تهافت الفلسفة النقدية

م.م. عبدالجواد عبدالرزاق
كلية الآداب/جامعة واسط

المقدمــة

الحمد لله الذي غرقت في بحار ألوهيته عقول العقلاء، واحترقت في أنوار كبريائه أجنحة أفكار العلماء، والصلاة والسلام على خير الرسل والأنبياء، محمد وآله الطاهرين الأتقياء، وبعــد.

احتلت الفلسفة النقدية للفيلسوف الألماني عمانؤيل كنط (1724-1804) مكاناً بارزاً في الفلسفة الغربية لعمقها و دقتها، اضافة الى سعة مديات تأثيرها في الفكر الفلسفي للغرب.

اهتم كنط، بدراسة وتحليل أصل المفاهيم المعرفية، ذلك لأن الفكر البشري يرتكز في عملياته الذهنية وفعالياته العقلية، على مجموعة من المفاهيم و الصور المعرفية، والتي تمثل أدوات التفكير، ومن ثم وسائط التفلسف والتعقل، وهذه المنطقة المعرفية يمتزج بها البحث المنطقي و الفلسفي معاً، وهي منطقة وعرة ، طالما كانت موضعاً تتعثر به محاولات الفلاسفة ، ومنزلقاً تتهاوى عند اعتابه النظريات .

فجاءت جهود كنط، شديدة الحذر عالية الدقة، وقلما كان يهتم، وهو في خضم تحليلاته، بنسج أسلوب واضح يقمص به أبحاثه، ويعرض من خلاله نتائج تحليلاته، وما كان ليسلم من عواقب هذا الأمر، فسريعاً ما أُسيئ فهمه، حسب ما يدعي هو، واتهم في فلسفته، فكلفه هذا مراجعة مستمرة لأبحاثه، مضيفاً تارة، وحاذفاً أخرى، لقاء إيصال صورة واضحة المعالم لفلسفته النظرية، ولاريب أن هذا كان شاقاً عليه، فقد كان معجباً بعارضة ديفيد هيوم (1776) وقدرته على تصوير أفكاره من غير لبس أو غموض.

يتعامل العقل البشري، مع العديد من المفاهيم والأفكار، وهي ليست على وتيرة واحدة، أو نسق خاص، من جهة علاقتها مع العالم الخارجي، فبعض منها وطيد الصلة بالعالم الخارجي، والبعض الآخر يستوطن العقل، من غير أن يمت بصلة مباشرة مع العالم الخارجي، فمفاهيم من قبيل (الوجوب، الإمكان، النوع، والجنس) ليست كمفاهيم (الجبل، السماء، القلم، والكتاب)، فالمجموعة الأولى، تختلف مع الثانية اختلافاً كبيراً، من جهة الاتصاف و العروض على العالم الخارجي.

ويصب كنط جهوده على تحليل ودراسة تلك المفاهيم ذات الطابع العقلي البحت، والتي لا تشوبها من حيث التكوين، شائبة حسٍ أو تجربة، ويسميها كنط بالمفاهيم العقلية المحضة، وعلى هذا جاء عنوان كتابه (نقد العقل المحض) أي تحليل المفاهيم العقلية المحضة، والبحث عن أساس وجودها، لقاء معرفة الحدود الممكنة للعقل البشري.

والمشكلة الأساسية، تتمثل في كيفية نشأة هذه المفاهيم في لوح العقل، فهل هي ذاتية فيه، كما عليه المذهب العقلي، أم مكتسبة، كما عليه المذهب الحسي ؟ وما بين هذين المذهبين تتأرجح القيمة المعرفة لهذه المفاهيم، إذ الكشف عن مصدرها مقدمة لبيان ما تنطوي عليه من اعتبار واهمية، ومدى أهليتها لتبرير الأحكام التي ينتهي اليها العقل جراء تفلسفه بها، فمع المذهب العقلي يتاح المجال لحباً للعقل أن يتحدث بلغة الكلية و الضرورة، ومن ثم الوصول الى ساحة اليقين، لكن أنى له الاطمئنان الى يقينية احكامه وهو مقيد بسلاسل المذهب الحسي، التي تمنعه دون فضاءات الكلية، و آفاق اليقين، ليبقى في براثن الشكوك، التي لاتغني عن الحق شيئا، هكذا وجدها كنط، مفاهيم تتجاذبها المذاهب الفلسفية، في صراع فكري كبير.

إلا أن الأمر كان مختلفاً تماماً في الفلسفة الإسلامية، والتي بلغت أوج رقيها، تزامناً مع بداية الفلسفة الحديثة في غرب المعمورة على يدي ديكارت (1650)، ذلك أن الفكر الفلسفي الإسلامي، تنبه الى عدم وجود ملازمة بين كون المفهوم لا مقابل له في الخارج، وبين كونه ذاتياً في العقل، وجاء هذا النمط من التفكير، في سياق فلسفي له من العمق و الدقة مكنه من اكتشاف كيفية نشأة المفاهيم المعرفية، من غير أن تنزلق أبحاثه و تحليلاته، سواء في تجاوز حدود العقل، كما حصل للمذهب العقلي، أو الحط من دوره كما حصل في المذهب الحسي، وسوف يأتي تفصيل هذا في الموضع المناسب.

لم يقنع كنط، في كلا المذهبين، العقلي و الحسي، فليست أسس المعرفة في رأيه مركوزة في العقل، كما أنها ليست حسية فقط، إن هي إلا نتيجة تظافر الحس و العقل، وفي هذا قال كنط (تبدأ كل معرفتنا مع التجربة، ولاريب في ذلك البتة ... لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فأنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة)[1].

لكن كيف استطاع كنط، أن يوفق في نظريته بين المذهبين، وهل نجح في ذلك ؟ والوقوف على حقيقة الحال يحتاج أولاً معرفة إجمالية لنظرية كنط، تمهيداً لإعمال النظر فيها نقداً و مقارنة، وقد جاءت نظريته في سياق الحفاظ على دور العقل وابرازه، لكن ليس على حساب الحس، إذ لا يؤسس الصرح العقلي، ليطاح بذلك صرح الحس، كما لا يرفع من شأن الحس لينحط بذلك شأن العقل[2].

بداية يقسم كنط، القضايا الى قسمين، في تقسيم يراه البعض مبتكراً عنده، وهو :

أولاً : القضايا التحليلية.

ثانياً : القضايا التأليفية.

أما التحليلية فهي تلك القضايا التي يتضمن موضوعها محمولها، أي أن المحمول فيها ليس إلا أمر ذاتي في الموضوع، وتسمى أيضاً بالقضايا التكرارية، إذ المحمول يستخرج من صقع الموضوع، كقولنا (المثلث شكل) فالشكلية، وهي المحمول يستخرج من نفس مفهوم الموضوع، فالقضايا التحليلية لا تتضمن إخباراً جديداً يتجاوز حدود ما يفيده الموضوع، فالمحمول يظهر بتحليل مفهوم الموضوع فحسب.

وتمتاز هذه القضايا، بأنها لا تحتاج الى غير مبدأ عدم التناقض للتأكد من صحتها، قال كنط (سيكون من الخلف أن أؤسس حكماً تحليلياً على التجربة .. لأن لدي، قبل الانتقال الى التجربة، جميع شروط حكمي في الأفهوم، حيث يمكن أن استخرج المحمول من مبدأ التناقض وحسب)[3]، وهذا اللون من القضايا، يكون قبلياً، ومعنى قبليته أي أنه ليس مستمداً من التجارب و الخبرة الحسية، بل كان بمعزل عنها.

قد يطلق القبلي، ويراد به ما كان ذاتياً في العقل، وقد يطلق ويراد به ما كان مستقلاً في صدقه عن الحس، والمعنى الثاني هو المقصود في قبلية القضايا التحليلية، وبعبارة أخرى فإن القضايا التحليلية، على مستوى التصور مكتسبة، أما على مستوى التصديق فلا.

