المشكلة الكنطية

د. موسى وهبه

شروط الامكان

في سياق البحث عن امكان الفلسفة، أذهب الى ان القول الفلسفي الكنطي صار ممكناً بفضل المشكلة الجديدة التي ابتدعها كنط، وليس بفضل قناعاته الفلسفية التي شارك بها كثيرين من فلاسفة عصره.

فقد فتحت تلك المشكلة حقلاً جديداً لإمكان القول وتجدده، على الرغم من هذه القناعات[1]، حقلاً ليس هو حقل الكون[2]، أو مجال التساؤل القديم، ولا حقل المعرفة أو مجال التساؤل الحديث، بل ما تصح تسميته «حقل شروط الامكان». وكان على القول الفلسفي ان يستنفد نفسه في رسم حدود هذا الحقل الجديد، وابراز معالمه وفصوله ويتحول من ثمَّ الى سستام كامل كشرط لصيرورته علماً قائماً بذاته يطلق على نفسه اسم النقد[3].

(1) قد تشكل قناعات كنط «مذهباً فلسفياً» ان شئنا ارضاء المؤرخين، الا انه مذهب لا يتمتع بكبير أصالة حيث يمكن رد عناصره الى عقلانية لايبنتس، وامبيرية هيوم، ومجمل التراث الفلسفي الكلاسيكي، بل حيث يمكن تلخيصه ببضع مقالات اساسية هي:

أ ـ ثنائية الكَوْن[3]، اي انقسام العالم عالمين من طبيعتين متغايرتين، هما: الحسي وفوق الحسي (وهذا ارث الفلسفة الحديثة بخاصة).

ب ـ الشبيه لا يدرك الا الشبيه، ومشكلة مطابقة صورة المعرفة لمادتها (وهذا ارث يوناني تجدد مع الفلسفة الحديثة).

ج ـ توزع قدرة الانسان العارفة على ملكات متخصصة هي من أدنى الى أعلى: الحساسية، المخيلة، الفاهمة، العاقلة أو العقل باختصار (ارث التحليل الامبيري بخاصة).

د ـ التجربة هي المدخل الى كل معرفة علمية، وهي مع ذلك لا تفيد الكلية والضرورة (الارث الامبيري)، في حين ان العقل قائم على مبادىء واحدة وثابتة عند جميع البشر (الارث العقلاني).

(2) الكون (بفتح الكاف وتسكين الواو) أضعه بازاء Etre, Sein.

(3) السستام علامة العلمية، لانه دليل على قدرة الفكرة ان تتوسع دون تناقض. وهذا الاتساق الذاتي هو الضمانة الوحيدة في غياب اي مصداقية اخرى. والنقد الذي بدأ عند كنط مجرد تمهيد لسستام العقل ومجرد فكرة سستامية كاملة للفلسفة الترسندالية، صار هو سستام الفلسفة

واني لمتابع للمشكلة الكنطية في صيرورتها سستاماً، مهملاً عن عمد كل تأريخ، حيث ان التأريخ يحيل كل جديد فلسفي الى جثة سهلة الهضم.

والمشكلة الجديدة لم تكن ممكنة بأقل من ثورة في المنهج، او بالأحرى لقد استلزمت ثورة منهجية، مثلما استلزم حلها رفع النقد الى مستوى السستام.

يقول كنط: «عصرنا هو بخاصة عصر النقد»، اي عصر تقدم جميع المعتقدات والمعارف الى امتحان العقل للفوز بالجدارة. لكنه، ايضاً ومعاً، عصر البرم بالتفكير وبانحطاط العلم القائم على مبادىء. انه، ايضاً ومعاً، عصر يزدري الميتافيزيقا ولا يأبه لمزاعم العقل[4]. ولا غرابة، فمملكة العقل الخاصة (أي الميتافيزيقا) تبدو خربة وخاوية بفعل الحروب الداخلية، وغزوات الربيين المتلاحقة[5]. فإذا كنا نريد خلاصاً للميتافيزيقا وسلاماً لجمهورية العلم[6]، فلا بد من محاولة جديدة ومختلفة. لا بد من تقديم العقل الى امتحان العقل نفسه، أي لا بد من نقد العقل.

ونقد العقل لن يكون نقداً لموضوعات المعرفة، ولا نقداً للكتب والسساتيم، بل هو نقد للعقل نفسه في بنيته واحكامه، اي بوصفه ملكة المعرفة بامتياز[7].

والمعرفة العقلية هي المعرفة الكليّة والضرورية[8]. بمعنى آخر، هي المعرفة القبلية[9]، لأن الكلية والضرورة لا تستفادان من التجربة التي لا تفيد سوى الجزئي والعرضي. والمعرفة العقلية أو القبلية هي اما معرفة باحكام قبلية تحليلية واما معرفة باحكام قبلية تأليفية. والحكم التحليلي القبلي (مثال: المربع شكل من اربعة اضلاع) لا يعدو كونه قضية توضيحية لا يضيف محمولها أي معرفة جديدة الى حاملها، اما الحكم التأليفي القبلي (مثال: الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، ومثال: كل حادث فله سبب) فهو يؤلف بين افهومين لا يشتق واحدهما من الآخر، بل يضيف فيه المحمول معرفة جديدة الى الحامل، فيوسع معرفتنا بالحامل على نحو كلي وضروري، أي قبلياً[10].

الترسندالية، بعد ان توسعت المشكلة وطال حلها جميع ملكات العقل. حول صيرورة النقد سستاماً راجع: تصريح كنط بصدد مذهب فيشته في 25 آب (اغسطس) 1799، وكان فيشته قد أتهمه بانه اقتصر على التمهيد للفلسفة.

(4) ذلك ان العلوم الصحيحة قد اثبتت جدارتها، في حين ان الشكل يطال مزاعم العقل الميتافيزيقية وحدها.

(5) نقد العقل المحض، وأشير إليه لاحقاً بـ نم، تصدير الطبعة الأولى، Kritik der reinem Vernunft.

(6) متى قامت الميتافيزيقا ستكون، في جانب اساسي منها، «رقيباً يحفظ النظام والوفاق العام وحسن حال الجمهورية العلمية» (نم: معمارية العقل المحض).

(7) يكتب كنط: «موضوعنا ليس طبيعة الاشياء التي لا تستنفد، بل الفاهمة التي تحكم على طبيعة الاشياء، والفاهمة منظوراً إليها من وجهة نظر معارفنا القبلية وحسب» (نم، المقدمة فقرة VII، الطبعة الثانية 1787، وسأشير دائماً الى هذه الطبعة الثانية).

(8) الكلي هو ما يقره العقل عند كل الناس وفي كل زمان. والضروري هو ما ضده يوقع في التناقض.

(9) نم، التصدير. والقبلي يقابله البعدي أي المستمد من التجربة. ويختلف عن المحض الذي يقابله الامبيري. فكل معرفة محضة هي قبلية، لكن ليس كل ما هو قبلي هو محض. فحكم مثل: المعادن تتمدد بالحرارة، حكم قبلي لأنه كلي وضروري، لكنه ليس حكماً محضاً لانه يتضمن افاهيم تجريبية مثل المعدن، والحرارة.

(10) نم المقدمة فقرة IV.

واذا كانت القدرة على صياغة احكام تحليلية مسألة واضحة بذاتها، ولا تحتاج الى اكثر من الاستناد الى مبدأ عدم التناقض حتى تكون ممكنة وتكون يقينية، فان ما هو غير واضح بذاته هو امكان الاحكام التأليفية ومشروعية صدقها، اذ كيف يمكن للعقل، وضمن أية شروط، ان يصوغ احكاماً توسع معارفنا بالموضوع قبلياً؟ كيف لنا ان نفهم ان يكون لدينا احكام ذات قيمة موضوعية غير مستمدة من الموضوع نفسه؟

وبتعبير أعم: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبلية ان تكون؟

تلك هي مشكلة العقل العامة، ومشكلة النقد برمته[11]. أي المشكلة الكنطية الجديدة التي سمحت للقول الفلسفي الكنطي ان يكون.

إن حل هذه المشكلة استلزم انقلاباً منهجياً وخطة متكاملة بانجازها صار النقد ستاماً كاملاً وعلماً مستقلاً مهمته «تعيين امكان جميع المعارف القبلية ومبادئها ومداها»[12].

يقول كنط لا بد من البدء من حيث بدأت العلوم المعترف بها. أي من ثورة منهجية تفتح الى العلم درباً آمنة فلا تعود تنسدّ أبداً[13].

ولن يكون ذلك الا بثورة كتلك التي قامت بها الرياضة لتصير علماً، وذلك عندما خطر ببال ذاك الرياضي الاغريقي أن يبحث عن برهان المثلث المتساوي الساقين، لا في خصائص الاشياء والأشكال، بل في أفهوم[14] المثلث نفسه، في ما يتصوره الرياضي فيه بواسطة الرسم والبناء. أي في ما يصفه هو من عنده لا في ما يجده في الشكل المرسوم.

وثورة كتلك التي قامت بها الفيزياء عندما ادرك الفيزيائي ان العقل لا يرى الا الى ما يحدثه هو بموجب خططه الخاصة، وان عليه ان يتقدم بمبادئه فيرغم الطبيعة على الاجابة عن اسئلته، مثلما يستجوب القاضي الشهود لا مثلما يفعل التلميذ مع معلمه[15].

ربما كان هذا القلب المنهجي هو ما ينقص الميتافيزيقا ليعود الى العقل سلامه، (أي لتصير الميتافيزيقا علماً) بدءاً بحل مشكلته العامة. فحتى الان كان البحث ينطلق من التسليم بأن على معرفتنا ان تنتظم بناء على موضوعات المعرفة لكن هذا المنطلق لم يجدِ نفعاً في فهم الاحكام الكلية التي تطلقها على الموضوعات (حيث تتقدم الموضوعات على الاحكام). فلماذا لا نفرض ان على الموضوعات ان تنتظم هي بناءً على معرفتنا. وذاك فرض يبدو اكثر توافقاً مع امكان اقامة احكام كلية بموضوعات، أي مع امكان أن تكون هذه الاحكام لدينا قبل ان تعطى الموضوعات[16].

(11) م. ن. فقرة VI.

(12) م. ن. فقرة III.

(13) نم، تصدير، وايضاً: معمارية العقل المحض.

(14) الافهوم، بضم الهمزة بإزاء Begriff, Concept، راجع المصطلحات.

(15) نم، تصدير ط 2.

(16) م. ن.

هذه الثورة في المنهج، المسماة ثورة كوبرنيقية[17]، ستعين وجهة الحل ومساره، فإذا كان موضوع المعرفة هو الذي يخضع للعقل العارف ويندرج في احكامه بموجب مبادئه، فإن التساؤل عن شروط امكان المعرفة القبلية، سوف يكون بحثاً في العقل نفسه بوصفه منشيء الموضوع ومنظمه ومؤسس التجربة، ولسوف يتحدد بالتالي برنامج الفحص النقدي لعلوم العقل المختلفة[18].

