

دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا

د. محمد علي اردكان*

الخلاصة

يعدّ كانط من العلماء الذين ركّزوا على مسألة المعرفة ونقدوا من خلالها العقل، وقد عدّ كانط العقل النظريّ غير مجدٍ ولا فعّالٍ في معرفة الإله. ولمّا كانت رؤيته هذه، نتيجة منطقية لنظريّته المعرفيّة، فقد سلّط كاتب هذه السطور الضوء على آراء كانط المعرفيّة بالمنهج الوصفيّ - التحليليّ، ثمّ تطرّق في المرحلة التالية إلى دور العقل في معرفة الإله عند كانط. لقد سلك الكاتب في هذا البحث الذي بين أيديكم منهجًا ينتقد فيه آراء كانط المعرفيّة في مجال دور العقل النظريّ في معرفة الإله، مع غصّ النظر عن برهان كانط الأخلاقيّ على وجود الإله، ورؤاه في فلسفة الأخلاق. وأمّا العقلانيّة العلمانيّة لكانط فقد مُجّشت ونوقشت في مجالين:

(*) الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث. hekmatquestion@gmail.com

النقد العام، أي النقد الذي وُجّه إلى النظام المعرفي لكانط.
النقد الخاص، أي النقد الذي وُجّه إلى قراءة كانط الخاصة لبراهين وجود الإله.
المفردات الدلالية: كانط، نظرية المعرفة، نقد العقل المحض، معرفة الإله،
البرهان الوجودي، برهان الإمكان، البرهان الطبيعي - الكلامي.

مقدمة

إنّ أحد الأسئلة الأساسية التي يطرحها الإنسان - منذ بداية خلقه - هو سؤاله عن المبدأ، ومع أنّ عقل الإنسان لا يستطيع إدراك كنه ذات الباري تعالى بسبب محدوديته، بيد أنّه يستطيع باستخدام نعمة العقل إدراك بعض صفات الله - جلّ في علاه - ككونه واجب الوجود، وأنه كامل مطلق، وأنه الخالق والناظم والمحرك غير المتحرك وغير ذلك. ومن خلال نافذة العقل ومراجعة المتون الدينية يمكن تطبيق تلك الصفات عليه سبحانه. ولقد بُحثت هذه القابلية في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والعرفان الإسلامي وكذلك في الفلسفة الغربية.

وبعد كانط (1724-1804) من أهمّ الفلاسفة الغربيين في القرون الثلاثة الأخيرة، ومن خلال آرائه المعرفية يتّضح لنا أنّه يرى العقل المحض عاجزاً عن إثبات وجود الخالق، فلجأ إلى العقل العملي؛ ومن هنا يمكن أن نعدّ كانط من الوجوه البارزة والمؤثرة في موضوع معرفة الإله في الفلسفة الغربية. ومع أنّ المدارس النافية لدور العقل في معرفة الإله بينت آراءها استناداً إلى مبانيها وأصولها الخاصة، بيد أنّه بالنظر إلى التأثير الواضح لكانط في تاريخ الفلسفة الجديدة للغرب من ناحية [Copleston, A history of philosophy, v.4, p.54]، وإلى الأهمية التي تحظى بها فلسفة كانط على صعيد نظرية المعرفة، خصوصاً في موضوع دور العقل في معرفة

الإله، ركّز هذا البحث الذي بين أيديكم على تبين ومناقشة أفكار كانط فيما يتعلق بدور العقل في معرفة الإله مستخدماً المنهج الوصفي - التحليلي. وقد بدت لكانط ضرورة المسألة التي نحن بصدها حين رأى نفسه في مواجهة الأزمة المعرفية في الفلسفة الأوربية؛ إذ كانت في عصره نخلتان من العقلانيين - مع اتجاهات فلسفية مختلفة للفلاسفة كغوتفريد لايبنتس (1646-1716 / Gottfried Wilhelm Leibniz) وباروخ سبينوزا (1638-1677 / Spinoza) ونيقولا مالبرانش (1632-1677 / Nicolas Malebranche) والتجريبيين كديفيد هيوم (1711-1776 / David Hume)؛ وكانت هذه الأزمة متجسدة في مسائل مثل العلاقة بين الذهن والعين (الخارج)، وفي مسائل ما وراء الطبيعة (ميتافيزيقا) بصورة كلية؛ إذ وصلت الأمور فيها إلى تعارض واضح بين الفلاسفة، وقد وصف كانط وضعيّة البحث في ما وراء الطبيعة في عصره قائلاً:

«مرَّ عصرٌ كانت [علوم] ما وراء الطبيعة تُلقب بملكة العلوم... أمّا الآن فقد تغيّرت الأحوال، فأذهلّ الزمان وصارت كعجوزٍ تنتظر أجلها كهيكوبا^(*) (Hecuba / Ἑκάβη) التي كانت تصرخ [وتعاتب الزمن] قائلة: وا حسرتاه على أيام المجد! لقد كنتُ مع بنين وبناتٍ كثيرٍ كنت أعول عليهم، وها أنا ذي مشردةً مسكينةً غريبةً!» [Kant, Critique of Pure Reason, A IX؛ كانط، تمهيدات، ص 9]. ومن أجل أن يتهرب كانط من التحدي بين العقلانية والتجربة من جهة وبين ما وراء الطبيعة في عصره من جهة أخرى، أكّد على الدور الأساسي الذي تلعبه البنية الذهنية في اكتساب المعرفة، مع أنّه عدّ التجربة أوّل المعرفة، واعتقد أنّه «لا شكّ في أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة الحسيّة... بيد أنّه لا يلزم أن تكون المعرفة في كلّ مراحلها ناشئة عن التجربة» [Kant, Critique of Pure Reason, B 1].

(*) زوجة أفريام، فقدت زوجها وأبناءها في حرب طروادة.

ورأى كانط أنَّ المذهب التجريبيّ لهيوم ونقده لأُمورٍ كالعلّية والضرورة والكلّية أيقظه من "سباتٍ عميقٍ" (Dogmatic Slumber)، واضطرّه إلى الولوج في بحث إمكان العلم الطبيعيّ. [كانط، تمهيدات، ص 89]

وكان كانط يتصوّر أنّه قد خدم علم الكلام من خلال فلسفته النقديّة، وأنّه حفظه من الاعتراضات الناشئة عن القطعيّة في الفكر [المصدر السابق، ص 9]. إنّ المسألة الرئيسيّة في فلسفة كانط النقديّة (Criticism) هي: ما إمكانيّة الذهن البشريّ في الوصول إلى المعرفة؟ وما مدى نجاحه في ذلك؟ وما هو دوره وتأثيره في المعرفة؟

لقد سعى كانط في كتابه "نقد العقل المحض" (Kritik der reinen Vernunft) أن يُسقط الشكّ المعرفيّ في النظام التجريبيّ لهيوم [المصدر السابق، ص 153]، ويقبل اعتبار المعرفة، ويُثبت عدم إمكانيّة ما وراء الطبيعة. وكان كانط من خلال مشاهدته للتقدّم الحاصل في العلوم التجريبيّة بصدد إيجاد إجابةٍ عن السؤال التالي: هل يمكن أن يكون ما وراء الطبيعة علمًا كالطبيعيّات والرياضيّات؟ وهل يمكن لما وراء الطبيعة أن يرتقي إلى مرتبة (العلم) أساسًا؟ [Copleston, Kant, Critique of Pure Reason, B XVI]. [A history of philosophy, v.6, p.224]

ولقد فهم كانط بشكلٍ صحيحٍ أنّ السير وفق المذهب التجريبيّ لهيوم سيؤدّي إلى إنكار المعرفة. ومع التمسك برؤيته المبتنية على حصر الحصول على المعرفة بالتجربة، وإلى جانب [إقرار كانط] بالقضايا التحليليّة(*)

(*) على أساس ما بيّنه كانط في كتابه (نقد العقل المحض) تكون العلاقة بين الموضوع والمحمول بطريقتين: إمّا أن يندرج المحمول في الموضوع أو يقع المحمول خارج مفهوم الموضوع تمامًا على الرغم من ارتباطه به. وقد أسمى كانط الحكم في الحالة الأولى تحليليًا وفي الحالة الثانية تأليفًا ويصف الأحكام من النوع الأوّل بأنها أحكامٌ شارحةٌ لا يضيف المحمول فيها شيئًا إلى مفهوم الموضوع، على العكس من الأحكام الثانية، فهي موسّعةٌ ولا يمكن استخلاص المحمول من الموضوع عن طريق التحليل. [Kant, Critique of Pure Reason, A 7 = B 11].

