M

جامعة ابن خلدون-تيارت
University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
قسم علم النفس والفلسفة والأورطفونيا
Department of Psychology, Philosophy, and Speech Therapy

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر الطور الثاني ل.م.د
تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

العنـوان:

مفهوم العقل في فلسفة كانط

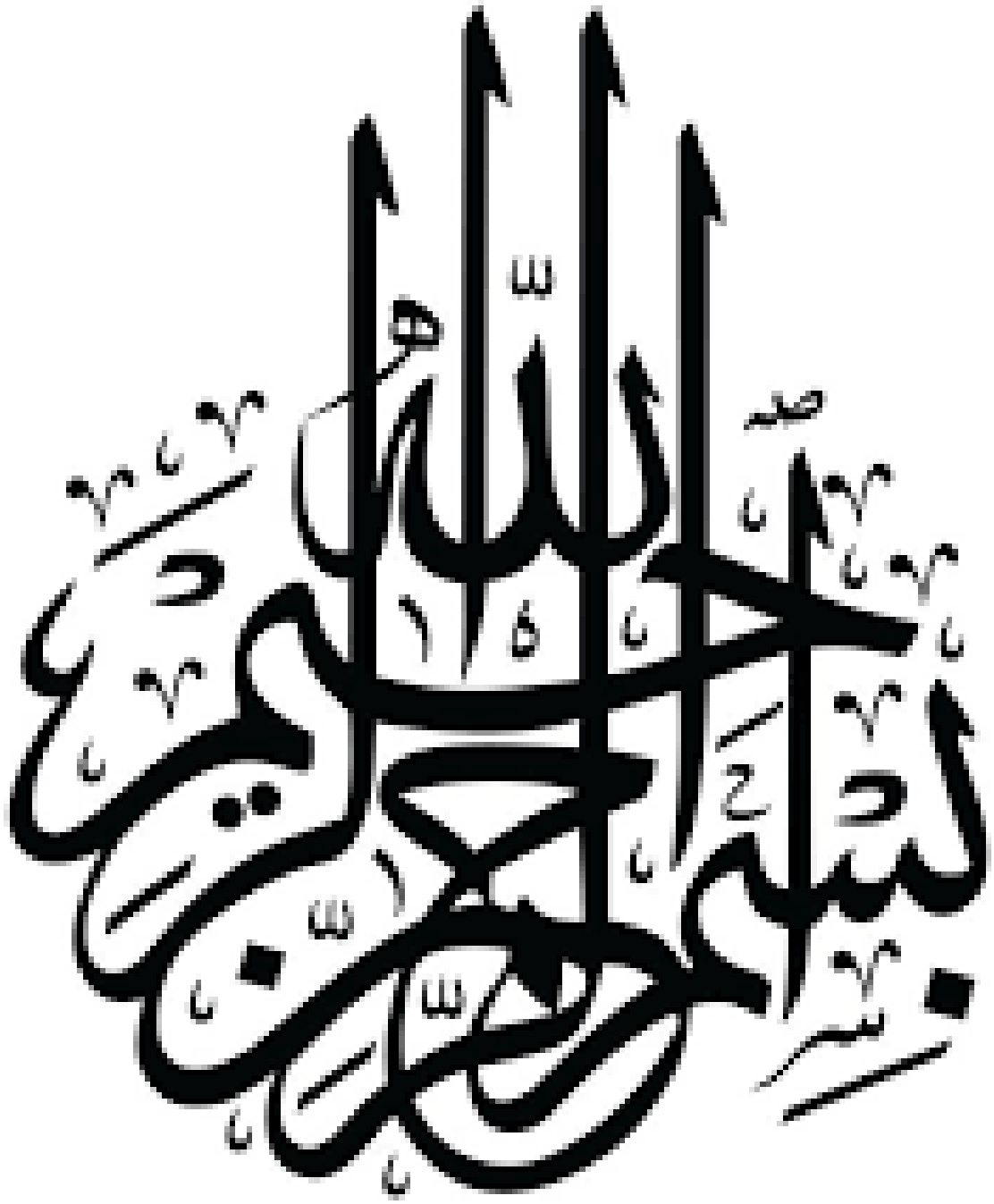
إعـــــــداد:
- دلمي سنـــاء
- عيساوي نجاة

إشـــــــراف:
د. بن سليمان عمر

لجنـــة المناقشـــــة

الأستاذ (ة)	الرتبـة	الصفة
د.بوروينة محمد	أستاذ محاضر "أ"	رئيسا
د. بن سليمان عمر	أستاذ محاضر "أ"	مشرفا ومقررا
د.بناصر لحاجة	أستاذ محاضر "أ"	مناقشا

الموسـم الجامعـي: 2023/2022


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد صلى الله عليه وسلم

أما بعد:

بداية نحمد الله تبارك وتعالى حمدا كثيرا ونشكره على فضله ونعمته في إتمام هذا البحث.

كما يدعونا واجب الوفاء والعرفان بالجميل أن نتقدم بالشكر العميق إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد في إتمام هذا البحث.

ونخص بالشكر الأستاذ المحترم "**بن سليمان عمر**" على متابعته الدائمة لنا وتوجيهاته القيمة، له منا ألف شكر وجازاه الله خيرا.

وإلى الأساتذة المناقشين الذين لم يبخلوا علينا بنصائحهم وإرشاداتهم فلهم جزيل الشكر والتقدير والاحترام.

وإلى كل الأساتذة كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة ابن خلدون تيارت.

وأخيرا نتقدم بجزيل الشكر إلى من أبدوا تعاونهم ومساعدتهم لنا ولو بكلمة طيبة.

إلى هؤلاء جميعا أقول وفقني الله وإياكم لما يحبه ويرضاه.

إهداء

2023

الحمد لله الذي أعاننا بالعلم وزيننا بالحلم وأكرمنا بالتقوى وأجملنا بالعافية.

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع إلى من وصانا بهم المولى عز وجل في كتابه الكريم:

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ**﴾ سورة لقمان: الآية: **14**.

إلى أول حضن في أنفاسي إلى التي حملتني وهنا على وهن رفع الله درجاتها وجعل الجنة تحت أقدامها، إلى التي تعجز الكلمات عن وصفها وتفيض العين دمعا للحديث عن صبرها وشقائها إلى التي منحتني من غير أن تسألني وكانت فانوس صدق وإخلاص **أمي الغالية "خيرة"**

إلى من كلله الله بالهبة والوقار ... إلى من علمني العطاء دون انتظار إلى من أحمل اسمه بكل افتخار، صاحب القلب الطيب والمنبع الصافي الذي يتعب لنرتاح ويشقى لنسعد إلى مثلي الأعلى في الحياة إلى من حرم نفسه ليعطينا إلى من حمل هموم الدنيا وشقائها كي تكون لنا مكانة بين الناس والدي العزيز**"الجيلالي"**

إلى من أنعم الله بهم علي إلى أعز الناس بعد والديّ إخوتي فأنا بدونكم لاشيء ومعكم أكون كل شيء

"أحمد ياسين، محمد عبد الهادي"

إلى براعم حياتي أخواتي **"هبة، أحلام"**

إلى من رافقوني وسرت معكم الدرب خطوة بخطوة وما تزالوا ترافقوني حتى الآن صديقاتي كل باسمها ومقامها:

صونيا، إيمان، بثينة، ميسة، آسيا، هدى.

وإلى كل من مد لنا يد العون والمساعدة في إنجاز هذا البحث ولو كان بدعوة صادقة.

سناء

الإهـــداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع إلى المولى عز وجل

الذي أنار لي درب العلم والمعرفة، وأعانني على أداء هذا الواجب ووفقني على إنجاز

هذا العمل.

إلى من وصانا بهم المولى عز وجل في كتابه الكريم بعد بسم الله الرحمن الرحيم

(وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ)

سورة لقمان: الآية 13.

أهدي هذا العمل المتواضع إلى من زرعت في قلبي الإيمان وحب العمل وقاسمتني التعب

وعملت على أن أعيش في راحة وهناء ووقفت إلى جانبي في كثير من المحن وكانت

مرشدتي إلى كل خير "أمي ....." الغالية أطال الله عمرها.

وإلى من يبعث في نفسي الحياة كل ما ذكرته ويبعث في نفسي العزيمة والعمل كل ما

رأيته "أبي ....." الغالي أطال الله في عمره.

وإلى إخوتي وجميع عائلتي حفظكم وأدامكم الله لي.

وإلى جميع صديقاتي كل باسمها ومقامها.

وإلى رفيقاتي في درب الدراسة.

نجاة

مقدمـــة

لا يمكن أن يجد المرء حياة بشرية خارج منظومة العقل ومبادئه، فالعقل من أهم المفاهيم التي أشرقت بها النفس البشرية، هو جوهر الحياة الإنسانية ومعيارها يتوخى الموضوعية، وبمنطق الواقع ويحاكي الحقيقة، عن كثب فهو كمثال اسمي يتمتع بأهمية أساسية ومميزة في الحياة الإنسانية ذلك أنه ومن خلاله يلج الإنسان إلى رحاب المعرفة وحقولها، ويرفع منسوب المسؤولية في الوقوف على حقيقة المبهمات والمسائل العالقة. وإذا كان الأمر كذلك لعامة الناس فهو أدق وأكثر أهمية عند الفلاسفة والعلماء عبر تاريخ الفكر الفلسفي والعلمي على حد سواء. فاحتلت قضية العقل مكانا بارزا ومحوريا في الفكر الإنساني عامة، والفكر الفلسفي خاصة فعلى المستوى الأول فقد انشغل الإنسان منذ نشأته بالتفكير والتساؤل عن هويته وسبب وجوده وغايته، أما على الصعيد الفلسفي فلا يكاد يخلو بحث من موضوع العقل باعتباره أداة التفكير والعلم ووسيلة المعرفة، والفلسفة الأوروبية الحديثة شأنها شأن الفلسفات الأخرى، اهتمت بمباحث العقل اهتماما كبيرا وبحثت في دوره وحدود معرفته، حيث برز العديد من الفلاسفة الذين تطرقوا إلى هذه القضية بالدراسة والتحليل والمناقشة، فظهر أثر ذلك صراع فكري قام بين العقليين والتجريبيين بغيت تحديد المصدر النهائي للمعرفة، فهذا الصراع كان اللبنة الأولى لفلسفة كانط كونه دشن من خلاله جانبا جديدا في هذا المجال مع تقديمه لتفسيرات مختلفة تتأرجح بين كل ما استفاد منه وأخذ به من الفلاسفة قبله "ليبتنز نيوتن وجون لوك وغيرهم ..." والتي تعد فواصل مهمة في فلسفة كانط وتوجيهاته الفكرية.

فعمل على قيادة حقل التفكير الأوروبي وذلك في ظل تحليل طاقات العقل وإمكانياته في الوصول إلى عدة قوانين صحيحة تضبط عن طريقها المعرفة أي العقلانية النقدية كمحاولة جريئة منه لإعادة بناء حصن ميتافيزيقي مختلف، لذلك أردت أن أقف على إشكالية هامة تتعلق بالعقل من خلال نموذج المفكر والفيلسوف العظيم إيمانويل كانط الذي أحدث انقلابا في نظرية المعرفة، والذي نحن بصدد دراسته باعتباره من أبرز الشخصيات الفلسفية الشائعة في الفكر الغربي لذلك من الضروري التعرف على المواضيع الأساسية التي توصل إليها فكر كانط.

ومن خلال ما تطرقنا إليه نطرح **الإشكالية** على النحو التالي:

- **ما هي مكانة العقل في الفكر الفلسفي لكانط؟ وكيف يكون مصدرا للمعرفة؟**

حيث تتفرع هذه الإشكالية بدورها إلى **مشكلات فرعية** يمكن تفصيلها إلى:

- ما هي الخلفية التاريخية التي مهدت لتطوير العقل؟
- ما هي نظرة كانط لمفهوم العقل؟
- فهل للعقل الذي رأينا ما دوره ومكانه في معرفة الموضوعات دور أيضا في الأخلاق؟ وهل ثمة عقل خالص عملي مثلما هناك عقل خالص نظري ؟
- وكيف نميز بين الذات والشيء ؟
- كيف وضع كانط العقل تحت مجهر النقد ؟ وماذا عن فلسفته النقدية وما هي أهم النتائج التي توصل إليها ؟

أما أهم **الفرضيات** التي تطرقنا إليها في بحثنا هذا هي:

- ✓ أراد كانط بمنهجه أن يدور بعقله حول الموضوعات فبدأ بالشك وانتهى باليقين.
- ✓ من الممكن الوصول إلى حقائق بعيدة عن طريق التفكير العقلي المستقل عن البراهين التجريبية.
- ✓ إن الاكتفاء بالعقل غير كاف لبناء المعرفة.
- ✓ تكون المعرفة ممكنة عن طريق العقل والتجربة معا.
- ✓ معادلة النقد الكانطي تكون كالتالي: "النقد وسيلة لا هدف العقل أداته، العقل موضوعه".

أما بخصوص المنهج المتبع من أجل الإجابة على هذه الإشكاليات ومعالجتها قمنا بالوقوف على مختلف جزيئاتها والإحاطة بجوانبها، واعتمدنا في ذلك على المنهج التحليلي الذي قام على شرح وتفسير المسار والمحطات التي ساهمت في بناء أفكار كانط وشرح معالم مشروعه في رصد المصدرية المعرفية الكانطية من خلال تحليل أفكاره الأساسية في العقل وتحديد أبعاده والمنهج النقدي كون طبيعة البحث تستلزم النقد فيه.

دوافع اختيار الموضوع: ومن أهم الأسباب والعوامل التي أدت بنا إلى اختيار مثل هذه الدراسات والأبحاث، فتعود أولا إلى **الدوافع الذاتية** وهي شغفنا ورغبتنا في دراسة مثل هذه المواضيع التي تتعلق بالعقل بلغة التفلسف كما يقول كانط وفضولنا المعرفي حول فكر هذا الفيلسوف الناقد الذي أراد بناء فلسفته محاولا أن يلم شمل المتخاصمين "العقليين والتجريبيين"، وأما **الدافع الموضوعي** الذي حفزنا أيضا نجد التأثير البارز لكانط في تاريخ الفكر الفلسفي وأن المعرفة هي أساس الفكر الفلسفي ونحن كدارسين للفلسفة لابد أن نكون على فهم ودراية لمعنى العقل وكذلك محاولة منا إزالة ما أمكن من اللبس والغموض حول هذا الموضوع.

أهمية الدراسة: بالنسبة إلى أهمية هذه الدراسة فإنها تتجلى فاستظهار غاية العقل كمبحث فلسفي باعتباره وسيلة للوصول إلى المعرفة البشرية والذي يعد معيارا أساسيا وحصنا متينا ترتكز عليه مختلف العلوم.

ولمحاولة حل الإشكالية والإجابة على المشكلات الفرعية اعتمدت فدراستي هذه على خطة منهجية تتضمن مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول كان بعنوان مدخل مفاهيمي تناولت فيه ثلاث مباحث، فالمبحث الأول عنوناه بـ ضبط المفاهيم أما المبحث الثاني تناولت فيه تاريخية تطور مفهوم العقل، في حين جاء المبحث الثالث كان بعنوان بمفهوم العقل عند إيمانويل كانط.

أما بالنسبة **للفصل الثاني** كان بعنوان طبيعة المعرفة عند كانط فتناولنا فيه ثلاث مباحث، المبحث الأول: من العقل النظري إلى العقل العملي والثاني بعنوان كانط بين المعرفة العقلية والحسية أما الثالث عنونته بمجالات نقد العقل الثلاث.

كما جاء **الفصل الثالث** الموسم بمشروع كانط التقدي فهو الآخر قسمناه إلى ثلاث مباحث، الأول طبيعة الفلسفة النقدية لكانط، أما الثاني فحاولنا الوصول إلى مصادر ومنابع كانط في تأسيس مشروعه النقدي، أما المبحث الثالث والأخير فتناولنا فيه أهم الانتقادات التي واجهت كانط.

وأخيرا أنهينا بحثنا بخاتمة تمحورت ولخصت أهم وأبرز النتائج المتوصل إليها أي هي حوصلة حول الموضوع.

وكأي بحث علمي فهو لا يخلو بدوره من **الصعوبات والعوائق** التي واجهتنا أثناء انجازنا هذا العمل فيمكن الإشارة إليها فيما يلي: صعوبة التمكن في اختلاف القراءات بين الباحثين مما أثر على إمكانية ضبط تصور واحد لمفهوم العقل. وكذلك اتساع مجال البحث الذي يتطلب الكثير من الدقة والتركيز مما أدى إلى الاصطدام بعض الأحيان بمصطلحات تقنية ذات مستوى تخصصي دقيق وزاد من صعوبة فهم بعض أفكار كانط النقدية التي يتخللها نوع من التناقض، وكذلك عدم توفر المراجع والمصادر المتخصصة باللغة العربية، وبالتالي صعوبة الوصول إلى المعلومات وتنظيمها بالشكل اللازم، لكن رغم هاته الصعوبات إلا أننا اجتهدنا قدر المستطاع لانجاز هذا العمل المتواضع.

وفي الأخير نتمنى أن نكون قد وفقنا في تحليل هذه الدراسة شاكرين المولى عز وجل أن منحنا القوة والعزيمة لإتمام هذا العمل، وعلى أمل أن تكون هناك دراسات أخرى تتميز بالتطور والتجديد مع مرور الوقت.

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: في ضبط المفاهيم

المبحث الثاني: تاريخية تطور مفهوم العقل

المبحث الثالث: مفهوم العقل عند كانط

المبحث الأول: التعريف الإبستمولوجي والاشتقاقي للمفهوم.

هناك عدة أسئلة تعترض للإجابة على هذا السؤال أولها تحديد ماهية وطبيعة العقل والمهم تعريفه الدقيق ... فالعقل يمكن اعتباره مجموعة الأفكار والمشاعر، وإلى ما ذلك ... ويمكن أيضا اعتباره ذاتا عليا مستقلة تتضمن هذه الأفكار والمشاعر، فما هو التعريف اللغوي والاصطلاحي للعقل؟

أ-العقل Raison:

-العقل لغة: العقل هو مصدر من فعل "عقل يعقل عقلا فهو عاقل والعقل والمعقول بمعنى واحد، ويقال: العقل هو العلم، كما تتفق كلمة اللغويين على اعتبار أصل لفظ العقل هو المنع والحبس"[1].

وكذلك للعقل في اللغة دلالات أخرى:

"اللغة أسيرة العقل لكن العقل أسير اللغة ... العقل في اللغة العربية هو الربط والحجز والنهي للشرود والتسيب"[2].

والعقل كذلك هو: "الحجز والنهي ضد الحمق، والجمع عقول، وهو مصدر (العقل) يعقل عقلا فهو معقول وعاقل، ويقال فيه أيضا عقل الدواء بطنه أي أمسكهن وعقل البعير إذا شد السباق إلى بقية الذراع بحبل واحد لمنعه من الهرب[3].

[1]- يوسف مختارية، ملالة العقل في القرآن الكريم، إشراف: أبو بكر الأشهب، ماجستير في الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2003/2002، ص 53.

[2]- محمود أمل، الأداء القاموس العربي-عربي، هيئة الأبحاث والترجمة، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 31.

[3]- جوليا ديديه قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا أيوب وإيلي نجمو ميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان بيروت، لبنان، دار لاروس باريس، فرنسا، ط1، ص 324.

-العقل اصطلاحا:

الأصل في العقل، العقد والإمساك وبه سمي إدراك الإنسان إدراكا يعقد عليه عقلا، وما أدركه عقلا، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان ويميز بها الخير والشر الحق والباطل عقلا ويقابل الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات أخرى.

- يطلق على العقل في الاصطلاح على ملكة الفهم التي تختص بإدراك العلاقات الذهنية، ويرادفه الفكر أو الروح أي أنه "قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها"[1].

1- العقل الفعال: هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في العالم العلوي.

2- العقل المجرد: هو تجريد اللفظ من معناه الحسي البصري، كذكرنا للفظ شجرة نكون قد جردنا اللفظ من صفات عديدة هي الشجرة إدراك النوع لا غير.

3- العقل الهيولاني: هو القوة في الإنسان وهي النفس بمنزلة القوة الناظرة في العين والعقل الفعال لها بمنزلة ضوء الشمس[2].

أما في اللغات الأوروبية فتعتبر كلمة لوغوس اليونانية ومفردة Ration اللاتينية مفردتان تدلان على العقل والعلم والنظام، وكما أحالت مفردة عقل العربية إلى دلالات متواطنة معها كذلك أحالت مفردة راتيو اللاتينة على تواطؤات معها من العد والحساب إلى الفهم والنفس أو Soul المرتبطة بالروح ... على هذا النحو تبدو حياة العقل متعددة المستويات لا واحدية البعد مما ينقل تعريف العقل من مفردات اللغة إلى المعقولية[3].

المفهوم الفلسفي للعقل:

العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والأقسية والفرق بينه وبين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصور عن المادة وعن لواحقها بخلاف الحس، فالعقل إذاً قوة

[1]- أحمد شطوطي، معجم فلسفي مناهج المصطلحات الفلسفية منتهج التحليل، دار صقلية، دار قرطبة، ط1، 2001، ص 40.

[2]- مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009، ص 642.

[3]- المرجع نفسه، ص 642.

تجريدية تنتزع الصورة من المادة، وتدرك المعاني الكلية، كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة والخير والشر ...إلخ، ولهذه القوة عند الفلاسفة المسلمين عدة مراتب أولها: مرتبة العقل الهيولاني وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وثانيها مرتبة العقل بالملكة، وثالثها مرتبة العقل بالفعل، ورابعتها مرتبة العقل الفاسد وفوق العقل الإنساني عندهم عقل فارق وهو العقل الفاعل الذي يفترض عنه الصورة على عالم الكون والفساد.

فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة أما في عالم الكون والفساد فلا توجد إلا من جهة الانفعال، وإذا أصبح العقل الإنساني شديد الاتصال بالعقل الفاعل كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي، وهذا كله بقول أرسطو: "أن العقل الفاعل هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصورة الكلية من لواحقها الحسية الجزائية في حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور"[1].

وتعريف الفرابي: "أن القوة العاقلة جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن وهو جوهري أحادي وهو الإنسان على الحقيقة".

تعريف الكندي: "العقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها".

تعريف ابن سينا: "العقل ليس مركبا من قوة قابلة للفساد".

تعريف الجرجاني: "العقل هو مجرد عن المادة في لذاته مقارن لها في فعله"[2].

تعريف ديكارت: "هو ملكة الحكم السليم، أي ملكة تمييز الخير والشر الصحيح والفاسد بشعور داخلي فطري وتلقائي"[3].

يقول ديكارت: "العقل هو قوة الإصابة في الحكم"، أي تمييز الحق من الباطل أو الخير من الشر والحسن من القبيح".

---

[1]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية، والانجليزية، واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص 84.

[2]- نفس المرجع، ص 84.

[3]- نفس المرجع، ص 85-86.

العقل هو قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العملية وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان.

قال ابن خلدون: "أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلا وتعليما على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره ونصف نقلي يأخذه عمن وضعه والأول هو العلوم الحكيمية والفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمدركاته البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وانحناء براهينها ووجود تعليمها حتى يقف نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر والثاني هو العلوم النقلية والوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الموضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول"[1].

-العقل العملي:

والمراد من العقل العملي هو المدرك لما ينبغي فعله وإيقاعه أو تركه والتحفظ عن إيقاعه فالعدل مثلا مما يدرك العقل حسنه وانبغاء فعله والظلم مما يدرك العقل حسنه وقبحه وانبغاء تركه، وهذا ما يعبر عن أن حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العلمي، فلما كان المدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه فهذا يعني أنه مدرك بالعقل العلمي[2].

هذا ما هو متداول في تعريف العقل العلمي، وجاء السيد الصدر بصياغة أخرى لتعريف العقل العلمي وحاصلها، وأن العقل العلمي هو ما يكون لمدركه تأثير عملي مباشر دون الحاجة لتوسط المقدمة خارجيا.

-العقل النظري:

المراد من العقل النظري هو العقل المدرك للوقعيات التي ليس لها تأثير على مقام العمل إلا بتوسط مقدمة أخرى، كإدراك العقل لوجود الله عز وجل، فإن هذا الإدراك لا يستتبع أثرا عمليا دون

[1]- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008، ص 58.

[2]- ضفور محمد، المعجم الأصولي، د.ط، منشورا الطيار، ط3، ص 326.

توسط مقدمة أخرى، كإدراك حق المولية وأن الله عز وجل هو المولى الجدير بالطاعة، وحين إذن يكون إدراك العقل لوجود الله عز وجل متتبعا لأثر عملي[1].

وقد ألف كانط ثلاثة كتب هي: نقد العقل الخالص العملي، ونقد ملكة الحكم أول هذه الكتب النقدية هي نقد العقل الخالص الذي يقال: عادة أنه العمل الذي أخرج كانط من ارتكانه إلى اليقين المريح، ويعلن في وجه العالم ليس انبعاث فلسفة جديدة وحسب، بل أيضا ولادة منهج جديد في النظر إلى المسائل الفلسفية وفي تحليلها.

وفي الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي، وهذه الحقيقة المطلقة لا يمكن حسب كانط إدراكها بالعقل النظري لعجز قوانينه من الإحاطة بالمطلق، وللنوعين معنيان أحدهما سلبي، وهو دلالة على ما لا يمكن معرفته والآخر إيجابي وهو دلالته إحدى مسلمات العقل العملي، كالحرية وخلود النفس، ووجود الله، ويرى لالاند في موسوعته الفلسفية أن أفلاطون استخدم المصطلح في كلامه على المثل إلا أنه يعتبر النومين قد انتقل مع كانط من معنى نقدي محض إلى معنى وجودي أنطولوجي[2].

-مفهوم النومين: عند كانط هو الشيء في ذاته أو هو كل ما يجاوز نطاق التجربة والإدراك الحسي، فهو حقيقة مجردة من مسلمات العقل العملي ويقابل الظاهرة "Phénoméne"[3].

فلا يمكن أن يكون شيئا أو حدثا واقعيا، وهي أشياء أو أحداث لا يمكن العلم بها عن طريق الحواس، إنها مواضيع خيالية مستقلة عن كل حس[4].

-العقـل الخالـص:

أي العقل الإنساني إذا استبعدنا الأفكار الحسية والتصورات التجريبية وتصورات القبلية مجال محدد يتناوله هو ما يسميه كانط "عالم الظواهر" "Phénoméne"، والمقصود به العالم الذي يألفه الرجل العادي وعالم الفيزياء على السواء، ذلك العالم الذي يحوي أشياء مادية جزئية ووقائع طبيعية

[1]- ضفور محمد، المرجع السابق، ص 326.

[2]- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب، مكاتبة المدرسية، بيروت، لبنان، 1982، ص 513.

[3]- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص 884.

[4]- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية، القاهرة، 1983، ص 206.

تدوم في زمن وتوجد في مكان، إنه عالم الخبرة الممكنة "Possible Expérience" أي ما يمكن للإنسان إدراكه ومعرفته، أنه العالم الذي ندركه أو نعره كما يبدوا لنا، لا كما هو في حقيقته أو ماهيته، يسمى كانط حقيقة هذا العالم الأشياء في ذاتها Nomina، وهو كتاب في الميتافيزيقا موضوعة البحث فيما إذا كان يمكن إقامة الميتافيزيقا كعلم له منهجه المحدد وموضوعاته المميزة[1].

-تعريف العقلانية Rationalism:

"هي القول بأولوية العقل وتطلق على عدة معان منها القول أن كل موجود له علة في وجودة بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا وله معقول.

وهي القول إلى المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية والضرورية لا عن تجارب لا تقيد علما كليا.

وهي أيضا القول وجود العقل شرط في إمكان التجربة، فلا تكون التجربة ممكنة إذا كان هناك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس أي أن لابد من أن يتحكم العقل في الحواس أو في تجربة مبنية على فرضيات عقلية[2].

هي مذهب فكري فلسفي يزعم الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود، بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، وأنه لا مجال للإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات كما أن العقائد الدينية يمكن بل ينبغي أن تختبر بمعيار عقلي.

-المذهب العقلاني Doctrine Rationaliste:

مذهب يقوم على العقل، وهو المذهب الذي يتعارض مع المذهب التجريبي في أصل معارفنا ويؤكد المذهب العقلي أنه حتى وأن اكتشفنا أفكارنا احتكاكا بالتجربة، فهذا لا يعني أن أفكارنا هذه لا تنبثق من العقل وبالتالي لا يعني أنها تنبثق من العادة وتكرار الأمور فقط[3].

[1]- محمود زيدان، كانط وفلسفة النظرية، ط3، 1979، ص 08.

[2]- رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1984، ص 376.

[3]- المرجع نفسه، ص 375.

-المذهب العقلي Intellectualisme:

بوجه عام: هو مذهب قول سلطان العقل ويرد الأشياء إلى أسباب معقولة، ويطبق في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة.

بوجه خاص: نظرية تفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية وضرورية وترى أنه لا سبيل إلى المعرفة بدونها، لأن الحواس لا تستطّيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة ويقابل المذهب التجريبي، ومن العقليين من ذهب إلى أن العقل وحده سبّل الإيمان ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرأها العقل، ويسمى أيضا العقلانية والمذهب العقلي أيضا نظرية ترد الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة[1].

المذهب العقلي هو لفظ لاتيني بمعنى عقل أو بصيرة معناه الحرفي فهو أسلوب في التفكير أو التفلسف وهو يقوم خلافا لمذهب اللاعقلانية.

المعرفة العقلية Connaissance Ratioinelle:

يذهب العقلانيون إلى أن المعرفة العقلية معرفة حقة لتميزها بخصال ثلاث أساسية وهي:

-مطلقة Absolue أي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان.

-ضرورة Necessaire واضحة بذاتها وتفرض نفسها بشكل حتمي.

-كلية Unverselle بمعنى أنها عامة ومشتركة بين جميع الناس[2].

مفهوم المعرفة:

المعرفة هي الإدراك؛ وفهم الحقائق من خلال التفكير المجرد، أو من خلال اكتساب المعلومة عبر التجارب أو الخبرات، أو التأمّل في مكنونات الأمور والذات، أو الإطلاع على تجربة الآخر وقراءة استنتاجاته، وترتبط المعرفة بالبديهة وكشف المجهول والتطورات التقنية، وقد صنف الفلاسفة المعرفة إلى ثلاثة أنواع رئيسية، وهي[3]:

[1]- الشرف إسماعيل، الموسوعة الفلسفية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002م، ص 194.

[2]- الحياري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم (العقل المعاصر وتطور الفكر العلمي)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1994، ص 121.

[3]- إبراهيم مدكور، المرجع السابق، ص 206.

–المعرفة الشخصية: يقوم هذا النوع من أنواع المعرفة على الخبرة الذاتية واكتسابها والنابعة من الاطلاع؛ وحتى تتمكن من معرفة شيء ما يتطلب منك الأمر التجربة، إذ تُعتبر التجربة والاكتساب من أساسيّات المعرفة الشخصيّة؛ بالإضافة إلى التعرّف على فرضيات بأسلوب خاص بها.

