Al-Daleel

Reason and Metaphysics, and the Dialectic of Their Interrelation

Hazem Abdul-Jabbar Hassan
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq. E-mail: alsdh5982@gmail.com
Mustafa Azizi
Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology (Kalam), Al-Mustafa International University, Iran.

DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025082901

Abstract

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

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

Al-Daleel, 2025, Vol. 8, No. 29, PP .1-38

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

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

© the author(s)

العقل وما بعد الطبيعة وجدلية العلاقة بينهما

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

مصطفى عزيزي
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2025082901

الخلاصة

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

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

مجلّة الدليل، 2025، السنة الثامنة، العدد 29، ص. 1 ـ 38

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

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

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

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

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

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

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: مفهوم العقل: عرض لغوي واصطلاحي

تشير كلمة "العقل" في اللغة العربية إلى معانٍ متقاربة تشمل العلم [الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص159]، المنع [راجع: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 138]، الحبس [انظر: إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، ج1، ص172]، والرشد الفكري، كما ذكر ذلك ابن منظور في: أنّ العقل يُفَسَّر بالحِجر والنُّهى، وكلاهما بمعنى المنع، ويُعدّان ضدّ الحُمْق، وهي إشارة إلى الرشد الفكري، الذي يُقابل الحماقة بوصفها ضعفًا أو نقصًا في العقل [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458]. ومن هذا المعنى يُقال: "عقل الغلام"، أي بلغ مرحلة التمييز والإدراك، وهي المرحلة التي يُصبح فيها الإنسان مؤهّلًا لتحمّل التكاليف الشرعية، كالبلوغ الذي تُفرض فيه الصلاة على المسلم العاقل.

وقد عرّفه الخليل بن أحمد الفراهيدي بأنّه نقيض الجهل، وعرف بالعقلانية أي القدرة على الفهم والتمييز. ومن هذا المنظور، يُنظر إلى العقل على أنّه قوّة تحجز الإنسان عن القيام بالأفعال الضارّة أو المحظورة، وهو بذلك "منع" يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات. [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]

يُجمع على أنّ العقل يتضمّن ثلاثة معانٍ رئيسية: أوّلها العلم، أي المعرفة والفهم، وثانيها المنع، الذي يمنع الإنسان من الوقوع في الخطإ، وثالثها الرشد الفكري، الذي يمثّل نضج الإدراك والتمييز بين الصواب والخطإ. العلم والرشد مرتبطان؛ إذ لا رشد بدون معرفة، وهما ينسجمان مع معنى المنع بوصفه حمايةً للفرد من الأفعال الضارّة، لكنّ تفعيل العقل عمليًّا يتطلّب تربيةً داخليةً تتجاوز العلم النظري.

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

1ـ القوّة المدركة التي تستوعب الكلّيات والجزئيات، وتميّز الإنسان عن الحيوان.

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

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

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

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

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

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

في القرآن الكريم، يذكر العقل أكثر من أربعين مرّةً بصيغ متعدّدة للدلالة على الفهم والتفكّر، وهو محور لسعادة الإنسان وإدراكه للحقائق. كما يشدّد القرآن على أهمّية استخدام العقل مع الحواسّ في تحقيق المعرفة والوعي، محذرًا من إهماله باعتباره سببًا للضلال والجهل.

الجدير بالإشارة أنّه عند الحديث عن العقل في سياق البحث الإبستمولوجي، يُقصد به أحد معنيين: الأوّل هو القوّة المُدرِكة الكامنة في النفس الناطقة، والثاني هو نفس المدركات التي تصدر عن هذه القوّة. [انظر: الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص 259؛ آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 367] إلّا أنّ التأمّل في مباحث علم المعرفة يُظهر أنّ التركيز فيها ينصبّ أساسًا على فعل الإدراك العقلي ذاته، دون التعرّض المباشر للقوّة الإدراكية من حيث هي كذلك؛ إذ إنّ دراسة هذه الأخيرة تندرج عادةً ضمن مباحث علم النفس الفلسفي وفلسفة العقل.

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

ثانيًا: مفهوم ما بعد الطبيعة.. عرض لغوي واصطلاحي

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

ومـن هـذا التركيـب اللغـوي نشـأ المفهـوم الذي يـدلّ على نـوع مـن المعرفـة يتجـاوز دراسـة الطبيعـة الظاهـرة إلى التأمّـل في المبـادئ الأساسـية للوجـود والواقـع، أي في الأسـس العقليـة الـتي تقـوم عليهـا الأشـياء.

لكـنّ أصـل التسـمية لا يخلـو مـن الإشـكال، فقـد ارتبـط لفـظ "الميتافيزيقـا" تقليديًّـا بمؤلّفـات أرسـطو، مـع أنّ أرسـطو نفسـه لـم يسـتخدم هـذا العنـوان. ويرجّـح أنّ مـن أطلـق هـذا الاسـم هـو أندرونيقـوس الـرودسي (Andronicus of Rhodes) في القـرن الأوّل قبـل الميـلاد، حـين قـام بجمـع كتـب أرسـطو وترتيبهـا، فوجـد أنّ هنـاك مباحـث لـم تُعنـون، لكنّهـا كانـت تـلي كتـب الفيزيـاء، فأطلـق عليهـا اسـم "الميتافيزيقـا"، أي مـا يـأتي بعـد الطبيعـة ترتيبًـا.

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

وهنا ظهر خلاف بين الباحثين:

فالبعـض يـرى أنّ التسـمية جـاءت عرضًـا وتنظيمًـا فنّيًّـا لا أكـثر، ولـم يُقصـد بهـا توصيـف طبيعـة العلـم نفسـه. بينمـا رأى آخـرون أنّ أندرونيقـوس قصـد بالتسـمية التعبـير عـن المضمـون؛ لأنّ هـذه المباحـث تبحـث في مـا وراء المـادة والظواهـر، كالمبـادئ الأولى والعلـل العليـا للوجـود.

[انظـر: إمـام عبـد الفتـاح، مدخـل إلى الميتافيزيقـا، ص 18 في الحاشـية]

وبـصرف النظـر عـن أصـل التسـمية، فـإنّ المضمـون الذي تضمّنتـه هـذه المباحـث كان حـاضرًا في كتابـات أرسـطو؛ إذ اسـتخدم تعابـير مثـل "الفلسـفة الأولى (First Philosophy)" و"العلـم الإلـهي" و"الحكمـة".

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

ممّـا يـدلّ على أنّ هـذا العلم كان عنـده ذا طابع كلّي وشـامل يتجاوز العلـوم الجزئية المرتبطـة بالطبيعة.

ويُلاحـظ أنّ الفلاسـفة المسـلمين تبنّـوا مصطلـح "الفلسـفة الأولى" عنـد تناولهـم لهـذه المباحث، ممّـا يـدلّ على أنّهـا كانـت تسـمية أصيلـة في الفكـر المشّـائي، رغـم عـدم تثبيتهـا عنوانًـا رسـميًّا في كتابـات أرسـطو. [راجـع: الكنـدي، رسـائل الكنـدي الفلسـفية، ص 25]

مـع ذلـك، فـإنّ اسـتعمال مصطلـح "مـا بعـد الطبيعـة" يثـير إشـكالًا آخـر مـن جهـة دلالتـه الوجوديـة؛ إذ قـد يُفهـم منـه أنّ مـا هـو "بعـد" الطبيعـة هـو أدنى منهـا أو لاحـق في الرتبـة الوجودية، بينمـا الفلسـفة العقليـة تثبـت أنّ الوجـود اللامـادّي (العقـلي أو المجـرّد) أسـبق وأشرف مـن الوجـود

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

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

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

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

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

أوّلًا: العقل العملي

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

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

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

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

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

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

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

1- أي القوّة العاملة.

