آراء كانط المعرفية والفلسفية

حازم عبد الجبار حسن

الخلاصة

نسعى في هٰذه المقالة إلى إلقاء الضوء على أفكارٍ شخصيّةٍ ذاع صيتُها في القرون السابقة، وسرى تأثيرها إلى يومنا هٰذا، بعد أن قامت بإقصاء العقل، وحدّدته بحدودٍ شاقّةٍ جعلته يدور مدار الحواسّ، فكانت المعرفةُ ـ كما ترى هٰذه الشخصيّة ـ حصيلةَ التعاطي ما بين معطيات الحسّ والمعارف القَبْليّة، وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يتعرّف إلّا على ظواهر الأشياء المؤطّرة بالزمان والمكان دون ذاتها وذاتيّاتها. ومن هنا كانت لهٰذه الأفكار وغيرها أحداثٌ مبعثرةٌ لها لوازم خطيرةٌ على العقيدة الدينيّة، وعلى البعد الإلٰهيّ في الفلسفة الحقّة؛ ولهٰذا انبرى الباحث لربط مجريات أحداث هٰذه الأفكار، وبيان دورها التأصيليّ لظاهرة الإلحاد المعاصر.

فالمقالة ترتكز على أمرين رئيسين: الأوّل: الربط ما بين حلقات الأسس المعرفيّة الّتي صاغتها هٰذه الشخصيّة. والثاني: بيان تأثيرها في البحث الفلسفيّ، وبالخصوص البعد الإلٰهيّ والغَيبيّ.

الكلمات المفتاحيّة: إيمانويل كانط؛ الإلحاد؛ العقل؛ نظريّة المعرفة؛ الفلسفة.

(*) حازم عبد الجبار حسن، العراق، مدرّس في قسم الفلسفة، كلّيّة الشهيد الصدر.
hazem.1975@yahoo.com

The Epistemological and Philosophical views of Kant and their founding role in the phenomenon of contemporary atheism

Abstract:

In this study, we will try to shed light on the thoughts of a well-known personality of past centuries who has been effective in the intellectual landscape until today, where he disqualified reason and imposed strict restrictions on it, making it dependent on the senses. According to Kant, knowledge is the result of the interaction between sense perception and a priori knowledge. As a result, humans can know nothing more than appearances of material things, without getting to their essence and essentials. Therefore, these thoughts and others had various effects that carried serious consequences for the religious doctrine and the theological aspect of true philosophy. That is why the writer has set out to relate the course of effects resulting from these ideas, and to show their founding role in the phenomenon of contemporary atheism. This study concentrates on two main points: the first is the connection between the series of epistemological foundations formulated by this personality, and the second point is showing their effect on the philosophical inquiry, especially in the theological and metaphysical aspects.

Keywords: Immanuel Kant, atheism, reason, epistemology, philosophy.

مقدّمةٌ

الصفـــة الغالبة على البشريّـــة جمعاء هي التديّن، والانتمـــاء إلى الإلٰه أو الآلهة، والطقوس والشـــعائر الدينيّة هي ديدن الشعوب، فلم تخلُ مرحلةٌ من مراحل الإنسانيّة إلّا ولازمتها هٰذه الاعتقادات؛ ولهٰذا يقول المؤرِّخ الإغريقيّ فلوطرخـــس(*) (Πλούταρχος): «لقد وُجدت في التاريخ مدنٌ بلا حصونٍ، ومـــدنٌ بلا قصورٍ، ومدنٌ بلا مدارسَ، ولٰكن لم توجَد قطّ مدنٌ بلا معابد» [البغداديّ، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، ص 21]؛ وذٰلك لإحساس الإنسان دائمًا بالقصور، وعدم الكمال والاستغناء، والشعور بالانتماء أو الاعتماد على مبدإٍ أعلى يتجاوز حدود الطبيعة، وهٰذا الشـــعور مهما كان غامضًا، ومهما بدت صورٌ كثـــيرةٌ تخفيه أو تحجبه، فإنّه يظلّ النبع الأصليّ، والخلفيّة الأساســـيّة للدين والتديّن معًا، وهٰذا ما قد يُعْرف بالجِبِلَّةِ أو الفِطرة. وهو ما أشـــار إليه الحقّ سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَـــهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172].

لهٰذا كان الاعتقاد بوجود خالقٍ للكون لا يعدّ أمرًا طارئًا ولا مكتسَبًا، بل إنّه مغروزٌ في طبيعة النفس الإنســـانيّة، فالإنسان طُبِع على التديّن والاعتقاد بوجود إلٰهٍ؛ ولذا فإنّ معرفة الله كانت واجبةً، وعبادته ﷻ وتعظيمه فرضٌ على كلّ إنسانٍ. [المنياويّ، جمهوريّة أفلاطون، ص 178]

(*) فلوطرخس أو بلوتارك (45 - 125) (Plutarch م) فيلسوفٌ ومؤرّخٌ يونانيٌّ، ولد في مدينة خيرونيا، وتلقّى تعليمه في أثينا حيث أخذ عن الفيلســـوف الأفلاطونيّ أمونيوس. ومؤلّفاته في التاريخ وفيرةٌ ومشـــهورةٌ، لعلّ أهمّها كتاب (الســـير المقارنة لعظماء اليونان والرومان)، وكتاب (الأخلاق).

ولٰكــنّ هٰذا لا ينفي وجود جذورٍ للإلحاد من هنا أو هناك، وإلّا لِمَ أوجب الحكيم أفلاطون (427ـ347 ق. م.) في جمهوريّته(*) الاعتقاد بالألوهيّة؟ فالإلحاد هــو الكفر بالإله، والملحِد هو المنكر لوجود الإله [انظر: الحنفيّ، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 89]. وهٰذا المعنى لكلمة (إلحاد) هو المستعمل في اللغات الأوربّيّــة، وهو مأخوذٌ من اللغة اليونانيّــة، وهي كلمةٌ مركّبةٌ من مقطعين، سلبٌ أو نفيٌ بإضافة كلمةٍ تساوي إلٰه؛ ولهٰذا صار معناها الاشتقاقيّ: نفي الله [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1 ص 219]. وهٰكذا اســتُعمِل مفهوم الإلحاد في موسوعة (أونيفرساليس) الفرنســيّة، بمعنى أنَّ الملحِد هو مَن لا يعترف بوجــود الإله، وينكر وجوده، أو بمعنى عدم الإيمان بقوًى فعّالةٍ خارج مجال المادّة المحدودة الّتي يراها، أو بوجود قوًى أعلى من الطبيعة البشريّة. [نقلًا عن: زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه.. الصفحة السوداء للكنيسة، ص 7]

والإلحــاد بهٰذا المعنى هو ما نَصبُو إليــه في هٰذه الصفحات؛ تمييزًا له عن باقي المفاهيم ذات العلاقة، كالربوبيّة، واللا أدريّة، فإنّ بينهما جهةَ اشتراكٍ وثيقةً، وهي اتّفاق كلمتهم على إنكار الدين.

وإذا ما أردنا أن نتحسّــس تاريخ الإلحاد وجذوره لا بدّ أن نسلك طريق معرفة نشــوء المنظومة التشــكيكيّة والماديّة؛ لأنّ الإلحــاد ليس ظاهرةً مغلقــةً، وإنّما هو ركيزةٌ أولى لهٰذه المنظومة، أو من نتائجها الطبيعيّة. وذٰلك يرجع إلى الموقف الســلبيّ التشــكيكيّ الّذي اتّخذته ضــدّ العقل البرهانيّ، الّذي هو الأداة المعرفيّة الّتي يمكن أن يتّكئ عليها الإنسان في طلب الواقع ومعرفته، كما يمكن بواســطته أن تُصحّح العقائد، وتُبنى الرؤية الكونيّة الصحيحة للفرد والمجتمع.

(*) "الجمهوريّة" كتابٌ ألّفه أفلاطون وهو أهمّ ما سطّره، وفيه أبحاثٌ متشعّبةٌ.

فالعقل قوّة نظرٍ، وطاقة تفكيرٍ، وجهاز تحليلٍ وتركيبٍ، وبه يُعرف الحقّ لا بالرجال.

فما كان للسفسطائيّين إلّا أن سلّطوا سيف نقدهم غير الموضوعيّ، وشكّهم غير المبرّر بهٰذه الأداة المعرفيّة، وهي ملكة العقل، الّتي مَن ركِبها نجا من معاول الشكّ والسفسطة، ورسا على اليقين، ومَن تخلّف عنها هلك وأهلك غيره. وقد تجسّد هٰذا التوجّه في القول المأثور عن بروتاغوراس(*) (Πρωταγόρας) (487ـ420 ق. م.): «الإنسان معيار الأشياء جميعًا، هو معيار وجود ما يوجَد منها، ومعيار لا وجود ما لا يوجَد» [انظر: وِليم ديورَانت، قصّة الحضارة، ج 7، ص 214].

بمعنى آخر: «فالأشياء بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، فلا يوجد شيءٌ واحدٌ هو في ذاته بذاته، فما نحسّه فهو موجودٌ على النحو الّذي نحسّه، وما ليس في حسّنا فهو غير موجودٍ، وعلى ذٰلك تبطل الحقيقة المطلقة، لتحلّ محلّها حقائق متعدّدةٌ بتعدّد الأشخاص، وتعدّد حالات الشخص الواحد». [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 63 و64]

ولبروتاغوراس كتابٌ اسمه (حول الآلهة)، تظهر فيه لغة الشكّ وعدم الاستقرار المعرفيّ والعقديّ، فيقول: بالنسبة للآلهة لا يمكنني الجزم بأنّها موجودةٌ أو غير موجودةٍ، أو الجزم بهيئتها أو شكلها؛ لأنّ هناك أشياء كثيرةً تقف في سبيل المعرفة اليقينيّة، وهي غموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانيّة [انظر: وِليم ديورَانت، قصّة الحضارة، ج 7، ص 214].

والأمر اللافت للنظر ها هنا أنّ بروتاغوراس لم يقل إنّ الآلهة موجودةٌ

(*) هو زعيم الفكر السوفسطائي في القرن الخامس قبل الميلاد.

بالنسبة إلى من هو مؤمنٌ بها، وغير موجودةٍ بالنسبة إلى مَن ينكرها!

السفسطائيّون هم نموذجٌ من الشخصيّات الّتي ذكرتها كتب التاريخ في هٰذا السياق، فكانوا بذرةً غير صالحةٍ غُرست في المجتمع من ذٰلك الحين، وبغضّ النظر عن أنّ هٰؤلاء كانوا ملحدين أو ليسوا كذٰلك، إلّا أنّهم ـ ولمكانتهم في المجتمع ـ أسّسوا لظاهرة الإلحاد من خلال أقوالهم وأفعالهم، وتوهينهم العقل، وبيان عجزه عن معرفة الواقع.

من هنا جاءت هٰذه المقالة لتقف عند نموذجٍ آخر وشخصيّةٍ أخرى في نفس السياق، وهو المفكّر الغربيّ إمانويل كانط (Immanuel Kant)(*)؛ لتسلِّط الضوء على آرائه المعرفيّة والفلسفيّة، وبيان دورها التأسيسيّ لظاهرة الإلحاد المعاصر، بعد أن ألقت بظلالها على العقل وحدّدته بحدود الظواهر العينيّة والتجربة الحسّيّة، وحكمت عليه بأحكامٍ أنزلت من قيمته العلميّة، وهٰذا ممّا ولّد لغطًا كبيرًا في البحث الفلسفيّ، وأخذ يأخذ أبعادًا تمسّ جوهر العقيدة الدينيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المقالة ليست في مقام التقييم لآراء هٰذا المفكّر، وإنّما انعقدت الكلماتُ فيها من أجل بيان أحد الأسباب المهمّة لظاهرة الإلحاد المعاصر، وهي مرحلةٌ لا تقلّ أهمّيّةً عن مرحلة التقييم والنقد الموضوعيّ، بل

(*) مفكّرٌ ألمانيٌّ وُلد في مدينة كونجسبرج (Konigsberg) الواقعة على الحدود الشمالّية في بروسيا الشرقيّة، في الشهر الرابع من سنة 1724، من أبوين فقيرين، كما يذكر أنّ والده كانت مهنته سرّاجًا، وأمّه من عائلةٍ متواضعةٍ تنتمي إلى حركةٍ دينيّةٍ مسيحيّةٍ محافظةٍ تُدعى (التقويّ)، ولهٰذه النزعة الموروثة أثر في تكوين شخصيّة كانط في المستقبل. توفي كانط سنة 1804، وللتعرّف على حياته بشكلٍ تفصيليٍّ انظر: كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة)، ج 6، ص 259 وما بعدها.