–المعرفة الإجرائيّة: هي القدرة على أداء أمر أو عمل ما من خلال فهم نظرياته الكامنة في صميم العمل، أي أنه يمكن للفرد أن يكون ملمّاً بنظريات وجميع أفكار نشاط ما لكن دون القدرة على تطبيقه على أرض الواقع؛ وحتى تكون المعرفة فعلية يجب أن تتم التجربة والتطبيق للأمور.

–المعرفة الافتراضية: يعتمد هذا النوع من أنواع المعارف على التعمّق بالحقائق والوقائع ومعرفتها عن كثب، ويعدّ هذا النوع في غاية الأهمية والإثارة بالنسبة للفلاسفة، وتعتمد على الافتراضات، ويمكن وصفها بأنها المعرفة الحقيقية للوقائع.

أي أن المعرفة لا تحصل بطريقة عبثية أو من لا شيء وإنما هي تعتبر بمثابة محصلة ونتائج الإنتاج، ولإيجاد الذي يحصل بين المعلومات والخبرة التي يكتسبها الفرد من المدركات الحسية، وهذا كله يسهل عليه عملية الحكم ويعرفها الكبيسي: "بأنها كل شيء ضمني أو ظاهر يستحضر به الأفراد أعمالهم بإتقان أو لاتخاذ قرارات صائبة ..."[1].

يمكن أن يقال انطلاقا من هذا القول الذي يعتبر رأيا صريحا لدى الكبيسي نجده يقر بأن المعرفة حسب وجهة نظره الضمنية كانت أو الظاهرية؛ فالفرد هنا يستحضر هذه الأمور والأشياء من أجل القيام بأعمالهم وإتقانها، واتخاذ القرارات الصائبة وتعتبر نظرية المعرفة نظرية قديمة؛ قم التفلسف وإن لم تقر لها أبحاث إلا منذ عهد الفيلسوف الانجليزي جون لوك الذي يعتبر بأن الحقل الأول للبحث العلمي منظم يتناول بالفحص والدراسة أصل المعرفة وأهميتها وحدودها ودرجة اليقين فيها[2].

[1]– الكبيسي صلاح الدين، المرجع السابق، ص 12.

[2]– القسطنطيني محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة، القاهرة، 1981، ص 53.

أي إن الإنسان منذ بداية تفكيره، في خبايا هذا الكون والتعامل مع بعض الحوادث التي يحصل فيها هذا كله دفعه إلى التفلسف، هذا الأخير يعتبر بمثابة الطريق إلى المعرفة فمن خلال التفلسف يتساءل ويطرح عدّة مشكلات وبالتالي يحتاج الإجابة وما إن يجيب عنها حتى تحدث المعرفة.

وينبغي أن نميز الابستمولوجيا عن نظرية المعرفة بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لا غنى عنه من حيث كونها تقوم بدراسة المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية من خلال تنوع العلوم والموضوعات لا من خلال وحدة الفكر[1].

[1]- جون لويس، مدخل إلى الفلسفة العالمية للكتاب، تر: أنور عبد المالك، 1978، دار الحقيقة، بيروت، ص 312.

المبحث الثاني: التطور التاريخي لمفهوم العقل

العقل في التراث الفلسفي اليوناني:

إذا كان تاريخ الفلسفة اليونانية، من حيث هي لحظة فارقة جسدت واحدة من أعظم مغامرات العقل الإنساني في سعيه لإدراك الحقيقة، قد بدأ بصورة فعلية مع طاليس الملطي أحد أشهر الفلاسفة الطبيعيين الذي عاش نحو نهاية القرن السابع وبداية القرن السادس قبل الميلاد، وإذا كان هذا التاريخ ينقسم، باتفاق جميع مؤرخي الفلسفة، إلى ثلاث مراحل أو أطوار أساسية، فإن هؤلاء المؤرخين قد اختلفوا اختلافا لافتا في المعايير التي ينبغي اعتمادها في عملية تقسيم هذا التاريخ الطويل وتحقيبه إلى عصوره أو أدواره الأساسية؛ كما و اختلفوا أيضا في الحدود الفاصلة بين طور وآخر في هذا السياق يمكن أن نضرب مثلا بيوسف كرم الذي اعتمد فكرة كمعيار صالح للتحقيب وانتهى إلى تقرير نتيجة أساسية مفادها أن الفلسفة اليونانية مرت في تاريخها "بثلاث أدوار: دور النشوء، ودور النضوج، ودور الذبول[1]. وعلى هذا فالدور الأول يشمل، حسب يوسف كرم الفلسفة القديمة السابقة على سقراط وشهر من ظهر من الفلاسفة في هذا الدور الفيلسوفان الشهيران هرقليطس وأنكساغورس، أما الدور الثاني فيمثله كل من أفلاطون وأرسطو وأخيرا يأتي الدور الثالث الذي اختلطت فيه الفلسفة اليونانية الأصيلة بالتراث الديني والصوفي الشرقي[2] (أفلوطين أنموذجا)، الشيء الذي يعرف عند الدارسين بالحقبة الهلنستية من تاريخ الثقافة اليونانية والتي جاءت كنتيجة طبيعية للحملات العسكرية التي قادها الإسكندر الأكبر (توفي عام الفلسفة القديمة السابقة على سقراط، (323 قبل الميلاد) باتجاه الشرق قصد توسيع إمبراطوريته ونشر الثقافة اليونانية على أوسع نطاق لتكون بذلك ثقافة كونية.

وأيًا كان شأن الأدوار التي مرّ بها تاريخ الفلسفة اليونانية، فالثابت تاريخيا أن هذه الفلسفة قد بدأت في التشكل والاستواء كفلسفة حقيقية تهتدي بنور العقل، وذلك على نحو متزامن مع حقبة

[1] – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، دار القلم، بيروت، د.ت، ص 08.

[2] – المرجع نفسه، ص 09.

التحول عن التفكير الأسطوري، وتحديدا مع طاليس باعتباره المؤسس الأول للخطاب الفلسفي اليوناني. غير أنه ينبغي القول، من وجه آخر بأن اليونانيين القدامى لم يكونوا، في عصرهم الكلاسيكي، بمنأى عن مظاهر التفكير الأسطوري الخرافي حتى لو تعلق الأمر بالقرن الرابع قبل الميلاد، قرن فلاطون وأرسطو.

مفهوم العقل عند أرسطو:

إذا نحن أردنا أن نسارع الخطى لنصل أي الفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو الذي حمل الإنسانية على كتفيه لقرون وقرون ولا يزال تأثيره قائما إلى اليوم وجدنا عنده نظرية العقل بالغة التعقيد شغلت الباحثين منذ القدم وأثارت أكثر من مشكلة. وفي سبيل الاقتراب من موضوعنا ينبغي أن نشير منذ البداية إلى أنه بإمكان الدارس أن يعثر على العناصر الأساسية لهذه النظرية مبثوثة هنا وهناك في ثنايا الكتب الأرسطية الهامة، كتب الميتافيزيقا والسماع الطبيعي وبالأخص المقالة الثانية والثالثة من كتاب في النفس، علما أن أول ما يطرأ على الذهن، من مظاهر التعقيد في هذه النظرية، هو أن أرسطو كان حريصا على الحديث عن عدة عقول بدل العقل الواحد.

فهناك أولا العقل الذي يظهر في صورة المبدأ الأول للحركة الذي أعطى الدفعة الأولى للوجود دون أن يبقى بعد ذلك منشغلا بمهمة إحلال النظام والترتيب في هذا الوجود. وليس عرضا أن نذكر هنا بأن أخص خصائص المحرك الأول الأرسطي أنه عقا أو فكر محض مفارق للمادة يقول أرسطو: ولذلك فإن انكساغورس أيضا قد أصاب في قوله في العقل أنه غير قابل للتأثير ولا مخلاط إذ كان قد جعله مبدأ الحركة، فإن بهذا الوجه وحدة يكون محركا أعني بأن يكون غير متحرك وبهذا الوجه وحده يكون غالبيا أعني أن يكون غير مخالط. فإن بهذا الوجه وحدة يكون محركا أعني بأن يكون غير متحرك وبهذا الوجه وحده يكون غالبيا أعني أن يكون غير مخالط[1].

[1]- أرسطو طاليس، الطبيعة، تر: إسحاق بن حنين، شر: ابن السمح وآخرون، تح وتق: عبد الرحمان بدوي، سلسلة تحقيق التراث العربي (13)، القاهرة، منشورات الثقافة والإرشاد القوي بالجمهورية العربية المتحدة، 1965، ج2، م8، ف5، ص 256ب، ص 24-28.

والجدير بالملاحظة هنا أن البحث في الحركة هو الذي ساق أرسطو إلى استخلاص فكرة العقل المطلق بمعنى المحرك الأول الذي لا يتحرك، ولا يعرف إلا ذاته، وهو ثابت أزلي، ومعشوق محاكى، وغير مخالط للمادة. وهذا العقل الأول المنشغل بذاته، أو الله الذي يمثل الكمال المطلق، تندرج تحته عدة عقول فرعية أخرى محركة هي "العقول المفارقة" التي وصل عددها عند أرسطو إلى أربعة وخمسين عقلا أو محركا مرتبطة كلها بالكواكب. يقول أرسطو: فقد يظهر من ذلك أن المحرك الأول غير متحرك، وذلك أن المتحرك إن كان تقف مرتبته من قرب، وكان يتحرك عن شيء ما، فإن الأمر يئول به إلى أول غير متحرك؛ وإن كان يفضي إلى متحرك، إلا أن هذا هو يحرك ذاته ويقفها، فقد يلزم من تلك الجهة ومن هذه الجهة جميعاً أن يكون الأول في المتحركات كلها غير متحرك[1].

في ضوء ذلك يمكن القول بكيفية عامة إن على الدارس أن يحاذر من أن يذهب به الحماس بعيداً في تأويل النص الأرسطي تأويلا دينياً كما فعل بعض الفلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، وفي مقدمتهم القديس توما الأكويني (ت 1274م) الذي ذهب مذهبا قصيا في التأليف بين الأرسطية والديانة المسيحية إلى حد تنصير المعلم الأول، مع أن هذا الأخير لم يكن معنيا على الإطلاق بفكرة إثبات وجود الله، وبالتالي فإن إله أرسطو الذي تصوره في صورة فكر، محض، أي عقل خالص، ليس هو الإله الذي بشرت به الديانات التوحيدية. أن فكرة الله لدى أرسطو اقتضتها الضرورة المنطقية في سياق البحث في ظاهرة الحركة التي كان عليه أن يفترض لها سببا أو محركا أول يكون مستغنيا بذاته عن غيره ذلك أنه من المتعذر الاستمرار في الرجوع القهقري إلى ما لا نهاية بحثا عن الأسباب المحركة.

طالما نحن لا نزال بصدد الكلام عن مفهوم العقل لدى أرسطو فإنه من المفيد أن نسجل هنا أن هذا الأخير كان قد أقام تفرقة حاسمة بين شكلين للعقل: هناك أولا العقل المنفعل الذي يتأثر بالمحسوسات ويقع على درجة دنيا من الإدراك العقلي الكامل. وهذا معناه أن العقل المنفعل قبل أن يصير عقلا مستفاداً، أي قبل عمليات التعقل، لا يكون جوهرا، أي لا يكون عقلا بالفعل وإنما مجرد

[1]- أرسطو طاليس، الطبيعة، الجزء الثاني، ص258 ب.س4-10.

عقل بالقوة أو استعداد كامن في النفس لتقبل الصور والمعاني. إنه يُعرفُ من خلال وظيفته الأولى والأساسية المتمثلة في استقبال المؤثرات الحسية التي تأتيه من العالم الخارجي دون أن يملك القدرة على إدراكها. لذلك فهو يكتفي بتسجيلها، أي تنطبع فيه فقط، وبالتالي فهو أشبه شيء بالمرآة العاكسة للصور؛ إنه عقل إمكان وحسب، يقول أرسطو: "وإن العقل هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقلاً بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك"، ويجب أن يكون حال العقل مثال لوح ليس كتابة بالفعل، وهو أيضا معقول مثل سائر المعقولة، واللاتي لا هيولى فيها العاقل والمعقول منها شيء واحد لأن العلم بحاث مفكر. وما كان من هذه الجملة معلوما فحاله حال واحدة. وأزعم أن المعقول في دون الهيولى إنما هو معقول بحد القوة فقط. ولذلك لم يكن للاشياء الهيولانية عقل لأن العقل من جهة القوة ليس هيولي. وأما المعقول فإنه للعقل منسوب إليه ولذلك لم يكن للأشياء الهيولانية عقل لأن العقل من جهة القوة ليس هيولي. وأما المعقول فإنه للعقل منسوب إليه[1].

وإلى جانب هذا العقل المنفعل الذي لا يحقق وجوده كعقل فعلي إلا بارتباطه بالصور المتخيلة، تحدث أرسطو أيضا عن مبدأ آخر سماه العقل الفعال (أو المفارق) الذي يلعب دورًا مهماً في عملية التفكير وبناء المعرفة لدى الإنسان. فإذا كان العقل المنفعل مرتبط بالجسد، يبقى ببقائه ويزول بزواله، وهو مجرد عقل بالقوة أي عقل إمكان وحسب، فإن العقل الفعال شبيه بالعلة الفاعلة، أي أنه عقل بالفعل، ومن خواصه أنه جوهر أزلي قائم بذاته، مفارق للجسد، وغير قابل للفناء، وظيفته الأساسية هي تجريد المعاني الكلية من الجزئيات الحسية الموجودة وجوداً واقعيا تجريبيا، لتصير تلك الصور والمعاني المجردة موضوعاً لتعقل العقل المنفعل. وعلى هذا فقد شبّه أرسطو العقل الفعال بالنور الذي يُحَوِّل الألوان بالقوة -في حال الظلام- إلى ألوان بالفعل بهذا المعنى، إذن نستطيع القفي عملية بناء المعرفة كونه يمد العقل المنفعل بالمادة التي يمارس عليها فعل التعقل والإدراك، فيصير بذلك عقلا مستفاداً أو عقلا بالملكة أي يخرج من حال العقل بالفعل. وثمة فقرة لأرسطو ينبغي اقتباسها هنا:

[1]- أرسطو طاليس، الطبيعة، ج2، المرجع السابق، م3، ف4، ص 430 س 1-8، وذلك ضمن مجموعة في النفس لأرسطو، شرح وتحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم، الكويت-بيروت، 1980، ص 74.

"فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع، والعقل الفعال للجميع كانت في حده وغريزته مثل حال الضوء: فإن الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألواناً بالفعل، وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به والأخيه (الأخير) أكرم من الهيولي وكذلك حال العقل الفعال. فأما العقل الذي حاله حال قوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان وأما في الجملة فلا زمان ولست أقول أنه مرة يفعل ومرة لا يفعل ولست أقول العقل لا يستحيل ولا يتألم أن التوهم والذي دعانا الآن إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الآلم، وإنه يفسد (وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئا بغير توهم)[1].

هكذا نجد في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى "العقل" تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور، أما الإنسان فهو في جوهره قبس من "العقل الكلي"، العقل – النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها، والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء، وفي الفلسفة اليونانية، عموماً، ما يصدق على جزء من أجزاء الكون يصدق على الكون بأسره، والعكس صحيح أيضا، وهكذا فالطبيعة بأسرها – في نظر أرسطو قمة الفلسفة اليونانية قابلة لأن يتعقلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض. ذلك لأن العقل –بمعنى النظام– هو أساسها، ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل، ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو "إدراك الأسباب"[2].

العقل في العصور الوسطى (أوغسطين نموذجا):

فلسفة العصور الوسطى تبدأ على وجه التدقيق في القرن التاسع وتنتهي تقريبا في القرن الرابع عشر، أما الفترة التي جاءت منذ بدء المسيحية حتى القرن التاسع فتسمى "بفترة الآباء Age Patriatique" لأن التفكير في هذه الفترة كان مقتصرا على أباء الكنيسة الذين حاولوا أن

[1]– أرسطو طاليس، الطبيعة، ج2، المرجع السابق، م3، ف5، ص 430 س 3-12ص75

[2]– محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط10، 2009، ص 20.

يدافعوا عن الدين المسيحي ضد الغارات العنيفة التي شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون أي الأفلاطونيون المحدثون، فإن مسالة العقل ارتبطت بالمسيحية ولذلك عندما شهد القرن التاسع عشر حركة علمية زاهرة كان أكبر إعلامها "جون سكوت أريجينا" لكن هنالك بعض الاضطرابات التي حصلت في القرن الذي يليه فبرز أمثال أوغسطين أي لاهوتيون بارزين في عصرهم كان أعظمهم قدرا القديس انسلم فكان مكملا للطريق الأوغسطيني بحيث أصبح مثل المصادر السابقة فكان اللهوتيون أوغسطينيين أي افلراطونيين، ولما كنا نريد أن ندرس إلا العصور الوسطى فلن نتحدث عن هذا العصر بأكمله، وسنكتفي بدراسة شخصية كبيرة قوية لما كان لها من الأثر العظيم في الفلسفة المسيحية إلا وهي القديس أوغسطين[1].

عنى أوغسطين بمشكلة المعرفة، عناية خاصة ونظر إليها نظرة خاصة فقد ظهرت له هذه المشكلة لا كما طهرت لليونانيين بل ظهرت له على صورة مشكلة حينها وكان عليه أن يعني بهذه المشكلة لأن البحث عن الحقيقة يقتضي أولا أن يثبت الإنسان إمكان الحقيقة، ولهذا كان أوغسطين من هذه الناحية شبها كل الشبه بفلاسفة العصر الحديث، من حيث أنه بدأ بحثه عن الحقيقة بالبحث في "إمكان الحقيقة" فأول كتاب كتبه القديسين هو ضد الأكادميين أي ضد الشكاك فعارضهم أولا في نقدهم للمعرفة الحسية حين قالوا أن الحواس خداعة "وأن أحوال الأحلام والهلوسة تقتضي منا أن لا نثق بكل ما يظهره الحس أمامنا ولكنه وجد أيضا أن هذا البحث يقتضي أن نعرف أولا منهج البحث أي الذي نستطيع بواسطته أن نصل إلى اكتشاف الحقائق وقد وجد هذا الطريق عند الأفلاطونيون المحدثين وهو طريق الوجدان Intrition أي المعرفة المباشرة العيانية فعلى الشخص أن يبدأ بالبحث عن المعرفة بالذات وعن طريق اكتشافه للذات يصل إلى الحقيقة أو على الأقل يصل إلى المنهج الذي يثبت به إمكان هذه الحقيقة وثانيا الطريق الموصل إلى هذه الحقيقة"[2].

[1]- عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، لبنان، ط3، 1979، ص 16-18.

[2]- المرجع نفسه، ص 18.

بدأ أوغسطين الشك فقال: إن الناس مختلفون في الحياة والتذكر والعلم والإرادة والحكم أهي تنتسب إلى الهواء أم إلى النار أم إلى الدم؟ ولكن هؤلاء جميعا متفقون على أنهم يشكون فهناك إذن حقيقة يقينية هي الشك وهي الحقيقة التي تقتضي أيضا حقائق أخرى مرتبطة بها وهي الحياة التذكر والعلم والحكم والإرادة.

وذلك لأن الشك يحي والذي يشك يعلم أنه يشك والذي يشك يريد اليقين والذي يشك يتذكر ما يشك فيه والذي يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تأخذ مباشرة بوصفها شيئا يقينيا ومعنى هذا كله أن الشك أولا موجود وهو حقيقة وثانيا أن العمليات النفسية المتصلة بهذا الشك وهي التي تقوم بكل هذه العمليات النفسية ومعنى هذا أيضا أننا قد وصلنا إلى إثبات الذات.

إن للقديس أوغسطين تفسير عقلي للألوهية فيخبرنا أنه يعتبر الله نركز ومحور حياته بحيث أن من ينكر وجود الله هو فقط ينكر ذلك من أجل تلبية شهواته، هؤلاء هم أقلية فقط لأن وجود الله هو أمر بديهي للعناية، ففكرة وجود الله تبدو واضحة جدا لأن من ينظر إلى المخلوقات في هذا العالم يعلم بأن الله موجود، لأن هذا العالم الصامت إذا سألته من خالقه يجيبك بصمت أن الله خالقه. وفي هذا نجده يقول: "تنظر إلى الأرض وما فيها من قوة وجمال وكأنك تسألها ولما كان من الممتع أن تكون حاصلة على هذه القوة بذاتها فإنك تدرك حالا أنه لا يمكن أن توجد بقوتها الذاتية"[1].

العقل في الفكر الغربي الحديث:

جرت العادة على ربط البداية التقريبية لتاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة بلحظة ديكارت (ت1650م) الذي قيل عنه: إنه الأب أو المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة التي قطعت مع السكولائية، أي مع أرسطية القرون الوسطى المسيحية، وتبعاً لهذا الافتراض فإن الباحث في التاريخ المذكور بإمكانه أن يعثر على تراث فلسفي هائل، خصب ومبدع، هو ثمرة لجهود رجال ممتازين جمعت بينهم الرغبة المشتركة في البحث عن الحقيقة من هنا يصعب، إن لم يكن من الخطأ الجسيم حقا، ترتيب هؤلاء النوابغ الذين اشتركوا في صنع تراث البشرية في جزء مهم من سلم تفاضلي غير أن ذلك

[1]– عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، المرجع السابق، ص 20.

لا يمنعنا مبدئيا، من أن نقرر الحقيقة التالية، وهي أن العصور الحديثة الأوروبية أسست مشروعها في نقد الموروث القديم في مجال العلم والفلسفة على نتائج حركات الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية، الايطالية خاصة[1]، التي أولت عنايتها للآداب والفنون وتأسيس العلم على التجربة وشهادة الحواس، بعيدا عن الأبنية النظرية القديمة، وهذا على امتداد قرنيين كاملين من الزمن: القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

سعى فلاسفة الفكر الغربي الحديث إلى ترسيخ قيم العقل والعلم والعدالة الاجتماعية في الوعي الغربي وبالتالي قرعت أبواب الأبحاث كل حقول المعرفة دون استثناء وكان العقل سيد الساحة يمعن النظر في كشف القوانين التي اعتبرت أنها مسيرة للطبيعة ومن أجل التحكم بهذه القوانين برزت معركة استبدال القيادة السائدة للدين والكنيسة بوازع وقيادة جديدة تعتمد على القيادة العقلية الذي اعتبرها العديد من المفكرين أن لها الأحقية في تلك القيادة.

لم يجمع المفكرون البارزون على موقف واحد من العقل وتقدير أهميته بل كان لكل واحد منهم رؤيته الخاصة به، وهنا لابد من تسليط الضوء على أبرز مواقف المفكرين والفلاسفة إزاء العقل.

إذا نحن أخذنا مثالا بمؤسس الفلسفة الحديثة وداعية الشك المنهجي، رونيه ديكارت، الذي افتتح عهدا جديدا في تاريخ الفلسفة عامة، ورسم شكلا جديدا كذلك للعقلانية الأوروبية خاصة، مقدما صيغته الشهيرة المعروفة باسم الكوجيتو "أنا أفكر فأنا إذن موجود"، والتي أعطى فيها، كما هو واضح ومعلوم، الأسبقية للفكر على حساب الوجود مما يجعل مسألة استنباط هذا (الوجود) من ذاك، بواسطة الحدس المباشر السريع، أمرا ممكنا وميسورا؛ إذا نحن أخذنا مثالا بديكارت فإننا نجده قد فهم العقل باعتباره مجموعة من المبادئ والأفكار الفطرية التي تؤسس المعرفة البشرية تأسيسا متينا وتجعلها جديرة بأعلى درجات الثقة، غير أن العقل، بحسب التصور الديكارتي، يتعين عليه، في سعيه لامتلاك المعرفة الخاضعة لآيات الوضوح والتميز، أي المعرفة اليقينية عن العالم، أن يستنير ويهتدي بالجوهر

[1]– عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2015، ج2، المجلد الأول، ص 173ومايليه.

اللامتناهي –أي الله– والذي جعله ديكارت مصدرا لكل الحقائق وأساسا لكل يقين وعلة الأشياء كلها، يقول ديكارت في هذا الصدد: رأيت من يريد أن يشك في كل شيء لا يستطيع من ذلك أن يشك في وجوده حين يشك، وأن ما سبيله في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ما سواه ليس هو ما نقول عنه أنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول، ومن هذا المبدأ استنبطت بكل وضوح المبادئ التالية، أعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم، ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا. تلك هي المبادئ التي استعملها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومن هذه المبادئ استنبطت استنباطا واضحا كل الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أعني وجود أجسام ممتدة طولا وعرضا وعمقا، وذات أشكال مختلفة ومتحركة على أنحاء مختلفة[1].

يقول ديكارت: "العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس بالتساوي إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة الزيادة لما لديهم منه. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة (...) لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه"[2].

[1]– عثمان أمين، ترجمات ودراسات كتاب ديكارت رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، 1989، أنظر أيضا: كتاب مبادئ الفلسفة، تر: عثمان أنس، دار الثقافة، القاهرة، 1979، ص 38-39.

[2]– رنيه ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمد الخذيري، مراجعة وتقديم، محمد مصطفى حلمي، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص 109-110.

وآخر ما يجب أن نشير إليه هو أن العقلانية الديكارتية حتى وإن بدت في الظاهر عقلانية رياضية استنتاجية، فإن مزيدا من التحليل يكشف أن أساسها المتين مستمد من ارتكازها على مسلمة أساسية هي اعتبار الله هو الضامن لكل يقين، بما في ذلك اليقين الرياضي والعلمي، وبالتالي فإنه من الخطأ، وفق هذا المنظور، الاعتقاد باستقلالية العقل الذي يبقى عرضة للوقوع في الزلل في غياب الضامن الذي ذكرناه فلكون الله متصفا بـ "الكمال المطلق" زودنا بعقل معد قبليا لمعرفة الحقائق الواضحة؛ إنه "أي الله" غرز فينا أفكارًا ومبادئ أولية، كالمفاهيم الرياضية وفكرة الألوهة وفكرة الكوجيتو نفسه: "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، وهذه المبادئ الأولية البسيطة الواضحة بذاتها نتبينها بواسطة الحدس الخاطف السريع المرتبط بالتفكير باعتباره دليل الوجود، بما في ذلك وجود العقل ذاته[1].

وعلى هذا يمكن القول إن عقلانية ديكارت –الفيلسوف– التي استبعدت أي دور لسلطان الحواس والتجربة في حصول المعرفة لدى الإنسان، هي في صميمها، عقلانية مؤمنة تؤطرها مرجعية دينية مسيحية لا تخطئها عين لنختم هذه الجزئية إذن، بقول لديكارت جاء فيه:

"إن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة، والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة، ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث أنها تصلح موضوعا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها"[2].

والعقل بنظر مالبرانش "Malebranche Nicolas" هو قاضي الجمال والنظام يدل هذا التعبير عن دلالة جلية أن العقل هو المقياس العادل الذي ينتج أحكاما بعيدة عن التزييف ذلك أن المعرفة الحقيقة لا تكون حقيقية إلا الحقيقة.

[1]– ديكارت مقال عن المنهج ، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، ص 109-110.

[2]– ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1980، ص 222.

لقد عبرت نظريات المفكرين عبر تاريخ الفلسفة إزاء العقل عن حاف أو باعث يحثها دائما على أن تحيا في نعيم مقيم هو اليقين.

العقل عند الفلاسفة المسلمين (المعتزلة نموذجا):

المعتزلة من الفرق الإسلامية الكبرى التي ترتكز على دعامة أساسية ألا وهي العقل الذي يعتبر الفيصل عندهم إن لنظرية العقل مصادر شتى في الفكر العربي الإسلامي إلا أننا اخترنا أبرزها التي أكدت على أهمية العقل في الفكر الإسلامي والتي تعد من أهم النظريات التي نشأت في الأمة الإسلامية "المعتزلة".

لقد أكدت المعتزلة على أهمية العقل في الفكر الإسلامي ووجوب الاعتماد عليه في معرفة الله والدين فَعَنِدُوا إلى تأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة بما يناسب مع أدلة العقل والقياس المنطقي حيث أنهم قاموا بإعطاء الأولوية للعقل على النص لأنهم يعتبرونه المصدر الأساسي للتمييز بين ما هو صواب وما هو خطأ وبين ما خير وما هو شر وقد نشطت المعتزلة بشتى فرقها في البحث والتدقيق ومناقشة المسائل الخفية والجلية بالمهج العقلي وحده مع خلطه بما نهج فلاسفة اليونان التي ترجمت في تلك الفترة حيث قرر شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار في عصره منهجهم في العقل والنقل واعتبر العقل هو الأصل والنقل هو الفرع التابع له وأقر كذلك بوجوب الاستدلال بالأدلة العقلية على حساب النقلية[1].

فالعقل هو الركيزة الأساسية التي يعتمد عليها المعتزلة بصورة، وبما له من دور خاص وأهمية في أبعاد الغموض عن النصوص الدينية واللغوية وتفسير المتشابه وردوه إلى المحكم، واهتموا به وعدوه أدلتهم للمعرفة الحقة وأكدوا سبق الجانب العقلي على الجانب السمعي، وأكد القاضي عبد الجبار

[1]- سهيل بن رفاع بن سهيل العقيبي، التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، شبكة الألوكة، ص 10.

المعتزلي لمعرفة السمع لا تصح إلا بالعقل"[1]، وهي بهذا تعطي الأولوية للجانب العقلي بالدين وهذا ما عملت عليه المعتزلة للتفسير الديني السليم للآيات القرآنية.

فالتأويل يزيل الغموض الذي يلزم المتشابه بواسطة القرينة التي تقربه من الحكم إذ أن التشابه لا يدل على المراد بوضوح كما يدل على المحكم، إذ يعتريه الغموض على العكس من المحكم من أجل إزالة هذا الغموض يلجأ المعتزلون إلى استعمال التأويل العقلي ويصبح هذا التأويل قوة تزيل عنه المتشابه وتقرب من المحكم[2]، فاللجوء إلى التأويل عندما يكون هناك متشابهات توحي بالغموض وصعوبة الفهم والتي لابد من تفسيرها وكشف الغموض عنها وذلك الاستناد إلى عمل العقل، وفي نظر المعتزلة أن العقل منزله وهو الوحيد القادر على فهم وتوضيح المتشابهات التي تحتاج إلى الاستدلال ونظر على عكس المحكم الذي يكون واضحا بين الخطاب القرآني[3].

