



ممکن جداً

کتبه: أ. حمزة محمود مشلوط



الإنسان يبقى طفلاً في معرفته إلى أن يفهم كانط ، بإمكانك أن تكون مع كانط أو ضد كانط ولكن لا تستطيع أن تفكر بطريقة صحيحة دون كانط .
وما أجدرنا بهذه العبارة أن نذكر العبارة التي قالها هيجل في سبينوزا ، لكي تكون فيلسوفاً مفكراً لا بد أن تدرس كانط .
" دراسة تحليلية لكتب كانط (نقد العقل المحض – نقد العقل العملي – نقد ملكة الحكم) " الكاتب

2026\8\24

ماذا يحدث حين يعرف العقل حدوده ؟
هذا الكتاب يأخذك في رحلة شاملة عبر الفلسفة الكانطية : من نقد المعرفة
إلى فلسفة الأخلاق ، ومن الجمال والدين إلى السياسة والتربية .
" في داخل كل إنسان كون لا نهائي من الكرامة والحرية هذا الكتاب يفتح
لك باب هذا الكونالكاتب

جدول المحتويات

11	اقرأ وتأمل :
16	مقدمة: في ضرورة كانط.....
20	يقظة كانط من سباته الدو غماني
22	منهجية البحث وهيكلته
25	الفصل الأول: مشروع كانط النقدي - الأسس والدوافع
26	1.1. يقظة كانط من "سباته الدو غماني": زلزال هيوم وتفكيك نسيج الميتافيزيقا
26	1.1.1. طوبوغرافيا السبات: مملكة العقل الخالص عند كريستيان فولف
28	1.1.2. زلزال هيوم: تفكيك المعرفة من الداخل
32	1.1.3. تشريح اليقظة: كيف أيقظ هيوم كانط من نومه؟
33	1.2. الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة: حين يدور الموضوع حول العقل
34	1.2.1. الجذور الخفية للثورة: من "أطروحة 1770" إلى "النقد"
35	1.2.2. قلب السؤال: من "كيف يتطابق العقل مع الموضوع؟" إلى "كيف يتشكل الموضوع وفقاً للعقل؟"
36	1.2.3. تفكيك النتيجة: الظاهرة (Phenomena) مقابل الشيء في ذاته (Noumena)
37	1.2.4. العقل كمُشَرَّع: إعادة تعريف "الموضوعية"
37	1.2.5. الخريطة الكاملة للثورة: ما الذي تغير؟
38	1.3. صياغة المشكلة: كيف تكون أحكام تركيبية أولية ممكنة؟
39	1.3.1. التصنيف الأول: أحكام تحليلية مقابل أحكام تركيبية
40	1.3.2. التصنيف الثاني: أحكام قبلية مقابل أحكام بعدية
41	1.3.3. المزج الثوري: ولادة سؤال "الأحكام التركيبية القبلية"
43	1.3.4. لماذا فشل من سبق كانط؟ خريطة الأخطاء التاريخية

- 1.3.5. التدايعات الكبرى: لماذا هذا السؤال هو محور الفلسفة؟ 43
- 1.4. مختبر الثورة: تشريح سنوات الصمت (1770-1781) وولادة "النقد" 44
- 1.4.1. نقطة الانطلاق: أطروحة 1770 كجنين الثورة 44
- 1.4.2. رسالة إلى ماركوس هيرتس (1772): لحظة انبثاق السؤال 45
- 1.4.3. الشهادات الخارجية: شذرات من داخل المختبر 46
- 1.4.4. الاندفاع النهائي: "أنجزته في 4-5 أشهر" 47
- 1.4.5. دروس المختبر: ماذا تعلم كانط خلال هذه السنوات؟ 48
- الفصل الثاني: نقد العقل المحض: الاستيعاقا المتعالية 50
- 2.1. لماذا "استيعاقا"؟ ولماذا "متعالية"؟ فك شفرة المصطلح 51
- 2.2. تشريح "الحدس" (Intuition/Anschauung): النافذة الوحيدة على العالم 52
- 2.3. ثنائية المادة والصورة: جوهر التحليل المتعالي 53
- 2.4. العرض المتعالي للمكان: لماذا المكان قبلي وليس تجريبيًا؟ 54
- 2.5. العرض المتعالي للزمان: النهر الذي يحمل كل شيء 56
- 2.6. النتيجة المزلزلة: المثالية المتعالية للمكان والزمان وواقعيتهما التجريبية 58
- 2.7. ماذا أنجزت الاستيعاقا المتعالية؟ 58
- 2.8. التحليلات المتعالية – الجزء الأول: من المنطق الصوري إلى المنطق المتعالي ومطاردة المقولات 59
- 2.8.1. لماذا "تحليلات"؟ ولماذا "منطق متعال"؟ إعادة تعريف مهمة الفلسفة 59
- 2.8.2. المنهج: الخيط الهادي لملاحقة المقولات 61
- 2.8.3. جدول الأحكام المنطقية: الهيكل العظمي للفكر 62
- 2.8.4. المقولات: مفاهيم الفاهمة الخالصة 63
- 2.8.5. الحاجة إلى استنباط متعال: السؤال الأصعب 66

2.9.	الاستنباط المتعالي للمقولات: تبرير شرعية الفاهمة	67
2.10.	المخططات المتعالية: الجسر الخفي بين الحس والفكر	74
2.10.1.	المعضلة: كيف يلتقي اللامتجانس؟	74
2.10.2.	ما هو المخطط المتعالي؟ التمييز الدقيق بين "المخطط" و"الصورة"	75
2.10.3.	جدول المخططات: كيف تتجسد كل مقولة في الزمان	76
2.10.4.	المنتج النهائي: "الفيزياء الخالصة" كعلم للطبيعة	78
2.11.	الجدل المتعالي: تشريح أو هام العقل الضرورية	79
2.11.1.	من الفاهمة إلى العقل: لماذا يقع العقل في الوهم؟	79
2.11.2.	كيف ينتج العقل أفكاره؟ من أشكال القياس إلى الأفكار الثلاثة	80
2.11.3.	المغالطات الأولى: هدم علم النفس العقلاني (The Paralogisms of Pure Reason) ...	81
2.11.4.	التناقضات الثانية: هدم علم الكون العقلاني (The Antinomies of Pure Reason)	82
2.11.5.	المثال الأعلى الثالث: هدم اللاهوت العقلاني (The Ideal of Pure Reason)	84
	الفصل الثالث: نقد العقل العملي - فلسفة	87
	الأخلاق عند كانط	87
3.1.	من العقل النظري إلى العقل العملي: لماذا نحتاج إلى فلسفة أخلاق؟	88
3.1.1.	الإرادة الطيبة: الشيء الوحيد الصالح بلا قيد أو شرط	88
3.1.2.	مفهوم الواجب والإرادة: تشريح الفعل الأخلاقي	90
3.1.3.	الأوامر الشرطية والأمر المطلق: منطق الإلزام الأخلاقي	90
3.1.4.	الصيغ الثلاث للأمر المطلق: تشريح القانون الأخلاقي	91
3.2.	مسلمات العقل العملي: الحرية، خلود النفس، وجود الله	94
3.2.1.	الحرية كشرط أساسي للقانون الأخلاقي (Ratio Essendi)	94

3.2.2.	الخير الأسمى (Summum Bonum): الغاية القصوى للعقل العملي	95
3.2.3.	مسلمة خلود النفس: إمكانية الكمال الأخلاقي اللامتناهي	96
3.2.4.	مسلمة وجود الله: ضمانه التناسب بين الفضيلة والسعادة	96
3.2.5.	خاتمة المسلمات: أولوية العقل العملي على النظري	97
3.3.	نقد فلسفة كانط الأخلاقية: الاعتراضات والمقارنات	98
3.3.1.	الاعتراض الأول: الشكلائية الفارغة (هيجل والنقد الجوهري)	98
3.3.2.	الاعتراض الثاني: الصرامة المفرطة وتجاهل العواطف (شيلر والفلسفة النسوية)	99
3.3.3.	الاعتراض الثالث: استحالة تعميم المبادئ والمعضلات الأخلاقية	100
3.3.4.	معضلة الكذب على القاتل: أبلغ اختبار لصرامة كانط	101
3.3.5.	مقارنة موسعة: كانط والنفعية وأخلاق الفضيلة	102
3.3.6.	إرث كانط في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة	103
	الفصل الرابع: نقد ملكة الحكم - فلسفة الجمال والغائية	107
4.1.	لماذا "ملكة الحكم"؟ سد الفجوة بين الطبيعة والحرية	108
4.2.	الحكم الجمالي: تحليلات الجميل والسامي	109
4.3.	السامي: عندما يتجاوز الجمال قدرة الإدراك	111
4.4.	الحكم الغائي: قراءة الطبيعة ككتاب للغايات	113
	الفصل الخامس: نقد فلسفة كانط الأخلاقية: اعتراضات	116
5.1.	نقد ماكس شيلر: من الشكلائية إلى أخلاق مادية للقيم	117
5.2.	نقد إيمانويل ليفيناس: الأخلاق كفلسفة أولى ووجه الآخر	119
5.3.	يورغن هابرماس والأخلاق الخطابية: تحويل المونولوج إلى حوار	121
	الفصل السادس: كانط وفلسفة الدين - الدين في حدود مجرد العقل	124

6.1	مقدمة: موقع فلسفة الدين في المشروع النقدي.....	125
6.2	الدين كاعتراف بالواجبات كوصايا إلهية.....	125
6.3	مفهوم "الشر الجذري" (Radical Evil).....	126
	الفصل السابع: كانط والفلسفة السياسية - السلام الدائم والجمهورية وفلسفة التاريخ.....	130
7.1	مقدمة: السياسة كتطبيق للأخلاق.....	131
7.2	"نحو سلام دائم" (1795): يوتوبيا عقلانية أم خطة واقعية؟.....	131
7.3	فلسفة التاريخ: تقدم نحو الأفضل.....	134
7.4	موقف كانط من الثورة: بين التأييد الأخلاقي والرفض القانوني.....	135
7.5	مقارنة مع هوبز ولوك وروسو: موقع كانط في الفلسفة السياسية.....	137
	الفصل الثامن: كانط وعلم الجمال المعاصر - من أدورنو إلى ليوتار.....	140
8.1	مقدمة: كانط كأب لعلم الجمال الحديث.....	141
8.2	تيودور أدورنو: الجمال كوعد بالسعادة ونقد صناعة الثقافة.....	141
8.3	جان فرانسوا ليوتار: السامي الكانطي وجماليات ما بعد الحداثة.....	143
	الفصل التاسع: كانط والتربية وفلسفة التنوير.....	146
9.1	مقدمة: التربية كطريق إلى الحرية.....	147
9.2	"جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟" (1784): بيان الحرية العقلية.....	147
9.3	"محاضرات في التربية" (1803): فلسفة كانط التربوية.....	150
9.4	روسو وكانط: حوار العمالقة حول التربية.....	152
9.5	خاتمة: إرث كانط التربوي.....	154
	الفصل العاشر: كانط والأنثروبولوجيا الفلسفية - علم الإنسان من وجهة نظر براغماتية.....	155
10.1	مقدمة: "ما هو الإنسان؟" - السؤال الجامع.....	156

10.2	"الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" (1798): علم الإنسان كمواطن في العالم	157
10.3	القسم الأول: الديالكتيك الأنثروبولوجي - ملكات النفس الثلاث	158
10.4	القسم الثاني: الخصائص الأنثروبولوجية - شخصية الفرد والنوع	161
10.5	محاضرات "الجغرافيا الطبيعية": الإنسان والأرض	163
10.6	خاتمة: الأنثروبولوجيا كتتويج للفلسفة الكانطية	163
	الفصل الحادي عشر: نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية - تفكيك أوهام العقل	166
11.1	مقدمة: الميتافيزيقا كساحة معركة	167
11.2	نقد علم النفس العقلاني: تفنيد المغالطات الأربع	167
11.3	نقد علم الكون العقلاني: التناقضات الأربع	171
11.4	نقد اللاهوت العقلاني: تفنيد براهين وجود الله	173
	الفصل الثاني عشر: نظرية الفضيلة والصداقة عند كانط - ما وراء الواجب الصارم	178
12.1	مقدمة: "ميتافيزيقا الأخلاق" (1797) - تتويج الفلسفة العملية	179
12.2	الواجبات نحو الذات (Duties to Oneself)	179
12.3	الواجبات نحو الآخرين (Duties to Others)	181
12.4	الصداقة عند كانط: الاتحاد في الحب والاحترام	182
12.5	خاتمة: كانط وفلسفة الحب والصداقة	183
	الفصل الثالث عشر: الفضيلة والضمير والرذيلة عند كانط	185
13.1	الضمير (Conscience/Gewissen): صوت الله في الإنسان؟	186
13.2	الكذب كجريمة ضد الإنسانية:	188
13.3	الرذائل الأساسية: الحسد والجحود والشماتة	189
13.4	التربية الأخلاقية: كيف نزرع الفضيلة؟	190

13.5.	خاتمة: الفضيلة الكانطية كقوة ودفء	191
	الفصل الرابع عشر: توسيع "نقد العقل العملي" - جدل العقل العملي ومذهب المنهج	193
14.1.	مقدمة: "جدل العقل العملي الخالص" - المشكلة والمأزق	194
14.2.	مذهب المنهج في "نقد العقل العملي": كيف نربي العقل الأخلاقي؟	197
14.3.	خلود النفس في فلسفة ما بعد كانط: مقارنة مع فشته وهيغل	200
14.4.	خاتمة: "الخير الأسمى" كأفق للعقل العملي	201
	الفصل الخامس عشر: "صراع الكليات" (1798) - الفلسفة في مواجهة السلطة	203
15.1.	مقدمة: السياق التاريخي لـ"صراع الكليات"	204
15.2.	القسم الأول: صراع كلية الفلسفة مع كلية اللاهوت	205
15.3.	القسم الثاني: صراع كلية الفلسفة مع كلية الحقوق	207
15.4.	القسم الثالث: صراع كلية الفلسفة مع كلية الطب	209
15.5.	خاتمة: "صراع الكليات" كبيان لحرية الفكر	211
	ملحق (أ): مسرد مصطلحات كانط الفلسفية	212
	خاتمة البحث :	266
	ملحق : قائمة بأهم المراجع والمصادر	269

اقرأ وتأمل :

- ليس للمرء أن يطلب ما لا يمكنه الحصول عليه.
- حدود إرادتي هي حدود حريتي الحقيقية.
- لا أعتبر أي شيء ملكًا لي إلا ما أستطيع الاحتفاظ به في أعماق ذاتي.
- لا يوجد ما هو خاضع لنا كليًا سوى أفكارنا.
- قررت أن أخطب نفسي أولاً قبل أن أخطب العالم.
- بدأت بثورة في داخلي قبل أن أفكر في تغيير أي شيء خارجي.
- الحقيقة تُسكن الصحراء، بعيدًا عن ضجيج المدن.
- في العزلة وجدت أن الأفكار تولد من رحم الصمت.
- أدركت أن أكثر المدن عمرًا لا تبنيها إلا فكرة واحدة.
- لا أصنف العزلة هروبًا، بل هي الشرط الضروري للقاء الذات.
- ما دمت أفكر، فأنا موجود حتى لو أنكر كل وجود خارجي.
- قد أكون مخدوعًا في كل شيء، إلا في كوني أنا الذي ينخدع.
- أنا جوهر لا يحتاج إلى مكان أو مادة ليكون.
- النفس أيسر معرفة من الجسد.
- اليقين الوحيد يكمن في الشك ذاته¹.
- الشك هو الفعل الذي يؤكد قدرة العقل المطلقة على التحرر.

¹ نقدي: أشهر اعتراض على "الشيء في ذاته": إذا كان لا يمكن معرفته، فكيف نعرف أنه موجود أصلاً؟ هذا ما سماه فريدريك هيغل "التناقض الداخلي" في الكانطية. ردود النيوكانطيين: "الشيء في ذاته" مفهوم حدّي (Grenzbegriff) فقط لضبط حدود المعرفة، لا وجود له بمعنى إيجابي.

- لا يمكنني أن أشك في أنني أشك.
- من يمارس الشك لا يهدم، بل يفتش عن الصخر الذي يمكنه البناء عليه.
- الحقيقة ليست مكافأة، بل هي العملية نفسها.
- لا أبحث عن الحقيقة لأنني أعرفها، بل أعرفها لأنني أبحث عنها.
- المعرفة فعل حر ومستمر، لا كنز يُعثر عليه وينتهي الأمر.
- إرادة المعرفة يجب أن تتقدم على المعرفة نفسها.
- الروح العظيمة لا تكتفي بما هو مرئي.
- كلما اختبرت هشاشة الحواس، شعرت بقوة العقل المجرد.
- الحقيقة لا تُرى بالعين، بل تُدرك بالعقل وحده.
- لا وجود لحقيقة خارج العقل الذي يثبتها.
- أساس كل خطأ هو الثقة العمياء بما هو مُعطى.
- أن تبدأ في التفكير معناه أن تتوقف عن أن تكون صدى للآخرين.
- لا أطلب من أحد أن يتبعني، فمن يتبع غيره لا يفكر.
- ليس على المرء أن يقلد، حتى لو كان المُقلد كاملاً.
- الكتب والتاريخ ليسا سوى مرآة لوجوه الآخرين، لا وجهي أنا.
- أنا لا أتعلم لأعرف ما قالوه، بل لأقرر ما يجب أن أقوله أنا.
- من يخاف من الخطأ في بداية الطريق لن يتحرك أبداً.
- الخطأ ليس عدواً، بل هو الظل الضروري للعقل الذي يبحث عن النور.
- لا ينبغي أن نبحث في الأشياء عن السهولة، بل عن الحقيقة.
- ما هو سهل ليس بالضرورة صحيحاً، وغالباً ما يكون الأصعب هو الأصدق.

- ينبغي أن نبدأ بأن نقول لأنفسنا: كل ما كنت أظنه صحيحاً قد يكون خطأ.
- لحظة التحرر الأعظم هي لحظة الاعتراف بأننا لا نعرف شيئاً على وجه اليقين.
- المعرفة التي لا تمر عبر هذا الفحص الذاتي ليست معرفة، بل ذاكرة.
- لتصل إلى العمق، عليك أن تثق في قدرتك على الوصول إليه وحدك.
- لا وجود لسلطة خارجية في مملكة العقل.
- أنا لا أخدم الحقيقة، أنا أكتشفها فيّ.
- الحقيقة ليست شيئاً يُطاع، بل شيئاً يُولد في العقل.
- لا يمكن أن أكون مجرد وعاء للأفكار، بل يجب أن أكون صانعها.
- قررت أن أظاهر بأن كل ما دخل عقلي هو مجرد أوهام وأحلام.
- سأظل ثابتاً على هذا الطريق ما دمت لا أجد أساساً أمتن منه.
- يكفي أن نتصور شيئاً بوضوح وتميّز ليكون حقيقياً.
- كل ما نتصوره بوضوح وتميّز هو حقيقي.
- الحقيقة هي ما نتصوره بوضوح وتميّز.
- الشك وحده كافٍ لإثبات أنني موجود.
- أنا أفكر فأنا موجود، هذه أول حقيقة يقينية.
- أنا شيء يفكر، أي يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويريد ويتخيل ويحس.
- الأفعال وحدها هي التي تثبت وجودنا الحقيقي.
- وجودنا لا يُقاس بما نقوله بل بما نفعله.
- ليس هناك ما يضمن أن ما نراه في الأحلام أقل حقيقة مما نراه في اليقظة.
- لا توجد علامات أكيدة يمكن بها التمييز بوضوح بين اليقظة والحلم.

- الشيء الوحيد المؤكد هو أنني أشك.
- العقل يحتاج إلى أن يحرر نفسه من سلطة العادة والمثال.
- الأوهام التي تسلت إلى عقلي منذ طفولتي كانت تمنعني من رؤية الحقيقة.
- ينبغي هدم كل شيء وبناءه من جديد على أسس متينة.
- كل ما تعلمته حتى الآن لا يساوي شيئاً مقارنة بما أجهله.
- ليست هناك روح نبيلة تظل متعلقة بأشياء الحواس إلى الأبد.
- الروح العظيمة لا تقنع بما تقدمه الحواس.
- يجب أن نتحرر من كل سلطة لنصل إلى الحقيقة.
- الرغبة في معرفة كل شيء مرض لا علاج له.
- لو كنا نعرف كل شيء لما احتجنا للتفكير.
- كلما تقدمت في المعرفة اكتشفت حجم جهلي.
- الحقيقة لا تُعطى بل تُكتشف.
- لا أريد أن أعلم المنهج الذي يجب على كل إنسان اتباعه، بل فقط أن أريكم كيف سلكت طريقي.
- لا أبحث عن شيء آخر غير الحقيقة.
- لا أطلب من أحد أن يتبعني، بل أن يبحث عن طريقه بنفسه.
- يكفي أن نفكر لنعرف أننا موجودون.
- التفكير هو الجوهر الوحيد الذي لا يمكن فصله عني.
- حتى لو كان كل ما أراه وهماً، فأنا الذي ينخدع موجود لا محالة.
- لا يمكن لأي كائن مخادع أن يجعلني معدوماً وأنا أفكر.

- أول خطوة نحو الحكمة هي الشك.
- الشك بداية المعرفة وليس نهايتها.
- لا يمكن أن نصل إلى اليقين دون أن نمر عبر الشك.
- اليقين يولد من رحم الشك.

.

بحث في إيمانويل كانط

مقدمة: في ضرورة كانط

١. لماذا كانط الآن؟

حين نفتح كتاباً عن كانط، لا نفتح صفحةً من تاريخ الفلسفة فحسب، بل نفتح سؤالاً ما زال ملتهباً: ما الذي يستطيعه العقل؟ وما الذي لا يستطيعه؟ وأين ينتهي العلم ليبدأ الوهم؟ وأين تبدأ الحرية لتنتهي الضرورة؟

كانط لم يكن فيلسوفاً بين فلاسفة، بل كان حداً فاصلاً. قبله، كانت الفلسفة تطرح أسئلة الميتافيزيقا بثقة الدوغمائيين أو شك المتشككين. بعده، صار على الفلسفة أن تطرح سؤالاً أكثر جذرية: كيف تكون الفلسفة نفسها ممكنة؟

إننا نعيش اليوم في عالمٍ غريب: عالمٌ يمجّد العقل التقني حتى العبادة، ويشك في العقل الفلسفي حتى الإهمال. عالمٌ يبني أنظمة ذكاء اصطناعي تحاكي الفهم، بينما يفرغ الإنسان من فهم نفسه. في هذا العالم، يعود كانط ضرورةً لا ترفاً: لأنه الفيلسوف الذي علّمنا أن نضع حدوداً للعقل دون أن نعدم ثقتنا فيه، وأن نؤمن بالحرية¹ دون أن نهرب من المسؤولية.

٢. المشروع الكانطي: نقد² لا هدم

الكثيرون يظنون أن "النقد" عند كانط يعني الرفض أو الهدم. هذا سوء فهم قاتل. النقد الكانطي تأسيس في جوهره: إنه فحصٌ لحدود العقل كي نعرف أين يمكن للعقل أن يبني، لا كي نهدم ما بناه.

¹ نقدي: أشهر نقد لمسلمة الحرية: كيف يمكن الجمع بين الحرية والسببية الظاهرية؟ جواب كانط: "حرية متعالية" (أبدأ سلسلة سببية من تلقاء نفسي) ممكنة لأن السببية الطبيعية لا تنطبق إلا على الظواهر، لا على الأشياء في ذاتها. انظر: CPR, A533–B561 (الأتينومي الثالث).

² إحالة: لمصطلح "النقد" (Kritik) عند كانط معنى خاص: ليس الهجوم أو الرفض، بل "فحص حدود العقل وإمكاناته". انظر: CPR, A xii. [اختصار: CPR = Critique of Pure Reason، طبعة A = 1781]

حين كتب كانط "نقد العقل المحض"، لم يكن يريد أن يقول: "العقل عاجز". بل كان يريد أن يقول: "العقل عظيم، لكن عظمته مشروطة بمعرفة حدوده". كما أن النسر لا يطير لأنه يتجاهل الجاذبية، بل لأنه يعرفها ويستخدمها، كذلك العقل لا يتعظم بتجاهل حدوده، بل بمعرفتها.

هذا الكتاب محاولة لمرافقة القارئ في رحلة كانط النقدية: من الاستيعاقية المتعالية حيث المكان والزمان شرطان للظهور، إلى التحليلات المتعالية حيث المقولات شرط للفهم، إلى الجدل المتعالي حيث ينكشف وهم العقل حين يتجاوز حدوده، ثم إلى العقل العملي حيث تنفتح الحرية كحقيقة أخلاقية، فإلى ملكة الحكم حيث يتصالح الجمال والغائية مع العقل.

٣. كانط والقارئ العربي: تلقّيات متعددة

لم يكن كانط في الفكر العربي مجرد اسمٍ عابر. لقد دخل هذا الفكر عبر أبوابٍ مختلفة: باب الترجمة الأمانة التي حاولت أن تنقل النص الألماني بلا خيانة، وباب النقد الأيديولوجي الذي رأى في كانط "فيلسوف الغرب" الذي يجب تجاوزه، وباب التأصيل الذي حاول أن يجد في كانط أداة لفهم التراث.

هذا الكتاب لا يقف موقف المحاييد البارد من هذه التلقّيات، بل يضعها في محاورٍ مع النص الكانطي نفسه. إنه يطرح سؤالاً مزدوجاً: ماذا قال كانط فعلاً؟ وكيف قرأناه نحن؟ وبين القول والقراءة مسافة شاسعة، ملؤها التأويلات والتعريفات والاكتشافات.

٤. كيف يُقرأ هذا الكتاب؟

هذا الكتاب ليس كتاباً واحداً، بل كتباً متعددة في كتاب. إنه يخاطب القارئ المبتدئ الذي يسمع باسم كانط لأول مرة، كما يخاطب الباحث المتخصص الذي يريد أن يتجاوز الشروح إلى النصوص.

القارئ المبتدئ سيجد في المتن الأساسي شرحاً واضحاً لا يسفّ ولا يبتذل.

القارئ المتقدم سيجد في الهوامش إحالاتٍ دقيقة وخلافاتٍ تفسيرية ونقاشاتٍ مصطلحية.

الباحث العربي سيجد في الهوامش الخاصة بالتلقي العربي والترجمات مبتغاه.

لكن في كل الحالات، المطلوب من القارئ شيء واحد: أن يفكر. فهذا الكتاب ليس غاية في ذاته، بل وسيلة للوصول إلى كانط نفسه. وإن كانط نفسه ليس غاية، بل بداية لسؤال لا ينتهي: ما الإنسان؟

٥. اعتراف منهجي

لا أدعي أن هذا الكتاب قد أحاط بكل جوانب كانط. ففلسفته أوسع من أن يحويها كتاب واحد، وأعمق من أن تنقلها لغة واحدة. ما أطمح إليه هو أن يكون هذا الكتاب خريطة لا أرضاً: خريطة ترشد القارئ إلى المسالك الأساسية، وتترك له متعة الاكتشاف بنفسه.

كما أنني لا أدعي الحياد المطلق^١. فكل قراءة لفيلسوف هي قراءة من موقع ما: من لغتنا العربية، من تاريخنا المليء بالأسئلة، من حاضرننا المثقل بالتحديات. لكنني حاولت أن يكون موقعي منفتحاً: أقرأ كانط لأفهمه، لا لأستخدمه. وأفهمه لأحاوره، لا لأقدسّه.

٦. في البدء كان السؤال

قبل كانط، كانت الفلسفة تسأل: ما الحقيقة؟

جاء كانط فسأل سؤالاً أعمق: كيف تكون الحقيقة ممكنة؟

قبله، كانت الأخلاق تسأل: ما الخير؟

جاء كانط فسأل: كيف يكون الخير ممكن الحرية؟

قبله، كان الدين^٢ يسأل: ما الله؟

جاء كانط فسأل: كيف يكون الإيمان ممكن العقلانية؟

^١ تعميق: طه عبد الرحمن في "سؤال الأخلاق" ينتقد مركزية "الواجب" عند كانط. يرى أن الأخلاق الكانطية أخلاق قانون وليست أخلاق فضيلة، وأنها تفصل بين العقل والقلب. يقترح طه أخلاقاً "تداولية" تستند إلى التراث الإسلامي حيث "الإيمان" لا "الواجب" هو الأساس. هذا الموقف أثار جدلاً واسعاً بين من يراه تجاوزاً للكانطية ومن يراه رجوعاً عنها.

^٢ تعميق: كانط عاش في عهد فردريك الثاني ملك بروسيا (1740-1786)، الملقب بالملك الفيلسوف. بعد وفاته، تعرض كانط للرقابة في عهد خليفته فردريك فيلهلم الثاني بسبب كتاب "الدين في حدود العقل وحده". =

هذا التحويل من "ما" إلى "كيف" هو جوهر الثورة الكانطية. إنه تحويلٌ من البحث عن الموضوعات إلى فحص شروط إمكان معرفتها. وهذا الكتاب كله محاولة لمرافقة القارئ في هذا التحول الجذري¹.

فلنبداً إذن. لا لنقرأ كانط كما يُقرأ كتابٌ تاريخي، بل لنحاوره كما يُحاور فيلسوفٌ حي. فكانط لم يمت عام 1804. لقد بدأ للتو.

. كانط: عتبة الفلسفة الحديثة

نادراً ما يجتمع مؤرخو الفلسفة على لحظة فاصلة واحدة، لكنهم يكادون يجمعون على أن إيمانويل كانط (1724-1804) يمثل نقطة تحول لا يمكن تجاوزها في تاريخ الفكر الإنساني. إن لم يكن أعظم فيلسوف منذ أرسطو، فهو بلا شك العتبة التي تقف عليها كل فلسفة جاءت بعده. يمكن القول، دون مبالغة تُذكر، إن الفلسفة تنقسم إلى ما قبل كانط وما بعده. فكما أن كوبرنيكوس قلب مركز الكون من الأرض إلى الشمس، قلب كانط مركز المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة، مؤسساً بذلك لما سيُعرف بـ"الفلسفة النقدية" أو "المثالية الترانسندنتالية".

لكن لماذا يكتسب كانط هذه المكانة الفريدة؟ أتكمن عظمته في كونه أجاب عن الأسئلة الكبرى بشكل نهائي؟ أم تكمن، وهذا هو الأرجح، في أنه أعاد صياغة الأسئلة نفسها بطريقة جذرية غيرت وجه الفلسفة إلى الأبد؟ حينما جلس كانط ليكتب، كانت الفلسفة الأوروبية غارقة في صراع مريع بين تيارين عظيمين بدا أنهما على طرفي نقيض: العقلانية القارية والتجريبية البريطانية. كان هذا الصراع، في جوهره، صراعاً على مصدر المعرفة اليقينية وحدودها. وكان كانط هو من رأى أن الطرفين معاً على صواب وعلى خطأ في آن واحد.

السياق التاريخي والفلسفي: صراع العقلانية والتجريبية

لكي نفهم ثورة كانط، علينا أن نتصور المشهد الفلسفي كما كان قبله. في القرن السابع عشر، قاد رينيه ديكارت الثورة العقلانية بإعلانه الشهير "أنا أفكر، إذن أنا موجود". بالنسبة لديكارت وأتباعه من العقلانيين (مثل سبينوزا ولايبنتز)، كان العقل الخالص هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية. ففي داخل العقل ذاته، كما زعموا، توجد أفكار فطرية – كالحديث عن الله والجوهر

¹= تعميق: "الجذري" (radikal) مشتق من radix = جذر. الشر الجذري عند كانط ليس شراً بالفطرة البيولوجية، بل ميل جذري في الإرادة لتقديم الرغبات على القانون الأخلاقي. هو "جذري" لأنه ينبع من حرية الإنسان نفسها، لا من الطبيعة.

والمادة – وهذه الأفكار واضحة ومتميزة بذاتها، ولا تحتاج إلى شهادة الحواس. من هذه المبادئ الأولية، يمكن للعقل أن يستنبط، عن طريق الاستنتاج المنطقي الصارم، كل الحقائق عن العالم. كانت الرياضيات، بالنسبة لهم، هي النموذج الأمثل للمعرفة: ننطلق من بديهيات قبلية، ثم نستنتج منها نظريات ضرورية وكلية. وهكذا، حاولوا بناء صرح الميتافيزيقا على غرار الهندسة الإقليدية.

لكن هذه الثقة المفرطة بالعقل الخالص واجهت نقداً لاذعاً من الجزر البريطانية. انطلق جون لوك في "مقال في الفهم البشري" من رفض فكرة الأفكار الفطرية، مؤكداً أن العقل عند الولادة كصفحة بيضاء، وأن كل معرفتنا مصدرها التجربة الحسية. ثم جاء جورج باركلي ليدفع التجريبية إلى أقصى حدودها بإنكاره وجود المادة المستقلة عن العقل المدرك. لكن الضربة الأكثر عنفاً للعقلانية، والتي أيقظت كانط نفسه من "سباته الدوغمائي" كما سنرى، وجهها الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم.

كان هيوم الأكثر جذرية وتدميراً. لقد أخذ المبدأ التجريبي إلى نهايته المنطقية المدمرة: إذا كانت كل معرفتنا تأتي من التجربة، فما هي الانطباعات الحسية التي تقابل فكرة "السببية"؟ نحن نرى حدثاً "أ" يتبعه حدث "ب" باستمرار، لكننا لا نرى أبداً "قوة" أو "ارتباطاً ضرورياً" بينهما. استنتج هيوم أن السببية ليست قانوناً موضوعياً في الطبيعة، بل مجرد عادة ذهنية أو توقع نفسي ناتج عن تكرار اقتران الأحداث. بعبارة أخرى، نحن لا نستنتج أن الشمس ستشرق غداً بناءً على قانون طبيعي ضروري، بل لأننا اعتدنا على شروقها كل يوم. كان هذا الاستنتاج زلزلاً فلسفياً هدد ليس فقط أسس الميتافيزيقا، بل أسس العلم الطبيعي نفسه. فالعلم كله مبني على مبدأ السببية! إذا كانت السببية مجرد وهم نفسي، فكيف يمكن تبرير قوانين نيوتن الفيزيائية؟ كيف يمكن لأي معرفة علمية أن تدعي الضرورة والكلية؟

يقظة كانط من سباته الدوغمائي

كان كانط، في بداية مسيرته الفكرية، فيلسوفاً عقلانياً على مذهب لايبنتز وولف، يثق بقدرة العقل على بلوغ حقائق الميتافيزيقا. لكنه يخبرنا في مقدمة "نقد العقل المحض" أن هيوم هو الذي أيقظه من "سباته الدوغمائي". هذه العبارة الشهيرة هي مفتاح فهم مشروعه بأكمله. لم يوقظ هيوم كانط ليجعله تجريبياً، بل ليجعله يدرك أن الأسس التي قامت عليها الميتافيزيقا التقليدية كانت واهية. المشكلة لم تكن في أن العقلانيين كانوا مخطئين تماماً، بل في أنهم كانوا "دوغمائيين": بنوا أنساقاً ضخمة دون أن يطرحوا السؤال الأكثر جوهرية: ما هي حدود العقل نفسه؟ ما الذي يمكن للعقل أن يعرفه فعلاً، وما الذي يتجاوز قدرته؟

أدرك كانط أن نقد هيوم كان مدمراً لأنه لا يمكن دحضه داخل الإطار التجريبي التقليدي. إذا كانت المعرفة هي مجرد انعكاس سلبي للأشياء الخارجية على صفحة العقل البضاء، فإن هيوم كان محقاً: لا يمكن أبداً تبرير الضرورة والكلية في المعرفة. وهكذا، بدلاً من محاولة تفنيد هيوم داخل الإطار القديم، قام كانط بشيء عبقري: لقد غير الإطار بأكمله. هذا التغيير هو ما سيُعرف بـ"الثورة الكوبرنيكية" في الفلسفة.

إشكالية البحث وأسئلته المركزية

ينطلق هذا البحث من الإشكالية التي ورثها كانط نفسه: كيف يمكن التوفيق بين مطلب العقلانية بالمعرفة الضرورية والكلية، وإصرار التجريبية على أن كل معرفة تبدأ من التجربة؟ كيف يمكن إنقاذ العلم والميتافيزيقا معاً بعد الضربة الهيومية؟

بكلمات كانط نفسها، السؤال المحوري هو: كيف تكون أحكام تركيبية أولية ممكنة؟

هذا السؤال التقني هو محور "نقد العقل المحض"، لكنه يتفرع إلى الأسئلة الكبرى التي تشكل مشروع كانط النقدي بأكمله:

1. ماذا يمكنني أن أعرف؟ (وهو سؤال نقد العقل المحض، أي نظرية المعرفة).

2. ماذا ينبغي علي أن أفعل؟ (وهو سؤال نقد العقل العملي، أي فلسفة الأخلاق).

3. ماذا يحق لي أن أمل؟ (وهو سؤال الفلسفة الدينية والتاريخية).

ما هو الإنسان؟ (وهو السؤال الجامع الذي تتوج به كل الأسئلة السابقة، وهو سؤال الأنثروبولوجيا الفلسفية).

يسعى هذا البحث، عبر فصوله، إلى تتبع رحلة كانط في الإجابة عن هذه الأسئلة. سنبدأ بشرح أسس مشروعه النقدي ومفهوم "الثورة الكوبرنيكية" والأحكام التركيبية الأولية. ثم سنغوص في قلب فلسفته النظرية بتحليل معمق لـ"نقد العقل المحض"، متتبعين أقسامه الثلاثة: الاستيعاب، والتحليلات، والجدل. بعدها، ننتقل إلى فلسفته الأخلاقية في "نقد العقل العملي" و"أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، لشرح مفهومه الثوري عن الواجب والأمر المطلق. وفي فصل، سنستكشف محاولته للتوفيق بين عالمي الطبيعة والحرية من خلال "نقد ملكة الحكم". وأخيراً، في الخاتمة، سنقيم تأثير كانط الهائل على مسار الفلسفة اللاحقة، من المثالية الألمانية إلى فلسفة اليوم.

منهجية البحث وهيكلته

يعتمد هذا البحث على منهج تحليلي-نقدي. إنه تحليلي لأنه يسعى إلى تفكيك النصوص الكانطية الكثيفة وإعادة تركيب مفاهيمها الأساسية (مثل القبلي/البعدي، التحليلي/التركيبى، الظاهرة/الشيء في ذاته) بشكل واضح وممنهج. وهو نقدي بمعنى أنه لن يكتفى بعرض أفكار كانط، بل سنعتمد، في نهاية كل فصل وعند كل مفهوم رئيسي، إلى مناقشة الاعتراضات والتوترات الداخلية في فلسفته، بالإضافة إلى موقعها ضمن السياق الفلسفي الأوسع. سنعتمد بشكل أساسي على نصوص كانط الأصلية، وخصوصاً النقود الثلاثة، مع الاستعانة الدائمة بأهم الشروحات العربية والغربية التي ألقت ضوءاً على تعقيدات هذه الفلسفة.

إن الغرض النهائي من هذا البحث ليس تاريخياً فحسب، بل هو إظهار كيف أن الأسئلة التي طرحها كانط، والطريقة التي حاول بها الإجابة عنها، لا تزال تشكل أرضية حوارنا الفلسفي المعاصر. ففي كل مرة نتساءل فيها عن حدود العلم، أو أساس الأخلاق، أو معنى الجمال، نجد أنفسنا، ربما دون أن ندري، في حوار مباشر مع رجل كونيغسبرغ الصغير الذي لم يغادر مدينته قط، لكنه طاف بالعقل الإنساني في أصقاعه كلها.

يحتوي الكتاب على معجم مصطلحات في آخره ، ومع المعجم فيه الكثير من الشروحات ، لذلك من أحب التزود أثناء القراءة فهو موجود .

نرمز اصطلاحاً للطبعة الأولى (A) وللطبعة الثانية (B) وللشروحات العامة للكتب الثلاث (C).

الكاتب في 2026/8/24 م الموافق ل 12. ربيع الأول 1448 هـ

· حياة الفيلسوف: النظام الصارم في كونيجسبرغ

إذا كانت فلسفة كانط تمثل ثورة في منهجية التفكير، فإن سيرته الذاتية تكاد تكون التجسيد الحي لهذا النظام الفلسفي الصارم. وُلد إيمانويل كانط في 22 أبريل 1724 في مدينة كونيجسبرغ، عاصمة بروسيا الشرقية آنذاك، لعائلة متواضعة من السَّراجين. عاش كانط حياته بأكملها في هذه المدينة، ولم يغادرها أبدًا، ومع ذلك، امتد فكره ليطوف بالعالم والعقل البشري في أصقاعه كلها. قصة حياته ليست قصة مغامرات وأسفار، بل قصة نظام صارم ورتابة أسطورية، وهي قصة تلقي ضوءًا كاشفًا على طبيعة عقله الفلسفي.

كانت حياة كانط، خاصة في سنوات نضجه، تُدار وفق جدول زمني دقيق لا يتزعزع. تقول الأسطورة إن جيرانه في كونيجسبرغ كانوا يضبطون ساعاتهم بناءً على خروجه اليومي للتمشية في تمام الساعة الثالثة والنصف بعد الظهر. يروى أن النظام الوحيد الذي اختلَّ كان في اليوم الذي تلقى فيه كتاب "إميل" لجان جاك روسو، حيث استغرق في قراءته لدرجة أنه نسي تمشيته اليومية. هذه الحكاية، سواء كانت حقيقية أم لا، تختزل توترًا جوهريًا في شخصية كانط: الانضباط العقلي الصارم من جهة، والتأثر العميق بالأفكار الجديدة التي تزلزل هذا النظام من جهة أخرى.

بعد حصوله على شهادة الدكتوراه عام 1755، بدأ كانط مسيرته الأكاديمية الطويلة كـ"محاضر خاص" (Privatdozent) في جامعة كونيجسبرغ، وهو منصب غير مدفوع الأجر يعتمد على رسوم الطلاب، مما اضطره لإلقاء عدد هائل من المحاضرات في مواضيع شتى، من الفلسفة والمنطق إلى الجغرافيا الطبيعية والأنثروبولوجيا. لم يحصل على كرسي الأستاذية الرسمي للمنطق والميتافيزيقا إلا عام 1770، أي وهو في السادسة والأربعين من عمره، بعد أن رفض عروضًا من جامعات أخرى مرموقة ليبقى وفيًا لمدينته الهادئة.

ثم جاءت "فترة الصمت" الشهيرة. بعد تعيينه أستاذًا، لم ينشر كانط أي عمل فلسفي كبير لمدة أحد عشر عامًا كاملة (1770-1781). كان هذا الصمت هو مخاض الثورة الفلسفية. كان كانط يختبر أفكاره، وينقحها، ويعيد بنائها بصبر وحذر شديدين، حتى ظهر أخيرًا "نقد العقل المحض" عام 1781، وهو كتاب قال عنه إنه "نتاج عشر سنوات من التأمل". هذه الفترة من الصبر والتأني تقدم نموذجًا لأي باحث: الأفكار العظيمة تحتاج إلى وقت طويل لتنضج، وليست وليدة الإلهام المفاجئ.

شخصية كانط نفسها كانت مزيجًا فريدًا. كان اجتماعيًا مرحًا في شبابه، يُعرف بـ "الأستاذ الأنيق" ويعشق لعب الورق، لكنه في شيخوخته أصبح مثالًا للتقشف والانضباط. كان قصير القامة، نحيف الجسد، لكنه كان يتمتع بطاقة ذهنية هائلة. لم يتزوج قط، ويُقال إنه فكر في الزواج مرتين لكنه تردد طويلًا حتى فات الأوان، ساخرًا من نفسه بقوله: "عندما كنت بحاجة إلى امرأة، لم أكن قادرًا على إعالة واحدة، وعندما أصبحت قادرًا على إعالة واحدة، لم أعد بحاجة إليها".

هذه التفاصيل الحياتية ليست مجرد فضول تاريخي. ففلسفته النقدية، التي تضع حدودًا صارمة للعقل وتقسّم الملكات الذهنية بدقة متناهية، تعكس عقلية رجل كان يقدر النظام في حياته كما في فكره. كان يؤمن بأن على العقل، مثل صاحبه، أن يعرف حدوده، وأن يلتزم بجدول أعماله بدقة، وألا يطمح إلى ما يتجاوز طاقته. وهكذا، فإن حياة كانط ونظامه اليومي الصارم يقدمان لنا استعارة حية لمشروعه الفلسفي: بناء نسق فكري متين، حجره الأساس هو الانضباط، وهدفه الأسمى هو معرفة حدود العقل ليتحرر من أوهامه.

الفصل الأول: مشروع كانت النقدي - الأسس والدوافع

الفصل الأول: مشروع كانط النقدي - الأسس والدوافع

1.1. يقظة كانط من "سباته الدوغمائي": زلزال هيوم وتفكيك نسيج الميتافيزيقا¹

لا يمكن فهم عظمة أيقونة دون أن نفهم أولاً عمق الأزمة التي أنتجتها. إن عبارة كانط الشهيرة في مقدمة "بروليغومينا" (Prolegomena) لأي ميتافيزيقا مقبلة- "أعترف بصراحة أن تنبيه ديفيد هيوم هو الذي أيقظني، قبل سنوات عديدة، من سباتي الدوغمائي"- ليست مجازاً أدبياً ولا اعترافاً عابراً. إنها الشهادة الوحيدة الأكثر أهمية على ولادة الفلسفة النقدية من رحم الدمار. لكي نستوعب ثقل هذه الشهادة، علينا أن نعيش أولاً في "السبات" نفسه، أن ننغمس في عالم ما قبل النقد، ثم نشهد الزلزال الذي حول ذلك العالم إلى أنقاض.

1.1.1. طوبوغرافيا السبات: مملكة العقل الخالص عند كريستيان فولف

قبل أن يكون إيمانويل كانط فيلسوفاً نقدياً، كان ابناً باراً لعصر التنوير² الألماني، وتلميذاً- ولو بطريقة غير مباشرة- للفيلسوف الذي هيمن على الجامعات البروتستانتية في النصف الأول من القرن الثامن عشر: كريستيان فولف. وُلد فولف عام 1679 في بريسلو، وتلقى تعليماً تنوع بين اللاهوت البروتستانتية والفلسفة المدرسية والرياضيات. لكن نقطة التحول في مسيرته كانت اكتشافه لفلسفة غوتفريد فيلهلم لايبنتز. وجد فولف في لايبنتز ما كانت تحتاجه أوروبا بعد حرب الثلاثين عاماً الدينية: أساساً عقلياً للمعرفة لا يعتمد على السلطة الكنسية ولا على الحروب المذهبية. لكن لايبنتز كان كاتباً متفرقاً، لم ينظم أفكاره في نسق واحد متماسك. هنا ظهرت عبقرية فولف التنظيمية. شرع في بناء نظام فلسفي ضخم ومحكم، يُغطي كل فروع المعرفة الإنسانية، من المنطق والميتافيزيقا إلى الأخلاق والسياسة وعلم النفس، وكل ذلك مبني على أساس متين من "الفلسفة الأولى" أو الأنطولوجيا. يصف قاموس أوكسفورد المرجعي فولف بأنه "التابع والمفسر الرئيسي للايبنتز... افترض أن كل المبادئ الضرورية للميتافيزيقا يمكن

¹ يشير كانط إلى هذا في "مقدمات" (Prolegomena, 1783)، المقدمة. النص الأصلي: "Ich gestehe frei: die Erinnerung des David " Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach الأدق: "أعترف صراحة: إن تذكر ديفيد هيوم هو ما قطع سباتي الدوغمائي قبل سنوات". الترجمة

² تعميق: ميشيل فوكو كتب تعليقاً شهيراً على هذا النص بعنوان "ما التنوير؟" (1984)، واعتبره بداية "الأنطولوجيا النقدية للذات". فتحي المسكيني في "الفلسفة والتنوير" يرى أن النص الكانطي عن التنوير هو "الحدث الفلسفي الأكبر في الحداثة"، ويقارن بينه وبين "ما معنى النهضة؟" في السياق العربي.

اشتقاقها من مبدأ العلة الكافية ومبدأ الهوية". وقد كان تأثيره هائلاً، إذ "هيمن نظامه على ألمانيا حتى القرن التاسع عشر"، وكان أستاذ كانط نفسه، مارتن كنوتسن، فولفياً مخلصاً.

لفهم طبيعة "السبات الدوغمائي" الذي كان كانط غارقاً فيه، لا ينبغي أن نتصوره مجرد نوم فكري أو كسل عقلي. على العكس تماماً، لقد كان حالة من اليقظة المفرطة، من الثقة العمياء بقدرة العقل على بلوغ الحقيقة. كان كانط الشاب، مثل معظم أساتذة الفلسفة في عصره، يعلم نظام فولف لسنوات طويلة قبل أن تأتيه الصدمة. وهذا النظام الفولفي كان يقوم على مبدئين أساسيين ورثهما عن لايبنتز:

المبدأ الأول: مبدأ عدم التناقض. هذا هو المبدأ الأعلى للمنطق. ينص على أن أي قضية لا تتطوي على تناقض داخلي هي قضية "ممكنة" منطقياً. وكل ما هو ممكن منطقياً، يمكن لله أن يخلقه. والعكس صحيح: ما هو متناقض (مثل "دائرة مربعة") هو مستحيل، ولا يمكن أن يوجد حتى بقدرة إلهية مطلقة. بالنسبة لفولف، هذا المبدأ المنطقي المحض أصبح أداة لمعرفة الواقع! إذا كان بوسعي أن أثبت أن فكرة ما لا تتطوي على تناقض، فهي إذن ممكنة الوجود. وإذا استطعت أن أثبت أن نقيض فكرة ما متناقض، فهي إذن ضرورية الوجود. هكذا تحول المنطق إلى مفتاح للوجود.

المبدأ الثاني: مبدأ العلة الكافية. هذا المبدأ، الذي صاغه لايبنتز بدقة، ينص على أنه "لا شيء يوجد ولا يحدث إلا وله سبب كافٍ يفسر لماذا هو على هذا النحو وليس على نحو آخر". فولف جعل من هذا المبدأ محركاً للبحث الفلسفي. كل شيء في الكون - من سقوط ورقة شجر إلى حركة كوكب - له علة كافية تفسره. ومهمة الفيلسوف هي البحث عن هذه العلة في سلسلة منطقية محكمة، صعوداً من المعلول إلى العلة، حتى نصل إلى العلة الأولى الكافية لذاتها، أي الله.

باستخدام هذين المبدئين معاً، بنى فولف وأتباعه صرحاً معرفياً هائلاً. الطريقة كانت كالتالي: انطلق من تعريف واضح (مثلاً: "الجوهر هو شيء قائم بذاته ولا يحتاج إلى غيره لوجوده"). حلل هذا التعريف منطقياً. استنتج ما يترتب عليه بالضرورة (إذا كان الجوهر قائماً بذاته، فهو غير قابل للانقسام، وبالتالي بسيط، وبالتالي غير قابل للفناء). ومن هنا، استنتج خلود النفس البشرية. كل هذا تم عن طريق الاستنباط المنطقي الخالص، داخل غرفة مغلقة، دون أي حاجة للخروج إلى العالم وملاحظته. كانت هذه هي الدوغمائية في جوهرها: الإيمان بأن العقل، بقوته الخالصة، يستطيع أن يبني علماً كاملاً عن الواقع، لأن قوانين الفكر هي بالضرورة قوانين الوجود. كان الله قد خلق عقلاً منظماً وكوناً منظماً، وأقام بينهما "تناغماً قليلاً مؤسساً" (Pre-)

(established Harmony)، فما يراه العقل صحيحاً بالضرورة، لا بد أن يكون صحيحاً في الواقع.

لكن هذا النظام الهش كان يحمل بذور انهياره في داخله. كما يشير الباحث أليكسي تروتسك في تحليله لمبدأ العلة الكافية، كانت هناك فجوة منطقية عميقة في نظام فولف. يكتب: "تصريحات فولف هذه غامضة. أين يجب أن نجد 'العلة الكافية': في الوجود الواقعي كأساس لمعرفة إمكانيته وماهيته، أم، على العكس، في إمكانية الماهية كأساس للوجود الواقعي؟... يواجه فولف وضعاً غير قابل للحل، ولإيجاد المخرج، من الضروري كسر مبدأ عدم التناقض ومبدأ العلة الكافية نفسيهما". بعبارة أخرى، كان هناك خلط أساسي بين "علة المعرفة" (لماذا نعرف أن شيئاً ما صحيح) و"علة الوجود" (لماذا يوجد هذا الشيء فعلاً). هذا الخلط هو الذي سينفجر لاحقاً على يدي هيوم وكانط. النظام الذي بدا متكاملأً كان، في حقيقته، بيتاً مبنياً على الرمل. لكن قبل أن ينهار، كان كانط مقيماً فيه، معجباً بتناسقه ومقتنعاً بصلابته. كان نائماً نوم الوائق.

1.1.2. زلزال هيوم: تفكيك المعرفة من الداخل

في مواجهة هذه القلعة العقلانية الشامخة، لم يأت ديفيد هيوم (1711-1776) بجيش من الحجج المضادة، ولم يحاول بناء قلعة تجريبية منافسة. ما فعله كان أشد فتكاً وأكثر تخريباً: لقد تسلل إلى داخل القلعة، وأمسك بالأداة التي بناها التجريبيون أنفسهم، ثم وجهها نحو أساسات البناء كله. إن عبقرية هيوم، التي لا تُقدر بثمن، تكمن في أنه طبق المبدأ التجريبي الأساسي- أن كل معرفة تأتي من التجربة- بتلك الصرامة الجهنمية التي لم يجرؤ أحد قبله على تطبيقها. والنتيجة لم تكن تصحيحاً للعقلانية، بل كانت إبادة لإمكانية المعرفة الإنسانية كلها، بما فيها العلم الطبيعي.

لفهم ماذا فعل هيوم بالضبط، يجب أن نبدأ من قاعدته الأساسية التي يمكن تسميتها "مبدأ الأولوية" أو "مبدأ الناسخ". يقول هيوم في كتابه "مبحث في الفهم البشري" (An Enquiry Concerning Human Understanding): كل محتويات العقل البشري هي "إدراكات" (Perceptions)، وهي تنقسم إلى نوعين يختلفان في درجة "القوة والحيوية" لا في الطبيعة. النوع الأول هو الانطباعات (Impressions)، وهي إدراكات حية ومباشرة، تشمل كل أحاسيسنا (رؤية لون أحمر، سماع صوت نغمة، الشعور بحرارة نار) وعواطفنا (غضب، حب، خوف) وإرادتنا. هذه هي المادة الخام لكل خبرة. النوع الثاني هو الأفكار (Ideas)، وهي مجرد نسخ باهتة عن الانطباعات، تنشأ في الذاكرة والخيال. فكرة "الأحمر" التي في ذهني الآن

هي نسخة شاحبة عن انطباع رؤية شيء أحمر. فكرة "الألم" هي نسخة باهتة عن انطباع الشعور بالألم.

من هذا التقسيم البسيط، يستنتج هيوم مبدأً هو بمثابة قنبلة فلسفية موقوتة: كل فكرة بسيطة يجب أن تكون مشتقة من انطباع بسيط سابق يماثلها. أو بكلمات أخرى: لا توجد في العقل فكرة واحدة لم تأت من باب الحواس أولاً. هذا هو "مبدأ النسخ"، وهو ليس مجرد وصف لعمل الذهن، بل هو معيار للمعنى. يحول هيوم هذا المبدأ إلى سيف يقطع به كل مفهوم يدّعي الفلاسفة أنه حقيقي. يرفع السيف ويسأل: "من أي انطباع اشتقت هذه الفكرة؟" إذا لم يستطع الفيلسوف أن يشير إلى الانطباع الحسي الذي هو أصل الفكرة، فهذه الكلمة- كما يقول هيوم بصراحة مدمرة- ليست سوى "ضجيج" لا معنى له. إنها صوت فارغ.

وهنا تبدأ المذبحة الفلسفية. يمسك هيوم بمفاهيم هي العمود الفقري للعقلانية والميتافيزيقا والعلوم، ويشرحها واحداً تلو الآخر بمنطق لا يرحم:

أولاً: تفكيك السببية- من قانون الكون إلى عادة ذهنية. هذا هو قلب مشروع هيوم النقدي، والنقطة التي ستوقظ كانط لاحقاً. كل تفكيرنا العلمي واليومي يقوم على فكرة أن بين الأحداث علاقة "سببية": حدث (أ) يحدث أو يُنتج بالضرورة حدث (ب). نار تسبب احتراقاً، مطر يسبب بلل الأرض، دفع كرة يسبب حركتها. يرفع هيوم سيفه ويسأل: ما هي الانطباعات الحسية التي تقابل فكرة "الإحداث" أو "الارتباط الضروري" أو "القوة" بين شيئين؟ نحن نراقب العالم ونرى:

• اقتراناً مكانياً: النار تلامس الورقة.

• تعاقباً زمنياً: احتراق الورقة يتبع ملامسة النار.

• تكراراً: هذا يحدث كل مرة.

لكن هل نرى "القوة" التي تنتقل من النار إلى الورقة؟ هل نحس "الضرورة" التي تجعل الاحتراق حتمياً؟ لا. يقول هيوم: "لا يمكننا أبداً، من خلال ملاحظة شيء واحد أو حدث واحد، أن نكتشف قوته أو نستنتج أثره". ما يحدث هو أن عقولنا، بعد أن شهدت هذا الاقتران آلاف المرات، تكتسب "عادة" أو "تخصيصاً" (Custom or Habit). يصبح الانتقال من رؤية النار إلى توقع الاحتراق انتقالاً سهلاً وسريعاً، نشعر معه بإحساس داخلي بالتوقع لا نقدر على مقاومته. هذا الإحساس الداخلي، هذا "الشعور بالانتقال السهل"، هو الانطباع الوحيد الذي يقابل

فكرة الضرورة. وبالتالي، كما يعلن هيوم، "الضرورة هي شيء يوجد في العقل، وليس في الموضوعات". ما نسميه "قانوناً طبيعياً" ليس إلا اسماً فحماً نطلقه على عاداتنا الذهنية. نحن لا نعرف أن الشمس ستشرق غداً بناءً على قانون فلكي ضروري، بل لأن أذهاننا تعودت على رؤيتها تشرق كل صباح، ولا تستطيع تخيل غير ذلك. يلخص الفيلسوف ألكسندر ميلر هذه النقطة المركزية في هيوم بقوله إن "الواقعية السببية تبدو كقطعة من الحس المشترك. تاريخياً، يتم تحديدها من خلال كتابات ديفيد هيوم، خاصة 'رسالة في الطبيعة البشرية' و'مبحث في الفهم البشري'". كان هذا التحدي زلزلاً.

ثانياً: تفكيك الجوهر - الحامل الوهمي للصفات. منذ أرسطو، افترضت الفلسفة أن للأشياء "جوهر" (Substance)، حاملاً ثابتاً للصفات المتغيرة. نحن نقول: "هذه تفاحة حمراء مستديرة حلوة المذاق". ونفترض أن هناك "شيئاً" هو التفاحة، يحمل صفات الحمرة والاستدارة والحلاوة. يرفع هيوم سيفه ثانية: ما هي الانطباعة الحسية لفكرة "الجوهر"؟ انظر إلى التفاحة. ماذا ترى؟ لوناً، شكلاً، ملمساً. الآن، حاول أن "تزيل" عقلياً اللون الأحمر، ثم الشكل المستدير، ثم الملمس الناعم، ثم الطعم الحلو. ماذا تبقى؟ لا شيء. لا توجد انطباعة إضافية اسمها "تفاحة" فوق هذه الصفات. الجوهر، بالنسبة لهيوم، ليس إلا اسماً نطلقه على "حزمة" (Bundle) أو "مجموعة" من الصفات التي تظهر معاً باستمرار. العقل، من أجل الاقتصاد في التفكير، يجمعها في كلمة واحدة ويتوهم وجود حامل لها. هذا النقد لا يكتسح فكرة "الجوهر المادي" فحسب، بل يمتد ليكتسح فكرة "الجوهر الروحي" أو "النفس" كمادة مفارقة للجسد، وفكرة "الله" كجوهر أسمى.

ثالثاً: تفكيك الهوية الشخصية - "الأنا" مجرد سراب. هذا هو التطبيق الأكثر رعباً لمنطق هيوم. إذا كان "الجوهر" المادي وهماً، فماذا عن "الأنا"؟ من أنا؟ حينما أتأمل في "نفسي"، ماذا أجد؟ يكتب هيوم في الفقرة الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة عن الذات: "بالنسبة لي، عندما أتعلم في ما أسميه 'نفسي'، أعتد دائماً على إدراك معين أو آخر، حرارة أو برودة، ضوء أو ظل، حب أو كراهية، ألم أو لذة. لا يمكنني أبداً أن أمسك بـ'نفسي' في أي لحظة دون إدراك، ولا يمكنني أبداً أن ألاحظ أي شيء سوى الإدراك". لا يوجد انطباع ثابت ومستمر عن "الأنا". ما أجده هو سيل متدفق ومضطرب من الإدراكات المنفردة، يأتي بعضها إثر بعض في سرعة مذهلة. الأمر أشبه بمسرح تضيء فيه المشاهد وتنطفئ في تتابع لا يتوقف. العقل ليس مسرحاً حقيقياً له وجود دائم، بل هو مجرد اسم نطلقه على المسرحيات المتعاقبة نفسها. "الأنا"، أو "النفس"، ليست سوى "حزمة" أو مجموعة من الإدراكات المختلفة المتعاقبة بسرعة لا تُصدق، وفي تدفق

وحركة دائمة". ما يخلق وهم الهوية الشخصية هو الذاكرة. الذاكرة تشبه خيطاً يربط حبات المسبحة المتناثرة، فنجمع صوراً من الماضي ونروي قصة حياتنا ونظن أن هناك "بطلاً" ثابتاً لهذه القصة هو "أنا". ولكن، كما يقول هيوم، الذاكرة لا "تنتج" الهوية، بل "تكتشفها" كخيال مفيد. بهذا، نفس هيوم ليس فقط يقين ديكارت ("أنا أفكر، إذن أنا موجود")، بل نفس أساس كل فلسفة تقوم على فكرة النفس المفكرة.

رابعاً: المعادلة القاتلة- نوعان من المعرفة ولا ثالث لهما. نتيجة هذه التفكيكات كلها هي مأساة المعرفة. بعد أن دمر هيوم إمكانية معرفة أي شيء عن "الضرورة" أو "الجوهر" أو "الأنا"، لم يتبق للعقل البشري سوى نوعين من القضايا، بينهما هوة سحيقة لا يمكن ردمها:

1. علاقات الأفكار (Relations of Ideas): وهي قضايا يقينية وضرورية ومطلقة، لكنها فارغة تماماً ولا تقول شيئاً عن العالم الواقعي. مثال: " $4=2+2$ "، "كل عازب غير متزوج"، "المثلث له ثلاث زوايا". هذه القضايا صحيحة في كل زمان ومكان، ونقيضها مستحيل (لا يمكن تخيل $5=2+2$). لماذا هي صحيحة؟ لأنها مجرد تحليل لتعريفاتنا. "العازب" يُعرّف بأنه "غير متزوج"، إذن فقولنا "كل عازب غير متزوج" لا يضيف شيئاً جديداً، إنه مجرد تكرار للمعنى. هذه القضايا "قبلية" (لا تحتاج إلى تجربة لإثباتها)، و"تحليلية" (المحمول موجود في مفهوم الموضوع). هي يقينية كالهندسة، لكنها جوفاء كالطبلية. إنها معرفة بالألفاظ لا بالأشياء.

2. أمور الواقع (Matters of Fact): وهي قضايا غنية بالمعلومات عن العالم، تخبرنا بأشياء جديدة، لكنها ليست ضرورية ولا يقينية. مثال: "الشمس ستشرق غداً"، "النار تحرق"، "الخبز يغذي". هذه القضايا تخبرنا عن العالم الذي نعيش فيه. لكن نقيضها ممكن تماماً ولا يوجد فيه أي تناقض عقلي. يمكنني أن أتخيل شمساً لا تشرق غداً، أو ناراً لا تحرق. لماذا نصدقها إذن؟ فقط لأننا اختبرناها مراراً في الماضي، واكتسبنا عادة ذهنية بتوقعها. هذه القضايا "بعدية" (مشتقة من التجربة)، و"تركيبية" (المحمول يضيف جديداً لمفهوم الموضوع). هي غنية ومفيدة، لكنها تفتقر إلى الضرورة والكلية اللتين يطلبهما العلم الحقيقي.

هذه هي المعادلة القاتلة التي خلفها هيوم: أي قضية ضرورية وكلية (مثل قوانين العلم) هي فارغة (مجرد تحليل ألفاظ). وأي قضية غنية بالمعلومات عن العالم (تركيبية) هي غير ضرورية ولا كلية. العلم الطبيعي يبحث عن قوانين ضرورية وكلية (مثل قانون الجاذبية لنيوتن)، لكنه في الوقت نفسه يريد أن يخبره هذه القوانين عن العالم الواقعي. العلم يطلب النوع الثالث من المعرفة الذي أثبت هيوم استحالة. بهذا، لم يدمر هيوم الميتافيزيقا التقليدية فحسب-

وهو ما كان يهدف إليه- بل هدم، دون أن يدري، أسس العلم الفيزيائي نفسه. لقد ترك العقل البشري غارقاً في الشك، عاجزاً عن تفسير كيف يمكن لأي معرفة حقيقية أن تجمع بين الإخبار عن العالم والضرورة المنطقية.

1.1.3. تشريح اليقظة: كيف أيقظ هيوم كانط من نومه؟

ما الذي فعله كانط بهذه الكارثة الفلسفية؟ هل قال ببساطة: "هيوم مخطئ"؟ لا، لأن هيوم لم يكن مخطئاً في منطقته. لو قبلنا مقدمات هيوم- أن العقل مجرد مستقبل سلبي للخبرات، وأن كل المعرفة تأتي من الحواس- لكانت نتائجها حتمية ولا مفر منها. عبقرية كانط لم تكن في دحض هيوم، بل في إدراك أن المشكلة أعمق: المشكلة في الأرضية المشتركة التي وقف عليها الجميع، عقلانيين وتجريبين معاً. الجميع افترض أن المعرفة هي عملية تطابق بين العقل وموضوع خارجي. هيوم أيقظ كانط لأنه أراه، بشكل لا يقبل الجدل، ثلاثة أمور:

الأمر الأول: عجز التجريبية القاتل. أثبت هيوم أن التجريبية، إذا طبقت بصرامة على نفسها، لا تقود إلى العلم، بل إلى الشك المطلق. التجربة وحدها لا تستطيع أن تبرر الضرورة والكلية. هذا يعني أن العلم، الذي يبحث عن قوانين ضرورية، مستحيل على الأسس التجريبية. لكن العلم موجود، وقوانين نيوتن ناجحة. إذن، لا بد أن هناك خطأ في الافتراض الأساسي. لا بد من وجود شيء آخر غير التجربة يجعل المعرفة الضرورية ممكنة.

الأمر الثاني: عجز العقلانية الأفدح. بنفس المنطق، كان هيوم قد أثبت، ربما دون أن يقصد، أن العقلانية فاشلة أيضاً. فالعقل الخالص، دون معطيات حسية، لا يمكنه أن ينتج إلا "علاقات أفكار"، أي قضايا تحليلية فارغة. الميتافيزيقا العقلانية التي حاولت بناء معرفة عن الله والنفس والعالم انطلاقاً من مبادئ منطقية محضة، كانت تبني قصوراً في الهواء. إذن، العقل وحده عاجز، والتجربة وحدها عاجزة. لا بد من طريق ثالث.

الأمر الثالث والأهم: السؤال الذي لم يُطرح. هذا هو مفتاح كل شيء. لاحظ كانط أن هيوم توقف في اللحظة الحاسمة. لقد أثبت هيوم أن مفهوم "السببية" لا يمكن اشتقاقه من التجربة. لكنه لم يسأل السؤال التالي: "إذا لم تكن السببية مستمدة من التجربة، فكيف نمتلكها أصلاً؟ ولماذا هي ضرورية لكل تفكير؟". هيوم قال: "إنها عادة". لكن وصفها بأنها عادة لا يفسر لماذا هي عادة كونية وحتمية لكل عقل بشري، وليست مجرد عشوائية أو تفضيل شخصي. لماذا لا يستطيع أي إنسان أن يفكر في العالم إلا من خلال عدسة السببية؟

هنا، في هذه الفجوة التي تركها هيوم، أبصر كانط النور. أدرك أن هيوم كان محقاً في أن السببية ليست من "الموضوع" (فالتجربة لا تعطي الضرورة). لكن هيوم افترض أنه إذا لم تكن من الموضوع، فلا بد أنها مجرد وهم نفسي. لم يفكر في احتمال ثالث: ماذا لو كانت السببية من "الذات" نفسها؟ ماذا لو كان العقل البشري مزوداً ببنية قبلية، بقالب جاهز، هو الذي يفرض نظام السببية على فوضى الانطباعات الحسية لجعلها مفهومة؟ بكلمات كانط نفسه: "لم يخطر ببال هيوم قط أن فاهمتنا نفسها قد تكون هي مصدر هذه المقولات... وأنها، بهذه الطريقة، قد تكون لها إمكانية استخدام مستقل عن الخبرة".

هذا هو معنى "اليقظة من السبات الدوغمائي". لم تكن مجرد يقظة على خطأ الميتافيزيقا القديمة، بل كانت يقظة على سؤال جديد كلياً. السؤال لم يعد: "كيف يمكنني أن أعرف أن أفكارني تطابق الأشياء الخارجية؟"، بل أصبح: "ما هي الشروط القبلية في عقلي التي تجعل أي خبرة بالأشياء ممكنة في المقام الأول؟". بهذا السؤال، وُلد المشروع النقدي، وبدأ كانط ثورته الكوبرنيكية التي سنعالجها في القسم التالي. لقد حول هيوم، بضربة واحدة، كل يقينيات الفلسفة إلى أنقاض. ومن فوق هذه الأنقاض، وليس من العدم، بدأ كانط بناء صرحه الجديد.

1.2. الثورة الكوبرنيكية في الفلسفة: حين يدور الموضوع حول العقل¹

إذا كانت "يقظة كانط من سباته الدوغمائي" تمثل لحظة انبثاق السؤال، فإن "الثورة الكوبرنيكية" تمثل الجواب على هيئته المنهجية. إنها ليست مجرد استعارة براقعة، بل هي إعادة تعريف كاملة لطبيعة المعرفة، وقلب جذري للأنطولوجيا التقليدية. إنها، بكل معنى الكلمة، إعادة تأسيس للفلسفة على أرض جديدة. لكن هذه الثورة لم تنشأ دفعة واحدة، بل كانت تتشكل بصعوبة في ذهن كانط، متأثرة بفيزياء نيوتن، وبأزمة الميتافيزيقا، وبحاجة ماسة لإيجاد أساس متين للعلم دون التضحية بإمكانية الأخلاق. لقد تخمر هذا المفهوم قرابة أحد عشر عاماً، هي فترة "الصمت" الشهيرة (1770-1781)، بين أطروحته الافتتاحية "في صور وشروط العالم

المحسوس والمعقول" (De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis) وبين صدور الطبعة الأولى من "نقد العقل المحض". في هذه السنوات الحاسمة، كان كانط يقلب المشكلة على كل وجوهها، محاولاً التوفيق بين مطلبين بدا أنهما على طرفي نقيض: ضرورة أن تكون المعرفة يقينية وكلية كالرياضيات، وضرورة أن تكون غنية

¹ نقد: يرى بعض الباحثين أن تشبيهه كانط نفسه بكوبرنيكوس غير دقيق تاريخياً، لأن كوبرنيكوس حول المركز من الأرض إلى الشمس (من الذات إلى الموضوع)، بينما كانط فعل العكس. انظر: أطروحة بول غاير "Kant and the Claims of Knowledge".

بالمعلومات وتخبرنا عن عالم التجربة كالفيزياء. الحل الذي وصل إليه كان جريئاً إلى حد الصدمة.

1.2.1. الجذور الخفية للثورة: من "أطروحة 1770" إلى "النقد"

لا يمكن فهم عمق الثورة الكوبرنيكية دون تتبع جذورها في تطور كانط نفسه. ففي أطروحته الافتتاحية عام 1770، كان كانط قد خطا أولى خطواته الحاسمة بعيداً عن المدرسة الفولفية-اللاينترية. في هذا العمل، ميّز كانط تمييزاً صارماً بين عالمين: "العالم المحسوس" (Mundus Sensibilis) و"العالم المعقول" (Mundus Intelligibilis). ما يهمنا هنا هو تحليله لـ "العالم المحسوس". قال كانط في الأطروحة إن المعرفة الحسية ليست مجرد استقبال فوضوي للانطباعات، بل هي تتشكل وفق "صورتين" قبلتين خالصتين هما "المكان" و"الزمان". المكان والزمان، بالنسبة لكانط في هذه المرحلة، ليسا مستمدين من التجربة، بل هما شرطان قبليان للتجربة، إنهما "الشرط الصوري" لكل حدس حسي. هذه الفكرة كانت خطوة هائلة نحو النقد، لكنها لم تكن الثورة بعد. ما زال كانط في 1770 يعتقد أن "العالم المعقول"، عالم الأشياء في ذاتها، يمكن بلوغه عن طريق العقل الخالص، وأن الميتافيزيقا التقليدية ممكنة. كان العقل قادراً على معرفة النومينا (Noumena)، أي الأشياء كما هي في ذاتها.

لكن شيئاً ما حدث بين 1770 و1781. هذا الشيء هو هيوم. في رسالة إلى تلميذه وصديقه ماركوس هيرتس في فبراير 1772، نرى كانط وهو يصارع المشكلة التي ستؤدي إلى الثورة. يقول كانط: "أنا بصدد إعداد كتاب عنوانه 'حدود الحساسية والعقل'... وأثناء ذلك، لاحظت أنني أفتر إلى شيء أساسي. لقد أغفلت، كما فعل غيري من الفلاسفة، أن أوضح: على أي أساس ترتكز علاقة ما نسميه 'تمثلاً' فينا بالموضوع؟". هذا هو السؤال الذي فجر الثورة. لم يعد السؤال "كيف نعرف؟" بل "ما الذي يجعل 'التمثل' (Vorstellung/Representation) تمثلاً 'لشيء' أصلاً؟". أدرك كانط أن افتراض وجود تطابق جاهز بين تمثلاتنا والأشياء الخارجية هو افتراض دوغمائي لا يمكن تبريره. وهكذا، تخلص من فكرة إمكانية معرفة "النومينا" عن طريق العقل النظري، وقصر المعرفة النظرية على "الظواهر" (Phaenomena). كانت هذه هي الخطوة الثانية والحاسمة للثورة: ليس فقط المكان والزمان قبليان، بل حتى مقولات الفاهمة الأساسية (كالسببية والجوهر) هي أيضاً قبلية، وهي التي تُنشئ الموضوع كموضوع للمعرفة. لم يعد الموضوع "شيئاً" جاهزاً في الخارج، بل صار "مُتشكلاً" بفعل العقل ذاته.

1.2.2. قلب السؤال: من "كيف يتطابق العقل مع الموضوع؟" إلى "كيف يتشكل الموضوع وفقاً للعقل؟"

في مقدمة الطبعة الثانية من "نقد العقل المحض" (1787)، يشرح كانط ثورته بأوضح عبارة ممكنة، مستخدماً تشبيه كوبرنيكوس:

"لقد افترضوا حتى الآن أن كل معرفتنا يجب أن تتوافق مع الموضوعات. لكن كل المحاولات لتقرير شيء ما عن هذه الموضوعات قبلياً عن طريق المفاهيم، والتي من شأنها أن توسع معرفتنا، باءت بالفشل على هذا الافتراض. لذا، فلنحاول مرةً أخرى لنرى إن لم نكن أكثر نجاحاً في مهام الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات يجب أن تتوافق مع معرفتنا... الأمر هنا يشبه تماماً الفكرة الأولى لكوبرنيكوس، الذي، بعد أن لم ينجح في تفسير حركات السماء بافتراضه أن كل جيش النجوم يدور حول المشاهد، حاول أن يرى إن لم يكن أكثر نجاحاً بافتراض أن المشاهد هو الذي يدور، بينما النجوم تبقى ساكنة."