واذا كان النقد هو، كما سبقت الاشارة، تعيين شروط امكان جميع المعارف القبلية، والمبادىء التي تقوم عليها، والمدى الذي يمكن ان تصل اليه في الوقت نفسه، فإن البحث في شروط امكان جميع المعارف القبلية يتطلب متابعة شاملة لعملية التأليف القبلي التي يقوم بها العقل في جميع المجالات. لكن المجالات نفسها تتعين، بناءً على الفرض المنهجي الجديد، تبعاً لقدرات العقل المعرفية او ملكاته. وملكات العقل هي، تشريحياً، الحساسية والمخيلة والفاهمة «العاقلة»، اما ملكاته، وظيفياً، فليست سوى الأوجه المختلفة لعلاقة تصوراته[19] بالذات او بالموضوع: فهي **ملكات معرفة** لجهة تطابق التصور والموضوع، أو **ملكة رغبة** لجهة كون التصور علّة لاحداث الموضوع، او هي **شعور** باللذة والألم لجهة انفعال الذات بتصور الموضوع. وتعين الملكات، بما هي كذلك، مجالات مختلفة هي تباعاً: الطبيعة، والحرية، والفن[20]، ويطلق على هذه القدرات من حيث هي مصدر للاحكام التأليفية القبلية، ومشرِّعة للمعرفة في ميدانها الخاص، أسماء هي:

ـ العقل المحض، أو ملكة المعرفة النظرية، من حيث تتعلق أحكامه بما هو الموضوع.

ـ والعقل العملي من حيث تتعلق أحكامه بتعيين الارادة لفعل ما يجب ان يكون.

ـ والحاكمة (أو ملكة الحكم) من حيث تقوم بادراج الجزئي تحت المبدأ الكلي، فتنقسم بدورها الى حاكمة معيّنة (بكسر الياء) عندما يكون المبدأ الكلي معطى ويكون المطلوب تعيين الجزئي بموجبه، وتكون في هذه الحالة تابعة للمعرفة النظرية أو العملية، ولا ميدان خاص بها.

ـ والى حاكمة **متفكرة** عندما يكون الجزئي معطى والمطلوب البحث عن مبدأ كلي مناسب له.

وهكذا تتفصّل المشكلة العامة الى مشكلات ثلاث هي تباعاً:

أ ـ إمكان الاحكام التأليفية القبلية في المعرفة النظرية. وذاك هو موضوع **نقد العقل المحض**.

ب ـ إمكان الاحكام التأليفية القبلية في المعرفة العملية. وهو موضوع **نقد العقل العملي**.

---

(17) على غرار كوبر نيقوس الذي افترض، كي يستطيع تفسير حركات السماء، ان المشاهد (على الأرض) هو الذي يدور حول الكواكب الثابتة، على عكس الفرض القديم القائل ان النجوم (والشمس) تدور حول المشاهد (نم. م. ن.). كنط وضع العقل في منزلة الشمس، والموضوع في منزلة الأرض.

(18) الفحص النقدي لعلم ما هو البحث عن الاسباب التي لاجلها اتخذ العلم هذا الشكل السنتامي دون سواه. ومن ثم تسويغ[23] هذه الأسباب اي تبيان ضرورتها. ر. **نقد العقل العملي**. (فصل: الفحص النقدي لانالوطيقا العقل العملي) وقد اصدره كنط عام 1788 بعنوان: Kritik der praktichen vernunft.

(19) التصورات بإزاء: Vorstellungen, Representations. راجع المصطلحات.

(20) ر. **نقد الحاكمة، المقدمة وبخاصة فقرة IX**، وهو كتاب كنط الصادر عام 1790، بعنوان: Kritik der Urteilskraft.

ج ــ إمكان الاحكام التأليفية القبلية الغائية. وهو موضوع **نقد الحاكمة**.

والحق ان تفصيل المشكلة لم يكن بمثل هذا الوضوح منذ البداية، فالذي استأثر باهتمام كنط كان امكان المعرفة النظرية تمهيداً لحل مشكلة الميتافيزيقا[21]. لكن ما أن طرحت المشكلة حتى غدا مطلب السستمية هو المحرك لمتابعة القول في كل تفاصيلها. فظهر **نقد الحاكمة**، عندما اخذت الهوة تتسع بين مجالي العمل والنظر، وظهرت الحاجة الى حدّ أوسط يربط بينهما. وصيغ القول في **نقد العقل العملي** وفي **نقد الحاكمة** على شبه القول في **نقد العقل المحض**. ولذا بدا مسار القول متعرجاً وغير واضح:

فإذا كانت المشكلة الاساسية هي البحث عن شروط امكان المعرفة التأليفية القبلية، كان لا بد من الانطلاق من عنصري هذه المعرفة، اي من مادتها وصورتها، اللتين هما الحدس المعطى والأفهوم الموحد والمفكر، أي كان لا بد من البدء بالبحث عن العناصر في مصادرها الذهنية، فكانت نظرية العناصر التي سرعان ما استردفت، لمطلب السستمة، نظرية المناهج. وكان على كنط ان يميّز بحثه من البحث الأرسطي المنطقي فيسميه بحثاً ترسندالياً[22]، أي بحثاً متعلقاً بامكان المعرفة الموضوعية قبلياً، على عكس المنطق العام الذي يهتم بصورة المعرفة دون مضمونها. وهكذا كان لا بد لنظرية العناصر من ان تنقسم الى استطيقا ترسندالية، أي بحث في عناصر الحساسية التي تقدم الموضوع، والى منطق ترسندالي ينقسم بدوره الى منطق الحقيقة (انالوطيقا) ومنطق الغلط (ديالكتيقا).

وفي كتابيْ النقد اللاحقين سيسقط البحث في الاستطيقا الترسندالية ليقتصر على التحليلات (انالوطيقا) والديالكتيك، لأننا سنكون امام انواع اخرى من المعرفة لا تبحث في طبيعة الموضوع المعطى. وستتحول التحليلات من منطق للحقيقة الى مجرد استكشاف للعناصر وضمان للمصداقية.

وعلى رغم هذا التباين الظاهر الذي اربك معظم الدارسين، فان القول الكنطي يحركه نبض واحد هو البحث عن **شروط امكان التأليف القبلي** الذي حددته المشكلة العامة. وفي سعي هذا القول الى اكتماله يمر في آنات ثلاث يقضي منطق البحث، توزيعها الى: آن كشف العناصر والمبادىء وتعيينها، وآن تسويغها، وأخيراً آن تهفيت الأقوال المغلوطة:

ويكون الكشف والتعيين اما بمجرد العرض، أي التصور الواضح لما يتضمنه أفهوم ما، أو بالاستنباط أي اشتقاق جميع العناصر وتعدادها تعداداً كاملاً من تحليل الحكم نفسه. والعرض والاستنباط[23] المسميان ميتافيزيقيين يهتمان ببيان قبلية العناصر وضرورتها.

أمّا التسويغ فمهمته شرح ضرورة ما توصل إليه الاستنباط والعرض ومشروعيته. ويكون له ذلك بفرض

(21) وقد لخص هيدغر كل الكنطية الى محاولة لتأسيس الميتافيزيقا بوصفها تساؤلاً عن ماهية الانسان وعن الكائن في النهاية، فكان نقد العقل المحض بمثابة ميتافيزيقا الميتافيزيقا، غير أن هذا التلخيص، بالاضافة الى كونه مغرضاً، يلغي المشكلة برمتها: M. Heidegger: «Kant et le problème de la métaphysique: Gallimard, Paris 1965.

(22) ترسندالي، تخفيف ترانسندانتالي transszendental، وهو غير المفارق: transszendent.

(23) يستخدم كنط لفظاً واحداً للاشارة الى الاستنباط والتسويغ Deducktion ويميز بينهما بنعت الأول بميتافيزيقي والثاني بترسندالي. وقد رأيت ان انوّع الترجمة رفعاً للبس. ر. المصطلحات.

الفروض اللازمة لضمان موضوعية الأحكام واظهار أن هذه الفروض هي الشروط الوحيدة (الضرورية والكافية) لتفسير امكان الأحكام التأليفية القبلية وللاقرار بمشروعيتها (إحقاق احقيتها). واقرار المشروعية يكون في الوقت نفسه تعييناً لمبادىء الاستعمال المشروع وحدوده.

اما الديالكتيك فمهمته بيان مبادىء الاستعمال اللامشروع باظهار تناقض الاحكام القائمة على الظاهر والوهم، واسباب هذا التناقض. فيكمل الديالكتيك بذلك رسم حدود الاستعمال المشروع، وينفتح في الوقت نفسه على مصادرات يقتضيها تناهي العقل البشري.

ذاك هو المسار الضمني للقول الكنطي الذي يتجدد عبر العناوين المختلفة التي تفرضها الاعتبارات الخاصة بكل مشكلة من المشكلات الثلاث.

ولسوف اقصر بحثي الآن على المشكلة الاولى والرئيسية: المعرفة القبلية النظرية.

امكان المعرفة النظرية
أو
نقد العقل المحض

«تنجم المعرفة في الذهن عن مصدرين اساسيين؛ الأول هو القدرة على استقبال التصورات (تلقي الانطباعات)، والثاني هو القدرة على معرفة موضوع بواسطة تلك التصورات (تلقائية الافاهيم). بالأول **يعطى** الموضوع، وبالثاني يُفكر بعلاقة مع ذاك التصور (بوصفه مجرد تعين للذهن). يشكل الحدس والأفاهيم اذن عناصر كل معرفتنا بحيث لا يمكن لأفاهيم بدون حدس يناسبها بطريقة ما، ولا لحدس بدون أفاهيم، إعطاء معرفة»[24].

ويسمي كنط المصدر الأول **الحساسية**، اما المصدر الثاني فيسميه **الفاهمة**، ثم يضيف موضحاً:

«ان اول شيء يجب ان يعطى لنا حتى تصير المعرفة القبلية لجميع الموضوعات ممكنة، هو متنوع الحدس المحض، اما الثاني، فهو **تأليف** هذا المتنوع بالمخيلة، لكنه لا يعطي بعد اي معرفة. والافاهيم التي تضفي **الوحدة** على هذا التأليف المحض، والتي تقتصر على تصور هذه الوحدة التأليفية الضرورية هي الشيء الثالث اللازم لمعرفة موضوع يمثل لدينا، وهي تستند الى الفاهمة»[25]. وفي مكان آخر من **نقد العقل المحض**:

«كل معرفتنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها الى الفاهمة وتختم في العقل الذي ليس لدينا ما هو ارفع منه لبلورة مادة الحدس واحالتها الى اعلى وحدة للفكر»[26].

---

(24) نم، (المنطق الترسندالي، مدخل I في المنطق بعامة). والمعرفة بهذا المعنى هي المتمثلة في علمي الرياضة والفيزياء وهي معرفة تأليفية قبلية معترف بها، نظراً الى ضرورتها وكليتها. اما المعرفة الميتافيزيقية فهي مجرد طموح لدى العقل.

(25) نم فقرة 10.

(26) نم، مقدمة الديالكتيك الترسندالي، فقرة II, A، في العقل بعامة.

وتعين هذه النصوص المحطات الاساسية لبرنامج نقد العقل المحض أو حل مشكلة إمكان المعرفة النظرية القبلية، وهي المعرفة التي تخبر ما هو الموضوع قبلياً، ومثلها قائم عياناً في الرياضة والفيزياء ومشروع طموح في الميتافيزيقا.