أما القضايا التأليفية، فهي تلك القضايا التي لا يكون المحمول فيها متضمناً في موضوعها، أي أن محمولها يوسع دائرة القضية معرفياً، ويضيف أمراً جديداً لم يكن الموضوع يتضمنه، أو يتوفر عليه من ذي قبل، وتسمى أيضاً

بالقضايا الإخبارية، كونها تخبر عن أمر جديد، كقولنا (السماء تمطر) إذ مجرد تصور السماء، لا يفيدنا بهطول المطر، وفي هذا اللون من القضايا لا يمكن تحكيم مبدأ عدم التناقض للتأكد منها.

ويرى كنط، ان القضايا التأليفية، قسمان: أولاً: القضايا التأليفية القبلية، ثانياً: القضايا التأليفية البعدية[4]، وهذا تقسيم مبتكر أيضاً كما يعتقد الكثير، والجديد فيه، هو القول بقضايا تأليفية قبلية.

القضايا التأليفية القبلية.

ويعني بقبليتها، ذاتيتها في العقل، فهي لم تكتسب جراء الخبرة الحسية، ويرى كنط ملكية العقل البشري لهكذا قضايا، سواء فيما يتعلق بالميتافيزيقا، أو ما يتعلق بالرياضيات و الطبيعة، والسؤال المهم هنا هو كيف يتسنى للعقل الاطمئنان الى صدق هذه القضايا؟ فإذا كان مبدأ عدم التناقض كافياً في القضايا التحليلية، فالأمر هنا يختلف تماماً، وقبل معرفة موقف كنط من هذا، هناك أمور يجب توضيحها، من قبيل ماهية هذه القضايا، و موقعها في العقل، ومدى قدرتها في تبرير المعرفة البشرية.

قال كنط (إن وجدت قضية تُفكر هي و ضرورتها معاً، فستكون حكماً قبلياً ... و .. التجربة لا تعطي قط لأحكامها كلية)[5]، هنا يحدد معالم القضية التأليفية القبلية، فهي تحتوي على عنصرين غير موجودين في الخارج، وبالتالي لا تتمكن الحواس من إدراكهما، وهما : الكلية و الضرورة، أي أن في القضية التأليفية القبلية، تكون نسبة المحمول الى الموضوع، نسبة ضرورة و حتم، بصورة لا تقبل الاستثناء البتة،[6] وبهذا يمتاز هذا اللون من القضايا، عن القضايا التحليلية، بأن محمولها ليس متضمَن في موضوعها، وعن التأليفية البعدية (التجريبية) بأنها لم تستمد من الخبرة الحسية.

يرى كنط، أن جميع العلوم النظرية، تتضمن قضايا تأليفية قبلية، بوصفها مبادئ، والى هذا الحد يبدو كنط بمظهر الفيلسوف الديكارتي، إلا ان بحثه في القضايا التأليفية البعدية، وطبيعة علاقة هذه بتلك، يخلع عليه ثوباً آخراً، يميزه عن ديكارت، وفي هذا الإطار خالف كنط الرأي السائد بخصوص قضايا الرياضيات، والذي ينص على كونها من القضايا التحليلية،[7] فيما ذهب الى كونها تأليفية قبلية، إذ يقول (إن هذه القضية قد أفلتت حتى الآن، على ما يبدو من ملاحظة محللي العقل البشري)[8]، ذلك لأنهم يعتقدون أنها تحليلية، إلا أنه يرى ان العدد (12) مثلاً لا نجده منطوٍ في العددين (5) و (7)، ذلك لإمكانية تصور كل واحد منهما، من دون الالتفات الى العدد اللازم من جمعهما[9]، ويبدو أنه يشترط في القضايا التحليلية، بساطة الموضوع، الذي يستخرج منه المحمول عن طريق التحليل، وهذا الشرط مفقود في قضايا الحساب.

ومن جانب آخر، وهو جانب التسويغ الميتافيزيقي، يحدد كنط مجموعة من القضايا التأليفية القبلية، وأهمها (مبدأ العلية) والذي ينص على ضرورة وجود سبب لكل حادث، وهو بهذا يخالف ديفيد هيوم، ولم يكن موقف الأخير، إلا نتيجة الغلو في الاعتماد على الجانب الحسي، والجهل بفعالية العقل ودورها في المعرفة البشرية.

بيد ان هذه القضايا، رغم أهميتها و ضرورتها في البناء المعرفي لدى كنط، إلا انه يميز بين مستويين لها، فتارة ننظر لها بماهي ذاتية في العقل، وتارة ثانية بما هي منطبقة على الواقع الموضوعي الخارجي، وهنا تنبثق الحاجة الى تفعيل الخبرة الحسية، بتطبيق هذه القضايا على الواقع الخارجي، وإلا ستغدو تصورات عديمة الفائدة، هي الى اللهو أقرب منها الى المعرفة، يقول كنط (حتى يمكن أن يكون لمعرفة واقع موضوعي، أعني حتى يمكن أن تكون على صلة بموضوع و يكون لها دلالة و معنى، يجب أن يكون من الممكن أن يُعطى الموضوع بطريقة ما، ومن دون ذلك تكون

الأفاهيم فارغة ... فإمكان التجربة هو إذن ما يعطي جميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً)[10]، وهذا الجانب كما يسميه كنط : التسويغ المتعالي، وهنا تأتي أهمية القضايا التأليفية البعدية.

القضايا التأليفية البعدية.

ان البحث في القضايا التأليفية البعدية، يرتبط مع العالم الخارجي، والخبرة الحسية، أكثر مما هو مع العقل المحض، وبهذا العنصر تمتاز هذه القضايا عن أختها القبلية، وفي إطار البحث هذه تتحدد المعالم العامة لنظرية كنط في المعرفة، ويدور الحديث هنا في محورين، الأول: تحديد مديات القدرة العقلية، والتي تجاوزها المذهب العقلي، بنظره، الثاني: رفض المثالية الاحتمالية لديكارت، والمثالية الذاتية لباركلي (1753).

الأول: يميز كنط، بين الحساسية و الفهم (الذهن)[11]، ومن ثم بين مادة المعرفة وصورتها، أما الحساسية فهي القدرة على تلقي التصورات التي تأتي من العالم الخارجي، فهي الجسر الرابط بين عالم العقل، وعالم الخارج، والقناة التي تنتقل عبرها الصور الخارجية الى باطن العقل، أما الفاهمة، فهي قوة العقل على التفكر بهذه التصورات التي وفرتها الحساسية، فالفاهمة قوة الادراك، فيما الحساسية معينة له، وما يتعلق و يتناسب مع الحساسية يسميه كنط المادة، بينما ما يتعلق بالفاهمة فيسميه بالصورة[12].

سبق أن أكد كنط على وجود قضايا تأليفية، لم تتكون بفعل الخبرة الحسية، وكان في موقفه ذاك تجاوب مع المذهب العقلي، لكنه ما لبث حتى أعلن عن عدم كفايتها في تكوين هرم المعرفة، وهنا يعود ليدلل على وجود مفاهيم لم تأتي عن طريق التجربة، وهي المقولات، وفكرتي المكان و الزمان، إذ يرى ان ان هذه المفاهيم ذاتية في العقل، ومن العبث ان نبحث عن مقابل موضوعي لها، كونها غير موجودة في الخارج، بنحو تتمكن الحواس من ادراكها، وبنفس الوقت لا يمكن تصور الأشياء الخارجية، إلا بها[13]. وكنط هنا يرفض أن يكون هناك مقابل موضوعي لهذه المفاهيم، وإن وجودها كان حصيلة انتزاع الذهن اياها من الخارج، بعد تجريدها[14].

وخلافاً للفلسفة المشائية، التي تعد الزمان و المكان من جملة المقولات[15]، نجد كنط يعزل الزمان و المكان، عن زمرة المقولات، فموطن المقولات يكون في الفاهمة، بينا الزمان و المكان ففي الحساسية، أي أن هناك (ضربان من المفاهيم، مختلفان كلياً .. عنيت بهما افهومي المكان والزمان، كصورتين للحساسية، ومقولات كأفاهيم للفاهمة)[16]، وهذا التمييز يجده كنط ضرورياً، ذلك لأن الصور العلمية في مرتبة الحساسية، صور مشتتة، وهذا التشتت يحتاج الى من يجمعه وينسقه، إذن نحن بحاجة الى دور جديد، لا يمكن للحساسية أن تؤديه، كونها تقتصر على التلقي والانفعال، أما الربط و الجمع فهو أمر فاعلي، والفاهمة بمقولاتها هي التي تؤدي هذا الدور[17]. وهنا تكون المعرفة تكاملية، فالحساسية تجهز الظواهر، وتؤطرها بفكرتي الزمان و المكان، لكي تخضع للمقولات بواسطة الفاهمة.