القبليّة^(*) (مثل «جميع الأجسام ممتدة») والقضايا التآلفيّة البعدية (مثل «جميع الأجسام ثقيلة»؛ أقرّ كانط بنوع ثالثٍ من القضايا أسماها «القضايا التآلفيّة القبليّة» مثل $(7+5=12)$ ، وهو ما أنكره الوضعيون المنطقيون وعدّوه عديم المعنى. وقد عدّ كانط قضية وجود الإله قضيةً من النوع الثالث؛ لأنّها قضيةٌ تتعلّق بعالم الواقع، ومن هنا فإنّها قضيةٌ تآلفيّةٌ، ولأنّ إثباتها غير مشروطٍ بتأييد التجربة، فإنّها قضيةٌ ضروريّةٌ، ومن هنا فإنّها قضيةٌ قبليّةٌ. وكان كانط قد طرح بحث (الجدل المُجاوز. Transzendental) بهدف الإجابة عن كيفيّة كون هذا الحكم التآلفيّ القبليّ ممكنًا في ما وراء الطبيعة، وكيف يمكن أن نعدّه صحيحًا ومعتبرًا؟! [هارثناك، نظريّة معرفت در فلسفه فلسفة كانط، ص 23-37]

وكان كانط قد طرح قبل هذا موضوع المفاهيم المحضة للفاهمة، أي المفاهيم العارية عن المحتوى التجريبيّ، بوصفها استنتاجًا مُجاوزًا، وسعى إلى تبين ابتناء المعرفة على المقولات (Categories) الاثنتي عشرة، وحاول توجيه استخدامها بوصفها شرطًا لازمًا للحصول على المعرفة. [المصدر السابق، ص 73 و74]

وقد قام كانط بتنظيم مقولاته الاثنتي عشرة على أساس صور الأحكام المصنّفة في أقسامها الأربعة وهي الكميّة والكيفيّة والإضافة والجهة، واعتقد كانط أنّ مقولات الوحدة والكثرة والإجمال مستقاة بالترتيب من الأحكام الكلّيّة والجزئيّة والمفردة؛ وأنّ مقولات الواقعيّة والسلب والحصّر مستقاة بالترتيب من الأحكام الإيجابيّة والسلبيّة والعدوليّة. وكذلك يمكن الوصول من خلال الأحكام الحملية والشرطيّة الاتّصاليّة والانفصاليّة إلى مقولات الجوهر والعليّة والمشاركة (التبادل)، ومن خلال الأحكام الاحتماليّة والإخبارية والقطعيّة إلى مقولات (الإمكان والامتناع) و(الوجود والعدم)

(*) يعني ليست حكمًا يعود إلى التجربة.

و(الضرورة والإمكان الخاص) (*) [المصدر السابق، ص 55 - 86]، وأما الكيفية التي استُخرجت وفقها المقولات الاثنتي عشرة فيتطلب بحثها مجالاً آخر. ولكن إذا أردنا نموذجاً عن مقولة العلية فيمكننا القول إنّ صدور الحكم الشرطي في قضية "إذا هطل المطر ابتلت الأرض" غير ممكن بدون مفهوم العلية، ولو لم يكن مفهوم العلية فإن الشيء الوحيد الذي يمكن إدراكه هو تعاقب الزمان، وليس شيئاً أكثر من ذلك؛ ولهذا فإنّ النظام المنطقي للقضايا الشرطية صورتها مبيّنان لمقولة العلية. [المصدر السابق، ص 68]

والمسألة المهمة التي صرح بها كانط مراراً هي أنّ المقولات المذكورة صالحة للاستخدام في نطاق الزمان والمكان؛ فإذا كان ثمة شيء خارج نطاق الزمان والمكان فلا يمكن أن نحصل على معرفة حوله [من خلال المقولات المشار إليها آنفاً]. [المصدر السابق، ص 120] وبعبارة أخرى فإنّ الزمان والمكان في فلسفة

(*) جدول مقولات كانط:

من حيث...	الأحكام	المقولات	المثال (ليس من كانط بالضرورة)
الكمية	الكثية	الوحدة	كلّ الناس يموتون
	الجزئية	الكثرة	بعض الكتب مفيدة
	المفردة (الشخصية)	الإجمال	كانط فيلسوف
الكيفية	الإيجابية	الواقعية	الإنسان يموت
	السلبية	السلب	ليس الجو بارداً
	العدولية	الحصر	النفس لا مادية
الإضافة	الحملية	الجوهر	رئيس المؤسسة أو نائب رئيس المؤسسة يعلن موعد الجلسة
	الشرطية الاتصالية	العلية	إذا هطل المطر ابتلت الأرض
	الشرطية الانفصالية	المشاركة (التبادل)	التجار أو البتاء يعمل غداً في هذا المحل.
الجهة	الاحتمالية	الإمكان	عمري قد يتجاوز مئة سنة
	الإخبارية	الوجود	وُلد كانط سنة 1724
	القطعية	الضرورة	"أ" "ب" بالضرورة

كانط يمثلان الأساس في المعرفة؛ ولذلك فإنّ الأشياء التي تعلق في شبكة ذهن المُدرِك هي الأشياء المحدودة بالزمان والمكان.

وعلى هذا الأساس فإنّه لا يمكن إصدار أيّ حكمٍ دون استعمال هذه المفاهيم، فالمقولات بوصفها شرطًا لازمًا للمعرفة لها دورٌ أساسٌ في نظرية كانط المعرفية، وجديرٌ بالذكر أنّ هذه المفاهيم لم تأت عن طريق التجربة، بل إنّها شرطٌ وفرضٌ مسبقٌ لفهم التجربة، وتطلق هذه المقولات في النظام المعرفي لكانط على المعطيات الزمانية والمكانية. ولا يمكن حصول أيّ معرفة دون العيان (الحس) (*) والفاهمة التي تعمل على استعمال المفاهيم (المقولات الاثنتي عشرة) وإطلاقها على المشهود لإصدار الحكم. وباعتقاد كانط، إنّ المفاهيم بدون المحتوى فارغةٌ، وإنّ العيان بدون المفاهيم أعمى. [Kant,

[Critique of Pure Reason, A 51 =B 75

ومن الجدير بالذكر أنّ كانط في نظرية المعرفة -وبحسب ادّعائه- لم يكن مثاليًا محضًا، بل إنّهُ تطرّق إلى ردّ هذه الرؤية ونفيها في كتابه (نقد العقل المحض). ويرى كانط أنّ مادّة المعرفة تؤمّن من الخارج ثم تأخذ طريقها نحو النظام الذهنيّ للشخص؛ ولذلك فإنّ كلّ المعرفة لا تتمحور على الشخص، كما أنّها لا توجد في الواقع بكاملها؛ بل لا يمكن معرفة الواقع كما هو بسبب وجود البنى الذهنية المختلفة، ومثال ذلك الشخص الذي يضع نظارةً ملوّنةً على عينيه؛ إذ يرى الأشياء باللون الذي تعكسه النظارة لعينه، وليس له رؤية الأشياء كما هي، وستوضّح هذه المسألة فيما سيأتي من بحثٍ.

(*) intuition = Anschauung. يبدو أنّ المقصود من هذا المصطلح في عبارات كانط هو الإدراك المباشر بدون الاستدلال، وترجم بأشكالٍ مختلفةٍ كالعيان والشهود والحس والملاحظة والبداهة ..

الانقلاب الكوبرنيكوسي لكانط

وكما أنّ كوبرنيكوس (Mikołaj Kopernik) انقلب على نظرية مركزية الأرض بطرحه لنظرية مركزية الشمس، فإنّ فيلسوف كونيغسبرغ (Königsberg) - أي كانط - انقلب على نظرية مطابقة المعرفة للخارج بطرحه نظرية فهم الأشياء على أساس النظام الذهني للإنسان [Kant, Critique of Pure Reason, B XVI؛ كانط، تمهيدات، ص 133 و134]، إذ وضع كانط «الواقعية التي تصنعها القوى الإدراكية للإنسان» محلّ «الواقعية المستقلة عن الإدراك» في المعرفة الإنسانية. والمسألة الملفتة للنظر هنا هي أنّ كانط - وعلى أساس رؤيته الخاصة في المعرفة الإنسانية لنفس الأمر والظواهر المختلفة - يعدّ (عالم العين) العالم الذي يصنعه الذهن والقوى الإدراكية للإنسان؛ إذ يعتقد أنّ الشيء في نفسه (Noumena) لا يُتصوّر، بل ولا يمكن معرفته [Kant, Critique of Pure Reason, A 30]. إذن كانت نتيجة الانقلاب الكوبرنيكوسي عدم إمكان إدراك الواقع كما هو.

وبدل أن يعدّ كانط الأخلاق مبنية على الدين وعلى ما وراء الطبيعة، اعتقد أنّ الدين ابتي على الأخلاق، وحاول أن يصل إلى نتائج كخلود النفس والاختيار والإله من خلال الأحكام الأخلاقية. [كانط، دين طبيعي، ص 299 و300] كان كانط يعتقد بوجوب ترك (المعرفة الجزئية الميتافيزيقية)؛ ليتمكن فصح المجال للإيمان [Kant, Critique of Pure Reason, B XXX]، وقد شرح بشكل مفصّل ابتناء ما وراء الطبيعة على الأخلاق - وليس العكس - في كتابه نقد العقل العملي (Critique of practical reason). وقد ألفت هذه الرؤية بظلالها على آراء سورين كيركغور (Søren Kierkegaard / 1855-1813) الفيلسوف الوجودي المعروف، الذي يقولها صراحةً: «إنّ فيلسوفي المفصّل هو كانط» [Mircea Eliade, The Encyclopedia of Religion, v.11، p.299]. ولا يخفى هذا التأثير على المّطلعين على أفكار كيركغور.

