

Reason and Metaphysics, and the Dialectic of Their Interrelation

Hazem Abdul-Jabbar Hassan

PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: alsdh5982@gmail.com

Abstract

The study presents a comparative philosophical analysis of Avicenna and Immanuel Kant's conceptions of reason and its epistemological boundaries, with particular attention to its cognitive function and its relationship to metaphysics. While both thinkers affirm the foundational role of reason in the acquisition of knowledge, their distinct intellectual milieus yield divergent interpretations of its scope and epistemic potential. Avicenna posits a hierarchical development of reason culminating in its union with the Active Intellect, thereby enabling access to transcendent intelligibles and the formulation of metaphysical knowledge in its comprehensive sense—from the nature of prime matter to the demonstration of the Necessary Existent. In contrast, Kant imposes rigorous epistemological constraints on human reason, limiting its function to the structuring of sensory data via a priori categories and denying it access to the noumenal realm, or the "thing-in-itself". Employing an analytical rational methodology, this inquiry concludes that Avicenna's framework supports a metaphysical conception of reason - one that harmonizes reason with metaphysics and permits transcendence beyond empirical phenomena; whereas Kant's critical philosophy confines reason within the parameters of possible experience. This contrast reconfigures the philosophical understanding of reason, knowledge, and existence in both systems. Ultimately, the comparison enriches epistemological discourse and invites renewed reflection on the role of metaphysics in contemporary philosophical thought.

Keywords: Reason, Metaphysics, the limits of reason, Avicenna, Immanuel Kant.

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 1, PP .1-38

Received: 20/06/2025; Accepted: 05/07/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)



العقل وما بعد الطبيعة وجدلية العلاقة بينهما

حازم عبد الجبار حسن

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

يتناول هذا المقال مقارنةً فلسفيةً بين تصوّر ابن سينا وإيمانويل كانط للعقل وحدوده، من خلال تحليل وظيفته المعرفية وعلاقته بما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا. ينطلق البحث من نظرة أولية مفادها أنّ كلا الفيلسوفين يعترف بمكانة العقل في تكوين المعرفة، غير أنّ اختلاف السياق المعرفي يؤدي إلى تباين جوهري في تحديد قدرته وإمكاناته المعرفية؛ إذ يرى ابن سينا أنّ العقل يمتلك مراتب تصاعديّة تنتهي بالاتصال بالعقل الفعّال، وهذا ممّا يُتيح له تجاوز عالم الظواهر إلى إدراك المعقولات المفارقة، وتأسيس معرفة ميتافيزيقية يقينية بمعناها العامّ، من المادّة الأولى إلى إثبات واجب الوجود. في المقابل يُخضع كانط العقل البشري إلى شروط معرفية صارمة؛ إذ يحدّد قدرته في تنظيم الظواهر الحسيّة عبر مقولات قبلية، وينفي عنه إمكانية بلوغ "الشيء في ذاته". تعتمد الدراسة على المنهج العقلي التحليلي، وتخلص إلى أنّ تصوّر السينيوي يؤسّس لعقل ميتافيزيقي - وعلاقة انسجام بين العقل وما بعد الطبيعة - قادرٍ على تجاوز المحسوس، في حين يرسخ كانط مفهومًا نقديًا للعقل يقيده بشروط التجربة الممكنة، وهو ما يعيد صياغة العلاقة بين العقل والمعرفة والوجود في كلا النموذجين. تسهم هذه المقارنة في توسيع أفق البحث الإستمولوجي والفلسفي، وتفتح المجال لإعادة التفكير في إمكانات العقل ومكانة الميتافيزيقا في الفكر المعاصر.

الكلمات المفتاحية: العقل، ما بعد الطبيعة، حدود العقل، ابن سينا، إيمانويل كانط.

مجلة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد الأول، ص. 1 - 38

استلام: 2025/06/20، القبول: 2025/07/05

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف



المقدمة

منذ العصور القديمة وحتى العصور الوسطى، خضع الفكر البشري لهيمنة النموذج المعرفي الأرسطي، الذي اتّسم بطابعه الميتافيزيقي، واستمرّ تأثيره حتى ما بعد النهضة الأوروبية. وقد كان يُنظر إلى العقل بوصفه مرآة تعكس النظام الكوني دون أن يتقيد بالمادة أو الحس. وفي هذا الإطار، قدّم ابن سينا تصوّرًا مركّبًا لوظيفة العقل، استلهم فيه التراث الفلسفي القديم، ودمجه بنظرية مستقلة للعقل ومراحل وحدود إدراكه، في محاولة مبكرة لرسم مكانته ضمن مراتب الوجود والمعرفة.

لاحقًا، شكّلت الثورة الكوبرنيكية تحولًا جذريًا في الوعي الأوروبي، أعادت النظر في حدود العقل، وأثارت جدلاً واسعًا حول الإلحاد واليقين والميتافيزيقا، بلغ ذروته مع ديكارت الذي سعى إلى تأسيس المعرفة على قواعد عقلية صارمة. غير أنّ النزعة التجريبية، كما ظهرت لدى هيوم، قوّضت هذا المشروع؛ إذ ربطت المعرفة بالانطباعات الحسية، ونفت قدرة العقل على تجاوز التجربة، ما أدّى إلى رفض الميتافيزيقا وإحالتها إلى الوهم.

في مواجهة ذلك، جاءت فلسفة كانط لتمنح العقل دورًا تركيبياً، يجمع بين الحسّ والعقل، ويضع حدودًا لما يمكن معرفته، معيّدًا بناء النظرية المعرفية على أساس نقدي يستهدف إمكانات العقل نفسه. وعلى الرغم من أنّ كانط دافع عن العقل، إلّا أنّه قصد العقل المحدود بشروط الحسّ والتجربة، وهو ما أدّى إلى نتائج فلسفية وعقدية غير متماسكة.

في ضوء هذا السياق، يسعى هذا البحث إلى دراسة تصوّر العقل ووظائفه وحدوده لدى كلّ من ابن سينا وكانط، في محاولة تحليلية نقدية تستجلي أوجه الاتفاق والاختلاف، وتبرز دور العقل بين الميتافيزيقا والعلوم، وبين الممكن والمحال في مجال المعرفة؛ إذ يُقدّم كلّ من الفيلسوفين نموذجًا مميّزًا يسهم في فهم طبيعة العقل وصلته بالواقع، ويعين على معالجة قضايا فلسفية ومعرفية معاصرة.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: مفهوم العقل: عرض لغوي واصطلاحي

تشير كلمة "العقل" في اللغة العربية إلى معانٍ متقاربة تشمل العلم [الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]، المنع [راجع: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 138]، الحبس [انظر: إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ج 1، ص 172]، والرشد الفكري، كما ذكر ذلك ابن منظور في: أنَّ العقل يُفسَّر بالحجر والتُّهي، وكلاهما بمعنى المنع، ويُعدَّان ضدَّ الحُتْم، وهي إشارة إلى الرشد الفكري، الذي يُقابل الحماقة بوصفها ضعفاً أو نقصاً في العقل [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458]. ومن هذا المعنى يُقال: "عقل الغلام"، أي بلغ مرحلة التمييز والإدراك، وهي المرحلة التي يُصبح فيها الإنسان مؤهلاً لتحمل التكاليف الشرعية، كالبلوغ الذي تُفرض فيه الصلاة على المسلم العاقل.

وقد عرّفه الخليل بن أحمد الفراهيدي بأنه نقيض الجهل، وعرف بالعقلانية أي القدرة على الفهم والتمييز. ومن هذا المنظور، يُنظر إلى العقل على أنه قوّة تحجز الإنسان عن القيام بالأفعال الضارة أو المحظورة، وهو بذلك "منع" يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات.

[انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]

يُجمع على أنَّ العقل يتضمّن ثلاثة معانٍ رئيسية: أولها العلم، أي المعرفة والفهم، وثانيها المنع، الذي يمنع الإنسان من الوقوع في الخطأ، وثالثها الرشد الفكري، الذي يمثّل نضج الإدراك والتمييز بين الصواب والخطأ. العلم والرشد مرتبطان؛ إذ لا رشد بدون معرفة، وهما ينسجمان مع معنى المنع بوصفه حمايةً للفرد من الأفعال الضارة، لكنّ تفعيل العقل عملياً يتطلب تربيةً داخليةً تتجاوز العلم النظري.

في الاصطلاح الفلسفي، للعقل عدّة معانٍ [انظر: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص 46 - 49]:

1- القوّة المدركة التي تستوعب الكليات والجزئيات، وتمييز الإنسان عن الحيوان.

2- البدهيات، وهي المعارف الواضحة الذاتية التي لا تحتاج إلى استدلال.

3- العقل العملي، الذي يُكسب الإنسان الفضائل الأخلاقية عبر التجربة والممارسة.

4- الفهم السريع أو الذكاء، الذي يُقاس بسرعة الإدراك والتصرّف. وسرعة الانتقال في التفكير جاءت في كلمات المناطقة بمعنى الحدس، وهو حركة العقل من المعلوم إلى المطلوب، أي سرعة الوصول للحدّ الأوسط، والذكاء هو شدّة الحدس. [انظر: الداية، معجم المصطلحات العلمية العربية، ص 122]

5- كما تناول الفلاسفة مفهوم العقل بوصفه قوّة للنفس الناطقة، لها مراتب من الاستعداد والقابلية على استقبال المعلومات.

6- وفي الفلسفة الإلهية، يُعرف العقل بأنّه موجود مجرّد وغير مادّي في ذاته وفعله، يُشار إليه في النصوص الدينية أحياناً بـ"المَلَك". [انظر: عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، ج 2، ص 235]

7- استعمل العقل عند الفلاسفة للدلالة على جوهر النفس الناطقة؛ باعتبارها حقيقة الإنسان. وقد وصفه الكندي بأنّه جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء. [انظر: الكندي، رسائل الكندي، ص 113]، بينما أكّد الفارابي أنّه جوهر بسيط يقارن المادّة ويبقى بعد الموت [انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 64]. ومن ثمّ عُدّت النفس والعقل والذهن جوهرًا واحدًا، مع اختلاف التسميات تبعًا لوظائفه: فيُسمّى عقلًا لإدراكه، ونفسًا لتصرفه، وذهنًا لاستعداده للمعرفة. [انظر: الجرجاني، معجم التعريفات، ص 128]

في القرآن الكريم، يذكر العقل أكثر من أربعين مرّةً بصيغ متعدّدة للدلالة على الفهم والتفكير، وهو محور لسعادة الإنسان وإدراكه للحقائق. كما يشدّد القرآن على أهميّة استخدام العقل مع الحواسّ في تحقيق المعرفة والوعي، محذّرًا من إهماله باعتباره سببًا للضلال والجهل. الجدير بالإشارة أنّه عند الحديث عن العقل في سياق البحث الإستمولوجي، يُقصد به أحد معنيين: الأوّل هو القوّة المُدرِكة الكامنة في النفس الناطقة، والثاني هو نفس المدركات التي تصدر عن هذه القوّة. [انظر: الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص 259؛ آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 367] إلّا أنّ التأمّل في مباحث علم المعرفة يُظهر أنّ التركيز فيها ينصبّ أساسًا على فعل الإدراك العقلي ذاته، دون التعرّض المباشر للقوّة الإدراكية من حيث هي كذلك؛ إذ إنّ دراسة هذه الأخيرة تندرج عادةً ضمن مباحث علم النفس الفلسفي وفلسفة العقل.

وبالتالي، فإنّ العقل هو القوّة الإدراكية التي تجمع بين المعرفة والتفكير والتدبير الأخلاقي، وهو الوسيلة الأساسية التي تمكن الإنسان من فهم ذاته وعلاقته بالعالم من حوله.

ثانيًا: مفهوم ما بعد الطبيعة.. عرض لغوي واصطلاحي

يُعد مصطلح "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا" ترجمة للمصطلح اليوناني (Metaphysics)، وهو يتكوّن من شقّين: (Meta) بمعنى "ما بعد" أو "ما وراء"، و (Physics) بمعنى "الطبيعة" [انظر: معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 713] أو "علم الطبيعة" أو "الفيزياء"، ذلك العلم الذي يُعنى بدراسة المادّة والطاقة، والعلاقات المتبادلة بينهما، من حيث الخصائص والسلوك والقوانين الحاكمة.

ومن هذا التركيب اللغوي نشأ المفهوم الذي يدلّ على نوع من المعرفة يتجاوز دراسة الطبيعة الظاهرة إلى التأمّل في المبادئ الأساسية للوجود والواقع، أي في الأسس العقلية التي تقوم عليها الأشياء.