وهنا يرى كنط أن المعرفة لكي تتم، لا بد لها من أمر برزخي بين الفاهمة و الحساسية، مسانخ لكليهما، يُمَكن المقولات الكلية، من الانطباق على الموضوعات الجزئية، وقوة الخيال هي هذا الأمر البرزخي[18]، وهي كما يعرفها كنط (تبعاً للمشهور (قدرة تصور موضوع حتى من دون حضوره[19].

الثاني: إذا كانت القضايا التأليفية، تعتمد على جانب قبلي في العقل، وهو الصورة، وعلى جانب بعدي وهو المادة، وعرفنا أن الصورة تتمثل بفكرتي المكان و الزمان في مقام الحساسية، والمقولات في مقام الفاهمة، فما هي مادة المعرفة ؟ يقول كنط (إن كل حدسنا ليس سوى تصور للظاهرة، وإن الأشياء التي نحدسها، ليست في ذاتها على ما نحو

ما نحدسها)[20]، ويمكن فهم رأي كنط بأن للعالم الخارجي، المستقل عن ادراكاتنا، وجود موضوعي متحقق، وله مرتبتان: مرتبة الباطن، ويسميها كنط الشيء في ذاته، أي كنهه و حقيقته، ومرتبة الظاهر، والأولى عصية على الادراك، فيما تخضع الثانية لسلطان الخبرة الحسية، فالإدراك إذن يتعلق بالشيء الظاهر، دون الشيء في ذاته، وبعبارة أخرى، يتعلق بظاهره دون كنه حقيقته.

ولا ريب في عدم قطعية هذا الفهم، فقد حصل خلاف حول مراده من الشيء الظاهر[21]، فهل ينتمي الى عالم الفكر والأذهان، أم الى عالم الخارج والأعيان؟ وتبعاً للرأي الأول سينجذم حبل الارتباط بالعالم الخارجي، والفينا فلسفة كنط، مثالية ذاتية، وفعلاً أتهم بهذا، الأمر الذي حداه الى أضافة فصل جديد الى كتابه (نقد العقل المحض) في طبعته الثانية، بعنوان (تهافت المثالية)، وقال فيه (أساس هذه المثالية، قد دُك من قبلنا)[22]، وسيتضح مراده تدريجاً.

وهنا وجد كنط نفسه ملزماً بإثبات العالم الخارجي، فقال (يدلل مجرد الوعي بوجودي الخاص، وعياً متعيناً أمبيرياً؛ على وجود الموضوعات في المكان الخارج عني)[23]، أي ان الشعور بالأنا في وعاء الزمان، يعني الشعور بلوازمه كالتعاقب، والحالات المتغيرة التي تكون للأنا، ويرى كنط أن التعاقب والتغير من الأمور المتضايفة، نظير الأبوة والبنوة، والطول والقصر، وبهذا فإن التغير يستلزم ثباتاً، والشيء الثابت لايمكن أن يكون منتمياً الى الأنا، لأن كل ما يتعلق بالأنا إنما يتحدد بالزمان، فهو إذن متغير، فلا بد وأن يكون في خارج الأنا[24]، وهذا هو الجوهر، وهو الموجود لا في موضوع، ويعتقد كنط أن قضية الجوهر ثابت، من القضايا التركيبية القبلية[25]، إذن فنحن ندرك التغيرات، فلا بد من أمر ثابت في قبال هذه التغيرات، وهو العالم الخارجي. ولا يخفى ان هذا البرهان يعتمد على مبدأ العلية، إذ العلم باللازم، علة للعلم بالملزوم، وهذا منهج إني يعتمد على المعلول في إثبات العلة.

موقف كنط من الميتافيزيقا.

لعل العرض السابق للفلسفة النقدية، يوحي بأنها فلسفة إبستمولوجية، أكثر من كونها أنطولوجية، والحق أنها لم تبحث الجانب الأول إلا تمهيداً لموقف لا بد أن يتخذ إزاء الأنطولوجيا، فنقد العقل المحض، لكنط، كتاب في الميتافيزيقا، أولاً وبالذات، وفي غيرها ثانياً وبالعرض.

قال كنط (ان الأفاهيم الفاهمية [الذهنية] المحضة، لا يمكنها قط، بمعزل عن كل شروط الحساسية، ان تصور لنا موضوعات، لأنها ستفتقر الى شروط الواقع الموضوعي، ولأننا لا نعثر فيها إلا على مجرد صورة التفكير)[26]

اتضح مما سبق أن كنط وضع شروطاً عامة للمعرفة الصحيحة، تمثلت بالجانبين القبلي الصوري، و البعدي المادي، والأول يعتمد على ما هو ذاتي، والثاني على ما هو موضوعي، وبهذا فكل معرفة لا تشتمل على هذين الجانبين، فهي لا تستحق أسم العلم، فالعلم الطبيعي، علم ممكن، كونه مؤلف من جانب قبلي، كما له جانب بعدي، إذ الحواس تتصل بالعالم الخارجي، فتعطينا ظواهر الأشياء، لتكون مادة المعرفة، فتنشأ المعرفة بتظافر عمل الحساسية و الفاهمة.

وفي هذا السياق يرى كنط، ان العقل البشري، عاجز تماماً عن معرفة القضايا الميتافيزيقية، لأنه يحتاج في تأسيس معارفه الى جانب حسي تجريبي، وهذا الجانب مفقود في القضايا الميتافيزيقية تماماً، إذ ليس بمقدور العقل أن يتعامل تعاملاً تجريبياً مع قضايا من قبيل : واجب الوجود، خلود النفس، الخ..، من قضايا ما وراء الطبيعة.

وتبعاً للهرم المعرفي الذي شيدته الفلسفة النقدية، فمن المحال إقامة البرهان على الوجود الإلهي، وان كل الأدلة عليه باطلة لا يمكن الركون اليها، وهذا لا يعني انه ينفي الوجود الإلهي، إنما ينفي إمكانية الاستدلال عليه، إثباتاً أو نفياً إذ

يقول (ان الاسباب نفسها التي ترينا عجز العقل البشري في موضع اثبات وجود مثل هذا الكائن؛ ستكفي بالضرورة أيضاً للتدليل على بطلان كل زعم مضاد)[27].

ويرى كنط ان الفلاسفة حاولوا عبثاً وضع البراهين، فكانت ثلاثة لا غير، وهي : البرهان الوجودي، وبرهان الحدوث، وبرهان النظم، وهذه كلها بنظره عديمة الجدوى، نعم يبقى الدليل الأخلاقي قائماً.

نقد الفلسفة النقدية[28]:

لقد أنشغل العديد من الفلاسفة بعملية نقد الفكر الفلسفي لكنط، وما كانوا ليفعلوا ذلك لولا أهمية فكر هذا الفيلسوف، إذ النقد لا يعني التقليل من شأن الأفكار، بقدر ما يحكي عن الهم المعرفي، الذي يدفع بالإنسان نحو الحقيقة.

وسيتمحور الحديث هنا على نقد الفلسفة الكانطية، في ضوء الإنجازات الفكرية للفلسفة الإسلامية، بمنهج التحليل والمقارنة، والذي يتناول حدود العقل البشري، والبحث في كيفية نشأة المفاهيم، الى جانب دحض المثالية لإثبات الواقعية، وختاماً أدلة الوجود الإلهي.

المسألة الأولى هنا، تختص بما قاله كنط، في تقسيم القضايا، إذ يرى ان القضايا قسمان، تحليلية، وتركيبية، وهذا التقسيم ليس من مبتكراته، فقد استخدمه كل من جون لوك (1704) وديفيد هيوم، وليبنتـــز (1716)[29]؛ ففي القضية التحليلية، لايحتاج العقل الى الخبرة الحسية، لأن محمول القضية متضمن في موضوعها، فبمجرد تحليل الموضوع نحصل على المحمول، فقضية (الجسم ممتد) قضية تحليلية، لأن مفهوم الامتداد مندرج في مفهوم الجسمية، أما القضية التركيبية، فالأمر فيها يختلف، إذ المحمول فيها يوسع من دائرة المعرفة، ويضيف شيئاً جديداً، لا يمكن الحصول عليه بمجرد تحليل الموضوع، وهنا تتحتم مسألة الرجوع الى الخبرة الحسية.