نستطيع القول إنّ مرحلة تشخيص الأسباب والدوافع لظاهرةٍ ما تعدّ الشروع الفعليّ لعلاجها.

أوّلًا: نظريّة المعرفة وتأثيرها في البحث الفلسفيّ

الفلسفة الأولى ـ ما بعد الطبيعة ـ علمٌ يُبْحَثُ فيه عن أحوال الموجود بما هو موجودٌ على وجهٍ كلّيٍّ، كما أُطلق عليها أيضًا (العلم الإلٰهيّ أو الأعلى)؛ لأنّ أهمّ مباحثها هو الله باعتباره الموجود الأوّل، والعلّة الأولى للوجود [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 6 و7].

وأمّا نظريّة المعرفة فهي من المباحث المختبريّة المهمّة الّتي يعوَّل عليها في رسم خريطةٍ لمباحث أخرى؛ إذ يُراد بها البحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق، وأن يطمئنّ إلى صدق إدراكه وصحّة معلوماته، أم أنّ قدرته على معرفة الأشياء مثارٌ للشكّ؟ وإذا كانت المعرفة البشريّة ممكنةً وليست موضعًا للشكّ فما حدود المعرفة؟ أهي احتماليّةٌ ترجيحيّةٌ أم أنّها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين؟ ثمّ ما منابع هٰذه المعرفة؟ وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحسّ أم الحدس؟ ثمّ ما طبيعة هٰذه المعرفة وما حقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدرَكة بالقُوى الّتي تدركها؟ [الطويل، أسس الفلسفة، ص 71]

هٰذه الأسئلة تقع على عهدة نظريّة المعرفة، وبعد عمليّة التنقيب الفكريّ والبحث والتدقيق، يتمّ الإجابة عنها سلبًا أو إيجابًا، صدقًا أو كذبًا. فهي تواجه مشكلة الشكّ في الحقيقة، أو اليقين بها، كما أنّها تواجه مسألة أدوات المعرفة الّتي هي واسطةٌ في العلم بالأشياء، فتسعى لبيان حدود هٰذه الأدوات واختصاصها.

فالإنســـان العاقل ـ مثلًا ـ لا يســـتطيع التنصّل عن الأسئلة المصيريّة(*) في حياته، والإجابة عنها هي ما يحدّد ســـلوكه العامّ والخاصّ، ومن هنا يأتي البحث المعـــرفيّ ليأخذ دوره الحقيقيّ من خلال عمليّة تنقيب أدوات المعرفة بحسب حدودها ومنابعها وقيمتها، وحصيلة ما يتمّ التوصّل إليه هناك، منها بيان المنهج الصالح للاســـتعمال في كلّ علمٍ، ومنها علم الفلســـفة. وفي هٰذا الســـياق عبارةٌ قيّمةٌ للعلّامة مرتضى مطهـــري، وهي: «مَن لا يعرف تشريح الذهن لا يعرف الفلســـفة» [نقلًا عن: إبراهيميان، نظريّة المعرفة، ص 15]، وفيها إشارةٌ إلى أهمّيّة دراسة بحث المعرفة، وتحليل الذهن من أجل فهم موضوعات مسائل الفلسفة.

ومن هٰذه النقطة الحسّاسة تســـابق بعض المفكّرين لتغيير معالم البحث الفلسفيّ من خلال الرجوع إلى البحث المعرفيّ.

الفلاسفة والحكماء اعتمدوا على العقل البرهانيّ، واعتبروه الأداة الرئيسة في كشف الواقع كما هو عليه [انظر: الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص47]، وأمّا سائر المناهج فتستمدّ مشروعيّتها منه، وتعمل تحت إشرافه.

أمّا المادّيّـــون فاعتمدوا على الحسّ والتجربة الحسّـــيّة، واعتبروها الأداة الوحيدة لكشف الواقع، ولم يعتبروا أيّ شيءٍ خارجٍ عن حريم التجربة.

وأمّا أهل الملل والنحل كابن تيميّة (661 ـ 728 هـ) وأتباعه فاعتمدوا على النقل والأخبار في معرفة الواقع وتوقّفوا عليها.

ومن هنا كان لنتائج البحث المعرفيّة أهمّيّةٌ قصوى من حيث تأثيره المباشر

(*) وتُسمّى بالأسئلة الوجوديّة، وهي: من أين أتيت؟ ولماذا أتيت؟ وإلى أين سوف أذهب؟

في تحديد معالم البحث الفلسفيّ ونتائجه، فمن اختار العقل البرهانيّ منهجًا وطريقًا للأجوبة عن هٰذه الأسئلة الوجوديّة كانت له نتائجه الخاصّة، وكذا من اختار المنهج الحسّيّ منهجًـــا وأداةً لمعرفة الواقع؛ ولهٰذا يقول صاحب كتاب (أصـــول المعرفة والمنهج العقليّ): «تبتني الرؤية الكونيّة بصورةٍ رئيســـةٍ على المنهج المعرفيّ، المستعمَل في الكشف عن الواقع ومعرفة الخطإ من الصواب، فالمنهج الّذي يختاره الإنســـان له عظيم الأثر في اختيـــار الرؤية الكونيّة الّتي تســـانخه، والّتي من خلالها تنطلق الأيديولوجيّات العمليّة المؤثّرة في تكوين السلوك الاختياريّ القائم على هٰذه الرؤية سلبًا وإيجابًا» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 22].

وكان إمانويل كانط من الّذين تسابقوا على تغيير البحث الفلسفيّ وتفريغه من نتائجه الإلٰهيّة، وبُعدُه الغيبيّ من خلال عمليّة إقصاء العقل، بعد أن اتّخذ الحسّ والتجربة مطيّةً لكشـــف الواقع، وحصر المعرفة بالأشـــياء المحسوسة فقط، وعندها لا يمكن الانتقـــال إلى بحثٍ موضوعه (الموجود من حيث هو موجودٌ). وعليه فلا موضع للقول إنّ هناك علمًا يقينيًّا يمكن أن نسمّيه باسم علم (ما بعد الطبيعة).

ثانيًا: تقلّبات كانط الفكريّة

1 ـ كانط ما قبل النقديّة

لم يكن كانط من الّذين اســـتقرّ فكرهم من أوّل الأمر، بل ظلّ في حركةٍ دؤوبةٍ يبحث عن كلّ ما يُشـــبع به غريزتـــه الفطريّة، حيث يتقلّب ما بين الماضي والحاضر، ما بين ارتكاز فكره على مبادئ العقل الأوّليّة وبين التخلّي

عنها واللجوء إلى الحسّ والتجربة، ومـــا بين قبول أدلّة الوجود الإلٰهيّ وما بين رفضها؛ ولهٰذا نجد في كتابه الموســـوم (إيضـــاحٌ جديدٌ للمبادئ الأولى للمعرفة البشريّـــة) يتبنّى أهمّ المعارف العقليّـــة الأوّليّة، كمبدإ التناقض والهويّة ومبدإ العلّيّة. فكانت النزعة الســـائدة في هٰـــذا الكتاب هي النزعة العقليّة، سواءٌ في المنهج أو الغاية، والهدف من ذٰلك تقرير نسقٍ من الحقائق العقليّـــة الضروريّة، فيتصوّر نظامًا هرميًّا رأســـه فكرة الله تعالى، بوصفه ينبوع الحقائق. كما أنّـــه اعتبر قانون العلّيّة من القوانين المهمّة والضروريّة لمعرفة الحقائق، على أنّ الموجود الممكن لا يرى نور الوجود إلّا بســـببٍ سابقٍ عنـــه، ولا بدّ للسلســـلة أن تقف عند العلّة الأولى الّـــتي هي علّة العلل.

[انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 270 و271]

كما أنّه يقسّـــم العلّة إلى قسمين: علّة المعرفة، وعلة الوجود الفعليّ [انظر: بدوي، إمانويل كانط، ص 135]. والمقصـــود من علّة المعرفة ما يؤمن بها المذهب العقليّ بقيام علاقة السببيّة في المعرفة البشريّة بين بعض المعلومات وبعضها الآخر؛ فـــإنّ كلّ معرفةٍ إنّما تتولّد عن معرفةٍ ســـابقةٍ، وهٰكذا تلك المعرفة حتّى ينتهي التسلســـل الصاعد إلى المعارف العقليّة الأوّليّة الّتي لم تنشأ عن معارف سابقةٍ، وتعتبر العلل الأولى للمعرفة.

من هٰذه العبارات وغيرها في ذٰلك السِفر من أسفار كانط، يتّضح لنا جليًّا انتماؤه إلى المنهج العقليّ الأصيل، من خلال اعتماده على المعلومات العقليّة الأوّليّة البدهيّة، وكذٰلك في استدلاله على الوجود الإلٰهيّ بالدليل المشهور بين الحكماء والفلاسفة ،المسمّى ببرهان (الإمكان والوجوب).

2 ـ كانط ما بعد النقديّة

وفي ســـنة 1766 م صدّر كانط للمكتبة كتابًا جديدًا أطلق عليه (أحلام صاحب رؤًى مفسَّرةٍ بأحلامٍ ميتافيزيقيّةٍ) وفيه من التلميع والرفعة للتجربة على كرسيّ العرش المعرفيّ، كما فيه أيضًا أسئلةٌ حول النظام الصوريّ وقانون عدم التناقض في التصوّرات، وهل هي الّـــتي تميّز الوجود الواعي عن الحُلم؟ وهل العقل يحتوي على أحلامٍ كما في الخيال؟ من هٰذه الأسئلة وغيرها يتّضح كيف بدأ كانط بتقييد العقل والاســـتهانة به وبقدراته، فكانت أجوبته على هٰذه الأسئلة أجوبةً لم تكن في فلسفته من ذي قبل؛ إذ أعلن أنّ التجربة هي الّتي تفيد المعرفة بالواقـــع، دون البراهين العقليّة والمبادئ الأوّليّة، وبالتالي إذا ما أردنا الصدق الموضوعيّ فلا ســـبيل إليه إلّا عن طريق التجربة والحسّ. ومن هنـــا يدخل في موردٍ آخر، وهو أن نقيّم الأخلاق على أســـاس إدراكات النفس القويّة على نحو الترقّب لعالَمٍ آخر، لا أن نقيّم حسن سلوك النفس على قيام عالَمٍ آخر قادمٍ. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 271]

كما هو واضحٌ انتقل كانط من المعرفة وفلســـفة الذهن، إلى فلسفة الواقع والوجود، ومنها إلى فلســـفة الأخلاق وأُسُســـها، وهي انتقالاتٌ لها دلالاتٌ على التغيـــير الجذريّ لفكره، كما ســـوف يتجلّى ذٰلـــك في مؤلّفاته القادمة وبالخصوص كتابه المشهور بـ (نقد العقل المحض)، الّذي أسّس فيه مذهبه الفكـــريّ الجديد، إذ يصف فيه هٰـــذه المرحلة بالثـــورة الكوبرنيكيّة(*) في

(*) الثورة الكوبرنيكيّة: تُوصف «الفلســـفة النقديّة» لكانـــط بالثورة الكوبرنيكيّة كالّتي أحدثها كوبرنيكوس في علم الفلك؛ إذ اكتشـــف عام 1520 أنّ الأرض كوكبٌ يدور حول الشمس كالكواكـــب الأخرى، خلافًا للفكرة القديمة عن الأفلاك ـ منذ عصر بطليموس ـ القائلة: إنّ الأرض مركز الكون.

الفلســـفة؛ إذ جاء بآراءٍ جديدةٍ في نظريّة المعرفة، وبالأخصّ ما يترتّب على موقفـــه من الميتافيزيقا؛ إذ أنكر الفكرة التقليديّة عن الميتافيزيقا، فقد كان يرى أنّ الميتافيزيقا منذ أرسطو معرفةٌ تأمّليّةٌ، لٰكنّها محالةٌ.

إنّ مشروع كانط النقديّ لم يقف عند نقد العقل النظريّ، بل أردفه بنقدٍ آخر، وهو نقد العقل العمليّ، وبنقدٍ ثالثٍ هو نقد ملَكَة الحكم، ولٰكنّ الّذي كان سببًا رئيسيًّا في شـــهرته هو النقد الأوّل؛ إذ لم تأتِ شهرته من النقدين الثاني والثالث، رغم أهمّيّتهما، بل قد يُقال هما أهمّ من النقد الأوّل(*).

