جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

دلالة الحرية و الضرورة عند إيمانويل كانط من خلال مشروعه النقدى

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب :

عبد الله مصطفى

إشراف أ. د:

هني خديجة

أعضاء لجنة المناقشة

– أ.د عبد الرحمان بوقاف	جامعة الجزائر 2	رئيسًا
– أ.د خديجة هني	جامعة الجزائر2	مقرراً
– د نوال بورحلة	جامعة الجزائر2	عضواً
– د خيرة عماري	جامعة الجزائر 2	عضواً
– أ.د سليمان ملوكي	جامعة المسيلة	عضواً
– د صباح قيلامين	جامعة خميس مليانة	عضواً

السنة الجامعية :2018-2019

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الانسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

دلالة الحرية و الضرورة عند إيمانويل كانط من خلال مشروعه النقدى

أطروحة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب : عبد الله مصطفى

إشراف أ. د: هني خديجة

أعضاء لجنة المناقشة

– أ.د عبد الرحمان بوقاف	جامعة الجزائر 2	رئيسًا
– أ.د خديجة هني	جامعة الجزائر2	مقرراً
– د نوال بورحلة	جامعة الجزائر2	عضواً
– د خيرة عماري	جامعة الجزائر 2	عضواً
– أ.د سليمان ملوكي	جامعة المسيلة	عضواً
– د صباح قيلامين	جامعة خميس مليانة	عضواً

السنة الجامعية :2018-2019

كلمة شكر

نحمد البارئ تعالى على توفيقه لنا في كل شيء فهو الأَولى بالشكر و الحمد

و من لم يشكر الناس لم يشكر الله لذا

أتقدم بالشكر الجزيل و العرفان الجميل إلى الأستاذة المشرفة على عملي المتواضع الاستاذة الدكتورة هني خديجة راجيا من الله أن يحفظها و يديم بنعمه عليها التي لم تبخل بها على طلبتها الذين كانت لهم أحسن معين و أطيب موجّه

كما لا يفوتني أن أشكر مقدما أعضاء اللجنة الموقرة على تكبدهم عناء متابعة عملي هذا وإفادتي بما أمكن من توجيهات

دون أن أنسى كل من ساعدني ومن تحمل بُعدي و شاركني التعب من أفراد أسرتي في إنجاز هذا العمل خاصة زوجتي الفاضلة.

إهداء

إلى قرة عيني و مهجة أملي أمي الغالية أطال الله في عمرها

إلى أبي الذي كانت براءته منبت مسؤوليتي

إلى كل إخوتي وأخواتي كبيرا و صغيرا

إلى شريكة دربي زوجتي الفاضلة التي كانت لي نعم المعين و المحفز

إلى فلذات أكبادي وفسحة أملي و مقصد سعادتي أبنائي الأعزاء نسيم وإنصاف و إياد

إلى كل أساتذتي و أصدقائي و طلبتي أهدي ثمرة عملي .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل الأول : الضرورة في حدود العقل النظري	13
تمهيد	14
1- أهمية المشروع النقدي الكانطي	15
1-1 المعارف و الأحكام	23
1-2 المعارف القبلية و البعدية	23
2-1-1 المعارف القبلية	23
2-1-2 المعارف البعدية	26
2-2 الأحكام التحليلية و التركيبية	27
2-2-1 الأحكام التحليلية	27
2-2-2 الأحكام التركيبية أو البعدية	29
2-2-3 الأحكام التركيبية القبلية	30
2-2-3-1 التركيب القبلي في العلم الرياضي	32
2-2-3-2 التركيب القبلي في العلم الطبيعي	35
3 – ملكات المعرفة	35
3-1 الحساسية	36
3-2 الفهم	40
3-3 أحكام الإحساس و أحكام التجربة	42
3-4 المخيلة بين الحساسية و الفهم	43
3-5 دور المبادئ في تحقيق الموضوعية	45

4- مملكة الضرورة بين النومين و الفينومان	49
5- الحرية و نقائض العقل الخالص	55
5-1 علاقة المقولات بالنقائض	61
5-2 عرض نقائض العقل الخالص	63
5-3 ملاحظات حول النقائض	68
5-4 حل النقائض	70
5-5 الغرض من دراسة نقائض العقل	72
خلاصة	73
الفصل الثاني : الحرية في حدود العقل العملي	77
تمهيد	79
1-القيمة العملية للميتافيزيقا	80
2-علاقة الإرادة الخيرة بالحرية	88
3-الحرية شرط الإرادة الطيبة	98
4-الواجب و حرية التشريع الذاتي	102
5-الأوامر الشرطية و الأوامر القطعية	108
6-القواعد الأخلاقية	111
7-مصادرات العقل العملي	117
7-1 الحرية	118
7-2 الخير الأسمى	123
7-3 خلود النفس	125
7-4 وجود الله	127
خلاصة	130

الفصل الثالث : الدين بين الإلزام و الالتزام	137
تمهيد	138
1-منبع الدين الأخلاقي	138
2-موقف كانط من الدين قبل النقد	141
3-تصنيف كانط لعلم اللاهوت	144
3-1 امتناع الدليل الأنطولوجي	145
3-2 امتناع الدليل الكوسمولوجي	146
3-3 امتناع الدليل الطبيعي	147
3-4 نقد اللاهوت التاريخي	149
3-5 اللاهوت الأخلاقي و فكرة الحرية	154
4-طبيعة الخير و الشر	166
5-صراع الارادات و مملكة الحرية	171
6-الدين وحرية العقل	175
7-الحرية و ملكوت الرب	180
8-رأي كانط في الديانة اليهودية و المسيحية	183
8-1 موقف كانط من اليهودية	183
8-2 موقف كانط من المسيحية	184
9- موقف كانط الديني في المرحلة الأخيرة	188
خلاصة	190
الفصل الرابع : الحرية و الضرورة في حدود ملكة الحكم	194
تمهيد	195
1-موقع ملكة الحكم في المشروع النقدي	195

2-علاقة الملكات في الحكم الجمالي	199
3 - الحرية و تحليل الجميل	203
3-1 من وجهة نظر الكيف	203
3-2 من وجهة نظر الكم	204
3-3 من وجهة نظر الإضافة	212
3-4 من وجهة نظر الجهة	214
4-الجمال و الحرية الأخلاقية	217
5-الحرية و تحليل الجليل أو السامي	221
6-الحرية في حدود الفن و العبقرية	228
6-1 الفن	228
6-2 العبقرية	230
7-الحرية و تقسيم الفنون	236
7-1 فنون القول او الفنون الكلامية	236
7-2 الفنون التشكيلية	237
7-3 فنون التلاعب بالأحاسيس	237
8-الغائية و علاقتها بالحرية و الضرورة	238
8-1 ما القصد بالحكم الغائي	238
8-2 من الحكم الجمالي الى الحكم الغائي	243
8-3 جدلية الحكم الغائي بين الضرورة و الحرية	245
خلاصة	248
خاتمة	254
قائمة المصادر و المراجع	259

مقدمة

إذا كان الطابع الفيزيقي للإنسان سخي بأن يكشف له عن الكثير من أسراره ويكون له سندا و عونا في البحث و التقصي فإن الطابع الميتافيزيقي بحث مضن يتسامى دائما ليحافظ على تعالي و قداسة كل ما هو إنساني من معرفة و أخلاق وسياسة و جمالية و دين باعتبارها مطالب العقل التي لا غنا له عنها ، غير أن هذه الأبعاد الميتافيزيقية تبقى مجرد أوهام في غياب الآلية التي تسيرها أين تظهر الحرية وهي أم المشكلات الفلسفية التي أرقت الفكر البشري لتمنح هذه الموضوعات الميتافيزيقية كيانها الأصيل و تخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، غير أن مفهوم الحرية يأخذ صورا متعددة فعلى العموم يقصد بها حال الكائن الحي الذي لا يخضع للقهر أو الغلبة ويفعل طبقا لطبيعته وإرادته ، أما الحرية الإنسانية لها عدة صور منها السيكولوجية والتي لا تعني فقط القدرة على تحقيق الفعل دون خضوع لمؤثر خارجي، و إنما أن تصدر الأفعال عن المرء نفسه بحيث يشعر أن الفعل صادر عن إرادته و على أساسه تكون حرية الضمير ، في حين أن الحرية السياسية والاجتماعية هي التي يستطيع من خلالها الفرد أن يفعل ما يريد في حدود القانون ودون أن يسيء إلى غيره و أخصها حرية الرأي و القول والعمل و الاعتقاد ، في حين أن مفهوم الحرية عند المتصوفة يعني الخروج عن رق الكائنات و قطع جميع العلائق بها، فهي تحرر من رق الشهوات ، و فناء إرادة العبد في إرادة الحق .

غير أن المتتبع لتاريخ الفكر البشري سيجد مفهوما مقابلا لمفهوم الحرية وهو مفهوم الضرورة الذي كان له من الأهمية ما كان لمفهوم الحرية ، و للضرورة عدة

معاني فمن الناحية المنطقية يقتضيها مبدأ عدم التناقض ، كما تعني النتيجة التي نصل إليها انطلاقا من المقدمتين ، أما الحقيقة الضرورية فهي التي تفرض نفسها على الذهن والتي لا يمكن نقضها ، و في الفلسفة الإسلامية الكائن الضروري هو واجب الوجود وهو الله الذي يقابله ممكن الوجود و هي المخلوقات ، و تحيلنا الضرورة بالمعنى الفيزيائي إلى مبدأ الحتمية وبالمعنى الميتافيزيقي إلى الجبرية .

و قد صاحب هذان المفهومان الفكر الفلسفي منذ الفلسفة اليونانية بين الرواقية والأبيقورية، والإسلامية بين المعتزلة و الأشاعرة و الجهمية و غيرها ، أو في الفلسفة الحديثة بين المثبتين للحرية على أسس سيكولوجية باعتبارها تجربة نفسية يحيلنا إليها الشعور مباشرة وبين المؤمنين بالضرورة التي تخضع لها كل الكائنات بما فيها الإنسان.

و إذا كان ديكارت يقر بحرية الحكيم التي تقوم على حرية الاختيار و التي تحول الإنسان إلى مملكة في مملكة من خلال اتحاد النفس و الجسم استنادا إلى السيكولوجيا الشعورية فإن اسبينوزا من أبرز الفلاسفة الذين قالوا بالضرورة ، فالإنسان حال من أحوال الله أو الطبيعة ، فماهية الإنسان تتألف من أحوال معينة لصفات الله ، فهو شيء موجود في الله ومن دونه يستحيل أن يوجد أو يتصور ، و لما كان عقل الله هو قانون الطبيعة فإن الإنسان جزء من هذا النظام ، و لا يتمثل الخير الأسمى إلاّ في معرفة الله أي معرفة الطبيعة والقوانين التي تحكمها ، ففكرة الله هي النظام الضروري للكون و الشيء لا يفسر إلا من خلال الضرورة الكلية ، و الحرية ليست سوى معرفة هذه الضرورة ، فلا وجود لحرية الإرادة و ظننا بحريتنا هو جهلنا بالأسباب ، فحرية

الإرادة خاصة بالله فقط أما الحرية الإنسانية لا تتحقق إلا في المعرفة الصحيحة التي تؤدي إلى الحفاظ على البقاء وتنمية قدراته الذاتية ، فكلما ازدد الإنسان علما ازداد تحررا، و بهذا فالضرورة لا تتنافى مع الحرية و إنما هي شرط لممارستها، مع ذلك يفصل اسبينوزا بين الضرورة الطبيعية و الجانب الأخلاقي و الميتافيزيقي للإنسان . و قد ساند ليبنتز فكرة الضرورة التي جاء بها اسبينوزا و هذا ما يظهر من خلال الفصل الذي خصصه ليبنتز من كتابه "التيوديسا" بعنوان " حول مؤلف السيد هوبز" الذي نشره باللغة الانجليزية و تطرق فيه إلى الحرية و الضرورة و الصدفة ، رافضا كل أشكال الصدفة في الطبيعة و التأكيد على أن ما نعتبره صدفة في حقيقة الأمر جهل بالأسباب و الحتميات.

في خضم هذا الجدل الفكري نشأ أحد عمالقة الفكر البشري الذي شطر الفلسفة إلى شطرين شأنه شأن سقراط و ديكارت و هو ايمانويل كانط زعيم المدرسة النقدية الذي لم يثق في قدرة العقل المطلقة بل بحث في الحدود التي تقف عندها قدراته المعرفية واضعا إياه موضع المساءلة و الاختبار و تمحور مشروعه النقدي حول الاستفسار في إمكان قيام الميتافيزيقا كعلم انطلاقا من موضوعاتها الكبرى و هي خلود النفس ووجود الله والحرية هذه الأخيرة التي تعتبر كلمة الفصل في بنائه الفكري و التي تضمن وحدة وتماسك مذهبه النقدي .

فشجرة الحرية قد تبدّت معالمها و انبجست تمظهراتها في الأنوار الأوربية عموما والمثالية الألمانية خاصة بعد الفكر الموسوعي الفرنسي الذي أنزل التنظير الألماني والفرنسي إلى الممارسة العملية كنتيجة للعقل المستنير المتحرر.

و على الرغم من الأهمية التي يحتلها مفهوم الحرية في الفكر الكانطي إلا أننا نجده يعتبرها من موضوعات الميتافيزيقا الكبرى التي تدخل في دائرة النومين الذي لا يمكن أن نعرف عنه شيئا سوى أنه موجود فحسب ، فهي شيء مستغلق و أي حكم فيها سوف يحيلنا إلى التناقض، هذا ما يثير في حافظتنا الإشكالية التالية :

– ما دلالة الحرية و الضرورة في المشروع النقدي الكانطي ؟ و ما هي حدود كل منهما في فلسفته ؟ و هل يمكن اعتبار الانسان عضوا في مملكة الحرية أم أنه خاضع للضرورة التي تحكم الطبيعة ؟

تتمخض عن هذا الاشكال المركزي عدة تساؤلات جزئية تساهم في الوصول إلى حله

– هل يمكن أن يقوم المشروع النقدي الكانطي على أسس و دعائم تتجاوز حدود العقل التي لا يمكنه الإقرار فيها بالإثبات أو النفي ؟

أم أن اعتراف كانط بمملكة الضرورة يحيلنا إلى نفي الحرية ؟

أم أن دلالة الحرية و الضرورة في الفكر الكانطي أخذت تصورا مخالفا لما سبقها من فلسفات ؟

و هل يمكن الحديث عن الحرية القائمة على الاستقلال الذاتي للإرادة في الإطار الإبستيمي الذي تحكمه الضرورة ؟

و هل الميل إلى الشر نابع من الحرية أم أنه خاضع للضرورة باعتباره ميل جذري متضمن في كنه الكيان البشري ؟ و ماذا يبقى للتشريع الديني في الاطار الأخلاقي أمام التشريع الذاتي للإرادة؟

و هل يدخل الحكم الجمالي عند كانط في نطاق الحرية أم في نطاق الضرورة ؟

المنهج :

لمعالجة هذه الإشكالية تم الاعتماد على المنهج التحليلي الاستنتاجي لضبط دلالة الحرية و الضرورة انطلاقا من تحليل نظرية المعرفة والأخلاق و الدين و الحكم الجمالي عند كانط، و تم الاعتماد على المنهج النقدي المقارن للتمييز بين مملكة الحرية و مملكة الضرورة و الحدود التي تقف عندها كلا منهما و المقارنة بين العالم النوميني المعقول والعالم الفينومييني المحسوس، و المقارنة بين أصناف اللاهوت والأدلة التي قامت عليها في مقابل الدين الأخلاقي القائم على الحرية .

خطة البحث :

لقد تم تقسيم هذا البحث إلى أربع فصول لضبط حدود كلا من الحرية والضرورة انطلاقا من المشروع النقدي الكانطي ، حصرا لموضوع البحث دون التطرق لآرائه الممتدة في مختلف مجلات الفكر السياسي و التربوي و الأنثروبولوجي ... الخ.

و قد خصصنا الفصل الأول للحديث عن الحرية و الضرورة في حدود العقل النظري أو نظرية المعرفة، و تطرقنا إلى تحليل لملكات المعرفة و البحث في ارتباطها بعالمي النومين و الفينومين، وصولا إلى النقائض التي توضح حدود العقل في الإطار الابستيمي و تظهر الحرية كنقيضة من نقائض العقل الخالص التي تدخل في دائرة النومين لنختم هذا الفصل باستنتاجات توضح حدود العقل و ملكاته و مدى خضوعها للضرورة في هذا المجال.

أما الفصل الثاني فقد تم تخصيصه لدراسة الحرية و الضرورة في حدود العقل العملي وقد عرّجنا على أهم المحطات التي تقوم عليها البنية الأخلاقية الكانطية .أين تحولت الحرية من نقيضة إلى مسلمة من مسلمات العقل العملي التي لا تقوم للأخلاق قائمة في غيابها. و قد ضبطنا في الفصل الثالث دلالة الحرية و الضرورة في حدود الدين ، و إن كان بعض الباحثين في الفكر الكانطي قد أقصوه من المشروع النقدي كما أعلن عن ذلك كانط نفسه إلا أننا قد أدرجناه في بحثنا على اعتبار أن الدين امتداد للأخلاق يوصلنا إليه العقل العملي عبر مسلمة الحرية ، مما جعل كانط يخصص شطرا كبيرا من كتابه في الأخلاق للدين –أعني– "نقد العقل العملي" و في الإطار الابستيمي قد عبر عن رفضه للأدلة الكلاسيكية على وجود الله .

أما الفصل الأخير فقد تم تخصيصه للوقوف على حدود الحرية و الضرورة انطلاقا من ملكة الحكم الجمالية التي تنطلق من موضوعات ترتبط بالعالم المادي الذي تحكمه قوانين العلّية و الضرورة وصولا إلى أحكام إستطيقية ترتبط أساسا بعمل مخيلتنا الحرة ، بالإضافة إلى ملكة الحكم الغائية .

<u>الغرض من البحث</u> :

إن الغرض من هذا البحث هو الكشف عن الجوانب المفتاحية من الفلسفة الكانطية ومنها مسألة الحرية التي كانت حاضرة في فكره الابستمي باعتبارها نقيضة من نقائض العقل الخالص، و في الأخلاق على أنها إحدى مسلمات العقل العملي، وفي الدين باعتبارها مسلمة للعبادة الصحيحة، و تعتبر في الحكم الجمالي الجامع بين مملكة الطبيعة التي تحكمها الضرورة و مملكة الأخلاق التي تحكمها الحرية ، و بهذا

الفلسفة الكانطية في مجملها قائمة على مفهوم مركزي يضمن تماسكها و إحكامها هو مفهوم الحرية الذي يسير جنبا إلى جنب مع مفهوم الضرورة ، و الدارس للفكر الكانطي سواء قبل المرحلة النقدية أو فيها أو بعدها سيجد نفسه ملزما على ضبط وفهم دلالة الحرية والضرورة باعتبارهما همزة الوصل التي تضمن تماسك بناءه الفكري .

دوافع اختيار الموضوع :

لعّل المكانة التي حضي بها كانط في الفكر الغربي الحديث و التأثير الذي لعبه في الفترة المعاصرة على مختلف التيارات و التوجهات المؤيدة أو المعادية لفكره ، أو إلى بعض جوانبه كافية بأن تثير فضول قرّائه إلى البحث في فلسفته بتفسير ما ظهر منها واستنطاق ما خفي و الكشف عن المستور فيها، لمعرفة الأسباب التي تجعل منه فيلسوف الأخلاق بلا منازع والناقد لحدود العقل والتجربة و الرائد الذي أعاد للذات قيمتها باعتبارها مساهمة في عملية المعرفة ، كما أن التماسك و الإحكام الذي ميّز مشروعه النقدي الذي قام على فكرتي الحرية و الضرورة قد أرغمنا على وضعهما أمام محك الاختبار كما عودنا زعيم المدرسة النقدية لمعرفة مشروعية الحرية التي أسست للأخلاقية و للدين و الجمال في فلسفته .

المصادر الرئيسية:

لقد تم الاعتماد على الكتب الرئيسية التي تضمنها الفكر الكانطي مثل كتاب "**نقد العقل الخالص**" و "**تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**" و "**نقد العقل العملي**" و "**نقد ملكة الحكم** و**الدين في حدود مجرد العقل**" زيادة عن الرسائل التي كتبها كانط

لأصدقائه والمحاضرات التي ألقاها على سبيل الاستئناس هذا فضلا عن كتبه المترجمة للغة الفرنسية والمراجع من اللغتين العربية و الفرنسية .

الفصل الأول

الضرورة في حدود العقل النظري

تمهيد

لقد انصب اهتمام فلاسفة العصر الحديث على تقديم أسس فلسفية للعلم الطبيعي أو الفيزيائي و البحث عن المنهج المناسب الذي ينبغي استخدامه في دراسته، انطلاقا من ارتباطها الذي لا ينفصل مع الصور الميتافيزيقية و الدينية ، التي اصطبغت بها الفلسفة الحديثة، و التي طرحت الكثير من الاستفهامات التي ترتبط بإمكان بلوغ الحقيقة المطلقة للأشياء و التي أشادت بقدرة العقل و إمكانياته للبحث في اللامشروط ، لتتبنى الفلسفة التجريبية و خاصة الشكية منها موقفا معاديا للثقة في العقل و قدراته وجعلت من الشك كلمة الفصل في كل ما من شأنه أن يتجاوز الحدود التي ترسمها التجربة ، و يعتبر موقف كانط* بمثابة المنعرج الذي شطر الفلسفة إلى ما قبله و ما بعده " كان كانط المؤسس الأول لرسم الخط الفاصل و الفجوة الزمنية عن حقيقة بسيطة و هذا لكونه قادر على الشعور الكامل بموضوع قرنه هذا القرن القائم أساسا على النقد ، فكل شيء يجب أن يكون واضحا ، و هذا ما كان عادة الهروب منه"[1].