لكنّ أصل التسمية لا يخلو من الإشكال، فقد ارتبط لفظ "الميتافيزيقا" تقليدياً بمؤلفات أرسطو، مع أنّ أرسطو نفسه لم يستخدم هذا العنوان. ويرجح أنّ من أطلق هذا الاسم هو أندرونيقوس الرودي (Andronicus of Rhodes) في القرن الأوّل قبل الميلاد، حين قام بجمع كتب أرسطو وترتيبها، فوجد أنّ هناك مباحث لم تُعنون، لكنّها كانت تلي كتب الفيزياء، فأطلق عليها اسم "الميتافيزيقا"، أي ما يأتي بعد الطبيعة ترتيباً.

[See: R.G. Collingwood: An Essay on Metaphysics, p. 4]

وهنا ظهر خلاف بين الباحثين:

فالبعض يرى أنّ التسمية جاءت عرضاً وتنظيمياً فنيّاً لا أكثر، ولم يُقصد بها توصيف طبيعة العلم نفسه. بينما رأى آخرون أنّ أندرونيقوس قصد بالتسمية التعبير عن المضمون؛ لأنّ هذه المباحث تبحث في ما وراء المادة والظواهر، كالمبادئ الأولى والعلل العليا للوجود.

[انظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 18 في الحاشية]

وبصرف النظر عن أصل التسمية، فإنّ المضمون الذي تضمّنته هذه المباحث كان حاضراً في كتابات أرسطو؛ إذ استخدم تعابير مثل "الفلسفة الأولى" (First Philosophy) و"العلم الإلهي" و"الحكمة".

[see: R.G. Collingwood: "An Essay on Metaphysics", p5; See: Jonathan Barnes, The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge University Press, 1995, pp. 66 – 67]

ممّا يدلّ على أنّ هذا العلم كان عنده ذا طابع كليّ وشامل يتجاوز العلوم الجزئية المرتبطة بالطبيعة. ويلاحظ أنّ الفلاسفة المسلمين تبّنوا مصطلح "الفلسفة الأولى" عند تناولهم لهذه المباحث، ممّا يدلّ على أنّها كانت تسمية أصيلة في الفكر المشائي، رغم عدم تثبيتها عنواناً رسمياً في كتابات أرسطو. [راجع: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 25]

مع ذلك، فإنّ استعمال مصطلح "ما بعد الطبيعة" يثير إشكالاً آخر من جهة دلالاته الوجودية؛ إذ قد يُفهم منه أنّ ما هو "بعد" الطبيعة هو أدنى منها أو لاحق في الرتبة الوجودية، بينما الفلسفة العقلية تثبت أنّ الوجود اللاماديّ (العقلي أو المجرد) أسبق وأشرف من الوجود

الطبيعي المادّي. ومن هنا، ينبغي فهم "ما بعد" في العبارة على أنّه يشير إلى ترتيب منهجي تعليمي، لا إلى ترتيب وجودي، أي أنّ هذا العلم يُدرّس بعد الفيزياء أو علم الطبيعيات من حيث المنهج، لا أنّ موضوعاته تأتي لاحقاً من حيث الوجود. وقد عبّر ابن رشد عن هذا المعنى بدقّة، مؤكّداً أنّ "علم ما بعد الطبيعة" يأتي بعد العلم الطبيعي في ترتيب التعليم، لا في ترتيب الوجود؛ ولذلك استحقّ أن يُسمّى "الفلسفة الأولى"؛ لأنّه يبحث في المبادئ العليا التي تُعدّ أصلاً لكلّ ما سواها. [راجع: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 7]

وقد أطلقت عليها أسماء متعدّدة - مثل "ما قبل الطبيعة" [راجع: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، خطبة الكتاب]، أو "ما فوق الطبيعة" [راجع: يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص 117]، أو "ما وراء الطبيعة" - لكنّها استعملات اضطرارية لضيق التعبير؛ لأنّها تدور في إطار المكان والزمان، في حين أنّ موضوع هذا العلم يتجاوز كليهما.

إذن مصطلح "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا" هو اسم أُطلق لاحقاً على مجموعة من مقالات أرسطوطاليس التي تتناول مسائل الفلسفة الأولى، أو علم الإلهيات، وهي مباحث تميز بموضوعها ومنهجها عن علم الطبيعة؛ لأنّها تتناول ما هو مفارق للحسّ والمادّة، وتّجه إلى المعقولات والعلل الأولى للوجود.

المبحث الثاني: أثر العقل وما بعد الطبيعة في فلسفة ابن سينا

تناول ابن سينا مفهوم العقل باعتباره من قوى النفس الإنسانية، التي تُعدّ أساس القدرة على التفكير. وقد ميّز بين قوّتين أساسيتين داخل النفس، إحداها القوّة العاملة، والأخرى القوّة العالمة، وأطلق على كلّ منهما "عقلاً" على سبيل الاشتراك اللفظي. [راجع: ابن سينا، أحوال النفس، ص 63] تتعلّق القوّة العاملة بتوجيه البدن نحو الأفعال الجزئية من دون أن يكون لها دور إدراكي، في حين تختصّ القوّة العالمة بإدراك القضايا الكليّة والقواعد الفلسفية والعلمية، من دون أن يكون لها صلة مباشرة بالفعل العملي. وبهذا يتّضح أنّ لكلّ قوّة مجالها ووظيفتها الخاصّة؛ فالأولى معنيّة بالفعل والحركة، بينما الثانية معنيّة بالفهم والمعرفة.

أولاً: العقل العملي

يطلق ابن سينا على القوّة العاملة في النفس اسم "العقل العملي"، ويصفها بأنّها المبدأ الذي يُحرّك البدن الإنساني نحو الأفعال الجزئية المرتبطة بـ "الرويّة" وفق آراء "إصلاحية" تخصّها. أو

بعبارة أخرى، هي قوّة مهیأة للعمل في اتّجاه البدن العنصري، تمكّن الإنسان من التمييز بين ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وبين الحسن والقبيح في جزئيات الأفعال. [انظر: ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 88]

وانطلاقاً من هذه الوظيفة، تتفرّع عن هذه القوّة ثلاثة اعتبارات أو أنواع من الأفعال الجسمية الخاصّة بالإنسان، وهي: «اعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية الزووعية، واعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 330].

أمّا الاعتبار الأوّل، فيتعلّق بالأفعال والانفعالات العاطفية التي تنشأ عن تفاعل هذه القوّة مع القوّة الحيوانية الزووعية، وتنتج عنها حالات خاصّة بالإنسان مثل الضحك، والحجل، والحياء، والبكاء، والأمل، والخوف، والرأفة، والرحمة، والأنفة، وغيرها من الهيئات النفسية والانفعالات السلوكية.

وفيما يخصّ الاعتبار الثاني، فهو يتمثّل فيما يُعرف بـ"الابتكارات" أو "الاختراعات"؛ إذ تتعاون هذه القوّة مع القوّة المتخيّلة والمتوهّمة في ابتكار التدابير واستنباط الصناعات وتطوير الوسائل التي تخدم حياة الإنسان. وفي هذا السياق يقول ابن سينا: «وقياسها⁽¹⁾ إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاصلة، واستنباط الصناعات الإنسانية» [المصدر السابق، ص 331].

أمّا الاعتبار الثالث، فهو يرتبط بمجال الأخلاق العملية، من حيث تحديد ما ينبغي فعله وما يجب تركه. وعلى سبيل المثال، يُعدّ الظلم والكذب والخيانة من مصاديق ما لا ينبغي فعله، بينما يُعدّ الصدق والعدالة والأمانة من مصاديق ما ينبغي فعله. وتشكّل هذه المرحلة أهميّة خاصّة في بناء سلوك الإنسان العامّ والخاصّ، لما لها من دور محوري في ترسيخ القيم والفضائل الأخلاقية.

ويشير ابن سينا في هذا السياق إلى وجود علاقة تكاملية بين هذه القوّة والقوّة العاملة، أو ما يُعرف بـ"العقل النظري"؛ إذ يتشكّل من هذا التفاعل جملة من الآراء المشهورة والمُسلّم بها، مثل أنّ الكذب والظلم قبيحان، بينما العدل والصدق والإحسان حسن، وخيانة الأمانة قبيحة.

وعلى هذا الأساس، ينبغي أن تكون الغلبة والسيطرة لـ"العقل العملي" على القوة البدنية، بحيث تكون هذه الأخيرة منفعة خاضعة، بينما يكون العقل العملي هو الفاعل والموجه، لا العكس؛ إذ إن ترك البدن دون إشراف العقل العملي قد يؤدي إلى تكون هيئات رديئة وانحرافات سلوكية تؤدي إلى الوقوع في الرذائل الأخلاقية.

ولهذا، يشدد ابن سينا على ضرورة أن يكون العقل العملي فاعلاً، غير منقاد للقوى السفلى، بل يجب أن يكون حاكماً، قادراً على توجيه البدن تبعاً لما يقرره العقل النظري. أي أنه ينبغي أن يكون منفعلاً لما هو أعلى منه (العقل النظري)، وفاعلاً لما هو أدنى منه (البدن)، حتى يتمكن الإنسان من تحصيل الأخلاق الحميدة واكتساب الملكات الفاضلة. [انظر: المصدر السابق]

ثانياً: العقل النظري وما بعد الطبيعة

يحتل العقل النظري مكانة مركزية في نظرية المعرفة والوجود عند ابن سينا؛ إذ يعدّ من أهم قوى النفس الإنسانية وأكثرها ارتباطاً بالعالم العلوي. وقد عرفه ابن سينا بوصفه «قوة معدة نحو النظر، والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 42]. فالعقل النظري هو قوة أو ملكة في النفس الإنسانية، وظيفتها الأساسية هي التأمل والنظر في الأمور الكلية وغيرها. وبالتالي، يعدّ هذا العقل أداة النفس لفهم الحقائق وإدراك المعقولات، وليس مجرد قدرة عملية تعالج الأمور الجزئية كما في العقل العملي، بل هو القوة التي تهدف إلى إدراك المبادئ العامة والحقائق الثابتة.

قوله: "وجهها إلى فوق" إشارة إلى طبيعة العقل بوصفه وسيلة لارتقاء النفس، والتوجه نحو العالم الأعلى، أي العالم العقلي المجرد عن المادة وخواصها، وهو عالم الحقائق. وهنا يبرز ابن سينا الطابع الروحي للعقل النظري؛ إذ يعدّ أداة للاتصال بما هو فوق المادة، وهو متّجه دائماً نحو الغايات السامية. وأمّا قوله: "وبها ينال الفيض الإلهي"، فإنّ الفيض الإلهي عند ابن سينا هو التجليات العقلية والمعرفية التي تتدفق من العقل الفعّال (الذي يعدّ مصدراً لكل معرفة في نظامه الفلسفي).

فالعقل النظري هو القناة التي تتلقّى هذا الفيض وتستوعبه، وبالتالي يُمكن للنفس أن تدرك الحقائق المجردة عن طريق هذا الاتصال.

وعلى هذا الأساس، وظّف ابن سينا العقل للردّ على إشكالية حصر الوجود بالمحسوس، أي أنّه نقد النزعة الحسيّة التي تحصر الوجود فيما تدركه الحواسّ فقط. وكان ذلك من خلال تحليله لمفاهيم كليّة ومعانيّ مشتركة، ليثبت أنّ الوجود لا يُختزل في المحسوسات، وأنّ المعقولات، بوصفها مفاهيم مجردة كليّة، لا تُدرك بالحسّ وإنّما بالعقل، ممّا ينقض التصرّو الحسيّ للوجود. وإلى هذا أشار بقوله: «اعلم أنّه قد يغلب على أوهام الناس، أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محال، وأنّ ما لا يتخصّص بمكان أو وضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظّ له من الوجود» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، ص 95].

فالسّياق الفلسفي العامّ للعبارة ينتمي إلى ما يسمّيه ابن سينا بـ"التنبيهات"، وهي تأملات عقلية تهدف إلى تصحيح الأوهام الشائعة في الفكر، ومن خلالها يوجّه ابن سينا نقدًا مباشرًا للنزعة الحسيّة المتطرّفة التي ترى أنّ الموجود هو ما يقع تحت الحسّ فقط. وبالتالي يشير إلى أنّ هذا الرأي غالب على أوهام الناس، ويصفه بأنّه تصوّر ساذج ينكر وجود ما لا يُحسّ بالحواسّ الخمس، كالمجردات العقلية.

ثمّ ينطلق ابن سينا في تفنيد هذا الرأي من خلال دعوة عقلية، قائمة على التأمّل في نفس المحسوس؛ إذ يرى أنّ تأمّل المحسوسات يكشف أنّ هناك ما يُقال على كثيرين مختلفين، مثل مصطلح "الإنسان" الذي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما، وهذا الصدق ليس صدقًا لفظيًا (أي اشتراكًا صرفًا)، بل صدقًا معنويًا يدلّ على وجود معنّى واحد مشترك.