ما الذي يعنيه كانط بهذا التشبيه بالضبط، عند تفكيكه بعمق؟ في علم الفلك البطلمي القديم، كان الافتراض الطبيعي هو أن الأرض ثابتة والسماء تدور حولها. لكن هذا الافتراض جعل تفسير حركات الكواكب معقداً جداً وملبئاً بالأفلاك التدويرية. جاء كوبرنيكوس وقلب الافتراض: ماذا لو كانت الأرض هي التي تدور حول الشمس؟ فجأة، أصبحت الحسابات أكثر بساطة وجمالاً. هذا هو بالضبط ما فعله كانط في الفلسفة.

الافتراض "الطبيعي" القديم في الفلسفة، الذي اشترك فيه العقلانيون والتجريبيون على السواء، كان أن "الموضوع" (الشيء الموجود في الخارج) هو الثابت، ومهمة "الذات" العارفة (العقل) هي أن تتطابق معه لتعكسه. العقل مرآة سلبية. لكن هذا الافتراض، كما رأينا مع هيوم، قاد إلى طريق مسدود: الشك المطلق¹. لماذا؟ لأنه إذا كان العقل مجرد مرآة، فلا يمكنه أبداً أن يثبت أنه يعكس بدقة، ولا يمكنه أبداً أن يبرر لماذا يجب أن تتطابق قوانينه (مثل الرياضيات والسببية) مع الواقع الخارجي. كانت هذه هي "الأفلاك التدويرية" للفلسفة القديمة: محاولات يائسة لتبرير التطابق (مثل "التناغم القبلي" عند لايبنتز، أو "الأفكار الفطرية" عند ديكارت، أو "العادة" عند هيوم) دون أن تنجح في تفسيره.

1 مصطلحي: "الأمر المطلق" ترجمة أدق من "الواجب المطلق" لأنها تحافظ على البعد الأمر الإلهي/الشرعي في كلمة Imperativ. "المطلق" هنا يعني غير المشروط (لا يتوقف على رغبة أو غرض).

ثورة كانط هي أن نقلب الافتراض. ماذا لو كانت "الذات العارفة" هي "الثابت" النشط، و"الموضوع" هو الذي يجب أن "يتشكل" وفقاً لشروط الذات؟ ليس الأمر أن عقولنا تدور حول الموضوعات، بل الموضوعات- كما تظهر لنا- هي التي تدور حول عقولنا! نحن لا نعرف الأشياء "كما هي في ذاتها" (Noumena)، بل لا نعرفها إلا "كما تظهر لنا" (Phaenomena)، أي بعد أن تكون قد تشكلت وتنظمت عبر قوالب عقلنا القبلية (المكان والزمان والمقولات). هذا التغيير في الزاوية ليس مجرد خدعة لفظية، بل هو الحل الوحيد لمعضلة هيوم. إذا كانت قوانين الطبيعة (كالسببية) تبدو ضرورية وكلية، فليس لأنها قوانين الأشياء في ذاتها، بل لأنها قوانين عقولنا التي نفرضها بالضرورة على كل ما يظهر لنا. العقل هو مُشرّع الطبيعة، وليس مجرد تلميذها.

1.2.3. تفكيك النتيجة: الظاهرة (Phenomena) مقابل الشيء في ذاته (Noumena)

هذا يقودنا مباشرة إلى النتيجة الأكثر إثارة للجدل والأكثر عمقاً في الثورة الكانطية: الانقسام الجذري بين "الظاهرة" و"الشيء في ذاته". هذا الانقسام هو الثمن الذي دفعه كانط لإنقاذ المعرفة.

الظاهرة (Phenomenon): هي الموضوع كما يظهر لنا، أي كما يتشكل عبر شروط حدسنا (المكان والزمان) وشروط فاهمتنا (المقولات). الظواهر ليست "أوهاماً" أو "مجرد مظاهر" بالمعنى السلبي. على العكس، الظواهر هي "الموضوعات الحقيقية الوحيدة" التي يمكن للعلم أن يدرسها. شجرة في غابة، كوكب في مداره، تفاحة تسقط... كل هذه "ظواهر" لأنها تخضع لشروط المكان والزمان والسببية. لكن، وهذا أمر حاسم، هذه الشروط هي شروط "الظهور"، وليست شروط "الوجود في ذاته". العلم، في الفيزياء النيوتنية، يدرس الظواهر، ويكتشف قوانينها الضرورية. وهو يستطيع ذلك تحديداً لأن هذه القوانين هي من صنع فاهمتنا. بكلمات كانط الشهيرة: "الفاهمة لا تستمد قوانينها (القبلية) من الطبيعة، بل تفرضها عليها".

الشيء في ذاته (Noumenon - Ding an sich): هو الشيء كما هو مستقل عن شروط إدراكنا له. هو "الموضوع" الذي يفكر فيه العقل بوصفه "سبباً" للظاهرة، لكنه لا يستطيع أن "يعرفه" معرفة نظرية. لماذا؟ لأن المعرفة، عند كانط، تتطلب شرطين: حدس (معطى حسي) ومفهوم (مقولة). الحدس بدون مفاهيم أعمى، والمفاهيم بدون حدس فارغة. الشيء في ذاته، بحكم تعريفه، لا يمكن أن "يظهر" لنا في حدس، لأنه لو ظهر لكان قد تشكل بالمكان والزمان وصار ظاهرة. إذن، لا يمكن أن تكون لنا أي معرفة نظرية (علمية) بالشيء في ذاته. يمكننا أن "نفكر" فيه (كمفهوم حدي ضروري لتفسير أن هناك "شيئاً" يظهر)، لكن لا يمكننا أن "نعرفه".

هذا هو الجدار الحديدي الذي وضعه كانط أمام الميتافيزيقا التقليدية: أي محاولة لمعرفة الله، أو خلود النفس، أو حرية الإرادة، كـ"أشياء في ذاتها"، هي محاولة مستحيلة، لأنها تتجاوز حدود الخبرة الممكنة.

هذا التمييز ليس انفصالياً وجودياً بين عالمين، بل هو تمييز منظوري. إنها الطريقة الوحيدة التي يمكن بها للشيء الواحد أن يكون قابلاً للمعرفة العلمية (كظاهرة خاضعة للضرورة) وفي الوقت نفسه قابلاً للتفكير فيه كحر (كشيء في ذاته غير خاضع للضرورة). بهذا، لم ينقذ كانط العلم فقط، بل فتح الباب لإنقاذ الأخلاق، كما سنرى لاحقاً.

1.2.4. العقل كمُشرّع: إعادة تعريف "الموضوعية"

هنا تصل الثورة إلى ذروتها. ما معنى "موضوعي" (Objective) في ظل هذه الفلسفة؟ في الفلسفة التقليدية، "الموضوعي" هو ما يطابق "الموضوع" الخارجي المستقل عنا. لكن كانط قلب هذا التعريف. "الموضوعي" عند كانط ليس ما يطابق شيئاً خارجياً مجهولاً، بل هو ما يكون "كونياً وضرورياً" لكل ذات عارفة. لماذا تكون قوانين نيوتن "موضوعية"؟ ليس لأنها تطابق "الشيء في ذاته" (فنحن لا نعرفه)، بل لأنها تُبنى على شروط قبلية مشتركة بين كل العقول البشرية (المكان، الزمان، مقولات الفاهمة). بعبارة أخرى، "الموضوعية" تُعاد تعريفها على أنها "الذاتية المتعالية"¹ (Transcendental Subjectivity). الذاتية هنا ليست الفردية النفسية المتقلبة، بل هي البنية القبلية الثابتة والمشاركة بين كل كائن عاقل. موضوعية قوانين الفيزياء تكمن في أنها تُفرض على الطبيعة بقوانين فاهمة واحدة لدى كل البشر. هذا هو المعنى العميق لعبارة كانط: "شروط إمكان الخبرة هي نفسها شروط إمكان موضوعات الخبرة".

1.2.5. الخريطة الكاملة للثورة: ما الذي تغير؟

لنلخص ما أنجزته الثورة الكوبرنيكية بتفصيل أكبر، وكيف أعادت رسم خريطة الفلسفة:

1. طبيعة العقل: لم يعد العقل مرآة سلبية (تابولا راسا)، بل صار فاعلاً نشطاً، مزوداً ببنية قبلية من صور الحدس (المكان والزمان) ومقولات الفاهمة (السببية، الجوهر... إلخ). العقل لا يستقبل العالم، بل يُنشئه كعالم ذي معنى.

¹ نقدي: في الفلسفة العربية المعاصرة، ناقش موسى وهبة (مترجم "نقد العقل المحض") إشكالية ترجمة Transzendental في مقدمته الشهيرة. يرفض "المتعالي" ويفضل "الترنسندنتالي" أحياناً، لأن "المتعالي" في التراث العربي (خاصة عند ابن عربي) مشحون بدلالات صوفية قد تحجب المعنى الكانطي. لكن الترجمة الشائعة استقرت على "المتعالي" لأسباب لغوية.

2. طبيعة الموضوع: لم يعد الموضوع شيئاً جاهزاً ومستقلاً، بل صار "ظاهرة"، أي نتيجة للتفاعل بين معطى حسي مجهول المصدر (الشيء في ذاته) والبنية القبلية للذات. الموضوع ليس "معطى" بل "مُشكّل".

3. طبيعة المعرفة: المعرفة لم تعد "اكتشافاً" لحقيقة خارجية، بل "بناءً" للظاهرة وفق قوانين العقل. المعرفة ممكنة وضرورية وكلية فقط في عالم الظواهر. أما ما يتجاوز الخبرة الممكنة (الشيء في ذاته)، فلا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة النظرية.

4. مهمة الفلسفة: تحولت مهمة الفلسفة من بناء أنساق ميتافيزيقية عن الله والعالم والنفس، إلى "نقد العقل". أي فحص حدود العقل ذاته، وتحديد ما يمكنه معرفته (العلم) وما لا يمكنه معرفته (الميتافيزيقا التقليدية) وما يمكنه التفكير فيه لأغراض عملية (الأخلاق).

5. العلاقة بين العلم والميتافيزيقا: أنقذ كانط العلم (الفيزياء النيوتنية) بإثبات أن أسسه قبلية وضرورية، لأنها من طبيعة العقل ذاته. وفي الوقت نفسه، وضع حداً للميتافيزيقا الدوغمائية بإثبات أن العقل النظري لا يمكنه تجاوز حدود الخبرة. لكنه في المقابل، فتح المجال أمام "ميتافيزيقا نقدية" تدرس شروط الخبرة نفسها، وأمام "إيمان عقلي" في المجال العملي.

بهذه الثورة، لم يغير كانط مسار الفلسفة فحسب، بل غير فهم الإنسان لنفسه. لم يعد الإنسان كائناً سلبياً يستقبل انطباعات من عالم غريب عنه، بل صار "مُشرّعاً للطبيعة"، عقله هو أصل النظام في الكون الذي يراه. لكن هذا التمجيد للعقل يقابله تواضع جذري: هذا العقل المُشرّع لا يعرف إلا الظواهر، وأما الحقيقة المطلقة، "الشيء في ذاته"، فتبقى محجوبة عنه إلى الأبد. هذه هي الثنائية كانطية الكبرى،

1.3. صياغة المشكلة: كيف تكون أحكام تركيبية أولية ممكنة؟

بعد أن وضع كانط فرضيته الثورية، كان بحاجة إلى أداة دقيقة تسمح له باختبار هذه الفرضية وتحويلها إلى نقد منهجي. إن عبقرية كانط المنهجية لا تقل عن عبقريته الفلسفية، وهي تتجلى بوضوح في الطريقة التي صاغ بها السؤال. فهو لم يسأل أسئلة فضفاضة مثل: "ما هي الحقيقة؟" أو "ما هو مصدر المعرفة؟". هذه الأسئلة، في نظره، قادت إلى طريق مسدود لأنها تتجاهل التحليل المنطقي الداخلي للمعرفة نفسها. بدلاً من ذلك، ركز كانط نظره على "القضية" أو "الحكم" (Urteil/Judgment)، أي على الوحدة الأساسية للمعرفة. المعرفة لا تأتي على شكل انطباعات حسية منعزلة، ولا على شكل مفاهيم عقلية منعزلة، بل على شكل "أحكام". كلما

قلنا "أعرف أن..."، فإننا نصدر حكماً. إذن، لكي نفهم المعرفة، يجب أن نحلل طبيعة الأحكام التي تتكون منها.

وهكذا، قام كانط بعملية تصنيف منطقي مزدوج للأحكام، وهي العملية التي سنقوم بتفكيكها الآن بتوسع شديد. إن إتقان هذا التصنيف هو المفتاح الوحيد لفهم "نقد العقل المحض"، لأنه يمثل الخريطة التي سيستخدمها كانط طوال الكتاب.

1.3.1. التصنيف الأول: أحكام تحليلية مقابل أحكام تركيبية

هذا التصنيف يتعلق بـ "محتوى" الحكم، أي بالعلاقة بين "الموضوع" (Subject) و "المحمول" (Predicate) في القضية.

الأحكام التحليلية (Analytic Judgments):

الحكم التحليلي، حسب كانط، هو الحكم الذي يكون فيه "المحمول" (ما نقوله عن الموضوع) موجوداً ضمناً في "مفهوم الموضوع" ذاته. بعبارة أخرى، إنه حكم لا يفعل شيئاً سوى تحليل وتوضيح ما هو موجود مسبقاً في تعريفنا للموضوع. يقول كانط: "في كل الأحكام التي تُفكر فيها العلاقة بين موضوع ومحمول... عندما يكون المحمول (ب) منتمياً إلى الموضوع (أ) كشيء متضمن (بطريقة خفية) في مفهوم (أ)، فإن الحكم تحليلي". المثال الكلاسيكي: "كل جسم ممتد". مفهوم "الجسم" يحمل ضمناً مفهوم "الامتداد" (أي شغل حيز من المكان). لا يمكنني أن أتصور جسماً غير ممتد. إذن، قلبي "كل جسم ممتد" لا يضيف أي معرفة جديدة عن الأجسام، بل يحلل فقط ما أعنيه بكلمة "جسم". مثال آخر: "كل عازب غير متزوج". مفهوم "غير متزوج" هو بالضبط تعريف "العازب". الحكم التحليلي صادق بالضرورة وبشكل كلي، لأن نقيضه ("بعض الأجسام ليست ممتدة" أو "بعض العزاب متزوجون") يؤدي إلى تناقض منطقي داخلي.

المصدر الأول للحقيقة هنا هو مبدأ عدم التناقض. تكفي معرفة اللغة والمنطق للحكم بصحتها. لكن مقابل هذه الضرورة المطلقة، يدفع الحكم التحليلي ثمناً باهظاً: إنه لا يوسع معرفتنا. إنه "تفسير" (Erläuterungsurtheil)، يوضح ما نعرفه سلفاً، لكنه لا يضيف شيئاً جديداً إلى رصيدنا المعرفي عن العالم. كل الميتافيزيقا العقلانية، كما سنرى، كانت تسعى إلى أحكام كلية وضرورية، لكنها لم تنتج إلا أحكاماً تحليلية فارغة. لقد ظننت أنها تتحدث عن الواقع، بينما هي لم تكن تفعل شيئاً سوى تحليل مفاهيمها الخاصة. كان هذا هو مأزق العقلانية.

الأحكام التركيبية (Synthetic Judgments):

الحكم التركيبي، على العكس تماماً، هو الحكم الذي يضيف فيه "المحمول" شيئاً جديداً لا يمكن استخراجه من مجرد تحليل "مفهوم الموضوع". المحمول هنا "يركب" على الموضوع من خارجه، موسعاً معرفتنا. يقول كانط: "أما إذا كان (ب) يقع خارج مفهوم (أ) تماماً، ومع ذلك فهو مرتبط به، فإن الحكم تركيبى". المثال الكلاسيكي: "كل جسم ثقيل" أو "كل جسم له وزن". هل مفهوم "الثقل" أو "الوزن" متضمن منطقياً في مجرد تعريف "الجسم" (شيء ممتد)؟ لا. يمكنني أن أتصور جسماً ممتداً دون أن يكون له وزن (كما في الرياضيات). إذن، فكرة "الثقل" تُضاف إلى مفهوم "الجسم" من الخارج، وتوسع معرفتي به. إنها تخبرني بشيء جديد عن الواقع. هذه الأحكام هي "توسيعية" (Erweiterungsurtheil)، وهي التي تشكل كل معرفتنا الحقيقية عن العالم. كل العلوم الطبيعية، وكل معرفتنا التجريبية اليومية، تتكون من أحكام تركيبية. "الماء يغلي عند 100 درجة"، "الشمس تشرق صباحاً"، "الحرباء تغير لونها" ... كلها تركيبية لأن محمولها ليس جزءاً من تعريف الموضوع.

المصدر الأساسي للحقيقة هنا هو التجربة. لكن، وهنا المشكلة كما كشفها هيوم، التجربة لا تمنح ضرورة ولا كلية. التجربة تخبرني أن "هذه القطعة من الشمع ذابت عند 60 درجة"، لكنها لا تخبرني أن "كل" شمع في "كل" الكون "يجب" أن يذوب عند 60 درجة بالضرورة. إذن، الأحكام التركيبية التي تأتي من التجربة وحدها تفتقر إلى الضرورة والكلية. هي مفيدة، لكنها غير يقينية. هذا هو مآزق التجربة.

1.3.2. التصنيف الثاني: أحكام قبلية مقابل أحكام بعدية

هذا التصنيف يتعلق بـ "مصدر" معرفتنا بصحة الحكم، أي كيف نعرف أن الحكم صحيح؟

الأحكام البعدية (A Posteriori Judgments):

هي الأحكام التي تعتمد صحتها كلياً على "التجربة". لا يمكنني معرفة ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة إلا بالرجوع إلى الملاحظة الحسية والتجريب. مثال: "السماء زرقاء"، "هذه الوردة حمراء"، "الحديد يتمدد بالحرارة". مصدر هذه المعرفة هو الإحساس. وهذه الأحكام، بحكم اعتمادها على التجربة، لا يمكن أن تكون كلية وضرورية، لأن التجربة دائماً محدودة وجزئية ولا تخبرنا إلا بما حدث، لا بما يجب أن يحدث. إنها تفيد الاحتمال لا اليقين المطلق.

الأحكام القبلية (A Priori Judgments):

هي الأحكام التي تستقل صحتها تماماً عن "أي تجربة". لا أحتاج إلى الخروج إلى العالم وإجراء تجارب لأعرف أنها صحيحة. مثال: " $4=2+2$ ", "كل عازب غير متزوج"، "المثلث له ثلاث زوايا". هذه الأحكام صحيحة قبل أي تجربة، وهي صحيحة بالضرورة وبشكل كلي مطلق. من أين تأتي صحتها؟ إما من المنطق الخالص (مبدأ عدم التناقض)، وإما، وهذا هو مربط الفرس عند كانط، من طبيعة عقولنا ذاتها. يميز كانط بين القبلي "الخالص" والقبلي "غير الخالص". "كل تغير له علة" هو حكم قبلي، لكنه "غير خالص" لأن مفهوم "التغير" لا يمكن اشتقاقه إلا من التجربة. أما "لكل علة أثر"، فهو قبلي خالص لا علاقة له بالتجربة.

1.3.3. المزج الثوري: ولادة سؤال "الأحكام التركيبية القبلية"

حتى الآن، يبدو التصنيفان منفصلين: أحكام تحليلية قبلية (ضرورية وفارغة)، وأحكام تركيبية بعدية (غنية وغير ضرورية). الفلاسفة السابقون، بمن فيهم هيوم، خلطوا ضمناً بين التصنيفين. لقد افترضوا أن "تحليلي = قبلي = ضروري" وأن "تركيبي = بعدي = غير ضروري". الفجوة بينهما بدت غير قابلة للردم.

وهنا يأتي السؤال العبثي لكانط: ماذا لو كان هناك نوع ثالث من الأحكام، نوع يجمع بين مزايا النوعين دون عيوبهما؟ ماذا لو كانت هناك أحكام "تركيبية" (تضيف معرفة جديدة عن العالم) و"قبلية" (ضرورية وكلية ولا تعتمد على التجربة) في آن واحد؟ هذا هو بالضبط "الحكم التركيبي القبلي" (Synthetic A Priori Judgment). وجود هذا النوع من الأحكام هو الذي يجعل المعرفة الإنسانية بكل تجلياتها ممكنة.

لماذا كان هذا السؤال ثورياً؟ لأنه فتح إمكانية لم يفكر فيها أحد: أن يكون مصدر ضرورة وكلية بعض الأحكام التركيبية ليس التجربة، بل طبيعة العقل البشري ذاته. بكلمات أخرى، أن تكون هناك أحكام تُركب محمولها على موضوعها بقوة قبلية، فتنتج معرفة جديدة وضرورية عن العالم في آن واحد. كانط يؤكد أن هذا النوع من الأحكام ليس مجرد احتمال نظري، بل هو "واقع فعلي" (Factum). إنها موجودة. والسؤال ليس "هل توجد؟" بل "كيف توجد؟" أو "كيف تكون ممكنة؟". الإجابة عن هذا السؤال هي مهمة الفلسفة النقدية.

يقدم كانط أمثلة صارخة على هذه الأحكام من صلب العلوم التي نعتبرها يقينية:

1. في الرياضيات: " $12=5+7$ ". للوهلة الأولى، قد يظن المرء أنه حكم تحليلي، أن " 12 " متضمنة في " $5+7$ ". لكن كانط يصر على أنه تركيبى قبلي. لماذا؟ لأنني بمجرد تحليل مفهوم "اجتماع 7 و 5" لا أجد فيه مفهوم " 12 ". أحتاج إلى "حدس خالص" (الزمان كسلسلة)، لأعدّ الوحدات واحدة واحدة، وأركب المجموع. الرياضيات إذن هي معرفة تركيبية قبلية، ولهذا هي ضرورية وكلية وتخبرنا عن بنية المكان والزمان.

2. في الفيزياء: "كل ما يحدث له سبب". هذا ليس حكماً تحليلياً. مفهوم "ما يحدث" (حدث) لا يحوي تحليلياً مفهوم "السبب". إنه حكم تركيبى (يضيف فكرة السببية إلى فكرة الحدث). ومع ذلك، نحن نعرف أنه صحيح قبلياً وبضرورة مطلقة، وليس بالتجربة. كيف؟ لأن فكرة السببية هي مقولة قبلية تفرضها فاهمتنا على كل ظاهرة.

3. في الميتافيزيقا (كمحاولة): "النفس خالدة"، "الله واجد"، "العالم أبدي". هذه أحكام تركيبية (لا يمكن استخراج المحمول من مجرد تعريف الموضوع). والميتافيزيقا تدّعي أنها قبلية (ضرورية وكلية). إذن، الميتافيزيقا هي محاولة لإنتاج أحكام تركيبية قبلية. لكن السؤال: هل هي ناجحة؟ أم أنها وهم؟ هذا هو السؤال الذي سيجيب عنه "الجدل المتعالي".

وهكذا، فإن السؤال الواحد "كيف تكون أحكام تركيبية أولية ممكنة؟" يتشعب، حسب موضع تطبيقه، إلى أربعة أسئلة فرعية تشكل هيكل "نقد العقل المحض" بأكمله:

1. كيف تكون الرياضيات الخالصة ممكنة؟ (سؤال "الاستيعاب المتعالي").
2. كيف يكون العلم الطبيعي الخالص ممكناً؟ (سؤال "التحليلات المتعالية").
3. كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة بوصفها نزوعاً طبيعياً؟ (سؤال "الجدل المتعالي"، أي لماذا يميل العقل للتفكير الميتافيزيقي رغم استحالاته؟).
4. كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً؟ (السؤال الذي يختبر إمكانية وجود ميتافيزيقا علمية نقدية، وهو ما سيحاوله كانط نفسه في "النقد").

بهذا التحليل المنطقي الدقيق، لم يعد سؤال كانط فضفاضاً. لقد تحول إلى برنامج بحثي دقيق. كل قسم من أقسام "نقد العقل المحض" أصبح مخصصاً للإجابة عن جزء من هذا السؤال المركب.

1.3.4. لماذا فشل من سبق كانط؟ خريطة الأخطاء التاريخية

الآن، وبعد أن اتضحت أدوات كانط، يمكننا أن نرسم خريطة للأخطاء التاريخية التي وقع فيها الفلاسفة السابقون، والتي منعتهم من رؤية هذا الحل:

· العقلانيون (ديكارت، لايبنتز، فولف): خلطوا بين التحليلي والتركيب. لقد ظنوا أنهم يصدرن أحكاماً تركيبية عن الواقع (مثل "النفس جوهر بسيط")، بينما هم في الحقيقة كانوا يحللون مفاهيمهم الخالصة فقط. لقد تعاملوا مع مبدأ عدم التناقض وكأنه "مبدأ مولّد" للواقع، وليس مجرد شرط سلبي للتفكير. لقد أخطأوا باعتقادهم أن العقل الخالص يمكنه إنتاج معرفة تركيبية قبلية عن الأشياء في ذاتها دون مساعدة الحساسة.

· التجريبيون (لوك، هيوم): خلطوا بين التركيب والقبلي. لقد رأوا أن هناك أحكاماً تركيبية غنية بالمعلومات، لكنهم استنتجوا خطأ أن كل ما هو تركيبى لا بد أن يكون بعدياً ومشتقاً من التجربة. هيوم، عندما رأى أن السببية لا يمكن أن تكون تحليلية ولا مستمدة من التجربة، استنتج أنها وهم. لم يخطر بباله أنها قد تكون "تركيبية قبلية"، أي من طبيعة العقل ذاته. لقد حصروا مصدر الضرورة في "علاقات الأفكار" التحليلية الجوفاء، فلم يروا الطريق الثالث.

· خطأ الجميع: الافتراض غير المفحوص بأن الطريقة الوحيدة لمعرفة العالم هي افتراض أن العقل يجب أن يتطابق مع موضوعات مستقلة عنه. لم يسأل أحد: ما هي شروط إمكان "موضوع" الخبرة أصلاً؟

1.3.5. التداعيات الكبرى: لماذا هذا السؤال هو محور الفلسفة؟

إن الإجابة عن سؤال "كيف تكون أحكام تركيبية أولية ممكنة؟" ليست مجرد تمرين أكاديمي. إنها تحمل في طياتها:

1. إنقاذ العلم: بإثبات أن أساسه (الرياضيات والفيزياء) هو أحكام تركيبية قبلية، نثبت أن العلم ليس مجرد عادات ذهنية هشة كما قال هيوم، بل هو معرفة ضرورية وكلية بعالم الظواهر.
2. تدمير الميتافيزيقا الدوغمائية: بإثبات أن العقل النظري لا يمكنه إصدار أحكام تركيبية قبلية تتجاوز حدود الخبرة الممكنة، نعلن استحالة الميتافيزيقا التقليدية كعلم. كل براهين وجود الله، وخلود النفس، وأصل العالم، تنهار.

3. تأسيس ميتافيزيقا جديدة: بإثبات أن العقل العملي (الأخلاقي) هو الذي يمكنه أن يصدر أحكاماً تركيبية قبلية في مجال الحرية (مثل "يجب أن تتصرف وفقاً للأمر المطلق")، يفتح كانط الباب لميتافيزيقا جديدة، ميتافيزيقا الأخلاق.

4. تحديد معنى "الإنسان": هذا السؤال يضع الإنسان في مركز الكون المعرفي، ليس كسيد مطلق، بل كمُشرّع للطبيعة الظاهرة، وفي الوقت نفسه ككائن حدي، يقف على تخوم ما يمكن معرفته، متطلعاً إلى ما يمكنه فقط أن يأمله ويفعله.

1.4. مختبر الثورة: تشريح سنوات الصمت (1770-1781) وولادة "النقد"

إذا كانت قصة الفلسفة مليئة بلحظات "يوريكا" المفاجئة، فإن قصة "نقد العقل المحض" هي النقيض التام لذلك. إنها قصة بناء بطيء، منهجي، ومضني، استغرق أحد عشر عاماً كاملة من الصمت المطبق تقريباً. هذه الفترة، التي تفصل بين أطروحة كانط الافتتاحية "في صور ومبادئ العالم المحسوس والمعقول" (De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis) عام 1770، وبين صدور الطبعة الأولى من "نقد العقل المحض" عام 1781، ليست مجرد فترة "تأجيل" أو "تسويق". إنها، بكل معنى الكلمة، مختبر الثورة. في هذه السنوات، تحول كانط من فيلسوف لامع إلى فيلسوف لا يمكن تجاوزه. ولكي نمنح هذا القسم العمق الذي يستحقه، سنقوم بما يشبه التنقيب الأركيولوجي في طبقات هذا المختبر، معتمدين على شهادات كانط نفسه، ومراسلاته، والشذرات التي تركها، وأهم الشروحات التي حلت هذه الفترة المصيرية.

1.4.1. نقطة الانطلاق: أطروحة 1770 كجنين الثورة

في 20 أغسطس 1770، ألقى كانط أطروحته الافتتاحية لنيل كرسي أستاذية المنطق والميتافيزيقا في جامعة كونيجسبرغ. هذا العمل، الذي يُعرف اختصاراً بـ "الأطروحة الافتتاحية" (Inaugural Dissertation)، يمثل لحظة فارقة. لماذا؟ لأنه هنا، ولأول مرة، يقطع كانط بشكل واضح مع الفلسفة الفولفية-اللايبنتزية في نقطة حاسمة: طبيعة المكان والزمان.

قبل 1770، كان كانط يتأرجح. في أعماله المبكرة، مثل "التاريخ الطبيعي العام ونظرية السماوات" (1755)، نراه يستخدم فيزياء نيوتن لتفسير نشأة الكون، لكنه لا يزال يؤطر فهمه ضمن غائية إلهية. أما في الأطروحة، فيحدث الانفصال الأول. يميز كانط تمييزاً صارماً بين

"العالم المحسوس" و"العالم المعقول". ما يهمنا هو تعريفه الجديد للمكان والزمان. يرفض كانط بشكل قاطع فكرة أن المكان والزمان هما:

• "جواهر" موجودة بشكل مستقل في الخارج (كما قال نيوتن عن المكان المطلق).

• "علاقات" مستخلصة من التجربة بين الأشياء (كما قال لايبنتز عن المكان كعلاقة تعايش).

بدلاً من ذلك، يطرح كانط فكرته الثورية: المكان والزمان هما "صورتان قبلتان خالصتان" للحدس الحسي. إنهما ليسا مستمدين من التجربة، بل هما الشرطان اللذان يجعلان التجربة الحسية ممكنة في المقام الأول. لا يمكنني أن أختبر شيئاً خارج المكان والزمان. هذه الفكرة، التي ستصبح لاحقاً أساس "الاستيعاب المتعالية"، هي الخطوة الأولى نحو النقد.

لكن، وهذا هو المهم، الأطروحة كانت جنأ لا يزال ناقصاً. ما زال كانط يعتقد أن "العالم المعقول"، عالم الأشياء في ذاتها (النومينا)، يمكن بلوغه عن طريق العقل الخالص. ما زالت الميتافيزيقا التقليدية ممكنة في نظره. كان العقل قادراً على معرفة "النومينا" كما هي. الثورة لم تكتمل بعد. كان كانط قد اكتشف أن الحساسية لها شروطها القبلية، لكنه لم يكتشف بعد أن الفاهمة (العقل) لها أيضاً شروطها القبلية التي تحكم إدراكها. وهكذا، دخل كانط فترة الصمت وهو يحمل سؤالاً لم يُجب عليه بعد: إذا كانت الحساسية تشكل الظواهر عبر المكان والزمان، فما هو دور الفاهمة؟ وما هي حدودها؟

1.4.2. رسالة إلى ماركوس هيرتس (1772): لحظة انبثاق السؤال

بعد عامين من الصمت، في 21 فبراير 1772، كتب كانط رسالة إلى تلميذه السابق وطبيبهِ ماركوس هيرتس. هذه الرسالة هي أهم وثيقة نملكها لفهم ما كان يدور في ذهن كانط خلال هذه الفترة. إنها ليست مجرد رسالة ودية، بل هي اعتراف فكري من الدرجة الأولى، وشهادة حية على مخاض الثورة.

في هذه الرسالة، يخبر كانط هيرتس أنه يخطط لكتاب سيحمل عنوان "حدود الحساسية والعقل" (The Limits of Sensibility and Reason). إنه لم يعد يتحدث عن "نقد العقل المحض" بعد، لكن العنوان مؤقت يكشف عن نيته: رسم الحدود بين الملكتين.

ثم يصل إلى اللب، معترفاً بأزمة عميقة:

"بينما كنت أعمل على هذا الكتاب، لاحظت أنني أفتر إلى شيء أساسي. لقد أغفلت، كما فعل غيري من الفلاسفة، أن أوضح: على أي أساس ترتكز علاقة ما نسميه 'تمثلاً' (Vorstellung) فينا بالموضوع (Gegenstand)؟"

هذا هو السؤال الذي فجر كل شيء. لاحظ كيف يصوغ كانط المشكلة. لم يعد السؤال: "كيف أعرف أن تمثلي يطابق الموضوع الخارجي؟" (وهو سؤال الشك التقليدي). بل أصبح: "ما الذي يجعل 'التمثل' تمثلاً 'لشيء' أصلاً؟" أو "كيف يمكن لتمثل ذاتي أن يدعي الموضوعية؟". هذا تحول جذري في صياغة المشكلة. لم يعد الموضوع "شيئاً" جاهزاً في الخارج، بل صار "الموضوع" نفسه بحاجة إلى تفسير: كيف ينشأ معنى "الموضوعية" من داخل الذات؟

ثم يمضي كانط في الرسالة ليشرح مأزقه. إنه يميز بين مصدرين للمعرفة: الحساسة (التي تعطي حدوساً) والفاهمة (التي تعطي مفاهيم). ويسأل: كيف تتفق هاتان الملكتان المختلفتان تماماً في الطبيعة لإنتاج "موضوع" معرفة؟

• في حالة الحساسة: من السهل نسبياً فهم كيف يمكن للحدس أن يتطابق مع موضوع. فالموضوع "يؤثر" (affiziert) في الحساسة، وينتج انطباعاً. هناك علاقة سببية مباشرة.

• لكن في حالة الفاهمة الخالصة: كيف يمكن لمفاهيم عقلية خالصة (مثل السببية، الجوهر، الإمكان) أن تتطابق مع موضوعات لم تؤثر في العقل؟ كيف يمكنني أن أقول "هذا الحدث له سبب" قبلياً، قبل أن أختبر الحدث، ومع ذلك أكون واثقاً أن حكمي ينطبق على كل حدث في العالم؟

يكتب كانط: "كيف يمكن لفاهمتنا أن تشكل لنفسها مفاهيم عن الأشياء، دون أن تكون هذه المفاهيم مستمدة من الأشياء، ومع ذلك تتفق معها تماماً؟". هذا هو السؤال الذي أعلن أنه سيكلفه وقتاً طويلاً. إنه يعترف بأنه يخطط لقضاء ثلاثة أشهر لإنهاء الكتاب. لكنه أخطأ التقدير بعشر سنوات! هذه الرسالة تظهر أن كانط كان يمتلك وجهة النظر، لكنه لم يكن يمتلك الحل بعد. لقد كان يدرك المشكلة، لكن الطريق إلى "الاستنباط المتعالي" كان لا يزال طويلاً وشاقاً.

1.4.3. الشهادات الخارجية: شذرات من داخل المختبر

بين 1772 و1781، لم ينشر كانط أي عمل فلسفي كبير. لكنه لم يكن خاملاً. لدينا مصادر أخرى تسلط الضوء على هذه الفترة:

1. "تأملات" كانط (Reflexionen): وهي ملاحظات كانط يدونها على هوامش كتبه الدراسية أثناء تحضير محاضراته. هذه الملاحظات، التي نُشرت في المجلدات 14-19 من أعماله الكاملة في أكاديمية برلين، تظهر تطور فكره. نراه يجرب مصطلحات جديدة، ويعيد صياغة الحجج، ويصارع مشكلة "الاستنباط". إنها أشبه بدفتر يوميات عالم في مختبره، مليء بالتجارب الفاشلة والناجحة.

2. محاضراته الجامعية: استمر كانط في إلقاء محاضراته في الأنثروبولوجيا¹ والجغرافيا الطبيعية والميتافيزيقا. وتظهر نصوص محاضراته (التي دونها طلابه) أنه كان يُدخل بصعوبة أفكاره الجديدة في الإطار الفولفي القديم. كان يعيش انفصاماً أكاديمياً: يُدرّس فولف بينما يهدمه سراً.

3. شهادة هامان وهردر: كان يوهان غيورغ هامان، صديق كانط وعدوه الفلسفي، يتربص بفارغ الصبر. في رسالة مؤرخة في 1780، يكتب هامان إلى هردر قائلاً إن كانط يعمل على "نقد العقل المحض" وأنه "يُدخل تعديلات أخيرة عليه". هذا يؤكد أن الكتاب كان في مرحلة التحرير النهائية قبل عام من صدوره.

هذه الفترة، إذن، لم تكن صمتاً بمعنى الفراغ. كانت صمتاً بمعنى المخاض. كان كانط يبني، ببطء وصبر، القسم تلو القسم، من "الاستيعاب المتعالي" (التي كانت جاهزة تقريباً منذ 1770) إلى "التحليلات المتعالية" (التي استعصت عليه حتى النهاية) إلى "الجدل المتعالي". وكما سنرى، فإن صعوبة الكتاب الشهيرة تعكس ربما صعوبة كتابته.

1.4.4. الاندفاع النهائي: "أنجزته في 4-5 أشهر"

في مقدمة الطبعة الأولى (1781)، يعترف كانط بشيء يبدو متناقضاً مع ما قلناه عن الصبر. يقول إنه "أنجز الكتاب في 4-5 أشهر". هذا التصريح حير الباحثين. كيف يمكن لكتاب عمره 11 عاماً أن يُكتب في 4 أشهر؟

الحل الأكثر قبولاً، والذي يقدمه باحثون مثل إرنست كاسيرر، هو أن كانط يميز بين "التأليف" (الذي استغرق سنوات) و"الصياغة النهائية والتحرير" (الذي استغرق 4-5 أشهر). في ربيع

¹ تعميق: عبد الرحمن بدوي في "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" يشير إلى أن الأنثروبولوجيا الكانطية فتحت الباب أمام "فلسفة الإنسان" في الفكر العربي الحديث، لكنها قرئت غالباً عبر ديلتاي وهيدغر لا عبر كانط نفسه.

وصيف 1780، جلس كانط وأخرج كل أوراقه، وتأملاته، ومذكراته، وقام بتجميعها في مخطوطة واحدة. هذا التجميع السريع هو ما يفسر، ربما، بعض التفاوت في وضوح الأسلوب، والسمعة السيئة للكتاب كونه "عسير الفهم". كان كانط يخشى، كما قال، أن يتأخر أكثر، خاصة أنه بلغ السابعة والخمسين من عمره.

1.4.5. دروس المختبر: ماذا تعلم كانط خلال هذه السنوات؟

بتحليل هذه الفترة، يمكننا استخلاص الدروس التي تعلمها كانط، والتي أصبحت أعمدة "النقد":

1. اكتشاف محدودية أطروحة 1770: أدرك أن مجرد جعل المكان والزمان قبليين لا يكفي. لا بد من جعل مقولات الفاهمة (السببية، الجوهر...) قبلية أيضاً. وهذا يتطلب قلباً كاملاً للميتافيزيقا.

2. ولادة "الاستنباط المتعالي": هذا هو قلب الكتاب. السؤال الذي طرحه في رسالة هيرتس ("كيف تتطابق مفاهيم الفاهمة مع الموضوعات قبلية؟") لم يُجب عنه إلا عبر "الاستنباط المتعالي". الحل كان: أنها تتطابق لأنها هي التي "تُنشئ" الموضوع كموضوع للمعرفة. الفاهمة لا تستمد قوانينها من الطبيعة، بل تفرضها عليها.

3. اكتشاف جدلية العقل: أدرك كانط أن العقل لا يخطئ فقط في الميتافيزيقا، بل إن له "نزوعاً طبيعياً" نحو المطلق. هذا النزوع ليس مجرد غباء، بل هو ديناميكية داخلية للعقل. وهكذا، تحول "نقد العقل" من مجرد هدم للميتافيزيقا إلى تحليل لـ "ضرورة الوهم". هذا هو "الجدل المتعالي".

4. وحدة العقل: أدرك كانط أن "النقد" ليس ثلاثة كتب منفصلة (نقد العقل المحض، العملي، ملكة الحكم)، بل هو مشروع واحد. السؤال "ماذا يمكنني أن أعرف؟" (نقد المحض) لا ينفصل عن "ماذا يجب أن أفعل؟" (نقد العملي). إن تحديد حدود المعرفة هو، في الوقت نفسه، فتح المجال للإيمان العملي.

وهكذا، في مايو 1781، ظهر الكتاب أخيراً. كان عنوانه الكامل "نقد العقل المحض" (Kritik der reinen Vernunft). لم يفهمه أحد تقريباً في البداية. كانت المراجعات الأولى محبطة. مراجع شهير اتهمه بأنه "نظام من المثالية العليا" لا يختلف عن بركلي. هذا الاتهام أغضب كانط بشدة، ودفعه إلى كتابة "بروليجومينا" (1783) كمدخل مبسط، وإلى إضافة مقدمة جديدة

ودحض للمثالية في الطبعة الثانية (1787). لكن شيئاً واحداً كان واضحاً: لم يعد بإمكان الفلسفة أن تكون كما كانت. لقد انتهى السبات الدوغمائي إلى الأبد.

الفصل الثاني: نقد العقل المحض: الاستيقا المتعالية

2.1. لماذا "استيطيقا"؟ ولماذا "متعالية"؟ فك شفرة المصطلح

قبل أن ندخل في تفاصيل المكان والزمان، لا بد من الوقوف طويلاً عند عنوان هذا القسم. اختيار كانط لكلمة "استيطيقا" (Ästhetik/Aesthetic) لم يكن اعتباطياً، وهو يحمل في طياته ثورة مصطلحية بحد ذاتها. في الفلسفة المعاصرة لكانط، وتحديدًا عند ألكسندر بومغارتن (Alexander Baumgarten) في كتابه "Aesthetica" (1750)، كانت كلمة "استيطيقا" تعني "علم المعرفة الحسية" أو "علم إدراك المحسوسات"، لكن بمعنى تحقيري غالباً: كانت تُفهم على أنها "منطق الدرجة الدنيا"، أي منطق المعرفة الغامضة والمشوشة مقابل منطق المعرفة العقلية الواضحة. الجميل (الذي تدرسه الاستيطيقا اليوم) كان يُفهم على أنه "الكمال المُدرَك حسيّاً" بشكل مشوش.

كانط يقوم هنا بأمرين في غاية الأهمية:

1. يستعيد المعنى اليوناني الأصلي: كلمة "Aisthesis" في اليونانية تعني ببساطة "الإحساس" أو "الإدراك الحسي". كانط يعيد الكلمة إلى جذرها، متجرباً من دلالاتها القيمية. "الاستيطيقا" عنده هي ببساطة "علم الإحساس"، أو بتعبيره: "علم قواعد الحساسية بشكل عام".

2. يضيف كلمة "متعالية" (Transzendental): هذه هي الإضافة الحاسمة. الاستيطيقا عند كانط ليست "استيطيقا تجريبية" تدرس الأحاسيس الفعلية (مثل اللون الأحمر، الصوت الحاد)، بل هي "استيطيقا متعالية". ما معنى "متعالية" هنا؟ يشرح كانط هذا المصطلح بدقة في مقدمة "النقد":

"أسمي 'متعالياً' كل معرفة لا تتعلق بالموضوعات مباشرة، بل تتعلق بطريقة معرفتنا لهذه الموضوعات، من حيث إن هذه المعرفة يجب أن تكون ممكنة قبلياً."

إذن، "الاستيطيقا المتعالية" هي العلم الذي يفحص ليس الأحاسيس نفسها (محتوى الإحساس)، بل "الشروط القبليّة" التي تجعل أي إحساس ممكناً. إنها تدرس "القالب" أو "الصورة" التي تصب فيها المادة الحسية. وبما أن كانط سيكتشف أن هذين الشرطين هما المكان والزمان، فإن الاستيطيقا المتعالية تصبح، عملياً، "علماً للمكان والزمان كصورتين قبليتين خالصتين للحدس".

2.2. تشريح "الحدس" (Intuition/Anschauung): النافذة الوحيدة على العالم

لكي نفهم المكان والزمان، علينا أن نفهم أولاً ما هو "الحدس" ¹ (Anschauung) في الفلسفة الكانطية. هذا المفهوم هو من أكثر مفاهيم كانط أصالة وأهمية، وبدونه ينهار النسق كله.

يبدأ كانط "الاستيعاب المتعالية" بعبارة افتتاحية شديدة الكثافة، تكاد تكون قصيدة فلسفية مكتفة:

"بأي طريقة، وبأي وسيلة، قد ترتبط المعرفة بالموضوعات، فإن تلك التي ترتبط بها مباشرة، والتي يتجه إليها كل تفكير كوسيلة، هي 'الحدس'. لكن الحدس لا يحدث إلا بقدر ما يُعطى لنا الموضوع. وهذا بدوره لا يكون ممكناً، بالنسبة لنا نحن البشر على الأقل، إلا بأن 'يؤثر' الموضوع في الذهن بطريقة معينة."

لنفكك هذه العبارة كلمة كلمة:

• "المعرفة المباشرة": يميز كانط بين "الحدس" و"المفهوم". الحدس هو علاقة مباشرة بالشيء. حين أرى شجرة أمامي، فأنا في علاقة حدسية بها: إنها حاضرة أمامي بذاتها. المفهوم، على العكس، هو علاقة غير مباشرة. مفهوم "الشجرة" هو تمثيل عام ينطبق على آلاف الأشجار، لكنه لا يجعل أي شجرة حاضرة أمامي. بكلمات كانط: "الحدس يرتبط بالموضوع مباشرة وهو فردي. المفهوم يرتبط به بطريقة غير مباشرة، عن طريق علامة تشترك فيها عدة أشياء".

• "شرط الحدس هو أن يُعطى الموضوع": لا يمكنني أن أحس شيئاً ما لم يكن "معطى" لي بطريقة ما. لا يمكنني أن أخلق حدساً من العدم. الحدس، بطبيعته، هو "تقبلي" (Receptive). هذه سمة أساسية للحدس البشري: إنه "حدس حسي"، أي أنه يعتمد على التأثير بالأشياء.

• "أن يؤثر الموضوع في الذهن": هذه هي الآلية. الشيء الخارجي (أو ما نفترضه كذلك) "يؤثر" (affiziert) في قوانا الحسية. هذا التأثير ينتج "إحساساً" (Empfindung). الإحساس هو المادة الخام للحدس: اللون الأحمر، الصوت الحاد، الطعم المر. الأثر الذي يخلفه التأثير هو "الإحساس".

إذن، الحدس البشري هو "حدس حسي تقبلي". هذا هو مفتاح كل شيء. لماذا؟ لأن كانط يميز بشكل حاسم بين الحدس البشري وحدس إلهي افتراضي. الله، كما تصوره الفلسفة، لا يحتاج إلى أن "يُعطى" له الموضوع. إنه يخلق الموضوع بفعل معرفته. حدسه هو "حدس أصلي"

¹ مصطلحي: يترجمها موسى وهبة "حدساً"، ويترجمها آخرون "معاينة". لكن "الحدس" في العربية قد يوحي بالتكهن أو الإلهام، بينما يقصد كانط الإدراك المباشر للموضوع. الأفضل: "حدس حسي" = إدراك مباشر عبر الحواس.

(Intuitus Originarius) أو "حدس عقلي"، أي حدس يخلق الشيء بمجرد التفكير فيه. أما نحن البشر، فحدسنا هو "حدس مشتق" (Intuitus Derivativus)، يعتمد كلياً على وجود شيء خارجي يؤثر فينا. هذه التفرقة حاسمة لأنها تحدد حدود المعرفة البشرية: نحن لا نعرف الأشياء إلا بقدر ما تؤثر فينا، أي بقدر ما "تظهر" لنا. أما كيف هي ذاتها، بمعزل عن هذا التأثير، فلا يمكن أن نعرفه. ليس لدينا "حدس عقلي".

2.3. ثنائية المادة والصورة: جوهر التحليل المتعالي

بعد أن أسس كانط لمفهوم الحدس، يقوم بخطوة تحليلية بارعة. إنه يفكك "الظاهرة" (Erscheinung) – أي الشيء كما يظهر لنا في الحدس – إلى عنصرين متمايزين تماماً:

1. مادة الظاهرة (Materie): وهي ما يقابل "الإحساس" (Empfindung). إنها المعطى الخام، المتغير، والفوضوي. اللون الأحمر لهذه التفاحة بالذات، الصوت الحاد لهذا الرعد بالذات، البرودة التي أشعر بها الآن. مادة الظاهرة هي ما يجعل الظاهرة "بعديّة" (a posteriori)، أي معطاة في التجربة. إنها عنصر التعدد والاختلاف.

2. صورة الظاهرة (Form): وهي ما "يرتب" مادة الظاهرة في علاقات معينة. الصورة هي التي تجعل الفوضى الحسية "كوناً منظماً". وهي، على عكس المادة، لا يمكن أن تكون مستمدة من الإحساس نفسه، بل يجب أن تكون "جاهزة في الذهن قبلياً". يكتب كانط:

"إذن، بينما تكون مادة كل ظاهرة معطاة لنا بعدياً فقط، فإن صورتها يجب أن تكون جاهزة في الذهن قبلياً لكلها، وبالتالي يمكن بحثها بمعزل عن أي إحساس."

هذا هو المبدأ المنهجي للاستيعاب المتعالي: "عزل" الإحساس (المادة البعدية) لنحصل على الباقي، أي "الصورة القبلية الخالصة". ما يتبقى بعد هذا العزل هو ما يسميه كانط "الحدس الخالص" (Reine Anschauung). تخيل أنك تنظر إلى جسدك. المادة هي اللحم والعظم والدم. لكن هذه المادة لا يمكن أن تتمظهر إلا إذا كانت منظمة في "قالب" أو "هيئة"، أي الصورة. بالنسبة لكانط، صور الحدس الخالص هما اثنتان فقط: المكان (للظواهر الخارجية) والزمان (للظواهر الداخلية وكل الظواهر عموماً). هذان هما "القالبان" اللذان يصب فيهما كل ما نُحسّه.

2.4. العرض المتعالي للمكان: لماذا المكان قبلي وليس تجريبياً؟

الآن ينتقل كانط إلى صلب الموضوع: إثبات أن المكان والزمان هما "حدسان خالصان" وليس "مفاهيم تجريبية". سيستخدم كانط في إثباته بنية حجاجية تتكون من سلسلة من "العروض" (Expositions). "العرض" (Erörterung) عند كانط هو "التمثيل الواضح لما ينتمي إلى مفهوم ما". وهو نوعان: "عرض ميتافيزيقي" (يصف طبيعة المكان والزمان كما هما معطيان قبلياً) و"عرض متعالي" (يشرح كيف يجعلان المعرفة التركيبية القبلية ممكنة). سنقوم هنا بتحليل الحجج بدقة متناهية.

العرض الميتافيزيقي للمكان: أربع حجج مدمرة

يقدم كانط أربع حجج (في الطبعة الثانية) لإثبات أن المكان هو "حدس خالص قبلي" وليس مفهوماً تجريبياً مستخلصاً من الخبرة.

الحجة الأولى: المكان ليس مفهوماً تجريبياً مستخلصاً من الخبرة الخارجية.

لكي أتمكن من إدراك إحساس ما على أنه "خارجي" (أي مختلف عني وفي موضع آخر)، يجب أن يكون لدي أصلاً "تمثل المكان" (Vorstellung des Raumes). كيف يمكنني أن أقول إن الشيء (أ) بجانب الشيء (ب) أو فوقه، دون أن تكون لدي فكرة "البجانبية"¹ أو "الفوقية" التي يفترضها المكان؟ إن تمثل المكان هو "الشرط الأساسي" لإمكانية الخبرة الخارجية، وليس نتيجتها. لو لم يكن المكان قبلياً، لما استطعت أن أرتب أحاسيسي في علاقات خارجية. بكلمات كانط: "لكي أحيل بعض أحاسيسي إلى شيء خارجي... لهذا، يجب أن يكون تمثل المكان موجوداً مسبقاً كأساس". التجربة الخارجية لا تُنتج المكان، بل تفترضه.

الحجة الثانية: المكان هو تمثيل قبلي ضروري يسند كل حدوس خارجية.

هذه الحجة هي الأقوى. يمكنني أن أتخيل "فضاءً خالياً" لا توجد فيه أي أشياء. يمكنني أن أتأمل السماء وأتخيلها خالية من النجوم والكواكب. لكن لا يمكنني، مهما حاولت، أن أتخيل "غياب المكان" نفسه. أي محاولة لتخيل غياب المكان تفترض وجود فضاء تتخيل فيه هذا الغياب! المكان، إذن، ليس خاصية ملحقه بالأشياء يمكن الاستغناء عنها، بل هو "شرط إمكان ظهورها". هو ضروري ولا يمكن إلغاؤه. هذا يثبت أنه "قبلي"، لأن ما هو ضروري لا يمكن أن يكون مستمداً من التجربة العرضية.

¹ لغوياً: الجانبية، اصطلاحياً: كما وردت لبيان الالتصاق الجانبي.

الحجة الثالثة: المكان ليس مفهوماً عاماً، بل حدساً خالصاً.

هذه الحجة هي الضربة القاضية لنظرية لايبنتز عن المكان. كان لايبنتز يرى أن المكان مجرد "مفهوم عام" (Concept) مستخلص من علاقات التعايش بين الأشياء. فكما أن مفهوم "الإنسان" يجمع تحته أفراداً كثيرين، فإن مفهوم "المكان" يجمع تحته أماكن جزئية كثيرة. كانط يدمر هذه الفكرة بملاحظة عبقرية: "لا يمكن للمرء أن يتمثل إلا فضاءً واحداً". نحن لا نتحدث عن "أمكنة" متعددة، بل عن "أجزاء" من "مكان واحد شامل". عندما أتحدث عن "أمكنة" مختلفة، فأنا أتحدث عن "أجزاء" أو "حدود" داخل المكان الواحد، وليس عن "أفراد" واقعة تحت "مفهوم" عام. الفرق بين العلاقة بين المفهوم وأفراده (مفهوم "كلب" ← هذا الكلب، ذاك الكلب) والعلاقة بين المكان وأجزائه (المكان الكلي ← هذا الجزء من المكان، ذاك الجزء) هو فرق جوهرى. المكان الكلي ليس مجموع أجزائه، بل أجزاؤه ليست إلا "تحديدات" أو "انقسامات" فيه. المكان سابق على أجزائه منطقياً. ما هو "حدس" (Intuition)؟ هو تمثيل يرتبط بموضوعه مباشرة وهو فردي. المكان، بما أنه واحد وفردى، هو "حدس" وليس "مفهوماً".

الحجة الرابعة: المكان يتمثل ككل لانهاى مُعطى.

المفهوم العام، مثل "الإنسان"، يحوي تحته عدداً لا نهائياً من الأفراد "الممكنين"، لكنه لا يحويها "فعلياً". المفهوم لا "يحتوي" الأفراد، بل يندرجون تحته. أما المكان، فأنا أتمثله ككل "لانهاى مُعطى" (Unendliche gegebene Größe). إنه يحوي داخله، بالفعل، عدداً لا نهائياً من الأجزاء. هذا التمثيل للامتناهى المعطى لا يمكن أن يكون مفهوماً (لأن العقل البشرى لا يمكنه الإحاطة بمفهوم لانهاى بالفعل)، بل هو "حدس". إنه حدس لأن اللانهاية تُعطى فيه دفعة واحدة، كأفق لا نهائى تنتشر فيه الأشياء. هذه الحجة تعزز أن المكان "حدس" وليس "مفهوماً"، وتربطه بالرياضيات (الهندسة) التي تتعامل مع المكان ككل لانهاى.

العرض المتعالى للمكان: كيف يجعل المكان الهندسة الخالصة ممكنة؟

بعد أن أثبت كانط "قبليّة" المكان و"حدسيته"، يأتي دوره في الإجابة عن سؤاله المركزى: "كيف تكون أحكام تركيبية أولية ممكنة؟". هنا، في "العرض المتعالى"، يشرح كيف أن طبيعة المكان تجعل علماً كاملاً (الهندسة الإقليدية) ممكناً كعلم تركيبى قبلى.

كيف يكون الحكم الهندسي "الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين" ممكناً؟

• هو تركيبى: لأن مفهوم "الأقصر" لا يمكن استخراجه من مجرد تحليل مفهوم "الخط المستقيم". "الخط المستقيم" يتعلق بـ "الكيف" (شكل الخط)، بينما "الأقصر" تتعلق بـ "الكم" (المسافة). أنا أحتاج إلى "الحس" لأرى، في المكان، أن الخط المستقيم هو الأقصر.

• هو قبلى: لأنني لا أحتاج إلى قياس خطوط في العالم الخارجي بالتجربة لأعرف صحة هذا الحكم. أنا أعرفه بيقين مطلق. هذا اليقين لا يمكن أن يأتي من التجربة (التي هي دائماً جزئية وتقريبية)، بل من طبيعة المكان كحس خالص.

إذن، الهندسة ممكنة كعلم تركيبى قبلى لأن موضوعها ليس "أشياء" خارجية، بل "الحس الخالص للمكان" الذي هو مجرد "صورة" قبلية في ذهننا. فضاء الهندسة هو فضاء ذهننا. أحكام الهندسة تفرض نفسها على كل الأشياء الخارجية، ليس لأن الأشياء هكذا في ذاتها، بل لأنها لا يمكن أن "تظهر" لنا إلا عبر هذا القالب المكاني. بكلمات كانط: "الهندسة هي علم يحدد خصائص المكان تركيبياً ومع ذلك قبلياً". هذا هو معنى أن الذات هي "مُشرّع الطبيعة": نحن نفرض الهندسة الإقليدية على عالم الظواهر.

2.5. العرض المتعالي للزمان: النهر الذي يحمل كل شيء

بعد المكان، ينتقل كانط إلى الزمان. والزمان، في الحقيقة، أكثر أساسية من المكان. لماذا؟ لأن كل الظواهر، خارجية كانت أم داخلية، تجري في الزمان. الظواهر الخارجية في المكان والزمان معاً، أما الظواهر الداخلية (أحاسيسي، أفكارى، مشاعري) فهي في الزمان فقط. الزمان هو "الصورة القبلية للحس الباطن".

العرض الميتافيزيقي للزمان: خمس حجج

يقدم كانط خمس حجج عن الزمان، موازية لحجج المكان لكن مع اختلافات جوهرية:

1. الزمان ليس مفهوماً تجريبياً: لا يمكنني إدراك "التعاقب" أو "الآنية" (أي وجود شيئين في وقت واحد) دون أن يكون لدي مسبقاً "تمثل الزمان". أنا لا أستخلص الزمان من ملاحظة تعاقب الأحداث، بل على العكس، لا يمكنني ملاحظة التعاقب إلا لأنني أملك الزمان كقالب قبلى. "في الزمان وحده يمكن أن يوجد كل واقع الظواهر".

2. الزمان تمثّل قبلي ضروري: يمكنني أن أتخيل زمناً خالياً من أي أحداث (زماً فارغاً)، لكن لا يمكنني أن أتخيل "غياب الزمان". أي محاولة لإلغاء الزمان تفترض زمناً يحدث فيه الإلغاء. الزمان هو الأفق الذي لا مفر منه.

3. الزمان له بعد واحد: هذه حجة إضافية عن المكان. الزمان ليس له إلا بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست "أنية" (معاً) بل "متتالية" (واحد بعد الآخر). المكان يمكن أن تكون أجزاؤه معاً، أما الزمان فلا. هذه خاصية حدسية خالصة، وليست مفهومية.

4. الزمان ليس مفهوماً عاماً، بل حدساً خالصاً: مثل المكان، الزمان واحد. الأزمنة المختلفة ليست "أفراداً" تحت "مفهوم" الزمان، بل هي "أجزاء" أو "فترات" من "الزمان الواحد". أنا لا أستطيع التفكير في الزمان إلا ككل واحد، فروعه مجرد تحديدات له.

5. الزمان لانهائي ومُعطى: الزمان يتمثّل ككل لانهائي. أي زمان محدود (مثل ساعة أو يوم) لا يمكن تمثله إلا "كتحديد" أو "قسم" من هذا الزمان الكلي اللامتناهي. هذا التمثّل للامتناهي المعطى هو علامة "الحدس" وليس "المفهوم".

العرض المتعالي للزمان: إمكانية الحساب والتغير

السؤال: كيف يجعل الزمان المعرفة التركيبية القبلية ممكنة؟ هنا، يظهر الزمان كأساس ليس فقط للهندسة (التي تحتاج المكان)، بل لعلوم أخرى:

1. الحساب (Arithmetic): الأحكام الحسابية، مثل " $12=5+7$ ", هي أحكام تركيبية قبلية. كيف؟ لأن مفهوم "12" ليس متضمناً في " $5+7$ ". أنا أحتاج إلى "الحدس الخالص للزمان" كسلسلة متتالية. أجمع الوحدات واحدة بعد الأخرى في الزمان. العد هو عملية زمانية خالصة. الحساب يقوم على تتابع الوحدات في الزمان، وهذا التتابع هو حدس خالص قبلي.

2. نظرية الحركة: الحركة هي تغير المكان في الزمان. بدون الزمان، لا يمكن تصور "التغير" (Veränderung). مفهوم التغير، وهو أساس الفيزياء، لا يمكن تصوره إلا في الزمان وبواسطته. "في الزمان وحده يمكن لتمثيلين متناقضين أن يجتمعا في موضوع واحد، أي الواحد بعد الآخر". لا يمكنني أن أقول "هذا الشيء تحرك" إلا لأنني أراه في مكان (أ) في زمن (1)، وفي مكان (ب) في زمن (2). هذا التركيب بين المكان والزمان هو ما يجعل الفيزياء الرياضية ممكنة.

2.6. النتيجة المزلزلة: المثالية المتعالية للمكان والزمان وواقعيتهما التجريبية

الآن، بعد كل هذه التحليلات، يصل كانط إلى النتيجة التي قلبت عالم الفلسفة. ما هي طبيعة المكان والزمان بناءً على كل ما سبق؟

• هما "صورتا حدس" في الذات: المكان والزمان ليسا موجودين في "الأشياء في ذاتها" مثال (الله، المادة المستقلة). إنهما مجرد "شروط قبلية" في عقولنا، بدونها لا يمكننا أن نتلقى أي إحساس. إنهما أشبه بنظارات لا يمكن خلعهما.

• هما "حقيقتان تجريبيّان" (Empirisch Real): المكان والزمان ليسا أوهاماً. إنهما حقيقتان بالنسبة لكل ما يظهر لنا. كل ظاهرة خارجية هي بالضرورة في المكان والزمان. قوانين الهندسة والحساب تنطبق بشكل حقيقي وصارم على عالم الظواهر. هذا يضمن موضوعية العلم.

• هما "مثاليان تعالياً" (Transzendental Ideal): المكان والزمان ليسا شيئاً على الإطلاق إذا تعلق الأمر بـ "الأشياء في ذاتها". إذا تجردنا من شروط حدسنا الحسي (نحن البشر)، فإن المكان والزمان يختفيان. لا يمكن أن ننسبهما إلى الله، أو إلى الأشياء كما هي في ذاتها. السؤال: "هل العالم لانهائي في المكان والزمان؟" هو سؤال خاطئ، لأنه يفترض أن المكان والزمان خصائص للعالم في ذاته، بينما هما مجرد شروط لإدراكنا نحن للعالم.

هذه هي "المثالية المتعالية" في جوهرها. إنها تقول: المكان والزمان مثاليان (لا وجود لهما في الأشياء ذاتها)، لكنهما ليسا مجرد خيالات فردية (كما في مثالية بركلي الذاتية). إنهما "حقيقتان" لكل كائن بشري، لأنهما بنية قبلية مشتركة. الواقعية التجريبية تضمن العلم، والمثالية المتعالية تمنع الميتافيزيقا الدوغمائية من الحديث عن أصل العالم أو نهايته في المكان والزمان.¹

2.7. ماذا أنجزت الاستيعاقا المتعالية؟

أنهى كانط "الاستيعاقا المتعالية" وقد وضع الأساس لكامل مشروعه:

1. حل مشكلة الرياضيات: الرياضيات (الهندسة والحساب) هي علوم تركيبية قبلية ممكنة لأنها تدرس الحدوس الخالصة للمكان والزمان، وهذه الحدوس هي شروط قبلية في الذات تفرض

¹ نقدي: موقف كانط أن المكان والزمان ذاتيان (متعاليان) لكنهما تجريبيان الواقعية. هذا يتعارض مع نيوتن (المكان والزمان مطلقان وجوديان) ومع لايبنتز (علاقات مستمدة من الأشياء). انظر: CPR, A39-B56.

على كل ظاهرة. هكذا، أنقذ كانط الرياضيات من أن تكون مجرد "علاقات أفكار" تحليلية (هيوم) أو مجرد "استقرارات تجريبية" (مل).

2. تأسيس مفهوم "الظاهرة": الظاهرة هي الشيء كما يظهر لنا، بعد أن تشكل في قالب المكان والزمان. هذا المفهوم هو حجر الزاوية لكل "النقد". بدونه، لا معنى للتمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته.

3. تجهيز المسرح للتحليلات: أثبت كانط أن لدينا "حدوساً خالصة" (المكان والزمان). لكنه لم يثبت بعد أن لدينا "مفاهيم خالصة" (مقولات الفاهمة). هذا سيكون مهمة القسم التالي: "التحليلات المتعالية". لقد جهز "المادة" للفاهمة، لكنه لم يشرح بعد كيف "تفكر" الفاهمة هذه المادة. السؤال الآن: إذا كانت الحساسية تعطي المكان والزمان، فكيف تنتج الفاهمة "الموضوع" كموضوع؟ هذا ما سنعالجه في القسم التالي.

بهذا نكون قد أنهينا "الاستيطيقا المتعالية" بتوسع وعمق شديدين. في القسم التالي من هذا الفصل، سننتقل إلى "التحليلات المتعالية"، حيث سنحلل "مقولات الفاهمة" و"الاستنباط المتعالي"، وهو الجزء الأكثر صعوبة وعمقاً في فلسفة كانط بأكملها.

ندخل الآن إلى القسم الأعظم والأكثر تقنية في "نقد العقل المحض" بأكمله: "التحليلات المتعالية للمفاهيم"، وبالتحديد "الاستنباط الميتافيزيقي" الذي يقدم فيه كانط اكتشافه الأشهر: "مقولات الفاهمة" أو "المفاهيم الخالصة للفاهمة". هذا هو قلب فلسفة كانط النظرية، حيث تكتمل الثورة الكوبرنيكية. إذا كانت "الاستيطيقا" قد شرحت كيف نتلقى المعطيات الحسية في قالب المكان والزمان، فإن "التحليلات" ستشرح كيف "تفكر" هذه المعطيات، أي كيف نحولها من مجرد فوضى حسية إلى "موضوعات" ذات معنى، تخضع لقوانين ضرورية. هذا هو الجزء الذي أنقذ الفيزياء النيوتنية من كارثة هيوم، وفيه يواجه كانط أصعب أسئلته على الإطلاق.

2.8. التحليلات المتعالية – الجزء الأول: من المنطق الصوري إلى المنطق المتعالي ومطاردة المقولات

2.8.1. لماذا "تحليلات"؟ ولماذا "منطق متعال"؟ إعادة تعريف مهمة الفلسفة

بعد أن أنهى كانط "الاستيطيقا المتعالية" بتأسيسه للحدوس الخالصة (المكان والزمان)، ينتقل إلى القسم الثاني من "نقد العقل المحض": "المنطق المتعالي" (Transzendental Logik).

وهذا القسم بدوره ينقسم إلى "التحليلات المتعالية" (Transzendente Analytik) و"الجدل المتعالي" (Transzendente Dialektik). مهمتنا الآن هي "التحليلات".

لماذا ينتقل كانط من "الاستيعاف" (علم الحساسية) إلى "المنطق" (علم الفاهمة)؟ الإجابة تكمن في مبدئه الأكثر شهرة، الذي يفتح به هذا القسم:

"بدون الحساسية، لن يكون أي موضوع معطى لنا. وبدون الفاهمة، لن يكون أي موضوع مفكراً فيه. أفكار بدون محتوى فارغة. وحدوس بدون مفاهيم عمياء."

هذا المبدأ هو خلاصة الثورة الكوبرنيكية. المعرفة البشرية تتطلب عنصرين لا غنى لأحدهما عن الآخر:

1. الحدوس (من الحساسية): هي التي "تُعطي" الموضوع، تجعله حاضراً. هي مصدر "المادة" أو "المحتوى". بدونها، تبقى المفاهيم "فارغة"، مجرد أطر منطقية لا تتعلق بأي واقع.

2. المفاهيم (من الفاهمة): هي التي "تُفكر" الموضوع، أي تنظمه وتصنفه وتقيمه تحت قوانين. هي مصدر "الصورة" أو "الوحدة". بدونها، تبقى الحدوس "عمياء"، أي فوضى حسية لا معنى لها، مجرد ومضات متفرقة لا تشكل "عالمًا".

إذن، مهمة "المنطق المتعالي" هي دراسة الجانب الثاني: مفاهيم الفاهمة وقوانينها. لكن السؤال الحاسم هو: أي منطق؟ هنا يميز كانط بين نوعين من المنطق بشكل حاسم، وهذا التمييز هو مفتاح كل شيء.

أولاً: المنطق الصوري العام (Allgemeine Formale Logik): هذا هو المنطق الذي أسسه أرسطو. وهو يدرس "قواعد الفكر الخالصة" بصرف النظر كلياً عن أي "محتوى" أو أي "موضوع". إنه يهتم فقط بـ"الصورة" المنطقية للتفكير. قواعده مثل: "لا يمكن أن يكون (أ) هو (لا أ) في نفس الوقت ومن نفس الجهة" (مبدأ عدم التناقض)، و "إذا كانت كل (أ) هي (ب)، و (س) هي (أ)، إذن (س) هي (ب)". هذا المنطق "عام" لأنه ينطبق على أي شيء نفكر فيه (سواء كان حصاناً أو مثلثاً أو ملاكاً). وهو "صوري" لأنه يهمل المحتوى تماماً. بالنسبة له، قضية "كل العزاب متزوجون" هي قضية صحيحة منطقياً من حيث الصورة، لأنها لا تحوي تناقضاً صورياً، مع أنها متناقضة مادياً. المنطق الصوري هو "قانون سلبي" للحقيقة: إنه شرط ضروري (لا يمكن أن يكون التفكير صحيحاً إذا خالف المنطق الصوري) لكنه ليس كافياً (يمكن

أن يكون التفكير منطقياً صورياً ومع ذلك فارغاً أو غير مطابق للواقع). هذا المنطق "تحليلي" بالكامل، لا يضيف شيئاً، بل يحلل قوانين الفكر ذاته.

ثانياً: المنطق المتعالي (Transzendente Logik): هذا هو اختراع كانط العظيم. هو منطق لا يكتفي بـ"الصورة" المنطقية للتفكير، بل يهتم تحديداً بـ"علاقة هذه الصورة بالموضوعات". إنه يسأل: كيف يمكن للفكر، بقوانينه، أن يصل إلى "موضوع"؟ كيف يمكن للصورة المنطقية أن يكون لها "مدلول موضوعي" (Objective Validity)؟ أو بصيغة أخرى: ما هي المفاهيم التي تجعل "الخبرة" (أي معرفة موضوعية) ممكنة؟

• المنطق الصوري يقول: "القضية 'كل (س) هي (ع)' صحيحة صورياً إذا كان المحمول متضمناً في الموضوع".

• المنطق المتعالي يقول: "كيف يمكن لقضية 'كل حدث له سبب' أن تكون صحيحة قبلياً وتنطبق على كل موضوعات الخبرة، مع أنها ليست تحليلية؟".

إذن، المنطق المتعالي هو علم "المفاهيم القبلية التي تجعل الخبرة ممكنة". وهو يختلف عن المنطق الصوري في أنه لا يتجاهل المحتوى، بل يهتم تحديداً بـ"مرجعية" الفكر إلى الموضوع. مهمة "التحليلات المتعالية" هي تفكيك (تحليل) "الفاهمة" نفسها لاكتشاف هذه المفاهيم القبلية الخالصة التي تكمن فيها، وبيان كيف تجعل هذه المفاهيم "الطبيعة" بكل قوانينها ممكنة. إنها "تشرّح للفاهمة".

2.8.2. المنهج: الخيط الهادي لملاحقة المقولات¹

لكي يكتشف كانط هذه المفاهيم القبلية الخالصة (أي المقولات)، يحتاج إلى "خيط هادي" (Leitfaden)، أي مبدأ منهجي يضمن أن قائمته كاملة ومنظمة، وليست مجرد "تجمع رابسودي" (تجميع عشوائي) كما حدث مع أرسطو. من أين يأتي هذا الخيط الهادي؟

جواب كانط عبّري في بساطته المنهجية: ما دامت الفاهمة هي "ملكة التفكير"، والتفكير هو "المعرفة بواسطة المفاهيم"، فإن نشاط الفاهمة الأساسي هو "إصدار الأحكام". كل فكرة هي حكم. إذن، لكي نكتشف المفاهيم الأساسية التي تستخدمها الفاهمة لربط الحدوس ببعضها، يجب

¹ مصطلحي: يستخدم كانط كلمة Kategorien مأخوذة من أرسطو، لكنه يعيد تأسيسها. عند أرسطو: أجناس الوجود. عند كانط: صور الحكم التي يفرضها الفهم على المعطيات الحسية. قائمته ١٢ مقولة: كمية، كيفية، علاقة، جهة.

أن ننظر إلى "الأشكال المنطقية للأحكام" التي حددها المنطق الصوري. بما أن المنطق الصوري قد استنفد بالفعل تصنيف كل الأشكال الممكنة للأحكام، فهذا التصنيف سيكون مرشداً. كل شكل من أشكال الحكم المنطقي يقابله، في المنطق المتعالي، "مفهوم خالص" هو الشرط الذي يجعل هذا الحكم ممكناً حين يُطبق على موضوعات الخبرة. بكلمات كانط:

"نفس الوظيفة التي تمنح الوحدة للتمثيلات المختلفة في 'حكم'، تمنح الوحدة أيضاً لمجرد تركيب التمثيلات المختلفة في 'حدس'... وهكذا، فإن الفاهمة نفسها، وبنفس الأفعال، تُدخل في الحدس وحدة تركيبية."

هذه العبارة هي جوهر "الاستنباط الميتافيزيقي". الوظيفة المنطقية (مثلاً: الحكم "إذا-إذن" الشرطي) هي نفسها الوظيفة المتعالية (مفهوم "السببية"). بكلمات أبسط: أنواع الأحكام التي تصدرها عن العالم هي بالضبط القوالب التي تشكل العالم كموضوع للخبرة. سيقوم كانط، إذن، بأخذ جدول الأحكام المنطقية من المنطق الصوري، ثم "يشق" منه جدول المقولات.

2.8.3. جدول الأحكام المنطقية: الهيكل العظمي للفكر

1. يقدم كانط جدولاً كاملاً للأشكال المنطقية للأحكام، مقسماً إياها تحت أربعة عناوين رئيسية، كل عنوان يحته ثلاث "لحظات" (Momente). هذه العناوين الأربعة (الكم، الكيف، النسبة، الجهة) هي أسس كل تفكير ممكن.

الكم	الحكم (Quantität):
· كلية (Universal):	"كل (س) هي (ع)". (مثلاً: كل المعادن موصلة للكهرباء).
· جزئية (Partikuläre):	"بعض (س) هي (ع)". (بعض المعادن فضية اللون).
· مفردة (Singular):	"(س) بالذات هي (ع)". (هذا المعدن نحاسي).

2. كيف الحكم (Qualität):

- موجبة (Bejahende): "(س) هي (ع)". (النفس خالدة).
- سالبة (Verneinende): "(س) ليست (ع)". (النفس ليست مادية).

· لا متناهية (Unendliche): "(س) هي (لا-ع)". (النفس هي لا-مادية). يميز كانط هذا عن السلب البسيط. "ليست مادية" هو نفي. أما "هي لا-مادية" فيضعها في فئة "اللاماديات" (الملائكة، الأرواح) وهي فئة لا نهائية.

3. نسبة الحكم (Relation):

- حملية (Kategorische): علاقة بين موضوع ومحمول. "(س) هي (ع)". (الله عادل).
- شرطية (Hypothetische): علاقة بين علتين ومعلول. "إذا كان (أ)، إذن (ب)". (إذا وجدت عدالة كاملة، فلا بد أن توجد عقوبة للظالم).
- انفصالية (Disjunktive): علاقة بين أعضاء قسمة. "(س) إما (أ) أو (ب) أو (ج)". (العالم إما أزلي وإما مخلوق وإما نشأ بالصدفة).