* **إيمانويل كانط Emmanuel Kant** (1724-1804) فيلسوف ألماني ولد بمدينة كونغسبرغ Konigsberg نشأ متشبعا بتعاليم النزعة التقوية التي اتبعها أبواه و التي أثرت في اتجاهه الأخلاقي و الديني و هو مؤسس المدرسة النقدية .

[1] François Chatelet, ***La philosophie de Kant à Husserl*** , librairie Hachette, Paris ,1973, p56

حيث كانت الميتافيزيقا تعاني من أزمة غرور العقل و تبجحه في إمكان تجاوزه أرض التجربة من جهة و بين الرافضين لكل الأفكار الميتافيزيقية و الأسس التي تقوم عليها في العلم الطبيعي و اللاهوتي و الأخلاقي من جهة ثانية ، مما جعل من الأسس التي يقوم عليها العلم و الإيمان و الأخلاق على المحك ، و بهذا يعتبر كتاب " نقد العقل الخالص" من أواخر المحاولات الجادة التي سعت إلى الربط بين العلم الطبيعي والأسس الميتافيزيقية التي يقوم عليها انطلاقا من رؤية جديدة و تحول جذري في الفكر الفلسفي الغربي بل البشري استنادا إلى أسس تجعل المعرفة ممكنة تحت إشراف العقل بمفهومه العام.

1- أهمية المشروع النقدي الكانطي:

و تتمثل أهمية الفكر الكانطي في قدرته على النقد ، غير أنه ليس نقدا بالمفهوم المتداول بل هو دراسة تشريحية للعقل البشري تسعى إلى تبيان حدوده و إمكانياته ومجالات استعمالاته التي لا يمكن أن يتجاوزها " كل ما يمكن أن يفعله النقد هو تجنب آثار الوهم على المعرفة بالذات ، لكن ليس منع تكونه في ملكة المعرفة ... من جهة إن مصلحة العقل التفكيرية تقوم بصورة طبيعية و حصرية على الظاهرات ، ومن جهة أخرى ، أنه ليس في وسع العقل الامتناع عن الحلم بمعرفة بالأشياء في ذاتها ، و عن الاهتمام بها من الزاوية التفكيرية " [1] ، و هذا ما نسميه بالمشروع النقدي الذي يجمع بين العقل والتجربة في الإطار الابستيمي انطلاقا من كتابه " نقد العقل المحض " الذي كشف فيه عن الأسس الترنسندنتالية و المقولات القبلية التي تعطي الشرعية للميتافيزيقا في الاستعمال النظري و التي تلجمها الحدود التي ترسمها التجربة ، و هنا وضح حدودا للميتافيزيقا المشروعة أو الترنسندنتالية التي هي بمثابة الشروط الضرورية

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، تعريب أسامة الحاج ، بيروت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع ، ط1: 1997 ، ص43

للتجربة الإنسانية و يعود الفضل لكانط في وضع الميتافيزيقا موضع المساءلة في الفكر الغربي " ما الميتافيزيقا ، ما منهج الميتافيزيقا ،هل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة ؟ تلك هي الأسئلة التي أثارها صراحة و تفصيلا كنت الذي يعد – بلا جدال – أول من وضع مشكلة الميتافيزيقا موضع الفحص و التساؤل...و رغم أن الشك في إمكان قيام الميتافيزيقا أمر قديم إلا أن كنت هو أول من صاغ هذا الشك صياغة منهجية صريحة "[1].

و بهذا تمثل نظريته ثورة تماثل الثورة الكوبيرنيكية * في علم الفلك ، فبينما كانت الفلسفة الغربية تقدم الحقيقة على أنها مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان فقد قلب كانط المعادلة و جعل الحقيقة في مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان، و جعل المعرفة المستمدة من الطبيعة مسايرة للأذهان الإنسانية ، و بهذا أعاد للذات مركزها في مقابل عالم الظواهر و هذا استنادا على المجال القبلي الذي يظهر قدرة الذات في لم شتات الانطباعات الحسية و تنظيمها في شكل معارف قابلة للتعقل، كما يعتبر التركيب القبلي الثمرة التي أتت قطفها في نظرية المعرفة حيث وضع للعلم أسسه القبلية التي تتميز بالضرورة و الكلية كما أراد له العقلانيين ، كما جعل إمكانية المعرفة مرتبطة بالحدوس الحسية كما أراد لها التجريبيون " إذا كان العلم يتمثل في مجموعة من القوانين و الشروط التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة و ينظمها و يؤطرها ،

---

[1] محمود رجب ، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، القاهرة ، دار المعارف، ط2: 1987، ص5

* **كوبيرنيكوس *Nicolas Copirnicus* (1473-1543)** : طبيب و قسيس وفلكي بولوني عرف بنظريته القائلة أن الشمس مركز الكون على خلاف ما كان سائدا في عصره أن الأرض هي المركز و كان ذلك بمثابة ثورة في ميدان العلم و الفلك و الدين .

فعلينا أن نلاحظ أن هذه القوانين تتصف بصفتين و هي كونها قوانين أولية من ناحية ، و تأليفية من ناحية ثانية"[1]

كما جمع كانط بين العقل النظري و العملي في كتابه النقدي الثاني " نقد العقل العملي " و الذي كشف فيه عن الأسس القبلية التي تجعل الأخلاقية ممكنة و التي تكون تحت إشراف العقل النظري ،أين وضع جملة من القوانين و القواعد التي يفرضها العقل في استعماله العملي و التي لا يمكن أن تقوم للأخلاقية قائمة في غيابها ، رافضا كل وصاية على العقل أيا كان مصدرها و مهما كانت قدسيتها ، و هذا انطلاقا من التشريع الذاتي للإرادة فالكائن العاقل هو الذي يضع القوانين لسلوكه و هو الذي يخضع لهذا التشريع الذي وضعه لنفسه و هذا ما يعبر عن حريته ، فإذا كانت قوانين الطبيعة تسير وفقا لقوانين الفكر فقوانين الأخلاق لا تخرج عن هذه القوانين القبلية ، و يعتبر كتابه الثالث " نقد ملكة الحكم " بمثابة همزة الوصل التي تسد الثغرة بين العقلين اعتمادا على الذهن و المخيلة في تقدير الموضوعات الحسية، فجعل من الموضوع الحسي الذي كان موضوعا للمعرفة في إطار العقل النظري موضوعا للحكم الجمالي يرتبط بملكة الوجدان التي نشعر من خلالها باللذة أو الألم بناء على التوافق أو التعارض بين قوانا الإدراكية و جزئيات الطبيعة ، و بهذا تتوسط ملكة الوجدان العقل والإرادة أو مملكة الطبيعة و مملكة الأخلاق .

كما تظهر قيمة الفكر الكانطي في قدرته على مسايرة فلسفته النقدية لمنهجه الترنسندنتالي حتى في مجال الدين ، حيث جعل من منهجه الترنسندنتالي أساسا لفكره الديني ، و أكد على قدرة الذات في وضعها للتعاليم و المبادئ الدينية و التي لا تخرج في طبيعتها عن القواعد و المبادئ و التعاليم التي يفرضها العقل العملي لقيام

---

[1] يحيى هويدي، **قصة الفلسفة الغربية** ، القـاهرة ، دار الثـقافة للنشـــر و التوزيع ، 1993 ، ص 73-74

الأخلاقية ، والتي ترفع الكائن العاقل عن طريق الحرية التي ليست أكثر من خضوعه لتشريعه الذاتي إلى مصاف الآلهة، حيث تعتبر أوامر العقل بمثابة أوامر إلهية.

إن الحديث عن الحرية و الضرورة عند كانط يقتضي منا تتبع مشروعه الذي اتخذ من العقل موضوعا للنقد ، فإذا كان العقل قد نصّب نفسه قاضيا لمحاكمة الأخلاق والذوق والدين بل حتى الإنسان بالتجربة والامتحان و النقد و لم يمنعه غروره من تجاوز حدوده و السعي إلى هدم الأديان و العقائد التي عمرت لآلاف السنين ، والمبادئ الأخلاقية و الاجتماعية في كل أنحاء المعمورة بتطوراتها التاريخية، فهل يملك هذا القاضي الشرعية لهذه المحاكمة ؟ وهل يحق له أن يخول لنفسه أن يكون بمثابة المشرع للقيم الأخلاقية و الاجتماعية ؟ ألم يحن الوقت لنحاكم هذا القاضي وأن نمتحن هذه المحكمة القاسية التي عملت على القضاء على القديم باسم النقد ؟ فما حدود هذا العقل و ماذا يمكنه أن يعرف و ما الوسيلة لذلك ؟ و إذا كان للعقل حدودا يجب أن يقف عندها و لا يمكنه تجاوزها فهل هذا يعني أنه يلغي الحرية و يقول بالضرورة لأنها تدخل في إطار النومين الذي لا يمكن معرفته ؟، أم أنه سيوصد الأبواب أمام العلم و يقول بالنومين ليفسح المجال للإيمان و بالتالي ينتصر للحرية ؟

يرى كانط أنه لا بد من إخضاع العقل للتحقيق و وضعه تحت محك الاختبار والتقصي في إمكان اعتباره أداة موثوقة للمعرفة ، لهذا كانت رسالة كانط فحص إمكانية العقل و حدوده في بلوغ ذلك، و بهذا فقد عارض كلا من التيارين الدوغمائي* Dogmatisme [1] الذي يمجد العقل و يمثله كل من فولف** Christian

* الدوغماتيقية (Dogmatism): اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل و قدوته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين ، و بلغ هذا المذهب أوجه خلال القرنين السابع عشر و الثامن عشر وتقابل الدوغماتيقية مذهب الشك ، أنظر إبراهيم مدكور المعجم الفلسفي ،ص 85.

Wolff(1679–1754) و ليبنتز [*] Leibniz Gottfrid Wilhhelm (1646–1716) حيث نظر وولف إلى الميتافيزيقا و الأخلاق على أنهما مجرد محاكاة للمنهج الرياضي وشيّد ليبنتز برجا معرفيا دعائمه مجهولة بالنسبة إلينا، و الإرتيابية Scepticisme [*] التي يمثلها **دافيد هيوم David Hume** [**] (1711–1776) الذي اتخذ من الشك أساسا له في إمكانية قيام مبادئ موضوعية للعلم الطبيعي .

فهذان التياران اللذان كانا سائدين في عصره هما اللذان فتحا الأبواب أمام المثالية الترنسندنتالية، من خلال إخضاع العقل لمحكمة النقد ، و هي ليست محكمة ضده و إنما هي بحث يتضمن تبيان حدوده خاصة المعارف التي يطمح أن يصل إليها بعيدا عن كل تجربة حسية و كان سبيله إلى ذلك النقد الذي يهدف إلى تحويل الميتافيزيقا من علم أعمى يتحسس طريقه بشكل عشوائي إلى علم حقيقي واضح المعالم و مضبوط الحدود وبهذا يكون " الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله النقد

[**] كرستيان فولف (Christian Wolff) :فيلسوف و رياضي ، أكبر ممثلي الفلسفة العقلية الألمانية ومن رواد عصر التنوير في ألمانيا ولد في 24–1–1679 و توفي في 9–4–1754 بنى مذهبه على أساس فلسفة ليبنتز التي جعل منها الفلسفة السائدة في عصره مستعينا بأفكار أرسطية و رواقية ومدرسية .

[*] **جوتفريد فلهلم فون ليبنتز 1646- 1716 Gottfried Wilhelm Leibnitz** : فيلسوف،ورياضي و مؤرخ و دبلوماسي ألماني تقوم نظريته الفلسفية على الجواهر البسيطة أو المنادات والحقائق الضرورية عنده هي حقائق العقل الخالدة ، أما حقائق الواقع فهي حقائق عرضية وحادثة .

[*] الإرتيابية Scepticisme: مذهب يرى أنه ليس بإمكان العقل أن يصل إلى اليقين أو إلى الحقيقة ، و بهذا فهو يقف موقف الشك من قدرات العقل .

[**] **دافيد هيوم David Hume**1711-1776: فيلسوف اسكتلندي ، قامت فلسفته على عدم الثقة بالتأمل الفلسفي ،إلا أنه آمن بأن كل معرفة جديدة إنما تأتي نتيجة للتجربة و الانطباعات الحسية .

الكانطي إنما هو الفصل في مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة " [1] و بدأ كانط تساؤلاته عن إمكان المعرفة العلمية و شروطها . فكيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة ؟، و كيف تكون الفيزياء المحضة ممكنة ؟ و كيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة؟

كما يسمي كانط فلسفته بالمثالية النقدية لذلك كان عنوان كتاب العقل النظري" نقد العقل الخالص" و ذلك أنها تبحث عن الأسس القبلية التي تجعل من العالم الحسي قابل للتعقل و قد جاءت مثاليته المتعالية مخالفة لمثالية جورج باركلي George berkeley(1685-1753)* التي سادت عصره والتي ترى أن الادراك هو الشيء الوحيد الذي يجعل الأشياء موجودة بالنسبة إلينا ، فوجود الأشياء متوقف على إدراكنا لها ، و إلا ما الدليل على وجودها ، غير أن كانط يصر على أن مثاليته هي نوع من الواقعية لأنها تفترض أن الأشياء توجد بصرف النظر عن إدراكنا لها، ولذلك ربما يبدو معنيّا بمواقف متناقضة أو متعارضة، و هذا الانطباع تعززه حقيقة أن غاية المثالية المتعالية هي إعطاء أساس "للموضوعية" بلغة "ذاتية" فالحتميات الموضوعية لقوانين الطبيعة تعتمد على "شروط إمكان" ذاتية للمعرفة هذه الشروط هي ما يعنيه الجانب المتعالي من نظرية المعرفة الخاصة به ، فالشروط ذاتية لأنها نتاج تفكيرنا ، لكنها يجب أن تنطوي على الحتمية لا أن تكون اعتباطية على غرار الآراء الذاتية، و من ثم يريد كانط أن يشرح كيف تعتمد المعرفة على أثر العالم علينا و على الطرق التي ينظم

---

[1] زكريا إبراهيم ،**كانط أو الفلسفة النقدية** ، مصر ، دار مصر للطباعة ، ص 15

* **جورج باركلي** Berkeley George (1685-1753) يعتبر في الفلسفة الانجليزية بمثابة مالبرانش في الفلسفة الفرنسية ،فكلاهما رجل دين و كل منهما سعى إلى الرد على أصحاب النزعة المادية ، والدفاع عن الدين من خلال جعل الله محور مذهبه في الوجود و المعرفة و اليقين ، لذلك اتجه إلى تأسيس فلسفته اللامادية التي تركز على الروح و العقل وفقا للمبدأ التصوري الذي يقرر أن الموضوعات المباشرة للفكر تتجسد في المعاني دون الأشياء، و هنا يبدو تأثره بأفلاطون.

بها العقل ذلك الأثر، مستشهدا في ذلك بقوانين الحركة لنيوتن"[1] و بهذا لم يختزل كانط العلاقة بين الجانب الذاتي و الموضوعي للمعرفة في الإدراك الذاتي مغيبا الجانب الموضوعي، و سعى إلى الجمع بين الشروط الذاتية التي تساهم بها الذات لكن دون أن تتوقف معرفتنا و إدراكنا للعالم على هذه الشروط الذاتية بل أن تخضع هذه الشروط الذاتية لقوانين الطبيعة الخارجية تفاديا الوقوع في الذاتية المفرطة التي تجعل من الطبيعة خاضعة للميول المتغيرة و هنا يحيلنا كانط مباشرة إلى فكرة الضرورة أين لا يكون العقل تلميذا لنفسه فقط بل أن يخضع في نفس الوقت للقوانين التي تضعها الطبيعة الخارجية والتي تتحدث بلغة الحجم و الكتلة و السرعة والمسافة و ما تنطوي عليها من قوانين مستقلة بالتمام عن الذات، بل تلزم الذات على قبولها، فإذا كانت قواعد المعرفة ذاتية ، فإن قوانين الوجود موضوعية و تقوم بذلك قوانين الذات على الأثر الذي يحدثه العالم فيها، أين ينظم العقل هذه المؤثرات في جملة من القواعد التي ترتبط بالأشياء كما تبدوا لنا و تصبح هذه القواعد الذاتية هي نفسها القواعد التي تحكم الطبيعة بالنسبة إلينا " فالمثالية في هذه الحالة هي سلبية العالم الخارجي كما هو موجود في ذاته... ويمكن أن تعرف المثالية: هي الفلسفة التي تضع بين الأشياء المتمثلة مهما كانت حسية أم معقولة روابط ضرورية من دونها لا يمكن أن يوجد شيء"[2].

---

[1] أنرو بووي ، **الفلسفة الألمانية** ، تر:محمد عبد الرحمان سلامة ، مراجعة : هبة عبد المولى ، مصر ،مؤسسة هنداوي للفكر و الثقافة ، ط1: 2015، ص 14

[2] Eugéne Beurlier ,***Les grands philosophes, E . Kant***, Paris, Librairie Bloud , 1903 ,p8

فبحث كانط في الميدان الإبستمولوجي لا يعني أنه يشكك في قدرة العقل في المعرفة فقد أكد على إمكانها في العلم الرياضي و المنطق اللذان بينا قدرتهما في بلوغ الموضوعية ، ليليهما العلم الطبيعي، و إنما أراد أن يكشف عن حدوده و قدرته في دراسة القضايا الميتافيزيقية على وجه الخصوص و منها الحرية * فبعد أن كانت الميتافيزيقا ملكة العلوم التي أبدعها العقل بميله الطبيعي إلى معانقة المطلق، وأصبحت هذه الملكة تعاني أزمة غرور العقل الذي تجاوز حدوده مع الدوغماتيقية والإرتيابية التي جعلتها محل ازدراء ، و أضحت محل أخذ و رد بين التيارات والمذاهب " كيف يمكن لموضوع بعينه أن يطابق تصورا من تصورات العقل ؟ ذلك هو السؤال الذي تولدت منه الثورة النقدية ، آية ذلك أن هناك بالفعل علوما وفروعا فلسفية تستخدم تصورات العقل ، بمعزل عن كل تجربة و عن كل انطباع حسي ، وتزعم أنها تعرف موضوعا قبليا "[1] .

إن الفكر النقدي الكانطي يراهن على العقل و على القدرات الذاتية التي يساهم بها في عملية المعرفة ، غير أن النظر إلى العقل لا ينبغي أن يتوقف عند التأمل الميتافيزيقي الخالص الذي يبتعد عن الواقع ، أو الذي يدعي معرفة عالم يتجاوز حدوده ، أو الذي ينكر الميتافيزيقا باسم التجربة " الفلسفة النقدية تحارب ضد ألائك

---

* **الحرية** : لها دلالات مختلفة ترتبط بتيار الفيلسوف و مذهبه كما أنها قد توظف داخل المذهب الواحد بدلالات مختلفة و تعتبر عند كانط كنقيضة من نقائض العقل الخالص باعتبار أنها من موضوعات الميتافيزيقا الكبرى ، كما أنها إحدى خصائص الوجود الإنساني باعتباره موجود في ذاته أو نومينا ، كما أنها ضرورة و مسلمة من مسلمات العقل العملي أو الأخلاقي و التي ليستأكثر من قدرة الكائن العاقل على تشريعه لذاته و خضوعه لهذا التشريع الذاتي بعيدا عن كل إلزام أو قهر خارجي كالدين أو المجتمع أو داخلي مثل العواطف والمصالح .

[1] إميل برييه، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر**، الجزء 5، بيروت ، دار الطليعة للنشر والتوزيع ، ص 245-246

الذين يصرون على النظر إلى الميتافيزيقا على أنها مصدر للتحيز ، فبهذا نتجاهل الطريقة الوحيدة التي بها نكون عقلانيين ، يريد كانط أن يكون الوجود العقلي هو الاختيار الوحيد لنكون أحرارا ، وقد أثبت كانط أن الإنسان لن يكون بعقله بمثابة أنوار ، و لكن ما يفعله بحريته بتقديم ما يفرضه على نفسه " [1]

إذا كانت الحرية هي التي تعطي قيمة للعقل و بالتالي للأنوار، و للأخلاق فهي ليست في جوهرها أكثر من قضية ميتافيزيقية، فهل أوجد كانط للميتافيزيقا سبيلا آمنا يجعل منها علما مثل العلم الطبيعي و الرياضي؟ وهل للحرية نصيب في الحقل المعرفي ، أم أنها عائق تتوقف عنده حدود العقل لعدم ارتباطها بالتجربة ؟

يتوجب علينا تتبع الأسس و المبادئ و المفاهيم التي تجعل العالم معقولا بالنسبة إلى الإنسان و تقييم هذه القدرة لمعرفة حدود العقل النظري و قدرته على الخوض في موضوعات تتعدى العالم الطبيعي كما تقدمه لنا حساسيتنا، و الحكم بعد ذلك على حدود الحرية و الضرورة في إطار هذا العقل .