اعتكـــف كانط في منزله منفردًا بفكره، يكتـــب بقلمه ما تبلورت عليه آراؤه من خلال تأمّله في العقل، فدام غيابه شـــهورًا وســـنين، فجدّ واجتهد باحثًا عن مصادر المعرفة البشريّة، محاولًا أن يحدّد قدرات الذهن البشريّ، ونتيجة كلّ ذٰلك بزغ مذهبه الجديد عام 1781 م، فســـطّره في كتابه العميق (نقـــد العقل المحض)، فأقام فيه محكمةً للعقـــل، فيها حاكمٌ ومحكومٌ عليه دون مدافعٍ عن الأخير، والمدّعي هو كانط وفي الوقت نفســـه، هو حاكمٌ! فلم يســـلم عندها العقل حتّى من رفع راية النصرة له، فكيف من جَحَد قدره، وأهان رفعته، فكان وحيدًا بين حُكّام الجَور!

هنا وفي هٰذا الكتاب اســـتقرّ فكر كانط المعرفيّ، حتّى أنّه وبعد سنين من صدور الطبعة الثانية سنة 1787 م، أضاف عليه إضافاتٍ بسيطةً على ما ذكره في الطبعة الأولى لم تمسّ جوهر بحثه.

(*) أهمّ إنجازات كانـــط العلميّة ثلاثة كتبٍ نقديّةٍ، وهي: "نقـــد العقل المحض" (1781 م)، و"نقـــد العقل العمليّ" (1787 م)، و"نقد ملكة الحكـــم" (1790 م)، بالإضافة إلى كتابٍ آخر أطلق عليه "الدين في حدود مجرّد العقل" (1793 م)، يريد كانط في هٰذا الأخير تأسيس دينٍ عقليٍّ كونيٍّ غير خاصٍّ بشـــعبٍ دون آخر، بل دين الطبيعة البشريّة، على أن يكون خاليًا من الطقوس والشعائر.

وعلى هٰذا الأساس سنسلّط الضوء على آخر أفكاره وما وصل إليه في المعرفة من خلال هٰذا الكتاب، الّذي يُعتبر دستورًا للعقل النظريّ، وفلسفة المعرفة عند كانط وغيره من مفكّري الغرب.

ولأهمّيّة هٰذا الكتاب ومن أجل التسلّل إلى آفاق ذهنيّة كانط؛ ارتأينا أن نتعرّف على معاني مفردات عنوانه، وماذا يقصد صاحبنا من العقل المحض، ومَن نقده؟

ثالثًا: كتاب نقد العقل المحض

1 ـ طبيعة الكتاب

بعد الانقطاع عن الجامعة والتأليف لوقتٍ من الزمن يقدّر بسنين ـ حتّى ظنّ بعض الأستاذة من زملائه أنّ كانط أخذ منحًى آخر وترك طريق الجامعة والتأليف ـ ظهر صاحبنا بكتابه الجديد الموسوم بـ (نقد العقل المحض)، فيه خلاصة أفكاره ومذهبه الجديد، الّذي يحمل في طيّاته نتائجه المعرفيّة والفلسفيّة. ويبدو أنّ صاحبه عمد إلى كتابته بطريقةٍ معقّدةٍ جدًّا، حتّى أنّه لم يكلّف نفسه بسوق أمثلةٍ تبيّن مطالبه غير الواضحة، زاعمًا الاختصار وعدم جدوى الإطالة، وأنّه كتبه إلى خصوص الناس من الفلاسفة المحترفين. كما ذُكِرَ أنّ كانط أرسل كتابه هٰذا بنسخته الخطّيّة إلى أحد زملائه المتمرّسين بعلم الفلسفة اسمه (Herz) ليطّلع عليه قبل أن يُطبَع، وبعد فترةٍ وجيزةٍ أرجع صديقه الكتاب إليه معتذرًا عن إكمال قراءته؛ خوفًا من الجنون الّذي قد يصيبه لو واصل القراءة فيه [انظر: زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 250]. ومن هنا ينبغي على الباحث وغيره الحذر واليقظة في فهم مطالبه.

2 ـ بيان مفرداته: نقد، عقل، محض

أ- معنى "نقد" عند كانط

كلمة "نقد" اســـتعملها كانط في صدر عنوان كتابه، ولم يقصد منها نقدًا لمذهبٍ معيّنٍ أو فلسفةٍ أو فكرٍ خاصٍّ، وإنّما أراد بها توجيه سهامه إلى العقل فقط، أي أنّـــه أراد من كلمة (نقد) امتحانَ العقل مـــن أجل معرفة قدرته على المعرفة، أو فحص قدرة العقـــل على المعرفة، أو الحكم على قيمة المعرفة العقليّة ومصدرها وحدودها؛ ولهٰذا يقول كانط: «إلّا أنّني لا أقصد بهٰذا نقدًا للكُتب والمذاهب، بل أقصد نقد مَلَكة العقل عمومًا، وذٰلك بالنظر إلى كلّ المعارف الّتي يمكن أن يســـعى إلى تحصيلها مستقلًّا عن كلّ تجربةٍ، وبالتالي تقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقـــا بوجهٍ عامٍّ، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، ولٰكـــن على أن يتمّ هٰذا كلّه على أســـاس مبادئ» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20]. وبصريـــح العبارة أقول إنّ كانط أراد تحديد مصير الميتافيزيقا العلميّ من خلال عمليّة امتحان العقل ومحاكمته.

ب - معنى "العقل" عند كانط

أمّا "العقل" فهو كامل القدرة العليا على المعرفة [المصدر السابق، ص 804]، أو هو تلك القـــدرة الّتي تمدّنا بمبادئ المعرفة قبليًّا [المصدر السابق، ص 78]. ويُقصَد من القَبـــليّ ها هنا هو أنّ العقل فيه من المعرفـــة والعلم ما هو قبل الاتّصال بالحسّ والتجربة. ولا تفســـير غير أنّهـــا تصوّراتٌ فطريّةٌ فينا، ولا تُشتقّ من الخبرة الحسّيّة.

جـ - معنى "محض" و"العقل المحض" عند كانط

كلمة "مَحْض" يُقصَد منهـــا: المَحْضُ من التجربة والملاحظة، أي اعتماد العقل على نفســـه وذاته فقط دون الاســـتعانة بالتجربة والملاحظة. وبحسب عبارة كانـــط، العقل المحض هو ذٰلك العقـــل الّذي يحتوي على المبادئ الّتي تســـاعدنا على معرفة أيّ شيءٍ قبليًّا على الإطـــلاق [المصدر السابق، ص 78]. فيقصد منه الفكر والتفكير غير المستعين بالتجربة.

د- المعنى العامّ للكتاب والغاية من تأليفه

وأمّـــا معنى عنوان كتابه على وجـــه العموم (نقد العقـــل المحض) فهو الفحص عن نظام الأسس القَبليّة ومقتضيات العلم السابقة، الّتي بفضلها تتمّ المعرفة العلميّة، وذٰلك ببيان استعمال هٰذه الأسس القبليّة والمقتضيات الســـابقة في التجربة، وتحديد قيمتها لضمان صحّة التجربة؛ ولهٰذا يقول كانط: «فإنّ العلم الّذي يسمح بتقييم العقل المحض لمصادره وحدوده، فهو بمثابـــة علمٍ تحضـــيريٍّ لمنظومة العقل المحض، ومثـــل هٰذا العلم لا يجب أن يسمّى مذهبًا، بل يجب أن نكتفي بتســـميته "نقد العقل المحض"، ولن تكون فائدته بالنسبة للتأمّل إلّا فائدةً سلبيّةً، إذ إنّه لن يستخدم للتوسيع، بل ســـيُقتصر على تطهير عقلنا ووقايته من الأخطاء، وهو ما يعدّ في الواقع كسبًا كبيرًا» [المصدر السابق، ص 79].

وخلاصة القول إنّ كانط ســـعى في كتابه هٰذا أن يُحمّل العقل مســـؤوليّةً أخرى ـ غير تلك الّتي كان على عُهدته من معرفة الوجود على وجهٍ كلّيٍّ ـ وهي أن يَنقد العقل الخالص نفســـه بنفسه، وعندها يتمُّ صرف أخطاء الماضي منه وتحصينه فيما بعد عن كلّ ما هو خارج عن قدرته. وبعبارة صريحة أنّ المهمّة

الجديدة التي أوكِلت إلى العقل (بعد عمليّة اختباره) هو أن يصرف النظر عن القضايا الميتافيزيقيّة ولا يلتفت إليهـــا؛ لأنّها من أخطاء الماضي الّتي ينبغي رفعها عنه وتطهيره منها، وهي في حقيقة الأمر كانت تشـــكّل عبئًا ثقيلًا على كاهله (بحسب ما يرى كانط).

ولٰكنّ الحقّ ـ كما يراه العقليّون ـ هو أنّ العقل يعرف حدوده ولا يحتاج إلى مَـــن يختبره، وأنّ المحاكمة الّتي أقيمـــت في هٰذا الكتاب لم تكن منصفةً قطّ؛ لأنّ العقل لو خلّي ونفســـه لما تغيّر من الأمر شيئًا، وذٰلك لكونه يتّكئ على مبادئ أوّليّةٍ بدهيّةٍ لا تحتاج إلى واسطةٍ في إيضاحها، بل هي اللبنة الأولى للمعرفة والواسطة في معرفةِ كلّ ما هو غير معروفٍ.

إنّ مـــا جرى من أحداثٍ على العقل في هٰذا الكتاب في حقيقة الأمر ليس عمليّة اختبارٍ للعقل بنفســـه لنفسه، وإنّما كانط هو مَن حاكم العقل بحسب ميولاته (الإيمانيّة) وحرفَ مســـار النتائج ومجرياتهـــا لصالح ما يميل إليه؛ وذٰلك عندما نصّب نفســـه مدافعًا عن العلم والدين، بعد أن شـــاع في ذٰلك الحين العقل المـــادّيّ الملحد، ومن هنا صرّح أنّه لا بدّ من تنحية الميتافيزيقا جانبًا؛ حتّى يتســـنّى له أن يجد للإيمان مكانًا آمنًـــا. كما أنه اتّهم الميتافيزيقا بأنّها مصدر الإلحاد؛ ولهٰذا يقـــول في مقدّمة كتابه: «لقد كان عليّ أن أضع العلـــم جانبًا؛ لكي أحصل على مكانٍ آمنٍ للإيمان، وإنّ دوغمائيّة الميتافيزيقا ـ أعـــني غرورها ـ الّتي تدفعها إلى الاعتقاد بأنّها قادرةٌ على تحقيق تقدّمٍ فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، فهي المصدر الحقيقيّ لكلّ إلحادٍ مُعادٍ للأخلاقيّة» [المصدر السابق، ص 46].

فهٰذا خير شاهدٍ على أنّ المحاكمة لم تكن عادلةً ومنصفةً؛ لأنّ قرار إسقاط علميّــة الميتافيزيقا لم يكن نتيجة النقد المزعوم، بل قراراتٌ قد اتّخذت ضدّ العقل خارج نطاق جلسات المحكمة.

ولازم كلامه تبرئة ساحة المعارف الّتي تأسّست على التجربة، فلا يطالها النقد الكانطيّ.

ومن هنا أدعو القارئ الكريم أن يتأمّل جيّدًا بهٰذه العبارة الكانطيّة «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانبًا؛ لكي أحصل على مكانٍ آمنٍ للإيمان»؛ من أجل أن تتّضح الصورة حول ما جرى في تلك القرون الغابرة، وكيف تمّ الالتفاف وبطرقٍ غير مشروعةٍ على العقل.

رابعًا: الأسس المعرفيّة الّتي حصدها كانط في نقده للعقل

هنــا نحاول أن نذكر أهمّ النتائج ـ ذات العلاقة ببحثنا ـ الّتي وصل إليها كانط من خلال نقده للعقل المحض أو النظريّ، على أن نشير فيما بعدُ كيف لهٰــذه النتائج المعرفيّة أن يكون لهــا الدور الرئيسيّ لظاهرة الإلحاد، بعد أن جعلها بقوالب أدبيّةٍ ومصطلحاتٍ مبهمةٍ.

وقبل الشروع لا بدّ من الإشــارة إلى أمرٍ مهمٍّ، وهــو أنّنا لا نعتبر كانط عدوًّا للإيمــان، أو أنّه ليس بمؤمنٍ، وإنّما نحمّله مســؤوليّة آرائه المعرفيّة والفلســفيّة، والنتائج الّتي وصل إليها من خلال محاكمة العقل غير العادلة. بل يمكن القول إنّ ما قام به كانط من نقدٍ للعقل كانت دوافعه إيمانيّةً محضةً، بمعنى أنّها كانت من أجل الدفاع عن الإيمان، لكنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير إيمانيّةٍ؛ ولهٰذا نؤيّد مَن قال في هٰذا الســياق: إنّ (ما وقع لم يُقصد، وما

قُصِد لم يقع)، أي أنّ كانط كان يريد إنقاذ النزعة الإيمانيّة، ولٰكنّه بدلًا من ذٰلك جرّد الإيمان من دعامته العقليّة.