وبهذا فإن العقل بمجرد تجاوزه القضايا التحليلية، يفقد قدرته الذاتية في الحكم، فيستعين بالخبرة الحسية ليتمكن من ممارسة دوره، ولما كانت القضايا التحليلية مجرد قضايا تكرارية، وإن القيمة المعرفية، تكمن في القضايا التركيبية، فإن سلطان الخبرة الحسية، سيعلو على سلطة العقل.

ومن المحققين من يرى أن كنط قد غفل عن لون آخر من القضايا، فهناك قضايا ليست تكرارية، أي ان محمولها ليس متضمناً في موضوعها، بل يوسع من دائرتها المعرفية، ويضيف معنى آخر، ومع ذلك لا يحتاج العقل فيها الى الخبرة الحسية، وبعبارة أخرى هناك قضايا تركيبية، يتعامل العقل معها بذاته من غير الإستعانة بالحس والتجربة[30], أما كنط فقد ذهب الى ان القضايا التحليلية هي فقط ما يكون محمولها من ذاتيات الموضوع، في حين هناك قضايا يكون المحمول فيها من اعراض الموضوع، لا من ذاتياته، ومع ذلك فالعقل لا يحتاج الى الخبرة الحسية في إثباته.

ولتوضيح هذه المسألة لا بد من التمييز بين معنيين للذاتي، الأول يصطلح عليه بالذاتي في باب إيساغوجي (الكليات الخمسة)، والثاني يصطلح عليه بالذاتي في باب البرهان، فالذاتي في باب إيساغوجي، هو المحمول الذي تتقوم به ذات الموضوع، بحيث لا يمكن لماهية الموضوع أن تكون من دونه، نظير الجنس والفصل، بالنسبة للنوع، فقضية (الانسان حيوان ناطق) كان محمولها ذاتياً لموضوعها، إذ الموضوع، متقوم بمحموله، وهذه القضايا هي قضايا تحليلية بلا ريب، وإذا كان المحمول خارجاً عن ذات الموضوع، غير مقوم لها، سيكون عرضياً، فقضية (الإنسان ضاحك) ليس المحمول فيها ذاتياً من ذاتيات إيساغوجي، لكن من جهة أخرى فإن ثبوته للموضوع لا يحتاج الى دليل، لذا يعرف هذا اللون من المحمولات بالذاتي في باب البرهان[31].

والذاتي في باب البرهان، لا يعد من مقومات الموضوع، بقدر ما هو من لواحقه، وهنا قيل إن القضية التي يكون محمولها من ذاتيات البرهان، هي قضية تركيبية، وليست تحليلية، لأن المحمول ليس من مقومات الموضوع، بل من لواحقه، ولما كان المحمول هكذا، فإن العقل لا يحتاج الى الخبرة الحسية في تأكيده، وبهذا حصلنا على قضايا تركيبية، من غير الرجوع الى الخبرة الحسية.

ويمكن القول بأن كنط، وضع معياراً عاماً لتمييز القضايا التحليلية، عن القضايا التركيبية، وهو مبدأ عدم التناقض، فإن صدق هذا المعيار فالقضية تحليلية، سواء كان محمولها من ذاتيات إيساغوجي، أو من ذاتيات البرهان، فقولنا (الاثنين زوج) قضية محمولها ليس مقوماً لموضوعها، لأنه ذاتي باب البرهان، ومع ذلك نقع في التناقض فيما لو قلنا الأثنين ليست زوجاً، وهذا معنى قولهم (من اللوازم العرضية، ما يشارك الذاتي [في الخواص] .. فإن الاثنين مثلاً لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم)[32]، فلا يرد الإشكال على كنط، إلا ان الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي (1640)، أكتشف تقسيماً دقيقاً للمحمولات، يتميز به ذاتي البرهان، عن ذاتي إيساغوجي، بحيث تقتصر الإفادة من مبدأ التناقض على ذاتي إيساغوجي فحسب.

قال الشيرازي (ان حمل شيء على شيء واتحاده معه يتصور على وجهين، أحدهما: الشائع الصناعي .. وهو مجرد إتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ... وثانيهما: ... يسمى حملاً ذاتياً أولياً .. لا يصدق إلا في الذاتيات)[33]، أي ان المحمول تارة يكون عبارة عن نفس مفهوم الموضوع أو الحد التام للموضوع، بحيث يشتمل المحمول على جميع مقومات الموضوع، من الجنس والفصل القريبين[34]، كحمل (الحيوان الناطق) على (الإنسان)، فهذا هو الحمل الذاتي الأولي؛ وتارة يكون المحمول رسماً، والرسم هو التعريف بالجنس والخاصة، كحمل (الضاحك) على (الإنسان)، وهذا الحمل هو الحمل الشائع الصناعي، ويرى الشيرازي إن وحدة الحمل لا بد من إضافتها الى شروط تحقق التناقض[35]، إذ يقول (ولذلك اعتبرت في التناقض وحدة أخرى سوى الشروط الثمانية المشهورة، وتلك هي وحدة الحمل، فالجزئي مثلاً جزئي بالحمل الذاتي، ليس بجزئي، بل كلي بالحمل [الشائع])[36]. لأن الجزئي بالحمل الشائع الصناعي، يكون مفهوماً صادق على الجزئيات الخارجية، فيكون من هذه الناحية كلياً.

يظهر من كل هذا، إن المحمول في الحمل الذاتي الأولي، هو ذاتي باب إيساغوجي فحسب، أما المحمول في الحمل الشائع الصناعي، فهو ذاتي باب البرهان، وبالتالي يمكن سلب ذاتي باب البرهان، من غير الوقوع في التناقض، لاختلاف الحمل، فالأربعة ليست زوجاً، بالحمل الذاتي الأولي، ولا يوجد في ذلك تناقض، فتكون قضية (الأربعة زوجاً) ليست تحليلية، وبهذا نحصل على قضايا تركيبية، ولا يحتاج العقل في الحكم عليها الى الخبرة الحسية، فحمل الزوجية على الأربعة لا يحتاج الى برهان.

وهذه علامة على تقدم الفلسفة الاسلامية، إذ انها اكتشفت نوعاً ثالثاً من القضايا، وهي القضايا التركيبية، ولكنها في الوقت نفسه ذاتية ولا تحتاج الى التجربة، فهي في ضرورة الصدق تشبه القضايا التحليلية[37]، وهذه هي القضايا التركيبية القبلية، وهي موجودة في الفلسفة الاسلامية، قبل أن ينبغ كنط، وعندما تنبه اليها، غفل عن قسم رئيسي منها[38].

أما المسألة الثانية، فتتعلق بكيفية نشأة المفاهيم الكلية في العقل البشري، وفي ضوء السياق الفلسفي الذي صدر عنه كنط، لم يجد بداً من الذهاب الى قبلية هذه المفاهيم، إذ لم تنتج الفلسفة الغربية نظرية تفسر مسألة التفكيك بين قضية لا تحظى بمصداق خارجي، وبين كونها إما ذاتية في العقل، وإما عادة ذهنية لا نصيب لها من الواقع؛ تفسيراً مقبولاً،

وعقلانية كنط تأبى عليه أن ينقاد لشكوك ديفيد هيوم، الذي أنهى أحكام الضرورة و الكلية الى مجرد عادات ذهنية تنشأ من تكرار الحالات[39].

ويعتقد كنط، أن المقولات كلها، اضافة الى الزمان والمكان؛ ذاتية في العقل، ولم تكتسب من الخارج، إذ يرفض نظرية التجريد في نشأة المفاهيم الكلية، لأن مفهوم المكان مثلاً، حينما يتأمله العقل لا يجده (أفهوماً سياقياً، أو كما يقال أفهوماً عاماً لعلاقة الأشياء بعامة، بل هو حدس محض)[40]، أي انه عيان جزئي.