2- المعارف و الأحكام

2-1 المعارف القبلية و البعدية :

للحديث عن إمكانية قيام العلم ينبغي التمييز بين المعارف القبلية و البعدية على اعتبار أن المعرفة عند كانط تقوم على الربط بين مفاهيم الذهن التي يكونها بصورة قبلية خالصة ومعطيات التجربة الحسية.

2-1-1-المعارف القبلية :

[1] François Chatelet, ***La philosophie de Kant à Husserl,*** Paris, librairie Hachette, 1973, p59

هي المعارف التي لا تمت للتجربة بصلة ، لأنها مستقلة عن كل موضوع حسي " سنفهم إذن ، المعارف القبلية لا تلك المستقلة عن هذه التجربة أو تلك ، بل المستقلة بالتمام عن كل تجربة وتضادها المعارف الأمبيرية أو تلك التي هي ممكنة بعديا وحسب"[1] فالمعارف القبلية هي تلك التي لا يمكن أن تكون إلا معارف ضرورية ، لا يمكن التفكير فيها إلا على هذا النحو الذي هي عليه ، كما أنها معرفة كلية لا تقبل الاستثناء مثل مبدأ الذاتية و السببية ،فصدقها لا يقوم على التعميم أو الاستقراء و إنما كليته كلية ماهوية ، وبهذا فالكلية والضرورة تجعل من المعارف القبلية معارف صادقة " فالضرورة و الكلية الصارمة هما ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباطا لا ينفصل " [2] .

و الدليل على وجود هذا النوع من المعارف القبلية هو القضايا الرياضية في مجملها و القضية " كل تغير يجب أن يكون له سبب " ففي هذه القضية اقتران ضروري بين السبب و المسبب " ولأجل التدليل على حقيقة المبادئ القبلية المحضة في معرفتنا قد يمكن أيضا إظهار أنه لاغنا عنها من أجل إمكان التجربة ، وإظهار ذلك قبليا بالتالي . إذ من أين يمكن للتجربة عينها أن تستمد يقينها لو كانت جميع القواعد التي تجري بموجبها أمبيرية دائما ، و بالتالي عرضية " [3].

فغرض كانط هو الكشف عن الطريقة التي تساهم من خلالها الذات في إنشاء المعرفة وفقا لهذه الأسس القبلية " فالفلسفة الكانطية فلسفة ترنسندنتالية ، فمن وجهة

---

[1] إيمانويل كانط ،**نقد العقل المحض** ،تـر:موسى وهبة ، لبنان، مركز الانتماء القومي ، ص46

[2] المصدر نفسه ، ص46

[3] المصدر نفسه ، ص47

نظر كانط كل أشكال الإنتاج من الموضوع تدل على وجود معارف قبلية خالصة وفارغة من كل محتوى فهي لا توضح طبيعة الأشياء، و إنما تدل على ملكة المعرفة عندنا، و نظرية المعرفة عند كانط إنما تقوم على البحث عن هذه الأشكال (الصور)"[1].

زيادة عن الأحكام القبلية هناك مفاهيم قبلية مثل مفهوم المكان و الجوهر، فإذا جردنا الجسم الذي نفكر فيه عن طريق الفهم مثل الامتداد و المقاومة ...و كذا التي تأتي من الإحساس مثل غير قابلية الاختراق و الصلابة و اللون ،الخ فلا يمكن أن نجرده من المكان الذي يشغله هذا الجسم و بهذا فمفهوم المكان مفهوم ضروري و هذه الصفة لا تكون إلا في المفاهيم القبلية ، كما أننا إذا جردنا أي جسم من الصفات التي نختبرها فيه ، فإننا لا نستطيع أن نجرد فكرنا من الموضوع المفكر فيه باعتباره جوهرا، ففكرة المكان والجوهر فكرتان قبليتان يفترضهما العقل لكي يتمكن من إدراك الأشياء في العالم باعتبارها مفاهيم ضرورية وبالتالي قبلية .

غير أنه لا ينبغي أن يفهم من القبلي عند كانط الفطري عند ديكارت و ليبنتز، أي باعتبار المعارف القبلية معارف جاهزة فطرية فينا منذ ولادتنا، أو أنها هبة من هبات الطبيعة " فقد فُهم المذهب الفطري على أنه الرأي القائل بأن بعض أفكارنا أو معارفنا يزودنا بها مصدرا غير حواسنا (الله مثلا أو الطبيعة) ، لكنه رفض هذا المعنى لنشأة المعرفة الأولية ، لأنه يعالج بعض معارفنا باعتبارها كامنة في أنواع من المعطيات غير الحسية أي كشيء يعطى لنا ، إنما يعطى تجريبيا عن طريق الإحساس ، فمعرفتنا التي تقوم بكليتها داخل دائرة الخبرة الحسية ، ليست شيئا آخر

---

[1] - Eugéne Beurlier ,***Les grands philosophes, E . Kant*** ,p12

سوى ما نصنعه بهذه المعطيات من خلال قدرتنا السلبية على تلقيها و قدرتنا الإيجابية على تنظيمها " [1]

إن المعارف القبلية ليست جاهزة بل هي مبادئ تنظيمية كامنة أو سالبة في غياب الموضوعات أو الحدوس الحسية التي تحفزها ، فهي فعل الممارسة الذي لا يستيقظ إلا في حدود معطيات حساسيتنا و هنا تظهر الضرورة الإبستيمية التي لا تعطي الإنسان إمكانية المعرفة إلا في ظل الحدود التي ترسمها حدود حساسيتنا و هي حدود التجربة .

2-1-2المعارف البعدية:

أما المعارف البعدية فهي التي تستمد من مصادر تجريبية و التي معها تبدأ معرفتنا و في غيابها تبقى المعارف القبلية دون محتوى، فهي بهذا الموضوعات التي تتخذها الذات كموضوع للمعرفة، أي أنها المادة الأولية التي تشتغل عليها الأحكام والأفكار و المقولات القبلية ، و هذا ما يؤكده كانط في قوله " تبدأ كل معارفنا مع التجربة ، و لا شك في ذلك البتة ، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا ، فتسبب من جهة ، حدوث التصورات تلقائيا ، وتحرك من جهة أخرى ، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها ، و ربطها أو فصلها، و بالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة"[2].

---

[1] ألن و.وود ، **كانط فيلسوف النقد** ، تر: بدوي عبد الفتاح ، القاهرة ، المركز القومي للترجمة ، 2014 ، ص 52- 53

[2] إيمانويل كانط ،**نقد العقل المحض**، ص45

2-2 الأحكام التحليلية و الأحكام التركيبية:

2-2-1الأحكام التحليلية :

هي التي لا يزيدنا محمولها معرفة بموضوعاتها لأنه متضمن فيه وهذا ما يضمن ضرورتها و كليتها يقول كانط " في كل الأحكام التي نفكر فيها علاقة موضوع بمحمول ... هذه العلاقة على حالتين : إما أن يكون المحمول (ب) متضمنة في الموضوع (أ) (بطريقة ضمنية) أو (ب) خارج تماما عن المفهوم (أ) رغم أنه مرتبط به ، في الحالة الأولى الأحكام تحليلية ،و في الثانية تركيبية "[1] يضرب كانط مثلا لذلك بالقضية القائلة بأن " لكل تغير علّة (عملت على حدوثه) فيقول أن هذه القضية ليست كما توهم هيوم وليدة العادة أو التكرار و الاعتقاد، بل هي قضية أولية كلية ضرورية لا سبيل إلى إنكارها إلا بإنكار العلم نفسه ،و مادام مفهوم العلّية يستلزم مفهوم الاطراد و مفهوم الضرورة فإن مبدأ العلّية لا بد أن يكون مبدأ أولي سابق على كل تجربة "[2].

و تمثل هذه الأحكام التحليلية القبلية الشروط الأولية لكل معرفة علمية فهي لوحدها لا تمثل لنا معرفة مثل الأفكار الفطرية التي كان يعتقد بها ديكارت كأفكار جاهزة في طبيعة العقل التي وضعها الله فينا منذ البداية ، فكانط يرفض هذا ويرى أن هذه الأحكام القبلية ليست سوى شروط للمعرفة العلمية ، لأن المعرفة البشرية سواء في

---

[1] Kant. Emmanuel , ***Critique de la raison pure***, tome:1 , trd :J. Tissot , Paris ,Librairie philosophique de Ladrange,1846 ,p24

[2] زكريا إبراهيم ،**كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص 48

ميدان الرياضيات أو ميدان العلم الطبيعي لا تتم إلا إذا توفرت عناصر معينة ليست مستمدة من التجربة بل تعود إلى تركيب العقل البشري ذاته و " هي إطارات أو صور يفرضها العقل على معطيات التجربة التي يشملها من خلال الحواس و بدونها لا يكون لهذه المعطيات معنى و هذه الصور الترنسندنتالية * مستقلة عن و سابقة على كل تجربة "[1].

و يرد كانط الأحكام التحليلية إلى الأحكام القبلية لأنها تتمتع بالضرورة وإنكارها يوقعنا في التناقض ، حتى إن كانت تصوراتها تجريبية مثل قولنا " الذهب معدن أصفر اللون " فهذا حكم قبلي مع أن تصوره تجريبي لهذا يقول " و لما كان المحمول في الحكم التحليلي الموجب متضمنا من قبل في الموضوع ، فلا يمكن أن ننفيه عنه دون أن نقع في التناقض ، وكذلك فإننا ننفي الضرورة عن الموضوع عكس المحمول في الحكم التحليلي السالب و هذا في القضية التالية : كل جسم هو ممتد بالطبيعة و لا جسم غير ممتد (بسيط) بالطبيعة " [2].

---

* الترنسندنتالية Transcendantal استعمله المدرسيون و غيرهم للدلالة على سمو الله ومفارقته لمخلوقاته ، أما كانط فقد استعمله بمعنى المفارق عن الوجود الحسي أو المتعالي .

[1] كريم متى ، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي** ، ليبيا ، منشورات جامعة بنغازي ،1974 ،ص 241

[2] ايمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علما** ، تر: نازلي إسماعيل حسين ، القاهرة ،دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، ص5-6

2-2-2 الأحكام البعدية أو التركيبية :

هي التي يزيدنا محمولها معرفة بموضوعها فتوسع معرفتنا بالموضوع ، و هذا ما يميزها عن التحليلية "... أيا كان مصدر الأحكام أو شروط صورتها المنطقية ، ففيها من اختلاف بيَن يجعلها إما تفسيرية لا تضيف شيئا إلى مضمون المعرفة ، وإما توسعية تزداد بها المعرفة المعطاة و يمكننا أن نطلق على الأحكام الأولى اسم الأحكام التحليلية وعلى الثانية اسم الأحكام التركيبية "[1].

فالأحكام التركيبية هي التي لا يقترن محمولها بموضوعها اقترانا ماهويا مثل قولنا " الجسم ثقيل " فالثقل هنا حكما بعديا لأنني لا أستطيع أن أستخرج هذا المحمول من مجرد تحليلي لفكرة الجسم بل لا بد من التجربة من أجل توسيع معرفتي بالجسم الذي لا يحتوي على أحكام قبلية فقط مثل الامتداد و الشكل...و بهذا " فالأحكام التركيبية البعدية هي التي تستمد من التجربة لذا فهي لا تعطي قط لأحكامها كلية حقيقية وصارمة بل كلية مزعومة مفترضة و مقارنة من خلال الاستقراء" [2].

ويقسم كانط الأحكام التركيبية إلى نوعان: أحكام تركيبية ذاتية و التي ترجع إلى التجربة الشعورية الفردية و التي تعتبر أحكام إحساس ترجع إلى الربط بين الظواهر بطريقة ذاتية دون اللجوء إلى تفسير سببي موضوعي ، فما أحكم عليه بحكم ما قد يحكم غيري عليه بحكم مخالف قد يصل الى درجة التناقض أما الأحكام التركيبية الموضوعية أو أحكام التجربة فهي تخالف أحكام الاحساس في وجود روابط ضرورية مثل قولنا "الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن" أو أحمل جسما و أحس أنه ثقيلا ، فهذه أحكام تعبر عن حالة شعورية فقيمتها ذاتية لا تضطر غيري إلى تصديقها ، و النوع

---

[1] إيمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علما** ، ص6

[2] إيمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ،ص46

الآخر هي الأحكام التركيبية الموضوعية أو أحكام التجربة و هي تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول وبهذا فهي لا ترتبط بالشخص الذي يصدرها وبهذا " فلها قيمة موضوعية مثل قولنا " ضوء الشمس يسخن الحجر "... فإن قصدي هنا أن ضوء الشمس هو علّة سخونة الحجر، و أن هذا حق و لو لم أوقع النسبة بينهما "[1] .

2-2-3 الأحكام التركيبية القبلية:

يعتبر التركيب القبلي ثمرة الإنتاج النقدي الكانطي في الإطار الإبستيمي ، وكان هدف كانط من هذا التزاوج بين الأحكام التركيبية و الأحكام القبلية هو بلوغ هدفين رئيسيين : الأول إيجاد أسس فلسفية متينة للعلوم الرياضية و الطبيعية على حد سواء انطلاقا من الضرورة والكلية " فالضرورة و الكلية الصارمة هما إذن العلامات الأكيدة للمعارف القبلية "[2] و يقول " ها نحن أمام معرفة عظيمة الشأن محققة ... و هي تستوجب اليقين الضروري التام – أي الضرورة المطلقة – و لا ترتكز على أساس تجريبي ، و بالتالي فهي إنتاج خالص للعقل ، فضلا عن ذلك معرفة كلها تركيبية " [3].

أما الثاني هو نكران إمكان الميتافيزيقا كعلم تمهيدا لبناء صرح الإيمان بالله والخلود والحرية ، و التخلص من الميتافيزيقا الدوغمائية و تأسيس ميتافيزيقا جديدة ، فنقده لها لا يعني رفضها بل إنقاذها من الميتافيزيقيين أنفسهم ، وكان غرض نقد العقل الخالص لكانط هو ضبط حدود العقل من خلال أسئلته المحورية الثلاث " السؤال العام

---

[1] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ،ص218

[2] Florence Khodoss , ***KANT La raison pure***, textes choisis, Presse Universitaires de France, Paris, p40.

[3] إمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علما** ،ص 31.

يطرح كالتالي : كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة ؟ كيف تكون الفيزياء المحضة ممكنة ؟ كيف تكون الميتافيزيقا كعلم ممكنة " [1] .

فالمصدر الأول لكل معرفتنا إنما ينطلق مع التجربة، غير أن هذا لا يعني أن تكون كلها مستمدة بالضرورة منها ، وذلك لوجود معارف قبلية و هي غير مرتبطة البتة بأي انطباع حسي مثل مبدأ العلية ، وهذه المعارف القبلية تعتبر بمثابة شروط ضرورية للمعرفة على أن " تجيء المعطيات الحسية و الإمدادات العيانية ، فتكون بمثابة مادة تركب منها التجربة، و يقدم لنا – عن طريقها – ما نسميه بالعلم " [2].

فهذه المفاهيم القبلية مفاهيم فارغة لا يمكن أن تمنحنا أي معرفة، كما أن التجربة لا تمنح موضوعاتها كلية و لا ضرورة " لذلك كان لزاما على كانط أن يبحث عن وسيلة لكي يخلع على هذه المعرفة الاختبارية الضرورة و الكلية و ذلك بردهما إلى ملكة المعرفة القبلية عندنا ، فقضايا العلم تستند إلى مبادئ تركيبية و قبلية في آن واحد"[3].

و هذا يعني أن أحكام العلم ينبغي أن تكسبنا معرفة جديدة لذا فلا بد أن تكون تركيبية لأن التحليل لا يأتي بالجديد " و أيا كان مبلغ اليقين بأنهما متصوران قبليا تماما في الذهن سيكونان من دون مصداقية موضوعية و من دون معنى أو دلالة ، إن لم يظهر تطبيقهما الضروري على الموضوعات " [4] كما لا بد لها أن تكون كلية

---

[1] Eugéne Beurlier ,***Les grands philosophes , E . Kant*** ,p17 .

[2] زكريا إبراهيم ،**كانط أو الفلسفة النقدية** ،ص48.

[3] كريم متى، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**،ص244.

[4] ايمانويل كانط ،**نقد العقل الخالص** ،ص125

وضرورية و التجربة عاجزة عن تحقيق ذلك لأنها جزئية ومتغيرة " التجربة لا تعطي أبدا لأحكامها الدقة والضرورة و الكلية و إنما كلية مفترضة " [1] و بهذا فقد شق كانط لنفسه طريقا وسطا بين الميتافيزيقا الدوغمائية و الفلسفة التجريبية الشكية فكان العلم ضروري كما أراد له العقلانيون لأنه لا يكون كذلك ما لم يكن ضروريا، كما لا يتحقق ذلك ما لم يكن واقعيا كما أرادت له الفلسفة التجريبية .

2-2-3-1 التركيب القبلي في العلم الرياضي :

يعتقد معاصري كانط أن الرياضيات من طبيعة منطقية، و بالتالي فأحكامها أحكاما تحليلية هذا ما أكده ليبنتز Leibniz ، أما كانط يرى أن الرياضيات لا تتعلق بالصور فقط فلا بد أن يكون هناك حدس ، و بهذا فأحكامها تركيبية قبلية مثلا في الحساب نجد القضية 7+5=12 فالمحمول هنا غير متضمن في الموضوع ، فلا فكرة العدد 7 و لا فكرة العدد 5 تتضمن فكرة العدد 12 " و يمكن أن نفكر أن القضية :7+5=12 هي قضية تحليلية بسيطة تنتج من تصور مجموع 7 و5 بمقتضى مبدأ عدم التناقض . لكننا إذا نظرنا بتمعن فإننا نلاحظ أن تصور مجموع 7 و5 لا يحتوي على أي شيء آخر غير اجتماع العددين في واحد، بينما نحن لا نفكر على الإطلاق في ماهية هذا العدد الواحد الذي يحتوي العددين الآخرين. أن مفهوم تصور العدد 12 لا يدخل في تصور اجتماع سبعة وخمسة. ومهما حاولت أن أحلل التصور الذي عندي مثل هذا المجموع الممكن و على النحو الذي يحلو لي فإني لا أجد فيه مع ذلك الرقم 12 " [2] فالحساب يقوم على أحكام تركيبية و قبلية في آن واحد فهي قبلية لأن

---

[1] Florence Khodoss **,** ***Kant , La raison pure*** , p39.

[2] إمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علما**، ص8.

إنكارها يوقعنا في التناقض و بهذا فهي قائمة على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربة ، كما أنها تركيبية لأن محمولها أضاف شيئا جديدا لموضوعها .

و قضايا الهندسة تركيبية قبلية هي الأخرى مثلا القضية " الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين " فالخط المستقيم تصور كيفي صرف لا أثر فيه لمعنى الكم المتضمن في المحمول " أقرب مسافة " و بهذا فالمحمول غير متضمن في الموضوع و ذلك أن أقصر مسافة ليست متضمنة في الخط المستقيم فهي قضية تركيبية كما أنها ضرورية لا يمكن إنكار صحتها دون الوقوع في التناقض .

و إن كانت الرياضيات قائمة على أسس قبلية مثل الميتافيزيقا إلا أن هذا لا يعني أنهما من طبيعة واحدة " حتى و إن كانت الرياضيات و الميتافيزيقا تكتسبان قبليا ، إلا أنه هناك اختلاف جوهري بينهما فالمعارف الفلسفية معارف عقلية بالمفاهيم ، والمعارف الرياضية عقلية من حيث بنية المفاهيم . أو تَبني مفهوم ، قُدّم قبليا بطريقة حدسية " [1] .

فالمفاهيم الرياضية عند كانط تتطابق تماما مع الحدوس الحسية لذلك تركيبية قبلية ، في حين أن موضوعات الميتافيزيقا لا ترتبط بأي حدس حسي و لا يمكن تطبيقها على مادة التجربة ، و على العكس في الرياضيات فالقضية 1+1=2 مطابقة في عالم التجربة ، لكن محاولة إسقاط موضوعات الميتافيزيقا على الحدوس الحسية يبقى مستحيلا . كما أن المفاهيم الرياضية بالنسبة لكانط تقوم على فكرتي الزمان

[1] Robert Theis et Lukas K. Sosoe , ***Les sources de la philosophie kantienne aux 17 e et 18e siècles*** , Paris , Librairie philosophique , J. Vrin 2005 , p 66 .

والمكان باعتبارهما الشرطان القبليان للإدراك في حين أن الميتافيزيقا تقوم في العالم المعقول الذي يقوم على أسس لازمانية و لا مكانية .

و يرفض كانط أن تدرج الميتافيزيقا في مصاف العلوم الموضوعية التي تحمل طابع الضرورة من جهة و التي يمكن التحقق من صدقها أو خطئها تجريبيا من جهة ثانية ، و إن كانت الرياضيات تشترك مع الميتافيزيقا في قيامها على أسس قبلية " ... إن المعارف التركيبية القبلية موجودة و معطاة لنا في الرياضيات و الفيزياء المجردة ...لأن هذين العلمين يحتويان على قضايا معروف عنها أنها صادقة رغم أنها مستقلة عن التجربة . و هكذا لدينا معرفة تركيبية لا تقبل الجدال ، و لا يحق لنا أن نتساءل هل هذه المعرفة ممكنة (لأنها موجودة) " [1].