وهنا يطرح ابن سينا سؤالاً هل هذا المعنى المشترك - وهو الماهية أو الكليّة - محسوس؟ فإن لم يكن محسوسًا، فهذا إقرار بوجود ما ليس بمحسوس. وإن قيل إنّّه محسوس، فينبغي له أن يتخصّص بكمّ ووضع ومكان، لكن هذا التخصيص يُناقض صدقه على أفراد كثيرين مختلفين في الكمّ والوضع والمكان، وبالتالي يُبطل دعوى حسيّته، فيقول: «يتأتّى لك أن تتأمّل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء؛ لأنّك ومن يستحقّ أن يخاطب تعلمان أنّ هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد - لا على سبيل الاشتراك الصرف - بل بحسب معنّى واحد مثل اسم الإنسان - فإنّكما لا تشكّان في أنّ وقوعه على زيد وعمرو - بمعنّى واحد موجود - فذلك المعنى الموجود - لا يخلو إمّا أن يكون بحيث يناله الحسّ أو لا يكون - فإن كان بعيدًا من أن يناله الحسّ - فقد أخرج التفتيش [التأمّل] من المحسوسات ما ليس بمحسوس» [المصدر السابق].

النتيجة المحورية لذلك التحليل والتنبيه العقلي الذي أشار إليه ابن سينا، هو أنّ الكليات معقولات غير محسوسة، وأنّ مفهوم "الإنسانية" الذي يشترك فيه الأفراد لا يُحسّ بالحواس؛ لأنّه لا يتّصف بصفات المحسوسات (كاللون، والشكل، والمقدار).

وبذلك، فإنّ الإنسان من حيث هو إنسان، أي من حيث حقيقته الأصلية، هو معقول صرف لا محسوس، وكذلك الحال في كلّ كيّ.

ومن حيث الدلالة المعرفية والوجودية لما قرّره ابن سينا، يمكن الوقوف على نتيجتين أساسيتين:

أنّ الحسّ لا يُعدّ معياراً كافياً لإثبات الوجود؛ إذ توجد موجودات لا تقع تحت الإدراك الحسيّ. أنّ للإنسان قدرةً عقليةً على إدراك المعقولات المجردة، الأمر الذي يُمهد الطريق للتفكير في الموجودات غير المادّية التي تُدرك بالعقل لا بالحسّ.

وخلاصة ذلك أنّ ابن سينا يثبت من خلال تحليل المحسوس ذاته، أنّ في الوجود ما هو غير محسوس، ويُقوِّض بذلك النزعة الحسيّة الضيقة، ويؤسّس لرؤية ميتافيزيقية تتجاوز التجربة الحسيّة، تنطلق من العقل وتثبت للمعقولات وجوداً حقيقياً مستقلاً.

ثالثاً: وظائف العقل النظري

تُعدّ هذه القوّة - أي العقل النظري - ذات وظائف متعدّدة، أبرزها أنّها تُدرك الصور الكليّة المجردة عن المادّة، إذا كانت كذلك في ذاتها، كالموضوعات الرياضية والفلسفية. أمّا إذا لم تكن تلك الصور مجردةً بطبيعتها، فإنّ العقل النظري يعمل على تجريدها من لواحق المادّة، حتّى لا يبقى فيها ما يتّصل بالمادّة أو يتوقّف عليها. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 333]

والتجريد للصور في الواقع هو وظيفة أخرى للعقل غير إدراكه للكليات؛ إذ نجد أنّ ابن سينا وضح هذه العملية العقلية على ثلاث مراحل:

تبدأ المعرفة من الحواس؛ إذ تنتقش صورة الشيء في الإدراك الحسيّ متّصلةً بالمادّة ولواحقها (كالكمّ والكيف والمكان)، لكنّ الحسّ لا يحتفظ بالصورة إلّا ما دامت المادّة حاضرةً؛ لذا يظلّ إدراكه محدوداً وغير مستقلّ. بعدها تنتقل الصورة إلى الخيال الذي يُعيد إنتاجها على نحو أشدّ تجريداً؛ فهي لا تحتاج إلى حضور مادّي خارجي، لكنّها تظلّ محتفظةً بلواحق المادّة، وتمثّل هذه المرحلة جسراً بين الحسّ والعقل.

ثم المرتبة العقلية، يقوم العقل بتجريد الصورة من المادّة وجميع لواحقها؛ ليُدرك فيها الجهة المشتركة بين الأفراد، ويكون منها مفهوماً كلياً ينطبق على كثيرين، وهذه هي ماهية الشيء في الذهن أو الصورة العقلية الأولى. [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلال، ص 348 و349]

إذن يبيّن ابن سينا أنّ المعرفة العقلية ليست ناتجة عن الحسّ المباشر، بل هي ثمرة عملية إدراكية تصاعديّة تبدأ بالمحسوس، وتُبنى بالتدرّج حتّى تبلغ التجريد العقلي التامّ، ممّا يُرسّخ نظريةً فلسفيةً دقيقةً في نشأة الكليات وانتقال المعرفة من الجزئيّ إلى الكليّ.

ويمكن القول استناداً إلى كلمات ابن سينا، إنّ من وظائف العقل النظري أيضاً إدراك الجزئيات الشخصية، ذلك أنّ الحواسّ - بوصفها أدوات إدراكيةً ماديّةً - لا تدرك الأشياء بذاتها، وإنّما تنفعل بها فحسب. وهذا يُشير إلى أنّ فعل الإدراك يتجاوز مجرد الانفعال الحسيّ، ويفترض وجود عامل أعمق هو النفس الناطقة، من حيث هي عقل. [انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 30]

ولإيضاح هذه المسألة، نُشير إلى أنّ الحسّ عند ابن سينا لا يتجاوز كونه آلةً للانفعال بالمحسوسات، وأنّ الإدراك الحقيقي لا يتحقّق إلّا عندما تكون النفس في حالة انتباه وتركيز؛ لذا قد يحصل انفعال في الحواسّ دون أن يُقابله إدراك فعليّ، كما في حال انشغال النفس الناطقة أو غفلتها (أي لهوها).

وبناءً على ذلك، فإنّ العقل النظري - وفق تصوّر ابن سينا - هو الذي يتولّى إدراك القضايا الجزئية، ولكن عبر وساطة الحواسّ التي يستخدمها بوصفها وسائط تمهيديةً، لا أدوات إدراك تامّة، فالإدراك في جوهره هو فهم المعاني والأفكار لا مجرد تلقّي الانفعالات.

وقد أكّد هذا التصرّوّر صاحب الأسفار في سياق توضيحه لهذه الإشكالية؛ إذ قال: «لا نسلم أنّ مذهب الشيخ⁽²⁾ أنّ المدرك للمحسوسات هي الحواسّ، بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتدّ ولا متألّم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس⁽³⁾، وإطلاق هذه الألفاظ إلى الحواسّ بضرب من المجاز، وإسناد معانيها إلى الحواسّ من أغلاط المتأخّرين ... إلّا أنّ إدراكها يختلف، فمن المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات، ومنها ما يدركها بواسطة الآلات، وهي الجزئيات» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 138].

2- ويقصد ابن سينا.

3- بما هي عقل.

العبارة تمثّل خلاصةً لمذهب ابن سينا المعرفي كما فهمها صدر الدين الشيرازي في الأسفار، وهي تعبّر عن نقلة من الحسّ إلى العقل، ومن الانفعال إلى الحكم؛ إذ تُمثّل النفس بما هي عقل - لا الحواسّ - المبدأ الحقيقي للإدراك والمعرفة، في المستويين الجزئي والكلي على حدّ سواء.

من أبرز الوظائف العقلية التي أشار إليها ابن سينا هي عملية الاستدلال العقلي، والتي يُقصد بها الانتقال من قضايا معلومة إلى قضايا مجهولة، اعتماداً على تنظيم منطقي للمعرفة. فالعقل، في هذا السياق، يقوم بتنسيق مجموعة من المعلومات ذات العلاقة بالنتيجة المطلوبة، تُعرف في المنطق بـ"المقدّمات"، ويُوظّفها بوصفها وسائل لبلوغ استنتاج جديد.

بعبارة أخرى، يُعدّ الاستدلال عمليةً عقليةً منهجيةً يتمّ فيها الربط بين مقدّمات مترابطة، بما يؤدي إلى استخراج قضية جديدة لم تكن حاضرةً في الذهن من قبل. ويُفترق هنا بين الاستدلال والتعريف؛ إذ إنّ الغاية من الاستدلال هي تحصيل الحكم، بينما يهدف التعريف إلى تحصيل المفهوم.

وتبعاً لطبيعة الهيئّة المستخدمة في الاستدلال يُصنّف ابن سينا طرائق الاستدلال إلى ثلاثة أنماط رئيسية:

القياس: ويكون فيه الانتقال من الكلي إلى الجزئي.

الاستقراء: وهو الانتقال من الجزئيات إلى حكم كلي.

التمثيل: ويُعنى بالانتقال من جزئي إلى جزئي آخر مشابه له في العلة أو الخاصية.

ويمثّل هذا التقسيم إطاراً أساسياً في نظرية ابن سينا في المعرفة العقلية؛ إذ يتأسّس التفكير المنطقي على بنية الاستدلال بمختلف أنواعه، بوصفه الطريق نحو تحصيل العلم اليقيني.

رابعاً: مراتب تكوّن العقل النظري عند ابن سينا

تناول ابن سينا مراتب تطوّر العقل النظري في سياق فلسفي متأثر بأرسطو، فصنّف العقل إلى أربع مراتب تعكس انتقاله من الاستعداد إلى الفعل التامّ في إدراك المعقولات:

العقل الهولاني: هو مرحلة الاستعداد المحض، حيث يكون العقل خالياً من المعقولات لكنّه مهياً تماماً لقبولها. يُشبّه بالهولوى الأولى (المادّة الخام)، ويُقارن بالطفل الذي لم يتعلّم

بعد لكنّه قابل لذلك. كما قال ابن سينا: «تسمّى عقلاً هيولانيّاً ... تشبيهاً إيّاها باستعداد الهيولى الأولى ... وهي موضوعة لكلّ صورة» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات كتاب النفس)، ج 2، ص 39].

العقل بالملكة: في هذه المرحلة، يبدأ العقل بإدراك المبادئ البديهية «المعقولات الأولى: أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب» أي دون استدلال، مثل "الكلّ أعظم من الجزء". ويُصبح هنا العقل قادراً على التفكير، دون أن يبلغ بعد مرتبة الفعل الكامل «تسمّى عقلاً بالملكة» [المصدر السابق، ص 39 و40].

العقل بالفعل: يصل العقل إلى استخدام المعقولات الأولى في استنتاج معقولات أخرى، ويُصبح قادراً على التفكير المنطقي، وحلّ القضايا النظرية، واستحضار المعارف متى شاء. [انظر: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات)، ج 2، ص 40]

وهذه المرحلة هي مرحلة الحضور الفعلي للمعقولات في الذهن، سواء بالكسب أو الحدس، وقدرة العقل على أن يعقل وأن يعقل أنّه يعقل.

العقل المستفاد: المرحلة العليا للعقل النظري؛ إذ يتّصل العقل البشري بالعقل الفعّال، ويستقبل منه المعقولات الكلّية دون حاجة إلى استدلال، وهي مرتبة الإدراك الكامل للمعقولات والحقائق المجرّدة.

ويُعبرّ هذا النسق عن مسار تطوّر العقل الإنساني من القوّة إلى الفعل، ومن الجهالة إلى تمام المعرفة.

تحليل واستنتاج: لحدود العقل ودوره في إثبات الوجود الإلهي في فكر ابن سينا

بالاعتماد على ما سلف من عرض وتحليل يمكن القول إنّ ابن سينا قدّم تصوّراً متكاملًا عن العقل يتجاوز بكثير حدود الفهم الحسيّ المباشر، ويرتقي به إلى مرتبة من التعقّل التجريدي الذي ينتهي إلى إدراك المعقولات الكلّية والحقائق الميتافيزيقية. فالعقل - عند ابن سينا - لا يُحتزل في كونه آلةً لاستقبال المحسوسات، بل هو قوّة ذات مراتب، تبدأ بالاستعداد التامّ (العقل الهيولاني)، ثمّ تنتقل إلى اكتساب المبادئ البديهية (العقل بالملكة)، وتدرّج إلى الاستدلال الواعي (العقل بالفعل)، لتبلغ في النهاية أرقى مراتبها في الاتّصال بالعقل الفعّال (العقل المستفاد).

وهذا التصوّر السينوي للعقل يُؤسّس لمسار تصاعدي في المعرفة، يجعل من الإدراك الحسي مجرد نقطة بدء، لا غايةً نهائيةً، فالحقيقة لا تُدرك من خلال الحسّ وحده، وإنّما من خلال تفعيل قوى النفس وترقيتها؛ حتّى تكون قادرةً على استقبال المعقولات المجردة، ممّا يجعل العقل - في أفقه الأعلى - أداةً للاتّصال بما هو مفارق للمادة، وكاشفًا للحقائق الكلية التي لا تقع تحت الحسّ ولا يتوصّل إليها بالتجربة فقط.