ومن المحققين من يرى ان كنط فهم نظرية التجريد، على طريقة المذهب الحسي، إذ المذهب الحسي لا يرى في نظرية التجريد سوى اختصاراً للجزئيات[41]؛ وهذا حق لا ريب فيه، فعلى هذا الأساس لا تقوى نظرية التجريد تفسير الأحكام الضرورية، فلئن كانت المفاهيم الكلية، مثل الإنسان، والشجاعة، إختصاراً لمجموعة من الجزئيات، فكيف نفسر تلك المفاهيم التي لا تربطها بالخارج أي صلة، نظير المفاهيم المنطقية ؟ إضافة الى ان الكلية التي تأتي عن طريق التجريد، كلية إحتمالية، وليست يقينية، كونها تتكأ على عملية استقرائية، وهنا يقول كنط (وما الكلية الأمبيرية [التجريبية] إلا رفع تعسفي، لما هو صادق في معظم الحالات، الى ما هو صادق في جميع الحالات)[42]، وبهذا لا يمكن تفسير الضرورة إلا عن طريق المفاهيم الذاتية.

أما في الفلسفة الاسلامية، فالمعرفة كلها مكتسبة، إذ ترفض فكرة المعارف الفطرية، فالعقل في بدايته صفحة بيضاء[43]، و لم يكن إلا عقلاً بالقوة، والعقل بالقوة كما يعرفه الشيرازي (هو تهيؤها [أي النفس] بحسب ذاتها، لدرك المعاني المعقولة، حين خلوها عن جميع المعقولات، البديهية والنظرية)[44]؛ وبعد تعقله المعقولات، يكون عقلاً بالفعل.

والمعقولات، تكون على قسمين: أولى، و ثانية، أما المعقولات الأولى فهي تحكي عن أقسام الوجود، بينا تعبر المعقولات الثانية، عن أحكام الوجود، وأساس هذه المعقولات يبدأ من الحس، ثم تنتقل هذه الصور الحسية الى المرحلة العقلية، مروراً بالخيال، لأن (كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه، لا تتخيله الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام، لا تتصوره العقول)[45].

والمعقولات الأولى، هو صور مباشرة للواقع الخارجي، وعن طريق وجودها في العقل، تتحقق المعقولات الثانية، التي هي عبارة عن أوصاف وأحكام هذه المعقولات، إذن المعقولات الثانية، لا ترتبط مباشرة بالواقع الخارجي، إنما بواسطة المعقولات الأولى، والمعقولات الثانية، منها منطقي، كالجنس والفصل، ومنها فلسفي، كالإمكان والعلية[46].

إذن هناك مفاهيم في العقل، لم تنشأ فيه بصورة ذاتية، وفي الوقت نفسه، لا يوجد لها مقابل موضوعي في الواقع الخارجي، وهي المعقولات الثانية، وهي مفاهيم كلية، أدركها العقل عن طريق التجريد، وليس التجريد، أن يكون الكلي جزئي مبهم، كما تصوره المذهب الحسي، ذلك لوجود مفاهيم ليس لها أي مصداق، كمفهوم المستحيل، والعدم، إنما التجريد، يحكي عن تحقق المفاهيم في العقل بصورة موضوعية، فكما أن الإتصال الحسي، بالخارج، يوجب تحقق الصور الحسية في الذهن، ولا يعني أن الخارج انتقل الى الذهن، كذلك يوجب وجود الصورة الحسية في الذهن، تحقق صورة خيالية، مع بقاء الصورة الحسية، ثم يتحقق المفهوم الكلي العقلي[47]، وهذا المفهوم الكلي، له حيثيتان، الأولى حيثية وجودية، والثانية مرآتية، فهو كموجود في النفس أمر متشخص، أما قياساً بالخارج، فهو كلي، أي ان المفاهيم الكلية، كالإنسانية مثلاً (فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً، جزئية؛ ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس، كلية)[48].

وتبعاً لنظرية التجريد، فإن المعقول مرتبط بالمحسوس، إذ المفاهيم الكلية منتزعة من الأمور الحسية، الأمر الذي يتيح للعقل إخضاع العالم الخارجي لأحكامه الكلية، خلافاً لكنط، إذ يرى أن المفاهيم الكلية ذاتية في العقل، غريبة تماماً عن الواقع الخارجي، وبالتالي لا يمكن تفسير الواقع بها، لذا اضطر كنط، الى التمييز بين الشيء الظاهر، والشيء في ذاته، وإن الشيء الظاهر، يتحدد وفق صورتي الزمان والمكان، القبليتين، ليكون هذا الشيء مجالاً تتحرك فيه المفاهيم، دون الشيء في ذاته، كل هذا كان لحفظ العلاقة بين عالم العقل وعالم الحس، أما نظرية الفلسفة الاسلامية ففي غنى عن كل ذلك.

وبهذا يمكن تفسير كيفية نشوء المفاهيم، بما لها من كلية، وضرورة، من غير افتراضها ذاتية في العقل، أما قول كنط، بأن ارتباط العقل بالخارج، يكون عن طريق الاستقراء، والأخير ليس بقادر على إعطاء اليقين، فغير وارد، لأن الاستقراء يعتمد على مبدأ عقلي يضفي اليقينية على احكامه[49]، كما يمكن رده بنظرية المذهب الذاتي للفيلسوف السيد محمد باقر الصدر (1980) التي تُؤمن اليقين لنتائج الاستقراء عن طريق حساب الاحتمالات[50]، وأما قوله الآخر، بأننا نجد المفاهيم كعيانات جزئية، وهذا خلاف كونها مفاهيم عامة انتزعها العقل من الخارج،؛ فهو خلط بين الحيثية الوجودية والحيثية المرآتية، للمفهوم.

وهنا يحسن الحديث عن أمرين:

الأول: عن ماهية الشيء الظاهر لدى كنط، فهل هو من مراتب الواقع الخارجي، أم انه مجرد فكرة ذهنية ؟ وحسب مذهب كنط، فإن العقل يمارس دوراً فاعلياً عندما يضيف صورتي المكان والزمان الى تصوراته، لينتج صوراً ليس لها خارج حدود العقل أدنى وجود، وفي هذا السياق يقول جوستان غاردير في وصف فلسفة كنط (ليس شعور الإنسان صفحة بيضاء تكتب عليها انطباعات الحواس بصورة منفعلة، بل على العكس، هو [أي الشعور] شيء فاعل الى أقصى الدرجات)[51]، وهذا أمر يحتم استبعاد الشيء الظاهر تماماً عن ساحة العالم الخارجي، ليكون من اختراعات النفس بمرتبتها الحسية، لذلك نجد كنط مهتماً بإقامة البرهان على وجود العالم الخارجي، ولو كان الشيء الظاهر منتمياً له، لكان معلوماً بالبداهة، مستغنياً عن البرهان، لكنه ليس كذلك، فلا بد من البرهان.

الثاني: عن موقف الفلسفة الإسلامية من الشيء في ذاته، إذ ميز فلاسفة الإسلام بين المعلوم بالذات، وبين المعلوم بالعرض[52]، أما الأول فهو الصورة العلمية للشيء، الحاصلة في الذهن، وأما الثاني، فهو الواقع الخارجي له، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ذهبوا الى استحالة العلم بحقائق الأشياء، إذ يقول ابن سينا (الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم)[53]، وبنظرة سطحية يمكن القول أن الشيء الظاهر لدى كنط يساوي المعلوم بالذات، وان الشيء في ذاته هو المعلوم بالعرض، وقوله بعجز الانسان عن ادراك الشيء في ذاته، متفق مع مذهب الفلاسفة المسلمين، إلا ان التحقيق لا يظهر هذا، ذلك لأن المعلوم بالذات متحد مع المعلوم بالعرض من حيث الماهية، مختلف معه من حيث الوجود، كما ثبت في مباحث الوجود الذهني[54]، فذاك خارجي وهذا ذهني، وهذا الاتحاد الماهوي يبرر المعرفة البشرية بالخارج، أما الشيء الظاهر عند كنط، فهو يختلف مع الشيء في ذاته، وجوداً وماهيةً، فمثلاً وجود الشجرة في الخارج، أي الشيء في ذاته، هو وجود بمعزل عن المكان والزمان، لكنه في الذهن له ماهية أخرى صنعها الذهن بأدواته التي يملكها قبلاً، وبهذا ينهار الرابط الماهوي بين عالم الذهن وعالم الخارج.