ومن بين الآيات التي لجأت إلى تأويلها عن طريق العقل هي الآيات التي ذكرت في القرآن الكريم والتي تفيد أن الله صفات مغايرة ومفارقة لصفات البشر، وذلك من خلال استخدام التعابير المجازية التي لابد من تفسيرها وهب الآيات التي تفيد أن الله يدا وعينا ووجها ففي قوله تعالى: "يداه مبسوطتان" تفيد الآية تعبيرا مجازيا يثبت سخاء الله، ونفي البخل عنه واليد عموما تفيد النعمة وفي قوله تعالى: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَالإِكْرَامِ**﴾[4]. حيث يؤول بأنه هو الله نفسه لأننا في اللغة

[1]- ليلى عباس خميس، أثر العقل في وضوح دلالة الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 75، بغداد، 2012، ص 95.

[2]- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 1996، ص 181-182.

[3]- ليلى عباس خميس، أثر العقل في وضوح دلالة الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، المرجع السابق، ص 102-103.

[4]- سورة الرحمان، الآية: 27.

قلبنا الأمر على وجهه وفي قوله تعالى: ﴿**تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا**﴾[1]، يقولون أي بعلم منا، كذلك قوله تعالى: ﴿**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾[2]، أي برعاية مني.

وتعطي المعتزلة للعقل أهمية كبيرة بحيث استخدمته كمنهج للوصول إلى حقائق الأشياء واعتبرته الطريق الأصح لبلوغ المعرفة اليقينية الدينية والعامة. فهي تعرفه على أنه علم لأنه يحتوي على مجموعة من المعارف الضرورية والأساسية التي تجعل الإنسان بامتلاكه لهاته المعارف حاملا للعقل كملكة يستطيع من خلاله أن يستدل ويفسر الآيات القرآنية والأمور الدينية والحكم على الأشياء بما فيها الخير والشر.

فلهذا نجد المعتزلة لم تقصر دور العقل فقط في تأويل الآيات القرآنية بل كانت تستعين بدور العقل للدفاع عن حياض الدين ضد بعض الفرق الأخرى بالإضافة أنها كانت تعتمد عليه في مختلف صياغات دراساتها كما يعد العقل مرجعهم الأساسي في مناظراتهم ومجادلاتهم لأنها ترى السبيل الوحيد الذي ينفع لإقناع الخصم بالحجة ثم تطورت هذه النزعة الاعتزالية على أيدي رجالها إلى أن بلغت أقصى ذروة لها مع فقهائها الذين يؤكدون سلطة العقل ويثبتون وجود شريعة عقلية مضافة إلى الشريعة النبوية الشريفة[3].

[1]- سورة القمر، الآية: 14.

[2]- سورة طه، الآية: 39.

[3]- كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربي، دار الفكر اللبناني، د ط، بيروت، 1990م، ص 173-174.

المبحث الثالث: مفهوم العقل عند كانط

أولا: تاريخية وأعمال كانط:

1-إيمانويل كانط:

ايمانويل كانط من أعلام الفلسفة الحديثة حيث تعد فلسفة نقطة تحول في الفكر الفلسفي بأسره إذ لا يكاد الباحث أن يتصدي لفيلسوف حديث أو معاصر حتى يلمس من قريب أو من بعيد في أثر الفلسفة متمثلا في هذا الجانب لو ذاك.

ولد إيمانويل كانط 1724 /04/22 في مدينة كونيغسيغ عاصمة مملكة بروسيا ذلك الوقت، في القرن الثامن عشر، التي أصبحت تسمى اليوم كيلنتغراد وتتبع لدولة روسيا. كان الرابع من بين أحد عشر ولدا "ماتو وهم أطفال إلا أربعة منهم" كان اسمه يكتب باللاتينية Emanuel وغير هجاء اسمه إلى " Immanuel" بعد أن تعلم اللغة العبرية. لم يسافر في حياته كلها أبدا ولم يبتعد أكثر مئة ميل عن مدينته كونيغسبرغ.

والده "جوهان جورج كانط" كان يعمل في صناعة سروج الخيل في مدينة ميمل شرق مملكة بروسيا "تسمى ألان كايبدا وتتبع جغرافيا دولة ليتونيا"، وأمه "ريجينا رووينز" ولدت في نورمبرغ. هاجر جد كانط من اسكتلندا إلى مملكة بروسيا. وكان والده يملي اسم العائلة على هذا الشكل "Cant"[1].

قضى كانط حياته بأسرها في المدينة الريفية كونجيسبورج في بروسيا الشرقية "ألمانيا حاليا"، أو بالقرب منها وكان يسكنها آنذاك ما يقارب من خمسين ألفا. كان كانط تلميذا بارعا ومتألقا ومبعد أن تخرج في الجامعة أعال نفسه لبضع سنوات بأن عمل مربيا خصوصيا في أسر الأعيان، التي كانت تعيش في المنطقة مجاورة للمدينة. ثم عاد إلى الجامعة عام 1755 وعمل مدرسا خاصا بها. ولم يرق إلى درجة الأستاذية إلا في عام 1770 فكان يقوم بتدريس ست وعشرين محاضرة أو أكثر كل أسبوع، إذ لم يدرس فيها الفروع المختلفة للفلسفة فحسب بل كان يدرس أيضا الرياضيات، والفيزياء،

[1]- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد ت و م: إمام عبد الفتاح إمام، ص 255.

والانتروولوجيا، والتربية ...الخ، عندما كان في سن السابعة والخمسين استطاع أن ينشر "نقد العقل الخالص" كتابه الأول هو الذي سبب له شهرة ومكانة على نطاق العالم كله.

التطور الفكري لكانط:

يقع تطور كانت الفكري في ثلاث مراحل:

-المرحلة الأولى: كان في هذه المرحلة مثل معظم الفلاسفة الألمان في عصره "فيلسوف عقلي، تحت تأثير" ليبنتس" و"فولف" إلى حد ما، واعتقد أنه من الممكن أن نصل إلى حقائق بعيدة عن طريق التفكير العقلي المستقل عن البراهين التجريبية، ومع ذلك تظهر مقالاته -حتى تلك السنوات- علامات الأصالة وعدم الرضا عن المذهب العقلي.

-المرحلة الثانية: تبدأ هذه المرحلة تقريبا سنة 1765 تأتي تأثر فيها إلى حد ما بالفلاسفة التجريبيين البريطانيين. فقد أيقظته "مقالات هيوم وأبحاثه" من سباته الدجماطيقي. وقادته إلى أن يستنتج أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة وأن الحقيقة القصوى الخارجية للأشياء في ذاتها التي توجد وراء إحساساتنا لا يمكن معرفتها عن طريق العقل. ومن المحتمل أن يكون -من ناحية أخرى- قد قرأ "مقالات الجديدة" للبيتنس بعد نشرها عام 1765 ومن الممكن أن يكون ذلك قد عزز لديه الاعتقاد بأنه على الرغم من عدم وجود أفكار فطرية، إن شئنا أن نتحدث بصورة حرفية فإن للذهن قدرات أصلية تحدد شكل تجاربه، وأصبح أثناء تلك المرحلة مقتنعا بأن فكر هيوم لو طورناه إلى نتائجه المنطقية لوجدنا أنه يتضمن بالفعل أنه ليست كل المبادئ في الفيزياء، فحسب بل حتى تلك المبادئ في الرياضيات أيضا هي تعميمات محتملة تقوم على الملاحظات، ونحن نعتقد أنها ضرورية بسبب العادة وتداعي الأفكار ولا يمكن لكانط أن يقتل نتائج متطرفة كهذه، فمبادئ هندسة أقليدس، وفيزياء نيوتن، التي كان كانت يدرسها غالبا بدت له معرفة مبرهن عليها بصورة مطلقة وليست مجرد تعميمات محتملة ولذلك أصبحت مشكلته هي: كيف يمكن التوفيق بين اليقين المطلق للرياضيات والفيزياء والحقيقة التي تقول بأن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟[1].

[1]- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 257-259.

ويبدو أن كانط عرف أثناء مرحلته الثانية في مجال الأخلاق. كثيرا من فكر فلاسفة الأخلاق البريطانيين وبخاصة شافتسيرى وهاتشيسون وهيوم، كما استطاع أن يصل إلى معرفة فكرهم باللغة الألمانية. وعندما نجدب في البداية إلى المذهب التجريبي الأخلاقي، لم يستطع أن يكشف فيه مبادئ يمكن الاعتماد عليها بصورة مطلقة مثل مبادئ الرياضيات، ووجد نفسه عاجزا عن أن تصل تلك المبادئ الذاتية والتي لا يمكن الوثوق بها بوصفها أساسا للأخلاق مثل الحاسة الخلقية والتعاطف واللذة والمنفعة. وعندما سلم بقدر محدود جدا من الحقيقة لمنازعات فلاسفة الأخلاق البريطانيين انتهى إلى أن المبادئ الأساسية للأخلاق تقوم بحق في العقل وظل بعد ذلك فيلسوفا عقليا صارما في الأخلاق، وأصبح كانط أثناء تلك المرحلة، أو بعد ذلك قارئا متحمسا لروسو الذي يدين لتأثره بعاطفة مع عامة الناس واحترامه لحق كل إنسان، في أن يعامل بوصفه غاية في ذاته وتفضيله للجمهورية الديمقراطية على نظام الحكومة الملكية[1].

-المرحلة الثالثة: ويعتقد أن المرحلة الثالثة أو الأخيرة التي تسمى في الغالب"، المرحلة النقدية التي تكون وحدت ذات أهمية عالية لم تبدأ بعد عام 1770 بفترة طويلة، العام الذي ألقى بحثه الافتتاحي في بداية واجباته كأستاذ وفي عام 1781 تطور في ذهنه بالتدريج موقفه النهائي وهو التأليف بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي الذي أطلق عليه اسم الفلسفة النقدية Critical Philosophy. ويبين كتاب نقد العقل الخالص "الذي نشره عام 1781" كيف تكون المعرفة الفعلية ممكنة، في رأي كانط في الرياضيات والفيزياء والميتافيزيقا. ويبين كتاب "نقد العقل العملي" الذي نشره عام 1788 بصورة عقلية ما ينبغي علينا أن نفعله في مجال الأخلاق وما قد تأمله في الدين بوصفه مسألة من مسائل الإيمان. أما كتاب "نقد ملكة حكم" الذي نشره عام 1790 فيتضمن أراء كانط في الاستاطيقا والبيولوجيا وبحثا في نظائر الإيمان بالعالم روحي تقدمه الطبيعة، والفن والحياة العضوية. وهذه الكتب الثلاثة التي تحمل عنوان "نقد" هي أكثر كتب كانط أهمية، ويلقى كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما" نشر عام 1783 في بعض

[1]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 20.

النواحي، ضوء على الأفكار الأساسية لكتاب "نقد العقل الخالص" في حين أن كتاب "المبادئ الاساسية لميتافيزيقا الأخلاق" الذي نشر عام 1785 هو مدخل جيد لفلسفته الأخلاقية. وغير تلك الكتب بعد المقال القصير والمضيء عن "السلام الدائم" الذي نشر عام 1795 العمل الذي يهتم بصورة أكثر احتمالا القارئ العام. قيمة علمية نادرة في عالم الفلسفة السياسية.

مؤلفات كانط:

-"نقد العقل الخالص" ألفه سنة 1781م وهو أهم مؤلفاته نقد فيه كانط العقل النظري وبين له حدودا يجب الوقوف عندها.

-"مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما" قدم فيه ملخصا شافيا لمذهبه الفلسفي وسلك فيه منهجا تحليليا بدا فيه من الواقع وانتهى إلى المبادئ العامة على خلاف المنتهج التأليفي الذي اتبعه في نقد العقل الخالص النظري.

-"الدين في حدود العقل وحده" سنة 1793 أوضح فيه أهمية المسيحية باعتبارها دين العاطفة وقد أثار هذا الكتاب سخط رجال الدين والملك فريدريك.

-"ميتافيزيقا الأخلاق" 1797.

-"نقد العقل العملي" 1788.

-"مشروع السلام الدائم" 1795.

-"المبادئ الأولى الميتافيزيقية لنظرية القانون" 1790.

-"الأناسة من وجهة نظر براغماتية الطبيعة".

-"المبادئ الأولية لميتافيزيقا الطبيعة".

-"كتاب المنطق" 1800[1].

الدراسات الأكاديمية:

-أطروحة دكتوراه بعنوان "في النار".

[1]- إيمانويل كانط، نقد ملكة حكم، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 05-07.

-أطروحة بعنوان "في المنادولوجيا الفيزيائية".

-أطروحة بعنوان "في صورة العالمين الحسي والمعقول ومبادئهما".

ثانيا: العقل في فلسفة كانط:

1-مفهوم العقل عند كانط:

العقل عند كانط: هو القدرة التي تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية، فإن العقل المحض هو ذاك الذي يتضمن مبادئ معرفة شيء ما على نحو قبلي تما ما[1]، العقل "النظري " وحده ليس أساس المعرفة العقلية لا يقدم إلا مقولات فارغة محتوى والمضمون. وكذلك الحس ينقل إلى معارف حسية مشتتة ومبعثرة. شرط المعرفة العقلية الربط بين العقل والحس نأخذ من الحس تصورات حسية مبعثرة الرابط بينها. يجمع العقل ويألف بين المعارف الحسية الجزئية، بوضعها في قوالب المقولات، ونقد المعرفة يبين ما هو آت من الخارج عن طريق، المعرفة "الترسندالية" إن الفلسفة الترسندالية هي إذن حكمة للعقل المحض إنما الاعتباري وحسب. لأن كل ما هو عملي، من حيث يتضمن محرضات يرجع إلى المشاعر التي تنتمي إلى المصادر الأمبيرية للمعرفة[2].

العقل أداة فكرية تحول الإدراك الحسي إلى أفكار، وتمنح التجربة وحدة الفكر. في كتاب "نقد العقل المحض" أراد كانط بكلمة نقد: التمييز والتقديم. وضع العقل تحت الدراسة والتأمل، لمعرفة حدود ما يملكه من معرفة عقلية خالصة، غير مستمدة من التجربة الحسية البعدية، من خلال سؤاله، هل يوجد نوع من المعرفة مستقل عن التجربة، والانطباعات الحسية؟.

وكلمة العقل عند كانط: أي عقل الأشياء والظواهر، ربطها ببعضها وفهمها، بأداة الذهن المفكرة، التي تحول الإدراك الحسي إلى أفكار، تمنح التجربة وحدة الفكر. بين التجربة والعقل تتم المعرفة، فالتأملات العقلية النظرية ليس لها قيمة، ما لم تدعمها التجربة أما المعرفة العلمية أحكام تحتمل الصدق والكذب لذاتها. الحكم: "هو إسناد أمر إلى آخر إيجابا أو سلبا. أو وضع الشيء في

[1]- الشريف الجرجاني، العريفات، تحقيق د. حسن شاذلي فرهود، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938، ص 82.

[2]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 49.

موضعه، وقيل ما له عاقبة محمودة"[1]، الأحكام هي أساس تعامل كانط مع المعرفة والنظر إلى المقولات محمولات تحمل على الجوهر أو الجسم التي يترتب على أساسها الأحكام، أنها أوليات في ملكة الفهم، التي ترجع إلى التجربة، هي كل صور المعرفة الممكنة. لذا قسم كانط المعرفة "الحكم الذي يقوم عليه العلم"، من حيث علاقة الموضوع بالمحمول إلى[2]:

-الأحكام التحليلية مثل: كل الأجسام ممتدة، ينتمي المحمول "ممتدة" إلى الموضوع "الأجسام" بوصفه شيئا متضمنا فيه. فهو حكم تحليلي، لأن المحمول وهو صفة للموضوع، لم يضف إليه شيئا، بل استمد عناصره منه.

-الأحكام التأليفية "التركيبية"، مثل: كل الأجسام ثقيلة، مفهوم "ثقيلة" خارجا عن مفهوم "الأجسام" خروجا تاما، بالرغم أنه مرتبط به وملازم له، فهذا حكم تأليفي، لأن المحمول أضاف إلى مفهوم الموضوع محمولا لم يكن يفكر فيه.

-الأحكام التحليلية: هي التي يفكر فيها ذلك الاقتران بين الحامل والمحمول من خلال الهوية.

-الأحكام التأليفية: تلك التي يفكر فيها ذلك الاقتران من دون الهوية المذكورة، ويمكن أن تسمى الأحكام التحليلية تفسيرية الأحكام التأليفية توسيعية "لأن الأولى لا تضيف بالمحمول شيئا إلى مفهوم الحامل، لم يكن ليفكر فيه ولم يكن بوسعنا أن نستمده منه بأي تحليل"[3].

-الحكم التحليلي: يستخدمه العقل من أجل التوضيح فقط، لا يعطي محموله مفهوما جديدا والتركيبي: يزيد محموله مفهوما جديدا على الموضوع فالله عالم حكم تأليفي لأن من أجل أن يكون الله عالما لابد أن يكون موجودا.

2-العقل في فلسفة كانط:

ولما كان كانط يمثل محطة كبرى وحاسمة في تاريخ الفلسفة الغربية، فإنه لا مناص من التوقف قليلا لأخذ فكرة موجزة عن مفهوم العقل عنده، دون أن يكون القصد هنا تقديم إجابات وافية عن

[1]- المصدر نفسه، ص 49.

[2]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 50.

[3]- المصدر نفسه، ص 51.

كل الأسئلة المتعلقة بنظريته في المعرفة أو بطريقة فحصه لطبيعة العقل البشري. ومما يجدر ذكره في هذا السياق أن هذا الفيلسوف العظيم الذي أحدث انقلابا في نظرية المعرفة وآمن بضرورة الميتافيزيقا وبوحدة العقل الإنساني أراد من خلال فلسفته النقدية الشهيرة أن يمتحن قدرة هذا العقل على المعرفة وأن يعين له حدوده التي حصرها في نطاق الحدس الحسي، مبينا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا عالم الظواهر ؛ أما العالم في ذاته فهو بعيد عن متناول العقل البشري العاجز، أيضا، عن الخوض بطريقة علمية ناجعة في قضايا الميتافيزيقا التي تسمو على كل إحساس، ومعنى هذا أن فاعلية في مجال، وبالتالي فإن يقين المعرفة هناك لابد أن يكون دون مستوى يقين المعارف المُحصَّلة هنا، أي في مجال العلم الذي يختص بدراسة العالم المحسوس الخاضع بطبعه لقوالبنا ومقولاتنا الذهنية، وتلك هي في الحقيقة، ثورة كانط في عالم الفلسفة، ثورته الكوبرنيكية، وهنا نقرأ لأحد الكتاب قولا دالا في هذا الشأن جاء فيه:

"العقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبيا. إنه بالأحرى يبادر بفاعلية إلى هضم تلك البيانات وتركيبها، ومن ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة إلا بمقدار ما يكون ذلك والواقع منسجما مع بنى العقل الأساسية إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفا وفقا لعمليات العقل الخاصة (...) ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين محددة لعل الصحيح هو تلك القوانين التي تعكس التنظيم الذهني للإنسان، ففي فعل المعرفة الإنسانية لا يتطابق العقل مع الأشياء لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل"[1].

تقودنا الإشارات الواردة في هذا النص إلى القول بأنه من بين أهم ما تتميز به فلسفة كانط هو الاعتقاد بأن هناك مصدرين للمعرفة ألا وهما "الحساسية" التي تنقل إلينا مادة المعرفة ممثلة في

[1]– ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، الترجمة العربية، ترجمة: فاضل جكتر، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، العبيكان–الإمارات العربية، 2018، ص 408.

معطيات العالم الخارجي و"الفهم" الذي يُمكننا من تعقل تلك المعطيات وإنشاء المفاهيم المتعلقة بها، ومن هنا نتبين أن كانط أراد بفلسفته النقدية، إعادة النظر في شكل العلاقة بين الذات والموضوع، وحسم النزاع الفلسفي الذي كان قائما بخصوص مسألة المعرفة بين التجريبية الإنجليزية من جهة أولى، والتي رفضت القول بالفطرية الديكارتية وأرجعت مصدر المعرفة إلى ما تنقله الحواس من انطباعات حسية والفلاسفة العقليين الذين أرجعوا، كما هو معروف، مصدر المعرفة إلى استخدام العقل وحده في وصف معطيات العالم الخارجي[1].

لقد حاول كانط إذن أن يوفق بين هاتين الأطروحتين المتعارضتين وذلك من خلال ربطه بين المظهر الحسي والمظهر العقلي في المعرفة، مما يعني أن أساس تحصيل الإنسان للمعارف يشترط توفره على مادة المعرفة أي شروطها الموضوعية ممثلة في عناصر الحس، أي الجزئيات الحسية المبعثرة التي تنقلها إلينا الحساسية، وكذا توفر الشروط الذاتية للمعرفة والتي تشمل مقولات الفهم "الكم، الكيف، الإضافة، الجهة" وكل المبادئ القبلية الأخرى كمفهومي الزمان والمكان، يقول كانط في هذا المعنى: "إذا شئنا أن نسمي قدرة تلقي ذهننا، أي القدرة التي له على استقبال التصورات من حيث يتأثر بها على نحو ما حساسية، فيجب علينا بالمقابل أن نسمي قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة فاهمة. وقد أتت طبيعتنا على نحو أن الحدس لا يمكن أن يكون إلا حسيا أي لا يتضمن سوى نمط تأثرنا بالموضوعات، وأن الفهامة هي على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي. ولا تفضل واحدة من هاتين الخاصيتين الأخرى. فمن دون الحساسية لن يعطى لنا أي موضوع ومن دون الفهامة لن يفكر شيء والأفكار دون مضمون فارغة والحدوس دون مفاهيم عمياء فمن الضروري إذن أن تُجعل المفاهيم حسية (أي أن يضاف الموضوع إليها في الحدس بمثل ما هو ضروري أن تُجعل الحدوس مفهومة أي أن تندرج تحت مفاهيم)، ولا يمكن لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا

[1] – نار سكيربك؛ نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2016، ص505 وما بعدها.

الوظائف. فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئا ولا الحواس أن تفكر شيئا، وباتحادهما فقط يمكن أن تتولد المعرفة[1].

ومن هنا فإن الفهم Lentendement[2] عند كانط هو القدرة على التفكير في موضوع الحدس، الحسي، أي التفكير، بواسطة المقولات في الموضوعات التي نتلقاها عن طريق الحساسية في إطاري الزمان والمكان، وذلك من أجل تنظيم تلك الموضوعات وإنتاج التصورات والمفاهيم والأحكام بشأنها وهكذا، وبحسب منطق التحليلات المتعالية "الذي وضعه كانط، فإن وظيفة الفهم الحقيقية هي إذن، التفكير بواسطة تصورات قبلية سابقة على التجربة، أي المقولات، في موضوعات الحدس الحسي فقط لا غير، وإلا وقع الذهن في تناقضات لا حصر لها، منطق الجدل المتعالي وحده كفيل بالكشف عنها[3].

وإلى جانب الفهم أو ملكة القواعد (المقولات) تحدث كانط أيضا عن قوة فكرية أخرى سماها العقل أو ملكة المبادئ، وهي عنده عبارة عن كتلة سميكة من التصورات التي تختلف اختلافا تاما عن مقولات الذهن القبلية أي التصورات تقع هي أيضا، خارج نطاق التجربة الحسية، بمعنى أنها غير متحققة في عالم التجربة يقول كانط: "إذا كانت الفهامة القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة، قواعد فإن العقل هو القدرة على توحيد القواعد الفهامية تحت مبادئ فهو لا يتصل إذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان، بل بالفهامة كي يضفي على متنوع معارفها قبليا، وبمفاهيم وحدة يمكن أن نسميها وحدة عقلية. وحدة من ضرب مغاير كليا لتلك التي يمكن أن نقدمها الفهامة ذلك هو المفهوم العام للقدرة العقلية بقدر ما يمكن إفهامه"[4].

بهذا المعنى فإن العقل لدى كانط هو ملكة للأفكار أو المبادئ التي لا صلة لها بالعيان الحسي. ولئن كانت معارفنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفهم أو الذهن فإنها، حسب كانط، تنتهي

[1]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 75.

[2]- بخصوص هذا المفهوم لدى كانط، أنظر: كانط، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص107 وما بعدها.

[3]- بخصوص تعريف كانط للفهم أنظر: كانط، نقد العقل المحض، المرجع نفسه، ص ص 115/112/102/99.

[4]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 72-75.

أيضا في العقل باعتباره الملكة المعرفية العليا التي تنحصر فاعليتها أو نشاطها الوظيفي في النظر في الذهن وأحكامه، وكذا تنظيم المعارف المتكثرة، وتحويلها بعد تجريدها من كل مضمون حسي، إلى وحدة عقلية صرفة، دون أن تنزل قط، أي الملكة إلى دائرة الحدس الحسي التي تدخل ضمن مهام الذهن. ومن هذا المعنى نقرأ لكانط قولا جاء فيه:

"وليس للعقل صلة مباشرة البتة مع موضوع بل فقط مع الفهامة وبواسطتها مع الأمبيري الخاص فهو لا يخلق إذن أي مفاهيم (عن الموضوعات) بل يُنظمها فقط ويضفي عليها تلك الوحدة التي يمكن أن تكون لها في أقصى اتساع ممكن أعني بالنسبة إلى جملة السلسلات التي لا تنظر الفاهمة إليها قط، بل تهتم فقط بالاقتران الذي به تنشأ أينما كان سلسلات الشروط وفقا لمفاهيم. ليس للعقل إذن من موضوع أصلاً، سوى الفهامة واستعمالها وفقا لغاية، وكما تُوحد هذه بمفاهيم المتنوّعة في الموضوع، كذلك يوحد العقل، من جهته بأفكار متنوعة المفاهيم مقترحًا وحدة جمعية معينة بمثابة هدف لأفعال الفهامة التي ليس عليها من دون ذلك أن تهتم إلا بالوحدة التوزيعية"[1].

[1]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 318.

الفصل الثاني

طبيعة المعرفة عند كانط

المبحث الأول: من العقل النظري إلى العقل العلمي

المبحث الثاني: كانط بين المعرفة العقلية والحسية

المبحث الثالث: مجالات نقد العقل الثلاث

المبحث الأول: من العقل النظري إلى العقل العملي

العقل العملي عند كانط:

يسهم كانط في فلسفته النقدية إلى الدفاع عن العقل الذي يراه ضرورة لابد منها من أجل الوجود الهادف للمعرفة بكل رهاناتها وتوازناتها، وبما أن العقل لا ينبغي وجوده عرضيا عند كانط، ينبغي أن يكون وجوده فعليا في الحياة العامة للإنسان، بل ويخلصه من الميتافيزيقا التي باتت تأكل أفكاره وتعرقل توجهاته المعرفية. وهنا نجده يقول: "وفي هذه المعارف التي تتخطى العالم الحسي، حيث لا يمكن للتجربة أن تعدل أو تصحح، تقع مباحث عقلنا التي نعدها من حيث الهدف النهائي أفضل أهمية وأسمى بكثير من كل ما قد يفيدنا به الفهامة في حقل ظاهرات اقترانا بما يميل إلى محاولة كل شيء والمجازفة حتى بأن نخطئ، ولا يتجلى ذلك إلا في تلك الأبحاث التي تمكن هذه الأهمية لأي سبب سواء كان صعوبة أم ازدراء أم لا"[1].

العقل النظري عند كانط:

يعرف النظر عن أي شيء كان، فإن كانط يحاول الولوج بالعقل إلى عالم الظاهرة المحسوسة لكي يصيب أهدافه الواقعية في المعرفة الحسية ويبدي تحليلها وتصويبها، لأنه يملك القدرة على التمييز بين الأشياء والفصل بينها. "فقبل الآن كان الغرض السائد هو أن معرفتنا ينبغي أن تطابق الأشياء ولكن كل محاولة لتوسيع نطاق معرفتنا بالأشياء عن طريق إيجاد شيء متعلق مما يسعى إليه أن الفلسفة –كما يراها كانط ليست نظرية فحسب، بل هي عملية أيضا، فالفلسفة النظرية تحدد الذات، أي تعطيها وتقننها وتبين قوانينها للعيان، بينما تحقق الفلسفة العملية الذات وبلغة أرسطو تنقل الذات من القوة إلى الفعل، أو من مجال الفكر إلى مجال الواقع الفعلي، وبمعنى آخر أصبحت الفلسفة النظرية هي فلسفة ما هو كائن، أو علم ميتافيزيقا الطبيعة، بينما أصبحت الفلسفة العملية هي علم ما ينبغي أن يكون Whot ought أو علم الحرية"[2].

---

[1]– كانط إيمنويل، نقد العقل العملي. دار النهضة العربية، لبنان، 1966، ص 47.

[2]– إبراهيم، مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كانط إلى رينو غييه، دار المعرفة الجامعية، مصر، ص 29–30.

يكون بذلك كانط قد وصل إلى مسلمة مفادها أن العقل النظري يجب أن يرقى إلى عقل عملي فعال وفاعل في الحياة النقدية والفعلية للإنسان، لاسيما تلك التجربة الحسية منها، وذلك كله يفرض علينا التكنولوجيا والتقدم العلمي الذي يجب أن يلاحق الجوانب العملية دون إهمال العقل النظري في أي معرفة فلسفية أو نقدية كانت. "ويحق ولتحقيق هذا الهدف، اتجهت فلسفة كانط إلى تمكين طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد والمبادئ التي تضبط كل معرفة وكل أخلاق"[1].

اتجه كانط صوب نقد العقل لإنتاج معرفة ومبادئ أساسية قائمة على قواعد منطقية وأخلاقية سليمة للحيلولة دون الوصول بالإنسان إلى معرفة فوق واقعية، فيعطي كانط أولوية للفكر المنغلق الذي ينتقل إلى الفضاء العام من أجل إثبات نوعية المعرفة وصلاحيتها في جانبها العملي والنظري، وينتقد كانط دور الميتافيزيقا في المعرفة، لأنها تهز أركان المعرفة الصائبة والسليمة "بل لقد استطاع كانط أن يصرح بأن تكون لا تتحقق، لأن المطلق لا ينتقل إلى عالم التجربة، لفقدان التجانس بين العالمين. يشير إلى أن هذا لا يمنع من أن يكون شأن هذه الفكرة كشأن فكرة الله، وفكرة الفضيلة، بمعنى أنها –وفقا لاصطلاح كانط نفسه– مبدأ منظم وقاعدة يسترشد بها في العمل ذلك أن العقل العملي (الأخلاق) يصدر إلينا أمرا صارما نتلقاه صاغرين"[2].

بذلك يرى كانط أن العقل العملي ضرورة لابد منها لينطبق الفكر مع الواقع، بل وضرورة أخلاقية أيضا لإحداث نوع من التوافق بين العقل والفكر حتى يكون الإنسان في حيز واقع وعملي براغماتي يغنيه عن أي معرفة صورية لا يمكنه الأخذ بها في الفلسفة بالمفهوم العام. وهنا يرى كانط أن: "الفكر النقدي، وبالأخص على مستوى نقد العقل المحض الخالص، ينص على المجال الابستمولوجي الذي تقوم فيه العلوم، لا للشك في موضوعيتها ويقينها، وإنما لإنتاج الخطاب الميتافيزيقي الذي يكشف عن أسسها، وليس سيرورة نشأتها، وتلك هي مهمة نظرية في المعرفة، غير

[1]– كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، 1991، ص 19.