وعلى هـذا الأسـاس، ينبـغي أن تكـون الغلبـة والسـيطرة لـ"العقـل العمـلي" على القـوّة البدنيـة، بحيـث تكـون هـذه الأخـيرة منفعلـةً خاضعـةً، بينمـا يكـون العقـل العمـلي هـو الفاعـل والموجّـه، لا العكـس؛ إذ إنّ تـرك البـدن دون إشراف العقـل العمـلي قـد يـؤدّي إلى تكـوّن هيئـات رديئـة وانحرافـات سـلوكية تـؤدّي إلى الوقـوع في الرذائـل الأخلاقيـة.

ولهـذا، يشـدّد ابـن سـينا على ضرورة أن يكـون العقـل العمـلي فاعـلًا، غـير منقـاد للقـوى السـفلى، بـل يجـب أن يكـون حاكمًـا، قـادرًا على توجيـه البـدن تبعًـا لمـا يقـرّره العقـل النظـري. أي أنّـه ينبـغي أن يكـون منفعـلًا لمـا هـو أعلى منـه (العقـل النظـري)، وفاعـلًا لمـا هـو أدنى منـه (البـدن)، حـتّى يتمكـن الإنسـان مـن تحصيـل الأخـلاق الحميـدة واكتسـاب الملـكات الفاضلـة. [انظـر: المصـدر السـابق]

ثانيًا: العقل النظري وما بعد الطبيعة

يحتـلّ العقـل النظـري مكانـةً مركزيـةً في نظريـة المعرفـة والوجـود عنـد ابـن سـينا؛ إذ يعـدّ مـن أهـمّ قـوى النفـس الإنسـانية وأكثرهـا ارتباطًـا بالعالـم العلـوي. وقـد عرّفـه ابـن سـينا بوصفـه «قـوّةً معـدّةً نحـو النظـر، والعقـل الخـاصّ بالنفـس، ووجههـا إلى فـوق، وبهـا ينـال الفيـض الإلـهي» [ابـن سـينا، عيـون الحكمـة، ص 42]. فالعقـل النظـري هـو قـوّة أو ملكـة في النفـس الإنسـانية، وظيفتهـا الأساسـية هي التأمّـل والنظـر في الأمـور الكلّيـة وغيرهـا. وبالتـالي، يُعـدّ هـذا العقـل أداة النفـس لفهـم الحقائـق وإدراك المعقـولات، وليـس مجـرّد قـدرة عمليـة تعالـج الأمـور الجزئيـة كمـا في العقل العمـلي، بـل هـو القـوّة الـتي تهـدف إلى إدراك المبـادئ العامّـة والحقائـق الثابتـة.

قـوله: "ووجههـا إلى فـوق" إشـارة إلى طبيعـة العقـل بوصفـه وسـيلةً لارتقـاء النفـس، والتوجّـه نحـو العالـم الأعلى، أي العالـم العقـلي المجـرّد عـن المـادّة وخواصّهـا، وهـو عالـم الحقائـق. وهنـا يـبرز ابـن سـينا الطابـع الـروحي للعقـل النظـري؛ إذ يعـدّ أداةً للاتّصـال بمـا هـو فـوق المـادّة، وهـو متّجـه دائمًـا نحـو الغايـات السـامية. وأمّـا قـوله: "وبهـا ينـال الفيـض الإلـهي"، فـإنّ الفيـض الإلـهي عنـد ابـن سـينا هـو التجلّيـات العقليـة والمعرفيـة الـتي تتدفّـق مـن العقـل الفعّـال (الذي يُعـدّ مصـدرًا لـكلّ معرفـة في نظامـه الفلسـفي).

فالعقـل النظـري هـو القنـاة الـتي تتلـقّى هـذا الفيـض وتسـتوعبه، وبالتالي يُمكـن للنفـس أن تـدرك الحقائـق المجـرّدة عـن طريـق هـذا الاتّصـال.

وعلى هـذا الأسـاس، وظّـف ابـن سـينا العقـل للـردّ على إشـكالية حـصر الوجـود بالمحسـوس، أي أنّـه نقـد النزعـة الحسّـية الـتي تحـصر الوجـود فيمـا تدركـه الحـواسّ فقـط. وكان ذلـك مـن خـلال تحليلـه لمفاهيـم كلّيـة ومعـانٍ مشـتركة، ليُثبـت أنّ الوجـود لا يُختـزل في المحسوسـات، وأنّ المعقـولات، بوصفهـا مفاهيـم مجـرّدةً كلّيـةً، لا تُـدرك بالحـسّ وإنّمـا بالعقـل، ممّـا ينقـض التصـوّر الحـسّي للوجـود.وإلى هـذا أشـار بقـوله: «اعلـم أنّـه قـد يغلـب على أوهـام النـاس، أنّ الموجـود هـو المحسـوس، وأنّ مـا لا ينـاله الحـس بجوهـره ففـرض وجـوده محـال، وأنّ مـا لا يتخصّـص بمـكان أو وضـع بذاتـه كالجسـم، أو بسـبب مـا هـو فيـه كأحـوال الجسـم، فـلا حـظّ له مـن الوجـود» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، ص 95].

فالسـياق الفلسـفي العـامّ للعبـارة ينتـمي إلى مـا يسـمّيه ابـن سـينا بـ"التنبيهـات"، وهي تأمّـلات عقليـة تهـدف إلى تصحيـح الأوهـام الشـائعة في الفكـر، ومـن خلالهـا يوجّـه ابـن سـينا نقـدًا مبـاشرًا للنزعـة الحسّـية المتطرّفـة الـتي تـرى أنّ الموجـود هـو مـا يقـع تحـت الحـسّ فقـط. وبالتـالي يشـير إلى أنّ هـذا الـرأي غالـب على أوهـام النـاس، ويصفـه بأنّـه تصـوّر سـاذج ينكـر وجـود مـا لا يُحـسّ بالحـواسّ الخمـس، كالمجـرّدات العقليـة.

ثـمّ ينطلـق ابـن سـينا في تفنيـد هـذا الـرأي مـن خـلال دعـوة عقليـة، قائمـة على التأمّـل في نفـس المحسـوس؛ إذ يـرى أنّ تأمّـل المحسوسـات يكشـف أنّ هنـاك مـا يُقـال على كثيريـن مختلفـين، مثـل مصطلـح "الإنسـان" الذي يصـدق على زيـد وعمـرو وغيرهمـا، وهـذا الصـدق ليـس صدقًـا لفظيًّـا (أي اشـتراكًا صرفًـا)، بـل صدقًـا معنويًّـا يـدلّ على وجـود معـنًى واحـد مشـترك.

وهنـا يطـرح ابـن سـينا سـؤالًا هـل هـذا المعـنى المشـترك ـ وهـو الماهيـة أو الكلّيـة ـ محسـوس؟ فـإن لـم يكـن محسوسًـا، فهـذا إقـرار بوجـود مـا ليـس بمحسـوس. وإن قيـل إنّـه محسـوس، فينبـغي له أن يتخصّـص بكـمّ ووضـع ومـكان، لكـن هـذا التخصيـص يُناقـض صدقـه على أفـراد كثيريـن مختلفـين في الكـمّ والوضـع والمـكان، وبالتـالي يُبطـل دعـوى حسّـيّته، فيقـول: «يتـأتّى لـك أن تتأمّـل نفـس المحسـوس فتعلـم منـه بطـلان قـول هـؤلاء؛ لأنّـك ومـن يسـتحقّ أن يخاطـب تعلمـان أنّ هـذه المحسوسـات قـد يقـع عليهـا اسـم واحـد ـ لا على سـبيل الاشـتراك الـصرف ـ بـل بحسـب معـنًى واحد مثـل اسـم الإنسـان ـ فإنّكمـا لا تشـكّان في أنّ وقوعـه على زيـد وعمـرو ـ بمعـنى واحـد موجـود ـ فذلك المعـنى الموجـود ـ لا يخلـو إمّـا أن يكـون بحيـث ينـاله الحـسّ أو لا يكـون ـ فـإن كان بعيـدًا مـن أن ينـاله الحـسّ ـ فقـد أخـرج التفتيـش [التأمّـل] من المحسوسـات مـا ليـس بمحسـوس» [المصدر السابق].

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

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

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

أنّ الحسّ لا يُعدّ معيارًا كافيًا لإثبات الوجود؛ إذ توجد موجودات لا تقع تحت الإدراك الحسّي.