ويرى كانط أنَّ القضايا الرياضية قضايا تأليفيةً قبليةً، وكذا أصول الطبيعيات قضايا تأليفيةً قبليةً لأنَّ مقولات الفاهمة هي الفروض المسبقة لكلِّ إدراكٍ. وأما ما بعد الطبيعة فلا يمكن لنا أن نصدر أيَّ حكمٍ تألفيٍّ قبليٍّ فيها. ويعتقد كانط أنَّ العقل أحيانًا لا يستخدم المقولات المستخدمة في الأمور الزمانية والمكانية في حلِّه للمسائل الميتافيزيقية، فلا يصل إلى نتيجة سوى الوقوع في التوهّم المُجاوز؛ لأنَّ العقل في هذه الموارد سيقتبل أشياء خارج الأطر المعينة له. [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانط، ص 133 و134]

التوهّم المُجاوز في معرفة الإله

لقد أطلق كانط على التصوّرات الثلاثة المرتبطة بـ (النفس والعالم والإله) اصطلاح (التصوّرات المُجاوزة)، واعتقد أنَّ الفاهمة لا تحمل أيَّ تصوّر عنها؛ إذ إنّها لا تحمل أيَّ مدلولٍ تجريبيٍّ.

وعلاوةً على ذلك فإنَّ النظام المعرفي للإنسان عند كانط يستطيع إدراك الفينومينون^(*) (Phänomen) فقط؛ لأنَّ لها وجودًا فينا (in_Us)^(**) فيمكن التعرّف عليها، بخلاف الأشياء في نفسها؛ إذ إنّ لها وجودًا في نفسها (in-themselves)؛ فلا تقع متعلّقًا للمعرفة. [Kant, Critique of Pure Reason, A 30؛ ibid, A 44= B 62] يقول كانط: «إذا كان المراد من الطبيعة هو حقائق الأشياء في ذاتها، فليس لنا أن نعرفها مقدّمةً على التجربة ولا مؤخّرةً عنها» [كانط، تمهيدات، ص 133 و134].

(*) والمقصود منه هو ظواهر الأشياء وما يستقبله الحسّ ويقابله الشيء في ذاته، وكما هو موجود خارج الذهن مع قطع النظر عمّا يترأى للإنسان. وكانط يفرّق بين حقيقة الشيء (النومينون) وظاهره (الفينومينون)، ويعتقد أنّه لا يمكن معرفة النومينون أو الشيء في نفسه، بل إنّ ما نعرفه من الواقع هو ما يتركّب مع المعطيات الحسّية في مرحلتي الحسّاسية والفاهمة، وإنّا نعرف ما يظهر لنا لا ما هو واقع.

(**) الظواهر تصدم بالحواسّ فيحصل بعد ذلك الحدس الذي يشكّل التجربة.

وعلى هذا الأساس لا يمكن معرفة الإله - حتى إذا كان له وجودٌ خارجيٌّ - في إطار العقل النظري؛ لأنَّه من جنس النومينون لا من جنس الفينومينون. وإذا قبلنا هذا التفسير للتمايز الموجود بين الظواهر (الفينومينون) و(الأشياء في نفسها) وفي حالة القول بعدم إمكان إثبات وجود الإله أو نفي وجوده من خلال العقل النظري، فلن تكون هناك إمكانية لطرح سائر المسائل المرتبطة بمعرفة الإله والمعاد.

إنَّ تأثير هذا التمايز في التفكيك بين (الدين) و(فهم الإنسان للدين) واضحٌ للعيان، فالدين أمرٌ من قبيل (الأشياء في نفسها)، وهو ليس في متناول يد المعرفة فلا يمكن الحصول عليه، وإنَّ فهم الإنسان للدين كظاهرةٍ لا يمكن تقديسها وإضفاء الصبغة الإلهية عليها بأيِّ شكلٍ من الأشكال. ويبدو أنَّ نظريَّاتٍ مثل القبض والبسط في الشريعة وقعت تحت تأثير فكر كانط أو أشباهه. ويمكن عدُّ الأفكار المناوئة للعقل أو تلك التي تقلل من شأنه في تبين التعاليم الدينية، وكذا النظرة السطحية التي تصوّر الدين بأنّه قضايا فقهيةٌ وعباديةٌ صرفةٌ نظرةً ناجمةً عن إهمال العقل النظريّ وتحجيم دوره، وهي بالتالي متأثرةٌ بأفكار كانط وأمثاله.

ويعتقد كانط أنَّ المفاهيم الثلاثة المذكورة وهي "النفس والعالم والإله" لها دورٌ في توحيد المعارف الإنسانية، بيد أنَّه لا يمكن عدّها تصوراتٍ لها ما بإزاء في الخارج، وبتعبيرٍ آخر في ضوء المفاهيم التي استخدمها كانط، فإنَّ العقل يستخدم هذه المفاهيم استخدامًا تنظيميًا (Regulative) لا تأسيسيًا (Constitutive). [ibid, A 703 = B 731 ; Kant, Critique of Pure Reason, A 644 = B 672]

وقد عدَّ كانط فكرة (العقل المحض) استنتاجًا مغلوطنًا يمكن على أساسه أن نتصوّر وجودًا خارجيًا للإله، وبعبارةٍ أخرى فإنَّ تصوّر وجود الإله بوصفه الموجود الأكمل والأكثر حقيقةً تصوّرٌ ناجمٌ عن تحليقاتٍ عاليةٍ للعقل الإنساني. [ibid, A 321 - A 332 = B 378 - B 389]

وفي فلسفة كانط تختلف قضية "الإله موجودٌ" عن قضية "المثلث ثلاث زوايا" اختلافًا جوهريًا؛ إذ إنَّ للقضية الثانية ضرورةً منطقيَّةً، وإنَّ سلب محمول هذه القضية عن موضوعها يؤدي إلى التناقض. والحال أنَّ منكري وجود الخالق تصوَّروا وجوده ولا يشعرون بالتناقض إذا نفوا وجوده. وعلاوةً على ذلك فإنَّه يمكن أن نتصوَّر أننا حتَّى إذا قبلنا الضرورة المنطقيَّة لوجود الإله، فإنَّ هذا لا يثبت الوجود الخارجي للإله، كما هو الحال في ضرورة كون المثلث ذا ثلاث زوايا، فهي لا تعني وجود المثلث في الخارج [Kant, Critique of Pure Reason, A 594- A 595 =B 622- B 623]؛ فقضية "الإله موجودٌ" لا تدلُّ على ضرورة وجود الإله في الخارج، بل ولا تبين للإله وجودًا خارجيًا. ويعتقد كانط أنَّه إذا عُدَّ مفهوم (الإله) مفهومًا ذا تحقِّقٍ عينيٍّ وواقعيٍّ في الخارج، فإنَّ العقل قد توهم؛ لأنَّه لا يمكن في عالم التجربة فرض مفهوم يحوي كلَّ الكمالات الإيجابيّة. ويوضِّح كانط المسألة بأننا نستعمل المحمولات الإثباتيّة أو السلبيّة في مقام توصيف كلِّ شيءٍ موجودٍ؛ لأنَّ أيَّ شيءٍ إمَّا أن يتَّصف بوصفٍ معيَّن أو أن يكون نقيض ذلك الوصف قابلاً للحمل عليه. ومن هنا فإنَّه يمكن أن نعرف (لا أ) إذا كان (أ) معروفًا، ويعتقد كانط أنَّه لو اعتُبر تصوُّر كلَّ المحمولات الإثباتيّة القابلة للتعلُّق بوصفها الوجود الأعلى والأرفع حقيقةً [ibid, A 576 =B 604] - لا تصوُّرًا فحسب - فإنَّ العقل قد وقع في الوهم بلا شكَّ [ibid, A 580 =B 608]؛ لأنَّ متعلِّق العيان محدودٌ وتجريُّ دائمًا، وليس مثالًا مجاوزًا. وقد سعى كانط إلى إثبات خطأ العقل في البراهين العقليَّة الثلاثة على وجود الإله (البرهان الوجودي، والبرهان الطبيعي - الكلاسي، وبرهان الإمكان) [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانط، ص 171- 183].

مع ذلك لا يمكن عدُّ كانط ملحدًا حاول أن يضعف أسس ما وراء الطبيعة عمدًا. فلعلَّه كان يسعى لإيضاح دور الإيمان - كما يدَّعي - من

خلال انتقاد العقل المحض وتشخيص حدود فهم العقل البشري. وبحسب عقيدة كانط فعلى الرغم من أنّ براهين إثبات وجود الإله تقف عاجزة عن إثبات مثل هذا الموجود، لكنّ نتيجة عجز العقل عن إثبات وجود الإله ليس هو إنكار وجوده، وباللحاظ المنطقي فإنّ العقل النظري كما هو عاجز عن إثبات وجود الإله فهو عاجز أيضاً عن نفي هذا الموجود [المصدر نفسه، ص181]. وانطلاقاً من هذه الرؤية نفسها يذعن بوجود الإله في نقد العقل العملي. ويبدو أنّه حتّى لو عجز كانط عن إثبات وجود الإله عن طريق العقل العملي أيضاً، فسوف يبقى شكّاكاً ولن يدخل في زمرة الملحدّين.

استعراض براهين إثبات وجود الإله في رؤية كانط

وفيما يلي نستعرض أهمّ براهين إثبات وجود الإله في رؤية كانط وهي:

أ- البرهان الوجودي (Ontological argument)

كلّما ذُكر البرهان الوجودي يخطر في الأذهان اسم أنسلم (St. Anselm / 1033-1109) - رائد الفلسفة المدرسيّة - رغم أنّه لم يستعمل هذا الاصطلاح في صياغته لهذا البرهان. وفي الصياغات المختلفة المقدّمة للبرهان الوجودي يتمّ السعي عن طريق مفهوم الإله الكامل المطلق - أو بعض آخر من المفاهيم المشابهة - لإثبات الوجود الخارجي للإله، أو في بعض الصياغات إثبات ضرورة وجوده ووحدانيّته.