[2]– كانط، مشروع للسلام الدائم، 1952، ص 18–19.

أن هذا لا يشكل الجانب الأساسي ولكن التمهيدي من المشروع، بما هو مشروع إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم". لا يمكن للخطاب الميتافيزيقي أن يكون كالخطاب العلمي، وذلك ما يراه كانط عمليا فهو يرفض أي عقل صوري وهو ما يتجلى في رفضه للميتافيزيقا، بما أن نقد الميتافيزيقا الكانطية هو نقد علمي بناء، فإن ذلك يحدث القطيعة بين العقل النظري والعقل العملي الكانطي، وفي ذلك نجد كانط يقول: "إن بقاء الميتافيزيقا واندثارها يقومان على الكيفية التي تحل بها مسألة كيف تكون الأقسام التأليفية ممكنة قبليا.

يدافع كانط عن العقل الخالص ويرى تجليه واضحا في معرفة النفس، بل وجوهر النفس، ويوضح أهمية ذلك بالنسبة للإنسان وعلاقة العقل بالنفس وضرورة وجود العلاقة الترابطية بينهما وهنا يقول:

1- "ما لا يمكن أن نفكر فيه أنه موضوع، لا يوجد إلا كموضوع، وهو من ثم جوهر.

2- الكائن المفكر لا يمكن أن نفكر فيه إلا كموضوع.

3- الكائن المفكر لا يوجد إلا كموضوع"[1].

يستلزم هنا ضرورة وجود الموضوع حتى يكون الفكر قائم بحسب كانط، وبما أن الفكر له لزوم بضرورة وجود العقل، فإن العقل عندها يتخذ صوب الذات المفكرة من أجل قياس المعرفة الحاصلة لديه، وهو ما يكون وجوديا بين النفس والعقل، وبما أن المعرفة هي معرفة الحقيقة، فلابد من إدراك الواقع العملي المثبت بالعقل النظري حسب كانط. وتبقى الميتافيزيقا عند كانط تخص الجوانب الأخلاقية والدينية دون غيرها من الجوانب المعرفية الأخرى.

[1]- النشار مصطفى، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2016، ص 291.

المبحث الثاني: كانط بين المعرفة العقلية والحسية

أولا: المذهب العقلي:

إن الإيمان بملكة العقل وقدرتها على ابتكار معارفنا وأفكارنا منطلق انطلق به الاتجاه العقلي في مسار الفلسفة الحديثة مع وجوه فكرية وفلسفية جعلت من هذه الملكة وسيلتها الأولى لتصل في نهاية المطاف إلى ذلك الدور القيم في توصلها للمعارف، ولكن كل واحد حسب نسيجه الفكري وعلى ضوء هذا نقف عند كل من: ديكارت وسبينوزا وليبنتز كنموذج ندعم به هذا الاتجاه.

أ-رنيه ديكارت: Rene Descartes

الفيلسوف الفرنسي ديكارت من أهم وأعظم ما أنتجت الفلسفة الحديثة، الذي حاول تحرير نفسه عن طريق الإبداع والتجديد في الأفكار الفلسفية أي أنه كان أحد مفاتيح الثورة العلمية ساعيا نحو فلسفة تنويرية عظمى، نادى بالاستقلالية الفكرية والخروج من الروابط والقيود الكنيسية، متجها إلى تأسيس اتجاه قائم على الشك كمنهج له وذلك للوصول إلى معرفة يقينية أساسها العقل مستبعدا الحواس لأنها تخدع الإنسان في بعض الأحيان ويتضح ذلك في أنه ينبغي أن تتخلى عن الآراء وأن حواسنا تخدعنا أحيانا، وما يخدعنا مرة يؤمن جانبه، إذ قد يخدعنا مرارا فينبغي أن نستبعد شهادة الحواس كلها"[1].

فيقول: "من يدريني فقد يكون هناك شيطان ماكر يبلغ من المهارة وسعة الحيلة يتمكن من إظلالي فخير لي إذن أن أعلق حكمي على الأشياء جميعا"[2]، فالحواس هنا بحسب ديكارت تكون متغيرة في إعطاء في إعطاء الأحكام وتظليلها، اعتبر الشك منهجا في فلسفته لأنه يوصلنا إلى معرفة يقينية وواضحة.

[1]- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط4، ص 95.

[2]- المرجع نفسه، ص 97.

"قسم ديكارت الأفكار إلى ثلاثة أنواع: أفكار فطرية في العقل، أفكار غير فطرية تأتي من الخارج إلينا أفكار نخلقها نحن[1]"، أي بمعنى أن ديكارت قام بتصنيف الأفكار وذلك تمييز كان في إطار نظريته العقلية فأشار إلى الأفكار الحسية والتي تعني الأفكار الحادثة التي تكتسبها تأتي من الخارج إلينا كألوان وأذواق ... الخ، وتحدث في تقسيمه أيضا عن الأفكار التي نخلقها بمعنى الأفكار الخيالية التي ترجع إلى مخيلتنا نحن نصنعها نحن مثل: عالم المثل الذي تكلم عليه فعند قراءاتنا لنظرية أفلاطون المثالية تراودنا بعض الأفكار الخيالية عن عالم المثل لكنه في الحقيقة غير موجود، وأما التصنيف الثالث سماه الأفكار الفطرية بمعنى "أن الإنسان يمتلك في عقله تصورات ومبادئ في حياته حسب هذه التصورات مثل المبادئ المنطق والرياضية والكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" وفكرة الكائن الكامل "الله" و"النفس البشرية"[2]، أي أنها تكون في العقل الإنساني تلقائية وقبلية فيتزود بها على شكل استعدادات وميولات تمكنه من معرفة هذه التصورات الفكرية.

واستنادا إلى التقسيم الذي قدمه ديكارت للعقل أوجد فيه عمليتان فيذكر أن "هناك عمليتان يستخدمها العقل للتوصل إلى اليقين الرياضي وهما الحدس Intuition والاستنباط Deduction وبمعنى أن هذه العمليتين هما وسيلتين للعقل هدفهما هو التوصل إلى "المعرفة اليقينية الرياضية، ونتمكن بواسطتها الوصول إلى حقيقة الأشياء دون خشية من الوقوع في الخطأ، فمن خلالهما نميز بين الحقيقة والحقيقة وما لا يعلم بالحدس أو الاستنباط ليس حقيقة، بحيث أن "الحدس عنده هو الرؤية العقلية المباشرة، نور فطري Naturelle Iumiére، أو الغريزة الفطرية يدرك بها الذهن حقائق يتضح يقينها ويتبدد معه الشك ... أما الوسيلة الثانية هي الاستنباط باعتباره الفعل ذهني نستخلص بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنها"[3].

[1]- رسول محمد رسول، التفلسف النقدي "ايمانويل كانط والمعرفة البديلة"، كلمة النشر والتوزيع، لبنان، ط1، ص 32.

[2]- محمد ناظم داود، نظرية المعرفة عند لوك، مجلة آداب الفراهيدي، العدد 5، العراق، ص 315.

[3]- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، المرجع السابق، ص 99.

ونتوصل من خلال طرح رينيه ديكارت إلى أن المعرفة الواضحة تكون عقلية، وتتم عن طريق الحدس والاستنباط وذلك لكي لا يتخللها الشك والخطأ بل تكون صحيحة ودقيقة ويقينية في نتائجها.

ب- باروخ سبينوزا:

إن سبينوزا يعتبر نقطة حاسمة في الفلسفة الحديثة بحيث أنه صب اهتمامه على الفلسفة ومشكلاتها، محاولا دراستها بطريقة فلسفية فمن أهم ما أنتج من كتب هو كتاب"رسالة في إصلاح العقل" الذي تحدث فيه عن المعرفة إمكانيتها واستحالتها في فهم الأشياء، فمثله مثل الذين قبله حاول من خلال فلسفته تفسير مصدر المعرفة وتحليل نتائجها. نرى هنا أن سبينوزا منهجه يشبه بشكل كبير منهج ديكارت كون أول الدراسات التي تطرق إليها سبينوزا هي فلسفة ديكارت بحيث اهتم بها وتعمق فيها فأخرج أول مؤلفاته كتاب "الفكرة الواضحة المتميزة تبدد كل هكذا سبينوزا يسقط الشك وينفي الطريق إليه ويعلي بالوفرة شك ... لأنها تحمل معها اليقين الواضحة أنها توصلنا إلى اليقين[1].

يؤكد سبينوزا في طرحه للمعرفة بأنها هي الإدراك الصحيح والواضح للأشياء، فهنا تمحور سبينوزا وبدأ بالبحث عن تصنيفات الإدراك وتجلياتها في المعرفة، فقسم الإدراك أربعة أشكال موضحة في: "الإدراك الشائع وهو المعرفة المباشرة التلقائية، الإدراك النابع هو معلومات من أحداث قد حدثت وهذا النوع من المعرفة لا يتعلل معه العقل بالتحليل والفهم، الإدراك الذي يرجع إلى معرفتين أي شيء ما ينتج من شيء آخر "ماء يغلي بالحرارة فينتج البخار"، أما الإدراك الرابع هو الإدراك النابع من معرفة الأشياء من ماهيتها: مثل معرفة أن ماهية المثلث تساوي مجموع 180 درجة هذا النوع هو معرفة عملية دقيقة"[2]، هنا صنف سبينوزا الإدراك بحسب ما يقوم به الإنسان عند ملاحظته للأشياء

[1]- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، المرجع سابق، ص 99.

[2]- المرجع نفسه، ص 102.

لم يكن التصنيف عشوائي بل جاء تدريجيا بداية بالإدراك التلقائي البديهي وصولا إلى الإدراك الأعلى وهو إدراك المعرفة العملية.

إن سبينوزا يؤكد على أنه من واجبنا إصلاح العقل ومداواته من التخيلات والأوهام الحاصلة فيه ، وتصحيح أخطائه وتصفيتها وذلك للوصول إلى سبل للفهم الصحيح ومعرفة الأشياء، وكل ما يمثل ويقدم الخير للإنسان، كون التفكير في طرق لشفاء العقل هي التمييز بين أنواع من المعرفة والوصول إلى المعرفة اليقينية الواضحة، فهنا ميز سبينوزا المعرفة وقسمها إلى ثلاثة ضروب وهي كالآتي:

- المعرفة المستمدة من التجربة السمعية.
- المعرفة العقلية الناشئة من الاستدلال.
- المعرفة الحدسية.

"النوع الأول هو معرفة نكونها عن الأشياء بواسطة الحواس، وتتمثل فيها الأشياء جزئية لا ترتيب فيها وسمعية تؤدي بنا إلى تكوين فكرة الأشياء مشابهة لما نتخيله عنها، النوع الثاني ينشأ من وجود أفكار لدينا مشتركة بين جميع الناس، وأفكار كافية عن خصائص الأشياء، والنوع الثالث ينتقل من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض صفات الله إلى معرفة كافية لماهية الأشياء ...[1]، وتعتبر هذه التقسيمات الشائعة عند سبينوزا في كتابه "رسالة في إصلاح العقل".

ج- غوتفرويد ليبنتز:

يمثل أحد أعمدة الفكر الفلسفي الحديث وأهم أعلام المذهب العقلي ومن أبرز المسائل التي نالت الحظ الأوفر في قراءاته الفلسفية كانت "المعرفة" كونها كانت النقطة المحورية في كتابه "مقالات جديدة في الفهم البشري: "انطلق ليبنتز في نظرية المعرفية من مفهوم الأفكار الفطرية بمعنى المعرفة لا تستمد الحقائق من التجربة الواقعية بل من الأفكار الفطرية.

في هذا السياق ميز ليبنتز بين أربع أنواع للمعرفة وذلك بحسب درجة وضوحها "المعرفة الحدسية هي المعرفة الأكثر وضوحا ودقة من منظور ليبتنز وتأتي بعدها المعرفة الاستدلالية وهي أقل

[1]- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار المصرية السعودية للطابعة والنشر التوزيع، ط1، ص ص 103-104.

وضوحا والأقل منها المعرفة الإيمانية وهي المعرفة الأكثر قربا من الاحتمال وتأتي المعرفة الحسية بالدرجة الأخيرة إلا أن ليبتنز بينهما بين الأحلام فهناك فارق بين أننا في النار وبين أننا فعلا فيها"[1].

إن معرفتنا إذ أسندناها على مثيرات خارجية فقط فهذا لا يؤدي بنا على الإطلاق إلى حقائق أزلية، ولكن هذا الاستنتاج لم يجعله يرفض رأي التجريبيين مثل لوك الذي أيد الحواس وأن كل معارفنا نابعة من الحس والتجريب وأيضا حاول جمعه مع الطرح الديكارتي الذي يرى أن الإنسان يولد مزود بأفكار فطرية وإستعدادات لا يمكن تحصيلها بالتجربة فتكون مغلطة لمعارفنا لا تحمل يقينيتها إلا أن ليبنتز جمع بين طرفان متناقضان في الرأي ويظهر ذلك في "أن ليبنتز لا يرى أن هذه المعرفة قد استحوذت بل انتقلت من حالة الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، أو قل أنها انتقلت من حالة الخمود إلى اليقظة والنشاط، وهكذا ليبنتز قرب بين وجهتي نظر إلى حد الإدماج[2]، فهنا نرى أن ليبنتز جمع بين رأيين متناقضيين مثل جون لوك وديكارت وتوصل إلى أن المعرفة تكون مكتسبة وفطرية مكتسبة عن طريق الحواس والمثيرات الخارجية أي تتأثر المعرفة بمؤثرات العالم الخارجي وما تتجلاه من مدركات وفطرية أي أن الذهن يكون مزود بتصورات واستعدادات "أن الذهن لديه قدرة على معرفتها وأن هذه المعارف تنبثق من داخل الموندا "الوحدة العنصرية"[3].

هنا نرى أن المعرفة عند ليبنتز تقوم على مبدأين هما أنها مكتسبة وفطرية في آن واحد تجمع بين الأفكار الفطرية التي تسبح في الشعور عند الإنسان وبين الإحساسات والمؤثرات لخارجية التي تساعد في إظهار هذه المعارف.

-نقد كانط الإتجاه العقلي:

يرى كل من ديكارت وسبينوزا وليبنتز أنصار الاتجاه العقلي في تفسيرهم للمعرفة بأن العقل هو مصدر المعرفة الإنسانية، بحيث زعموا في براهينهم بأنه يمكن الوصول إلى المعرفة الطبيعية عن طريق العقل، أي الاستدلال العقلي بدون الرجوع إلى الوحي الإلهي أو التجربة الحسية بحيث آمنوا بالعقل

[1]- رسول محمد رسول، المرجع السابق، ص 34.

[2]- المرجع نفسه، ص 35.

[3]- أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 117.

وقدراته في فهم الأمور بحيث لا وجود لمعارف بديهية أو براهين ومسلمات مبررة دون ردها إلى إطار عقلاني أي هو قدرة فطرية بين جميع الناس، بالرغم من أهمية العقل البالغة والدور الكبير الذي يلعبه في عملية إنشاء المعرفة وتحصيلها، إلا أن العقل لا يمكنه الإبداع من العدم، أكد كانط بأنه التجارب هي التي توقظ العقل لا يمكنه الإبداع من العدم فيؤكد كانط بأنه التجارب هي التي توقظ العقل وتنشطه "تبدأ كل معارفنا مع التجربة ولا ريب في ذلك البتة لأن قدرتنا المعرفية لن يستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا"[1].

وما نستنتجه من هذا أن النقد هو أن كانط يرتقي بالأساس الذي يجعل الوعي أو التعقل ممكنا ألا وهو العالم الخارجي. ينطلق كانط من وعي خاضع أي أنه لا يمكننا البدء في التفكير عقلي من دون التصورات والانطباعات.

ثانيا: الاتجاه التجريبي:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أمثال كل من فرانسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم بأن المعرفة أساسها الحواس أي التجربة الحسية إذ نجد هذا المذهب أعطى للحواس قيمتها المعرفية بحيث أنهم أكدوا أن الحس هو الطريق الصحيح للمعرفة الإنسانية.

1- جون لوك:

اتجه فكر لوك إلى الفلسفة في شتاء 1670-1671 إثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفق في حل المسائل التي أثاروها ففطن إلا أنه يمتنع لإقامة مبادئ الأخلاق والدين المنزل إلا بعد الفحص عن كفايتنا والنظر في الأمور هو في متناولنا وأيضا يفوق إدراكنا" وهكذا ثبتت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع لوثر رسالة" في العقل الإنساني" يرجع فيها معانينا جميعا إلى معان بسيطة مستفادة من التجربة ثم ، عكف على الموضوع يخصص له أوقات فراغه مدة تسع عشرة سنة حتى تم كتابه الشهير "محاولة للرد على نظرية المعاني الغريزية في تقسيم المعاني بسيطة ومركبة وبيان أصلها التجريبي".

[1]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 45.

أول ما يضع لوك في كتابه محاولة في فهم الإنساني "هو من يمحي المذهب الغريزي من طريقة لكي يعرض المذهب الحسي والتجريبي وهو يظن أن الغريزة تعني وجود معنى صريح وقضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد، ولو يقل ديكارت وليبتز شيء من هنا وهو يظن كذلك أن الغريزة تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصي مادامت معرفة باطلة "فلا يريدان شركا يعبث بنظرية المعرفة وتشرك بوجود الله، هما أمران ضروريان لاتفاق العقول ولاطمئنانها ومع أن ديكارت وليبتز كانا يعلمان الفرق الذاتي والموضوعي وكان كلاهما يقدم منهجه على وجود الله، وهما غير لوك يصيب الحق في المعرفة الإنسانية حين يقول لك: أي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء وعلاقتها الدائمة لأن تأتي بالأشياء التي فكرنا، "تبعا لهذا بالأشياء التي فكرنا" تبعا لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب الحسي هو المذهب الوحيد الممكن ويشرع في دحض النظرية الغريزية فيقول: لو كان المذهب الغريزي صحيحا لما كان هنالك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار[1].

فيتساءل نظرية المعرفة من أين جاءت إلى الإنسان هذه المعلومات التي تملأ شعاب ذهنه؟ رأي لوك في ذلك معروف، وهو أن كل معلوماتنا إنما جاءت عن طريق الحواس، فأثرت في صفحة النص، التي برزت إلى هذا العالم نقية بيضاء، لا تشوئها شائبة، عكس ديكارت الذي يزعم بأن الطفل يولد مزودا ببعض الآراء الفطرية التي لا يمكن أن يحصلها بالتجربة"[2].

يقول فلوتير إن هناك كثيرين تحدثو وكتبوا قصصا رومانسية عن الروح، ولكن لوك وجده هوفل الميتافيزيقا هو الذي كتب تاريخها وقد شرع لوك في كتابة في الموضوعات الفلسفية عند ما قرأ فلسفة ديكارت ووجد أن مشكلته هي إقامة فلسفة تقر بالمعتقدات النصرانية عل أساس ميتافيزيقي بينما كانت مشكلة لوك هي نظرية المعرفة، فالمعرفة بوجه عام هي: جميلة بما يوجد في نص الإنسان من أفكار، وهي تقوم على أساس الواقع الخارجي وليس من الضروري وأن تقوم على أساس هذا الواقع، لذلك تعد اللغة شيء ضروريا بالنسبة لاستكمال تحليلنا للمعرفة.

[1]- يونس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ص 143-144.

[2]- زكي نجيب، محمود قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والنشر والترجمة، ص 190.

ولكن مشكلة لوك التي ناقشها في نظرية المعرفة هي هل يكتسب الإنسان معرفة بالحواس فقط أم بأفكار عقلية مجردة Abstract فقط أم لمزيد منها؟ وهل يستطيع الإنسان أن يعرف كل شيء كما إدعى ذلك أسطورة مثلا لأن أم الإنسان قدرات محدودة يستطيع أن يعرف بعض الأشياء ولكنه عاجز عن معرفة الأشياء الأخرى؟ وما هي تلك الأشياء هل المعرفة حسية خادعة لا يوثق بها[1]، أم أنها الأساس الأول لكل معرفة إنسانية وإذا كانت خادعة فكيف السبيل إلى المعرفة اليقينية.

تبدأ نظرية المعرفة عند لوك بأسماء "نظرية الأفكار" نوجزها فيما يلي أراد لوك أن يرد بنظرية أخرى رآها خاطئة تتلخص في أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك بـ "كسر الراء" والشيء المدرك بـ"فتح الراء" وبين الذات العارفة والأشياء المعروفة التي أنظر إليها المنضدة التي أمامي على سبيل المثال فأدرك أنني أراها وألمسها ونسمي هذا الإدراك إدراكا مباشرا، الوساطة بيني وبين الشيء الذي أدركه ولكن نظرية لوك في الأفكار ترفض النظرية السابقة ويرى لوك أن العلاقة المعرفية علاقة ثلاثية، فهناك أفكار في ذلك العقل تقل أو ترمز إلى الشيء المادي الموجود في العالم الخارجي، ثم هناك خيرا ذلك الشيء المادي في الخارج المراد إدراكه، ويريد لوك أن يقول: إني أدرك الشيء إدراكا ماديا ولا أدركه بطريق غير مباشر أي أدركه عن طريق أفكاري عنه مباشرة أي أن الفكرة عند لوك هو الواسطة بيني وبين عالم الأشياء ونحن على يقين منها إذن معرفتي للعالم معرفة استدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس.

2- دفيد هيوم:

نجد في تاريخ الأفكار نقد دافيد هيوم لمبدأ السببية وتفكيكه فكرة الاقتران الضروري، وذلك ما يشكل إسهامه في تنامي الفلسفة الإمبيرية الإنجليزية وبلوغها أوجها، والأمبيرية تسمية تطلق على مذهب في المعرفة ينطلق من تقرير أن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد لما نعلم، وذلك في مواجهة المذهب العقلاني القائل باستناد ما نعلم عن العالم وعن أنفسنا، فالإمبيرية مع هيوم بخاصة تخرج

[1]- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص 257.

الكلام على الكائن بما هو كائن "والبحث عن العلل الأولى من دائرة التفلسف وتنهي نقد الأفهومين " سبب والجوهر"[1].

وهيوم يجعلنا نرتاب بكل نظرية ورواية لا تثبتها تجربة ويدعونا إلى الإقرار بجهلنا طبيعة الأشياء والاقتران الكامن بين الأحداث، ويعجزنا عن اختراق أسرار أولية هذه الماكينة الكبرى التي تسمى العالمية[2].

كما أنه يميز بين الانطباعات والأفكار فيقول بأنه ثمة نوعان من الإدراك تكون الانطباعات فيها هي تلك الأقوى والأعنف يقول هيوم "أعني بالأفكار الصورة الراهنة لهذه الانطباعات في التفكير والاستدلال "والأفكار على الأقل حين تكون بسيطة تشبه الانطباعات ولكنها أوهن، ولكل فكرة بسيطة انطباع بسيط يشبهها، ولكل انطباع بسيط فكرة مطابقة له، وكل أفكارنا البسيطة في ظهورها الأول تكون مستمدة من انطباعات بسيطة تطابقها وتمثلها تمثيلا دقيقا والأفكار المركبة من ناحية أخرى لا تحتاج إلى أن تشبه الانطباعات بسيطة تطابقها وتمثلها تمثيلا دقيقا والأفكار المركبة من ناحية أخرى لا تحتاج إلى أن تشبه الانطباعات ففي وسعنا أن نتخيل حصانا بجناحيين دون أنه نكون رأيناه بالمرة ولكن مكونات هذه الفكرة المركبة مستمدة كلها من انطباعات والدليل على أن الانطباعات تأتي أولا يستمد من التجربة فمثلا الإنسان الأكمة ليست لديه أفكار عن الألوان وبين الأفكار تلك التي تحتفظ بدرجة ملحوظة من حيوية الانطباعات الصلبة التي تنتمي إلى الذاكرة والأفكار الأخرى تنتمي إلى الخيال[3].

ج- فرانسيس بيكون:

حرص على ربط الفلسفة بالتطورات الجديدة هذا ما جعله يمثل نقطة تحول كبرى في تاريخ الفكر البشري خاصة في بداية الحقبة الفلسفية الحديثة، فتمحورت قراءاته حول تصنيف العلوم والطبيعة والكون، فمن الملاحظ أنه درس عدة مواضيع وحاول التفلسف في الكثير من إشكاليات

[1]- دافيد هيوم، مبحث في الفهامة البرشية، ترجمة موسى وهبة، دار الفرابي، لبنان، ص 11.

[2]- المرجع نفسه، ص 15.

[3]- برنارد راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتابة المصرية، مصر، ص 53-54.

عصره، فلم تفتقر فلسفته من الدراسات المعرفية، كون هذه الأخيرة برزت بين طيات فلسفته التجريبية والطبيعية.

يرى بيكون أن التجربة الحسية هي منطلق المعرفة الأول بحيث تكون بداياتها تجريبية فنرى بأنه اعتقد أن المعرفة البشرية تبدأ بالتجربة الحسية، ويمكن أن تتبع عن طريق، ملاحظات والتجارب الدقيقة أي أن المعرفة تستند على التجارب الحسية بالملاحظة والتجريب للوصول إلى معرفة صحيحة ويقينية.

قدم بيكون موجزا فعليا من أجل الوصول إلى سبيل البحث والاستفهام، بمعنى البحث في المعارف التي تأتي عن طريق التجربة بشكل مبسط ، فإنها بذلك تكون عرض تجريبي، أما إذا أقمنا التجربة وذلك بخطواتها "افتراض وملاحظة ثم الاختبار" فإنها تسمى التجربة الحقة التي تعطينا نتائج دقيقة ومنظمة، لأنه يرى أن "التجربة البسيطة التي لو أخذناها كما تأتي لنا، فإنها عندئذ تسمى عرضا تجريبيا وإذا بحثنا فيها اختبار... أن الطريقة التجربة الحقيقية تضيء الشمعة أولا "افتراض" ... والشروع بالتجربة المنظمة في وقت واحد...".

لقد وضع بيكون المنهج الاستقرائي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة، لكي يقوم بعلم صحيح الغاية منه منفعة الناس في بناء معرفة وعلم يقيني وواضح قائم على الملاحظة والتجربة، فهتم بيكون بمضاعفة التجارب وتنوعها وذلك من أجل محاربة الركود الذهني لمنح الباحث فرصة لرؤية الصورة التي يريد التوصل إليها، بمعنى التوصل إلى العلم بالصور إلا أن بيكون لاحظ أن المنهج الاستقرائي" يتألف من شقين: سلبي نقدي يقوم بهدم ذلك البنيان القديم الذي لا قيمة له والجانب الإيجابي يقوم فيه ببناء المنهج الجديد على أسس جديدة "وكان الغرض من هذه العملية هي تطهير العقل من الأخطاء والأوهام. "أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح"[1].

[1]– ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: عبد فتح الله محمد، مشعشع مكتبة المعارف، بيروت، ط2، ص 167.

هكذا حاول فرانسيس بيكون أن يستخلص المعارف والحقائق عن طريق التجارب وكان منهجه الاستقرائي أحد الطرق التي تساعد الباحث في المعرفة اليقينية في انجاز تجاربه للتوصل إلى نتائج واضحة التي يمكن أن تستند على حقائق معرفية صحيحة.

– نقد كانط للتجريبيين:

أكد كل من فرانسيس بيكون وجون لوك وديفيد هيوم من خلال اتجاههم التجريبي بأن مصادر فحص المعرفة الإنسانية قائمة على أساس تجربة والخبرة السابقة لذلك، فحاولوا القيام باتجاههم عن طريق تحليل العمليات الحسية والانطباعات الإنسانية والأفكار المركبة إلى أفكار بسيطة التي تعتبر هي المصدر الرئيسي التي تولد من خلاله المعرفة، برغم من أن كانط قد تأثر بأفكارهم إلا أن كانط أقر بضرورة العقل للتجربة فاستند كانط في نقده لتجريبيين على عاملين أساسيين هما:

*–التجربة لا تصنع التعقل: نقد كانط التجريبيين الذين أيدوا أن الإنسان كائن حي فقد تتحكم فيه حواسه وتأثيراتها باعتباره كائن حي فهذا الحكم الذي أطلقه يحط من المكانة الإنسانية، أليس باعتباره كائن حي غريزي يشترك مع الحيوان هذه الصفة كون الحيوان أيضا تطرأ عليه المؤثرات الخارجية فيشترط هنا "لحصول المعرفة وجود الإنسان ككائن عاقل وكائن حي معا، إذ يجب التسليم بأن الإنسان يمتلك فطرية التعقل"[1].

أي أن الإنسان كائن عاقل ميزه الله بملكة فطرية عقلية عن باقي المخلوقات وذلك للتعقل في الطبيعة والتدبر في الكون.

*–تحليل المعرفة العلمية نفسها يكشف عن ضرورة العقل: فمثال نأخذ بمثال سقوط التفاحة فهذا الفعل حقا كان بفعل مؤثرات خارجية إلا أنه أدى إلى اكتشاف قوانين الجاذبية وذلك من خلال تحليل المعرفة على شكل مجموعة من القوانين تتم بفعل مساعدة العملية العقلية وقوانينها" فالقانون

[1]– حسن ولهاز، نظرية كانط في المعرفة، يوم: 2022/03/04، على الساعة: 21:52 على الموقع: hassen.ouelhazi.blogspat.com.html

الذي يقول أن الأجسام المادية تسقط بفعل الجاذبية الأرضية وليس عن أجسام معينة هذا القانون لأنه عام ومطلق"[1].

هكذا حاول كانط نقد الاتجاه التجريبي بالنظر إلى ضرورة التفكير العقلي في عملية المعرفة كون الإنسان كائن متعقل يلزمه هنا القوانين العقلية للتمييز بين التأثيرات وتركيبها باعتبارها مشتة ومتناثرة، تلزم العقل في جمعها وتحليلها وذلك للبرهان على صحتها ويقينها.

ثالثا: موقف كانط التوفيقي "الاتجاه النقدي":

لقد ذهب العقليون أن المعرفة ما هي إلا نتاج لعمل العقل المحض وبه وحده يحصل علم الأشياء في حين ينكر التجريبيين تحصيل المعرفة بالعقل المحض وأن أساس المعرفة عندهم هو التجربة، وإذا كانت مختلف المذاهب التقليدية علاوة على العقليون والحسيون تثق بالعقل البشري وقدرته على معرفة الأشياء إلا أن هذا الوثوق بالعقل وقدرته على المعرفة وتحصيل الحقائق جعلت كانط يتناول هذا العقل بالنقد والامتحان وقد يكون هذا ربما ما يبرر تسمية مذهبه بالمذهب النقدي وسوف نقف عند هذا الأخير لنرى طبيعة المعرفة عنده وماهيتها.