أنّ للإنسان قدرةً عقليةً على إدراك المعقولات المجرّدة، الأمر الذي يُمهّد الطريق للتفكير في الموجودات غير المادّية التي تُدرك بالعقل لا بالحسّ.

وخلاصة ذلك أنّ ابن سينا يثبت من خلال تحليل المحسوس ذاته، أنّ في الوجود ما هو غير محسوس، ويُقوّض بذلك النزعة الحسّية الضيّقة، ويُؤسّس لرؤية ميتافيزيقية تتجاوز التجربة الحسّية، تنطلق من العقل وتُثبت للمعقولات وجودًا حقيقيًّا مستقلًّا.

ثالثًا: وظائف العقل النظري

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

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

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

ثـمّ المرتبـة العقليـة، يقـوم العقـل بتجريـد الصـورة مـن المـادّة وجميـع لواحقهـا؛ ليُـدرك فيهـا الجهـة المشـتركة بـين الأفـراد، ويكـوّن منهـا مفهومًـا كلّيًّـا ينطبـق على كثيريـن، وهـذه هي ماهيـة الـشيء في الذهـن أو الصـورة العقليـة الأوّليـة. [انظر: ابـن سـينا، النجـاة مـن الغـرق في بحـر الضـلال، ص 348 و349]

إذن يبـيّن ابـن سـينا أنّ المعرفـة العقليـة ليسـت ناتجـة عـن الحـسّ المبـاشر، بـل هي ثمـرة عمليـة إدراكيـة تصاعديـة تبـدأ بالمحسـوس، وتُبـنى بالتـدرّج حـتّى تبلـغ التجريـد العقـلي التـامّ، ممّـا يُرسّـخ نظريـةً فلسـفيةً دقيقـةً في نشـأة الكلّيـات وانتقـال المعرفـة مـن الجـزئي إلى الـكلّي.

ويمكـن القـول اسـتنادًا إلى كلمـات ابـن سـينا، إنّ مـن وظائـف العقـل النظـري أيضًـا إدراك الجزئيـات الشـخصية، ذلك أنّ الحـواسّ ـ بوصفهـا أدواتٍ إدراكيـةً ماديّـةً ـ لا تـدرك الأشـياء بذاتهـا، وإنّمـا تنفعـل بهـا فحسـب. وهـذا يُشـير إلى أنّ فعـل الإدراك يتجـاوز مجـرّد الانفعال الحـسّي، ويفترض وجـود عامـل أعمـق هـو النفـس الناطقـة، مـن حيـث هي عقـل. [انظـر: ابـن سـينا، التعليقـات، ص 30]

ولإيضـاح هـذه المسـألة، نُشـير إلى أنّ الحـسّ عنـد ابـن سـينا لا يتجـاوز كونـه آلـةً للانفعـال بالمحسوسـات، وأنّ الإدراك الحقيـقي لا يتحقّـق إلّا عندمـا تكـون النفـس في حالـة انتبـاه وتركـيز؛ لذا قـد يحصـل انفعـال في الحـواسّ دون أن يُقابلـه إدراك فعـلي، كمـا في حـال انشـغال النفـس الناطقـة أو غفلتهـا (أي لهوهـا).

وبنـاءً على ذلـك، فـإنّ العقـل النظـري ـ وفـق تصـوّر ابـن سـينا ـ هـو الذي يتـولّى إدراك القضايا الجزئيـة، ولكـن عـبر وسـاطة الحـواسّ الـتي يسـتخدمها بوصفهـا وسـائط تمهيديـةً، لا أدوات إدراك تامّـةً، فـالإدراك في جوهـره هـو فهـم المعـاني والأفـكار لا مجـرّد تلـقّي الانفعالات.

وقـد أكّـد هـذا التصـوّر صاحـب الأسـفار في سـياق توضيحـه لهـذه الإشـكالية؛ إذ قـال: «لا نسـلّم أنّ مذهـب الشـيخ[2] أنّ المـدرك للمحسوسـات هي الحـواسّ، بـل لا مـدرك ولا حاكـم ولا ملتـذّ ولا متألّـم عنـد الشـيخ وغـيره مـن الراسـخين في الحكمـة غـير النفـس[3]، وإطـلاق هـذه الألفـاظ إلى الحـواسّ بـضرب مـن المجـاز، وإسـناد معانيهـا إلى الحـواسّ مـن أغـلاط المتأخّريـن ... إلّا أنّ إدراكهـا يختلـف، فمـن المـدركات مـا يدركهـا بذاتهـا كالكلّيـات، ومنهـا مـا يدركهـا بواسـطة الآلات، وهي الجزئيـات» [الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، ج 4، ص 138].

2- ويقصد ابن سينا.

3- بما هي عقل.

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

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

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

وتبعًا لطبيعة الهيئة المستخدمة في الاستدلال يُصنّف ابن سينا طرائق الاستدلال إلى ثلاثة أنماط رئيسة:

القياس: ويكون فيه الانتقال من الكلّي إلى الجزئي.

الاستقراء: وهو الانتقال من الجزئيات إلى حكم كلّي.

التمثيل: ويُعنى بالانتقال من جزئي إلى جزئي آخر مشابه له في العلّة أو الخاصّية.

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

رابعًا: مراتب تكوّن العقل النظري عند ابن سينا

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

العقل الهيولاني: هو مرحلة الاستعداد المحض، حيث يكون العقل خاليًا من المعقولات لكنّه مهيّأ تمامًا لقبولها. يُشبّه بالهيولى الأولى (المادّة الخام)، ويُقارن بالطفل الذي لم يتعلّم

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

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

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

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

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

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

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

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

وهـذا التصـوّر السـينوي للعقـل يُؤسّـس لمسـار تصاعـدي في المعرفـة، يجعـل مـن الإدراك الحـسّي مجـرّد نقطـة بـدء، لا غايـةً نهائيـةً، فالحقيقـة لا تُـدرك مـن خـلال الحـسّ وحـده، وإنّمـا مـن خـلال تفعيـل قـوى النفـس وترقيتهـا؛ حـتّى تكـون قـادرةً على اسـتقبال المعقـولات المجـرّدة، ممّـا يجعـل العقـل ـ في أفقـه الأعلى ـ أداةً للاتّصـال بمـا هـو مفـارق للمـادّة، وكاشـفًا للحقائـق الكلّيـة الـتي لا تقـع تحـت الحـسّ ولا يُتوصّـل إليهـا بالتجربـة فقـط.

وباختصـار، فـإنّ فلسـفة ابـن سـينا تُقـدّم العقـل باعتبـاره مركـزًا للمعرفـة المتعاليـة، يبـدأ بالمحسوسـات ويعلـو عليهـا، لينتـهي إلى إدراك مـا وراءهـا.

ولهـذا وظّـف ابـن سـينا العقـل في إثبـات قضايـا "مـا بعـد الطبيعـة"، ونجـد تجلّيـات ذلـك بوضـوح في نصوصـه الفلسـفية، ولعـلّ أبـرز تطبيقاتـه يتمثّـل في برهانـه العقـلي على وجـود الإله بوصفـه واجـب الوجـود بذاتـه.

قـدّم ابـن سـينا نموذجًـا عقليًّـا متماسـكًا لمفهـوم الإله، بوصفـه "واجـب الوجـود بذاتـه" والمبـدأ الأوّل للوجـود، والعلّـة الـتي لا علّـة لهـا لـكلّ ممكـن. ويُعـدّ هـذا البرهـان تجـاوزًا لمجـال الحـسّ والتجربـة؛ إذ يسـتند إلى تحليـل عقـلي صرف لمفهـوم الوجـود، وقـد شـكّل هـذا التصـوّر أحـد أبـرز الإسـهامات في الفلسـفة الإسـلامية ضمـن ميـدان الميتافيزيقـا.