1ـ أهم الأسس

وأمّا أهمّ الأســس المعرفيّة ـ الّتي وصــل إليها كانط في كتابه (نقد العقل المحض) ـ فهي كالتالي:

الأساس الأوّل: تركيب المعرفة من الخارج والذهن

إنّ التجربة والعيّنات الحسّيّة هي نقطة البدء في كلّ ما لدينا من معارف، وأمّا صور الحسّاسيّة فأشبه ما تكون بالقوالب الفارغة الّتي لا يصبح لها معنى إلّا إذا استوعبت الحدوس الآتية من عالم التجارب.

بمعنى أنّ الإنسان تبدأ عنده المعرفة بالواقع الخارجيّ، من خلال الارتباط الحسّيّ بالواقع المحســوس؛ لأنّ قوانا المعرفيّــة لا تنهض للعمل الّذي ينبغي عليهــا، إلّا أن تُنبّه ويُطرَق بابُها، ولهٰذا لا يكــون إلّا عن طريق الحواسّ؛ حيث هي الّتي تقوم بإيقاظ تلك القوى، كالمرئيّات والمســموعات وغيرها من الأمور المحسوسة الّتي تُعطَى للإنسان [كانط، نقد العقل المحض، ص 45]. ولٰكنّ هٰذا لا يعــني أنّ كلّ عناصرها من التجربة، بل هي مركّبةٌ منها ومن غيرها؛ إذ إنّ الإنسان يمتلك في مرتبةٍ ســابقةٍ عن أيّ تجربةٍ معارف تُضاف إلى ما اعتبرها كانط المــادّة الأوّليّة الّتي انبثقت من التجربة؛ ولهٰذا أطلق على هٰذا النوع من المعارف "المعارف القَبْليّة"، فيقول: «غير أنّه إذا كانت كلّ معرفتنا تبدأ مع التجربة، فهٰذا لا يعني أبــدًا أنّها تنجم كلّها عن التجربة؛ لأنّه من الممكن جدًّا أن تكون حتّى معرفتنا التجريبيّــة مركّبًا مؤلّفًا ممّا نتلقّاه من

طريق الانطباعات الحسّـيّة، وممّا تقدّمه قدرتنـا الخاصّة على المعرفة من عندها نفسها» [المصدر السابق، ص 57]

الأساس الثاني: حصر المعرفة بظواهر الأشياء

إنّ العقل النظريّ الخالص له حـدودٌ لا يمكن أن يتجاوزها، فهو مختصٌّ بالحكم على ظواهر الأشـياء. وأمّا حقائق الأشياء في ذاتها فلا يستطيع الحكم عليها والتدخّل في شؤونها؛ لأنّها ليست من اختصاصه، كما أنّ العين ليس من اختصاصها سـمع الأصوات. بمعنى أنّ العقل لم يُخلَق لإدراك الأشياء في ذاتها، وإنّما خُلِق لإدراك ظواهر الأشياء فقط. [انظر: المصدر السابق، ص 111]

وهنا لا بدّ من الإشـارة إلى أمرٍ مهمٍّ كذٰلك، وهو أنّ مصطلح "الأشـياء في ذاتها" يسـتعمله كانط في موردَين، وكلاهما لا يمكن للعقل أن يدركهما. أحدهما: يتعلّق بعالَم المادّة الّذي نأنس به بواسـطة حواسّـنا، والّذي أطلق عليه "عالَم الظواهـر"، أي أنّ هٰذا العالم كمـا أنّ له ظاهرًا كذٰلك له ذاتٌ وحقيقةٌ غير ظاهـرةٍ (أي: شيءٌ في ذاته) ولا يمكن إدراكها ومعرفتها. وهنا عندما يتحدّث كانط عن "شيءٍ ظاهرٍ" و"شيءٍ في ذاته" لا يتحدّث عن عالمين متميّزيـن، وإنّما يتكلّم عن عالَمٍ واحدٍ له وجهان، وجهٌ يمكننا إدراكه ـ وهو الظاهر منـه ـ ومعرفته، ووجهٌ لنفس العالـم لا يمكننا إدراكه أو معرفته (أي: حقيقتـه وذاته). وثانيهما: يتعلّق بعالمٍ آخر غير عالم الظواهر والمادّة، وهو عالم العقول والمجرّدات، وهي أشـياء في ذاتها [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظريّة، ص 234] ولا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائناتٌ معقولةٌ، ولٰكنّه يتمسّـك بقاعدةٍ لا استثناء فيها، وهي أنّنا لا نعلم شـيئًا معيّنًا عن (تلك) الكائنات المعقولـة الخالصة، ولا يمكن معرفـة أيّ شيءٍ عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن

المجرّدة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإنّ التصوّرات تفقد كلّ دلالتها. [انظر: كانط، مقدّمةٌ لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ، ص 86]

والعالَم الّذي وراء عالم المادّة هو المؤلّف من تلك الموجودات، أو المعاني المتضمّنة في أسئلةٍ ميتافيزيقيّةٍ مثل: هل الله موجودٌ؟ ما طبيعة النفس الإنسانيّة؟ هل هي خالدةٌ بعد موت الجسد؟

ومن هنا نجد صاحبنا في بداية كتابه النقديّ يواسي العقل بكلماتٍ فيها من الشفقة والرأفة عليه، فيقول: «كُتِب على العقل البشريّ... أن يكون مثقلًا بأسئلةٍ ترهقه، وهو لا يستطيع أن يصرف النظر عنها؛ لأنّها مفروضةٌ عليه بحكم طبيعة العقل نفسها، لٰكنّه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنّها تجاوز كلّ ما يملك العقل البشريّ من قدرات» [كانط، نقد العقل المحض، ص 17].

رغم أنّ هٰذه الصفحات ليست في مقام التقييم لآراء كانط، إلّا أنّه يوجد كلامٌ يجب أن لا نمرّ عليه مرور الكرام والوقوف عنده، منه ما ذكره آنفًا من أنّنا نسلّم بوجود كائناتٍ معقولةٍ، وهي أشياء في ذاتها، ثمّ يقول لا نعلم عنها شيئًا!، وهٰذا الكلام يتضمّن تناقضًا صريحًا؛ إذ إنّه في بداية عبارته يسلّم بوجود الكائنات المعقولة، وهٰذا علمٌ بالوجود، وإيجابٌ في نفسه، ومن ثمّ يقول: «ولٰكن لا نعلم عنها شيئًا»، وهٰذا سلب العلم بالوجود، وهو عين التناقض.

وإذا ما أردنا أن نوجّه كلامه هٰذا ـ من أجل إيجاد حلٍّ لهٰذا التناقض

الصريح ـ نقــول: إنّ الإيجاب يتعلّق بالعلم بالوجود، وأمّا الســلب فيتعلّق بالعلــم بأحوال الوجود لا نفس الوجود، وبعبارةٍ ثانيــةٍ: العلم الأوّل يتعلّق بمفاد الهلّيّة البســيطة، وهو إيجابٌ بالوجود، والثاني وهو عدم العلم فيتعلّق بمفاد الهلّيّة المركّبة، وعندها لا يقع التناقض، ولٰكنّ هٰذا لا يحلّ المشــكلة، ونقع في تناقضٍ آخر؛ لأنّه يجوز لنا أن نسأل كانط عن العلم بوجود الكائنات المعقولــة الّذي أقرّ به، أليس هو من نوع معرفة الشيء في ذاته والعلم بها أم لا؟! فكيف تقول: لا يمكن لنا العلم بالأشياء في ذاتها؟!

الأساس الثالث: ذهنيّة الزمان والمكان

يؤكّد كانط على أنّ الزمان والمكان صورتان قبْليّتان، يسقطهما الذهن على الحدوس الحسّــيّة الّتي تأتي إلينا مبعثرةً من الخارج. بمعنى أنّ أســاس نظام العقل المحض قائمٌ على صورَتي الزمان والمكان الحاكمين عليه، بحيث كلّ ما يُسلَب أو يُوجَب فيما بعد عيالٌ على هٰذين المفهومين القَبْليين، ومن هنا فكلّ موجودٍ يُدرَك ويُحكم عليه فهو في زمانٍ ومكانٍ.

فالزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحسّاسيّة؛ بينما الإحساس هو مادّة المعرفة. وهٰذان الشكلان محيّثان في حسّاسيّتنا بالضرورة وبصفةٍ مطلقةٍ ـ مهما تكن أنواع إحساساتنا ـ وهي يمكن أن تكون من أنواعٍ مختلفةٍ جدًّا. ونحن لا نعرف غير طريقة حسّاسيّتنا الخاضعة دائمًا لشرطي الزمان والمكان، أمّا الأشياء في ذاتها فلن نعرفها أبدًا. نعم، نعرف فقط كيف تؤثّر الأشياء في أعضائنا الحاسّة، أمّا الأشياء كما هي في ذاتها فلن نعرفها مطلقًا. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 112]

الأساس الرابع: ذهنيّة المقولات

المقولات أيضًا هي عبارةٌ عن بنياتٍ ذهنيّةٍ سابقةٍ على كلّ تجربةٍ وحَدْسٍ، وهي شروطٌ ذاتيّةٌ للفكر؛ ولذلك فالإبصار للأشـــياء في الخارج في إطار من هٰذه المقولات الّتي أصبحت نوعًا من النظّارات الباطنيّة، تفرض نفسها على الظواهر الخارجيّة. [انظر: زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، ص 63 - 65]

الأساس الخامس: تقسيم القضايا والتنصّل عن العوارض الذاتية

قسّم كانط القضايا إلى قسمين، قضيّةٍ تحليليّةٍ وقضيّةٍ تركيبيّةٍ تأليفيّةٍ.

أ - **التحليليّـــة**: هي مـــا كان المحمول فيها ذاتيًّـــا مقوّمًا للموضوع، وهي أحكامٌ تفسيريّةٌ في حقيقتها، ولا تضيف شيئًا إلى مضمون المعرفة، وهي كلّها أحكامٌ قَبْليّةٌ، ولا نحتاج إلى التجربة في هٰذه الأحكام إلّا مجرّد تصوّر الموضوع. ومن ثَمَّ لا يمكن إنكار محمولها دون الوقوع بالتناقض.

ب- **التركيبيّـــة**: هي ما كان المحمول فيها غـــير ذاتيٍّ للموضوع ويجوز أن يفارقـــه. أي لا تكون النســـبة بين المحمول والموضـــوع ـ في هٰذا النوع من القضايا ـ نسبةً ذاتيّةً، ولا العلاقة بينهما تكون علاقة الهويّة والاتّحاد، كما أنّها لا تتضمّن تعريفًا، ونتيجة ذٰلك هي عدم حدوث أيّ تناقضٍ فيما لو أُنكر مضمونها؛ وذٰلك لعدم تضمّنها ضرورةً منطقيّةً [انظر:كانط، نقد العقل المحض، ص 65 وما يليها]. وهي أحكامٌ مفيدةٌ من شـــأنها أن تكسبنا معلوماتٍ جديدةً بلحاظ الواقع والحكاية عنه؛ ولهٰذا فهي تمتاز أيضًا بميزتين رئيسيّتين، هما: أوّلًا: أنّ محمولها ليـــس عنصرًا من عناصر الموضوع، بـــل المحمول إضافةٌ جديدةٌ له. ثانيًا: أنّ سلب محمولها لا يلزم منه اجتماع النقيضين.

الأحكام التركيبيّة تنقسم إلى قســمين: أحكامٍ تركيبيّةٍ بَعْديّةٍ، مصدرها التجربة، وأحــكامٍ تركيبيّةٍ قَبْليّةٍ في الذهن والعقل المجرّد [انظر: كانط، مقدّمةٌ لكلّ ميتافيزيقا مقبلةٍ، ص 6]. وبالنظرة المختبريّة الدقيقة لهٰذا التقســيم نجد أنّ كانط قد اســتبعد العــرض الذاتيّ من العلوم؛ ولهٰــذا أصبحت الميتافيزيقا مسرحًا تتداول عليه الآراء المتناقضة، وبقي الجدل حول مشروعيّتها العلميّة قائمًــا إلى الآن، باعتبار عدم انطباق أوصــاف موضوعاتها أنّها متضمّنةٌ في معناها (فهي ليست من القضايا التحليليّة)، ولا أنّها أوصافٌ تُشاهَد وتُعايَن مضافةً مركّبةً معها (فهي ليســت قضايا تركيبيّةً) [انظر: ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 160 - 162].