4. جهة الحكم (Modalität):

- إمكانية (Problematische): "(س) يمكن أن تكون (ع)". يعبر عن إمكان منطقي.
 - وجودية (Assertorische): "(س) هي (ع)". يعبر عن واقع فعلي.
 - ضرورية (Apodiktische): "(س) يجب أن تكون (ع)". يعبر عن ضرورة.
- هذا الجدول، بالنسبة لكانط، كامل ومنظم بقوانين داخلية (مثلاً: تحت كل عنوان، اللحظة الثالثة هي دائماً تركيب بين الأولى والثانية: المفرد = الكلي + الجزئي، اللامتناهي = الموجب + السالب، الانفصالي = الحمل + الشرط، الضروري = الممكن + الموجود). هذا التناسق الداخلي هو دليل على أن العقل له بنية "معمارية" (Architektonik) واحدة.

2.8.4. المقولات: مفاهيم الفاهمة الخالصة

الآن، بعد أن استعرض كانط جدول أشكال الأحكام، يقوم بالخطوة الحاسمة: تحويل كل شكل من أشكال الحكم إلى "مقولة" (Kategorie) أي "مفهوم خالص للفاهمة". كيف؟ المقولة هي بالضبط "الشرط القبلي" الذي يجعل إصدار هذا النوع من الحكم ممكناً بخصوص "موضوعات" الخبرة، وليس فقط بخصوص أفكار صورية. ما هو "مفهوم السببية"؟ إنه ليس أكثر من تجسيد "للحكم الشرطي" (إذا-إذن) حين يُطبق على الظواهر في الزمان. وهكذا، يشتق كانط جدولاً كاملاً للمقولات، مطابقاً تماماً في بنيته لجدول الأحكام:

1. مقولات الكم (Quantität):

- وحدة (Einheit): المفهوم الذي يجعل من الممكن توحيد الكثرة الحسية في "شيء واحد". (مقابل الحكم الكلي).
- كثرة (Vielheit): المفهوم الذي يجعل من الممكن إدراك "عدد" من الأشياء. (مقابل الحكم الجزئي).
- كلية (Allheit): المفهوم الذي يجعل من الممكن جمع الكثرة في وحدة، أي اعتبار الشيء "كلًا". (مقابل الحكم المفرد).

2. مقولات الكيف (Qualität):

- واقع (Realität): المفهوم الذي يجعل من الممكن إسناد "خاصية موجودة" لشيء. (مقابل الحكم الموجب).
 - نفي (Negation): المفهوم الذي يجعل من الممكن نفي خاصية عن شيء. (مقابل الحكم السالب).
 - تحديد (Limitation): المفهوم الذي يجعل من الممكن اعتبار الشيء واقعاً محدوداً بالنفي، أي أنه واقع وله حدود. (مقابل الحكم اللامتناهي).
- ## 3. مقولات النسبة (Relation) – وهي الأهم:

- الجوهر والعرض (Substanz und Akzidens): المفهوم الذي يجعل من الممكن التفكير في "حامل" دائم للصفات المتغيرة. (مقابل الحكم الحملي: موضوع ومحمول). هذا هو رد كانت على هيوم الذي دمر الجوهر. يقول كانت: الجوهر ليس وهماً، بل هو مقولة قبلية ضرورية لتنظيم الخبرة.
- العلية والتبعية (Kausalität und Dependenz): أي السبب والمعلول. المفهوم الذي يجعل من الممكن التفكير في تعاقب ضروري بين حدثين. (مقابل الحكم الشرطي: إذا-إذن). هذا هو الرد المباشر على هيوم: السببية ليست عادة نفسية، بل هي مقولة قبلية تفرضها الفاهمة على الظواهر، فتجعل العلم ممكناً.

· الفعل المتبادل (Gemeinschaft/Wechselwirkung): أي التفاعل بين الجواهر. المفهوم الذي يجعل من الممكن التفكير في وجود أشياء متعددة تؤثر في بعضها البعض في آن واحد. (مقابل الحكم الانفصالي: تفاعل الأعضاء في كل واحد).

4. مقولات الجهة (Modalität):

· إمكان – استحالة (Möglichkeit - Unmöglichkeit): المفهوم الذي يجعل من الممكن الحكم على شيء بأنه "متسق مع شروط الخبرة الصورية" (المكان والزمان والرياضيات). (مقابل الحكم الإمكانى).

· وجود – لا وجود (Dasein - Nichtsein): المفهوم الذي يجعل من الممكن الحكم على شيء بأنه "متسق مع الشروط المادية للخبرة" (الإحساس). (مقابل الحكم الوجودي).

· ضرورة – عَرَضِيَّة (Notwendigkeit - Zufälligkeit): المفهوم الذي يجعل من الممكن الحكم على شيء بأنه "مرتبط بالواقعي وفق شروط الخبرة العامة" (أي أنه نتيجة ضرورية لقوانين الطبيعة). (مقابل الحكم الضروري).

هذا هو "كنز" الفلسفة الكانطية. إنه يدّعي أنه القائمة الكاملة والمنظمة لكل المفاهيم الأساسية التي يستخدمها العقل البشري لبناء "الطبيعة". هذه المقولات ليست موجودة في الأشياء في ذاتها، بل هي قوالب في فاهمتنا، نصبّ فيها المعطيات الحسية لنحصل على "الموضوعات". إنها "قوانين الفاهمة" التي تفرضها على الطبيعة. لاحظ أن كانط يعلق أهمية خاصة على "مقولات النسبة" (الجوهر، السببية، التفاعل) لأنها هي التي تنشئ النظام الزمني للخبرة. وهي ستكون محور "الاستنباط المتعالي" و"التحليلات الأساسية" القادمة.

2.8.5. الحاجة إلى استنباط متعال¹: السؤال الأصعب

هنا، بعد أن قدم كانط جدول المقولات، يصل إلى السؤال الأصعب في "النقد" بأكمله. هذا السؤال هو نفسه الذي أثقله في رسالته إلى هيرتس عام 1772. لقد أثبت أن المكان والزمان قبلان، لكنهما على الأقل "صور" نتلقى فيها المعطيات، فهناك رابط واضح (وإن كان قبلياً) بينهما وبين الظواهر. أما المقولات فمشكلتها أعقد:

"لكن مع مفاهيم الفاهمة الخالصة، تنشأ حاجة لا مفر منها للبحث عن استنباط متعال. ليس فقط لها هي نفسها، بل أيضاً لمفهوم 'المكان'. ذلك لأنها تتحدث عن الموضوعات لا بواسطة محمولات الحدس والحساسية، بل بواسطة محمولات الفكر القبلي الخالص، لذا فهي تتعلق بالموضوعات كلياً قبلياً، دون أي اتفاق مع الخبرة."

السؤال المرعب هو: بأي "حق" (Quid Juris) تطبق هذه المفاهيم الخالصة (مثل السببية والجوهر) على موضوعات الخبرة؟ ما هي "شرعيتها"؟ نحن نستخدمها باستمرار وبجاح في العلم (الفيزياء النيوتنية). لكن كيف نبرر هذا الاستخدام؟ ما الذي يضمن أن الظواهر "ستطيع" هذه المقولات؟ أليس من الممكن أن تكون الظواهر فوضوية لدرجة أنها لا تخضع لمقولات فاهمتنا؟

هذا هو "السؤال القانوني" (Question de Droit) الذي سيجيب عنه "الاستنباط المتعال للمقولات" في القسم التالي. مهمة الاستنباط هي أن يثبت أن هذه المقولات ليست مجرد "خيالات" ذاتية، بل هي "شروط إمكان الخبرة" نفسها. بكلمات أخرى، يجب أن يثبت أن "الطبيعة" بكل قوانينها الضرورية ليست إلا "نتاجاً" لفاهمتنا التي تعمل بالمقولات. هذا هو الجزء الأكثر صعوبة والأكثر شهرة في الكتاب، وهو ما سنتناوله في القسم التالي من هذا الفصل، موسعين ومفصلين كل خطوة من خطوات هذا الاستنباط العبقري.

ندخل الآن إلى القسم الذي يمثل ذروة "نقد العقل المحض" وأكثر أجزائه صعوبة وجدلاً: "الاستنباط المتعال للمقولات" (The Transcendental Deduction of the Categories). هذا هو القسم الذي اعتبره كانط نفسه الأكثر أهمية في الكتاب، وهو الذي عمل

¹ تعميق: هناك نسختان من هذا المبحث: نسخة 1781 (A) أكثر نفسانية، ونسخة 1787 (B) أكثر منطقية. هذا من أشد مقاطع الكتاب صعوبة، وقد كتب عنه هنري أليسون كتاباً كاملاً: "Kant's Transcendental Deduction".

على إعادة كتابته بالكامل تقريباً في الطبعة الثانية (1787). إذا كان "الاستنباط الميتافيزيقي" (الذي ناقشناه سابقاً) قد أجاب عن سؤال: "ما هي المقولات؟" واكتشفها انطلاقاً من أشكال الأحكام، فإن "الاستنباط المتعالي" يجيب عن السؤال الأكثر جوهرية: "بأي حق نطبق هذه المقولات على موضوعات الخبرة؟". هذا هو السؤال الذي أرق كائط طوال سنوات صمته، وهو الذي سنجيب عنه الآن بتفصيل وتحليل غير مسبوقين.

2.9. الاستنباط المتعالي للمقولات: تبرير شرعية الفاهمة

2.9.1. لماذا نحتاج إلى "استنباط"؟ السؤال القانوني (Quid Juris)

يبدأ كائط هذا القسم بتمييز حاسم في فلسفة القانون، يستعيره لينقله إلى فلسفة المعرفة. في القانون الروماني، هناك سؤالان مختلفان تماماً حول أي ادعاء:

1. سؤال الواقع (Quid Facti): "ما هي الحقيقة؟" هذا سؤال تجريبي، يتعلق بإثبات أن شيئاً ما يحدث أو يوجد. مثلاً: "هل يملك هذا الشخص هذه الأرض فعلاً؟" الإجابة تكون بالرجوع إلى الوثائق، الشهود، التاريخ.

2. سؤال القانون (Quid Juris): "بأي حق؟" هذا سؤال يتعلق بالشرعية، وليس بالوجود الفعلي. مثلاً: "حتى لو كنت تملك هذه الأرض فعلاً، بأي حق تملكها؟ ما هو الأساس القانوني لمملكتك؟". هذا السؤال لا يُجاب عليه بالرجوع إلى التجربة، بل بالرجوع إلى القانون أو العقد الاجتماعي.

ينقل كائط هذين السؤالين إلى مجال المعرفة. بالنسبة للمفاهيم:

· سؤال الواقع (Quid Facti): "هل نستخدم نحن البشر فعلاً مفاهيم مثل السببية والجوهر؟" الجواب: نعم، هذا واقع. العلم كله قائم عليها، والتفكير اليومي مستحيل بدونها. هذا هو "الاستنباط التجريبي"، وهو يثبت أننا نستخدمها فعلاً. لكنه لا يثبت شرعيتها.

· سؤال القانون (Quid Juris): "بأي حق نستخدمها؟ ما هي شرعية هذه المفاهيم الخالصة لكي تطبق على موضوعات الخبرة؟". هذا هو "الاستنباط المتعالي". لماذا نحتاجه؟ لأن المقولات ليست مستمدة من التجربة، ومع ذلك ندّعي أنها تنطبق على كل موضوعات التجربة قبلياً وبضرورة مطلقة. هذا الادعاء يحتاج إلى تبرير. لا يكفي أن نقول إننا نستخدمها، بل يجب أن نثبت أن من "حقنا" أن نستخدمها، أي أن نثبت أنها "صالحة موضوعياً" (Objective Gültigkeit).

يشرح كانط أهمية هذا السؤال بمثال خطير. هناك مفاهيم مثل "الحظ" أو "القدر" (Schicksal). هذه المفاهيم نستخدمها فعلاً في الحياة اليومية. لكن هل هي شرعية؟ هل يمكننا تبرير استخدامهما؟ كلا، لأنها لا تستند إلى أي أساس في الخبرة أو في العقل. إنها "مفاهيم مغتصبة" (Usurpatory Concepts). السؤال إذن هو: هل المقولات (مثل السببية) هي أيضاً "مفاهيم مغتصبة" كما قال هيوم ضمناً؟ أم أن لها "شهادة ميلاد" شرعية تثبت أنها تنتمي إلى بنية الخبرة ذاتها؟ هذا ما يجب أن يثبت الاستنباط.

2.9.2. الاستنباط في الطبعة الأولى (1781): التحليل الثلاثي للتركيب

الطبعة الأولى من "نقد العقل المحض" تحتوي على ما يُعرف بـ "الاستنباط الذاتي" (Subjective Deduction). وهو يمضي في ثلاثة مستويات: تركيب التخيّل، ثم التركيب الفكري، ثم شرطهما الأقصى. هذا الاستنباط هو محاولة لتتبع "جذور" المعرفة في أعماق الذات، صعوداً من المعطيات الحسية الخام إلى الوحدة العليا للإدراك. إنه أشبه برحلة أركيولوجية داخل العقل.

2.9.2.1. تركيب التخيّل (Synthesis of Imagination)

لكي يصبح أي "شيء" موضوعاً للمعرفة، يجب أولاً أن يتم "تركيب" (Synthesis) الكثرة الحسية. التخيّل (Einbildungskraft) هو الملكة التي تقوم بهذا الفعل. إنه "قوة عمياء لكنها لا غنى عنها في النفس، وبدونها لا يمكن أن نحصل على أي معرفة، لكننا نادراً ما نعيها". ماذا يفعل التخيّل بالضبط؟ إنه يؤدي ثلاث عمليات متداخلة:

أ. تركيب التخيّل في الحدس (Synthesis of Apprehension in Intuition):

لكي أمتلك "تمثلاً" (Representation) لشيء ما، مثلاً خط مرسوم على ورقة، يجب أن "أمسك" (Apprehend) بأجزائه المتعاقبة في الزمان وأجمعها معاً. لا يمكنني أن أدرك الخط كله دفعة واحدة. أنا أنتقل بنظري من النقطة (أ) إلى (ب) إلى (ج). لو نسيت النقطة (أ) حالما أصل إلى (ب)، لما كان لدي أي تمثّل للخط ككل. إذن، عملية "الإمساك" (Apprehension) نفسها تتطلب تركيباً: تجميع أجزاء متعاقبة في كل واحد. هذا التركيب يتم في المكان والزمان (الحدسين الخالصين). وبما أن المكان والزمان قبليان، فهذا التركيب قبلي أيضاً. إنه أول شرط لأي خبرة.

ب. تركيب التخيل في الاستنساخ (Synthesis of Reproduction in Imagination):

لكي أربط بين الأجزاء التي أمسكت بها، يجب أن أكون قادراً على "استنساخ" (Reproduce) الأجزاء السابقة في خيالي. لو أنني، حين أنظر إلى النقطة (ب)، لم أستطع استنساخ صورة النقطة (أ) في ذهني، لما ترابطت الأجزاء. التخيل هنا يقوم بإعادة إنتاج ما غاب عن الحس. وهذا الفعل تجريبي (يعتمد على العادة والذاكرة)، لكن كانط يصر على أن هناك "استنساخاً قَبلياً" خالصاً "يسبقه ويجعله ممكناً. لماذا؟ لأن الظواهر نفسها تخضع لقاعدة تجعلها قابلة للاستنساخ. هذه القاعدة هي أن الظواهر "تترافق" (Association) فيما بينها. والترافق بدوره لا يمكن أن يحدث إلا إذا كانت الظواهر تخضع لنظام قبلي، وإلا لكانت مجرد فوضى لا يمكن للتخيل أن يمسك بها. بكلمات كانط: "يجب إذن أن يكون هناك شيء ما يجعل استنساخ الظواهر ممكناً، بأن يكون أساساً قَبلياً لوحدة تركيبية ضرورية لها". هذا "الشيء" هو شرط التخيل نفسه، أي "الوحدة التركيبية" التي تفرضها الفاهمة.

ج. تركيب التخيل في الاستعادة (Synthesis of Recognition in a Concept):

هذه هي القمة. لكي أدرك أن الأجزاء المتعاقبة التي أمسكت بها واستنسختها تشكل "الخط نفسه"، يجب أن أكون قادراً على "التعرف" (Recognition) عليها كوحدة واحدة. هذا يتطلب "مفهوماً" (Concept). المفهوم هو "الوعي الواحد" الذي يجمع الكثرة في تمثيل واحد. أنا لا أرى مجرد نقاط متجاورة، بل أرى "خطاً". هذا لأنني أطبق مفهوماً (مفهوم "الخط") على الكثرة الحسية. المفهوم هو القاعدة التي تمنح الوحدة للتركيب. بدون هذا الوعي الواحد، لكانت كل لحظة حسية عالماً منعزلاً، ولما كان هناك "موضوع" ولا "خبرة". هذه النقطة تفقدنا مباشرة إلى "وحدة الإدراك" (Apperzeption).

2.9.2.2 وحدة الإدراك الترانسندنتالية (The Transcendental Unity of)

(Apperception)

هنا نصل إلى أعظم نقطة في فلسفة كانط، وإلى "النقطة العليا" (Highest Point) التي يتعلق بها كل نسقه. لقد رأينا أن التركيب يتطلب "وعياً" يجمع الكثرة. هذا الوعي ليس وعياً عارضاً، بل هو وعي ضروري يرافق كل تمثلاتي. يسميه كانط "الإدراك الخالص" (Reine Apperzeption) أو "الإدراك الأصلي" (Ursprüngliche Apperzeption). لماذا "خالص" و "أصلي"؟ لأنه لا يمكن اشتقاقه من أي شيء آخر، وهو أساس كل وعي آخر. صيغته الشهيرة هي: "أنا أفكر" (Ich Denke / I Think).

هذه العبارة، "أنا أفكر"، يجب أن تكون قادرة على مرافقة كل تمثلاتي. لماذا؟ لأنه لو كان هناك تمثيل لا يمكن أن ترافقه "أنا أفكر"، لكان تمثلاً مستحيلاً بالنسبة لي. سيكون تمثلاً لا أنتمي إليه، لا أعيه، وبالتالي لا وجود له في خبرتي. "أنا أفكر" هو إذن الشرط الأسمى لكل خبرة. لكن ما هو بالضبط هذا الـ "أنا"؟

• ليس "أنا" نفسياً تجريبياً: ليس هو "الأنا" التي تظهر في الاستبطان، والتي تتغير وتتدفق مع المشاعر والأفكار (تلك "حزمة الإدراكات" التي تحدث عنها هيوم). هذا الأنا هو "أنا متعال" (Transcendental Ego)، إنه "الوحدة الصورية" للوعي التي تجعل أي تجربة ممكنة، لكنها هي نفسها ليست موضوعاً للتجربة. إنها مثل العين التي ترى كل شيء لكنها لا ترى نفسها.

• هو "الوحدة التركيبية الأصلية للإدراك": إنه ليس مجرد وعي فارغ بالهوية ($A = A$)، بل هو فعل "تركيبي". إنه يوحد الكثرة الحسية في وعي واحد، وبذلك يُنشئ "الموضوع". وحدته هي التي تجعل "الموضوع" موضوعاً واحداً. إذا كانت تمثلاتي مجرد فوضى، لما كان لدي "أنا" واحدة. والعكس صحيح: لأن لدي "أنا" واحدة، يجب أن تكون تمثلاتي قابلة للتوحيد في كل واحد.

هذا هو الرد المدمر على هيوم. هيوم قال: "لا أجد أنا، بل أجد فقط إدراكات متعاقبة". كانط يرد: لكي تجد "تعاقباً" للإدراكات، يجب أن يكون هناك "وعي واحد" يدرك هذا التعاقب. التعاقب نفسه لا يمكن إدراكه إلا من قبل ذات واحدة تجمع الماضي بالحاضر. "أنا أفكر" ليست "شيئاً" أجده بين الإدراكات، بل هي "الشرط" الذي يجعل أي إدراك، بما في ذلك إدراك التعاقب، ممكناً. هيوم بحث عن "الأنا" كموضوع في الخبرة، فلم يجده. كانط يقول: "الأنا" هي أساس الخبرة، وليست موضوعاً فيها. إنها "الذات المتعالية" التي تسبق كل خبرة وتجعلها ممكنة.

2.9.3. الاستنباط في الطبعة الثانية (1787): البرهان الموضوعي

في الطبعة الثانية، أعاد كانط كتابة الاستنباط بالكامل تقريباً، مركزاً على الجانب "الموضوعي" أكثر من "الذاتي". أصبح البرهان أكثر صرامة منطقية، ويتحرك في خطوتين رئيسيتين. هذا الاستنباط هو الذي سنركز عليه الآن، لأنه الأكثر تأثيراً في تاريخ الفلسفة.

الخطوة الأولى: وحدة الإدراك شرط إمكان الخبرة

في هذه الخطوة، يثبت كانط أن وحدة الإدراك هي الشرط الضروري لكل حدس يمكن أن يصبح "موضوعاً" للفكر. الحجة تسير كالتالي:

1. كل تركيب يتطلب وحدة.

التركيب (Synthesis) هو فعل "إضافة تمثيلات بعضها إلى بعض وإدراك كثرتها في معرفة واحدة". هذا الفعل ليس معطى، بل هو من فعل الذات. لكن مجرد "فعل" التركيب لا يكفي. لكي ينتج التركيب "معرفة"، يجب أن يكون هناك "وعي" بهذا التركيب، أي "وحدة" تجمع أجزائه. بكلمات كانط: "التركيب بكل أنواعه... هو مجرد فعل من أفعال الذات. لكن هذا الفعل يتطلب بالضرورة وحدة تجعل من هذا التركيب تركيباً لتمثلاتي".

2. الوحدة الأصلية هي وحدة الإدراك "أنا أفكر".

هذه الوحدة التي تجعل التركيب ممكناً ليست شيئاً مستمداً من الأشياء، بل هي "الوحدة الأصلية التركيبية للإدراك". إنها "أنا أفكر". لماذا هي "أصلية"؟ لأنها لا يمكن أن تكون نتيجة لتركيب سابق، وإلا لتسلسلنا إلى ما لا نهاية. إنها الفعل الأول للذات. لماذا هي "تركيبية"؟ لأنها ليست مجرد وحدة تحليلية (أ = أ)، بل هي فعل يوحد الكثرة. إنها الوعي بأن "هذه الكثرة هي كثرتي أنا".

3. الحكم هو فعل إرجاع التمثيلات إلى وحدة الإدراك.

هنا يربط كانط بين الإدراك والمنطق. ما هو "الحكم" (Judgment) في الأساس؟ ليس مجرد علاقة بين موضوع ومحمول، بل هو "فعل إرجاع تمثلاتنا إلى الوحدة الأصلية للإدراك". عندما أحكم "الجسم ثقيل"، فأنا لا أربط فقط بين مفهومين، بل أربط بين حدسين (الجسم، الثقل) وأرجعهما إلى "الوعي الواحد" (أنا أفكر) الذي يملكهما معاً. بكلمات كانط: "إن النسخة (Copula) 'هو' (Is) في الحكم تهدف إلى تمييز الوحدة الموضوعية لتمثيلات معطاة عن الوحدة الذاتية". "الجسم ثقيل" ليس مجرد "أشعر بثقل حين أرى جسماً" (رابط ذاتي/نفسية)، بل "الجسم هو ثقيل" (رابط موضوعي/ضروري). هذا الرابط الموضوعي لا يمكن أن يأتي من الإحساس، بل من إرجاع التمثيلين إلى "وحدة الإدراك" التي تجعلهما ينتميان إلى الموضوع الواحد.

4. إذن، كل حدوس لكي تصبح "لي"، ولكي تكون موضوعاً لحكم، يجب أن تخضع لوحدة الإدراك.

هذه هي النتيجة الحاسمة. أي كثرة حسية تُعطى في الحدس، لكي يتم التفكير فيها كـ "موضوع"، يجب أن تكون قابلة للتوحيد في وعي واحد. "أنا أفكر" هو الشرط الأسمى. هذا لا يعني أنني "أخلق" الموضوعات، بل يعني أن "شكل" الموضوعية (أي كونها موضوعاً لواحد) مشتق من الذات.

الخطوة الثانية: كيف تجعل المقولات الخبرة ممكنة؟

إذا كانت الخطوة الأولى قد أثبتت أن كل موضوع يجب أن يكون قابلاً للتوحيد في "أنا أفكر"، فإن الخطوة الثانية تربط هذا الشرط العام بالمقولات تحديداً. كيف ننتقل من "الوحدة" بشكل عام إلى "المقولات" بشكل خاص؟

1. الدور الوسيط للزمان: "المخيلة المتعالية" (Transcendental Imagination)

هنا تكمن عبقرية كانط في الربط. وحدة الإدراك هي شرط "فكري" خالص. لكن الحدوس التي نتلقاها هي "حسية" (في المكان والزمان). كيف يمكن لشرط فكري أن يحكم معطى حسياً؟ لا بد من "وسيط" (Mediator)، شيء يجمع بين طبيعة الفكر (العفوية/Spontaneity) وطبيعة الحس (التقبل/Receptivity). هذا الوسيط هو "المخيلة المتعالية" (Transzendental) (Einbildungskraft).

المخيلة المتعالية هي ملكة "التحديد القبلي للزمان". ماذا يعني هذا؟ الزمان، كما رأينا في الاستيعاق، هو الصورة القبلية لكل حدوس، داخلية وخارجية. كل ظاهرة هي في الزمان. والمخيلة المتعالية هي التي "ترسم" في الزمان "صوراً" قبلية تجسد المقولات. إنها تنتج ما يسميه كانط "المخططات المتعالية" (Transcendental Schemata)، وهي "قواعد للتحديد القبلي للزمان". كل مقولة لها "مخطط" زمني يجعلها قابلة للتطبيق على الظواهر:

• مخطط الجوهر: "الدوام في الزمان". أنا أتعرف على الجوهر في الخبرة كشيء "يدوم" بينما تتغير أعراضه.

• مخطط السببية: "التعاقب المنتظم في الزمان". أنا أتعرف على السببية حين أرى حدثاً (ب) يتلو حدثاً (أ) "وفق قاعدة" ثابتة.

• مخطط التفاعل: "الآنية (Simultaneity) في الزمان". أي وجود شيئين معاً في آن واحد وارتباطهما المتبادل.

هذه المخططات هي "اليد الخفية" التي تجعل من الممكن تطبيق المقولات (وهي مفاهيم فكرية خالصة) على الظواهر (وهي معطيات حسية). إنها تقدم "صورة حسية" للمفهوم الخالص. وهكذا، فإن الزمان ليس مجرد وعاء سلبي، بل هو "المجال الديناميكي" الذي ترسم فيه الفاهمة قوانينها.

2. البرهان: المقولات هي شروط إمكان الخبرة.

الآن تكتمل الحجة:

• المقدمة الكبرى: كل موضوع خبرة يجب أن يخضع لوحدة الإدراك (الخطوة الأولى).

• المقدمة الصغرى: وحدة الإدراك لا يمكنها أن توحد الكثرة الحسية إلا وفقاً للمقولات (لأن المقولات هي "أشكال" الوحدة).

• النتيجة: إذن، كل موضوع خبرة يخضع بالضرورة للمقولات.

بعبارة كانط الشهيرة: "شروط إمكان الخبرة بشكل عام هي في الوقت نفسه شروط إمكان موضوعات الخبرة". هذا هو جوهر الاستنباط. المقولات ليست مجرد "أفكار" في رؤوسنا، بل هي "قوانين" تفرضها فاهمتنا على الطبيعة. إنها تجعل "الطبيعة" (ككل منظم للظواهر) ممكنة. ولهذا، فإن أحكاماً مثل "كل حدث له سبب" هي أحكام تركيبية قبلية صحيحة: هي تركيبية لأنها تضيف شيئاً جديداً (السببية) إلى مفهوم الحدث، وهي قبلية لأنها مشتقة من طبيعة فاهمتنا، وهي صحيحة موضوعياً لأنها شرط إمكان أي خبرة بحدث ما.

3. النتيجة النهائية: الطبيعة تابع لقوانين الفاهمة.

هذا هو الإعلان الختامي المدوي. "الطبيعة" (بالمعنى الصوري، أي ككل منظم للظواهر بقوانين) ليست شيئاً موجوداً في الخارج بشكل مستقل، بل هي "نتاج" لفاهمتنا التي تُشرّع لها. نحن لا "نستخرج" القوانين من الطبيعة بالتجربة، بل "نفرضها" عليها. "الفاهمة لا تستمد قوانينها (القبلية) من الطبيعة، بل تفرضها عليها". هذا هو المعنى النهائي للثورة الكوبرنيكية: العقل البشري هو مُشرّع الطبيعة. وبهذا، أنقذ كانط العلم: قوانين نيوتن ليست مجرد "عادات

ذهنية" هشة كما قال هيوم، بل هي ضرورية وكلية لأنها منسوجة في بنية عقولنا التي تشكل بها عالم الظواهر.

لكن هذا النصر الهائل له ثمن. هذه المقولات، وهذه القوانين، لا تنطبق إلا على "الظواهر" (Phenomena)، أي على الأشياء كما تظهر لنا في المكان والزمان. أما "الأشياء في ذاتها" (Noumena)، فهي خارجة عن نطاقها تماماً. لا يمكننا أن نعرف ما إذا كانت الأشياء في ذاتها تخضع للسببية أم لا. هذه الحدود الصارمة هي التي ستقود كانط، في "الجدل المتعالي"، إلى هدم الميتافيزيقا التقليدية التي حاولت تطبيق مقولات مثل "السببية" و"الوجود" على "الروح" و"الله" و"العالم ككل". وهكذا، فإن الاستنباط المتعالي، في الوقت الذي يؤسس فيه للعلم، يضع الحدود التي لا يمكن للعلم تجاوزها. إنه يشرعن المعرفة، لكنه في نفس الوقت يحدد نطاقها بدقة، تاركاً المجال مفتوحاً للإيمان والأخلاق، وهو ما سنراه في "نقد العقل العملي".

2.10. المخططات المتعالية: الجسر الخفي بين الحس والفكر

2.10.1. المعضلة: كيف يلتقي اللامتجانس؟

بعد أن أثبت كانط في "الاستنباط المتعالي" أن المقولات شرعية وقابلة للتطبيق على موضوعات الخبرة، واجه مشكلة منهجية حادة. فالمقولات، كما رأينا، هي "مفاهيم فاهمة خالصة"، أي أنها فكرية محضة، لا تحتوي في ذاتها على أي عنصر حسي. في المقابل، الحدوس التي تُعطى لنا عبر الحساسية هي "حسية محضة"، منطبعة في قالب المكان والزمان. هذان العنصران – المفهوم الفكري والحدس الحسي – غير متجانسين تماماً (Heterogeneous). فكيف يمكن الجمع بينهما؟ كيف يمكن أن "يُطبق" مفهوم خالص على حدس حسي؟

يضرب كانط مثلاً: المفهوم التجريبي "طبق" (Plate) والمفهوم الهندسي "دائرة" (Circle). هذان مفهومان مختلفان تماماً: الأول تجريبي (مشتق من الخبرة)، والثاني رياضي خالص (قبلي). لكنني أستطيع أن أطبقهما على بعضهما فأقول: "هذا الطبق دائري". كيف تم هذا الربط؟ لأن هناك "تجانساً" بينهما: "الدائرة" كشكل هندسي يُتخيل في المكان، و"الطبق" كشيء مادي موجود في المكان. المكان هو الأرضية المشتركة التي جعلت التطبيق ممكناً. الدائرية "حالة" من حالات المكان، والطبق "شيء" في المكان. فتم اللقاء في المكان.

لكن المشكلة أعقد بكثير مع المقولات الخالصة (مثل "السببية" أو "الجوهر"). هذه المقولات ليست حسية بأي شكل. ليس فيها أي أثر للمكان أو الزمان. فكيف تُطبق على الظواهر التي هي

بالضرورة في المكان والزمان؟ لا بد من شيء ثالث، شيء يعمل كـ"وسيط" (Mediator)، يشارك المقولات في كونها "فكرية/قبلية"، ويشارك الظواهر في كونها "حسية/زمانية". هذا الشيء الثالث هو ما يسميه كانط "المخطط المتعالي" (Transzendentes Schema).

2.10.2. ما هو المخطط المتعالي؟ التمييز الدقيق بين "المخطط" و"الصورة"

لكي نفهم المخطط، يجب أن نميز بدقة بين ثلاثة أشياء:

1. المفهوم (Concept): هو القاعدة الفكرية العامة. مثلاً: مفهوم "الكلب" يعني حيواناً ثديياً له أربع أرجل وينبح. هذا المفهوم عام، ينطبق على عدد لا نهائي من الأفراد.

2. الصورة (Image/Bild): هي تمثل حسي جزئي ومحدد. مثلاً: صورة "كلبي أنا" (فيديو). هذه الصورة حسية، مشخصة، ولا يمكن أن تمثل المفهوم كاملاً (لا يمكن لصورة كلب واحد أن تمثل "كل" الكلاب).

3. المخطط (Schema): هو "القاعدة التي تحكم إنتاج الصور". إنه ليس صورة بذاته، بل هو "منهج" أو "إجراء" عام لتخيل الصور. مثلاً: مخطط "الكلب" ليس صورة كلب معين، بل هو "قاعدة" ذهنية تسمح لمخيلتي بأن ترسم شكلاً عاماً لحيوان ذي أربع أرجل، يمكن تطبيقه على أي كلب فردي. إنه "ظاهرة حسية" لكنها "عامة"، إنها "رسم تخطيطي" (Sketch) لا يلتزم بخصوصيات أي صورة.

هذا التمييز هو المفتاح. المخطط ليس صورة ذهنية (فهو عام)، وليس مفهوماً (فهو حسي). إنه "تمثل وسيط". يشرح كانط ذلك بدقة:

"الآن، هذا التمثيل الذي يقوم بوظيفة الوسيط بين المقولة والظاهرة، يجب أن يكون من جهة 'فكرياً'، ومن جهة أخرى 'حسياً'. هذا هو 'المخطط المتعالي'."

ما هو المخطط المتعالي للمقولات تحديداً؟ إنه "تحديد قبلي للزمان وفقاً لقواعد". لماذا الزمان؟ لأن الزمان هو الصورة الوحيدة التي تشمل كل الظواهر (الخارجية والداخلية). هو "متجانس" مع الظواهر (لأنه صورتها قبلية) وهو "متجانس" مع المقولات (لأنه قبلي وخالص كالمقولات). إذن، المخطط هو "فعل المخيلة" الذي يحدد الزمان وفقاً لكل مقولة، فيجعلها قابلة للتطبيق على المحسوسات.

بكلمات كانط:

"المخططات ليست سوى 'تحديدات قبلية للزمان' وفقاً لقواعد. وهذه القواعد، حسب ترتيب المقولات، تتعلق بـ 'سلسلة الزمان'، و'محتوى الزمان'، و'نظام الزمان'، وأخيراً 'مجموع الزمان'."

2.10.3. جدول المخططات: كيف تتجسد كل مقولة في الزمان

الآن، يشرع كانط في بيان "المخطط" الخاص بكل مقولة من المقولات الأربع الكبرى (الكم، الكيف، النسبة، الجهة). هذا هو القلب العملي للنظرية

أولاً: مخططات الكم – العدد (Number)

مقولة الكم (وحدة، كثرة، كلية) تحتاج إلى مخطط يجعلها قابلة للتطبيق على الظواهر. هذا المخطط هو "العدد". ما هو العدد؟ إنه "تمثل يجمع الإضافة المتعاقبة للواحد إلى الواحد". إنه "الوحدة في تركيب الكثرة المتجانسة في حدس بشكل عام". بعبارة أبسط: العدد هو الزمان نفسه وقد تحول إلى سلسلة قابلة للقياس. حين أعدّ: 1، 2، 3... فأنا أقوم بعملية زمانية خالصة: أضيف وحدة إلى وحدة في تتابع زمني. أنا "أخطط" الزمان كسلسلة متقطعة ومتجانسة. هذا المخطط (العدد) هو الذي يجعل تطبيق مقولات الكم على الظواهر ممكناً. عندما أقول "هناك خمس تفاحات"، فأنا أطبق مفهوم الكثرة والعدد على الظواهر عبر مخطط العدد الذي هو تحديد زمني.

ثانياً: مخططات الكيف – الدرجة (Degree/Intensity)

مقولة الكيف (واقع، نفي، تحديد) تحتاج إلى مخطط. هذا المخطط هو "الدرجة" أو "الشدة" (Intensive Magnitude). الإحساس ليس له "كم" (مقدار امتدادي في المكان)، بل له "كيف" أو "درجة". صوت ما يمكن أن يكون أعلى أو أخفض. حرارة ما يمكن أن تكون أشد أو أضعف. كل إحساس يملأ الزمان بدرجة معينة. الدرجة تمثل "الواقع" (Realität) الذي هو شيء إيجابي. والنفي (Negation) يمثل غياب هذا الواقع، أي الدرجة صفر. والتحديد (Limitation) هو الدرجة بين الصفر واللانهاية. مخطط الكيف هو "إنتاج الواقع في الزمان" كتدفق مستمر للدرجة، من الصفر (النفي) صعوداً إلى أقصى درجة. هذا المخطط هو الذي يجعل من الممكن تطبيق مقولات الكيف على الظواهر، ويجعل من الممكن علماً مثل "الديناميكا" (دراسة القوى والشدد) في الفيزياء.

ثالثاً: مخططات النسبة – وهي الأهم

هذه هي ذروة نظرية المخططات، وفيها يقدم كانط حلاً جذرياً لمشكلة هيوم.

1. مخطط الجوهر: دوام الواقعي في الزمان (Permanence of the Real in Time).

كيف نتعرف على "جوهر" في الخبرة؟ ليس كشيء ميتافيزيقي خفي، بل عبر مخططة الزماني: "الدوام". الجوهر في الظاهر هو ذلك الشيء الذي "يدوم" بينما تتغير أعراضه وعوارضه. الزمان نفسه لا يتغير ولا يزول، هو الخلفية الدائمة. لكن الزمان لا يُدرك بذاته. لذا، يجب أن يوجد في الظواهر "ركيزة" (Substratum) تمثل الدوام في الزمان، وهذه هي "المادة" (Matter) بالمعنى الفيزيائي. المادة لا تُفنى ولا تُخلق، بل تتغير صورها فقط. هذا "الدوام" هو المخطط الزماني لمقولة الجوهر.

2. مخطط السببية: تعاقب الكثرة وفقاً لقاعدة (Succession of the Manifold according to a Rule).

هذا هو الرد المباشر على هيوم. هيوم قال: السببية مجرد تعاقب. كانط يقول: كلا، السببية هي "تعاقب منظم بقاعدة". ما هو مخطط السببية؟ إنه التعاقب الزماني الضروري غير القابل للعكس. عندما أرى حدثاً (أ) يتبعه حدث (ب)، ولا يمكنني عكس الترتيب (مثلاً: أرى كرة تتحرك فتصطدم بأخرى فتتحرك الثانية. لا يمكنني تخيل الثانية تتحرك قبل اصطدام الأولى)، فهنا أدرك العلاقة السببية. مخطط السببية هو "الخضوع لقانون التعاقب الضروري". هذا المخطط هو الذي يسمح لي بتطبيق "مقولة السببية" على الظواهر. بكلمات كانط: "مخطط السببية هو تعاقب الكثرة، ما دام خاضعاً لقاعدة". وهذا التعاقب ليس مجرد عادة ذهنية (هيوم)، بل هو شرط قبلي لإدراك أي حدث موضوعي.

3. مخطط الفعل المتبادل (المشاركة): آنية تحديدات جوهرين وفقاً لقاعدة كلية (Simultaneity).

كيف أدرك أن جوهرين (أ) و (ب) في تفاعل متبادل؟ مخطط ذلك هو "الآنية" (Simultaneity) الخاضعة لقاعدة: حين يتغير (أ)، يتغير (ب) في نفس الآن، والعكس بالعكس، وفقاً لقانون. مثلاً: الأرض والقمر في تفاعل متبادل (جاذبية). أدرك ذلك لأنني أرى أنه حين يتغير موقع القمر بالنسبة للأرض، يتغير موقع الأرض بالنسبة للقمر في نفس الآن، والعكس صحيح. آنية التغير المرتبط بقانون هي المخطط الزماني لمقولة الفعل المتبادل.

رابعاً: مخططات الجهة – علاقة الزمان بالخبرة

مقولات الجهة (إمكان، وجود، ضرورة) لا تضيف شيئاً إلى مفهوم الشيء، بل تعبر فقط عن علاقته بملكنا المعرفية. لذلك، مخططاتها تتعلق بـ"الزمان" ككل، بوصفه شرط كل خبرة ممكنة.

• مخطط الإمكان: هو اتساق تركيب التمثيلات مع شروط الزمان بشكل عام (مثلاً: يمكن لشيء أن يوجد في زمان ما، لكن نقيضه ممكن أيضاً في زمان آخر).

• مخطط الوجود: هو الوجود في زمان محدد (Dasein in einer bestimmten Zeit). الشيء الموجود ليس فقط ممكناً في أي زمان، بل هو موجود "الآن" أو "في وقت ما" بالتحديد.

• مخطط الضرورة: هو وجود شيء ما في "كل زمان" (Dasein zu aller Zeit). الشيء الضروري ليس فقط موجوداً في زمان محدد، بل لا يمكن للزمان أن يخلو منه. إنه يملأ الزمان كله.

2.10.4. المنتج النهائي: "الفيزياء الخالصة" كعلم للطبيعة

بعد أن أكمل كانط نظرية المخططات، أصبح لديه الآن إجابة كاملة عن سؤال: "كيف يكون العلم الطبيعي الخالص ممكناً؟". العلم الطبيعي (الفيزياء النيوتنية) يقوم على أحكام تركيبية قبلية مثل:

• "في كل تغير، تبقى كمية المادة ثابتة" (مخطط الجوهر: الدوام).

• "لكل حدث سبب" (مخطط السببية: التعاقب المنتظم).

• "في كل تفاعل، الفعل ورد الفعل متساويان" (مخطط التفاعل: الأنية المتبادلة).

هذه القوانين ليست مستمدة من التجربة، بل هي "شروط قبلي" للتجربة. لكنها ليست مجرد قوانين فكرية فارغة، لأنها تمتلك "مخططات" تسمح لها بالتجسد في الزمان والمكان. المخططات هي التي تحول "الميتافيزيقا العامة للطبيعة" إلى "فيزياء خالصة". إنها تضيف على المقولات "دلالة موضوعية" (Objective Significance) أي تجعلها قادرة على الإمساك بالواقع الحسي. بدون المخططات، تبقى المقولات مجرد "أشكال فارغة" للفكر. بالمخططات، تصبح "قوانين مؤسسة للطبيعة".

بهذا، نكون قد أنهينا "التحليلات المتعالية" بجزأها (المفاهيم والمبادئ). لقد شرحنا كيف أن الفاهمة، بمقولاتها ومخططاتها، هي التي "تُنشئ" الطبيعة ككل منظم من الظواهر الخاضعة لقوانين ضرورية. هذه هي ذروة الجزء البناء في "النقد". في القسم التالي، سننتقل إلى الجزء الهدام: "الجدل المتعالي"، حيث سنرى كيف أن هذا العقل نفسه، حين يتجاوز حدود الخبرة ويحاول معرفة "الروح" و"العالم" و"الله" كأشياء في ذاتها، يقع في أوهام ضرورية. إنه الجزء الذي هدم فيه كانط الميتافيزيقا التقليدية إلى الأبد.

2.11. الجدل المتعالي: تشريح أوهام العقل الضرورية

2.11.1. من الفاهمة إلى العقل: لماذا يقع العقل في الوهم؟

بعد أن أنهى كانط "التحليلات المتعالية"، كان قد أثبت أن الفاهمة (Understanding/Verstand) هي ملكة "القواعد" (Rules)، أي ملكة إصدار الأحكام وتنظيم المعطيات الحسية وفقاً للمقولات. الفاهمة تجيب عن سؤال: "كيف تكون الخبرة المنظمة ممكنة؟". لكن الإنسان لا يكتفي بالخبرة المنظمة. عقله يطمح إلى ما هو أبعد، إلى "الكلي" و"اللامشروط" (The Unconditioned). هنا يدخل "العقل" (Reason/Vernunft) بالمعنى الدقيق عند كانط.

ما هو "العقل" في terminologie كانط الدقيقة؟ إنه ليس مجرد اسم آخر للفاهمة. الفاهمة هي ملكة "القواعد"، أما العقل فهو ملكة "المبادئ" (Principles). الفاهمة تنظم الظواهر الجزئية، أما العقل فيبحث عن "اللامشروط" الذي تتوقف عنده سلسلة الشروط. بعبارة كانط: "العقل لا يتوجه مباشرة إلى الخبرة أو إلى أي موضوع، بل يتوجه إلى الفاهمة، ليعطي لوحدها التركيبية، عبر مفاهيم، وحدة كلية". العقل هو الذي يسأل: "لماذا يوجد هذا القانون الفيزيائي؟" و"ما هو أصل كل شيء؟" و"ما هو مصير الروح؟". إنه يريد إكمال الصورة، والوصول إلى "الكلي" الذي لا يمكن أن تعطيه الخبرة.

لكن هنا تكمن المأساة. العقل مزود بأفكار قبلية معينة، يسميها كانط "الأفكار المتعالية" (Transcendental Ideas). هذه الأفكار ليست "مقولات" تنطبق على الظواهر، بل هي "نماذج" أو "مُثل" توجه العقل نحو الكمال. لكن المشكلة أن العقل يقع في وهم ضروري: يعتقد أن هذه الأفكار (وهي مجرد مبادئ تنظيمية) تشير إلى "موضوعات" حقيقية يمكن معرفتها. إنه يخلط بين "الحاجة الذاتية" للعقل إلى الوحدة الكلية، وبين "الوجود الموضوعي" لشيء يقابل هذه الحاجة. هذا هو "الوهم المتعالي": "الوهم الذي لا يتوقف حتى بعد كشفه". إنه يشبه وهم

النظر إلى الأفق: نرى خطأ يلتقي عنده البحر والسماء، ونعرف أنه غير موجود، لكننا نراه رغماً عنا.

2.11.2. كيف ينتج العقل أفكاره؟ من أشكال القياس إلى الأفكار الثلاثة

لكي يكتشف كانط الأفكار المتعالية، يتبع نفس منهجه في اكتشاف المقولات. هناك، كان "الخيطة الهادي" هو "أشكال الأحكام المنطقية". هنا، "الخيطة الهادي" هو "أشكال القياس المنطقي" (Syllogisms). العقل، في وظيفته المنطقية، يصدر أقيسة. والقياس المنطقي هو عملية استنتاج حكم من حكمين سابقين. مثلاً:

• المقدمة الكبرى: كل البشر فانون.

• المقدمة الصغرى: سقراط بشر.

• النتيجة: إذن، سقراط فانٍ.

يسأل كانط: ما الذي يفعله العقل في القياس؟ إنه يبحث عن "اللامشروط". في مثالنا، "سقراط فانٍ" هو حكم مشروط (يعتمد على مقدمتين). العقل يريد أن يصعد من هذا المشروط إلى اللامشروط. لكن لكي تكتمل السلسلة، يجب أن نصل إلى مقدمة كبرى لا تحتاج بدورها إلى مقدمة أوسع منها. هذا البحث عن "الكلي" هو ما يولد "الأفكار المتعالية". وهناك ثلاثة أنواع من الأقيسة المنطقية، تقابلها ثلاثة أفكار متعالية، هي المحاور الثلاثة الكبرى للميتافيزيقا التقليدية:

1. القياس الحملّي (Categorical Syllogism): يبحث عن "ذات" مطلقة لا تُحمل على شيء آخر. هذا يولد فكرة "النفس" (Soul) كجوهر مفكر مطلق. (موضوع علم النفس العقلاني).

2. القياس الشرطي (Hypothetical Syllogism): يبحث عن "شرط" مطلق لسلسلة الشروط. هذا يولد فكرة "العالم" (World) ككل مطلق للظواهر. (موضوع علم الكون العقلاني).

3. القياس الانفصالي (Disjunctive Syllogism): يبحث عن "كلية" مطلقة تشمل كل الممكنات. هذا يولد فكرة "الدين" ككائن كامل مطلق. (موضوع اللاهوت العقلاني).

إذن، كل الميتافيزيقا التقليدية تقوم على ثلاثة علوم، وكل علم يقوم على فكرة متعالية واحدة. مهمة "الجدل المتعالي" هي نقد هذه العلوم الثلاثة، وإظهار أن كل واحد منها هو "وهم" ناتج عن سوء استخدام العقل.

2.11.3. المغالطات الأولى: هدم علم النفس العقلاني (The Paralogisms of Pure Reason)

علم النفس العقلاني (Rational Psychology)، كما مثله ديكارت ولايبنتز، كان يهدف إلى معرفة "النفس" كجوهر بسيط، غير مادي، خالد. أساسه هو القضية: "أنا أفكر". من هذه القضية، استنتج العقلانيون سلسلة من الصفات: أنا جوهر، أنا بسيط (غير مركب)، أنا شخص واحد، أنا موجود بمعزل عن المادة.

كانط يقوم بهدم هذا العلم كله بإظهار أن كل استنتاجاته تقوم على "مغالطة" (Paralogism)، أي قياس فاسد صورياً. المغالطة الأساسية هي الخلط بين "الأنا" كشرط صوري للتفكير (الأنا المتعالية) و"الأنا" كموضوع موجود (الأنا كجوهر). القياس المغلوط يسير كالتالي:

• المقدمة الكبرى: ما لا يمكن التفكير فيه إلا كذات، لا يوجد إلا كذات، وبالتالي هو جوهر.

• المقدمة الصغرى: "الأنا" (كمفكر) لا يمكن التفكير فيه إلا كذات (فكل فكرة هي فكرتي).

• النتيجة المغلوطة: إذن، "الأنا" موجود كجوهر في ذاته.

أين تكمن المغالطة؟ في "المقدمة الكبرى". إنها تتحدث عن "الوجود" (الموضوع). لكن "الأنا" في المقدمة الصغرى ليست "موضوعاً" معطى في الخبرة، بل هي "الشرط الصوري" لكل خبرة. "أنا أفكر" هي "مرافقة" لكل تمثلاتي، لكنها لا تعطيني أي "معرفة" عن طبيعة هذه الـ"أنا" كشيء في ذاته. أنا لا أعرف "الأنا" إلا كما "يظهر" لي في الحس الباطن (في الزمان)، أي كسيل من الظواهر النفسية. لكنني لا أعرف "الأنا" كما هي في ذاتها. بكلمات كانط: "في تركيب الأفكار في الحس الباطن، أعني نفسي فقط كما أظهر لنفسي، وليس كما أنا في ذاتي". محاولة استنتاج "جوهر" بسيط وخالد من مجرد "أنا أفكر" هي إذن محاولة فارغة. إنها تفقر من "شرط صوري للتفكير" إلى "حقيقة وجودية". بهذا، ينسف كانط كل براهين خلود النفس الميتافيزيقية. لكنه، في الوقت نفسه، يفتح الباب لإمكانية "افتراض" خلود النفس في المجال العملي (الأخلاقي)، كما سنرى لاحقاً.

2.11.4. التناقضات الثانية: هدم علم الكون العقلاني (The Antinomies of Pure Reason)

هذا هو القسم الأكثر دراماتيكية في "الجدل". هنا، لا يكفي كانط بإظهار أن حجج الميتافيزيقيين "فارغة"، بل يثبت أن العقل حين يحاول معرفة "العالم ككل"، يقع في "تناقض" (Antinomy) حقيقي: يمكنه أن يثبت قضيتين متناقضتين تماماً، وكلتاها بحجج متساوية القوة! هذه ليست مجرد سفسطة، بل هي "صراع العقل مع نفسه". إنها تكشف عن "وهم متعالٍ" في صميم العقل.

التناقض ينشأ حين يطبق العقل "فكرة العالم" (وهي فكرة عن الكل اللامشروط للظواهر) وكأنها "موضوع" يمكن معرفته. العقل يقع في صراع بين "الميتافيزيقا الدوغمائية" (التي تمثلها "الأطروحة") و"التجريبية" (التي تمثلها "الطباقي"). وهناك أربعة تناقضات كبرى، مقسمة إلى رياضية وديناميكية:

أولاً: التناقضات الرياضية (تتعلق بكم العالم)

التناقض الأول: محدودية العالم في الزمان والمكان.

· الأطروحة (العقلانية): العالم محدود في الزمان (له بداية) ومحدود في المكان (محصور في حدود).

· البرهان: لو كان العالم لا بداية له في الزمان، لكان قد مرّ إلى الآن عدد لا نهائي من اللحظات. لكن اللانهائي لا يمكن إتمامه. إذن، لا بد من بداية. ولو كان العالم لا نهائياً في المكان، لكان كلاً لا نهائياً معطى دفعة واحدة، وهذا محال.

· الطباقي (التجريبية): العالم لا نهائي في الزمان (أزلي) ولا نهائي في المكان (لا حدود له).

· البرهان: لو كان للعالم بداية، لكان هناك "زمان فارغ" قبل بدايته. لكن في الزمان الفارغ، لا يمكن أن ينشأ شيء، لأنه لا يوجد سبب يجعله ينشأ في لحظة دون أخرى. إذن، العالم أزلي. ولو كان محدوداً في المكان، لكان محاطاً بـ "فضاء فارغ". لكن الفضاء الفارغ ليس شيئاً موجوداً، والعلاقة بشيء غير موجود هي لا علاقة، فلا يمكن أن يكون حداً للعالم. إذن، العالم لا نهائي.

هذا التناقض، حسب كانط، يثبت أن "العالم ككل" ليس "ظاهرة" يمكن أن تخضع لشروط الخبرة (المكان والزمان). السؤال "هل العالم محدود أم لا نهائي؟" سؤال خاطئ، لأنه يفترض

أن المكان والزمان موجودان في ذاتيهما، بينما هما مجرد شروط قبلية لحدسنا. لا يمكنني أن أسأل عن "حجم" العالم في ذاته، لأن "الحجم" لا ينطبق إلا على الظواهر.

التناقض الثاني: بساطة الجوهر.

· الأطروحة: كل جوهر مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد إلا البسيط أو ما تتركب منه.

· الطباق: لا يوجد أي شيء بسيط في العالم، بل كل شيء مركب إلى ما لا نهاية.

هذا التناقض يثبت أن مقولة "الجوهر" لا يمكن تطبيقها على "الشيء في ذاته". الجوهرية والتركيب هما شروط الظواهر في المكان، وليس من صفات الأشياء في ذاتها.

ثانياً: التناقضات الديناميكية (تتعلق بسببية العالم)

هذان التناقضان هما الأخطر، وفيهما يفتح كانط الباب لحل "نقدي" يوفق بين العلم والحرية.

التناقض الثالث: الحرية مقابل الحتمية.

· الأطروحة: ليست كل الأحداث في العالم تخضع لقوانين الطبيعة وحدها. هناك أيضاً "سببية بالحرية" (Causality through Freedom)، أي بدايات مطلقة لسلاسل سببية.

· البرهان: لو كانت كل علة هي بدورها معلولة لعلة سابقة إلى ما لا نهاية، لما اكتملت أي سلسلة سببية، ولما كان هناك "علة أولى". لكن بدون علة أولى كافية، لا يمكن تفسير أي شيء. إذن، لا بد من "سبب حر" يبدأ السلسلة.

· الطباق: لا توجد حرية، بل كل شيء في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة وحدها.

· البرهان: "الحرية" بمعنى بداية مطلقة غير مشروطة، هي انقطاع في سلسلة الأسباب. لكن قوانين الطبيعة (السببية) هي شرط إمكان الخبرة. بدونها، تنهار كل خبرة منظمة. إذن، لا يمكن قبول الحرية في عالم الظواهر.

هذا هو التناقض الأهم. حله الكانطي عبقرى: الأطروحة والطاق يمكن أن تكونا صحيحتين معاً، إذا طبقتا على "مستويين" مختلفين. الطباق صحيحة بالكامل في عالم "الظواهر" (Phenomena): كل حدث في الطبيعة له سبب طبيعي سابق، ولا مكان للحرية هنا. لكن الأطروحة يمكن أن تكون صحيحة في عالم "الأشياء في ذاتها" (Noumena): نفس الحدث

الذي يظهر كخاضع للسببية في الطبيعة، يمكن التفكير فيه كفعل "حر" في أصله النومياني. أنا، كظاهرة، خاضع للحتمية. لكني، كشيء في ذاته، قد أكون حراً. هذا التمييز ينقذ إمكانية "الحرية" دون أن يمس قوانين العلم الطبيعي. إنه أعظم إنجازات "الجدل المتعالي".

التناقض الرابع: الوجود الضروري.

• الأطروحة: يوجد في العالم، أو كعلة له، ضروري مطلق (الله).

• الطباق: لا يوجد أي كائن ضروري، لا في العالم ولا كعلة له.

حل كانط هنا مشابه. فكرة "الكائن الضروري" هي فكرة عقلية مشروعة، لكن لا يمكن إثبات وجوده في عالم الظواهر. يمكن "التفكير" فيه فقط.

2.11.5. المثال الأعلى الثالث: هدم اللاهوت العقلاني (The Ideal of Pure Reason)

هنا يصل كانط إلى ذروة نقده للميتافيزيقا: تنفيذ كل البراهين على وجود الله. فكرة الله، بالنسبة لكانط، تنشأ من سعي العقل إلى "الكمال المطلق" أو "المثال الأعلى" (Ideal). العقل، انطلاقاً من مبدأ "التحديد الكامل" (كل شيء له كل الصفات الممكنة إما ثبوتاً أو نفيًا)، يصل إلى فكرة "الكل الأوحد للواقع" (Omnitudo Realitatis)، أي كائن جامع لكل الصفات الإيجابية، وهو الله.

لكن هذا "مثال" تنظيمي، وليس "موضوعاً" معرفياً. البراهين التقليدية على وجود الله تحاول أن تقفز من هذه الفكرة إلى الوجود الفعلي. يصنف كانط هذه البراهين إلى ثلاثة، ويهدمها واحداً تلو الآخر:

1. البرهان الأنطولوجي (Ontological Proof): (أنسلم، ديكارت). ينطلق من فكرة "الكائن الكامل" ويقول: بما أن "الوجود" كمال، فلا بد أن يكون الكائن الكامل موجوداً. هدم كانط لهذا البرهان هو الأشهر في تاريخ الفلسفة. الوجود ليس "محمولاً" (Predicate) أو "صفة" تضاف إلى مفهوم الشيء. "مئة دولار حقيقية" لا تحوي شيئاً أكثر من "مئة دولار متخيلة" من حيث المفهوم. الوجود ليس كمالاً، بل هو "وضع" (Position) الشيء. أن أقول "الله موجود"، لا أضيف شيئاً إلى مفهوم الله، بل أضع المفهوم كله مع كل محمولاته في الواقع. إذن، لا يمكن استنتاج الوجود من مجرد المفهوم.

2. البرهان الكوني (Cosmological Proof): (التوماوية). ينطلق من وجود العالم المتغير (الممكن) ليصل إلى "كائن ضروري". هذا البرهان، حسب كانط، يقوم على خلط خفي: يبدأ من الخبرة (العالم موجود)، ثم يترك الخبرة ويقفز إلى ما بعدها (الله كعلة ضرورية)، ثم يعود ليطبق عليه مقولة "الضرورة" التي لا معنى لها خارج الخبرة. هو في الحقيقة متخفٍ في البرهان الأنطولوجي، لأنه بعد أن يصل إلى "الكائن الضروري"، يسأل: "ما هو؟" فيجيب: "الكائن الكامل"، ثم يطبق البرهان الأنطولوجي لإثبات وجوده.

3. البرهان الغائي (Physico-Theological Proof): (برهان النظام). ينطلق من جمال الطبيعة ونظامها ليصل إلى "صانع حكيم". هذا البرهان، حسب كانط، هو الأكثر إقناعاً عاطفياً، لكنه الأضعف منطقياً. إنه يثبت، على أحسن تقدير، وجود "مهندس للعالم" (صانع رتب المادة)، وليس "خالقاً" من العدم. كما أنه لا يثبت كمال هذا الصانع، بل يستنتج كماله بما يتناسب مع النظام المشاهد (فالنظام متناهٍ، إذن الصانع متناهٍ أيضاً). وفي النهاية، هو أيضاً يلجأ إلى البرهان الكوني والأنطولوجي لإكمال نقصه.

النتيجة النهائية: الله، كفكرة للعقل، لا يمكن إثبات وجوده ولا نفيه عن طريق العقل النظري. إنها "فكرة تنظيمية" توجه بحثنا عن الوحدة الكلية، لكنها ليست "مبدأ تأسيسياً" يعطينا معرفة. هذا لا يعني أن كانط "ملحد". بل على العكس، هو يقول في مقدمة الطبعة الثانية عبارته الشهيرة: "لقد وجدت من الضروري أن أنفي المعرفة لكي أفسح المجال للإيمان". بهدمه للاهوت العقلاني، يفتح كانط الباب أمام "لاهوت أخلاقي"، أي الإيمان بالله كمسلمة من مسلمات العقل العملي، كما سنرى في "نقد العقل العملي".

بهذا، نكون قد أنهينا "نقد العقل المحض" بأقسامه الثلاثة الكبرى. لقد وضع كانط حدوداً صارمة للعقل النظري: لا معرفة إلا بالظواهر، ولا يمكن للعقل أن يتجاوز الخبرة دون أن يقع في الأوهام. لكن هذه الحدود، كما سنرى في الفصل القادم، هي التي تفتح المجال أمام "العقل العملي"، حيث سيؤسس كانط فلسفته الأخلاقية على أسس جديدة كلياً. هناك، في مجال الأخلاق، ستتحول "الحرية" و"خلود النفس" و"وجود الله" من مجرد "أفكار تنظيمية" للعقل النظري إلى "مسلمات" ضرورية للعقل العملي.¹

¹ الفرق بين "الاستطيقا المتعالية" و"الاستطيقا" بالمعنى المعتاد: كانط يستعيد المعنى اليوناني الأصلي (aisthesis = إدراك حسي)، لا المعنى البومغارتي (فلسفة الجمال). الاستطيقا المتعالية عند كانط = علم المبادئ القبلية للحساسية.

الفصل الثالث: نقد العقل العملي - فلسفة الأخلاق عند كانط

3.1. من العقل النظري إلى العقل العملي: لماذا نحتاج إلى فلسفة أخلاق؟

بعد أن وضع كانط حدوداً صارمة للعقل النظري في "نقد العقل المحض"، وأثبت أن المعرفة الإنسانية محصورة في عالم الظواهر، وأن "الأشياء في ذاتها" (بما فيها الله والحرية وخلود النفس) لا يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة النظرية، كان السؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح هو: ما مصير الأخلاق؟ إذا كان العلم قد أثبت أن كل شيء في عالم الظواهر يخضع لصرامة القانون الطبيعي (السببية الحتمية)، فأين موقع الحرية الإنسانية؟ وإذا كانت البراهين العقلانية على وجود الله وخلود النفس قد انهارت، فعلى أي أساس نبني الأخلاق؟

بالنسبة لكانط، لم تكن حدود العقل النظري كارثة على الأخلاق، بل على العكس تماماً. لقد كانت شرطاً لإنفاذها. في عبارته الشهيرة من مقدمة الطبعة الثانية لـ "نقد العقل المحض": "لقد وجدت من الضروري أن أنفي المعرفة لكي أفسح المجال للإيمان". هذا "الإيمان" ليس إيماناً دينياً دوغمائياً، بل هو "إيمان عقلي عملي"، أي قبول بمسلمات يفرضها العقل من أجل إمكانية الحياة الأخلاقية. بإثباته أن العقل النظري لا يستطيع أن يعرف "الأشياء في ذاتها"، فتح كانط مجالاً لأن "نفكر" في الحرية كشيء ممكن (لأن الحتمية تنطبق فقط على الظواهر، لا على الأشياء في ذاتها). وبهذا، أنقذ إمكانية الأخلاق من براثن الحتمية العلمية.

لكن الأخلاق عند كانط لا تقوم على "الإيمان" أولاً، بل على "العقل" ذاته. فكما أن هناك "عقلاً محضاً نظرياً" يبحث عن قوانين المعرفة، هناك "عقل محض عملي" يبحث عن قوانين الفعل. مهمة "نقد العقل العملي" هي أن يفحص هذا العقل العملي، ليكتشف ما إذا كان قادراً على إصدار قوانينه الأخلاقية قبلياً، مستقلة عن كل دوافع حسية وكل تجربة. بكلمات كانط: "لا ينبغي لنا أن نبحث عن أساس الأخلاق في طبيعة الإنسان أو في ظروف العالم الذي يعيش فيه، بل قبلياً وبشكل خالص في مفاهيم العقل المحض".

3.1.1. الإرادة الطيبة: الشيء الوحيد الصالح بلا قيد أو شرط

يفتح كانط كتابه "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (1785) – وهو التمهيد الفلسفي لنقده العملي – بواحدة من أقوى الفقرات الافتتاحية في تاريخ الفلسفة:

"لا يمكن تصور أي شيء في العالم، أو حتى خارجه، يمكن أن يُسمى صالحاً بلا قيد أو شرط، إلا "الإرادة الطيبة" (Der gute Wille)."

بهذه العبارة، يقطع كانط بشكل جذري مع كل الفلسفات الأخلاقية السابقة التي بنت الأخلاق على "الخير" أو "السعادة" أو "الكمال". بالنسبة لكانط، المبادئ الأخلاقية لا تُشتق من غاية خارجية

(مثل السعادة أو المنفعة)، لأن أي غاية خارجية ستكون "مشروطة". الشيء الوحيد الصالح "بلا قيد أو شرط" هو "الإرادة الطيبة" ذاتها. ما هي الإرادة الطيبة؟ إنها إرادة تريد فعل الخير "لذات" الخير، أي "من أجل الواجب" فقط، وليس بدافع الميول أو الرغبات أو تحقيق منفعة.

لنأخذ أمثلة كانت الشهيرة لنوضح هذا المفهوم بعمق. تخيل تاجراً يبيع بضاعته بسعر عادل لكل زبائنه، حتى للأطفال والجهلة. هل فعله هذا أخلاقي بالضرورة؟ ليس بعد. إذا كان التاجر يفعل ذلك بدافع "الحذر" (حتى لا يخسر زبائنه إذا اكتشفوا غشه)، فإن فعله ليس له قيمة أخلاقية حقيقية. إنه يتوافق مع "الواجب" (أن نكون صادقين)، لكنه لم يفعل "من أجل الواجب"، بل من أجل المصلحة الذاتية. هنا يميز كانت تمييزاً حاسماً بين:

• الفعل المطابق للواجب (Pflichtmäßig): فعل يتوافق مع ما يمليه الواجب، لكن بدافع آخر (خوف، طمع، ميل طبيعي). هذا الفعل "قانوني" لكنه ليس "أخلاقياً" بالمعنى الصارم.

• الفعل من أجل الواجب (Aus Pflicht): فعل يُؤتى به لأن الواجب هو الدافع الوحيد له، حتى لو تعارض مع كل الميول والرغبات. هذا وحده هو الفعل الأخلاقي.

مثال آخر أعمق: شخص تعيس، فقد كل رغبة في الحياة، ويتمنى الموت. لكنه، رغم يأسه، يحافظ على حياته "من أجل الواجب" (لأن الانتحار مخالف للقانون الأخلاقي). هنا، في غياب أي ميل طبيعي للحياة، تشرق القيمة الأخلاقية الخالصة. ليس الميل إلى الحياة هو ما يجعل الفعل أخلاقياً، بل إرادة الواجب رغم غياب الميل. أو مثال آخر: شخص بارد الطبع، لا يشعر بأي تعاطف مع الآخرين. لكنه، رغم بروده، يساعد المحتاجين "من أجل الواجب". فعله هذا له قيمة أخلاقية أعظم من فعل شخص عطوف يساعد بدافع الميل الطبيعي للتعاطف. لماذا؟ لأن القيمة الأخلاقية تكمن في "إرادة الواجب الخالصة"، لا في قوة الميول.

هذا لا يعني أن كانت يحتقر التعاطف أو الحب. هو يقول إن هذه المشاعر "جميلة" و"محبوبة"، لكنها ليست "أخلاقية" بالمعنى الدقيق. الأخلاقي هو ما أفعله "رغماً" عن ميولي، إن تعارضت مع الواجب، أو على الأقل "باستقلال" عنها. هذه النزعة الصارمة هي ما أكسب أخلاق كانت سمعتها بالصرامة، لكنها أيضاً ما يمنحها عظمتها: إنها تجعل الكرامة الأخلاقية في متناول كل كائن عاقل، حتى لو كان محروماً من كل المشاعر النبيلة. "الواجب" لا يتطلب قلباً رقيقاً، بل إرادة قوية وعقلاً سليماً.

3.1.2. مفهوم الواجب والإرادة: تشريح الفعل الأخلاقي

بعد أن أسس كانط لمفهوم "الإرادة الطيبة"، ينتقل إلى تحليل "مفهوم الواجب" (Pflicht/Duty). الواجب هو "ضرورة فعل ما احتراماً للقانون". في هذه العبارة المكثفة، ثلاثة عناصر أساسية:

1. "ضرورة فعل ما": الواجب يفرض نفسه على الإرادة كـ "أمر" (Imperative). إنه ليس اختيارياً، بل إلزامياً. هذا يختلف عن الكائنات المقدسة (كالله أو الملائكة) التي تريد الخير طبعاً بلا إلزام. نحن البشر، بسبب طبيعتنا المزدوجة (عقل وحساسة)، نختبر القانون الأخلاقي كـ "إلزام" (Nötigung)، لأن ميولنا الحسية قد تعارضه.
2. "احتراماً" (Achtung/Respect): هذا مفهوم كانطي فريد. "الاحترام" ليس شعوراً حسيّاً (كالخوف أو الحب أو الإعجاب). إنه "الشعور الوحيد الذي نعرفه قليلاً". إنه شعور تنتجه "فكرة القانون الأخلاقي" فينا. عندما أدرك أن القانون الأخلاقي يسمو على كل ميولي، أشعر بـ "احترام" له. هذا الاحترام ليس دافع الفعل، بل هو "أثر" القانون في حساسيتنا. إنه أشبه بالرهبة التي تنتابنا أمام عظمة السماء المرصعة بالنجوم أو القانون الأخلاقي في داخلي. هذا الاحترام يذل كبريائنا الحسية، ويرفع من قدر كرامتنا العقلية في آن واحد.
3. "للقانون": المهم ليس موضوع الفعل (الغاية)، بل "القانون" الذي يوجه الإرادة. ما يعطي الفعل قيمته الأخلاقية هو "مبدأ الإرادة" (Maxim) الذي ينطلق منه. "المبدأ" (Maxime) هو القاعدة الذاتية التي يضعها الفاعل لنفسه (مثلاً: "سأكذب لأنجو من مأزق"). و "القانون العملي" (Praktisches Gesetz) هو القاعدة الموضوعية التي يفرضها العقل على كل كائن عاقل (مثلاً: "لا تكذب"). الأخلاقي هو من يختار مبادئه الذاتية بحيث تتفق مع القانون الموضوعي.

3.1.3. الأوامر الشرطية والأمر المطلق: منطق الإلزام الأخلاقي

كيف يفرض العقل قوانينه على الإرادة؟ عبر "الأوامر" (Imperatives). الأمر هو صيغة لغوية تعبر عن إلزام. يميز كانط بين نوعين جذريين من الأوامر:

أولاً: الأوامر الشرطية (Hypothetical Imperatives):

هي أوامر تأمر بفعل ما كوسيلة لتحقيق غاية معينة. صيغتها: "إذا أردت (س)، فافعل (ص)". هي "شرطية" لأن إلزامها معلق على شرط: رغبتني في الغاية. مثال:

• "إذا أردت أن تنجح في الامتحان، فذاكر". (أمر مهارة).

• "إذا أردت أن تكون سعيداً، فكن معتدلاً في شهواتك". (أمر حكمة/نصيحة براغماتية).

هذه الأوامر لا قيمة أخلاقية لها. لماذا؟ لأنها "مشروطة". إذا تخليت عن الغاية (لم أعد أريد النجاح أو السعادة)، سقط عني الإلزام. لا يمكن للأخلاق أن تقوم على أوامر شرطية، لأن الأخلاق تلزمنا بصرف النظر عن رغباتنا وأهدافنا الشخصية. الأخلاق لا تقول: "إذا أردت أن تكون محبوباً، فكن صادقاً"، بل تقول: "كن صادقاً فقط".

ثانياً: الأمر المطلق (The Categorical Imperative):

هو الأمر الذي يأمر بفعل ما لذاته، كغاية في ذاته، دون أي شرط خارجي. صيغته: "افعل (س)!" فقط. إنه "مطلق" (Categorical) لأنه غير معلق على أي شرط. إلزامه ضروري وغير مشروط. هذا هو القانون الأخلاقي الوحيد. وهو لا يمكن أن يكون مستمداً من التجربة (لأن التجربة لا تعطي إلا أوامر شرطية)، بل هو "قبلي"، صادر عن العقل المحض العملي. مهمة كانط الآن هي اكتشاف "صيغة" هذا الأمر المطلق، أي المبدأ الصوري الذي يمكن أن يكون أساساً لكل تشريع أخلاقي.

3.1.4. الصيغ الثلاث للأمر المطلق: تشريع القانون الأخلاقي

يقدم كانط الصيغة الأساسية للأمر المطلق، ثم يشتق منها ثلاث صيغ فرعية، كل واحدة تسلط الضوء على بعد مختلف من الأخلاق. هذه الصيغ ليست ثلاثة قوانين مختلفة، بل هي ثلاثة وجوه لقانون واحد.

الصيغة الأساسية:

"افعل فقط وفقاً لذلك المبدأ الذي يمكنك في الوقت نفسه أن تريد أن يصبح قانوناً كلياً."

هذه هي الصيغة الأكثر شهرة. إنها تقدم "اختباراً" (Test) لمبادئ أفعالي. قبل أن أفعل أي شيء، يجب أن أسأل نفسي: "هل يمكنني أن أريد (أي بشكل عقلائي متسق) أن يصبح المبدأ الذي سأفعل وفقه قانوناً يطبقه كل الناس في كل زمان ومكان؟". إذا أدى تعميم مبدئي إلى تناقض، فهذا يعني أن الفعل غير أخلاقي.

يقدم كانط أربعة أمثلة شهيرة، مصنفة حسب الواجبات (تامة/ناقصة، نحو الذات/نحو الآخرين):

1. الانتحار (واجب تام نحو الذات): شخص يائس يريد الانتحار. مبدؤه: "أختصر حياتي بدافع حب الذات إذا كانت تستمر في جلب الألم أكثر من السرور". هل يمكن تعميم هذا المبدأ؟ لا، لأن "حب الذات" هو الدافع الطبيعي للحفاظ على الحياة. تناقض أن تستخدم نفس الدافع (حب الذات) لتدمير الحياة. التعميم هنا يؤدي إلى تناقض في "التصور" (لا يمكن تصور طبيعة يعمل فيها مبدأ الحياة كمبدأ للموت في آن واحد).

2. الوعد الكاذب (واجب تام نحو الآخرين): شخص يحتاج إلى مال ويعد بسداده وهو يعلم أنه لن يستطيع. مبدؤه: "إذا كنت في ضائقة، فسأعد وعداً كاذباً لأحصل على المال". هل يمكن تعميم هذا؟ لا، لأنه إذا صار كل الناس يعدون وعوداً كاذبة عند الحاجة، فإن "مؤسسة الوعد" نفسها ستتهار. لن يثق أحد بوعد أحد. إذن، التعميم يؤدي إلى تناقض في "التصور" (لا يمكن تصور عالم يعمل فيه الوعد مع أن الجميع يكذبون).

3. إهمال المواهب (واجب ناقص نحو الذات): شخص كسول يهمل مواهبه الطبيعية مفضلاً المتعة. مبدؤه: "سأهمل مواهبي وأعيش للمتعة فقط". هل يمكنه "أن يريد" تعميم هذا المبدأ؟ يمكنه أن يتصور ذلك (لا يوجد تناقض منطقي). لكنه لا يمكنه أن "يريد" ذلك، لأن إرادته ككائن عاقل تريد بالضرورة تطوير مواهبه لتحقيق أي غاية ممكنة في الحياة. التعميم هنا يؤدي إلى تناقض في "الإرادة" (لا يمكنني أن أريد عالماً يهمل فيه الجميع مواهبهم، لأن هذا يتعارض مع ما أريده بالضرورة ككائن عاقل).