واذا كانت عناصر هذه المعرفة عبارة عن **حدس حسي** يعطى في الحساسية، **وأفاهيم** تولدها تلقائية الفاهمة، **وأفكار** يفكر بواسطتها العقل، فإن امكان المعرفة القبلية هو نفسه إمكان هذه العناصر وإمكان اندراجها في **احكام**، أي في صورة معرفة قبلية. وسيكون على العرض ان يهتم تباعاً بذلك:

امكان الحدس:

● لدينا نوعان من الانطباعات الحسية:

انطباعات تشير الى وجود موضوعات خارجاً عنا، أي متعلقة بوضعها في المكان، وانطباعات تشير الى ترتيب تصوراتنا الزمني عن هذه الموضوعات وعن ذواتنا، أي انطباعات تتعلق بموقع تصوراتنا في الزمان، في احساسنا الباطن بها.

فإذا جردنا هذه الانطباعات من كل مضمون لم يبق لدينا سوى مجرد صورة تلقيها، وبمعنى آخر، يفترض وجود هذه الانطباعات لدينا ما به نتلقاها، أي صورة المكان أو الحدس الخارجي، وصورة الزمان أو الحدس الباطن.

ويبرهن العرض الميتافيزيقي ان حدس المكان هو حدس واحد ومتجانس ولا متناه، وضروري بالتالي بوصفه اساساً لجميع الحدوس الخارجية، وان حدس الزمان هو الآخر حدس واحد ومتجانس ولا متناهٍ، وضروري بالتالي بوصفه اساساً لجميع الحدوس، في تعاقبها أو تزامنها.

وهذا يعني ان حدس المكان والزمان المحضين هما الصورتان اللتان تسبقان فينا جميع الانطباعات الخارجية والباطنية، وتجعلانها بالتالي ممكنة[27].

● وينبغي، بالضرورة، ان يكون المكان، ومثله الزمان، حدساً قبلياً ومحضاً أي خاصية قبلية للحساسية حتى يكون بالامكان فهم الاحكام التأليفية القبلية القائمة على هذين الحدسين، أي حتى تكون احكام الرياضة ممكنة[28].

ذلك ان احكام الرياضة المحضة هي احكام حدسية دائماً[29] (وضرورية اطلاقاً) ويجب ان تقوم على حدس محض حيث عليها ان تحضر جميع أفاهيمها عينياً وقبلياً؛ فتبني الهندسة أفهومها قبلياً في المكان، ويعين الحساب

(27) نم، 2، 4.

(28) نم، 3، 5، 6.

(29) مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة، فقرة 7 وأشير إليه لاحقاً بـ مقدمات -E. Kant: prolegomenazu einer jeden Künftigen Metaphysik, 1783.

أفهومه قبلياً في الزمان، فيصير بامكان العقل ان يوسع معارفنا الرياضية قبلياً، لانها معارف متعلقة بخصائص المكان والزمان من حيث هما حدسان محضان.

وبدون مثل هذا الفرض يمتنع فهم امكان الاحكام التأليفية القبلية في الرياضة، اذ لو كان المكان والزمان صفتين ملازمتين لوجود الاشياء وغير واقعيتين بالتالي، (كما يريد لايبنتس واتباعه) لامتنع فهم إمكان التأليف الرياضي بامتناع الزعم القائل إن المعرفة الرياضية هي معرفة عقلية محضة. وهو امتناع تفرضه واقعة ان مثلثين مرسومين على نصفي كرة، ومتساويين من جميع الجهات، لا يتطابقان، شأنهما في ذلك شأن اليد وصورتها في المرآة.

وفي المقابل، لو كان للمكان والزمان وجود مطلق ومستقل عنا (كما يقول أتباع نيوتن)، لامتنع فهم امكان أي معرفة حدسية محضة بهما. وبالتالي أي معرفة ضرورية لأنه سوف لن يكون لدينا عنهما سوى انطباعات بعدية، وحدوس امبيرية[30].

الحل الوحيد الباقي إذاً هو ان يكون المكان، ومثله الزمان، حدساً محضاً وصورة قبلية للحساسية.

● لكن هذا الحل يزيد الأمر صعوبة، لأن الحدس هو تصور خاضع مباشرة لوجود موضوعه ـ فكيف يمكن ان يكون لديّ حدس قبلي؟ كيف يمكن لحدس الموضوع ان يسبق الموضوع نفسه؟

اذا كان حدسي يمثل الموضوعات كما هي في ذاتها، فلن يكون لدي أي حدس قبلي، وسيكون حدسي دائماً حدساً امبيرياً. ولن يكون حدسي بالموضوع معرفة لخصائصه كما هي في ذاتها على أي حال. وبالتالي ليس أمامي سوى مخرج واحد كي يكون حدسي بالموضوع سابقاً على واقع الموضوع، وهو ان لا يتضمن سوى صورة الحساسية السابقة فيّ على جميع الانطباعات الواقعية التي اتلقاها من الموضوعات.

يجب القول اذن، ان الانطباعات الحسية الواردة إليّ بعدياً انما تندرج في صورة تلقيها القبلية فأدرك الموضوعات كما تبدو لي، أي بوصفها ظاهرات، لا كما هي في ذاتها. وادرك نفسي كما ابدو لحسي الباطن، أي بوصفي ظاهرة كذلك.

ان صورتي الحساسية القبليتين هما اذن شرطا تلقي الانطباعات الحسية، وبهما يتخذ متنوع الاحساس المعطى صورة الظاهرة. بمعنى ان الموضوع لا يمكن أن يظهر، أي ان يكون موضوعاً للحدس الامبيري الا بواسطة صورتي الحساسية.

يتضمن المكان والزمان اذاً، وبما هما محضان وذاتيان، شرط إمكان الموضوعات بوصفها ظاهرات، أي موضوعات لتجربة ممكنة. وهما ما يجعل القضايا المتعلقة بالحدس المحض ممكنة، وذات قيمة موضوعية بالنسبة الى موضوعات الحس، لكن بالنسبة الى هذه الموضوعات فقط[31].

(30) مقدمات فقرة 13.

(31) نم، الاستطيقا الترسندالية، خلاصة.

امكان الأفاهيم

● اذا كانت الحساسية تعطي مادة الموضوع فإن الفاهمة تفكر الموضوع بواسطة الافاهيم. وكي نستطيع استنباط هذه الافاهيم وتسميتها في لوحة كاملة، وقبلياً علينا ان نستنبطها من الوظيفة المنطقية للفاهمة. أي من قدرة الفاهمة على الحكم على الموضوع حكماً منطقياً ترسندالياً (قبلياً وموضوعياً وليس فقط صورياً). والفاهمة، وبمعزل عن وجود الموضوع، لا يمكن ان تحكم على الموضوع الا من حيث الكم أو من حيث الكيف، أو من حيث الاضافة. الا انها تحكم الى ذلك، على معرفتها بالموضوع، من حيث الجهة، فيصير لدينا اربع وظائف حكمية قبلية تتوزع الى آنات ثلاث هي:

من حيث الكم؛ اما احكام كلية أو جزئية أو مفردة.
ومن حيث الكيف؛ اما احكام موجبة أو سالبة أو معدولة.
ومن حيث الاضافة؛ اما احكام حملية أو شرطية متصلة أو شرطية منفصلة.
ومن حيث الجهة؛ اما احكام احتمالية أو اخبارية أو ضرورية.

وهذا التقسيم الثلاثي يقتضيه منطق الحقيقة الترسندالي، أي منطق النظر الى موضوعية المعرفة، لا الى مجرد صورة الحكم كما هو الحال في المنطق الارسطي حيث يكون التقسيم ثنائياً. فاحكام الكم هنا ترى الى كم الحامل. واحكام الكيف الى مضمون المحمول. والاضافة الى علاقة الحامل بالمحمول. والجهة الى قيمة الرابطة بمعزل عن مضمون الحكم[32].

وتستمد هذه اللوحة ضرورتها من انها مجرد تحليل لوظيفة الفاهمة المنطقية الموضوعية. لكن ما إن تنكشف امامنا حتى تكون الدليل لاستنباط أفعال التوحيد الذي تقوم به الفاهمة على متنوع الحدس الذي تؤلفه المخيلة. والتوحيد القبلي هو فعل تلقائي من أفعال الفاهمة، وهو الذي يولد الأفاهيم، فالأفهوم هو **وحدة تأليف المتنوع**. ويوجد من أفعال التوحيد القبلي بقدر ما يوجد من أوجه مختلفة للوظيفة المنطقية الموضوعية، ولذا يمكن القول ان أفعال التوحيد أو الأفاهيم المحضة (المقولات) هي المتمثلة في اللوحة التالية:

من حيث الكم؛ الوحدة والكثرة والجملة
ومن حيث الكيف؛ الواقع (الحضور) والنفي (الغياب) والحصر (الاقتصار على..)
ومن حيث الاضافة؛ الجوهر/العرض والسبب/النتيجة والاشتراك
ومن حيث الجهة؛ الامكان/اللاإمكان والوجود/اللاوجود والوجوب/الحدوث[33].

ويجب أن تكون هذه اللائحة كاملة ووحيدة، وتكون أفاهيمها هي جميع المحمولات الممكنة لمعرفة موضوع معطى، ومندرج، بما هو مفرد، تحت محمول عام هو الأفهوم. بمعنى آخر، إن الأفاهيم هذه هي أفاهيم موضوعات بعامة، وليست موضوعات. وهي تمثل أوجه الوحدة القصوى البدئية التي تشتق منها وحدات أقل عمومية وصولاً

(32) نم، فقرة 9.
(33) نم، فقرة 10.

الى الأفهوم التجربي[34] وهي نوعان: مقولات تتعلق بموضوع الحدس وهي مقولات الكم والكيف وتسمى: المقولات الرياضية[35]. ومقولات تتعلق بوجود هذه الموضوعات، بعضها نسبة الى بعض (الاضافة) او بوجودها نسبة الى الفاهمة (الجهة)، وتسمى المقولات الدينامية[35]. بمعنى آخر تتضمن هذه المقولات جميع أوجه تعيين الموضوع بصدد المعرفة، قبلياً[36] فكيف يكون ذلك ممكناً؟ أي كيف نفهم ذلك ونسوغه؟

● عندما أربط أفهوماً (أ) بأفهوم مغاير (ب) ربطاً ضرورياً ومطلقاً، وأقول على سبيل المثال: المعادن تتمدد بالحرارة (وهو حكم تؤكده التجربة)، فإنه من الواضح ان التجربة التي قمت بها لا تسمح لي بمثل هذا الإطلاق. لأن الانتقال من: قطعة الحديد هذه تمددت بالحرارة، الى كلية الحكم امر لا تيسره التجربة، لا بد إذن من يكون الربط الضروري مستنداً الى ما هو قبلي، وهنا الى أفهوم السببية القبلي. وبدون هذه العلاقة الأصلية لا يمكن فهم أي علاقة لأفهوم بآخر، ولا لأفهوم بموضوع معطى في التجربة. ينبغي إذن التعرف على الأفاهيم المحضة بوصفها الشروط القبلية لامكان التجربة.