الأساس السادس: تقييد قانون العلّيّة بالمحسوسات

وأمّــا قانون العلّيّة في فكر كانط ـ الّذي يُعَدّ من أهمّ القوانين الّتي تركتز عليهــا ظاهرة التديّن ـ فقد أصبح من القوالب الذهنيّة الترتّبيّة القَبْليّة التي لا تستند إلى التجربة في إثباتها؛ ولهٰذا فهو لا يُعمّم على غير الظواهر الخارجة عن إطار التجربة.

وبعبارةٍ أوضح: إنّ عالــم الظواهر يخضع لمبدإ العلّيّة الّذي يمكن التعبير عنه بقولنا: «لكلّ حادثٍ علّةٌ»، ولٰكنّ هٰذا القانون ليس موجودًا في الطبيعة نفسها، أي ليس للعالم الطبيعيّ قوانين خاصّةٌ به يسير بمقتضاها غير القوانين الّتي يعمل بها العقل، فقوانين الأشياء هي نفسها قوانين الفكر. والعلاقة الّتي تربط أفكارنا بعضها ببعضٍ هي نفســها العلاقة الّتي تربط الأشياء في الواقع الخارجيّ بعضها ببعضٍ. فإذا كنت ترى الأشــياء مرتبطةً برابطة الســببيّة، فذٰلك لأنّ الســببيّة مقولةٌ عقليّةٌ مفطورةٌ فينــا. ولا غرابة، فنحن لا نعلم

الأشياء الخارجيّة إلّا بمعونة الفكر وقوانينه، فبدهيٌّ أن تكون تلك القوانين العقليّة هي نفسها ندركها في الطبيعة. [زكي نجيب محمود، نظريّة المعرفة، ص 93]

2- خلاصة تكوين المعرفة عند كانط

إنّ المعرفة تبدأ بالمعطيات الحسّيّة، ثمّ تنتقل لتكوّن مفاهيم أو تصوّراتٍ ذهنيّـــةً؛ لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبـــادئ العقليّة. وهٰذه العناصر الثلاثة تقع في قوى النفس الإنسانيّة على نحو التعاقب: قوّة الحسّاسيّة، وقوّة الذهن، وقوّة العقل. وكلّ واحدةٍ مـــن هٰذه القوى تمثّل وحدة ترابطٍ؛ أي لها وظيفةٌ تأليفيّةٌ محضةٌ.

الحسّاســـيّة تســـتقبل المعطيات الخارجيّة الكثيرة المتناثرة، ويسمّيها كانط بالحدوس الحسّيّة. ثمّ هٰذه الحدوس المشـــتّتة الّتي أتت من الخارج، تقوّم قوّة الحسّاسيّة بفرض صورٍ قبليّةٍ عليها، (وهما صورتا الزمان والمكان)، وهٰذه أوّل عمليّة توحيدٍ وتأليفٍ للحدوس المشتّتة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 165].

ومن ثمّ الحدوس الحسّـــيّة في قوّة الحسّاســـيّة تصبح ظواهر الأشياء لنا؛ أي الـــشيء كما يبدو لنا، ثمّ هٰذه الظواهـــر في قوّة الذهن أو الفاهمة تفرض عليها درجةً من الوحدة والتأليف أعلى من ســـابقتها، وهي مرحلة المقولات الأوّليّـــة القبليّة المجرّدة عن التجربـــة، وظيفتها وحدة التجربة [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 152]، ثـــمّ يأتي دور العقل الّذي علاقته بالذهن ومقولاته، وعمله إضفاء وحدةٍ أوّليّةٍ على المعارف المتنوّعة، وأداته في ذٰلك هو الاستدلال والقياس. [انظر: زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، ص 84 - 86]

خامسًا: النتائج المترتّبة على أسس المعرفة الكانطيّة ودورها التأسيسيّ لظاهرة الإلحاد

1 ـ تمهيدٌ

قبل الدخول في ما يترتّب من نتائج على النقد الكانطيّ للعقل النظريّ لا بدّ من بيان أمرٍ مهمٍّ، وهو: ما هي حقيقة الإنسان الّتي تميّزه عن باقي الحيوانات الأخرى؟

الجواب هو أنّ الإنسان يمتاز عن باقي الحيوانات بمرتبة العقل، وهي الّتي صار بها إنسانًا، ولا يمكن رفع هٰذه الحيثيّة الإدراكيّة عنه أبدًا؛ وذٰلك لكونها ذاتيّةً له، والذاتيّ لا يمكن سلبه عن ذي الذاتيّ.

قوّة العقل لها وظائف تنقسم بانقسام العلم إلى وظائف تصوّريّةٍ وأخرى تصديقيّةٍ.

الوظائف التصوّريّة تتمثّل بإدراك المعاني الكلّيّة الّتي هي فوق الإشارات الحسّيّة، وأيضًا تمييز المعاني الذاتيّة عن المعاني العرضيّة وانتزاع المفاهيم الاعتباريّة، بالإضافة إلى عمليّة التحليل والتركيب.

وأهمّ وظيفةٍ تصديقيّةٍ للعقل هي الحكم، فالعقل هو الحاكم المطلَق في مملكة الإنسان، وهٰذا يكون إمّا بنفسه وإمّا بغيره، وهو الاستعانة بالأدوات المعرفيّة(*).

(*) ممكنٌ أن يتعرّف القارئ الكريم على تفصيل هٰذه الوظائف من خلال دراسة علم المنطق ونظريّة المعرفة.

ذهب الفلاسفة المسلمون ما قبل صدر الدين الشيرازيّ تبعًا لفلاسفة اليونان إلى أنّ القوّة العاقلة وحدها مجرّدةٌ عن المادّة، والبراهين الّتي أقاموها لإثبات تجرّد النفس تنصبّ على القوّة العاقلة. لٰكنّ صدر الدين الشيرازيّ اتّجه إلى القول بأنّ القوّة الخياليّة، بل كلّ القوى الباطنيّة مجرّدةٌ من المادّة، وأثبت تجرّدها عن طريق عدم تطابق ميزاتها مع ميزات المادّة [الطباطبائيّ، أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 1، ص 142]. فتكون الصور العلميّة ـ أو الإدراك والعلم كلاهما ـ مجرّدةً عن المادّة وأحكامها أيضًا؛ ولهٰذا عرّفوا العلم بأنّه حضور أمرٍ مجرّدٍ من المادّة عند مجرّد. [انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 259]

وأمّا كانط ـ بحسب ما هو ظاهرٌ من عباراته ـ فقد بنى أسسه المعرفيّة على مادّيّة العقل وجميع الحدوس والمفاهيم؛ لأنّه يقول بإمكان المعرفة الظاهريّة للأشياء، والأمور المجرّدة أشياء في ذاتها لا يمكن لنا أن نعرفها أبدًا.

وبناءً على ما اتّضح يصحّ القول بأنّ ما قام به هو تجريد الإنسان من عقله البرهانيّ، وعمل على تحفيز الإنسان من خلال إثارة أحاسيسه وعواطفه، وأن يعيش حياته بمجرّد الدوافع العاطفيّة أو الإيمانيّة أو الأخلاقيّة البحتة.

إنّ الإنسان في طبيعته كائنٌ مدراكٌ، والإدراك عبارةٌ عن الحسّ والعقل، فلا ينبغي رفع العقل والبقاء على الحسّ ورفعه على العرش. وهٰذا ما فعله صاحبنا من خلال نقده للعقل النظريّ، حينما جعل العقل مساويًا للحسّ والإدراك الحسّيّ.

النتائج الّتي وصل إليها كانط من نقده للعقل، ترتّبت عليها نتائج غير متوقّعةٍ لكانط نفسه، باعتبار أنّ مشروعه النقديّ كان دافعه إيمانيًّا دينيًّا كما هو صرّح بذٰلك؛ إذ أراد من خلاله الحفاظ على حياض الإيمان وإنقاذه من العابثين، إلّا أنّ ما حصل هو خلاف ذٰلك، بل أطلق رصاصة الرحمة على الإيمان؛ لأنّ ما تحقّق في الواقع هو القضاء على الدعامة الرئيسة للإيمان، وهو العقل.

والأمر اللافت للنظر في نقد كانط للعقل هو أنّه يصرّح بأنّ أحكام العقل تنحصر على ظواهر الأشـــياء، ولا يمكن له معرفة الأشياء في ذاتها، ومن هنا يحقّ لنا أن نسأل كانط: هل العقل شيءٌ في ذاته أو هو من ظواهر الأشياء؟ فإن كان من ظواهر الأشـــياء فمن أين أُخِذت معطياته الحسّيّة؟ وإن كان شيئًا في ذاتـــه، فكيف لك أن تقيم محكمةً على شيءٍ لا يمكن معرفته؟! بمعنى كيف يعلن أنّ الإنسان لا يستطيع تحصيل معرفة الشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمرّ في وصف العقل كشيءٍ في ذاته، ويقيم محكمةً عليه؟!

2ـ النتائج

وأمّا النتائج التي ترتّبت على الأسس المعرفيّة الّتي استفادها كانط من نقده للعقل، والّتي كان لها الدور في التبرير والتحذير لظاهرة الإلحاد، فهي كالتالي:

النتيجة الأولى: مادّيّة النفس والمعرفة

تغييب البُعد الروحيّ عن حقيقة الإنســـان في فلسفة كانط، والنظر إليه نظـــرةً مادّيّةً من جميـــع الجهات، وهٰذا ممّا ألقى بظـــلاله على طبيعة المعرفة والحكم عليها بالحدود الشاقّة(*).

(*) هٰذه النتيجة استخلصناها من عدّة أمورٍ، منها: تركيب المعرفة والصور عند كانط.

النتيجة الثانية: عدم اعتبار العقل الميتافيزيقيّ

إسقاط منهج العقل البرهانيّ من الاعتبار والعلميّة، وذٰلك ليس على نحو التعطيل والخروج التخصيصيّ عن المعرفة، بـــل تمّ إخراجه عنها لأنّه غير صالحٍ لمعرفة الحقائق الغيبيّة غير المادّيّة، كما أنّ العين ليس من اختصاصها الســـمع، فالعقل كذٰلك ليس مـــن اختصاصه أن يخـــوض في أمور ما وراء الطبيعة، فهو ـ أي العقـــل ـ خارجٌ تخصّصًا لا تخصيصًا(*)؛ ولهٰذا لم يعتبر كانط المذهب العقليّ التأمّليّ (الميتافيزيقيّ) ذا أســـاسٍ مكينٍ؛ ولذا فهو ليس علمًا.

وبالتالي يتعذّر على العلمـــاء والباحثين وغيرهم الخوض في معرفة حقائق الأشياء، والمسائل المصيريّة للإنسان، والإجابة عن الأسئلة الوجوديّة الّتي لا يمكن لأيّ شخصٍ التنصّل عنها.

من هنا اســـتغلّ الأعداء مســـألة إقصاء العقل، وعمدوا إلى ضرب هٰذا المـــيزان المهمّ، والقائد الفطـــريّ والمائز، والضابط الوحيـــد لصدق الواقع، والّذي بإقصائه وســـقوطه يفقد كلّ أمرٍ قطعيّته، ويمكن أن يصحّ كلُّ شيءٍ، أو يكون شيءٌ ما أيَّ شيءٍ، ومن ثَمَّ الفوضى المعرفيّة والسفســـطة الفكريّة، فتتحـــوّل الحياة إلى غابة، ويبقى الصراع للأقوى، فتنتصر الكثرة المأنوس بها وهي الشهرة والوهم.

ولهٰـــذا اعتبر بعض الباحثين إقصـــاءَ العقل عن الاعتبـــار المعرفيّ أحد

(*) نقصد من التخصيص والتخصّص ها هنا هو إن كان للعقل قدرة المعرفة والحكم على القضايا الميتافيزيقيّة ســـلبًا أو إيجابًا، ثمّ لعلّةٍ ما نخرجه من هٰذا الحكم ونستثنيه، فهٰذا الخروج يُسمّى بالخروج التخصيصيّ، وإن لم يكن للعقل القدرة على هٰذا النوع من المعرفة بحسب طبيعته، فهٰذا الخروج يُسمّى بالخروج التخصّصيّ.