و قد بين كانط مدى ارتباط موضوعات الرياضيات بصور حساسيتنا – أقصد– الزمان والمكان باعتبارهما الشرطان القبليان للإدراك و اللذان من دونهما لا يمكن أن نتعرف على الأشياء باعتبارهما القدرة على تسلم الحدوس الخارجية التي تتوقف عليها حدود الفهم وبالتالي المعرفة " أما الزمان و المكان فهما العيانان اللذان تبنى عليهما في الرياضيات البحتة كل المعارف و جميع الأحكام تكون ضرورية لازمة في نفس الوقت . لأنه يجب أولا في علم الرياضة أن نتمثل كل تصوراته في العيان ، و في علم الرياضة البحتة يجب تمثلها في العيان المجرد أي يجب علينا بناء هذه التصورات ... إن علم الهندسة يجعل العيان المجرد أساسا له ، و علم الحساب يشكل بنفسه تصوراته عن العدد عن طريق الإضافة المتتالية للوحدات في الزمان ، و علم الميكانيكا بوجه خاص لا يستطيع أن يشكل بنفسه تصوراته عن الحركة إلا بواسطة تمثل الزمان " [2] .

---

[1] إيمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصبح علما** ، ص 20.

[2] المصدر نفسه، ص 35 .

2-2-3-2 التركيب القبلي في العلم الطبيعي :

كما يقوم العلم الطبيعي على أحكام تركيبية قبلية وفي هذا يسوق لنا كانط المثال التالي " في جميع تغيرات العالم المادي تظل كمية المادة بدون تغير" ، فإن معنى المادة لا يتضمن مفهوم عدم تغير الكمية ، و بهذا وسع المحمول دائرة معرفتنا بالموضوع فنحن هنا أمام أحكام تركيبية ، مع كونها ضرورية وكلية أيضا، لذا فهي حكم قبلي . و بهذا فقد جمع كانط بين الأحكام التركيبية التي تتضمن عنصرا تجريبيا إدراكيا و القبلية التي تتضمن عنصرا قبليا أوليا يتمتع بالكلية و الضرورة.

بهذا أوجد كانط للفيزياء طريقا آمنا تقوم عليه كعلم قابل للتقنين و التعميم ، انطلاقا من الأساس الذاتي الترنسندنتالي الذي يحقق الموضوعية في العالم الطبيعي أو الفيزيائي ، فالعلم بهذا يقوم على ما تقدمه الذات من ضرورة و كلية من المستحيل أن تبرهن عليها الطبيعة في جزئياتها ، كما أن الانطلاق من الكليات المادية سيكون أكثر استحالة، و بهذا فقد خالف هيوم الذي شكك في إمكان قيام العلم برفضه الكلية والضرورة التي تنسبها الذات للظواهر الفيزيائية .

3- ملكات المعرفة:

لقد تطرق كانط في باب الإستطيقا* المتعالية أو الترنسندنتالية إلى مفهومي الزمان والمكان على خلفية آراء ليبنتز و نيوتن فيهما ، حيث يرى نيوتن أن الزمان والمكان يتمتعان بوجود واقعي و هما كيانان فعليان مستقلان عن الذات و عن

---

* لا يقصد بالإستطيقا علم الجمال كما هو متداول ، بل وظفها كانط بمفهومها الاشتقاقي اليوناني "إستطيقوس " أي من له القدرة على الإحساس ، و بهذا فالإستطيقا المتعالية عند كانط تعني دراسة الصور القبلية للحساسية أي الزمان و المكان .

الموضوعات المادية التي تشغلهما . أما ليبنتز فقد أكد أن الزمان و المكان مجرد بناءات تصورية تنظم العلاقات المدركة بين الأشياء " أما المكان فيقول عنه ليبنتز أنه " ترتيب الظواهر الموجودة معا " فنحن ندرك كمية من الموضوعات التي نحس أنها ممتدة و يحّد بعضها بعضا و تتغير أماكن بعضها بالنسبة إلى بعض فنصرف النظر عن هذه الموضوعات ولا نفكر إلى في الموضع الذي تشغله ... حينئذ نحصل على فكرة نظام مجرد و هذه الفكرة هي عينها فكرة المكان المحض ، لكن هذا المكان المحض ليس معطى في أي تجربة ، و إنما فقط بمناسبة التجربة نحن نصنع فكرته ، و بعد صنع هذه الفكرة نحن نحدد خصائصه ... و الشيء نفسه يقال عن الزمان فإنه " ترتيب الظواهر المتوالية " و نحن لا ندرك أبدا زمنا خاليا خلوا تاما ، وتواليا للحظات متجانسة ، و إنما ندرك سلسلة من الأحداث العينية التي تتوالى دون انقطاع " [1] فإذا كان نيوتن يعطي الزمان و المكان وجودا واقعيا يتجه إليهما العقل في دراسته للظواهر الخارجية التي تمتد في المكان الواقعي و الزمان الفيزيائي، و اعتبرهما ليبنتز مجرد بناءات تصورية ،فكيف نظرت إليهما الفلسفة النقدية؟

3-1 الحساسية La Sensibilité :

لا يمكن أن تقوم المعرفة عند الإنسان إلا إذا ارتبطت بجملة من الملكات التي تعتبر كوسائط تجعل الموضوعات الخارجية ممكنة و متعقلة بالنسبة إلينا، و هذا بداية من الحساسية وهي " القدرة على تلقي (استلام) التمثلات بالطريقة التي بها نتأثر ، تسمى بالحساسية ، بواسطتها تعطى لنا الموضوعات و هي وحدها تمدنا بالحدوس ، ولكن الفهم هو الذي يتعقلها و يولد منها المفاهيم " [2] .

---

[1] عبد الرحمان بدوي ، **موسوعة الفلسفة** ، الجزء الثاني ، ص 391 -392.

[2] Emmanuel Kant , ***Critique de la raison pure*** , p37-38.

فالحساسية هي القدرة على تسلم الإحساسات و التمثلات و تركيبها وفقا لصور حساسيتنا التي تتجسد في صورتي الزمان و المكان ، فالتركيب القبلي في العلم يقتضي أن ترتبط القضايا العلمية بالإدراك الذي لا يمكن أن يكون إلا وفقا للشروط العامة للحساسية و هما فكرتي الزمان و المكان القبلتان ، فإذا كان موضوع العلم هو العالم الفيزيائي فلا يمكن لموضوعاته إلا أن تكون ممتدة في المكان، و متوالية في الزمان وخاضعة بهذا لسببية صارمة ، و يكون كانط قد قدم أسس ترنسندنتالية يستند عليها العلم التجريبي على النقيض من الفيزياء النيوتونية التي تنسب للزمان و المكان وجودا واقعيا (الزمان النسبي و المكان النسبي). و قد أكد كانط على ضرورتهما " فلا سبيل للعلم إلا بهما لكونهما الشروط الضرورية للتجربة فمثلا: كل ما تدركه الحواس يدرك في المكان الإقليدي، ولذلك فبديهيات ونظريات الهندسة الإقليدية ينبغي أن تصدق على كل مواد التجربة الخارجية *، وكذلك أن كل ما نختبره في الزمان يكون له سبب وعليه فمبدأ السببية ينبغي أن يصدق على كل مواد التجربة الداخلية و الخارجية على حد سواء "[1] .

* إن فكرة كانط عن الزمان ترتبط ارتباطا لا ينفصم مع مبادئ و منطلقات الرياضيات الكلاسيكية الإقليدية التي تتطابق مبادئها مع خصائص المكان الواقعي المحسوس ، التي بنى عليها كانط المكان الترنسندنتالي باعتباره شرطا للمعرفة ، في حين أن الأنساق الرياضية المعاصرة القائمة على المكان الافتراضي التي جاءت مع ريمان و لوباتشيفسكي قد كشفت عن عدم تطابق مفهوم المكان مع خصائص المكان الواقعي المحسوس، الذي قامت عليه الرياضيات في التصور الكانطي ، حيث اعتبر المبادئ الرياضية الاقليدية هي المبادئ الوحيدة الضرورية الممكنة.

[1] كريم متى ، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**، ص245.

و ما تجدر بنا الإشارة إليه هو أن الحساسية عاجزة على إمدادنا بالوحدة من العالم الخارجي بصفتها شرط قبلي للإدراك ، فكل ما تمدنا به هو المتنوع و المشتت في المكان و الزمان و ذلك أن وظيفتها هي تلقي الحدوس الحسية كما هي ، فهذه الملكة هي الرابط بين الذات و الموضوع ، و بهذا فهي لا تقدم لنا معرفة بل هي شرط للمعرفة و في غيابها يتعذر تلقي الحدوس الحسية و بالتالي تعذر المعرفة ، و الفهم هو الذي يقوم بجع هذا الشتات في شكل وحدات قابلة للتعقل " و ليست الحساسية معرفة المحسوسات ، مثلما ليس الفهم المعرفة العقلية للأفكار ، و إنما الحساسية هي الملكة التي تعطي المتنوع ، بغير ما رابط ، مشتتا في المكان و الزمان ، والفهم هو الملكة التي تربط و تركب هذا المتنوع و ليس لأي من الفهم و الحساسية موضوعه الخاص به ، الشاغل لمنزلة متمايزة ، و إنما يسهمان كل بقسطه ، في معرفة الموضوع " [1].

و بهذا فالعلم الرياضي يستند إلى شروط قبلية ضرورية و هما الزمان والمكان " و على حين تستند الهندسة إلى دعامة الحدس الخالص الضروري القبلي : حدس المكان نجد أن الحساب و الميكانيكا يستندان إلى حدس ضروري قبلي هو حدس الزمان فالهندسة هي علم المكان في حين أن الجبر هو علم الزمان ، مادام مفهوم العدد إنما يتكون من الإضافة المتعاقبة للوحدات في الزمان ، وكذلك الميكانيكا

[1] إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، الجزء الخامس، تر: جورج طرابيشي ،بيروت ، دار الطليعة للطباعة و النشر ،ص 257.

بصفة خاصة هي علم الزمان لأنها لا تستطيع أن تضع مفاهيمها المتعلقة بالحركة إلا عن طريق تمثل الزمان "[1].

و يقدم كانط عدة براهين للدلالة على أن الزمان و المكان حدسان أوليان أو صورتان خالصتان للحساسية لا يستمدان من أي تجربة حسية " الدليل الأول أننا لولا هاتان الصورتان لما استطعنا إدراك المحسوسات في الزمان و المكان، إذ أننا نتصور الموضوعات متحيزة خارجا عنا، وبعضها إلى جانب بعض ، فيرتبها ترتيبا مكانيا، فصورة المكان مفترضة في كل تجربة ظاهرة ، و لدينا تصورات حسية متقارنة أو متعاقبة ، ونحن نقول إنها تقابل أشياء متقارنة أو متعاقبة ، فصورة الزمان مفترضة في التقارب والتعاقب ، أي في كل ظاهرة باطنة " [2].

أما الدليل الثاني أننا نستطيع أن نتصور الزمان و المكان خاليان من كل موضوع حسي، لكننا لا نستطيع أن نتصور وجود المحسوسات و الأحداث في غيابهما.

أما الدليل الثالث فإننا نتصور المكان و الزمان لا متناهيين و ليس في التجربة إلا المقادير المتناهية و بهذا فلا يمكن أن يستخلص و يستمد اللامتناهي من المتناهي.

---

[1]. Emmanuel Kant , ***Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*** ,trad :français par Gebelin, paris ,vrin ,1941 ,p45 .

[2] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص222.

2-3 الفهم:L'entendement

أما في باب التحليل الترنسندنتالي فقد أكد كانط أن الحدوس الحسية لوحدها عمياء ، فإن كانت الحساسية تقوم على ترتيب الحدوس والانطباعات الحسية الصادرة من العالم الخارجي، إلا أنها لا تكسبنا معرفة بالموضوع فهي ليست أكثر من القدرة على تسلم الإحساسات ، و بهذا فهي في حاجة إلى ملكة الفهم و هي القدرة التي تفرض المقولات القبلية على الإحساسات التي تتسلمها الحساسية فتدركها على أنها أجسام ممتدة في الزمان والمكان ، و تتعقلها وفقا لعلاقات و إمكانيات وكيفيات باعتبارها أحكاما، غير أنه " ليس لإحدى هاتين القوتين العقليتين أولوية على الأخرى لأنه بدون الحساسية لا يمكن أن نحصل على أي شيء ، و بدون الفهم لا يمكن التفكير في أي شيء، فبدون الحساسية لا يمكن أن يوجد أي موضوع ، وبدون الفهم لا يمكن التفكير في أي شيء . الأفكار بدون محتوى فارغة و الحدوس بدون مفاهيم جوفاء ...هذه القدرتان لا يمكن تبديل وظيفتهما ، الفهم لا يستطيع أن يحدس شيئا والإحساسات لا تفكر في شيء"[1] .فتدخل الفهم بمقولاته القبلية هو الذي يحيل المادة الخام من الأشتات الحسية التي تعطى لنا عن طريق الحساسية إلى موضوع للمعرفة ، و يقوم الفهم بالدرجة الأولى على ملكة الحكم، فما يصدره الفهم للتعرف على الأشياء يجسد حكما، و من هذه الأحكام استخلص كانط المقولات Les Catégories و هي اثنا عشر مقولة غير قابلة للزيادة أو النقصان " إن قائمة المقولات كاملة العدد و هي القائمة الوحيدة الممكنة بمعنى لا مجال لإضافة مقولة جديدة إلى القائمة الكانطية أو حذف إحداها " [2] و التي يمكن تطبيقها على الأجسام وهذا ما يوضحه الجدول التالي:

---

[1]Florence Khodoss , **KANT La raison pure**, p39

[2] محمود زيدان،**كانط و فلسفته النظرية** ، مصر ،دار المعارف ،ط3 :1979 ،ص 72.

	الأحكام	المقولات
من حيث الكم	كلية جزئية مخصوصة	وحدة كثرة جملة
من حيث الكيف	موجبة سالبة معدولة	إيجاب سلب حد
من حيث الإضافة	حملية شرطية متصلة شرطية منفصلة	جوهر علّة تفاعل
من حيث الجهة	إحتمالية إثباتية يقينية	إمكان وجود ضرورة [1]

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص65.

و انطلاقا من هذه المقولات يتسنى للفهم أن يدرك الحدوس المتعددة التي تتسلمها الحساسية و ترتبها وفقا للزمان و المكان ، فكيف تكون المدركات الحسية التي هي مدركات جزئية أن تكون موضوعا للعلم القائم على الضرورة و الكلية ؟ و كيف تتطابق الأشياء المادية مع القوانين الذهنية ؟

3-3 أحكام الإحساس و أحكام التجربة:

يميز كانط هنا بين أحكام الإحساس التي تتوقف على الشعور الذاتي وأحكام التجربة التي تقوم على أسس قبلية مثل السببية ، فتكسب أحكامها قيمة موضوعية تقوم على الضرورة و الكلية لهذا فهي تصدق على كل الظواهر المماثلة ، وذلك أنها لا تقف عند حدود الإدراك الحسي و إنما تتعداه إلى أحكام يصدرها الفهم ، فيستحيل الإدراك الحسي إلى حكم تجربة فقولنا أن" " المعدن يتمدد بالحرارة " إنما نفترض لصحة هذا الحكم مفهوما أوليا من مفاهيم الذهن نربط به بين إدراكنا الحسي للمعدن وإدراكي الحسي للتمدد الحراري، ألا و هو مفهوم السببية الذي يحقق بين هاتين الظاهرتين ترابطا ضروريا "[1]. مع هذا يبقى الفهم دون موضوع فارغ في غياب الموضوعات الحسية التي تنبهها فلا قيمة للمقولات و لا صدق لها إلا بالنسبة لأمانة التجربة.

و لما كان الفهم عنده يعني ملكة الحكم ، فوظيفة هذه الأحكام هي تحويل الحدوس الحسية المتعددة إلى وحدة انطلاقا من قدرة الفهم " فبالاستعانة بالمقولات يقوم الفهم بتركيب و توحيد إدراكات التجربة الحسية التي ندركها تحت صور الزمان والمكان ويحولها من كونها سيلا مضطربا من الإحساسات إلى عالم منظم معقول من الأجسام

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ،ص61.

المترابطة " [1] لذلك تعتبر المقولات منظمة للمعرفة و ليست مكونة لها و يربط كانط بين وحدة الذات و وحدة الموضوع و يرى أن التوحيد من الكثرة المنبثقة من الإدراك الحسي للأجسام يرجع إلى وحدة الذات " فلا يمكن أن نحصل على معرفة كثرة مؤلفة من أ، ب ،ج ما لم تدخل أ و ب و ج في وحدة الوعي ذاتها ولذلك لا يجوز أن نقول أن وحدة الذات أكثر من وحدة التجربة وعليه لا يكون للذات وحدة إلا بالإضافة إلى الأجسام المعروفة *" [2].

3-4 المخيلة بين الحساسية و الفهم :

إذا كانت الحساسية قادرة على استلام الحدوس الحسية الجزئية فإن الفهم هو الذي يجعل هذه الحدوس قابلة للتعقل و المعرفة غير أن قيمة المقولات التي يحتويها الفهم لا قيمة لها إلا في إمكان التجربة و أمانتها، فكيف تنطبق المقولات البسيطة والكلية على المدركات الحسية وهي جزئية ؟

هنا لا بد أن تتدخل ملكة جديدة تتوسط الحساسية و الفهم و هي المخيلة " إن المخيلة هي الواسطة بين الحساسية و الفهم لأنها من جهة حسية مادامت الصور التي تمدنا بها هي المكان و الزمان دائما ، ومن جهة أخرى تلقائية و إبداعية ، أعني أنها

---

[1] كريم متى، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**،ص 254

* إن وحدة الوعي الترنسندنتالية عند كانط هي التي تضمن وحدة موضوعات التجربة ، فلا يمكن أن يجمع شتات التجربة إلا بالإضافة الى الذات ، كما يستدل كانط على وحدة الذات الترنسندنتالية انطلاقا من وحدة التجربة ، و يبدو أن كانط قد وقع في الدور الذي وقع فيه ديكارت في إثباته لوجود الله انطلاقا من الفكر و إثبات صدق الأفكار الفطرية بضمانة من الله .

[2] المرجع نفسه، ص254

تستطيع بطريقة أولية مطابقة للمقولات أن تبدع رسوما تخطيطية أو رموزا يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية " [1].

و يقول كانط : " ... لكنه من الواضح أنه يجب أن يكون ثمة حد ثالث ينسجم من جهة مع المقولة و من جهة أخرى مع الظواهر، و يجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكنا. وهذا التصور الوسيط يجب أن يكون محضا (أي لا يتضمن أي عنصر تجريبي) ويكون مع ذلك عقليا من جهة وحسيا من جهة أخرى ومثل هذا التمثل يدعى الرسم التخطيطي المتعالي" [2] ولما كان الزمان صورة الحساسية الباطنية فهو بذلك إطار قبلي تنسجم معه الصور العقلية القبلية على اعتبار أنه حدس قبلي خالص والحدس الحسي لكونه صورة الحساسية، و بناء على هذا يكون الزمان حسيا و عقليا في نفس الوقت لهذا سيعتمد الخيال على الحدس الخالص للزمان لكي يضع تلك الرسوم التخطيطية لأنه صورة الحساسية الداخلية و الخارجية ، و بهذا فقد استبعد المكان لأنه يمثل صورة الحساسية الخارجية فقط ، غير أن الإحساسات الخارجية التي ترتبط مع بعضها البعض بواسطة المكان يتبعها دائما إحساسات داخلية لذلك يعتبر الزمان صورة غير مباشرة للإدراك الحسي الخارجي .

ومن خلال هذه الرسوم التخطيطية تنطبق المقولات على الحدوس " أنها لا تنطبق مباشرة و لكن كل مقولة تقتضي علامة تدل على أنها هي التي يجب تطبيقها دون غيرها " [3] فالربط بين المقولات و الحدوس يقوم على فكرة الزمان باعتباره صورة الحساسية بنوعيها، و بهذا ترتبط مقولة الكم بالحدس وفقا للزمان " فجميع الظواهر

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ،ص71.

[2] إيمانويل كانط ،**نقد العقل المحض** ،ص.118.

[3] يوسف كرم ،**تاريخ الفلسفة الحديثة** ،ص228

تتعاقب في الزمان و أن تصور التعاقب يتم بإضافة أجزاء زمانية متساوية ، و إضافة آحاد إلى آحاد هي العدد ، فرسم الكلي جملة آنات الزمان ، و رسم البعض عدد من الأنات ، ورسم الشخصي آن واحدة " [1] نفس الشيء بالنسبة لبقية المقولات ، يقوم كانط بربط كل مقولة بحدس زماني يدل عليها (الكيف ، الجهة ، الإضافة).