والحال ان الأفاهيم القبلية تقوم على الوظيفة الحكمية المنطقية، والربط قائم في الحكم، لا يمكن البحث اذن في الافهوم عن إمكان الربط بل ينبغي البحث عن هذا الامكان، وعن امكان الأفهوم نفسه في وحدة أعلى تجعل الفاهمة في وظيفتها المنطقية نفسها ممكنة، في ذاك الفعل الذاتي الأصلي الذي يجعل المعرفة ممكنة. فما هو هذا الفعل؟

إن «الأنا أفكر» هو التصور الذي يجب ان يصاحب جميع التصورات حتى تكون تصوراتي أنا، بل التصور الذي يجب ان يسبق كل تفكير ويجعله ممكناً. وهو فعل التلقائية أو الابصار الأصلي المحض الذي ينتجه الإوْتعاء[37] ليصاحب تصوراتي ويجعلها لي. والإوتعاء هذا يجب ان يكون إوْتعاء عاماً وواحداً ويبقى هو هو خلف التغير المعطى والتعاقب الزمني حتى يكون فعله توحيداً ترسندالياً أي ضامناً لوحدة المعرفة وموضوعيتها. فيسمح لي بأن «أبصر» التصورات بوصفها تصورات صالحة لكل وعي وضرورية.

الاوتعاء العام، أو التوحيد الترسندالي الأصلي، هو إذن المبدأ الأسمى لكل تأليف وتوحيد معرفي. فهو الذي ينتج الأنا أفكر ويجعل الربط ممكناً ويجعل بالتالي توحيد متنوع الحدوس الحسية ممكناً بواسطة الأفاهيم المحضة. وبه تكون الأفاهيم المحضة الشروط القبلية الذاتية لامكان التجربة، انما في حدود المعطى الحسي[38].

---

(34) فالجوهر يجعل ممكناً افهوم الجسم الذي يجعل بالتالي افهوم المعدن ممكناً الذي بدوره يجعل افهوم الحديد ممكناً. فعندما اقول هذا حديد اكون قد وجدت متنوع الانطباع المعطى تحت افهوم موضوع.

(35) والفرق بين النوعين ان المقولات الرياضية تربط المتجانس بالمتجانس، فيكون ربطها تركيباً compositio، وحدسياً، في حين تربط المقولات الدينامية بين وجود المتنوع المتغير فيكون ربطها تعليقاً Nexus، واستدلالياً. راجع نم، تحليل المبادىء، الفصل الثاني، القسم الثالث، هامش على لوحة المبادىء).

(36) نم فقرة 11 الملاحظة 2.

(37) الإوْتعاء، او الوعي الذاتي لفظ ولدته بازاء Selbestbewusstsein.

(38) نم فقرة 14 الى 26.

وهذا الفرض، الذي هو التعبير الأوضح عن الثورة الكوبرنيقية، هو فرض ضروري لفهم إمكان المعرفة التأليفية القبلية، ووحده ممكن لأن أي فرض آخر لا يفي بالغرض:

لأن القول ان التجربة تجعل هذه المعرفة ممكنة عن طريق التجريد هو قول ملتبس ولا يوصلنا الا الى معرفة محتملة وغير يقينية.

اما القول إن المقولات هي استعدادات ذاتية موجودة فينا مع وجود التجربة، وقد رتبها الخالق بحيث يكون استعمالها متوافقاً مع قوانين الطبيعة، فهو قول يفقد المقولات الوجوب اللازم لأفهومها، فيصير يقينها مجرد يقين ذاتي، ويؤدي بالتالي الى الريبية[39].

● لكن، اذا كانت الأفاهيم المحضة هي الافعال التي بموجبها يوحد الإوتعاء العام المتنوع الحسي فيصير من الواضح امكان ان تؤلف مجموع الظاهرات «طبيعة» تحكمها قوانين كلية وقبلية، فإن ما هو غير واضح بعد هو كيف يندرج المتنوع الحسي تحت أفهوم ذهني من طبيعة مغايرة تماماً لطبيعته[40].

الواقع انه حتى يصير بامكان الموضوع ان يندرج تحت أفهوم يجب ان يكون تصور الموضوع مجانساً لتصور الأفهوم. وحتى يكون ذلك ممكناً يجب أن يكون ثمة حد أوسط، ذهني من جهة، وحسي من جهة أخرى، فيقوم بهذا الادراج. وهذا الحد الاوسط هو المخيلة المنتجة التي تعينها الفاهمة قبلياً لتعين بدورها الحس الباطن، أو حدس الزمان تعييناً ترسندالياً (بصدد المعرفة الموضوعية). والتعين الترسندالي للزمان هو من جهة «مجانس للمقولة بما هو كلي وقائم على قاعدة قبلية»، وهو من جهة ثانية «مجانس للظاهرة من حيث ان الزمان متضمن في كل تصور أمبيري للمتنوع». وتعيّن الزمان هذا، المسمى «الرسم الترسندالي»، هو ما يجعل تطبيق المقولة على الظاهرات، وإدراج الظاهرات بموجب المقولة ممكناً. وحيث ان المقولات، أو الافاهيم المحضة، هي كل أنماط التعيين الفاهمي، يجب ان يكون لكل أفهوم محض رسمه الخاص في تعين الزمان قبلياً، رسم يحققه ازاء المعطى الحسي الممكن ويحصر استعماله المشروع بالمعطى في الوقت نفسه.

وعليه يمكن القول إن رسم أفاهيم الكم هو العدد: أي التصور الذي يشمل إضافة الوحدة إضافة مطردة (الى المتجانس). ورسم أفهوم الواقع هو الاحساس بعامة. لأن هذا الأفهوم يدل بنفسه على وجود في الزمان (حضور). ورسم أفهوم الجوهر هو دوام الواقعي في الزمان أي تصور الواقعي هذا بوصفه أسّ التعين الامبيري، أساً يدوم عندما يتغير التعين. ورسم السبب والسببية هو التعاقب الدائم، بموجب قاعدة، في الزمان. ورسم الاشتراك أو التسبب المتبادل هو تزامن التعينات بعضاً الى بعض.

(39) نم فقرة 27.

(40) بذلك يكون كنط قد انهى تحليل الأفاهيم وبدأ تحليل المبادىء، وقد أثار هذا الإنتقال اشكالات شتى حول تفسيره عبّر عنها دو كونينك بالقول ان كنط كان بغنى عن بدء فصل جديد، خاصة وان تحليل المبادىء جاء ليغيّر من دور المعطى التجريبي في امكان التجربة، وليبيّن ان الزمان يقوم بالتأليف الفعلي لا الفاهمة مما يخلق صعوبات شتى للمذهب النقدي» راجع: De Coninck *L'analytique transcendantale de kant,* (Louvain Paris, 1955 pp 223-280). لكن دوكونينك يخلط بين حدس الزمان وتعيينه ترسندالياً، وهذا التعين هو، عبر المخيلة فعل للفاهمة. أضف ان تحليل المبادىء يجد تسويغه في البحث عن «أفهوم مناسب» للحدس المعطى من جهة، وفي التحضير لحل امكان الاحكام الميتافيزيقية من جهة أخرى.

اما رسم الإمكان فهو توافق تأليف مختلف التصورات مع شروط الزمان بعامة، أي تعين تصور شيء ما نسبة الى زمن ما. ورسم الوجود الواقعي هو **الوجود في زمن معين**. ورسم الوجوب هو **الوجود في كل زمان**[41].

وهكذا تحقق الرسوم الأفاهيم المحضة (توقعنها) لكنها في الوقت نفسه تقصر استعمالها وتحده بشرط خارجي عنها هو الحدس الحسي. فالرسم هو الأفهوم الحسي لموضوع من حيث يتناسب مع الأفهوم المحض. وخارج هذا الشرط تظل الأفاهيم المحضة أفاهيم موضوعات بعامة أي ذات معنى منطقي وحسب، لكنها لا تعطي أي معرفة فعلية بالموضوع ولا تحصل على معناها الحقيقي إلّا من موضوعات الحساسية أي من التجربة الممكنة.

لكن تطبيق المقولات على موضوعات التجربة لا يحصل اعتباطاً، بل بموجب مبادىء قبلية هي الاخرى. وهذه المبادىء القبلية، أو قواعد تطبيق المقولات على التجربة، تشتق من المبدأ الأسمى لكل حكم تأليفي قبلي، وهو المبدأ القائل: «على كل موضوع ان يخضع للشروط الضرورية لوحدة تأليف متنوع الحدس في تجربة ممكنة»، وتشتق تحليلياً في لائحة متناسبة مع لائحة المقولات. فتكون:

1 ـ مسلمات الحدس، وتقوم على المبدأ: إن جميع الحدوس هي مقادير ممتدة وتتعلق بتطبيق مقولات الكم.

2 ـ توقعات الادراك الحسي، والمبدأ: في جميع الظاهرات، يكون الواقعي، أي موضوع الاحساس، على مقدار من الشدة، أي على درجة ما ـ وتتعلق هذه بتطبيق مقولات الكيف.

وتتعلق هاتين بتأليف المتجانس الحدسي، بتراكمه الكمي أو بتدرجه الكيفي المتصل، وبناء عليه لا تدرك الظاهرات حدسياً الا بوصفها مقادير متصلة. ويكون التأليف فيها تأليفاً رياضياً (إضافة المجانس الى المجانس)، فهو ضروري ضرورة غير مشروطة.

3 ـ أشباه التجربة، ومبدأها العام: التجربة ليست ممكنة إلا بتصور ربط ضروري للادراكات الحسية. ويترجم هذا المبدأ وحدة الإيْتعاء الضرورية بالنسبة الى كل وعي أمبيري ممكن في كل زمن. وتفصّل الى مبادىء ثلاثة توافق تعينات الزمان الثلاثة: الدوام والتعاقب والتزامن، ويشكل كل واحد قاعدة لمقولة من مقولات الاضافة:

فالشبه الأول هو مبدأ دوام الجوهر: الجوهر يصمد خلف كل تغير للظاهرات وكميته لا تزيد ولا تنقص.

والشبه الثاني هو مبدأ التعاقب في الزمن بموجب قانون السببية، وصيغته: جميع التغيرات تحصل بموجب قانون ربط السبب بالنتيجة (السبب يتقدم النتيجة التي تعقبه زمنياً وبالضرورة، فيكون التعاقب الزمني المعيار الأمبيري الوحيد للنتيجة نسبة الى سببية السبب).

اما الشبه الثالث فهو مبدأ التزامن بموجب قوانين التفاعل أو الاشتراك: جميع الظاهرات، من حيث يمكن ان تدرك متزامنه في المكان، هي في تفاعل كلي.

(41) نم، تحليلات المبادىء، الفصل الأول، رسومية افاهيم الفاهمة.

هذه الاشباه الثلاثة هي مبادىء تعين وجود الظاهرات في الزمان حسب انماطه الثلاثة. والتعيين الزماني هنا تعيين دينامي بمعنى أنه القاعدة التي بموجبها تمنح الفاهمة لوجود الظاهرات الوحدة التأليفية وتعين لكل ظاهرة مكانها في الزمان، فتعينها بالتالي قبلياً وعلى نحو صالح لكل الازمنة ولكل زمن على حدة.

٤ ـ مصادرات الفكر الامبيري بعامة، وهي قواعد مقولات الجهة، فهي ثلاث:

ـ كل ما يتوافق مع الشروط الصورية للتجربة (الحدس والأفاهيم) فهو ممكن.
ـ كل ما يتوافق مع الشروط المادية للتجربة (الاحساس) فهو واقعي (موجود).
ـ كل ما يتعين توافقه مع الموجود الواقعي بموجب الشروط العامة للتجربة فهو واجب (يوجد ضرورة).