وعلى أساس صياغة كانط للبرهان الوجودي، فإنّ الموجود الذي يمتلك جميع أوصافه الشبوتيّة يجب أن يكون له صفة الوجود أيضاً، ومن هنا يكون واجب الوجود، وإنكار مثل هذا الموجود يستلزم التناقض؛ لأنّه موجودٌ بما أنّه يمتلك جميع الكمالات والأوصاف الشبوتيّة وغير موجودٍ فيما لو أنكرنا وجوده. وحينما تصدّى كانط لنفي هذا الدليل لجأ إلى مسألة تأليفيّة (Synthetic) والهلّيات

البسيطة؛ وتوضيح ذلك أنه يرى أن إنكار وجود موضوع مثل هذه القضايا (كقضية «الإله موجود») لا يستلزم التناقض، وأن الوجود لا يمكنه أن يكون داخلًا في مفهوم موضوع الهلّيات البسيطة؛ لأنه حتى إذا لم يتحقق الموضوع، لا يتجه أي ضرر لمفهوم الموضوع، وبعبارة أخرى يصح فيه السلب. ومن هنا فإنّ قضية «الإله ليس موجودًا» لا تستلزم التناقض. [راجع: المصدر السابق، ص 173 - 174] وبعبارة أخرى يعتقد كانط أنه إذا كان واجب الوجود متحققًا فإنّ إنكاره ينتهي إلى التناقض، لكن إذا قيل إنّ الموجود الذي وجوده واجب ليس متحققًا فلا يوجد تناقض في البين؛ لأنه تمّ رفع الموضوع مع المحمول دفعة واحدة. ولذا، كما أن إنكار وجود المثلث لا يستلزم التناقض [بخلاف إنكار كونه ذا ثلاث زوايا] فكذلك إنكار وجود الواجب لا يستلزم التناقض [kant, Critique of Pure Reason, A 595- A 596 =B 623-B 624].

يعتقد كانط أنه في البرهان الوجودي ليس الوجود مقومًا مفهوميًا للموضوع، وبالنتيجة فإنّ قضية «الإله موجود» ليست تحليلية (Analytic). وبناءً عليه فإنّ كانط مثل راسل لم ير أنّ الوجود صفةٌ ومحمولٌ حقيقيٌّ، وإنّما يرى أنه محمولٌ منطقيٌّ [رابط / Copula] وبهدف وضع الموضوع (وبتعبير بعض الفلاسفة الإسلاميين: الحمل الأولي) [ibid, A 599 =B 627]، وبحسب رؤيته فإنّ المحمول الذي يمكن أن يكون حقيقيًا هو الذي يضيف شيئًا إلى الموضوع، ويشتمل على معلوماتٍ جديدة. ومثل هذه القضايا يمكن أن تُسمّى قضيةً تأليفيّةً أو توسيعيّةً (Ampliative) [كانط، تمهيدات، ص 96 - 104]. يعتقد كانط أنه في حالة كون الوجود جزءًا من الموضوع لا يمكنه حينما يصبح محمولًا أن يضيف خاصيّةً إلى الموضوع. ومن هنا فهو يرى أنّ مثل هذه القضايا توتولوجيّة (tautology) [تكرار] وبلا فائدة [kant, Critique of Pure Reason, A 598 =B 626]. ولا ننسى أنّ ادّعاء تأليفيّة القضايا الوجوديّة لا

ينسجم مع القول بأن الوجود لا يُعدُّ محمولاً حقيقياً، والتحقيق في رأي كانط حول هذه المسألة في ضوء مؤلفاته يتطلب مجالاً آخر.

إنَّ شرط تحقق المعرفة الحقيقية في نظام كانط المعرفي هو تطابق [تماثل] المفهوم وما يبايناه الخارجيّ، وإتّما يمكن العلم بشيءٍ فيما لو كانت صورة أو مفهوم ذاك الشيء نفسه عند الإنسان. فإذا كان الوجود يضيف شيئاً إلى الموضوع، وبعبارة أخرى، كان المحمول محمولاً حقيقياً، فموضوع الهلّيات البسيطة لن يكون الشيء المتحقّق نفسه في الخارج؛ لأنّ هذا المفهوم غير ذلك الشيء الذي يكون في الخارج مصاحباً للوجود. وكذلك يحمل الوجود على شيءٍ يتّصف بكلّ الكمالات سوى واحدٍ، لا يرفع ذلك النقص، ويبقى نفس ذلك الشيء «الموجود» الناقص. وعليه لا يمكن للوجود أن يكون ذلك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذلك فإنّ الوجود ليس صفةً وكماًلاً حقيقياً وبالنتيجة ليس محمولاً حقيقياً، ولا يحقّق إضافةً للشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 = B 628]. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لكانط تصديق مقدّمة البرهان الوجوديّ، وهي أنّ الموجود المتّصف بكلّ الكمالات يلزم أن يتّصف بـ «الوجود» أيضاً ويتحقّق في الخارج. [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت، ص 173-176؛ Kant, Critique of Pure Reason, A 602 = B 630]؛ ولهذا السبب بالضبط فإنّه وفقاً للرؤية كانط ما يزال هذا السؤال باقياً: هل الإله موجودٌ؟

ب - برهان الإمكان [Cosmological Argument]

في ضوء برهان الإمكان بما أنّه يصدق «أنا» موجودٌ، فيجب كذلك وجود الواجب المطلق [ibid, A 604- A 606 = B 632-B 634]؛ لأنّه في عالم التجربة كلّ حادثٍ - وهو ممكنٌ طبعاً - معلولٌ لحادثٍ متقدّمٍ عليه، وهذه السلسلة بالضرورة تستلزم أكثر وجودٍ حقيقيٍّ، وتستلزم تحقّق موجودٍ يمتلك جميع

الكمالات ومنها الوجود. وكما يبدو من هذه الصياغة فإنّ برهان الإمكان يستلزم البرهان الوجودي، وكانط بإنكاره البرهان الوجودي لم يبق أمامه طريقٌ لقبول برهان الإمكان [ibid, A 607 =B 635]. وبالإضافة إلى المناقشة في وجود الأمر غير المشروط والعلة الأولى - الإله - فإنّ كانط في بحث الجدل المُجاوز يرى أنّه ليس ثمة معنى للقبول بعلة فوق الزمان والمكان، ويسعى إلى إيضاح امتناع ما وراء الطبيعة [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت، ص 176 - 178].

ج - البرهان الطبيعي - الكلامي [برهان النظم - Physico Theological proof]

رغم أنّ كانط يصرّح بأفضلية هذا البرهان على البراهين الأخرى من بعض الجهات، ويصرّ على قوّته [Kant, Critique of Pure Reason, A 624]، لكنّ عدم منطقيّة القبول بالأمر غير المشروط والمطلق في رؤيته شكّل عقبة كبيرة أمام قبوله بالبرهان الطبيعي الكلامي، فهو يعتقد أنّه رغم أنّ مشاهدة نظم الطبيعة بالتجربة الإنسانية المحدودة شاهدٌ على المعمار القادر الحكيم، لكن لن يُستنتج منه وجود الإله الخالق الذي يمتلك الحكمة والقدرة المطلقتين، ولا يمكن من خلال البرهان أعلاه إثبات أكثر من الوجود الحقيقي والوجود الكامل المطلق [ibid, A 627 =B 655]، وكذلك بناء هذا البرهان أيضًا على البرهان الوجودي يضاعف الإشكال [هارثناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت، ص 178 و179].

وكما تقدّمت الإشارة إليه فإنّ عدم قدرة العقل النظري على إثبات وجود الإله لا يعني إنكار وجوده، بل في فلسفة كانط هناك أصولٌ من قبيل الحرّية، وإنّ وجود الإله وخلود النفس يلزم القبول بالأحكام الأخلاقية، وأحكام العقل العملي تشمل هذه الأصول بالدلالة التضمينية. وبناءً على هذا فإنّ كانط

يقبل وجود الإله بحكم العقل العملي، وفي ضوء هذه الرؤية فهو يعتقد بأن القبول بوجود الإله أمرٌ باطني قائمٌ على أساس الضرورة الأخلاقية؛ ولهذا السبب يرى أن الإنسان لا يحتاج إلى الدين من أجل تنظيم سلوكياته كما أن الأخلاق أيضًا ليست مبنيةً على الدين [Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, P.3]. إن إسناده الدين الطبيعي إلى كانط أقرب إلى الواقع، ولهذا السبب لم يكن في تدينه أي مكانٍ للأدب الدينيّة الظاهريّة ولم يعط أي أهمية خاصة للعبادة والدعاء، وبحسب قول أحد شراح كتبه «يرى كانط أن العبادات الظاهريّة كلّها عبث... لقد كان كانط معتقدًا بأنه يمكن للشخص أن يكون متدينًا حقًا دون أن يكون شريكًا في عقائد أتباع أي دين منتظم، وقد قضى هو نفسه عمرًا على هذا المنوال» [Korner, Kant, p.170]. يرى كانط أن الحكم الأخلاقيّ الذي يدعو الإنسان إلى الحركة نحو الخير الأسمى يستلزم وجود الإله؛ إذ يكون التكليف و«الإلزام» مبررًا فيما لو كانت هناك إمكانية لأداء متعلّق التكليف والإلزام. وإذا لم يكن الإله - أسمى مراتب الخير - موجودًا فليس هناك معنى للإلزام الأخلاقيّ بالحركة نحوه.