3-5 دور المبادئ في تحقيق الموضوعية :

هذه الرسوم التخطيطية لا تكفي لجعل الظواهر موضوعية لذا ينبغي تعيين شروط لهذه الرسوم لتطبيقها تطبيقا موضوعيا من خلال الربط بين جدول المقولات وجدول المبادئ لاقتران هذه الأخيرة بالأولى " إن وجدت المبادئ في مكان ما فسيعود ذلك إلى الفاهمة المحضة وحدها ، لأنها ليست فقط ملكة القواعد بالنسبة إلى ما يحصل و حسب ، بل أيضا مصدر المبادئ الذي يلزم كل (ما يمكن أن يمثل لنا كموضوع وحسب) أن يخضع لقواعد لأنه من دون هذه القواعد لن تعطي الظاهرات أي معرفة بالموضوع الذي يتناسب معها "[2] فمبدأ مقولات الكمية هو (جميع الحدوس مقادير متصلة) إذ أنها معروضة في المكان و الزمان اللذين هما مقداران متصلان . ولمقولات الكيفية مبدأ هو (في كل ظاهرة الشيء الواقعي الذي هو موضوع إحساس حاصل بالضرورة مع كمية شدة أو درجة) إذ يجب أن يكون للأشياء درجة تأثير على حواسنا لكي تحدث فينا إحساسات ، و تختلف الأشياء في هذه الدرجة فتختلف الإحساسات ، وهذان المبدآن رياضيان يبرزان تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعي"[3].

---

[1] يوسف كرم ،**تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص228.

[2] إيمانوبل كانط ،**نقد العقل المحض** ،ص 126.

[3] المرجع نفسه،ص 230-231.

أما مقولات الإضافة فلكل منها مبدأ و هي: دوام الجوهر: " الجوهر يدوم مع كل تبدل للظاهرات وكميته لا تزيد أو تنقص " [1] .فعلى الرغم من تغير الأعراض كاللون و الحجم و السرعة ... إلا أن الجوهر يبقى نفسه .

مبدأ التوالي الزمني وفقا لقانون السببية "كل الظاهرات تحدث وفقا لاقتران السبب والمسبب" [2]. فالاقتران بين الأسباب و النتائج لا يكون إلا في إطار زماني ، يفترض مسبقا فكرة التتابع .

مبدأ المعية وفقا لمبدأ التفاعل أو الاشتراك " كل الجواهر من حيث يمكن أن تتحرك معا في المكان هي في تفاصيل شامل " [3].

أما مقولات الجهة فلها مبادئ و هي :

"1- ما يتفق مع الشروط الصورية للتجربة (لجهة الحدس و المفاهيم) هو ممكن.

2- ما يترابط بموجب الشروط المادية للتجربة (للإحساس) هو متحقق.

3- ما يتعين ترابطه مع المتحقق وفق الشروط الكلية للتجربة يوجد بالضرورة"[4].

و بهذا يكون كانط قد استخلص مبادئ العلم الطبيعي بصورة أولية معتمدا على مقولات الذهن القبلية التي تجعل التجربة نفسها ممكنة ، و بهذا فقوانين الظواهر إنما

---

[1] إيمانويل كانط ،**نقد العقل المحض**، ص 137.

[2] المصدر نفسه ،ص 140.

[3] المصدر نفسه ،ص149.

[4] المصدر نفسه ، ص 152

ترتد إلى قوانين الفكر و ليس إلى التجربة على اعتبار أنه هو الذي يعبر عن وحدة الظواهر " علينا أن نؤكد أن الإنسان قد بدا في هذه الصورة على أنه قد أصبح عن طريق ملكاته و قدراته الذاتية ممسكا بزمام العالم و أن الكون كله يدور في فلكه ، وبعبارة أخرى أصبح الإنسان مركز العالم " [1] فشروط الطبيعة تستنبط من شروط الفكر، وهكذا يتجلى لنا الانقلاب الذي أحدثه كانط إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر، بعد أن كان الفكر يدور حول الأشياء، وبهذا فقد قام كانط بثورة إبستمولوجية أكد من خلالها على أهمية الذات في عملية المعرفة ومدى مساهمتها في ذلك من خلال مقولاتها القبلية "فالقوانين لا توجد في الظواهر ، كما أن الظواهر لا توجد في ذاتها ، إن القوانين لا توجد إلا بالنسبة للذات التي ترتبط بها الظواهر من حيث كونها متصفة بالفهم، كما أن هذه الظواهر لا توجد إلا بالنسبة إلى هذه الذات من حيث أنها متصفة بالحس " [2].

فإذا كان الذهن ملكة الحكم أي الربط بين الظواهر بواسطة المقولات فإن الخيال يقدم للذهن رسومات تخطيطية ترشده إلى تطبيق المقولة المناسبة على الحدوس الحسية ، فالعقل هو الملكة العليا للمعرفة و مهمته هي الاستدلال بالأقيسة الثلاث الاقتراني والشرطي المتصل و المنفصل وفي هذا يعتمد على الخيال للربط بين المقدمتين بل أن العقل كثيرا ما يتصرف مثل الخيال فهو يحتوي على معان و أفكار ليست مستمدة من الحدوس و هي الله والعالم والنفس و الحرية ، فإذا كان الذهن مكمل لعملية التوحيد التي تحققها الحساسية فإن العقل يكمل عملية التوحيد التي حققها الذهن " ولكن العقل وحده هو الذي يستطيع أن يخلع على تلك المعرفة أعلى صورة من

---

[1] يحيى هويدي، **قصة الفلسفة الغربية** ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، 1993 ، ص80

[2] Kant. Emmanuel , ***Critique de la raison pure***, p141

صور الوحدة ، نظرا لأنه يملك القدرة على التسامي نحو فكرة مجموع السلاسل أو جملة الشروط ... ولا سبيل إلى تحقيق مثل هذه الوحدة ، اللهم إذا عمدنا إلى البحث عما بين المفاهيم من عناصر مشتركة أو متجانسة ، بحيث نتمكن من تحديد الأجناس و الأنواع و لكي تتحقق هذه العملية المنطقية ، فلا بد أن تتوافر عناصر ثلاث متمايزة هي التجانس الذي يسمح لنا بمقارنتها بعضها بالبعض الآخر ، و النوعية التي تحول بيننا و بين مزج أو خلط فئات الأجناس المختلفة بعضها بالبعض الآخر ، ثم الاتصال الذي يدعو الذهن إلى البحث عن أوجه القرابة بين الأجناس المختلفة...و إذن فإن التجانس ، و النوعية ، و الاتصال تمثل الشروط العقلية الثلاثة التي لابد لأشكال الظواهر من مطابقتها"[1] .

و بهذا تترابط الملكات الثلاثة و ينتج عن العلاقة بينها عملية المعرفة " تدخل هذه الملكات الثلاث الفعّالة (المخيلة ، الإدراك ، العقل) في علاقة ما ، مرتبطة بالمصلحة التفكيرية ، إن الإدراك هو الذي يشرع و يحكم ، لكن في ظل الإدراك ، تؤلف المخيلة وتضع تخطيطات ، و يستدل العقل و يرمز ، بحيث يكون للمعرفة حد أقصى من الوحدة المنهجية و الحال أن كل اتفاق للملكات في ما بينها يحدد ما يسميه حسا مشتركا " [2] .

---

[1] زكريا ابراهيم ،**كانط أو الفلسفة النقدية**، ص118-119.

[2] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 36.

4- مملكة الضرورة بين النومين و الفينومان :

تبدأ المعرفة مع التجربة لكنها لا تتوقف عند حدود التجربة فهي في حاجة إلى شروط قبلية بدونها لا يمكن أن تكون ممكنة ، فإمكان اختبار عالم و إمكان التفكير فيه أو فهمه شيء واحد ، فوجود الأشياء في العالم يقتضي وجودها قبليا " ممتدة في مكان و زمان وتكون قبل أو بعد و فوق أو تحت ويمين أو يسار إحداها الآخر، ونعرف قبليا بأن لها حجما و شكلا وعددا ، وبأن لها أسبابا و تحدث نتائج ، وهي في تفاعل مع بعضها البعض " [1].

و بهذا فالمعرفة تقوم على أحكام تركيبية قبلية كلية و ضرورية، فلكي تكون الطبيعة موضوعا للعلم ينبغي أن تخضع لقوانين الفكر ومقولاته و مبادئه و هذا ما يسميه كانط بالثورة الكوبيرنيكية " إن الفكرة الأساسية لما يسميه كانت" ثورته الكوبيرنيكية " تتمثل فيما يلي : استبدال فكرة (اتفاق نهائي) بمبدأ خضوع ضروري من الموضوع للذات .

إن الاكتشاف الجوهري هو أن ملكة المعرفة مشرعة ، أو لمزيد من الدقة ، أن ثمة شيئا مشرعا في ملكة المعرفة (كذلك شيئا مشرعا في ملكة الرغبة) " [2] ، و مع أن التجربة لا تكون ممكنة إلا من خلال الشروط القبلية للمعرفة ، إلا أن هذه الصور والمبادئ القبلية لا يمكن أن تطبق خارج نطاق التجربة ، و هنا يحط بنا النقد في مملكة تربط الذات بما فيها من ملكات بمعطيات التجربة الحسية و من دونها تبقى مقولاتها ومبادئها و قدراتها فارغة في غياب الموضوع الذي ينبهها و ينقلها من الوجود

---

[1] كريم متى ، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي** ،ص260.

[2] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 25.

بالقوة إلى الوجود بالفعل، وبهذا تكون معرفتنا هي معرفة بالظواهر* كما تبدو لنا من حيث أنها فينومينات وليس باعتبارها نومينات** أو أشياء في ذاتها " و لما كانت التجربة الوحيدة التي نمتلكها إنما هي تلك التي نحصلها بتطبيقنا لصور الحساسية ومقولات الذهن، فإن كل ما نعرفه إنما هو بالضرورة (الظاهرة) لا (الشيء في ذاته)" [1] وهذا ما نجده عند أفلاطون من خلال قسمته الثنائية للعالم –أعني – عالم الأفكار في مقابل عالم الحس.

ويميز كانـــــط بين عالم الأشياء و الظـواهر كما تبــدوا لنا أو الفينومان Phénomène والأشياء في ذاتها أو النومين Noméne " فهناك وراء الظاهرة ، يوجد الشيء في ذاته الذي ليست الظاهرة إلا كيفية تجليه في عقولنا ، و إلا

---

* الظاهرة (الفينومان): تطلق على موضوع كل تجربة ممكنة ، أي على كل ما يحدث في الزمان و المكان ، وتتجلى فيه العلاقات التي تحددها المقولات العقلية ، فالظاهرة عند كانط مقابلة للمادة المحضة من جهة و للشيء بذاته من جهة أخرى . أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني ،ص 30

** **النومين** : مقابل للظاهرة ، و يطلق على الشيء في ذاته ، و هو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي لا بالتجربة و الإدراك الحسي ، غير أن هذه الحقيقة المطلقة عند كانط التي تتجاوز حدود التجربة لا تدرك بالعقل النظري ، لأن قوانين هذا العقل لا تحيط بالمطلق ، وللنومين معنيان أحدهما سلبي و هو ما لا يمكن معرفته ، و الآخر إيجابي و هو دلالته على إحدى مسلمات العقل العملي (كالحرية وخلود النفس و وجود الله) أنظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، ص 513 .

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ،ص77.

انتهينا إلى هذه القضية المشوشة و هي أن هناك تجليا ، دون أن يكـون لشيء يتجلى"[1]

فإذا كانت الأولى تمثل موضوع المعرفة (العلم) فإن الثانية شيء مستغلق لا يمكن اختراقه أو التعرف عليه * و كل ما يمكن معرفته عنه أنه موجود فحسب " لا توجد غير الظواهر التي هي موضوع لمعارفنا ، أما النومينات فنحن لا نعرفها " [2]، وذلك أن ما نعرفه عن الظواهر هو ما نمنحه نحن لها لكي تكون معقولة بالنسبة إلينا من خلال الصور و المقولات التي نفرضها على الحدوس الحسية ، فنحن لا نستطيع أن نطبقها على الأشياء في ذاتها لأنها ليست حدوس بل معقولات " فالشيء في ذاته مفهوم سلبي يضطرنا إلى وضع حد أمام دائرة امتداد الذهن البشري ، و كأنه تذكير مستمر لنا بأن (دائرة التجربة) غير (دائرة الوجود) أو أننا لا نستطيع أن نبدأ من الظواهر لكي نرقى إلى الشيء في ذاته "[3] .

فالأشياء في ذاتها أو النومين لا يقصد بها الأشياء في حقيقتها فقط والتي تقابلها الأشياء كما تبدوا لنا ف" المعنى الثاني لعالم الأشياء في ذاتها و المتعلق بما

---

[1] عبد الرحمان بدوي ، **مدخل جديد إلى الفلسفة** ، وكالة المطبوعات الكويت، 1975، ص 124

* و يرجع الفضل الى أبو نصر الفرابي في القول أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في مقدور البشر ، و ما نعرفه منها إلا الخواص و اللّوازم و الأعراض لكن كنهها ليس ميسّر للبشر ، و بهذا فقد سبق كانط في الحديث عن الظاهرات و الاشياء في ذاتها ، و التي سبقه إليها أفلاطون في قسمته الثنائية للعالم و تمييزه بين عالم الافكار و الحس.

[2] Robert Theis et Lukas K. Sosoe , ***Les sources de la philosophie kantienne aux 17 e et 18e siècles*** , p 66.

[3] زكريا إبراهيم ،**كانط أو فلسفته النقدية** ،ص78.

وراء عالم الظواهر . إنه ذلك العالم المؤلف من تلك الموجودات أو المعاني المتضمنة في أسئلة ميتافيزيقية من النوع الآتي : هل الله موجود ؟ و ما صفاته ؟ هل الإنسان حر ؟ ما طبيعة النفس الإنسانية ؟..." [1]. و تدخل موضوعات الميتافيزيقا الكبرى في دائرة النومين الذي لا يمكن أن نختبره أو أن نصدر عليه حكما تجريبيا .

وبهذا تتوقف معرفتنا للأشياء بمدى ارتباطها بحدود الحساسية أي من حيث ارتباطها بالزمان و المكان و هذه الحدود التي ترسمها التجربة هي التي تتعارض مع فكرة الحرية في الإطار الإبستيمي ، فنحن لا نعرف كل ما نرغب في معرفته بل نعرف فقط ما تقدمه لنا حساسيتنا و يشتغل عليه فهمنا .

غير أن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نفكر في الأشياء في ذاتها فهناك فرق بين معرفة الشيء و إمكانية التفكير فيه، فمعرفة الشيء تفترض عنصرين أولهما الحدس الذي به يعطى لنا الموضوع، فالتصور الذي لا يعين موضوعه يعتبر تفكيرا فحسب، و إذا ارتبط به أصبح معرفة أما العنصر الثاني هو التصور الخالص الذي به نفكر في الموضوع من خلال المقولات " فكل التصورات، مع كل مبادئها ، أيا كانت قبلية إمكانها هي إذن ذات صلة بحدوس تجريبية ، أعني بمعطيات من أجل تجربة ممكنة و من دون ذلك لن يكون لها أي مصداقية موضوعية بل ستكون مجرد لعب للمخيلة " [2].

فالتفكير في الشيء في ذاته لا يعطيه وجودا واقعيا أين يكون موضوعا للمعرفة يمكننا أن نصدر عليه أحكاما أو نطبق عليه مقولات فكرنا و كأنه موجود فمرتبة المعرفة غير مرتبة التفكير ، فإذا كان للإنسان مطلق الحرية في أن يذهب بفكره أينما

[1] محمود زيدان ، **كانط و فلسفته النظرية** ،ص44-45 .

[2] إيمانوبل كانط ،**نقد العقل المحض** ،ص164.

شاء وكيفما شاء و متى شاء ، فهو لا يعرف من الأشياء و الموضوعات إلا ما أمدته به حساسيته ، فإذا كانت مرتبة الفكر تتمتع بالحرية أين يكون العقل سيدا لنفسه ، فإن مرتبة المعرفة تقف عند حدود الحساسية " كل هذا يعطينا تمييز مع كانط بين المعرفة و التفكير ، فالعقل يفكر في حالة استقلاليته عن كل تطبيق تجريبي ، ويعرف في حالة ارتباطه بالشروط الخاصة للمعرفة الموضوعية " [1] .

و يميل العقل إلى مغادرة أرض التجربة و الاتجاه إلى عالم الأشياء في ذاتها أو عالم الأفكار الذي يتطرق إلى موضوعات لا تمت للتجربة بصلة "... فالتصورات العقلية المحضة ... هي إذن أفكار ترنسندنتالية ، هي تصورات للعقل المحض لأنها ترى إلى كل معرفة تجريبية بوصفها متعينة بجملة من الشروط المطلقة ، و هي ليست مُشَكَّلة اعتباطا بل على العكس تفرضها طبيعة العقل ذاته " [2].

وقد سلم كانط بوجود الأشياء في ذاتها للأسباب التالية :

" 1- الأشياء في ذاتها ضرورية لتفسير محتوى التجربة الإنسانية لأنه إذا كان الزمان والمكان و المقولات تعزى إلى عقولنا فإن محتوى التجربة أو مادتها تفرض علينا من الخارج رغم إرادتنا. و لما كنا نجهل مما استمد هذا العنصر التجريبي فإننا نعزوه إلى شيء مجهول هو الشيء في ذاته.

2- لقد تبين من الإدراك الترنسندنتالي أن المكان و الزمان و من ثم العالم الطبيعي لا يمكن أن تكون أشياء واقعية حقيقية لأن افتراض واقعيتها يؤدي إلى متناقضات ، كأن نقول أن لسلسلة الحوادث في العالم بداية في الزمان، وبأن ليس لها

---

[1] Robert Theis et Lukas K. Sosoe **,** ***Les sources de la philosophie kantienne aux 17 e et 18e siècles*** , p 67.

[2] إمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علما**، ص200

بداية ، و لما كان كانط يعتقد أن عالم التناقض يصدق على الواقع فإن العالم الحقيقي لا يمكن أن يكون في الزمان و المكان .

3- إن بعض مثلنا العقلية لا تتحقق في عالم الظواهر الذي نعرفه و لكن نأمل على الأقل أنها تتحقق بشكل أو بآخر في عالم الأشياء في ذاتها الذي يقوم وراء الظواهر"[1].

4 - ففضول الإنسان و ميله الطبيعي إلى البحث عن الحقيقة الذي لا يمكن أن يوفرها له عالم الأشياء و الظواهر المتغيرة و المتناقضة هو الذي يدفعه إلى البحث عن عالم حقيقي وثابت و جميل و خير في ذاته ، هذا ما أدى **بأفلاطون** إلى افتراض عالم المثل أو عالم الأفكار الذي يربطه بالأشياء في ذاتها و ليس بمظاهرها و ظلالها فحسب.

و يرى كانط أن العقل لا يكتفي بالتفكير في الأشياء في ذاتها (وهي موضوعات الميتافيزيقا) و إنما يحاول أن يعرفها فيضعها تحت مقولات الفهم التي يستخدمها في فهم الظواهر كما تظهر لنا ، وهنا يتساءل كانط كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة في الميتافيزيقا ؟ و يقصد بهذا أن العلم لا يكون علما إلا إذا كانت أحكامه ضرورية وكلية و بالتالي قبلية و أن يكون واقعيا قائما على حدوس تجريبية (الظواهر) و بالتالي تركيبيا ، أما إذا حاول العقل أن يطبق مقولاته القبلية على الأشياء في ذاتها فهنا يقع في المغالطات و المتناقضات التي وقع فيها الميتافيزيقيون العقلانيون أمثال ليبنتز حينما اعتقد أن" بالكون جانبا محسوسا (ظواهر) و جانبا معقولا (منادات) ، بالإدراك الحسي و هو بدرجة عالية من الغموض والالتباس ندرك عالم الظواهر ،

[1] كريم متى ، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي** ، ص261-262.

وبالتصورات القبلية و هي سبيلنا إلى الإدراك الواضح المتميز – ندرك عالم المنادات– ، في استطاعتنا إذن معرفة حقيقية بعالم الحقائق " [1].

فإذا كان بإمكان الإنسان أن يصل إلى معرفة موضوعية في مضمار العلوم الرياضية و الطبيعية على الرغم من اعتمادهما على مجال ميتافيزيقي اشتغل عليه كانط ليجعل الظواهر معقولة بالنسبة إلينا وليجعلها ضرورية و كلية تتسم بالموضوعية ، إلا أنه ألجمها وقيدها بحدود التجربة، و هذا استهل به كتابه "**نقد العقل المحض**" ، وبهذا يكون العلم الرياضي و الطبيعي موضوعان للميتافيزيقا المشروعة التي لا تخرج عن نطاق التجربة و التي تبحث في عالم الظواهر كما تبدو لنا (الفينومان) ، و إن كان كانط يقر بإمكانية وجود رياضيات و علم طبيعي محضين مثلا (التساوي بين الفعل و رد الفعل في الظواهر الفيزيائية) يجيب كانط عن إمكانيتهما بقوله "وحيث أن هذين العلمين معطيان حقا ، فإنه من الملائم أن نسأل كيف هما ممكنان لأن وجوب إمكانهما ثابت بتحققهما "[2].

وبهذا انتهى كانط إلى أن قيام الميتافيزيقا كعلم غير ممكنة لاستحالة قيامها على أسس تركيبية قبلية و هي الحدود التي يقف عندها العقل الإنساني في ميدان المعرفة.