وهذه المصادرات هي قواعد تأليفية انما غير موضوعية، لأنها توسع معرفتنا بالموضوع ولا تقول شيئاً عن مضمون الشيء الواقعي، بل هي تأليفية ذاتية بمعنى انها تؤلف بين أفهوم الموضوع المعطى وملكة المعرفة، فيكون الموضوع ممكناً اذا توافق مفهومه مع شروط التجربة الصورية. ويكون موجوداً اذا ارتبط أفهومه بالادراك الحسي، ويكون موجوداً بالضرورة اذا تعين أفهومه بترابط الادراكات الحسية بموجب الأفاهيم[42].

أخيراً، تفيد الرسوم الترسندالية والمبادىء القبلية انه يمتنع علينا ادراك أي شيء بالمقولة لوحدها لأنه لا يمكن ان تشتق من المقولات لوحدها أي قضية تأليفية ضرورية، وانه يلزمنا دائماً حدس معطى لاظهار موضوعية أفهوم الفاهمة المحض. وإذا كان تعيين الموضوع يتم عبر تعيين الزمان تعييناً ترسندالياً، فإنه لا يكفي ان يكون لدينا حدس بل يجب ان يكون حدساً خارجياً. أي حدساً في المكان. لأن الزمان يسيل دائماً ولا يمكن ان نحدس، مثلاً، بشيء دائم، أو بمتغير على دائم، او بتفاعل الا في المكان. وعليه فان الحساسية تشكل الشرط اللازم لتحقيق مقولات الفاهمة. ويمكن القول بالتالي: ان مبادىء الفاهمة المحضة ليست سوى مبادىء قبلية لامكان التجربة، وان جميع القضايا التأليفية القبلية تتعلق بالتجربة وعلى هذه العلاقة يقوم إمكانها.

● تقوم الفاهمة إذاً، من حيث هي ملكة تفكير، بأفعال تلقائية تسمى المقولات أو الأفاهيم المحضة، وهي مجرد أفاهيم موضوعات بعامة، خالية بذاتها من أي مضمون. ويقتصر دورها على توحيد تأليف المتنوع المعطى. ويكون لها ذلك بفضل الإوْتعاء العام الذي يجعل الربط ممكناً.

وتقوم الفاهمة من حيث هي ملكة حكم، أو حاكمة[43] بإدراج المتنوع المعطى تحت الأفاهيم المحضة بموجب مبادىء قبلية، ويكون لها ذلك بتعيين المخيلة لانتاج الرسم الترسندالي أي لتحقيق الأفهوم تجريبياً وجعل التجربة نفسها ممكنة.

وهذه الفروض، أو المزاعم على حد تعبير كنط[44] هي مزاعم ضرورية للتسليم بإمكان الأحكام التأليفية

(42) نم، تحليلات المبادىء، الفصل الثاني.

(43) الحاكمة او ملكة الحكم هي مجرد ملكة وظيفية في الذهن. ويكون ثمة حاكمة كلما كان هناك توافق بين ملكات تشريحية، بين الفاهمة والمخيلة، او بين العقل والمخيلة.

(44) ر. مقدمات فقرة 10.

القبلية، ولجعل هذا الامكان مفهوماً ومتعيناً. غير انها في الوقت الذي تسوغ لنا هذا الامكان، ترسم حدوده بدقة وهي حدود المعطى الحسي، أي الانطباق على الظاهرات وحسب.

لكن يظل بالامكان دائماً ان تندفع الفاهمة، بسبب من طبيعة المقولات وبدافع السهولة، الى خارج حدود المعطى أي خارج استعمالها المحايث المشروع، فتقع في الشطط الميتافيزيقي في محاولتها اليائسة لمعرفة الاشياء في ذاتها[45] وهو مثل الشطط الذي يقع فيه العقل مندفعاً بوهمه الترسندالي وأفكاره.

إمكان الأفكار أو ديالكتيك العقل.

ينحصر استعمال الفاهمة المشروع ضمن حدود التجربة والحدس المعطى. لكن مثل هذه المعرفة لا ترضي طموح العقل فيسعى الى توسيع معارفنا قبلياً دون الاستناد الى التجربة ـ معتمداً مبادىء يظنها قادرة على إضافة شيء الى الأفهوم المعطى غير متضمن في الأفهوم. وفي سعيه هذا ينشىء الميتافيزيقا. فالميتافيزيقا بمعناها الحصري، هي ذلك السعي الى اقامة معرفة تأليفية قبلية بموضوعات تتعدى حدود التجربة والحس تلبية لميل طبيعي لدى العقل. ويشهد تاريخ محاولات العقل المتكررة ان الاحكام التي صاغها في هذا الصدد لم تكن كلية ولا ضرورية[46]. والمطلوب الآن الاجابة عن السؤال، لماذا لم تكن احكام الميتافيزيقا كلية وضرورية وكيف يمكن ان يكون ثمة معرفة مشروعة بموضوعات الميتافيزيقا.

ويمكن البدء بالاجابة من تحليل وظيفة العقل الخاصة في المعرفة، وهي وظيفة منطقية وحسب، لأن العقل لا يفعل سوى ان يعقل بتوسط مبادىء، حيث لا صلة له بالتجربة والحدس. ويقتصر فعله المنطقي على إحالة قواعد الفاهمة المتنوعة الى الوحدة. وغايته البحث عن اللا ـ مشروط الذي يختم وحدة معرفة الفاهمة المشروطة. وصورة تعقله هي الاستدلال العقلي الذي يستدل ـ من ادراج معرفة (مقدمة صغرى) تحت شرط قاعدة (مقدمة كبرى) ـ معرفة متعينة بمحمول القاعدة (نتيجة)[47]. وهكذا يوجد من انواع الاستدلال العقلي بقدر ما يوجد من أشكال للعلاقة التي تمثلها القاعدة بين معرفة وشرطها. وكل القواعد الصالحة لمثل هذا التعلق هي تلك المستمدة من مقولات الاضافة وحسب[48]. فيكون لدينا ثلاثة انواع من الاستدلالات هي: الحملية، والشرطية المتصلة، والشرطية المنفصلة.

واستنباط لوحة الاستدلالات كاملة من وظيفة العقل المنطقية هو الذي يدلنا على «الأفاهيم» التي تجعل التأليف العقلي ممكناً، وليست هي سوى غاية العقل من سعيه، اي الوصول الى اللامشروط نفسه الذي يجعل جملة الشروط ممكنة ويطلق المعرفة من الاشتراط الفاهمي. واللامشروط هذا هو ما يمكن ان نسميه «الافهوم العقلي» من

(45) نم، تحليلات المبادىء، الفصل الثالث، تذنيب.

(46) نم، تصدير الطبعة الأولى، ومقدمة فقرة V.

(47) نم، الديالكتيك الترسندالي. المقدمة II، في العقل بعامة.

(48) هي انواع ثلاثة فقط، لان الاستدلالات لا تتوزع بموجب الكم حيث القاعدة دائماً كلية، ولا بموجب الكيف حيث الأمر سيان سواء كانت النتيجة سالبة أو موجبة، ولا بموجب الجهة، حيث النتيجة مصحوبة دائماً بوعي ضرورتها ووجوبها. (راجع: par. E. Kant: *Logique*, trad Guillermit, Vrin, Paris 1970, p. 133).

حيث يتضمن مبدأ تأليف المشروط. ويكون لدينا من الأفاهيم العقلية بقدر ما لدينا من الاستدلالات:

ـ لا مشروط التأليف الحملي، اي الحامل الذي لن يكون بدوره محمولاً على سواه، والذي يمثل الوحدة اللامشروطة لجميع التصورات بعامة (حامل «الانا افكر»)

ـ لا مشروط التأليف الشرطي المتصل، أي الفرض الذي تندرج تحته جميع الفروض، أو السلسلة الكاملة لتعاقب السبب والنتيجة، والذي يمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة.

ـ لا مشروط التأليف الشرطي المنفصل، اي سستام القسمة نفسه الذي لا يحتاج الى سواه لاتمام القسمة، والذي يمثل الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية لامكان الموضوعات بعامة.

والواقع ان ليس لدى العقل افاهيم خاصة به، وان ما يبدو كذلك ليس سوى أفهوم الفاهمة وقد دفع الى المطلق. لكن العقل في حاجته الطبيعية إلى تصور جملة الشروط في أفاهيمه ينظر اليها كما لو كانت افاهيم لموضوعات. ويسمى كنط هذه الأفاهيم **أفكاراً** (مُثُلاً): فالفكرة هي الأفهوم العقلي الذي يتصور بوصفه افهوم موضوع في حين لا يقابله اي موضوع في الحدس أو التجربة، وموضوعه هو النومينا، اي الشيء في ذاته المعقول. وافكار العقل هي بالتالي، وتباعاً:

الذات المفكرة، أو النفس. فكرة الكوسموس، او العالم. فكرة الكائن الأسمى أو الله. وهي افكار مفارقة لأن موضوعاتها غير معطاة في التجربة، وقد يكون لها استعمال مشروع هو الاستعمال المفارق الذي يدفع الفاهمة الى اقصى توسيع معرفي ممكن، والى اقصى وحدة ممكنة. واستعمال غير مشروع، هو استعمالها المحايث الذي ينشأ بدافع من حاجة العقل الطبيعية الى تصور جملة الشروط وتعيينها. ويلزم القول في هذين الاستعمالين:

أ ـ الاستعمال غير المشروع: الديالكتيك.

يسترسل العقل، متروكاً لميله الطبيعي، في **الوهم الترسندالي**، اي في النظر الى افكاره بوصفها افكاراً ترسندالية: تتضمن مبادىء معرفة قبلية وموضوعية. ويستعمل هذه الأفكار استعمالاً محايثاً ليقيم «علوماً عقلية»، هي الميتافيزيقا بمختلف اقسامها. لكن استدلالاته تبقى مجرد استدلالات سفسطية: تخطىء صورياً، فتكون مغالطات منطقية كما هو الحال في السيكولوجيا العقلية. أو يناقض بعضها بعضاً فتشكل نقائض العقل كما هو الحال في الكوسمولوجيا. أو تخطىء أخيراً من حيث المضمون، فتؤلف مثال العقل، كما هو الحال في اللاهوت الترسندالي.

● ويقع العقل في **المغالطات** في سياق بحثه عن حامل لكل محمول جديد، حيث يجد الحامل الأخير في «الانا افكر» الذي يصحب كل معرفة فاهمية. ويتحول هذا الحامل الأخير الى افهوم موضوع واقعي، بفضل القياس العقلي التالي:

كل ما لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً لا يوجد الا كحامل، وبالتالي كجوهر.
والحال ان الكائن المفكر، بما هو كذلك، لا يمكن ان يتصور الا بوصفه حاملاً.
فهو لا يوجد اذن الا كحامل وبالتالي كجوهر.

وهذا القياس هو مجرد مغالطة منطقية تقوم على مفهومين مختلفين لافهوم الحد الأوسط: «ما لا يتصور الا بوصفه حاملاً»، وهو معطى حدسي في المقدمة الكبرى (وقاعدة من قواعد الفاهمة). في حين ان الكائن المفكر (المقدمة الصغرى) ينظر الى نفسه حاملاً بالنسبة الى الفكر ووحدة الوعي وحسب، وهما ليسا معطيين حدسيين، فالنتيجة اذن مغلوطة.