إن المعرفة الإنسانية لا نتوصل إليها عن طريق العقل وحده كما رأى العقلين ولا عن طريق الحواس وحدها كما نادى بها التجريبيين بل تأتي عن طريق الجمع بينهما أي بواسطة العقل والحواس معا، فأخذ النقد عند كانط يكتسي طابع البحث في إمكانية المعرفة، بحيث النقد هنا لم يكن نقدا هداما بالمعنى اللغوي كما عرف عند كارل ماركس في دراسته لفلسفة هيجل أو مفهوم النقد كما استخدمته مدرسة فرانكفورت بل "هو يحلل حكما من أحكامنا ليستخرج الإطار الذي صب فيه ذلك الحكم، هو أن يحلل الحكم ليفرز عنصريه عن الآخر[2]، فوجد كانط نفسه في مذهبه النقدي في المعرفة أن كلا المذهبين على صواب المذهب العقلي والتجريبي بحيث: "تشبث بالأفكار الفطرية والآخر لأنه ينبني على التجربة الحسية دون غيرها ... فيقر بأن في كل من المذهب العقلي والمذهب

[1]- حسن ولهاز، نظرية كانط في المعرفة، المرجع السابق. hassen.ouelhazi.blogspat.com.html

[2]- زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مؤسسة الهنداوي سي آي سي للنشر، د ط، 2010، ص 50.

التجريبي حقائق لا يمكن إغفالها"[1]، بمعنى أنه كان لم يغفل ولم يفضل كفة على حساب أخرى بل تساوى بين المذهبين وذلك للتوصل إلى معرفة حقة متوازية في أبحاثها ويقينية واضحة في نتائجها.

فالحواس هي التي تأخذنا إلى مجموعة التصورات الحسية المنتشرة فعمل العقل هو التركيب والربط بين هذه العناصر الجزئية التي توصلت إليها الحواس، بمعنى أن حواسنا تأتينا بالمواد الخام عن طريق مجموع مؤثرات خارجية تطرأ عليها، والعقل يستقبلها ويحللها ليكون معرفة يقينية فبما أن الحواس تأتينا بمعارف وتأثيرات حساسات يضعها في قوالب لإدراكها، فمن خلال هذا السياق قسم كانط العقل إلى ثلاثة قوى:

*-الحساسية الصورية.

*-الفهم الصوري.

*-النطق الصوري.

-الحساسية الصورية: هي أول القوى لها مقولتنان قبليتان الزمان والمكان، فبفضل صورة الزمان تربط جميع الإحساسات التي توصلنا إليها الحواس في زمن معين وقع فيها إدراكنا، وبفضل المكان تربطها بمكان معين الذي حدث فيه إدراكنا،_ أما الفهم الصوري: فيقوم بدور الربط والتأليف عن طريق مقولاته المختلفة، أي بواسطة المقولات يستطيع الفهم أن يدرك الحدوس _والنطق الصوري يحاول الربط بين جميع الظواهر الخارجية ويتوصل إلى ما يسمى "العالم" ينشا عالم خاص هو عالم الطبيعة النظري[2].

هكذا قسم كانط العقل النظري إلى ثلاثة أقسام سماها بالقوى العقلية وذلك من خلال التحليل للمقولات والزمان والمكان والفهم للتوصل والربط بين الحدوس والقدرات العقلية في تحليلها.

إن الجمع بين الحس والعقل أو بين العناصر القبلية والبعدية كوسائل لبناء معرفة إنسانية كان هدف إيمانويل كانط أي أنه عند جمعه لهما لم يكن بشكل عشوائي أو عن طريق الصدفة بل كان قاصدا

[1]- محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، مرجع السابق، ص 127

[2]- حربي عباس عطيتو، الفلسفة قضاياها ومشكالتها، المرجع السابق، ص 258.

بذلك الفعل من أجل أن يحقق أهداف لتلك المعرفة "الهدف الأول هو إيجاد أسس فلسفية متينة للعلوم الرياضية والطبيعية أي بيان قيام معرفة علمية تتميز بالضرورة والكلية، والهدف الثاني نكران إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم تمهيدا لبناء صرح الإيمان بالله والخلود والحرية...[1].

فرعا المعرفة الإنسانية عند كانط هما الحس والعقل، الموضوعات معطاة لنا عن طريق الحس، يمد الإنسان بالإدراك الحسية، والفهم يجعل تعقل تلك الموضوعات ممكنا،يتولد عنها لمفاهيم "تنطلقان من جذر مشترك ربما، إنما مجهول لدينا، هما: الحساسية والفهامة، بالأولى تعطى لنا الموضوعات، أما بالثانية فتفكر"[2].

القضايا التحليلية توضح ما هو معلوم قبليا، والإنسان مفطور على طلب الاستزادة من المعرفة فلا يقف عند القضايا التحليلية، يتخطاها إلى البحث في القضايا التركيبية. مصادره الحس والفهم والعقل. والإدراك الحسية لا تنتظم من نفسها وتصير علما إلا بوجود العقل، العالم الخارجي يواجه الحواس، لكي نحصل على المعرفة، يجب أن يوجد فهما للعالم الخارجي،بمفاهيم موجودة في العقل. جملة هذه المفاهيم تشكل ملكة الفهم أو قدرة الفهم، التي تمكن الإنسان من الحصول على المبادئ العامة،والقواعد الموجودة في العقل.

جمع كانط بين الفلسفة العقلية، التي يشكل عقل الإنسان فيها أساس كل معرفة، وبين الفلسفة التجريبية، التي فيها الحواس أساس معرفة العالم، وأضاف للفلسفتين تجارب البشر من أديان ومعتقدات، تأتي العقائد الأساسية أولا سابقة على أي تجربة أو خبرة، قد تتاح للإنسان، الذي يضيف لهذه العقائد، ما يحسه من حوله، ليتيسر له فهم هذه التجارب "فنحن لا نستمد عقائدنا في العرف الشائع من خبرتنا وتجاربنا، لكن نستمد الخبرة والتجارب من هذه المعتقدات[3].

[1]- كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، منشورات الجامعة قاريونس، د ط، بنغازي، 1977، ص 242.

[2]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 55.

[3]- بردان ولسون، الفلسفة ببساطة، ترجمة اصف ناصر، دار القي، 2009م، ص 143.

أثر في تفكير كانط اتجاهان رئيسيان من اتجاهات الفلسفة الأوروبية أحدهما النزعة العقلية التي وصلته عن طريق أستاذه بالصورة التي صاغها بها ليبتنز وفولف، والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعورا قويا،حين وقع على بعض كتابات هيوم في ترجمتها الألمانية"[1].

المعرفة عند العقليين ممكنة بالعقل وحده، وعند التجريبيين ممكنة بالتجربة الحسية، تجاوز "كانط" العقل والحس، بنظريته النقدية، جمع فيها بين التجربة والعقل، فلا معنى لأحدهما بدون الآخر، تتميز فيها أحكام التجربة بالواقعية، وأحكام العقل بالضرورة ، فيجب أن يكون العلم واقعيا ضروريا، لينتج معرفة حقيقية "وتوجد أشكال فطرية من الإدراك العقلي أو الفكر، مستقلة عن التجربة، هي التي تشكلها قد سماها كانط "المقولات"[2].

المقولات العقلية معرفة نظرية، ليس لها قيمة أو معنى بدون التجربة، هي روابط لتوحيد التجربة، وليست أفكارا أو معاني فطرية، والتجربة الحسية بدون المقولات لا فائدة منها، هي مادة المعرفة، يجوز الشك فيها لولا العقل لبقيت التجربة غامضة، فهو يمتلك الشروط أو المبادئ الضرورية، التي تجعل من التجربة مادة معقولة، هذه المبادئ مقولات تمثل صورة المعرفة"فالمعرفة النظرية تتألف كلها من ترتيب مادة الإدراك الحسي الواقعة في المكان والزمان وفقا للمقولات، وهكذا تكون المعرفة حسية وعقلية على السواء، فهي الحصيلة المشتركة للإدراك الحسي وللتفكير[3].

يحصل الإنسان على المعرفة، بترابط العقل النظري والحس، تنقل الحواس عن العالم الخارجي والواقع ما تستطيع أن تنقله من انطباعات، في صورتي المكان والزمان القبليين، تنتظم مع غيرها من مقولات العقل،لنحصل على المعرفة. لا تكون المعرفة بالموضوع كما هو في ذاته، بل كما يظهر لنا في شكل مبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول[4]، كما رسمته الحواس وصنعته العقول.

[1]- جوناتا ري، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، ص 245.

[2]- ول ديوارت، قصة الحصارى، المرجع السابق، ص 214.

[3]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص 252.

[4]- ول ديوارت، قصة الحصارى، المرجع السابق، ص 210.

ميز كانط بين: الظاهرة "فينومن" أي العالم المحسوس كما تدركه الحواس، ويمكننا معرفته، والشيء في ذاته "النومين" أي العالم المعقول كما يدركه العقل، ولا يمكننا معرفته، ولا سبيل للإنسان إلى معرفته "ينبغي لنا أن نفكر في أن هناك شيئا ما خارج المكان والزمان والمقولات، هو "الشيء في ذاته "المعقول أو النومين" لا سبيل إلى إدراكه بالحس، وإن كان من الممكن التفكير فيه[1].

وقسم الموجودات إلى: الظواهر، والأشياء في ذاتها، يقتصر معرفة الإنسان وإدراكه على الظواهر فقط، لذلك تصبح معرفة الماهية عنده نسبية، ليست مطلقة، لأن سبيل معرفتها النومين "الشيء في ذاته" نحاول فهم العالم المحسوس، بأن نطبق عليه المفاهيم الذاتية للمكان والزمان، بواسطة الرياضة والعلوم. العالم المعقول يتجاوز الحواس عن طريق العقل والميتافيزيقا، إلى مصادر العالم المحسوس، وأسبابه فوق الحسية[2].

يسمي كانط إرتباط العقل بالتجربة فهما،وعندما يتجاوز العقل النظري حدود التجريب وشروطها، يدخل في قضايا الميتافيزيقا معتمدا على المقولات فقط، يصبح "عقلا جدليا" يتطلع في معرفة مطلقة، بموضوعات لا يملك عنها أي معطيات حسية مثل: "الله وقدم العالم، فلا يحصل إلا على نقائض لا يمكن حلها "فالعقل والمقولات مهيأة للتعامل مع الظواهر أو المظاهر فقط، الظاهرة أو الباطنة، ولا نستطيع تطبيقها على الشيء في ذاته،أي على الحقيقة التي من وراء الأحاسيس، أو النفس التي من وراء الأفكار، فإذا حاولنا إثبات عقائد الدين أو دحضها وقعنا في إغلاط البرهان[3].

[1]- الموسوعة الفلسفية المختصرة، المرجع السابق، ص 252.

[2]- ول ديوارت، قصة الحصارى، المرجع السابق، ص 211.

[3]- المرجع نفسه، ص 214.

المبحث الثالث: مجالات نقد العقل الثلاث

أولا: نقد العقل الخالص:

لقد قام الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بفحص العقل البشري في حد ذاته قبل اللجوء إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية والميتافيزيقية والغيبية، ومن أجل ذلك قام بتعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة وذلك بنقد العقل، إن الهدف الأساسي ليس هو عرض لنظرية المعرفة الكانطية بقدر ما هو استقصاء لملكة العقل في المعرفة من أجل معرفة الإنسان في بعده المعرفي: ماذا يمكن للإنسان أن يعرف؟ وما هي الأدوات التي أتيحت له لبلوغ المعرفة؟ وفي أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل؟ وإلى أي حد تتطابق معاني العقل ومدركات الحس؟ كل هذه الإشكاليات شكلت محور البحث في كتابه نقد العقل الخالص.

قام كانط مثل لوك وهيوم ببحث جاد في مصادر المعرفة البشرية وحاول أن يحدد قدرات الذهن البشري ومع ذلك فمنهج البحث عنده مختلف عنهما أتم الاختلاف، ولذلك يبني كانط نظرية جديدة للذهن البشري يعتقد أنها تكفي لتفسير إنجازاته ولا شك أن وجهة نظر كانط عن الذهن لا تدعى أنها سيكولوجية ومن الضروري لكي نفهمه نلاحظ الملكات التي يقسم الذهن إليها لقد تصور كانط أن الذهن ينقسم إلى ثلاث ملكات أولية هي ملكة المعرفة والإرادة والشعور[1].

1-كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة قبليا:

يبدأ كانط كتاب "نقد العقل الخالص" الذي يعالج ملكة المعرفة بالانتباه إلى واقعة مؤداها أنه على الرغم من أن كل معرفة تبدأ بالتجربة الحسية فإن الذهن البشري يستطيع أن يصدر أحكاما تركيبية قبلية لها صحة مطلقة بالنسبة لكل تجربة بشرية مستقبلية ممكنة ويشرح كيف يكون الذهن قادرا على أن يفعل ذلك ففي أي حكم مثل "أ" هي "ب" أما أن ينتمي المحمول "ب" إلى الموضوع "أ" بوصفه شيئا متضمنا بداخله فعلا أو أن "ب" توجد خارج المضمون "أ" على الرغم من ارتباطها

[1]- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 260.

به فعندما نقول في الحالة الأولى كل "أ" هي "ب" فإننا نصدر حكما تحليليا خالصا[1]، أي أننا نحلل "أ" إلى مضامين التي تحتوي عليها بداخلها بالفعل ونوضح بصورة أكبر ما هو معروف من قبل، أما عندما نقول في الحالة الثانية كل "أ" هي "ب" فإننا نقدم معلومات إضافية عن "أ" التي تكون متضمنة من قبل في فكرة "أ" نفسها.

ومن ثم فليست هناك صعوبة في فهم كيف يستطيع الذهن البشري أن يصدر أحكاما تركيبية بعدية Posteriori أعني بذلك تعميمات تقوم على ملاحظات سابقة

ويقصد كانط بلفظ قبلي A Priori باستمرار ما يمكن معرفته قبل التجربة في مقابل لفظ بعدي Postriori الذي يعني ما يعرف بصورة إستقرائية من حيث أنه تعميم من التجربة في الماضي ويفترض أنه صحيح بصورة محتملة في المستقبل، ويقصد بلفظ كلي Universal ما يجب أن يحدث لا محالة في التجربة البشرية وفق جميع الظروف أيا كانت والتعبيرات الثلاثة مرتبطة بعضها ببعض باستمرار أن ما هو قبلي وكلي وضروري بمعنى أنه يمكن أن ينطبق على كل تجربة بشرية يسميه كانط الترسندنتالي Transcendantal.

ب- الإستاطيقا الترسندنتالية:

يقسم كانط ملكة المعرفة إلى ثلاث ملكات ثانوية: ملكة الحساسية التي ندرك بواسطتها الموضوعات الموجودة في مكان وزمان وملكة الفهم التي نعرف بواسطتها هذه الموضوعات وملكة العقل التي يحاول الذهن بواسطتها تكوين أفكار أو الأشياء في ذاتها التي لا يجد لها مضمونا في الإحساس مثل النفس والله، وهناك فرق واضح بين أن ندرك موضوعا ما وبين أن نعرفه أو نفهمه ولهذا كان الإدراك والفهم ملكتين مختلفتين.

ويقوم كانط في القسم الأول من "نقد العقل الخالص" أعني في الإستاطيقا الترنسندنتالية بدراسة نقدية للحساسية وقواها في الإدراك وهي تترجم أحيانا بالعيان لكي يتبين عناصرها الترنسندنتالية أو القبلية ويرى كانط أنه في كل إدراك يكون هناك ارتباط للإحساسات التي تنظمها

[1]- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 261.

الحساسية عن طريق صور الإدراك الخالصة الخاصة بها مثل الزمان والمكان فهو يعتقد مثل هيوم أن الإحساسات تنشأ في الذهن من علل غير معروفة "مما يسميه كانط بالأشياء في ذاتها ولا نستطيع أن نخبر ما بوصفها بدون نظام من أي نوع على قدر علمنا ومع ذلك فهي تنظم في الحال عن طريق الحساسية بواسطة صورها الخالصة الخاصة بالمكان والزمان والمكان والزمان بمعنى أخر ليس تصورين تجريبيين مثل أسمائنا المختلفة عن الألوان والأصوات التي نحصل عليها من مقارنة إحساسات بعضهما البعض المكان والزمان هما على العكس صورتان فطريتان تفرضهما الحساسية على إحساساتهما فهما ملازمان للذهن ذاته، المكان هو صورة لكل موضوعات الحس الخارجي أما الزمان فهو صورة الحس الداخلي الذي نلاحظه في البداية في كل حالاتنا الذهنية الداخلية ونعطيه أيضا لموضوعات خارجية ندركها وبرهان كانط على نظريته في المكان هو كالآتي: عندما نستطيع أن نتخيل أن موضوعا جزئيا يمكن إزالته من الموضع الذي يشغله الآن في المكان فإننا لا نستطيع على العكس أن نتخيل أن جزء المكان الذي يشغله الآن يمكن إزالته بحيث يوضع في مكان آخر فالمكان بالنسبة لنا هو مقدار لا متناه يمتد في ثلاثة أبعاد. وبرهان كانط في نظريته للزمان يشبه إلى حد ما برهانه في المكان فالزمان مفترض في كل الإدراكات أيا كانت ولا يصدق ذلك فحسب على تجاربنا عن العالم الخارجي من حيث انه يكون صادقا بالنسبة إلى للمكان ولكن يصدق أيضا بالنسبة لكل تجاربنا من عملياتها الذهنية الداخلية بما في ذلك عمليتي التذكر والتخيل أن ما نخبره يكون في زمان معين، والزمان هو مقدار لا متناه له بعد واحد. ولا نستطيع على الإطلاق أن نعي أي معية أو تعاقب في موضوعات خارجية أو في حالاتنا الذهنية الخاصة لا تكون في زمان ولا نستطيع أن نتصور التغير إلا عن طريق الزمان ولم يعين كانط علما محددا للزمان يناظر الهندسة في حالة المكان لكن من الواضح أن الحساب والجبر ومناقشات الحركة في الفيزياء كلها تفترض من وجهة نظره تعاقب الأحداث في زمان ولن يكون لها اليقين الذي تمتلكه لو لم يكن الزمان صورة خالصة للإدراك[1].

[1]- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 262.

ومن ثم يؤكد كانط أن للمكان والزمان حقيقة تجريبية واقعية أعنى أنهما ينطبقان على كل تجربة بشرية ممكنة ويكونان بهذا المعنى واقعيين، والمكان والزمان أيضا مثالية ترنسندنتالية وهو يعنى بها أنهما يكونان فقط مثاليين أو ذاتيين ولا ينطبقان على الأشياء في ذاتها، ولذلك يسمي فلسفته الواقعية التجريبية أو المثالية الترنسندنتالية.

بعد أن بين كانط أن الجوانب القبيلة للحساسية هي الصور الخالصة للمكان والزمان يبحث بعد ذلك في ملكة الفهم لكي يكتشف المبادئ القبيلة التي يمتلكها ويبدأ هذا البحث بقائمة من 12 نوعا الأحكام المستمدة من المنطق الصوري وتبين هذه القائمة الطرق المختلفة التي يمارس فيها الفهم عمليات التفكير المجردة بعيدا عن الحساسية، لا يمكن عند كانط أن تقدم عمليات الفهمى الصورية الخالصة والتي تعمل وحدها معرفة للتجربة بمعزل عن المضمون الذي تقدمه الحساسية[1].

ج- الجدل الترنسندنتالي:

يعني كانط بالعقل الخالص عندما يستخدم هذا المصطلح في مقابل الحساسية والفهم الملكة التي يحاول الذهن عن طريقها أن يستخدم صورة الفطرية ومقولاته في مجالات حيث لا تكزن هناك تجربة حسية تنطبق عليها. ويقع هذا التفكير في الحال في متاهة الحجج المتناقضة ويطلق عليها كانط اسم "الجدل" لأننا نحصل على شيء يمكن أن نسميه بالمعرفة نتيجة لمثل هذا التأمل العقيم، مع أننا نكون مجبرين على تفكير جدلي عن طريق الرغبة الملحة في وضع الكل في وحدة شاملة وأن نبلغ معرفة بالأشياء في ذاتها. ويذهب كانط إلى أن الحمامة لا يمكن أن نتخيل أنه إذا لم يكن هناك هواء يقاوم أجنحتها فإنها تستطيع أن تطير بدون أن يعوقها شيء إلى السموات العلا في حين أنها لو اضطرت بالفعل إلى أن تحاول الطيران في خلاء فإنها تقع على الأرض يائسة وعلى نحو مماثل يقول كانط أننا لا نستطيع أن نتقدم مطلقا عندما نحاول أن نستخدم المقولات لكي نكون أفكار العقل التي تشمل كل شيء كما هو الحال عندما نشير إلى النفس والعالم والله لنصف أشياء في ذاتها نفترض أنها موجودة خارج التجربة ومع ذلك فإن أفكار العقل هذه ليست بلا قيمة تماما إذ أن لها قيمة منظمة

[1]- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 273.

أو محددة أي أنها تبين لنا أن هناك حقيقة متعالية بالفعل وراء الواقع، ومن ثم يبين لنا الجدل الترنسندنتالي حدود المعرفة ويفتح الطريق لنقد العقل العملي الذي يبرهن فيه على مسلمة الله والحرية والخلود وعلى أساس الإيمان الأخلاقي. والنفس هي إحدى أفكار العقل فنحن نعي داخل وحدة الوعي ووحدة الأنا الموجودة باستمرار.

والعالم فكرة أخرى من أفكار العقل إذ يحاول العقل أن يعزل الموضوعات المادية التي نلاحظها في تجربتنا وإنها تؤلف عالما يوجد باستقلال عن تجربتنا من حيث أنه شيء في ذاته، ويعرض كانط عقم هذا الاستدلال في أربعة نقائض والنقيضة هي حجة باطلة منطقيا يبدو فيها أن كل قضية من قضيتين متناقضتين تماما يتم البرهنة عليها عن طريق دحض الأخرى.

النقيضة الأولى يكون موضوعها أن للعالم بداية في الزمن والعالم أيضا محدود في المكان أما نقيضه فهو ليس للعالم بداية وليس له محدود في المكان أنه لا نهائي في الزمان والمكان والنقيضة الثانية موضوعها هو لكل جوهر مركب في العالم مؤلف من أجزاء بسيطة ولا يوجد الأم أهو بسيط أو ما يتألف مما هو بسيط[1].

ونقيضه هو لاشيء مركب في العالم المؤلف من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم أي شيء بسيط. أما النقيضة الثالثة فموضوعه أنه ليست العلية طبقا لقوانين الطبيعة هي العلية الوحيدة التي يمكن أن نشتق منها كل ظواهر العالم، من الضروري أن نفترض وجود عليه أخرى، أي نفترض الحرية لكي نفسر هذه الظواهر ونقيضه أنه ليست هناك حرية، يحدث كل شيء في العالم طبقا لقوانين الطبيعة فقط وفي النقيضة الأخيرة فموضوعها يتمثل في أنه ينتمي إلى العالم كجزء منها أو كعلة له كائن ضروري ضرورة مطلقة ونقيض هذا الموضوع هو أنه لا يوجد في العالم كائن ضروري ضرورة مطلقة، كما لا يوجد هذا الكائن خارج العالم كعلة له. ونلاحظ أن النقيضة الأولى ترتبط بأي نظرية ميتافيزيقية تقرر أو تنكر أن العالم مخلوق وترتبط النقيضة الثانية بأي نظرية ميتافيزيقية تقرر أو تنكر وجود الذات أو المونادات من أي نوع وتتضمن النقيضة الثالثة مشكلة المقابلة بين الحتمية واللاحتمية

[1]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، ص 275-277.

في العالم الطبيعي والمقابلة بين الجبرية والحرية في الأخلاق ترتبط النقيضة الرابعة بأي نظرية ميتافيزيقية تحاول البرهنة على وجود الله أو إنكار وجوده في مقدمات عن العالم. ونلاحظ أيضا أن النقيضتين من المتناقضتين في كل من الأولى والثانية كاذبتان معا لأنهما تقومان على فرض مناقض لذاته وأن النقيضتين المتناقضتين في كل من النقيضة الثالثة والرابعة مشتقتان في الحقيقة وأن تناقضهما تناقض ظاهري فقط[1].

2-نقد العقل العملي:

إذا كان مجال نقد العقل الخالص هو المعرفة"، فإن مجال نقد العقل العملي هو "الأخلاق"، ففي المعرفة النظرية تظهر تبعية العقلي للحسي، أما في الجانب العملي الأخلاقي فتظهر تبعية الحسي للعقلي: وفي كتاب "نقد العقل العملي" حدد لنا الفيلسوف قانون الأخلاق من الناحية النظرية الصرفة، ثم انتقل إلى الناحية العملية، ناحية التحقيق والتطبيق[2].

يرى كانط أنه من الأمور الضرورية في الفلسفة، أولا أن يتصور علم الأخلاق قابلا للتحقق في المعاملات وثانيا أن تبحث الأفكار المرتبطة في الأذهان بتحقق المثل الأعلى الأخلاقي في الحياة اليومية، وما يميز فلسفة كانط العملية هو هذه العبارة الشهيرة التي وردت في ختام نقد العقل العملي"، شيئان يملآن الوجدان، بإعجاب وإجلال. يتجددان ويزدادان على الدوام كلما أمعن الفكر التأمل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في داخلي[3].

إن البحث في الأخلاق هو بحث في الإنسان بامتياز، لأن البحث في الإنسان يقود إلى البحث في الأخلاق وهذان الشيئان ربطهما كانط بالوعي، بالوجود الشخصي للإنسان، وبالتالي أسقط كانط القانون الأخلاقي من الأبراج العالية التي شيد الميتافيزيقا لتحضنه طبيعة الإنسان العاقلة، فتميزه بذلك عن عالم الحيوان، وفي ذلك يقول كانط: "القانون الأخلاقي يبدأ من إنيتي غير المرئية من شخصي، ويضعني في عالم اللانهائية (...) عالم أتبين فيه نفسي موجودا مرتبط برابطة عالم أتبين فيه

[1]- محمد فتحي عبد الله الجدل، بين أرسطو وكانط، المرجع السابق، ص 182.

[2]- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 119.

[3]- إيمانويل كانط، نقد العقل العلمي، المرجع السابق، ص 269.

نفسي موجودا مرتبط برابطة كلية وضرورية من حيث أني مخلوقا حيوانيا يرد إلى الكوكب الذي يسكنه، ومشهد آخر أتبين فيه إنيتي وهي ترتفع ارتفاعا لامتناهيا من حيث هي ذهن متعقل ، فيمنحني القانون الأخلاقي حياة مستقلة عن الحيوانية بل عن عالم الحس"[1].

بعد أن تبين لنا عجز العقل الإنساني أمام مجالات الميتافيزيقا ، في النفس وفي العالم وفي الله ، كيف يمكن للأخلاق أن ترفع الإنسان من عالم الحس؟.

إذا كانت ميتافيزيقا الطبيعة تبحث في قوانين التجربة أي "ما هو كائن"، فإن ميتافيزيقا الأخلاق تبحث في قوانين ما هو حر أي "ما يجب أن يكون"، وإذا انتقل البحث من البحث في ميتافيزيقا الطبيعة إلى البحث في ميتافيزيقا الأخلاق، فمن أين تستمد ميتافيزيقا الأخلاق قوانينها؟ وبما أن الإنسان كائن أخلاقي، فالأخلاق حسب كانط تقوم على العقل فقط مع استبعاد الطبيعة الإنسانية بميولها ورغباتها، وأيضا عادات الناس التي يعكسها الواقع، فكلاهما لا يصلح أن يكون مصدرا تقوم عليه ميتافيزيقا الأخلاق، يرى كانط أن دور الأخلاق أو العقل العملي ليست تقرير ما هو كائن ولكن تقرير ما يجب أن يكون وماذا يجب أن نعمل، فأحكام العقل العملي إذن هي أوامر عملية تقتصر مهمتها على أن ترشد الإنسان في حياته إلى اتخاذ القرارات وتحمل المسؤولية الأخلاقية، فهذه الأوامر هي أوامر مطلقة من حيث أنها تدلنا على ما يتوج علينا فعله بغض النظر عن ميولنا ورغباتنا الشخصية فهي تتوجه إلينا بوصفنا كائنات أخلاقية عاقلة[2].

فالأخلاق والإنسان الاجتماعي كما يقول كانط "ليس مخلوقا خاصا" صنعه الله كما هو عليه الآن ولكنها قانون للسلوك يتطور وينمو بما هو ملائم لحياة الجماعة وهي متغيرة بتغير طبيعة الجماعة وظروفها، فالنزعة الفردية مثلا تتنافى مع الأخلاق في شعب يحاصره العدو ولكنها تكون وسيلة ضرورية بالنسبة إلى أمة فتية أملت باستغلال لثروتها ومصادرها الطبيعية وتكوين أخلاقها القومية لتساعدها في تطورها وتقدمها ونهوضها فليس هنالك عمل خير في ذاته كما يقول كانط[3].

[1] -E.Kant, Les fondement de la métaphysique des mœurs, trad, paris de grave, P 12.

[2]– فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، لبنان، ط1، ص 196.

[3]– ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، المرجع السابق، ص 370.

3- نقد ملكة حكم:

إن عالم الطبيعة الذي تحكمه العلية وعالم الأخلاق الذي تسوده الحرية يظلان منفصلين عن بعضهما حتى يأتي كانط في نهاية حياته الفلسفية بمبدأ قبلي أو شرط سابق على التجربة بفضله لا تظل الحرية مثالا خاويا بل تصبح واقعا وقد توصل كانط إلى هذا المبدأ القبلي في مجال الحكم الجمالي أو مبدأ الغائية الذاتية أنه المبدأ الذي يكفل توافق الطبيعة مع الذات الإنسانية وهو الذي يرد الجزئي إلى الصور الكلية[1].

ويعد كتاب نقد ملكة الحكم الذي ألفه كانط والخاص بالنظرية الجمالية تكمله لابد منها لمشروعه الفلسفي النقدي بعد كتابة نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي أي أنه يعد بمثابة جسر يربط شقي فلسفته النقدية النظري والعملي فهو يربط بين الفهم والعقل ويتوسط بين الطبيعة والحرية ومع نقد ملكة الحكم الصادر عام 1790 أنهى كانط مشروعه النقدي"، ففي تحليله لملكة الحكم تساءل عن الوساطة الممكنة بين الطبيعة والحرية وقد صور ملكة الحكم بوصفها قدرة بين الفهامة والعقل[2].

إن هذا النقد الثالث ليس هو بنقد لكل من النقدين السابقين كما أنه ليس جمعا بينهما، فحو نقد ملكة عليا ثالثة لأنه قابل للتعيين بمحتوى خاص به وله مبدأ مشرع "قبلي" مستقل وهذه الاستقلالية عن الطبيعة والحرية من أجل ردم الهوة بين موضوع العقل العملي وبموضوع الفهم النظري.

إذا يبحث نقد ملكة الحكم عن يقين هو أبعد من القضايا التي جاء البرهان عليها في النقدين السابقين لأن ما يمكن أن يقام هنا هي أحكام ملكة الحكم المفكرة[3]. ويعود السبب في هذه الاستقلالية عن الطبيعة والحرية عن الفهم والعقل إلى وجود مبدأ خاص بهذه الملكة قبليا هو "مبدأ التشريع الذاتي".

---

[1]- أميرة حلمي مطر، في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 130.