وباختصار، فإنّ فلسفة ابن سينا تُقدّم العقل باعتباره مركزًا للمعرفة المتعالية، يبدأ بالمحسوسات ويعلو عليها، لينتهي إلى إدراك ما وراءها.

ولهذا وظّف ابن سينا العقل في إثبات قضايا "ما بعد الطبيعة"، ونجد تجلّيات ذلك بوضوح في نصوصه الفلسفية، ولعلّ أبرز تطبيقاته يتمثّل في برهانه العقلي على وجود الإله بوصفه واجب الوجود بذاته.

قدّم ابن سينا نموذجًا عقليًا متماسكًا لمفهوم الإله، بوصفه "واجب الوجود بذاته" والمبدأ الأوّل للوجود، والعلة التي لا علّة لها لكلّ ممكن. ويُعدّ هذا البرهان تجاوزًا لمجال الحسّ والتجربة؛ إذ يستند إلى تحليل عقلي صرف لمفهوم الوجود، وقد شكّل هذا التصوّر أحد أبرز الإسهامات في الفلسفة الإسلامية ضمن ميدان الميتافيزيقا.

يرى ابن سينا أنّ الموجود إذا نظر إليه من حيث ذاته فقط، دون اعتبار لأيّ عامل خارجي، لا يخرج عن ثلاثة احتمالات عقلية:

إمّا أن يكون وجوده واجبًا بذاته، أي أنّ ذاته تقتضي وجوده بالضرورة، فلا يمكن تصوّره معدومًا على الإطلاق، وهذا هو واجب الوجود بذاته.

وإمّا أن يمتنع له الوجود من ذاته، وفي هذه الحالة ذاته - لو صحّ التعبير - لا تقتضي الوجود بالضرورة، وهو الممتنع الوجود.

وإذا لم يكن واجبًا ولا ممتنعًا بذاته، تعيّن أن يكون وجوده ممكنًا بذاته، أي أنّه من حيث ذاته لا يترجّح وجوده على عدمه ولا العكس، بل يحتاج إلى مرجّح خارجي يخصّصه بالوجود.

وهذا التقسيم العقلي الثلاثي يُعدّ منطقيًا أساسيًا في فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية، ويمثّل الأساس النظري لما سيُعرف لاحقًا بـ"برهان الصديقيين". فالموجود، إمّا أن يكون وجوده عين ذاته، فهو واجب الوجود بذاته، أو أن يكون وجوده زائدًا على ذاته، أي مُضافًا إليها من غيرها، فيكون ممكنًا في ذاته، ومفتقرًا إلى علّة خارجية توجده.

ومن هنا، يؤسّس ابن سينا لمبدأ محوريّ في برهانه، وهو أنّ كلّ ممكن الوجود محتاج إلى علّة؛ لأنّ الإمكان لا يُنتج فعلًا إلّا إذا اقترن بمرجّح. فالممكن، بما أنّه لا يقتضي وجوده ولا عدمه بذاته، لا يمكن أن يوجد إلّا إذا توافرت علّة خارجية تُخرجه من حدّ الاستواء إلى أحد الطرفين، وهو الوجود. وهذا هو مضمون احتياج الممكن إلى العلّة، وهو أحد الأعمدة الرئيسة في بناء البرهان الصديقي السينوي. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 97]

وينتقل البرهان بعد ذلك إلى معالجة إشكالية التسلسل، فإذا كانت كلّ الموجودات الممكنة معلولة لغيرها، ولم يكن في هذا التسلسل موجود واجب بذاته، فإنّ السلسلة بأكملها لا يمكن أن تكون واجبة الوجود؛ لأنّها لا تتكوّن إلّا من أفراد لا تقتضي الوجود من ذاتها. وبما أنّ مجموع ما ليس بواجب لا يمكن أن يُنتج وجوبًا حقيقيًا، فإنّ الوجود الفعلي لتلك السلسلة يتطلّب وجود طرف خارجي، مستقلّ، غير معلول، وهو واجب الوجود بذاته. وعلى هذا الأساس قال ابن سينا: «إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كلّ واحد من آحاد السلسلة ممكنًا في ذاته، والجملة متعلّقة بها فتكون غير واجبة أيضًا وتجب بغيرها» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 98].

إذن، لا يصحّ أن يكون تسلسل العلل الممكنة ممتدًا إلى غير نهاية، بل لا بدّ أن ينتهي إلى علّة أولى، يكون وجودها غير متوقّف على غيرها، وتكون هي المبدأ الأوّل لكلّ وجود سواها، وبهذا ينقطع التسلسل، ويتحقّق من خلال الوقوف عند الوجود الواجب بذاته.

هذه هي خلاصة برهان الصديقيين السينوي القائم على التأمّل العقلي في الوجود، والذي من خلاله نكتشف أنّ سلسلة الممكنات لا يمكن أن توجد إلّا إذا انتهت إلى موجود واجب الوجود بذاته.

وبالتالي يتّضح من خلال تحليل كلمات ابن سينا أنّه قد أسّس لنمط من التفكير الميتافيزيقي - أو سار على نهج المعلّم الأوّل - يقوم على الاستدلال العقلي البرهاني الصرف، دون الوقوف عند حدود التجربة أو الحسّ، انطلاقًا من إيمانه بأنّ موضوع الميتافيزيقا - وهو

الوجود من حيث هو موجود - لا يمكن بلوغه إلا عبر العقل المجرد. لقد اعتمد في بناء هذا العلم على تحليل المفاهيم الكلية، والتفريق الدقيق بين مراتب الوجود (الواجب والممكن والممتنع)، ثم أقام عليها براهين محكمة أبرزها برهانه الصديقي، الذي يُعدّ من أنضج صور الاستدلال الميتافيزيقي في الفلسفة الإسلامية.

لقد قدّم ابن سينا في فلسفته نموذجاً متقدماً للعقل الباحث عن الحقيقة؛ إذ يبدأ من الممكنات، ويرتقي إلى الواجب المطلق، مؤسساً بذلك لفلسفة وجودية تتجاوز الظاهر إلى مبدأ الموجودات، وتربط بين العقل والميتافيزيقا برباط لا ينفصم.

المبحث الثالث:

العقل في فلسفة كانط النقدية.. حدود المعرفة وإمكانات الإدراك

أولاً: السياق النقدي لكانط وثورته الكوبرنيكية

شهدت المسيرة الفكرية لكانط تحولات جوهرية، تأرجح فيها بين التأكيد على العقل بوصفه مصدراً أولياً للمعرفة، والتشكيك في قدرته على إدراك ما يتجاوز حدود التجربة. ففي أعماله الأولى، تبني المبادئ العقلية الكلاسيكية كالتناقض والعلية وكل ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، ثم اتجه في مرحلة لاحقة إلى تقويض تلك المبادئ لصالح التجريبية، مشدداً على أولوية الحس في المعرفة، وفي منعطف ثالث، سعى إلى تأسيس الأخلاق على أساس داخلي مستقل عن الإثبات الميتافيزيقي النظري. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 271]

وقد شكّلت هذه الانتقالات المتعددة خلفية فلسفية لكتابه "نقد العقل المحض"؛ إذ بلور فلسفته النقدية التي وصفها بـ "الثورة الكوبرنيكية"، من خلال قلبه العلاقة التقليدية بين المعرفة والموضوع، فجعل الذهن هو ما يُشترط له أن يُنظّم الموضوع، لا أن يتبعه. أي عمد كانط إلى قلب الموقف المعرفي التقليدي الذي تبناه معظم الفلاسفة قبله، والمتمثل في أنّ الذهن ينبغي أن يتبع الموضوعات الخارجية في عملية المعرفة.

لقد رأى كانط أنّ هذا الافتراض - وهو أنّ تطابق الفكر مع الواقع هو ما يحقق المعرفة - قد أثبت عجزه عن تفسير إمكان المعرفة القبلية، وبالتالي وجب تجاوزه.

انطلاقاً من ذلك، قدّم كانط مشروعه النقدي على أساس مركزية العقل البشري، مؤكداً أنّ الموضوعات هي التي يجب أن تنسجم مع الشروط المعرفية التي يفرضها العقل، لا العكس.

وهذا ما عبّر عنه بوضوح في قوله: «فلنحاول إذن أن نجرب مرةً واحدةً إن كنا سننجح بشكلٍ أفضل في مسائل الميتافيزيقا إذا سلّمنا بأنّ الموضوعات هي التي يجب أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتّفق بصورة أفضل مع الإمكانية المطلوبة بأن نتوصّل قبلياً إلى معرفة بهذه الموضوعات، يكون عليها أن تُثبت شيئاً عليها (أي الموضوعات) قبل أن تكون معطاةً لنا، ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس» [كانط، نقد العقل المحض، ص 37].

ثانياً: نقد العقل في فلسفة كانط

يعرف كانط (Immanuel Kant) "العقل" بأنه: «القدرة التي تمدّنا بمبادئ المعرفة قبلياً» [المصدر السابق، ص 78]، أي أنّه ليس مجرد متلقٍ سلبي للانطباعات الحسية، بل هو فاعل قبلي في تشكيل التجربة. وهو ما يتكرّر في عبارته الأخرى: «العقل هو القدرة العليا الكاملة على المعرفة» [المصدر السابق، ص 804].

يبين كانط العقل بوصفه القدرة التي تمكن الإنسان من تنظيم المعطيات الحسية ومعالجتها وفقاً لقواعد ومبادئ معرفية سابقة على التجربة، لا مشتقة منها. فهذه المبادئ - التي يسمّيها "المقولات القبلية" - لا تُكتسب من العالم الخارجي، بل تنتمي إلى بنية الوعي ذاته، وتشكّل الإطار الذي من خلاله تُفهم التجربة. وبذلك، يخالف كانط تصوّر التجريبي الحسي كما عند جون لوك (John Locke)، الذي يرى أنّ العقل أشبه بـ"صفحة بيضاء" تُسجّل عليها الخبرات. فالعقل في الفلسفة النقدية ليس سلبيّاً أو متلقياً فقط، بل يمتلك بنيةً فطريةً قادرةً على تشكيل التجربة وإنتاج المعرفة من خلال التفاعل بين المعطى الحسي والمبادئ القبلية.

وهذا الأمر دعا كانط إلى القول بأنّ المعرفة تبدأ مع التجربة، لا أنّها من التجربة [انظر: المصدر السابق، ص 57]؛ إشارةً منه إلى أنّ المعرفة تتألف من الانطباعات الحسية والأطر القبلية: «فالأفكار بدون محتوًى فارغة، والإدراك الحسي بدون مفاهيم أعمى»

[Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 193]

وهي إشارة أخرى منه إلى طبيعة العلاقة المتبادلة بين الحسّاسية (الإدراك الحسي) والفهم (المفاهيم القبلية). فالمفاهيم أو الأفكار وحدها (القبلية)، إذا لم تكن مرتبطة بتجربة حسية أو مادة محسوسة، تظلّ فارغةً وغير ذات معنى حقيقي. مثلاً، لو حاولنا التفكير في "السببية" دون

أي تجربة أو ملاحظة للعالم الواقعي، فلن يكون لهذا المفهوم أيّ محتوى حقيقي، أي أنّ الفهم يحتاج إلى المعطى الحسيّ ليمنحه مادّةً أو محتوى يمكن تطبيقه عليه، وكذلك العكس، فإنّ المعطى الحسيّ وحده، دون أن يُنظّم عبر مفاهيم عقلية، لا يمكن أن يُنتج معرفةً حقيقيةً، على سبيل المثال، لو تلقينا مجموعةً من الانطباعات الحسية بدون أن يكون لدينا مفاهيم مثل "السببية" أو "الزمان" أو "المكان"، فلن نتمكن من ترتيب هذه الانطباعات في صورة معرفة مفهومة، فالعقل لا يستطيع فهم ما يدركه إلّا إذا استخدم مفاهيمه القبلية لتنظيمه.

وبالتالي فإنّ التجربة وحدها غير كافية لتوليد المعرفة، ما لم تُنظّم داخل أطر عقلية سابقة، فالمعرفة الحقيقية عنده هي نتاج تلاقٍ بين المحتوى الحسيّ الآتي من الخارج، والصور القبلية التي يفرضها العقل بوصفه مشرّعاً للمعرفة.

ويميّز كانط بين نوعين من العقل، العقل النظري المحض الذي يختصّ بالمعرفة القبلية، المستقلّة عن التجربة. والعقل العملي، الذي يُعنى بمجال الأخلاق والواجب.

أمّا كلمة "نقد" في عنوان كتابه، فلا تعني نقد مذهب أو مدرسة، بل تعني امتحان العقل ذاته من حيث صلاحيته للمعرفة الميتافيزيقية؛ ولهذا يقول: «إني لا أقصد بهذا نقداً للكتب أو المذاهب، بل أقصد نقد ملكة العقل عموماً ... لتقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقا بوجه عام» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20].