يمكن أن يُقال لكانط إنه فيما لو كان تحقّق النومينون أو معرفته يواجه محذورًا عقليًا كالتناقض، فإنّ وجود الإله ليس عدم إمكان إثباته على أساس العقل النظريّ فحسب، بل لن يمكن إثباته والقبول به في نطاق العقل العمليّ أيضًا. لكنّه لا يعتقد بوجود مفاهيم من قبيل الإله وجودًا خارجيًا ومحسوسًا؛ لكي يكون وجودها في نفسها غير الوجود في نفسه ويلزم منه التناقض، وبعبارة أخرى يحدث انقلاب الخارج إلى الذهن. وفي الوقت ذاته يمكن طرح هذه الأحجية للفلسفة النقدية مرّةً أخرى، وهي: كيف يمكن إثبات الإله بالعقل العملي، والحال أنّه لم يكن ممكنًا إثباته بالعقل النظريّ؟ وهل حقًا تتسع معرفة الإنسان عن طريق العقل العمليّ؟ في رؤية كانط، الجواب

هو النفي، مع أنه - كما يبدو - يستعمل مقولة الوجود في مورد الإله، ومن المستبعد أن يمكنه إرادة مفهوم آخر من الوجود، وأنه بصدد الإثبات العملي للإله على أساس العقل العملي. ويبدو أن هذه الأحجية - رغم جهود كانط لحلها - لم تجد لها حلًا في فلسفة كانط لحد الآن. طبيعيًا أننا في هذه المقالة لسنا في صدد بيان الانتقادات الموجهة للبرهان الأخلاقي الذي أقامه كانط، وإنما نبحث حول آراء كانط السلبية في نطاق العقل المحض بما تقتضيه مقالاتنا.

النقد

نسعى في هذا الجزء من المقالة إلى تقسيم الانتقادات إلى فئتين:

أ - الانتقادات العامة، أي الانتقادات التي ترد على نظام كانط المعرفي.

ب - الانتقادات الخاصة، أي الانتقادات التي ترد على قراءة كانط الخاصة لبراهين إثبات وجود الإله. ويجب الالتفات إلى ملاحظة وهي أن الكثير من المفاهيم المستعملة في فلسفة كانط، وإن كانت مشتركة مع المفاهيم المستعملة في الفلسفة التقليدية الإسلامية، لكن هذا الاشتراك مجرد اشتراك لفظي، ويبدو أن فهم كانط للوجود، مثل بقية المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية، يختلف عن فهم الفلاسفة الإسلاميين. ومن هنا فإن تبين آراء كانط في مجال المفاهيم ودراستها، وذكر الانتقادات البنيوية، خارج عما تحتمله مقالاتنا هذه، وسنقتصر في بحثنا على فئة من آرائه، وهي التي أشير إليها في نص المقالة، وعلى صلة وثيقة بموضوع بحثنا.

وبنظرة عامة، يبدو أنه على الرغم من أن كانط كان يسعى للتغلب على شكوكية ديفيد هيوم [كانط، تمهيدات، ص 91، 153]، لكن كما يقول الشهيد مطهري: «إن مسلك كانط هو مسلك الشك» [مطهري، مجموعه آثار، ج 6، ص 191 و 192] يقول كانط في إحدى فقرات كتابه (نقد العقل المحض):

«في مجال ارتباط الإدراك الحسيّ بعلمته، يبقى هذا الأمر مشكوكاً باستمرارٍ وهو: هل هذه العلة داخليةٌ أو خارجيةٌ، يعني: ألا تعدو جميع المتلقيّات الحسيّة الخارجيّة عن كونها مجرد لعبةٍ لإحساسنا الداخلي؟» [Kant, Critique of]

[Pure Reason, A 368]

ورغم أنّ كانط كان ناجحاً في معرفة الآفات التي أصابت ما وراء الطبيعة في عصره إلى حدٍّ ما، لكنّه لم يستطع وضع ما وراء الطبيعة في موضعه الأصليّ، ولا أداء حقّ العقل النظريّ. حتّى أنّ كانط نفسه لم يكن يتصوّر أنّ رؤاه سوف تُدرس وتُناقش في المحافل العلميّة على هذا النطاق الواسع؛ لأنّه كان يعتقد أنّ قبول آرائه كان غير ممكنٍ في بداية الأمر، لكنّ مثل هذه النتيجة يمكن أن تتحقّق في نهاية المطاف [كانط، تمهيدات، ص 90]. وعلى أيّ حالٍ فإنّ بعض الإبهامات أو الانتقادات الواردة على رؤية كانط حول دور العقل في معرفة الإله يمكن تلخيصها بما يلي:

أ- الانتقادات العامّة

لا شكّ أنّ رؤية كانط حول إنكار دور العقل النظريّ في معرفة الإله نشأت من نظريّته (المعرفة العامّة)، وهذه الرؤية حصيلة ذاك النظام المعرفيّ العام والواسع. فلا يمكن نقد رؤيته هذه بدون ملاحظة ما أدّى إليها من مقدّماتٍ وأصولٍ. فالمناقشة في مبادئ هذه النظرية تُعدّ الخطوة الأولى في دراسة دور العقل في معرفة الإله عند كانط، وقد بيّنا في طيّات بحثنا هذا الدور الذي تلعبه كلّ من الأسس الفكرية والمعرفية لكانط. فلنبداً بدراسة هذه الأسس والمبادئ في نقاطٍ وهي:

1. لقد انطلق كانط في فلسفته من المنطق بدلاً من المعرفة، في حين أنّه ما لم تتحقّق المعرفة أو المعارف لا يمكن صبّها في قوالب منطقيّة، وتصنيفها ضمن الكميّة، والكيفيّة، والنسبة، والجهة، والقيام باستخراج المقولات

الاثنتي عشرة. وبناءً على هذا فإنّ استخراج مفاهيم من قبيل العليّة من الحكم الشرطي ليس في محله [راجع: أحمدي، بن لايه هاى شناخت، ص 2 و 3]. وكما بين بعض الفلاسفة الإسلاميين فإنّ مفاهيم من قبيل العليّة يمكن الحصول عليها عن طريق العلم الحضوري [مطهرى، مجموعه آثاري، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 - 230 و ص 311 - 313]. وحتى لو لم يُقبل هذا المنحى في ظهور مفهوم العليّة، فلا يمكن القبول بتأثير الذهن بالخارج دون القبول بمبدأ العليّة ومسبوبيّته، وفي الواقع لم يكن كانط من أجل الوصول إلى العليّة بحاجة إلى القيام بعملية معقدة لاستخراج العليّة من القضايا الشرطيّة.

2. يمكن النقاش في الرؤية الكانطية التي تدّعي أنّ القضايا الوجودية أو الهليّات البسيطة، وبعبارة ثالثة «كان التامة»، ليست مفيدة للمعرفة، فقضيّة «الإله موجود» تعني أنّ الإله له ما بإزاء في الخارج وليس مجرد تصوّر محض. ومن هنا فإنّ مثل هذه القضية تعادل قضية «عليّ عالم» من جهة التأثير المعرفي لمحمول القضية [راجع: أحمدي، بن لايه هاى شناخت، ص 187 و 188]. وبمنظرة أشمل إلى عقائد كانط فإنّ الوجود المحمولي لا يوسّع الموضوع، ولا يضيف إليه شيئاً، بينما تكون زيادة المعرفة تجاه الموضوع، والتغيّر المفهومي بين الموضوع والمحمول، وتحقيق آثار وواقعية جديدة في الخارج كاشف عن أنّ الوجود المحمولي واقعيّ ومفيد للمعرفة. نعم، فيما لو كان مقصود كانط هو الحمل الانضمامي للوجود في الخارج، فالوجود لا يمكن أن يُعدّ محمولاً حقيقياً. لكنّ المدافعين عن البرهان الوجودي لم يدّعوا مثل هذا الكلام.

[أفضلي، نقد وبررسی دیدگاه کانت درباره برهان وجودی، ص 103 - 109].

3. كانت توتولوجيّة (Tautologie) قضايا من قبيل «الإله موجود» مورداً للنقد من منظار آخر؛ لأنّه لم يؤخذ الوجود في الموضوع مطلقاً، وبعبارة أخرى لا يُلاحظ جزء من الموضوع، كما أنّ كون مجموع زوايا المثلث 180

درجةً، أو أنّ مجموع الزوايا الداخلية للمثلث يساوي مجموع زاويتين قائمتين هو من لوازم المثلث وليس جزءاً منه، والذي نصل إليه بالاستدلال، فكذلك التحقق الخارجي (كون الشيء موجوداً) لم يكن جزءاً من الموضوع ولا يؤخذ في تعريف الإله، بل هو لازم لكونه واجب الوجود أو كونه كاملاً مطلقاً ويثبت بالبرهان. وبهذا البيان يرتفع إشكال المصادرة عن البرهان الوجودي. وبناءً عليه فإنّ قضية «الإله موجودٌ» تشبه قضية «مجموع زوايا المثلث الداخلية 180 درجة»، أو قضية «مجموع زوايا المثلث الداخلية تساوي زاويتين قائمتين» وليست قضيةً توتولوجيةً ولا فائدة فيها.