وعلى هذا الأساس ذهب كنط الى امتناع ادراك الشيء في ذاته، وهذا الامتناع نتيجة ضرورية لانفصام عرى الارتباط بين الخارج والذهن، وهي الماهيات، أما قول ابن سينا في عدم القدرة على ادراك حقائق الأشياء[55]، فله سبب

آخر، فقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، ولو عرفنا حقائق الأشياء لعرفنا لوازمها القريبة والبعيدة، من دون تكلف البرهان، والتالي باطل، فالمقدم مثله، إذن لا يمكن معرفة حقائق الأشياء، فهذا الموقف إبستمولوجي أكثر مما هو أنطولوجي، أي لا يتعلق بالغفلة عن الواقع الخارجي، بل هو متفرع على الارتباط به، أما لدى كنط، فالمشكلة أنطولوجية أساساً، إذ الواقع الخارجي غائب تماماً عن المعرفة البشرية، وبهذا يتضح الفرق الشاسع بين مباني الفلسفة الاسلامية، وبين مباني الفلسفة النقدية.

أما فيما يتعلق بالمسألة الثالثة، وهي دحض المثالية من قبل كنط، ليثبت واقعية العالم الخارجي، وكما تقدم فإن دليله على الواقعية، مبني على قضية تركيبية قبلية، وهي أن الجوهر ثابت، ويرى أن الفلاسفة لم يحاولوا إثباتها أصلاً لبداهتها، ولظنهم أنها من القضايا التحليلية[56].

والحق، ان الفلاسفة لم يعتبروا قضية الجوهر ثابت، قضية تحليلية، بدليل أنهم أقاموا الأدلة على إمتناع الحركة فيه[57]، أما اعتبارها من قبل كنط، قضية تركيبة قبلية، فشأنها في ذلك شأن قضاياه الأخرى التي اعتبرها كذلك، مثل (الخط المستقيم، هو الأقرب بين نقطتين) و (كمية المادة ثابتة)[58]، والتي ثبت خطأها فيما بعد، إذ كان يعتمد على النظام الفيزيائي لنيوتن (1727) فبمجيء النظرية النسبية، ظهر خطأ كلتا القضيتين التين اعتبرهما كنط، قبليتان[59], ويبدو أن افتراضه الزمان والمكان، كصورتين منفصلتين عن بعضهما، مستقلتين عن الخارج، أيضاً كان بوحي من فيزياء نيوتن، لأن الأخير كان يعتقد بوجودهما مستقلين عن الأشياء[60]، أما في ضوء نتائج الابحاث الفيزيائية الحديثة، فقد تلاشى الفهم النيوتني للزمان والمكان، ليستبدل بمتصل الزمان والمكان، إذ لم يعد أحدهما مستقلاً عن الآخر، وكلاهما رهن بوجود الأشياء[61].

أما قضية الجوهر ثابت، والتي ادعى كنط، قبليتها، فقد دحضت من قبل على يد صدر الدين الشيرازي، إذ أثبت الحركة الجوهرية، قال الشيرازي (اعلم إن الحركة لما كانت متحركية الشيء لأنها نفس التجدد والانقضاء، فيجب أن يكون علته أمراً غير ثابت والا لم ينعدم أجزاء الحركة، فلم تكن الحركة حركة، والتجدد تجدداً، بل سكوناً وقراراً؛ فالفاعل المزاول لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات)[62]. ويعتمد هذا الدليل على مقدمتين، الأولى: أن الأعراض متحركة وهذه المقدمة واضحة وثبوتها بديهي، أما الثانية فهي أن الأعراض تحتاج في حركتها إلى علة محركة، والصور الجوهرية هي العلة في حركة الأعراض، وهنا يرى الشيرازي، وجوب حركة العلة القريبة للأعراض، والسبب في ذلك، هو انه لو فرض أن العلة القريبة للأعراض ثابتة، عندها لايمكن قبول الحركة في الأعراض أصلاً، والوجه في ذلك، ان حركة العرض مشروطة بانعدام الجزء السابق، ليحل مكانه الجزء اللاحق، لكون الحركة أمر تدريجي، هذا أولاً، وثانياً، ان أي جزء من أجزاء الحركة، كما إنه لايوجد إلا بوجود علته، كذلك لاينعدم إلا بانعدام علته، والصور الجوهرية هي العلة في حركة الأعراض، ومن ثم لو فرضت ثابتة، فلا يصح مع هذا الفرض حركة الأعراض.

وبهذا ينهار البرهان الكانطي على وجود العالم الخارجي، هذا فضلاً عن وجود خلل جوهري في برهانه، وهو ما لاحظه الفيلسوف الألماني شوبنهاور (1860) وهو ان البرهان قائم على مبدأ العلية، وهذا المبدأ لدى كنط، من المبادئ الذاتية، فهو لا يصدق إلا على الظواهر، فكيف أثبت به وجود الشيء في ذاته، وجعل الواقع الخارجي خاضعاً له[63] ! وبهذا لا يحق لكنط التحدث عن أشياء في ذاتها، على أساس انها هي التي تسبب الظواهر[64]، ولو تنزلنا جدلاً لقبول برهان كنط على وجود العالم الخارجي، فأي ثمرة تترتب عليه ؟ فسواء كان موجوداً أو غير موجود، فالأمر سيان من الناحية المعرفية، إذ يبقى هذا العالم عصياً على الادراك ! .

وآخر المسائل هنا، تتمثل بموقف كنط السلبي من أدلة الوجود الإلهي، ولا يمكن أن ننتظر منه غير ذلك، لأن مبدأ الواقعية يعد المنطلق الأساس لإثبات الوجود الإلهي، وكما سبق فإن هذه المبدأ متزلزل جداً في الفلسفة النقدية. بدأ كنط بنقد البرهان الوجودي، وخلاصة البرهان: إن أكمل كائن يمكن للعقل أن يتصوره، لا بد أن يكون ذلك الكائن موجوداً خارجياً، وليس ذهنياً فحسب، ذلك لأن الوجود الخارجي، من أعظم الكمالات، وبالتالي لو كان هذا الكائن الذي تصوره العقل كأكمل ما يكون، غير ذي وجود خارجي، لما كان كاملاً، لكنه كامل، إذن هو موجود خارجي[65].

والواضع الأول لهذا البرهان، هو القديس أنسلم (1109) وعنه أخذه بونافنتورا (1274) ثم ديكارت، وليبنتز، وهيجل (1831) ولم يكن كنط أول من نقده، فقد نقده راهب يدعى جونيلون، وهو معاصر لأنسلم، كما نقده القديس توما الأكويني (1274)[66]، والمشكلة الأساسية في البرهان، هي انه لا يمكن إثبات حقيقة عينية، بتصورات ذهنية، وفي هذا السياق جاء نقد كنط[67].

والجدير بالذكر ان هذا البرهان لا قيمة له في الفلسفية الاسلامية، إذ يقول صدر الدين الشيرازي (كل مفهوم يحمل على نفسه بالمعنى الأول [أي بالحمل الذاتي الأولي] وكثير من المفهومات غير محمولة على نفسها بالمعنى الثاني [أي بالحمل الشائع الصناعي] فلم يلزم من كون مفهوم الوجود، نفس معناه، أن يكون فرداً لنفسه، حتى يكون موجود في الخارج)[68]، بمعنى أن فكرة الموجود الكامل، هي فكرة الموجود الكامل، سواء وجد خارجاً أو لم يوجد، لأنها صادقة على نفسها بالحمل الذاتي، أما اثبات الحمل الشائع لها، أي الوجود الخارجي، فلا يمكن عن طريق الحمل الذاتي، بل بطرق أخرى[69].