[2]- بيتر كونزمان فرانز فرانز فيدمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ص 145.

[3]- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 48.

وفي هذا المعنى يقول كانط: إذا لملكة الحكم أيضا في ذاتها قبليا مبدأ الإمكانية الطبيعة ولكن من منظور ذاتي فقط أنها لا تفرض بموجبه قانونا على الطبيعة "بما هي استقلالية" وإنما على نفسها "بما هي تشريع ذاتي" من أجل تفكيرها بالطبيعة ... أنه ليس مبدأ ملكة الحكم المعينة وإنما مبدأ ملكة الحكم المفكرة فقط"[1].

وبالتالي إن ملكة الحكم بشكل عام هي القدرة على إدخال الخاص في العام، وعلى ملكة الحكم التأملية أن تتيح الارتقاء إلى العام ما دام الخاص معطى وهذا يتم وفقا لمبدأ الغائية الذاتية الذي يرد الجزئي إلى الصور الكلية وبالتالي لم يكن في الكتابين الأولين ما يؤدن بظهور هذا الكتاب الثالث ولم يكن هناك ما يوحي بأن الفلسفة النقدية لابد من أن تكتمل بمثل هذه الصورة الثلاثية.

إن كتاب نقد ملكة الحكم يعود إلى رغبة كانط في الوصل بين العقلين النظري والعملي وهي التي دفعت به إلى البحث عن قوة ثالثة تحقق الترابط بين "العقل والإرادة ومملكة الطبيعة ومملكة الحرية"[2].

وهذا الكتاب كان مفاجأة غير متوقعة لقراء الكتابين السابقين حيث استطاع كانط أن يحقق من أن للنفس قوى أو ملكات ثلاث ألا وهي: ملكة المعرفة وقد نص على المبادئ الأولية الخاصة بها في كتابه نقد العقل الخالص "وملكة النزوع في كتابه" نقد العقل العملي "أما ملكة الشعور باللذة والألم فهو يبحث عن المبادئ الأولية الخاصة بها في كتاب مستقل يحمل اسم نقد ملكة الحكم أو نقد ملكة الدوق الذي يحمل فكرتي الجمال والغائية".

ولابد لنا من أن نفرق بين الحكم على نحو ما فهمه كانط في نقد العقل المحض والحكم على نحو ما سنراه الآن في نقد ملكة الحكم في الحالة الأولى هو عملية تفكير نضع فيها حالة جزئية تحت قانون عام معلوم كما هو الحال مثلا في أحكام العلية وأما في الحالة الثانية فإن الحكم هو عملية

[1]- المرجع نفسه، ص 49.

[2] -E . Kant, Critique de la faculté de juger trad , gibelin, vrin, paris, p 18.

تفكير ننتقل فيها من الحالة الجزئية المعلومة إلى الشيء العام الذي نحن بصدد البحث عنه كما هو الحال في أحكام الغائية[1].

وكانط يطلق على النوع الأول من الأحكام اسم الأحكام المعينة "بينما يسمي النوع الثاني من الأحكام اسم الأحكام التأملية "والفارق بين النوعين أننا في الحالة الأولى نعرف جيدا القانون العام فيكون في وسعنا بسهولة أن نعين أو أن نحدد الحالات الخاصة التي تندرج تحته وأما في الحالة الثانية فإننا لا نعرف سوى حالة جزئية أو حالات خاصة ولكننا نحاول عن طريق التأمل أو التفكير أو البحث أن نتوصل إلى القانون العام[2].

ولقد بين كانط أن أحكام الغائية على نوعين فهناك أحكام تنصب على جمال الطبيعة وهذه يسميها كانط باسم "الأحكام الجمالية"وهناك أحكام تنصب على الغايات الواقعية أو الحقيقية للطبيعة وهذه يسميها كانط باسم الأحكام الغائية".

وفيما يلي جدول يبين ملكة الحكم وموضوعها في فلسفة كانط النقدية[3]:

ملكات النفس في مجموعها	ملكة المعرفة	المبادئ الأولية	مجالات تطبيقها
ملكة المعرفة	الذهن "الفهم"	الارتباط بالقوانين	الطبيعة
ملكة الرغبة "النزوع"	العقل	الخير الأسمى	الحرية "الأخلاق"
ملكة الشعور يا للذة والألم	الحكم	الغائية	الفن

[1]- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة والنشر، ط2، ص 178.

[2]- المرجع نفسه، ص 178..

[3] -E.Kant, Op Cite , p 35.

الفصل الثالث

مشروع كانط النقدي

المبحث الأول: مصادر ومنابع مشروع كانط النقدي

المبحث الثاني: فلسفة كانط النقدية

المبحث الثالث: أهم الانتقادات التي واجهت كانط

المبحث الأول: منابع ومصادر المشروع النقدي لكانط

1-الثورة العلمية:

إن الجانب العلمي الذي حضي بمكانة عالية في العصر التنويري كونه عرف تطورا جذريا وواضحا في العلم وكذلك تأثيره على الفلسفة، حيث كانت بداية هذا العصر بفضل الثورة العلمية التي قامت في منتصف القرن السابع عشر، وهذا عائد إلى كبار المفكرين والفلسفة الذين غيروا مجرى التاريخ أمثال: إسحاق نيوتن، دفيد هيوم، جان جاك روسو، فولتير ... في محاولة لهم للسعي إلى جعل العلم وسيلة لتطوير حرية التعبير والتفكير.

كانت أول خطوات كانط هي دخوله إلى الدراسات الجامعية التي تعتبر نقطة انطلاقه في المجال العلمي، فالتحق آنذاك بكلية الفلسفة لجامعة كونجسبرج سنة 1740 التي درس فيها الفلسفة واللاهوت والرياضيات والطبيعة كون هذه الجامعة ساد فيها تدريس فلسفة ليبتز وطبيعيات نيوتن، بحيث أن "كانط واضب على حضور المحاضرات في مواد كثيرة... وكان تأثير مارتن كونتس أستاذ في المنطق والميتافيزيقا هو التأثير الرئيسي والأول على تفكير كانط"[1].

تأثر كانط أيضا بالعلم الحديث والتطورات الحاصلة فيه خاصة فيزياء نيوتن التي جعل منها أساسا لمحاضراته في الفيزياء والفلسفة الطبيعية"فتأثر بأعمال نيوتن بشكل واضح في عمله الأول "أفكار في تقدير الحقيقي للقوة الحية عام 1747 ...[2]، كونه حاول في مشروعه النقدي تأسيس نظرية في المعرفة تقوم على نزعة علمية ثابتة، وقواعد عقلية واضحة فوجد دعائمها في الخلفية العلمية التي قامت عليها فيزياء نيوتن وهندسة إقليدس، بحيث أننا لو ركزنا جيدا في فلسفة كانط النقدية لحظنا أنها تنبع من أساس علمي مرتبط بنيوتن وإقليدس.

---

[1]- فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج2، الفلسفة الحديثة، تر: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة القاهرة ط1، 2010، ص 200.

[2]- أسيل إبراهيم، إيمانويل كانط عملاق النقدية، يوم: 2020/03/03 ساعة 22:28 http://www.syr_res.com/article/11030.html

فالتقدم الكبير الذي أحرزه هذا العالم البريطاني في مجال دراسة المادة وقوانينها وكذلك دراسة الكون وقوانينه ، هو الذي أتاح لفيلسوف مثل كانط أن يحرز تقدما موازيا في مجال الفلسفة ، بمعنى أن علم نيوتن هيأ الظروف ورسخ العلم بما يكفي في تلك الحقبة ، كون أن الإنتاج عمل فلسفي صحيح ومتين يستوجب أساسا صلبا يقوم عليه، وذلك لتركيب العمل من دون هشاشة في البناء فهذا ما ساعد كانط في تشييد مشروعه النقدي إذ أن الفلسفة دائما تحتاج إلى دعائم عملية تؤسس عليها.

اندهش كانط من الخطاب العلمي لنيوتن وأعجب به كثيرا، واعتبره الغطاء الذي ترتديه الفلسفة من أجل الظهور بفرض متين وداعم لأسسها، كون أن الشيء الذي" أدهشه إلى أبعد الحدود هو كيف استطاع نيوتن أن يقيم علم فيزياء على أسس يقينية راسخة ، وكان يعتبر ذلك بمثابة الحدث التاريخي الأكبر في عصره ، لأنه كان يعلم أن اليقين صعب في هذه الحياة الدنيا، وأن التوصل إلى نتائج موثوقة في مجال العلمي أمر بعيد المنال ، وعندما أدرك نيوتن ذلك استطاع تحقيقه بفرحة ، واعتبره انتصارا للبشرية"[1]، أي أنه كان بمثابة المنطلق الأساسي للنزعة العلمية والعقلية الذي حاول من خلاله تأسيس نظريته في المعرفة، فنظر إلى فيزياء نيوتن بأنها مرجعية داعمة لفلسفته النقدية.

بعد هذا التحصيل العلمي لنيوتن وتقدمه في المجال الفيزيائي، توضح بأنه قد كان له تأثير عظيم على فلسفة كانط العلمية، أي كان له الفضل في تكوين كانط لفلسفته النقدية على أساس علمي وذلك من أجل تكوين أساس متين تقوم عليه فلسفته، فنرى هنا أن فلسفة كانط النقدية كانت غطاء فلسفي لفيزياء نيوتن.فطبع على فلسفة كانط الدقة والصرامة كان من دون شك في تأثيرات نيوتنية ورياضية.

[1]– هشام صالح، محاضات الحداثة التنويرية القطعية الابستيمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، ص ص 54-55.

2- تأثير فلسفة ليبتنز على كانط:

تعود معرفة كانط وتأثره بفلسفة ليبتنز إلى مرحلة مبكرة من حياته وبالضبط مرحلة دخوله إلى جامعة كونجسبرغ سنة 1740 بعدما أمضى ثماني سنوات في معهد فريديريك وكان الإتجاه السائد في هذه الجامعة وغيرها من الجامعات الألمانية هو تدريس فلسفة ليبنتز وطبيعيات نيوتن، وقد رفض كانط النزعة الدينية -التقوية- التي عرفها في معهد فريديريك نتيجة تأثره بفلسفة ليبتنز العقلانية التي كانت تشكل أحد أهم فلسفات عصر التنوير.

إن مزاج كانط الفكري من مزاج ليبنتز أي مزاج المفكر الذي يعطي للتصورات إرادة الأولوية على معطيات الإدراك الحسي كسبيل لوضع مذهب فلسفي. وأنه حين كان يميل كانط إلى المزاج التجريبي كان يميل إليه رغم إرادته ، لهذا الرأي وجاهته ، فقد تلقن كانط في الجامعة فلسفة ليبنتز وظل متحمسا لها سنوات كثيرة ، وأخذ عن ليبنتز الكثير، لكن لا يعني ذلك أنه حين كان يميل إلى التجريبية كان مرغما، لأن الاتجاهات التجريبية كانت أصيلة فيه[1].

يرجع الفضل الأكبر في نشر فلسفة ليبنتز وتبسيطها إلى كر ستيان وولف Christian Wolf (1679-1754) ومجموعة من المتحمسين لفلسفة ليبتنز العقلانية ومنهم اليكسندر باومجارتن Alexander Baumgarten ومارتن كنوتزن وهؤلاء كلهم كانوا أساتذة في الجامعات الألمانية وتتلمذ كانط على يد هؤلاء الأساتذة واكتسب حماسة قوية لفلسفة ليبنتز ذات الطابع العقلاني ، واستطاع أن يكون مزاجا فكريا من مزاج ليبنتز. ولقد عرف كانط كتب ليبنتز من خلال تعاليم وولف وباومجارتن ، وكان كتاب الميتافيزيقا لباومجارتن مرجع كانط الرئيسي عن ليبنتز حين كان طالبا وحين حاضر في الجامعة[1].

قد كانت فلسفة التنوير -التي عبر فيها وولف وأتباعه عن إيمانهم المفرط بالعقل واهتدوا فيها قبل كل شيء بفلسفة ليبنتز- التربة التي نمت عليها فلسفة كانط، واستمدت منها عصارة حياته الأولى. والواقع أنه يتعذر علينا بغير ليبتنز أن نتصور كانط وفلسفته، صحيح أنه تصدى في مرحلته

[1]- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف، ص 27.

النقدية للهجوم على النزعة العقلانية القطعية، وهدم صروحها الميتافيزيقية الشامخة، ولكن هذا لا ينفي تأثره الشديد في بداية نشاطه الفكري بفلسفة ليبنتز التي قامت عليها تلك النزعة أو بالأحرى على صورة معدلة منها[1].

ما نؤكد عليه أنه يعود الفضل في نشر فلسفة ليبنتز بين جموع المثقفين إلى كريستيان وولف (1679-1754) زعيم حركة التنوير في ألمانيا في القرن الـ 18م، وأمير النزعة العقلانية والممثل الجبار للفلسفة الدجماطيقية أو القطعية، القائمة على الإيمان المفرط بالعقل. وفي ظل هذا نمت فلسفة ليبنتز، والتي كانت تمثل الأرضية الخصبة التي نمت عليها فلسفة كانط، وأخذ منها عصارة فكره الأولى إذ بغير ليبنتز لا يمكن تصور فلسفة كانط، ومنه تأثر كانط الشديد بليبنتز خاصة في بداية نشاطه الفكري رغم أنه تصدى وهاجم النزعة القطعية في مرحلته النقدية .وعموما يبقى تأثير ليبنتز ووولف في كانط كبير جدا.

ويكفي أن كانط قد تأثر إلى أبلغ حد بكتاب ليبنتز "مقالات جديدة عن العقل الإنساني" الذي لم ينشر إلا في سنة 1765، وذلك في كتابه الصغير الذي يحمل بذور نظريته في الإستطيقا الترنسندنتالية أو الزمان والمكان ، ويعد إرهاصة حقيقية بتحوله إلى الفلسفة النقدية وعلامة بارزة على طريق تطوره العقلي، ويقصد به رسالته اللاتينية الهامة: "صور ومبادئ العالمين الحسي والعقلي (1770)، فقد عبرت هذه الرسالة الصغيرة عن تخلصه النهائي من تأثير النزعة العقلانية القطعية -التي توصف عادة بفلسفة وولف وليبنتز- ومزاعمها الطموح المتعجلة عن قدرة العقل البشري على معرفة الوجود كما هو في ذاته"[2].

ما يجدر الإشارة إليه هنا هو وجود الكثير من القضايا التي نجدها عند كانط، نجدها كذلك عند ليبنتز وهذا دليل واضح على مدى تأثره البالغ بفلسفة ليبنتز وبالأخص بكتابه" مقالات جديدة عن العقل الإنساني"، على الأقل في مرحلة معينة من مراحل تفكيره الفلسفي.

[1]- جوتفريد فيلهلم ليبنتز، المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة ونشر، القاهرة، ص 75.
[2]- المرجع نفسه، ص 77.

غير أنه قبل 1755: كان تحت تأثير وولف ونيوتن ميتافيزيقيا وعالما طبيعيا، ففي رسالة نشرها سنة 1755 دافع عن تصور ليبنتز للحرية وقال إن الإرادة لا تشذ عن مبدأ السبب الكافي، وفي سنة 1758 نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز القائل إن الله لكماله خلق بالضرورة خير العوالم الممكنة , وحاول الرد على القائلين إن فكرة جوفاء غير ذات موضوع[1].

ما نلاحظه هنا أن كانط بدأ ينظر إلى فلسفة ليبتنز وولف نظرة نقدية وبدأ يقدم وجهة نظر جديدة في ضوء ما توفر لديه من معطيات جديدة والمقصود بهذه المعطيات الجديدة , العوامل التي أثرت على فلسفة كانط وجعلته ينفر من العقلانية القطعية أو الدوجماطيقية.

ومن أهم هذه العوامل ترسخ الروح العلمية في نفس كانط نتيجة التكوين العلمي الذي تلقاه في الجامعة وكذا نتائج العلم الدقيقة والواضحة ، على العكس من الفلسفة والميتافيزيقا اللتين كانتا تحت رحمة الدوجماطيقيين وكانتا عبارة عن حلبتي صراع.

3- تأثير فلسفة دفيد هيوم:

حيث يعد أكثر عاملا تأثيرا بكانط الأكثر وتأثره الشديد بفلسفة دافيد هيوم التجريبية، وقد اعترف كانط بذلك التأثر وبأن هيوم قد أيقظه من سباته الدوجماطيقي نتيجة هجومه الشديد على مسلمات المذاهب العقلانية، وكان هذا بمثابة تنبيه لعقل كانط الذي بقي مدة طويلة واقعا تحت تأثير المذاهب العقلانية، وما يجدر الإشارة إليه هنا هو اطلاع كانط على فلسفة دفيد هيوم كان بمثابة نقطة تحول حاسمة في حياته الفلسفية، وهذا باعترافه الشخصي، حيث أقر أن هيوم قد أيقظه من سباته الدوجماطيقي نتيجة ما أثره في ذهنه من شكوك في كثير من التصورات والمبادئ التي قامت عليها المذاهب العقلية ، وأهمها مبدأ العلية ، إن بداية التأثر الكانطي بالمذهب التجريبي تعود إلى ما قبل دافيد هيوم ، أي إلى أحد رواد الفلسفة الإنجليزية وبالضبط جون لوك الذي مهد بشكل ما لفلسفة كانط النقدية من خلال موقفه من العقل الإنساني وهو موقف متعارض تماما مع المذاهب العقلانية خاصة مع فلسفة ديكارت.

[1]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 210.

ولقد ارتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث على نفسه يختبرها في مقالة لوك العظيمة عن العقل البشري (1689) وبدأت الفلسفة في تفحص الأداة التي ركنت إليها ووضعت ثقتها فيها مدة طويلة، ولم تعد تأتمن العقل وضعفت ثقتها به[1].

لقد اعتبر لوك في كتابه "مقالة في الفهم البشري" أن العقل صفحة بيضاء، وأن جميع معارفنا مستمدة من التجربة، وتمثل هذه المقالة الارتداد الأول للعقل في الفكر الحديث، فأصبح العقل يرتد على نفسه لاختبارها، وبهذا زالت الثقة العمياء بالعقل، وأصبح العقل قابل للنقد؛ وبهذا يكون جون لوك قد مهد لفلسفة كانط النقدية، بعدها جاء دافيد هيوم ليؤكد بصورة أكثر دقة ما أقره جون لوك ويثبت أن: كل قدرة الذهن الخلاقة لا تتعدى ملكة التركيب والنقل والزيادة والإنقاص للمواد التي تزودنا ا الخبرة والحواس. فعندما نفكر في جبل من ذهب فإننا نجمع بين فكرتين متلائمتين نعرفهما سلفا: الذهب والجبل[2].

وبهذا يؤكد دافيد هيوم أن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس باختلاف أنواعها الخارجية والباطنية، ولقد كان هذا النقد اللاذع الذي قدمه الفلاسفة الإنجليز ومنهم دافيد هيوم لدور العقل في عملية المعرفة؛ فكان ذلك بمثابة التمهيد الأساسي لكانط ولفلسفته النقدية، فهو أيضا سوف يقوم بنقده الشهير لقدرة العقل على المعرفة في ثالوثه النقدي المعروف، حتى وإن كانت النتائج التي توصل إليها تختلف تماما عن النتائج التي توصل إليها لوك وهيوم.

وكان تأثير هيوم أبعد مدى، وقد قال كانط فيما بعد إن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي، وكان ذلك برأيه في مبدأ العلية بنوع خاص، إذ كان قد قال إن مبدأ العلية ليس قضية تحليلية أي أن المعلول ليس متضمنا في العلة، أو مرتبطا ا ارتباطا ضروريا، وأن الضرورة التي تبين له ما هي إلا وليدة عادة تتكون بتكرار التجربة[3].

[1]- ول ديورات، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ص 319.

[2]- دفيد هيوم، مبحث في الفهامة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 39.

[3]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 210.

لقد تيقن كانط أن التجربة لا تولد ضرورة، غير أن العلم قائم على مثل هذه الضرورة وأن قيام العلم أمر واقع يمنع من قبول الشك ومن الاكتفاء بالتجربة، وما يؤكد عليه هو أن مبدأ العلية هو مبدأ أولي في العقل وبفضله تتحول القضية التجريبية إلى قضية أولية كلية ضرورية، وهذا ما يؤدي إلى ضرورة البحث عن المبادئ الموجودة في العقل وفحصها فحصا دقيقا، وتلك هي الفكرة النقدية التي بنى عليها كانط فلسفته النقدية.

وهكذا يتضح لنا أن النقد، والنقد وحده هو الذي يشمل الخطة الكاملة المدروسة والممتحنة جيدا، ويشمل كل وسائل تحقيقها التي تجعل من الميتافيزيقا علما، إذ يستحيل ذلك بالطرق والوسائل الأخرى[1].

إن نقد العقل وفحصه عند كانط تجاوز النقطة التي توقف عندها هيوم، ذلك أن فحصه النقدي للعقل المحض اشتمل على كل ميادين العقل النظري المحض وأيضا الميتافيزيقا، ولم يتوقف عند فكرة العلية كما فعل هيوم، لقد كان هدف كانط من وراء هذا الموقف هو تصغير وتهميش دور هيوم في التمهيد لفلسفته النقدية رغم اعترافه الشخصي بذلك من جهة، وإثبات تميزه وتجاوزه لفلسفة هذا الفيلسوف الإنجليزي من جهة أخرى، وذلك ليثبت لناقديه في تلك الفترة بأنه لم يبق سجين الفلسفة الهيومية، لكن هذه المحاولة التي قام بها كانط لإثبات تجاوزه لا يمكنها أبدا أن تنفي تأثره البالغ به.

وفي المحصلة نقول إن تأثير هيوم على كانط كان شديدا نتيجة ما أثاره هيوم من نقد وشكوك حول مبادئ المذهب العقلاني الذي نشأ فيه كانط، فلم يكن كانط تلميذا لهيوم ولم يكن ينتمي إلى مدرسته النقدية الشكاكة، وبالرغم من ذلك أخذ كانط عن هيوم فكرته النقدية لا مضمونها، لأن كانط كان يعتقد أن العلية ليست مجرد عادة تقوم على التكرار، بل هي معنى أولي يربط عن طريق تلك الظواهر الطبيعية المتعاقبة باطراد علي في الطبيعة برابطة ضرورية حتمية،كما يعتقد بأن العلية

[1] – ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1991، ص 20.

مجرد عادة أمر غير مقبول لأنه يهدم العلم والأخلاق معا، وبهذا ارتد كانط عن النزعة التجريبية الهيومية ، وعاد إلى العقلانية.

3-المذاهب الفلسفية:

إن العصر الذي عاش فيه كانط، عصرا مجيدا، ازدهرت فيه المعارف والآداب، وتعددت واختلفت فيه المذاهب الفلسفية الكبرى المتصارعة فيما بينها، لكن بفعل تأملات كانط الثاقبة ومطالعاته الفلسفية الكثيرة استطاع أن يلم هذه المذاهب الفلسفية المختلفة ويجمع بينها بصورة متجانسة من أجل تكوين الفلسفة النقدية.

أ-المذهب العقلي:

يعد المذهب العقلي من بين المذاهب الفلسفية الكبرى التي تأثر بها كانط ووجهت تفكيره لفترة طويلة، ويقوم هذا المذهب على فكرة مفادها أن القوة العاقلة في الإنسان هي أصل كل علم حقيقي، ومنبع كل معرفة ضرورية وصادقة صدقا مطلقا. ولقد كان لهذا المذهب أنصار ورواد كثيرون، ولعل أشهرهم ديكارت واسبينوزا وليبنتز وولف.

ب-المدهب التجريبي: المذهب التجريبي هو ذلك المذهب الذي يرجع كل علم إلى التجربة ويعتبر العقل صفحة بيضاء ويرتبط هذا المذهب أساسا بالفلسفة الانجليزية ومن أشهر فلاسفتها "جون لوك وجورج بركلي ودفيد هيوم وغيريه[1]م.

[1]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص ص 355-357.

المبحث الثاني: طبيعة الفلسفة النقدية لكانط:

استخدم كانط النقد من أجل تمحيص الأفكار والتدقيق فيها من خلال الملاحظة والإطلاع الشامل ظهار التناقض الذي تحتويه على كل جوانبها، وذلك من أجل إدراك الغامض من الأفكار، وقام بتحليل قضايا المعرفة للأفكار أو النظريات التي يتناولها ليكشف ما فيها من صواب أو خطأ. ويبدو أن كانط كان مدفوعاً لنقد الظروف التاريخية التي تمر بها أوروبا في جميع الميادين منها السياسية والاجتماعية ... وقد تجسد نقده في كتبه الرئيسية: نقد العقل المحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم.

كان كانط الفيلسوف الذي لا يتقبل ما جاء في الفلسفات القديمة والمعاصرة له فكان يبحث فيها وينتقدها ومن خلال ذلك يتبين مواطن الضعف والتناقض فيها.

وإذا كان القبول بالأفكار المطروحة هو نوع من السكون والاستسلام فإن كانط رفض هذا النهج وسار في سبيل النقد في أشهر كتبه وهي النقود الثلاثة Critiques Three.

إن الناقد شاك قبل كل شيء، فالشاك ناقد مستمر في نقده، لذلك فهو لا يقف عند حد في نقده، وبطبيعة الحال فإن الناقد شاك يرفض بعض الأفكار ويسلم بالأخرى.

وعلى الرغم من شهرة كانط في الفلسفة النقدية Philosophy Critical فإن ذلك لا يعني أنه ابتكر النقد أو فلسفة النقد، بل كان قبله كثير من الفلاسفة والأدباء والفنانين وغيرهم، لاسيما في القرن الثامن عشر الذي امتاز بروح نقدية ... وكانط يختلف عنهم في كونه قد تعمق في نقده وتوسع وأراد أن يغطي جميع الجوانب الفلسفية فتناول العقل والأخلاق والجمال والسياسة ... بالنقد، وكل جانب خصص له بحثا خاصا به[1].

استخدم كانط نقده أبلغ استخدام في توضيح مشكلة المعرفة، لذلك تناول العقل وأقام له محكمة تحاسبه الحساب العسير على أعماله وادعاءاته في معرفة عالم ما وراء الطبيعة وغيرها ... فإذا كانت أية فكرة ضمن إمكانيات العقل قبلها، والعكس إذا وجد أن العقل عاجز عن معرفة

[1]- نجيب المشكاوي، جان جاك روسو حياته ومؤلفاته، دار الشروق، القاهرة، مصر، ص ص 418-419.

جانب معين رفضه كالميتافيزيقا التقليدية، وقد استخدم هذا النهج في جميع أبحاثة التي تمثلت في المرحلة النقدية لديه.

يجب على العقل أن يخضع للنقد، في كل مشاريعه ... وليس هناك أي شيء مهم جدا من حيث الفائدة ولا أي شيء مقدس جدا يمكن أن يعفى من هذا الفحص المتعمق والدقيق الذي لا يهاب أحد ...[1]، ويمكن عد النقد المحض بمثابة المحكمة الحقيقية لكل نزعاته، لأنه ليس معنياً في النزعات من حيث تدور على الموضوعات مباشرة، بل أنه مهيأ لتعيين حقوق العقل بعامة والحكم عليها وفقاً لمبادئ دستوره الأول، ومن دون هذا النقد سيبقي العقل في نوع من حال الطبيعة، ولن يمكنه أن يجعل مزاعمه وأقواله مصدقة أو موثوقة[2].

وبعد أن نقد كانط العقل في نظرية المعرفة، اطمئن على منهجه الجديد وهو "النقد"، أخذ يطبقه على الأخلاق ومشكلة الجمال، وبالتالي فإنه غطى كل جوانب الفلسفة -في عصره- بمنهجه النقدي، لهذا سميت فلسفته كلها "بالفلسفة النقدية"، وأصبحت هذه الصفة تطلق على فلسفته كلها، نقد كانط كل شيء في المرحلة الفاصلة في حياته والتي تسمى المرحلة النقدية إذ سبق ذلك بطرح أفكاره دون استخدام منهج النقد وذلك قبل عام 1770.

ظهرت فلسفة كانط النقدية ما بين 1770 و1780 ظهرت معالمها ومنهجها الخاص وأنها تظهر بوضوح إلا من خلال الآراء المتناقضة والمتعارضة، فقد حاور في كتبه الآراء المختلفة، ويعد "نقد العقل المحض" الركيزة الأساس لفلسفته النقدية، إذ يشتمل على أصولها ومنهجها، وكل ما كتبه بعد ذلك كان يسير على منهجه، ومما يجدر ذكره أن كانط وضع فلسفته النقدية في السنين الأخيرة من حياته كانت هي الأساس لما يعرف بالفلسفة النقدية الكانطية، ولم تتوقف الفلسفة النقدية

[1]- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 357.

[2]- المصدر نفسه، ص 356.

بعد وفاة كانط إذ ظهرت مدارس عديدة بعضها كان مدافعا على أفكاره وبعضها الأخر كانت متعارضة معه وسميبيت هذه المدارس المتأثرة بكانط بـ "الكانطية الجديدة"[1].

أ- المشكلة النقدية:

بعث "كانط" إلى صديقه ماركوز هرتز نسخة من كتابه "نقد العقل الخالص"، ليطلع عليه، وكان "هرتز" متعمقا في دراسة الفلسفة معروفا بسعة إطلاعه وعمق تأمله ولكنه مع ذلك لم يكد يقرأ الكتاب إلى نصفه حتى أعاد "هرتز" الكتاب إلى صاحبه قائلا: "إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة الكتاب ... فإذا كان هذا هو الحال مع من اتخذ الفكر والفلسفة حرفة له فماذا نحن صانعون؟"، لابد أن ندنو منه في يقظة وحذر، ولنبدأ السير من نقط مختلفة على هامشه عن قلبه ولبابه.

الفلسفة ليست إثباتا، أو نفيا، بل هي تساؤل واستفهام، نستطيع أن نقول أن النقد "الكانطي" هو الفلسفة بعينها ، ما دامت مهمة "النقد"، هي بيان تهافت كل من الإعتقادية من جهة والارتيابية من جهة أخرى من أجل الاتجاه نحو مساءلة العقل عن مدى قدراته. والواقع أن "كانط" قد وجد نفسه بإزاء تيارين فلسفيين متعارضين: تيار الفلسفة الاعتقادية أو التوكيدية "الذي كان يمثله الفيلسوف الألماني "فولف" وتيار الفلسفة الإرتيابية الذي كان يمثله الفيلسوف الانجليزي دفيد هيوم، ولاحظ أن الواحد منهما يثبت ويؤكد بينما الأخر ينفي ويسلب دون أن يكون لدى هذا أو ذاك أي أساس نقدي سليم يستند إليه في عملية الإثبات أو عملية النفي، ومن هنا فقد وجد "كانط" أنه السبيل إلى الفصل في الخصومة العنيفة التي قامت بين أنصار كل من الطرفين، اللهم إلا بالاتجاه إلى محكمة النقد، من أجل القيام بعملية فحص شامل للعقل الخالص نفسه.