4. على أساس نظام كانط المعرفي فإنّ المعطيات الزمانية والمكانية، وفي الحقيقة المعطيات الحسية، هي فقط التي يمكن التعرف عليها بواسطة الذهن، وبهذا فإنّ نتيجة المعرفة مهما كانت يجب أن تمرّ عبر بوابة الحس. ومن هنا يمكن أن ننسب إلى كانط حصر المعرفة بالحسية، وهذا لا ينسجم مع قبوله القضايا القبلية وهي ليست حسية. وعلى هذا الأساس وعلى فرض القبول بأنّ بداية معرفة الإنسان تكون عن طريق الحس، ومع أنّ كانط قبل بالمعرفة القبلية بالنسبة للرياضيات، ولكن لا يمكن القبول بادّعاءه الضمني القائل بحصر المعرفة في المعرفة الحسية؛ لأنّ هذا الادّعاء على الأقلّ ليس حسياً، وطبيعيّ أنّ قبولنا لا نحصر المعرفة بالحس لا يكون دليلاً على الحصر الواقعي للمعرفة بالحس.

5. على أساس كون العلم بالعالم الخارجي حضورياً، فإنّ فلسفة كانط والمشاكل الناشئة عنها تزول نهائياً، وسوف لا تبقى أيّ مشكلة في علمنا بالعالم الخارجي. مثلاً مع العلم الحضوري بالنار الحارقة، لن يبقى مجالّ لكلام كانط القائل بأنّ التجربة لا يمكنها إيجاد الضرورة؛ إذ مع عدم إمكانية تطرّق الخطأ للعلم الحضوري، فليس من الممكن أن تكون تلك النار العينية المتعلقة بتجربتي غير حارقة [راجع: أحمدى، بن لايه هاى شناخت، ص 49].

6. بالاستفادة من العلم الحضورى يمكن إبطال ادّعاء مجهولية النومينون وعدم إمكان معرفته بشكلٍ تامٍّ، وعلى أساس هذا الجواب الحليّ في الفلسفة الإسلامية فإنّ العلم الحضورى الذي هو معرفةٌ بدون توسّط الصور والمفاهيم الذهنية يتعلّق بالمعلوم نفسه، والمعلوم يحضر عند العالم دون واسطةٍ، فلا مجال للخطأ في مثل هذا النوع من العلم. ولذا، حتّى لو كان الإدراك في ميداني الحسّاسيّة [الإحساس] والفاهمة قائمًا على البنى الذهنيّة القبليّة، فإنّ مثل هذا التبيين يُمكن أن يُطرح في العلم الحصورى فقط. وطبيعيّ أنّه بملاحظة الانتقادات المتقدّمة، فإنّ تبيين كانط لدور الذهن في المعرفة غير مقبول حتّى في العلم الحصورى. فعلى أساس المعارف العقلية السامية المطروحة في الفلسفة الإسلاميّة، فإنّه لا شيء من المعقولات (المفاهيم الكليّة) معلوماتٌ مسبقةٌ للذهن. وبالإضافة إلى ذلك فمن خلال إرجاع القضايا النظرية إلى القضايا البدهيّة (من قبيل البدهيات الأوليّة والوجدانيّات) وتبيين كيفيّة حكاية البدهيات عن الواقعيّة يمكن الخلاص من مستنقع فلسفة كانط المعرفي في مجال واقعيّة القضايا. وتفصيل الكلام في التأسيسية (Foundationalism) المذكورة يتطلّب مجالًا آخر.

7. لا يمكن القبول بالفينومينون دون القبول بإمكان حمل الوجود على النومينون وتحقّقه خارجًا، ولا يمكن القبول بالموصوف أو الموضوع عبر التوسّل بأصل الموضوع. فإذا كان الفينومينون ناشئًا عن النومينون (بمعنى الواقعيّة المستقلّة عن الإنسان) فلا معنى حينئذٍ لادّعاء عدم إمكان معرفة متعلّق أو ما بإزاء الفينومينون [Kant, Critique of Pure Reason, A 387] وهذا الادّعاء يبدو متناقضًا. وأساسًا كيف يمكن، مع الحفاظ على ادّعاء عدم إمكانية معرفة الأشياء في نفسها، القول بالاختلاف بين الفينومينون والنومينون؟ وبالإضافة إلى ذلك مع فرض النومينون وبالنتيجة عدم إمكان معرفته فلا يمكن الخلاص من فخ المثاليّة، وجهود كانط للإجابة عن ذلك

ما تزال بلا نتيجة كما يبدو، رغم أنه سعى إلى رفض المثالية. ينقل ويل ديورانت كلاماً عن بول ري (Paul Ree) يشير فيه إلى عدم الانسجام الداخلي في رؤى كانط، فيقول فيه:

«إذا قرأتم مؤلفات كانط فإنكم تتصورن أنفسكم في سوق الهرج [سوق الجمعة]، تجد فيه كل ما تريد: ففيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثالية وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذلك الاعتقاد به. وكانط شبيهٌ بالساحر الذي يقف على المسرح ويحير المشاهدين فيُخرج من قبعة التكليف مفاهيم الإله والاختيار وبقاء الروح» [Will Durant, The story of philosophy: the lives]

[and opinions of the great philosophers of the Western world, p.219].

وكانط في رأي فيشته (Johann Gottlieb Fichte) أيضاً هو فيلسوف يسعى في كل شيء إلى الحفاظ على الطرفين المتعارضين، و«لهذا السبب فقد أوقع [كانط] نفسه في تناقضات مؤسفة» [Copleston, A history of philosophy, v.6, p.431].

8. الحقيقة هي أنه بغض النظر عن الإشكال المذكور، فإن مراد كانط من التمايز بين النومينون والفينومينون ما زال حتى يومنا هذا محل نقاش بين الفلاسفة، وأحياناً تُذكر تفاسير مختلفة تماماً لهذه الرؤية [هارثناك، نظريته معرفت در فلسفه كانت، ص 49-54]. وعلى أساس بعض التفاسير فإنّ القبول بنظريات كانط المعرفية لا ينسجم مع القبول بالنومينون كموجودٍ وعلّةٍ للفينومينون، وعلى أساس بعض آخر من التفاسير فإنّ المثالية هي أوضح نتائج التمايز المذكور. 9. أخذ الزمان في مفاهيم من قبيل العلية [Kant, Critique of Pure Reason, A 189] من الإشكالات الأساسية في فلسفة كانط. كما هو مبين في

الفلسفة الإسلامية، العلية هي من المعقولات الثانية الفلسفية، وحتى أن بعض الفلاسفة بين كيفية انتزاعها - كسائر المفاهيم الفلسفية - من العلوم الحضورية [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 304 و 305؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 1، ص 227 - 230 و ص 311 - 313].

10. إطلاق المعرفة على الظواهر (الفيثومينون) لا يخلو من إشكال؛ لأنّ الصدق بمعنى مطابقة الواقع من مقومات وأركان المعرفة. لكنّ البحث في مسألة تعريف الصدق وارتباطه بالمعرفة يتطلب مجالاً آخر.

11. نظرية كانط القائلة بأنّ أصل العليّة إنّما يجري في العالم المحسوس وعالم التجربة فقط، خاطئة. وفي حالة أنّ كانط كان مؤمناً حقاً بهذه الرؤية، ويرى أنّ مقولة العليّة من البنى الذهنيّة، فلن يستطيع بحالٍ من الأحوال إثبات العالم الخارجيّ [العالم خارجاً عنه] وسيسقط في مستنقع الذاتية [الأنا وحدي] (msipilos). واللطيف هو أنّه نفسه صرّح في كلامه بتأثير (Affecting) الأعيان في حواسّ الإنسان، وقيل لا شعورياً بنوعٍ من العليّة الخارجيّة خلافاً لمبناه [Copleston, A; Kant, Critique of Pure Reason, B 1] وقد ألقى بنفسه في فخ «الذاتويّة» وليس ذلك ناشئاً من رؤيته حول العليّة فحسب، بل بسبب نظامه الفلسفيّ بشكلٍ عامّ. وبحسب قوله: «الأشياء التي نتعامل معها، ليست أشياء بنفسها، بل هي ظواهر فقط، يعني تمثّلات... المكان نفسه مع جميع مظاهره، كتمثّلاتٍ يوجد فقط فيّ أنا» [Kant, Critique of Pure Reason, A 375] وقد بيّن بشكلٍ واضح الاعتقاد بكون الأجسام وحركتها ما هي إلّا تصوّر محض، حسب قوله في هذه العبارة:

«الأجسام والحركة ليست أموراً موجودةً خارجنا، بل هي مجرد تصوّراتٍ وتمثّلاتٍ فينا. وعلى هذا الأساس فإنّ حركة المادّة ليست علّةً للتصوّرات فينا، بل نفس الحركة (وبالنتيجة، المادّة أيضاً التي تجعل نفسها معلومةً بواسطة الحركة) ما هي الا تمثّل» [ibid, A 387].

12. تقسيم القضايا بلحاظ الكمّ، والكيف، والإضافة، والجهة ثمّ التقسيم الثلاثيّ لكلّ منها فيه تكلفٌ، وبجاجةٍ إلى تفسيرٍ منطقيّ.