5-الحرية و نقائض العقل الخالص:

كل حديث عن الحرية في إطار العقل النظري يحيلنا مباشرة إلى النقائض، فهي من بين موضوعات الميتافيزيقا التي تدخل في دائرة النومين الذي لا نعرف عنه شيئا سوى أنه موجود فحسب ، و مع ذلك تبقى إمكانية التفكير فيها ملحة على اعتبار أنها

[1] محمود زيدان ، **كانط و فلسفته النظرية** ، ص59.

[2] إيمانيل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص53.

مطلب من مطالبه التي ترعرعت في أحشائه هذا ما جعلها مدار جدال بين الفلاسفة الدوغماتيقيين و الريبيين .

و قد بين كانط في " الديالكتيك الترنسندنتالي " من كتاب " **نقد العقل المحض** " قيمة الميتافيزيقا بالمفهوم الدوغماتيقي أي الميتافيزيقا التي تدعي إمكانية معرفة أشياء تتجاوز حدود التجربة و التي سعى في هذا الباب إلى إبطالها و ذلك أنها أوهام العقل التي تنشأ عن محاولته تجاوز حدود الفهم * من خلال تعاقب تسلسل الظواهر إلى أن يتجاوز كل حدود التجربة الممكنة بحثا عن الوحدة الجامعة، و اللامشروط و إلى المطلق، أين يضل الطريق الذي لا يمكن تفاديه لأنه من طبيعته ، فأفكار العقل ** إنما تميل بطبيعتها إلى معانقة المطلق الذي هو حاجة من حاجاته و مطلب من مطالبه الذي لا غنى له عنها " ولكن في القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانط وأطلق عليها اسم(العقل) بمعناه الضيق الخاص هذه الملكة الإنسانية هي المنبع الأكبر

---

* **الفهم (l'entendement)**: هو ملكة التفكير في العيان الحسي، بمعونة المقولات و الأحكام والمبادئ و هذه المقولات تنظم المعرفة و لا تنتجها، فوظيفة الفهم هي إضفاء الموضوعية على الظواهر.

** **العقل(la raison)** : يطلق على كل ما هو قبلي في الفكرة ، أي على الملكة المتعالية التي تتضمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة ، فإذا نظرت إلى العقل من جهة اشتماله على المبادئ القبلية للمدركات العقلية كان عقلا نظريا أو تأمليا ،و إذا نظرت إليه من جهة اشتماله على مبادئ الأخلاق كان عقلا عمليا . و للعقل عند كانط معنى أخص و هو إطلاقه على الملكة الفكرية المتعالية التي تولد فينا بعض المعاني المجردة كمعنى النفس ،و معنى العالم ، و معنى الله ، وهو بهذا المعنى ليس مقابلا للتجربة ، و إنما هو مقابل للذهن و الفهم و له ناحية عملية و هي أن مسلمات الأخلاق كمعنى الحرية و خلود النفس و وجود الله متعلقة به . **أنظر** :جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** ، الجزء الثاني ، ص 89 .

للوهم* إذ العقل هنا يسعى دائما إلى مجاوزة مجال الفهم ، محاولا أن يجد للموضوعات أساسا غير مشروط ، أساسا مطلقا في (المثال) أو (المثل العليا) " [1].

غير أنه لا ينبغي أن يفهم من الوهم الميتافيزيقي ضعف في الطبيعة البشرية أو ابتعاد عن الواقع نتيجة للهلاوس أو الوساوس أو أخطاء الإدراك و إنما هو متضمن في كنه الطبيعة البشرية مصاحب لوجودها " هذا الوهم الميتافيزيقي من فعل العقل البشري هو فعل يصعب التخلص منه لأنه موجود في ذواتنا ، في قدراتنا المعرفية على خلاف الحساسية ، و في فهمنا و عقلنا ، العقل في هذا ملكة المبادئ و حتى إن كان الفهم ملكة المفاهيم "[2].

إن مغادرة العقل مجال الظواهر إلى معانقة المطلق الذي يتجاوز كل تجربة حسية يحيله إلى الموضوعات الميتافيزيقية و هي (النفس و العالم و الله) من خلال سعيه إلى تحقيق الوحدة و منح هذه الموضوعات الميتافيزيقية وجودا واقعيا له خصائصه و مميزاته التي يفرضها العقل بطبيعته " ثمة إذن استدلالات عقلية خالية من أي مقدمات أمبيرية ، وبواسطتها نستدل من شيء نعرفه على شيء آخر ليس لدينا عنه أي أفهوم لكننا ننسب له مع ذلك واقعا موضوعيا بفعل تراء لا مفر منه . وتستحق مثل تلك الاستدلالات بالنظر إلى محصلاتها إذن أن تسمى مماحكات لا استدلالات عقلية ... و هي سفسطات ... و أحكم الناس جميعا ليس بوسعه أن يتحرر منها ..." [3].

---

* **الوهم** : يطلق على كل خطأ في الإدراك أو الحكم أو الاستدلال .أنظر جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني ، ص 583.

[1] عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية** ،ص98.

2 Eugéne Beurlier ,***Les grands philosophes , E . Kant***, p 31.

[3] ايمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص 205

إن محاولة وضع أفكار العقل التي لا تستند الى أي سند تجريبي تحت مقولات الفهم هو الذي يحيلنا مباشرة الى النقائض ، و ذلك أن الحديث عن هذه الموضوعات باعتبارها موجودات واقعية و كأنها ترتبط بتمثلات حسية يضع الفهم في عالم يتجاوزه، لأن العالم هنا عالم نوميني و الفهم يضع مقولاته على عالم الظواهر كما تبدوا لنا وليس كما هي في حقيقتها و بهذا تنشأ النقائض " يرجع أصل هذه النقائض إلى هذا التمايز و التباين القائم بين الفهم و العقل "[1]

فإذا أرجعنا الوحدة المطلقة إلى وحدة الذات المفكرة وصلنا إلى النفس " والنتائج التي انتهت إليها السيكولوجيا العقلية عن بساطة النفس و خلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالي باعتبارها أغاليط لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن النفس بما هي شيء أو جوهر يمكن أن نقيم عليه استنتاجا "[2] .

فاستعمال المقولات القبلية على "أنا أفكر" للتدليل على بساطة النفس و عدم خضوعها للتغيرات و خلودها قائم هنا على أقيسة فاسدة يحمل الرابط بين المقدمتين أو الحد الأوسط دلالتان مختلفتان ، حيث تدلل الميتافيزيقا على بساطة النفس على الشكل التالي " الموجود الذي يفترض فعله ذاتا بسيطة هو جوهر بسيط ، و النفس موجود يفترض فعله و هو الفكر ذاتا بسيطة (لأن التفكير رد التصورات إلى الوحدة ، و هذا ما لا يستطيعه الموجود المركب) إذن فالنفس جوهر بسيط " و لكن المراد بلفظ بسيط في الكبرى موجود مدرك بالحدس كموجود بسيط ، و في الصغرى المراد موجود يتراءى

---

[1] إميل بوترو ، **فلسفة كانط** ، تر: عثمان أمين ، مصر ، الهيئة العامة للكتاب ، 1976 ،ص202.

[2] عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية** ، ص98.

لنفسه كأنه بسيط ، و بعبارة أخرى : لأجل أن نفكر يكفي أن نعتبر نفسنا ذاتا بسيطة ، و ليس من الضروري أن نكون كذلك حقا " [1]

و بهذا فقد وظف هذا القياس الحد الأوسط و هو النفس بدلالتين مختلفتين مما أنتج حدا رابعا للقياس . وما قيل عن بساطة النفس يقال عن الجوهر و عن شخصية النفس و خلودها .

و إذا أرجعنا الوحدة المطلقة إلى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو موجود في الزمان والمكان وصلنا إلى العالم والتي تطرقت إليه " الكوسمولوجيا العقلية التي لا تصل إلا إلى متناقضات لا حل لها في نظر كانط ، ولننظر في الدعاوى المختلفة التي تبرهن عليها تلك الكوسمولوجيا في طبيعة العالم ككل (أنه محدود في الزمان والمكان و أنه مركب من أجزاء بسيطة ، وأنه يقبل على زيادة العلّية الطبيعية علّية حرة و أنه أساس ضروري) : إننا نجد عندئذ أنّه يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا ببرهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى ... و هذا ما يسميه كانط بـ " نقائض العقل الخالص" ، و لا يرتفع هذا التناقض إلا عندما نتذكر أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في ذاتها وإنما صورتان قبليتان للتجربة "[2] .

و إذا أرجعناه إلى الارتباط المطلق لكل حقيقة وصلنا إلى الله ، لذلك انتقد كانط البراهين على وجود الله، فهذه البراهين " تضع الله المثل الأعلى للعقل الخالص والحقيقة الجامعة التي هي مبدأ كل حقيقة و كأنه كائن موجود بالفعل ، و لكن جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد هو " الدليل الأنطولوجي " فنحول مثلا أعلى للعقل ، مطلبا من مطالب الذات ، و حاجة من حاجات النفس ، إلى كائن

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، بيروت ، دار القلم ، ص 235.

[2] المرجع نفسه ،ص98.

واقعي وإله ذي جوهر و ذي شخصية ، إذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية"[1].

فإذا تجاوز العقل حدود الفهم، فإنه سيجد نفسه أمام عالم الأفكار التي لا يمكنه أن يتجاهلها أو يصرف النظر عنها لأنها موضوعاته التي ينتهي إليها بصفة تلقائية وهي النفس و العالم و الله، فالعالم أو المادة هو التفسير الأخير للظواهر الطبيعية ، والروح هو التفسير الأخير للظواهر النفسانية ، و الله خالق الروح و العالم هو التفسير الأخير لكل شيء و هو الكائن الذي له في كماله الخاص به سبب وجوده .

فالأفكار الترنسندنتالية بهذا ليست أكثر من مقولات الفهم قد امتدت إلى اللامشروط عند عجزه عن استيعاب المجموع الكلي للمشروط فيطلب أن تكون السلسلة لا متناهية و هذا هو سبب الديالكتيك * بين فكرة اللامتناهي الكامل الذي هو أكبر من أن يستوعبه الفهم إلا أنه يستجيب لمطالب العقل ، ومفهوم المتناهي الذي يرضي الفهم وأقل من أن يرضي فضول العقل الذي يبحث في المطلق و اللامشروط ، فتبرهن كل من الأطروحة ونقيضها على صدقها أمام محكمة العقل بمفهومه العام استنادا إلى البرهنة بالخلف على النحو التالي :

الأطروحة : " لا يمكن أن ينشأ المشروط إلا حين تكون شروطه كاملة .

إذا كانت الشروط لا متناهية، فلا يمكن أن تكون كاملة.

إذن فلا يمكن أن تكون الشروط لا متناهية.

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ،ص95.

* **الديالكتيك (Dialectique)**: بالمعنى الكانطي أن العقل كلما تجاوز حدود التجربة سعيا وراء المطلق وقع في نقائض لا يمكن التغلب عليها إلا إذا أدرك الوهم الذي قدر له أن يتوه فيه .

أما نقيض الأطروحة فيقوم على افتراض أن المكان و الزمان و السببية أشياء لا متناهية. ويمكن وضع البرهان على النحو الآتي :

نقيض الأطروحة :

إذا كان الزمان و المكان و سلسلة الأسباب أشياء لا متناهية ، فلا يمكن أن تكون سلسلة الشروط لكل مشروط متناهية و إلا لاقتضى أن يكون هناك أماكن وأزمنة فارغة .و هذا محال .

لكن الزمان و المكان لا متناهيان

إذن فلا يمكن أن تكون سلسلة الشروط لكل مشروط متناهية "[1]

5-1 علاقة المقولات بالنقائض :

إن العقل البشري لا يبتكر تصوراته من تلقاء نفسه فهو يستند إلى المقولات من أجل تحديد و ضبط أفكارنا الكوسمولوجية ، أين تبدوا أفكارنا الميتافيزيقية الكبرى مقولات مطلقة متحررة من كل قيود التجربة أين يتحدد المشروط بتطبيق المقولات الأربع على الظواهر (الكم و الكيف و الجهة و الإضافة) على النحو التالي :

1- الظاهرة من وجهة نظر الكم ليست سوى " مجرد مقدار متحيز في المكان أو مركب في الزمان و المكان . و لما كانت كل ظاهرة محدودة بالمكان المحيط و الزمان المتقدم ، فإن العقل حين يبحث عن السلسلة التامة لشروط أي مقدار معلوم ، لا بد أن يجد نفسه مضطرا إلى التصاعد نحو فكرة الحاصل المطلق لمجموع الظواهر المعلومة كلها ، بحيث ينتهي إلى فكرة وجود (مقدار للعالم) في الزمان و المكان و معنى أن العقل يستلزم أن تكون

---

[1] كريم متى، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**، ص 268.

للكون بداية في الزمان و حد في المكان . حتى تقف سلسلة المشروطات عند المبدأ المطلق غير المشروط " [1] .

2- تعتبر المادة من حيث الكيف حالة لمادة معينة تشغل مكانا محددا و بهذا فهي قابلة للتجزئة ، أي أن الكل في عالم الظواهر الممتدة في المكان يتكون من عناصر بسيطة كنتيجة لبحث العقل في مجموع الشروط.

3- " ليست الظاهرة – من وجهة نظر الإضافة – سوى مجرد معلول . و هنا لا بد للعقل من أن يرقى نحو فكرة الشرط المطلق لسلسلة العلل في العالم ، فنراه يصل إلى فكرة العلّة الأولى "[2] .

4- تعتبر الظاهرة من وجهة نظر الجهة قوة حادثة لا تكف عن التفاعل المتبادل مع غيرها من القوى الأخرى. و لا بد لهذه القوى والموجودات من مُوجد ضروري أو واجب الوجود، فهذه هي النتيجة التي ينتهي إليها العقل في انتقاله إلى السلسلة الكاملة لمجموع الموجودات .

و بهذا تتضح العلاقة جلية بين المقولات كمبادئ تنظيمية للمعرفة يتم من خلالها تعقل الحدوس التي تقدمها الحساسية بالنقائض – أعني – عندما يفرض العقل موضوعاته على مقولات الفهم بعيدا عن شرطها الأساسي و هو الحدوس الحسية التي تقدمها الحساسية ، أين يغادر الفهم ميدان التجربة و العالم المشروط بحثا عن اللامشروط و هنا يضل طريقه ، حيث تسوقنا كل مقولة إلى موضوع من موضوعات الميتافيزيقية الكبرى و هي العالم المحدود في الزمان و المكان كنتيجة للاستعمال غير المناسب لمقولة الكم ،و فكرة البسيط الذي ترتد إليه المادة كنتيجة لمقولة الكيف ،

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص 92.

[2] المرجع نفسه ، ص92

وفكرة العلّة الحرة كنتيجة لمقولة الإضافة ، وفكرة الكائن الضروري كنتيجة لمقولة الجهة.

عرض نقائض العقل الخالص :

فهذه القضايا التي لا مفر للعقل منها هي التي توقعه في جملة من النقائض بين القضايا ونقائضها " أين تكون البرهنة على القضية معادلة تماما في قوة الحجة والعمق لنقيضها "[1] و النقائض* بهذا أزواج من القضايا تناقضان بعضهما ، غير أنه يمكن إيجاد براهين محكمة للتدليل على صدق كلا منهما و لما كانت القضيتان المتناقضتان لا تصدقان معا و لا تكذبان معا فإن العقل يقع في صراع مع نفسه أين يجد نفسه معلقا بالقضية و نقيضها بنفس قوة الحكم بالصدق لكليهما و في نفس الوقت ،و التي تفرض نفسها على العقل و تسعى إلى إبعاده عن أرض التجربة فالنقائض " تشكل المفاهيم الكوسمولوجية التي ترغم الإنسان على الخضوع لامتحان نفسه بواسطة النظريات الميتافيزيقية عن العالم " [2] و تظهر النقائض في الصور التالية :

النقيضة الأولى : النهاية و اللانهاية .

الأطروحة : "للعالم بداية في الزمان و هو محدود في المكان " .

البرهان: " إن سلسلة الحوادث قبل اللحظة الحاضرة مكتملة .

إذن لا يمكن أن تكون لا متناهية .

إذن فالعالم ينبغي أن تكون له بداية في الزمان.

---

[1]Eugéne Beurlier***, Les grandes philosophes, E .Kant***, p33

[2] Michel Alexandre, ***Lecture de Kant***, Paris : P.U.F , 1961, p 21

و لا نستطيع أن نفكر في عظم العالم إلا بتركيب أجزائه.

و لكن إذا كان العالم لا متناهيا في المكان ، لوجب أن يستغرق هذا التركيب زمانا لا متناهيا . و هذا محال كما تبين سابقا .

إذن فالعالم متناه في الزمان و المكان كذلك " [1].

نقيض الأطروحة:" ليس للعالم بداية و لا حد، و لكنه لا متناه من حيث الزمان و المكان" [2].

البرهان : إن افتراض وجود بداية للعالم و كانت البداية وجودا سبقه زمان لم تكن فيه الأشياء موجودة فإنه ينبغي أن يكون هناك زمان سابق عن وجود العالم ، أي زمان فارغ وكيف يخرج إلى الوجود موجود في خلوة الزمان ، فلا يمكن أن يخرج للوجود في زمان فارغ ذلك أن فراغ الزمان يقابله العدم ... و في العالم قد تبدأ متسلسلات كثيرة من الأشياء ، و لكن لا يمكن أن يكون للعالم بذاته بداية و لذلك فإنه لا متناهي من حيث الزمان الماضي.

و إذا افترضنا أن العالم محدود و متناهي في المكان ، " فإن العالم يكون موجودا في مكان فارغ لا محدود ، و أن الأشياء لا تكون مترابطة أحدها بالآخر في المكان وحسب بل مترابطة بالمكان كذلك . و لكن لما كان العالم كلا مطلقا لا يوجد خارجه أي جسم يمكن إدراكه و من ثم فلا يمكن أن يتضايف معه العالم ، فإن علاقة العالم بالمكان الفارغ تكون علاقة العالم بالعدم... و من ثم تحديد الزمان بالمكان الفارغ

---

[1] كريم متى، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي**، ص 269-270.

[2] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص238.

عدم . و عليه فلا يمكن أن يكون العالم محدودا في المكان. أي أنه لا متناهي في الامتداد " [1].

النقيضة الثانية : البساطة و التركيب

الأطروحة: " كل جوهر مركب فهو مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد في العالم إلا و هو بسيط أو مركب من أجزاء بسيطة " [2].

البرهان : لو افترضنا أن المادة مركبة إلى غير نهاية لكان تحليلها إلى عناصرها يستتبع انعدامها ، فوجودها مرهون بحد .أي أن تكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة .

نقيض الأطروحة :" ليس شيئا مركبا في العالم مركب من أجزاء بسيطة ، وليس يوجد في العالم شيء بسيط " .

البرهان : التركيب لا يكون إلا في المكان بحيث يكون عدد أجزاء المركب مساويا لعدد أجزاء المكان الذي يشغله ، لكن المكان لا يتشكل من أجزاء بسيطة يمكن عدها بل من أماكن ، و عليه فكل جزء من مركب ينبغي أن يشغل مكانا ، و لما كانت الأجزاء المطلقة لكل مركب بسيطة فإنه يلزم أن يشغل البسيط مكانا ، و لما كان كل شيء حقيقي يشغل مكان يحتوي على كثرة مجزأة تكون أحداها بجانب الآخر ، ولما كان كل مركب حقيقي لا يتألف من أعراض بل من جواهر ، فهذا يعني أن البسيط جوهرا مركبا .

[1] كريم متى ، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي** ،ص 270.

[2] Eugéne Beurlier**, *Les grandes philosophes, E .Kant*** , p34 .

النقيضة الثالثة : الحرية و الضرورة

و تعتبر هذه النقيضة من أهم النقائض التي يعتبر حلها بمثابة تأسيس قاعدي للمشروع النقدي عند كانط .

الأطروحة : " ليست العلّية المطابقة لقوانين الطبيعة هي العلّية الوحيدة التي يمكن أن تشتق منها ظواهر العالم ، و إنما لا بد من التسليم أيضا بوجود علَية حرة لتفسير هذه الظواهر "[1] .

البرهان : إن افتراض أن كل ما في العالم خاضع لقوانين ضرورية ، يعني أن لا يكون في إمكاننا تصور أي ظاهرة محددة تحديدا تاما ، و ذلك أن شرطها المباشر يقتضي بدوره شرطا سابقا و هكذا إلى ما لا نهاية . و بهذا فإننا لن نصل إلى تحديد القانون الطبيعي الكلي ، لذلك فلا بد أن تكون سلسلة العلل كاملة و متناهية – أي بأن تبدأ بعلّة لا تحتاج إلى أي تعيين سابق – أي علَية حرة لتفسير الظواهر .

نقيض الأطروحة " ليس ثمة حرية إنما يحدث كل ما في العالم وفقا لقوانين الطبيعة"[2].

لو أننا افترضنا أن هناك علَية حرة قادرة على أن تبدأ من تلقاء ذاتها سلسلة بأكملها من الأفعال أو الظواهر، لأقحمنا على الطبيعة ضربا من التفكك و عدم الاتساق و لحطمنا بالتالي وحدة التجربة التي تستلزم أن تكون جميع الظواهر مترابطة فيما بينها ، دون أية هوّات أو ثغرات عن طريق رابطة المتقدم و التالي . و إذن فلا بد

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت و فلسفته النقدية** ، ص 96.