فالمشروع الكانطي إذن هو مشروع تحقيق في الشروط الإمكانية للمعرفة، وهو ما يعدّه علماً تحضيرياً، لا مذهباً نهائياً، ويهدف - بحسب ما صرح كانط بذلك - إلى تطهير العقل من الأخطاء السابقة، فيقول: «فإنّ العلم الذي يسمح بتقييم العقل المحض لمصادره وحدوده ... لا يجب أن يُسمّى مذهباً، بل نقداً للعقل المحض ... فائدته سلبية؛ لأنّه لا يوسّع المعرفة، بل يطهرها» [المصدر السابق، ص 79].

ومع ذلك، يثير مشروع كانط إشكالياتٍ تتعلّق بموضوعيته في ممارسة هذا "النقد"؛ إذ تظهر مواضع عديدة من كتابه تُشير إلى ميل شخصي واضح أثّرت في مسار نتائجه، من أبرزها إعلانه الصريح في مواضع متقدمة: «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانباً لكي أحصل على مكان آمن للإيمان ... وإنّ دوغمائية الميتافيزيقا، أعني غرورها، هي المصدر الحقيقي لكلّ إلحاد معادٍ للأخلاق» [المصدر السابق، ص 46].

وهذا التصريح يكشف أنّ كانط لم يكن يتعامل مع العقل بوصفه ملكةً خالصةً مستقلةً، بل حكم عليه وفق تصوّرات موجّهة مسبقاً، تملي عليه أن يُقْصِي الميتافيزيقا الكلاسيكية ويمنح الأولوية للإيمان والأخلاق، وهو ما يستدعي إعادة فحص لحدود النقد الكانطي ومدى وفائه لمبدأ الحياد الفلسفي الذي أعلنه⁽⁴⁾.

ثالثاً: دور العقل بوصفه منشأً للمعرفة من خلال المقولات القبلية والحدوس الحسية

لا ينفصل الحديث عن القضايا والمقولات في فلسفة كانط عن جوهر مشروعه النقدي؛ إذ لا يُقصد بها مجرد تصنيفات منطقية أو مفاهيم نظرية، بل تمثّل محاولةً لتفصيل البنية العقلية كما يتصوّرُها، بوصفها المصدر الأساسي لشروط إمكان المعرفة. فتميّزه بين أنواع الأحكام، وتنظيمه لمقولات الفهم، يكشف عن سعي حثيث للكشف عمّا يفترضه كانط أنّه الأساس القبلي لكل إدراك بشري. غير أنّ هذا التفصيل لبنية العقل لا يخلو من إشكاليات، أبرزها افتراض وجود بنية عقلية سابقة على كلّ تجربة، تُضفي النظام والمعنى على المعطيات الحسية، دون أن تخضع هذه البنية نفسها لمساءلة تجريبية أو تاريخية. وبهذا المعنى، فإنّ الكلام في مقولات الفهم ليس وصفاً محايداً لطريقة اشتغال العقل، بل بناء تأويلي يحاول كانط من خلاله ضبط حدود المعرفة في إطار قبلي صارم، يختزل إمكانات الفهم ضمن معايير معرفية يحددها العقل ذاته.

أ- بيان ونقد: التصوّرات القبلية (المقولات) عند كانط وأثرها في تقييد المعرفة

قام كانط بتشكيل جدول المقولات انطلاقاً من جدول الأحكام، مستنداً إلى تصنيفها بحسب أنواعها، وذلك انطلاقاً من تصوّره بأنّ الحكم هو فعل ذهني يتمثّل في توحيد التصوّرات؛ إذ يُربط المحمول بالموضوع عبر أنماط منطقية مختلفة. ويعتمد هذا المنهج على مبدأ محوري مفاده أنّ عدد المقولات القبلية الخالصة يساوي عدد صور الحكم الممكنة، بالنظر إلى أنّ الفاهمة - بوصفها ملكة التفكير - هي مصدر هذه المقولات، وأنّ نشاطها المعرفي يتمثّل أساساً في إصدار الأحكام. ولما كانت الفاهمة لا تصدر أحكاماً إلّا في اثنتي عشرة صورةً من صور الحكم، فقد خلص كانط إلى أنّ عدد مقولاتها يجب أن يعادل هذا العدد بدقّة. وبناءً على هذا الأساس، شرع في صياغة ما أسماه

4- للتوضيح أكثر راجع مقالنا "النزعة الإيمانية التقوية عند كانط وأثرها على بعده النظري"، مجلّة الدليل، العدد 21.

"الجدول المنطقي للأحكام" (Logical Table of Judgments)، ليتبعه بجدول آخر أطلق عليه اسم "جدول التصورات القبليّة الخالصة للذهن" (Transcendental Table of the Pure Concepts)، ويُقصد به جدول المقولات أو المحمولات التي توظفها الفاهمة في تجربتنا المعرفية.

[See: Kant, Prolegomena To any Future Metaphysics, p. 58]

فالحكم إمّا أن يوحد موضوعاتٍ جزئيةً كثيرةً في "كلّ" واحد بناءً على خصائص مشتركة، لنصل إلى الوحدة أو الكثرة أو الشمول، وهذه "مقولات الكمّ". أو يتضمّن الحكم إثبات تصوّر لشيء أو نفيه عن شيء آخر، وهذه هي "مقولات الكيف". كذلك، قد يسند الحكم محمولات لموضوع رئيسي يعدّ جوهرياً وغير قابل لأن يكون محمولاً، وهو "الجوهر"، أو يتضمّن ارتباطاً بين سبب ونتيجة، وهو "مقولة العلّية". وربّما يفصل الحكم بين أصناف مختلفة من الموضوعات التي تنضوي تحت تصوّر واحد، وهي "مقولة التأثير المتبادل". وأخيراً، قد يتناول الحكم الإمكان أو التقرير أو الضرورة، وتلك هي "مقولات الجهة".

أطلق كانط على هذه المفاهيم "المقولات" مقتدياً بأرسطو، مدّعياً أنّ هدفه يماثل تماماً هدف الأخير، وإن اختلف معه في التطبيق. [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 158] لكنّ هذا الادّعاء بعيد عن الواقع؛ إذ إنّ أرسطو كان يتعامل مع مقولاته من منظور وجودي؛ إذ يتشكّل الذهن وفقاً للواقع الخارجي وخصائصه. أمّا كانط، فقد انطلق من رؤية معاكسة تماماً؛ إذ يفرض الذهن بنيته على الواقع ويعيد تشكيله وفق خصوصيات الذات، وليس بحسب حقيقته الخارجية. وعلى هذا الأساس طرح كانط السؤال التالي: «بما أنّ هذه المقولات ليست مشتقةً من الطبيعة ولا تهتدي بها كنموذج عنها (وإلاّ لكانت تجريبيةً فقط)، فكيف يمكن فهم أنّه يجب على الطبيعة أن تهتدي بالمقولات. بكلام آخر: كيف يمكن للمقولات أن تعيّن قبلياً ربط مختلف الطبيعة، من دون أن تستمدّ أصلها منها» [انظر: المصدر السابق، ص 225].

من هنا، فإنّ المعرفة في فلسفة كانط لا تطابق الواقع كما هو عليه، بل كما يبدو لنا. وقد أطلق على منهجه المعرفي مصطلح "الثورة الكوبرنيكية"، مشبّهاً إيّاه بتحوّل كوبرنيكوس في علم الفلك، لكنّ فلسفته لم تحلّ الإشكالات المعرفية بل عمقتها، ممّا زاد من التعقيد بدل التبسيط. في الواقع، ما أتى به كانط لا يختلف كثيراً عما قاله بروتاجوراس (Protagoras): (الإنسان مقياس جميع الأشياء)؛ إذ جعل الأشياء تطابق قليات الذهن بدلاً من العكس.

على هذا الأساس تمّ توجيه النقد لما طرحه كانط في هذا السياق، من أنّ أرسطو لم يخلط بين المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة، على عكس كانط الذي وظّف المنطق لخدمة أغراضه الفلسفية والميتافيزيقية. وقد عبّر المنطقي المعاصر ويليام نيل (William Calvert Kneale) - وهو منطقي وفيلسوف إنكليزي - عن ذلك بأنّ كانط بمدرسته الترانسندنتالية قد دمج الميتافيزيقا بالإبستمولوجيا وقدمها على أنّها منطق، ممّا أدّى إلى تقلّبات فكرية أحدثت قطيعة معرفية في تاريخ المنطق. يقول الدكتور محمود زيدان: «نشكّ في صدق [هذا] الادّعاء؛ لأنّ أرسطو لم يخلط ما بين المنطق والميتافيزيقا ونظرية المعرفة، كما خلط كانط بينهما عن قصد، لا لأنّه لم يعرف حدود المنطق، وإنّما لأنّه أراد الاستعانة بالمنطق لتحقيق أغراضه المعرفية والميتافيزيقية، ومن ثمّ يكون خلط كانط أكثر خطراً... وقد صدق العالم المنطقي المعاصر ويليام نيل حين قال: "إنّ كانط بمذهبه الترانسندنتالي قد بدأ ابتكار الخليط الغريب من الميتافيزيقا والإبستمولوجيا، فقدّمه هيجل وسائر مثاليي القرن التاسع عشر على أنّه منطق"» [زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 130 و131].

أحدث كانط من خلال تقلّباته الفكرية قطيعة معرفية كبيرة في تاريخ المنطق عبر تقديمه ما سمّاه "المنطق الترانسندنتالي". هذه القطيعة لا تختلف كثيراً عن تلك التي أحدثها فرانسيس بيكون (Francis Bacon) في تاريخ علم المنطق بدعوته إلى تبني منطق بديل، وهو المنطق الاستقرائي. فكلّاهما، رغم اختلاف منطقاتهما، ساهم في تغيير جذري في مسار التفكير المنطقي والمعرفي. [انظر: رسول، كانط في ذاته.. دروب الفيلسوف في تعمير مفاهيمه، ص 153]

إنّ المقولات الكانطية هي القوالب العقلية القبليّة التي من خلالها يمكن للإنسان أن يعرف كلّ ما يمكن معرفته. وفقاً لكانط، هذه المقولات هي شروط ضرورية للمعرفة، ولا يمكن إدراك أيّ شيء في الواقع أو معرفته إلّا إذا كان يتوافق مع هذه المقولات. وبالتالي، كلّ ما يتعارض مع هذه المقولات أو لا يتناسب معها لا يمكن معرفته بأيّ حال من الأحوال. فهو يرى أنّ هذه المفاهيم الخالصة لا يمكن التعبير عنها إلّا من خلال التجربة. وفي هذا السياق، تكتسب المفاهيم معانيها وموضوعيتها من خلال علاقاتها بالتجربة الإنسانية الممكنة. لكنّ المفاهيم التي لا تتوافق مع التجربة أو تكون مجرد أفكار لا يمكن اعتبارها قابلةً للإثبات. نعم، يُمكن أن تعدّ هذه المفاهيم فرضياتٍ فقط؛ لأنّها لا تُعبر عن حقائق قابلة للتحقق أو

الإثبات في العالم الخارجي. [See: Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 305]

وعليه، لا يستطيع العقل البشري في فلسفة كانط أن يدرك الواقع كما هو في ذاته (النومين)، بل يُدركه وفقًا للأطر المقولاتية التي يفرضها العقل. هذه الأطر ليست مجرد أدوات معرفية، بل هي شروط ضرورية لوجود المعرفة نفسها.

ولهذا يتناول كانط السؤال التالي: كيف يمكننا أن نتحدث عن الكائنات الميتافيزيقية أو المعقولة، مثل الإله، باستخدام المقولات، على الرغم من أن المقولات لا تنتج معرفةً صالحةً إلا فيما يتعلق بالظواهر؟ وكيف يمكننا الحديث عن كائن لا يمكن تمثيله كظاهرة على الإطلاق؟ المقطع يشير إلى إحدى التحديات الرئيسية في فلسفة كانط؛ إذ يعترف بأن المقولات والمعرفة الحسية لا يمكن تطبيقها على الكائنات الميتافيزيقية مثل الإله، مما يضع هذه الكائنات خارج حدود المعرفة النظرية. [See: Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 374]

ولهذا أطلق كانط على المقولات التي تندرج تحت أحكام الكمية والكيفية "المقولات الرياضية" (Mathematical Categories)، وهي تشير إلى الشروط اللازمة لإصدار الأحكام على الأشياء ضمن إطار الزمان والمكان. أي تتعلق بكيفية تمثيل الأشياء من حيث الكمية (مثل العدد أو الحجم) والجودة أو الكيفية (مثل الخصائص المتميزة من اللون أو الشكل) عندما تكون في الزمان والمكان. والمقولات التي تندرج تحت أحكام الإضافة والجهة أطلق عليها "المقولات الديناميكية" (Dynamic Categories)، وهي تحدّد كيفية ارتباط الأشياء مع بعضها، وكيف تتحدّد في سياق العلاقة بين الكائنات المختلفة. مثلاً، علاقة السبب والنتيجة، أو الإشارة إلى وجود إمكانية أو ضرورة لوجود شيء ما.