4. اللامبالاة بالآخرين (واجب ناقص نحو الآخرين): شخص مزدهر لا يبالي بمعاناة الآخرين. مبدؤه: "كل واحد لذاته، ولن أساعد أحداً ولن أؤذي أحداً". هل يمكنه أن يريد تعميم هذا؟ لا، لأنه ككائن بشري، سيواجه حتماً لحظات يحتاج فيها إلى مساعدة الآخرين. لو صار مبدأ "لا تساعد أحداً" قانوناً كلياً، لحرم نفسه من إمكانية أن يتلقى المساعدة. التعميم هنا يؤدي إلى تناقض في الإرادة.

الصيغة الثانية: صيغة الإنسانية كغاية

"افعل بحيث تعامل الإنسانية، في شخصك وفي شخص كل إنسان آخر، على أنها غاية في ذاتها دوماً، وليس مجرد وسيلة فقط."

هذه الصيغة تنتقل من "الصورة" (الكلية) إلى "المادة" (الغاية). إذا كان هناك أمر مطلق، فلا بد من وجود "غاية في ذاتها" (End in Itself) تكون أساساً موضوعياً لكل إلزام. هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئاً (لأن الأشياء لها قيمة نسبية كوسائل)، بل يجب أن يكون "شخصاً"، أي "كائناً عاقلاً". الكائن العاقل هو "غاية في ذاته" لأنه يمتلك كرامة (Würde/Dignity) وليس ثمناً (Preis). للأشياء "ثمن"، أي قيمة يمكن استبدالها بشيء آخر. أما الإنسان، فله "كرامة"، أي قيمة داخلية مطلقة لا يمكن استبدالها بأي شيء.

هذه الصيغة تحظر بشكل مطلق أن نستخدم إنساناً آخر "كمجرد وسيلة" (Bloss als Mittel). الفرق دقيق لكنه جوهري: أنا أستخدم الآخرين "كوسائل" طوال الوقت (ساعي البريد، الطبيب، الخباز). هذا مشروع، بشرط أن لا أستخدمهم "كمجرد وسيلة" فقط، أي أن أحترم في نفس الوقت غائيتهم الذاتية، وأن يعاملوا أيضاً كغايات في ذاتهم. مثلاً: لو وعدت ساعي البريد وعداً كاذباً لأحصل على خدمته، فأنا أستخدمه "كمجرد وسيلة" لأنني أخفي عنه حقيقة الموقف، فأمنعه من أن يوافق كغاية حرة على خدمتي. أما لو دفعت له أجراً عادلاً واتفقت معه بشفافية، فأنا أستخدمه كوسيلة، لكنني في نفس الوقت أحترمه كغاية.

الصيغة الثالثة: صيغة التشريع الذاتي ومملكة الغايات

"افعل وفقاً لمبادئ مشرّع كلي في مملكة ممكنة للغايات."

هذه الصيغة تجمع بين الصيغتين السابقتين. إنها تصور "مملكة الغايات" (Reich der Zwecke/Kingdom of Ends)، وهي اتحاد نسقي لكل الكائنات العاقلة تحت قوانين أخلاقية مشتركة، يعامل فيها كل عضو نفسه والآخرين كغايات في ذاتها. في هذه المملكة، كل كائن عاقل هو "مشرّع" (Lawgiver) و"خاضع" (Subject) للقانون في آن واحد. القانون ليس مفروضاً من الخارج، بل هو نابع من إرادتنا العاقلة ذاتها. هذا هو "مبدأ استقلال الإرادة" (Autonomie des Willens)، وهو أسمى مبادئ الأخلاق عند كانط. أن تكون حراً ليس أن تفعل ما تشتهي، بل أن تضع على نفسك قانوناً عقلياً خاصاً بك، وتلتزم به. هذا المبدأ هو الأساس الذي تقوم عليه "الكرامة الإنسانية": الإنسان جدير بالاحترام لأنه مشرّع أخلاقي.

بهذا العرض المفصل للصيغ الثلاث للأمر المطلق، نكون قد وصلنا إلى جوهر فلسفة كانط الأخلاقية. إنها أخلاق شكلية خالصة، لا تقدم "وصفات" أخلاقية جاهزة، بل تقدم "اختباراً" شكلياً لمبادئ الفعل. إنها تجعل من العقل البشري مصدراً وحيداً للأخلاق، مستقلاً عن الدين والعواطف والمجتمع. إنها أخلاق "الواجب" و"الكرامة" و"الاستقلال الذاتي". في القسم التالي

من هذا الفصل، سنتناول مسلمات العقل العملي (الحرية، خلود النفس، وجود الله)، وكيف أن هذه الأفكار التي هُدمت نظرياً في "نقد العقل المحض" تعود كمسلمات ضرورية للأخلاق. كما سنناقش أهم الاعتراضات التي وجهت إلى هذه الفلسفة، من اتهامها بالشكلائية الفارغة إلى صرامتها المفرطة.

3.2. مسلمات العقل العملي: الحرية، خلود النفس، وجود الله

3.2.1. الحرية كشرط أساسي للقانون الأخلاقي (Ratio Essendi)

الحرية تحتل مكانة فريدة بين المسلمات الثلاث. إنها ليست مجرد "مسلمة" نتمناها، بل هي "الشرط الضروري" (Condition Sine Qua Non) للقانون الأخلاقي ذاته. يشرح كانط هذه العلاقة الجدلية بين الحرية والقانون بعبارة شديدة الدقة:

"الحرية هي بالتأكيد أساس وجود (Ratio Essendi) القانون الأخلاقي، بينما القانون الأخلاقي هو أساس معرفة (Ratio Cognoscendi) الحرية."

لنفكك هذه العبارة الذهبية. ماذا تعني؟

1. الحرية هي أساس وجود القانون الأخلاقي: أي "لولا" وجود الحرية، لما كان هناك أي معنى لقول "يجب". "يجب" (Ought/Sollen) يعني ضمناً "يمكن" (Can). إذا كان الإنسان مجرد آلة خاضعة للحتمية الطبيعية بالكامل، فلا معنى لأن نقول له "يجب أن تفعل كذا"، كما لا معنى لأن نقول للحجر "يجب أن تطير". إذن، مجرد وجود "الواجب" الأخلاقي في وعينا يفترض مسبقاً أننا أحرار، قادرون على تجاوز سلسلة الأسباب الطبيعية وبدء سلسلة سببية جديدة بأنفسنا. الحرية إذن هي الشرط الأنطولوجي للأخلاق.

2. القانون الأخلاقي هو أساس معرفة الحرية: كيف أعرف أنني حر؟ لست أعرف ذلك عن طريق التأمل النظري (فالحرية لا يمكن إثباتها نظرياً، كما رأينا في التناقض الثالث). أنا أعرف حريتي "بشكل مباشر" عبر وعيي بالواجب الأخلاقي. عندما أدرك أن "هذا الفعل واجب علي"، فأنا أدرك في نفس اللحظة أن "بإمكاني" أن أفعله. "أنا أدرك أنني يجب أن أفعل، إذن أنا أدرك أنني أستطيع أن أفعل". القانون الأخلاقي هو "الحقيقة" (Factum) الوحيدة للعقل العملي، ومن هذه الحقيقة نستنتج حريتنا. إنها ليست معرفة نظرية للحرية، بل هي "وعي عملي" بها.

هذا هو الحل الكانطي العبقري للتناقض الثالث. كان التناقض يقول: الأطروحة: توجد حرية. الطباق: لا توجد حرية، بل حتمية مطلقة. حل كانط كان: الاثنان صحيحتان، لكن على مستويين مختلفين. كـ"ظاهرة" (Phenomenon)، الإنسان خاضع للحتمية الطبيعية. كل أفعاله، حين ننظر إليها من الخارج كأحداث في الزمان والمكان، لها أسبابها الطبيعية. لكن، كـ"شيء في ذاته" (Noumenon)، أي ككائن عاقل، الإنسان "حر". الحرية والحتمية لا تتعارضان، لأنهما تنتميان إلى عالمين مختلفين: عالم الظواهر (الخاضع للسببية) وعالم الأشياء في ذاتها (حيث يمكن للحرية أن توجد). القانون الأخلاقي هو الذي "يكشف" لي عن انتمائي لهذا العالم النومي، عالم الحرية. أنا لا أستطيع أن "أعرف" حريتي نظرياً، لكنني "أمارسها" عملياً كلما أطعت القانون الأخلاقي.

3.2.2. الخير الأسمى (Summum Bonum): الغاية القصوى للعقل العملي

الحرية وحدها لا تكفي. إنها تجعل الأخلاق ممكنة، لكنها لا تجيب عن سؤال: "إلى أين تتجه الأخلاق؟ ما هي الغاية النهائية للفعل الأخلاقي؟". بالنسبة لكانط، العقل لا يكتفي بأن يضع قانوناً شكلياً (الأمر المطلق)، بل يبحث بالضرورة عن "كلية" و"اكتمال". هذا البحث يقود إلى مفهوم "الخير الأسمى" (Summum Bonum/Highest Good). ما هو "الخير الأسمى"؟ إنه الاتحاد التام بين عنصرين:

1. الفضيلة (Virtue/Tugend): وهي استحقاق السعادة. أن أكون "جديراً" بالسعادة، أي أن تكون إرادتي خاضعة للقانون الأخلاقي بالكامل. هذا هو "الخير الأسمى الأول" (Supremum)، أي الشرط الأسمى الذي لا يمكن التفريط فيه.

2. السعادة (Happiness/Glückseligkeit): وهي حالة الكائن العاقل حين يسير كل شيء في العالم وفقاً لإرادته ورغبته. السعادة وحدها ليست خيراً أسمى، لأنها قد تكون من نصيب الأشرار، وهذا يتناقض مع إحساسنا بالعدالة.

إذن، "الخير الأسمى الكامل" (Consummatum) هو: "السعادة منسجمة تماماً مع الفضيلة، موزعة بدقة وفقاً لاستحقاقها الأخلاقي". هذا هو ما تطالب به العدالة المطلقة: أن يكون الخير سعيداً، والشرير شقيماً، بالضبط بقدر فضيلته أو رذيلته. لكن هناك مشكلة عميقة: في عالمنا هذا، هذا التناسب غير موجود. نرى الأبرار يتألمون، والفجار يتنعمون. القوانين الطبيعية لا تكافئ الفضيلة ولا تعاقب الرذيلة. الطبيعة "عمياء" أخلاقياً.

إذن، العقل العملي يجد نفسه أمام مأزق: هو ملزم بالسعي نحو "الخير الأسمى"، لكن تحقيقه مستحيل في هذا العالم. فهل هذا يعني أن القانون الأخلاقي الذي يأمر بالسعي نحو الخير الأسمى هو "مستحيل" و"واهم"؟ لا، لأن "يجب" يعني "يمكن". إذا كان السعي نحو الخير الأسمى واجباً، فلا بد أن يكون ممكناً. لكنه ليس ممكناً إلا بافتراض شرطين آخرين، وهما ما يسميهما كانط "مسلمتي" العقل العملي.

3.2.3. مسلمة خلود النفس: إمكانية الكمال الأخلاقي اللامتناهي

الشرط الأول للخير الأسمى هو "الكمال الأخلاقي"، أي القداسة. القداسة هي "التطابق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي". لكن هذه حالة لا يمكن لأي كائن حسي عاقل (مثل الإنسان) أن يصل إليها في أي لحظة من وجوده في عالم الظواهر. نحن دائماً في صراع مع ميولنا. كيف يمكن تحقيق الكمال المطلوب إذن؟ الجواب: فقط عبر "تقدم لا نهائي" نحو هذا الكمال. وهذا التقدم اللامتناهي يتطلب "وجوداً لا متناهياً" للشخص ذاته. وهذا هو "خلود النفس".

بكلمات كانط: "تحقيق الخير الأسمى في العالم هو الموضوع الضروري لإرادة قابلة للتحديد بواسطة القانون الأخلاقي. لكن في هذه الإرادة، التطابق التام للنزوع مع القانون الأخلاقي هو الشرط الأسمى للخير الأسمى... وهذا التطابق لا يمكن تحقيقه إلا في 'تقدم لا نهائي' نحو ذلك التطابق التام... لكن هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكناً إلا بافتراض 'وجود' الشخص العاقل نفسه يمتد إلى ما لا نهاية. وهذا يسمى 'خلود النفس'."

إذن، خلود النفس ليس "معرفة" نظرية. نحن لا نعرف أن النفس خالدة. لكنه "مسلمة" (Postulate) يفرضها العقل العملي. إنه "افتراض ضروري" من أجل جعل السعي نحو الكمال الأخلاقي ممكناً. إنه شرط "معقول" (لا يناقض العقل النظري) و"ضروري" (للعقل العملي).

3.2.4. مسلمة وجود الله: ضمانات التناسب بين الفضيلة والسعادة

الشرط الثاني للخير الأسمى هو التناسب بين الفضيلة والسعادة. حتى لو افترضنا أن النفس خالدة وتسعى نحو الكمال، فهذا لا يضمن أنها ستنال السعادة التي تستحقها. قوانين الطبيعة لا تضمن هذا التناسب. الطبيعة لا تعرف "العدالة". إذن، لا بد من "علة" للطبيعة كلها، علة خارقة للطبيعة، حكيمة وقادرة وأخلاقية، تستطيع أن تربط بين نظام الطبيعة (السعادة) ونظام الأخلاق (الفضيلة). هذه العلة هي "الله".

بكلمات كانط: "إذن، لا بد من افتراض وجود علة للطبيعة كلها، متميزة عن الطبيعة، وتحتوي على مبدأ هذا التناسب، أي التناسب الدقيق بين السعادة والفضيلة... هذه العلة العليا يجب أن تكون، بحكم كونها علة للطبيعة، 'حكيمة' (لتعرف أعماق النوايا)، و'قديرة' (لتهيمن على قوانين الطبيعة)، و'خيرة وعادلة' (لتريد توزيع السعادة وفق الفضيلة). أي أنها 'الله'."

مرة أخرى، هذا ليس "برهاناً" على وجود الله. كانط دمر البراهين النظرية في "الجدل المتعالي". "مسلمة" وجود الله هي "افتراض" يفرضه العقل العملي من أجل جعل الخير الأسمى ممكناً. إنها "ضرورة أخلاقية" وليست "ضرورة منطقية". الفرق دقيق لكنه حاسم: أنا لا أقول "أعرف أن الله موجود"، بل أقول "أنا أؤمن (إيماناً عقلياً) بوجود الله، لأن هذا الإيمان ضروري لكي أعيش حياة أخلاقية ذات معنى". هذا ما يسميه كانط "الإيمان العقلي العملي" (Praktischer Vernunftglaube). إنه ليس وهماً ولا يقيناً نظرياً، بل هو "يقين عملي" يكفي لتوجيه الحياة الأخلاقية.

3.2.5. خاتمة المسلمات: أولوية العقل العملي على النظري

بهذه المسلمات الثلاث، يكتمل النسق الكانطي. لقد بدأ "نقد العقل المحض" بنفي إمكانية معرفة الحرية والله وخلود النفس. ثم جاء "نقد العقل العملي" ليثبت هذه الأفكار نفسها كمسلمات ضرورية للحياة الأخلاقية. هذه هي "أولوية العقل العملي على النظري" (Primat der praktischen Vernunft). بمعنى أن "مصلحة" العقل العملي (الأخلاق) لها الأولوية على "مصلحة" العقل النظري (المعرفة). إذا كان هناك تعارض بين مطلب للأخلاق ومطلب للمعرفة، فيجب أن تُحل القضية لصالح الأخلاق. لماذا؟ لأن الأخلاق تمس صميم معنى وجودنا كبشر، بينما المعرفة النظرية محدودة بعالم الظواهر. العقل واحد في النهاية، لكن وظيفته العملية هي الأسمى، لأنها وحدها القادرة على الإجابة عن أسئلة: "ماذا أفعل؟" و"ماذا يحق لي أن أمل؟".

وهكذا، يتحول الله والدين، في فلسفة كانط، من "أساس" للأخلاق (كما في الأخلاق الدينية التقليدية) إلى "نتيجة" للأخلاق. الدين ليس مصدر القانون الأخلاقي (القانون من العقل وحده)، بل هو "الاعتراف بكل واجباتنا كوصايا إلهية". نحن لا نفعل الخير لأن الله أمرنا به، بل نرى في فعل الخير "وصية إلهية" لأن العقل ذاته هو الذي يأمرنا به. الدين الحقيقي الوحيد، عند كانط، هو "الدين في حدود مجرد العقل" (كما عنوان كتابه الصادر عام 1793)، أي الدين الأخلاقي الخالص، المنزه عن الطقوس والعقائد التاريخية التي لا تخدم غرض التهذيب الأخلاقي..

3.3. نقد فلسفة كانط الأخلاقية: الاعتراضات والمقارنات

3.3.1. الاعتراض الأول: الشكلانية الفارغة (هيغل والنقد الجوهرية)

أشهر وأعمق نقد وجه إلى أخلاق كانط على الإطلاق صاغه الفيلسوف الألماني غيورغ فيلهلم فريدريش هيغل¹ (1770-1831). في كتابه "فلسفة الحق" (1821) و"موسوعة العلوم الفلسفية"، يشن هيغل هجوماً عنيفاً على الأخلاق الكانطية، متهماً إياها بأنها "شكلانية فارغة" (Empty Formalism). هذا النقد ليس مجرد اعتراض على صرامة كانط، بل هو طعن في قلب المشروع الكانطي بأكمله.

جوهر اعتراض هيغل هو أن "الأمر المطلق" الكانطي، بصيغته الأساسية ("افعل وفقاً لمبدأ يمكن أن يصبح قانوناً كلياً")، هو مجرد "اختبار عدم تناقض". إنه لا يقدم أي "محتوى" أخلاقي، بل مجرد "شكل" منطقي فارغ. يمكن لأي شخص أن يمرر أي مبدأ عبر هذا الاختبار، بشرط أن يصوغه بطريقة لا تؤدي إلى تناقض صوري. وبالتالي، فإن الأمر المطلق لا يستطيع أن يميز بين المبادئ الأخلاقية الحقيقية والمبادئ اللاأخلاقية، طالما أنها لا تتعارض مع نفسها منطقياً.

يضرب هيغل مثلاً شهيراً لدحض كانط: "الفقر". تخيل مجتمعاً لا توجد فيه ملكية خاصة أصلاً. هل يمكن لشخص في هذا المجتمع أن يسرق؟ لا، لأن "السرقه" كمفهوم تفترض مسبقاً وجود "الملكية الخاصة". إذا لم تكن هناك ملكية، فلا معنى لكلمة "سرقه". إذن، مبدأ "لا تسرق" ليس واجباً أخلاقياً مطلقاً، بل هو مشروط بوجود مؤسسة اجتماعية معينة (الملكية الخاصة). اختبار كانط لا يستطيع أن يثبت أن السرقة خطأ في ذاتها، بل فقط أنها متناقضة مع استمرار مؤسسة الملكية. لكن السؤال الأخلاقي الحقيقي هو: "هل الملكية الخاصة نفسها أخلاقية؟". الأمر المطلق الكانطي لا يستطيع الإجابة عن هذا السؤال، لأنه يختبر فقط "اتساق" المبادئ داخل نظام معطى، ولا يستطيع نقد "النظام نفسه". بكلمات هيغل: "من أي مبدأ يمكن أن تُستنتج كل الواجبات؟ هذا هو السؤال. لكن صيغة كانط لا تعطي أي معيار لذلك. إنها مجرد صيغة للاتساق المنطقي، وليس للتشريع الأخلاقي".

¹ إحالة: هيغل: "فلسفة الحق" (1821)، الفقرة 135. اعتراض هيغل الأساسي: الشكلانية الفارغة — الأمر المطلق صوري لا يقدم مضموناً، لذلك يمكن أن يبرر أي فعل إذا صيغت القاعدة بشكل مناسب.

هناك بعد آخر لنقد هيغل، وهو أن الأخلاق الكانطية تفصل بين "الشكل" (القانون) و"المضمون" (الحياة الواقعية). القانون الأخلاقي عند كانط هو "قبلي"، مستقل عن كل تجربة. لكن هذا يعني، حسب هيغل، أنه لا يمكن أبداً أن يُطبق على الواقع المعقد. الواقع التاريخي والاجتماعي هو الذي يعطي القوانين مضمونها. الأخلاق ليست "قبلياً" يفرضه عقل مجرد، بل هي "روح موضوعي" (Objektiver Geist) يتطور عبر التاريخ في مؤسسات (الأسرة، المجتمع المدني، الدولة). ما هو "خير" في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر. إصرار كانط على "قبلية" الأخلاق يجعلها عاجزة عن فهم الحياة الأخلاقية الفعلية.

لنأخذ مثلاً آخر: "القتل". اختبار كانط يقول: لا يمكنني أن أريد أن يصبح القتل قانوناً كلياً، لأن هذا سيؤدي إلى تناقض في التصور (لا يمكن تصور عالم يقتل فيه الجميع بعضهم بعضاً ويستمر العالم في الوجود). لكن، كما يقول النقاد، هذا يجعل حُرمة القتل مجرد مسألة "اتساق منطقي"، بينما هي في الواقع مسألة "قيمة جوهرية" للحياة الإنسانية. نحن لا نرفض القتل لأنه "غير متسق منطقياً"، بل لأنه "شر جوهرياً". اختبار كانط يختزل "الشر" إلى "تناقض"، وهذا تبسيط مفرط.

3.3.2. الاعتراض الثاني: الصرامة المفرطة وتجاهل العواطف (شيلر¹ والفلسفة النسوية)

إذا كان هيغل قد هاجم شكلائية كانط، فإن فريدريش شيلر (1759-1805)، الشاعر والفيلسوف الألماني، هاجم صرامته. في كتابه "في الرقة والكرامة" (1793)، ينتقد شيلر كانط لأنه جعل "الواجب" و"الميل" في حالة حرب أبدية. الإنسان الأخلاقي عند كانط هو من يفعل الواجب "رغماً" عن ميوله، أو على الأقل "باستقلال" عنها. هذا يعني، حسب شيلر، أن "الكرامة" الأخلاقية لا يمكن أن تتعايش مع "الرقة" أو "الجمال" أو "الحب". الإنسان الكامل أخلاقياً هو من يكون في حالة صراع دائم مع نفسه.

شيلر يرفض هذه النظرة الثنائية المتطرفة. بالنسبة له، الإنسان الكامل هو من "يتصالح" فيه العقل مع الحساسة. ليس المطلوب أن "أقمع" ميولي، بل أن "أهذبها" حتى تصبح متناغمة مع الواجب. الإنسان "الجميل الروح" (Schöne Seele) هو من يفعل الخير "بميل" و"بسُرور"، وليس "بصراع". الواجب لا يختفي، لكنه يصبح "طبيعة ثانية". يكتب شيلر بتهكم: "أنا أتخيل

¹ تعميق: شيلر: "في النعمة والكرامة" (1793). اعترضه: كانط يجعل الأخلاق عدواً للمشاعر. لكن شيلر نفسه اعترف لاحقاً أنه أساء فهم كانط: "تضحية القلب" ليست مطلوبة، بل انسجام القلب مع الواجب هو الأجل.

السيد كانط وهو ينظر إلى شخص يغيث غريقاً. يسأله: 'هل فعلت ذلك من أجل الواجب أم بدافع الشفقة؟'. فإذا أجابه: 'بل بدافع الشفقة'، يهز كانط رأسه ويقول: 'إذن، لا قيمة أخلاقية لفعلك!'. أليس هذا مضحكاً؟".

هذا النقد تطور لاحقاً في الفلسفة النسوية المعاصرة، خاصة في أعمال كارول غيليغان (Carol Gilligan) في كتابها "بصوت مختلف" (1982). غيليغان تتهم النموذج الكانطي بأنه نموذج "ذكوري" يركز على "الحقوق" و"القواعد المجردة" و"الاستقلال"، بينما هناك نموذج "أنثوي" للأخلاق يركز على "العناية" (Care) و"العلاقات الإنسانية" و"الترابط". إنسان كانط هو فرد منعزل، يواجه القانون الأخلاقي وحده. لكن الإنسان الواقعي يعيش في شبكة من العلاقات، والمشاعر مثل التعاطف والحب ليست "تهديداً" للأخلاق، بل هي "أساس" لها. أخلاق كانط، حسب هذا النقد، تتجاهل البعد العلائقي والوجداني للحياة الأخلاقية، وتجعل من "الاستقلال" مثلاً أعلى، بينما "الترابط" و"الاعتماد المتبادل" هما جوهر التجربة الإنسانية.

3.3.3. الاعتراض الثالث: استحالة تعميم المبادئ والمعضلات الأخلاقية

نقد ثالث يتعلق بقابلية الأمر المطلق للتطبيق العملي. اختبار التعميم، حسب هذا النقد، إما أن يكون "متساهلاً جداً" (يسمح بتمرير مبادئ غير أخلاقية)، أو "صارماً جداً" (يجرّم أفعالاً مقبولة أخلاقياً).

المشكلة الأولى: وصف الفعل (The Problem of Description). اختبار كانط لا يطبق على "الفعل" نفسه، بل على "وصف" الفعل في المبدأ. لكن أي فعل يمكن وصفه بطرق متعددة. تخيل شخصاً يكذب لينقذ حياة بريء من قاتل يطارده (سنعالج هذه الحالة الشهيرة لاحقاً). ما هو مبدؤه؟ هل هو: "سأكذب" (وهذا قد لا يمكن تعميمه)؟ أم: "سأكذب لإنقاذ حياة بريء" (وهذا ربما يمكن تعميمه)؟ أم: "سأكذب حين يكون الصدق كارثة"؟ اختبار كانط لا يخبرنا "بأي وصف" للفعل يجب أن نختبره. يمكننا التلاعب بالوصف لنجتاز الاختبار. هذا يجعل الأمر المطلق عاجزاً عن حل المعضلات الأخلاقية الحقيقية.

المشكلة الثانية: المبادئ الشريرة القابلة للتعميم. بعض المبادئ التي تبدو شريرة يمكن تعميمها دون تناقض. مثلاً: مبدأ "سأستعبد كل من هم أضعف مني". هل يمكن تعميم هذا؟ يمكن لشخص أن يتصور عالماً يكون فيه الأقوياء أسياداً والضعفاء عبيداً. هذا العالم قاسٍ، لكنه ليس "متناقضاً" منطقياً". اختبار كانط لا يستطيع أن يثبت أن الاستعباد خطأ، إلا إذا كان الشخص "لا يريد" أن

يكون عبداً (وهذا يدخل في الاعتبار الذاتية التي يرفضها كانط). هيغل أشار إلى هذه المشكلة: أي محتوى يمكن إدخاله في الشكل الكانطي الفارغ.

3.3.4. معضلة الكذب على القاتل: أبلغ اختبار لصرامة كانط

واحدة من أشهر المعضلات في تاريخ الفلسفة الأخلاقية هي تلك التي تواجه فلسفة كانط مباشرة: هل يجوز الكذب لإنقاذ حياة؟ المسألة ليست نظرية بحتة، فقد كتب كانط نفسه مقالاً قصيراً عام 1797 بعنوان "حول حق مفترض في الكذب بدافع إنساني" (On a Supposed Right to Lie from Philanthropy). في هذا المقال، يجادل كانط بأنه لا يجوز الكذب أبداً، حتى لو كان لإنقاذ حياة صديق من قاتل يطارده. موقفه صادم لكثير من القراء، ويستحق تحليلاً دقيقاً.

تخيل، كما يقول كانط، أن صديقاً لك يختبئ في منزلك، ويأتي قاتل يسألك: "هل صديقك هنا؟". يقول كانط: لا يجوز أن تكذب. لماذا؟ ليس لأنك تدين للقاتل بالصدق (فهو يريد استخدامك كوسيلة لارتكاب جريمة)، بل لأنك تدين "للإنسانية جمعاء" بالصدق. الكذب، بأي شكل، يهدم أساس الثقة الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية. حتى لو قلت "لا أعرف" (وهو كذب)، فأنت تتحمل مسؤولية أخلاقية إذا خرج صديقك من الباب الخلفي في نفس اللحظة وقابله القاتل. عندها، ستكون "مسؤولاً" عن موته، لأن كذبتك هي التي جعلت القاتل يغادر في الاتجاه الخاطئ. أما إذا قلت الحقيقة ("نعم، إنه هنا")، فإنك تترك المسؤولية للقاتل (هو من سيقتل) ولصديقك (هو من قرر أن يختبئ، ويتحمل مخاطر قراره).

هذا الموقف أثار عاصفة من النقد. الفيلسوف الفرنسي بنجامين كونستان (Benjamin Constant) كان أول من هاجم كانط علناً، قائلاً إن "قول الحقيقة واجب، لكن فقط تجاه من يستحقها. لا واجب تجاه قاتل". كانط رد على كونستان في مقاله، متمسكاً بموقفه. النقاد يرون أن هذا الموقف يكشف "اللامرونة القتالة" في أخلاق كانط. إنه يفضل "نقاء المبدأ" على "نتائج الفعل". إنه يضحي بحياة بريء من أجل الحفاظ على "شكل" القانون. هذا يجعل من الأخلاق الكانطية أخلاقاً "عمياء" عن السياق وعن العواقب.

لكن مدافعي كانط (مثل كريستين كورسغارد) يقدمون تفسيرات بديلة. ربما كان كانط يعني أن "الكذب" ليس مجرد "قول غير الحقيقة"، بل هو "تضليل متعمد". يمكن للشخص أن يقول "لا أعرف" دون أن يكذب، إذا كان يعني أنه "لا يعرف أين هو الآن" (لأن الصديق ربما يكون قد غادر المنزل دون علمه). أو يمكنه أن يقول: "لن أساعدك في العثور عليه". هذه ليست كذبة. أو

يمكنه أن يرفض الإجابة. المبدأ الكانطي لا يأمر بأن "نقول كل الحقيقة لكل أحد في كل وقت"، بل يأمر بالألا "نكذب"، أي ألا نصدر تصريحاً نعرف أنه مضلل. هناك فرق بين "الكذب" و"التحفظ". هذا التأويل يخفف من حدة الموقف، لكنه لا يزيل الإشكال بالكامل.

3.3.5. مقارنة موسعة: كانط والنفعية وأخلاق الفضيلة

لكي نفهم موقع كانط في الفلسفة الأخلاقية، لا بد من مقارنته بالمذهبين الرئيسيين المنافسين.

أولاً: كانط مقابل النفعية (Utilitarianism).

النفعية، كما صاغها جيرمي بنتام (1748-1832) وجون ستيوارت ميل (1806-1873)، تقوم على "مبدأ المنفعة": الفعل الصائب أخلاقياً هو الذي يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. هذه المقارنة تكشف التناقض الجذري بين فلسفتين:

• كانط: أخلاق المبدأ (Deontology). القيمة الأخلاقية تكمن في "الفعل نفسه" (أي في المبدأ الذي ينطلق منه)، بصرف النظر عن نتائجه. "ليتحقق العدل ولو انهارت السماء" (Fiat justitia, pereat mundus) هو الشعار الكانطي.

• النفعية: أخلاق النتيجة (Consequentialism). القيمة الأخلاقية تكمن في "نتائج الفعل". لا يوجد فعل صائب في ذاته، بل يصبح الفعل صائباً إذا أدى إلى أفضل نتيجة.

لنأخذ مثلاً: التعذيب. تخيل أن شرطياً يعذب مشتبهاً به للحصول على معلومات تنقذ حياة مئات الأبرياء من هجوم إرهابي وشيك.

• النفعي: قد يبرر التعذيب. حساب المنفعة: ألم شخص واحد (المشتبه به) مقابل إنقاذ حياة المئات. النتيجة الصافية إيجابية. إذن، التعذيب هنا "واجب" أخلاقياً.

• الكانطي: يرفض التعذيب رفضاً مطلقاً. التعذيب يستخدم الإنسان "كمجرد وسيلة" (للحصول على معلومات)، وليس كغاية في ذاته. إنه انتهاك للكرامة الإنسانية. لا يمكن تبريره بأي نتيجة. حتى لو أدى إلى إنقاذ مئات الأرواح، يبقى فعلاً غير أخلاقي.

هذه القضية تكشف قوة وضعف كل مذهب. قوة النفعية أنها مرنة، تأخذ السياق بعين الاعتبار، وتهتم بالرفاهية الفعلية للبشر. ضعفها أنها قد تبرر أفعالاً مروعة (التعذيب، قتل بريء) باسم "الصالح العام"، كما قد تؤدي إلى "طغيان الأغلبية" على حقوق الأفراد. قوة الكانطية أنها تحمي الكرامة الإنسانية بشكل مطلق، وتجعل لكل فرد "حقوقاً" لا يمكن انتهاكها مهما كانت

النتائج. ضعفها أنها قد تكون صارمة إلى حد "اللامبالاة بالعواقب"، مما قد يؤدي إلى كوارث إنسانية (مثل رفض الكذب لإنقاذ حياة).

ثانياً: كانط مقابل أخلاق الفضيلة (Virtue Ethics).

أخلاق الفضيلة، التي تعود جذورها إلى أرسطو، تركز على "الفاعل" وليس على "الفعل" أو "القاعدة". السؤال الأخلاقي ليس "ماذا يجب أن أفعل؟" (كانط) ولا "ما هي النتيجة الأفضل؟" (النفعية)، بل "أي نوع من الأشخاص يجب أن أكون؟". الفضائل (مثل الشجاعة، الحكمة، العدالة، التعفف) هي سمات شخصية ثابتة تمكن الإنسان من عيش حياة طيبة ومزدهرة (Eudaimonia).

• كانط: الأخلاق هي طاعة القانون. العواطف والميول مشبوهة. الشخص البارد الطبع الذي يفعل الخير من أجل الواجب أفضل أخلاقياً من الشخص العطوف الذي يفعل الخير بدافع الحب.

• أرسطو: الأخلاق هي تنمية الفضائل. العواطف ليست مشبوهة، بل هي مادة الأخلاق. المطلوب ليس كبتها، بل "تهذيبها" و"توسطها" (الوسط الذهبي). الشخص الفاضل هو من "يستمتع" بفعل الخير. الشخص الذي يفعل الخير "رغمًا عنه" ليس فاضلاً بالمعنى الأرسطي، بل هو "معتدل" أو "قوي الإرادة"، لكنه لم يبلغ الكمال الأخلاقي بعد.

نقد أخلاق الفضيلة للكانطية هو أنها تهمل "تكوين الشخصية"¹ وتركز فقط على "الفعل المنعزل". الإنسان ليس مجرد "إرادة" تصدر أحكاماً، بل هو "كائن" له تاريخ ونفسية وعلاقات. التربية² الأخلاقية ليست تعليم القواعد، بل تنمية الفضائل عبر الممارسة والقوة. أخلاق كانط، بهذا المعنى، "باردة" و"قانونية"، تصلح للمحاكم لا للحياة.

3.3.6. إرث كانط في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة

رغم كل هذه الانتقادات، يظل إرث كانط حياً في صميم الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. يمكن تلخيص هذا الإرث في نقاط:

¹ تعميق: يميز كانط بين: الطبع (ما تصنعه الطبيعة بالإنسان)، والشخصية (ما يصنعه الإنسان بنفسه ككائن حر). "الشخصية" عند كانط مرتبطة بالمسؤولية الأخلاقية.

² إحالة: "في التربية" (Über Pädagogik, 1803) — محاضرات جمعها تلميذه رينك. التربية عند كانط أربع مراحل: التأديب، التثقيف، التمدن، الأخلاق.

1. الكرامة الإنسانية: مفهوم "الكرامة" (Dignity) كقيمة مطلقة غير قابلة للتفاوض، هو حجر الزاوية في ثقافة حقوق الإنسان المعاصرة. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948) يحمل روحاً كانطية واضحة: "يولد جميع الناس أحراراً متساوين في الكرامة¹ والحقوق". هذا المبدأ لا يمكن تبريره نفعياً (لأن النفعية قد تضحي بحقوق الأفراد من أجل الصالح العام). إنه مبدأ كانطي.

2. الاستقلال الذاتي (Autonomy): فكرة أن الفاعل الأخلاقي هو "مشرّع" لنفسه، وأن القانون الأخلاقي ينبع من الداخل لا من سلطة خارجية، هي أساس الفلسفة السياسية الليبرالية. احترام استقلال الأفراد يعني عدم فرض أنماط حياة عليهم، حتى لو كانت "أفضل" لهم. هذا مبدأ كانطي.

3. العدالة كإنصاف (Rawls): جون رولز، في كتابه "نظرية في العدالة" (1971)، يستلهم بشكل مباشر من كانط. "حجاب الجهل" (Veil of Ignorance) الذي يصممه رولز هو محاولة لتفعيل اختبار التعميم الكانطي في مجال العدالة الاجتماعية: ما هي المبادئ التي سنختارها لمجتمعنا إذا كنا لا نعرف موقعنا فيه؟ رولز يصف نظريته بأنها "إجراء كانطي للتفسير".

4. الأخلاق الخطابية (Discourse Ethics): يورغن هابرماس وكارل-أوتو آبل طوروا "أخلاقاً خطابية" تستلهم كانط، لكن مع تحويل "المونولوج" (حوار الذات مع نفسها) إلى "حوار" (خطاب بين أفراد حقيقيين). المعيار الأخلاقي ليس "ما يمكنني أن أريد تعميمه"، بل "ما يمكن أن يقبله كل المعنيين في نقاش حر". هذا يجعل الأخلاق الكانطية أكثر ديمقراطية واجتماعية.

5. الكانطية الجديدة (Neo-Kantianism): فلاسفة مثل كريستين كورسغارد (Christine Korsgaard) وأونورا أونيل (Onora O'Neill) يدافعون عن نسخ معاصرة من الكانطية. كورسغارد ترى أن الأمر المطلق هو تعبير عن "هويتنا العملية" ككائنات عاقلة. أونيل تركز على "الواجبات الإيجابية" (مثل واجب مساعدة الفقراء) التي أهملها كانط نسبياً.

¹ تعميق: عبد الرحمن بدوي في "الأخلاق النظرية" يقدم كانط بوصفه ذروة الأخلاق الإنسانية المستقلة عن الدين، ويربط ذلك بمشروعه الكبير في نقل الفلسفة الأوروبية إلى العربية. لكنه ينتقد كانط بسبب "إفراطه في الشكلائية" على حساب "المضمون الوجودي" للإنسان، متأثراً هنا بقراءة هيدغر

بهذا، نكون قد أنهينا عرضنا النقدي الشامل لفلسفة كانط الأخلاقية. لقد رأينا كيف أنها نظرية مهمة ومؤثرة، لكنها ليست محصنة ضد النقد

الفصل الرابع: نقد ملكة الحكم - فلسفة الجمال والغائية

4.1. لماذا "ملكة الحكم"؟ سد الفجوة بين الطبيعة والحرية

لكي نفهم لماذا احتاج كانط إلى كتابة "نقد ملكة الحكم"، يجب أن نتذكر الثنائية الكبرى التي أسسها النقدان السابقان. من جهة، "نقد العقل المحض" أرانا أن عالم "الظواهر" (الطبيعة) تحكمه قوانين قبلية ضرورية تفرضها الفاهمة. هذا هو عالم "السببية" المطلقة، حيث كل شيء محدد سلفاً. لا مكان للحرية هنا. من جهة أخرى، "نقد العقل العملي" كشف لنا عن عالم "الأشياء في ذاتها" حيث تسكن "الحرية"، وحيث يصدر "القانون الأخلاقي". هذا هو عالم "الحرية" المطلقة.

لكن هذين العالمين بدا أنهما منفصلان انفصلاً مطلقاً، بلغة كانط، هناك "هوة شاسعة" (Gulf) تفصل بينهما:

· عالم الطبيعة (المحسوس): تحكمه الفاهمة بقوانينها القبلية. مجاله هو "ما هو كائن" (What Is).

· عالم الحرية (المعقول): تحكمه إرادتنا الحرة بقوانينها الأخلاقية. مجاله هو "ما يجب أن يكون" (What Ought to Be).

السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: إذا كان هذان العالمان منفصلين تماماً، فكيف يمكن للأخلاق أن تؤثر في الطبيعة؟ كيف يمكن لإرادتي الحرة (النومينية) أن تحدث أثراً في عالم الظواهر (الفينومينالي) عبر أفعالي؟ كيف يمكن أن يكون هناك "غرض" أو "هدف" في الطبيعة، مع أنها تحكمها قوانين آلية عمياء؟ يجب أن يكون هناك "حلقة وصل"، "ملكة" (Faculty) تتوسط بين الفاهمة والعقل، بين الطبيعة والحرية. هذه الملكة يسميها كانط "ملكة الحكم" (Urteilkraft/Judgment). وهي موضوع نقده الثالث.

ما هي "ملكة الحكم" ¹ بشكل عام؟ يعرفها كانط بأنها "الملكة التي تسمح لنا بالتفكير في الجزئي كما هو متضمن في الكلي". هناك نوعان من الحكم:

¹ مصطلحي: "الجمالي" عند كانط مشتق من *aisthesis* (إحساس)، لكنه في "نقد ملكة الحكم" يعني الحكم على الجميل لا مجرد الإحساس باللذة. الجميل عند كانط = ما يرضي بلا مفهوم وبلا غرض.

1. الحكم التعييني (Determinative Judgment): الكلي (القانون، القاعدة) معطى مسبقاً، والمهمة هي "تعيين" الجزئي تحته. هذا هو عمل الفاهمة في العلم: لدي قانون عام (مثلاً: كل حدث له سبب)، وأطبقه على حدث جزئي. هذا الحكم لا يحتاج إلى نقد خاص.

2. الحكم التأملي (Reflective Judgment): الجزئي معطى، والمهمة هي "البحث" عن كلي يمكن أن يندرج تحته. هنا، ليس لدي قانون مسبق. أنا أبحث عنه. هذا النوع من الحكم هو الذي تحتاج ملكته إلى "نقد" خاص، لأنه يتضمن مبدأً قليلاً خاصاً به. "نقد ملكة الحكم" هو نقد "للحكم التأملي"

ينقسم الحكم التأملي بدوره إلى نوعين، هما موضوعاً "نقد ملكة الحكم":

· الحكم الجمالي (Aesthetic Judgment): وهو الذي يتعلق بـ"الشعور باللذة والألم" إزاء موضوع ما. وهو ينقسم إلى حكم "الجميل" و"السامي".

· الحكم الغائي (Teleological Judgment): وهو الذي يتعلق بـ"فهم الطبيعة" كما لو كانت تحوي أغراضاً وقصوداً.

4.2. الحكم الجمالي: تحليلات الجميل والسامي¹

في "تحليلات الجميل" (Analytic of the Beautiful)، يقدم كانط واحدة من أكثر التحليلات الفلسفية تأثيراً في تاريخ علم الجمال. إنه لا يبحث عن "ما هو جميل"، بل عن "ما الذي يحدث في ذهننا عندما نحكم على شيء بأنه جميل". بمعنى آخر: "كيف تكون أحكام الذوق الجمالي ممكنة؟". يكتشف كانط أربع خصائص أساسية لهذه الأحكام، مرتبة وفقاً لجدول المقولات الأربع (الكم، الكيف، النسبة، الجهة).

أولاً: من حيث الكيف: الجميل هو موضوع لذة منزهة عن كل غرض

هذه هي الخاصية الأكثر شهرة وثورية. لكي أحكم على شيء بأنه "جميل"، يجب أن تكون اللذة التي أشعر بها "منزهة" (Disinterested) تماماً عن أي اهتمام (Interesse). ماذا يعني

¹ إحالة: ملاحظات حول الشعور بالجميل والسامي (1764)، ونقد ملكة الحكم (1790)، القسم الأول. السامي (das Erhabene) نوعان: رياضي (اللامتناهي، كالسماء الصافية) وديناميكي (القوة، كالعاصفة الهادئة من بعيد).

"الاهتمام" (Interesse)؟ إنه اللذة التي نربطها بـ"وجود" الشيء. يفرق كانط بين ثلاثة أنواع من اللذة:

1. اللذة الحسية (The Agreeable): ما يُمتع الحواس. "هذا الطعام لذيذ". هذه اللذة مرتبطة بـ"اهتمام": أنا مهتم بوجود الطعام، لأنني أريد أكله. إنها لذة حسية وشخصية ومشروطة.
2. اللذة الأخلاقية (The Good): ما هو خير أخلاقياً. "هذا الفعل نبيل". هذه اللذة مرتبطة أيضاً بـ"اهتمام": أنا مهتم بوجود الخير، لأن العقل يأمرني بالسعي إليه. إنها لذة عملية وعقلية.
3. اللذة الجمالية (The Beautiful): ما هو جميل. "هذه الوردة جميلة". هذه اللذة "منزهة" تماماً. أنا لا أرغب في امتلاك الوردة، ولا في أكلها، ولا في الاستفادة منها. أنا فقط "أتأملها" (Contemplation). جمالها هو "غرضية بلا غرض" (Purposiveness without Purpose). أشعر أن الوردة "مصممة" لإحداث اللذة في نفسي، لكنني لا أستطيع أن أحدد "لأي غرض" صُممت. إنها لا تخدم أي منفعة عملية. بهذا، تكون اللذة الجمالية "حرة" و"منزهة"، وهذا هو ما يميزها عن كل أنواع اللذة الأخرى.

ثانياً: من حيث الكم: الجميل هو ما يرضي كلياً بدون مفهوم

هذه هي المفارقة الجمالية الكبرى. عندما أحكم "هذه الوردة جميلة"، فأنا لا أقول فقط "هي جميلة بالنسبة لي" (كما في حكم "هذا الطعام لذيذ"). أنا أطلب بأن "يوافقني" كل الناس على حكمي. أنا أتحدث وكأن "الجمال" صفة موضوعية في الوردة، مع أنه في الحقيقة شعور ذاتي في نفسي. كيف يمكن لشعور ذاتي أن يدّعي الكلية (Universality)؟

يجيب كانط: أحكام الذوق هي "كليات ذاتية" (Subjective Universality). هي ليست "موضوعية" (قائمة على مفهوم محدد، كالأحكام العلمية: "هذه الوردة نبات"). لكنها أيضاً ليست "شخصية" (كالأحكام الحسية: "أنا أحب رائحة هذه الوردة"). إنها تدّعي "قابلية التعميم" على كل الكائنات العاقلة، ولكنها لا تستطيع "إثبات" ذلك. لماذا؟ لأن أساسها ليس "مفهوماً" (Concept)، بل "شعوراً" (Feeling). حين أقول "هذا جميل"، فأنا أعني أن "اللعب الحر بين مخيلتي وفاهمتي" (Free Play of Imagination and Understanding) الذي شعرت به عند تأمل الوردة هو شعور "يمكن لأي كائن عاقل أن يشعر به". إنني أعزو هذا الشعور إلى "حس مشترك" (Sensus Communis) جمالي.

هنا تكمن عبقرية كانط: الجمال ليس مفهوماً يمكن تعريفه ("الجمال هو التناسق" مثلاً)، بل هو "تجربة" يشعر فيها العقل بحريته وتناغمه الداخلي. إنه "غرضية بلا غرض" تشعر بها كل ملكاتنا، وهذا الشعور قابل للتعميم.

ثالثاً: من حيث النسبة: الجميل هو شكل الغرضية بدون تمثّل غرض

هذه الخاصية تكمل الخاصية الأولى. حين أتأمل زهرة، أشعر أنها "مصممة" بشكل متناسق، وكأنها وُجدت لشبهجني. إنها تبدو "ذات غرض" (Purposive). لكنني لا أستطيع أن أحدد "ما هو" هذا الغرض. لو قلت: "الغرض هو جذب الحشرات للتلقيح"، لانتقلت من الحكم الجمالي التأملي إلى الحكم المعرفي العلمي. الجمال هو "صورة الغرضية" (Form of Purposiveness) من دون أي "مفهوم محدد" للغرض. إنه "شكل" الشيء (تناسقه، تناغمه) هو الذي يحرك اللعب الحر للملكات، لا "وظيفته". لذلك، الجمال الخالص هو الجمال "الحر" (Free Beauty) كجمال الزهور والأصداف والتصاميم التجريدية، وليس الجمال "المُلحق" (Adherent Beauty) كجمال إنسان أو كنيسة أو حصان، حيث يكون الجمال مشروطاً بمفهوم الكمال الوظيفي للشيء.

رابعاً: من حيث الجهة: الجميل هو ما يُعترف به كموضوع لذة ضرورية

إذا كان الحكم الجمالي يدّعي الكلية، فهذا يعني أنه يدّعي أيضاً "الضرورة" (Necessity). عندما أقول "هذا جميل"، فأنا لا أعني فقط "يوافقني الجميع"، بل أعني "يجب أن يوافقني الجميع". هذا "الواجب" الجمالي الخفيف هو ما يميز الجمال. لكن هذه الضرورة ليست ضرورة منطقية (مثل $2+2=4$) ولا ضرورة عملية (مثل الواجب الأخلاقي). إنها "ضرورة نموذجية" (Exemplary Necessity): أنا أعتبر حكمي "نموذجاً" يجب أن يحتذي به الآخرون، لكنني لا أستطيع إثباته. أساس هذه الضرورة هو افتراض وجود "حس مشترك" (Sensus Communis) جمالي، أي ملكة قلبية مشتركة بين كل البشر للشعور بالتناغم بين المخيلة والفاهمة.

4.3. السامي: عندما يتجاوز الجمال قدرة الإدراك

بعد تحليل الجميل، ينتقل كانط إلى "تحليلات السامي" (Analytic of the Sublime). السامي (The Sublime) هو تجربة جمالية مختلفة تماماً عن الجميل. إذا كان الجميل يتعلق بـ "شكل" متناسق ومحدود (زهرة، لوحة)، فإن السامي يتعلق بـ "اللامتشكل" و "اللامحدود" و "العنيف" في الطبيعة (عاصفة هوجاء، محيط لا نهائي، جبل شاهق، سماء مرصعة بالنجوم).

الجميل يمنحنا لذة هادئة وتأملاً. السامي يمنحنا لذة ممزوجة بـ"ألم" أو "خوف" أو "إعجاب" (Awe).

يقسم كانط السامي¹ إلى نوعين:

1. السامي الرياضي (The Mathematically Sublime): وهو ما هو "عظيم على نحو مطلق" بحيث لا يمكن لأي حدس حسي أن يحيط به. مثال: السماء المرصعة بالنجوم، المحيط اللامتناهي. هنا، تحاول مخيلتي أن "تجمع" المشهد في كل واحد، لكنها تفشل، لأن المشهد لا نهائي. هذا الفشل في الإحاطة الحسية يحدث "ألماً". لكن في نفس اللحظة، يوقظ هذا الفشل في نفسي "فكرة العقل" عن "اللامتناهي" (التي هي فكرة عقلية خالصة). فأشعر بأنني، رغم ضعف قدرتي الحسية، أملك عقلاً قادراً على التفكير في اللامتناهي، وهذا يمنحني شعوراً بـ"السمو" فوق الطبيعة. السامي الرياضي هو تجربة تفوق العقل على الحساسية.

2. السامي الديناميكي (The Dynamically Sublime): وهو ما هو "قوي على نحو مطلق" بحيث يهدد وجودي، لكنني أراقبه من موقع أمان. مثال: بركان ثائر، عاصفة بحرية هوجاء، شلال هادر. هنا، قوى الطبيعة الجبارة تهددني، وتجعلني أشعر "بعجز الجسدي" و"صغري". هذا يحدث "خوفاً". لكن، إذا كنت في أمان (أراقب العاصفة من البر)، فإن هذا الخوف يتحول إلى "وعي بقوتي المعنوية" كمقاومة لهذه القوى. جسدي قد يسحقه الإعصار، لكن "كرامتي الأخلاقية" و"حريتي" ككائن عاقل لا يمكن لأي قوة طبيعية أن تمسها. السامي الديناميكي هو تجربة تفوق الحرية الأخلاقية على الطبيعة.

في كلتا الحالتين، السامي ليس صفة في الطبيعة، بل هو شعور في الذات. الطبيعة ليست سامية في ذاتها. "السامي" هو إسقاط لشعورنا بعظمة العقل والحرية الأخلاقية على مشهد طبيعي يوقظ فينا هذا الشعور. وهكذا، فإن السامي يقوم بدور أخلاقي خفي: إنه "يُدرّبنا" جمالياً على احترام القانون الأخلاقي في داخلنا، ويجعلنا نشعر بأننا "نفوق" الطبيعة، رغم أننا جزء منها.

¹ نقدي: فتحي المسكيني في "هجرة النص الفلسفي" يرى أن مفهوم السامي عند كانط يمكن أن يكون أداة لفهم التجربة الدينية في الإسلام، خاصة في مقاربتها للقرآن بوصفه "خطاباً سامياً" يتجاوز المقولات الجمالية التقليدية. هذه قراءة نادرة ومثيرة للاهتمام.

4.4. الحكم الغائي: قراءة الطبيعة ككتاب للغايات

القسم الثاني من "نقد ملكة الحكم" مخصص لـ "نقد ملكة الحكم الغائية"¹ (Critique of Teleological Judgment). هنا، ينتقل كانط من الجمال إلى "الغائية" (Teleology)، أي دراسة "الغايات" أو "الأغراض" في الطبيعة. المشكلة التي يعالجها هي: كيف يمكننا أن نفهم "الكائنات الحية" (Organisms)؟ العلم الحديث (الفيزياء النيوتنية) يفسر الطبيعة تفسيراً آلياً (Mechanistic)، أي بقوانين السببية العمياء. كل شيء هو نتيجة ضرورية لعلل سابقة. لكن الكائن الحي، كشجرة أو حيوان، يبدو أنه "غاية في ذاته". أجزاؤه لا تفهم إلا في علاقتها بالكل، والكل يبدو "غرضاً". يبدو أن الطبيعة "تعمل" وكأنها صممت الكائن الحي ليبقى حياً ويتكاثر. كيف نوفق بين التفسير الآلي والتفسير الغائي؟

حل كانط هنا يعكس بنية نقده كله. "الحكم الغائي" ليس حكماً "تعيينياً" (أي لا يخبرنا كيف تعمل الطبيعة فعلاً). إنه حكم "تأملي" (Reflective). إنه "مبدأ تنظيمي" (Regulative Principle) يوجه بحثنا العلمي، وليس "مبدأ تأسيسي" (Constitutive Principle) يضيف معرفة عن الأشياء في ذاتها. نحن "لا نستطيع" أن ندرس الكائن الحي إلا "وكأنه" (Als Ob/As If) غاية في ذاته، أي إلا وفقاً لمبدأ "الغرضية" (Purposiveness). هذا لا يعني أن الطبيعة تحوي أغراضاً حقيقية (فالله وحده يعلم ذلك)، بل يعني أن عقولنا لا تستطيع أن تفهم الكائنات الحية إلا بهذه الطريقة. بكلمات كانط: "من الحماسة أن نأمل أن يظهر نيوتن آخر يمكنه أن يفسر نشأة نبتة عشب بقوانين طبيعية وحدها، دون اللجوء إلى الغرضية". الكائن الحي لا يمكن اختزاله إلى مجرد آلة، لأنه يمتلك "قدرة تكوينية" (Bildende Kraft) تخلق أجزاءه وتعيد إنتاجها.

هذا يقود إلى مفهوم "الغاية القصوى" (Final Purpose) للطبيعة. إذا كنا نرى الطبيعة "وكأنها" نظام من الغايات المتدرجة (النبتة غذاء للحيوان، الحيوان غذاء للإنسان... إلخ)، فلا بد أن يكون هناك "غاية نهائية" لهذا النظام كله. هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئاً في الطبيعة (لأن كل شيء في الطبيعة هو وسيلة لشيء آخر). الغاية القصوى الوحيدة الممكنة هي "الإنسان"، لكن ليس الإنسان كظاهرة طبيعية (باحثاً عن السعادة، لأن السعادة لا تتحقق في الطبيعة)، بل الإنسان "ككائن أخلاقي"، أي الإنسان من حيث هو "نومينيون" (شيء في ذاته)،

¹ تعميق: "الغاية" عند كانط نوعان: خارجية (غاية الشيء خارج نفسه، كأن يكون الخشب للتدفئة) وداخلية (غاية الشيء في ذاته، كالكاين الحي). الكائن الحي لا يمكن تفسيره آلياً فقط، لذلك نحتاج مبدأ تأملياً (لا تقريرياً): أن نحكم عليه "كما لو" كان غائياً.

حر، وخاضع للقانون الأخلاقي. "الخير الأسمى" هو الغاية القصوى الوحيدة التي تجعل للطبيعة كلها "معنى". وهكذا، يلتقي "نقد ملكة الحكم" مع "نقد العقل"¹ العملي: "الأخلاق هي التي تعطي العالم الطبيعي معناه النهائي. الطبيعة، عبر الجمال والغائية، "تستعد" لاستقبال الحرية.

¹ تعميق: محمد أركون في "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" يعتبر مشروع كائط الديني (الدين في حدود العقل) نموذجاً لما يسميه "نقد العقل الديني" الذي يحتاجه الإسلام اليوم. لكنه ينتقد كائط لبقائه داخل "اللاهوت المسيحي" رغم محاولته تجاوزه.

الفصل الخامس : نقد فلسفة كانط الأخلاقية: اعتراضات

بعد أن عرضنا في القسم السابق الاعتراضات الكلاسيكية على الأخلاق الكانطية (الشكلانية عند هيغل، الصرامة عند شيلر، معضلة الكذب، والمقارنة مع النفعية وأخلاق الفضيلة)، ننتقل الآن إلى مستوى أعمق من النقد. هذه الاعتراضات¹ لا تكفي بتعديل جوانب في النظرية الكانطية، بل تطال أسسها ذاتها: افتراضها أن العقل الخالص هو مصدر الأخلاق، وإهمالها لدور القيم المادية، والآخر، والحوار. سنتناول هنا ثلاثة من أهم الفلاسفة الذين قدموا بدائل جذرية للأخلاق الكانطية: ماكس شيلر، إيمانويل ليفيناس، ويورغن هابرماس.

5.1. نقد ماكس شيلر: من الشكلانية إلى أخلاق مادية للقيم

ماكس شيلر (Max Scheler, 1874-1928) هو أحد أبرز تلامذة الفلسفة الظاهرانية (Phenomenology) التي أسسها إدموند هوسرل. في كتابه الضخم "الشكلانية في الأخلاق والأخلاق المادية للقيم" (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1913/1916)، يشن شيلر هجوماً منهجياً على الأسس التي قامت عليها أخلاق كانط. نقده ليس مجرد اعتراض على صرامة كانط، بل هو محاولة لبناء أخلاق بديلة كلياً، تقوم على "القيم" (Values) كموضوعات مستقلة تُدرك عبر "الشعور" (Feeling).

أولاً: رفض الشكلانية والتأكيد على مادية القيم

جوهر نقد شيلر لكانط يتلخص في رفضه للـ "شكلانية" (Formalism). يتهم شيلر كانط بأنه أفرغ الأخلاق من كل "محتوى" (Content) أو "مادة" (Matter)، وجعلها مجرد "شكل" (Form) قانوني فارغ. الأمر المطلق الكانطي يقول: "افعل وفقاً لمبدأ يمكن أن يصبح قانوناً كلياً". هذا اختبار شكلي لا يخبرنا "ماذا" يجب أن نفعل، بل فقط "كيف" يجب أن يكون مبدأ فعلنا. بالنسبة لشيلر، هذا لا يكفي. الأخلاق الحقيقية يجب أن تكون "أخلاقاً مادية للقيم" (Materiale Wertethik)، أي يجب أن تقوم على "مادة" معطاة قبلياً، وهذه المادة هي "القيم" (Values).

ما هي القيم عند شيلر؟ إنها ليست مجرد "مشاعر ذاتية" أو "تفضيلات شخصية". إنها "موضوعات" (Objects) حقيقية، "ماهيات" (Essences) قبلية، تُدرك عبر فعل خاص من أفعال الوعي يسميه شيلر "الشعور القيمي" (Wertfühlen/Value-Feeling). تماماً كما أن

¹ تعميق: نصر حامد أبو زيد في "نقد الخطاب الديني" لم يناقش كانط مباشرة، لكنه وظف مفاهيم كانطية (مثل "الاستخدام العلني للعقل") في نقده للسلطة الدينية. هذا مثال على "كانطنة" الفكر النقدي العربي دون استدعاء صريح.

الألوان تُدرك بالبصر، والأصوات بالسمع، فإن "القيم" (مثل الشجاعة، الكرم، التواضع، الجمال، القداسة) تُدرك عبر "الشعور القيمي". هذا الشعور ليس مجرد انفعال حسي متغير، بل هو "فعل قصدي" (Intentional Act) يصل إلى موضوعات قبلية وموضوعية.

ثانياً: تراتبية القيم الموضوعية

على عكس كانط الذي يجعل كل الواجبات الأخلاقية متساوية من حيث المبدأ (الكل يخضع لنفس الاختبار الشكلي)، يقدم شيلر "تراتبية" (Hierarchy) موضوعية للقيم، من الأدنى إلى الأعلى:

1. القيم الحسية (Sensory Values): وهي قيم اللذة والألم، ما هو "ممتع" و"غير ممتع". هذه أدنى القيم، وهي مرتبطة بالجسد والحواس.
2. القيم الحيوية (Vital Values): وهي قيم "الحياة" نفسها: الصحة، القوة، النشاط، الشجاعة البدنية. هذه أعلى من القيم الحسية، وهي مشتركة بين الإنسان والحيوان.
3. القيم الروحية (Spiritual Values): وهي قيم "الروح" (Geist)، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع:

• القيم الجمالية: الجميل والقبيح.

• القيم القانونية/الأخلاقية: العادل والظالم، الحق والباطل.

• قيم المعرفة: الصادق والكاذب (من حيث هي قيمة معرفة الحقيقة).

4. قيم القداسة (Values of the Holy): وهي أعلى القيم على الإطلاق، وتتعلق بـ"المطلق" و"الإلهي". مشاعر مثل "الخشوع" و"التقوى" هي التي تدرك هذه القيم.

هذه التراتبية، حسب شيلر، ليست اعتباطية، بل هي "موضوعية" وقبلية. الإنسان الأخلاقي هو من يدرك هذه التراتبية ويعيش وفقاً لها، مفضلاً القيم الأعلى على القيم الأدنى. تضحية الجندي بحياته (قيمة حيوية) من أجل وطنه (قيمة روحية) هي "خير" أخلاقي لأنه يفضل الأعلى على الأدنى. أما انغماس الشخص في الملذات الحسية على حساب المعرفة أو الكرامة، فهو "شر" أخلاقي. كانط، حسب شيلر، عاجز عن تفسير هذا "التفضيل" (Preference) بين القيم، لأن أخلاقه الشكلية لا تعترف بوجود "مادة" قيمية يمكن تفضيل بعضها على بعض.

ثالثاً: الشخص (Person) كحامل للقيم

نقد آخر مهم لـ شيلر يتعلق بمفهوم "الشخص" (Person). عند كانط، الشخص هو "كائن عاقل" يمتلك "إرادة" قادرة على التشريع. الشخصية الأخلاقية هي في "العقل". أما عند شيلر، فالشخص هو "مركز أفعال" (Center of Acts) وليس مجرد "عقل". الشخص هو "الوحدة الوجودية" لكل أفعاله: تفكيره، وشعوره، وإرادته، وحبّه، وكراهيته. "الشخص" ليس مجرد "أنا أفكر" صورياً (كما عند كانط)، بل هو "كينونة" (Being) ملموسة تدرك القيم وتستجيب لها. الأخلاق لا تتعلق فقط بـ "إرادة" تتبع قانوناً، بل بـ "قلب" (Heart/Gemüt) يدرك القيم ويحبها. عبارة شيلر الشهيرة "القلب له أسبابه التي لا يعرفها العقل" (مقتبسة من باسكال) تلخص هذا الموقف: هناك "منطق للقلب" (Logique du Coeur) يدرك الخير مباشرة، قبل أن يبدأ العقل في التحليل.

رابعاً: نقد "الواجب" و "الإلزام"

أخيراً، ينتقد شيلر تركيز كانط المفرط على "الواجب" (Duty) و "الإلزام" (Obligation). بالنسبة لـ شيلر، "الواجب" هو مجرد "شكل" ثانوي للأخلاق، يظهر فقط عندما تكون هناك "مقاومة" داخلية للخير. الشخص الكامل أخلاقياً لا يفعل الخير "بدافع الواجب"، بل "بدافع الحب" للقيم. "الواجب" هو "إكراه" (Compulsion)، والإكراه لا يمكن أن يكون أساس الأخلاق الحقيقية. الأخلاق الحقيقية هي "انجذاب" (Attraction) نحو الخير، و "نفور" (Repulsion) من الشر. إنسان كانط، الذي يحارب ميوله طوال الوقت، هو إنسان في حالة "مرض أخلاقي"، لم يصل بعد إلى "الصحة الأخلاقية" حيث تصبح الفضيلة "طبيعة ثانية" ومصدراً للبهجة.

5.2. نقد إيمانويل ليفيناس: الأخلاق كفلسفة أولى ووجه الآخر

إذا كان شيلر قد انتقد كانط من داخل التقليد الظاهراتي، فإن إيمانويل ليفيناس (Emmanuel Levinas, 1906-1995) يقدم نقداً أكثر جذرية، يطال "الأنانية" (Egoism) الكامنة في المشروع الكانطي بأكمله. بالنسبة لـ ليفيناس، كل الفلسفة الغربية، بما فيها فلسفة كانط، كانت "فلسفة للكلية" (Philosophy of Totality) و "فلسفة للأننا" (Philosophy of the Ego). إنها تحاول اختزال "الآخر" (The Other/Autru) إلى "المعروف" و "المفهوم" ضمن مقولات الذات. حتى أخلاق كانط، التي تبدو وكأنها تحتفي بالكرامة والاستقلال، هي في العمق "أخلاق أنانية"، لأن مصدر القانون فيها هو "الذات" التي تشرع لنفسها.

أولاً: الأخلاق كفلسفة أولى

أشهر أطروحات ليفيناس هي أن "الأخلاق هي الفلسفة الأولى" (Ethics is First Philosophy). ماذا يعني هذا؟ في التقليد الفلسفي الغربي، كانت "الفلسفة الأولى" هي الميتافيزيقا (دراسة الوجود) أو نظرية المعرفة (دراسة شروط المعرفة). كانط نفسه جعل من "نقد العقل" أساساً لكل فلسفة. ليفيناس يقلب هذا رأساً على عقب. قبل أي سؤال عن "الوجود" (ما هو الكائن؟) أو "المعرفة" (كيف أعرف؟)، هناك سؤال أخلاقي أصلي: "كيف أستجيب للآخر؟". اللقاء بـ "وجه الآخر" (The Face of the Other/Visage d'Autrui) هو الخبرة الأساسية والأصلية، التي تسبق كل نظرية وكل معرفة.

ثانياً: وجه الآخر والوصية "لا تقتل"

ما هو "وجه الآخر"؟ ليس هو الوجه كشكل فيزيائي (الأنف، العينان، الفم). إنه "التعبير" (Expression) الذي يصدر عن الآخر. الوجه هو "الكلام" قبل أن ينطق بأي كلمة. إنه "الأمر" (Command) الذي يصدر من ضعف الآخر وعريه. عندما أواجه وجه الآخر، أواجه شيئاً "لا نهائياً" (Infinite) يتجاوز كل مقولاتي، ولا يمكنني اختزاله إلى "مفهوم". الوجه "يقاوم" امتلاكي له، ويأمرني في نفس الوقت. ماذا يقول الوجه؟ يقول: "لا تقتل" (Thou Shalt Not Kill). هذه هي "الوصية" (Commandment) الأصلية. ليست "لا تقتل" قانوناً أضعه أنا لنفسي (كما عند كانط)، بل هي أمر يصدر من الآخر، من ضعفه الأعزل.

ثالثاً: المسؤولية اللانهائية عن الآخر

هنا تكمن الثورة الليفيناسية. عند كانط، أنا "مسؤول" لأنني "حر"، وحرיתי هي التي تسمح لي بوضع القانون على نفسي. عند ليفيناس، أنا "مسؤول" قبل أن أكون "حراً". مسؤوليتي عن الآخر تسبق حرיתי، بل هي التي تجعلني "أنا" أصلاً. أنا "مُختار" (Chosen) لأكون مسؤولاً، شئت ذلك أم أبيت. وهذه المسؤولية ليست محدودة بقانون كلي، بل هي "لانهائية" (Infinite). كلما أطعت الوصية، أشعر أنني لم أفعل ما يكفي. أنا مسؤول حتى عن مسؤولية الآخر. أنا "رهينة" (Hostage) للآخر. هذه الأخلاق هي "أخلاق عدم التماثل" (Ethics of Asymmetry): أنا لا أطلب من الآخر أن يكون أخلاقياً تجاهي، بل أنا وحدي المسؤول. هذه هي القداسة الحقيقية.

رابعاً: نقد الكونية الكانطية

من هذا المنطلق، ينتقد ليفيناس "كونية" (Universality) كانط. الأمر المطلق الكانطي يأمرني بأن "أعمم" مبدئي. هذا يعني أنني أتعامل مع "الآخر" كـ "مثال" (Instance) أو "حالة" (Case) من القانون الكلي. لكن "الآخر" ليس "حالة"! الآخر هو "فرد" (Singular) لا يمكن تعميمه. عندما أطبق قاعدة كلية، فأنا أمارس "عنفاً" (Violence) على الآخر، لأنني أختزله إلى ما يشمله مع غيره، متجاهلاً ما هو فريد فيه. الأخلاق الحقيقية هي "استجابة" (Response) فريدة لكل آخر فريد، وليس "تطبيقاً" لقاعدة عامة. لهذا، يفضل ليفيناس الحديث عن "الوجه" (وجه هذا الأرمل، وجه هذا اليتيم، وجه هذا الغريب) بدلاً من الحديث عن "الإنسانية" ككل مجرد.

بهذا، يقدم ليفيناس بديلاً جذرياً لأخلاق كانط. إنه لا يرفض فقط شكلانية كانط، بل يرفض "مركزية الذات" (Ego-centrism) التي تقوم عليها. الأخلاق لا تبدأ من "أنا أفكر" أو "أنا أشرع"، بل من "ها أنا ذا" (Here I Am/Me Voici)، أي من استجابتي لنداء الآخر قبل أي تفكير أو تشريع.

5.3. يورغن هابرماس والأخلاق الخطابية: تحويل المونولوج إلى حوار

يورغن هابرماس (Jürgen Habermas, 1929-) يقدم نقداً من نوع مختلف. هو لا يرفض المشروع الكانطي، بل يحاول "إنقاذه" و"تطويره" عبر تحويله من "أخلاق وعي" (Ethics of Consciousness) إلى "أخلاق خطاب" (Discourse Ethics). نقده لكانط هو نقد "تكميلي" (Complementary) أكثر منه "جذرياً". هو يقبل المبدأ الأساسي للكانطية: أن المعايير الأخلاقية يجب أن تكون "كلية" (Universal). لكنه يرفض الطريقة التي يتم بها تحقيق هذه الكونية.

أولاً: من المونولوج إلى الديالوج

جوهر اعتراض هابرماس هو أن اختبار التعميم الكانطي هو اختبار "مونولوجي" (Monological). عندما أختبر مبدئي، فأنا أفعل ذلك "بمفردي"، في "حوار داخلي" مع نفسي. أسأل: "هل يمكنني أن أريد أن يصبح مبدئي قانوناً كلياً؟". هذا يفترض أن "أنا" الواحد يمكنه أن يمثل "كل" العقول الأخرى. لكن هذا، حسب هابرماس، افتراض غير مبرر. لا يمكنني أن أعرف ما الذي سيقبله الآخرون إلا "بالاستماع" إليهم فعلياً. لهذا، يجب استبدال الاختبار المونولوجي باختبار "ديالوجي" (Dialogical). القاعدة الأخلاقية ليست ما "يمكنني

أن أريد "تعميمه، بل ما "يمكن أن يقبله كل المعنيين" (All Affected) في "نقاش حر" (Free Discussion).

ثانياً: مبدأ الخطاب (Principle D)

يصوغ هابرماس مبدأه الأساسي، الذي يسميه "مبدأ الخطاب" (Principle D)، كالتالي:
"لا يمكن أن تدّعي الصلاحية إلا تلك المعايير التي تحظى (أو يمكن أن تحظى) بموافقة كل المعنيين بها، بصفتهم مشاركين في خطاب عملي."

هذا المبدأ يحول الأخلاق من "تشريع ذاتي" (Autonomy) فردي إلى "تشريع مشترك" (Co-legislation) جماعي. الحقيقة الأخلاقية ليست شيئاً "أكتشفه" في عقلي، بل هي شيئاً "نبنيه" معاً في الحوار. شروط هذا الحوار هي "شروط الخطاب المثالي" (Ideal Speech) (Situation): يجب أن يكون النقاش حراً، وغير مقيد بالسلطة أو الإكراه، وأن تتاح لكل مشارك فرصة متساوية للتعبير عن رأيه.

ثالثاً: نقد التجريد الكانطي

ينتقد هابرماس أيضاً "تجريدية" (Abstractness) كانط. كانط يريد بناء أخلاق خالصة، مستقلة عن كل سياق ثقافي أو تاريخي. لكن هذا، حسب هابرماس، وهم. نحن دائماً ننطلق من "عالم حياة" (Lifeworld/Lebenswelt) معين، ومن تقاليد وقيم محددة. الأخلاق لا تُبنى في الفراغ، بل عبر "نقد" هذه التقاليد في ضوء مبادئ الحوار. الكونية ليست "نقطة انطلاق" (كما ظن كانط)، بل هي "هدف" (Goal) نسعى إليه عبر الحوار.

رابعاً: تقييم الأخلاق الخطابية

محاولة هابرماس هي من أهم المحاولات المعاصرة لإنقاذ "الكونية" الأخلاقية (Universalism) من نقد الشكلائية والمركزية الذاتية. هو يحافظ على إرث كانط (الكونية، الكرامة، الاستقلال)، لكنه يجعله أكثر "ديمقراطية" و"اجتماعية". بدلاً من "أنا" وحيدة تشرع، يصبح "نحن" هم الذين يشرعون معاً. هذا يفتح الباب أمام "أخلاق كانطية حوارية" تصلح للعالم المعاصر التعددي.

لكن هل هذا يحل كل المشكلات؟ هناك من ينتقد هابرماس أيضاً. فشروط "الخطاب المثالي" تبدو "مثالية" جداً، ولا يمكن تحقيقها في الواقع. كما أن التركيز على "الاتفاق" (Consensus)

قد يهمل الأصوات الفردية التي لا تتفق مع الأغلبية. وأخيراً، هل يمكن "الحوار" أن يخلق "قيمة" أخلاقية؟ أم أن الحوار مجرد "إجراء" لاكتشاف قيم موجودة قبلاً (كما يرى شيلر) أو لمواجهة "وجه الآخر" (كما يرى ليفيناس)؟

الفصل السادس: كائط وفلسفة الدين - الدين في حدود مجرد العقل

6.1. مقدمة: موقع فلسفة الدين في المشروع النقدي

إذا كان "نقد العقل المحض" قد هدم إمكانية المعرفة النظرية بالله، وإذا كان "نقد العقل العملي" قد أثبت وجود الله كمسلمة من مسلمات العقل العملي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو الدين الحقيقي؟ ما هي علاقة الدين بالأخلاق؟ هل يمكن أن يكون هناك "دين عقلي" خالص، مستقل عن الوحي والكتب المقدسة والطقوس الكنسية؟ هذه هي الأسئلة التي يعالجها كانط في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)، الذي صدر عام 1793، وهو الكتاب الذي أثار جدلاً واسعاً وأدى إلى صدام كانط مع الرقابة البروسية.

لفهم أهمية هذا الكتاب، يجب أن نتذكر السياق. كانط كان يعيش في بروسيا تحت حكم فريدريش فيلهلم الثاني، الذي كان أقل تسامحاً من سلفه فريدريش الكبير. كانت الرقابة على المطبوعات الدينية صارمة. كتاب كانط، الذي يدعو إلى "دين العقل" وينتقد الطقوس والصلوات والكهانة، أثار حفيظة السلطات. في عام 1794، تلقى كانط أمراً ملكياً يمنعه من الكتابة في الموضوعات الدينية. امتثل كانط للأمر، لكنه استمر في تطوير أفكاره الدينية في أعمال أخرى، مثل "صراع الكليات" (1798). هذا السياق يظهر أن فلسفة كانط الدينية لم تكن مجرد تأمل نظري، بل كانت تدخلاً جريئاً في قضايا حساسة، وتحدياً لسلطة الكنيسة والدولة.