وحين يتحدث "كانط" عن النقد فإنه لا يعني به بطبيعة الحال نقد الكتب والمذاهب، بل نقد ملكة العقل بصفة عامة، خصوصا فيما يتعلق بتلك المعارف التي يحاول الوصول إليها دون الاستعانة بالتجربة، ومن هنا فإن الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله النقد "الكانطي" إنما هو الفصل في مشكلة

[1]- ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 323.

إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم ومداه وحدوده بالاستناد إلى مبادئ عقلية واضحة.

إنه يعبر عن هذا في كتابه "نقد العقل الخالص" كما يلي:

"لا أعني بهذا نقد الكتب والأنساق الفلسفية بل ملكة العقل عامة، وذلك بالنظر إلى المعرفة التي يسعى جاهدا إليها دون الاعتماد على أية تجربة، وتبعا لذلك سيقرر النقد إمكان أو امتناع قيام الميتافيزيقا عامة ويحدد مصادرها ومجالها وحدودها كل هذا يتم حسب مبادئ"[1].

ب–التطور التاريخي للنقد عند كانط:

ظهر النقد نتيجة تطور تاريخي على أساس أن العقل أول ما يبدأ بالدجماطيقية Dogmatism ثم الشكية Scepticism ، ويصل العقل بعد ذلك إلى مرحلة النضج أي الوصول إلى النقد Criticism ، والنقد حكم ناضج يقوم به العقل.

1– الدجماطيقية: تمثل طفولة العقل –حسب كانط– وثقة كاملة بالمبادئ، دون نقد مسبق، وتشمل الدجماطيقية (الجمود العقائدي) بمرحلة الجمود، التجريبية والعقلية، أي أن كليهما مر بمرحلة الجمود لاسيما موقفهما من الميتافيزيقيا، ويرى كانط أن وولف أبرز ممثل للدجماطيقية، وهكذا تؤمن كثير من المدارس الفلسفية بقضايا معينة دون تعقب العقل ونقده.

2– النزعة الشكية: يرى كانط أن هؤلاء "الشكاك" يشبهون البدو الرحل لا يستقرون على موقف أو مبدأ ... وكانط نفسه قد مر بهذه المراحل ... إلا أن دفيد هيوم قد أيقظه من دجماطيقيته ودفعه إلى الشك، لأن هيوم من أكثر المفكرين إرتيابية، وتعد الشكية ذات أهمية كبيرة عند كانط بالقياس إلى الدجماطيقية لأنها تكمن في رقابة العقل، وهذه الرقابة تؤدي إلى الشك"[2].

[1]– الفلسفة النقدية وشروط الفلسفة المشروعة عند كانط، ص 134-135.

[2]– محمد نور الدين، إفاية الفلسفة النقدية الموسوعة الفلسفة العربية، تحرير معن زيادة، معهد الانماء العربي، ط1، ص 1392.

وهيوم هو الذي جعله يفكر أن الميتافيزيقا لا تستمد مبادئها من التجربة الخارجية كالطبيعة ولا من التجربة الباطنية كعلم النفس بل هي معرفة "قبلية" مستمدة من الذهن المحض ولا تستمد إلا عن طريق سابق للتجربة[1].

وعلى الرغم من أهمية المرحلة الشكية إلا أنها لا ترضي العقل لأنها ليست سوى رقابة سلبية على العقل أنها رقابة على العقل ولكنها ليست نقدا للعقل.

والشكية في رأي كانط أظهرت سلبية ادعاءات الدجماطيقية، إلا أنها لم تستطع مواصلة الدرب للنهاية، أما الطريق الذي يمكن الوصول إليه هو نقد العقل، إن هدف الشكية المذهبية هو إثبات تهافت المعرفة وقصورها، في حين الشكية المنهجية تهدف للوصول إلى اليقين تحت رقابة العقل.

3- **النقد**: يتمثل في عقد محكمة للعقل الخالص (المحض) البرهان على صحة الأحكام التي يصورها الفيلسوف أو العالم، والبرهان يقصد به الكشف عن الأسس أو المبادئ الأولية التي تستند عليها تلك الأفكار، والطريقة النقدية هي تحليل الأفكار، وتعقبها[2]، لاسيما نقد الميتافيزيقا إذ كان كانط يهدف إلى إيجاد أسس علمية لها، في حين أن العلم لا يستدعي النقد لأنه وصل إلى مرحلة وضع فيها المنهج والقوانين على أسس قوية ... أما الميتافيزيقا فإنها تستدعي النقد لأنها ليست علم ... لذلك أراد كانط إيجاد ميتافيزيقا باعتبارها "علم".

ويري أيضا كانط أن الميتافيزيقا التي تريد تستند إلى نقد العقل، الذي يحدد الحدود التي لا ينبغي للعقل أن يتجاوزها، والذي يخضع للنقد يعتمد على تصورات قبلية يردها إلى مصادرها الثلاثة هي: الحساسية والذهن، والعقل"[3].

[1]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، ص 492.

[2]- زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ص 59.

[3]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص 492.

ج–تطبيقات الفلسفة النقدية لكانط:

أولا: نقد نظرية المعرفة:

1–نقد المعرفة الميتافيزيقية:

أكد كانط أن المعرفة مقصورة على عالم الحس والتجربة وأن ما وراء الواقع لا سبيل إلى كشفه لذلك أعلن استحالة الميتافيزيقا.

لقد كتب كانط كتاباً في الميتافيزيقا قبل المرحلة النقدية وهي الفترة الشكية وهذا الكتاب هو أحلام صاحب رؤى مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا 1766، وفي هذا الكتاب يسخر من الميتافيزيقيين لأنهم يقيمون عوالم فكرية معلقة في الهواء لا ترتبط بعالم الواقع، ورأى أن الميتافيزيقا ليست بذات نفع عملي، وهكذا شك كانط بإمكان قيام الميتافيزيقا بمعناها القديم بوصفها علماً قبلياً، ولكن ليس معنى هذا أنه شك في كل الميتافيزيقا أو يريد استبعادها كلها، ونظر إلى الميتافيزيقا عندما انتقل إلى مرحلة النقد على أنها وظيفة للذهن مستقلة عن التجربة.

"لقد أراد أن يبني من جديد مذهبا ميتافيزيقيا، بأن يوضح الأسباب والعوامل التي أفضت بالميتافيزيقا القديمة إلى الانحلال، فالميتافيزيقا عنده نزوع طبيعي للعقل البشري"[1].

وأنها حتى لو لم تتحقق من حيث هي علم، فإنها متحققة من حيث هي استعداد طبيعي، وعدم الارتداد إلى تلك الأسئلة التي تدعوا إلى استعمال تجريبي للعقل[2].

يميل الناس إلى الاعتقاد أن معرفة الكون وطبيعته وتاريخه معرفة كاملة ممكنة من حيث المبدأ، على الرغم من أن الناس يدركون أن معرفتهم بالكون جزئية ومحدودة، أنهم يطمحون إلى معرفة تامة بكل شيء[3].

[1]– محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ص 20.

[2]– كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 53.

[3]– جماعة من الفلاسفة الانجليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، ترجمة: كريم متي، مطبعة الإرشاد، ص 122–123.

والميتافيزيقي شخص مفكر يقع تحت سلطان فكرة الكمال، فلا يسعى إلى إيجاد تفسير لهذا الشيء أو ذاك ، بل للأشياء كلها، وهو لا يبغي معرفة طبيعة بعض الأشياء بل الأشياء كلها، ولا يصب اهتمامه على الأمكنة والأزمنة الخاصة، بل على المكان كله وعلى الزمان كله[1].

ناقش كانط قضايا الميتافيزيقا الرئيسة وبين تناقضاتها وتهافتها، فهو عميق في تحليله ، يحيط بالمسألة من جميع وجوهها ويسد على خصمه كل منفذ، إنه بحث في الميتافيزيقا بشغف ورغبة كبيرين في بداية حياته العلمية، وقد لاحظ أن هناك جهود كبيرة بذلت في دراسة مسائلها وموضوعاتها المعقدة والتي فشلت في بيان حقائقها، إن كل ما نسميه ميتافيزيقا لا يؤدي بنا ... إلا إلى مجرد توهم لرؤية عقلية مزعومة لما أستعير في الواقع من التجربة فقط"[2].

لذلك وصف كانط الميتافيزيقا بأنها كالمحيط المظلم الذي لا شاطئ له ولا فنار تحطمت بين أمواجه نظم فلسفية عدة، وعلى الرغم من ذلك أنه كان يغامر في البحث في مسائل الميتافيزيقا الغامضة، محاولاً أن يقيم البحث الميتافيزيقي على أسس صحيحة، وقد اتبع طريقان، الأول : سلبي هو نقد ما في الميتافيزيقا القديمة من أخطاء، والثاني: إيجابي هدفه تقويم الميتافيزيقا أو رسم منهج قويم للميتافيزيقا الجديدة والعلمية التي يريد أن يؤسسها[3].

ما على الميتافيزيقي –حسب رأي كانط– إلا يقتضي طرق علماء الرياضة والطبيعة بأن يفرض الفروض، بطريقة منظمة ومنسقة من أجل الحصول على النتائج، لكن الميتافيزيقا لم يواتيها الحظ بعد، لتبدأ سيرها في طريق العلم، فالباحثين في الميتافيزيقا أبعد ما يكونون عن طريق العلم ، مما يجعلها تتخبط بصورة عشوائية[4].

[1]– جماعة من الفلاسفة الانجليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 124.

[2]– المرجع نفسه، ص 52.

[3]– إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، وزارة المعارف، مصر، ص 212.

[4]– زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ص 213.

الميتافيزيقا ذات موضوعات مطلقة، لا مشروطة، مثل الله الحرية والخلود، أنها ذات طابع مفارق، إلى جانب نقص المعطيات العيانية، يجعل مطلب الميتافيزيقا في معرفة تأملية مطلباً مستحيلا.

يقول كانط: "ليس للميتافيزيقا من غاية خاصة لأبحاثها إلا الأفكار الثلاث: الله، والحرية، والخلود، بحيث أن على المفهوم الثاني أن يؤدي إذا ما ربط بالأول إلى الثالث كخلاصة ضرورية ..."[1].

ب–نقد مصدر المعرفة:

اختلف الفلاسفة قبل كانط في مصدر المعرفة، فمنهم رد مصدر المعرفة إلى العقل، وبعض الفلاسفة أرجع مصدر المعرفة إلى التجربة، وآخرين قالوا بالحدس هو مصدر المعرفة، جاء كانط ورأى أن مصدر المعرفة هو العقل والتجربة.

وفي نظريته المعرفية يعتد كانط بالتجربة اعتدادا كبيرا متأثرا "بنيوتن" في دراساته الطبيعيةً القائمة على التجارب العلمية، على الرغم من أن التجريبين لم يردوا كل المعرفة العلمية إلى عالم التجربة، لكنه رفض رأي الذين يقولون بالتجربة فحسب "لقد تحدى كانط في البداية ما ذهب إليه لوك والمدرسة الإنجليزية فقال: "بأن المعرفة ليست مستمدة كلها من الحواس كما ذكر لوك والمدرسة الإنجليزية".

يرى كانط أن التجربة أصل المعرفة، أي أن الإحساسات هي التي تنقل المعرفة الأولية إلى العقل، والعقل يقوم بتنظيمها في عملية الإدراك، ويقول: "إن التجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الإدراكات[2].

ويؤكد كانط أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، لأننا لا نستطيع أن نقوم بأي عمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتؤدي إلى حدوث التصورات تلقائيا هذا من جهة، ومن

[1]– إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص 45.

[2]– المصدر نفسه، ص 135.

جهة أخرى فإنها تحرك نشاط الفهم لدينا، إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي تتحول جميع الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات التي تسمى التجربة، لهذا إذا كانت المعرفة الحقيقية نابعة من التجربة فإنها –كما أشرنا– لا تعتمد فقط على التجربة الحسية لأن هناك في رأي كانط أفكار قبلية فطرية لا تنبثق من التجربة.

إلا أن كانط في مكان آخر أتفق مع التجريبيين ومنهم هيوم على أن كل معارفنا تبدأ بالتجربة، لكنه أضاف شيئاً جديدا وهو أنه من "الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصورة التي تتخذها تلك المعرفة وعلى ذلك، فعلى الرغم من أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تستمد منها وحدها"[1]، وبطبيعة الحال يقصد فضلاً عن التجربة فإن المعرفة لا تتم إلا بالتجربة والعقل.

وضح ول ديورانت فكرة القول ما قبل التجربة عند كانط إذ يقول "لن نعتقد أو نصدق طيلة حياتنا بأن إثنين زائد إثنين يمكن أن يسفر عن عدد غير الأربعة إن مثل هذه الحقائق حقيقية قبل التجربة ولكن من أين نحصل على هذه الحقائق المطلقة والضرورة؟[2]، إن هذه الحقائق ليست بالضرورة من التجربة، فالتجربة لا تعطينا إلا أحاسيس وحوادث منفصلة تتغير في تعاقبها في المستقبل، إن هذه الحقائق ليست بالضرورة من التجربة فالتجربة لا تعطينا إلا أحاسيس وحوادث منفصلة تتغير في تعاقبها في المستقبل.

إن هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن نعمل عليها عقولنا، لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه الأحاسيس.

[1]– برتراند راسل، حكمة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، ص137.

[2]– المرجع نفسه، ص 137.

والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة وليس سلسلة من الحالات العقلية ، إنه عضو نشيط يسبك وينسق الأحاسيس إلى أفكار، عضو يحول ضروب التجربة الكثيرة والمشوشة وغير المنظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب"[1].

والميتافيزيقا عاجزة عن تقديم أي حقيقة عن قضايا: الله، والنفس، والعالم، والمعرفة تتطلب عمل ذهني يجمع الأفكار المتفرقة لتصبح قضايا علمية تتم عن طريق الإدراك الحسي أولا، والعمل الذهني بما يستخدم من مقولات، وأفكار سامية شاملة. يقول كانط: "يؤدي نقد العقل إذن، في النهاية وبالضرورة إلى علم، أما استعماله الدجماطيقي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن أن نعارضها بأخرى".

ولا يمكن تأسيس علم إلا بتعاون التجربة الحسية والإدراك العقلي التي تؤدي إلى المعرفة وهنا فإن كانط كان تجريبياً وعقلياً، وعلى الرغم من أنه عقلي إلا أنه رفض العقليين الذين يعطون العقل أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات.

وعلى العموم فإن كانط يرى "أن كل معارفنا تبدأ بالحواس ثم تنتقل إلى المفاهيم ومن ثم إلى العقل".

ثانيا: نقد ميتافيزيقا الأخلاق:

اتبع كانط مناقشته للمشكلة الأخلاقية بما يتلائم مع نزعته العقلية وفلسفته النقدية، لم يوافق على ما جاءت به الأخلاق اليونانية ولا الأخلاق المسيحية، لذا قام بالبحث في طبيعة الأخلاق بعد نقاش ونقد الأخلاق عند الآخرين، وقد أظهر لنا نظرية أخلاقية عقلية، وفكرة كانط الرئيسة في الأخلاق ظهرت في كتابه النقدي الثاني "نقد العقل العملي" الذي يشبه "نقد العقل المحض"، بل أنه من حيث المضمون تتمة مباشرة للكتاب النقدي الأول.

[1]- برتراند راسل، حكمة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المرجع السابق، ص 137.

اختلف كانط مع النظريات الأخلاقية، التي ترى أن فكرة الخير هي دعامة الأخلاق، في حين أنه اعتبر الأخلاق هي "فكرة الواجب"، وهكذا أحدث كانط ثورة في مجال الأخلاق، إن التحدث عن الأخلاق عنده تعني "نظرية الواجب"، إذ يرى أن الواجب هو ما أملاه العقل.

وفي البداية كان متأثرا بالنظريات الأخلاقية والإجتماعية ... لدى روسو[1] الذي نادى بالعودة إلى الطبيعة أو الفطرة ، لتخليص الإنسان من التأثيرات السلبية للحضارة وخداعها وشروطها. إلا أن كانط لم يأخذ بهذا الرأي أو غيره بل تناول النظريات الأخلاقية بالنقد، ونظريته الأخلاقية ظهرت بعد ظهور كتابه "نقد العقل المحض" بعدة أعوام، وما أن استقر على منهجه الجديد "المنهج النقدي حتى رفض تلك النظريات الأخلاقية التي كان يميل إليها، أخذ ينادي بنظرية جديدة تفصل الدين عن الأخلاق وتوفق بين الأخلاق والعلم، فهو يريد إيجاد أخلاق لا تستند على دعامة خارجية، وقد أوضح ذلك في كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق".

نقد كانط أفكار الميتافيزيقيين في الأخلاق كفكرة الخير والسعادة، لأنهم لم يتوصلوا إلى نتائج مرضية، وأفضل دراسة للأخلاق هي الرجوع إلى الأفكار الدارجة المألوفة، لاختيار ما بينها من مادة البحث، ومن بين تلك الأفكار الدارجة هناك حقيقة سامية وكاملة وهي "إرادة الخير" لأنه لا يمكن أن يصدر عنها إلا الخير، وهي مقدسة لذاتها، لا لغاية ترمي إليها[2]، وعليه فإنه يؤمن بالأخلاق إن كل إنسان لا بد أن يسلم بأن قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقيا المطلقة الثابتة"، أعني قاعدة التزام، لابد أن يحمل الضرورة المطلقة.

ويقول كانط على هؤلاء الميتافيزيقيين في كتابه نقد العقل المحض: "راح هؤلاء يبحثون عن موضوع للإرادة كي يجعلوا منه مادة وأساس قانون ... في حين كان عليهم أن يبحثوا أولاً عن قانون يعين الإرادة قبلياً ومباشرة، وبعد ذلك فقط يعي لملائم للإرادة"[3].

[1]- جون جاك روسو فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي أبرز أثاره خطاب في عدم المساواة، العقد الاجتماعي.

[2]- إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص217.

[3]- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، ص 27.

ربط كانط الإرادة بفكرة الواجب، فكان يرى أننا لو نؤدي ما يصدر من عقولنا فقط لما ساءت أعمالنا ولا اضطرب سلوكنا، ولكن هناك في الإنسان إلى جانب العقل الميول والأهواء، فالإنسان يكون حرا أن الحرية تدعو إلى المطابقة مع القانون، هذا عندما لا يتبع غرائزه ودوافعه، بل قانون عقله، حتى أن الحرية تدعو إلى المطابقة مع القانون إذا كانت الحرية لا تقوم على الخيار بين السعادة والقانون، بل على الاستقلال الذاتي للعقل"[1]، إن مفهوم الحرية، باعتبار أنه تم البرهان على حقيقته بقانون ضروري للعقل العملي ، إنما يشكل الآن حجر الغلق في بناء منظومة العقل المحض بكاملها حتى التأملي وكافة المفاهيم الأخرى "مفهوم الله والخلود" التي تبقى فيها مجرد أفكار من دون قوام أما الآن في تتصل به وتنال معه وبه قواما وحقيقة موضوعية أي أن إمكانيتها قد حصلت على برهان بأن الحرية هي حقيقة لأن هذه الفكرة تتجلى عبر القانون الأخلاقي"[2].

والإرادة الخيرة هي التي تلبي النداء الأول وهو العقل وتبعد عن الأهواء، ونداء العقل هو نداء الواجب، وأمره هو الذي يجب أن يطاع، فالإرادة الخيرة والواجب متلازمان، والسلوك الصالح والعقل مرتبطان، والواجب هو العلاج لكثير من التردد والحيرة، وليس في نداء الواجب خداع، وكل ما يهدف إليه الواجب هو الفصل في كثير من المعضلات، ليس فيه خداع، وكل ما يهدف إليه هو توجيه النفس إلى الخير.

"إن الأفعال الإنسانية لا تكون خيرا لأنها صدرت عن ميل مباشر، أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية بل تكون خيرا لأنها صدرت من أجل الواجب".

إن فكرة الواجب ليست من ابتكار كانط، بل لها جذور في الفلسفة اليونانية والرواقية بالتحديد، إذ ربطوا الواجب بالقانون "كان الرواقي يرى أن الحياة الخيرة، التي ينبغي لكل حكيم أن يسعى إلى أن يحياها، هي تلك التي يتحدد بها واجب الإنسان على أساس قانون الطبيعة أو النظام العقلي للكون ... أو العقل الكلي".

[1]- أوفي شولتز كانط، ترجمة أسعد زروق، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت، ص 157.

[2]- كانط، نقد العقل العملي، المرجع السابق، ص 44.

ثالثا: نقد الحكم الجمالي:

لم تكتمل دائرة التفكير النقدي لكانط في كتابيه النقديين "نقد العقل المحض" ملكة المعرفة و"نقد العقل العملي" ومجال فاعليتها هي الأخلاق، إلا بكتابه "نقد ملكة الحكم" الذي ناقش فيه قضية الجمال، هذا وأن كانط سبق وكتب كتابا عن المسائل الجمالية وعنوانه: "ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل". وقد اقتصر بحثه في هذا الكتاب على الطابع التجريبي ولم يكن منهجيا منظما.

كان كانط يريد إخضاع "الحكم النقدي للجمال، لمبادئ عقلية، والوصول إلى النقد للحكم إلى مرتبة العلم"[1].

جاء كتاب كانط "نقد ملكة الحكم " بعد استيعابه للتراث الفلسفي الأوروبي في زمانه، لاسيما أفكار: ليبنتز، وهيوم، وديكارت، وروسو، وبومغارتن وغيرهم، ويعد كتاب "الأستاطيقا" لبومعارين رائدا للجماليات الحديثة، هذا وأن كانط كان أيضاً متأثر كثيرا بمندلسون وبعد قراءته له خرج عن دوجماطيقيته، فأسس لنظرية شاملة.

يهدف كانط إلى إيجاد شروط أولية للحكم الجمالي على أسس نقدية كما فعل في النقدين الآخرين في العلم والأخلاق واعتبر الجمال مستقلاً عن التجربة الجمالية التي ترد الإحساس الجمالي إلى خارجه، اتبع كانط "المنهج الترنسندنتالي" الذي طبقه على المعرفة والأخلاق، طبقه كذلك على فكرة الجمال من أجل الكشف عن الشروط الأولية للحكم الجمالي، والحكم الجمالي "قبلي"، وهو مبدأ ذاتي لا يعتمد على طبيعة الموضوع الخارجي بل يستمد تذوقه من الذات.

والحس الجمالي يوجد قبلياً وأنه يعتمد في الحكم الجمالي على الانسجام بين الإدراك والخيال وهو فعل حر، وعنه ينتج الشعور باللذة.

[1]- أوفي شولتز، كانط، المرجع السابق، ص 180.

والحكم الجمالي "قد يحتوي على الشروط الذاتية العامة للمعرفة بوجه عام، والإحساس هو الأساس المحدد لمثل هذا الحكم بيد أن هناك نوعا واحدا فريدا مما يسمى بالإحساس لا يمكنه أن يصبح مفهوما لموضوع، وذلك هو الشعور باللذة والألم، وهذا الإحساس ذاتي خالص، في حين أن جميع الإحساسات الأخرى يمكن أن تستخدم في المعرفة، وهكذا فإن الحكم الجمالي هو ما يكمن أساسه المحدد في إحساس يرتبط ارتباطاً مباشرا بالشعور باللذة والألم[1].

[1]- كانط، نقد ملكة حكم، المرجع السابق، ص 54.

المبحث الثالث: أهم الانتقادات التي واجهت كانط

أرتور شوبنهاور "نقد الفلسفة الكانطية":

اهتم شوبنهاور بالطبعة الأولى هن نقد العقل الخالص، لأن كل الطبعات اللاحقة عليها كانت بها تغييرات قام بها كانط، ويقول في هذا الإطار: ... طالما أن المرء لم يعرف، كما كان الشأن بالنسبة لي، إلا الطبعة الثانية والطبعات الخمس التي تلتها من نقد العقل الخالص، لكن عندما قرأت الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وهي طبعة أصبحت قليلة جدا، وجدت بسرور كبير غياب كل هذه التناقضات، ووجدت بأن كانط، حتى وإن لم يكن قد أستعمل مقولة: "ليس هناك أي موضوع دون ذات"، قد اعتبر بصرامة بيركلي نفسها وصرامتي أنا كذلك بأن العالم الخارجي الموجود في الفضاء والزمن ما هو إلا صور/خيال للذات العارفة ، وقد عبر عن ذلك مثلا في ص383 دون تحفظ 383دون تحفظ: "إذا استثنيت الذات المفكرة ، فإن كل العالم المجسم سيسقط،كما لو أنه لم يكن أبدًا، كما لو أن التمظهر في محسوس ذاتنا ونوعًا معينًا للتصور/ التمثل هما الشيء نفسه". لكن كانط حذف مقطعًا كاملا من ص 348 إلى ص 293 في الطبعة الثنية لكتابه السالف الذكر، وهو مقطع نلمس فيه العرض الواضح للمثالية الكانطية الصارمة، وعوضه بمقطع مناقض له تماما. وبهذا أصبحت الطبعة الأولى لـ"نقد العقل الخالص"، التي كانت متداولة بين 1787 و 1838 متجاوزة وغير كاملة، وبهذا أصبح هذا الكتاب متناقضًا مع نفسه، لا يوجد أحد يفهم معناه ولا يفهمه على الإطلاق. وقد شرحت الأسباب التي قد تكون وراء تصحيحات كانط هذه في رسالة إلى لروزنكرانتس Rosenkranz، التي أخذها بعين الاعتبار في مقدمته للجزء الثاني للأعمال الكاملة لكانط، ويمكن الرجوع إليها[1].

فقد وجد روزنكرانتس نفسه مدفوعا، على أثر ما كتبته له، إلى إعادة نشر "نقد العقل الخالص" في صيغته الأصلية سنة 1781 وبهذا قدم للفلسفة خدمة ثمينة، بل قام بإنقاذ أهم مؤلف فلسفي ألماني من الضياع وعلى المرء ألا لنسى له هذا الفضل العظيم. من هنا ليس من حق أي أحد

[1]- أرتور شوبنهاور، نقد الفلسفة الكانطية، تعريب وتقديم: حميد لشهب، المرجع السابق، ص 44-45.

أن يتخيل بأنه يعرف "نقد العقل الخالص"، وأنه فهم فلسفة كانط إذا كان قد قرأ الطبعة الثانية والطبعات التي تلتها فقط ، لأن ذلك مستحيل ببساطة، ولأنه يكون بهذا قد قرأ مؤلفا ناقصا ومبتورًا وإلى حد ما غير مهم. وأرى بأنه من واجبي التأكيد على هذا وتنبيه كل مهتم بفلسفة كانط له"[1].

لم يكن اهتمام شوبنهاور بـ "نقد العقل الخالص لكانط" من باب النقد الهدام، بل كان يعتبر نفسه الوارث الشرعي الوحيد لهذه الفلسفة، ومن ثم إحساسه بواجب تصحيحها وتكميلها وتقديمها في الصورة الصحيحة لها. فقد كان كانطيا حقيقيا وكان يكن لكانط الاحترام الكامل ويعتبره من كبار الفلاسفة الألمان.

ويقول عن سبب نقده لـ "نقد العقل الخالص": لم يذهب كانط في تفكيره إلى مداه الأقصى وما قمت به هو فقط إتمام هذا الفكر. وطبقا لهذا فقد عممت ما قاله كانط عن التمظهر الإنساني وكل التمظهرات الأخرى، يعني أن الوجود في ذاته هو حرية مطلقة وهو إلى ذلك إرادة".

ارتكز نقد شوبنهاور لكانط في النقط التالية أساسا:

*- إشكالية التماثل الهندسي.

*- إشكالية عدم التحديد الدقيق للعقل.

*- تجاهله للمعرفة الحسية على حساب المعرفة النظرية.

*- عدم ضبط المفاهيم التي كان يستعملها، بل استعملها بمعان مختلفة في بعض الأحيان [2].

*- نقد الأصناف الاثني عشر لكانط يقول في هذا الإطار: "إن سبب رفضي لكل تعاليم الأصفاف وللفرضية التي ليس لها أي أساس التي أثقل بها كانط نظرية المعرفة، يكمن في النقد الذي قدمته فيما سبق بالبرهنة على التناقضات في المنطق المتعالي، وهي تناقضات تجد جذورها في الخلط بين التمثل والمعرفة المجردة. يهتم هذا النقد كذلك بالبرهنة على القصور في المفهوم الواضح والدقيق لجوهر الفكر والعقل، ذلك أننا نجد في كتابات كانط تعبيرات ليس لها أية علاقة بينها وغير محددة بما فمه الكفاية، فيها قصور وغير صحيحة. وهي إلى جانب هذا متعلقة بالقدرتين العقليتين السالفتي الذكر "جوهر

[1]- أرتور شوبنهاور، نقد الفلسفة الكانطية، المرجع السابق، ص 44-45.

الفكر والعقل". ويتضح هذا في الشروح المستفيضة التي قدمتها في دراستي " Ueber Den Satz Grunde Vom"، من القسم 21 إلى القسم 26 وكذا القسم 34 حول هاتين القدرتين العقليتين بالأخذ بعين الاعتبار جوهر معرفتنا، الموجود في الاستعمال اللغوي وكتابات كل الأزمان والأمصار[1].

*- العقل والسيطرة على الآخرين: ما كان شوبنهاور ينتقده بشدة قوية ولا يقبله بتاتا، هو ذاك الاستعمال الخاص للعقل العملي المتمثل في استغلاله من أجل مصالح معينة. يقول: "ماذا نقول عن ذاك الذي يستعمل طرقا ووسائل غير معينة وبنية سيئة وخبيثة، وبتخطيط محكم للحصول على الثروة أو التشريف وكراسي الملك ويهاجم بخبث كامل الدول المجاورة ويسيطر عليها ويصبح بذلك مستعمرا غاشما ولا يفكر في كون عمله غير قانوني، بل لا يخطر على باله بان عمله غير إنساني يدمر كل ما قد يكون عقبة أمام تحقيقه أهدافه ولا يحس بالرحمة اتجاه ملايين البشر الذين يدمرهم ويدفعهم للموت وإسالة الدماء ويقوم في ظل ذلك بجزاء إتباعه ومساعديه ويدافع عنهم ولا ينساهم ويحقق أهدافه بهذه الطريقة. من لا يرى بأن مثل هذا الشخص قد بدأ عمله عن طريق أعمال العقل ، وبأنه كان في حاجة إلى فهم كبير لتخطيط أعماله وإلى السيطرة الكاملة للعقل لكي يطبق هذه المخططات وبأن المطلوب لتحقيق كل هذا كان العقل العملي"، وهذا بضبط ما دفعه إلى البحث عن حدود العقل كقوة إنسانية وعدم الاعتراف له بتلك السلطة المطلقة، التي تغنت الأنوار بها، بل كان على وعي بأن العقل الإنساني على الرغم من كل انجازاته وفي شقيه العملي والنظري، يبقى دائما ناقصا ولا يمكن الاعتراف له بالكمال. وقد انتبه إلى نوعيين من العقل: العقل النظري والعقل العملي وحاول التمييز الدقيق بينهما.ميز بين نوعيين من القدرة العقلية: الفهم أو الإدراك والعقل.