لكن العقل يحول الأنا الذي يفكر، استناداً الى هذه المغالطة، الى كائن مستقل ويضفي عليه نعت الجوهر، ويقيم به علماً عقلياً يهدف الى تعيين طبيعة النفس، يتوزع الى فصول حسب لوحة المقولات: فالنفس التي هي جوهر (الاضافة) هي جوهر بسيط (الكيف) وواحد بالنسبة إلى مختلف أزمنة الوجود (الكم) وعلى علاقة بالموضوعات الممكنة في المكان (الجهة).

وجميع براهين هذا العلم تقوم على الخلط الأصلي بين وعيي بذاتي (إوْتعائي) ومعرفتي لذاتي. في حين اني لا اعرف ذاتي بمجرد وعيي لها. ولا اعرفها الا اذا كان لدي حدس بذاتي متعيّن بالنسبة الى وظيفة التفكير الفاهمي. وبالتالي إن موضوع معرفتي لن يكون وعي الانا المعيِّن (بكسر الياء) بل وعي الأنا المتعيِّن في حدسي الباطن. اي الأنا كظاهرة.

أضف ان كون الأنا المعيِّن (فاعل أفكر) حاملاً وليس محمولاً، وبسيطاً، وهو هو، ومتميزاً من سائر الأشياء الخارجة عني، ان كل ذلك قضايا مفهومة وصحيحة لأنها مجرد قضايا تحليلية لأفهوم الإوتعاء، لكنها لا تؤلف اي معرفة بالأنا، ولا تسمح لي بالقول: إن الأنا جوهر، لأن مثل هذه القضية تتطلب معطيات غير متوفرة في مجرد الفكر.

وهكذا تسقط جميع «البراهين» الهادفة الى اثبات لا ـ فساد النفس، وروحانيتها وخلودها، او تصل الى مثل هذه السفسطة الديكارتية: النفس جوهر، والجوهر دائم، اذن النفس دائمة (خالدة). وهي سفسطة لأن الجوهر يتصف بالديمومة في الزمان، اي في تجربة ممكنة. وكل ما يمكن استنتاجه من هذا الاستدلال، بعد توحيد مفهوم أفهوم الحد الأوسط، هو أو النفس تتمتع بالديمومة في تجربتنا الممكنة، اي في الحياة وليس بعد الموت. وهكذا عكس المطلوب الأصلي.

لكن، رغم تهافت جميع مزاعم السيكولوجيا العقلية، فإن مشكلاتها تبقى قائمة. وما يبينه هذا النقد السلبي هو فقط:

عدم قدرة العقل على اثبات قضايا نظرية تطمح الى تعيين طبيعة النفس وتقرير خلودها، وعدم قدرته في الوقت نفسه على انكار هذا الخلود أو اثبات القضايا المعاكسة له، وذلك بسبب افتقاره الى التجربة الضرورية لمثل هذه المعرفة التعيينية. فتبقى مسألة خلود النفس إشكالاً لا يجد حله في المعرفة النظرية، وربما كان علينا ان ننتظر له حلاً في مجال آخر، هو مجال العمل حيث يطلب الخلود بوصفه مصادرة عملية[49].

● ويعرف العقل، منزوكاً لميله الطبيعي، صعوبات من نوع آخر في الكوسمولوجيا. فاللامشروط المطلق

(49) نم، الديالكتيك الترسندالي، الكتاب الثاني، الفصل الأول، مغالطات العقل المحض.

لكامل سلسلة الشروط الموضوعية في الظاهرات؛ اما ان يكون بداية السلسلة فتلحق به جميع الأطراف الأخرى بتعاقب السبب والنتيجة، فتكون السلسلة متناهية. واما أن يكون قائماً في السلسلة بوصفه شرط جميع الأطراف بالتعاقب نفسه ويكون المجموع لا مشروطاً، فتكون السلسلة لا متناهية. وليس في وسع العقل ان يحسم في اتجاه دون آخر، فينتج القضية، ونقيضها بالقوة ذاتها، فيتناقض. ويكون لدينا من النقائض بقدر ما لدينا من أوجه التأليف المقولاتي، اي من حيث الكم والكيف والجهة والاضافة[50].

فالنقيضة الأولى تتألف من:

القضية: للعالم بداية في الزمان وهو محدود كذلك في المكان.

ونقيضها: ليس للعالم بداية في الزمان ولا حد في المكان، فهو لا متناه.

وطريق العقل الى الإثبات هو برهان الخلف، اي امتناع الفرض المناقض لما هو مطلوب فيثبت القضية على النحو التالي: اذا سلمنا بان ليس للعالم بداية في الزمان فسيمتنع علينا فهم الحال الراهنة؛ كيف تم عبور اللامتناهي للوصول الى الآن. اذن ليس للعالم بداية في الزمان ومثله في المكان. ويثبت النقيض بالقول: اذا سلمنا بأن للعالم بداية في الزمان فمعناه ان وجوده قد سبقه زمن فارغ ولن نجد في أجزاء هذا الفراغ، ما يوجب وجود العالم في لحظة معينة دون سواها، فيمتنع بالتالي ان يكون للعالم بداية في الزمان، إذن ليس للعالم بداية في الزمان. ومثله في المكان.

أما النقيضة الثانية فهي عبارة عن:

قضية: كل جوهر انما يتركب من اجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم الا البسيط والمركب من البسيط.

ونقيضها: ليس في العالم مركب يتألف من اجزاء بسيطة، ولا يوجد اي بسيط.

واثبات القضية: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من اجزاء بسيطة، لاستطعنا اعدام المركب بنزع التركيب عنه فكرياً، اي بتحليله، لذا لا بد من أن يقف التحليل عند حد، وهذا الحد هو البسيط. اما اثبات نقيضها فهو: لو سلمنا بأن الجوهر المركب لا يتركب من اجزاء بسيطة لاقتضى ذلك منا التسليم بأن يحتل كل جزء بسيط حيزاً في المكان (لأن المكان هو امكان وجود الجوهر)، لكن البسيط الذي يحتل حيزاً سيكون بدوره مركباً (أي ذا اجزاء بعضها خارج بعض) فنقع في التناقض، إذاً لا يوجد اي بسيط.

والنقيضة الثالثة من:

قضية: لا بد من التسليم بوجود علّية حرة بالاضافة الى السببية بموجب قوانين الطبيعة[51].

ونقيضها: ليس ثمة من حرية، وكل ما يحدث في العالم انما يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة. وإثبات القضية: لو سلمنا بأن لا سببية الا تلك التي تحتم حدوث حال من حال سابقة بموجب قاعدة، لاضطررنا الى التسليم بأن كل حال سابقة تحتم أخرى سابقة تحتم بدورها اسبق منها، مما يضطرنا الى الخروج من السببية بموجب قانون الطبيعة،

(50) نم، الديالكتيك الترسندالي، الكتاب الثاني، الفصل الثاني، نقيضه العقل المحض.

(51) إزاء Kausalitätاضع السببية للاشارة الى تلك العلاقة المتعينة في الطبيعة، وعلّية، للاشارة الى العلاقة المفارقة بين العلة والمعلول. وعلى الأساس نفسه استعمل سبب، أو علة إزاء Ursache.

والى التسليم بالتالي بوجود علية اخرى تسبب تلقائياً دون أن تكون بدورها مسببة. وهذا هو المطلوب. واثبات نقيضها: لو سلمنا بوجود حرية قادرة على ان تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة من الافعال أو الظاهرات المتعينة سببياً، فسنكون امام احتمالين: إما ان تكون الحرية متعينة لبدء هذه السلسلة، وهذا ما يدخل الحرية في التناقض، وإما ان لا يكون ثمة تعين ضروري، فلا يكون تعين سببي وبالتالي لا ضرورة في قوانين الطبيعة. يبقى اذن ان لا حرية تكون علة لما يحدث في الطبيعة، وكل ما يحدث فيها انما يكون وفقاً للسببية الطبيعية.

والنقيضة الرابعة من:
قضية: يتطلب العالم وجود كائن كلي الضرورة بوصفه جزءاً منه، أو بوصفه علة له.
ونقيضها: لا يوجد اي كائن كلي الضرورة لا في العالم ولا خارج العالم، بوصفه علة[51] للعالم.

واثبات القضية: يجب ان يكون ثمة شيء كلي الضرورة حتى يوجد التغير بوصفه نتيجة له، وان يكون كلي الضرورة هذا من العالم المحسوس، لأنه لو افترضنا ان الضروري يقوم خارج العالم لاضطررنا الى الاقرار بأن سلسلة تغيرات العالم تبدأ منه دون ان يكون هو منتمياً الى العالم. وهذا ممتنع لأن بدء السلسلة لا يمكن ان يتعين الا بما يسبقه في الزمان. يبقى ان في العالم شيئاً كلي الضرورة هو جزء من السلسلة، أو هو السلسلة بكاملها.

واثبات نقيضها: لو سلمنا بأن العالم نفسه هو الكائن الضروري، أو أن فيه كائناً ضرورياً، لاضطررنا اما الى الاقرار بأن ثمة بدءاً في سلسلة التغيرات كلي الضرورة ولا سبب له بالتالي. وهذا ما يناقض قانون تعين جميع الظاهرات في الزمان. واما الى الاقرار بأن السلسلة ككل هي كلية الضرورة رغم انها عرضية ومشروطة في كل اجزائها. وهذا ما يتناقض بنفسه. ولو سلمنا من ناحية أخرى بأن ثمة علة للعالم كلية الضرورة خارج العالم، لاضطررنا الى التسليم بأن على هذه العلة ان تبدأ فعلها، مما يعني ان على سببيتها ان تكون جزءاً من الزمان، وبالتالي من العالم، وهذا ما يناقض وجود العلة خارج العالم. يبقى اذن ان ليس ثمة في العالم من كائن كلي الضرورة، ولا خارج العالم (من حيث هو مرتبط به ارتباطاً علّياً).

وقد ظهرت هذه النقائض في تاريخ الفلسفة حيث تتبنى الدغمائية القضايا في حين تتبنى الامبيرية نقيض القضايا، لكنها تصير هي نفسها دغمائية بمدها منطق التجربة الى خارج حدود التجربة. ويخفق المذهبان في تخليص العقل من تناقضه في المزاعم الكوسمولوجية. ويعود الى النقد وحده بيان سبب هذا التناقض الأصيل في العقل. والسبب هو ان جميع الاثباتات الكوسمولوجية تقوم اصلاً على دليل ديالكتيكي، هذا نصه:

عندما يكون المشروط معطى، فإن السلسلة الكاملة لجميع الشروط تكون معطاة والحال ان موضوعات الحس معطاة بوصفها مشروطة.

اذن السلسلة الكاملة لجميع شروط موضوعات الحس معطاة[52].

والدليل ليس سوى قياس فاسد لان الحد الأوسط فيه (المشروط) ينظر اليه في المقدمة الكبرى بوصفه الشيء في ذاته، في حين انه في المقدمة الصغرى لا يعني سوى الظاهرة. واذا ما حاولنا اصلاحاً للمقدمة الكبرى، فانها تصبح يقينية بوصفها مبدأ عقلياً منطقياً لا اكثر، فتصاغ على النحو التالي: عندما يكون المشروط معطى (في الزمان)

(52) نم، الديالكتيك الترسندالي، الفصل نفسه، القسم السابع: القرار النقدي في نزاع العقل مع نفسه.