يـرى ابـن سـينا أنّ الموجـود إذا نظـر إليـه مـن حيـث ذاتـه فقـط، دون اعتبـار لأيّ عامـل خـارجي، لا يخـرج عـن ثلاثـة احتمـالات عقليـة:

إمّـا أن يكـون وجـوده واجبًـا بذاتـه، أي أنّ ذاتـه تقتـضي وجـوده بالـضرورة، فـلا يمكـن تصـوّره معدومًـا على الإطـلاق، وهـذا هـو واجـب الوجـود بذاتـه.

وإمّـا أن يمتنـع له الوجـود مـن ذاتـه، وفي هـذه الحالـة ذاتـه ـ لـو صـحّ التعبـير ـ لا تقتـضي الوجـود بالـضرورة، وهـو الممتنـع الوجـود.

وإذا لـم يكـن واجبًـا ولا ممتنعًـا بذاتـه، تعـيّن أن يكـون وجـوده ممكنًـا بذاتـه، أي أنّـه مـن حيـث ذاتـه لا يترجّـح وجـوده على عدمـه ولا العكـس، بـل يحتـاج إلى مرجّـح خـارجي يخصّصـه بالوجـود.

[انظـر: ابـن سـينا، الإشـارات والتنبيهـات، النمـط الرابـع، ص 97]

وهـذا التقسـيم العقـلي الثـلاثي يُعـدّ منطلقًـا أساسـيًّا في فلسـفة ابـن سـينا الميتافيزيقيـة، ويمثّل الأسـاس النظـري لمـا سـيُعرف لاحقًـا بـ"برهـان الصدّيقـين". فالموجـود، إمّـا أن يكـون وجـوده عـين ذاتـه، فهـو واجـب الوجـود بذاتـه، أو أن يكـون وجـوده زائـدًا على ذاتـه، أي مُضافًـا إليهـا مـن غيرهـا، فيكـون ممكنًـا في ذاتـه، ومفتقـرًا إلى علّـة خارجيـة توجِـده.

ومـن هنـا، يؤسّـس ابـن سـينا لمبـدإٍ محـوريٍّ في برهانـه، وهـو أنّ كلّ ممكـن الوجـود محتـاج إلى علّـة؛ لأنّ الإمـكان لا يُنتـج فعـلًا إلّا إذا اقـترن بمرجّـح. فالممكـن، بمـا أنّـه لا يقتـضي وجـوده ولا عدمـه بذاتـه، لا يمكـن أن يوجـد إلّا إذا توافـرت علّـة خارجيـة تُخرجـه مـن حـدّ الاسـتواء إلى أحـد الطرفـين، وهـو الوجـود. وهـذا هـو مضمـون احتيـاج الممكـن إلى العلّـة، وهـو أحـد الأعمـدة الرئيسـة في بنـاء البرهـان الصدّيـقي السـينوي. [انظـر: ابـن سـينا، الإشـارات والتنبيهـات، ص 97]

وينتقـل البرهـان بعـد ذلـك إلى معالجـة إشـكالية التسلسـل، فـإذا كانـت كلّ الموجـودات الممكنـة معلولـة لغيرهـا، ولـم يكـن في هـذا التسلسـل موجـود واجـب بذاتـه، فـإنّ السلسـلة بأكملهـا لا يمكـن أن تكـون واجبـة الوجـود؛ لأنّهـا لا تتكـوّن إلّا مـن أفـراد لا تقتـضي الوجـود مـن ذواتهـا. وبمـا أنّ مجمـوع مـا ليـس بواجـب لا يمكـن أن يُنتـج وجوبًـا حقيقيًّـا، فـإنّ الوجـود الفعـلي لتلـك السلسـلة يتطلّـب وجـود طـرف خـارجي، مسـتقلّ، غـير معلـول، وهـو واجـب الوجـود بذاتـه. وعلى هـذا الأسـاس قـال ابـن سـينا: «إمّـا أن يتسلسـل ذلـك إلى غـير النهايـة فيكـون كلّ واحـد مـن آحـاد السلسـلة ممكنًـا في ذاتـه، والجملـة متعلّقـة بهـا فتكـون غـير واجبـة أيضًـا وتجـب بغيرهـا» [ابـن سـينا، الإشـارات والتنبيهـات، ص 98].

إذن، لا يصـحّ أن يكـون تسلسـل العلـل الممكنـة ممتـدًّا إلى غـير نهايـة، بـل لا بـدّ أن ينتـهي إلى علّـة أولى، يكـون وجودهـا غـير متوقّـف على غيرهـا، وتكـون هي المبـدأ الأوّل لـكلّ وجـود سـواها، وبهـذا ينقطـع التسلسـل، ويتحقّـق مـن خـلال الوقـوف عنـد الوجـود الواجـب بذاتـه.

هـذه هي خلاصـة برهـان الصدّيقـين السـينوي القائـم على التامّـل العقـلي في الوجـود، والذي مـن خـلاله نكتشـف أنّ سلسـلة الممكنـات لا يمكـن أن توجـد إلّا إذا انتهـت إلى موجـود واجـب الوجـود بذاتـه.

وبالتـالي يتّضـح مـن خـلال تحليـل كلمـات ابـن سـينا أنّـه قـد أسّـس لنمـط مـن التفكـير الميتافيزيـقي ـ أو سـار على نهـج المعلّـم الأوّل ـ يقـوم على الاسـتدلال العقـلي البرهـاني الـصرف، دون الوقـوف عنـد حـدود التجربـة أو الحـسّ، انطلاقًـا مـن إيمانـه بـأنّ موضـوع الميتافيزيقـا ـ وهـو

الوجود من حيث هو موجود ـ لا يمكن بلوغه إلّا عبر العقل المجرّد. لقد اعتمد في بناء هذا العلم على تحليل المفاهيم الكلّية، والتفريق الدقيق بين مراتب الوجود (الواجب والممكن والممتنع)، ثمّ أقام عليها براهين محكمةً أبرزها برهانه الصدّيقي، الذي يُعدّ من أنضج صور الاستدلال الميتافيزيقي في الفلسفة الإسلامية.

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

المبحث الثالث:

العقل في فلسفة كانط النقدية.. حدود المعرفة وإمكانات الإدراك

أوّلًا: السياق النقدي لكانط وثورته الكوبرنيكية

شهدت المسيرة الفكرية لكانط تحولاتٍ جوهريةً، تأرجح فيها بين التأكيد على العقل بوصفه مصدرًا أوّليًّا للمعرفة، والتشكيك في قدرته على إدراك ما يتجاوز حدود التجربة. ففي أعماله الأولى، تبنّى المبادئ العقلية الكلاسيكية كالتناقض والعلّية وكلّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، ثمّ اتّجه في مرحلة لاحقة إلى تقويض تلك المبادئ لصالح التجريبية، مشدّدًا على أولوية الحسّ في المعرفة، وفي منعطف ثالث، سعى إلى تأسيس الأخلاق على أساس داخلي مستقلّ عن الإثبات الميتافيزيقي النظري. [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 271]

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

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

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

وهـذا مـا عـبّر عنـه بوضـوح في قـوله: «فلنحـاول إذن أن نجـرّب مـرّةً واحـدةً إن كنّا سـننجح بشـكلٍ أفضـل في مسـائل الميتافيزيقـا إذا سـلّمنا بـأنّ الموضـوعات هي الـتي يجـب أن تتبـع معرفتنـا، الأمـر الذي يمكـن أن يتّفـق بصـورة أفضـل مـع الإمكانيـة المطلوبـة بـأن نتوصّـل قبليًّـا إلى معرفـة بهـذه الموضـوعات، يكـون عليهـا أن تُثبـت شـيئًا عليهـا (أي الموضـوعات) قبـل أن تكـون معطـاةً لنـا، ويشـبه الوضـع هنـا مـا انتـهى إليـه الأمـر مـع أفـكار كوبرنيكـوس» [كانـط، نقـد العقـل المحـض، ص 37].