الأسباب الرئيسة للإلحاد واللادينيّة؛ وذلك لأنّه بسقوط هٰذا الحاكم الفطريّ تسـقط جميع المبادئ الأوّليّة، وعندها ترتفع راية الصدفة والاتّفاق؛ لتكون هي مَن يجيب عن الأسئلة الوجوديّة [الغري، إقصاء العقل عن الحياة، ص 97].

النتيجة الثالثة: تقييد المبادئ العقليّة

بعد النقد الكانطيّ للعقل النظريّ لا يوجد مبادئ وأوّليّاتٌ عقليّةٌ مطلقة الصدق بحيث تكون مسـتقلّةً عن التجربة الحسّـيّة. ومثال ذٰلك هو قانون السـببيّة الّذي صوّره كانـط على أنّه لا ينطبق إلّا على عالَم ظواهر الأشـياء المحسوسـة، وبالتالي لا يصلح أن يكون واسـطةً أو مقدّمـةً في دليلٍ على وجوداتٍ ما وراء عالم المادّة.

ومن هنا نسـتطيع القول إنّ التمييز ما بين الفيلسوف الإلٰهيّ وغيره من الفلاسـفة المادّيّين، يكون من خلال الاعتقاد بـ قانون السـببيّة وإطلاقه، فمَن يعتقد بوجود هٰذا القانون البدهيّ، وانطباقه على جميع الموجودات سـواء المادّيّة منها أو المجرّدة فهو فيلسـوفٌ إلٰهيٌّ، ومَن ينكر ذٰلك أو يحدّده بعالم المادّة فهو من الفلاسفة المادّيّين.

وأمّا كانط فلا يمكن لأحدٍ أن يُنكر إيمانه بالوجود الإلٰهيّ، إلّا أنّه اكتسب إيمانه وعقيدته عن طريقٍ آخر، غير طريق العقل النظريّ والاعتقاد بقانون السببيّة والمبادئ العقليّة الأخرى، وإنّما عن طريق العقل العمليّ الأخلاقيّ.

وعلى هٰذا الأساس نجد الفيلسوف البريطانيّ أنطوني فلو (Antony Flew)(*)

(*) أنطوني ريتشارد فلو (1923ـ2010) كان واحدًا من أكبر الملاحدة في العصر الحالّي. وبالتالي فإنّ تجربة "فلو" الّتي اسـتمرّت أكثر من خمسين سنةً في الإلحاد، وكتابته العديد من الكُتُب الّتي تؤيّد الموقف الإلحاديّ، وخوضه العديد من المناظرات الّتي تدافع عن الإلحاد، ثمّ تحوّله

ـ الذي يُعَدّ ســابقًا من أشهر الملحِدين والمنظّرين لمنظومة الإلحاد المعاصر في الغرب ـ يصرّح بأنّ مــن الأمور الّتي غيّرت وِجهة نظره تجاه الإلحاد البحثَ والتحقيقَ في مسألة قانون السببيّة، وأنّها ليست كما صوّرها هيوم في كتابه (تحقيقٌ في الفهم الإنســانيّ)، وكان ذٰلك في كتابٍ أطلق عليه "فلو" (فلسفة هيــوم والاعتقاد)، حيث اعتــبر ديفيد هيوم فيلســوفًا مضلّلًا عندما قام بتحليل قانون العلّيّة بشكلٍ ســاذجٍ وضعيفٍ، فيقول: «ونتيجةً لخطإ هيوم هٰــذا، تمّ تضليل أجيــالٍ من أتباع هيوم، بتقديم تحليــلٍ في غاية الضعف للســببيّةِ والقانون الطبيعيّ؛ لأنّه لم يكن هناك أســاسٌ إمّا للقبول بوجود السبب والنتيجة أو بوجود قوانين الطبيعة. وفي الوقت نفسه، فإنّ هيوم ذاته في فصل (في الحرّيّة والضرورة)، وفي فصل (في المعجزات) كان يسعى للكشف عن أفكارٍ تتعلّق بأســبابٍ تأتي بنتائج أقوى من تلك الّتي كان هيوم مستعدًّا لاعتبارها مشروعةً» [فلو، هناك إلٰهٌ، ص 80]

هنا يقصد "فلو" من كلامه أنّ هيوم رغم أنّه رفض قانون الســببيّة، إلّا أنّه يبحث في هٰذين الفصلين من كتابه عن أفكارٍ ســببيّةٍ! أي أنّه أنكر هٰذا القانون نظريًّا، وعمل به عمليًّا، وهي مفارقةٌ واضحةٌ وعجيبةٌ.

والشــاهد في كلام أنطوني فلو هو أهمّيّة قانــون العلّيّة من حيث الوجود والعدم، وتأثيره على العقيدة الدينيّة والإيمان بوجود خالقٍ لهٰذا الكون، فنرى هٰذا الفيلســوف الّذي مرّ بحالةٍ يُرثى لها من حيث عدم الاستقرار في العقيدة والمعرفة، وعاش التقلّب الفكريّ ـ وبســبب هٰذا القانون العقليّ البدهيّ ـ

بعد كلّ تلك السنين إلى الإيمان بالله تعالى؛ لا بدّ أن يضيف مصداقيّةً كبيرةً لما يقوله.

يخرج من الإيمان إلى الإلحاد، ومن الإلحاد يعــود إلى الإيمان، ويقرّ بوجود كائنٍ أسمى!

النتيجة الرابعة: كلّ معرفةٍ واقعيّةٍ في زمانٍ ومكانٍ

إنّ كانط جعــل نظام العقل قائمًــا على مفهومي الزمــان والمكان، وهما حاكمان على العقل المحض ســلبًا وإيجابًا، ومن هنا يتمّ التخلّي بشكلٍ مطلقٍ عن معرفة ما وراء الطبيعة؛ لكون كلّ ما نعرفه ضمن دائرتي الزمان والمكان والمعقولات الميتافيزيقيّة خارجًا عن هاتين الدائرتين.

وعندها تبقى الســاحة المعرفيّة للفيزياء بدون منافــسٍ، بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو كون موضوعاتها تقع تحت سطوة الحواسّ الخمس.

ولهٰــذا يعدّ كانط الحديث عن الموضــوعات الميتافيزيقيّة ضربًا من الوهم والخيــال الباطل الّذي لا نفع فيه؛ لكون العقل المحض له حدودٌ لا يمكن له أن يتجاوزها، وأيّ خطوةٍ خارج تلك الحدود تقع في ظلمات التناقض.

وعليه فالميتافيزيقا بعد أن كانت أمّ العلوم وملكتها، فقد أصبحت فيما بعد غرضًا لكلّ طامعٍ يوجّه إليها سهام النقد ويعرّضها لهجماته، وخير شاهدٍ على ذٰلك الوضعيّة المنطقيّة، فقد اعتبرت الميتافيزيقا قضايا لا معنى لها، ولا يصحّ أن نصفها بالصحّ أو الخطإ، بالصــدق أو الكذب، فهي قضايا مهملةٌ. [انظر: زكي نجيب محمود، موقفٌ من الميتافيزيقا، ص 1]

النتيجة الخامسة: إسقاط الأدلّة العقليّة على إثبات الواجب من الاعتبار

لا مجال لإثبات الأدلّة الفلسفيّة على وجود الواجب ـ تعالى ـ في الفلسفة

الكانطيّة؛ وذٰلك بسبب الأســس المعرفيّة التي أسّسها كانط من خلال نقده للعقل المحض؛ لكــون الله ﷻ ليس جزءًا من العالم المادّيّ، فلا يمكن أن يقع موضوعًا للمعرفة. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 121]

من هنا حصر كانط الأدلّــة العقليّة على وجود الله ﷻ في ثلاثة أنواعٍ من الأدلّة، وهي:

الأوّل: الفيزيائيّ اللاهوتيّ (دليل النظم).

الثاني: الكوزمولوجيّ (دليل الإمكان والوجوب).

الثالث: الأنطولوجيّ (الدليل المفهوميّ).

ومن ثمّ يحاول كانط أن يبرهن على أنّ العقل لا يحرز أيّ تقدّمٍ باتّخاذه هٰذا البرهــان أو ذاك من هٰذه البراهين الثلاثة. والبرهان الأوّل والثاني يســمّيهما تجريبيّينِ، والثالث يسمّيه ترانســندنتاليًّا أو متعاليًا؛ ولهٰذا السبب يفحص كلّ واحدٍ من هٰذه البراهين الثلاثــة مبتدئًا بالبرهان الأنطولوجيّ، أو الحجّة الوجوديّة لإثبات وجود الله، وهٰذا الدليل الأخير من وِجهة نظر كانط المنطقيّة هو الشرط لجميع الأدلّة الأخرى؛ ولهٰذا سيكون أوّل اهتمامه به. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 618]

بدأ من الدليل الأنطولوجيّ وسجّل عليه أربعة إشكالاتٍ، منها: أنّ فكرة الله فكرةٌ عقليّةٌ محضةٌ، وليس بالضرورة أن يشــير إلى وجودٍ فعليٍّ في الواقع الخارجيّ [انظر: كانط، المصدر السابق، ص619]. هٰــذا باعتبار أنّه لم يتوفّر لديه حدسٌ حــسّيٌّ يقابل هٰذا التصوّر، فلا نســتطيع التحدّث عن إمكان وجودٍ واقعيٍّ لشيءٍ ما اعتمادًا على إمكان تصوّره إمكانًا منطقيًّا فقط.

ومن ثمّ يسجّل ثلاثة إشكالاتٍ على الدليل الكوزمولوجيّ، منها: أنّ الدليل الكوزمولوجيّ يستمدّ قوّته من مبدإ العلّيّة، وهو مشتقٌّ من المقولة القَبْليّة للعلّيّة الكلّيّة في عالم الظواهر، لٰكن من الخطإ تطبيق هٰذه المقولة على أيّ شيءٍ وراء هٰذا العالم المحسوس. [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 633]

وأمّا الدليل الفيزيائيّ رغم ثناء كانط عليه، إلّا أنّ حاله لا يختلف عن تلك الأدلّة من حيث الإشكالات، فقد سجّل عليه أربعة إشكالاتٍ أيضًا. [انظر: كانط، المصدر السابق، ص 641 وما يليها]

وتحليل هٰذه الإشكالات عن قربٍ، والنظر إليها بموضوعيّةٍ يستطيع كلّ مَن له أدنى تأمّلٍ أن يصل إلى يقينٍ بأنّ هٰذه الإشكالات لم تكن لو لم يكن بحثه المعرفيّ، وما هي إلّا نتائج طبيعيّةٌ ترتّبت على منهجه الحسّيّ. وبعبارةٍ أخرى: إنّ ما غرسه كانط في واحة البحث المعرفيّ من أسسٍ معرفيّةٍ فقد حصده، وقطف ثماره في البحث الفلسفيّ، وعندها تمّ إسقاط جميع الأدلّة الفلسفيّة على إثبات واجب الوجود من الاعتبار العلميّ!

هٰكذا وقعت فلسفة كانط على عَتبَة الفكر الحديث وقد اتّسمت بالشكّ، وفقدان الإيمان في الدين والميتافيزيقا، من خلال تحديد المعرفة والتصريحات الّتي تُفضي إلى الشكّ والحيرة، فيقول: لو قلنا: "ليس الله بكائنٍ..." فلا يحدث أيّ تناقضٍ في هٰذه الفكرة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 297].

وبناءً على هٰذا فقد أسّس كانط مدرسةً أخذت على عاتقها التفكيك ما بين الدين والإيمان من جهةٍ، وما بيّن العقل النظريّ من جهةٍ أخرى، وصلت إلى حدّ التنافر بينهما في الثقافة الغربيّة؛ لأنّه اعتبر الجمع بينهما يوقع الضرر دائمًا على الدين والإيمان، فجميع من ينقدهما يدخل من أبواب العقل

والســـهام تنطلق من قوس العقل؛ ولهٰذا ذهب كانـــط إلى القول بالتفكيك بينهما. [غفاري، نظام كانط تضييقٌ لدائرة العقل، مجلّة الاستغراب، العدد 9، ص 16]

فيكون بهٰذا قد ســـبق ســـورين كير كجـــارد (Søren Kierkegaard)(*) (1813ـ1855 م) صاحب الفلســـفة الوجوديّة الإيمانيّة في هٰذا التفكيك ما بين العقل والإيمان، الّذي اعتبر بناء الإيمان على العقل النظريّ خطأً كبيرًا. وربّما تكون لنظرة كانط التفكيكيّة تأثيراتٌ على ملامح إيمانيّة كير كجارد.