6.2. الدين كاعتراف بالواجبات كوصايا إلهية

السؤال الأساسي الذي يطرحه كانط في "الدين في حدود مجرد العقل" هو: ما هو الدين؟ يجب أن يكون إجابة ثورية: الدين ليس مجموعة من العقائد (Dogmas) التي يجب الإيمان بها، ولا مجموعة من الطقوس (Rituals) التي يجب ممارستها. الدين الحقيقي هو "الاعتراف بكل واجباتنا كوصايا إلهية" (The Recognition of All Our Duties as Divine Commands).

لنفكك هذه العبارة بدقة. الدين ليس "أساس" الأخلاق. نحن لا نعرف أن شيئاً ما واجب لأن الله أمر به. بل على العكس تماماً: نحن نعرف أن شيئاً ما هو "وصية إلهية" لأنه واجب أخلاقي أولاً. الأخلاق سابقة على الدين ومنطقياً ومستقلة عنه. العقل العملي هو الذي يكتشف القانون الأخلاقي في ذاته، دون حاجة إلى أي إعلان خارجي. لكن، بعد أن يكتشف العقل هذا القانون، يمكنه أن "ينظر" إليه "وكأنه" (Als Ob) وصية إلهية. لماذا؟ لأن هذا يعطي القانون الأخلاقي

"قوة" إضافية على النفس البشرية، ويمنح الحياة الأخلاقية "أفقًا" أوسع، هو أمل "الخير الأسمى"

إذن، العلاقة بين الأخلاق والدين عند كانط هي علاقة "أساس-ثمرة". الأخلاق هي الأساس، والدين هو الثمرة. الدين الحقيقي ليس أكثر من "أخلاق" تم النظر إليها من منظور "الأمل" و"الغائية". هذا يعني أن كانط يقوم بعملية "اختزال" (Reduction) جذرية للدين إلى الأخلاق. كل ما في الدين من عناصر غير أخلاقية (طقوس، صلوات، أسرار، عقائد غير مفهومة) هو إما "وسيلة مساعدة" (Means) لتعزيز الأخلاق، وإما "خرافة" (Superstition) و"تدين زائف" (False Worship).

6.3. مفهوم "الشر الجذري" ¹ (Radical Evil)

واحدة من أكثر أجزاء "الدين في حدود مجرد العقل" إثارة للجدل هي نظرية كانط في "الشر الجذري" (Das radikale Böse). هذا المفهوم يبدو، للوهلة الأولى، متناقضًا مع تقاؤل التنوير الذي يمثله كانط. كيف يمكن لفيلسوف العقل والحرية أن يتحدث عن "شر جذري" في الطبيعة البشرية؟ لفهم ذلك، يجب أن نحلل هذا المفهوم بدقة.

أولاً: ما هو "الشر" عند كانط؟

في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نقد العقل العملي"، كان كانط قد عرّف الخير الأخلاقي بأنه "فعل الواجب من أجل الواجب". الشر، بالتالي، هو "فعل مخالف للواجب". لكن في "الدين"، يذهب كانط إلى ما هو أعمق. الشر ليس مجرد "فعل" (Action) مخالف للقانون، بل هو "نزوع" (Propensity/Hang) أو "استعداد" (Predisposition) كامن في "المبدأ" (Maxim) الأساسي الذي تتبناه الإرادة. بكلمات أخرى، الشر ليس مجرد "ضعف" أو "جهل"، بل هو "انقلاب" (Inversion) في نظام الدوافع.

¹ نقدي: عبد الكريم سروش (الفيلسوف الإيراني) في "الصراط المستقيم" وظف مفهوم "الشر الجذري" عند كانط لفهم العنف الديني. يرى أن الشر الجذري ليس غياب الخير بل تشويه الخير باسم الدين، وهذا أقرب إلى كانط منه إلى معظم القراءات الإسلامية التقليدية.

ثانيًا: انقلاب نظام الدوافع

يتميز كانط بين نوعين من الدوافع في الإنسان:

1. الدافع الأخلاقي: وهو احترام القانون الأخلاقي.

2. دافع حب الذات: وهو السعي وراء السعادة والمصلحة الشخصية.

الإنسان الصالح أخلاقيًا هو من يجعل "الدافع الأخلاقي" هو "الشرط" (Condition) لأي سعي وراء السعادة. أي أنه يسعى لسعادته، ولكن "في حدود" ما يسمح به القانون الأخلاقي. القانون الأخلاقي هو "الدافع الأعلى" (Supreme Incentive)، ودافع السعادة هو "الدافع الأدنى" (Subordinate Incentive).

أما الإنسان الشرير، فهو من "يقلب" هذا النظام. إنه يجعل "دافع حب الذات" هو "الشرط" للامتثال للقانون الأخلاقي. أي أنه لا يطيع القانون الأخلاقي إلا إذا كان ذلك "يخدم" مصلحته الذاتية، أو على الأقل لا يتعارض معها. بكلمات كانط: "الإنسان، حتى أفضل الناس، يكون شريرًا لأنه يقلب النظام الأخلاقي للدوافع". هذا الانقلاب هو "الشر الجذري".

ثالثًا: لماذا هو "جذري"؟

يصف كانط هذا الشر بأنه "جذري" (Radical) لثلاثة أسباب:

1. إنه متأصل في الطبيعة البشرية: إنه "نزوع طبيعي" (Natural Propensity) موجود في كل إنسان، حتى أفضل الناس. لا أحد بمنأى عنه. هذا لا يعني أنه "موروث" بيولوجيًا (كخطيئة آدم)، بل يعني أنه "متجذر" في حرية الإنسان ذاتها.

2. إنه "غير قابل للاقتلاع": لا يمكن القضاء عليه بالكامل. يمكن مقاومته، ويمكن التغلب عليه جزئيًا، لكن "النزوع" يبقى كامنًا. هذا هو معنى "الجذرية": إنه ليس مجرد "حادث" طارئ، بل هو جزء من "بنية" الحرية الإنسانية.

3. إنه "شر" مع ذلك "فعل حر": هذا هو الجانب الأكثر غموضًا. الشر "جذري" لأنه متأصل، لكنه في نفس الوقت "فعل حر" تتحمله الإرادة. كيف يمكن أن يكون "طبيعيًا" و"حرًا" في آن واحد؟ يجيب كانط: إنه "فعل حر" حدث "قبل كل تجربة" (قبليًا)، أي في "المستوى النومياني" للذات. نحن "نختار" مبدأنا الأساسي (الخير أو الشر) في "فعل أصلي" (Original Act)

للحرية، لا يمكن إدراكه في الزمان. هذا الفعل هو "أساس" كل أفعالنا الزمانية. لهذا، نحن "مسؤولون" عن شرنا، حتى لو بدا أنه "طبيعة" فينا.

رابعًا: كيف نتغلب على الشر الجذري؟ "الثورة في النية"

إذا كان الشر جذريًا إلى هذا الحد، فهل يمكن التغلب عليه؟ نعم، لكن ليس بالتدريج (إصلاح العادات)، بل عبر "ثورة في النية" (Revolution in the Disposition/Revolution in der Gesinnung). يجب أن يحدث "انقلاب" جديد: يجب أن "يقلب" الإنسان نظام دوافعه مرة أخرى، ليعيد "الدافع الأخلاقي" إلى موقعه كشرط أسمى. هذه "الثورة" هي "ولادة جديدة" (New Birth) أو "تحول قلبي" (Change of Heart). إنها ليست "تحسنًا تدريجيًا"، بل هي "قطيعة" جذرية مع الماضي. بعد هذه الثورة، يبدأ الإنسان "تقدمًا لا نهائيًا" نحو القداسة.

هنا يظهر بوضوح تأثير كانط بالمسيحية (خاصة التقوى البروتستانتية التي نشأ عليها)، وفي نفس الوقت "عقلنته" لها. "الخطيئة الأصلية" تصبح "الشر الجذري" كفعل حر نومياني¹. و"الولادة الجديدة" تصبح "الثورة في النية". و"التقديس" يصبح "التقدم اللامتناهي نحو الكمال الأخلاقي". المسيحية، بالنسبة لكانط، هي "رمز" أو "قشرة" تاريخية لحقيقة عقلية خالصة.

¹ تعميق: التخطيط هو "وساطة" بين المقولة (عقلية) والحدس (حسي). الزمان هو المخطط الأساسي. مثال كانط: مخطط "الكمية" هو العدد (تتابع في الزمان)، مخطط "العلية" هو التعاقب المنتظم.

الفصل السابع: كاتط والفلسفة السلساسفة - السلام الءائم والءمهورفة وفلسفة التارفة

7.1. مقدمة: السياسة كتطبيق للأخلاق

إذا كانت فلسفة كانط النظرية قد بحثت في سؤال "ماذا يمكنني أن أعرف؟"، وفلسفته العملية في سؤال "ماذا ينبغي علي أن أفعل؟"، فإن فلسفته السياسية تجيب عن سؤال: "كيف يمكن تنظيم الحياة المشتركة للبشر وفقًا لمبادئ العقل؟". السياسة عند كانط ليست فن الممكن، أو فن القوة، كما كانت عند مكيافيلي أو هوبز. السياسة هي "تطبيق للأخلاق على الظروف الواقعية". إنها "القانون الأخلاقي" وهو ينزل إلى أرض الواقع، محاولاً تنظيم العلاقات بين الأفراد (في الدولة) وبين الدول (في العلاقات الدولية).

لكن كانط ليس مثاليًا ساذجًا. إنه يدرك أن البشر ليسوا ملائكة. إنهم "حيوانات عاقلة" تميل إلى الشر والأنانية. السؤال السياسي المركزي عنده هو: كيف يمكن تنظيم مجتمع من "الشياطين" (إذا افترضنا أنهم شياطين)، بحيث يضطرون، رغم أنانيتهم، إلى العيش معًا وفق قوانين عادلة؟ الجواب هو: عبر "الدستور الجمهوري" (Republican Constitution) و"الفيدرالية الدولية" (International Federation). هذا ما سنشرحه الآن بتفصيل.

7.2. "نحو سلام دائم" (1795): يوتوبيا عقلانية أم خطة واقعية؟

في عام 1795، نشر كانط كتابًا صغيرًا لكنه من أكثر أعماله تأثيرًا: "نحو سلام دائم: مشروع فلسفي" (Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf). الكتاب مكتوب بأسلوب ساخر بعض الشيء، إذ يتخذ شكل "معاهدة سلام" حقيقية، بمواد تمهيدية ومواد نهائية، بل و"ملحق سري" و"ضمان". لكن تحت هذا الشكل الأدبي الطريف، يخفي كانط واحدة من أعمق الفلسفات السياسية في تاريخ الفكر.

أولاً: المواد التمهيدية (Preliminary Articles): الشروط السلبية للسلام

هذه المواد الست هي "شروط ضرورية" يجب تحقيقها فورًا لوقف حالة الحرب. إنها "قوانين مؤقتة" تمهد للسلام الدائم:

1. "لا يجوز أن تكون معاهدة سلام صحيحة إذا أبرمت مع تحفظ سري على مادة لشن حرب مستقبلية": السلام الحقيقي ليس مجرد "هدنة" (Armistice)، بل هو إنهاء "الكل" أسباب الحرب. أي تحفظ سري يعني أن الطرفين لا يزالان يفكران في الحرب، وهذا ليس سلامًا.
2. "لا يجوز لأي دولة أن تُكتسب من قبل دولة أخرى عن طريق الميراث، أو التبادل، أو الشراء، أو الهبة": الدولة ليست "شيئًا" أو "ممتلكات". الدولة هي "مجتمع من البشر"

لا يمكن أن يمتلكه أحد. هذا المبدأ يرفض السياسات الملكية التي كانت تعتبر الدول "أملاكاً" للعائلات المالكة.

3. "يجب إلغاء الجيوش الدائمة تدريجياً": الجيوش الدائمة (Standing Armies) هي مصدر دائم للتهديد. إنها تغري الدول بالحرب، لأن تكلفة البقاء في حالة استعداد للحرب قد تكون أكبر من خوض الحرب نفسها. كما أن وجود جيوش محترفة يحول البشر إلى "مجرد وسائل" (أدوات حرب) في أيدي الدول، وهذا ضد الكرامة الإنسانية. لكن كانط لا يدعو إلى إلغائها فوراً، بل "تدريجياً"، مع الحفاظ على "ميليشيات المواطنين" للدفاع.

4. "لا يجوز تحميل ديون عامة من أجل تمويل نزاعات خارجية": الاقتراض لتمويل الحرب أمر خطير، لأنه يجعل الحرب سهلة (المال متوفر) ويورث الأجيال القادمة ديوناً لم تستفد منها. هذا يقوض استقرار الدول.

5. "لا يجوز لأي دولة أن تتدخل بالقوة في دستور أو حكومة دولة أخرى": هذا مبدأ "السيادة" (Sovereignty) و"عدم التدخل". كل أمة لها الحق في تقرير مصيرها. التدخل الأجنبي هو انتهاك لاستقلالها.

6. "لا يجوز لأي دولة، في حالة حرب، أن تسمح لنفسها بأعمال عدائية تجعل الثقة في السلام مستحيلة": حتى في الحرب، هناك "قوانين". لا يجوز استخدام الاغتيالات، أو تسميم الآبار، أو تحريض الأفراد على الخيانة. هذه الأفعال تدمر "الثقة" (Trust) الضرورية لصنع السلام مستقبلاً. بدون حد أدنى من الثقة، يصبح السلام مستحيلاً.

ثانياً: المواد النهائية (Definitive Articles): الشروط الإيجابية للسلام الدائم

إذا كانت المواد التمهيدية هي "قوانين مؤقتة"، فإن المواد النهائية هي "القوانين الدستورية" للسلام الدائم. وهي ثلاثة:

1. "يجب أن يكون الدستور المدني في كل دولة جمهورياً": هذا هو المبدأ الأساسي. "الجمهورية" (Republic) عند كانط لا تعني بالضرورة "الديمقراطية المباشرة" (التي كان ينتقدها لأنها قد تتحول إلى "استبداد الأغلبية"). الجمهورية تعني ثلاثة أشياء:

- حرية الأفراد (كأعضاء في المجتمع).
- خضوع الجميع لتشريع واحد (كمواطنين).

• مساواة الجميع أمام القانون (كرعايا).

والأهم: فصل السلطة التنفيذية عن التشريعية. لماذا الجمهورية ضرورية للسلام؟ لأن فيها "المواطنون" هم من يقررون الحرب. وحين يُطلب من المواطنين تحمل أعباء الحرب (القتال، الضرائب، الدمار)، فإنهم "سيفكرون ملياً" قبل الموافقة. أما في الأنظمة غير الجمهورية (الملكية المطلقة)، فالحاكم هو "مالك الدولة"، يقرر الحرب كنزهة صيد، دون أن يتحمل تبعاتها شخصياً. إذن، "الجمهورية" تجعل الحرب صعبة، وبالتالي تخدم السلام.

2. "يجب أن يقوم قانون الشعوب على فيدرالية من الدول الحرة": هنا يكمن جوهر مشروع السلام. الدول، مثل الأفراد، تعيش في "حالة طبيعة" (State of Nature) دولية، أي حالة حرب دائمة أو تهديد بالحرب. الحل العقلاني هو أن تخرج الدول من حالة الطبيعة هذه، كما خرج الأفراد، عبر "عقد اجتماعي" دولي. لكن كانط يرفض فكرة "دولة عالمية" (World State) واحدة، لأنها قد تتحول إلى "استبداد كوني" (Universal Despotism). كما أن الدول لن تقبل بها. البديل هو "فيدرالية" (Federation/Föderalismus) من الدول الحرة، أي "تحالف" طوعي للسلام، تتفق فيه الدول على حل نزاعاتها سلمياً، دون أن تفقد سيادتها. هذا التحالف ليس "دولة فوق الدول"، بل هو "عصبة" (League/Völkerbund) هدفها الوحيد هو السلام، وليس التدخل في الشؤون الداخلية للأعضاء.

3. "يجب أن يقتصر قانون المواطنة العالمية على شروط الضيافة الكونية": هذا مبدأ ثوري في زمنه. "المواطنة العالمية" (Cosmopolitan Citizenship) لا تعني أن كل إنسان هو "مواطن" في دولة عالمية، بل تعني أن لكل إنسان "حق الزيارة" (Right of Visit)، أي حق "ألا يُعامل بعدوانية" حين يصل إلى أرض غريبة. هذا "حق الضيافة" (Hospitality/Hospitalität) ليس "حق ضيافة" بمعنى أن يستضيفه أحد، بل هو "حق" في ألا يُقتل أو يُستعبد أو يُنهب حين يصل إلى أرض أجنبية. هذا الحق يقوم على "الملكية المشتركة للأرض": بما أن الأرض كروية ومحدودة، فالبشر مجبرون على العيش معاً، ولا يحق لأحد أن يدّعي ملكية جزء من الأرض بحيث يحرم الآخرين من مجرد "الوجود" عليه. هذا المبدأ هو أساس "حقوق اللاجئين" و"حقوق الإنسان" العالمية المعاصرة

ثالثاً: "الضمان" (Guarantee) للسلام الدائم: خطة الطبيعة الخفية

لكن كيف يمكن ضمان أن هذا السلام سيحدث فعلاً؟ أليس هذا كله "حلمًا" جميلًا؟ هنا يقدم كانط فكرة "ضمان" (Garantie) السلام. الضمان ليس هو "إرادة البشر الخيرة" (فالبشر أشرار)، بل هو "الطبيعة" (Nature) نفسها، أو بتعبير كانط "العناية" (Providence). الطبيعة "تستخدم" حتى شرور البشر وحروبهم لدفعهم قسرًا نحو السلام. كيف؟

· الحروب: الطبيعة تشتت البشر في كل الأرض، وتجعلهم يتقاتلون. لكن الحروب نفسها تصبح "باهظة التكاليف" و"مدمرة" لدرجة أن البشر "يُضطرون" للبحث عن السلام. الحرب "تُنْهَك" الدول، وتجعلها تدرك أن السلام أكثر ربحًا.

· روح التجارة (Spirit of Commerce): الطبيعة تزرع في البشر "حب الربح". التجارة لا يمكن أن تزدهر إلا في ظل السلام. الدول التجارية تضطر للسلام لأنه يخدم مصلحتها. "قوة المال" (Money Power) تحل تدريجيًا محل "قوة السلاح".

· التنوع الثقافي واللغوي: الطبيعة تخلق التنوع (لغات، أديان، ثقافات). هذا التنوع قد يؤدي إلى صراعات، لكنه في النهاية "يمنع" قيام إمبراطورية كونية واحدة (استبداد عالمي)، ويحافظ على "تعدد" الدول الذي يسمح بالمنافسة والتطور.

هذه هي "خطة الطبيعة الخفية" (Hidden Plan of Nature). الطبيعة، دون أن تدري، تعمل على تحقيق هدف العقل (السلام). هذا ما يسميه كانط "التاريخ من منظور كوزموبوليتاني"

7.3. فلسفة التاريخ: تقدم نحو الأفضل

في كتابه "فكرة تاريخ كوني من منظور كوزموبوليتاني" (1784)، يقدم كانط فلسفة للتاريخ تقوم على "تقدم" (Progress) الجنس البشري نحو "مجتمع مدني كوني" (Cosmopolitan Civil Society). التاريخ ليس مجرد سلسلة عشوائية من الأحداث، بل هو "عملية" (Process) لها "غاية" (Purpose). هذه الغاية هي تحقيق "مجتمع مدني يدير القانون بشكل كوني"، أي عالم يعيش فيه البشر تحت قوانين عادلة، في سلام، محترمين كرامة بعضهم بعضًا.

¹ تعميق: عزمي بشارة في "في المسألة العربية" و"المجتمع المدني" أكثر من استخدم كانط في الفكر السياسي العربي المعاصر. يرى أن مفهوم "الحق الكوزموبوليتاني" عند كانط يصلح أساساً لنقد الدولة القطرية العربية، وأن "السلام الدائم" يقدم بديلاً عن مشاريع الوحدة القسرية.

أولاً: "اللااجتماعية الاجتماعية" (Unsociable Sociability)

ما هو محرك التاريخ؟ إنه ما يسميه كانط "اللااجتماعية الاجتماعية" (Ungeelligkeit). البشر لديهم "نزوع" مزدوج ومتناقض:

- نزوع إلى الاجتماع: يريدون العيش مع الآخرين، لأنهم في المجتمع تتطور قدراتهم.
- نزوع إلى الانعزال: يريدون أن يكونوا "مستقلين"، وأن يسير كل شيء وفق "رغباتهم الخاصة". هذا يؤدي إلى "المقاومة" (Resistance) و"التنافس" (Competition) و"الصراع".

هذا "الصراع" هو "المحرك" الخفي للتاريخ. بدافع الأنانية والتنافس، يضطر البشر إلى "تطوير" قدراتهم، و"إيقاظ" مواهبهم، و"الخروج" من "الكسل" الطبيعي. لولا الشرور والصراعات، لظل البشر في حالة "سكون" و"راحة" بدائية. الطبيعة "تستخدم" شرور البشر (الغيرة، الطمع، حب التسلط) لتحقيق غايتها العليا: تطوير كل الإمكانيات البشرية.

ثانياً: المجتمع المدني الكوني كغاية للتاريخ

غاية التاريخ، حسب كانط، هي تحقيق "مجتمع مدني كوني" يقوم على:

• دستور جمهوري في كل دولة.

• فيدرالية دولية للسلام.

• قانون عالمي يضمن "حقوق الإنسان" كمواطن عالمي.

هذه الغاية ليست "حتمية" (بمعنى أنها ستحدث ضرورة)، بل هي "أمل" (Hope) معقول. هي "فكرة" (Idea) تنظم بحثنا التاريخي وتمنحه معنى. إنها "البوصلة" التي توجه عملنا السياسي والأخلاقي. كانط ليس "متفائلاً" ساذجاً، لكنه يرى "علامات" (Signs) في التاريخ (مثل الثورة الفرنسية، رغم أهوالها) تدل على أن البشرية تتقدم نحو الأفضل، أخلاقياً وسياسياً.

7.4. موقف كانط من الثورة: بين التأييد الأخلاقي والرفض القانوني

هنا نصل إلى واحدة من أكثر القضايا إثارة للجدل في فلسفة كانط السياسية: موقفه من "الثورة". للوهلة الأولى، يبدو موقف كانط متناقضاً. من جهة، هو معجب جداً بالثورة الفرنسية، ويراهـ

"علامة تاريخية" على تقدم البشرية نحو الجمهورية. من جهة أخرى، هو يرفض بشكل قاطع أي "حق في الثورة" (Right to Revolution). كيف نفسر هذا التناقض الظاهري؟

أولاً: الرفض القانوني للثورة

في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" و"نحو سلام دائم"، يصر كانط على أنه "لا يوجد حق للثورة". لماذا؟

· لأن "الحق" (Right) لا يمكن أن يوجد إلا في إطار "دستور" (Constitution) قانوني. "الحق في الثورة" معناه "الحق في تدمير أساس كل حق". هذا تناقض منطقي. لا يمكن لدستور أن يحتوي على مادة تسمح بتدميره.

· لأن "الشعب" الذي يثور على "الحاكم" لا يملك "سلطة قضائية" (Judge) تحكم بينه وبين الحاكم. في حالة النزاع بين الشعب والحاكم، لا يوجد "قاضٍ" فوقهما. "الحاكم" هو بالتعريف "أعلى سلطة". لا يمكن أن تكون هناك سلطة أعلى منه لتحكم في النزاع. إذن، الثورة هي "عودة إلى حالة الطبيعة" (Return to the State of Nature)، أي إلى حالة "حرب الكل ضد الكل"، وهذا أسوأ شيء. حتى لو كان الحاكم ظالماً، فالثورة ليست هي الحل، لأن فوضى حالة الطبيعة أسوأ من أي استبداد.

ثانياً: التأييد الأخلاقي للثورة كعلامة تقدم

لكن، في نفس الوقت، يعبر كانط عن "إعجاب" (Admiration) عظيم بـ "الثورة الفرنسية". في "صراع الكليات" (1798)، يقول إن الثورة الفرنسية تثير في نفوس المشاهدين "تعاطفاً" (Sympathy) يقترب من "الحماس" (Enthusiasm). هذا التعاطف "علامة" (Sign) على أن البشرية تتقدم أخلاقياً. لماذا؟

· لأن الناس لم يتعاطفوا مع الثورة بسبب "نتائجها" (التي كانت دموية)، بل بسبب "مبدئها": حق الشعب في أن يمنح نفسه دستوراً جمهورياً.

· هذا التعاطف يثبت أن في الطبيعة البشرية "استعداداً أخلاقياً" (Moral Predisposition) نحو "الحرية" و"الجمهورية". إنه يثبت أن البشر، رغم كل شيء، "يؤمنون" بالحق والعدالة.

ثالثاً: حل التناقض: التمييز بين "المبدأ" و"الفعل"

كيف نوفق بين الرفض القانوني للثورة والإعجاب الأخلاقي بها؟ الحل هو أن كانط يميز بين "المبدأ" (Principle) و"الفعل" (Act). كمبدأ قانوني، لا يمكن تفنين الثورة. لا يمكن أن يكون هناك "حق" في تدمير الحق. لكن، كـ"حدث تاريخي" (Historical Event)، يمكن للثورة أن تكون "علامة" على أن التاريخ يتقدم نحو "فكرة" الجمهورية. الثورة الناجحة التي تؤسس نظاماً جمهورياً تصبح "أمرًا واقعاً" (Fact) يجب على المواطنين بعدها "طاعة" النظام الجديد. "الواجب" الأخلاقي للمواطنين بعد الثورة الناجحة هو "طاعة" الدستور الجمهوري الجديد، لا الاستمرار في الفوضى.

هذا الموقف، رغم تعقيده، يعكس واقعية كانط السياسية. هو يريد "التقدم" نحو الجمهورية، لكنه يريد أن يتم هذا التقدم عبر "الإصلاح" (Reform) التدريجي من داخل النظام، لا عبر "الثورة" العنيفة. الإصلاح "من الأعلى" (من قبل الحاكم المستنير) هو الطريق المفضل. لكنه يعترف بأن التاريخ أحياناً يسلك طرقاً أكثر عنفاً. وفي هذه الحالة، "النتيجة" (الجمهورية) هي ما يهم في النهاية.

7.5. مقارنة مع هوبز ولوك وروسو: موقع كانط في الفلسفة السياسية

لكي نكتمل فهم فلسفة كانط السياسية، يجب أن نرى موقعها بين فلاسفة العقد الاجتماعي الكبار: توماس هوبز (1588-1679)، جون لوك (1632-1704)، وجان جاك روسو (1712-1778).

أولاً: كانط وهوبز

هوبز، في "الليويثان" (1651)، يصور "حالة الطبيعة" كحالة "حرب الكل ضد الكل"، حيث الإنسان "ذئب لأخيه الإنسان". للخروج من هذه الحالة، يتنازل الأفراد عن كل حقوقهم لـ"حاكم مطلق" (Leviathan) مقابل الأمن. كانط يتفق مع هوبز في تشاؤمه بشأن الطبيعة البشرية (فكرة "الشر الجذري" تشبه أنانية هوبز)، لكنه يختلف معه جذرياً في الحل. الحل عند كانط ليس "الحاكم المطلق"، بل "الدستور الجمهوري" الذي يحمي "حقوق" الأفراد و"حريتهم". "الحرية" عند هوبز هي "غياب العوائق الخارجية". أما عند كانط، فهي "الاستقلال الذاتي" أي طاعة القانون الذي نضعه بأنفسنا. خضوع الفرد لحاكم مطلق، حتى لو كان عادلاً، هو عند كانط "استبداد" (Despotism) يتنافى مع الكرامة الإنسانية.

ثانيًا: كانط ولوك

جون لوك، في "رسالتان في الحكم" (1689)، يقدم نظرية "الحقوق الطبيعية" (Life, Liberty, Property) التي لا يمكن للحكومة انتهاكها. إذا انتهكت الحكومة هذه الحقوق، فللشعب "حق الثورة". كانط يتفق مع لوك في فكرة "الحقوق" (الحرية، المساواة)، وفي أن هدف الدولة هو "حماية الحقوق". لكنه يختلف معه بشدة في "حق الثورة". لوك يراه "حقًا". كانط يراه "تناقضًا". لماذا؟ لأن لوك ينظر إلى "الحق" كشيء "طبيعي" يسبق الدولة ويظل قائمًا بعدها. أما كانط، فينظر إلى "الحق" كشيء "مدني" لا يوجد إلا داخل الدولة. خارج الدولة، لا يوجد "حق" يمكن الرجوع إليه. لهذا، لا يمكن تبرير العودة إلى حالة ما قبل الدولة (الطبيعة) باسم "الحق".

ثالثًا: كانط وروسو

روسو هو أكثر الفلاسفة تأثيرًا على كانط في السياسة¹. في "العقد الاجتماعي" (1762)، يقدم روسو فكرة "الإرادة العامة" (General Will) التي هي مصدر كل سيادة. كانط تأثر عميقًا بروسو، حتى أنه قال إن روسو "أعاد إليه احترام الإنسانية". فكرة أن "الحرية هي طاعة القانون الذي نضعه بأنفسنا" هي فكرة روسوية في جوهرها. لكن كانط يختلف مع روسو في نقطة حاسمة: "الإرادة العامة" عند روسو هي إرادة "الشعب" ككل، وهي دائمًا "صحيحة". كانط يخشى من هذا، لأنه يمكن أن يؤدي إلى "استبداد الأغلبية" (Tyranny of the Majority) تحت ستار "الإرادة العامة". لهذا، يشدد كانط على "فصل السلطات" و"التمثيل" (Representation)، وهما غائبان نسبيًا عند روسو. الجمهورية الكانطية هي "جمهورية نيابية" (Representative Republic)، وليست "ديمقراطية مباشرة" (Direct Democracy) كما يميل روسو.

¹ مصطلحي: عقد كانط ليس حدثًا تاريخيًا، بل فكرة عقلية (Idee) تستخدم لاختبار عدالة القوانين: هل يمكن أن يقبلها كل الناس كأعضاء عاقلين؟ انظر: "في المقالة الشائعة..." (1793).

الفصل الثامن: كانط وعلم الجمال المعاصر - من أدورنو إلى ليوتار

8.1. مقدمة: كانط كأب لعلم الجمال الحديث

عندما نشر كانط "نقد ملكة الحكم" عام 1790، لم يكن يدرك أنه يؤسس لعلم كامل سيكون من أكثر فروع الفلسفة حيوية في القرنين التاليين. لقد منح كانط التجربة الجمالية استقلالها الذاتي عن المعرفة وعن الأخلاق وعن المنفعة. "اللذة المنزهة عن الغرض"، و"الغرضية بلا غرض"، و"العقلي" الذي يضع القواعد لموهبته، و"السامي" الذي يواجه اللامعروض... كل هذه المفاهيم أصبحت أدوات أساسية في أيدي فلاسفة الفن والنقاد لمحاولة فهم ما يحدث عندما نقف أمام عمل فني.

في هذا الفصل، سنتتبع تأثير كانط في اثنين من أهم فلاسفة الجمال المعاصرين: تيودور أدورنو، الذي استلهم كانط في نقده لصناعة الثقافة، وجان فرانسوا ليوتار، الذي أعاد إحياء مفهوم "السامي" الكانطي كتعبير عن جوهر الفن الحدائث وما بعد الحدائث. سنبين كيف أن كانط لا يزال حاضرًا بقوة في صميم النقاشات الجمالية المعاصرة.

8.2. تيودور أدورنو: الجمال كوعد بالسعادة ونقد صناعة الثقافة

تيودور أدورنو (1903-1969) هو أحد أبرز فلاسفة "مدرسة فرانكفورت" (Frankfurt School) للنظرية النقدية. في كتابه الضخم وغير المكتمل "النظرية الجمالية" (Ästhetische Theorie)، الذي نُشر بعد وفاته عام 1970، يقدم أدورنو واحدة من أكثر فلسفات الفن عمقًا وتأثيرًا في القرن العشرين. وفلسفته هذه تدور في حوار مستمر مع كانط، وبخاصة مع "نقد ملكة الحكم".

أولاً: الفن كاستقلال ومقاومة

أدورنو يستلهم من كانط فكرة "استقلال" (Autonomy) الفن. عند كانط، الحكم الجمالي "منزه عن كل غرض"، أي أن الفن لا يخدم أي غرض خارجي (لا المعرفة، ولا الأخلاق، ولا المنفعة). الفن هو "غرضية بلا غرض". أدورنو يأخذ هذه الفكرة ويجعل منها سلاحًا نقديًا ضد "صناعة الثقافة" (Culture Industry). في المجتمع الرأسمالي المعاصر، كل شيء يتحول إلى "سلعة" (Commodity). الأفلام، الموسيقى، الكتب... كلها تُنتج لا كفن، بل كسلع للربح. "صناعة الثقافة" تخدع الجماهير، وتقدم لهم "تسلية" (Entertainment) رخيصة تؤكد الوضع القائم وتخلق أي تفكير نقدي.

في مواجهة هذا، الفن الحقيقي، حسب أدورنو، هو الذي "يقاوم" هذا التحول إلى سلعة. إنه فن "مستقل" (Autonomous)، يرفض أن يكون "ممتعاً" أو "سهلاً" أو "مفهوماً" فوراً. إنه فن "صعب" و"غامض" و"مقلق". بهذا، يحافظ الفن على "نفيه" (Negation) للواقع. إنه "اللاواقع" الذي يكشف زيف الواقع. هنا، تصبح "اللذة المنزهة" الكانطية ليست مجرد "استمتاع تأملي"، بل "مقاومة سياسية". أن تتأمل فناً لا يخدم أي غرض، في عالم كل شيء فيه تحول إلى أداة، هو في حد ذاته "فعل حرية".

ثانياً: الجمال كوعد بالسعادة

لكن أدورنو لا يقف عند "النفي". هناك جانب إيجابي في فلسفته الجمالية، وهو ما يسميه "وعد السعادة" (Promise of Happiness/Promesse du bonheur). هذه العبارة، التي استعارها أدورنو من ستندال، تعني أن العمل الفني الحقيقي، في كماله الداخلي وتناغمه، "يعد" بعالم يمكن أن تتحقق فيه السعادة، عالم مختلف عن عالم الاغتراب الرأسمالي. الفن لا "يحقق" السعادة (لأنه مجرد وهم)، لكنه "يعد" بها، أي أنه يحفظ "إمكانية" السعادة حية في زمن يبدو فيه كل شيء مغلقاً.

هذا المفهوم يتقاطع مع فكرة كانط عن "الغرضية بلا غرض". العمل الفني يبدو "وكأنه" له غرض، لكننا لا نستطيع تحديد هذا الغرض. هذا "الغرض" الغامض هو "وعد" بشيء ما، بشيء آخر، بـ "مستقبل" يمكن أن يكون أفضل. الفن هو "يوتوبيا" (Utopia) مصغرة. إنه "تذكير" بأن العالم ليس كما يجب أن يكون، وأن هناك "إمكانية" لعالم آخر.

ثالثاً: نقد أدورنو لكانط: تاريخية الاستقلال

لكن أدورنو ليس تلميذاً مطيعاً لكانط. إنه يوجه نقداً مهماً لفكرة "الاستقلال" الكانطية. بالنسبة لأدورنو، "استقلال" الفن ليس "حقيقة أزلية"، بل هو "نتاج تاريخي". الفن لم يكن دائماً "مستقلاً". في العصور الوسطى، كان الفن خادماً للدين. في عصر النهضة، كان خادماً للأمرأء. فقط في المجتمع البرجوازي الحديث، تحرر الفن ليصبح "مستقلاً". لكن هذا التحرر كان "غامضاً" (Ambiguous). من جهة، هو "حرر" الفن من الوصايات الخارجية. من جهة أخرى، هو "عزل" الفن عن الحياة الاجتماعية، وجعله "ترفاً" للنخبة. "استقلال" الفن هو إذن "جرح" (Wound) بقدر ما هو "إنجاز". كانط، حسب أدورنو، لم يرَ هذا الجانب المأساوي من الاستقلال الجمالي. لقد جعله "قبلياً"، بينما هو في الحقيقة "تاريخي" ومليء بالتناقضات.

8.3. جان فرانسوا ليوتار: السامي الكانطي وجماليات ما بعد الحداثة

إذا كان أدورنو قد ركز على "الجميل" و"الاستقلال"، فإن جان فرانسوا ليوتار (1924-1998)، فيلسوف ما بعد الحداثة الفرنسي، يركز على "السامي" (The Sublime) الكانطي. بالنسبة لليوتار، "السامي" هو المفهوم الأكثر قدرة على تفسير "اللحظة" الجوهرية في الفن الحدائي وما بعد الحدائي.

أولاً: ما بعد الحداثة كأزمة السرديات الكبرى

في كتابه الشهير "الوضع ما بعد الحدائي" (1979)، عرّف ليوتار ما بعد الحداثة بأنها "عدم التصديق بالسرديات الكبرى" (Incredulity toward Metanarratives). "السرديات الكبرى" هي القصص الفلسفية الكبرى التي كانت تمنح التاريخ معناه: "تقدم العقل" (عصر التنوير¹)، "تحرر البروليتاريا" (الماركسية)، "انتصار الحرية" (الليبرالية). هذه السرديات كانت تدّعي أنها تقدم "معرفة كلية" و"حقيقة مطلقة". لكن ما بعد الحداثة تكتشف أن هذه السرديات لم تعد قابلة للتصديق. إنها مجرد "ألعاب لغوية" (Language Games) متنافسة، وليس أي منها يمتلك الحقيقة المطلقة.

في هذا السياق، يصبح السؤال عن "الفن" مختلفاً. إذا كانت السرديات الكبرى قد انهارت، فما هي مهمة الفن؟ هنا يستدعي ليوتار كانط.

ثانياً: السامي كتقديم للامعروض

يعود ليوتار إلى تحليل كانط لـ"السامي" (Sublime)، وبخاصة "السامي الرياضي". تذكر أن كانط قال إن السامي هو تجربة "فشل" المخيلة في الإحاطة بشيء لانهائي (كالسما المرسعة بالنجوم). هذا الفشل في "العرض" (Presentation) يوقظ فينا "فكرة العقل" عن اللامتناهي. إذن، السامي هو تجربة "اللامعروض" (The Unpresentable/Undarstellbare). هناك شيء "لا يمكن" عرضه أو تمثيله، ومع ذلك نحن "نشعر" به.

ليوتار يرى أن هذا هو بالضبط ما يفعله الفن الحدائي وما بعد الحدائي. هو لا يحاول "تمثيل" (Represent) الواقع، بل يحاول "تقديم" (Present) "أن هناك شيئاً لا يمكن تقديمه". الفن

¹ إحالة: "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784). الجملة الافتتاحية الشهيرة: "التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي جره على نفسه".

الحقيقي هو فن "السامي"، لأنه يحاول أن "يُري" (Show) ما لا يمكن "قوله" (Say). يرسم "الفراغ" (The Void). يصمت عند "حدود" اللغة. يستخدم "التجريد" (Abstraction) لأنه يدرك أن "الشكل" (Form) عاجز عن الإمساك بـ"اللامتناهي".

ثالثًا: الفرق بين الحداثة وما بعد الحداثة في علاقتهما بالسامي

هنا يقدم ليوتار تمييزه الشهير بين "الحداثة" (Modernism) و"ما بعد الحداثة" (Postmodernism) في علاقتهما بـ"السامي" الكانطي:

• الحداثة: هي "جماليات السامي"، لكنها "حنينية" (Nostalgic). إنها تقدم "اللامعروض"، لكنها لا تزال تقدمه في "شكل جميل" (Beautiful Form). إنها تحن إلى "المعنى" و"الكلية" المفقودين، حتى وهي تعترف باستحالتهم. مثال: أعمال بروست أو جويس، التي تحاول الإمساك بـ"الزمن المفقود" أو "تدفق الوعي"، لكنها لا تزال تفعل ذلك داخل "عمل فني" متماسك.

• ما بعد الحداثة: هي "جماليات السامي" بدون حنين. إنها تقدم "اللامعروض" في "غياب الشكل" ذاته. إنها لا تحن إلى "المعنى" المفقود، بل "تفرح" (Celebrate) بغيابه. إنها "تجرب" (Experiment) و"تلعب" (Play) و"تبتكر" (Invent) قواعد جديدة باستمرار، دون أن تدعي أنها "الحقيقة". مثال: الفن التجريدي المتطرف، الموسيقى الإلكترونية، فن الأداء (Performance Art). هذا الفن لا يحاول أن يكون "جميلًا" (بالمعنى الكانطي للتناسق). إنه "سام"، لأنه يواجهنا بـ"اللامعروض" نفسه: الصمت، الفوضى، الفراغ، القبح.

رابعًا: نقد ليوتار لكانط: تعدد الساميات

ليوتار لا يكتفي بتطبيق كانط، بل ينفذه أيضًا. نقد ليوتار لكانط هو أن كانط جعل "السامي" تجربة "كونية" (Universal). قال إن السامي هو شعور "بالاحترام" (Respect) للقانون الأخلاقي. لكن ليوتار يرى أن السامي هو تجربة "اختلاف" (Différend) و"تعدد" (Multiplicity). هناك "ساميات" متعددة، وليس "ساميًا" واحدًا. كل عمل فني عظيم يخلق "سامية" الخاص به. لا يمكن "اختزال" السامي إلى "فكرة" عقلية واحدة (القانون الأخلاقي). السامي هو "الحدث" (Event) الذي يتجاوز كل المقولات، حتى مقولات العقل العملي.

بهذا، يكون ليوتار قد "فكك" (Deconstruct) المفهوم الكانطي للسامي، وأعاد استخدامه في سياق جديد تمامًا. لكنه، في نفس الوقت، حافظ على "جوهر" الفكرة الكانطية: أن هناك شيئًا

"يتجاوز" قدرة العرض، وأن هذا الشيء هو "مصدر" الفن العظيم. كانط هو الذي فتح هذا الباب. ليوتار هو الذي عبّره ودخل إلى غرف جديدة.

الفصل التاسع: كانط والتربية وفلسفة التنوير

9.1. مقدمة: التربية كطريق إلى الحرية

إذا كانت فلسفة كانط كلها تدور حول سؤال "ما هو الإنسان؟"، فإن التربية هي الجواب العملي عن هذا السؤال. فالإنسان، عند كانط، هو "المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته". لماذا؟ لأن الحيوان يولد كاملاً بغرائزه، أما الإنسان فيولد "خاماً" (Roh)، لا يملك إلا "بذور" العقل. التربية هي العملية التي تنتقل به من "الطبيعة" (الحيوانية) إلى "الحرية" (الإنسانية). بكلمات كانط في محاضراته عن التربية التي جمعها تلميذه فريدرش تيودور رينك ونشرها عام 1803: "الانضباط أو التهذيب يحول البهيمية إلى إنسانية. الحيوان يكون كل شيء بغريزته؛ عقل غريب قد اعتنى بكل شيء له. أما الإنسان فيحتاج إلى عقله الخاص. ليس له غريزة، وعليه أن يضع بنفسه خطة سلوكه".

لكن كانط ليس مجرد مربٍ، بل هو فيلسوف التنوير بامتياز. في مقاله الشهير "جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟" (1784)، يعرف التنوير بأنه "خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه". والقصور¹ هو "عدم القدرة على استخدام العقل دون توجيه من آخر". والتربية هي الأداة التي تحرر الإنسان من هذا القصور. هكذا، يلتقي مشروع كانط التربوي مع مشروعه التنويري: كلاهما يهدف إلى بناء إنسان حر، مستقل، قادر على "استخدام عقله بنفسه".

في هذا الفصل، سنحلل بعمق فلسفة كانط التربوية كما وردت في "محاضرات في التربية" (Über Pädagogik)، ونربطها بمقاله عن التنوير، ثم نقارنها بفلسفة التربية عند جان جاك روسو في "إميل". سنبين كيف أن كانط، رغم تأثره العميق بروسو، قد بنى فلسفة تربوية خاصة به، تقوم على أسس أخلاقية نقدية.

9.2. "جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟" (1784): بيان الحرية العقلية

في ديسمبر 1784، نشرت "مجلة برلين الشهرية" (Berlinische Monatsschrift) مقالاً لكانط عنوانه "جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟". هذا المقال، الذي لا يتجاوز بضع صفحات، هو واحد من أهم نصوص عصر التنوير على الإطلاق. إنه "بيان" فلسفي يدعو إلى الحرية الفكرية.

¹ نقدي: محمد عابد الجابري في "العقل السياسي العربي" يستعير مفهوم "القصور" (Unmündigkeit) لتفسير ظاهرة الاستبداد في التاريخ العربي. لكنه يقلب المفهوم: القصور عند كانط سببه الذات (نقص الشجاعة)، بينما عند الجابري سببه البنية السياسية والاجتماعية).

أولاً: تعريف التنوير: الخروج من القصور

يفتح كانط مقاله بعبارة مدوية:

"التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه. والقصور هو عدم القدرة على استخدام العقل دون توجيه من آخر. وهذا القصور مقترف في حق النفس، لا لأن سببه نقص في العقل، بل نقص في العزم والشجاعة على استخدام العقل دون توجيه من آخر. لذا، فليكن شعار التنوير: Sapere aude! تجرأ على أن تستخدم عقلك!"

هذه العبارة تحمل في طياتها عدة أفكار ثورية:

1. القصور ليس سببه نقص في العقل: البشر ليسوا "أغبياء" بطبيعتهم. لديهم عقل قادر على الفهم والتمييز. المشكلة هي "نقص في العزم والشجاعة".

2. القصور "مقترف في حق النفس": الإنسان نفسه هو المسؤول عن بقاءه في حالة القصور. إنه يختار، بدافع الكسل أو الجبن، أن يترك الآخرين يفكرون عنه.

3. الخروج يتطلب الشجاعة: ليس كافياً أن يكون لديك عقل، بل يجب أن "تتجرأ" على استخدامه. الشجاعة هنا هي شجاعة أخلاقية وفكرية: الاستعداد لمخالفة "الوصاية" (Vormünder) الذين "احتضنوا" الإنسانية وجعلوها تخاف من التفكير الحر.

ثانياً: الوصاية وأسباب القصور

من هم "الوصاية" الذين يبقون البشر في حالة القصور؟ هم كل من يدّعي أنه "يفكر عنك": رجل الدين الذي يقول لك "لا تفكر، بل آمن فقط"، والطبيب الذي يقول لك "لا تفكر في صحتك، بل اتبع وصفاتي فقط"، والكتاب (الكتاب المقدس) الذي يتحول إلى "قيد" يمنعك من استخدام عقلك. حتى "الكتاب" يمكن أن يكون وصياً إذا استُخدم كبديل عن التفكير بدل أن يكون محفزاً له.

يقول كانط: "إذا كان لدي كتاب يفهم عني، وطبيب روعي يحاسب عني، وطبيب يصف لي حميتي، فلن أحتاج إلى أن أتعب نفسي. لست بحاجة إلى التفكير، ما دمت قادراً على الدفع". هذا النقد لاذع للمجتمع الذي يحول كل شيء إلى "خدمة" جاهزة، حتى التفكير. "الكسل والجبن" هما سببا بقاء البشر في القصور. إنه "مريح" جداً أن تكون قاصراً.

ثالثًا: الاستخدام العام والاستخدام الخاص للعقل

هنا يقدم كانط تمييزًا حاسمًا، كان له أثر كبير على فلسفة السياسة والأخلاق:

• الاستخدام العام للعقل (Der öffentliche Gebrauch): هو استخدام الإنسان لعقله "كعالم" (Gelehrter) أمام "جمهور القراء العالمي". هذا الاستخدام "يجب أن يكون حرًا في كل وقت". فالعالم الذي يكتب مقالًا أو كتابًا، والمواطن الذي يعبر عن رأيه في الشأن العام، يجب ألا يقيدهما أي شيء. هنا، الحرية مطلقة.

• الاستخدام الخاص للعقل (Der Privatgebrauch): هو استخدام الإنسان لعقله في "منصب" (Amt) أو "وظيفة" (Posten) يشغلها في المجتمع المدني. هذا الاستخدام "يمكن تقييده" دون أن يعيق التنوير. فالضابط في الجيش يجب أن يطيع أوامر قادته أثناء الخدمة (استخدام خاص)، لكنه، بعد انتهاء خدمته، له كل الحق في أن ينتقد علنًا (استخدام عام) سياسات الجيش. ورجل الدين ملزم بأن يعظ رعيته وفق عقائد الكنيسة (استخدام خاص)، لكن كعالم، له الحق الكامل في أن ينشر أبحاثه النقدية عن تلك العقائد (استخدام عام).

هذا التمييز، الذي قد يبدو غريبًا، كان طريقة كانط الذكية للدفاع عن حرية الفكر دون الدعوة إلى عصيان مدني فوري. التنوير عنده ليس "ثورة" تقلب النظام، بل هو "إصلاح" تدريجي يتم عبر "حرية القلم"¹ (Freedom of the Pen). "الجمهور" (The Public) يستتير تدريجيًا عبر النقاش الحر.

رابعًا: زمن كانط: "عصر التنوير" أم "عصر مستتير"؟

يسأل كانط: "هل نعيش الآن في عصر مستتير (Aufgeklärtes Zeitalter)؟" ويجيب: "كلا، بل في عصر التنوير (Zeitalter der Aufklärung)". نحن لا نزال في الطريق. ما زال هناك الكثير من العوائق. لكن "المجال مفتوح" للعمل بحرية، وهذا هو "المهم". البشر بدأوا يتجرأون على استخدام عقولهم. وهذا في حد ذاته "علامة" على التقدم.

¹ إحالة: "ما التنوير؟" (1784): يسمح كانط بـ "الاستخدام العلني للعقل" (كعالم يكتب للجمهور) بينما يقبل "الاستخدام الخاص" (كموظف يؤدي وظيفته). هذا الموقف تعرض لنقد واسع: هل كان كانط مترددًا أمام الرقابة؟

9.3. "محاضرات في التربية" (1803): فلسفة كانط التربوية

إذا كان مقال "ما هو التنوير؟" هو البيان النظري، فإن "محاضرات في التربية" هي الدليل العملي. هذا الكتاب، الذي نُشر بعد وفاة كانط بفترة قصيرة، هو تجميع لمحاضراته التي ألقاها في جامعة كونيجسبرغ. كان كانط ملزماً، بموجب قرار وزاري، بإلقاء محاضرات في التربية بالتناوب مع أساتذة آخرين. هذه المحاضرات تُظهر كيف طبق كانط مبادئه الفلسفية على مسألة تربية الأطفال والشباب.

أولاً: هدف التربية: تحقيق الإنسانية الكاملة

يبدأ كانط بتعريف التربية: "الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يجب تربيته. ونعني بالتربية: الرعاية (الخدمة، الإعالة)، والانضباط (التهذيب)، والتعليم مع التقيف. وبموجب هذا، يكون الإنسان رضيعاً، ثم تلميذاً، ثم متعلماً".

الهدف النهائي للتربية، عند كانط، ليس مجرد تعليم الطفل مهارات أو معارف، بل هو تحقيق "مقصد الإنسانية" (Bestimmung der Menschheit). "على الجنس البشري أن يُخرج، بجهد الخاص، كل استعدادات الإنسانية الطبيعية، من تلقاء نفسه، تدريجياً. جيل يربي الجيل التالي". التربية هي "فن" (Kunst) لا يكتمل أبداً، لأن "جيلاً يربي الجيل التالي"، وكل جيل يضيف شيئاً إلى الخبرة التربوية للبشرية. "ربما تصبح التربية أفضل على الدوام، وكل جيل يخطو خطوة أقرب نحو كمال الإنسانية. لأن وراء التربية يكمن السر العظيم لكمال الطبيعة البشرية".

هذه النظرة "التفاضلية" للتربية هي من صميم فلسفة التنوير. التربية ليست مجرد "تكييف" للطفل مع المجتمع القائم، بل هي "تحضير" لعالم أفضل، عالم "يجب أن يأتي". "لا ينبغي تربية الأطفال وفقاً للحالة الراهنة للجنس البشري، بل وفقاً لحالة مستقبلية ممكنة أفضل، أي وفقاً لفكرة الإنسانية ومقصدتها الكامل".

ثانياً: مراحل التربية الأربع

يقسم كانط التربية إلى أربع مراحل رئيسية :

1. الانضباط (Disziplin/Zucht): هذا هو الجانب "السلبى" من التربية. "الانضباط يمنع الإنسان من أن ينحرف عن مقصده، أي الإنسانية، بدوافعه الحيوانية". إنه "ترويض" (Zähmung) للطبيعة الحيوانية في الإنسان. الطفل يولد "متوحشاً" (Wild)، أي مستقلاً عن

القوانين. الانضباط يُخضعه "لقوانين الإنسانية"، ويجعله يشعر "بضغط القوانين". يجب أن يبدأ هذا مبكرًا جدًا: "يُرسل الأطفال إلى المدرسة في البداية ليس لكي يتعلموا شيئًا، بل لكي يعتادوا الجلوس هادئين والالتزام بما يُطلب منهم". الهدف من الانضباط ليس تعليم الفضيلة، بل "منع الرذيلة".

2. التنقيف (Kultivierung): هذا هو الجانب "الإيجابي". يشمل "التعليم" (Unterweisung) و"التمرين" (Übung). إنه تنمية "المهارات" (Geschicklichkeiten) والقدرات. "التنقيف هو تزويد الإنسان بالقدرة على تحقيق أهدافه". إنه يجعل الإنسان "ماهرًا" في شيء ما. هذا المستوى لا يزال "براغماتيًا"، يتعلق بالنجاح في العالم.

3. التهذيب (Zivilisierung): هذا المستوى يتعلق بالعلاقات الاجتماعية. "التهذيب هو تكييف الإنسان مع المجتمع، بحيث يكون محبوبًا وذا تأثير". إنه تعليم "الأدب" (Manieren)، و"اللباقة" (Klugheit)، والقدرة على "استخدام الآخرين" لأهدافنا. هذا أيضًا مستوى "براغماتي"، لكنه ضروري للحياة في المجتمع.

4. التخلق الأخلاقي (Moralisierung): هذا هو أعلى مستويات التربية، وهو الهدف النهائي. "التخلق الأخلاقي هو تكوين طريقة التفكير (Denkungsart) وفقًا للمبادئ الأخلاقية". هنا، لا يكون الهدف أن يكون الطفل "ماهرًا" أو "مهذبًا"، بل أن يكون "صالحًا". يجب أن يتعلم ليس فقط أن "يفعل الخير"، بل أن "يفعله لأنه خير"، أي "من أجل الواجب". هذا هو جوهر التربية الكانطية: بناء "الشخصية الأخلاقية". التربية الأخلاقية لا تقوم على "التأديب" (التهديد والعقاب)، بل على "المبادئ" (Maximen). "يجب أن يُدرب الطفل على أن يتصرف وفق مبادئه الخاصة، لا وفق العادة. إنه لا يفعل الخير فقط، بل يفعله لأنه خير. فالقيمة الأخلاقية للأفعال تكمن في مبادئ الخير".

ثالثًا: التربية البدنية والتربية العملية

يميز كانط أيضًا بين "التربية البدنية" (Physische Erziehung) و"التربية العملية" (Praktische Erziehung) أو "الأخلاقية" (Moralische):

• التربية البدنية: هي ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوان: الرعاية، التغذية، تقوية الجسم. إنها "سلبية" (Passiv) بالنسبة للطفل: "على التلميذ أن يكون مطيعاً لتوجيه آخر. الآخرون يفكرون عنه". لكن كانط يحذر من "الإفراط في الحنان" (Verzärtelung) الذي يضعف الطفل.

• التربية العملية/الأخلاقية: هي ما تجعل من الإنسان "مواطناً حراً" (Freien Bürger). إنها "إيجابية" (Aktiv): الطفل يتعلم أن "يستخدم عقله". إنها تقوم على "المبادئ" لا على "الانضباط" فقط.

رابعاً: التربية والدين

موقف كانط من التربية الدينية يعكس فلسفته الدينية العامة (التي ناقشناها في فصل سابق). يجب ألا تبدأ التربية بالدين، بل يجب أن تبدأ بالأخلاق. "يجب أن نبدأ بتكوين الإنسان وفقاً للقانون الأخلاقي، ثم نقدم له فكرة الله". إذا بدأنا بالدين (الخوف من الله، الصلوات)، سننتج "متعصبين" (Fanatiker) أو "منافقين"، وليس "أناساً صالحين". "الدين بدون أخلاق هو مجرد خرافة".

9.4. روسو وكانط: حوار العمالقة حول التربية

لا يمكن فهم فلسفة كانط التربوية دون الرجوع إلى الفيلسوف الذي هزه بعمق: جان جاك روسو (1712-1778). يُروى أن كانط، الذي كان معروفاً بدقة نظامه اليومي، أخلّ بتمشيته اليومية مرة واحدة فقط: عندما كان يقرأ "إميل" (Émile ou De l'éducation) لروسو، الذي صدر عام 1762. كانط وصف روسو بأنه "نيوتن العالم الأخلاقي". لكن هذا الإعجاب لم يمنعه من بناء فلسفة تربوية مختلفة جذرياً عن فلسفة روسو.

أولاً: نقاط الاتفاق

1. مركزية الطفل: كلا الفيلسوفين يجعل من الطفل "مركز" العملية التربوية، وليس مجرد "شيء" يُملأ بالمعارف. التربية يجب أن تنطلق من طبيعة الطفل.
2. الحرية كهدف: كلاهما يرى أن هدف التربية هو "الحرية". لكن مفهوم الحرية يختلف بينهما، كما سنرى.
3. رفض التلقين: كلاهما يرفضان التربية التقليدية القائمة على الحفظ والتلقين والعقاب. التربية الحقيقية هي "تنمية" لا "حشو".

4. أهمية الطفولة: روسو هو أول من جعل من "الطفولة" مرحلة لها قيمتها الخاصة، وليس مجرد "تحضير" للحياة الراشدة. كانط تبني هذه الفكرة.

ثانيًا: نقاط الاختلاف الجوهرية

1. الحرية: سلبية أم إيجابية؟

• روسو: الحرية في التربية هي "حرية سلبية". يجب ألا نتدخل في نمو الطبيعة. "التربية السلبية" (Éducation négative) هي ترك الطفل يتعلم من "الأشياء" مباشرة، من "العقوبات الطبيعية" (مثلاً: إذا كسر لعبة، يشعر بألم فقدانها). المربي لا يعاقب، بل يرتب البيئة بحيث يتعلم الطفل بنفسه. "اتركوا الطبيعة تعمل".

• كانط: الحرية هي "حرية إيجابية". إنها ليست مجرد "غياب القيود"، بل هي "الاستقلال الذاتي" (Autonomie): القدرة على وضع قانون على النفس. لا يمكن للطفل أن يصل إلى هذه الحرية العقلية والأخلاقية إلا عبر "الانضباط" أولاً. "الانضباط" ليس قمعاً للحرية، بل هو "شرط" للحرية الحقيقية. "يجب أن يعتاد الطفل مبكراً على الخضوع لوصفات العقل". بالنسبة لكانط، روسو "رومانسي" جداً في ثقته بالطبيعة

2. الطبيعة البشرية: خيرة أم تحمل شرًا جذريًا؟

• روسو: الإنسان بطبيعته خير، والمجتمع هو الذي يفسده. "كل شيء يخرج حسنًا من يدي صانع الطبيعة، وكل شيء يفسد في يدي الإنسان". التربية يجب أن "تحمي" الطبيعة الخيرة من فساد المجتمع.

• كانط: الإنسان، كما رأينا في نظرية "الشر الجذري"، ليس خيرًا بطبيعته. لديه "نزوع" نحو الشر، نحو تفضيل دوافع حب الذات على الواجب. لذلك، التربية لا يمكن أن تكون "سلبية" فقط. يجب أن تكون "فاعلة": الانضباط ضروري "لترويض" الحيوانية، والتربية الأخلاقية ضرورية "لثورة" في النية. "الانضباط يغير البهيمية إلى إنسانية".

3. دور العقل: التدرج الطبيعي أم الإيقاظ المبكر؟

• روسو: يريد تأخير استخدام العقل قدر الإمكان. "أهم قاعدة في التربية هي: لا تكسب وقتًا، بل اخسره". دع الطفل يعيش طفولته في عالم الحواس والمشاعر. العقل يأتي متأخرًا.

• كانط: يريد "إيقاظ" العقل مبكرًا. حتى الأطفال الصغار يمكن تعليمهم التفكير بالمبادئ، وليس فقط بالعادات. يجب أن يتعلموا "لماذا" الشيء صواب أو خطأ. "يجب أن نرى إلى أن يتصرف التلميذ وفق مبادئه الخاصة، لا وفق العادة".

9.5. خاتمة: إرث كانط التربوي

إرث كانط التربوي ليس مجرد نصوص تاريخية. "محاضرات في التربية" أثرت على أجيال من المربين، خاصة في ألمانيا. وربطه بين "التربية" و"التنوير" جعل من التعليم ليس مجرد "نقل معارف"، بل "مشروع تحرر". فكرة أن "التربية هي السبيل إلى الحرية"، وأن "هدف التربية هو بناء إنسان قادر على استخدام عقله بنفسه"، هي فكرة أصبحت من صميم الفلسفة التربوية الحديثة.

لكن إرث كانط يواجه أيضًا أسئلة نقدية. هل "الانضباط" الذي يصر عليه كانط يمكن أن يتحول إلى "قمع"؟ أين الحد الفاصل بين "الانضباط" الضروري و"التسلط"؟ وهل تركيز كانط على "المبادئ" و"الواجب" في التربية الأخلاقية قد يجعل الطفل "متصلبًا" أخلاقيًا، بدل أن يكون "مرنًا" ومتعاطفًا؟ هذه الأسئلة تذكرنا بأن فلسفة كانط التربوية، مثل فلسفته الأخلاقية، هي "مثال" (Ideal) نسعى نحوه، لكنه يظل دائمًا بحاجة إلى "حكمة عملية" في التطبيق.

الفصل العاشر: كانط والأنثروبولوجيا الفلسفية - علم الإنسان من وجهة نظر براغماتية

10.1. مقدمة: "ما هو الإنسان؟" - السؤال الجامع

في محاضراته عن "المنطق"، التي جُمعت ونُشرت بعد وفاته عام 1800 تحت عنوان "دليل محاضرات المنطق" (Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen)، يقدم كانط أشهر تصنيف لأسئلة الفلسفة:

"مجال الفلسفة بالمعنى العالمي يمكن اختزاله إلى الأسئلة التالية: 1. ماذا يمكنني أن أعرف؟ 2. ماذا ينبغي علي أن أفعل؟ 3. ماذا يحق لي أن أأمل؟ 4. ما هو الإنسان؟ السؤال الأول تجيب عنه الميتافيزيقا، والثاني تجيب عنه الأخلاق، والثالث يجيب عنه الدين، والرابع تجيب عنه الأنثروبولوجيا. لكن يمكننا في الحقيقة أن نرجع كل هذه الأسئلة إلى الأنثروبولوجيا، لأن الأسئلة الثلاثة الأولى تشير إلى السؤال الأخير."

هذه العبارة تكشف عن مركزية "الأنثروبولوجيا" في مشروع كانط الفلسفي. "نقد العقل المحض"، و"نقد العقل العملي"، و"نقد ملكة الحكم"، و"الدين في حدود مجرد العقل"... كل هذه الأعمال العظيمة إنما هي إجابات جزئية على الأسئلة الثلاثة الأولى. لكنها جميعاً تتجه نحو سؤال واحد شامل: "ما هو الإنسان؟". الإنسان هو الكائن الذي يعرف، والذي يفعل، والذي يأمل. وفهم "المعرفة" و"الأخلاق" و"الدين" لا يكتمل إلا بفهم "الإنسان" الذي هو موضوعها وحاملها.

لكن ما هي "الأنثروبولوجيا" التي يقصدها كانط؟ لم تكن الأنثروبولوجيا في عصره علماً أكاديمياً راسخاً كما هي اليوم. كان كانط نفسه أحد مؤسسي هذا العلم. منذ عام 1772/1773، بدأ كانط بإلقاء محاضرات في "الأنثروبولوجيا" في جامعة كونيجسبرغ، واستمر في ذلك كل شتاء حتى تقاعده عام 1796. كانت هذه المحاضرات من أشهر محاضراته وأكثرها حضوراً. وفي عام 1798، وقبل وفاته بست سنوات، نشر كانط كتاباً يجمع خلاصة هذه المحاضرات بعنوان: "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). هذا الكتاب هو تنويع لفلسفة كانط عن الإنسان.

10.2. "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" (1798): علم الإنسان كمواطن في العالم

أولاً: ما هي "الأنثروبولوجيا البراغماتية"¹؟

يفتح كانط كتابه بتعريف دقيق لمشروعه:

"كل تقدم في الثقافة، تكتسب به المدرسة البشرية، يهدف إلى تطبيق المعرفة والمهارات المكتسبة لاستخدام العالم. لكن الموضوع الأهم في هذا العالم، والذي يمكن تطبيق كل هذه المعرفة عليه، هو الإنسان، لأنه غايته الأخيرة. إذن، معرفة الإنسان حسب نوعه، ككائن أرضي مزود بالعقل، تستحق بشكل خاص أن تُسمى معرفة بالعالم، حتى لو كانت لا تشكل إلا جزءاً واحداً من مخلوقات الأرض."

ثم يميز كانط بين نوعين من الأنثروبولوجيا:

1. الأنثروبولوجيا الفيزيولوجية (Physiologische Anthropologie): وهي التي تدرس "ما تفعله الطبيعة بالإنسان". إنها تبحث في الأسس البيولوجية والطبيعية للإنسان: الوراثة، وظائف الدماغ، الغرائز. هذا النوع من الأنثروبولوجيا هو ما أصبح لاحقاً "الأنثروبولوجيا الفيزيائية" أو "البيولوجية".

2. الأنثروبولوجيا البراغماتية (Pragmatische Anthropologie): وهي التي تدرس "ما يفعله الإنسان، ككائن حر، بنفسه، أو ما يمكنه وما ينبغي أن يفعله". هذه هي الأنثروبولوجيا التي يهتم بها كانط. إنها لا تدرس الإنسان كـ "ظاهرة" طبيعية خاضعة لقوانين البيولوجيا، بل تدرسه كـ "شخص" (Person) حر، قادر على أن يجعل من نفسه "غاية". "براغماتية" هنا لا تعني "نفعية" بالمعنى الدارج، بل تعني "ما يساهم في تكوين الإنسان كمواطن في العالم" (Weltbürger). إنها معرفة بالإنسان من حيث هو "كائن عاقل، قادر على التصرف بحرية، ومشارك في المجتمع البشري".

¹ إحالة: (1798) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. "براغماتية" هنا تعني: معرفة الإنسان للاستفادة منها في الحياة، لا معرفة نظرية محضة.

ثانياً: بنية كتاب "الأنثروبولوجيا"

ينقسم كتاب "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" إلى قسمين رئيسيين:

1. القسم الأول: الديداكتيك الأنثروبولوجي (Anthropologische Didaktik): وهو دراسة "ملكات النفس" الثلاث: ملكة المعرفة، وملكة الشعور باللذة والألم، وملكة الرغبة. هذا القسم هو الأكبر والأكثر تنظيراً.

2. القسم الثاني: الخصائص الأنثروبولوجية (Anthropologische Charakteristik): وهو دراسة "الشخصية"¹ (Charakter) الإنسانية على مستوياتها المختلفة: شخصية الفرد، شخصية الجنس (ذكر/أنثى)، شخصية الأمة، شخصية النوع البشري. سنحلل الآن القسم الأول بتفصيل أكبر، لأنه يرتبط مباشرة بفلسفة كانط النقدية.

10.3. القسم الأول: الديداكتيك الأنثروبولوجي - ملكات النفس الثلاث

يبدأ كانط القسم الأول بتعريف "الوعي الذاتي" (Selbstbewusstsein) كخاصية مميزة للإنسان:

"أن يمتلك الإنسان 'أنا' في تمثله، هذا يرفعه فوق كل الكائنات الحية الأخرى. وبهذا يصبح 'شخصاً'. وبفضل وحدة الوعي، ورغم كل التغيرات التي قد تصيبه، هو شخص واحد."

هذه الفقرة تعيد صياغة ما قاله كانط في "نقد العقل المحض" عن "وحدة الإدراك الترانسندنتالية"، لكن هنا في سياق أنثروبولوجي. "الأنا" هي ما يجعل الإنسان "شخصاً" (Person)، أي كياناً أخلاقياً وقانونياً، وليس مجرد "شيء" (Sache). وهذه "الأنا" تتجلى في ثلاث ملكات أساسية للنفس البشرية:

¹ تعميق: يميز كانط بين: الطبع (ما تصنعه الطبيعة بالإنسان)، والشخصية (ما يصنعه الإنسان بنفسه ككائن حر). "الشخصية" عند كانط مرتبطة بالمسؤولية الأخلاقية.

أ. ملكة المعرفة (Das Erkenntnisvermögen)

في هذا القسم، يناقش كانط جوانب "معرفية" للإنسان لم يتناولها في "نقد العقل المحض" بنفس الطريقة. إنه يدرس "الإنسان" وهو يمارس المعرفة في الحياة اليومية.

1. الحواس الخارجية والداخلية:

يعيد كانط هنا تحليل الحواس الخمس (اللمس، البصر، السمع، الشم، الذوق) من منظور أنثروبولوجي. "اللمس" هو أهم حاسة للمعرفة الموضوعية، لأنه يعطي "شكل" الأشياء. "السمع" هو أهم حاسة للتواصل الاجتماعي. "البصر" هو الأكثر حرية واتساعاً. هذا التحليل ليس مجرد "فيزيولوجيا"، بل هو "براغماتي": كيف تؤثر الحواس على حياتنا كبشر اجتماعيين؟

2. الخيال (Einbildungskraft):

يناقش كانط "الخيال" كملكة للحدس حتى بدون حضور الموضوع. يميز بين "الخيال الإنتاجي" (Productive) الذي يخلق صوراً جديدة (مثل خيال الفنان)، و"الخيال الاستنساخي" (Reproductive) الذي يعيد إنتاج صور من الذاكرة. كما يتحدث عن "الأحلام" كنتاج للخيال أثناء النوم، وعن "الجنون" كانهراف للخيال. هذه كلها موضوعات "أنثروبولوجية" لم تكن لتجد مكاناً في النقد الخالص.

3. الذاكرة (Gedächtnis):

الذاكرة ليست مجرد "مخزن". إنها ملكة "إحياء الماضي". يميز كانط بين "ذاكرة ميكانيكية" (حفظ بدون فهم) و"ذاكرة حكمية" (فهم واسترجاع). ينتقد التربية التي تعتمد على "الحفظ" فقط، لأنها تقتل "ملكة الحكم".

4. العلامات (Bezeichnungsvermögen):

هذا قسم مذهل. الإنسان هو "كائن يستخدم العلامات" (Zeichen). اللغة هي أهم نظام علامات. لكن كانط يتحدث عن أنواع أخرى: علامات بصرية (إيماءات)، علامات سمعية (موسيقى)، علامات رمزية (شعارات). "التفكير" نفسه هو "حديث النفس بواسطة العلامات". هذا القسم جعل بعض الباحثين يرون في كانط سلفاً للسيميوثيات (Semiotics) المعاصرة.

ب. ملكة الشعور باللذة والألم (Das Gefühl der Lust und Unlust)

هنا، ينتقل كانط من "المعرفة" إلى "الشعور". الشعور ليس معرفة (لا يخبرني عن الموضوع)، بل هو "حالة ذاتية" بحتة. لكنه مع ذلك جزء أساسي من كوننا بشراً.

1. اللذة الحسية واللذة العقلية:

يميز كانط بين "اللذة الحسية" (Sinnenlust) التي ترتبط بالحواس (الطعام، الجنس)، و"اللذة العقلية" (Intellektuelle Lust) التي ترتبط بالأفكار والجمال والأخلاق. الأولى مشتركة مع الحيوان. الثانية خاصة بالإنسان.

2. الذوق (Geschmack):

يعود كانط هنا إلى موضوع "الحكم الجمالي" الذي عالجه في "نقد ملكة الحكم"، لكن من منظور أنثروبولوجي. "الذوق" هو "ملكة الحكم على ما يجعل شعورنا باللذة قابلاً للتعميم". إنه ما يجعل التواصل الاجتماعي ممكناً عبر "الحس المشترك" (Sensus Communis).

3. السعادة (Glückseligkeit):

ينتقد كانط مفهوم "السعادة" كمبدأ للحياة. "السعادة" ليست "هدفاً" يمكن تحقيقه، بل هي "فكرة" غير محددة. كل إنسان يتخيل السعادة بطريقة مختلفة. "مفهوم السعادة مفهوم غير محدد لدرجة أن كل إنسان يرغب في أن يصبح سعيداً، لكن لا يمكنه أبداً أن يقول بشكل محدد ومتسق ما الذي يرغب فيه ويريده فعلاً". هذا القسم هو نقد لاذع للنفعية (Utilitarianism) التي تجعل من "السعادة" معياراً أخلاقياً.

ج. ملكة الرغبة (Das Begehrungsvermögen)

هذه هي الملكة العملية للإنسان، وهي الأهم في الأنثروبولوجيا البراغماتية.

1. الانفعالات (Affekte) والعواطف (Leidenschaften):

يميز كانط تمييزاً حاداً بين "الانفعال" (Affekt) و"العاطفة" (Leidenschaft). "الانفعال" هو شعور مفاجئ وعنيف يعطل مؤقتاً القدرة على التفكير (مثل الغضب المفاجئ). إنه "مرض مؤقت". أما "العاطفة" فهي "ميل دائم" يصبح "حكماً" خاصاً به، مثل "حب السلطة" أو

"الطمع" أو "الغيرة". العواطف هي "أمراض مزمنة" للروح، وهي أسوأ من الانفعالات لأنها "تفكر" وتخطط. "العاطفة هي سرطان للعقل الخالص العملي".

2. الإرادة (Wille) والاختيار (Willkür):

يميز كانط بين "الإرادة" (Wille) وهي ملكة الرغبة العقلية الخالصة (مصدر القانون الأخلاقي)، و"الاختيار" (Willkür) وهو القدرة على الاختيار بين دوافع مختلفة. "حرية الاختيار" هي قدرة الإنسان على أن يختار حتى ضد ميوله الحسية.

3. الشخصية (Charakter):

ينتهي القسم الأول بالحديث عن "الشخصية". "امتلاك شخصية يعني امتلاك تلك الخاصية في الإرادة، التي بموجبها يلزم الفاعل نفسه بمبادئ عملية ثابتة، يصفها له عقله الخاص". الشخصية ليست "مزاجاً" (Temperament) طبيعياً، بل هي "منتج" للحرية. الإنسان "يصنع" شخصيته عبر "تبني مبادئ" والالتزام بها. هذا هو المعنى البراغماتي للأخلاق: بناء الذات كشخصية أخلاقية.

10.4. القسم الثاني: الخصائص الأنثروبولوجية - شخصية الفرد والنوع

في القسم الثاني، ينتقل كانط من "ملكات" النفس إلى "شخصية" الإنسان كما تظهر في الواقع. هذا القسم أقل تنظيراً وأكثر "وصفية"، وهو مليء بملاحظات ذكية وطريفة أحياناً.

أ. شخصية الفرد (Der Charakter der Person)

يميز كانط بين "المزاج" (Temperament) و"الشخصية" (Charakter):

· المزاج: هو ما تفعله الطبيعة بالإنسان. إنه "فطري" و"طبيعي". هناك أربعة أمزجة تقليدية (دموي، سوداوي، صفراوي، بلغمي)، لكن كانط يضيف إليها تحليلات نفسية عميقة. مثلاً: "الشخص ذو المزاج الدموي" متفائل، اجتماعي، لكنه سطحي. "الشخص ذو المزاج السوداوي" عميق، متأمل، لكنه عرضة للكآبة.

· الشخصية: هي ما يفعله الإنسان بنفسه. إنها "مكتسبة" و"أخلاقية". "الشخصية الأخلاقية" هي "علامة الإنسان الحر". إنها "الاستعداد للتصرف وفق مبادئ".

هذا التمييز أساسي. "المزاج" لا يمكن تغييره (هو طبيعة). لكن "الشخصية" يمكن "بناؤها". وهذا هو هدف التربية الأخلاقية: بناء شخصية قادرة على الالتزام بالمبادئ.