ثانيًا: نقد العقل في فلسفة كانط

يعـرف كانـط (Immanuel Kant) "العقـل" بأنّـه: «القـدرة الـتي تمدّنـا بمبـادئ المعرفـة قبليًّـا» [المصـدر السـابق، ص 78]، أي أنّـه ليـس مجـرّد متلـقٍّ سـلبي للانطبـاعات الحسّـية، بـل هـو فاعـل قبـلي في تشـكيل التجربـة. وهـو مـا يتكـرّر في عبارتـه الأخـرى: «العقـل هـو القـدرة العليـا الكاملـة على المعرفـة» [المصـدر السـابق، ص 804].

يبـيّن كانـط العقـل بوصفـه القـدرة الـتي تمكـن الإنسـان مـن تنظيـم المعطيـات الحسّـية ومعالجتهـا وفقًـا لقواعـد ومبـادئ معرفيـة سـابقة على التجربـة، لا مشـتقّة منهـا. فهـذه المبـادئ ـ الـتي يسـمّيها "المقـولات القبليـة" ـ لا تُكتسـب مـن العالـم الخـارجي، بـل تنتـمي إلى بنيـة الـوعي ذاتـه، وتشـكّل الإطـار الذي مـن خـلاله تُفهـم التجربـة. وبذلـك، يخالـف كانـط التصـوّر التجريـبي الحـسّي كمـا عنـد جـون لـوك (John Locke)، الذي يـرى أنّ العقـل أشـبه بـ"صفحة بيضاء" تُسـجّل عليهـا الخـبرات. فالعقـل في الفلسـفة النقديـة ليـس سـلبيًّا أو متلقّيًـا فقـط، بـل يمتلـك بـنًى فطريـةً قـادرةً على تشـكيل التجربـة وإنتـاج المعرفـة مـن خـلال التفاعـل بـين المعطـى الحـسّي والمبـادئ القبليـة.

وهـذا الأمـر دعا كانـط إلى القـول بـأنّ المعرفـة تبـدأ مـع التجربـة، لا أنّهـا مـن التجربـة [انظـر: المصـدر السـابق، ص 57]؛ إشـارةً منـه إلى أنّ المعرفـة تتألّـف مـن الانطبـاعات الحسّـية والأطـر القبليـة: «فالأفـكار بـدون محتـوًى فارغـةٌ، والإدراك الحـسّي بـدون مفاهيـم أعـمى»

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

وهي إشـارة أخـرى منـه إلى طبيعـة العلاقـة المتبادلـة بـين الحسّاسـية (الإدراك الحـسّي) والفهـم (المفاهيـم القبليـة). فالمفاهيـم أو الأفـكار وحدهـا (القبليـة)، إذا لـم تكـن مرتبطـةً بتجربة حسّـية أو مـادّة محسوسـة، تظـلّ فارغـةً وغـير ذات معـنًى حقيـقي. مثـلًا، لـو حاولنـا التفكـير في "السـببية" دون

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

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

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

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

فالمشروع الكانطي إذن هو مشروع تحقيق في الشروط الإمكانية للمعرفة، وهو ما يعدّه علمًا تحضيريًّا، لا مذهبًا نهائيًّا، ويهدف ـ بحسب ما صرّح كانط بذلك ـ إلى تطهير العقل من الأخطاء السابقة، فيقول: «فإنّ العلم الذي يسمح بتقييم العقل المحض لمصادره وحدوده ... لا يجب أن يُسمّى مذهبًا، بل نقدًا للعقل المحض ... فائدته سلبية؛ لأنّه لا يوسّع المعرفة، بل يطهّرها» [المصدر السابق، ص 79].

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

وهـذا التصريـح يكشـف أنّ كانـط لـم يكـن يتعامـل مـع العقـل بوصفـه ملكـةً خالصـةً مسـتقلّةً، بـل حكـم عليـه وفـق تصـوّرات موجّهـة مسـبقًا، تمـلي عليـه أن يُقـصي الميتافيزيقـا الكلاسـيكية ويمنـح الأولويـة للإيمـان والأخـلاق، وهـو مـا يسـتدعي إعادة فحـص لحـدود النقـد الكانطـي ومـدى وفائـه لمبـدإ الحيـاد الفلسـفي الذي أعلنـه[4].

ثالثًا: دور العقل بوصفه منشئًا للمعرفة من خلال المقولات القبلية والحدوس الحسّية

لا ينفصـل الحديـث عـن القضايـا والمقـولات في فلسـفة كانـط عـن جوهـر مشروعـه النقـدي؛ إذ لا يُقصـد بهـا مجـرّد تصنيفـات منطقيـة أو مفاهيـم نظريـة، بـل تمثّـل محاولـةً لتفصيـل البنيـة العقليـة كمـا يتصوّرهـا، بوصفهـا المصـدر الأسـاسي لـشروط إمـكان المعرفـة. فتميـيزه بـين أنـواع الأحـكام، وتنظيمـه لمقـولات الفهـم، يكشـف عـن سـعي حثيـث للكشـف عمّـا يفترضـه كانـط أنّه الأسـاس القبـلي لـكلّ إدراك بـشري. غـير أنّ هـذا التفصيـل لبنيـة العقـل لا يخلـو مـن إشـكاليات، أبرزهـا افـتراض وجـود بنيـة عقليـة سـابقة على كلّ تجربـة، تُضـفي النظـام والمعـنى على المعطيـات الحسّـية، دون أن تخضـع هـذه البنيـة نفسـها لمسـاءلة تجريبيـة أو تاريخيـة. وبهـذا المعـنى، فـإنّ الـكلام في مقـولات الفهـم ليـس وصفًـا محايـدًا لطريقـة اشـتغال العقـل، بـل بنـاء تأويـلي يحـاول كانـط مـن خـلاله ضبـط حـدود المعرفـة في إطـار قبـلي صـارم، يختـزل إمكانـات الفهـم ضمـن معايـير معرفيـة يحددهـا العقـل ذاتـه.

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

قـام كانـط بتشـكيل جـدول المقـولات انطلاقًـا مـن جـدول الأحـكام، مسـتندًا إلى تصنيفهـا بحسـب أنواعهـا، وذلـك انطلاقًـا مـن تصـوّره بـأنّ الحكـم هـو فعـل ذهـني يتمثّـل في توحيـد التصـوّرات؛ إذ يُربـط المحمـول بالموضـوع عـبر أنمـاط منطقيـة مختلفـة. ويعتمـد هـذا المنهـج على مبـدإ محـوري مفـاده أنّ عـدد المقـولات القبليـة الخالصـة يسـاوي عـدد صـور الحكـم الممكنـة، بالنظـر إلى أنّ الفاهمـة ـ بوصفهـا ملكـة التفكـير ـ هي مصـدر هـذه المقـولات، وأنّ نشـاطها المعـرفي يتمثّـل أساسًـا في إصـدار الأحـكام. ولمّـا كانـت الفاهمـة لا تصـدر أحكامًـا إلّا في اثنـتي عـشرة صـورةً مـن صـور الحكـم، فقـد خلـص كانـط إلى أنّ عـدد مقولاتهـا يجـب أن يعـادل هـذا العـدد بدقّـة. وبنـاءً على هـذا الأسـاس، شرع في صياغـة مـا أسـماه

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

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

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

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

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

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

على هـذا الأسـاس تـمّ توجيـه النقـد لمـا طرحـه كانـط في هـذا السـياق، مـن أنّ أرسـطو لـم يخلط بـين المنطـق والميتافيزيقـا ونظريـة المعرفـة، على عكـس كانـط الذي وظّـف المنطـق لخدمـة أغراضـه الفلسـفية والميتافيزيقيـة. وقـد عـبّر المنطـقي المعـاصر ويليـام نيـل (William Calvert Kneale) ـ وهو منطـقي وفيلسـوف إنكليـزي ـ عـن ذلك بـأنّ كانـط بمدرسـته الترانسـندنتالية قـد دمـج الميتافيزيقا بالإبسـتمولوجيا وقدّمهـا على أنّهـا منطـق، ممّـا أدّى إلى تقلّبـات فكريـة أحدثـت قطيعـة معرفيـة في تاريـخ المنطـق. يقـول الدكتـور محمـود زيـدان: «نشـكّ في صـدق [هـذا] الادّعاء؛ لأنّ أرسـطو لـم يخلـط مـا بـين المنطـق والميتافيزيقـا ونظريـة المعرفـة، كمـا خلـط كانـط بينهمـا عـن قصـد، لا لأنّـه لـم يعـرف حـدود المنطـق، وإنّمـا لأنّـه أراد الاسـتعانة بالمنطـق لتحقيـق أغراضـه المعرفيـة والميتافيزيقيـة، ومـن ثـمّ يكـون خلـط كانـط أكـثر خطـرًا ... وقـد صـدق العالـم المنطـقي المعـاصر ويليـام نيـل حـين قـال: "إنّ كانـط بمذهبـه الترانسـندنتالي قـد بـدأ ابتـكار الخليـط الغريـب مـن الميتافيزيقـا والإبسـتمولوجيا، فقدّمه هيجـل وسـائر مثالـيي القـرن التاسـع عـشر على أنّـه منطـق"» [زيـدان، كانـط وفلسـفته النظريـة، ص 130 و131].