[See: Hartnack, Justus, Kant's Theory of Knowledge, p. 45]

وبالتالي لم يبق للميتافيزيقا وعلم ما بعد الطبيعة مجالاً في أطره المعرفية، وقبلياته الذهنية.

الأمر الآخر الذي لا بدّ من الإشارة إليه هاهنا، هو أنّ المقولات التي تحدّث عنها كانط تختلف جوهرياً عن المقولات التي قال بها أرسطو والحكماء من بعده، كابن سينا والفارابي. التشابه بينهما لا يتعدّى الاشتراك اللفظي، بينما يختلفان في المعنى والحقيقة. عند كانط، المقولات ليست سوى بنى ذهنية سابقة للتجربة، وهي شروط ذاتية للفكر تفرض نفسها على الظواهر الخارجية. ونتيجةً لذلك، تصبح أحكامنا على الواقع أحكاماً سوفسطائية؛ إذ إنّ المعرفة تبعد عن حقيقة الأشياء كما هي في ذاتها.

ب- تهافت العلاقة بين المفهوم القبلي والأثر الواقعي عند كانط.. مقولة الجواهر نموذجاً

يُعدّ الحديث عن المقولات الذهنية في فلسفة كانط من أكثر المسائل تعقيداً وتشعباً؛ إذ يتطلب الأمر استقصاءً دقيقاً لبنية العقل ومفاهيمه القبليّة التي تشكّل أساس إدراكنا للعالم. غير أنّ المقام لا يتّسع في هذه الوريقات لمتابعة هذا البحث على وجه الاستيفاء والبيان، فضلاً عن تتبّع الإشكالات والثغرات التي تركها كانط خلفه في هذا البناء المفاهيمي. وبناءً على قاعدة "لا يُترك الميسور بالمعسور"، سنكتفي بتسليط الضوء على مثال واحد من هذه المقولات، وهو مقولة الجواهر؛ لما تنطوي عليه من أهميّة معرفيّة وفلسفيّة ومركزيّة في سياق ما نحن فيه، ولما يُثيره تحليل كانط لها من إشكالات وتناقضات تستحقّ الوقوف عندها بالنقد والمراجعة.

يرى كانط أنّ الشكل الحملي للقضيّة يُظهر فكرة الجواهر، في الأحكام الحمليّة، يُنسب محمولٌ (صفة) إلى موضوع (شيء)، مثل قولنا: "السيارة حمراء"، في هذا السياق، السيارة هي الموضوع (الجواهر) الذي يحمل الصفة (الحمرة).

يعتمد كانط في تعريف الجواهر على من سبقوه في ذلك، فالجواهر هو الشيء الذي يُعزى إليه وجود الصفات المختلفة، ولكنّه ليس صفةً لشيء آخر. يوضّح كانط هذا المفهوم - بحسب ما ذكر جيمس فان كليف (James Van Cleve) - بقوله: «الجواهر هو شيء يمكن أن يوجد كموضوع لكنّه لا يمكن أن يوجد كمحمول» [Van Cleve, Problems from Kant, p. 105]. وفي ضوء ذلك، يؤكّد كانط أنّ الأحكام الحمليّة التركيبيّة تفترض مفهوم الجواهر؛ لأنّها تحتاج إلى شيء (الجواهر) تُسند إليه الصفات، وهو ما يعكس الأساس الفلسفي لفكرة الجواهر بوصفه حاملاً للصفات.

استناداً إلى ما أشار إليه (James Van Cleve) من أنّ كانط حصر وظيفة الحكم الحملي في اسناد الصفات إلى الجواهر، يمكن القول إنّ هذا تصوّر ليس دقيقاً من الناحية المنطقية، فليست جميع القضايا تنطوي بالضرورة على علاقة بين جوهر وصفة؛ إذ قد يكون الموضوع نفسه غير الجواهر. مثال ذلك، في القضيّة القائلة: "الأحمر لون"، لا يُنسب هنا المحمول أو الصفة إلى الجواهر، بل تُنسب إلى "الأحمر" وهو عرض لا جوهر، ورغم ذلك فقد شغل موقع الموضوع في الحكم. علاوةً على ذلك لا إشكال من وقوع الجواهر نفسه محمولاً ضمن قضايا حمليّة أخرى، دون أن يترتب على ذلك محذور فلسفي أو منطقي. وهذا يدلّ على أنّ الحصر الذي قدّمه كانط لا يستوعب جميع أشكال القضايا الحمليّة الممكنة، ويظلّ بحاجة إلى مراجعة أو توسيع تنوّع البنى المنطقية الممكنة للقضايا.

والأمر الآخر - وهو المهم - أن مفهوم الجوهر يُعدّ من أكثر المفاهيم إثارةً للجدل في الفلسفة الغربية، وقد تعدّدت حوله الآراء والتفسيرات. فبينما يُفهم في دلالاته البسيطة - كما عند المناطق - على أنه شيء مألوف يحمل صفات كالحجم أو اللون، ولا يُنسب لشيء آخر، كالتفاحة أو السيارة، فإنّ المعنى الفلسفي الدقيق للجوهر ينقسم إلى اتجاهين رئيسيين: أولهما نظرية الجوهر (Substance Theory) التي ترى أنّ الكائنات ليست مجرد مجموعة صفات، بل تقوم على ركيزة خفية وثابتة تحمل تلك الصفات، لكنّها غير قابلة للإدراك المباشر.

أمّا الثاني، فهو نظرية الحزمة (Bundle Theory) التي تنكر وجود جوهر مستقلّ، وتعدّ الكائنات مجرد تجمع من الصفات المتزامنة، دون حاجة لركيزة خفية.

وقد تبّى هذا التصرّو الثاني فلاسفة تجريبيون مثل بيركلي (George Berkeley) وهيوم (David Hume) وراسل (Bertrand Russell)، في مقابل تأييد العقلانيين كديكارت (René Descartes) وسبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنتز (Gottfried Leibniz) للرؤية التقليدية للجوهر بوصفه أساساً للوجود.

[See: Georges Dicker, Descartes: An Analytical and Historical Introduction, p. 49 - 50]

أمّا كانط، فهو يسير في ركب من جعل الجوهر ركيزةً مستقلةً عن الأحوال والأعراض، معتبراً إيّاه شرطاً قلياً لفهم التغيّرات في العالم. واعتمد في ذلك على الحجّة القائلة بأنّ إدراك التغيّر يفترض وجود عنصر ثابت تجري عليه التغيّرات.

[see, Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 301]

لكنّه في الوقت ذاته، لم يُقدّم إثباتاً على وجود الجوهر بوصفه شيئاً في ذاته (Noumenon)، بل عدّه مجرد مقولة عقلية تُفرض على الظواهر لتنظيم التجربة.

وهنا تبرز الإشكالية؛ فإذا كان الجوهر مفهوماً قلياً يصنعه العقل، فكيف يمكن أن نصف به الواقع الخارجي بشكل موضوعي؟ وهل الثبات الذي ننسبه للجوهر صفة واقعية أم مجرد ضرورة ذهنية؟ إنّ محاولة كانط التوفيق بين الواقعية والمثالية المتعالية تنطوي على مفارقة فلسفية؛ إذ يجعل من الجوهر شرطاً عقلياً لفهم العالم، لكنّه في الوقت ذاته، يسنده إلى واقع خارجي لا يمكن للعقل بلوغه بذاته، ممّا يدفع النقاد إلى القول بأنّ تصوّره يجعل الجوهر أقرب إلى إسقاط ذهني لا إلى حقيقة ميتافيزيقية مستقلة.

رابعاً: القضايا القابلة للمعرفة عند كانط واستبعاد القضايا الميتافيزيقية

يُصنّف كانط القضايا القابلة للمعرفة ضمن إطار صارم يقوم على ثنائية التحليل والتركيب من جهة [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 65]، والقبلية والبعدية من جهة أخرى.

[Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 136]

فكل قضية معرفية بحسب هذا التصوّر لا تخرج عن كونها إمّا تحليلية أو تركيبية، وإمّا قبلية أو بعدية. فالقضية التحليلية تُستمدّ صدقها من تطابق المحمول مع موضوعه، أي من تحليل المفاهيم نفسها، في حين تُستمدّ القضية التركيبية من إضافة محمول جديد لا يفهم بالضرورة من موضوعه، ممّا يستدعي الرجوع إلى التجربة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن للقضية الواحدة أن تكون تحليلية وتركيبية معاً، كما لا يمكن أن تكون قبلية وبعدية في آنٍ واحد؛ ونتيجةً لهذا التقسيم الثنائي المزدوج، تنحصر القضايا في أربعة أنماط: (1) القضايا التحليلية القبلية. (2) القضايا التحليلية البعدية. (3) القضايا التركيبية القبلية. (4) القضايا التركيبية البعدية. ويولي كانط اهتماماً خاصاً بالنوع الثالث، أي القضايا التركيبية القبلية؛ لكونها - في نظره - تمثل الأساس الحقيقي لإمكان المعرفة الميتافيزيقية والعلمية.

في حين يُنظر إلى مفهومي "القبلي" (a priori) و"البعدي" (a posteriori) على أنّهما ينتميان إلى مجال المعرفة (الإبستمولوجيا) ويعبران عن طريقة معرفتنا للقضايا، فإنّ مفهومي "التحليلية" و"التركيبية" ينتميان إلى حقل الدلالة (السيمانطيقا)، ويعبران عن الأساس الذي يُبنى عليه صدق القضية أو كذبها.

من الجدير بالملاحظة أنّ التمييز بين القضايا التحليلية والتركيبية لم يحظَ بإجماع بين الفلاسفة؛ إذ عبّر بعضهم عن شكوكه إزاء هذا التقسيم أو حول إمكانية الدفاع عنه، ويُعدّ الفيلسوف ولارد فان أورمان كواين (Willard Van Orman Quine) من أبرز المنتقدين لهذا التمييز⁽⁵⁾، على الرغم من وجود مدافعين عنه في أوساط فلسفية أخرى⁽⁶⁾.

5- المصدر الرئيس لهجوم كواين على التمييز بين التحليلية والتركيبية هو مقاله الشهير "خرافتان في التجريبية" (Two Dogmas of Empiricism)، ضمن كتابه "من وجهة نظر منطقية.. تسع مقالات منطقية-فلسفية"، ص 20 - 46.

6- ومن بين الردود العديدة على كواين، يبرز مقال ه. ب. غرايس (H. P. Grice) و. ب. ف. ستروسن (P. F. Strawson) بعنوان "دفاعاً عن الخرافة" (Defense of a Dogma)، في مجلّة (The Philosophical Review)، العدد 65، 1956، ص 141 - 158.

يؤقّر هذا التصنيف إطارًا واضحًا ومبسّطًا لفهم كيفية تنظيم القضايا القابلة للمعرفة ضمن الفلسفة النقدية لكانط، بطريقة تمنع تداخل الفئات بين التحليل والتركيب أو بين القبلية والبعدية. إضافةً إلى ذلك، يساعد هذا التصنيف في فهم المسار الذي يقود كانط إلى طرح سؤاله الجوهرى في كتابه "نقد العقل المحض" المتعلّق بإمكانية وجود "أحكام تركيبية قبلية".

ففي هذا السياق، كان هناك نزاع فكري بين مدرستين فلسفيتين رئيسيتين (العقلانية والتجريبية) حول وجود هذا النوع من القضايا والأحكام (التركيبية القبلية)، وقد حصل اتفاق بين المدرستين من جهة، واختلاف من جهة أخرى، يمكن توضيحه كما يلي:

1- يتّفق كلّ من العقلانيين والتجريبيين على وجود أمثلة واضحة للأحكام التحليلية القبلية (النمط الأوّل)، كتعريفات المفاهيم ومبادئ المنطق، وللأحكام التركيبية البعدية (النمط الرابع)، كالقوانين الفيزيائية المستندة إلى التجربة.

[See: Dicker, Georges, Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction, p. 49 – 55]

2- كما يتّفق الطرفان على عدم وجود أمثلة أو مصاديق للنمط الثالث من الأحكام (التحليلية البعدية)؛ إذ إنّ كلّ القضايا التحليلية في الحقيقة هي قضايا قبلية. ويُعزى ذلك إلى أنّ صدق هذا النوع من القضايا يعتمد على معاني المفردات المستخدمة فيها فقط، ولا يتطلّب الرجوع إلى التجربة لتحديد صحتها أو بطلانها. وقد عبّر كانط عن هذه النقطة بوضوح عندما قال: «سيكون من العبث أن نؤسّس حكمًا تحليليًا على التجربة؛ لأنّني لست بحاجة إلى تجاوز مفهومي على الإطلاق من أجل صياغة الحكم، وبالتالي لا أحتاج إلى شهادة من التجربة لذلك» [Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 142].