ويمتاز البرهان الوجودي، بكونه لم يعتمد المنهج الإني، أي المنهج الذي يجعل وجود المعلول، حداً أوسطاً في إثبات العلة، بل حاول إثبات الوجود الواجب، بواسطة ذاته، إلا ان برهان الفلسفة الغربية لم يفلح في ذلك، أما في الفلسفة الاسلامية فكان الأمر مختلف تماماً، فإضافة الى التراث الروائي الضخم الذي يجعل الله شاهداً على ذاته[70]؛ ظهرت محاولات فلسفية لتقريره، بدأت من الفارابي (950) بما يعرف ببرهان الصديقين، والذي لا يجعل الخلق واسطة في إثبات الواجب[71]، وأخذ به ابن سينا (1037)[72]، وخلاصته، انه لا شك في وجود موجود ما، فإن كان هو الواجب، ثبت المطلوب، وإن لم يكن هو، أستلزم وجوده، دفعاً للدور والتسلسل[73]، ولصدر الدين الشيرازي صياغة أخرى تعتمد على أصالة الوجود، ووحدته، بحيث يستغني البرهان عن الدور والتسلسل[74].

أما برهاني الحدوث، والنظم، فلا تختلف قيمتهما لدى كنط، عن قيمة البرهان الوجودي، إذ يعتقد بإمتناعهما[75], والسبب كما يراه، يكمن في اعتماد البرهانين على مبدأ العلية، الأمر الذي ينتج اشكالان، يقفان حائلاً دون قبول البرهانين.

يقول كنط (1: .. ليس لمبدأ السببية أي مدلول أو معيار، لاستعماله، إلا في العالم الحسي، والحال ان ما يطلب منه هنا هو بالضبط استخدامه للخروج من هذا العالم. 2: الاستدلال الذي يقوم على استنتاج علة أولى من امتناع التسلسل اللامتناهي للعلل؛.. لا تخولنا مبادئ استعمال العقل ان نستدل على هذا النحو)[76]، أي ان مبدأ العلية لا يمكن استخدامه في إثبات الشيء في ذاته[77]، لأنه من قوانين العقل، دون الواقع، ولو تنزلنا جدلاً، فإن مبدأ العلية يقودنا الى السؤال عن علة العالم، وعن علة علته، الى ما لا نهاية، لأن الوقوف عند علة لا علة لها، خلاف مبدأ العلية.

ويمكن رد الاشكال الأول ببساطة، لأن مبدأ العلية، مبدأ واقعي، انتزعه العقل من العالم الخارجي، كما ثبت في الفلسفة الاسلامية، وقد تقدم الحديث عنه في المسألة الثانية.

أما الإشكال الثاني، فهو ناشئ من عدم صياغة مبدأ العلية بصورة فلسفية صحيحة، فقد تمت صياغته على نحو الموجبة الكلية، وهي لا يوجد شيء بدون علة، وبناءً على هذه الصياغة، تبرز أمامنا مشكلة التسلسل في العلل، وقد تنبه الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر (1976) الى هذه المشكلة، إذ يقول (لكن إلى أين نصل عندما نفهم المبدأ ونتوجه إلى علة العلل؟ أفلا تقذفنا علة العلل إلى ما يتعداها، أي علة علة العلة؟ والى أين نصل إذا أكملنا الطريق آملين أن نجد أصلاً (ما؟ وإذا كان هذا هو سبيل الفكر إلى الأصل والقاعدة، فمن يستطيع أن يحول دون هوي الفكر إلى قاع بدون قاعدة.[78]

وهذه المشكلة تعود الى غياب مسألة أساسية في الفلسفة الغربية عامة، وهي مسالة: ملاك الحاجة الى علة، وهذا ما أطلق عليه الفيلسوف المطهري (1980) قصور المفاهيم الفلسفية في الفلسفة الغربية[79]، فليس ملاك الحاجة هو الوجود، إنما الإمكان، وبهذا فالصياغة الصحيحة لمبدأ العلية، هي ان كل ممكن محتاج الى علة، لا أن كل موجود محتاج الى علة، فيمتنع التسلسل بالعلل.

مصادر البحث وهوامشه

1 كنط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ط 1، بيروت، 1988، ص 45.

2 في منتصف القرن العشرين بدأ الاهتمام واضحاً بفلسفة كنط في الساحة العربية، وبعد ذلك تعددت الدراسات والابحاث حول فلسفته، والى يومنا هذا. وفي البداية ظهرت مجموعة من الدراسات حول هذه الفلسفة، هي أفضل وأحسن ما كتب، بدأت بدراسة يوسف كرم، في : تاريخ الفلسفة الحديثة، الذي صدر عام 1949، ثم تلاه العمل الرائد لزكريا ابراهيم، أول كتاب عربي مستقل صدر عن كنط، وهو : كانت، أو الفلسفة النقدية، عام 1963. وأخيراً صدرت ترجمة عربية لكتاب كنط : نقد العقل المحض ، عام 1965، بقلم أحمد الشيباني ، تحت عنوان : نقد العقل المجرد، إلا انها عجزت عن ايصال أفكار كنط الى لغة الضاد ! فاستمرت الحاجة الى ترجمة أخرى للنقد، وفي عام 1969، صدر كتاب : كنط وفلسفته النظرية، لمحمود زيدان، وهو شرح تفصيلي لنقد العقل المحض. ثم ظهر شرح آخر لنقد العقل المحض، كتبه عبد الرحمن بدوي، بعنوان: إيمانويل كنت، صدر عام 1977. ثم جاء موسى وهبة، عام 1988، ليقدم ترجمة ممتازة للنقد، بعنوان : نقد العقل المحض.

3 كنط، نقد العقل المحض، ص 49.

4 ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 50.

5 كنط، نقد العقل المحض، ص 46.

6 وهنا يفترق كنط عن هيوم، فقد أكد الأخير على أن المعرفة تستتبع مبادئ ذاتية لايمكن اشتقاقها من التجربة، إلا انه ذهب الى انها مجرد مبادئ تداع نفسية تتعلق بتصوراتنا، أما هذه المبادئ لدى كنط، فهي مبادئ عقلية ضرورية. ينظر: جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة: اسامة الحاج، ط 1, بيروت، 1997، ص 23.

7 ينظر: ليبنتــز، المونادولوجيا، ترجمة: البير نصري نادر، ط 1، بغداد، 1953، ص 63.

8 كنط، نقد العقل المحض، ص 50.

9 تعرض رأي كنط هذا للعديد من الانتقادات، ينظر: زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ط 2، القاهرة، 1972، ص 57.

10 كنط، نقد العقل المحض، ص 125.

11 derVerstand : الفاهمة : ترجمة موسى وهبة . فيما ترجمها عبد الرحمن بدوي : الذهن .

12 ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 59.

13 ينظر : كنط، نقد العقل المحض، ص 94.

14 ينظر : كنط، نقد العقل المحض، ص 64.

15 ينظر : أرسطو، المنطق، ترجمة: اسحق بن حنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، ط 1، الكويت، 1980، ج 1، س 14. أيضاً: ابن سينا، الشفاء (السماع الطبيعي)، تحقيق: سعيد زايد، مصر، ط 1, 1983، ص 98.

16 كنط، نقد العقل المحض، ص 94.

17 ينظر : كنط، نقد العقل المحض، ص 99.

18 ينظر : كنط، نقد العقل المحض، ص 107. أيضاً ينظر : عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، ط 1، الكويت، 1977، ص 223.

19 كنط، نقد العقل المحض، ص 107.

20 كنط، نقد العقل المحض، ص 69.

21 ينظر في هذا : محمود زيدان ، كنط وفلسفته النظرية، ط 3، مصر، 1979، ص 242.

22 كنط، نقد العقل المحض، ص 155.

23 كنط، نقد العقل المحض، ص 156.

24 ينظر : بدوي، إيمانويل كنت، ص 162.

25 ينظر : كنط، نقد العقل المحض، ص 138.

26 كنط، نقد العقل المحض، ص 286.

27 كنط، نقد العقل المحض، ص 317.

28 تعرضت فلسفة كنط، الى لونين من النقد، نقد جاد، له أسسه الفلسفية، وآخر ليس كذلك، أما الأول، فنجده مثلاً عند، برتراند رسل، ينظر: رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، ط 1، القاهرة، د.ت، ج 3، ص 329. و يوسف كرم، في كتابه: تاريخ الفلسفة الحديثة، ط 3، القاهرة، 1962، ص 233. أما الثاني، فدونك نقد المدرسة الوضعية، ينظر: ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، ط 1، القاهرة، 1968، ص 64.