13. ربّما يمكن المناقشة في تفسير كانط للقضايا (التحليليّة القبليّة، والتأليفيّة القبليّة، والتأليفيّة البعديّة) وكذلك الأمثلة التي ذكرها كانط لها،

ورعايةً للاختصار نكتفي بذكر نموذج واحد. كما تقدّم فإنّ كانط يرى أنّ القضايا الرياضية والهندسية من قبيل $(5+7=12)$ تأليفية قبلية؛ إذ أولاً: المحمول ليس مندرجاً وكمناً في $7+5$ ويمكن أن يحصل من $6+6$ و $8+4$ وغيرها، ومن هنا هي تأليفية، وثانياً: أنّ هذه القضية لم تأت من التجربة ومن هنا فهي قبلية. لكن يبدو أنّ المحمول [يساوي 12 أو 12] حاصل من تحليل «مجموع $7+5$ » ومن هنا فهي قضية تحليلية لا تركيبية. وأمّا كون العدد 12 يحصل أيضاً من مجموع أخرى فلا يضرب بكون القضية المبحوث فيها تحليلية، وملاك التحليلية في مثل هذه القضايا تام.

14. يبدو أنّ نظام كانط المعرفي قبل أن يكون برهانياً ويمكن الدفاع عنه، فهو مجموعة من الادّعاءات الإبداعية والمبتكرة التي بدلاً من أن تقوم ببناء المعرفة على أسس قوية كالعلم الحضورّي والبدهيّات الواقعية، تتحرّك نحو الوراثة مؤكّدة على عجز العقل النظري في معرفة بعض الأمور. ومن أجل نقد جزئيات نظرية كانط المعرفية يجب طرحها بشكل مفصل، والقيام بمقارنتها مع آراء الفلاسفة الإسلاميين؛ لكي تتضح نقاط ضعف آراء كانط ونقاط قوة الفلسفة الإسلامية.

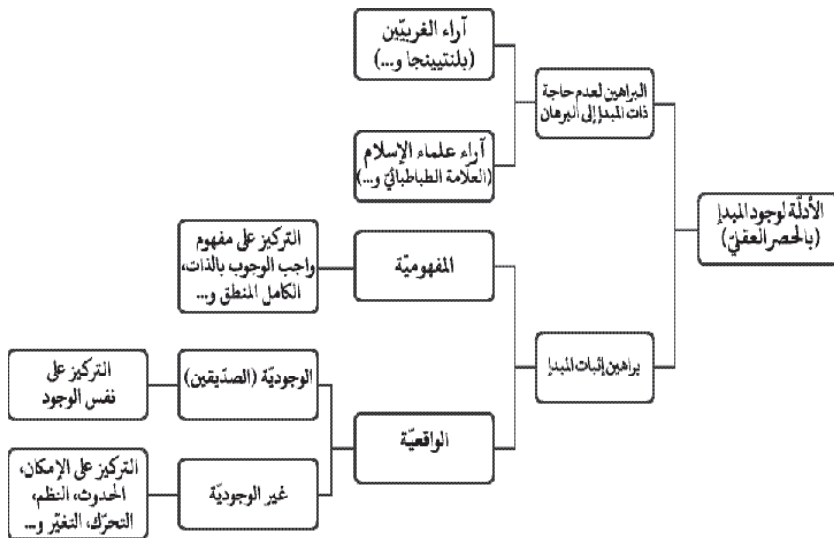
ب. الانتقادات الخاصة

15. يعتقد كانط أنّه استعرض جميع طرق إثبات وجود الإله وحصرها بثلاثة براهين وهي: برهان الطبيعي الكلامي [Physikotheologischer Beweis] / برهان النظم، وبرهان الإمكان (Kosmologischer Beweis)، والبرهان الوجودي (Ontologischer Beweis). وبحسب قوله: «لا يوجد براهين أكثر من ذلك، بل لا يمكن وجودها» [ibid, A 591 = B 619]. يسعى كانط، من خلال إرجاعه بُرهاني النظم والإمكان إلى البرهان الوجودي والكشف عن ضعف البرهان الوجودي، إلى القول بأنّ جميع البراهين لا فائدة فيها، وهو بذلك ينفى دور العقل في معرفة الإله. بينما أولاً: هناك عدّة صياغات للبرهان الوجودي

لإثبات وجود الإله^(*)، ولا يتأتى الحكم حول اعتبارها إلا بعد استقصائها جميعاً، وبعبارة أخرى براهين إثبات وجود الإله لا تنحصر بالبراهين الثلاثة أعلاه، كما أنها لا تنحصر بصياغات كانط لهذه البراهين.

16. نتيجة عدم الضرورة المنطقية لقضايا من قبيل "الإله موجود" ليس هو نفي وجود الواجب؛ لأنه على أساس برهان الإمكان والوجوب بمجرد الخروج من السفسطة والشك، يثبت واجب الوجود في الخارج. ومن هنا فإن الوجود المحقق في الخارج محقق بالضرورة. ضرورة الأحكام التي تثبت لله - سبحانه - هي من نوع الضرورة الأزلية. وعلى أساس برهان الصديقين الذي طرح في الفلسفة الإسلامية فإن ضرورة وجود الله - سبحانه - هي ضرورة أزلية^(**).

(*) . للتفصيل أكثر حول تبويب أدلة وجود الإله انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 3، الفصل 11.



(**) «وهو كون المحمول ضرورياً للموضوع لذاته - من دون أي قيد و شرط حتى الوجود - وتختص بما إذا كان ذات الموضوع - وجوداً قائماً بنفسه بحيث لا يشوبه عدم ولا تحده ماهية - وهو الوجود الواجب تعالى وتقدس - فيما يوصف به من صفاته التي هي عين ذاته.» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 46].

مضافاً إلى أن نقطة بداية برهان الصديقين هي الوجود والواقعية العينية لا مفهوم الوجود^(*).

وعلى أساس صياغة برهان الصديقين فإن قضية «الواقعية حق»، صادقة في الفروض جميعاً دون أي شرط، يعني أنها تتصف بالضرورة الأزلية بحيث يكون حتى إنكار الواقعية أو الشك فيها، بمعنى صدق أو قطعية قضية «الواقعية ليست حقاً» أو «كون الواقعية حقاً مشكوكاً فيه» وهو مستلزم لقبول واقعية لا تتطابق هذه القضية معها، أو على الأقل يُشكك في التطابق. وأما هذه الواقعية لا يمكنها أن تكون هي الممكنات المحدودة، أو مجموعها؛ لأنه من جهة إنكار الممكنات المحدودة لا يؤدي إلى السفسطة، وهي أمر ممكن بل ومحقق، ومن جهة أخرى فإن مجموعها لا يعدو كونه أمراً ذهنيّاً. وتلك الواقعية هي ذلك الواحد الذي ترتبط به جميع الممكنات [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 14، تعليقة 3؛ جوادى آملي، عين نضاح، ج 3، ص 323 - 329؛ مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 982 - 994].

ينبغي أن يقال: بناءً على ما ذكر فإن الاعتقاد بوجود الإله لا يحتاج إلى استدلال، لكن نؤكد على إمكان - بل ضرورة - إقامة البرهان على وجود الله سبحانه؛ لأنه مع هذا الكم الهائل من الشبهات التي يلقيها الملحدون خاصة في عصرنا الراهن، وبعد انتشار الشبهات في العالم الافتراضي وقنوات التواصل الاجتماعي؛ يجب القيام بخطوات راسخة في سبيل إقامة البرهان على إثبات وجود الإله أيضاً؛ لكي تُوضع في متناول المشككين بوجود الإله أو الذين يمتلكون مستوى منخفضاً من المعرفة بالإله.

(*) هناك صياغات مختلفة من برهان الصديقين، وقد ذكرنا صياغة واحدة في نص المقالة، ويمكن الرجوع أيضاً إلى ما ذكره ابن سينا في إثبات واجب الوجود عن طريق برهان الصديقين، ثم تبين أن حيثية ثبوت ذات الشيء وذاتياته ولوازمه من الحيثية الإطلاعية. وفي الحقيقة يبدو أن كانط يجهل بالحيثيات الثلاثة، أعني الحيثية الإطلاعية والحيثية التعليلية والحيثية التقيدية، وبالتالي فإنه لا يعلم أن «الإله موجود» حيثية إطلاعية. ثم إنه أخذ الوجود بالمعنى الاعتباري. تفصيل هذه النقطة بحاجة إلى مجال أوسع.

17. وكما بيّنا، يستدلّ كانط على أنّه يحمل الوجود على الشيء المشتمل على الكمالات جميعًا باستثناء الوجود لا يزيل نقصه، ويبقى «الموجود» ذلك الشيء الناقص نفسه. وعليه فإنّ الوجود لا يمكنه أن يكون ذاك الكمال المفقود للشيء المذكور؛ ولذا فإنّ الوجود ليس صفةً وكمالاً حقيقياً، ومن هنا لا يكون محمولاً حقيقياً ولا يضيف أمراً إلى الشيء [Kant, Critique of Pure Reason, A 600 = B 628] وبالتدقيق في هذا الاستدلال يتّضح أنّ كانط، في تبیین نفی كون الوجود كمالاً، استند إلى عدم كمالية الوجود، وبعبارة أخرى، إنّ استدلاله فيه مصادرةً على المطلوب؛ لأنّه طبيعيّ أن يكون مقصوده من الكمال المفقود ليس الوجود، وإلاّ فإنّه، بحمل الوجود على ذلك الشيء، يزول نقصه. وعليه فإنّ مقصوده من ذلك هو الكمال الذي يفقده ذلك الشيء غير الوجود؛ لأنّ الوجود - بحسب رأيه - ليس كمالاً أساساً. يسعى كانط من هذا البيان إلى إثبات عدم كون الوجود كمالاً! [افضلى، نقد وبررسی دیدگاه كانت درباره ی برهان وجودی، ص 96].