3- بالإضافة إلى اتّفاقهم على أنّه رغم أهميّة أمثلة الصنف الأوّل (التحليلية القبلية) من الأحكام، إلّا أنّها لا تخبر إلّا عن المعنى اللغوي ولا تتعدّاه إلى الواقع. وهذا ما بيّنه كانط بنفسه عندما قال: «المبادئ التحليلية هي بالتأكيد في منتهى الأهميّة والضرورة، ولكن فقط من أجل الوصول إلى هذا الوضوح للمفاهيم الذي لا غنى عنه لتحقيق تأليفٍ أكيدٍ وموسّع» [كانط، نقد العقل المحض، ص 69].

ما هو إذن جوهر الخلاف بين العقلانيين والتجريبيين؟ يتمثل هذا الخلاف في أنّ العقلانيين يقرّون بوجود قضايا تنتمي إلى الصنف الثاني (التركيبية قبلية)، في حين ينكر التجريبيون وجود مثل هذه القضايا. وبذلك، كما يتّضح من السؤال الشهير الذي طرحه كانط، يمكن إذن اختزال النزاع بين العقلانية والتجريبية - بوصفهما نظريتين معرفيتين - إلى إشكالية إمكانية وجود قضايا تركيبية قبلية.

السبب الذي يدفع بالعقلانيين إلى تأكيد وجود قضايا تركيبية قبلية يتمثل في اعتقادهم بإمكانية المعرفة بقضايا تتعلّق بالواقع غير اللغوي وغير التجريبي، مثل الوجود الإلهي، والنفوس الخالدة، أو الجواهر غير المدركة الكامنة خلف الصفات الظاهرة للأشياء. فمثل هذه القضايا لا يمكن أن تكون تحليلية قبلية؛ لأنّها في هذه الحالة لن تضيف أيّ محتوى معرفي يتعلّق بالواقع غير اللغوي. كما لا يمكن اعتبارها تركيبية بعدية؛ لأنّ ذلك يستلزم أن تكون قابلة للمعرفة عبر التجربة، وهو ما يتعارض مع طبيعتها. أمّا أن تكون تحليلية بعدية، فذلك أمر مرفوض؛ إذ لا توجد قضايا من هذا القبيل، وبناءً عليه، لا يبقى سوى أن تكون قضايا تركيبية قبلية.

[see: Dicker, Georges, Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction, pp. 46 - 48]

في المقابل، فإنّ إنكار التجريبيين لوجود قضايا تركيبية قبلية ينبع من قناعتهم بأنّ أيّ قضية تحمل مضموناً معرفياً عن الواقع غير اللغوي يجب أن تستند إلى التجربة. فهم يرون أنّه من غير المعقول، بل ومن غير المقبول معرفياً، أن توجد قضايا تُخبر عن الواقع غير اللغوي ويمكن إدراكها عبر الفكر المحض، بمعزل عن التجربة (باستثناء التجربة الضرورية لاكتساب دلالات الألفاظ)؛ لذلك يرون أنّ القضايا الوحيدة التي يمكن معرفتها على نحو قبلي هي القضايا التحليلية، والتي لا تُضيف شيئاً عن الواقع غير اللغوي.

من الضروري توضيح ما يعنيه التجريبيون تحديداً بإنكارهم لوجود قضايا تركيبية قبلية، فهذا الإنكار لا يُفهم على نحو صحيح باعتباره رفضاً لإمكان وجود قضايا تركيبية لا تستند إلى الخبرة الحسية (أي قضايا تركيبية غير بعدية)، بل يُفهم باعتباره إنكاراً لإمكانية معرفتها. بعبارة أخرى، لا ينكر التجريبيون وجود قضايا تركيبية لا يمكن التحقق منها تجريبياً فحسب، بل ينكرون أيضاً إمكانية أن تكون مثل هذه القضايا قابلة للمعرفة على الإطلاق. ووفقاً لهذا الفهم، فإنّ التجريبية تفترض ضمناً أنّ كلّ قضية تركيبية غير قابلة للمعرفة من خلال الخبرة الحسية، حتّى وإن كانت صادقة من الناحية المنطقية، تظلّ غير قابلة للمعرفة، وبالتالي تقع خارج نطاق ما يمكن معرفته.

وقد ذهب بعض التجريبيين في القرن العشرين - وتحديدًا الوضعيين المنطقيون في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي - إلى أبعد من هذا الموقف؛ إذ تبنتوا ما يُعرف بـ "معيّار التحقّق للمعنى"، والذي ينصّ على أنّ كلّ جملة ذات معنى يجب أن تعبّر إمّا عن قضية تحليلية أو عن قضية يمكن التحقّق منها بواسطة إجراء تجريبي. وبناءً على هذا المعيار، رفضوا إمكان أن تكون هناك قضايا تركيبية غير تجريبية تمتلك معنى، معتبرين أنّ الجمل التي تبدو كما لو كانت تعبّر عن مثل هذه القضايا هي في الحقيقة عديمة المعنى؛ فهي قد تكون صحيحةً نحوياً، لكنّها لا تُحيل إلى أيّ محتوى معرفي، تماماً كما هو الحال في جملة من قبيل: "المشاعر الخضراء ترقص كيميائياً". [انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 13 و 14؛ موقف من الميتافيزيقا، ص 80؛ مجموعة مؤلفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص 112].

ومع ذلك، فإنّ الوضعية المنطقية قد فقدت وجاهتها الفلسفية، وتُعدّ الآن تياراً منقرضاً؛ وذلك لأسباب متعدّدة، من أبرزها أنّ معيار التحقّق نفسه لا يُعدّ تحليلياً، ولا يمكن التحقّق منه تجريبياً، ممّا يعني - وفقاً للمعيار ذاته - أنّه عديم المعنى. وهكذا، تهاوت العديد من الأسس التي قامت عليها هذه المدرسة أمام مبادئ التفكير السليم، حتّى أنّ ألفرد جول آير (Alfred Jules Ayer) - وهو فيلسوف بريطاني يعدّ أحد أبرز ممثلي الوضعية المنطقية - أقرّ بذلك صراحةً، معترفاً بأنّ الوضعية المنطقية زاخرة بالتناقضات، على الرغم من أنّه أمضى سنواتٍ طويلةً في محاولة تدارك تلك الإشكاليات وتصحيح أخطائها. [انظر: عمرو شريف، خرافة الإلحاد، ص 30]

ومن ثمّ فإنّ من المهمّ الإشارة إلى أنّ الصورة الأضعف من هذا الموقف التجريبي، والتي تكتفي بالقول إنّ كلّ قضية تركيبية غير قابلة للتحقّق التجريبي هي أيضاً غير قابلة للمعرفة، تظلّ كافيةً لإبطال الطموحات المعرفية التي يتبنّاها الميتافيزيقيون العقلانيون.

في سياق تركيز كانط على التوتّر الفلسفي بين النزعتين العقلانية والتجريبية، يمكننا أن نبلور في النهاية موقفه الخاصّ، وأن نفهم السبب الذي دعاه إلى تلخيص مشروعه النقدي في السؤال الجوهرية: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ إذ يؤكّد كانط - متوافقاً في ذلك مع الاتجاه العقلاني، ومخالفاً للتجريبيين - وجود أحكام تركيبية تُعرف قبلياً، أي بمعزل عن الخبرة الحسيّة. غير أنّه في الوقت ذاته يضع قيّداً جوهرياً على هذه الأحكام قد لا يتقبّله العقلانيون التقليديون، وهو ما يعكس البعد التجريبي في فلسفته: فرغم أنّ هذه الأحكام لا تُشتقّ من التجربة، فإنّها لا تكون ذات معنى أو صلاحية إلّا في حدود ما يمكن اختبارها تجريبياً، أي أنّها لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة.

إنّ هذا السؤال يضعنا في مواجهة مباشرة مع الموقف التجريبي، الذي ينصّ على أنّ أية قضية تُخبر فعلاً عن العالم لا يمكن أن تُعرف إلّا من خلال التجربة، بل يجب أن تستند إلى معطيات حسّية. ويؤمن كانط بأنّ مهمّته البناءة في "نقد العقل المحض" تتمثّل تحديداً في تقديم إجابة فلسفية مُقنعة على هذا الإشكال. أمّا مهمّته النقدية فتتمثّل في البرهنة على أنّ هذا السؤال لا يمكن أن تكون له إجابة إذا ما كانت القضية محلّ البحث تشير إلى واقع يتجاوز نطاق التجربة الممكنة؛ أي إلى ميتافيزيقا مفترضة لا يمكن إخضاعها لشروط المعرفة العلمية.

يحمل كانط مشروعه الفلسفي في "نقد العقل المحض" من خلال السؤال المركزي: "كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟". فهو في هذا السياق، يتّفق مع الفلاسفة العقلانيين ضدّ التجريبيين في الإقرار بوجود أحكام تركيبية تُعرف قبلياً، أي بمعزل عن الخبرة الحسّية. غير أنّه، في الوقت ذاته، يُخضع هذه الأحكام لقيّد جوهرى رفضه العقلانيون، وهو ما يظهر البعد التجريبي الكامن في موقفه النقدي؛ فرغم أنّ هذه الأحكام لا تُشتقّ من التجربة، فإنّ صلاحيتها تقتصر على موضوعات التجربة الممكنة، أي أنّ معقوليتها وشروط إمكانها ترتبط بإمكان خضوعها لمجال الإدراك الحسّي المنظّم وفق مبادئ الفهم، ولا تمتدّ إلى ما يتجاوز نطاق الظواهر.

خامساً: حدود العقل النظري عند كانط وعلاقته بما بعد الطبيعة

قدّم كانط نظريته حول العقل والمعرفة البشرية وموضوعاتها تحت مسمّى "المثالية الترانسندنتالية" أو "المثالية النقدية" [انظر: وود، كانط فيلسوف النقد، ص 101]، وهي قائمة على التفريق ما بين الظواهر (Phenomena) والشيء في ذاته (Noumena)، فإنّ الإنسان في وسعه أن يدرك ظواهر الأشياء، ولكن لا يمكن له أن يدرك الأشياء في ذاتها أو حقائق الأشياء. وهذا الأمر من المطالب المهمة في فلسفة كانط النقدية، والتي ترتّبت عليها مباحث أخرى، وهي مباحث سيّالة ينتقل بها من البحث المعرفي إلى البحث الفلسفي.

يبدو أنّ كانط في تفريقه هذا ما بين الظواهر والشيء في ذاته محاولة منه للردّ على نظرية التقشير الأرسطية التي هي عبارة عن انتزاع المعقول من المحسوس، وهي نظرة ميتافيزيقية، يقوم العقل بانتزاع المفاهيم العامّة أو الكلّية من الجزئيات في دائرة الخيال الواردة إليها من الحسّ. وعلى هذا الأساس دخل في سجال مع ليننتز ووصفه بأنّه «قدّم "منظومة عقلية للعالم"، وبأنّه "كان يُعقلن الظاهرات"، وإنّ الحسّاسية كانت بالنسبة إليه [أي إلى ليننتز] مجرد

نوع غامض من التمثّل، وليست مصدرًا خاصًا للتمثّلات. كانت الظاهرة في نظره تمثّل الشيء في ذاته، مع أنّها تختلف بحسب الصورة المنطقية للمعرفة المتوقّرة بالفهم عن تلك المعرفة التي يزيدها الفهم، من واقع أنّ الظاهرة وبسبب الغياب العادي للتحليل، تدخل إلى مفهوم الشيء خليطًا معيّنًا من تمثّلات جانبية» [كانط، نقد العقل المحض، ص 356 و357].

عالم الظواهر هو عالم المادّة المتشخّص الذي تتسابق به الحوادث الجزئية، والذي يأنسه ويألفه الجميع على حدّ سواء [انظر: كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 85]، وهو موضوع إدراكنا الحسيّ مباشرة، من خلال ملكة الحسّاسية المزوّدة ذاتيًا بقالبي الزمان والمكان، وفيها من القدرة المنطقية على جمع المعطيات الخارجية المختلفة في هذه الأطر القبلية تحت إدراك حسيّ واحد. هذه عملية التركيب والتأليف في المعرفة (بين المعطى من الخارج والأطر القبلية)، وهو ما يسمّى في فلسفة كانط بـ "الظواهر" أو "الظاهرات" (الشيء المادّي المحسوس لنا أو ما يبدو لنا)، وهي معرفة تأليفية بالشيء الخارجي على نحو سطحي. ولهذه الظواهر التي تبدو لنا بعد آخر يطلق عليه كانط "النومين" أو الشيء في ذاته. فيقول كانط في سياق التفريق بينهما: «حينما نسمّي بعض الموضوعات، بصفتها مظاهر، كائناتٍ للحواسّ ظاهراتٍ، مفرّقين بين الطريقة التي نعاينها بها وبين طبيعتها في ذاتها، عندئذٍ متضمّنًا في مفهومنا، نوعًا ما، تقابلٌ لمثل هذه الموضوعات من قبَل شيءٍ ما نطلق عليه اسم كائنات الفهم نومينا» [كانط، نقد العقل المحض، ص 341]. أي أنّ هذه المحسوسات التي تظهر إلينا في مرتبة الإدراك الحسيّ أو ملكة الحسّاسية، متضمّنة أمرًا آخر يقابل ما هو ظاهر لنا، ويطلق عليه كانط "الشيء في ذاته" أو "نومينا".