[2] المرجع نفسه ، ص 96.

من التمسك بالضرورة الطبيعية ، مع استبعاد كل حرية يمكن أن تبعث الاضطراب في العالم أو في المعرفة "[1] .

النقيضة الرابعة : الكائن الضروري

الأطروحة : " العالم المحسوس يتعلق بموجود ضروري ، سواء أكان هذا الموجود جزءا من العالم أو علّة مفارقة له " [2].

البرهان : إن افتراض عدم وجود شيء ضروري في العالم ، يعني استحالة تفسير التغير نفسه ، فكل تغير يقتضي سلسلة كاملة من الشروط وصولا إلى اللامشروط المطلق الذي وحده الكامل و الضروري .و هذا الضروري (الواجب الوجود) لا بد أن يكون في العالم ، و إلا عجز عن تحديد الممكن الذي لا معنى له إلا بالنسبة إليه .

نقيض الأطروحة : " ليس يوجد موجود ضروري سواء في العالم أو خارج العالم باعتباره علّته " [3] .

البرهان : لو كان في العالم موجود ضروري هو جزء منه ، لتحطمت سلسلة الظواهر المحددة بصرامة ، و القول أن هذه السلسلة بأكملها هي الموجود الواجب الوجود نفسه لكان مجموع الأجزاء أو الممكنات مساويا له ، و هذا مستحيل . و لو كان واجب الوجود خارج العالم ، فإنه متى بدأ هذا الموجود في الفعل فهذا يعني أن له بداية مادام لا بد أن يبدأ في الفعل و بهذا فهو موجود في الزمان و في العالم و هذا يضاد الفرض .

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت و فلسفته النقدية** ، ص 96.

[2] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 241.

[3] المرجع نفسه ، ص 42

5-3 ملاحظات حول النقائض :

وراء هذه النقائض التي تبدوا كألاعيب للعقل الخالص يلهو بها كما يشاء تكمن أغلب إشكاليات الميتافيزيقا بما تحمله من أهمية و ضرورة على المستوى النظري والعملي.

و قد بين كانط أن الطرح الذي تقدمه النقائض أقرب إلى موقف الفلسفة التجريبية الخالصة في حين أن القضايا أقرب إلى موقف الفلسفة الدوغماتيقية " فمن الملاحظ أن بين مزاعم نقيض القضية وحدة شكل كاملة لنمط التفكير ، و وحدة تامة في الشعار ، أعني ، إن مبدأ الأمبيرية المحضة يستخدم فيها لا في تفسير الظاهرات في العالم وحسب ، بل أيضا في حل الأفكار الترسندالية عن كل العالم نفسه. وبالمقابل فإن مزاعم القضية تتأسس على مبادئ ذهنية بالإضافة إلى نمط التفسير الأمبيري المستخدم ضمن سلسلة الظاهرات ، وبهذا المعنى فإن الشعار ليس بسيطا . ولسوف أطلق عليه وفقا للعلاقة التي تميزه أصلا ، اسم دوغمائية العقل المحض" [1].

إن الأفكار الدوغمائية التي تتضمنها القضايا ترتبط ارتباطا لا ينفصم مع الحاجة العملية ، حيث يوجهنا العقل النظري إلى غايات عملية بصورة تلقائية " فأن تكون للعالم بداية ، و أن تكون ذاتي المفكرة من طبيعة بسيطة و من ثم غير فاسدة ، و أن تكون في الوقت عينه حرة في أفعالها الإرادية و عالية على التزام الطبيعة ،و أن يصدر أخيرا كامل نظام الأشياء التي تشكل العالم عن كائن أول ، منه يستمد كل شيء وحدته و اقترانه الغائي ، فتلك حجارة الأساس للأخلاق و الدين، في حين أن نقيض القضية يسلبنا...كل هذه المرتكزات " [2].

---

[1] إمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص245.

[2] المصدر نفسه، ص 245.

فالفلسفة الدوغمائية هي الأقرب إلى الحاجة العملية و إلى موضوعات الأخلاق و الإيمان و التي تقوم أساسا على فكرة الحرية ، في الوقت الذي تهدم فيه الفلسفة الريبية الدين و الأسس التي يقوم عليها.

و زيادة عن الغايات العميلة للقضايا فهي تتضمن غايات نظرية " فإن العقل البشري يميل إلى التوقف في سلسلة الشروط ، بحيث يصل إلى اللامشروط الذي يركن إليه ، و يعتبره دعامة لكل ما عداه . هذا إلا أن للقضايا طابعا شعبيا ينبع من كون الفهم الإنساني لا يجد أدنى صعوبة في الإيمان بفكرة البداية اللامشروطة لسائر التأليفات ، فليس بدعا أن نجد الناس أميل إلى التصديق بالقضايا منهم إلى قبول نقائضها " [1].

إن فكرة الكائن الأصلي أو الضروري التي تسوقنا إليها القضايا هي التي تجعل التسلسل السببي مبررا و مقبولا بالنسبة إلينا . فالفلاسفة القائلين بالنقائض أي الفلاسفة التجريبيين هم الأقرب إلى الفهم التجريبي للظواهر استنادا إلى حدود العقل البشري، وهي الحدود التي ترسمها التجربة " فوفقا للأمبيرية ، تبقى الفاهمة دائما في ميدانها الخاص ، أعني في حقل التجارب الممكنة فحسب ، فيمكنها أن تبحث دائما عن قوانينها لتوسع بواسطتها إلى ما لا نهاية معرفتها الموثوقة والمفهومة ، و يمكن لها هنا ، و يجب عليها أن تقدم الموضوع للحدس في ذاته كما في علاقاته ، أو على الأقل في أفاهيم يمكن لخيلها دائما أن يعطى بوضوح و تميز في حدوس مماثلة معطاة " [2] مع أن الفلاسفة التجريبيين قد أكدوا على ضرورة الانطلاق من التجربة إلا أنهم انحرفوا في مجال المعرفة عن هذه الحدود حيث أصدروا أحكاما تتجاوز حدود التجربة ، وبهذا فقد وقعوا في نفس هفوات الفلاسفة الاعتقاديين فصرحوا بما لا يعلمون " و من هنا فإن

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو فلسفته النقدية** ، ص99.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص 246.

كانت قد دعا إلى رفض موقف كل من أبيقور (زعيم التجريبيين) و أفلاطون (زعيم الإعتقاديين) على أساس أن كلا منهما قد أكد أكثر مما يعلم "[1].

5-4 حل النقائض :

إن عبث العقل بين الطرح الإعتقادي و التجريبي الشكي في نهاية العالم و لا نهايته و انقسام المادة إلى ما لانهاية و وضع حدود لانقسامها ،و الحديث عن الحرية و الضرورة في الكون و فكرة وجود الموجود الأسمى أو الكائن الضروري وعدم وجوده لم يصل إلى إجابة مقنعة ، حيث تبجح كل من المتناقضين بإظهار قدرته على البرهنة أين تاه العقل بين النقائض ، غير أن كانط لم يرض بالحياد الذي يعني أن العقل عابث ، أو أن التناقض الباطني يمزق وحدة الروح الإنسانية، و سعى إلى حلها وفقا لمنهجه الترنسندنتالي.

حيث أكد أن القضية الأولى و الثانية و نقيضيهما كاذبتين على السواء ، ويسميهما بالنقيضتين الرياضيتين لارتباطهما بعلاقات زمانية و مكانية ، فالحديث عن نهاية العالم أو لا نهايته و بساطة المادة أو انعدام البسيط من العالم يجعلنا نتحدث عنهما كأنهما موجودان كعيان حسي و هما ليسا كذلك في حدسنا بل هما مجرد مجاميع من العالم ، وبهذا لا يمكن أن نعلم إن كان العالم متناه أو غير متناه ،و هل هو بسيط أو مركب" فحجج كلا الجانبين من هذه النقائض تستند إلى مغالطة اللبس المماثلة لتلك الموجودة في الأغاليط ، فهي تعتمد على مبادئ تطبق على موجودات مشروطة تعتبر كظاهرات معطاة لحدسنا و لكنها تحاول أن تصل إلى نتائج لا يمكن

---

[1] زكريا إبراهيم ،**كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 98.

أن تكون صادقة بالنسبة لهذه الأشياء إلا إذا اعتبرت أنها موجودة في ذاتها، بصرف النظر عن الطريقة التي أعطيت بها " [1] .

أما بالنسبة للتناقضين الثالث و الرابع فيطلق عليهما كانط اسم " النقيضين الديناميكيين " و يرى أن كل من القضايا و نقائضها صادق بالنسبة لكانط هذه المرة وهذا من خلال تمييزه بين الأشياء في ذاتها و الأشياء باعتبارها ظواهر فإذا نظرنا إلى الأشياء باعتبارها ظواهر في ذاتها فإننا نجد أن كل حادثة ناتجة عن حادثة أخرى وليس هناك كائن لا يعتمد في وجوده على كائن آخر، و بهذا يبرر السبب الأول أو غير المشروط كما يبرر الكائن الضروري دون أن تكون لدينا عنها أدنى معرفة باعتبارها نومينات ، أما إذا نظرنا إليها على أنها أشياء فلا يكون هناك خلل في القول بالنقائض فكل منهما صحيح في عالمه " ما من شيء يمنع إذن أن يكون الموجود الواحد ، كنومين ، علّة حرة ، و أن يكون كظاهرة ، و من حيث أنه يتبدى لنفسه في الزمان ، علّة متعينة ... على هذا النحو ستكون كل من الدعوى و الدعوى النقيضة في المنازعة صادقة ، فالدعوى التي تقول بوجود علل حرة تصدق على النومينات ، والدعوى التي تقول أن كل شيء متعين تصدق على الظاهرات "[2]. و هذا يوضح موقف كانط من الحرية من وجهة نظر ابستمولوجية ، حيث أن الزاوية التي ينظر من خلالها الكائن العاقل لنفسه من خلالها هي التي تربطه بعالم الضرورة أو عالم الحرية.

---

[1] ألن ووود ، **كانط فيلسوف النقد** ، ص140.

[2] إميل برييه، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ، ص 278.

5-5 الغرض من دراسة نقائض العقل :

تبدوا النقائض للوهلة الأولى مجرد ترف يتسلى به الفكر في استظهار قدرته على إمكانية إيجاد الحجاج بين قضايا و نقائضها، و بهذا فهي ليست سوى ألاعيب جدلية يلهو بها العقل البشري " و لكن كانت يعلم تمام العلم بأن وراء هذه "الصيغ الجامدة " إنما تكمن جميع إشكاليات الميتافيزيقا بما فيها من خطورة، وجدية، وأهمية"[1].

كما أن بحث كانط في النقائض التي يفقد فيها العقل قدرته على الفصل بين قوة الحجج التي تفرضها القضايا ونقائضها إنما يهدف من خلالها إلى تبيان قيمة كل ملكة من ملكات المعرفة غير أن قيمتها مشروطة بالاهتداء إلى الاستعمال المبرر لها الذي لا ينبغي لها تجاوزه .

هذا فضلا عن أن النقائض تبرهن بطريقة غير مباشرة على صدق المثالية الترنسندنتالية للظواهر -أعني- بالشروط القبلية التي تجعل الأشياء متعقلة بالنسبة إلينا والحدود التي ينبغي أن تقف عندها هذه الشروط .

و قد بين كانط أن مرتبة الفكر غير مرتبة الوجود، فإذا كانت مرتبة الفكر تتمتع بالحرية أين يكون العقل سيدا لنفسه يستطيع أن يفكر فيما يشاء متحررا من كل القيود، فإن مرتبة المعرفة تقف عند حدود الحساسية .

أما بالنسبة للنقيضة الثالثة و الرابعة فقد كشف حل كانط لها أن بعض البراهين على وجود الله و الحرية فاسدة ، كما أن البرهنة على عدم وجودها فاسدة أيضا ، فهذا الهدم للميتافيزيقا غير المشروعة في الإطار و الاستعمال النظري بمثابة تمهيد للاستعمال العملي .

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 97- 98 .

و قد أكد كانط أن كل الحوادث في الزمان تخضع لقانون السببية و بهذا تخضع له كل الظواهر الطبيعية بما فيها الذات الإنسانية الظاهرية، أين لا يمكن الحديث عن الحرية الإنسانية في هذا الإطار ، أي أن المملكة هنا للضرورة و ليست للحرية .

كما أن النقائض تضع حدودا لغرور العقل و في ادعائه معرفة الأشياء التي تتجاوز حدود الحساسية أين يكون بإمكان الفهم البحث في اللامشروط حيث يضع مقولاته على موضوعات تتجاوز حدود التجربة .

خلاصة

من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من الحرية و الضرورة في حدود العقل النظري ما يلي:

1- يعتبر الجدل الترنسندنتالي في كتاب " نقد العقل الخالص " مدخلا للإجابة على سؤاله المحوري في إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم مؤكدا استحالة قيام ميتافيزيقا نظرية و يعتبر هذا الفصل من أطول فصول كتابه التي يظهر فيها تنازع العقل النظري مع ذاته في ظل الميل الميتافيزيقي إلى ما وراء التجربة و هنا تظهر الحرية و الضرورة كنقائض للعقل الخالص .

2- مفهوم الحرية و الضرورة عند كانط يتوقف على الزاوية التي ينظر منها إلى الإنسان باعتباره كظاهرة (فينومينا) أو كشيء في ذاته أي في وجوده المعقول باعتباره نومينا، فباعتباره كظاهرة فهو خاضع لما تخضع له ظواهر العالم الطبيعي الذي تحكمه السببية و الحتمية المتقدمتان في الزمان فهو خاضع للحتمية الطبيعية التي تيسيرا قوانين العلّة والمعلول. مع هذا فالإنسان حر باعتباره كشيء في ذاته يتجاوز حدود الحساسية أي في وجوده المعقول " فالحتمية التي تفرضها السببية الطبيعية تسري على أفعالنا بوصفها

أجزاء من عالم المظهر ، و أكد كانط أن ذلك لا يتعارض مع اعتبار أنفسنا أحرارا عندما ينظر إلينا على أننا أشياء في ذاتها ، حيث أن المكان و أيضا الزمان هما سمتان للأشياء ، و لكن فقط كظاهرات ، إذن فأفعالنا كحوادث في الزمن قد تخضع للاطرادات السببية التي تحكم مثل هذه الحوادث ، وفي الوقت نفسه أيضا قد تخضع لسببية معقولة تنشأ عن اختيار لا زمني نقوم به بوصفنا أعضاء في عالم نومينى " [1] .

3- ارتباط الإنسان بحدود الحساسية التي لا يمكنه تجاوزها باعتباره ظاهرة لا يعني أنه منزوع الإرادة و القدرة و الاختيار، فإذا أوصد كانط الباب أمام العلم في إطار ميتافيزيقا العقل النظري و وضعِه حدودا للميتافيزيقا المشروعة فذلك لفتح الأبواب أمام الرجاء و الأمل و الاعتقاد ، حيث يسوقنا العقل العملي إلى مملكة الحرية أين يكون الإنسان سيدا لنفسه و ليس تلميذا للطبيعة في ظل التشريع الذاتي للإرادة بعيدا عن كل قهر أو إلزام .

4- وجود الحرية النومينية في ظل العقل العملي باعتبارها المسلمة الأخلاقية التي يكون الإنسان فيها مشرعا لذاته، متحررا من كل القيود والشروط والحدود التي تفرضها عليه الطبيعة و هذا ما يضمن له الارتقاء في السلم الأخلاقي وفقا للإرادة الخيرة غير المشروطة و بهذا فهو يتجاوز الضرورة التي يقتضيها العالم المادي ليحقق وجوده الفعلي في مملكة الأخلاق الحرة ويفتح له باب الرجاء و الأمل " ... فقد يكون هناك أشياء بالذات، و من الممكن تصور عالم معقول و إن لم ندرك كنهه ، و في هذه الحالة نتصور إمكان علّية حرة تكون العلّية الطبيعية معلولها ، و نتصور موجودا ضروريا

---

[1] ألن و.وود ، **كانط فيلسوف النقد** ، ص 144-145.

تكون الموجودات الحادثة متعلقة به ... و هكذا يبقى الباب مفتوحا أمام الأخلاق و الدين " [1].

5- قدرة الكائن العاقل التي تتعدى الزمان تحيلنا إلى موضوعات الميتافيزيقا الكبرى وأهمها الحرية التي تنفلت من العلّل التي تحكم عالم الطبيعة ، إلا أنها تخضع لقانونها الخاص الثابت أين تكون الإرادة الخاضعة لقانون ثابت و الإرادة الحرة شيء واحد .

6- من أهم أهداف دراسة نقائض العقل الخالص بما فيها النقيضة الثالثة إثبات أن مبادئ العقل هي مبادئ تنظيمية ليس إلا ، فهي تنظم المعرفة و لا تكونها " وموقف كانط الرسمي هو أن مثل هذه المبادئ التركيبية للعقل ، هي فحسب مبادئ تنظيمية و ليست تكوينية أي أنها ترشدنا كيف نتساءل ، و ما الافتراضات التي نستخدمها كأساس لتساؤلاتنا ، و لكنها لا تضمن صدق هذه الافتراضات . و لا تضمن أن يكون العالم من حيث تكوينه الحقيقي مطابقا لها " [2] و هنا يظهر الفرق جليا بين مفهوم القبلي عند كانط ومفهوم الفطري عند ديكارت وأتباعه فإذا كان كانط ينسب إلى العقل القدرة على تنظيم المعارف فهو يعتبرها فارغة في غياب الحدوس الحسية في حين أن الثاني ينسب إلى العقل معارف جاهزة و هذا ما نجده في السرح المعرفي الذي شيده ليبنتز "... فقد عرض هنا بوضوح خلق العالم قبليا بطريقة دوغمائية واقعية باستعمال البرهانين الأنطولوجي و الكوسمولوجي ، و على أساس

---

[1] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص 243.

[2] ألن و.وود ، **كانط فيلسوف النقد** ، ص 143

الحقيقة المطلقة ، و اعترف بموازاة هذا ،بأن التجربة تتمظهر ، بأنها لا تفهم أي شيء ، و عليها أن تخرس عندما تتحدث الفلسفة القبلية " [1]

7- أراد كانط في نقده الأول أن يكشف عن القدرة الذاتية التي تكمن في أصل الكائنات العاقلة من حيث هي كذلك و التي تتمثل أساسا في قدرتها على التشريع "...أن الشيء الأول الذي تعلمنا إياه الثورة الكوبيرنيكية هو أننا نحن الذين نأمر ونقود "[2] و بهذا فقد جعل الأشياء تدور على الفكر بدلا من أن يدور الفكر حول عالم الأشياء باعتباره مشرعا " تخضع الظاهرات بالضرورة للمقولات ، إلى حد أننا بواسطة المقولات مشرعي الطبيعة الحقيقيين"[3].

8- أراد كانط أن يكشف عن حاجات في لب و صلب الكيان الإنساني لا يمكن للتجربة أن تقدم لنا عنها أي فكرة ، غير أن هذه الحاجات لا تتأسس على أي معطى تجريبي يمكن التدليل عليه أو إصدار أحكام بشأنه ، كما لا يستطيع الفهم أن يضعه تحت مقولاته أو العقل تحت مبادئه لأنها ليست موضوعات للمعرفة بل للأخلاق و الإيمان اللذان يقومان بذاتهما ، و بهذا فالجدل الصوري و لا سيما منه التناقض الثالث هو تمهيد مباشر للانتقال من العقل النظري إلى العملي* " و حينما قرر كانط أن "فكرة الحرية" هي محور كل مذهب العقل الخالص بما فيه العقل النظري فإنه قد مهد الطريق (فيما

---

[1] أرتورو شوبنهاور، **نقد الفلسفة الكانطية**، تعريب و تقديم : حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر والترجمة و التوزيع، ط1: 2014 ،ص56

[2] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص29.

[3] المرجع نفسه ، ص 25.

* تجدر بنا الإشارة إلى أن كانط لم يكن أول من استخدم فكرة "العقل العملي " فقد سبقه إليها أبو نصر الفرابي في الفلسفة الإسلامية.

يقول أحد المؤرخين) لنحول سيادة العقل العملي على العقل النظري إلى علاقة علّية أو علاقة شرط بمشروط" [1] .