18. في مقام تقويم براهين إثبات وجود الإله يجب الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ كلّ برهانٍ له رسالةٌ خاصّةٌ، ويثبت صفاتٍ خاصّةً لله - سبحانه - بما ينسجم مع مقدّماته، وعليه فلا ينبغي توقُّع إثبات وجود الإله وجميع صفاته ببرهانٍ واحدٍ كبرهان النظم. فالشخص الذي يستدلّ ببرهان النظم لإثبات وجود الإله يصل إلى مبدإٍ للعالم يمتلك العلم والحكمة [والقدرة]، وهدفه من إقامة هذا البرهان هو نفی نشوء هذا العالم المنظّم عن المادّة عديمة الشعور. ومثل هذا الشخص المستدلّ لا يسعى إلى إثبات وجود الإله وجميع صفاته بهذا البرهان، وليس ذلك فحسب بل ربّما لا يسعى به إلى إثبات الحكمة والعلم المطلقين واللامتناهيين لله سبحانه. وبهذا البيان يتّضح أنّ كانط لم يدرك مورد استعمال برهان النظم بشكلٍ صحيحٍ.

النتيجة

نظرًا لأهمية فلسفة كانط وتأثيرها على نمط رؤية الإنسان تجاه التعاليم الدينية، فإنّ دراسة آراء كانط المعرفيّة حتّى في عصرنا الراهن جذبت اهتمام الكثير من المفكرين المسلمين والغربيين. وكما لوحظ فهو من خلال تقديم نظامه المعرفي يسعى إلى تعيين حدود العقل النظريّ، وإذا أردنا أن نكون أكثر دقّة في حكمنا، فينبغي القول: إنّهُ أراد تقييده والحجر عليه.

بالرغم من أنّ كانط - كما هو الحال مع هيوم - كان يرى أنّ كلّ المعرفة تبدأ مع التجربة، لكنّه بطرحه الزمان والمكان بعنوان صور العيان القبليّة، واشتراطه توظيف المفاهيم الأساسيّة للفاهمة [المقولات الاثنتي عشرة] يؤكّد على دور بنية الذهن في المعرفة. وبعبارة أخرى، حسب اعتقاد كانط فإنّ الإدراك في كلتا مرحلتيه مرتبطٌ بالمفاهيم أو بالصور القبليّة، في مرحلة الحسائيّة [الإحساس] الزمان والمكان، وفي مرحلة الفاهمة تكون المقولات الاثنتي عشرة قالبًا لبنى الذهن القبليّة، ومن هنا لا يمكن الإدراك بدونها. وعلى أساس الثورة الكوبرنيكوسيّة لدى كانط فإنّ النومينون لا يمكن معرفته، والأشياء تقع في مجال المعرفة وفقًا لبنية الذهن وتكون بصورة الظاهرة (الفينومينون).

لقد فشل كانط في الجدل المجاوز في مجال السعي لدراسة إمكانية الحكم التأليفي القبليّ «الإله موجود»، وبملاحظة عدم استعمال المقولات في الأمور غير الزمانيّة والمكانيّة فهو يرى قصور يد العقل المحض عن إثبات وجود الإله. وعليه فإنّ ذهن الإنسان لا يمتلك أداةً أو وسيلةً لمعرفة الحقائق العينيّة المجرّدة، ومن هنا سيمتنع معرفة ما وراء الطبيعة بمعنى معرفة أمورٍ من قبيل الإله والنفس والاختيار. وفي رأي كانط فإنّ مفهوم «الإله» لا يمكن أن يُلاحظ كتصورٍ له ما بإزاء عينيّ وخارجيّ، وسلب المحمول في قضيّة «الإله موجود» - بخلاف سلب الثلاثة أضلاع من المثلث - لا يستلزم التناقض. وقد سعى

مستندًا إلى نظريته المعرفية التجريبية إلى إثبات وهم العقل في إثبات الوجود العيني للإله باعتباره أعلى الوجودات وأكثرها حقيقتة، وتبعًا لذلك يرى خطأ العقل في ثلاث فئات من البراهين لإثبات وجود الإله «البرهان الوجودي، وبرهان الإمكان، وبرهان النظم».

وبما أن كانط في أهم مدّعياته يرى أن الوجود ليس كمالًا ولا محمولًا حقيقيًا، فلا يمكنه التصديق بمقدمة البرهان الوجودي القائلة بأن الموجود الذي يمتلك جميع الكمالات يجب أن يتّصف بالوجود أيضًا، وأن يكون موجودًا خارجًا. وبناءً براهين إثبات وجود الإله الأخرى على البرهان الوجودي وعجز برهان النظم عن إثبات أكثر وجودي حقيقي هي من ضمن العوامل التي دفعت كانط إلى يأسره من قدرة العقل النظري على إثبات وجود الإله، ومن ثمّ كان العقل العملي هو الوحيد القادر على الحفاظ على بصيص النور في شُعلة الدين والميتافيزيقيا.

من أهم الانتقادات الواردة على رؤية كانط في مجال اللاهوت الفلسفي هي: بقاء الشكوكية، وهبوط مقام العقل النظري، وعدم القدرة على التبيين الصحيح لمفاهيم من قبيل العلّية، والخطأ في فهم حقيقة الهلّيات البسيطة وحكايتها عن الواقع، والاستقراء الناقص لمصادر المعرفة، والخطأ في تعيين حدود المعرفة الحسية، وعدم إدراك حقيقة العلم الحضورّي، والوقوع في فخّ المثالية، وعدم النجاح في التفسير المنطقي للعلاقة المعرفية بين النومينون والفينومينون، والفهم الناقص غير الصحيح لبراهين إثبات وجود الإله - بخاصّة البرهان الوجودي - وعدم ملاحظة الرسالة الخاصة لكل برهان. بينما نجد في الفلسفة الإسلامية - بل وحتى في الفلسفة الغربية - أن الأمر لم يقتصر على القبول بالبراهين العديدة على إثبات وجود الإله، بل أقام بعض المفكرين برهانًا يُثبت بداهة وجود الإله وعدم احتياج وجوده إلى إثبات.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. احمدى، احمد، بن لايه هاى شناخت، طهران، انتشارات سمت، ط 3، 1392 هـ.ش.
2. افضل، على موسى، نقد و بررسى ديدگاه كانت درباره ى برهان وجودى [نقد رؤيه كانط حول البرهان الوجودي ودراستها]، مجله ى فلسفه، دانشگاه تهران، بهار و تابستان 1384 هـ.ش.
3. جوادى آملی، عبدالله، عين نضّاح (تحرير تمهيد القواعد)، تحقيق و تنظيم حميد پارسانيا، قم، اسراء، 1387 هـ.ش.
4. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، ط 3، 1981 م.
5. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين بقم، بلا تاريخ.
6. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب علي الموسوي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامى، 2010 م.
7. كانط، عمانويل، تمهيدات: مقدمه اى براى هر مابعدالطبيعة آينده كه به عنوان يك علم عرضه شود [التمهيدات: مقدمة لكل ما وراء الطبيعة فى المستقبل يُعرض على أنه علم]، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مركز نشر دانشگاهی، 1370 هـ.ش.
8. كانط، عمانويل، دين طبيعى، ترجمه منوچهر صانعى دره بيدى، فصلنامه ى ارغنون، ش 5 و 6، بهار و تابستان 1374 هـ.ش.
9. مصباح يزدي، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبليغات اسلامى، چاپ و نشر بين الملل، 1378 هـ.ش.
10. مطهرى، مرتضى، مجموعه ى آثار استاد شهيد مطهرى، تهران، صدرا، ط 8، 1377 هـ.ش.
11. هارثناك، يوستوس، نظريه ى معرفت در فلسفه ى كانت، ترجمه ى غلامعلی حداد عادل، طهران، فكر روز، 1378 هـ.ش.

المصادر الأجنبية

1. Copleston, Frederick C, A history of philosophy, New York: Doubleday, 1985.
2. Durant, Will, The story of philosophy: the lives and opinions of the great philosophers of the Western world, New York: Simon and Schuster, 1961.
3. Eliade, Mircea, The encyclopedia of religion, Edited by Mircea Eliade...[et al.]; editors, Charles J. Adams... [et al.]; associate editor, Lawrence E. Sullivan; William K. Mahony, assistant editor, New York: Macmillan Publishing Company, 1993.
4. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, translated by Werner S. Pluhar; introduction by Patricia Kitcher, Unified edition (with all variants from the 1781 and 1787 editions), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1996.
5. Kant, Immanuel, Religion within the Limits of Reason Alone, (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft), contributor: Hudson, Hoyt H // Greene, Theodore M // Silber, John R, New York: HARPER TORCHBOOKS, 1960.
6. Korner, S, Kant, New York: Penguin Books, 1955.