فانه يقترح علينا البحث رجوعاً عن سلسلة الشروط التي ادت اليه (بموجب تعاقب السبب والنتيجة)، وتلك مسألة تحليلية لا تفيد شيئاً في تأليف معرفة جديدة، بل تصلح فقط بمثابة مبدأ موجه ودافع للبحث حتى أقصى مشروط ممكن.

وبسبب من غياب هذا النقد يذهب العقل، مع ميله الطبيعي، الى صياغة القضايا ونقيضها في الوقت عينه، ويقدم الحجج المتماسكة في كل مرة. انما ينبغي التمييز بين نوعين من النقائض:

تلك التي تقدم قضيتين متناقضتين كلاهما خاطئة، كما هو الحال في النقائض الرياضية: اي الأولى والثانية، لأنها تقوم اصلاً على افهوم متناقض في ذاته وهو: العالم في ذاته في الزمان والمكان. وهو تأليف متناقض في ذاته وممتنع لأن التأليف الرياضي يقوم على جمع المجانس الى المجانس.

وتلك التي تقدم قضيتين متناقضتين يمكن ان تكونا صادقتين معاً، كما هو الحال في النقائض الدينامية: اي الثالثة والرابعة، لأنهاتقوم على قصور في التمييز بين الممكنات: ان ربط السبب بالنتيجة ليس بالضرورة ربطاً للمتجانس، بل قد يكون ربطاً للمتغاير. فلو ميّزنا بين السببية الطبيعية في الظاهرات (حيث يوجد التعاقب الحتمي حسب التسلسل الزمني، وحيث لا يوجد بالتالي اي علّية حرة)، والعلية الحرة في النومينا (حيث يمكن أن تكون حرية تعيين، وبالتالي علة تحدث معلولاً بمعزل عن التعاقب الزمني)، لو ميزنا مثل هذا التمييز لأمكن اثبات القضيتين معاً. لامكن، بمعنى آخر، ان نصف شيئاً واحداً بالحرية والطبيعة شرط ان ننظر اليه مرة بوصفه الشيء في ذاته، ومرة بوصفه الظاهرة. ولن يكون في ذلك أي تناقض، انما لن نكون قد اثبتنا اي معرفة فعلية بهذا الشيء في ذاته، بل نكون اكتفينا بالاشارة اليه كامكان وحسب. ومثل هذا التمييز سيحفظ لنا الحتمية السببية في الطبيعة، دون أن يقفل امامنا باب الحرية في عالم النومينا. لكنه سيمنعنا حتماً من اقامة معرفة نظرية بهذا العالم المحتمل[53].

● أخيراً يسترسل العقل في وهم ترسندالي متصل بالبحث عن لا مشروط الحكم الشرطي المنفصل، بوصفه مبدأ التعين الكامل للموضوع المفرد نسبة الى جملة المحمولات الممكنة. واذ يجرّد العقل هذا المبدأ من شرطه الامبيري (امكان جميع الظاهرات) ينشيء هذا القياس الديالكتيكي:

كل ما لا يتصور الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة، لا يوجد الا بهذا الشرط.
والحال انه لا يمكن لأي فرد أن يتصور الا بهذا الشرط
اذن لا يوجد اي فرد الا بشرط وجود كائن يمتلك كل المحمولات الممكنة.

ويستخرج من هذا القياس لازمة: اذا وجد شيء فان هذا الكائن موجود، والحال انني على الأقل موجود، اذن هذا الكائن موجود.

وعيب القياس الأصلي ان مقدمته الكبرى تطلق «ما لا يتصور» من اي شرط تجربي، في ان المقدمة الصغرى تقصد الاشتراط في حدود التجربة. وهكذا ينقل العقل المبدأ الامبيري الى مبدأ ترسندالي يصح على الاشياء بعامة، فيضفي على فكرة «مجموع كل الواقع» وجوداً واقعياً، اي يحققها في كائن موجود فعلاً هو مثال العقل.

(53) راجع أيضاً، مقدمات، الفقرات 52-54.

ثم يحول العقل هذه الفكرة المتحققة الى اقنوم، اي يتصور «مجموع كل الواقع» بوصفه فرداً، وينزلق من ثم الى جعل هذا الفرد قائماً في اساس امكان جميع الأشياء.

ويسمى هذا الاقنوم، الكائن الأصلي من حيث هو مصدر جميع الكائنات، والكائن الواقعي الأسمى من حيث هو اساس امكانها جميعاً، وكائن الكائنات من حيث ان الكل مشروط به، وهو بالتالي الكائن الكامل أو الله، موضوع اللاهوت العقلي.

غير ان العقل يلاحظ بسهولة مبلغ الوهم في هذا الانتقال من الشرط المنطقي للإمكان الى اثبات الوجود الموضوعي، فيحاول تدعيم هذا الانتقال بالبرهنة على وجود هذا الكائن بطرق مختلفة تعود في النهاية الى ثلاث:

بالانطلاق من طبيعة العالم الحسي وصولاً الى العلة الأولى خارج العالم، فيقيم بذلك، الدليل الطبيعي اللاهوتي.

او بالانطلاق مما هو مشروط في التجربة الى الكائن خارج كل تجربة، فيقيم الدليل الكوسمولوجي.

أو بمجرد تحليل قبلي للأفاهيم، يستنتج وجود علة أعلى، فيقيم الدليل الانطولوجي. ويشكل هذا الدليل الأخير اساس الدليلين الأولين، لذا يبدأ النقد به[54].

ـ ويقوم الدليل الانطولوجي، الذي ينسبه كنط الى ديكارت، على القياس التالي: ما يمتلك كل المحمولات الممكنة (اي الكائن الكامل) يمتلك ايضاً محمول الوجود.

ومثال العقل يمتلك كل المحمولات الممكنة (هو الكائن الكامل).

اذن الكائن الكامل موجود.

بتعبير آخر: إن تصور الكائن الكامل غير موجود يوقع في التناقض.

والواقع ان هذا القياس القائم على مقدمتين غير صالحتين للاستدلال: فالمقدمة الكبرى اما أن تكون تحصيل حاصل. وتعني: كل موجود يمتلك كل المحمولات الممكنة فهو موجود، فهي لا تصلح لاستنتاج اي شيء. واما ان تكون تحليلية وتعني: ان الوجود هو صفة من صفات الكامل. ويبقى عليها أن تبرهن ان الوجود صفة محمول. غير ان الوجود، في جميع أحكام التجربة يكون الحامل للصفات وليس المحمول، بمعنى انه لا يزيد في المحمولات، ولا يكون الا معطى، أو مقدراً قبل صياغة حكم بموضوعه: فحكم من نوع: هذه الطاولة هي صفراء، لا يقول ان الطاولة لها صفة الوجود وصفة الاصفرار، بل على العكس ان الوجود يجب ان يكون متضمناً في أفهوم الطاولة حتى يمكن أن احمل عليها الاصفرار، اضف انني اذا الغيت وجود الطاولة لا اقع في التناقض، بل ألغي الحكم نفسه. وهكذا، عندما نقول: ان فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده، نضع انفسنا امام واحد من أمرين: أما اننا نقصد وجود الكائن في عقلنا وحسب، واما نقصد وجوده خارجاً عنا، وفي الحالة الأولى يبقى الكائن مجرد فكرة، وفي الثانية نصادر على المطلوب.

(54) نم، الديالكتيك الترسندالي، الفصل الثالث، مثال العقل المحض.

اما المقدمة الصغرى، فليست صحيحة الا اذا كانت تعني مجرد مبدأ صوري، ومجرد امكان منطقي وهي لا تتضمن ما يثبت واقعية مثال العقل.

وهكذا يفسد الدليل الانطولوجي لأن مقدمتيه اما لا تثبتان شيئاً، واما تصادران على المطلوب، فلا تصلحان بالتالي للاستنتاج.

ـ وليس حظ الدليل الكوسمولوجي بأوفر من حظ الانطولوجي. لأنه يستند الى القياس:

اذا وجد شيء حادث، فيجب ان يوجد شيء واجب خارجاً عنه.

والحال ان كل ما يوجد في العالم هو حادث.

اذن يحتاج لكي يوجد الى علة خارجية واجبة وجوباً مطلقاً.

وفساد هذا النوع من الاقيسة واضح من ان «اشتراط الحادث لسبب»، مبدأ مسلم به في حدود التجربة فقط، والمقدمة الكبرى، باطلاقها من حدود التجربة تصير لا يقينية. أضف ان القياس يثبت في كل مرة الوجوب المطلق فقط، ويحتاج من ثم الى قياس آخر ينقله من فكرة الوجوب المطلق الى اثبات الوجود الواجب. اي انه يعود ليستند الى البرهان القائم على تحليل الافاهيم، اي الدليل الانطولوجي، ويصيبه الفساد نفسه.

ـ أما الدليل الطبيعي ـ اللاهوتي، فينطلق من الطبيعة نفسها، ومما يشاهد فيها من نظام وترتيب، فيقول:

كل ما نراه منظماً بصدد غاية ما، يجب ان يكون من صنع كائن حكيم. والحال ان كل ما نراه في العالم منظم بموجب غايات معينة. اذن، العالم هو من صنع كائن كلي الحكمة (أو أكثر).

ويحتاج كي يكتمل الى قياس آخر:

عندما تتوافق اهداف مختلفة في غاية واحدة فلا بد من ان يكون الكائن الحكيم الذي نظمها ورتبها واحداً، والحال انه، قياساً على ما نعرف، لا بد من ان يؤدي التنظيم والترتيب الذي تشهده في العالم إلى غاية واحدة.

اذن الكائن الكلي الحكمة صانع هذا النظام، لا بد ان يكون واحداً.

وواضح ان الدليل الطبيعي اللاهوتي يعتمد على قياس الشبه. وهو مع ذلك لا يستنتج أكثر من وجوب صانع للعالم، أو مهندس صوري. ويحتاج من ثم كي يثبته خالقاً لمادة العالم الى الاستناد الى الدليل الكوسمولوجي الذي يحتاج بدوره إلى الدليل الانطولوجي.

وهكذا تتهافت جميع الأدلة النظرية التي اقامها العقل لاثبات وجود الله، ويتهافت معها كل لاهوت عقلي، بسبب من سعي العقل الى الاضطلاع بالمعرفة النظرية. ويقتضي ذلك بعض التوضيح:

المعرفة النظرية، بخلاف المعرفة العملية، هي معرفة ما هو كائن، وتسمى معرفة نظرية طبيعية اذا اقتصرت على موضوعات، أو محمولات لموضوعات تعطى في تجربة ممكنة. وتسمى معرفة نظرية اعتبارية[55]. إذا تعلقت بموضوع أو بأفاهيم موضوع لا يمكن ان يعطى في اي تجربة. ومعرفة العقل النظرية تظل غير مثمرة، في ميدان اللاهوت الذي موضوعه الكائن الأسمى، سواء كانت طبيعية أم اعتبارية:

(55) من الاعتبار بازاء Spekulation، اي رد الشيء الى نظيره بالقياس العقلي، و«المعتبر: المستدل على الشيء بالشيء» (لسان العرب، مادة عبر)

ويعود ذلك الى أن كل المبادىء التأليفية للفاهمة هي ذات استعمال وحيد مشروع هو **الاستعمال المحايث**، اي ضمن حدود التجربة: فمبدأ دوام الجوهر مبدأ طبيعي في حدود التجربة، وليس مبدأ لمعرفة اعتبارية، ومبدأ استنتاج السبب من الحادث هو كذلك مبدأ معرفة طبيعية وليس اعتبارية، والسبب والنتيجة يفقدان في الاعتبار[55]، كل دلالة. وحتى يمكن لقانون السببية ان يؤدي الى الكائن الأول يجب أن يكون هذا الكائن جزءاً من سلسلة موضوعات التجربة ـ لكنه سيكون عندها مشروطاً مثله مثل سائر الظاهرات.