وبعد كلّ هٰذه التأمّلات الفكريّة والمعرفيّة الّتي قام بها كانط، تمّ توظيف فلســـفته لخدمة الأفكار الإلحاديّة؛ ليجعلوا منها أساسًـــا للإلحاد المعاصر. واســـتنادهم في ذٰلك على ما قدّمه من عجز العقل عن البرهنة على وجود الله ـ تعالى ـ عن طريق الأدلّة التي اعتمد عليها الحكماء؛ ولهٰذا قالوا عنه بأنّه أسّس لمقولة موت الإلٰه قبل نيتشه (Friedrich Nietzsche)(**) وما تبعه من طرحٍ في الإلحاد المعاصر؛ ولهٰذا نجد الفيلســـوف الألمانيّ شوبنهاور (1788 ـ 1860 م) المعروف بإلحاده، يقرّر أنّ أكبر خدمةٍ أسداها كانط للفكر الفلسفيّ هي التفرقـــة الّتي أقامها بين الظاهرة والـــشيء في ذاته. [زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقديّة، ص 243]

ولٰكنّ الحقّ أن لا نقول تمّ توظيف فلسفة كانط لخدمة الأفكار الإلحاديّة وحســـب، بل هي في الواقع كذٰلك، فهي عبارةٌ عن تأســـيسٍ معرفيٍّ فلسفيٍّ للإلحاد؛ لأنّ صاحبنا ماذا يأمل عندما أســـقط العقل البرهانيّ ومبادئَه من

(*) فيلسوف دانماركي تنسب اليه مدرسة الفلسفة الوجودية المؤمنة.

(**) فريدريش فيلهيلم نيتشه (1844ـ1900 م) فيلسوفٌ ألمانيٌّ، وشاعرٌ وملحّنٌ لغويٌّ، وناقدٌ ثقافيٌّ. وصاحب المقولة الشـــهيرة بـ(موت الإلٰه)، وهو من المتأثّرين بفلسفة كانط، وبعد أن أعلن موت الإلٰه أصيب بحزنٍ أوصله إلى حدّ الجنون حزنًا على إلٰهه الذي أعلن موته.

الاعتبار العلميّ؟! وماذا يأمل من تركِهِ رسـالةً فلسـفيّةً للأجيال الّتي تليه مفادُها لا دليل عقليًّا على وجود الله تعالى؟!

يقول أحد الباحثـين الغربيّين المعاصرين عن النتائـج الّتي وصل إليها كانط بعد نقده للعقل النظريّ: «بالرغم من أنّ الموقف المعرفيّ الّذي قام كانط بتطويره في (نقد العقل المحض) يدّعي أنّ وجود الله سؤالٌ مفتوحٌ، إلّا أنّ هٰذا الموقف ـ بالأخصّ إذا تناولناه بشـكلٍ منفصلٍ عن مؤلّفات كانط الأخرى ـ يلائم بسهولةٍ نظرةً إلحاديّةً متأصّلةً. إنّ إصراره الجازم بعدم إمكانيّة الوصول إلى المعرفـة العلميّة بوجود الله من خلال مناهج العلـوم الطبيعيّة المادّيّة، يبدو أقلّ ضررًا من الناحية الفلسفيّة حين ننظر إليه في ضوء التأكيد على أنّ المعرفة العلميّة الوحيدة بالوجود الموضوعيّ هي تلك الّتي يؤمّنها العلم المادّيّ» [ماسترسُن، الإلحاد والاغتراب، ص 46 و47].

وبعد أسـطرٍ قليلةٍ يصرّح ماسترسُن بأنَّ كانط صار مصدرًا مهمًّا تتغذّى على مبانيـه المذاهب الإلحاديّة من خـلال إصراره على تحجيم العقل؛ ولهٰذا يقول: «قد أثبتت نظريّة كانط حـول المعرفة أنّها مصدرٌ خصبٌ من الإلهام لأشكالٍ مختلفةٍ من مذهبي الطبيعة والوضعيّة الإلحاديّين» [المصدر السابق].

هٰكذا تعزّز الحال وتقهقر الفكر الغـربيّ برمّته بإقدام كانط على تحجيم أحكام العقل، وجعلها غير معبّرةٍ عن حقيقة الأشياء وواقعها.

سادسًا: قراءةٌ تحليليّةٌ لمجريات الأحداث الكانطيّة

سقط الفكر الغربيّ ـ بعد أحداث كانط النقديّة ـ في أزمةٍ عميقةٍ، حيث لـم يُعَد بعدها للرموز والعلاقات الإدراكيّة فائدةٌ تُذكَر؛ وذٰلك لأنّ صاحبنا لم يكن نقده لفكرةٍ معيّنةٍ أو لمفكّرٍ بعينه أو لكتابٍ فكريٍّ معيّنٍ، أو لمذهبٍ ما، بل إنّه نقض الأساس الّذي تنهض به الأمم.

إنّ قوّة العقل ومبادئَها الّتي اكتشف أرسطو طاليس رموزها، واعتنى بها خير اعتناءٍ، وقدّمها على طَبَقٍ من ذهبٍ للبشريّةِ جمعاء، ومن ثمّ تمّ توثيقها وتوجيهها من قبل الفلاسفة المسلمين على نحو التأسيس والتوسيع والممارسة؛ كانت هي المـــيزان الّذي تحْتَكِم إليه الخصوم، وهو المنهج الّذي يســـتند إليه طلّاب الحقيقة، ومن ذٰلك العصر كان للعقلِ الســـيادة المعرفيّة على الوجود، وبالخصوص المحجوب منه عن أنظار الإنســـان، حتّى جاء وقت كانط وأفقد إمكان المعرفة العقليّة السند، وقلب الارتكازات والأسس الّتي انطلق منها الفكر الأرسطي رأسًا على عقبٍ، وأصبح الفكر هو الّذي يصنع العالم، بعد أن كان العالم هو الّذي يصنع الفكر. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 37]

ولا يتحمّل كانط المســـؤوليّة كاملةً لما آلـــت إليه أمور المعرفة في الغرب وحسب، وإنّما كان دوره منقطع النظير؛ وذٰلك بعد أن وجد الأرضيّة مهيّأةً أمامه لقلب المفاهيم، عندها قام بمعوله بدفن الفلســـفة والعقل البرهانيّ، ورفع رايةً كتب عليها: الآن بدأ عصر العقل والتنوير. ولٰكن أيّ عقلٍ؟ إنّه العقل التابع وليس المتبوع، العقل المُنقاد للحسّ والتجربة. أدّى ذٰلك إلى فتح الباب على مصراعيه للإلحاد واللادينيّة والعلمانيّة بشكلٍ من الأشكال. فلم تكن المذاهب الفلسفيّة الّتي ظهرت بعد كانط في القرن التاسع عشر، والّتي نادى بها شوبنهاور ونيتشه إلّا موجاتٍ سطحيّةً يتدفّق من تحتها تيّارٌ قويٌّ مكينٌ هو تيّار الفلســـفة الكانطيّة الّذي ما يزال يزداد عمقًا واتّســـاعًا حتّى يومنا هٰذا.

وما نريد الإشـــارة إليه هنا هو أنّ الملحدين ليسوا على مستوًى واحدٍ من الإدراك المنطقيّ، بل عقولهم متفاوتةٌ شدّةً وضعفًا، وأغلبهم لم يدرس قواعد التفكير الصحيح، ولم يعرف ماهيّة التفكـــير وحقيقته، وكيف تتمّ عمليّة

الانتقال من الأشـــياء إلى الأفكار، أو من الأفــكار إلى أفكارٍ أخرى. وعليه لا يمكن لكلّ مَن هبّ ودبّ الاطّلاع على فلسفة كانط الّتي كلّها تعقيدٌ وغموضٌ. نعم، أهل الاختصاص الّذين يأنســون بالمعقول هم مَن يستطيعون الغَوْرَ في هٰذه المفاهيم والأحكام، والتمييز بين الجيّد والرديء منها.

إذن لماذا نتّهم كانط بأنَّ آراءه هي الســبب الرئيس وراء انتشــار ظاهرة الإلحاد المعاصر، إذ كانت كلّها ألغــازًا، ولا تُفهم إلّا من أهل الاختصاص، وهم فئةٌ قليلةٌ بطبيعة الحال؟

الجواب عن ذٰلك هو أنّ تصريح كانط بعدم وجود دليلٍ عقليٍّ على وجود الله ـ تعالى ـ يكفي لإلحاد جموعٍ من البسطاء الّذين لم يتربّوا تربيةً دينيّةً إيمانيّةً عقليّةً، حيث لا تحتاج هٰذه المقولة إلى جهدٍ فكريٍّ، ومعرفة قواعد التفكير لفهمها. وعندها يكون التقليد في مســألة الإلحاد ســيّد الموقف. ولمّا كانت منزلة كانط وشهرته بعد كتابه (نقد العقل المحض) كشــهرة غاليلو أو نيوتن في الفيزياء، وكشــهرة داروين في علم الأحياء، كان كثيرٌ من الناس يقرؤون ولا يناقشــون، ومن الطلبة أيضًا يدرسون ولا يشكلون. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أغلب الملحدين ســلّموا بالنتائج دون الرجوع إلى مناقشة المقدّمات؛ ولهٰذا يقول أحــد المفكّرين: إنّ غير المتخصّصين في الفلســفة والمنطق والفيزياء مثلًا حينما يعتقــدون بانهدام كلّ الأدلّة على الوجود الإلٰهيّ، فهم في الحقيقة يعتمدون حصرًا على أقوال أشخاصٍ يطمئنّون لأحكامهم، ويثقون بأفكارهم، دون أن يكون لديهم المعرفة التخصّصيّة الكافية لفحص هٰذه المقولة ومعرفة حقيقتها؛ ولهٰذا فإنّ عامّة الملحدين لا يملكون المؤهّلات التي تخوّلهم البتّ بذٰلك؛ لأنّها تتوقّف على امتلاك المعرفة المنطقيّة والفلســفيّة بالقدر الكافي.

[ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 73 و74]

والنتيجة الأخرى الّتي صرّح بها كانط ـ وكانت سهلة المؤنة والمعرفة عند الجميع ـ أنّ الإنسان يملك الحسّ والتجربة لمعرفة الواقع، وليس العقل إلّا أداة تنظيمٍ وترتيبٍ وتحليلٍ، وهو محدودٌ بحدود العالم الحسّيّ.

هٰـذه النتيجة فيما بعدُ صار يتلقّفها الجميع ـ سـواءٌ الملحد أو المؤمن ـ في المدارس والجامعـات لقرونٍ من الزمن، ومن هنا تمّ تشـكيل المنظومة الفكريّة والسـلوكيّة المادّيّة القائمة على رفض قابليّة أيّ قضيّةٍ ميتافيزيقيّةٍ للإثبـات والتصحيح العلميّين؛ لأنّ معنى العلم أصبح هو كلّ ما يرتكز على الحسّ والتجربة. [انظر: ناصر، تجاذب العقلانيّة بين الملحدين والمتديّنين، ص 37]

الأمر الآخر الّذي لا بدّ من الإشـارة إليـه في هٰذه الصفحات وتحت هٰذه الفقرة بالخصوص، هي مسألة التفكيك بين العقل والدين الّتي قام بها كانط، فهي مسـألةٌ مشـابهةٌ للتفكيك ما بين الدين من جهةٍ وما بين إدارة الدولة والمجتمع من جهةٍ أخرى، فإنّ العَلمانيّة(*) سعت بكلّ قوّة لإقصاء الدين من محافل الحياة، وحصرته في زاويةٍ ضيّقةٍ، وبعد أن أقامت الحياة على غير دينٍ، أي أنّها فصلت الدين عن الحياة، جعلت الناس تلهث وراء الدنيا، وصرفتهم عن الاهتمام بالآخرة، وبالتالي ضعف الإيمان ـ إذا لم نقل مات ـ في نفوس الناس؛ لذا قامت الحياة الأوربّيّة المعاصرة على عبادة الهوى وتحكيمه من دون الرجوع إلى الله تعالى، فلم تعُد حاجة إلى الإلٰه في حياتهم.

النتيجة المترتّبة على التفكيك ما بين الديـن وإدارة المجتمع، هي اندثار العقيدة الدينيّة بمرور الوقت، وعندها أصبح الإنسان بين أن يكون ملحدًا أو منكرًا للأديان.

(*) انظر تفصيل المصطلح: الحوالّي، العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة، ص 21.