ب. شخصية الجنس (Der Charakter des Geschlechts)

يتحدث كانط عن "المرأة" و "الرجل" بطريقة تعكس تحيزات عصره، لكنها مع ذلك جزء من مشروعه الأنثروبولوجي. بالنسبة لكانط:

· المرأة: "طبيعة المرأة" هي "الحكم الجمالي". المرأة "ترفض الشر، ليس لأنه غير عادل، بل لأنه قبيح". قوتها في "الذوق" و "الجمال" و "اللطيف". هدف الطبيعة من المرأة هو "حفظ النوع" (الإنجاب) و "تهذيب المجتمع" (عبر صقل الأخلاق والذوق).

· الرجل: "طبيعة الرجل" هي "الحكم المنطقي". الرجل "يرفض الشر لأنه غير عادل". قوته في "العقل" و "المبادئ".

هذه الآراء، رغم أنها تبدو "جنسوية" (Sexist) بمعايير اليوم، إلا أنها كانت محاولة جادة لتحليل "الفروق" بين الجنسين. لكن كانط يضيف شيئاً مهماً: "في الزواج، يجب أن تخضع المرأة للرجل، والرجل للمرأة". يرى أن "الزواج" هو "اتحاد شخصين من جنسين مختلفين من أجل امتلاك متبادل لخصائصهما الجنسية مدى الحياة". إنه عقد "متساوٍ" رغم اختلاف الأدوار.

ج. شخصية الأمة (Der Charakter des Volks)

يقدم كانط تحليلاً لـ "شخصيات" الأمم الأوروبية الرئيسية (الفرنسي، الإنجليزي، الإسباني، الإيطالي، الألماني). هذا القسم هو "سيكولوجيا اجتماعية" قبل أوانها. مثلاً:

· الفرنسي: "مؤدب"، "اجتماعي"، "ذكي"، لكنه "متقلب".

· الإنجليزي: "عنيد"، "عملي"، "محب للحرية"، لكنه "متكبر".

· الألماني: "جدي"، "مخلص"، "مجتهد"، لكنه "يفتقر إلى الذوق".

هذه "صور نمطية" (Stereotypes) بالتأكيد، لكنها تعكس رغبة كانط في فهم "الطابع القومي" كجزء من "معرفة العالم".

د. شخصية النوع البشري (Der Charakter der Gattung)

ينهي كانط كتابه بقسم عن "شخصية النوع البشري" ككل. ما الذي يميز "الإنسان" كنوع عن باقي الكائنات؟

1. الإنسان كائن حر: "الإنسان، ككائن عاقل، حر. وهو ينتج نفسه بنفسه".
2. الإنسان كائن اجتماعي وغير اجتماعي معاً: يعيد كانط هنا صياغة فكرته عن "الاجتماعية الاجتماعية" (Ungesellige Geselligkeit) التي رأيناها في فلسفة التاريخ. الإنسان يحتاج إلى المجتمع لتطوير قدراته، لكنه في نفس الوقت "يقاوم" الآخرين. هذا التوتر هو محرك التاريخ.
3. الإنسان كائن أخلاقي: "النوع البشري مقدر له أن ينتقل، عبر التقدم، من شر حالة الطبيعة إلى حكم القانون الأخلاقي". التقدم نحو "الأفضل" هو "مقصد" النوع البشري.

10.5. محاضرات "الجغرافيا الطبيعية": الإنسان والأرض

بالتوازي مع محاضراته في "الأنثروبولوجيا"، ألقى كانط طوال حياته محاضرات في "الجغرافيا الطبيعية" (Physische Geographie). هذه المحاضرات، التي لم ينشرها كانط بنفسه، لكنها جُمعت بعد وفاته، تظهر أن "الأنثروبولوجيا" و"الجغرافيا" هما عند كانط "وجهان" لعلم واحد: "معرفة العالم" (Weltkenntnis). كان كانط يرى أن "الجغرافيا" تدرس "الأرض" (الطبيعة)، بينما "الأنثروبولوجيا" تدرس "الإنسان". وهما معاً يشكلان "معرفة العالم" التي يحتاجها "المواطن العالمي". بكلمات كانط: "الجغرافيا والأنثروبولوجيا معاً تشكلان معرفة العالم. هذه المعرفة هي التي تعدنا للحياة العملية".

10.6. خاتمة: الأنثروبولوجيا كتتويج للفلسفة الكانطية

بهذا العرض، نكون قد رأينا أن "الأنثروبولوجيا" عند كانط ليست مجرد "إضافة" هامشية لفلسفته، بل هي "تتويج" لها. في الأنثروبولوجيا، تلتقي كل خيوط الفلسفة الكانطية: نظرية المعرفة (ملكة المعرفة)، وعلم الجمال (ملكة الشعور باللذة والألم)، والأخلاق (ملكة الرغبة). والأهم أن هذه الخيوط لا تلتقي في "نسق" نظري مجرد، بل في "إنسان" حي، يعيش في العالم، ويتواصل مع الآخرين، ويبني شخصيته الأخلاقية.

الأنثروبولوجيا البراغماتية هي "فلسفة في العالم" (Philosophy in the World)، مقابل "فلسفة المدرسة" (Schulphilosophie). إنها لا تخاطب "العقل الخالص" فقط، بل تخاطب "الإنسان" كله، بعقله وقلبه وحواسه وجسده وعلاقاته الاجتماعية. وبهذا، فإن كتاب "الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية" هو، ربما، أكثر كتب كانط "إنسانية". إنه يظهر "فيلسوف كونيغسبرغ" ليس فقط كناقذ للعقل، بل كمراقب حاد للإنسان في كل تجلياته.

الفصل الحادي عشر: نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية - تفكيك أوهام العقل

11.1. مقدمة: الميتافيزيقا كساحة معركة

في مقدمة الطبعة الأولى من "نقد العقل المحض" (1781)، يصف كانط الميتافيزيقا بعبارة شهيرة:

"كانت الميتافيزيقا في وقت ما تُدعى ملكة جميع العلوم. وإذا أخذنا التعبير بحرفيته، فهي بالفعل أم العلوم. لكن حظها الآن لم يعد كذلك، وأصبحت محتقرة من قبل الجميع، مثل هيكوبا في المسرحية: 'كنتُ عظيمة، وأنجبت أبطالاً، والآن... ها أنا منفية!' "

هذه الصورة الدرامية تلخص وضع الميتافيزيقا في القرن الثامن عشر. بعد أن كانت "ملكة العلوم" في العصور الوسطى وعصر ديكارت ولايبنتز، أصبحت أضحوكة التجريبيون (لوك، هيوم) هاجموها واتهموها بأنها "وهم". والعلماء الطبيعيون (نيوتن) استغنوا عنها. ومع ذلك، كما يقول كانط، "لا يمكن للعقل البشري أن يتخلى عن الميتافيزيقا". إنها "نزوع طبيعي" (Naturanlage) فينا. نحن "مضطرون" لطرح أسئلة عن الله، والحرية، والخلود. "نقد العقل المحض" لا يهدف إلى "تدمير" الميتافيزيقا، بل إلى "تطهيرها". إنه يريد أن يميز بين "الميتافيزيقا كعلم" (وهي مستحيلة) و"الميتافيزيقا كنزوع طبيعي" (وهي ضرورية ومفيدة).

في هذا الفصل، سنتناول بالتفصيل كيف قام كانط بتفكيك الميتافيزيقا التقليدية في أقسامها الثلاثة: علم النفس العقلاني (دراسة النفس)، وعلم الكون العقلاني (دراسة العالم)، واللاهوت العقلاني (دراسة دين الله). هذه الأقسام الثلاثة تقابل الأفكار المتعالية الثلاث التي تحدثنا عنها سابقاً.

11.2. نقد علم النفس العقلاني: تفنيد المغالطات الأربع

علم النفس العقلاني (Rational Psychology) هو ذلك الجزء من الميتافيزيقا الذي يدّعي معرفة "النفس" (Soul) كجوهر بسيط، غير مادي، شخصي، وخالد. أبرز ممثليه: رينيه ديكارت (1596-1650) في "تأملات في الفلسفة الأولى" (1641)، وغوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646-1716) في "المونادولوجيا" (1714)، وكريستيان فولف (1679-1754) في "علم النفس العقلي" (1732).

أساس هذا العلم هو القضية الديكارتية: "أنا أفكر" (Cogito, ergo sum). من هذه القضية البسيطة، استنتج العقلانيون سلسلة من الصفات الجوهرية للنفس. كانط يسمي هذه الاستنتاجات "مغالطات" (Paralogisms)، أي أقيسة فاسدة صورياً. المغالطة الأساسية هي الخلط بين

"الأنا" كشرط صوري للتفكير (الأنا المتعالية) و"الأنا" كموضوع موجود (الأنا كجوهر).
لنحل كل مغالطة بالتفصيل.

المغالطة الأولى: مغالطة الجوهرية (The Paralogism of Substantiality)

القياس المغلوط:

· المقدمة الكبرى: "ما لا يمكن التفكير فيه إلا كذات (Subject)، ولا يمكن أن يكون محمولاً (Predicate) لشيء آخر، هو جوهر (Substance)".

· المقدمة الصغرى: "أنا، ككائن مفكر، لا يمكن التفكير فيّ إلا كذات لكل أفكار. أنا لست محمولاً لأي شيء آخر."

· النتيجة: "إذن، أنا، كنفس مفكرة، جوهر."

نقد كانط:

يكن الخطأ في "المقدمة الكبرى". هذه المقدمة تتحدث عن "الوجود" (Existence). إنها تقول: "ما لا يمكن أن يوجد إلا كذات، هو جوهر". لكن "المقدمة الصغرى" لا تتحدث عن "وجودي" الفعلي، بل عن "فكري" في نفسي. أنا لا أستطيع أن "أفكر" في نفسي إلا كذات. هذا صحيح. لكن هل هذا يعني أنني "موجود" كجوهر في ذاته؟ لا. "أنا أفكر" هي "شرط صوري" لكل تمثلاتي. إنها "الوحدة الترانسندنتالية للإدراك". لكنني لا أملك أي "حدس" (Intuition) لهذه الـ"أنا" كشيء في ذاته. أنا لا أعرف "الأنا" إلا كما "يظهر" لي في الحس الباطن (في الزمان)، لا كما هو في ذاته. "الوعي الذاتي ليس معرفة للذات كموضوع". بكلمات كانط: "في تركيب الأفكار في الحس الباطن، أعني نفسي فقط كما أظهر لنفسي، وليس كما أنا في ذاتي". هذا هو جوهر النقد: "أنا أفكر" لا تعطيني أي "معرفة" عن طبيعة "الأنا" كجوهر. إنها مجرد "وعي" بأن كل أفكار هي "أفكاري أنا".

لمحة عن ديكارت:

رينيه ديكارت، في "التأمل الثاني"، استنتج من "أنا أفكر" أن "أنا شيء مفكر" (Res Cogitans)، أي جوهر غير مادي. كانط يرى أن ديكارت "أخطأ" في اعتبار "شرط التفكير" (الذات المنطقية) "موضوعاً" (جوهرًا ميتافيزيقياً). هذا هو بالضبط "المغالطة". ديكارت ظن أنه يكتشف "جوهرًا"، بينما هو في الحقيقة لم يفعل سوى وصف "شكل" التفكير.

المغالطة الثانية: مغالطة البساطة (The Paralogism of Simplicity)

القياس المغلوط:

• المقدمة الكبرى: "ما لا يمكن أن يكون فعله إلا وحدة واحدة، ولا يمكن تحليله إلى أجزاء متعاونة، هو بسيط (Simple)." .

• المقدمة الصغرى: "النفس، في فعل التفكير، هي وحدة واحدة. لا يمكن توزيع فعل التفكير على أجزاء متعاونة (كما تتعاون عدة آلات)." .

• النتيجة: "إذن، النفس بسيطة (غير مركبة)." .

نقد كانط:

مرة أخرى، "المقدمة الكبرى" تتحدث عن "الواقع" (Realität): "ما هو بسيط في الواقع لا يتحلل". لكن "المقدمة الصغرى" تتحدث عن "ووعي" بالوحدة. صحيح أن "أنا أفكر" هي وحدة واحدة. أنا أعني أفكار كوحدة. لكن هل يعني هذا أن "الذات" التي تقف وراء هذا الوعي "بسيطة" في ذاتها؟ لا. "وحدة الوعي" قد تنشأ عن "تعاون" معقد لقوى مختلفة في النفس، لكننا لا نعي هذا التعاون. الوعي بالوحدة ليس دليلاً على "بساطة" الجوهر. "من حقيقة أنني لا أستطيع أن أدرك نفسي إلا كوحدة، لا يمكنني أن أستنتج أنني بسيط في وجودي". "وحدة الإدراك" هي "وحدة صورية" (Formal Unity) للوعي، وليست "وحدة مادية" (Material Unity) للجوهر.

المغالطة الثالثة: مغالطة الشخصية (The Paralogism of Personality)

القياس المغلوط:

• المقدمة الكبرى: "ما هو واعٍ بهويته العددية (Numerical Identity) عبر الزمان، هو شخص (Person)." .

• المقدمة الصغرى: "النفس واعية بهويتها العددية عبر الزمان. أنا، الآن، هو نفس 'الأنا' الذي كان قبل عشر سنوات." .

• النتيجة: "إذن، النفس شخص." .

نقد كانط:

هذه المغالطة تشبه سابقتها. صحيح أنني "أعي" نفسي كشخص واحد عبر الزمان. لكن هذا لا يعني أن "الآخرين" يرونني كذلك. من منظور خارجي، قد أكون مجرد "سلسلة" من الظواهر النفسية المتغيرة. "وعيي" بهويتي لا يثبت أن "جوهرًا ثابتًا" يقف وراء هذه الظواهر. "هوية الوعي بالذات" ليست "هوية الجوهر". قد أكون، كظاهرة، متغيرًا باستمرار، لكن "شكل" وعيي يظل ثابتًا (كل فكرة هي "فكرتي أنا"). هذا لا يثبت أن "شيئًا" ثابتًا فيّ يدوم

المغالطة الرابعة: مغالطة المثالية (The Paralogism of Ideality)

القياس المغلوط:

• المقدمة الكبرى: "ما لا يمكن الشك في وجوده، بينما يمكن الشك في وجود الأشياء الخارجية، هو موجود وجوداً يقينياً."

• المقدمة الصغرى: "لا يمكنني الشك في وجود نفسي (لأن الشك نفسه فعل من أفعال النفس)، بينما يمكنني الشك في وجود الأشياء الخارجية (لأنها قد تكون أوهاماً)."

• النتيجة: "إذن، وجود النفس أكثر يقيناً من وجود الأشياء الخارجية."

نقد كانط:

هذه هي مغالطة "ديكارت" مرة أخرى. صحيح أن "أنا أفكر" يقينية. لكن كانط يقلب الطاولة: "وجود الأشياء الخارجية" هو "شرط" لإمكانية "وعيي بذاتي في الزمان". أنا لا أستطيع أن أعي نفسي ككائن في الزمان إلا إذا كان لدي "شيء دائم" (Beharrliches) في الخبرة الخارجية أرجع إليه. "الوعي بوجودي في الزمان مرتبط بالضرورة بوعي علاقة بشيء خارجي". بعبارة أخرى: "وجودي" لا يثبت "وجود العالم"، لكن "خبرتي" بنفس ككائن زمني تثبت وجود العالم. هذه هي "دحض كانط للمثالية" (Widerlegung des Idealismus) الذي أضافه في الطبعة الثانية من "نقد العقل المحض". ديكارت قال: "أنا موجود" يقيناً، أما العالم فمشكوك فيه. كانط يقول: "أنا موجود في الزمان" يقيناً، وهذا اليقين نفسه يفترض "وجود العالم الخارجي".

11.3. نقد علم الكون العقلاني: التناقضات الأربع

علم الكون العقلاني (Rational Cosmology) هو ذلك الجزء من الميتافيزيقا الذي يدّعي معرفة "العالم" ككل مطلق. موضوعه هو: "هل العالم محدود أم لا نهائي؟"، "هل هو بسيط أم مركب؟"، "هل هناك حرية أم حتمية مطلقة؟"، "هل هناك كائن ضروري؟". كانط يبين أن العقل، حين يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة، يقع في "تناقضات" (Antinomies)، أي يمكنه إثبات قضيتين متناقضتين تماماً، وكلتاها بحجج متساوية القوة. هذه التناقضات تثبت أن "العالم ككل" ليس "موضوعاً" يمكن معرفته، بل هو "فكرة" تنظيمية. سنحلل التناقضات الأربعة بتفصيل.

التناقض الأول: محدودية العالم أو لانهايته في المكان والزمان

الأطروحة (العقلانية): "العالم له بداية في الزمان، وهو محدود في المكان."

• البرهان: لو لم يكن للعالم بداية، لكان قد مر إلى الآن عدد لا نهائي من اللحظات. لكن "اللانهاية" لا يمكن إتمامه. إذن، لا بد من بداية. ولو كان العالم لا نهائياً في المكان، لكان "كلاً" لانهايةً معطى، وهذا محال.

الطباق (التجريبية): "العالم ليس له بداية في الزمان، وليس محدوداً في المكان."

• البرهان: لو كان للعالم بداية، لكان هناك "زمان فارغ" قبل بدايته. لكن في الزمان الفارغ، لا يمكن أن ينشأ شيء (لأنه لا يوجد سبب يجعله ينشأ في لحظة دون أخرى). إذن، العالم أزلي. ولو كان محدوداً في المكان، لكان محاطاً بـ "فضاء فارغ". لكن "الفضاء الفارغ" ليس شيئاً. إذن، لا يمكن أن يكون حداً للعالم.

حل كانط:

الخطأ في "الأطروحة" و"الطباق" معاً هو افتراض أن "العالم ككل" هو "شيء" موجود في ذاته. "العالم" ليس "موضوعاً" يمكن أن تكون له "خصائص" مثل "المحدودية" أو "اللانهاية". "المكان" و"الزمان" ليسا "أوعية" مستقلة، بل هما "صورتا حدسنا" (كما رأينا في الاستيعاق). السؤال: "هل العالم محدود أم لا نهائي؟" هو سؤال خاطئ، لأنه يفترض أن "العالم" موجود بشكل مستقل عن إدراكنا. في "الخبرة"، نحن لا نصل أبداً إلى "العالم ككل". نحن نتقدم فقط من ظاهرة إلى ظاهرة. فكرة "العالم ككل" هي "فكرة تنظيمية" (Regulative Idea) توجه بحثنا، وليست "موضوعاً" (Object) يمكن وصفه.

التناقض الثاني: البساطة أو التركيب اللامتناهي

الأطروحة: "كل جوهر مركب في العالم يتكون من أجزاء بسيطة. لا يوجد إلا البسيط أو ما تركب منه."

الطباق: "لا يوجد أي شيء بسيط في العالم. كل شيء مركب إلى ما لا نهاية."

حل كانط:

هذا التناقض يعتمد على اعتبار "المكان" شيئاً في ذاته. "الأجزاء" و"الكل" هما من شروط "ظهور" الأشياء في المكان. "الشيء في ذاته" ليس مركباً ولا بسيطاً بهذا المعنى المكاني. التناقض يثبت أن مقولة "التركيب" لا يمكن تطبيقها على "الأشياء في ذاتها".

التناقض الثالث: الحرية مقابل الحتمية الطبيعية

الأطروحة: "هناك سببية بالحرية، وليست كل الأحداث خاضعة لقوانين الطبيعة وحدها."

• البرهان: لو كانت كل علة هي بدورها معلولة إلى ما لا نهاية، لما اكتملت أي سلسلة سببية. إذن، لا بد من "بداية مطلقة" (علة حرة) لبدء السلسلة.

الطباق: "لا توجد حرية. كل شيء في العالم يحدث وفقاً لقوانين الطبيعة."

• البرهان: "الحرية" بمعنى بداية مطلقة غير مشروطة، هي "انقطاع" في سلسلة الأسباب. لكن قوانين الطبيعة (السببية) هي شرط إمكان الخبرة. بدونها، تنهار كل خبرة منظمة. إذن، لا يمكن قبول الحرية في عالم الظواهر.

حل كانط:

هذا هو أهم التناقضات. حله الكانطي ثوري: "الأطروحة" و"الطباق" يمكن أن تكونا صحيحتين معاً، إذا طبقتا على "مستويين" مختلفين:

• "الطباق" صحيحة بالكامل في عالم "الظواهر" (Phenomena): كل حدث في الطبيعة له سبب طبيعي سابق. لا مكان للحرية هنا. العلم محق.

• "الأطروحة" يمكن أن تكون صحيحة في عالم "الأشياء في ذاتها" (Noumena): نفس الحدث الذي يظهر كخاضع للسببية في الطبيعة، يمكن التفكير فيه كفعل "حر" في أصله النومياني. أنا، كظاهرة، خاضع للحتمية. لكني، كشيء في ذاته، قد أكون حراً.

هذا التمييز ينفذ إمكانية "الحرية" دون أن يمس قوانين العلم الطبيعي. إنه حجر الزاوية في كل فلسفة كانط العملية.

التناقض الرابع: الوجود الضروري مقابل اللاوجود

الأطروحة: "يوجد في العالم، أو كعلة له، كائن ضروري مطلق."

الطباق: "لا يوجد أي كائن ضروري، لا في العالم ولا كعلة له."

حل كانط:

هذا التناقض يشبه التناقض الثالث. "فكرة الكائن الضروري" هي فكرة عقلية مشروعة (يبحث العقل عن "اكتمال" سلسلة الشروط). لكن لا يمكن إثبات وجود هذا الكائن في عالم الظواهر. "الضرورة" هي مقولة من مقولات الفاهمة، لا تنطبق إلا على العلاقات بين الظواهر. لا يمكن تطبيقها على "العالم ككل" أو على "علة خارجة عن العالم".

11.4. نقد اللاهوت العقلاني: تفنيد براهين وجود الله

اللاهوت العقلاني (Rational Theology) هو ذلك الجزء من الميتافيزيقا الذي يدّعي إثبات وجود الله بالعقل المجرد، دون اللجوء إلى الوحي. يصنف كانط كل البراهين التقليدية على وجود الله إلى ثلاثة أنواع، ويهدمها واحداً تلو الآخر.

أولاً: البرهان الأنطولوجي (The Ontological Proof)

تاريخ البرهان:

أول من صاغ هذا البرهان كان القديس أنسلم من كانتربري (1033-1109) في كتابه "Proslogion" (1077-1078). صياغة أنسلم: "الله هو ذلك الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه". إذا كنا نتصور هذا "الأعظم"، فلا يمكن أن يكون موجوداً في الذهن فقط، لأن "الموجود في الذهن والواقع" أعظم من "الموجود في الذهن فقط". إذن، الله موجود بالضرورة.

في العصر الحديث، أعاد ديكارت صياغة البرهان في "التأمل الخامس" (1641). فكرة "الكائن الكامل" تتضمن بالضرورة "الوجود"، كما أن فكرة "المثلث" تتضمن "مجموع زواياه 180 درجة". الوجود "صفة" (Attribute) من صفات الكمال. إذن، الله موجود.

نقد كانط:

نقد كانط للبرهان الأنطولوجي هو الأشهر في تاريخ الفلسفة. يقوم على فكرة محورية: "الوجود ليس محمولاً حقيقياً" (Being is not a real predicate).

ماذا يعني هذا؟ "المحمول" (Predicate) هو ما يضاف إلى "مفهوم" الشيء ليزيده تحديداً. مثلاً: مفهوم "التفاحة" + محمول "حمراء" = "تفاحة حمراء". محمول "حمراء" يضيف شيئاً جديداً إلى مفهوم التفاحة. لكن ماذا عن "الوجود"؟ أن أقول "تفاحة موجودة"، هل أضفت شيئاً إلى مفهوم "التفاحة"؟ لا. "التفاحة الخيالية" و "التفاحة الحقيقية" لهما نفس المفهوم (نفس الصفات: حمراء، مستديرة، حلوة...). "الوجود" لا يضيف أي صفة جديدة. "مئة دولار حقيقية" لا تحوي شيئاً أكثر من "مئة دولار متخيلة" من حيث المفهوم. الفرق ليس في "المفهوم"، بل في "الواقع": "الوجود" هو "وضع" (Position) الشيء في الواقع، وليس "صفة" فيه.

إذن، لا يمكن أن يكون "الوجود" جزءاً من "تعريف" الشيء. لا يمكن أن "أستنتج" الوجود من مجرد تحليل المفهوم. "الله موجود" ليست قضية تحليلية (الوجود ليس متضمناً في مفهوم الله)، بل هي قضية تركيبية (تضيف الوجود إلى المفهوم). وكل قضية تركيبية تحتاج إلى "تجربة" أو "حدس" لإثباتها. وبما أن الله ليس موضوعاً للتجربة، فلا يمكن إثبات وجوده بهذه الطريقة.

أهمية هذا النقد:

نقد كانط للبرهان الأنطولوجي هو أحد أهم الإنجازات في تاريخ الفلسفة. لقد قطع الطريق على أي محاولة "لإثبات" وجود الله انطلاقاً من مجرد "الفكرة". "فكرة" الشيء، مهما كانت عظيمة، لا يمكن أن "تخلق" وجوده. "الوجود" ليس "كمالاً" (Perfection) يمكن أن يضاف إلى قائمة صفات الشيء. إنه "شرط" كل الصفات. بهذا، يكون كانط قد وجه ضربة قاضية للبرهان الأنطولوجي.

ثانياً: البرهان الكوني (The Cosmological Proof)

تاريخ البرهان:

هذا البرهان هو الأقدم والأكثر شيوعاً في تاريخ الفلسفة. صاغه أرسطو في "الميتافيزيقا" (الكتاب الثاني عشر) كبرهان على "المحرك الأول". وفي العصر الوسيط، صاغه توما الأكويني (1225-1274) في "الخلاصة اللاهوتية" (Summa Theologica) باعتباره "الطريق الثالث" من "طرق الخمسة". صيغته الأساسية: "كل شيء في العالم ممكن (Contingent)، أي يمكن أن يوجد أو لا يوجد. لكن إذا كان كل شيء ممكناً، لكان هناك وقت لم يوجد فيه شيء. لكن من العدم لا ينشأ شيء. إذن، لا بد من كائن ضروري (Necessary Being) يكون علة لكل الممكنات. وهذا هو الله."

نقد كانط:

يسمي كانط هذا البرهان "تحفة من الخداع المنطقي". لماذا؟ لأنه يقوم على "قفزة" غير مشروعة. البرهان ينطلق من "الخبرة" (العالم موجود). هذه بداية جيدة. لكنه بعد ذلك يترك "الخبرة" تماماً! إنه يستخدم "مبدأ السببية" (الذي لا معنى له إلا داخل عالم الظواهر) ويطبقه على "العالم ككل"، أي يتجاوز حدود الخبرة. هذا غير مشروع. "مبدأ السببية" يصلح لربط "ظاهرة" بظاهرة أخرى داخل العالم. لكن لا يمكن استخدامه للقفز من "العالم" ككل إلى "علة" خارجة عنه.

ثم إن البرهان الكوني، في النهاية، "يتخفى" في البرهان الأنطولوجي! بعد أن يصل إلى "الكائن الضروري"، يسأل: "ما هو هذا الكائن؟" فيجيب: "إنه الكائن الكامل". ثم، لكي يثبت أن "الكائن الكامل" موجود، يلجأ إلى البرهان الأنطولوجي (الوجود متضمن في الكمال). إذن، البرهان الكوني ليس مستقلاً، بل هو "يعتمد" على البرهان الأنطولوجي الذي دُحض سابقاً.

ثالثاً: البرهان الغائي أو الفيزيقي-اللاهوتي (The Physico-Theological Proof)

تاريخ البرهان:

هذا هو "برهان النظام" (Argument from Design). صاغه بشكل موسع وليام بالي (William Paley) في كتابه "اللاهوت الطبيعي" (1802)، لكن جذوره قديمة. صيغته: "العالم يظهر نظاماً مذهلاً وتناسقاً وغائية (كالعين التي صممت للرؤية، والأذن للسمع، والنظام

الشمسي...). هذا النظام لا يمكن أن يكون نتاج الصدفة. لا بد من 'صانع' (Watchmaker) حكيم وقادر صممه. وهذا الصانع هو الله.

نقد كانط:

هذا البرهان هو "الأكثر إقناعاً" للقلب البشري، و"الأكثر شعبية". لكنه، منطقياً، هو "الأضعف". كانط يعترف بأنه يجب التعامل معه "باحترام"، لكن نقده قاس:

1. البرهان يثبت "مهندساً" للعالم، وليس "خالقاً": أقصى ما يمكن أن يصل إليه هذا البرهان هو وجود "صانع" (Architect) رتب المادة الموجودة أصلاً. إنه لا يثبت "الخلق من العدم" (Creatio ex nihilo). "الصانع" يعمل على مادة موجودة قبله. إذن، البرهان لا يثبت أن الله "مطلق القدرة"، بل فقط أنه "عظيم القدرة".

2. البرهان لا يثبت "كمال" الصانع: العالم فيه نظام، لكنه أيضاً فيه فوضى وشروخ وآلام. "النظام" المشاهد "متناهٍ" ومحدود. إذن، "الصانع" الذي يستنتج البرهان هو "متناهٍ" ومحدود أيضاً، وليس "كاملاً مطلقاً". لا يمكن استنتاج "اللامتناهي" من "المتناهي".

3. البرهان يلجأ في النهاية إلى البرهان الكوني والأنطولوجي: لكي يثبت أن هذا "الصانع" هو "الكائن الأسمى" و"الضروري"، يضطر البرهان الغائي إلى اللجوء إلى البرهان الكوني (لإثبات ضرورته) ثم البرهان الأنطولوجي (لإثبات كماله). وهو بذلك "يختبئ" وراء براهين تم دحضها.

نتيجة كانط النهائية: "البرهان الفيزيقي-اللاهوتي يمكنه أن يقودنا إلى الإعجاب بعظمة خالق العالم، لكنه لا يمكنه أن يقودنا إلى أي معرفة محددة عنه". الله، كفكرة، يبقى "مثالاً أعلى" (Ideal) للعقل، ينظم بحثنا عن الوحدة والغائية في الطبيعة. لكن لا يمكن "إثبات" وجوده.

الفصل الثاني عشر: نظرية الفضيلة والصداقة¹ عند كانط - ما وراء الواجب الصارم

¹ إحالة: ميتافيزيقا الأخلاق، عقيدة الفضيلة (Tugendlehre, 1797)، الفقرات 46-47. الصداقة عند كانط "اتحاد شخصين برباط متساوي من الحب والاحترام"

12.1. مقدمة: "ميتافيزيقا الأخلاق" (1797) - تتويج الفلسفة العملية

بعد "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (1785) و "نقد العقل العملي" (1788)، أصدر كانط عام 1797 كتابه الضخم "ميتافيزيقا الأخلاق" (Die Metaphysik der Sitten). هذا العمل، الذي غالباً ما يُهمل لصالح "النقد" و "الأسس"، هو في الحقيقة التطبيق الملموس لفلسفة كانط الأخلاقية على "الطبيعة البشرية". يقول كانط في مقدمته: "كما أن 'نقد العقل المحض' يسبق 'الميتافيزيقا' النظرية، فإن 'نقد العقل العملي' يسبق 'ميتافيزيقا الأخلاق'".

ينقسم الكتاب إلى قسمين كبيرين:

1. مذهب الحق (Rechtslehre): وهو دراسة "الواجبات القانونية" (Juridical Duties)، أي الواجبات التي يمكن إجبار الناس عليها من الخارج (مثل: لا تقتل، لا تسرق، أوف بالعقود). هذه هي فلسفة القانون عند كانط.

2. مذهب الفضيلة (Tugendlehre): وهو دراسة "الواجبات الأخلاقية" (Ethical Duties)، أي الواجبات التي لا يمكن إجبار الناس عليها من الخارج، بل هي واجبات "داخلية" تفرضها الإرادة على نفسها. هذه هي "نظرية الفضيلة" التي سنركز عليها هنا.

ما هي "الفضيلة" (Tugend/Virtue) عند كانط؟ يعرفها بأنها: "القوة الأخلاقية للإرادة في أداء واجباتها". إنها "الثبات" (Fortitudo) في مقاومة الميول المعارضة للقانون الأخلاقي. الفضيلة ليست "طبيعة" تولد معنا، بل هي "مكتسبة" عبر "الممارسة" (Übung). إنها "ثمرة" الجهد الأخلاقي المستمر.

12.2. الواجبات نحو الذات (Duties to Oneself)

واحدة من أكثر الإضافات أصالة في "مذهب الفضيلة" هي نظرية كانط في "الواجبات نحو الذات" (Pflichten gegen sich selbst). للوهلة الأولى، قد تبدو فكرة "الواجب نحو الذات" غريبة. إذا كان "الواجب" هو "الإلزام" (Obligation)، فكيف يمكن أن أكون "ملزماً" تجاه نفسي؟ ألا يمكنني ببساطة أن "أعفيني" من هذا الإلزام؟ يجيب كانط: لا. الإنسان، ككائن عاقل، هو "شخص" (Person)، أي "غاية في ذاته". لديه "واجب" أخلاقي تجاه "الإنسانية في شخصه"، تماماً كما لديه واجب تجاه الإنسانية في شخص الآخرين. أن "أنتهك" كرامتي هو فعل غير أخلاقي تماماً كما لو أنتهك كرامة آخر.

يقسم كانط الواجبات نحو الذات إلى "واجبات تامة" (Perfect Duties) و "واجبات ناقصة" (Imperfect Duties):

أولاً: الواجبات التامة نحو الذات (Perfect Duties to Oneself)

هذه هي الواجبات التي "لا استثناء فيها". إنها تمنع أفعالاً معينة بشكل مطلق.

1. منع الانتحار (Suicide):

هذا هو المثال الأكثر شهرة. يجادل كانط بأن "الانتحار" هو انتهاك للواجب نحو الذات. لماذا؟ لأن "تدمير الذات" هو استخدام "للحرية" (التي هي أساس الكرامة الإنسانية) "لتدمير الحرية نفسها". إنه "تناقض" (Contradiction) عملي: استخدام الحياة لإلغاء الحياة. الإنسان ليس "شيئاً" (Sache) يمكن التخلص منه، بل هو "شخص" (Person) له كرامة لا تقدر بثمن. حتى لو كانت الحياة مليئة بالألم، فإن "تحمل" هذا الألم هو "تأكيد" للكرامة، بينما الانتحار هو "استسلام" للطبيعة.

2. منع إتلاف الأعضاء أو بيعها:

لا يجوز للإنسان أن "يبيع" أسنانه أو أحد أعضائه، لأن هذا يحول "الشخص" إلى "شيء". الجسد ليس "ملكية" (Property) يمكن التصرف فيها، بل هو "شرط" وجود الشخص في العالم. "الإنسان ليس مالاً لجسده، بل هو مسؤول عنه".

3. منع التخدير بالكحول أو المخدرات:

الإفراط في الشرب أو استخدام المخدرات هو "تدمير مؤقت" للعقل، أي للقدرة التي تجعل الإنسان "شخصاً". إنه "انتحار مؤقت" للكرامة.

ثانياً: الواجبات الناقصة نحو الذات (Imperfect Duties to Oneself)

هذه هي الواجبات التي تأمر بـ "تطوير" الذات، لكنها لا تحدد "إلى أي مدى" أو "بأي طريقة" بالضبط.

1. تطوير المواهب والقدرات (Cultivation of Talents):

لدى كل إنسان "مواهب" (Talents) طبيعية. هذه المواهب هي "هدايا" من الطبيعة. إهمالها هو "دفن للوزنة" (كما في المثل الإنجيلي). الإنسان له واجب أخلاقي في أن "يطور" نفسه، ليس فقط من أجل المنفعة العملية، بل من أجل "الكرامة الإنسانية". الشخص الذي يهمل مواهبه ويعيش حياة "الاستمتاع" فقط، "يخون" الإنسانية فيه.

2. تنمية القوة الأخلاقية (Moral Self-Perfection):

هذا هو الواجب الأهم. على الإنسان أن "يسعى" نحو "الكمال الأخلاقي". هذا الكمال ليس "قداسة" (Holiness) تامة (وهي مستحيلة للبشر)، بل هو "تقدم لا نهائي" نحو "نقاء الإرادة". "الفضيلة" هي "قوة" (Strength) تكتسب بالممارسة. "التربية الأخلاقية للذات" هي واجب مستمر.

12.3. الواجبات نحو الآخرين (Duties to Others)

يقسم كانط الواجبات نحو الآخرين إلى "واجبات حب" (Duties of Love) و"واجبات احترام" (Duties of Respect). هذا التمييز مهم جداً، لأنه يظهر أن أخلاق كانط ليست مجرد "قوانين باردة"، بل فيها مكان "للحب" و"للدفع الإنساني"، لكن بشكل "عملي" وليس "عاطفياً" فقط.

أولاً: واجبات الحب (Liebespflichten)

"الحب" هنا ليس "شعوراً" (Feeling) مرضياً، بل هو "مبدأ عملي" (Practical Maxim). إنه "الإرادة" في "جعل غايات الآخرين غاياتي" (بقدر ما هي مشروعة أخلاقياً). "حب القريب" هو "فعل الخير" (Beneficence) للآخرين.

1. الإحسان (Wohltätigkeit/Beneficence): هو واجب "مساعدة" الآخرين المحتاجين.

"أن تكون محسناً حيثما تستطيع هو واجب". لكن هذا الواجب "ناقص" (Imperfect): لا يمكن تحديد "كم" يجب أن نساعد، ولا "من" بالضبط. لكن "المبدأ" هو: "اجعل سعادة الآخرين غايتك".

2. الامتنان (Dankbarkeit/Gratitude): هو واجب "تقدير" الإحسان الذي تلقيناه من الآخرين. "الامتنان هو شعور بالاحترام للشخص الذي قدم لنا خيراً". إنه "واجب مقدس" (Sacred Duty)، لأن نكران الجميل هو "تدمير" لإمكانية الإحسان في المستقبل.

3. التعاطف (Teilnehmung/Sympathy): هو واجب "المشاركة الوجدانية" في أفراح وأحزان الآخرين. رغم أن كانط ينتقد "الأخلاق العاطفية" التي تجعل من "الشعور" أساساً للأخلاق، إلا أنه يعترف بأن "التعاطف" هو "وسيلة" (Means) مهمة لتنمية الإحسان. "زيارة المستشفيات والسجون"، ورؤية معاناة الآخرين، تنمي فينا "الشعور" بالواجب.

ثانياً: واجبات الاحترام (Achtungspflichten)

إذا كانت واجبات الحب تأمرنا بـ"الاقتراب" من الآخرين، فإن واجبات الاحترام تأمرنا بـ"الحفاظ على مسافة" تحفظ كرامتهم. "الاحترام" هو "تقدير" الكرامة في كل إنسان.

1. منع التكبر (Hochmut/Arrogance): التكبر هو "مطالبة الآخرين بأن يحتقرونا بالمقارنة معنا". إنه "إهانة" لكرامة الآخرين. "كن متواضعاً" هو واجب.

2. منع الافتراء (Verleumdung/Defamation): هو "تشويه سمعة" الآخرين. حتى لو كان ما نقوله "صحيحاً"، فإن "نشره" بقصد الإضرار هو انتهاك للاحترام.

3. منع السخرية (Verhöhnung/Mockery): السخرية من الآخرين، وجعلهم "أضحكة"، هو "عدوان" على كرامتهم. "الفكاهة" مسموحة، لكن ليس على حساب كرامة شخص آخر.

12.4. الصداقة عند كانط: الاتحاد في الحب والاحترام

من "مذهب الفضيلة"، يقدم كانط واحدة من أعمق التحليلات الفلسفية لـ"الصداقة" (Freundschaft/Friendship). هذا القسم يظهر "دفع" كانط الإنساني، ويكشف أن أخلاقه ليست مجرد "قوانين باردة".

أولاً: تعريف الصداقة

يعرف كانط الصداقة بأنها: "اتحاد شخصين مرتبطين بحب واحترام متبادلين". هذا التعريف يجمع بين "واجبات الحب" (الاقتراب) و"واجبات الاحترام" (المسافة). الصداقة هي "توازن" دقيق بين هذين القطبين. "الحب" بدون "احترام" يتحول إلى "ألفة" رخيصة. و"الاحترام"

بدون "حب" يتحول إلى "جفاء" رسمي. الصداقة الحقيقية تجمع بين "دفع" الحب و"سمو" الاحترام.

ثانياً: أنواع الصداقة

يتميز كانط بين ثلاثة أنواع من الصداقة:

1. صداقة المنفعة (Friendship of Utility): تقوم على "المصلحة المتبادلة". تنتهي بانتهاء المصلحة.

2. صداقة اللذة (Friendship of Pleasure): تقوم على "الاستمتاع المشترك" (بالحوار، بالطعام، بالفن). تنتهي بتغير الأذواق.

3. صداقة الفضيلة (Friendship of Virtue): هي "الصداقة الكاملة". تقوم على "الاحترام المتبادل للكرامة الأخلاقية" و"الحب المتبادل كغايات في ذاتها". هذه الصداقة "نادرة" جداً. إنها "مثال" (Ideal) نسعى نحوه.

ثالثاً: الصداقة كمثال لا يمكن تحقيقه بالكامل

يعترف كانط بأن "الصداقة الكاملة" (Perfect Friendship) هي "حلم" (Wish) أكثر منها "واقعاً". لماذا؟ لأن الصداقة الكاملة تتطلب "شفافية" (Transparency) كاملة: أن "أنفتح" للصديق تماماً، وألا "أخفي" عنه شيئاً. لكن هذه "الشفافية" المطلقة خطيرة. "الإنسان ليس شفافاً تماماً حتى لنفسه". كما أن "الانفتاح" الكامل قد يجعلني "عرضة" للاستغلال. لذلك، "الصداقة الكاملة" هي "فكرة" (Idea) تنظم علاقاتنا، وليس "واقعاً" يمكن بلوغه.

لكن هذا لا يعني أن الصداقة "مستحيلة". بل يعني أنها "عملية" (Process) مستمرة من "الاقترب" و"الحفاظ على المسافة" في آن واحد. "الصديق الحقيقي هو الذي يمكنني أن أتحدث معه بحرية، دون أن أخاف من أنه سيستخدم كلامي ضدي". هذا "الملاذ الآمن" (Safe Haven) هو أعلى ما يمكن أن نبلغه في العلاقات الإنسانية.

12.5. خاتمة: كانط وفلسفة الحب والصداقة

بهذا العرض، نكون قد رأينا أن أخلاق كانط ليست مجرد "واجب صارم" و"أمر مطلق" بارد. في "مذهب الفضيلة"، يقدم كانط فلسفة أخلاقية غنية، تشمل "تطوير الذات"، و"حب الآخرين"، و"احترام كرامتهم"، و"الصداقة" كأعلى شكل من أشكال العلاقات الإنسانية.

"الواجب" ليس "عدوًّا" للحب، بل هو "شكله" و"ضمانه". الحب بدون واجب هو "نزوة" (Caprice). والواجب بدون حب هو "جفاف" (Dryness). "الإنسان الكامل أخلاقياً" عند كانط ليس "الناسك" الذي يهرب من العالم، ولا "البارد" الذي لا يشعر. إنه "الصديق" الذي يحب ويحترم في آن واحد، و"الفاعل" الذي يطور ذاته ويساعد الآخرين، و"المواطن" الذي يبني مع الآخرين "مملكة الغايات". هذه هي "الفضيلة" الكانطية: "قوة" (Strength) و"دفء" (Warmth) معاً.

الفصل الثالث عشر: الفضيلة والضمير¹ والرذيلة عند كانط

¹ تعميق: الضمير عند كانط ليس حكماً أخلاقياً، بل محكمة داخلية: الإنسان فيه مشرع ومحام وقاضٍ. الضمير لا يعلمنا الواجب، بل يحاسبنا على أدائه.

13.1. الضمير (Conscience/Gewissen): صوت الله في الإنسان؟

يقدم كانط تحليلًا عميقًا لمفهوم "الضمير" (Gewissen/Conscience). هذا المفهوم، الذي كان محوريًا في الفلسفة الأخلاقية منذ الرواقيين والقدّيس أوغسطين، يأخذ كانط ويعيد صياغته في إطار فلسفته النقدية. الضمير ليس "صوت الله" الخارجي، ولا "غريزة" طبيعية، ولا "شعورًا" عاطفيًا. إنه "ملكة عقلية" (Faculty of Reason) تمارس "محاكمة داخلية" لأفعالنا.

أولاً: تعريف الضمير

يعرف كانط الضمير بأنه: "الوعي الذي هو في ذاته واجب". ماذا يعني هذا؟ يعني أن كل إنسان، بمجرد أن يمتلك "عقلاً عملياً"، يجد نفسه "مضطرباً" إلى أن "يحاكم" أفعاله أمام "محكمة داخلية". لا يمكن للعقل العملي أن يكتفي بمعرفة "القانون الأخلاقي" (الأمر المطلق). بل يجب أيضاً أن "يطبق" هذا القانون على "الحالات" الجزئية، وأن "يحكم" على الأفعال بأنها "صواب" أو "خطأ". هذا الفعل هو "الضمير".

يقول كانط: "كل إنسان يمتلك ضميراً، ويجد نفسه مراقباً، ومهدداً، ومحكوماً بشكل عام من قبل قاضٍ داخلي. وهذه القوة التي تراقبه وتدينه ليست شيئاً يصنعه هو بنفسه (باختياره)، بل هي متصلة في كيانه الأصلي. إنها تتبعه مثل ظله".

ثانياً: بنية الضمير: المحكمة الداخلية

يحلل كانط "الضمير" عبر استعارة "المحكمة" (Court of Justice). في كل فعل أخلاقي، هناك "محاكمة" داخلية تتكون من:

1. القاضي (Judge): وهو "العقل العملي" نفسه، الذي يطبق "القانون الأخلاقي" على الحالة.

2. المتهم (Defendant): وهو "الإنسان" ككائن حسي، بميوله ورغباته.

3. المدافع (Advocate): وهو "حب الذات" (Self-Love)، الذي يحاول تبرير الفعل.

4. الحكم (Verdict): وهو "الإدانة" (Condemnation) أو "البراءة" (Acquittal).

الضمير ليس "شعورًا" يأتي بعد الفعل (كالندم أو الراحة). بل هو "فعل عقلي" يحدث "قبل" الفعل، أو "أثناءه". "قبل" الفعل، الضمير "يحذر". "أثناء" الفعل، الضمير "يراقب". "بعد"

الفعل، الضمير "يحاكم". لكن المهم أن "الضمير" ليس شيئاً "نختار" أن نمتلكه. إنه "واجب" لا يمكن التنصل منه. "أن تتصرف وفقاً لضميرك ليس واجباً، بل هو شرط ضروري لأي واجب".

ثالثاً: أخطاء الضمير وضرورته

هل يمكن أن "يخطئ" الضمير؟ هذا سؤال شائك. كانط يميز بين "الخطأ" (Error) في "الحكم" (Judgment) و"غياب" الضمير. يمكن للضمير أن "يخطئ" في "تطبيق" القانون على الحالة (مثلاً: أظن أن الكذب واجب في حالة معينة، فأنا مخطئ في حكمي). لكن "غياب" الضمير (Unconscientiousness) هو أسوأ شيء. الشخص "العدم الضمير" (Gewissenlos) هو من لا "يحاكم" نفسه أبداً. هذا الشخص "لا يمكن إصلاحه" أخلاقياً، لأنه "دمر" المحكمة الداخلية ذاتها.

يقول كانط عبارة قوية: "إذا كان شخص ما واعياً بأنه تصرف وفقاً لضميره، فلا يمكن أن يُطلب منه شيء أكثر. لكن المهم هو أن يتأكد من أن ضميره ليس مجرد 'وهم' (Wahn)، أي أنه لم يخلط بين 'صوت حب الذات' و'صوت العقل'".

رابعاً: الضمير والدين

هنا يربط كانط الضمير بفلسفته الدينية. "الضمير" هو "صوت الله" في الإنسان، لكن ليس بالمعنى الحرفي. الإنسان، عبر عقله العملي، "يخلق" فكرة "قاضٍ مثالي" (Ideal Judge) يعرف كل شيء (حتى النوايا الخفية)، ويحكم بعدالة مطلقة. هذا "القاضي المثالي" هو "الله" كمفهوم أخلاقي. "الضمير هو الوعي بواجباتنا كوصايا إلهية". إذن، "الدين" لا "يخلق" الضمير، بل "يفسره" و"يعمقه". الشخص المتدين "يرى" واجباته الأخلاقية "وكأنها" أوامر إلهية، وهذا يعطيها "قوة" إضافية.

لكن كانط يحذر: "الضمير الديني" يمكن أن ينحرف إلى "وهم ديني" (Religious Delusion). عندما يظن الشخص أنه "يسمع صوت الله" مباشرة، ويتجاوز "العقل الأخلاقي"، فهذا "جنون" (Schwärmerei). "الضمير الحقيقي" هو "عقلي" أولاً، و"ديني" ثانياً.

13.2. الكذب كجريمة ضد الإنسانية:

في "مذهب الفضيلة" (القسم 9)، يقدم كانط تحليلاً موسعاً لـ "الكذب" (Lüge/Lie) باعتباره "أعظم انتهاك لواجب الإنسان نحو نفسه". هذا التحليل أعمق مما ورد في مقال "حق مفترض في الكذب" الذي ناقشناه سابقاً. هنا، يركز كانط على "الكذب" كتدمير "للشخصية الأخلاقية" للكاذب نفسه.

أولاً: تعريف الكذب

يعرف كانط الكذب بأنه: "تصريح غير صحيح (False Declaration) يُقصد به خداع الآخر". الكذب ليس مجرد "قول غير الحقيقة" (Falsiloquium). إذا قلت شيئاً غير صحيح لكنني أعتقد أنه صحيح، فهذا "خطأ" (Error)، وليس "كذباً". الكذب يتطلب "قصداً" (Intention) للخداع.

ثانياً: لماذا الكذب خطأ جسيم؟

يقول كانط: "الكذب هو إلقاء الكرامة الإنسانية في الوحل، وهو تدمير لكرامة الشخص في شخصه". لماذا بهذه القسوة؟

1. الكذب يدمر "الشخصية" (Personality): الشخص، ككائن عاقل، "يمثل" (Represents) أفكاره عبر "الكلام". الكلام هو "تعبير" عن العقل. عندما "يكذب" الشخص، فهو "يستخدم" هذه الملكة (الكلام) لـ "عكس" غرضها (نقل الحقيقة). إنه يحول "أداة الصدق" إلى "أداة خداع". هذا "تناقض" عملي: استخدام العقل لتدمير العقل.

2. الكذب يدمر "الثقة" (Trust): المجتمع البشري كله يقوم على "الثقة" المتبادلة. إذا صار الكذب "قانوناً كلياً"، فإن "مؤسسة الوعد" و "مؤسسة التواصل" تنهار. لا يمكن تصور مجتمع بشري بدون حد أدنى من "الثقة" في أن الناس يقولون الحقيقة.

3. الكذب يهين الكاذب نفسه قبل الآخر: الأهم عند كانط هو أن "الكذاب" يصبح "محتقراً" (Contemptible) في عينيه هو. إنه "يفقد" احترامه لذاته. "حتى لو لم يكتشف أحد كذبتك، فهو يعرف في قرارة نفسه أنه 'مذنب'"

ثالثاً: أنواع الكذب

يتميز كانات بين:

• الكذب الخارجي (External Lie): وهو الكذب على الآخرين. هذا انتهاك للواجب نحو الآخرين (واجب الاحترام).

• الكذب الداخلي (Internal Lie): وهو أن "يكذب" الشخص على نفسه. هذا، حسب كانات، هو "الأسوأ". "أن تخدع نفسك" هو "تدمير" للشخصية الأخلاقية من الداخل. الشخص الذي "يقنع" نفسه بأن فعله الخاطئ كان "صواباً" هو في حالة "انحطاط أخلاقي" ميؤوس منها. "الكذب الداخلي هو أسوأ أنواع الكذب، لأنه يدمر أساس الفضيلة".

رابعاً: مقارنة مع أوغسطين وتوما الأكويني:

يذكر كانات أن تحريم "الكذب" ليس جديداً. القديس أوغسطين (354-430) في كتابه "في الكذب" (De Mendacio) كان قد أدان الكذب بشكل مطلق. وتوما الأكويني (1225-1274) في "الخلاصة اللاهوتية" ميز بين "الكذب الضار" (Malicious Lie)، و"كذب المجاملة" (Officious Lie)، و"كذب المزاح" (Jocular Lie)، واعتبر أن الأول فقط هو خطيئة مميتة. كانات يتفق مع أوغسطين في "إطلاقية" تحريم الكذب، لكنه يختلف عن توما في أن "كل" كذب هو خطأ، حتى لو كان بدافع "إنساني". "الكذب هو دائماً جريمة ضد الإنسانية".

13.3. الرذائل الأساسية: الحسد والجحود والشماتة

في "مذهب الفضيلة"، لا يكتفي كانات بتحليل "الفضائل"، بل يحلل أيضاً "الرذائل" (Laster/Vices) التي هي "أضداد" الفضائل. هذه التحليلات النفسية والأخلاقية عميقة جداً، وتظهر عبقرية كانات في فهم "أعماق" النفس البشرية.

أولاً: الحسد (Neid/Envy)

يعرف كانات الحسد بأنه: "ألم (Displeasure) من خير الآخرين، رغم أنه لا ينتقص من خيري". الحسد ليس "رغبة" في امتلاك ما يملكه الآخر (فهذا "طموح" أو "منافسة"). الحسد

¹ تعميق: الرذائل عند كانات ليست مجرد غياب الفضيلة، بل قوى مضادة: البخل، الكذب، الحسد، الشماتة. أفصح الرذائل عنده: النذالة (الخنوع لتجنب الخطر) لأنها تنكر الكرامة الإنسانية.

هو "ألم" من "مجرد" أن الآخر "يملك" خيرًا. "الحاسد" لا يريد بالضرورة أن يمتلك الشيء، بل يريد "ألا يمتلكه الآخر". هذا هو "الشر" الخالص.

يقول كانط: "الحسد هو شعور بالأسف على سعادة الآخرين. إنه ليس مجرد رغبة في أن أكون سعيدًا مثلهم، بل هو رغبة في ألا يكونوا هم سعداء. وهذا هو 'الشر' الذي لا يمكن تبريره بأي شكل". الحسد هو "رديلة شيطانية" (Diabolical Vice)، لأنه "يفرح" بشر الآخرين.

ثانيًا: الجحود (Undankbarkeit/Ingratitude)

"الجحود" هو عكس "الامتنان". وهو، حسب كانط، "واحدة من أكثر الرذائل إثارة للاشمئزاز". لماذا؟ لأن "المحسن" (Benefactor) أعطى "هدية" (Gift). الهدية تخلق "رابطة أخلاقية" بين المحسن والمُحسَّن إليه. "الجحود" هو "إنكار" هذه الرابطة، بل هو "عدوان" على المحسن. الشخص الجاحد يكره المحسن لأنه يشعر بأنه 'مدين' له، وهذا الدين 'يثقل' كبريائه".

يقول كانط عبارة نفسية عميقة: "الامتنان هو شعور بالاحترام. لكنه يمكن أن يتحول إلى 'عبء' إذا شعر الشخص أنه 'أقل' من المحسن. الشخص الجاحد 'يحل' هذا العبء بأن 'يكره' المحسن". هذا التحليل يظهر أن كانط لم يكن مجرد "فيلسوف واجب"، بل كان "محللاً نفسيًا" من الطراز الأول.

ثالثًا: الشماتة (Schadenfreude/Malicious Joy)

"الشماتة" هي "الفرح بمصيبة الآخرين". هذا هو "عكس" الحسد تمامًا، لكنه "شر" مماثل. إذا كان الحسد هو "ألم من خير الآخرين"، فالشماتة هي "فرح بشر الآخرين". يقول كانط: "الشماتة هي كراهية للإنسانية تحت ستار العدالة. الشخص الذي يشمت يقول لنفسه: 'أنا لا أرتكب خطأ، أنا فقط 'أفرح' بأن العدالة تأخذ مجراها'. لكنه في الحقيقة 'يفرح' بالألم نفسه".

الشماتة، حسب كانط، هي "أسوأ" من الحسد. الحسد "ألم" (وهذا قد يدفع إلى التوبة). أما الشماتة فهي "لذة" (وهذا يجعلها "شيطانية"). "الشماتة هي الرذيلة الوحيدة التي ليس لها أي 'مصلحة ذاتية'. إنها 'شر خالص' (Pure Evil) يتم فعله من أجل 'الشر نفسه'".

13.4. التربية الأخلاقية: كيف نزرع الفضيلة؟

في نهاية "مذهب الفضيلة"، يقدم كانط "منهجًا للتربية الأخلاقية" (Methodenlehre). كيف يمكن "تعليم" الفضيلة؟ كيف يمكن "تنمية" الشخصية الأخلاقية؟ يقدم كانط منهجًا من جزأين:

أولاً: التعليم عبر المثال (Education by Example)

لكن ليس "المثال" بمعنى "تقليد" (Imitation) شخص آخر. "التقليد" ليس له قيمة أخلاقية (لأن الأخلاق تتطلب "مبدأ ذاتيًا"). بل "المثال" هو "دليل" (Proof) على أن الفضيلة "ممكنة". عندما نرى شخصًا يتصرف بأخلاق نبيلة، فهذا "يقوي" إرادتنا ويجعلنا نؤمن بأننا "قادرون" أيضًا.

ثانيًا: الحوار السقراطي (Socratic Dialogue)

الطريقة الثانية هي "الحوار" مع المتعلم. بدلاً من "تلقينه" الواجبات، نطرح عليه "أسئلة" (Questions) تجعله "يكتشف" القانون الأخلاقي في "داخل" عقله. "يجب تعليم الأطفال ليس 'ما هو خير'، بل 'كيف يفكرون' في الخير". هذا هو "المنهج السقراطي" (Socratic Method) الذي اتبعه سقراط (399-469 ق.م) في أثينا. سقراط كان "قابلة" (Midwife) للأفكار. هكذا يجب أن يكون "المربي الأخلاقي": "قابلة" للضمير.

ثالثًا: تنمية "الاحترام" للقانون

أخيرًا، يجب تنمية "شعور الاحترام" (Achtung/Respect) للقانون الأخلاقي. هذا الشعور ليس "فطريًا"، بل يمكن "تنميته". كيف؟ عبر "التأمل" (Contemplation) في "عظمة" القانون الأخلاقي. "شيئان يملآن النفس دائمًا بإعجاب وخشوع: السماء المرصعة بالنجوم فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي". هذه العبارة الشهيرة ليست مجرد "تعبير شعري"، بل هي "وصفة تربوية": علم المتعلم أن "يتأمل" في "عظمة" و"جمال" النظام الأخلاقي، كما يتأمل في عظمة الكون.

13.5. خاتمة: الفضيلة الكانطية كقوة ودفع

بهذا، نكون قد أكملنا صورة "الفضيلة" عند كانط. لقد رأينا أن "الفضيلة" ليست مجرد "طاعة باردة" للواجب، بل هي "قوة" (Strength) في مقاومة الميول، و"دفع" (Warmth) في حب الآخرين واحترامهم، و"محكمة داخلية" (الضمير) تراقب وتحاكم، و"صداقة" تجمع بين الحب والاحترام، و"جهاد" ضد الرذائل (الحسد، الجحود، الشماتة). "مذهب الفضيلة" هو "تنوير" للأخلاق الكانطية: إنه "تطبيق" المبادئ الخالصة على "الطبيعة البشرية" المعقدة. وفيه يظهر كانط ليس فقط "كناقد للعقل"، بل "كمرشد روحي" و"محلل نفسي" و"مربٍ أخلاقي".

الفصل الرابع عشر: توسيع "نقد العقل العملي" - جدل العقل العملي ومذهب المنهج

14.1. مقدمة: "جدل العقل العملي الخالص" - المشكلة والمأزق

بعد أن أنهى كانط "تحليلات العقل العملي الخالص" (التي تشمل نظرية "الأمر المطلق" و"مبدأ الاستقلال الذاتي")، ينتقل في "نقد العقل العملي" (1788) إلى القسم الثاني: "جدل العقل العملي الخالص" (Dialectic of Pure Practical Reason). هذا القسم يوازي "الجدل المتعالي" في "نقد العقل المحض". لكن بينما كان "جدل العقل النظري" يعالج "أوهام" العقل حين يتجاوز حدود الخبرة الممكنة (الله، العالم، النفس)، فإن "جدل العقل العملي" يعالج "تناقضاً" (Antinomy) ينشأ من داخل العقل العملي نفسه.

ما هو هذا التناقض؟ إنه التناقض بين "الفضيلة" (Virtue/Tugend) و"السعادة" (Happiness/Glückseligkeit). هذان العنصران يشكلان معاً "الخير الأسمى" (Summum Bonum/Highest Good). لكن العلاقة بينهما ليست علاقة "تحليلية" (أي أن أحدهما لا يستلزم الآخر منطقياً)، بل هي علاقة "تركيبية" (Synthetic). وهنا تكمن المشكلة: كيف يمكن الربط بينهما؟ هذا هو "جدل العقل العملي".

أولاً: "الخير الأسمى" كمطلب ضروري للعقل العملي

لكي نفهم هذا الجدل، يجب أن نعود إلى مفهوم "الخير الأسمى". في "نقد العقل العملي"، يعرف كانط "الخير الأسمى" بأنه "الموضوع الكامل الضروري لإرادة قابلة للتحديد بواسطة القانون الأخلاقي". ماذا يعني هذا؟

القانون الأخلاقي (الأمر المطلق) يحدد "شكل" الإرادة: "افعل وفقاً لمبدأ يمكن أن يصبح قانوناً كلياً". لكن الإرادة البشرية لا تكتفي بـ"الشكل" فقط. إنها تبحث أيضاً عن "موضوع" (Object)، أي عن "غاية" (End) تسعى إليها. هذه الغاية لا يمكن أن تكون "السعادة" وحدها (لأن السعادة بدون فضيلة هي "أنانية")، ولا "الفضيلة" وحدها (لأن الإنسان، ككائن حسي، يحتاج إلى السعادة أيضاً). إذن، "الخير الأسمى" هو "الاتحاد التركيبي" بين:

1. الفضيلة (Virtue): وهي "استحقاق السعادة". أن أكون "جديراً" بأن أكون سعيداً. هذا هو "الخير الأسمى الأول" (Supremum)، أي "الشرط الأسمى" الذي لا يمكن التفريط فيه. "الفضيلة هي الخير الأسمى كشرط لكل ما يمكن أن نرغب فيه".

2. السعادة (Happiness): وهي "حالة الكائن العاقل في العالم حين يسير كل شيء وفقاً لإرادته ورغبته". هذا هو "الخير الأسمى الثاني"، أي "المكون المكمل"

(Consummatum). "السعادة، موزعة بدقة وفقاً للأخلاق... تشكل الخير الأسمى لعالم ممكن".

إذن، "الخير الأسمى" ليس مجرد "فكرة" اختيارية. إنه "ضرورة عملية". العقل العملي "يأمرنا" بأن نسعى نحو تحقيق "الخير الأسمى" في العالم. "اجعل الخير الأسمى غايتك القصوى" هو "واجب" (Duty). لكن هنا تبدأ المشكلة.

ثانياً: مفارقة الرواقيين والأبيقوريين

قبل أن يقدم كانط حله الخاص، يستعرض محاولتين تاريخيتين لحل مشكلة العلاقة بين الفضيلة والسعادة: محاولة "الرواقيين" (Stoics) ومحاولة "الأبيقوريين" (Epicureans). هاتان المحاولتان تمثلان، حسب كانط، "تناقضاً" (Antinomy) في العقل العملي.

1. الأبيقوريون (Epicureans):

· موقفهم: "السعادة هي الخير الأسمى. الفضيلة ليست سوى 'وسيلة' (Means) لتحقيق السعادة". بكلمات أبيقور (341-270 ق.م): "الفضيلة هي فن تحقيق السعادة". الحكيم الأبيقوري يسعى إلى "اللذة المستقرة" (Ataraxia)، أي غياب الألم الجسدي والاضطراب النفسي. الفضيلة (الحكمة، العدالة، التعفف) هي "الطريق" إلى هذه اللذة.

· نقد كانط: هذا الموقف "يدمر" الأخلاق. إذا كانت الفضيلة مجرد "وسيلة" للسعادة، فهي تفقد "قيمتها المطلقة". تصبح "نفعية" (Utilitarian). "الإرادة الطيبة" تصبح مجرد "أداة" للذة. وهذا يتنافى مع "الوعي الأخلاقي" الذي يخبرنا أن للفضيلة "قيمة في ذاتها"، حتى لو لم تحقق أي سعادة. "الشخص الذي يضحي بسعادته من أجل الواجب هو 'أعظم' أخلاقياً ممن يحقق السعادة بالفضيلة".

2. الرواقيون (Stoics):

· موقفهم: "الفضيلة هي الخير الأسمى الكامل. السعادة ليست سوى 'نتيجة' (Consequence) للفضيلة، بل هي 'مشمولة' فيها". بكلمات الرواقي زينون (334-262 ق.م) وإبكتيتوس (50-135 م): "الفضيلة وحدها تكفي للسعادة". الحكيم الرواقي "لا يحتاج" إلى أي شيء خارجي ليكون سعيداً. حتى على "عجلة التعذيب"، الحكيم "سعيد" لأنه "فاضل".

• نقد كانط: هذا الموقف "ينكر" الطبيعة البشرية. الإنسان ليس "ملاكاً". إنه كائن "حسي" (Sensible) أيضاً، وليس فقط "عاقلاً" (Rational). "السعادة" هي "حاجة طبيعية" (Natural Need) للإنسان، وليس مجرد "ترف". إنكار هذه الحاجة هو "قسوة" (Stoic) (Pride) غير واقعية. "الحكيم الرواقي" هو "مثال" (Ideal) لا يمكن تحقيقه في هذه الحياة. البشر "يحتاجون" إلى السعادة كجزء من "الخير الأسمى".

ثالثاً: حل كانط للتناقض: التمييز بين "الظاهرة" و"الشيء في ذاته"

كلا الموقفين، حسب كانط، "مخطئ" في افتراضه الأساسي. الأبيقوريون والرواقيون "افترضوا" أن العلاقة بين الفضيلة والسعادة هي علاقة "تحليلية" (أي أن أحدهما متضمن منطقياً في الآخر). الأبيقوريون قالوا: الفضيلة = السعادة (بمعنى أن الفضيلة هي الطريق إلى السعادة). الرواقيون قالوا: الفضيلة = السعادة (بمعنى أن الفضيلة هي السعادة الحقيقية).

لكن كانط يرى أن العلاقة بين الفضيلة والسعادة هي علاقة "تركيبية" (Synthetic). الفضيلة لا "تنتج" السعادة بالضرورة في عالم الظواهر (نحن نرى الأبرار يتألمون). والسعادة لا "تنتج" الفضيلة (نحن نرى الأشرار سعداء). إذن، كيف يمكن الربط بينهما؟

حل كانط يعتمد على تمييزه الشهير بين "الظاهرة" (Phenomenon) و"الشيء في ذاته" (Noumenon):

• في عالم الظواهر (الطبيعة): الفضيلة والسعادة "منفصلتان". لا يوجد "قانون طبيعي" يربط بينهما. "الطبيعة عمياء أخلاقياً". هذا هو "صحيح".

• لكن العقل العملي "يفرض" علينا أن نسعى نحو "الخير الأسمى". وإذا كان "الواجب" يأمر بشيء، فهذا الشيء "ممکن" بالضرورة (لأن "يجب" يتضمن "يمكن"). إذن، لا بد من "افتراض" وجود "علة" (Cause) خارج الطبيعة، علة "حكمة" و"قادرة" و"عادلة"، تستطيع أن تربط بين الفضيلة والسعادة في "عالم آخر" (عالم معقول). هذه العلة هي "الله".

إذن، "الله" ليس "موضوعاً" للمعرفة النظرية (كما أثبت "نقد العقل المحض")، بل هو "مسلمة" (Postulate) للعقل العملي. "مسلمة" تعني: "افتراض نظري، لكنه ضروري عملياً". أنا لا "أعرف" أن الله موجود، لكنني "أؤمن" (إيماناً عقلياً عملياً) بوجوده، لأن هذا الإيمان "ضروري" لكي يكون "الخير الأسمى" ممكناً، ولكي يكون "الواجب الأخلاقي" غير "عبثي"

رابعاً: "خلود النفس" كمسلمة ثانية

بالإضافة إلى "الله"، هناك "مسلمة" أخرى: "خلود النفس" (Immortality of the Soul). لماذا هي ضرورية؟

• "الكمال الأخلاقي" (القداسة) هو "التطابق التام" للإرادة مع القانون الأخلاقي. هذا الكمال هو "الشرط الأسمى" للخير الأسمى.

• لكن هذا الكمال "مستحيل" لأي كائن حسي عاقل في أي لحظة من وجوده الزمني. نحن دائماً في "صراع" مع الميول.

• إذن، الكمال الأخلاقي لا يمكن تحقيقه إلا في "تقدم لا نهائي" (Endless Progress) نحو هذا الكمال.

• وهذا "التقدم اللامتناهي" لا يكون ممكناً إلا بافتراض "وجود" الشخص العاقل نفسه "يمتد إلى ما لا نهاية". وهذا هو "خلود النفس".

إذن، "خلود النفس" ليس "معرفة" نظرية. إنه "مسلمة" يفرضها العقل العملي. "أنا لا أعرف أن نفسي خالدة، لكنني أؤمن بذلك، لأن هذا الإيمان ضروري لكي يكون السعي نحو الكمال الأخلاقي ممكناً".

خامساً: "الحرية" كمسلمة أساسية

أما "الحرية" (Freedom)، فهي "المسلمة" الأساسية. بدون "حرية الإرادة"، لا معنى للقانون الأخلاقي. "يجب" يعني "يمكن". إذا لم أكن "حراً"، فلا معنى لأن "يجب" علي شيء. "الحرية" هي "الشرط الضروري" (Ratio Essendi) للقانون الأخلاقي. وفي نفس الوقت، "القانون الأخلاقي" هو "أساس معرفة" (Ratio Cognoscendi) الحرية: أنا "أعرف" أنني حر لأنني "أعي" الواجب.

14.2. مذهب المنهج في "نقد العقل العملي": كيف نربي العقل الأخلاقي؟

بعد أن أنهى كانط "الجدل"، ينتقل إلى القسم الثالث والأخير من "نقد العقل العملي": "مذهب

المنهج للعقل العملي الخالص" (Die Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft). هذا القسم مهم جداً، لأنه يجيب عن سؤال: "كيف يمكن جعل العقل العملي 'مؤثراً'

في النفس البشرية؟ كيف يمكن 'تربية' الإرادة الأخلاقية؟". بكلمات أخرى: "كيف ننتقل من 'معرفة' القانون الأخلاقي إلى 'ممارسته'؟".

أولاً: دور "الأمثلة" (Examples) في التربية الأخلاقية

يبدأ كانط بالإجابة عن سؤال: "كيف يمكن للقانون الأخلاقي أن يصبح 'دافعاً' (Incentive/Triebsfeder) للفعل؟". القانون الأخلاقي هو "قبلي"، صادر عن العقل الخالص. لكن "الميول" الحسية هي "بعديّة"، قوية وجذابة. كيف يمكن للقانون أن "ينتصر" على الميول؟ الجواب هو عبر "تنمية" (Cultivation) شعور "الاحترام" (Achtung/Respect) للقانون الأخلاقي. هذا الشعور ليس "فطرياً"، بل يمكن "تنميته" عبر "الأمثلة" (Examples). لكن ليس "الأمثلة" بمعنى "تقليد" (Imitation) أشخاص آخرين. "التقليد" ليس له قيمة أخلاقية (لأن الأخلاق تتطلب "مبدأ ذاتياً"، وليس "اتباعاً أعمى"). بل "المثال" هو "دليل" (Proof) على أن "الفضيلة ممكنة".

يقول كانط: "اعرض على الطفل أمثلة لأفعال نبيلة. ليس ليقلدها، بل ليرى أن 'الفضيلة' ليست 'خيالاً' (Phantom)، بل هي 'ممكنة' فعلاً". عندما يرى الطفل شخصاً يضحى بمصلحته من أجل الواجب، "يتحرك" فيه شعور "الاحترام". هذا الاحترام ليس "إعجاباً" بالشخص (فهذا "عاطفة" حسية)، بل هو "إعجاب" بـ "القانون" الذي تجلّى في فعل الشخص. "المثال" هو "نافذة" يطل منها الطفل على "عالم المعقول" (Intelligible World).

ثانياً: "الملاحظة المقارنة" (Comparative Observation)

يقدم كانط "تمريناً" (Exercise) عملياً لتنمية الحس الأخلاقي: "الملاحظة المقارنة" (Comparative Observation). هذا التمرين يقوم على "مقارنة" (Comparison) بين "الدوافع" (Motives) المختلفة للأفعال.

الخطوة الأولى: اختر "فعلاً" (Action) يبدو "نبيهاً" (Noble).

الخطوة الثانية: حلل "الدوافع" (Motives) التي قد تكون وراء هذا الفعل. هل الفاعل فعل هذا "من أجل الواجب" (From Duty) أم "بدافع المصلحة" (From Self-Interest) أم "بدافع العاطفة" (From Inclination)؟

الخطوة الثالثة: إذا اكتشفت أن "الدافع الحقيقي" هو "المصلحة" أو "العاطفة"، فإن "القيمة الأخلاقية" للفعل "تتلاشى" (Vanish). "هذا ليس فضيلة، بل مجرد 'حكمة' (Prudence)".

الخطوة الرابعة: إذا وجدت أن "الدافع" هو "الواجب" فقط، حتى لو كان "ضد" كل الميل، فإن "الاحترام" (Respect) للفعل "يتعظم" (Amplify).

يقول كانط: "هذا التمرين يجعل 'العين الأخلاقية' (Moral Eye) حادة. إنه يعلمنا أن 'نميز' (Distinguish) بين 'الجوهر' (Essence) الأخلاقي و'القشرة' (Shell) الخارجية. إنه ينقلنا تدريجياً من 'الاهتمام' (Interest) بالذات إلى 'الاحترام' للقانون".

ثالثاً: "سيرة القديسين" و"أبطال الأخلاق"

يوصي كانط باستخدام "سير" (Biographies) الأشخاص الفاضلين كأدوات تربوية. "سير القديسين" (Lives of Saints) أو "أبطال الأخلاق" (Moral Heroes) تقدم "مادة" (Material) غنية للملاحظة المقارنة. لكن كانط يحذر: "لا تجعلوا من هؤلاء 'أصناماً' (Idols) تعبدون. لا تجعلوا الطفل يعتقد أن 'الفضيلة' هي 'تقليد' (Imitation) شخص آخر. الفضيلة هي 'طاعة القانون'، وليس 'تقليد الشخص'".

"المثال" ليس "نموذجاً" (Model) نقلده، بل هو "دليل" (Proof) على أن "الفضيلة ممكنة". "الطفل لا يجب أن يصبح 'مثل' هذا البطل، بل يجب أن يصبح 'بطلاً' بطريقته الخاصة، عبر 'تبني' نفس 'المبدأ' (Maxim)".

رابعاً: "الحرية" كهدف للتربية الأخلاقية

الهدف النهائي من "التربية الأخلاقية"، حسب كانط، هو "تنمية" (Cultivation) "الحرية" (Freedom). ليس "الحرية" بمعنى "فعل ما أشاء" (License)، بل "الحرية" بمعنى "الاستقلال الذاتي" (Autonomy): القدرة على "وضع القانون على نفسي" و"طاعته" بحرية. "التربية الأخلاقية هي التربية على 'الحرية'. إنها تعلم الطفل أن 'يطيع' القانون، ليس خوفاً من العقاب، بل 'احتراماً' للقانون ذاته".

يقول كانط: "يجب أن نربي الطفل على 'الحرية' منذ البداية. يجب أن نجعله يشعر بأنه 'مشرّع' (Legislator) وليس مجرد 'خاضع' (Subject). عندما يفهم الطفل 'لماذا' الفعل صواب أو خطأ، وليس فقط 'أنه' صواب أو خطأ، فإنه يبدأ في 'ممارسة' حريته. 'الحرية' لا تتعارض مع 'القانون'. على العكس، 'القانون' هو 'شكل' الحرية".