ومع التسليم بامكان القفز فوق حدود التجربة، فإن الافهوم الذي سيسمح لنا بذلك، لن يكون افهوم الكائن الأسمى، لأن التجربة لن تعطينا أبداً ما يشير الى أثره، وفي حال كانت تشير الى نظام معين فانها لن تسمح بأكثر من فكرة موجهة للبحث دون الوصول الى تعيين المنظِّم (بكسر الظاء).

وربما كان من المسموح لنا ملء الفجوة التي يحدثها القفز فوق التجربة بمجرد فكرة عن الكمال الأعلى، والوجوب الأصلي، وبتوحيد الاعتبار مع الحدس بفضل اللاهوت الطبيعي (القائم على الدليل الثالث)، لكنه يظل من غير المشروع اقامة معرفة نظرية بالكائن الأسمى أو الله.

ومع ذلك، يبقى للاهوت الطبيعي فائدة من حيث ادخاله، الى دراسة الطبيعة، غايات ومقاصد لا يمكن كشفها بالملاحظة، فيدفعنا الى متابعة البحث وتوسيع المعرفة بخيط موجه نحو وحدة لا نعثر على مبدئها في الطبيعة. في حين يبقى اللاهوت الترسندالي (القائم على الدليلين الأولين) ذا فائدة سلبية كبرى من حيث يشكل رقابة دائمة لاشتغال عقلنا بالأفكار، ويزودنا بجملة من الاحترازات من الخطأ فيما يتعلق بالكائن الأسمى وفيما لو وجدت وسيلة اخرى لتحصيل معرفة مختلفة بهذا الكائن (في الاخلاق مثلاً).

الاستعمال المشروع للأفكار

يميل العقل ميلاً طبيعياً الى الوقوع في الوهم الترسندالي باستعماله المحايث لافكاره الطبيعية هي الأخرى. والسبب يعود الى الاستعمال والحكم لا إلى الافكار نفسها إذ لا بد أن يكون لهذه الأفكار استعمال جيد وملائم علينا ان نبحث عنه في الدور المعرفي النظري للعقل. ويقتصر دور العقل هنا على اضفاء الوحدة السستامية على معارف الفاهمة. وهي وحدة مسقطة ومفترضة، وليست معطاة. وتهدف الى توجيه الفاهمة ودفعها الى الحالات غير المعطاة والى ما يحقق توافقها مع نفسها. بمعنى الى تحقيق أكبر شمول ممكن وأكبر وحدة ممكنة في معارف الفاهمة بسوق جميع المسارات نحو نقطة التقاء وهمية أو مركز متخيل، هو الفكرة[56].

بمعنى آخر إن دور العقل في المعرفة النظرية مقتصر على الدور **التنظيمي** (الضبطي) دون ان يتعداه الى الدور **الانشائي** لموضوع المعرفة وهو الدور المنوط بالفاهمة. ذلك ان الوحدة السستامية هي مجرد مبدأ منطقي ليس من شأنه ان يقرر ما اذا كانت طبيعة الاشياء وطبيعة الفاهمة مهيأتين ذاتياً لمثل هذه الوحدة. ويوصي هذا المبدأ المنطقي أولاً بالبحث عن التجانس خلف تنوع مختلف الاجناس، فيسمى **مبدأ التجانس**، ويأمر ثانياً بالتمييز الى انواع

(56) والوهم هو عدّ نقطة الالتقاء هذه بمثابة نقطة انطلاق اصلية، لذا يوقعنا في التراثي، تماماً كما يحصل للرائي عبر المرآة (نم، في الاستعمال التنظيمي لافكار العقل المحض).

وانواع دنيا ومن ثم الى افراد ويسمى **مبدأ التنوع**، ثم يجمع الأول الى الثاني فيملي التجانس بالانتقال التدريجي من نوع الى نوع، ويشير الى قرابة مختلف الانواع بوصفها فروعاً لجذر واحد مشترك، ويسمى **مبدأ الإتصال**.

ولهذه المبادىء استعمال امبيري محايث، انما مقتصر على اعطاء اشارة عامة للبحث وصالح كقاعدة عامة للتجربة الممكنة، وهي بالتالي ذات قيمة موضوعية إنما **غير متعينة**، بمعنى انها فروض عملية (كشفية)، لا مبادىء لمية (تبيانية). مهمتها ان تظهر كيف يجب أن نفتش، بموجب توجيهها، عن طبيعة الموضوعات وترابطها في التجربة بعامة، لا كيف يتكون الموضوع ولا مم يتكون.

● وحيث ان كل استعمال محايث يحتاج الى تسويغ موضوعيته، اي شرح امكانها فإن ما يسوغ موضوعية الوحدة السستامية ليس الرسم الحدسي حيث لا حدس يطابق، بل كرة الفكرة بما هي فكرة المبلغ الأقصى: **أقصى** قسمة ممكنة وأقصى ربط ممكن لمعرفة الفاهمة، وتشكل كرة الفكرة هذه **شبه رسم**. والتأليف بموجب شبه الرسم لا يؤدي الى معرفة بالموضوع بل يعطي فقط وجهة للتوحيد ودفعاً نحو السستمة، وهو المطلب الوحيد الذي يركن اليه العقل، وهو قائم على غرض العقل لا على طبيعة الموضوع.

وهكذا يمكننا ان نقول دون تناقض:

ـ اننا نربط بحبل التجربة الباطنة جميع ظاهرات النفس، وجميع افعالها، وكل تلقائيتها **كما لو أن** النفس جوهر بسيط ودائم وذو هوية شخصية في حين تتبدل احوالها باستمرار.

ـ وانه يجب علينا ان نتابع البحث عن شروط الظاهرات الطبيعية بوصفه بحثاً لا ينتهي **كما لو أن** هذا البحث لا متناه في ذاته وليس له حد أول أو أعلى، ودون ان ننكر امكان وجود علل أولى معقولة، لكن دون ان نتمكن البتة من ادخالها في مجموعة التفسيرات الطبيعية.

ـ وان علينا أخيراً ان ننظر الى كل ما لا يتعلق الا بمجموع التجربة الممكنة **كما لو ان** هذه التجربة تؤلف وحدة مطلقة على الرغم من اشتراطها بحدود العالم الحسي، وفي الوقت نفسه **كما لو أن** للعالم الحسي نفسه، خارج كرته، مبدأ أسمى ننظم بموجبه كل الاستعمال الامبيري للعقل في أقصى شموله، **كما لو أن** الموضوعات نفسها قد صدرت عنه بوصفه انموذج كل عقل.

إن مثل هذا الضبط لاستعمال العقل استعمالاً امبيرياً محايثاً، اي اقتصار دوره على استعمال الافكار استعمالاً تنظيمياً لا انشائياً، هو الخلاصة الكبرى لهذا البحث عن امكان الأفكار نفسها. وهو بالاضافة الى ذلك، الحل الوحيد الممكن الذي يقينا من الأخطاء الدغمائية للميتافيزيقا الكلاسيكية، ويصوننا من التجريح الشكي الذي روجه هيوم، ويعيد السلام الى العقل لأنه، في الوقت نفسه، يفي بغرض العقل النظري[57].

الامكان وحدود النظر

كانت المشكلة التي حفزت القول إذن: كيف يمكن للاحكام التأليفية القبلية في المعرفة النظرية ان تكون؟

(57) نم، في الغاية من الديالكتيك الطبيعي للعقل البشري.

وكان على الاجابة ان تبدأ من واقعة مسلم بها: كل معرفة بشرية تبدأ بالحدس الحسي.وترتفع الى الافاهيم وتختم بالافكار. وكأن على القول الذي بدأ اجرائياً ليصير تأسيسياً، ان يقتصر على تبيان كيف يكون ذلك ممكناً، دون تبيان لماذا الأمر هكذا:

ويكون الحدس ممكناً بفضل بنية الحساسية وصورتيها القبليتين، حيث تتلقى على طريقتها انطباعات صادرة عن اشياء مجهولة في ذاتها وقائمة في اساس الظاهرات. وتكون الطبيعة بمعناها الصوري ممكنة بفضل بنية الفاهمة التي تربط جميع تصورات الحساسية ربطاً ضرورياً بوعي هو نتاج الاوتعاء العام، وهو ما يجعل أولاً طريقتنا في التفكير بموجب قواعد ممكنة، ويجعل بالتالي، التجربة بما هي معرفة للظاهرات، ممكنة، وتكون الافكار اخيراً ممكنة بوصفها مبادىء تأليف غير متعين بفضل غرض العقل النظري في مطلبي الشمول والسستمة، لكن دون أي توسيع لمعرفتنا خارج حدود التجربة[58].

واذا ما اردنا ترتيباً لعمل قوى الذهن في جعله الموضوع ينتظم حول معرفته به لا العكس، فيجب القول ان الفاهمة هي السلطة **الاشتراعية** الوحيدة في المعرفة النظرية، وهي التي تملي قوانينها على الطبيعة، **وتنشىء** بذلك موضوع المعرفة انما انطلاقاً من المعطى الحسي، وفي ظل اشتراعها لا تغفل المخيلة سوى ان **ترسم** وتؤلف المجتمع في الحس، ولا تمثل الحاكمة سوى إنضواء المخيلة تحت تشريع الفاهمة. ولا يفعل العقل سوى ان **ينظم** ويسستم معرفة الفاهمة[59].

أما السؤال: لماذا هي الحساسية على هذا النحو؟ ولماذا هي الفاهمة على هذا النحو ايضاً؟ ولماذا يجب ان يكون ثمة توافق بين مختلف هذه الملكات؟ فتلك اسئلة لن تحظى بأجوبة لأنها اسئلة لم تعد مشروعة في سياق القول الجديد[60].

لان السياق الجديد قد غدا مشروعاً مستقلاً، وسستاماً متسقاً لا يمكن تعديله او إصلاحه دون زعزعة بنيانه، ولا النكوص به الى ما تمَّ تجاوزه دون خيانته[61].

---

(58) نم الموضع السابق نفسه، ومقدمات فقرة 36.

(59) حول علاقة ملكات المعرفة راجع الدراسة المقتضبة والدقيقة في
(G. Deleuze: *La philosophie critique de Kant*, Puf, Paris 4e ed. 1977 pp 19-41).

(60) والقول في هذا السياق ينهي كل ميتافيزيقا كلاسيكية، بل يذهب لوبران الى انه ينهي كل ميتافيزيقا. راجع:
(G. Lebrun: *Kant et la fin de la métaphysique;* Armand Colin, Paris 1970).

(61) وهذا ما حصل للقول الكنطي على يد اكثر المتحمسين له عندما الغوا ركن الأساس في شروط الامكان: عنيت الشيء في ذاته المجهول.