29 ينظر: محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص 63.

30 ينظر: مهدي الحائري، هرم الوجود، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني، ط 1، بيروت، 1990، ص 176.

31 ينظر: ابن سينا، الشفاء (البرهان)، تحقيق: ابو العلا عفيفي، ط 1، القاهرة، 1956، ص 125.

32 نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، ط 2، القاهرة، 1968، ج 1، ص 200.

33 الشيرازي، الحكمة المتعالية، تحقيق وتعليق: حسن زادة آملي، ط 4، طهران، 1386، ج 1، ص 492.

34 الحد التام، هو التعريف بجميع ذاتيات المعرَف، ويقع بالجنس والفصل القريبين، لاشتمالهما على جميع ذاتيات المعرف. ينظر: محمد رضا المظفر، المنطق، ط 5، قم، 1427، ص 94.

35 وهي ثمانية : وحدة الموضوع، المحمول، الإضافة، الشرط، الزمان، المكان، الكل والجزء، والقوة الفعل. ينظر: الحلي، الجوهر النضيد، ، تحقيق: محسن بيدارفر، ط 7، قم، 1435، ص 125.

36 الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 494.

37 ينظر: مهدي الحائري، هرم الوجود، ص 179.

38 يقارن: محمود زيدان، كنط وفلسفته النظرية، ص 68. إذ يرى أن القضية التركيبية القبلية، نوع جديد يضيفه كنط، لم يسبق إليه أحد !.

39 ينظر: ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة: موسى وهبة، ط 1، بيروت، 2008، ص 95.

40 كنط، نقد العقل المحض، ص 61.

41 ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 223.

42 كنط، نقد العقل المحض، 46.

43 للوقوف على تفاصيل هذه المسألة، ينظر: اخوان الصفاء، الرسائل، ط 1، بيروت، 1426، ج 3، ص 345. أيضاً: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: البير نصري نادر، ط 2، بيروت، 1986، ص 101. أيضاً: ابن سينا، الشفاء (النفس)، تحقيق: حسن زادة الآملي، ط 3، قم، 1429، ص 67. أيضاً: صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تحقيق: جلال الدين الاشتياني، ط 3، قم، 1422، ص 396.

44 الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 396.

45 اخوان الصفاء، الرسائل، ج 3، ص 346.

46 الفرق بين المعقولات الثانية المنطقية، والفلسفية، هو أن المنطقية عروضها واتصافها في الذهن، أما الفلسفية، فعروضها في الذهن، واتصافها في الخارج، و للوقوف على التفاصيل، ينظر: مرتضى المطهري، شرح المنظومة، ترجمة: عبدالجبار الرفاعي، ط 1، قم، 1427، ج 3, 207. أيضاً: محمد تقي مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقاني، ط 1، بيروت، 1427، ج 1، ص 185.

47 ينظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 427. أيضاً: الشيرازي، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، ط 4، قم، 1388، ص 157.

48 الطوسي، شرح الاشارات والتنبيهات، ج 2، ص 370.

49 ينظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج 1، ص 395.

50 ينظر: محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ط 4، بيروت، 1428، ص 161، وما بعدها.

51 جوستان غاردير، عالم صوفي، ترجمة: حافظ الجمالي، ط 1، دمشق، 1996، ص 327.

52 ينظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 368.

53 ابن سينا، التعليقات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط 1، القاهرة، 1973، ص 34.

54 ينظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 328.

55 يلاحظ هنا ان بعض الفلاسفة المسلمين رفضوا قول ابن سينا هذا، نظير فخر الدين الرازي (606 هـ) كما في كتابه: المباحث المشرقية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، ط 2، قم، 1429، ج 1، ص 499.

56 ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 138.

57 المشهور في الفلسفة إمتناع الحركة الجوهرية، ولكنهم لم يتكلموا في الإمتناع كأمر بديهي، ينظر: أرسطو طاليس، الطبيعة ، ترجمة: اسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي ط 2، القاهرة ، 2007 ، ج 2، ص 511. أيضاً: ابن سينا، الشفاء، (السماع الطبيعي) ، ص 98. أيضاً: ابن باجة، شرح السماع الطبيعي لأرسطو طاليس، تحقيق: ماجد فخري، ط 1، بيروت، 1973، ص 55.

58 ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 51.

59 ينظر: برتراند رسل، ألف باء النسبية، ترجمة: فؤاد كامل، ط 1، القاهرة، 1965، ص 95. أيضاً: ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ص 118.

60 ينظر: جورج جاموف، قصة الفيزياء، ترجمة: محمد الفندي، ط 1، القاهرة، 1962، ص 249. وبصورة عامة كان كنط، يعتمد في تحليلاته على الهندسة الإقليدية، بيد أن العلم وصل بتطوره الى اكتشاف هندسات أخرى غير إقليدية.

61 ينظر: اينشتين، النسبية، النظرية الخاصة والعامة، ترجمة: رمسيس شحاتة، ط 1، القاهرة، 1965، ص 91.

62 الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 123.

63 ينظر: زكريا ابراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص 242. ويضيف زكريا ابراهيم، بأن شوبنهاور يرفض الأخذ بالتعديلات التي اجراها كنط على كتابه في طبعته الثانية، بحجة انه قد ساير دعوى القائلين بالواقعية، متنكراً لمذهبه المثالي الذي ظهر في الطبعة الأولى.

64 ينظر: برتراند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، ط 1، الكويت، 1983، ج 2، ص 122.

65 ينظر: ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، ط 4، بيروت، 1988، ص 196. وأوردنا صياغة ديكارت، دون غيره، لأن كنط نسبه اليه، ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 300.

66 للوقوف على هذا البرهان عند القديس أنسلم، وتفاصيل نقد الراهب جونيلون، ورد القديس أنسلم عليه، وكذا نقد توما الأوكيني، ينظر: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتقديم تعليق: حسن حنفي، ط 2، القاهرة، 1978. وفيه النصوص الآتية: القديس أنسلم، بروسلوجيون، حديث في وجود الله، ص 137. جونيلون، الدفاع عن الأحمق، ص 178. القديس أنسلم، الرد على جونيلون، ص 186. توما الأكويني، الوجود والماهية، ص 266.

67 ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 297.

68 الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 77.

69 ينظر: مرتضى المطهري، تعليقات على أصول الفلسفة للطباطبائي، ترجمة: عمار أبو رغيف، ط 1، د.ت، ج 2، ص 659.

70 لا ريب في الأصل القرآني لهذا المنهج، كقوله تعالى (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) آل عمران 18. واستمر عند اهل البيت، عليهم السلام، إذ يقول الامام الحسين، سلام الله عليه، في دعاء عرفة والذي رواه ابن طاووس (1266) (كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك)، ينظر: ابن طاووس، اقبال الأعمال، ط 1، بيروت، 1417، ص 660. ثم سار العرفاء على هذا، ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ط 1, بيروت، د.ت، ج 2، ص 224. أيضاً: ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، شرح: محمد المناوي، تحقيق: فتحي عطية بدوي، ط 1، القاهرة، 2012, ص 563.

71 ينظر: الفارابي، فصوص الحكم، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، ط 1، بغداد، د.ت، ص 62.

72 ينظر: ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، ج 3, 54.

73 ينظر: مهدي الأشتياني، تعليقة على شرح المنظومة، ط 1، طهران، 1390، ج 2، ص 149. والغريب أن بعض الباحثين وحد بين برهان الصديقين، والبرهان الوجودي، ينظر: محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ط 2، القاهرة، 1973، ص 243. وهذا خطأ فادح !.

74 ينظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 6، ص 15.

75 ينظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 301, 308.

76 كنط، نقد العقل المحض، ص 304.

77 وهنا تناقض واضح من قبل كنط، فقد سبق وأن أثبت العالم الخارجي بمبدأ العلية، من غير مراعاة كونه مبدأ ذاتي، أما هنا فلا يجيز استخدامه ! .

78 هيدغر، مبدأ العلية، ترجمة: نظير جاهل، ط 1، بيروت، 1991، ص 15.

79 ينظر: مرتضى المطهري، الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، ط 3، طهران، 1985، ص 45.