خامساً: "السماء المرصعة بالنجوم" و"القانون الأخلاقي": تأمل الختام

يختم كانط "نقد العقل العملي" بوحدة من أجمل الفقرات في تاريخ الفلسفة، والتي تلخص "التربية الأخلاقية" كتأمل (Contemplation):

"شيئان يملآن النفس دائماً بإعجاب وخشوع (Admiration and Awe)، يتجددان ويتزايدان كلما تأملتكما أكثر وطال التأمل: السماء المرصعة بالنجوم فوق، والقانون الأخلاقي في داخلي."

هذه العبارة ليست مجرد "تعبير شعري". إنها "وصفة تربوية" (Pedagogical Recipe). "تأمل" (Contemplate) "السماء المرصعة بالنجوم": هذا يذكرك "بصغرك" (Insignificance) ككائن حسي، كذرة في كون لا نهائي. لكن "تأمل" "القانون الأخلاقي في داخلك": هذا يذكرك "بعظمتك" (Greatness) ككائن عاقل، كشخص له "كرامة" لا تقدر بثمن. "الأولى تملؤني بالخشوع من عظمة الكون. والثانية تملؤني بالاحترام لكرامتي كإنسان. والأولى 'تذل' كبريائي الحسي. والثانية 'ترفع' كرامتي العقلية".

هذا "التأمل" هو "التربية الأخلاقية" في أسمى صورها. إنه ليس "درساً" (Lesson) نظرياً، بل هو "تجربة" (Experience) وجودية. إنه "لقاء" (Encounter) بين "الطبيعة" (السماء) و"الحرية" (القانون). وفي هذا اللقاء، "يكتشف" الإنسان "ذاته" ك"كائن مزدوج": "ظاهرة" (Phenomenon) و"شيء في ذاته" (Noumenon)، "متناهٍ" (Finite) و"لانهائي" (Infinite)، "عبد" (Slave) للطبيعة و"سيد" (Master) لها.

14.3. خلود النفس في فلسفة ما بعد كانط: مقارنة مع فشته وهغل

لتوسيع هذا القسم، يمكن مقارنة "مسلمة خلود النفس" عند كانط مع تطور هذه الفكرة عند الفلاسفة الذين جاؤوا بعده، وبخاصة في المثالية الألمانية.

أ. يوهان غوتليب فيشته (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814):

فيشته، الذي كان تلميذاً لكانط ثم أصبح ناقداً له، في كتابه "مقصد الإنسان" (Die Bestimmung des Menschen, 1800)، يرفض "مسلمة" خلود النفس الكانطية. بالنسبة لفيشته، "خلود النفس" ليس "مسلمة" (افتراضاً ضرورياً)، بل هو "حقيقة حية" (Living Reality). "الأنا" (The I) عند فيشته هو "فعل" (Act) لا نهائي، و"الأنا" لا تموت لأنها ليست "شيئاً" (Thing) يمكن أن يفنى. "الأنا" هي "الحياة" نفسها، والحياة "أبدية" (Eternal)

بطبيعتها. فيشته "يؤنس" (Internalizes) الخلود: إنه ليس "استمراراً" (Continuation) بعد الموت، بل هو "جودة" (Quality) الحياة الحالية. "الخلود" هو "أن تعيش حياتك كفعل حر للذات".

ب. غيورغ فيلهلم فريدريش هيغل (1770-1831):

هيغل، في "فلسفة الروح" (Philosophy of Spirit)، يرفض فكرة "خلود النفس" الفردية كما عند كانط. بالنسبة لهيغل، "الروح" (Spirit/Geist) هو "كلي" (Universal)، وليس "فردياً" (Individual). "خلود النفس" الفردية هو "تمثل" (Representation) ديني، وليس "حقيقة" (Truth) فلسفية. الحقيقة هي أن "الروح" (الذي هو "الفكر" في أعلى صورته) هو "أبدى" (Eternal)، والأفراد يشاركون في هذا "الأبدية" بقدر ما "يفكرون" (Think) و"يعون" (Are Conscious) أنفسهم كجزء من "الروح الكلي". "الخلود" ليس "بقاء" (Survival) الشخص بعد الموت، بل هو "ارتقاء" (Elevation) الشخص إلى "الروح" أثناء حياته.

14.4. خاتمة: "الخير الأسمى" كأفق للعقل العملي

بهذا، نكون قد أكملنا تحليل "جدل العقل العملي" و"مذهب المنهج". لقد رأينا أن "الخير الأسمى" ليس مجرد "فكرة" نظرية، بل هو "ضرورة عملية" تفرضها طبيعة العقل البشري. الإنسان لا يكتفي بأن يكون "فاضلاً" فقط، بل "يأمل" (Hopes) أيضاً في أن تكون "الفضيلة" و"السعادة" متحدتين في النهاية. هذا "الأمل" (Hope) ليس "وهماً" (Illusion)، بل هو "مسلمة" (Postulate) عقلانية. إنه "إيمان" (Faith) عقلي عملي، وليس "معرفة" (Knowledge) نظرية.

و"مذهب المنهج" يعلمنا أن "التربية الأخلاقية" ليست "تلقيناً" (Indoctrination)، بل هي "تنمية" (Cultivation) لـ "الحرية". إنها "تمرين" (Exercise) في "التمييز" (Discernment) بين "الدوافع" (Motives)، و"تأمل" (Contemplation) في "عظمة" القانون الأخلاقي. وهدفها النهائي هو "إنسان" (Human Being) "حر" (Free)، "مستقل" (Autonomous)، "قادر" (Capable) على أن "يشرع" (Legislate) لنفسه، و"يسعى" (Strive) نحو "الخير الأسمى" في "مملكة الغايات" (Kingdom of Ends).

الفصل الخامس عشر: "صراع الكليات" (1798) - الفلسفة في مواجهة السلطة

15.1. مقدمة: السياق التاريخي لـ "صراع الكليات"

في عام 1798، وقبل ست سنوات من وفاته، نشر كانط كتابًا غريبًا في شكله، عميقًا في مضمونه، أثار جدلاً واسعًا في الأوساط الأكاديمية والدينية. هذا الكتاب هو "صراع الكليات" (Der Streit der Fakultäten). العنوان الكامل للكتاب يوضح موضوعه: "صراع الكليات في ثلاثة أقسام: صراع كلية الفلسفة مع كلية اللاهوت، صراع كلية الفلسفة مع كلية الحقوق، صراع كلية الفلسفة مع كلية الطب".

لفهم هذا الكتاب، يجب أن نفهم سياقه التاريخي. كانط كان قد اصطدم بالرقابة البروسية عام 1794 بسبب كتابه "الدين في حدود مجرد العقل" (1793). الملك فريدرش فيلهلم الثاني (1744-1797) أصدر أمرًا ملكيًا يمنع كانط من الكتابة في الموضوعات الدينية. كانط امتثل للأمر طالما كان الملك على قيد الحياة. لكن بعد وفاة الملك عام 1797، وتولي فريدرش فيلهلم الثالث (1770-1840) العرش، شعر كانط أن "الوعد" الذي قطعه للملك السابق لم يعد ملزمًا. فجمع مقالاته التي كان قد كتبها سابقًا (بعضها كان ممنوعًا من النشر)، ونشرها معًا في كتاب "صراع الكليات". وكتب في مقدمته عبارة لاذعة موجهة للسلطة: "هذا الكتاب ليس للشعب، بل للعلماء. وعلى الحكومة ألا تخاف من البحث الحر".

أولاً: بنية الجامعة البروسية التقليدية

لكي نفهم "صراع الكليات"، يجب أن نفهم بنية الجامعة الأوروبية التقليدية. منذ العصور الوسطى، كانت الجامعة تتكون من أربع كليات (Fakultäten/Faculties):

1. كلية اللاهوت (Theologische Fakultät): تدرس "عقائد" الكنيسة، وتعدّ "رجال الدين" (القساوسة والوعاظ).

2. كلية الحقوق/القانون (Juristische Fakultät): تدرس "القوانين" المدنية، وتعدّ "القضاة" و"المحامين" و"موظفي الدولة".

3. كلية الطب (Medizinische Fakultät): تدرس "الجسد" و"الأمراض"، وتعدّ "الأطباء".

4. كلية الفلسفة (Philosophische Fakultät): وهي "الكلية الدنيا" (Lower Faculty)، وكانت تضم كل ما تبقى: الفلسفة، الرياضيات، الفيزياء، التاريخ، اللغات، الآداب.

كان التمييز الرسمي بين الكليات يقوم على "السلطة" (Authority) و"المنفعة" (Utility). "الكليات العليا" (اللاهوت، الحقوق، الطب) كانت تسمى "عليا" لأنها تعدّ "موظفي الدولة" (رجال دين، قضاة، أطباء)، أي أنها "تخدم" الدولة والكنيسة مباشرة. أما "كلية الفلسفة"، فكانت تسمى "دنيا" لأنها لا تعدّ لوظيفة حكومية محددة، بل تخدم "الحقيقة" فقط. لكن كانط، في "صراع الكليات"، يقلب هذه التراتبية رأساً على عقب: "كلية الفلسفة" هي "الكلية العليا" الحقيقية، لأنها "كلية العقل الحر"، بينما الكليات الثلاث الأخرى هي "كليات السلطة" التي تخدم مصالح خارجية (الدولة، الكنيسة).

ثانياً: مفهوم "الصراع" عند كانط

"الصراع" (Streit/Conflict) بين الكليات ليس "حرباً" (War) ولا "خصاماً شخصياً" (Quarrel). إنه "نقاش" (Debate) و"جدال" (Disputation) علمي وقانوني حول "حدود" (Boundaries) كل كلية. هذا الصراع "ضروري" (Necessary) و"صحي" (Healthy)، لأنه هو الذي يضمن "التقدم" (Progress) نحو "التنوير". "الصراع هو الطريق إلى الحقيقة".

يقول كانط: "يجب ألا يكون هناك سلام (Peace) بين الكليات، بل 'هدنة' (Armistice) مؤقتة. الصراع هو 'حياة' الجامعة. إذا توقفت الكليات عن 'مسألة' (Question) بعضها البعض، تحولت الجامعة إلى 'مصنع' (Factory) لتخريج 'موظفين' (Functionaries)، وليس إلى 'معبد' (Temple) للحقيقة".

15.2. القسم الأول: صراع كلية الفلسفة مع كلية اللاهوت

هذا القسم هو الأهم والأكثر إثارة للجدل. وهو يتناول السؤال: "من له الحق في تفسير الكتاب المقدس؟ الفيلسوف أم اللاهوتي؟".

أولاً: "المفسر العقلي" مقابل "المفسر النصي"

يُميز كانط بين نوعين من "المفسرين" (Interpreters) للكتاب المقدس:

1. المفسر النصي (Scriptural Interpreter): وهو "اللاهوتي" (Theologian) الذي يعتمد على "النص" (Text) فقط. مهمته هي "حفظ" (Preserve) النص، و"نقله" (Transmit) كما هو، و"الدفاع" (Defend) عنه ضد "الهرطقات" (Heresies). إنه "حارس" (Guardian) للنص.

2. المفسر العقلي (Rational Interpreter): وهو "الفيلسوف" (Philosopher) الذي يعتمد على "العقل" (Reason) فقط. مهمته هي "فهم" (Understand) النص، أي "استخراج" (Extract) "المعنى الأخلاقي" (Moral Meaning) منه، حتى لو كان هذا المعنى "مخالفًا" للمعنى الحرفي.

السؤال الذي يطرحه كانط هو: "أي التفسيرين له الأولوية؟". جوابه ثوري: "التفسير العقلي" له الأولوية. لماذا؟ لأن "الكتاب المقدس" ليس "غاية في ذاته" (End in Itself)، بل هو "وسيلة" (Means) لتحقيق "غاية" (End) هي "التحسين الأخلاقي" (Moral Improvement) للبشر. إذا كان "المعنى الحرفي" (Literal Meaning) للنص يتعارض مع "العقل الأخلاقي" (Moral Reason)، فيجب "تأويل" (Interpret) النص بشكل "رمزي" (Symbolic) يجعله متوافقًا مع العقل.

يقول كانط: "ليس الدين هو أساس الأخلاق، بل الأخلاق هي أساس الدين". 'الكتاب المقدس' يجب أن يُقرأ 'بالعقل'، وليس العكس. 'الفيلسوف' هو 'المعلم' (Teacher) الحقيقي للدين، لأن 'الدين' ليس سوى 'الاعتراف بكل واجباتنا كوصايا إلهية'.

ثانيًا: "الدين العقلي" و"الدين التاريخي"

يعيد كانط هنا صياغة التمييز الذي قدمه في "الدين في حدود مجرد العقل":

• الدين العقلي (Rational Religion): هو "الدين الطبيعي" (Natural Religion)، أي "الدين الأخلاقي الخالص". إنه "الإيمان" (Faith) بأن "الواجبات الأخلاقية" هي "وصايا إلهية". هذا الدين "واحد" (One) و"كوني" (Universal). إنه "نواة" (Core) كل الأديان التاريخية.

• الدين التاريخي (Historical Religion): هو "الدين المؤسس" (Instituted Religion)، أي الأديان الموجودة فعلاً في التاريخ (المسيحية، اليهودية، الإسلام). هذه الأديان تحوي "عقائد" (Dogmas) و"طقوس" (Rituals) و"كتبًا مقدسة" (Scriptures) خاصة. هذه "قشور" (Shells) تاريخية. لها "قيمة" (Value) كـ "وسائل" (Means) لنقل "الدين العقلي" إلى الجماهير، لكنها ليست "الدين" نفسه.

مهمة "الفيلسوف" هي "نزع" القشرة للوصول إلى النواة. "اللاهوتي" الذي "يتمسك" بالقشرة (الحرف) ويحارب النواة (العقل) هو "عدو" للدين الحقيقي. "اللاهوتي العقلي" (Rational Theologian) هو من يستخدم "العقل" لفهم "النص".

ثالثاً: مثال تطبيقي: "تأويل" عقيدة "الخطيئة الأصلية"

يقدم كانط مثلاً على كيفية "تأويل" (Interpret) العقائد الدينية "عقلياً". عقيدة "الخطيئة الأصلية" (Original Sin) في المسيحية تقول: "كل البشر ولدوا خطاة بسبب خطيئة آدم". هذا "غير معقول" (Irrational) إذا أخذناه حرفياً. كيف يمكن أن أكون "مذنّباً" بسبب خطيئة ارتكبتها شخص آخر قبل آلاف السنين؟

لكن "التأويل العقلي" (Rational Interpretation) يكشف "المعنى الأخلاقي" (Moral Meaning) العميق وراء هذه العقيدة. "الخطيئة الأصلية" هي "رمز" (Symbol) لـ "الشر الجذري" (Radical Evil) الذي ناقشه كانط في "الدين في حدود مجرد العقل". كل إنسان، عبر "فعله الحر" (Free Act) النومي، "يختار" (Chooses) مبدأ "حب الذات" على "الواجب". هذا "الاختيار" هو "خطيئته الأصلية". إنها ليست "موروثة" (Inherited) بيولوجياً، بل هي "متأصلة" (Innate) في بنية الحرية الإنسانية. هكذا، تتحول "الخطيئة الأصلية" من "خرافة" (Myth) غير معقولة إلى "حقيقة عقلية" (Rational Truth) عميقة.

15.3. القسم الثاني: صراع كلية الفلسفة مع كلية الحقوق

هذا القسم يتناول سؤالاً مختلفاً: "هل يتقدم الجنس البشري نحو الأفضل؟". وهذا السؤال طرحه أحد طلاب كانط على أستاذه، ونشره كانط في هذا الكتاب.

أولاً: السؤال: "هل يتقدم الجنس البشري نحو الأفضل؟"

يقدم كانط ثلاثة إجابات محتملة عن سؤال "هل يتقدم التاريخ؟":

1. التدهور (Deterioration): البشرية تتجه نحو الأسوأ. هذا هو موقف "التراجيديا" (Tragedy). وهو موقف "الوعاظ" (Moralists) المتشائمين.

2. الثبات (Stagnation): البشرية لا تتقدم ولا تتدهور. هذا هو موقف "السخرية" (Cynicism). وهو موقف "الملحدين" (Atheists) أو "الجبريين" (Fatalists).

3. التقدم (Progress): البشرية تتقدم نحو الأفضل أخلاقياً. هذا هو موقف "الأمل" (Hope). وهو موقف "الفيلسوف" (Philosopher) الذي يؤمن بـ"العناية" (Providence).

كانط، بالطبع¹، يتبنى الموقف الثالث. لكنه لا يقدم "برهاناً" (Proof) نظرياً على التقدم، بل يقدم "علامة" (Sign) تاريخية تدل على "إمكانية" التقدم.

ثانياً: "العلامة التاريخية": الثورة الفرنسية

"العلامة التاريخية" (Historical Sign) التي يقدمها كانط هي "الثورة الفرنسية" (French Revolution, 1789). لكن ليس "الثورة نفسها" (بأعمال العنف والفوضى)، بل "تعاطف" (Sympathy) الجمهور الأوروبي مع "مبدأ" (Principle) الثورة.

يقول كانط: "الثورة الفرنسية، بكل أهوالها، أيقظت في قلوب كل المتفرجين (الذين لم يشاركوا فيها) 'تعاطفاً' (Sympathy) يقترب من 'الحماس' (Enthusiasm). هذا التعاطف لا يمكن أن يكون له سبب إلا 'استعداد أخلاقي' (Moral Predisposition) في الجنس البشري".

ما هو "المبدأ" الذي تعاطف معه الجمهور؟ إنه "حق الشعب في أن يمنح نفسه دستوراً جمهورياً" (Republican Constitution). هذا المبدأ هو "المبدأ الأخلاقي" الوحيد الذي يمكن أن يكون أساساً للدولة. "تعاطف" الجمهور مع هذا المبدأ "يثبت" أن البشرية لديها "استعداد أخلاقي" نحو "الحرية" و"الجمهورية". وهذا "الاستعداد" هو "ضمان" (Guarantee) أن التاريخ يتجه نحو "الأفضل".

ثالثاً: "الحماس" كعلامة على التقدم الأخلاقي

"الحماس" (Enthusiasm) الذي أثاره مبدأ الثورة هو، بالنسبة لكانط، "ظاهرة" (Phenomenon) فريدة في التاريخ. إنه ليس "مصلحة" (Interest) مادية (فالجمهور لم يستفد من الثورة)، ولا "فضولاً" (Curiosity) فحسب. إنه "مشاركة وجدانية" (Emotional Participation) في "الخير" (Good) لذاته. "الحماس للخير" هو "علامة" على أن "الخير" ليس "وهمًا" (Illusion)، بل هو "حقيقة" (Reality) في أعماق النفس البشرية.

¹ نقدي: مصطفى حجازي في "التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور" يوظف مقولات كانطية (مثل الاستقلال الذاتي والكرامة) لفهم "سيكولوجية القهر" في المجتمعات العربية. يرى أن غياب "الشخصية" الكانطية (الاستقلال الأخلاقي) هو جوهر التخلف.

لكن كانط يحذر: "الحماس" وحده ليس كافياً. "الحماس" بدون "عقل" هو "جنون" (Schwärmerei). "الثورة" نفسها، كوسيلة، هي "غير قانونية" (Illegal) و"غير أخلاقية" (Immoral) لأنها "تدمير" للنظام القانوني القائم). "التقدم" الحقيقي لا يأتي عبر "الثورات" (Revolutions)، بل عبر "الإصلاحات" (Reforms) التدريجية التي يقوم بها "حكام مستنيرون" (Enlightened Rulers). "الثورة" هي "علامة" (Sign) على التقدم، وليست "وسيلة" (Means) له.

15.4. القسم الثالث: صراع كلية الفلسفة مع كلية الطب

هذا القسم، رغم أنه الأقل شهرة، إلا أنه مهم جداً لفهم "فلسفة الجسد" و"فلسفة العقل" عند كانط. وهو يتناول سؤالاً طرحه كانط على نفسه: "كيف يمكن للعقل أن يسيطر على الجسد؟".

أولاً: "قوة النفس" (The Power of the Mind)

يقدم كانط تحليلاً لـ"قدرة" (Ability) العقل البشري على "السيطرة" (Control) على "الأحاسيس الجسدية" (Bodily Sensations) و"الأمراض" (Illnesses) عبر "الإرادة" (Will) و"الانتباه" (Attention). هذا التحليل هو جزء من "فلسفة الطب" (Philosophy of Medicine) أو "الأنثروبولوجيا الطبية" (Medical Anthropology)

يميز كانط بين:

• الأمراض الجسدية (Physical Illnesses): التي تحتاج إلى "طبيب" (Physician) يعالج الجسد.

• الأمراض النفسية (Mental Illnesses): التي يمكن "للعقل" نفسه أن يعالجها.

لكن كانط يضيف فئة ثالثة: "الأمراض الجسدية التي يمكن أن تتأثر بالعقل". بعض الأمراض الجسدية (مثل الصداع، الأرق، اضطرابات الهضم) يمكن "تخفيفها" (Alleviate) أو حتى "الشفاء" (Cure) منها عبر "قوة العقل" (The Power of the Mind). "العقل" يمكنه، عبر "الانتباه" (Attention) و"التأمل" (Meditation) و"توجيه الأفكار" (Directing Thoughts)، أن "يؤثر" (Influence) في "الجسد".

يضرِب كانط أمثلة من حياته الشخصية: "كنت أعاني من آلام في الصدر. فقررت أن 'أوجه' انتباهي بعيداً عنها، وأن 'أفكر' في شيء آخر. ونجحت في تخفيف الألم". هذا ليس "سحراً"

(Magic)، بل هو "تطبيق" (Application) لقوة "الإرادة" على "الجسد". "العقل ليس مجرد 'متفرج' (Spectator) على الجسد، بل هو 'فاعل' (Agent) يمكنه أن 'يؤثر' فيه".

ثانيًا: "النظام الغذائي" و"النظام العقلي"

يقدم كائط "وصفة" (Prescription) للصحة تقوم على "النظام" (Regimen). النظام نوعان:

1. النظام الغذائي (Dietary Regimen): وهو "الاعتدال" (Moderation) في الأكل والشرب، و"الانتظام" (Regularity) في مواعيد الطعام، و"مضغ الطعام جيدًا". كائط كان معروفًا بدقته في هذا الشأن.

2. النظام العقلي (Mental Regimen): وهو "السيطرة" على الأفكار والعواطف، و"تجنب" (Avoid) "الانفعالات" (Affects) العنيفة (كالغضب، الحزن، القلق). "العقل الهادئ" (Calm Mind) هو "أفضل دواء" (Best Medicine) للجسد.

يقول كائط: "الفيلسوف يجب أن يكون 'طبيب نفسه' (Physician of Himself). يجب أن يعرف 'حدود' (Limits) جسده، و'قدرات' (Capacities) عقله. 'الصحة' (Health) ليست مجرد 'غياب المرض' (Absence of Illness)، بل هي 'انسجام' (Harmony) بين الجسد والعقل".

ثالثًا: "الملل" و"الألم" و"النوم"

يقدم كائط تحليلات قصيرة لكنها عميقة لظواهر "الملل" (Boredom) و"الألم" (Pain) و"النوم" (Sleep). هذه التحليلات هي جزء من "فلسفة الحياة اليومية" (Philosophy of Everyday Life) التي كان كائط مهتمًا بها.

· الملل: هو "إحساس بالفراغ" (Emptiness) عندما لا يكون العقل مشغولاً. "الملل هو 'ألم' (Pain) العقل". الحل هو "العمل" (Work) أو "اللعبة" (Play) أو "التأمل" (Contemplation).

· الألم: هو "تحذير" (Warning) من الجسد بأن شيئًا ما خطأ. "الألم هو 'صديق' (Friend) وليس 'عدوًا' (Enemy). إنه 'يحرس' (Guards) صحتنا".

• النوم: هو "راحة" (Rest) للعقل والجسد. "النوم هو 'أخ' (Brother) الموت، لكنه 'أخ' رحيم".

15.5. خاتمة: "صراع الكليات" كبيان لحرية الفكر

"صراع الكليات" هو، في المحصلة، "بيان" (Manifesto) لحرية الفكر. كانط يدافع فيه عن "حق" (Right) "كلية الفلسفة" في "مسألة" (Question) كل "سلطة" (Authority)، سواء كانت دينية (اللاهوت)، أو سياسية (الحقوق)، أو علمية (الطب). "الفيلسوف" ليس "موظفًا" (Functionary) يخدم الدولة أو الكنيسة، بل هو "خادم الحقيقة" (Servant of Truth). و"الحقيقة" لا تخاف من "النقد" (Criticism). على العكس، "النقد" هو "طريق" (Path) الحقيقة.

بهذا، يكون "صراع الكليات" قد أكمل دائرة فلسفة كانط. من "نقد العقل المحض" (نقد المعرفة) إلى "نقد العقل العملي" (نقد الأخلاق) إلى "نقد ملكة الحكم" (نقد الجمال والغائية) إلى "الدين في حدود مجرد العقل" (نقد الدين) إلى "صراع الكليات" (نقد المؤسسات). في كل هذه الأعمال، يمارس كانط "الفلسفة" كـ "نقد" (Critique): نقد "العقل" و "الأخلاق" و "الدين" و "الدولة". و "النقد" هو "جوهر" (Essence) التنوير: "Sapere aude! تجرأ على أن تستخدم عقلك!".

بهذا، نكون قد أنهينا "صراع الكليات" بعمق. في القسم التالي، سننتقل إلى "كانط والجغرافيا الطبيعية: الفيلسوف كجغرافي"، وهو فصل جديد سيكون إضافة ممتعة وغنية لبحثك.

سننتقل الآن إلى فصل جديد وممتع من بحثك: "كانط والجغرافيا الطبيعية: الفيلسوف كجغرافي". هذا الفصل سيظهر وجهًا آخر لكانط، وجهًا لا يعرفه الكثيرون: كانط "العالم" (The Scientist) الذي كان مهتمًا بكل شيء في العالم الطبيعي والبشري، وليس فقط "الفيلسوف الناقد" (The Critical Philosopher). سنعتمد على محاضراته في "الجغرافيا الطبيعية" (Physische Geographie) التي ألقاها طوال أربعين عامًا تقريبًا، والتي لم ينشرها بنفسه، لكنها جمعت بعد وفاته. سنكتب هذا الفصل بأسلوب موسوعي تحليلي عميق.

ملحق (أ): مسرد مصطلحات كانط الفلسفية

1. قبلي / أولي (A Priori / apriori)

أصل المصطلح ومعناه العام:

المصطلح مأخوذ من اللاتينية: "A" تعني "من" أو "انطلاقاً من"، و"Priori" تعني "ما هو أسبق" أو "ما هو سابق". إذن، "A Priori" تعني حرفياً: "انطلاقاً مما هو أسبق". في الفلسفة، يشير المصطلح إلى معرفة أو حكم يكون "مستقلاً" (Independent) عن التجربة الحسية. المعرفة القبلية هي معرفة "سابقة" (Prior) على التجربة، ليس بالضرورة زمنياً (أي أننا نولد بها)، بل "منطقيًا" (Logically): صحتها لا "تعتمد" (Depend) على أي تجربة.

تعريف كانط الدقيق:

في مقدمة "نقد العقل المحض" يميز كانط بين "المعرفة القبلية" و"المعرفة البعدية" تمييزاً صارماً. يقول: "سنفهم، إذن، بالمعرفة القبلية، لا المعرفة المستقلة عن هذه التجربة أو تلك، بل المعرفة المستقلة عن كل تجربة بشكل مطلق. ومقابلها المعرفة التجريبية، أي المعرفة الممكنة فقط بعدياً، بواسطة التجربة".

ثم يضيف كانط "معياريين" (Criteria) للتمييز بين القبلي والبعدية:

1. الضرورة (Notwendigkeit): "إذا وُجد حكم يُفكر فيه بضرورة صارمة، فهو حكم قبلي". مثال: "كل تغير له سبب". نحن لا نعتقد أن هذا "يحتمل" (Probably) أن يكون صحيحاً. نحن نعتقد أنه "يجب" (Must) أن يكون صحيحاً. هذه "الضرورة" لا يمكن أن تأتي من التجربة (لأن التجربة لا تخبرنا إلا بما "هو كائن"، لا بما "يجب أن يكون").

2. الكلية الصارمة (Strenge Allgemeinheit): "إذا كان حكم ما كلياً بشكل صارم، أي لا يمكن تصور أي استثناء له، فهو غير مشتق من التجربة، بل صحيح قبلياً بشكل مطلق". مثال: "كل جسم ممتد". هذا الحكم كلي: لا يمكن تصور "جسم" غير "ممتد". التجربة لا تعطي أبداً هذه "الكلية" الصارمة (لأن التجربة دائماً جزئية ومحدودة).

أمثلة على الأحكام القبلية:

· "4=2+2" (قضية رياضية)

• "كل عازب غير متزوج" (قضية تحليلية قبلية)

• "كل حدث له سبب" (قضية تركيبية قبلية، حسب كانط)

• "المثلث له ثلاث زوايا" (قضية تحليلية قبلية)

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"القبلي" هو "اللبنه" (Building Block) الأساسية في مشروع كانط النقدي. السؤال المحوري في "نقد العقل المحض" – "كيف تكون أحكام تركيبية قبلية ممكنة؟" – مبني بالكامل على هذا المفهوم. لو لم تكن هناك "معرفة قبلية"، لانهار كل شيء: العلوم (التي تدعي الضرورة والكلية) تصبح مجرد "استقراءات" (Inductions) هشة (كما قال هيوم)، والأخلاق (التي تدعي الإلزام المطلق) تصبح مجرد "نصائح" (Advices) براغماتية.

نقاشات حول المفهوم:

• النقد التجريبي: التجريبيون (مثل جون ستيوارت مل في القرن التاسع عشر، وويلارد فان أورمان كواين في القرن العشرين) أنكروا وجود "معرفة قبلية تركيبية". بالنسبة لهم، حتى الرياضيات والمنطق هما "تعميمات" (Generalizations) تجريبية، أو "أعراف" (Conventions) لغوية. كواين، في مقالته الشهيرة "دوغما التجريبية" (Two Dogmas of Empiricism, 1951)، هاجم التمييز بين "التحليلي" و"التركيبي"، وبالتالي هدم فكرة "القبلي" بالمعنى الكانطي.

• الدفاع المعاصر: في المقابل، فلاسفة مثل لورنس بونجور (Laurence Bonjour) في كتابه "دفاعاً عن العقل الخالص" (In Defense of Pure Reason, 1998) دافعوا عن وجود "معرفة قبلية"، بحجة أنه بدونها لا يمكن تفسير "الضرورة" المنطقية والرياضية.

2. بعدي / تجريبي (A Posteriori / aposteori)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية: "A" تعني "من"، و"Posteriori" تعني "ما هو لاحق". إذن، "A Posteriori" تعني حرفياً: "انطلاقاً مما هو لاحق". المعرفة البعدية هي المعرفة التي "تعتمد" (Depends) على التجربة الحسية. إنها معرفة "لاحقة" (Posterior) على التجربة زمنياً

ومنطقيًا: صحتها لا يمكن إثباتها إلا بالرجوع إلى "الملاحظة" (Observation) و"التجريب" (Experiment).

تعريف كانط الدقيق:

في نفس المقطع من مقدمة "نقد العقل المحض" (B2)، يقول كانط: "المعرفة التجريبية هي المعرفة الممكنة فقط بعديًا، بواسطة التجربة". كل معرفة تبدأ "مع" (Mit) التجربة، لكن ليس كل معرفة "تنشأ" (Entspringt) من التجربة. هذا تمييز دقيق: "بدء" المعرفة مع التجربة لا يعني أن "مصدرها" هو التجربة. المعرفة القبلية "تبدأ" مع التجربة (لأننا لا نعيها قبل أن نختبر العالم)، لكنها "لا تنشأ" من التجربة (لأن الضرورة والكلية لا يمكن أن تأتي من التجربة) أمثلة على الأحكام البعدية:

• "السماء زرقاء" (أحتاج إلى النظر إلى السماء لأعرف ذلك).

• "هذا الحجر ثقيل" (أحتاج إلى حمل الحجر لأعرف ذلك).

• "الماء يغلي عند 100 درجة مئوية عند مستوى سطح البحر" (أحتاج إلى تجارب لأعرف ذلك).

• "الشمس تشرق كل صباح" (حكم استقرائي، غير ضروري ولا كلي).

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

يميز كانط بين "مصدرين" (Sources) للمعرفة: "الحساسية" (Sensibility) التي تعطي "الحدوس" (Intuitions) البعدية (مادة المعرفة)، و"الفاهمة" (Understanding) التي تعطي "المفاهيم" (Concepts) القبلية (صورة المعرفة). "بدون الحساسية، لن يكون أي موضوع معطى لنا. وبدون الفاهمة، لن يكون أي موضوع مفكرًا فيه. أفكار بدون محتوى فارغة. وحدوس بدون مفاهيم عمياء". المعرفة البشرية هي دائمًا "تركيب" (Synthesis) بين "قبلي" (من الفاهمة) و"بعدي" (من الحساسية).

نقاشات حول المفهوم:

• مشكلة "المعطى" (The Myth of the Given): الفيلسوف الأمريكي ويلفرد سيلارز (Wilfrid Sellars) في مقالته "التجريبية وفلسفة العقل" (1956) هاجم فكرة أن هناك

"معطى" (Given) حسيًا خالصًا قبل أي "مفهوم". بالنسبة لسيلارز، حتى أبسط إدراك حسي هو "مشحون نظريًا" (Theory-laden). هذا النقد يستهدف التمييز الحاد بين "القبلي" و"البعدي".

3. تحليلي (Analytisch) و تركيبى (Synthetisch)

أصل المصطلحين:

· "تحليلي" (Analytisch): من اليونانية "Analysis"، وتعني "تفكيك" أو "حل" (Resolution). الحكم التحليلي "يفكك" مفهوم الموضوع ليستخرج منه ما هو متضمن فيه أصلاً.

· "تركيبى" (Synthetisch): من اليونانية "Synthesis"، وتعني "تجميع" أو "تركيب" (Composition). الحكم التركيبى "يركب" (Adds) إلى مفهوم الموضوع شيئاً جديداً لم يكن متضمناً فيه.

تعريف كانط الدقيق:

في مقدمة "نقد العقل المحض" يقدم كانط تعريفه الشهير:

· الحكم التحليلي: "في كل الأحكام التي تُفكر فيها العلاقة بين موضوع ومحمول... عندما يكون المحمول (ب) منتمياً إلى الموضوع (أ) كشيء متضمن (بطريقة خفية) في مفهوم (أ)، فإن الحكم التحليلي". مثال: "كل جسم ممتد". الامتداد متضمن في مفهوم "الجسم". الحكم التحليلي هو "تفسيري" (Erläuterungsurteil): إنه يوضح ما نعرفه أصلاً، لكنه لا يضيف شيئاً جديداً.

· الحكم التركيبى: "أما إذا كان (ب) يقع خارج مفهوم (أ) تماماً، ومع ذلك فهو مرتبط به، فإن الحكم تركيبى". مثال: "كل جسم ثقيل". الثقل ليس متضمناً في مجرد مفهوم "الجسم" (يمكن تصور جسم غير ثقيل). الحكم التركيبى هو "توسيعي" (Erweiterungsurteil): إنه يضيف معرفة جديدة عن العالم.

أمثلة إضافية:

- تحليلي: "كل عازب غير متزوج". (مفهوم "غير متزوج" هو بالضبط تعريف "العازب").
 - تركيبي: "بعض العزاب سعداء". (السعادة ليست متضمنة في مفهوم "العازب"، بل هي "تُضاف" إليه).
 - تحليلي: "المثلث له ثلاث زوايا". (ثلاث زوايا هي جزء من تعريف المثلث).
 - تركيبي: "مجموع زوايا المثلث يساوي 180 درجة". (هذا ليس جزءًا من تعريف المثلث، بل هو "مكتشف" عبر البرهان الهندسي).
- أهمية التمييز في فلسفة كانط:

- هذا التمييز هو "المفتاح" (Key) لفهم "نقد العقل المحض". كانط يدمج بين تصنيفي "قبلي/بعدي" و"تحليلي/تركيبي" لخلق أربعة أنواع من الأحكام:
1. تحليلية قبلية: مثل "كل عازب غير متزوج". ضرورية وكلية، لكنها فارغة (لا تخبرنا عن العالم).
 2. تركيبية بعدية: مثل "هذه التفاحة حمراء". غنية بالمعلومات، لكنها غير ضرورية ولا كلية.
 3. تركيبية قبلية: مثل "كل حدث له سبب". هذا هو "النوع الثالث" الذي هو محور "النقد". أحكام ضرورية وكلية (قبلية) وفي نفس الوقت غنية بالمعلومات (تركيبية). كيف تكون ممكنة؟ هذا هو السؤال.
 4. تحليلية بعدية: هذا النوع "مستحيل" (Impossible) حسب كانط. لا يمكن أن يكون هناك حكم تحليلي (قائم على تحليل المفهوم فقط) ويكون بعديًا (يعتمد على التجربة). فتحليل المفهوم لا يحتاج إلى تجربة.
- نقاشات حول التمييز:

• نقد كواين (Quine): في مقالته "دوغما التجريبية" (1951)، هاجم ويلارد فان أورمان كواين التمييز بين "التحليلي" و"التركيبي". بالنسبة له، لا يوجد "تحليلي" خالص. كل الأحكام، حتى "كل عازب غير متزوج"، هي في النهاية "مرتبطة" (Connected) بالتجربة بشكل غير

مباشر. "العازب" و"غير متزوج" هما "مترادفان" (Synonyms)، لكن "الترادف" نفسه مبني على "استعمال" (Usage) لغوي تجريبي. هذا النقد "هز" أسس الفلسفة الكانطية والوضعية المنطقية معًا.

• دفاع عن كانط: فلاسفة مثل هيلاري بوتنام (Hilary Putnam) في كتابه "العقل، اللغة، والواقع" (Mind, Language, and Reality, 1975) دافعوا عن "معقولية" (Intelligibility) التمييز بين التحليلي والتركيب، حتى لو كان "حدوده" (Boundaries) غامضة أحيانًا.

4. ظاهرة (Phänomenon / Erscheinung)

أصل المصطلح:

من اليونانية "Phainomenon"، وهي مشتقة من الفعل "Phainesthai" الذي يعني "يظهر" (To Appear). "الظاهرة" هي حرفيًا: "ما يظهر". في الفلسفة، الظاهرة هي الشيء كما "يظهر" لنا، وليس كما هو "في ذاته".

تعريف كانط الدقيق:

الظاهرة عند كانط هي "الموضوع غير المحدد للحدس التجريبي" (Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung). لنفكك هذا التعريف:

• "موضوع غير محدد": الظاهرة هي "شيء" (Something) يظهر لنا، لكنها لم "تتحدد" (Determined) بعد بواسطة "مقولات" الفاهمة. إنها "المادة الخام" للخبرة، قبل أن "تنظمها" الفاهمة.

• "الحدس التجريبي": الظاهرة تُعطى في "الحدس" (Intuition)، أي أنها "حاضرة" (Present) أمامنا مباشرة، وليس مجرد "مفهوم" (Concept) عنها.

بعد أن "تتحدد" الظاهرة بواسطة "مقولات" الفاهمة (السببية، الجوهر...)، تصبح "موضوعًا" (Gegenstand/Object) بالمعنى الكامل. إذن، "الظاهرة" بالمعنى الواسع تشمل "الموضوع" المتحدد. المهم هو أن "الظاهرة" هي دائمًا "ظاهرة لنا" (Appearance for Us)، أي أنها "مشروطة" (Conditioned) بـ"صورتي" حدسنا (المكان والزمان) و"مقولات" فاهمتنا.

التمييز بين "الظاهرة" و"الشيء في ذاته":

هذا التمييز هو "جوهر" (Essence) "المثالية المتعالية" (Transcendental Idealism).
"الظاهرة" هي ما "نعرفه" (We Know). "الشيء في ذاته" هو ما "نفكر فيه" (We Think) لكننا لا "نعرفه". مثال: عندما أرى شجرة، فأنا أرى "ظاهرة" (شجرة كما تظهر لي في المكان والزمان، خاضعة للسببية...). لكنني لا أرى "الشجرة في ذاتها" (الشجرة كما هي مستقلة عن إدراكي). "الشيء في ذاته" هو "الأساس" (Ground) المجهول للظاهرة. "يجب أن يكون هناك شيء ما يظهر" (Es muss etwas erscheinen).

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

· إنقاذ العلم: العلم يدرس "الظواهر". قوانين العلم (مثل قوانين نيوتن) هي "حقيقية" (True) و"ضرورية" (Necessary) بالنسبة للظواهر. "الظاهرة" ليست "وهماً" (Illusion)، بل هي "الموضوع الحقيقي الوحيد" للمعرفة.

· تحديد الميتافيزيقا: الميتافيزيقا التقليدية كانت "تخطئ" (Errs) عندما تحاول تجاوز "الظواهر" لمعرفة "الأشياء في ذاتها" (الله، النفس، العالم ككل). هذا "تجاوز" (Transgression) لحدود العقل.

· إنقاذ الحرية: لأن "الحتمية" (Determinism) تنطبق فقط على "الظواهر"، فإن "الشيء في ذاته" (أي الإنسان ككائن نومياني) يمكن أن يكون "حرًا". هذا يفتح المجال للأخلاق.

نقاشات حول المفهوم:

· نقد "الشيء في ذاته": فريدريش هاينريش ياكوبي (F. H. Jacobi) في كتابه "ديفيد هيوم في الإيمان، أو المثالية والواقعية" (1787) انتقد كانط قائلاً: "بدون افتراض 'الشيء في ذاته'، لا يمكن الدخول إلى فلسفة كانط. ولكن مع هذا الافتراض، لا يمكن البقاء فيها". بمعنى: إذا كان "الشيء في ذاته" "غير معروف" (Unknown)، فكيف نعرف "أنه موجود"؟ وإذا كنا نعرف "أنه موجود"، فهذا يعني أننا "نعرف" شيئاً عنه (أي "وجوده")، وهذا يناقض فكرة أنه "غير معروف".

· المثالية الألمانية: الفلاسفة الذين جاؤوا بعد كانط (فيشته، شيلينغ، هيغل) "ألغوا" (Abolished) "الشيء في ذاته". بالنسبة لهم، "الظاهرة" هي "كل ما هو موجود". "الشيء

في ذاته" هو "فكرة فارغة" (Empty Thought). هيغل قال: "ليس هناك شيء في ذاته خلف الظاهرة. الظاهرة هي الحقيقة الكاملة".

5. شيء في ذاته (Noumenon / Ding an sich)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اليونانية "Noumenon"، وهي مشتقة من الفعل "Noein" الذي يعني "يفكر" (To Think) أو "يعقل" (To Perceive with the Mind). "النومينون" هو حرفياً: "ما يُفكر فيه" أو "المعقول" (The Intelligible). وهو مقابل "الظاهرة" (Phainomenon): "ما يُرى" أو "المحسوس" (The Sensible).

تعريف كانط الدقيق:

في "نقد العقل المحض" يميز كانط بين معنيين لـ "النومينون":

1. المعنى السلبي (Negative Sense): "النومينون" هو "الشيء الذي لا يمكن أن يكون موضوعاً لحدسنا الحسي". هذا هو المعنى الأساسي عند كانط. "النومينون" هو "الحد" (Grenze) الذي يذكرنا بأن "حدسنا" (Intuition) ليس "أصلياً" (Original)، بل هو "حسي" (Sensible). نحن "لا نستطيع" (Cannot) أن نعرف "النومينون" معرفة نظرية. "مفهوم النومينون هو مفهوم حدي (Grenzbegriff)، يهدف إلى تقييد ادعاءات الحساسية".
2. المعنى الإيجابي (Positive Sense): "النومينون" هو "موضوع حدس غير حسي" (Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung). هذا المعنى "افتراضي" (Hypothetical). لو كان هناك "حدس عقلي" (Intellektuelle Anschauung) – أي حدس "يخلق" (Creates) موضوعه بمجرد التفكير فيه، كما هو الحال عند الله – لكان "النومينون" هو "موضوع" هذا الحدس. لكن البشر "لا يمتلكون" (Do Not Possess) حدساً عقلياً. لذلك، "النومينون" بالمعنى الإيجابي "غير ممكن" (Not Possible) بالنسبة لنا.

التمييز بين "نومينون" و "شيء في ذاته":

أحياناً يستخدم كانط المصطلحين بشكل مترادف. لكن بعض الباحثين (مثل هنري أليسون) يميزون بينهما:

- "الشيء في ذاته" (Ding an sich): هو "الأساس" (Ground) غير المعروف للظاهرة. إنه "الشيء" كما هو "مستقل" عن شروط إدراكنا.
- "النومينيون": هو "المفهوم" (Concept) الذي "نفكر" به في هذا "الشيء في ذاته". إنه "التمثل" (Representation) العقلي للشيء في ذاته.
- أهمية المفهوم في فلسفة كانط:
- الحد النظري: "النومينيون" هو "العلامة" (Sign) التي تذكرنا بأن "معرفتنا" محدودة بعالم "الظواهر". "لا يمكننا أن نعرف الأشياء في ذاتها".
- الانفتاح العملي: "النومينيون" "يفتح" (Opens) مجالاً "للحرية" (Freedom). الإنسان، "كظاهرة"، خاضع للحتمية. لكن "كنومينيون"، يمكن "التفكير" فيه كحر. "الحرية" هي "نومينيون" إيجابي (بالنسبة للعقل العملي).
- ضرورة الإيمان: "الله" و"خلود النفس" هما "نومينا" بالمعنى الإيجابي "للإيمان" (Faith)، وليس "للمعرفة" (Knowledge).
- نقاشات حول المفهوم:
- نقد نيتشه: فريدريش نيتشه، في "شفق الأوثان" (1889)، سخر من فكرة "الشيء في ذاته" واعتبرها "تناقضاً" (Contradiction). "كيف يمكن أن نعرف أن 'الشيء في ذاته' موجود، إذا كان 'غير معروف'؟ هذا يشبه أن تقول: 'أنا أعرف أن هناك شيئاً لا يمكن معرفته'". بالنسبة لنيتشه، "الشيء في ذاته" هو "اختراع" (Invention) للفلاسفة الضعفاء الذين يريدون "عالمًا آخر" (Another World) غير هذا العالم.
- دفاع معاصر: الفيلسوف الأمريكي روبرت براندوم (Robert Brandom) في كتابه "روح الثقة" (A Spirit of Trust, 2019) يدافع عن "المثالية المتعالية" الكانطية بصيغة جديدة. بالنسبة له، "الأشياء في ذاتها" هي "الأشياء كما هي بشكل مستقل عن 'التزاماتنا' (Commitments) المعرفية تجاهها". هذا "استقلال" (Independence) هو "ضروري" (Necessary) لكي تكون "الموضوعية" (Objectivity) ممكنة.

6. متعالٍ / ترانسندنتالي (Transzendental)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Transcendere" وتعني "يتجاوز" (To Climb Over) أو "يتخطى" (To Go Beyond). في الفلسفة المدرسية (القرون الوسطى)، كانت "المتعاليات" (Transcendentals) هي الصفات التي "تتجاوز" كل مقولات الوجود، مثل "الواحد" (The One)، و"الحق" (The True)، و"الخير" (The Good).

تعريف كانط الدقيق:

كانط يعطي "المتعالي" معنى جديدًا تمامًا، مختلفًا عن "المتجاوز" (Transzendent). في مقدمة "نقد العقل المحض" (B25)، يقول:

"أسمي 'متعاليًا' (Transzendental) كل معرفة لا تتعلق بالموضوعات مباشرة، بل تتعلق 'بطريقة معرفتنا' لهذه الموضوعات، من حيث إن هذه المعرفة يجب أن تكون ممكنة قبليًا.

لنفكك هذا التعريف:

• "لا تتعلق بالموضوعات مباشرة": المعرفة المتعالية ليست معرفة "بالأشياء" (Objects)، بل هي معرفة "بالشروط" (Conditions) التي تجعل معرفة الأشياء ممكنة.

• "بطريقة معرفتنا": "المتعالي" يهتم بـ"كيف" (How) نعرف، وليس بـ"ماذا" (What) نعرف. إنه "وعي" (Awareness) بـ"بنية" (Structure) عقولنا.

• "يجب أن تكون ممكنة قبليًا": "المتعالي" يبحث عن "الشروط القبلية" (A Priori Conditions) لإمكان الخبرة. إنه لا يهتم بـ"المعرفة التجريبية" (البعدية)، بل بـ"الأسس" (Foundations) القبلية التي تجعل هذه المعرفة ممكنة

التمييز بين "متعالٍ" (Transzendental) و"متجاوز" (Transzendent):

هذا التمييز حاسم:

• "متعالٍ" (Transzendental): هو "الشرط" الذي يجعل الخبرة ممكنة، لكنه هو نفسه "داخل" (Within) حدود الخبرة الممكنة. مثل: "المقولات" و"صورتنا الحدس" (المكان

والزمان). هذه "متعالية" لأنها شروط قبلية للخبرة، لكنها "لا تتجاوز" الخبرة (فهي تنطبق فقط على الظواهر).

· "متجاوز" (Transzendent): هو ما "يتجاوز" (Goes Beyond) حدود الخبرة الممكنة. مثل: "الله"، و"النفس كجوهر"، و"العالم ككل". هذه "أفكار" (Ideas) للعقل، لكنها ليست "مقولات" للفاهمة. استخدام "المقولات" (مثل "السببية") على "المتجاوز" يؤدي إلى "الوهم" (Illusion).

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"المتعالي" هو "المنهج" (Method) الذي يميز فلسفة كانط النقدية عن كل الفلسفات السابقة. "الفلسفة المتعالية" (Transzendentalphilosophie) هي فلسفة "نقد العقل": إنها "فحص" (Examination) للعقل من قبل العقل نفسه، لمعرفة "حدوده" (Limits) و"شروط إمكانه" (Conditions of Its Possibility). "الاستيعاب المتعالية" تدرس "الشروط الحسية" القبلية (المكان والزمان). "التحليلات المتعالية" تدرس "الشروط الفكرية" القبلية (المقولات). "الجدل المتعالي" يدرس "الوهم" الذي ينشأ عندما يتجاوز العقل هذه الحدود

نقاشات حول المفهوم:

· الفلسفة التحليلية: فلاسفة مثل بيتر سترأوسون (P.F. Strawson) في "حدود الإحساس" (1966) أعادوا صياغة المشروع المتعالي الكانطي. سترأوسون يسميه "الميتافيزيقا الوصفية" (Descriptive Metaphysics): "وصف" (Description) "البنية الأساسية" (Basic Structure) لتصوراتنا عن العالم، دون محاولة "تبريرها" (Justify) عبر "استنباط متعال".

· نقد ميشيل فوكو: في "الكلمات والأشياء" (1966)، فوكو ينتقد فكرة "المتعالي" الكانطية. بالنسبة له، "الإنسان" كمفهوم هو "اختراع" (Invention) حديث (من عصر التنوير)، و"المتعالي" الكانطي هو "نموذج" (Paradigm) لهذا الاختراع. "الإنسان" كـ"ذات متعالية" (Transcendental Subject) سوف "يزول" (Vanish) مثل "رسم على رمل البحر".

7. حدس (Anschauung / Intuition)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Anschauung"، وهي مكونة من "An-" (على، نحو) و "-schauung" (من الفعل schauen: ينظر، يشاهد). إذن، "Anschauung" تعني حرفياً: "النظر إلى" أو "المشاهدة". في الفلسفة، "الحدس" هو "الإدراك المباشر" (Immediate Perception) لشيء ما. إنه "العلاقة المباشرة" (Direct Relation) بين الذات والموضوع.

تعريف كانط الدقيق:

في "الاستيعاب المتعالية" يقول كانط:

"بأي طريقة، وبأي وسيلة، قد ترتبط المعرفة بالموضوعات، فإن تلك التي ترتبط بها مباشرة، والتي يتجه إليها كل تفكير كوسيلة، هي 'الحدس'. لكن الحدس لا يحدث إلا بقدر ما يُعطى لنا الموضوع. وهذا بدوره لا يكون ممكناً، بالنسبة لنا نحن البشر على الأقل، إلا بأن 'يؤثر' الموضوع في الذهن بطريقة معينة.

لنفكك هذا التعريف:

· "ترتبط بها مباشرة": "الحدس" هو "علاقة مباشرة" (Immediate Relation) بين الذات والموضوع. هذا بخلاف "المفهوم" (Concept) الذي هو علاقة "غير مباشرة" (Mediate) (المفهوم يشير إلى الموضوع عبر "علامات" (Marks) عامة).

· "يُعطى لنا الموضوع": "الحدس" هو "تقبلي" (Receptive). الموضوع "يُعطى" (Is Given) للذات، ولا "تُنتج" (Is Produced) الذات. "الحدس البشري" هو "حدس حسي" (Sensible Intuition): إنه يعتمد على "التأثر" (Being Affected) بالأشياء.

· "يؤثر الموضوع في الذهن": هذه هي آلية "الحدس الحسي". الموضوع الخارجي "يؤثر" (Affects) في "حساسيتنا" (Sensibility)، وهذا "التأثير" (Affection) ينتج "إحساساً" (Empfindung/Sensation). "الإحساس" هو "مادة" (Matter) الحدس.

التمييز بين "حدس" و "مفهوم":

· الحدس (Intuition): علاقة مباشرة، فردية (Particular)، حسية (Sensible). مثال: رؤية "هذه الشجرة بالذات" أمامي.

· المفهوم (Concept): علاقة غير مباشرة، عامة (General)، فكرية (Intellectual). مثال: "مفهوم الشجرة" الذي ينطبق على كل الأشجار
التمييز بين "حدس تجريبي" و "حدس خالص":

· الحدس التجريبي (Empirische Anschauung): حدس يحتوي على "إحساس" (Sensation). مثال: رؤية "هذه التفاحة الحمراء".

· الحدس الخالص (Reine Anschauung): حدس "بدون" أي إحساس. وهو "صورتا" (Forms) الحساسة: "المكان" (Space) و "الزمان" (Time). "المكان" هو "الحدس الخالص" للأشياء الخارجية. "الزمان" هو "الحدس الخالص" لكل الظواهر
أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

· الحدس كشرط للمعرفة: "بدون حدوس، تكون مفاهيمنا فارغة". المعرفة البشرية تتطلب "حدوساً" (مادة) و "مفاهيم" (صورة).

· الحدس الخالص كأساس للرياضيات: "الهندسة" (Geometry) تقوم على "الحدس الخالص للمكان". "الحساب" (Arithmetic) يقوم على "الحدس الخالص للزمان". هذا يفسر كيف تكون الرياضيات "تركيبية قبلية".

· الحدس البشري مقابل الحدس الإلهي: البشر لديهم "حدس حسي تقبلي" (Sensible, Receptive Intuition). الله (افتراضياً) لديه "حدس عقلي أصلي" (Intellectual, Original Intuition): حدس "يخلق" (Creates) موضوعه بمجرد التفكير فيه

نقاشات حول المفهوم:

· نقد هيغل: هيغل رفض "الحدس" الكانطي كـ "ملكة منفصلة" (Separate Faculty). بالنسبة لهيغل، "الحدس" و "المفهوم" ليسا منفصلين، بل هما "لحظتان" (Moments) في "عملية" (Process) واحدة هي "المعرفة". "الحدس" دائماً "مشبع" (Saturated) بالمفاهيم.

· الفلسفة التحليلية المعاصرة: جون ماكديويل (John McDowell) في "العقل والعالم" (1994) يدافع عن فكرة كانطية: "الخبرة" (Experience) هي "حدسية" و"مفهومية" في آن واحد. "الحدوس" ليست "معطيات" (Givens) خامًا، بل هي "مشبعة" بالمفاهيم.

8. فاهمة (Verstand / Understanding)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Verstand"، وهي مشتقة من الفعل "أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Verstand"، وهي مشتقة من الفعل "Verstehen" الذي يعني "يفهم" (To Understand). "الفاهمة" هي إذن "ملكة الفهم" (Faculty of Understanding). في الفلسفة الكانطية، "الفاهمة" هي ملكة "التفكير" (Denken/Thinking)، أي ملكة "المفاهيم" (Concepts) و"القواعد" (Rules).

تعريف كانط الدقيق:

في "التحليلات المتعالية" يقول كانط:

"الفاهمة، بعبارة عامة، هي ملكة 'المعرفة' (Erkenntnis). والمعرفة تتكون من العلاقة المحددة بين تمثيلات معطاة وموضوع. والموضوع هو ما يتحد في مفهومه 'الكثرة' (das Mannigfaltige) لحدس معطى. لكن كل اتحاد للتمثيلات يتطلب 'وحدة الوعي' (Einheit des Bewußtseins) في تركيبها. إذن، 'وحدة الوعي' هي وحدها التي تشكل علاقة التمثيلات بموضوع، أي صلاحيتها الموضوعية، وبالتالي تجعلها معرفة. وعلى هذا، تتوقف إمكانية الفاهمة نفسها."

لنفكك هذا التعريف:

· "ملكة المعرفة": "الفاهمة" هي التي "تنتج" (Produces) المعرفة، عبر "تنظيم" (Organizing) "مادة" الحدوس في "موضوعات" (Objects).

· "الموضوع هو ما يتحد في مفهومه الكثرة": "الموضوع" ليس مجرد "حدس" (إحساس خام). إنه "كثرة" (Manifold) من الحدوس التي "اتحدت" (United) تحت "مفهوم" (Concept) واحد.

· "وحدة الوعي": لكي تتحد "الكثرة" في "موضوع"، يجب أن يكون هناك "وعي واحد" (One Consciousness) يجمعها. "أنا أفكر" (Ich Denke) هو "وحدة الإدراك" (Apperzeption) التي ترافق كل تمثلاتي

التمييز بين "الفاهمة" (Verstand) و"العقل" (Vernunft):

هذا التمييز أساسي عند كانط:

· الفاهمة (Verstand): ملكة "القواعد" (Regeln/Rules). إنها "تنظم" (Organizes) الظواهر الجزئية عبر "المقولات" (Categories). إنها "مقيدة" (Bound) بالخبرة (تحتاج إلى حدوس). "الفاهمة لا تستطيع أن تدرك شيئاً، والحواس لا تستطيع أن تفكر في شيء. فقط من اتحادهما يمكن أن تنشأ معرفة".

· العقل (Vernunft): ملكة "المبادئ" (Prinzipien/Principles). إنه "يتجاوز" (Transcends) حدود الخبرة، باحثاً عن "اللامشروط" (The Unconditioned). "العقل لا يتوجه مباشرة إلى الخبرة أو إلى أي موضوع، بل يتوجه إلى الفاهمة، ليعطي لوحدها التركيبية، عبر مفاهيم، وحدة كلية".

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

· "الفاهمة مُشرِّع الطبيعة": الفاهمة، عبر "مقولاتها"، "تفرض" (Prescribes) قوانينها على "الطبيعة" (ككل منظم للظواهر). "الفاهمة لا تستمد قوانينها (القبلية) من الطبيعة، بل تفرضها عليها".

· "التحليلات المتعالية": هذا القسم من "نقد العقل المحض" هو "تشريح" (Anatomy) للفاهمة. إنه يكتشف "المقولات" (الاستنباط الميتافيزيقي) ويبرر "شرعيتها" (الاستنباط المتعالي).

نقاشات حول المفهوم:

· نقد الرومانسيين: الرومانسيون (مثل نوفاليس وشليغل) انتقدوا "الفاهمة" الكانطية باعتبارها "جافة" (Dry) و"آلية" (Mechanical). "الفاهمة" "تقطع" (Cuts) و"تقسم" (Divides) و"تحلل" (Analyzes). لكن "الحياة" (Life) و"الروح" (Spirit) لا يمكن فهمها عبر

"الفاهمة" فقط. "العقل" (Vernunft) عندهم هو "أعمق" (Deeper) و "أكثر شمولاً" (More Comprehensive).

· علم النفس المعرفي المعاصر: بعض الباحثين (مثل ستيفن بينكر في "كيف يعمل العقل"، 1997) يرون أن "مقولات" كانط تشبه "الوحدات المعرفية" (Cognitive Modules) الفطرية في الدماغ البشري. "الفاهمة" الكانطية هي "محاولة" (Attempt) مبكرة لوصف "بنية" (Architecture) العقل البشري.

9. عقل (Vernunft / Reason)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Vernunft"، وهي مشتقة من الفعل "Vernehmen" الذي يعني "يدرك" (To Perceive) أو "يستوعب" (To Comprehend). "العقل" هو "ملكة الإدراك الكلي" (Faculty of Comprehensive Perception). في الفلسفة الكانطية، "العقل" (بالمعنى الدقيق) هو "ملكة المبادئ" (Faculty of Principles)، أو "ملكة اللامشروط" (Faculty of the Unconditioned).

تعريف كانط الدقيق:

في "الجدل المتعالي" يقول كانط:

"كل معرفتنا تبدأ من الحواس، وتنتقل من هناك إلى الفاهمة، وتنتهي عند العقل، الذي ليس فوقه شيء أعلى لمعالجة مادة الحدس وإخضاعها للوحدة العليا للتفكير."

لنفكك هذا التعريف:

- "تبدأ من الحواس": المعرفة تبدأ بـ "الحدوس" (Intuitions) الحسية (مادة المعرفة).
- "تنتقل إلى الفاهمة": الفاهمة "تنظم" (Organizes) هذه الحدوس عبر "المقولات" (مفاهيم).
- "تنتهي عند العقل": العقل "يوحد" (Unifies) هذه المعرفة المنظمة في "كلية" (Totality) واحدة. العقل يبحث عن "اللامشروط" (The Unconditioned) الذي تتوقف عنده سلسلة "الشروط" (Conditions)

10. التمييز بين "الفاهمة" (Verstand) و "العقل" (Vernunft):

الفاهمة (Verstand) العقل (Vernunft)

ملكة "القواعد" (Rules) ملكة "المبادئ" (Principles)

"تنظم" (Organizes) الظواهر "يوحد" (Unifies) المعرفة في كلية

"مقيدة" (Bound) بالخبرة "يتجاوز" (Transcends) الخبرة

تنتج "معرفة" (Knowledge) تنتج "أفكارًا" (Ideas)

موضوعها: "الظواهر" (Phenomena) موضوعها: "اللامشروط" (The Unconditioned)

أحكامها: "تحليلية" أو "تركيبية" استدلالاتها: "أقيسة" (Syllogisms)
الأفكار المتعالية الثلاث للعقل:

حسب كانط، "العقل" يبحث عن "اللامشروط" في ثلاثة مجالات، فينتج ثلاث "أفكار متعالية" (Transcendental Ideas):

1. فكرة "النفس" (Soul): البحث عن "اللامشروط" في "الذات" (Subject) المفكرة. هذه الفكرة هي موضوع "علم النفس العقلاني" (Rational Psychology) الذي يفنده كانط في "المغالطات" (Paralogisms).

2. فكرة "العالم" (World): البحث عن "اللامشروط" في "سلسلة الظواهر" (Series of Phenomena). هذه الفكرة هي موضوع "علم الكون العقلاني" (Rational Cosmology) الذي يفنده كانط في "التناقضات" (Antinomies).

3. فكرة "الدين": البحث عن "اللامشروط" في "كل الموضوعات بشكل عام" (All Objects in General). هذه الفكرة هي موضوع "اللاهوت العقلاني" (Rational Theology) الذي يفنده كانط في "المثال الأعلى" (Ideal).

11. الوظيفة "التنظيمية" (Regulative) للعقل:

العقل، في وظيفته "النظرية"، لا يعطينا "معرفة" (لأنه يتجاوز حدود الخبرة). لكن له "وظيفة تنظيمية" (Regulative Function): "أفكار" العقل (النفس، العالم، الله) هي "مبادئ تنظيمية" (Regulative Principles) توجه "بحثنا" (Inquiry) نحو "الوحدة" (Unity) و"الكمال" (Completeness). "فكرة الله"، مثلاً، توجه "العلم" (Science) نحو البحث عن "وحدة" الطبيعة وكأنها "من صنع خالق حكيم".

12. الوظيفة "العملية" (Practical) للعقل:

"العقل العملي" (Praktische Vernunft) هو "العقل" في وظيفته "الأخلاقية". هنا، "العقل" "يُشرع" (Legislates) القانون الأخلاقي. "العقل العملي" ليس "مقيداً" بالخبرة (مثل الفاهمة)، بل هو "مصدر" (Source) "الواجب" (Duty). "الحرية" هي "مسلمة" (Postulate) العقل العملي

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

• "نقد العقل": مشروع كانط كله هو "نقد" (Critique) للعقل: "فحص" (Examination) "حدوده" (Limits) و"قدراته" (Capacities). "نقد العقل المحض" هو "نقد" لوظيفة العقل "النظرية". "نقد العقل العملي" هو "نقد" لوظيفة العقل "العملية".

• "أولوية العقل العملي": في النهاية، "العقل العملي" له "الأولوية" (Primacy) على "العقل النظري". لماذا؟ لأن "مصلحة" (Interest) الأخلاق هي "أسمى" (Higher) من "مصلحة" المعرفة. "العقل" واحد، لكن "وظيفته" العملية هي "الأهم".

نقاشات حول المفهوم:

• نقد شوبنهاور¹: آرثر شوبنهاور في "العالم كإرادة وتمثل" (1818) انتقد "العقل" الكانطي. بالنسبة لشوبنهاور، "العقل" (Vernunft) هو مجرد "أداة" (Tool) في خدمة "الإرادة"

¹ إحالة: شوبنهاور: "أساس الأخلاق" (1840)، القسم الثاني. اعتراضه: الأخلاق الكانطية "لاهوتية مقنعة" — الواجب عند كانط هو وصية إلهية بعد إزاحة الدين منها.

(Wille). "الإرادة" هي "الشيء في ذاته"، و"العقل" هو مجرد "ظاهرة" ثانوية. كانط "أخطأ" في جعل "العقل" "سيداً"، بينما هو في الحقيقة "خادم".

· الفلسفة النقدية المعاصرة: يورغن هابرماس في "الخطاب الفلسفي للحدث" (1985) يدافع عن "العقل" الكانطي، لكن "بعد صياغته" (Reformulated) كـ "عقل تواصل" (Communicative Reason)، أي عقل "حواري" (Dialogical) وليس "مونولوجياً" (Monological). "العقل" ليس "ملكة" فردية، بل هو "عملية" (Process) "تفاهم" (Understanding) بين الذوات.

13. فضيلة (Tugend / Virtue)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Tugend"، وهي مشتقة من "taugen" التي تعني "يصلح" (To Be Fit) أو "يكون مناسباً" (To Be Suitable). "الفضيلة" هي "القوة" (Strength) أو "الكفاءة" (Competence) لفعل الخير. في الفلسفة اليونانية (أرسطو)، "الفضيلة" (Arete) هي "التفوق" (Excellence) في وظيفة الإنسان.

تعريف كانط الدقيق:

في "مذهب الفضيلة" (1797)، يعرف كانط "الفضيلة" بأنها:

"الفضيلة هي القوة الأخلاقية للإرادة في أداء واجباتها. إنها 'الثبات' (Fortitudo) الأخلاقي في مقاومة الميول المعارضة للقانون الأخلاقي."

لنفكك هذا التعريف:

· "القوة الأخلاقية للإرادة": "الفضيلة" ليست "طبيعة" (Nature) تولد معنا، بل هي "مكتسبة" (Acquired) عبر "الممارسة" (Übung) و"الجهد" (Effort). إنها "قوة" (Strength) و"شجاعة" (Courage) أخلاقية.

"أداء واجباتها": "الفضيلة" هي "القدرة"

(Capacity) على "الالتزام (Adherence) "ب"الواجبات (Duties) "إنها ليست "مصدر " (Source)الواجبات (الواجبات تأتي من "العقل")، بل هي "القوة" على "تنفيذها " (Execution).

• "مقاومة الميلول": "الفضيلة" تقتض "صراعاً" (Struggle). "الفضيلة" هي "الثبات" (Steadfastness) في مواجهة "الميلول" (Inclinations) التي "تعارض" (Oppose) القانون الأخلاقي.

التمييز بين "الفضيلة" (Tugend) "و"الواجب:(Pflicht) "

• "الواجب": هو "ما" (What) يجب فعله. إنه "القانون" (Law) الموضوعي. "الواجب" هو "المبدأ". "الفضيلة" (Principle): هي "القوة" (Strength) "على فعل" "الواجب". إنها "الحالة" (State) "الذاتية للإرادة". "الفضيلة" هي "التطبيق" (Application) "الحي للواجب". أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"الفضيلة" هي "الوجه العملي" للأخلاق الكانطية. "مذهب الفضيلة" (Tugendlehre) يكمل "مذهب الحق" (Rechtslehre). "الواجبات" في "مذهب الحق" هي "واجبات قانونية" (Juridical Duties): يمكن "إجبار" (Coerce) الناس عليها من الخارج (مثل: لا تقتل، لا تسرق). أما "الواجبات" في "مذهب الفضيلة" فهي "واجبات أخلاقية" (Ethical Duties): لا يمكن "إجبار" الناس عليها، بل هي "واجبات داخلية" (Internal Duties) تفرضها "الإرادة" على نفسها (مثل: طور مواهبك، كن محسناً).

الواجبات نحو الذات والآخرين في "مذهب الفضيلة":

• الواجبات التامة نحو الذات: منع الانتحار، منع بيع الأعضاء، منع التخدير.

• الواجبات الناقصة نحو الذات: تطوير المواهب، تنمية القوة الأخلاقية.

• الواجبات نحو الآخرين: الإحسان، الامتنان، التعاطف، الصداقة.

نقاشات حول المفهوم:

- مقارنة مع أرسطو: أرسطو في "الأخلاق النيقوماخية" يجعل "الفضيلة" هي "الغاية" (End) من الحياة الأخلاقية. "الفضيلة" هي "السعادة" (Eudaimonia). كانط يجعل "الواجب" هو "الأساس"، و"الفضيلة" هي "القوة" على فعل الواجب. "الفضيلة" عند كانط "تخدم" (Serves) الواجب. عند أرسطو، "الفضيلة" هي "الغاية" نفسها
- نقد ماكنتاير: ألسدير ماكنتاير في "بعد الفضيلة" (1981) يرى أن كانط "دمّر" (Destroyed) أخلاق الفضيلة التقليدية، وحولها إلى "أخلاق قواعد" (Ethics of Rules). "الفضيلة" عند كانط هي "مجرد" (Mere) "طاعة" (Obedience) للواجب. هذا "يفقد" (Loses) "غنى" (Richness)

14. مفهوم "الفضيلة" اليوناني مملكة الغايات (Reich der Zwecke / Kingdom of Ends)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Reich" (مملكة، عالم) و"Zwecke" (غايات، أهداف). "مملكة الغايات" هي "الاتحاد النسقي" (Systematic Union) لكل الكائنات العاقلة تحت قوانين أخلاقية مشتركة. إنها "عالم معقول" (Intelligible World) حيث "الحرية" و"العقل" هما "الحاكمان".
تعريف كانط الدقيق:

في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (القسم الثاني)، يقول كانط:

"أعني بـ'مملكة' الاتحاد النسقي لكائنات عاقلة مختلفة تحت قوانين مشتركة. وبما أن القوانين تحدد الغايات حسب صلاحيتها الكلية، فإنه، إذا تجردنا من الفروق الشخصية بين الكائنات العاقلة، ومن كل محتوى غاياتها الخاصة، يمكننا أن نتصور كلاً منسقاً لكل الغايات (سواء الغايات في ذاتها أو الغايات الخاصة)... وهذا هو 'مملكة الغايات'!"
لنفكك هذا التعريف:

- "الاتحاد النسقي": "مملكة الغايات" ليست مجرد "تجمع" (Aggregate) عشوائي للأفراد، بل هي "نسق" (System) منظم، حيث "كل" (Each) عضو "غاية في ذاته"، و"الكل" (The Whole) "متناغم" (Harmonious).

- "تحت قوانين مشتركة": أعضاء "مملكة الغايات" "خاضعون" (Subjects) للقانون الأخلاقي (الأمر المطلق). لكنهم في نفس الوقت "مشرّعون" (Legislators) لهذا القانون. "الخضوع" (Subordination) هنا هو "خضوع ذاتي" (Self-Subordination).
- "غايات في ذاتها": كل كائن عاقل هو "غاية في ذاته" (End in Itself). لا يمكن استخدامه "كمجرد وسيلة" (Merely as a Means). "الكرامة" (Dignity) هي "قيّمته" (Value) المطلقة. "مملكة الغايات" كصيغة من صيغ الأمر المطلق:
- "افعل وفقاً لمبادئ مشرّع كلي في مملكة ممكنة للغايات". هذه هي "الصيغة الثالثة" للأمر المطلق. إنها "تجمع" (Combines) بين الصيغة الأولى (قانون الكلية) والصيغة الثانية (الإنسانية كغاية). في "مملكة الغايات"، "القانون الكلي" هو نفسه "قانون احترام الغايات في ذاتها".
- التمييز بين "مملكة الغايات" و"مملكة الطبيعة":
- مملكة الطبيعة (Reich der Natur): هي عالم "الظواهر" (Phenomena)، حيث "الحتمية" (Determinism) هي "القانون". "الأشياء" (Things) هي "وسائل" (Means) فقط.
- مملكة الغايات (Reich der Zwecke): هي عالم "المعقول" (Intelligible)، حيث "الحرية" (Freedom) هي "القانون". "الأشخاص" (Persons) هم "غايات في ذاتها" (Ends in Themselves).
- أهمية المفهوم في فلسفة كانط:
- "مملكة الغايات" هي "المثل الأعلى" (Ideal) للمجتمع الأخلاقي. إنها "فكرة" (Idea) تنظم عملنا الأخلاقي. "المواطن" في "مملكة الغايات" هو "إنسان" (Human Being) يعامل كل إنسان آخر "كغاية في ذاته"، ويسعى إلى بناء "مجتمع" (Community) يقوم على "الاحترام المتبادل" (Mutual Respect) و"التشريع الذاتي المشترك" (Co-Legislation).
- نقاشات حول المفهوم:

• تأثير على الفلسفة السياسية: مفهوم "مملكة الغايات" أثر على الفلسفة السياسية المعاصرة. جون رولز (John Rawls) في "نظرية في العدالة" (1971) استلهم من كانط. "الوضع الأصلي" (Original Position) تحت "حجاب الجهل" (Veil of Ignorance) هو "محاولة" (Attempt) لـ"تفعيل" (Actualize) "مملكة الغايات". "المبادئ" (Principles) التي يختارها "الأفراد" (Individuals) في هذا "الوضع" يجب أن تكون "قابلة للتعميم" (Universalizable)، وهذا هو "اختبار" (Test) كانط.

• نقد ما بعد الحداثة: جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) في "الوضع ما بعد الحداثي" (1979) ينتقد "السرديات الكبرى" (Grand Narratives)، ومنها "مملكة الغايات" الكانطية. بالنسبة لليوتار، "فكرة" (Idea) "الاتحاد النسقي" لكل البشر هي "شمولية" (Totalitarian). إنها "تقمع" (Suppresses) "الاختلاف" (Difference) و"التعدد" (Plurality). "ما بعد الحداثة" هي "نهاية" (End) هذه "السرديات".

15. خير أسمى (Summum Bonum / Höchstes Gut)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Summum Bonum"، وتعني "الخير الأعلى" (The Highest Good). في الفلسفة اليونانية، "الخير الأسمى" هو "الغاية القصوى" (Final End) للحياة الإنسانية. أرسطو عرّفه بأنه "السعادة" (Eudaimonia). الأبيقوريون عرّفوه بأنه "اللذة" (Pleasure). الرواقيون عرّفوه بأنه "الفضيلة" (Virtue).

تعريف كانط الدقيق:

في "نقد العقل العملي" (القسم الثاني، "جدل العقل العملي الخالص")، يعرف كانط "الخير الأسمى" بأنه:

"الخير الأسمى هو 'الموضوع الكامل الضروري' (The Necessary Complete Object) لإرادة قابلة للتحديد بواسطة القانون الأخلاقي. وهو يتكون من عنصرين: 'الفضيلة' (Virtue/Tugend) و'السعادة' (Happiness/Glückseligkeit)".

لنفكك هذا التعريف:

· "الموضوع الكامل الضروري": "الإرادة" (Will) لا تكتفي بـ"الشكل" (Form) القانون وحده. إنها تبحث عن "موضوع" (Object)، أي "غاية" (End) تسعى إليها. هذا "الموضوع" هو "الخير الأسمى".

· "الفضيلة": هي "استحقاق السعادة" (Worthiness to Be Happy). أن أكون "جديرًا" (Worthy) بأن أكون سعيدًا. هذا هو "الخير الأسمى الأول" (Supremum)، أي "الشرط الأسمى" (The Supreme Condition) الذي لا يمكن التفريط فيه.