أحـدث كانـط مـن خـلال تقلّباتـه الفكريـة قطيعـةً معرفيـةً كبـيرةً في تاريـخ المنطـق عـبر تقديمـه مـا سـمّاه "المنطـق الترانسـندنتالي". هـذه القطيعـة لا تختلـف كثـيرًا عـن تلـك الـتي أحدثها فرانسـيس بيكـون (Francis Bacon) في تاريـخ علـم المنطـق بدعوتـه إلى تبـنّي منطـق بديـل، وهـو المنطـق الاسـتقرائي. فكلاهمـا، رغـم اختـلاف منطلقاتهمـا، سـاهم في تغيـير جـذري في مسـار التفكـير المنطـقي والمعـرفي. [انظـر: رسـول، كانـط في ذاتـه.. دروب الفيلسـوف في تعمـير مفاهيمـه، ص 153]

إنّ المقـولات الكانطيـة هي القوالـب العقليـة القبليـة الـتي مـن خلالهـا يمكـن للإنسـان أن يعـرف كلّ مـا يمكـن معرفتـه. وفقًـا لكانـط، هـذه المقـولات هي شروط ضروريـة للمعرفـة، ولا يمكـن إدراك أيّ شيء في الواقـع أو معرفتـه إلّا إذا كان يتوافـق مـع هـذه المقـولات. وبالتـالي، كلّ مـا يتعـارض مـع هـذه المقـولات أو لا يتناسـب معهـا لا يمكـن معرفتـه بـأيّ حـال مـن الأحـوال. فهـو يـرى أنّ هـذه المفاهيـم الخالصـة لا يمكـن التعبـير عنهـا إلّا مـن خـلال التجربـة. وفي هذا السـياق، تكتسـب المفاهيـم معانيهـا وموضوعيتهـا مـن خـلال علاقاتهـا بالتجربـة الإنسـانية الممكنـة. لكـنّ المفاهيـم الـتي لا تتوافـق مـع التجربـة أو تكـون مجـرّد أفـكار لا يمكـن اعتبارهـا قابلـةً للإثبـات. نعـم، يُمكـن أن تعـدّ هـذه المفاهيـم فرضيـاتٍ فقـط؛ لأنّهـا لا تُعـبر عـن حقائـق قابلـة للتحقّـق أو الإثبـات في العالـم الخـارجي. [See: Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 305]

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

ولهذا يتناول كانط السؤال التالي: كيف يمكننا أن نتحدّث عن الكائنات الميتافيزيقية أو المعقولة، مثل الإله، باستخدام المقولات، على الرغم من أنّ المقولات لا تنتج معرفةً صالحةً إلّا فيما يتعلّق بالظواهر؟ وكيف يمكننا الحديث عن كائن لا يمكن تمثيله كظاهرة على الإطلاق؟

المقطع يشير إلى إحدى التحديات الرئيسة في فلسفة كانط؛ إذ يعترف بأنّ المقولات والمعرفة الحسّية لا يمكن تطبيقها على الكائنات الميتافيزيقية مثل الإله، ممّا يضع هذه الكائنات خارج حدود المعرفة النظرية. [See: Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, p. 374]

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

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

وبالتالي لم يبقِ للميتافيزيقا وعلم ما بعد الطبيعة مجالًا في أطره المعرفية، وقبلياته الذهنية.

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

ب ـ تهافت العلاقة بين المفهوم القبلي والأثر الواقعي عند كانط.. مقولة الجوهر نموذجًا

يُعدّ الحديث عن المقولات الذهنية في فلسفة كانط من أكثر المسائل تعقيدًا وتشعّبًا؛ إذ يتطلّب الأمر استقصاءً دقيقًا لبنية العقل ومفاهيمه القبلية التي تشكّل أساس إدراكنا للعالم. غير أنّ المقام لا يتّسع في هذه الوريقات لمتابعة هذا البحث على وجه الاستيفاء والبيان، فضلًا عن تتبّع الإشكالات والثغرات التي تركها كانط خلفه في هذا البناء المفاهيمي. وبناءً على قاعدة "لا يُترك الميسور بالمعسور"، سنكتفي بتسليط الضوء على مثال واحد من هذه المقولات، وهو مقولة الجوهر؛ لما تنطوي عليه من أهمّية معرفية وفلسفية ومركزية في سياق ما نحن فيه، ولما يُثيره تحليل كانط لها من إشكالات وتناقضات تستحقّ الوقوف عندها بالنقد والمراجعة.

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

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

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

والأمـر الآخـر ـ وهـو المهـمّ ـ أنّ مفهـوم الجوهـر يُعـدّ مـن أكـثر المفاهيـم إثـارةً للجـدل في الفلسـفة الغربيـة، وقـد تعـدّدت حـوله الآراء والتفسـيرات. فبينمـا يُفهـم في دلالتـه البسـيطة ـ كمـا عنـد المناطقـة ـ على أنّـه شيء مألـوف يحمـل صفـات كالحجـم أو اللـون، ولا يُنسـب لـشيء آخـر، كالتفّاحـة أو السـيارة، فـإنّ المعـنى الفلسـفي الدقيـق للجوهـر ينقسـم إلى اتّجاهـين رئيسـيين: أوّلهمـا نظريـة الجوهـر (Substance Theory) الـتي تـرى أنّ الكائنـات ليسـت مجـرّد مجموعـة صفات، بـل تقـوم على ركـيزة خفيّـة وثابتـة تحمـل تلـك الصفـات، لكنّهـا غـير قابلـة لـلإدراك المبـاشر.

أمّـا الثـاني، فهـو نظريـة الحزمـة (Bundle Theory) الـتي تنكـر وجـود جوهـر مسـتقلّ، وتعـدّ الكائنـات مجـرّد تجمّـع مـن الصفـات المتزامنـة، دون حاجـة لركـيزة خفيّـة.

وقـد تبـنّى هـذا التصـوّر الثـاني فلاسـفة تجريبيـون مثـل بـيركلي (George Berkeley) وهيـوم (David Hume) وراسـل (Bertrand Russell)، في مقابـل تأييـد العقلانيـين كديـكارت (René Descartes) وسـبينوزا (Baruch Spinoza) ولايبنـتز (Gottfried Leibniz) للرؤيـة التقليديـة للجوهـر بوصفـه أساسًـا للوجـود.

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

أمّـا كانـط، فهـو يسـير في ركـب مـن جعـل الجوهـر ركـيزةً مسـتقلّةً عـن الأحـوال والأعـراض، معتـبرًا إيّـاه شرطًـا قبليًّـا لفهـم التغـيّرات في العالـم. واعتمـد في ذلـك على الحجّـة القائلـة بـأنّ إدراك التغـيّر يفـترض وجـود عنـصر ثابـت تجـري عليـه التغـيّرات.

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

لكنّـه في الوقـت ذاتـه، لـم يُقـدّم إثباتًـا على وجـود الجوهـر بوصفـه شـيئًا في ذاتـه (Noumenon)، بـل عـدّه مجـرّد مقولـة عقليـة تُفـرض على الظواهـر لتنظيـم التجربة.