*- الشيء في ذاته: يعارض شوبنهاور كانط في اعتباره وجود الشيء في ذاته خارج التجربة، ولهذا السبب لا يمكن معرفته. وعلى الرغم من أنه يتفق مع كانط في كون المرء لا يمكنه التعرف على الشيء في ذاته، لأن المرء لا يرى إلا ما يمكن لحواسه التعرف عليه، فإنه يؤكد بأنه بالإمكان الإحساس بهذا الشيء في ذاته، فبملاحظة ذواتنا مثلا، يمكننا التأكد من وجودنا وكيفية عيشنا لهذا

[1]- أرتور شوبنهاور، المرجع السابق، ص 47.

الوجود. نتعرف في ذواتنا على الإرادة وأشياء كثيرة أخرى، لكن وراء هذا الوعي هناك"الشيء في ذاته" الذي يتجاوز الغرائز الإنسانية والحيوانية، بل هو السبب الذي ليس له أي سبب الذي يوجد وراء قوانين الطبيعة. وبهذا اعتبر شوبنهاور العالم "إرادة"عمياء غير عاقلة وبهذا يمكن اعتبار شوبنهاور الممثل الرئيس للإرادة الميتافيزيقية.

لكن لا يعتبر العالم بالنسبة له إرادة فقط، بل تمظهرا كذلك، وبهذا فإنه تمثل وقابل للتمثل من طرف الإنسان. وما يشكل معرفتنا القبلية لتمظهر العالم هو الزمان والمكان والسببية. ما يتمظهر لنا من العالم تكون له صلاحية وحقيقة بالنسبة لنا فقط، ولا يعتبر شيئًا في ذاته. ليس هناك عند شوبنهاور فلاحَظ دون فلاحِظ ولا موضوع دون ذات[1].

عبر كانط في الطبعة الأولى لـ "نقد العقل الخالص" بوضوح وبتصوره المثالي الأساسي الصارم عن الطريقة التي قدم بها الشيء في ذاته بتناقض لا يمكن مناقشته. ويعتبر هذا دون داع للشك السبب الرئيس لحذفه للمقطع المثالي الرئيس في الطبعة الثانية ووقوفه ضد المثالية البركلية، على الرغم من أنه لم يقم بذلك في مؤلفه إلا بطريقة غير صارمة ودون القضاء التام على المثالية، ومن المعروف بأن الطريقة التي أدخل بها كانط الشيء في ذاته قد انتقدت من طرف شولتسا Schulze في كتابه « aenesidemus" اعتبرها النقطة الضعيفة في نسقه. ويمكن توضيح هذا الأمر بكلمات قليله: أسس كانط فرضية الشيء في ذاته بلف مضمر خاص. ذلك أنه أكد انطلاقا من استنتاج طبقًا لقانون السببية، بأن التمظهر التجريبي، أو بالأصح الإحساس في أعضاءنا الحسية الذي ينطلق منه، لابد أن يكون لها سبب خارج عنها. لكن طبقا لاكتشافه الشخصي الصحيح، فإن قانون السببية يكون معروفا قبليًّا عندنا، وهو بهذا نتيجة وظيفة عقلنا. إذن فان أصله ذاتي محض. ويضيف بأن الشعور الحسي ذاته، الذي نطبق عليه هنا قانون السببية، هو ذاتي بوضوح، وحتى الفضاء الذي نجعل فيه الإحساس موضوعًا عن طريق تطبيق قانون السببية، هو معطى قبليا. وهو بهذا شكل ذاتي لعقلنا. وفي كل هذا يوجد كل التمظهر التجريبي على أساس وعلى أرضية ذاتية كحدث عادي فينا وغير

[1]- أرتور شوبنهاور، المرجع السابق، ص47-48.

مختلف ومستقل عنها "الذاتية". وبهذا يدخل كشيء في ذاته أو يقدم نفسه كشرط ضروري. ما يبقى صحيحًا هو أن التأمل ما هو إلا لتصورنا الخاص: إنه العالم كتصور. ولا يمكن الوصول إلى جوهر هذا الأخير إلا عن طريق جد مغاير تماما، وهو الطريق الذي عبدته أنا شخصيا بإدخال الوعي الذاتي، الذي يخبر عن الإرادة كشيء في ذاته لتمظهرنا الشخصي. لكن بهذا يصبح الشيء في ذاته مغايرا جدا للتصور/التمثل ولعناصره، كما شرحت ذلك[1].

إن هذا الضعف الكبير في نسق كانط المتعلق بهذه النقطة، والذي برهنا عليه فيما قبل، هو برهان على الحكمة الهندية القائلة: ليس هناك لوتوس دون ساق، فالاستنتاج المليء بالأخطاء للشيء في ذاته هو هنا الساق/العذق. إنه إذن طريقة الاستنتاج وليس الاعتراف بشيء في ذاته للتمظهر المعطى، ولقد أساء فيخته فهمه بهذه الطريقة، وهو كل ما كان قادرا عليه، لأنه لم يكن يهتم بالحقيقة، بل بشهرته وبمصالحه الخاصة فقط، انطلاقًا من هذا فقد نفى كليّا، وبنى نسقا أستخرج منه ضدا على كانط[2]، ليس فقط الشكل الخالص للتمثل، بل أيضا المادة ومجموع مضمون هذه الأخيرة من الذات قبليا. كان فختيه يأخذ في حسابه عدم قدرة جمهوره على الحكم وعلى بلادة هذا الجمهور، الذي كان يأخذ ما كان يحكى له من "أساطير" كبراهين، ونجح بهذا في عزف انتباه الجمهور عن كانط وتركيزه عليه وإعطاء مسار الفلسفة الألمانية مسارا مشى عليه شيلينغ ووصل إلى هدفه مع هيغل.

2-فريدريك نيتشه:

إن نظرة نيتشيه إلى كانط هي نظرة مزدوجة فهو من جهة يشير إلى منزلته العظيمة ومن جهة أخرى هو يزدريه، أن قيمة كانط في نظر نيتشيه تتمثل في أنه أخذ على عاتقه أن يحارب أية ميتافيزيقا تدعي معرفة الأشياء في ذاتها وراح يبرهن لنا أنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا تصور إيجابي للشيء في ذاته فالشيء في ذاته عند كانط لا يمكن أن يعرف لأن العقل العملي لا يمكن أن يتجاوز

[1]- أرتور شوبنهاور، نقد فلسفة كانط، المرجع السابق، ص 77.

[2]- المرجع نفسه، ص 80.

حدود الظواهر الحسية كما ليس في مقدورة أن يقدم إلا معرفة من نوع محدود يقول نيتشيه: "مع كانط صرنا نشك بالزمان في القيمة القطعية للمعرفة العلمية كما صرنا نشك فضلا عن ذلك في كل ما تسهل معرفته سببا وصار حتى معرفة المكان ذاته تبدو لنا بما هو كذلك ذا قيمة أقل ".

وبالفعل فإن كانط لا يشك في مقدرة العقل العلمي على الوصول إلى العالم في ذاته فقط بل هو يشك حتى في مقدرته على الفهم العالم التجريبي لك أن العالم ما نجده بالفعل وهو غير قابل للتنبؤ كما انه يتصف باكتفاء ذاتي انه لم يعد من الممكن إيجاد مجال يتخل فيه العقل أو الله لان قوانين الطبيعة تامة وكاملة وحتى قانون الطبيعة الذي يسمى عليه فإنه أصبح من صنع عقولنا أي أصبح قانونا للمعرة لا للوجود.

وكذا فإن النتائج التي تترتب على تفكير كانط في ميدان ميتافيزيقا مهمة جدا في نظر نيتشه فهو عندما يؤكد أن الفكر العلمي صحيح ونافع إذ ينظم التجربة ويجعلها ممكنة ليس إلا ولا غير فانه يترتب على ذلك أن الاستعمال الوحيد لهذا النوع من التفكير إنما يكون في مجال التجربة بحيث يصبح العقل عقيما إذ انفصل عن عالم التجربة وفقد ارتباطه به وبالتالي فإن ميتافيزيقا أي المعرفة ذلك الذي يمكن بعد التجربة لا وجود لها[1].

ولا شك أن هذا الموقف يعتبر هجوما على وجهة نظر "سبينوزا" و"ديكارت" و"لايبتينز" لأنه يطع كانط على الفور في صفوف فلاسفة التنوير وطريقته هي طريق حقق بها ما حققه "لوك وهيوم" "وفولتير" بطرق أخرى وبالفعل فمبادئ العقل بالنسبة لهؤلاء وهم من عصر التنوير صالحة للاستعمال طالما اكتفينا باستعمالها لوصف معين محدود من الطبيعة أي عندما نطبق على التحليل حدث معين ولكنها تنهار إذا ما أردنا أن نجعل منها أعمدة للكون المطلق فالعقل ... له حدوده الكامنة فيه ولهذا فهو خادم الذي لا غنى عنه للعلم التجريبي لكنه لا جدوى منه إذا انفصل عن التجربة كما هي الحال في الميتافيزيقا[2].

[1]- جون ميلر، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978م، ص 128.

[2]- المصدر نفسه، ص 130.

إن العقل النظري عندما يصل إلى هذا الحد أي عندما يصل إلى الأمور المتعلقة بحاجتنا الدينية والأخلاقية يتخلى عنه حقه في الإمبراطورية الأخلاقية أو عالم النومين غير قابل للبرهنة وغير قابل للاعتراض عليه ما دام يقع خارج الفهم وهذا يعني بالنسبة إلى نيتشيه أن كانط يعتمد النقد لصالح العلم ولكن أولا وقبل كل شيء لصالح العقيدة والأخلاق ويعني ثانيا أن كانط يسترجع في نقد العقل العملي المطلقات التي كان يبدو أن النقد الخالص قد هدمها ويعني ثالثا أن جعل العالم الأخلاقي ممتعا عن النقد يرجع إحساس كانط بقابليتها للعطب أمام أية محاولة نقدية جدلية وعلى هذا الأساس فإن نيتشه لا يعتبر النقد الكانطي نقدا حقيقيا واعتبر تقدنه تقدما حقيقيا بل يعتبر نوعا من الشك لأنه أراد الوصول إلى حقيقة متعالية بوسائل غير فلسفية هذا ولسد الطريق الكانطي للوصول إلى العالم الأخلاقي لجأنتشه إلى اشوبنهاور وحجته الاعتراضية على العقل العملي الكانطي وامتدادا لنقد شوبنهاور لكانط يتساءل نتشيه كيف نخضع نحن البشر الساكتين وسط الأشياء الحسية والمحكومين بنظام العالم الخارجي إلى قانون يأتينا من عالم لا محسوس ويسمو فوق كل تجربة ومنفصل عن الظواهر؟ وما هو نوع العلاقة بين عالم الفينومين وعالم النومين إذا كان مبدأ العلية لا يسري إلا بين الأشياء الحسية؟ ويجيب بين المنطقة المتعالية الكانطية والظواهر لا يوجد أي اتصال[1].

إن تحليل نتشه للنقد الكانطي قاده إلى الاعتقاد بأن هذا النقد ليس نقدا على الإطلاق إذ لم يحدث كما يقول دولور أن رأينا من قبل نقدا كليا أكثر تسامحا أو نقدا أكثر احتراما[2].

لقد رفض نتشه كل القيم المبنية على أساس عقلي فلسفي فالعقل حسبه هو صنم الأصنام ومخادع كبير لأنه يفلح في إخفاء مغامرته التي هي خليط من الأحكام المسبقة ومن الأوهام والمعتقدات وهو يهاجم الطريقة التي استعمل بها العقل في الفلسفة فهو لا يرفض العقل بطرقة فجة ولكنه يرفض الدور الذي يلعبه العقل في الفلسفة لهذا نجده ينتقد أخلاق كانط المبنية على أساس عقلي بشدة.

[1] -Aduler C Nietzsche saviez et sa pensée il Nietzsche et le transformisme intellectuel liste, la dernies philosophie de Nietzsche, P 398.

[2] – جيل دولوز، نتشيه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص 115.

ولم يحدث أن رأينا من قبل نفد للعقل بواسطة العقل أي جعل العقل المحكمة والمهتم في الوقت ذاته أو تشكيله كقاص وظرف وحاكم ومحكوم، بل لم يحدث أن رأينا من قبل عقلا عاجزا عن البرهان[1].

3-فيختيه هيجل:

الفيلسوف الألماني فريديريك هيجل اعترف في مدوناته بعظمة المنظومة الفكرية لنظيره إيمانويل كانط حيث مجد شخصيته واثنى على أطروحاته الفلسفية لكنه مع ذلك بادر إلى نقد متبنياته الفكرية بشكل مباشر أحيانا وغير مباشر في أحيان أخرى كما اعتبر طرح أفكار كانط من قبل الفيلسوف يوهان فيختيه اهتم فيختيه بنقد العقل العملي "النقد الثاني" ثم أراد من خلال تعميمه التخلص من مشكلة عدم إمكان المعرفة في مسائل ما بعد الطبيعة واتجه شيلنغ إلى كتاب نقد القدرة على التحكيم "النقد الثالث" وشرع بداية التأمل في فلسفة الفن وتمكن بنحو ما من تحويل "الفن" إلى حقيقة واقعية لفلسفته الطبيعية إلا أن هيغل اهتم بشكل كبير بكتاب نقد العقل المحض أي النقد الأول حيث أراد الوصول إلى إمكانيات أخرى لهذا العقل النظري من خلال التأمل فيه[2].

يعتقد هيغل أن الفكر يجب أن يكون فعالا بتأمله ، أي أن يكون فعالا بتمامه، أي أن يكون فكرا مؤثرا، ولذلك فهو ليس مجرد حقيقة انتزاعية ، بل يجب أن يشير إلى صورة الحقيقة العقلية، طبعا هناك جوانب فنية ظريفة لا يمكن الغفلة عنها في بحث انتقال منطق كانط الاستقلائي إلى منطق هيغل الديالكتيكي. الآراء النقدية التي طرحها فريديريك هيغل على منظومة إيمانويل كانط الفكرية انطلقت ابتداءً من انتقاد أسلوبه المفهومي الفلسفي وتدرجت حتى شملت مبانيه الفلسفية من أساسها. فقد وجه هيجل نقدا لاذعا للأسلوب الذي اعتمده كانط في كيفية صياغة المصطلحات الدالة على المفاهيم الفلسفية. حيث اعتبر منهجه الفلسفي أقرب ما يكون إلى أساليب علم النفس والعلوم التجريبية وابعد ما يكون عن الأساليب الفلسفية المتعارفة ، إضافة إلى ذلك فقد جرد مبانيه

[1] -Ambler c , Op cit, P 397.

[2]- تأليف جماعي، إعداد فريق المركز، دراسات نقدية في أعلام الغرب 2، هيجل مقاربات انتقادية لنظامه الفلسفي، ط1، 1441هـ-2020م، ص 222-225.

الفلسفية بأسرها عن الأحكام العقلية المتداولة بين الفلاسفة لكونها مجرد فلسفة وجدانية بزعمه ومن هذا المنطق قال أنها ليست سوى مدخل مناسب للولوج في عالم الفلسفة الرحب يقول في هذا: "أن كانط قد أبدع في تعريف العقل ووصف خصائصه لكن تعريفه هذا مشوب بصبغة تجريبية لذلك لا نجد فيه ما يدل على ماهية العقل من الأساس وكان العقل نفسه جاهل بماهيته"[1].

والجدير بالذكر هنا أن هيغل لم يترك صغيرة ولا كبيرة من الأطروحات في الفكر الغربي إلا وقام بنقدها وتحليلها لذا لم تسلم فلسفة كانط من دقته النقدية إذ بادر إلى توضيح معالمها وتحليلها في إطار نقدي تحليلي ومن هذا المنطلق اعتبر نظرياته المطروحة في "نقد العقل الخالص بأنها لا تتناغم مع مبادئ العقل السليم كما أكد أن أطروحاته الأخلاقية مجرد نظريات فارغة من المضمون.

من القضايا التي طرحها هيغل أن العقل لو عجز عن تجاوز ذلك النطاق الذي تجاهله كانط، ففي هذه الحالة لا يمكن إيجاد انسجام بينه وبنين تلك الحدود التي عينها له.

لو افرضنا صواب فكرة حرية العقل للزم القول بأن الثورة الكوبرنيكية هي محور جميع الانتقادات التي طرحها هيغل على فلسفة كانط فهذه الثورة الفكرية اعتبرت الفلسفة نمطا من أنماط الميتافيزيقا الدوغماتية العبثية المهجورة والعقل في هذه الحالة تقوم على نفسه لا غير ولكن مع ذلك نجد أن هيجل لا يتفاعل بالكامل مع هذه الثورة الفكرية، وأما بالنسبة إلى موقف كانط فيما يخص العقل، فهو ضمن مساعيه الرامية إلى بيان ماهيته وحدوده وقابليته قيده في نطاق النشاط الفكري فقط ولم يعتبره ذا قابلية مطلقة وشمولية وتجدر الإشارة هنا إلى أن المقدمات التي ذكرها هنا الفيلسوف الغربي حول العقل تدل على أنه مقيد بقابليته الذاتية فحسب لذا ليس من شأنه تجاوز هذا النطاق إذ لو قيل غير هذا سوف يحدث تناقض في نظريات كانط لكونه تبنى الرأي القائل بأن العقل غير مؤهل لإصدار أي حكم إلا في إطار عالم الظواهر الفينومينا أي أنه عاجز عن تجاوز هذا النطاق.

[1]- تأليف جماعي، إعداد فريق المركز، دراسات نقدية في أعلام الغرب 2، المرجع السابق، ص 226-228.

خـاتمـــة

أحدث كانط عدة تغيرات جدرية كانت أساس البحث الفلسفي فعمل على تغيير طريقة التفكير التي بدورها تنطوي على ابتكارات متعددة وأصبحت هي الركيزة الأساسية للبحث المعرفي كونه حاول التمهيد للوصول إلى حقيقة الأشياء دون الوقوع في تناقض تلك الأحكام والقوانين التي تسيرها.

وكان من نتائج ذلك بزوغ طفرة فكرية مهدت لأن تكون الأفكار التوفيقية للفلسفة الكانطية مبنية على العقل، إذ بسبب قيام هذا الأخير بأشق مهمة يمكن أن يطلع بها وهي فحص ذاته وامتحان قواه الخاصة والحكم على قدراته الذاتية. فالنقد الكانطي كان قاعدة أساسية للعقل المحض من أجل بناء الأحكام المسبقة عنده.

-إن من انعكاسات الفكر الكانطي هو إحياء ثورة فكرية تحررية على الفلسفات التقليدية، وكان ذلك جليا بفعل الاختلاف الظاهر بين الاتجاهات الفلسفية والاتجاهات الأخرى التجريبية التي جعلت الحواس مصدرا لكل معرفة، والاتجاهات الأخرى التي أعطت للعقل مكانة أولية باعتباره الأداة الوحيدة في كل معرفة.

-لقد انصب تفكير كانط على العقل واعتبره من أهم الملكات وأساس مشروعه النقدي وهذا ما أدى به إلى تقسيمه وفق اتجاهه "نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم" وذلك ناتج عن تقديم شرح من أجل التقريب أكثر لنظرية المعرفة عنده بأسلوب بسيط في عرض الأفكار وتحليلها بصفة عقلية لتكون معظم دراساته وأبحاثه تتميز بالدقة واليقين. إن ذلك انعكس على المعرفة الحسية عنده إذ كان لها الدور الكبير في تقديم المعلومات والمعارف لبناء العلوم.

-المعارف العقلية القبلية عند كانط تسبق معطيات التجربة الحسية سبقا منطقيا فلا تحصل تجربة خالصة ما لم تكن في الذهن تصورات قبلية تحولها الى مفاهيم.

-عجز العقل النظري عن البرهنة على موضوعات الميتافيزيقا "الله النفس الإرادة" جعل من كانط يلجأ إلى العقل العملي لإثباتها كموضوعات فطرية طبيعية لدى الإنسان وضرورة أخلاقية عملية.

ومن هنا يمكن أن نستنتج أن العقل عند كانط أخذ سبيله إلى العلم العملي، ووصل إلى منتهى المعرفة التجريبية الضاربة في ثنايا العلوم الوضعية والتجريبية المعاصرة، إذ سعى كانط جاهدا إلى تحقيق نوع من التوفيق العقلاني للعقل العملي والنظري، والبلوغ بهما إلى مستوى يخدم الإنسان المعاصر ذاتا وموضوعا وفكرا ومعنى وحسا، ومن بين النتائج المتوصل إليها هو تحقيقه لعقل عملي نظري يؤسس لمبادئ أخلاقية إيتيقية، لا تتجاوز المنطق ولا الأخلاق في المجتمعات الغربية المعاصرة.

وهنا يمكن القول أن كل هذه العناصر التي عمل عليها إيمانويل كانط في بنائه للمعرفة النقدية كانت من أهم الخطوات وأكثرها جرأة عن طريقها قام بتجاوز الأزمة الفكرية السائدة.

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش.

المصادر:

1. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي. دار النهضة العربية، لبنان، 1966.
2. ايمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، تقديم: عمر مهيبل، موفم للنشر، الجزائر، د.ط، 1991.
3. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الانماء القومي، لبنان.
4. جون ميلر، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978م.

المراجع باللغة العربية:

الكتب:

1. إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، وزارة المعارف، مصر.
2. إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع المصرية، القاهرة، 1983.
3. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
4. إبراهيم، مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من كانط إلى رينو غييه، دار المعرفة الجامعية، مصر.
5. أحمد شطوطي، معجم فلسفي مناهج المصطلحات الفلسفية منتهج التحليل، دار صقلية، دار قرطبة، ط1، 2001.
6. أرسطو طاليس، الطبيعة، تر: إسحاق بن حنين، شر: ابن السمح وآخرون، تح وتق: عبد الرحمان بدوي، سلسلة تحقيق التراث العربي (13)، القاهرة، منشورات الثقافة والإرشاد القوي بالجمهورية العربية المتحدة، 1965، ج2، م8، ف5، ص 256ب.
7. أرسطو، شرح وتحقيق وتقديم: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم، الكويت-بيروت، 1980.
8. أمل مبروك، الفلسفة الحديثة، دار المصرية السعودية للطابعة والنشر التوزيع، ط1.
9. أميرة حلمي مطر، في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة للطباعة والنشر.

10. أوفي شولتز كانط، ترجمة أسعد زروق، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، بيروت.

11. إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، 1952.

12. إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم هنا المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.

13. إيمانويل كانط، نقد ملكة حكم، تر: سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

14. بردان ولسون، الفلسفة ببساطة، ترجمة اصف ناصر، دار القي، 2009م.

15. برنارد راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتابة المصرية، مصر.

16. جماعة من الفلاسفة الانجليز المعاصرين، طبيعة الميتافيزيقا، ترجمة: كريم متي، مطبعة الإرشاد.

17. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية، والانجليزية، واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2.

18. جوتفريد فيلهلم ليبتنز، المونادولوجيا، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة ونشر، القاهرة.

19. جوليا ديديه قاموس الفلسفة، تر: فرانسوا أيوب وإيلي نجمو ميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان بيروت، لبنان، دار لاروس باريس، فرنسا، ط1.

20. جون لويس، مدخل إلى الفلسفة العالمية للكتاب، تر: أنور عبد المالك، 1978، دار الحقيقة، بيروت.

21. جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.

22. جيل دولوز، نتشيه والفلسفة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

23. الحياري محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم (العقل المعاصر وتطور الفكر العلمي)، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 1994.

24. دفيد هيوم، مبحث في الفهامة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفرابي، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

25. ديكارت مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم: محمد مصطفى حلمي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2.

26. ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1980.

27. رسول محمد رسول، التفلسف النقدي "ايمانويل كانط والمعرفة البديلة"، كلمة النشر والتوزيع، لبنان، ط1.

28. رشوان محمد مهران، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1984.

29. ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، الترجمة العربية، ترجمة: فاضل جكتر، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، العبيكان-الإمارات العربية، 2018.

30. زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، دار مصر للطباعة والنشر، ط2.

31. زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

32. زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، مؤسسة الهنداوي سي آي سي للنشر، د ط، 2010.

33. زكي نجيب، محمود قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والنشر والترجمة.

34. سهيل بن رفاع بن سهيل العقيبي، التيار العقلي لدى المعتزلة وأثره في حياة المسلمين المعاصرة، شبكة الألوكة.

35. الشرف إسماعيل، الموسوعة الفلسفية، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2002.

36. الشريف الجرجاني، العريفات، تحقيق د. حسن شاذلي فرهود، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.

37. صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتب، مكاتبة المدرسية، بيروت، لبنان، 1982.

38. ضفور محمد، المعجم الأصولي، د.ط، منشورا الطيار، ط3.

39. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1.

40. عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، لبنان، ط3، 1979.

41. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1.

42. عثمان أمين، ترجمات ودراسات كتاب ديكارت رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، 1989.

43. عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي/ المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2015، ج2، المجلد الأول.

44. فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مج2، الفلسفة الحديثة، تر: حبيب الشاروني ومحمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة القاهرة ط1، 2010.

45. فريق المركز دراسات نقدية في إعلام الغرب، هيجل مقاربات إنتقادية لنظامه الفلسفي، ط1.

46. فيصل عباس، الفلسفة والإنسان، دار الفكر العربي، لبنان، ط1.

47. القسطنطيني محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة، القاهرة، 1981.

48. كامل حمود، دراسات في تاريخ الفلسفة العربي، دار الفكر اللبناني، د ط، بيروت، 1990م

49. الكبيسي صلاح الدين، إدارة المعرفة المنتظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، ص 11.

50. كريم متى، الفلسفة الحديثة عرض نقدي، منشورات الجامعة قاريونس، د ط، بنغازي، 1977.

51. لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001.

52. محمد بومانة زروحي وآخرون، مبادر الفلسفة العامة، طبعة فيفري 2015 حي الشمس الضاحكة، الأبيار الجزائر 2015.

53. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط10، 2009.

54. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط4.

55. محمد نور الدين، إفاية الفلسفة النقدية الموسوعة الفلسفة العربية، تحرير معن زيادة، معهد الانماء العربي، ط1.

56. محمود أمل، الأداء القاموس العربي–عربي، هيئة الأبحاث والترجمة، دار الراتب الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

57. محمود رجب، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر.

58. محمود زيدان، كانط وفلسفة النظرية، ، دار المعارف، ط3، 1979. م

59. مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط1، 2009.

60. نار سكيربك؛ نلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2016.

61. النشار مصطفى، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 2016.

62. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 1996.

63. هشام صالح، مخاضات الحداثة التنويرية القطعية الابستيمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1..

64. ول ديورات، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت.

65. ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، تر: عبد فتح الله محمد، مشعشع مكتبة المعارف، بيروت، ط2.

66. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد ت و م : إمام عبد الفتاح إمام.

67. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة جديدة، دار القلم، بيروت، د.ت.

68. يونس كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة.

الرسائل والمذكرات الجامعية:

1. يوسف مختارية، ملالة العقل في القرآن الكريم، إشراف: أبو بكر الأشهب، ماجستير في الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية، قسم الحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2003/2002.

المجلات والمقالات:

1.زروقي نعيمة حسن الدور، الجديد لمهنة المعلومات في عصر هندسة المعرفة و إدارتها- مجلة مكتبة الملك فهد الوطني، مج 10، ع 2، مارس 2004.

2.ليلى عباس خميس، أثر العقل في وضوح دلالة الخطاب اللغوي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 75، بغداد، 2012.

3.محمد ناظم داود، نظرية المعرفة عند لوك، مجلة آداب الفراهيدي، العدد 5، العراق.

4.محي الدين حسانة، اقتصاد المعرفة في مجتمع المعلومات المحلية، مكتبة فهد الوطنية، مج2، سبتمبر 2003.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Aduler C Nietzsche saviez et sa pensée il Nietzsche et le transformisme intellectuel liste, la dernies philosophie de Nietzsche.
2. E . Kant, Critique de la faculté de juger trad , gibelin, vrin, paris.
3. E.Kant, Les fondement de la métaphysique des mœurs, trad, paris de grave.

المواقع الالكترونية:

4. http://www.syr_res.com/article/11030.html

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات:

بسملة

كلمة شكر وتقدير

إهداء

مقدمة .....أ

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: في ضبط المفاهيم 06

المبحث الثاني: التطور التاريخي لمفهوم العقل 15

المبحث الثالث: مفهوم العقل عند كانط.....28

الفصل الثاني: طبيعة المعرفة عند كانط

المبحث الأول: من العقل النظري إلى العقل العلمي.....39

المبحث الثاني: كانط بين المعرفة العقلية والحسية 42

المبحث الثالث: مجالات نقد العقل الثلاث 58

الفصل الثالث: مشروع كانط النقدي

المبحث الأول: منابع ومصادر مشروع كانط النقدي.....69

المبحث الثاني: طبيعة الفلسفة النقدية لكانط 77

المبحث الثالث: أهم الانتقادات التي واجهت كانط 91

خاتمة **101**

قائمة المصادر والمراجع **104**

فهرس المحتويات.....**113**

ملخص

ملخـص:

يعد "إيمانويل كانط" إحدى أهم المحطات الكبرى في الفكر الغربي التي يعود إليها الفلاسفة الغربيون باستمرار متى دعت الحاجة ومتى شعروا قليلا بالوهن، وذلك لتنشيط حركة الفكر وتجديد خلاياه، ولبعث الروح من جديد في كامل الوعي الأوروبي بهدف التقدم. فـ "كانط" له فضل السبق في جعل العقل موضع نقد ومحاكمة، ومن ثم مهد لحقول معرفية خصبة في الفلسفة الغربية المعاصرة والتي ستضع هي الأخرى العقل موضع سؤال. حيث كان نقده نقدا بناءا حاول من خلاله الوصول إلى حقيقة المعارف دون أن تكون محل شك أو خطأ، إلا أن قيمة نظريته النقدية تجلت في كونه حارب أي ميتافيزيقا تعلن قدرتها على معرفة الأشياء فاعتبرها زائفة، فانفردت فلسفة كانط بالعقلانية النقدية.

الكلمات المفتاحية: العقل، المعرفة، إيمانويل كانط.

Abstract :

"Immanuel Kant" is considered one of the most important major stations in Western thought, to which Western philosophers constantly return whenever the need arises and when they feel a little weak, in order to activate the movement of thought and renew its cells, and to rejuvenate the spirit in the entire European consciousness with the aim of progress. So, "Kant" has the merit of making the mind the subject of criticism and trial, and then paved the way for fertile fields of knowledge in contemporary Western philosophy, which will also put the mind into question. Where his criticism was constructive criticism through which he tried to reach the truth of knowledge without being subject to doubt or error, except that the value of his critical theory was evident in the fact that he fought any metaphysics that declares its ability to know things, so he considered it false, so Kant's philosophy was unique to monetary rationality.

Keywords: Reason, Knowledge, Immanuel Kant.