كذٰلك الحال لا يختلف من حيث النتائج الّتي حصدها المجتمع بسبب التفكيك ما بين الدين والعقل، بعد أن قدّم لنا كانط نموذجًا من الإيمان الضعيف الهزيل، كالطفل اليتيم الّذي لا حول ولا قوّة له، حيث جعله فقير البِنية لا يتّكئ على دِعامةٍ تسنده أمام الشبهات والإيرادات الّتي يمكن أن ترد عليه من العابثين والمشكّكين.

وإذا ما تأمّلنا جيّدًا نجد أنّ التفكيك ما بين الدين وإدارة المجتمع، يرجع في حقيقة الأمر والواقع إلى التفكيك ما بين العقل والدين!

بعد كلّ هٰذه المآسي الّتي جرت، والويلات الّتي وقعت على العقل والدين، والنتائج الّتي وصل إليها كانط في نقده الأوّل من كتابه الضخم العميق الّذي حيّر العقول في فهمه، فضلًا عن التصديق به، نسأل هل تحقّق حُلم صاحبه، وهو إنقاذ العلم والإيمان من معاول الشكّ والحيرة؟

يجيب وِليم ديورَانت في قصّته عن الفلسفة، فيقول: «لقد حدّد كانط العلمَ وحصره في عالم الظواهر، فإن تغلغل إلى لباب الأشياء وحقيقتها زلّ وأخطأ، فهٰكذا أنقذ العلم! ثمّ زعم أنّ حرّيّة الروح وخلودها، وأنّ وجود إلٰهٍ خالقٍ ممّا يستعصي على العقل أن يقيم عليه الدليل، وبهٰذا أنقذ الدين! ولا عجب أنّ رجال الدين في ألمانيا رفضوا الانقاذ (المزعوم) واحتجّوا عليه، وأرادوا أن ينتقموا لأنفسهم من الفيلسوف (أي: من كانط)، فأطلق كلٌّ منهم على كلبِهِ اسم (إمانويل كانط)» [وِليم ديورَانت، قصّة الفلسفة، ص 347]. ثمّ يقول: «ولا غرابة إن أقام هيني (Heini) مقارنةً ما بين كانط النحيل البِنية الضعيف، وبين روبسبير المروّع المخيف، فقال: إنَّ روبسبير لم يقتل إلّا ملكًا واحدًا، وبضعة آلافٍ قليلةٍ من الفرنسيّين ـ وهي جريمةٌ

قد يتســـامح فيها الرجل الألمانيّ ـ أمّا كانط فقد قتـــل الله (تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا)، وقوّض أعظم الأركان والدعائم الّتي يقوم عليها بناء اللاهوت» [المصدر السابق، ص 347].

وفي قصّةٍ أخرى مشابهةٍ لتلك، يتكلّم أحد المفكّرين عن خطر أفكار كانط على العقيدة الدينيّة، إذ بيّن أنّ الخلاف كبيرٌ ما بين حياة هٰذا الرجل ـ ويقصد كانـــط ـ الخارجيّة، وبين أفـــكاره الهدّامة الّتي زلزلت العالـــم ! فلو كان أهل كونســـبرج (المدينة التي ولد ومات فيها كانط) قد قدّروا كلّ ما يستتبع أفكاره مـــن خطرٍ، لارتاعوا (أي لَفزِعوا خوفًا وهلعًـــا) لوجود هٰذا الرجل بينهم أكثر من خوفهم سفاكًا لا يقتل إلّا الكائنات البشريّة، ولٰكن كان الناس من الطيبة بحيث لم يروا فيه إلّا أستاذًا للفلسفة، إذا ما خرج في ساعته المحدودة هزّوا له رؤوسهم يحيّونه تحيّة الصداقة. [زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 296]

نعم، كلّ ما ذُكِر صحيحٌ وفي غاية الدقّة، فإنّ خطر الأفكار أشدّ من خطر الطغـــاة؛ فلهٰؤلاء وقتٌ يزولون فيه، ويزول معهم الـــشرّ المحدِقُ بأهل قريةٍ ما أو مدينـــةٍ، وأمّا الأفكار فهي الخطر الباقي الّذي لا حدود جغرافيةً له، ولا ينحصر في زمانٍ ما، بل هي عابرةٌ للحدود والأزمان، والشـــاهد على ذٰلك هو كتابـــة هٰذا البحث المتواضع الّذي بين أيديكم؛ إذ جاء في ســـياق التصدّي لأفكار شخصٍ لم نرَهُ من قبلُ، وإنّما أفكاره وبعد قرونٍ من الزمن وصلت إلينا على الرغم من بُعد المسافة الّتي بيننا!

إنّ نظريّة المعرفة الّتي تفرضها الاهتمامات المادّيّة علينا، تحمل في طيّاتها نتائج أخلاقيّةً خطيرةً جدًّا، وأُرجِع الفضل في ذٰلك للفيلسوف كانط أيضًا في ملاحظة الثمن الّذي لا مفـــرّ من دفعه لهٰذا الشرّ لمّا اعتبر المعرفة الحقيقيّة.

إنّ حصر الإدراك الصحيح بالأمور العمليّة يستتبع تأثيره الأخلاقيّ الضمنيّ، وهو تجريد الإنســـان من صفاته الإنســـانيّة. إنّ ثمن ما أُطلِق عليه "المعرفة الحقيقيّة" هو أنّ رؤيتنا وفهمنا للأشـــياء لم يعودا يضمنان لنا هويّتنا وحرّيّتنا ونظم حياتنا. بل على العكس حُكم علينـــا أن نعاني من التوتّر الداخليّ بين الإدراك والهويّة. [انظر: سميث، لماذا الدين ضرورةٌ حتميّةٌ؟ ص 16]

يبـــدو أنّ صاحب الكلام أعلاه كان متشـــائمًا ممّا جرى على الناس من تلاعبٍ في أفكارهم؛ بســـبب ما أُطلِق عليه (المعرفـــة الحقيقيّة)، وذٰلك من خلال الترويج للمعرفة الحسّيّة ورفعها على العرش، وحصر إمكان المعرفة بها واعتبارهاي مصدر الحقيقة، ومن ثمّ تمّ إبعاد الإنســـان عن حقيقته وبُعده الإنســـانيّ الروحيّ، كما حمّل المتكلّم المسؤوليّة على عاتق كانط، وهم يدفعون ثمن خطوته هٰذه حتّى الساعة.

إلى هنا نرجو من الباري ﷻ أن نكون قد أوصلنا ما نريد إيصاله إلى طالب الحقّ والحقيقة، وأن لا يخضع إلى الأسس المعرفيّة لفلاسفة الغرب بسهولةٍ، بل لا بدّ عليه من الفحص الدقيق، والتقييم الصحيح.

خاتمةٌ

الإلحاد آفـــةٌ تنخر عقول الأمـــم، وتنهك قواهم، فهي مشـــكلةٌ خطيرةٌ تســـتدعي التصدّي لها والوقوف أمام انتشارها، وذٰلك يكون بحسب الوسائل المتاحة لكلّ شخصٍ يجدُ في نفسهِ القدرة على الذبّ عن حياض الدين والإيمان بخالق الكون. وعلى هٰذا الأســـاس جاءت هٰـــذه المقالة، وفي خطوةٍ أولى ذات أهمّيّةٍ ارتكازيّةٍ، وهي بيان أهمّ الأســـباب الّتي صرفت كثيرًا من الناس عن

بعدهم المعنويّ والغيبيّ، وبالتالي التأثير على سلوكهم الفرديّ والمجتمعيّ.

وقد اتّضح أنّ الأسباب المعرفيّة والفلسفيّة الّتي تمثّلت بآراء المفكّر الغربيّ إمانويل كانط كان لها السبق في هٰذا السياق، ودورها المهمّ في تشكيل المنظومة الإلحاديّة الخاوية بطبيعة الحال، من خلال عمليّة تعطيلٍ وتحديدٍ ممنهجةٍ للعقل البرهانيّ، وإبعاده عن الرئاسة والقيادة في المعرفة، وإعطاء البديل القاصر عن ذٰلك(*). كما اتّضح أيضًا كيف قيّدت هٰذه الآراء أهمّ مبادئ العقل النظريّ، كقانون العليّة وسلبته الإطلاق في الصدق، وجعلته مختصًّا بعالم الظواهر والأشياء المحسوسة، والّذي يعدّ من أهمّ القوانين الّتي ترتكز عليها ظاهرة التديّن والمعرفة الميتافيزيقيّة. فلا يمكن لهٰذا القانون البدهيّ في فلسفة كانط أن يكون واسطةً، لا في الإثبات العلميّ، ولا في الثبوت الواقعيّ في الفلسفة الأولى وما وراء الطبيعة.

إنّ محاولة كانط أغلقت الباب نظريًّا أمام أيّ محاولة إثبات عقلي للوجود الإلٰهيّ، فدعمت موقف الملاحدة وأصحاب الدين الطبيعيّ. ومن هنا ينبغي أن تكون هٰذه الصفحات مقدّمةً لتقييمٍ عامٍّ وشاملٍ لكلّ المحاولة الكانطيّة في الميتافيزيقا، بنحوٍ يكشف السبب الكامن وراء الاتّجاه الّذي نحّاه كانط، وتمهّد الطريق لمعالجة الالتباسات الّتي تحيط بدور العقل وقيمته وأحكامه.

(*) المنهج الحسّيّ التجريبيّ.

قائمة المصادر

1. إبراهيميان، السيد حسن، نظرية المعرفة، ترجمة فضيل الجزائري، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 2004 م.
2. ألن و. وود، كانط، ترجمة بدوي عبد الفتاح، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2014 م.
3. بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كنت، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الأولى، 1977 م.
4. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، إيران، ذوي القربى، الطبعة الثانية، 1429هـ.
5. البغدادي، عز الدين بن محمد، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، العراق، مطبعة الميزان، الطبعة الثانية، 2017 م.
6. الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000 م.
7. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية، السعودية، دار الهجرة.
8. ديورانت، وليم وايريل، قصة الحضارة، محمد بدران، لبنان، دار الجيل، الطبعة، 1988 م.
9. ديورانت، وليم وايريل، قصة الفلسفة، فتح الله محمد، مكتبة المعارف، الطبعة السادسة، 1988 م.
10. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1972 م.
11. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مصر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936 م.
12. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993 م.

13. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مصر، مطابع وزراة الإرشاد القومي، الطبعة، 1956 م.

14. زينب عبد العزيز، الإلحاد وأسبابه الصفحة السوداء للكنيسة، سوريا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2004 م.

15. سميث، هوستن، لماذا الدين ضرورة حتمية؟ سعد رستم، سوريا، دار الجسور الثقافية، 2005 م.

16. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، إيران، منشورات طليعة النور، الطبعة الثانية، 1435 هـ.

17. الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي (تقديم وتعليق العلامة مرتضى مطهري)، عمار أبو رغيف، العراق، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، الطبعة، 1418 هـ.

18. الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، إيران، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة والعشرون، 1428 هـ.

19. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، إيران، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، الطبعة الرابعة، 1390 هـ ش.

20. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، القاهرة، مكتبة النهضة، الطبعة الثالثة، 1958 م.

21. الغري، سعد، إقصاء العقل عن الحياة.. النتائج المريرة، لبنان، ومضات للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2018 م.

22. غفاري، حسين، (نظام كانط تضييق لدائرة العقل)، الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 9، 2017 م.

23. فلو، أنطوني، هناك إله (كيف غير أشرس ملحدٍ رأيه)، صلاح الفضلي، العراق، دار الكفيل للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1438 هـ.

24. كانط، إمانويل، نقد العقل العملي، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2008 م.

25. كانط، إيمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلةٍ يمكن أن تصير علما، نازلي إسماعيل ومحمد فتحي، الجزائر، موفم للنشر، الطبعة الأولى، 1991 م.

26. كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، غانم هنا، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2013 م.

27. كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، 1988 م.

28. كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة المجلد السادس)، حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، 2010 م.

29. ماسترسن، باترك، الإلحاد والاغتراب (بحث في المصادر الفلسفية للإلحاد المعاصر)، هبة ناصر، العراق، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2017 م.

30. محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، مصر، دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1979 م.

31. المصري، أيمن عبد الخالق، أصول المعرفة والمنهج العقلي، إيران، أكاديمية الحكمة العقلية، الطبعة الأولى، 2012 م.

32. المنياوي، أحمد، جمهورية أفلاطون، سوريا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 2010 م.

33. ناصر، محمد، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، الطبعة الأولى، 2017 م .

34. ناصر، محمد، تجاذب العقلانية بين الملحدين والمتدينين، لبنان، ومضات للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2018 م.

35. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مصر، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1986 م.

36. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم، الطبعة، 2014 م.