وهنـا تـبرز الإشـكالية؛ فـإذا كان الجوهـر مفهومًـا قبليًّـا يصنعـه العقـل، فكيـف يمكـن أن نصـف بـه الواقـع الخـارجي بشـكل موضـوعي؟ وهـل الثبـات الذي ننسـبه للجوهـر صفـة واقعيـة أم مجـرّد ضرورة ذهنيـة؟ إنّ محاولـة كانـط التوفيـق بـين الواقعيـة والمثاليـة المتعاليـة تنطـوي على مفارقـة فلسـفية؛ إذ يجعـل مـن الجوهـر شرطًـا عقليًّـا لفهـم العالـم، لكنّـه في الوقـت ذاتـه، يسـنده إلى واقـع خـارجي لا يمكـن للعقـل بلوغـه بذاتـه، ممّـا يدفـع النقّـاد إلى القـول بـأنّ تصـوّره يجعـل الجوهـر أقـرب إلى إسـقاط ذهـني لا إلى حقيقـة ميتافيزيقيـة مسـتقلّة.

رابعًا: القضايا القابلة للمعرفة عند كانط واستبعاد القضايا الميتافيزيقية

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

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

فكلّ قضيّة معرفية بحسب هذا التصوّر لا تخرج عن كونها إمّا تحليليةً أو تركيبيةً، وإمّا قبليةً أو بعديةً. فالقضيّة التحليلية تُستمدّ صدقها من تطابق المحمول مع موضوعه، أي من تحليل المفاهيم نفسها، في حين تُستمدّ القضيّة التركيبية من إضافة محمول جديد لا يُفهم بالضرورة من موضوعه، ممّا يستدعي الرجوع إلى التجربة. وعلى هذا الأساس، لا يمكن للقضيّة الواحدة أن تكون تحليليةً وتركيبيةً معًا، كما لا يمكن أن تكون قبليةً وبعديةً في آنٍ واحد؛ ونتيجةً لهذا التقسيم الثنائي المزدوج، تنحصر القضايا في أربعة أنماط: (1) القضايا التحليلية القبلية. (2) القضايا التحليلية البعدية. (3) القضايا التركيبية القبلية. (4) القضايا التركيبية البعدية. ويولي كانط اهتمامًا خاصًّا بالنوع الثالث، أي القضايا التركيبية القبلية؛ لكونها ـ في نظره ـ تمثّل الأساس الحقيقي لإمكان المعرفة الميتافيزيقية والعلمية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

من الضروري توضيح ما يعنيه التجريبيون تحديدًا بإنكارهم لوجود قضايا تركيبية قبلية، فهذا الإنكار لا يُفهم على نحو صحيح باعتباره رفضًا لإمكان وجود قضايا تركيبية لا تستند إلى الخبرة الحسّية (أي قضايا تركيبية غير بعدية)، بل يُفهم باعتباره إنكارًا لإمكانية معرفتها. بعبارة أخرى، لا ينكر التجريبيون وجود قضايا تركيبية لا يمكن التحقّق منها تجريبيًّا فحسب، بل ينكرون أيضًا إمكانية أن تكون مثل هذه القضايا قابلةً للمعرفة على الإطلاق. ووفقًا لهذا الفهم، فإنّ التجريبية تفترض ضمنيًّا أنّ كلّ قضيّة تركيبية غير قابلة للمعرفة من خلال الخبرة الحسّية، حتّى وإن كانت صادقةً من الناحية المنطقية، تظلّ غير قابلة للمعرفة، وبالتالي تقع خارج نطاق ما يمكن معرفته.

وقد ذهب بعض التجريبيين في القرن العشرين ـ وتحديدًا الوضعيين المنطقيون في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي ـ إلى أبعد من هذا الموقف؛ إذ تبنّوا ما يُعرف بـ "معيار التحقّق للمعنى"، والذي ينصّ على أنّ كلّ جملة ذات معنًى يجب أن تعبّر إمّا عن قضيّة تحليلية أو عن قضيّة يمكن التحقّق منها بواسطة إجراء تجريبي. وبناءً على هذا المعيار، رفضوا إمكان أن تكون هناك قضايا تركيبية غير تجريبية تمتلك معنًى، معتبرين أنّ الجمل التي تبدو كما لو كانت تعبّر عن مثل هذه القضايا هي في الحقيقة عديمة المعنى؛ فهي قد تكون صحيحةً نحويًّا، لكنّها لا تُحيل إلى أيّ محتوًى معرفي، تمامًا كما هو الحال في جملة من قبيل: "المشاعر الخضراء ترقص كيميائيًّا". [انظر: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، ص 13 و14؛ موقف من الميتافيزيقا، ص 80؛ مجموعة مؤلّفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، ص 112].

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

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

في سياق تركيز كانط على التوتّر الفلسفي بين النزعتين العقلانية والتجريبية، يمكننا أن نبلور في النهاية موقفه الخاصّ، وأن نفهم السبب الذي دعاه إلى تلخيص مشروعه النقدي في السؤال الجوهري: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنةً؟ إذ يؤكّد كانط ـ متوافقًا في ذلك مع الاتّجاه العقلاني، ومخالفًا للتجريبيين ـ وجود أحكام تركيبية تُعرف قبليًّا، أي بمعزل عن الخبرة الحسّية. غير أنّه في الوقت ذاته يضع قيدًا جوهريًّا على هذه الأحكام قد لا يتقبّله العقلانيون التقليديون، وهو ما يعكس البعد التجريبي في فلسفته: فرغم أنّ هذه الأحكام لا تُشتقّ من التجربة، فإنّها لا تكون ذات معنًى أو صلاحية إلّا في حدود ما يمكن اختباره تجريبيًّا، أي أنّها لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة.

إنّ هـذا السـؤال يضعنـا في مواجهـة مبـاشرة مـع الموقـف التجريـبي، الذي ينـصّ على أنّ أيّـة قضيّـة تُخـبر فعـلًا عـن العالـم لا يمكـن أن تُعـرف إلّا مـن خـلال التجربـة، بـل يجـب أن تسـتند إلى معطيـات حسّـية. ويؤمـن كانـط بـأنّ مهمّتـه البنّـاءة في "نقـد العقـل المحـض" تتمثّـل تحديـدًا في تقديـم إجابـة فلسـفية مُقنعـة على هـذا الإشـكال. أمّـا مهمّتـه النقديـة فتتمثّـل في البرهنـة على أنّ هـذا السـؤال لا يمكـن أن تكـون له إجابـة إذا مـا كانـت القضيّـة محـلّ البحـث تشـير إلى واقـع يتجـاوز نطـاق التجربـة الممكنـة؛ أي إلى ميتافيزيقـا مفترضـة لا يمكـن إخضاعهـا لـشروط المعرفـة العلميـة.

يجمـل كانـط مشروعـه الفلسـفي في "نقـد العقـل المحـض" مـن خـلال السـؤال المركـزي: "كيـف تكـون الأحـكام التركيبيـة القبليـة ممكنـةً؟". فهـو في هـذا السـياق، يتّفـق مـع الفلاسـفة العقلانيـين ضـدّ التجريبيـين في الإقـرار بوجـود أحـكام تركيبيـة تُعـرف قبليًّـا، أي بمعـزل عـن الخـبرة الحسّـية. غـير أنّـه، في الوقـت ذاتـه، يُخضـع هـذه الأحـكام لقيـد جوهـري رفضـه العقلانيـون، وهـو مـا يظهـر البعـد التجريـبي الكامـن في موقفـه النقـدي؛ فرغـم أنّ هـذه الأحـكام لا تُشـتقّ مـن التجربـة، فـإنّ صلاحيتهـا تقتـصر على موضـوعات التجربـة الممكنـة، أي أنّ معقوليتهـا وشروط إمكانهـا ترتبـط بإمـكان خضوعهـا لمجـال الإدراك الحـسّي المنظَّـم وفـق مبـادئ الفهـم، ولا تمتـدّ إلى مـا يتجـاوز نطـاق الظواهـر.