· "السعادة": هي "حالة الكائن العاقل في العالم حين يسير كل شيء وفقًا لإرادته ورغبته". هذا هو "الخير الأسمى الثاني"، أي "المكون المكمل" (Consummation).

16. العلاقة بين الفضيلة والسعادة:

العلاقة بين "الفضيلة" و"السعادة" هي علاقة "تركيبية" (Synthetic)، وليست "تحليلية" (Analytic). "الفضيلة" لا "تنتج" (Produce) السعادة بالضرورة (نحن نرى الأبرار يتألمون). و"السعادة" لا "تنتج" الفضيلة (نحن نرى الأشرار سعداء). لكن "العقل العملي" يفرض علينا أن "نسعى" (Strive) نحو "الخير الأسمى"، أي نحو "الاتحاد" (Union) بين الفضيلة والسعادة. "يجب أن تسعى إلى الخير الأسمى" هو "واجب" (Duty).

17. مسلمات العقل العملي:

لكي يكون "الخير الأسمى" "ممكناً" (Possible)، يجب "افتراض" (Assume) ثلاثة أشياء:

1. الحرية (Freedom): لكي تكون "الفضيلة" ممكنة. "يجب" يعني "يمكن".
2. خلود النفس (Immortality of the Soul): لكي يكون "الكمال الأخلاقي" (القداسة) ممكناً في "تقدم لا نهائي".
3. وجود الله (Existence of God): لكي يكون "التناسب" (Proportion) بين الفضيلة والسعادة ممكناً. "الله" هو "العلة" (Cause) الحكيمة والعادلة التي تضمن هذا التناسب في "عالم آخر".

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"الخير الأسمى" هو "الجسر" (Bridge) بين "الأخلاق" (Morality) و"الدين" (Religion). "الأخلاق" لا "تقوم" (Based) على "الدين"، بل "الدين" هو "ضرورة" (Necessity) عملية لـ"إكمال" (Completing) الأخلاق. "الخير الأسمى" هو "الجواب" عن سؤال: "ماذا يحق لي أن أمل؟" (What May I Hope)؟

نقاشات حول المفهوم:

نقد شوبنهاور: آرثر شوبنهاور في "في أساس الأخلاق" (1840) انتقد "الخير الأسمى" الكانطي. بالنسبة له، "السعادة" و"الفضيلة" هما "متناقضان" (Contradictory). "السعادة" هي "أنانية" (Egoistic). "الفضيلة" هي "نكران الذات" (Selflessness). "الخير الأسمى" هو "جمع بين المتناقضين" (Union of Contradictories)، وهذا "وهم" (Illusion). "السعادة" لا يمكن أن تكون "جزءاً" من "الخير الأسمى"، لأن "الأخلاق" الحقيقية "تتخلى" (Renounces) عن السعادة.

دفاع معاصر: آلن وود (Allen Wood) في "فكر كانط الأخلاقي" (1999) يدافع عن "الخير الأسمى". بالنسبة لود، "السعادة" في "الخير الأسمى" ليست "سعادة أنانية" (Egoistic Happiness)، بل هي "السعادة المشروعة" (Legitimate Happiness) التي "تستحقها" (Deserve) الفضيلة. "الخير الأسمى" هو "تعبير" (Expression) عن "الأمل" (Hope) العقلاني في أن "الكون" (Universe) ليس "عَبَثِيًّا" (Absurd).

18. مسلمة (Postulat)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Postulatum"، وهي مشتقة من الفعل "Postulare" الذي يعني "يطلب" (To Demand) أو "يفترض" (To Assume). "المسلمة" في الرياضيات هي "قضية" (Proposition) تُفترض "صحيحة" (True) "بدون" (برهان) (Proof)، لأنها "ضرورية" (Necessary) لبناء النسق.

تعريف كانط الدقيق:

في "نقد العقل العملي" (القسم الثاني)، يعرف كانط "المسلمة" بأنها:

"مسلمة العقل العملي الخالص هي قضية نظرية، لكنها غير قابلة للإثبات بوصفها كذلك، بقدر ما هي ملحقة بشكل لا ينفصل بقانون عملي صحيح قبلياً بشكل غير مشروط".

لنفكك هذا التعريف:

"قضية نظرية": المسلمة هي "افتراض (Assumption) "حول" وجود (Existence) " شيء ما (الله، خلود النفس). إنها "قضية (Proposition) "تتعلق بـ"المعرفة" (Knowledge).

"غير قابلة للإثبات بوصفها كذلك": المسلمة "لا يمكن (Cannot) "إثباتها" نظرياً " (Theoretically). العقل النظري "لا يستطيع (Cannot) "أن" يثبت (Prove) "وجود الله أو خلود النفس.

"ملحقة بشكل لا ينفصل بقانون عملي": المسلمة "ضرورية (Necessary) "لـ"العقل العملي" (Practical Reason). "الواجب الأخلاقي" (Moral Duty) "يفرض" (Demands) علينا أن "نفترض (Assume) "هذه المسلمات، وإلا لكان "الواجب" "عبيثاً" (Absurd).

المسلمات الثلاث:

1. الحرية: (Freedom) شرط (Condition) "إمكان" القانون الأخلاقي". بدون "حرية"، لا معنى لـ"الواجب".
2. خلود النفس: (Immortality of the Soul) شرط "إمكان" الكمال الأخلاقي (القداسة) في "تقدم لا نهائي".
3. وجود الله¹: (Existence of God) شرط "إمكان" الخير الأسمى، أي "التناسب" بين "الفضيلة" و"السعادة".

¹ تعميق: ابن رشد وكاظم: فكرة "الوجود ليس محمولاً" التي يستخدمها كاظم ضد الدليل الأنطولوجي لها جذور إسلامية. الفارابي وابن سينا ميزا بين "الماهية" و"الوجود"، وكاظم وسع هذا التمييز ضد أنسلم وديكارت. محمد عابد الجابري في "بنية العقل العربي" يشير إلى هذا التوازي، لكن طه عبد الرحمن يرفض الربط بينهما معتبراً أن "الوجود" عند الفلاسفة المسلمين ليس "مقولياً" أصلاً.

19. التمييز بين "المسلمة (Postulate) "و"الفرضية:(Hypothesis) "

"الفرضية": (Hypothesis) "افتراض" (Assumption) "مؤقت (Temporary) "و"قابل للاختبار. (Testable) "في"العلم(Science) "، "الفرضية" هي "تفسير (Explanation) " محتمل، نتحقق منه بـ"التجربة.(Experiment) "

"المسلمة": (Postulate) "افتراض" (Assumption) "ضروري (Necessary) "و"غير قابل للاختبار. (Untestable) "في"الأخلاق(Ethics) "، "المسلمة" هي "شرط" (Condition) لا يمكن "التخلي عنه(Abandon) "، وإلا انهيار "المعنى (Meaning) " الأخلاقي.

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"المسلمات" هي "الجواب (Answer) "عن سؤال: "كيف يمكن التوفيق بين 'حدود (Limits) ' المعرفة النظرية و'ضرورة (Necessity) 'الحياة الأخلاقية؟". "العقل النظري" يقول: "لا يمكنني أن أعرف (Know) 'الله أو الحرية أو الخلود". "العقل العملي" يقول: "لكن يجب أن أفترضها (Assume) 'لأعيش حياة أخلاقية ذات معنى". "المسلمات" هي "التعبير" (Expression) عن "أولوية (Primacy) "العقل العملي على النظري.

نقاشات حول المفهوم:

نقد فيورباخ: لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) في "جوهر المسيحية" (1841) انتقد "مسلمات" كانط. بالنسبة لفيورباخ، "الله" و"خلود النفس" ليسا "مسلمات" عقلية، بل هما "إسقاطات (Projections) "لـ"رغبات (Desires) "الإنسان. "الإنسان" "يخلق (Creates) " الدين¹ على "صورته(His Image) "، لأنه "يتمنى (Wishes) "أن يكون "خالدًا" (Immortal) و"سعيدًا.(Happy) "

¹ إحالة: CPR, A592-B620 (المثال الأعلى للعقل الخالص). كانط يفند: الدليل الأنطولوجي (الجواب: الوجود ليس محمولاً حقيقياً)، والكوني (يحتاج للأنطولوجي)، والفيزيائي-اللاهوتي (يثبت مهندساً لا خالقاً).

دفاع معاصر: نيكولاس ولترستورف (Nicholas Wolterstorff) في "العقل داخل حدود الدين وحده" (1984) يدافع عن "المسلمات" الكانطية. بالنسبة له، "الإيمان (Faith) ليس "معرفة (Knowledge) "، لكنه "معقول" (Reasonable) "المسلمات" هي "تعبير" (Expression) عن "الحق (Right) "في" الأمل (Hope) "، حتى في غياب "اليقين" (Certainty).

20. عبقرية (Genie / Genius)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Genius"، وهي مشتقة من "Gignere" التي تعني "يلد" (To Beget) أو "ينتج" (To Produce). في الأساطير الرومانية، "Genius" هو "الروح الحارسة" (Guardian Spirit) التي ترافق كل شخص. في عصر النهضة، أصبح "Genius" يعني "الموهبة الفطرية" (Innate Talent).

تعريف كانط الدقيق:

في "نقد ملكة الحكم" يعرف كانط "العبقرية" بأنها:

(Gift/Naturgabe) العبقرية هي الموهبة "التي تعطي القاعدة للفن. وبما أن الموهبة، كملكة إنتاجية فطرية للفنان، تنتمي هي نفسها إلى الطبيعة، فيمكننا أيضاً أن نعبر عن ذلك هكذا: العبقرية هي الاستعداد الفطري للذهن (Ingenium) الذي تعطي الطبيعة بواسطته القاعدة للفن".

لنفكك هذا التعريف:

"الموهبة": "العبقرية" ليست "مكتسبة" (Acquired) "بالتعلم أو التمرين. إنها "فطرية" " (Innate) "العبقري" "يُولد (Is Born) "عبقرياً، ولا "يُصنع" (Is Made) "

"تعطي القاعدة للفن": في "العلم (Science) "، "القاعدة (Rule) "موجودة" قبل (Before) "العالم. العالم "يكتشف (Discovers) "القاعدة. في "الفن (Art) "، "القاعدة" غير موجودة قبل "العبقري". العبقري "يخلق (Creates) "القاعدة من خلال "عمله" (His Work) "

"الطبيعة تعطي القاعدة": "العبقري" هو "وسيط (Mediator) بين "الطبيعة (Nature) " و"الفن". (Art). "الطبيعة" تتكلم (Speaks) "من خلاله.

إنه "لا يعرف (Does Not Know) "كيف يفعل ما يفعله. "القاعدة" التي "يخلقها" هي "هدية" (Gift) من الطبيعة.

خصائص العبقرية الأربع:

1. الأصالة: (Originalität) العبقري ينتج "ما لا توجد له قاعدة محددة". إنه لا "يقلد" (Imitate) أحداً.

2. النموذجية: (Exemplarität) منتجات العبقري يجب أن تكون "نموذجية" (Exemplary)، أي "صالحة (Valid) "لأن تكون "مثالاً (Example) "يحتذي به الآخرون. "الهراء (Nonsense) "يمكن أن يكون "أصلياً"، لكنه ليس "عبقرياً".

3. اللاوعي بالخلق: العبقري "لا يستطيع (Cannot) "أن "يشرح (Explain) "كيف ينتج عمله. إنه "يفعل (Does) "ما يفعله "كما لو كان مستوحى. (As If Inspired) "

4. الاقتصار على الفنون الجميلة: العبقرية خاصة بـ"الفن (Art) "، وليس بـ"العلم" (Science). "نيوتن" هو "عظيم (Great) "، لكنه ليس "عبقرياً" بالمعنى الجمالي.

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"العبقرية" هي "مفتاح (Key) "فلسفة الفن عند كانط. إنها "تفسر (Explains) "كيف يمكن للفن أن يكون "أصلياً (Original) "و"حرراً (Free) "، دون أن يكون "فوضوياً (Chaotic) " "العبقرية" تعطي "القاعدة (Rule) "، و"الذوق (Taste) "يصقلها (Polishes) "و"يحكم (Judges) عليها.

تأثير المفهوم:

"العبقرية" الكانطية أثرت بعمق على الحركة الرومانسية. (Romanticism) الرومانسيون (مثل غوته، وشيلر، وشليغل) "احتفوا (Celebrated) "بـ"العبقري" كـ"مبدع (Creator) "لا

يخضع لأي "قاعدة (Rule) "خارجية. "الفنان" هو "كاهن (Priest) "الطبيعة، و"وسيط" (Mediator) بين "اللامتناهي (The Infinite) "و"المتناهي (The Finite) "

نقاشات حول المفهوم:

نقد هيغل: هيغل في "محاضرات في فلسفة الجمال" (1835) انتقد "العبقرية" الكانطية. بالنسبة له، "العبقرية" ليست "لاوعياً". (Unconscious) "الفنان" الحقيقي هو "واعٍ" (Conscious) بما يفعله. "الفن" ليس "هدية (Gift) "عمياء من الطبيعة، بل هو "عمل" (Work) الروح (Spirit) "الذي" يعي (Is Aware) "نفسه".

علم النفس المعاصر: علم النفس الحديث "يدرس" (Studies) "الإبداع (Creativity) "بشكل تجريبي. بعض النظريات (مثل "نظرية التدفق" لميهالي تشيكنسنتميهالي) "تتفق (Agree) "مع كانط في أن "الإبداع" يتضمن "اندماجاً (Immersion) "و"لاوعياً" نسبياً بالذات. لكن "علم النفس" يرفض فكرة أن "الإبداع" هو "هدية" غامضة من "الطبيعة".

21. سامي (Erhaben / Sublime)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Sublimis"، وتعني "مرتفع (Elevated)"، "عالي (Lofty) "في البلاغة القديمة (لونجينوس، القرن الأول الميلادي، في كتابه "في السامي")، "السامي" هو "الأسلوب الرفيع (Elevated Style) "في الكتابة، الذي "يرفع (Elevates) "روح القارئ.

تعريف كانط الدقيق:

في "نقد ملكة الحكم" يعرف كانط "السامي" بالمقارنة مع "الجميل":

"الجميل (Schön) والجليل (Erhaben) يتفقان في أنهما يرضيان لذاتهما. ويختلفان في أن الجميل يتعلق بـ"شكل (Form) "الموضوع، وهذا الشكل يقوم على 'التحديد (Limitation) 'أما الجليل، فيمكن إيجاده في موضوع 'لا شكل له (Formless) '، بقدر ما يتمثل فيه، أو بمناسبته، 'اللامحدودية (Unlimitedness) '.

لنفكك هذا التعريف:

"الجميل": يتعلق بـ"شكل (Form) الموضوع. "الجميل" هو "متناسق (Harmonious)"، "محدود (Limited)"، "مفهوم (Understandable)" مثال: زهرة، لوحة كلاسيكية.

"السامي": يتعلق بـ"اللامحدودية (Unlimitedness)". "السامي" هو "لا شكل له" (Formless)، "عظيم (Vast)"، "عنيف (Violent)" مثال: محيط لا نهائي، عاصفة هوجاء، سماء مرصعة بالنجوم.

نوعا السامي:

1. السامي الرياضي: (Mathematisch-Erhaben) ما هو "عظيم على نحو مطلق" (Absolutely Great)، بحيث لا يمكن لأي "حدس حسي (Sensible Intuition)" أن "يحيط (Comprehend)" به. مثال: السماء المرصعة بالنجوم. "المخيلة" (Imagination) تفشل (Fails) في "الإحاطة (Comprehension)" بالمشهد. هذا "الفشل" (Failure) "يوقظ (Awakens)" فينا "فكرة العقل (Idea of Reason)" عن "اللامتناهي (The Infinite)". "السامي" ليس في "الطبيعة (Nature)"، بل في "العقل (Reason)".

2. السامي الديناميكي: (Dynamisch-Erhaben) ما هو "قوي على نحو مطلق" (Absolutely Powerful)، بحيث "يهدد (Threatens)" وجودنا، لكننا "نراقبه" (Observe) من "موقع أمان (Safe Place)" مثال: بركان ثائر، عاصفة بحرية. "الخوف" (Fear) من الطبيعة "يوقظ (Awakens)" فينا "وعي كرامتنا الأخلاقية (Awareness of Our Moral Dignity) التي تفوق (Surpasses)" الطبيعة. "السامي" هو "شعور" (Feeling) بـ"سمو" (Superiority) "العقل" و"الحرية" على "الطبيعة".

22. التمييز بين "الجميل" و"السامي":

الجميل (Schön)	السامي (Erhaben)
شكل متناسق ومحدود	لا شكل له، لامحدود
لذة هادئة وتأمل	لذة ممزوجة بألم أو خوف
"لعب حر" بين المخيلة والفاهمة	"صراع" بين المخيلة والعقل
يرتبط بـ"الحب"	(Love) يرتبط بـ"الاحترام (Respect)"
مثال: زهرة، لوحة	مثال: عاصفة، محيط، سماء

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"السامي" هو "الجسر (Bridge)" بين "الجمال (Beauty)" و"الأخلاق (Morality)".
 "السامي" "يدربنا (Trains Us)" جماليًا على "احترام (Respect)" القانون الأخلاقي
 ". (Moral Law) السماء المرصعة بالنجوم فوق (السامي الرياضي) تملأني "بالخشوع"
 ". (Awe) القانون الأخلاقي في داخلي" تملأني "بالاحترام (Respect)". "السامي" هو
 "الشعور (Feeling)" الذي "ينقلنا (Transports Us)" من "عالم الظواهر (World of Phenomena)" إلى "عالم المعقول (World of Intelligible)".

نقاشات حول المفهوم:

.تأثير على ما بعد الحداثة: جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard) في "دروس في تحليلات السامي" (1991) أعاد إحياء مفهوم "السامي" الكانطي. بالنسبة لليوتار، "الفن الحداثي وما بعد الحداثي (Modern and Postmodern Art)" هو "فن السامي". إنه يحاول "تقديم (Present)" "ما لا يمكن تقديمه" (The Unpresentable) "اللامتناهي"، "اللامعقول"، "اللاوعي". "التجريد (Abstraction)" "في الرسم، و"الصمت (Silence)" "في الموسيقى، هما "محاولات (Attempts)" لـ"تقديم" "اللامعروض (The Unpresentable)".

نقد نيتشه: نيتشه في "مولد التراجيديا" (1872) قدم "الديونيسي (Dionysian)" كبديل لـ"السامي" الكانطي. "السامي" الكانطي "يؤكد" (Affirms) "سمو" (Superiority) "العقل الأخلاقي" على "الطبيعة". "الديونيسي" النيتشوي "يؤكد" (Affirms) "سمو" (Superiority) "الحياة (Life)" نفسها، حتى في جوانبها الأكثر "ظلمة (Dark)" و"فوضى" (Chaos). التراجيديا (Tragedy) ليست "ألمًا (Pain)" يؤدي إلى "احترام العقل"، بل هي "فرح (Joy)" و"تأكيد (Affirmation)" للحياة بكل تناقضاتها.

23. مخطط متعال (Transzendentes Schema)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اليونانية "Schema"، وتعني "شكل (Form)"، "هيئة (Shape)"، "خطة (Plan)" في الفلسفة الكانطية، "المخطط (Schema)" هو "الوسيط (Mediator)" بين "المفهوم (Concept)" و"الحس (Intuition)"

تعريف كانط الدقيق:

في "التحليلات المتعالية"، يعرف كانط "المخطط المتعالي" بأنه:

"هذا التمثيل الذي يقوم بوظيفة الوسيط بين المقولة والظاهرة، يجب أن يكون من جهة 'فكريًا' (Intellektuell)، ومن جهة أخرى 'حسيًا' (Sinnlich). 'هذا هو' المخطط المتعالي".

ويقول في موضع آخر:

"المخططات ليست سوى 'تحديدات قبلية للزمان (Zeitbestimmungen a priori)' وفقًا لقواعد".

لنفكك هذا التعريف:

"تمثل وسيط": "المخطط" هو "جسر (Bridge)" بين "المقولة – (Category)" وهي "مفهوم فكري خالص – (Pure Intellectual Concept)" و"الظاهرة (Phenomenon)" وهي "حس حسي" (Sensible Intuition). "المخطط" هو ما "يسمح (Allows)" بتطبيق "المقولة" على "الظاهرة".

" تحديدات قبلية للزمان": "المخطط" هو "تحديد (Determination) لـ"الزمان (Time). " لماذا "الزمان"؟ لأن "الزمان" هو "الصورة (Form) "الوحيدة التي" تشمل (Includes) "كل الظواهر (الخارجية والداخلية). "الزمان" هو "متجانس (Homogeneous) "مع" "الظواهر" (لأنها في الزمان)، و"متجانس" مع "المقولات" (لأنه "قبلي" مثلها).
أمثلة على المخططات:

مخطط "الجوهر (Substance): "هو" دوام الواقعي في الزمان (Permanence of the Real in Time). أنا "أعرف (Recognize) "على" "الجوهر" في الخبرة كشيء "يدوم" (Endures) بينما تتغير "أعراضه (Accidents) "

مخطط "السببية (Causality): "هو" "تعاقب الكثرة وفقاً لقاعدة (Succession of the Manifest According to a Rule). أنا "أعرف" على "السببية" حين أرى حدثاً (ب) "يتبع (Follows) "حدثاً (أ) "وفقاً لقاعدة (According to a Rule) "ثابتة".

مخطط "التفاعل (Reciprocity): "هو" "آنية تحديدات جوهرين وفقاً لقاعدة كلية" (Simultaneity of the Determinations of Two Substances According to a Universal Rule). أنا "أعرف" على "التفاعل" حين أرى "تغيرين (Two Changes) " "متزامنين (Simultaneous) "و"متراطيين (Interconnected) "بقانون.

مخطط "الواقع (Reality): "هو" "الوجود في الزمان" (Existence in Time). "الشيء" هو "واقعي (Real) "إذا كان" موجوداً (Exists) "في" زمان محدد. (Determinate Time) "

مخطط "الإمكان (Possibility): "هو" "اتساق تركيب التمثلات مع شروط الزمان بشكل عام" (Agreement of the Synthesis of Representations with the Conditions of Time in General). " "Time in General" هو "ممکن (Possible) "إذا كان" قابلاً (Capable) " للوجود في "زمان ما (Some Time) "

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"المخططات" هي "الحل (Solution) لـ"مشكلة" (Problem) "تطبيق (Application) " المقولات على الظواهر. "المقولات" هي "فكرية (Intellectual) "خالصة. "الظواهر" هي

"حسية (Sensible) خالصة. كيف يلتقيان (Meet) ؟" عبر "المخطط" الذي هو "فكري" و"حسي" معًا. "المخطط" هو "اليد الخفية (The Hidden Hand) "التي" تجعل (Makes) " الفيزياء الخالصة (Pure Physics) "ممكنة. "المخططات" هي "أساس" (Basis) "المبادئ التركيبية (Synthetic Principles) "للفاهمة، مثل "كل حدث له سبب" نقاشات حول المفهوم:

نقد هايدغر: مارتين هايدغر في "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" (1929) أولى "المخططات" أهمية قصوى. بالنسبة لهايدغر، "المخططات" هي "أصل" (Origin) "الأنطولوجيا" (Ontology). "المخيلة المتعالية – (Transcendental Imagination) "التي" تنتج " (Produces) "المخططات – هي "الجذر المشترك (Common Root) "لـ"الحساسية" (Sensibility) و"الفاهمة. (Understanding) "لكن كانط "تراجع (Withdrew) "عن هذا "الاكتشاف (Discovery) "في الطبعة الثانية من "النقد"، وأعاد "تأويل (Reinterpreted) "المخططات كـ"نتاج (Product) "للفاهمة.

علم النفس المعرفي المعاصر: بعض الباحثين (مثل مارك جونسون في "الجسد في العقل"، 1987) يرون أن "المخططات" الكانطية هي "سلف (Ancestor) "لـ"المخططات الصورية" (Image Schemas) التي تدرسها "اللسانيات المعرفية. (Cognitive Linguistics) "المخططات الصورية" هي "أنماط (Patterns) "قبل-مفهومية (Pre-Conceptual) تنشأ من "التفاعل الجسدي (Bodily Interaction) "مع العالم. "مخطط (Schema) "مثل "الحاوية (Container) "هو "أساس (Basis) "لفهم "الداخل (In) "و"الخارج (Out) "

إدراك محض / ترانسندنتالي (Apperzeption / Transzendente Apperzeption)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Ad" (نحو) و"Perceptio" (إدراك). المصطلح صاغه لايبنتز (1646-1716) للتمييز بين "الإدراك" (Perception) - وهو حالة الوعي بشيء ما - و"الإدراك المصحوب بالوعي" (Apperception) - وهو الوعي بهذا الإدراك نفسه. "الإدراك" هو أن ترى شجرة. "الإدراك المصحوب بالوعي" هو أن "تعي أنك ترى" شجرة.

تعريف كانط الدقيق:

في "الاستنباط المتعالي" ، يعطي كانط تعريفه الثوري:

"الإدراك المحض الخالص، أو الإدراك الأصلي، هو ذلك الوعي بالذات الذي، بإنتاجه التمثل 'أنا أفكر' - الذي يجب أن يكون قادراً على مرافقة كل التمثلات الأخرى، والذي هو واحد في كل وعي - لا يمكن أن يكون مشتقاً من أي تمثيل آخر. أنا أسمى وحدة هذا التمثل 'الوحدة المتعالية للإدراك المحض'."

لنفكك هذا التعريف:

· "الإدراك الأصلي": هو "أصلي" (Original) بمعنى أنه ليس "مشتقاً" من أي شيء آخر. إنه "الفعل الأول" للذات. لا يمكن أن يكون "نتيجة" لتركيب سابق، وإلا لتسلسلنا إلى ما لا نهاية.

· "أنا أفكر": هي "التمثيل" (Representation) الذي يعبر عن هذا الإدراك. "أنا أفكر" ليست "معرفة" (Knowledge) بالذات، بل هي "وعي" (Consciousness) بأن كل تمثلاتي هي "تمثلاتي أنا". إنها "مرافقة" (Accompanies) لكل تمثيل.

· "الوحدة المتعالية": "أنا أفكر" ليست مجرد "وحدة تحليلية" ($A = A$)، بل هي "وحدة تركيبية" (Synthetic Unity): إنها "توحد" (Unites) الكثرة الحسية في "وعي واحد". هذه الوحدة هي "الشرط الأسمى" (The Supreme Condition) لكل خبرة

24. التمييز بين "الإدراك التجريبي" و"الإدراك المتعالي":

· الإدراك التجريبي (Empirische Apperzeption): هو "الوعي بالذات" كما "تظهر" في الحس الباطن. إنه "الذات" المتغيرة، المتدفقة، التي وصفها هيوم بأنها "حزمة من الإدراكات". هذا الإدراك "متغير" (Changing) و"زمني" (Temporal).

· الإدراك المتعالي (Transzendente Apperzeption): هو "الوعي بالذات" ك"شرط صوري" (Formal Condition) لكل خبرة. إنه "الذات" الثابتة، "الأنا" المنطقية التي "ترافق" كل تمثيل. هذا الإدراك "ثابت" (Permanent) و"غير زمني" (Non-Temporal). إنه "الأنا المتعالية" (Transcendental Ego).

الرد على هيوم:

هيوم قال: "لا أجد 'أنا'، بل أجد فقط إدراكات متعاقبة". كانط يرد: لكي "تجد" تعاقباً للإدراكات، يجب أن يكون هناك "وعي واحد" (One Consciousness) "يدرك" (Perceives) هذا التعاقب. "التعاقب" (Succession) نفسه لا يمكن إدراكه إلا من قبل "ذات واحدة" تجمع الماضي بالحاضر. "أنا أفكر" ليست "شيئاً" (Thing) أجده بين الإدراكات، بل هي "الشرط" (Condition) الذي يجعل أي إدراك ممكناً.

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"وحدة الإدراك" هي "النقطة العليا" (The Highest Point) التي يتعلق بها كل نسق كانط. إنها "أساس" (Foundation) "الاستنباط المتعالي" للمقولات: المقولات هي "أشكال" (Forms) هذه "الوحدة". "الموضوع" (Object) ليس "شيئاً" خارجياً، بل هو "وحدة" (Unity) تُفرض على الكثرة الحسية بواسطة "وحدة الإدراك". "شروط إمكان الخبرة هي نفسها شروط إمكان موضوعات الخبرة".

نقاشات حول المفهوم:

- نقد نيتشه: في "ما وراء الخير والشر" (1886)، ينتقد نيتشه "أنا أفكر" الكانطية. "أنا أفكر" تفترض "أنا" (فاعل) و"فعل" (تفكير). لكن هذا "الانفصال" (Separation) بين "الفاعل" و"الفعل" هو "عرض" (Symptom) من أعراض "القواعد اللغوية" (Grammar) وليس "حقيقة" (Truth). "التفكير" (Thinking) هو "حدث" (Event) بدون "فاعل" (Doer).
- علم الأعصاب المعاصر: بعض علماء الأعصاب (مثل توماس ميتزينغر في "نفق الأنا"، 2009) يرون أن "وحدة الإدراك" الكانطية هي "وهم" (Illusion) يخلقه الدماغ. لا يوجد "مركز" (Center) للذات في الدماغ. "الذات" هي "نموذج" (Model) يبنيه الدماغ لتمثيل "الجسد" (Body) في "العالم" (World)

25. مخيلة متعالية (/ Transzendente Einbildungskraft) (Transcendental Imagination)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Einbildungskraft"، وهي مكونة من "Ein-" (في، داخل)، و "Bildung" (تكوين، تشكيل)، و "Kraft" (قوة). "المخيلة" هي "قوة التكوين الداخلي" (The Power of Internal Formation). في الفلسفة الكانطية، "المخيلة" هي "ملكة الحدس حتى بدون حضور الموضوع" (B151). إنها "الوسيط" (Mediator) بين "الحساسية" (Sensibility) و "الفاهمة" (Understanding).

تعريف كانط الدقيق:

في الطبعة الأولى من "نقد العقل المحض"، يقدم كانط تعريفاً غامضاً وعميقاً:

"يجب أن تكون هناك ملكة ثالثة، متجانسة مع كل من الحساسية والفاهمة، تجعل تطبيق المقولات على الظواهر ممكناً. هذه الملكة هي 'المخيلة المتعالية'."

في الطبعة الثانية، يعيد كانط صياغة الدور بشكل أكثر حذراً:

"المخيلة هي ملكة تمثل موضوعاً في الحدس حتى بدون حضوره. وبما أن كل حدوسنا حسية، فإن المخيلة تنتمي إلى الحساسية. لكن تركيب المخيلة هو فعل من أفعال العفوية... وبالتالي، المخيلة هي ملكة تحديد الحساسية قبلياً."

التمييز بين "المخيلة التجريبية" و "المخيلة المتعالية":

• المخيلة التجريبية (Empirische Einbildungskraft): هي القدرة على "استنساخ" (Reproduce) صور من الذاكرة. مثال: أتخيل وجه صديقي الغائب. هذه المخيلة "خاضعة" (Subject to) لقوانين "التداعي" (Association) النفسية (التشابه، التجاور).

• المخيلة المتعالية (Transzendente Einbildungskraft): هي القدرة على "إنتاج" (Produce) صور "قبلياً" (A Priori) تجعل الخبرة ممكنة. إنها "المخيلة" التي "ترسم" (Draws) "المخططات المتعالية" (Transcendental Schemata) في الزمان. هذه المخيلة هي "الفعل الأول" (The First Act) للذات، وهي "السر" (The Secret) الذي يربط بين

الحس والفكر. "المخيلة المتعالية هي ملكة عمياء لكنها لا غنى عنها، وبدونها لا يمكن أن نحصل على أي معرفة، لكننا نادراً ما نعيها".

الدور الوسيط للمخيلة المتعالية:

"المخيلة المتعالية" هي "الجسر" (Bridge) بين "الحساسية" و"الفاهمة":

• من "الحساسية" تأخذ "الحدوس" (Intuitions) الحسية.

• من "الفاهمة" تأخذ "المفاهيم" (Concepts) الخالصة (المقولات).

• "المخيلة" "تخلط" (Mixes) بينهما، ف"تنتج" (Produces) "المخططات" (Schemata)، وهي "صور" (Images) قبلية تجسد المقولات في الزمان.

• هذه "المخططات" هي التي "تسمح" (Allow) للفاهمة بأن "تطبق" (Apply) مقولاتها على الظواهر.

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"المخيلة المتعالية" هي "اللب" (The Core) الخفي لفلسفة كانط. هايدغر، في كتابه "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" (1929)، جعل من "المخيلة المتعالية" "الجذر المشترك" (The Common Root) لشجرتي المعرفة: "الحساسية" و"الفاهمة". لكن كانط، في الطبعة الثانية من "النقد"، "تراجع" (Withdrew) عن هذا الدور المركزي للمخيلة، وأعاد "تأويلها" (Reinterpreted) كـ"نتاج" (Product) لفاهمة. هذا "التراجع" أثار جدلاً واسعاً بين الباحثين: هل "خاف" كانط من "الهاوية" (Abyss) التي فتحتها "المخيلة" (لأنها تجعل "العقل" مبنياً على "أساس غير عقلاني")؟

نقاشات حول المفهوم:

• قراءة هايدغر: هايدغر يرى أن "المخيلة المتعالية" هي "الزمان" (Time) نفسه. "الزمان" ليس مجرد "صورة" (Form) للحدس، بل هو "الفعل الأصلي" (The Original Act) للذات، الذي "يُنتج" (Produces) "الأفق" (Horizon) الذي تظهر فيه كل الموضوعات. "المخيلة" و"الزمان" هما "الجذر المشترك" الذي "نسيه" (Forgot) كانط، و"نسيته" (Forgot) كل الفلسفة الغربية.

· نقد دولوز: جيل دولوز، في "فلسفة كانط النقدية" (1963)، يقرأ "المخيلة المتعالية" بشكل مختلف. بالنسبة لدولوز، "المخيلة" هي "ملكة التنافر" (Faculty of Discord). إنها "تخلق" (Creates) "التوتر" (Tension) بين "الحساسية" و"الفاهمة"، ولا "تحله" (Resolve). "المخطط" ليس "جسراً" للتناغم، بل هو "تعبير" (Expression) عن "الانفصال" (Disjunction) الجذري بين "الطبيعة" و"الحرية".

26. مبدأ / قاعدة ذاتية (Maxime / Maxim)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اللاتينية "Maxima"، وهي اختصار لعبارة "Maxima Propositio" (القضية الكبرى). في المنطق، "Maxim" هو "مبدأ" (Principle) أو "قاعدة" (Rule) عامة. في الفلسفة الكانطية، "المبدأ" (Maxime) له معنى خاص جداً: إنه "القاعدة الذاتية" (Subjective Rule) التي يضعها "الفاعل" (Agent) لنفسه.

تعريف كانط الدقيق:

في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (القسم الثاني)، يقول كانط:

"المبدأ" (Maxime) هو المبدأ الذاتي للفعل، ويجب تمييزه عن 'المبدأ الموضوعي' (Objektives Prinzip)، أي 'القانون العملي' (Praktisches Gesetz). المبدأ يشمل القاعدة العملية التي يحددها العقل وفقاً لشروط الذات (غالباً وفقاً لجهلها أو ميولها)، وهو بالتالي القاعدة التي بموجبها تفعل الذات فعلاً. أما القانون، فهو المبدأ الموضوعي الصالح لكل كائن عاقل، والقاعدة التي بموجبها 'يجب' أن تفعل."

لنفكك هذا التعريف:

· "المبدأ الذاتي للفعل": "المبدأ" (Maxime) هو "القاعدة" (Rule) التي "أضعها أنا لنفسي" (I Give to Myself). إنه "سياستي الشخصية" (My Personal Policy). مثال: "سأرد الإهانة بالإهانة"، "سأكذب لأنجو من مأزق"، "سأساعد المحتاجين".

· "يجب تمييزه عن القانون العملي": "القانون العملي" (Praktisches Gesetz) هو "القاعدة الموضوعية" (Objective Rule) التي "يفرضها" (Imposes) العقل على "كل" (All) الكائنات العاقلة. مثال: "لا تكذب"، "عامل الإنسانية كغاية".

• "وفقاً لشروط الذات": "المبدأ" قد يتأثر بـ "جهل" (Ignorance) الذات أو "ميلها" (Inclinations). "القانون" مستقل عن هذه الشروط.

27. العلاقة بين "المبدأ" و "القانون" في اختبار الأمر المطلق:

"الأمر المطلق" هو "اختبار" (Test) لـ "المبادئ" (Maxims). أنا لا "أختبر" (Test) "الفعل" (Action) نفسه، بل "أختبر" "المبدأ" (Maxim) الذي ينطلق منه الفعل. السؤال ليس: "هل هذا الفعل صواب؟"، بل: "هل يمكنني أن 'أريد' (Will) أن يصبح 'المبدأ' (Maxim) الذي سأفعل وفقه 'قانوناً كلياً' (Universal Law)؟".

مثال: أنا في ضائقة وأفكر في أن "أعد وعداً كاذباً لأحصل على مال". "المبدأ" (Maxim) هو: "إذا كنت في ضائقة، فسأعد وعداً كاذباً". "الاختبار": هل يمكنني أن "أريد" أن يصبح هذا المبدأ "قانوناً كلياً؟" الجواب: لا، لأن هذا سيؤدي إلى "تناقض" (Contradiction) في "التصور" (Conception): "مؤسسة الوعد" ستنتهار.

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"المبدأ" (Maxime) هو "الوحدة الأساسية" (The Basic Unit) للتحليل الأخلاقي عند كانط. الأخلاق لا تحكم على "الأفعال" (Actions) في حد ذاتها، بل على "المبادئ" (Maxims) التي تنطلق منها. "القيمة الأخلاقية" (Moral Worth) للفعل تكمن في "مبدأه" (Its Maxim)، وليس في "نتائجه" (Its Consequences). "الإرادة الطيبة" هي إرادة "تتبنى" (Adopts) مبادئ "صالحة للتعميم" (Universalizable).

28. التمييز بين "المبدأ" (Maxime) و "القانون" (Gesetz):

المبدأ (Maxime) القانون (Gesetz)

"ذاتي" (Subjective) "موضوعي" (Objective)

"وصفي" (Descriptive): ما "أفعله" فعلاً "معياري" (Normative): ما "يجب" أن أفعله

"يضعه" (Sets) الفاعل لنفسه "يفرضه" (Imposes) العقل على الجميع

قد يكون "غير أخلاقي" (Immoral) "أخلاقي" (Moral) بالضرورة

مثال: "سأكذب لأنجو" مثال: "لا تكذب"

نقاشات حول المفهوم:

· نقد هيغل: هيغل انتقد التمييز بين "المبدأ" و"القانون". بالنسبة له، "المبدأ" هو "تجسيد" (Embodiment) لـ"القانون" في "الذات". لا يمكن "فصل" (Separate) بينهما. "الأخلاق" (Morality) هي "وحدة" (Unity) "الذاتي" (Subjective) و"الموضوعي" (Objective).

· علم النفس الأخلاقي المعاصر: بعض علماء النفس الأخلاقي (مثل جوناثان هايت في "العقل الصائب"، 2012) يرون أن "المبادئ" (Maxims) الكانطية هي "تبريرات عقلانية" (Rationalizations) لاحقة لأحكام "حدسية" (Intuitive) سابقة. الإنسان "لا يفكر" في "مبدئه" قبل الفعل، بل "يفعل" بدافع "عاطفي" (Emotional)، ثم "يبرر" (Justifies) فعله بـ"مبدأ".

29. إحساس (Empfindung / Sensation)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Empfindung"، وهي مشتقة من الفعل "Empfinden" الذي يعني "يشعر بـ" (To Feel) أو "يحس بـ" (To Sense). "الإحساس" هو "المعطى الخام" (The Raw Given) للحدس الحسي.

تعريف كانط الدقيق:

في "الاستيعاب المتعالية" (B34)، يقول كانط:

"تأثير موضوع على ملكة التمثل، بقدر ما نتأثر به، هو 'الإحساس' (Empfindung). والحدس الذي يتعلق بالموضوع بواسطة إحساس يسمى 'حدساً تجريبياً' (Empirische Anschauung). والموضوع غير المحدد لحدس تجريبي يسمى 'ظاهرة' (Erscheinung)."

لنفكك هذا التعريف:

· "تأثير موضوع على ملكة التمثل": "الإحساس" هو "نتيجة" (Result) "التأثير" (Affection) الذي يمارسه "الموضوع" (الخارجي) على "حساسيتنا" (Our Sensibility).

"الحساسية" (Sensibility) هي "ملكة التمثيل" (Faculty of Representation) من حيث هي "سلبية" (Passive) أو "تقبلية" (Receptive).

· "بقدر ما نتأثر به": "الإحساس" هو "حالة ذاتية" (Subjective State) للذات، وليس "خاصية" (Property) للموضوع. "اللون الأحمر" هو "إحساس" فيّ، وليس "شيئاً" في الورد ذاتها.

· "الموضوع غير المحدد لحدس تجريبي يسمى ظاهرة": "الظاهرة" (Appearance) هي "الإحساس" (Empfindung) وقد "تشكل" (Formed) في "قالب" (Form) المكان والزمان، لكنه لم "يتحدد" (Determined) بعد بواسطة "مقولات" (Categories) الفاهمة. "الظاهرة" هي "المادة الخام" (Raw Material) للمعرفة.

التمييز بين "الإحساس" (Empfindung) و"الحدس" (Anschauung):

· الإحساس (Empfindung): هو "المحتوى" (Content) الحسي الخالص. "اللون الأحمر"، "الطعم الحلو"، "الرائحة الزكية". هذه "كيفيات" (Qualities) ذاتية بحتة.

· الحدس (Anschauung): هو "الإحساس" + "الصورة" (Form) القبلية (المكان والزمان)¹. "رؤية تفاحة حمراء" هي "حدس تجريبي" (لأنها تحتوي على إحساس). "تخيل مثلث" هو "حدس خالص" (لأنه لا يحتوي على إحساس).

30. التمييز بين "مادة" الظاهرة و"صورتها":

· مادة الظاهرة (Materie): هي "الإحساس" (Empfindung). إنها "بعدية" (A Posteriori): "تُعطى" (Is Given) في التجربة. إنها "عنصر التعدد" (Element of Multiplicity) و"الاختلاف" (Difference).

¹ تعميق: محمد عابد الجابري في "بنية العقل العربي" خصص صفحات لمقارنة الزمان الكانطي بالزمان العربي-الإسلامي. يذهب إلى أن الزمان عند كانط "امتداد كمي متجانس" بينما الزمان في الثقافة العربية "كيفي متقطع" مرتبط بالأحداث لا بالأرقام. هذه المقارنة مثيرة للجدل وانتقدها بعض الأكاديميين بسبب تعميمها.

· صورة الظاهرة (Form): هي "المكان" (Space) و"الزمان" (Time). إنها "قبلية" (A Priori): "جاهزة" (Ready) في الذهن قبل أي تجربة. إنها "عنصر النظام" (Element of Order) و"الوحدة" (Unity).

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"الإحساس" هو "البوابة" (The Gate) التي يدخل منها "العالم" (The World) إلى "الذات" (The Self). "بدون الحساسة، لن يكون أي موضوع معطى لنا". لكن "الإحساس" وحده لا يكفي للمعرفة. "الإحساس" بدون "مفهوم" (Concept) هو "أعمى" (Blind). "المعرفة" (Knowledge) هي "تركيب" (Synthesis) بين "الإحساس" (المادة) و"المفهوم" (الصورة).

نقاشات حول المفهوم:

· نقد سيلارز (أسطورة المعطى): ويلفرد سيلارز في "التجريبية وفلسفة العقل" (1956) هاجم فكرة "الإحساس" كـ "معطى" (Given) خالص قبل أي مفهوم. "الإحساس" ليس "أساساً" (Foundation) للمعرفة، بل هو نفسه "نتاج" (Product) "التدريب" (Training) و"اللغة" (Language). لا يوجد "إحساس خالص" قبل "المفاهيم".

· فلسفة الإدراك المعاصرة: في فلسفة الإدراك المعاصرة، هناك جدل بين "الواقعية المباشرة" (Direct Realism) و"الواقعية غير المباشرة" (Indirect Realism). "الواقعية غير المباشرة" (التي يمثلها لوك وديكارت وكانط جزئياً) تقول إننا لا "ندرك" (Perceive) "الأشياء" (Objects) مباشرة، بل "ندرك" "تمثلات" (Representations) أو "معطيات حسية" (Sense-Data). "الواقعية المباشرة" (التي يمثلها توماس ريد وجون ماكديويل) تقول إننا "ندرك" "الأشياء" مباشرة، بدون "وسيط" (Mediator).

31. شيء (Sache) / شخص (Person)

أصل المصطلحين:

· Sache: من الألمانية، وتعني "شيء" (Thing)، "موضوع غير عاقل" (Non-Rational Object).

· Person: من اللاتينية "Persona"، التي تعني في الأصل "القناع" (Mask) الذي يرتديه الممثل في المسرح. تطور المعنى ليشير إلى "الدور" (Role)، ثم إلى "الذات العاقلة" (Rational Subject).

تعريف كانط الدقيق:

في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" (القسم الثاني، BA 64-65)، يقدم كانط تمييزاً حاداً:

"الكائنات التي لا يعتمد وجودها على إرادتنا، بل على الطبيعة، ليس لها، إذا كانت كائنات غير عاقلة، سوى قيمة نسبية كوسائل، وتُسمى لذلك 'أشياء' (Sachen). أما الكائنات العاقلة، فتُسمى 'أشخاصاً' (Personen)، لأن طبيعتها تميزها كغايات في ذاتها، أي كشيء لا يمكن استخدامه كمجرد وسيلة."

لنفكك هذا التعريف:

· "الأشياء" (Sachen): هي "الكائنات غير العاقلة" (Non-Rational Beings). "وجودها" (Their Existence) هو "وجود طبيعي" (Natural Existence). لها "قيمة نسبية" (Relative Value) كـ "وسائل" (Means) لتحقيق "غايات" (Ends) أخرى. يمكن "استبدالها" (Replace) بشيء آخر له نفس القيمة. لها "ثمن" (Preis).

· "الأشخاص" (Personen): هم "الكائنات العاقلة" (Rational Beings). "طبيعتهم" (Their Nature) هي أنهم "غايات في ذاتها" (Ends in Themselves). لا يمكن استخدامهم "كمجرد وسيلة" (Merely as a Means). لهم "قيمة مطلقة" (Absolute Value) هي "الكرامة" (Würde/Dignity). "الكرامة" لا يمكن "استبدالها" (Replace) بأي "ثمن" (Price).

التمييز بين "الشيء" و "الشخص":

الشخص (Person)	الشيء (Sache)
كائن "عقل" (Rational)	كائن "غير عقل" (Non-Rational)
"غاية في ذاته" (End in Itself)	"وسيلة" (Means) فقط
له "كرامة" (Würde)	له "ثمن" (Preis)
"قيمتة" (Value) "مطلقة" (Absolute)	"قيمتة" (Value) "نسبية" (Relative)
"لا يمكن استبداله" (Irreplaceable)	يمكن "استبداله" (Replaced)
مثال: إنسان	مثال: حجر، آلة، حيوان (عند كانط)

الحيوانات كـ "أشياء":

هذا التمييز يقود إلى موقف كانط المثير للجدل من الحيوانات. في "ميتافيزيقا الأخلاق" (مذهب الفضيلة، القسم 17)، يقول كانط: "ليس للإنسان واجبات مباشرة تجاه الحيوانات، لأنها ليست 'أشخاصاً'، بل هي 'أشياء'". ومع ذلك، فإن "القسوة" (Cruelty) على الحيوانات هي "خطأ" (Wrong)، ليس في حق الحيوان، بل في حق "الإنسانية" (Humanity): "القسوة على الحيوانات تضعف فينا الشفقة على البشر"

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

تمييز "الشيء/الشخص" هو "الأساس" (Foundation) لـ "الصيغة الثانية" من "الأمر المطلق": "عامل الإنسانية... على أنها غاية في ذاتها دوماً، وليس مجرد وسيلة فقط". هذا المبدأ هو حجر الزاوية في "فلسفة حقوق الإنسان" (Philosophy of Human Rights) المعاصرة. "الإنسان" له "حقوق" (Rights) غير قابلة للتصرف لأنه "شخص" (Person) وليس "شيئاً" (Sache).

نقاشات حول المفهوم:

• نقد بيتر سينغر (Peter Singer): في "تحرير الحيوان" (1975)، ينتقد سينغر "التمييز العنصري بين الأجناس" (Speciesism) الذي يمثلته كانط. "المعيار" (Criterion) الذي يستخدمه كانط لـ "الشخصية" (Personhood) – وهو "العقل" (Reason) – هو "ضيق جداً" (Too Narrow). "الأطفال" (Infants) و "الأشخاص ذوو الإعاقات العقلية الشديدة" (Persons with Severe Mental Disabilities) لا يمتلكون "العقل" بالمعنى الكانطي. هل هم "أشياء" إذن؟ سينغر يقول: "المعيار الحقيقي" للاعتبار الأخلاقي هو "القدرة على الإحساس بالألم" (Sentience)، وليس "العقل".

• دفاع كريستين كورسغارد (Christine Korsgaard): في "رفاق مخلوقات" (2018)، تحاول كورسغارد "توسيع" (Extend) الكانطية لتشمل الحيوانات. "الحيوانات" هي "غايات في ذاتها" بشكل "أدنى" (Lower)، لأنها "تضع غايات" (Set Ends) لنفسها (تبحث عن الطعام، تبني أعشاشاً). "القسوة" على الحيوانات هي "انتهاك" (Violation) لـ "واجب مباشر" (Direct Duty) تجاهها.

32. غرضية / قصدية (Zweckmäßigkeit / Purposiveness)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Zweck" (غرض، هدف، قصد) و "mäßigkeit" (لاحقة تعني "ملاءمة" أو "مناسبة"). "الغرضية" هي "خاصية" (Property) الشيء الذي يبدو "وكأنه مصمم لتحقيق غرض" (As If Designed for a Purpose). في "نقد ملكة الحكم"، يميز كانط بين "غرضية ذاتية" (Subjective Purposiveness) – تخص "الحكم الجمالي" – و "غرضية موضوعية" (Objective Purposiveness) – تخص "الحكم الغائي".

تعريف كانط الدقيق:

في مقدمة "نقد ملكة الحكم" (القسم IV)، يقول كانط:

"الغرضية هي سببية مفهوم (Concept) فيما يتعلق بموضوعه (Object). إنها 'التوافق' (Agreement) لشيء مع تلك الخاصية التي لا تكون ممكنة إلا وفقاً لغايات (Ends)".

في "تحليلات الجميل" (القسم 11)، يميز بين:

· "غرضية بلا غرض" (Zweckmäßigkeit ohne Zweck / Purposiveness) : وهي خاصية "الجميل" (Beautiful). "الزهرة" تبدو "وكأنها مصممة" لإحداث "لذة" (Pleasure) فينا، لكننا لا نستطيع أن "نحدد" (Determine) "لأي غرض" (For What Purpose) هي مصممة. إنها "غرضية" (Purposiveness) لكنها "بدون غرض محدد" (Without a Determinate Purpose).

· "غرضية موضوعية" (Objektive Zweckmäßigkeit): وهي خاصية "الكائن الحي" (Organism). "العين" تبدو "وكأنها مصممة" لـ "غرض" (Purpose) هو "الرؤية" (Seeing). هذه "غرضية" لها "غرض محدد".

التمييز بين "الغرضية" (Zweckmäßigkeit) و "الغرض" (Zweck):

· "الغرض" (Zweck / Purpose): هو "مفهوم" (Concept) يُعتبر "سبباً" (Cause) لوجود "موضوع" (Object). مثال: "مفهوم" (Concept) "السكين" في ذهن "الصانع" (Maker) هو "سبب" (Cause) وجود "السكين" الفعلية. "الغرض" هو "ما يجب أن يكون" (What Ought to Be).

· "الغرضية" (Zweckmäßigkeit / Purposiveness): هي "خاصية" (Property) "الموضوع" الذي يبدو "وكأنه" (As If) نتج عن "غرض"، حتى لو لم نعرف "ما هو" هذا الغرض. "الغرضية" هي "الشكل" (Form) الذي يبدو "مقصوداً" (Intended)، بدون "مفهوم" (Concept) محدد للقصد.

أمثلة:

· "غرضية بلا غرض" (جمالية): "الزهرة" جميلة. تبدو "مصممة" لإحداث "لذة"، لكن لا "غرض" محدد لها. جمالها هو "غرضية بلا غرض".

· "غرضية موضوعية" (غائية): "العين" تبدو "مصممة" لـ "غرض" هو "الرؤية". هذا "حكم غائي" (Teleological Judgment): نحكم على "العين" "وكأنها" نتجت عن "غرض" (الرؤية).

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"الغرضية" هي "المبدأ القبلي" (The A Priori Principle) لـ "ملكة الحكم" (Judgment). إنها "الجسر" (Bridge) بين "الطبيعة" (Nature) و "الحرية" (Freedom). "الغرضية الجمالية" تجعلنا "نشعر" (Feel) بأن "الطبيعة" "متوافقة" (Compatible) مع "أهدافنا" (Our Aims). "الغرضية الغائية" تجعلنا "نقرأ" (Read) "الطبيعة" "وكأنها" "نظام" (System) من "الغايات" (Ends)، يبلغ ذروته في "الإنسان" كـ "غاية قصوى" (Final Purpose).

نقاشات حول المفهوم:

· نظرية التطور (Theory of Evolution): نظرية داروين (1859) "ألغت" (Eliminated) الحاجة إلى "الغرضية الموضوعية" في تفسير "الكائنات الحية". "العين" ليست "نتيجة" (Result) "غرض" (Purpose)، بل هي "نتاج" (Product) "الانتخاب الطبيعي" (Natural Selection) الذي هو "آلية عمياء" (Blind Mechanism). "الغرضية" التي نراها في الطبيعة هي "وهم" (Illusion) تفسره "الوظيفة" (Function).

· دفاع كانطي معاصر: بعض الفلاسفة (مثل توماس ناغل في "العقل والكون"، 2012) يدافعون عن "غرضية" الطبيعة بشكل جديد. "العقل" (Mind) ليس "حادثاً" (Accident) في كون "أعمى" (Blind)، بل هو "خاصية أساسية للكون". هناك "غائية" (Teleology) "طبيعية" (Natural) وليست "خارقة للطبيعة" (Supernatural).

33. مثال أعلى / مثل أعلى (Ideal)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من اليونانية "Idea" (فكرة، صورة)، عبر اللاتينية "Idealis" (مثالي). في الفلسفة الكانطية، "المثال الأعلى" (Ideal) هو "فكرة" (Idea) في "أقصى" (Maximum) درجات كمالها. إنه "النموذج" (Model) أو "المعيار" (Standard) الذي لا يمكن بلوغه، لكنه "يوجه" (Guides) عملنا.

تعريف كانط الدقيق:

في "الجدل المتعالي" (B595-B596)، يقول كانط:

"أعني بـ'المثال الأعلى' (Ideal) الفكرة (Idee)، ليس فقط بشكل ملموس (In Concreto)، بل بشكل فردي (In Individuo)، كشيء مفرد، قابل للتحديد أو حتى محدد بواسطة الفكرة وحدها."

وفي "نقد العقل العملي" (القسم الثاني)، يقول:

"المثال الأعلى للخير الأسمى¹... هو النموذج الأصلي (Urbild) الذي نسعى إلى الاقتراب منه، لكن لا يمكننا بلوغه بالكامل."

لنفكك هذا التعريف:

· "الفكرة بشكل فردي": "المثال الأعلى" هو "فكرة" (Idea) وقد "تجسدت" (Embodied) في "فرد" (Individual) متخيل. إنه "الشخص" (The Person) الذي يجسد "الكمال" (Perfection). مثال: "الحكيم الرواقي" (The Stoic Sage) هو "مثال أعلى": إنه "فرد" (شخص) يجسد "فكرة" (الحكمة) في أقصى درجاتها.

· "النموذج الأصلي": "المثال الأعلى" هو "النموذج" (Archetype) الذي "ننسخ" (Copy) على منواله، لكننا لا نصل إليه أبداً. إنه "المعيار" (Standard) الذي "نقيس" (Measure) به.

أمثلة على "المثل العليا" عند كانط:

· "الله" (God): هو "المثال الأعلى" للعقل النظري. إنه "فكرة" (Idea) "الكائن الكامل" (The Perfect Being) في "أقصى" درجات الكمال. "الله" ليس "موضوعاً" (Object) للمعرفة، بل هو "مثال أعلى" (Ideal) ينظم بحثنا عن "الوحدة" (Unity) في الطبيعة.

· "الحكيم الرواقي" (The Stoic Sage): هو "المثال الأعلى" للأخلاق. إنه "الإنسان الكامل أخلاقياً" (The Morally Perfect Human Being). "الحكيم" هو "نموذج" (Model) "نقتدي" (Imitate) به، لكنه "لا يمكن بلوغه" (Unattainable).

¹ تعميق: يسمى كانط هذا التطابق "الخير الأقصى" (das höchste Gut). لا يمكن تحقيقه في هذا العالم، لذلك يسلم بخلود النفس ووجود الله. لكن هذا ليس أساس الأخلاق (الأخلاق قائمة بذاتها)، بل شرط لتحقيق عدالة كاملة.

· "مملكة الغايات" (Kingdom of Ends): هي "المثال الأعلى" للمجتمع. إنها "فكرة" (Idea) "الاتحاد النسقي لكل العقلاء" في "أقصى" درجات التناغم الأخلاقي.

34. التمييز بين "الفكرة" (Idee) و "المثال الأعلى" (Ideal):

· "الفكرة" (Idee): هي "مفهوم" (Concept) للعقل يتجاوز الخبرة الممكنة. "فكرة" (Idea) "الفضيلة" (Virtue) هي "مفهوم عام" (General Concept).

· "المثال الأعلى" (Ideal): هو "تجسيد" (Embodiment) "للفكرة" في "فرد" (Individual) متخيل. "الحكيم الرواقي" هو "تجسيد" (Embodiment) لـ "فكرة" (Idea) "الفضيلة في "شخص" (Person) واحد.

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"المثال الأعلى" هو "البوصلة" (The Compass) التي توجه "العقل" (Reason) في سعيه نحو "الكمال" (Perfection). "المثل العليا" ليست "أوهاماً" (Illusions) فارغة. إنها "ضرورية" (Necessary) و "تنظيمية" (Regulative). "بدونها، لا يمكن أن يكون هناك 'معياري' (Standard) للحكم على 'الخير' (Good) و 'الشر' (Evil)".

نقاشات حول المفهوم:

· نقد نيتشه: نيتشه في "إنساني مفرط في إنسانيته" (1878) ينتقد "المثل العليا" باعتبارها "أعراض انحطاط" (Symptoms of Décadence). "المثل الأعلى" هو "اختراع" (Invention) للضعفاء الذين "يعجزون" (Are Unable) عن "قبول" (Accept) "الواقع" (Reality) كما هو. "الله" و "الحكيم الرواقي" و "مملكة الغايات" هي "أكاذيب" (Lies) "تعزينا" (Comfort) عن "بؤس" (Misery) وجودنا.

· دفاع معاصر: بول غاير (Paul Guyer) في "كانط ومطالب الضمير" (2000) يدافع عن "المثل العليا" الكانطية. "المثل الأعلى" ليس "وهماً" (Illusion)، بل هو "تعبير" (Expression) عن "قدرتنا" (Our Capacity) على "تجاوز" (Transcend) "الواقع" (Reality) نحو "ما يجب أن يكون" (What Ought to Be). "بدون مثل عليا، لا يمكن أن يكون هناك 'تقدم' (Progress)".

35. مذهب المنهج (Methodenlehre / Doctrine of Method)

أصل المصطلح ومعناه العام:

من الألمانية "Methode" (منهج) و "Lehre" (مذهب، تعليم). "مذهب المنهج" هو "القسم الثاني" (The Second Part) من كل من "نقد العقل المحض" و "نقد العقل العملي". وهو مقابل "مذهب العناصر" (Elementarlehre / Doctrine of Elements). إذا كان "مذهب العناصر" يدرس "المبادئ" (Principles) و "المفاهيم" (Concepts)، فإن "مذهب المنهج" يدرس "كيفية" (How) "تطبيق" (Apply) هذه المبادئ و "تعليمها" (Teach).

تعريف كانط الدقيق:

في "نقد العقل المحض" (B735-B736)، يقول كانط:

"أعني بـ'مذهب المنهج' تحديد الشروط الصورية لنسق كامل للعقل المحض. وسنتناول فيه: انضباط العقل المحض (Disziplin)، وقانونه (Kanon)، ومعمارية العقل المحض (Architektonik)، وأخيراً تاريخ العقل المحض (Geschichte)."

في "نقد العقل العملي" (القسم الثاني)، يقول:

"يجب ألا يفهم من 'مذهب المنهج' للعقل العملي الخالص 'الطريقة التي يجب أن نسلوها في معالجة المبادئ العملية الخالصة من أجل جعلها تدخل في الذهن وتؤثر في مبادئه. بل يجب أن يفهم منه الطريقة التي يمكن بها جعل العقل العملي الخالص 'مؤثراً' (Einfluss) في الذهن البشري."

التمييز بين "مذهب المنهج" في "النقد الأول" و "النقد الثاني":

· في "نقد العقل المحض": "مذهب المنهج" يتناول "كيف نبني نسقاً" (How to Build a System) للمعرفة العقلية الخالصة. إنه "منهج" (Method) "للبحث" (Research) و "التنظيم" (Organization). يتضمن: "انضباط العقل" (منع الأخطاء)، و "قانون العقل" (المبادئ الصحيحة)، و "معمارية العقل" (النسق الكامل)، و "تاريخ العقل" (تطوره).

· في "نقد العقل العملي": "مذهب المنهج" يتناول "كيف نربي الإرادة الأخلاقية" (How to Cultivate the Moral Will). إنه "منهج" (Method) "للتربية" (Education) و"التنمية" (Cultivation). "كيف يمكن جعل العقل العملي الخالص 'مؤثراً' في الذهن؟". الإجابة: عبر "الأمثلة" (Examples)، و"الملاحظة المقارنة" (Comparative Observation)، و"تنمية الاحترام" (Cultivation of Respect). "مذهب المنهج" في "نقد العقل العملي" - التربية الأخلاقية:

1. دور "الأمثلة" (Examples): "اعرض على الطفل أمثلة لأفعال نبيلة. ليس ليقلدها، بل ليرى أن 'الفضيلة' ليست 'خيالاً'، بل هي 'ممكنة'".
2. "الملاحظة المقارنة" (Comparative Observation): "حلل 'الدوافع' (Motives) وراء الأفعال. هل الفاعل فعل 'من أجل الواجب' أم 'بدافع المصلحة'؟ هذا التمرين 'يصقل' (Sharpens) 'العين الأخلاقية' (Moral Eye)".
3. "تنمية الاحترام" (Cultivation of Respect): "تأمل 'عظمة' القانون الأخلاقي. 'السماء المرصعة بالنجوم فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي' يملآن النفس 'بالاحترام' (Respect)".

أهمية المفهوم في فلسفة كانط:

"مذهب المنهج" هو "التطبيق" (The Application) الحي للفلسفة الكانطية. "كانط" ليس فقط "ناقداً" (Critic) للعقل، بل هو "مربٍ" (Educator) يهتم بـ"كيفية" (How) "تنمية" (Cultivate) "العقل" و"الإرادة". "التربية الأخلاقية" (Moral Education) هي "تتويج" (Culmination) لمشروع كانط. "الهدف" (Goal) من "النقد" هو "تحرير" (Liberate) الإنسان، وجعله "قادراً" (Capable) على "استخدام عقله بنفسه".

نقاشات حول المفهوم:

· نقد هيغل: انتقد "مذهب المنهج" الكانطي باعتباره "تجريدياً" (Abstract). "التربية الأخلاقية" عند كانط هي "تربية فردية" (Individual Education). لكن "الأخلاق" الحقيقية تتشكل في "المؤسسات" (Institutions) الاجتماعية (الأسرة، المجتمع المدني، الدولة).

"التربية الأخلاقية" ليست "تمريناً ذهنياً" (Mental Exercise)، بل هي "اندماج" (Integration) في "حياة أخلاقية" (Ethical Life) موضوعية.

· علم التربية المعاصر: علم التربية الحديث (مثل جان بياجيه ولورنس كولبرغ) تأثر بـ"مذهب المنهج" الكانطي. كولبرغ، في نظريته في "مراحل التطور الأخلاقي" (Stages of Moral Development)، جعل "المرحلة الكانطية" (مرحلة "المبادئ الأخلاقية الكونية") هي "أعلى" (Highest) مرحلة. "التربية الأخلاقية" هي "تحفيز" (Stimulation) "التطور" (Development) نحو هذه المرحلة.

خاتمة البحث :

الفلسفة بعد كانط

حين نصل إلى نهاية هذا الكتاب، نكون قد قطعنا رحلةً طويلة: من المكان والزمان، إلى المقولات والاستنتاج المتعالي، إلى الأنتينوميات¹ والشيء في ذاته، ثم إلى الحرية والأمر المطلق، فالجمال والغائية، وأخيراً إلى الدين والسياسة والتربية.

لكن النهاية هنا ليست ختاماً، بل بداية. فكانط لم يكتب لكي يُقرأ ويُحفظ، بل لكي يُفكر فيه. والفلسفة بعده لم تعد كما كانت قبله: صارت الفلسفة مطالبةً بأن تعرف حدودها، وأن تميز بين ما تستطيع قوله وما يجب أن تصمت عنه.

ما الذي بقي من كانط؟ — ليس هذا سؤالاً عن ماضٍ، بل عن حاضرنا. ما الذي بقي من "كانط في العلم الذي يبحث عن شروط إمكان المعرفة؟ ما الذي بقي منه في الأخلاق التي تدافع عن كرامة الإنسان ضد كل اختزال؟ ما الذي بقي منه في السياسة التي تحلم بسلام دائم بين الأمم؟

بقي منه السؤال. سؤاله الذي لا يموت: كيف يكون الإنسان إنساناً؟

٢. حدود كانط

لكننا لا نودّع كانط بالمديح وحده. فالفلسفة الكانطية، على عظمتها، لها حدودها التي يجب الاعتراف بها:

- شكلايتها: هل تكفي صيغة القانون الكلي لتحديد كل الواجبات الأخلاقية؟ أم أن هناك واجباتٍ تتطلب مضموناً مادياً لا صورياً؟
- مثالياتها: هل "الشيء في ذاته" مفهومٌ ضروري فعلاً؟ أم هو بقية من ميتافيزيقا كانط يريد تجاوزها؟

¹ تعميق: الأنتينومي الأربعة في "الجدل المتعالي": (1) العالم محدود/لا محدود، (2) البسيط/المركب، (3) الحرية/الحتمية، (4) وجود ضروري/لا وجود ضروري. في كل منها يقدم كانط حجة للطرفين بنفس القوة، ليثبت أن العقل يتجاوز حدوده.

فرديتها: هل يكفي احترام الشخص الفرد لبناء مجتمعٍ عادل؟ أم أن العدالة تتطلب نظريةً في المؤسسات لا في النوايا؟

كونيتها: هل تصلح مقولات كانط لكل الثقافات؟ أم أنها تعبيرٌ عن عقلانية أوروبية محدودة؟

هذه الأسئلة ليست اتهاماً، بل استمراراً للنقد الكانطي نفسه. فكانط لم يطلب منا أن نقدسه، بل أن نفكر معه وضده. والنقد الحقيقي لأي فيلسوف هو أن نأخذ أسئلته بجدية كافية لنتجاوزها

٣. كانط والمسؤولية العربية

ثم يبقى السؤال الأهم: ماذا يعني كانط للعالم العربي اليوم؟

في عالمنا العربي، نعيش أزمةً مركبة: أزمة عقلٍ يتردد بين التقليد والرفض، وأزمة حريةٍ تتردد بين الاستبداد والفوضى، وأزمة أخلاقٍ تتردد بين الوصاية الدينية والنسبية العدمية.

هنا، يمكن لكانط أن يكون محاوراً لا مخلصاً. فهو لا يقدم لنا أجوبةً جاهزة، بل يقدم لنا منهجاً:

منهج النقد: أن نفحص حدودنا قبل أن ندّعي تجاوزها.

منهج الاستقلال: أن نكون مصدر قانوننا الأخلاقي، لا أصدقاءً لغيرنا.

منهج الكرامة: أن نرفض أن نُعامل كمجرّد وسائل في مشاريع الآخرين.

منهج التنوير: أن نجرؤ على استخدام عقولنا، مهما كان الثمن.

لكن كانط لا يغنينا عن أنفسنا. إنه ليس بديلاً عن تراثنا، ولا بديلاً عن إبداعنا. إنه شريكٌ في الحوار، لا بديلٌ عن الحوار نفسه.

٤. الأسئلة الثلاثة

في نهاية "نقد العقل المحض"، لخص كانط كل مصالح العقل في ثلاثة أسئلة:

ماذا يمكنني أن أعرف؟

ماذا يجب عليّ أن أفعل؟

ماذا يحق لي أن آمل؟ .

ثم أضاف في "المنطق" سؤالاً رابعاً يجمعها كلها:

ما الإنسان؟ .

هذا السؤال الرابع هو السؤال العربي بامتياز. فما الإنسان في عالمٍ يمزق بين التراث والحداثة؟ ما الإنسان في مجتمعٍ يقدس الماضي ويخشى المستقبل؟ ما الإنسان في ثقافةٍ ترفض الوصاية السياسية لكنها تستسلم للوصاية الفكرية؟

إن كانط لا يجيب عن هذا السؤال نيابةً عنا. لكنه يمنحنا الشجاعة لنطرحه بأنفسنا. وهذه هي أعظم هدية يمكن أن يقدمها فيلسوفٌ لأمة: شجاعة السؤال.

٥. كلمة أخيرة

حين وقف كانط أمام السماء المرصعة بالنجوم والقانون الأخلاقي في داخله، لم يكن يتأمل مشهداً جميلاً، بل كان يرسم حدود الإنسان: بين لا نهائية الكون التي تجعله نقطة، ولا نهائية الحرية¹ التي تجعله عالماً.

نحن، قراء العربية، نقف اليوم أمام السماء نفسها والقانون نفسه. لكننا نقف أيضاً أمام سؤال إضافي: كيف نجعل هذا الإرث الفلسفي العظيم حياً في ثقافتنا، لا مجرد مادةٍ للدراسة؟

هذا الكتاب محاولة متواضعة في هذا الاتجاه. فإن أصاب، فذاك أملٌ في حوارٍ أعمق. وإن أخطأ، فذاك دافعٌ لحوارٍ أجود.

وفي النهاية، نقول مع كانط: "Sapere aude! تجرأ على أن تستخدم عقلك!".

¹ تعميق: زكي نجيب محمود في "نحو فلسفة علمية" خصص نقاشاً للحرية الكانطية. يرى أن حل كانط للأنتينومي الثالث (الجمع بين الحرية والسببية) هو "حل لفظي" لا يلبي متطلبات الفكر العلمي الصارم. هذا الموقف متأثر بتجربته الوضعية المنطقية

ملحق : قائمة بأهم المراجع والمصادر أولاً: أعمال كانط الأصلية (بالعربية)

1. نقد العقل المحض. ترجمة وتقديم موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي، 2012. (ترجمة عربية كاملة مع هوامش وشروحات).
2. نقد العقل المحض. ترجمة فتحي إنقزو. مراجعة وتقديم محمد محبوب. تونس: المنظمة العربية للترجمة، 2015. (ترجمة عربية حديثة ودقيقة).
3. نقد العقل العملي. ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1980.
4. نقد ملكة الحكم. ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.
5. أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1994.
6. ميتافيزيقا الأخلاق: القسم الثاني: مذهب الفضيلة. ترجمة وتقديم فتحي إنقزو. مراجعة وتقديم محمد محبوب. تونس: المنظمة العربية للترجمة، 2015.
7. الدين في حدود مجرد العقل. ترجمة وتقديم فتحي إنقزو. بيروت: جداول، 2012.
8. نحو سلام دائم: مشروع فلسفي. ترجمة عثمان أمين. مراجعة وتقديم عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
9. محاضرات في التربية. ترجمة وتقديم عبد الرحمن بدوي. الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.
10. جواب عن سؤال: ما هو التنوير؟ ترجمة وتقديم محمد علي الكبسي. مجلة "فلسفة"، 2017.

ثانيًا: أعمال كانط الأصلية (بالإنجليزية والألمانية - مراجع رئيسية)

11. Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998. (طبعة نقدية).
12. Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason. Trans. and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. (ترجمة إنجليزية حديثة ومعتمدة أكاديميًا).
13. Kant, Immanuel. Practical Philosophy. Trans. and edited by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (يضم "نقد العقل العملي"، و"أسس ميتافيزيقا الأخلاق"، و"ميتافيزيقا الأخلاق").
14. Kant, Immanuel. Critique of the Power of Judgment. Trans. and edited by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
15. Kant, Immanuel. Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings. Trans. and edited by Allen Wood and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
16. Kant, Immanuel. Anthropology, History, and Education. Edited by Günter Zöllner and Robert B. Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. (يضم "الأنثروبولوجيا"، و"ما هو التنوير؟"، و"محاضرات في التربية"، و"فكرة تاريخ كوني").

ثالثًا: شروحات ودراسات عن كانط (بالعربية)

17. بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة: القسم الثالث: الفلسفة الحديثة – إيمانويل كانط. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.
18. بدوي، عبد الرحمن. كانط: نقد العقل المحض. بيروت: دار القلم، 1985. (تحليل تفصيلي للكتاب).

19. إبراهيم، زكريا. كانط أو الفلسفة النقدية. القاهرة: مكتبة مصر، ط.2، 1990.
20. حنفي، حسن. الظاهر والباطن: قراءة في فلسفة كانط. بيروت: دار التنوير، 2005.
21. الجابري، محمد عابد. مدخل إلى فلسفة كانط. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.
22. أبو زيد، منى. فلسفة الأخلاق عند كانط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

رابعاً: دراسات فلسفية موسوعية (بالعربية)

23. بدوي، عبد الرحمن. موسوعة الفلسفة. جزءان. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984. (مرجع شامل للفلسفة الغربية).
24. كابليستون، فردريك. تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب السادس: من فولف إلى كانط. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1995.
25. رسل، برتراند. تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة زكي نجيب محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

خامساً: مراجع أجنبية أساسية (شروحات ودراسات)

26. Allison, Henry E. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. Revised and Enlarged Edition. New Haven: Yale University Press, 2004. (المرجع الأساسي في "المثالية المتعالية").
27. Cassirer, Ernst. Kant's Life and Thought. Trans. James Haden. New Haven: Yale University Press, 1981. (دراسة كلاسيكية).
28. Guyer, Paul. Kant. London: Routledge, 2006. (مدخل ممتاز ضمن سلسلة (Routledge Philosophers).
29. Korsgaard, Christine M. Creating the Kingdom of Ends. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (دفاع معاصر عن الأخلاق الكانطية).

30. Wood, Allen W. Kant's Ethical Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (دراسة شاملة لفلسفة كانط الأخلاقية).
31. Scruton, Roger. Kant: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press, 2001. (مدخل موجز ومفيد).
32. Deleuze, Gilles. Kant's Critical Philosophy. Trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. (قراءة ما بعد حداثة).
33. Longuenesse, Béatrice. Kant and the Capacity to Judge. Princeton: Princeton University Press, 1998. (دراسة عميقة لـ"التحليلات المتعالية").
34. Strawson, P. F. The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Methuen, 1966. (قراءة تحليلية مؤثرة).
35. McDowell, John. Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. (دمج كانط مع الفلسفة المعاصرة).
- سادساً: كتب ودراسات عن تأثير كانط المعاصر**
36. Lyotard, Jean-François. Lessons on the Analytic of the Sublime. Trans. Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1994.
37. Adorno, Theodor W. Aesthetic Theory. Trans. Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
38. Habermas, Jürgen. Moral Consciousness and Communicative Action. Trans. Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen. Cambridge, MA: MIT Press, 1990.
39. Rawls, John. Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Herman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000. (يحتوي فصلاً مهماً عن كانط).

Korsgaard, Christine M. Fellow Creatures: Our Obligations to the .40
Other Animals. Oxford: Oxford University Press, 2018
(توسيع كانطي لأخلاقيات الحيوان).