يستخدم كانط مصطلح "الأشياء في ذاتها" في سياقين، وكلاهما يعجز العقل عن إدراكهما. الأوّل يتعلّق بالعالم المادّي الذي ندركه عبر حواسّنا، والذي أطلق عليه "عالم الظواهر". يشير كانط إلى أنّ هذا العالم لديه ظاهر وكذلك حقيقة غير ظاهرة (أي شيء في ذاته)، وهذا الجوهر لا يمكننا إدراكه أو معرفته. فعندما يتحدّث كانط عن "شيء ظاهر" و"شيء في ذاته"، فإنّه لا يقصد عالين منفصلين، بل يقصد عالمًا واحدًا له جانبان: جانب يمكننا إدراكه ومعرفته (وهو الظاهر)، وجانب لا يمكننا إدراكه أو معرفته (أي جوهره وذاته). الثاني يتعلّق بعالم آخر غير عالم الظواهر والمادّة، وهو عالم العقول والمجرّدات، وهذه هي الأشياء في ذاتها التي لا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائنات عقلية. [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 234 الفصل الحادي عشر]

ولكنّه «يتمسك بقاعدة لا استثناء فيها، وهي أننا لا نعلم شيئاً معيّناً عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أي شيء عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجردة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإنّ التصرّوات تفقد كلّ دلالتها» [كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 86].

والعالم الذي يتجاوز عالم المادّة يتكوّن من تلك الكيانات أو المعاني المرتبطة بأسئلة ميتافيزيقية، مثل: هل الله موجود؟ وما طبيعة النفس الإنسانية؟ وهل تبقى النفس خالدةً بعد وفاة الجسد؟

فالعقل قادر على أن يعرف عالم الظواهر ويحكم عليه، وهذا ما تسمح به حدود طبيعتنا الحسّية وقدرتنا العقلية، لكنّه عاجز عن معرفة حقائق الأشياء. وبالتالي فإنّ معرفة الأمور المجردة عن المادّة هي مسألة تتجاوز تماماً نطاق معرفتنا، والظواهر هي الشيء الوحيد الذي يمكننا معرفته، وهي بطبيعة الحال ليست أشياء في ذاتها [انظر: كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 141]؛ فلا سبيل إلى إقامة علم ما بعد الطبيعة وإمكان المعرفة البرهانية لعالم الحقائق.

إذن من خلال عملية تقسيم الموضوعات إلى الظواهر والشيء في ذاته، تمّ تعطيل العقل عن المعرفة بما بعد الطبيعة⁽⁷⁾، وتقييد العقل بكلّ ما له علاقة بالعالم الماديّ حصراً، وهذا ما سوف يأخذ بظلاله على المباحث العقديّة والفلسفية بشكل عامّ ويجعلها فارغة المحتوى.

وحظيّ تصريح كانط بشأن استحالة معرفة الشيء في ذاته باختلاف الآراء، فبعضهم أيّده وأشاد بنظريته [انظر: زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، ص 243]، بينما رفضه آخرون واعتبروه فكرة زائفةً تماماً؛ لأنّ هذه النظرية تسعى إلى التعبير عن الحقيقة الخارجية بعد استبعاد كلّ معرفة عنها. [انظر: زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، ص 106]

المبحث الرابع: قراءة مقارنة حول العقل وحدوده بين ابن سينا وكانط

يمكن إجراء دراسة مقارنة بين الفيلسوفين ابن سينا وكانط من خلال النظر في تصوّرهما للعقل بوصفه أداة معرفيّة مركزيّة، من حيث طبيعته ووظائفه وحدوده. فعلى الرغم من اتّفاقهما المبدئي حول أهميّة العقل في تكوين المعرفة، إلّا أنّ رؤيتيهما تختلفان

اختلافًا جوهريًا من حيث مصدر المعرفة، وإمكانات العقل، ومدى صلاحيته لبلوغ الحقيقة، خاصةً فيما يتعلق بما وراء الطبيعة.

يُعرف كانط العقل بوصفه ملكةً معرفيةً تنظّم المعطيات الحسية من خلال مبادئ قبلية سابقة على التجربة، لكنّه لا يستمدّ هذه المبادئ من الخبرة، بل من بنية الفهم ذاته. فالعقل في نظره ليس لوحةً بيضاء كما زعم الحسيّون من أمثال جون لوك، بل هو مزوّد ببنيّ ذهنية قبلية، تمكّنه من تشكيل المعرفة على أساس تفاعل مستمرّ بين هذه البنى والمعطيات التجريبية؛ ولهذا قال كانط عبارته الشهيرة: «المعرفة تبدأ مع التجربة، ولكنها لا تنشأ منها» [انظر: كانط، نقد العقل المحض، ص 57]. في إشارة إلى أنّ التجربة ضرورية لتحفيز المعرفة، لكنها غير كافية لتفسير بنيتها الكاملة. ووفقًا لهذا التصوّر، فإنّ العقل البشري لا يستطيع إدراك "الشيء في ذاته"، وإنّما ينحصر إدراكه في الظواهر كما تظهر له ضمن شروط الزمان والمكان، أي من خلال الحواسّ المصفولة بالأطر القبلية.

أمّا ابن سينا، فينظر إلى العقل نظرةً أكثر سعةً وشمولاً، تتجاوز حدود العالم الحسيّ. فالعقل في مرتبة "الهيولاني" عنده يكون خاليًا من المعرفة، لكنّه يمتلك الاستعداد الفطري لاكتسابها. ويتطوّر هذا العقل تدريجيًا عبر مراتب متعدّدة - من العقل الهيولاني، إلى العقل بالملكة، فبالفعل، ثمّ إلى العقل المستفاد - حيث يبلغ في أعلى مراتبه الاتّصال بالعقل الفعّال، وهو عقل مفارق يمكن الإنسان من إدراك الحقائق المجرّدة والميتافيزيقية. وبهذا، فإنّ ابن سينا يعلي من شأن العقل ويمنحه قدرةً على تجاوز الظواهر الحسية، نحو إدراك الكليات والمعقولات الأولى، بل وحتى الاتّصال بالعوالم المفارقة.

من هنا تتّضح المفارقة الفلسفية العميقة بين الرؤيتين: فبينما يقصر كانط وظيفة العقل على تنظيم الخبرة التجريبية، وينكر عليه القدرة على تجاوز عالم الظواهر، يذهب ابن سينا إلى أنّ العقل قادر على تجاوز هذا العالم نحو عالم الماورائيات والمعقولات المجرّدة. فالمعرفة عند كانط مشروطة بحدود الزمان والمكان، أمّا عند ابن سينا فهي قادرة على النفاذ إلى ما وراء تلك الحدود، وصولاً إلى الاتّصال بالحقائق العليا.

وبناءً على ذلك، فإنّ الاختلاف بين الفيلسوفين لا يتعلّق فقط بتحديد طبيعة العقل، بل يمسّ جذور الإستمولوجيا ذاتها؛ إذ يقدّم ابن سينا تصوّرًا ميتافيزيقيًا للعقل ومراتبه، في حين يقدّم كانط نقدًا عقلائيًا يهدف إلى بيان حدود العقل البشري، وما يمكن وما لا يمكن معرفته من خلاله. والنتيجة أنّ ابن سينا يرى في العقل أداةً لبلوغ ما بعد الطبيعة، بينما يرى كانط فيه أداةً منظّمةً للمعرفة ضمن حدود الظواهر فقط.

الخاتمة

يتبين من خلال هذا البحث أنّ تصوّر كلّ من ابن سينا وكانط للعقل لا يعكس فقط اختلافًا في السياقين الثقافي والمعرفي، بل يكشف عن رؤيتين متباينتين لوظيفة العقل وحدوده في ميدان المعرفة والميتافيزيقا. فقد أقام ابن سينا مشروع الفلسفي على تصوّر تصاعدي للعقل، من الاستعداد الهولاني إلى الاتصال بالعقل الفعّال، مفسحًا المجال أمام العقل البشري لبلوغ إدراك الحقائق المجردة، والتأسيس لميتافيزيقا عقلية تتجاوز الظاهر الحسي إلى المطلق المفارِق. أمّا كانط، فقد أنشأ فلسفته النقدية على تحديد الحدود القبلية للعقل الإنساني، فجعل منه أداةً منظّمةً للتجربة، لا قادرةً على النفاذ إلى "الشيء في ذاته"، مؤكّدًا بذلك أنّ العقل لا يُنتج المعرفة إلّا في حدود الظواهر.

هذا الاختلاف لا يعكس مجرد تباين في الموقف من العقل، بل يُعبّر عن نوع تقابل النتائج الفلسفية ذاتها، فبينما تنزع فلسفة ابن سينا إلى تجاوز العالم الحسي والارتقاء إلى الكليات والعقول المجردة، تحصر فلسفة كانط المعرفة في حدود التجربة الممكنة، وترسم للعقل أطرًا لا يمكنه تخطيها دون الوقوع في الوهم. وهكذا، تقدّم المقارنة بينهما صورةً مركّبةً لموقع العقل في الفكر الفلسفي، ما بين عقلٍ ميتافيزيقيّ يتّجه نحو المطلق، وعقلٍ نقديّ يتأمّل حدوده ويتوقّف عند الظاهر السطحي. بل إنّ النتائج التي انتهت إليها فلسفة كانط، وخصوصًا في ما يتعلّق بموقفه من قدرة العقل على إدراك ما وراء الطبيعة، تؤكّد أنّ مشروعه النقدي قد سدّ الأفق أمام أيّ محاولة عقلية لإثبات الوجود الإلهي، ممّا وقر أرضيةً فكريةً دعمت مواقف التيارات الإلحادية وأصحاب الدين الطبيعي. وبناءً عليه، فإنّ هذه الدراسة يجب أن تُعدّ تمهيدًا ضروريًا لمراجعة شاملة للمشروع الكانطي في مبحث الميتافيزيقا، من حيث دوافعه المنهجية، وحدوده المفاهيمية، وآثاره الفلسفية.

قائمة المصادر

- وود، ألن و.، كانط فيلسوف النقد، ترجمة بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014 م.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، حكمت، طهران، 1377 ش.
- ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، منشورات الحكمة، طهران، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس، 2007 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (قسم الطبيعيات)، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مؤسسه جامعة طهران للنشر والطبع، الطبعة الثالثة، 1387 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق سيد حسين موسويان، مؤسسه بژوهشي حكمت و فلسفه ايران، الطبعة الأولى، 1391 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، دار القلم، 1980 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400 هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تحقيق محسن عقيل، دار المحجة البيضاء، لبنان، الطبعة الأولى، 2011 م.

الفارابي، أبونصر، الأعمال الفلسفية، تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

الفراييدي، خليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، تحقيق محمد أبوريعة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.

آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2007 م.

إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر، الطبعة الأولى، 2005 م.

عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، الطبعة الثانية، 1429 هـ.

رسول محمد رسول، كانط في ذاته.. دروب الفيلسوف في تعمير مفاهيمه، كلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017 م.

زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1972 م.

زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، 1970 م.

زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1951 م.

زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1993 م.

الصاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى،

1414 هـ.

عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م.

عمرو شريف، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2014م.

الداية، فايز، معجم المصطلحات العلمية والعربية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1990م.

كانط، إيمانويل، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، نازلي إسماعيل ومحمد فتحي، موفم للنشر، 1991م.

كنت، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1988م.

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

مجموعة مؤلّفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، نجيب الحصادي، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع.

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

معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986م.

يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، الطبعة الأولى، 2014م.

The Project Gutenberg EBook Paul Carus, Kant, Prolegomena to any future metaphysics, 2016.

Dicker, Georges, Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction (London: Routledge, 1998).

Georges Dicker, Descartes: An Analytical and Historical Introduction (Oxford: Oxford University Press, 1993).

Jonathan Barnes, The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge University Press, 1995.

Justus Hartnack, Kant's Theory of Knowledge, trans. M. Holmes Hartshorne (Indianapolis: Hackett, [1967] 2001), James Van Cleve, Problems from Kant, Oxford: Oxford University Press, 1999.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, trans. Curtis Bowman and Frederick Rauscher, CABRIDGE.

Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood, CABRIDGE UNIVERSITY PRESS, 1998.

R.G. Collingwood : "An Essay on Metaphysics". Oxford, at The Calrendon F'ress, 1940.

UNIVERSIT PRESS, 2005.

Willard Van Orman Quine, From a Logical Point of View; 9 Logico-Philosophical Essays (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953).