خامسًا: حدود العقل النظري عند كانط وعلاقته بما بعد الطبيعة

قـدّم كانـط نظريتـه حـول العقـل والمعرفـة البشريـة وموضوعاتهـا تحـت مسـمّى "المثاليـة الترانسـندنتالية" أو "المثاليـة النقديـة" [انظر:.وود، كانـط فيلسـوف النقـد، ص 101]، وهي قائمـة على التفريـق مـا بـين الظواهـر (Phenomena) والـشيء في ذاتـه (Noumena)، فـإنّ الإنسـان في وسـعه أن يـدرك ظواهـر الأشـياء، ولكـن لا يمكـن له أن يـدرك الأشـياء في ذاتهـا أو حقائـق الأشـياء. وهـذا الأمـر مـن المطالـب المهمّـة في فلسـفة كانـط النقديـة، والـتي ترتّبـت عليهـا مباحـث أخـرى، وهي مباحـث سـيّالة ينتقـل بهـا مـن البحـث المعـرفي إلى البحـث الفلسـفي.

يبـدو أنّ كانـط في تفريقـه هـذا مـا بـين الظواهـر والـشيء في ذاتـه محاولـة منـه للـردّ على نظريـة التقشـير الأرسـطية الـتي هي عبـارة عـن انـتزاع المعقـول مـن المحسـوس، وهي نظـرة ميتافيزيقيـة، يقـوم العقـل بانـتزاع المفاهيـم العامّـة أو الكلّيـة مـن الجزئيـات في دائـرة الخيـال الـواردة إليهـا مـن الحـسّ. وعلى هـذا الأسـاس دخـل في سـجال مـع ليبنـتز ووصفـه بأنّـه «قـدّم "منظومـةً عقليـةً للعالـم"، وبأنّـه "كان يُعقلـن الظاهـرات"، وإن الحسّاسـية كانـت بالنسـبة إليـه [أي إلى ليبنـتز] مجـرّد

نـوع غامـض مـن التمثّـل، وليسـت مصـدرًا خاصًّـا للتمثّـلات. كانـت الظاهـرة في نظـره تمثّـل الـشيء في ذاتـه، مـع أنّهـا تختلـف بحسـب الصـورة المنطقيـة للمعرفـة المتوفّـرة بالفهـم عـن تلـك المعرفـة الـتي يزيدهـا الفهـم، مـن واقـع أنّ الظاهـرة وبسـبب الغيـاب العـادي للتحليـل، تدخـل إلى مفهـوم الـشيء خليطًـا معيّنًـا مـن تمثّـلات جانبيـة» [كانـط، نقـد العقـل المحـض، ص 356 و357].

عالـم الظواهـر هـو عالـم المـادّة المتشـخّص الذي تتسـابق بـه الحـوادث الجزئيـة، والذي يأنسـه ويألفـه الجميـع على حـدٍّ سـواء [انظـر: كانـط، مقدّمـة لـكلّ ميتافيزيقـا مقبلـة، ص 85]، وهـو موضـوع إدراكنـا الحـسّي مبـاشرةً، مـن خـلال ملكـة الحسّاسـية المـزوّدة ذاتيًّـا بقالـبي الزمـان والمـكان، وفيهـا مـن القـدرة المنطقيـة على جمـع المعطيـات الخارجيـة المختلفـة في هـذه الأطـر القبليـة تحـت إدراك حـسّي واحـد. هـذه عمليـة التركيـب والتأليـف في المعرفـة (بـين المعطـى مـن الخـارج والأطـر القبليـة)، وهـو مـا يسـمّى في فلسـفة كانـط بــ "الظواهـر" أو "الظاهـرات" (الـشيء المـادّي المحسـوس لنـا أو ما يبـدو لنـا)، وهي معرفـة تأليفيـة بالـشيء الخـارجي على نحـو سـطحي. ولهـذه الظواهـر الـتي تبـدو لنـا بُعـد آخـر يطلـق عليـه كانـط "النومـين" أو الـشيء في ذاتـه. فيقـول كانـط في سـياق التفريـق بينهمـا: «حينمـا نسـمّي بعـض الموضـوعات، بصفتهـا مظاهـر، كائنـاتٍ للحـواسّ ظاهـراتٍ، مفرِّقين بـين الطريقـة الـتي نعاينهـا بهـا وبـين طبيعتهـا في ذاتهـا، عندئـذٍ متضمَّنًـا في مفهومنـا، نـوعًا مـا، تقابـلٌ لمثـل هـذه الموضـوعات مـن قِبَـل شيءٍ مـا نطلـق عليـه اسـم كائنـات الفهـم نومينـا» [كانـط، نقـد العقـل المحـض، ص 341]. أي أنّ هـذه المحسوسـات الـتي تظهـر إلينـا في مرتبـة الإدراك الحـسّي أو ملكـة الحسّاسـية، متضمّنـة أمـرًا آخـر يقابـل مـا هـو ظاهـر لنـا، ويطلـق عليـه كانـط "الـشيء في ذاتـه" أو "نومينـا".

يسـتخدم كانـط مصطلـح "الأشـياء في ذاتهـا" في سـياقين، وكلاهمـا يعجـز العقـل عـن إدراكهمـا. الأوّل يتعلّـق بالعالـم المـادّي الذي ندركـه عـبر حواسّـنا، والذي أطلـق عليـه "عالـم الظواهـر". يشـير كانـط إلى أنّ هـذا العالـم لديـه ظاهـر وكذلـك حقيقـة غـير ظاهـرة (أي شيء في ذاتـه)، وهـذا الجوهـر لا يمكننـا إدراكـه أو معرفتـه. فعندمـا يتحـدّث كانـط عـن "شيء ظاهـر" و"شيء في ذاتـه"، فإنّـه لا يقصـد عالمـين منفصلـين، بـل يقصـد عالمًـا واحـدًا له جانبـان: جانـب يمكننـا إدراكـه ومعرفتـه (وهـو الظاهـر)، وجانـب لا يمكننـا إدراكـه أو معرفتـه (أي جوهـره وذاتـه). الثـاني يتعلّـق بعالـم آخـر غـير عالـم الظواهـر والمـادّة، وهـو عالـم العقـول والمجـرّدات، وهـذه هي الأشـياء في ذاتهـا الـتي لا ظاهـر لهـا، بمعـنى أنّهـا كائنـات عقليـة. [انظـر: زيـدان، كانـط وفلسـفته النظريـة، ص 234 الفصـل الحـادي عـشر]

ولكنّه «يتمسّك بقاعدة لا استثناء فيها، وهي أنّنا لا نعلم شيئًا معيّنًا عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أيّ شيء عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجرّدة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فإذا ما ابتعدنا عنها فإنّ التصوّرات تفقد كلّ دلالتها» [كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 86].

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

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

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

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

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

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

7- راجع مقالنا في هذا السياق: مسارات الدليل الأنطولوجي بين النقد والتقويم... كانط نموذجًا، مجلّة الدليل العدد 25

اختلافًا جوهريًّا من حيث مصدر المعرفة، وإمكانات العقل، ومدى صلاحيته لبلوغ الحقيقة، خاصّةً فيما يتعلّق بماوراء الطبيعة.

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

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

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

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

الخاتمة

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

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

قائمة المصادر

وود، ألن و.، كانط فيلسوف النقد، ترجمة بدوي عبد الفتاح، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2014 م.

ابن رشد، محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، حكمت، طهران، 1377 ش.

ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص ما بعد الطبيعة، منشورات الحكمة، طهران، الطبعة الاولى، 1419 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس، 2007 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (قسم الطبيعيات)، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مؤسّسة جامعة طهران للنشر والطبع، الطبعة الثالثة، 1387 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق سيدحسين موسويان، مؤسسه‌ی بژوهشی حكمت و فلسفه‌ی ايران، الطبعة الأولى، 1391 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، دار القلم، 1980 م.

ابن سينا، الحسين بن عبدالله، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار، قم، 1400هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الصاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

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

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

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

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

كَنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1988 م.

كَنْت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظّمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013 م.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

UNIVERSIT PRESS,2005.

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