يتضح مما سبق عجز العقل النظري في التدليل على القضايا التي تتجاوز حدود الظواهر التي تخضع لشروط الحساسية و هي القضايا التي تتناول الظواهر في ذاتها والتي لا يمكن أن نصدر عليها أدنى حكم و لا يمكننا أن نقول عنها سوى أنها موجودة فحسب ،هذا فضلا عن القضايا الميتافيزيقية الكبرى التي أخذت شكل النقائض في الاستعمال النظري، أين حاول العقل تطبيق مقولاته القبلية عليها ساعيا إلى بلوغ اللامشروط و منها النقيضة الثالثة التي أكد حل كانط لها أن القضية و نقيضها كل منهما صادق بناء على التمييز بين النومين و الفينومين، فالإنسان حر في وجوده النوميني ،خاضع للضرورة في وجوده الفينوميني ، فإذا كان الفينومان هو كل ما يمكننا معرفته وبهذا كان مشروعا في الاستعمال النظري للعقل الخالص، فكيف يكون النومين الذي لا نعرف عنه شيئا سوى أنه موجود فحسب أن يكون موضوعا و أساسا للأخلاق وللإيمان ؟ و إن كانت التجربة هي التي تمنح ميتافيزيقا العلم مصداقيتها وبرَرت الضرورة استنادا إلى شروط الحساسية، فمن أين تستمد ميتافيزيقا الأخلاق مشروعيتها؟ و هل قيام الأخلاق الكانطية على أفكار نومينية يعني أنها مجرد تصورات صورية لا تمت للواقع العملي بصلة ؟ وهل يمكن الحديث عن الحرية كمسلمة لا يمكن أن تقوم الأخلاق في غيابها مع اعتبار أوامر العقل بمثابة أوامر إلهية ؟ و ماذا يبقى للتشريع الذاتي للإرادة أمام التشريع الإلهي إذ أنه من الواجب أخلاقيا أن نعتبر واجباتنا بمثابة أوامر إلهية ؟ أليست مملكة الأخلاق مملكة للضرورة هي الأخرى خاضعة لتشريع يضع التشريع الذاتي للإرادة على المحك؟

[1] Victor Delbos,***De Kant aux post –Kantiens*** ,Paris, Aubier,1940,p30

الفصل الثاني

الحرية في حدود العقل العملي

تمهيد:

تطرقنا في الفصل السابق إلى الحرية و الضرورة و حدودهما في إطار العقل النظري وانتهينا إلى أن عالم الضرورة تحكمه التجربة المقيدة بشروط الحساسية والسببية التي لا مناص له منها ، و هذا ما يتضمنه عالم الأشياء كما تبدوا لنا أو عالم الظواهر التي إذا حاول العقل الخالص تجاوزها وقع فيما يسميه كانط بالنقائض التي تدور حولها موضوعات الميتافيزيقا الكبرى و منها الحرية التي ترتبط بصميم الوجود الإنساني من حيث أنها شيء في ذاته تدخل في عالم النومين ، غير أن العقل لا يستطيع أن يقف من هذه الموضوعات موقف اللامبالاة و ذلك أنها أُنتِجت وترعرعت في أحشائه و لا مهرب منها، فلا بد أن يكون لها هدف أو غاية عملية ، و قد كانت رغبة كانط منذ بداية مشروعه النقدي وضع أسس لفلسفته العملية غير أنها لم تكن واضحة المعالم و هذا ما يتضح من الرسالة التي كتبها كانط لماركوز هرتس بتاريخ 21- 2 -1771 " بحثت قليلا منذ زمن طويل ، وبكيفية تكاد تكون مرضية بما فيه الكفاية عن مبادئ الشعور بالذوق و مبادئ ملكة الحكم و لواحقهما : الممتع ، الجميل ،و الخير ، و بذلك حاولت أن أضع مخططا لمؤلف يمكنه أن يحمل العنوان التالي : حدود الحساسية و العقل ، ثم فكرت في تقسيم هذا العمل على قسمين ، أحدهما نظري و الآخر عملي ،على أساس أن القسم الأول منهما يشمل جزأين ... بينما يضم الثاني جزأين أيضا يتعلق أحدهما بالمبادئ الكلية للشعور بالذوق و الرغبات الحسية وثانيهما بالأسس الأولى للأخلاقية " [1].

---

[1] E. Kant, « ***Lettre à Marcus Hertz du 21 / 02 / 1772*** », trad. A. Philonenko, in Kant, Dissertation de 1770, trad. P. Mouy (Paris : J. Vrin, 1967), pp.131, 132.

و بهذا سيظل الميل الميتافيزيقي حقيقة واقعية تدفعنا دفعا إلى التفكير فيها ، فهل يعقل أن ينطوي العقل على موضوعات جوهرية تتجاوز حدود التجربة دون أن تكون لها أي قيمة ؟

1-القيمة العملية للميتافيزيقا :

إن الحدود التي فرضتها التجربة على العقل النظري في إطار العلم الرياضي والطبيعي جعلته يتطلع إلى ما وراء التجربة ،أين يجد نفسه وجها لوجه أمام موضوعات الميتافيزيقا الكبرى و التي قامت عليها الميتافيزيقا الدوغماتيقية وهي وجود الله و خلود النفس والحرية ،و التي حاول أصحابها خاصة مع ديكارت و ليبنتز و فولف الامتداد بأفكارهم عن هذه الموضوعات إلى ما وراء التجربة باعتبارها موضوعات قابلة للإدراك والمعرفة ، وهذا ما اعترض عليه كانط ، حيث يرى أن مرتبة الوجود غير مرتبة الفكر، فوجود الشيء لا يعني أننا نعرفه فما نعرفه من الموجودات هو مظهرها الخارجي أما ماهيتها فهي شيء مستغلق " ...المقصود بالعقل الخالص بالمعنى الضيق هو قدرتنا على التحليق في المطلق . يعترف كانط أن لنا هذه القدرة ، لكنه ينكر أننا نستطيع عن طريق هذه القدرة أن نثبت وجود كائنات أو معانى تدل عليها تطابق ما نفكر فيه على هذا المستوى المطلق ، يكتسب العقل الخالص نزوعه هذا نحو المطلق على أساس منطقي بحت و هو أننا ميّالون حين نفكر في مقدمة عامة أن نبحث عن مقدمة أعم منها وعن أخرى أكثر من هذه عمومية ... حتى نصل إلى مقدمة نقول عنها أنها أعم القضايا و تصبح قضية مطلقة"[1].

فرفض كانط للفلسفة الوثوقية لا يعني أنه يتبنى الفلسفة التجريبية التي تنكر الميتافيزيقا فمذهبه النقدي يقف موقفا وسطا بين المثالية التي تنكر وجود الأشياء

[1] زيدان محمود، **كانط و فلسفته النظرية** ،مصر ، دار المعارف ،ط3 :1979، ص346.

خارجا عن الموجودات المفكرة ، و بين التجريبية التي تجعل من الموجودات التي نفكر فيها مطابقة لعالم الأشياء المحسوسة . و هنا يوضح كانط أهمية الميتافيزيقا باعتبارها اعترفا بأنه ثمة شيئا فيما وراء العالم المحسوس الذي نعترف بوجوده دون أن نعرف عنه شيئا، وبهذا فهو ليس موضوعا للمعرفة كما اعتقد الوثوقيون الذين بنوا قصورا شامخة دعائمها مجهولة بالنسبة إلينا ، هذا ما جعل كانط يهدم الميتافيزيقا التقليدية ويسميها بالميتافيزيقا غير المشروعة التي تنطلق من قضايا إلى أخرى أكثر منها عمومية وصولا إلى القضايا المطلقة التي ليست سوى مجرد تعبير عن تسلسل العقل في أي سلسلة فكرية بحثا عن اللامشروط، و يدّعي معرفتها وينسب إليها أفعالا وخصائص و مقولات مماثلة لعالم الأشياء المحسوسة كما تبدو لنا لذا رفض كانط الميتافيزيقا الكلاسيكية .

ولما كان الموضوع الرئيسي للنقد الكانطي إنما هو الفصل في مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة كان عليه أن يبرر سبب هذا الميل الميتافيزيقي إلى ما وراء حدود التجربة ، أفلا يكون هذا مطلبا من مطالب العقل نحو الإنعتاق و كسر القيود والتحرر من الأغلال التي وضعتها التجربة ؟ أفليس بإمكان هذا الميل أن ينقلنا من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية ؟ أم أن كانط قد اضطر إلى إلغاء المعرفة ليفسح المجال أمام الإيمان ؟ .

إن الميل الطبيعي للميتافيزيقا إنما هو ميل يهدف إلى تحقيق فائدة عملية ، فالإيمان بوجود شيء يمتد فيما وراء التجربة إنما يفتح أمام الأمل و الرجاء البشري أفقا واسعا لا غنى عنه لتحقيق غاياته الأخلاقية " ما يأخذه كتاب " نقد العقل الخالص" على عاتقه هو أن يضع للمعرفة حدودا من أجل إفساح المجال للإيمان ، فوجود الله لا

يمكن معرفته كحقيقة نظرية ، لكنه يفرض نفسه بوصفه إيمانا بناء على أسباب عملية"[1].

فقد يكون في وسعنا إذن أن نعتبر أفكار العقل المتعالية بمثابة التربة الأولية الضرورية التي لا بد للمبادئ العملية من أن تنبثق وتترعرع في أحضانها " و عليه إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا البتة من أجل أن نعلم وكان عقلنا مع ذلك يوصي بها بإلحاح فإن أهميتها يجب أن تعود أصلا إلى العملي وحده " [2].

إن عجز الأفكار السيكولوجية على الإلمام بالحقيقة الخالصة للنفس البشرية التي تتجرد من كل تصور تجريبي فهي على الأقل تكشف لنا عن قصور المفاهيم التجريبية كأسس لفهم الطبيعة ، و نفس الشيء بالنسبة إلى الأفكار الكوسمولوجية التي تعجز عن إشباع فضول العقل في أبحاثه المشروعة ، وبهذا تستبعد الطبيعة المادية التي تظهر نفسها على أنها الحقيقة المستغنية بذاتها .

أما الأفكار التيولوجية فهي تطلعنا على وجود ضرورة لامشروطة* و هي بمثابة العلة الأولى لكل الشروط الماثلة في التجربة و بهذا تستبعد الضرورة الطبيعية العمياء ، ومنه فإن الفكرة اللاهوتية هي التي تقضي على الفلسفات القدرية (الجبرية) و تفتح لنا المجال أمام العلّة الحرة أو الفعل الأسمى الذي يضع الكائن البشري في مرتبته

---

[1] برتراند رسل ، **حكمة الغرب**، ، الجزء الثاني ، تر: فؤاد زكريا ، الكويت ، المجلس الوطني للثقافة و الآداب ، ص 126.

[2] إيمانويل كانط ،**نقد العقل المحض** ، ص383.

* **اللامشروط Inconditioné** : هو المبدأ العقلي الذي يوجب أن يكون للمعرفة المشروطة حدا لا مشروطا يعمل على توحيدها ، و هذا المبدأ ينقل العقل من مشروط إلى لامشروط وهو بمثابة مبدأ تركيب أولي .

الحقيقية بعيدا عما تقتضيه شروط الحساسية ، فالحرية بذلك تنقلنا من موطن إلى آخر ومن مملكة إلى مملكة " ففي حين كان تبرير صحة مبادئ العقل النظري ممكنا حيث الإرادة خاضعة للقوانين الطبيعية أي تكون الموضوعات الطبيعية هي سبب التصورات التي تعيّن الإرادة ... يجب في الحالة الثانية (حالة العقل العملي) أن تكون الإرادة هي السبب للموضوعات ، بحيث يكون السبب المعين لإرادتها في ملكة العقل المحض لا غير الذي يمكن بالتالي أن يسمى عقلا محضا عمليا " [1].

و بهذا فالميتافيزيقا تجمع بين الاستعمال النظري و الاستعمال العملي ،فعجز العقل النظري في التدليل على الحرية و الله و النفس باعتبارها أفكار خالصة ،أصبح لزاما عليه أن يلجأ إلى العقل العملي كأساس لتبرير العالم المعقول و الميل الميتافيزيقي الذي يفرض نفسه على الجانب الأخلاقي للإنسان " فكل سعي العقل إذن في العمل ، الذي يمكن أن نسميه فلسفة محضة ، يتجه في الواقع نحو المشكلات الثلاث المذكورة فحسب ، لكن لهذه بدورها ، غاية أبعد ، أعني ما يجب عمله ، إذا كانت الإرادة حرة ، و إذا كان الله ، و إذا كانت حياة مقبلة .لكن بما أن الكلام يدور هنا على سلوكنا بالنسبة إلى الغاية الأسمى، فإن المقصد الأخير للطبيعة الحكيمة والمدبرة في تنظيم عقلنا لا يسعى إلا إلى ما هو عملي "[2] .

إن غرض كانط من دراسة النقائض في إطار العقل التأملي أو النظري كان هدفه الأساسي توضيح قدراته و حدوده و مجاله الذي لا يمكنه أن يخرج عنه و إن كان يلح على موضوعات تتجاوز حدوده فذلك بغية إحالة عقلنا المحض إلى استعماله العملي "إن الله و الحرية و الخلود هي " أفكار العقل الثلاث " و لكن رغم أن العقل

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص 21-22 .

[2] إيمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص 383.

الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار فإنه هو نفسه لا يستطيع أن يثبت واقعيتها ، فالاستخدام الفكري الخالص للعقل يقودنا الى المغالطات ، و الاستخدام الصحيح الوحيد له يتجه نحو غايات أخلاقية"[1] أين قسم كانط الميتافيزيقا إلى قسمان نظرية وهي ميتافيزيقا العلم وأخرى عملية و هي ميتافيزيقا الأخلاق .فإذا كانت الأولى ترتبط بما هو كائن و ضروري فإن الثانية ترتبط بما يجب أن يكون و بما هو حر " إننا نعيش بأشخاصنا في عالمين مختلفين : فنحن بإحساساتنا و دوافعنا و ميولنا ننتمي إلى العالم الحسي ، ونخضع للقوانين الطبيعية التي تتحكم فيه ، و نحن بعقولنا وحدها أعضاء في العالم المعقول ، مواطنون في مملكة نيّرة نبيلة يسميها كانط بمملكة الغايات في ذاتها " [2].

كما أن الغاية من الميتافيزيقا هي إعطاء قيمة عملية لحريتنا من حيث أنها تفتح مجالا واسعا أمام الأمل و الرجاء " و السؤال الثالث: إذا عملت ما يجب علي أن أعمل، فماذا يمكنني أن آمل عندئذ ؟ هو عملي و نظري معا (السؤال) من حيث أن العملي يؤدي كخيط هاد إلى حل المسألة النظرية ، و عندما تذهب هذه إلى أعلى بعد ، إلى حل المسألة الاعتبارية ... فالأمل يؤدي في النهاية إلى هذه النتيجة : إن شيئا ما يكون (ما يعين الهدف الأخير الممكن) لأن شيئا ما يجب أن يحصل ؟ و يصل العلم إلى هذه: إن شيئا ما يكون (ما يفعل كسبب أعلى) لأن شيئا ما سيحصل " [3].

---

[1] برتراند رسل ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، ص 323

[2] إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مراجعة عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة و النشر ، ص10.

[3] إيمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص 386.

إن الأمل هو النتيجة الأخيرة لحريتنا أو لأفعالنا الأخلاقية التي هي استجابة لأوامر العقل و بالتالي استجابة لأوامر الله .

فهل للعقل الذي له دور في بلوغ المعرفة له دور أيضا في الأخلاق ؟ و هل هناك عقل خالص عملي، مثلما هناك عقل خالص نظري؟ و هل سيضع العقل العملي حدودا للحرية في الاستعمال الأخلاقي كما ألجمها العقل النظري بمجال المعقولات أو العالم النوميني ؟ وهل يمكن الحديث عن ضرورة عملية يسوقنا إليها الواجب الأخلاقي تماثل ضرورة العلية التي ساقنا إليها العقل النظري في الإطار الفينوميني ؟

يؤكد كانط أن للعقل العملي في بنائه نفس الملكة المعرفية التي نجدها في النظري و ذلك أن كلا منهما عقل محض ، فإذا كان العقل التأملي ينطلق من العيان الحسي باعتباره منطلق كل معرفة ليتجه إلى مفاهيم و مبادئ هذه العيانات الحسية ، فإن العقل العملي ليس عليه أن يبحث في حدود الحساسية ليحقق معرفة، بل عليه أن يبحث في قدرته الخاصة به – أعني– في إرادته باعتبارها علّية يتوجب عليها تقديم قوانين لموضوعات العيان ، فالعقل العملي يجب أن يبدأ من إمكانية المبادئ العملية قبليا التي تحددها الإرادة و ليس الحساسية " فالظواهر تتطابق مع المقولات و بخاصة مقولة العلة* والمعلول ، أما الأشياء في ذاتها فلا تخضع لمثل هذه القيود ، و على هذا النحو تمكن كانط من التخلص من مأزق الإرادة الحرة في مقابل الحتمية ، فبقدر ما يكون الإنسان منتميا إلى عالم الظواهر يخضع لقوانين الحتمية ، و لكن الإنسان

* **العلَة** : العلّة عند كانط تدل على تركيب خاص قوامه أن شيئا مثل (أ) يوجب أن ينضاف إليه وفقا لقاعدة ما شيء آخر مثل (ب) مختلف عنه تماما ، و معنى ذلك أن علاقة العلَة بالمعلول ليست تركيبا تجريبيا و إنما هي تركيب عقلي ، لا يقتصر على ملاحظة وجود التوالي بين العلَة والمعلول بل يقرر وجود هذا التوالي و ضرورته . **أنظر** :جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، الجزء الثاني ، ص96

من حيث هو فاعل أخلاقي ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته ، و من ثم لديه إرادة حرة"[1] . و هنا يظهر الجمع بينما هو ضروري و ما هو خاضع للحتمية ، و الخاضع للإرادة الحرة المُؤسسة للأخلاقية في مملكة متمايزة عن و مفارقة لمملكة الضرورة.

فالعقل المحض في استعماله العملي– أعني– في المبادئ القبلية التي تقوم عليها الأخلاق سيتجاوز كل سند تجريبي ، أين يكون للتعيين الذاتي للإرادة كلمة الفصل " لما كان العقل المحض هو الذي ينظر فيه هنا من ناحية استعماله العملي ، و بالتالي انطلاقا من مبادئ قبلية و ليس من أسباب تجريبية معينة فإن تقسيم أنالوطيقا العقل المحض العملي سوف يقع حتما و كأنه تقسيم قياس عقلي ، أي منطلقا من العام في المقدمة الكبرى (من المبدأ الأخلاقي) بواسطة إدراج أفعال ممكنة تحتها (كصالحة أو شريرة) توضع في المقدمة الصغرى ، وصولا إلى النتيجة أي التعيين الذاتي للإرادة(كمنفعة في الخير الممكن عمليا و في المسلمة المبنية عليه)"[2].

و بهذا فكل الأفعال التي تسير وفقا لمبدأ الأخلاقية لا بد أن تتحدد وفقا لقانون ومبدأ قبلي يفترضه العقل المحض في استعماله العملي لكنه يستند في قراراته إلى الاستعمال الأكثر شيوعا باعتباره المبدأ العملي الذي يعرفه كل عقل بشري طبيعي وبهذا يكون قانون قبلي تتحدد وفقا له الإرادة " ... كان بالإمكان أن يتم بشكل جيد وبما يكفي من يقين تبرير المبادئ الأخلاقية كمبادئ عقل محض بمجرد اللجوء إلى حكم الفهم العام للجميع " [3] . فالقانون الأخلاقي مبدأ قبلي لا يتعين بناء على النتائج التي يوصلنا إليها طابع الفعل ، و إنما الى القوانين القبلية التي تحمل طابع الإلزام

---

[1] برتراند رسل ، **حكمة الغرب** ، ص 124-125.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ، ص 168.

[3] المصدر نفسه ، ص 170.

والضرورة ، و الفعل لا يكون أخلاقيا إلا إذا توافق مع القانون الذي وضعه الكائن العاقل لنفسه.

و هنا يقترب كانط من أفلاطون الذي يرفض أن تصنع للأخلاق نماذج يحاكيها الأفراد و الجماعات، فيكفي أن يبحث الإنسان بعقله في قرارة نفسه ليسمع صوت الضمير يقول أفلاطون في كتابه الجمهورية " لست أرى ما يدعو إلى أن نضع لأمناء من الناس قواعد يسلكون تبعا لها في هذه الأمور، إذ أن بوسع هؤلاء أن يهتدوا من تلقاء أنفسهم إلى معظمة "[1]

لقد جعل أفلاطون هذا الالتزام الخلقي قائما على الحرية أو التشريع الذاتي للإرادة بعيدا عن كل سلطان خارجي ، و هذا ما حمل كانط على الثناء على الفلسفة الأفلاطونية التي تجعل لمعطيات التجربة و الأسس الأخلاقية و الممارسات السياسية أساسا عقليا" إن المنطق يمنحنا قواعد لاستعمال الفهم ، أما الفلسفة العملية فهي قواعد لاستعمال الإرادة ، إن الفهم و الإرادة هما صفتان موجودتان في عقلنا ، فالفهم هو أعلى قوى المعرفة ، أما حرية الاختيار هي أعلى قوى الرغبة "[2] و هنا تظهر القيمة العملية للحرية في البناء الأخلاقي .

هذا على خلاف الأخلاق عند جون استورت مل John Stuart Mill(1806-1873) التي يحددها الحس العام حيث يكفي أن تتفق أهواء الناس على سلوك و تعززه حتى يكون فعلا أخلاقيا " الفرد من عامة الناس يرى أن هواه إذا عززته

---

[1] أفلاطون، **الجمهورية**، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،1982 ،ص302

[2] Emmanuel Kant ,***Leçons d' éthique*** ,traduction par Luc Langlois ,librairie générale Françaises, p 70 .

أهواء الآخرين كان سببا كافيا مقبولا ، بل كان السبب الوحيد لتبرير آرائه في مسائل الأخلاق و الذوق و اللياقة بوجه عام ما لم يرد عنها نص صريح في عقيدته الدينية ... و إذا تأملنا المبادئ الأخلاقية التي كانت سائدة بين الإسبرطيين و الهيلونيين وبين السادة و العبيد ... فسنجد أن معظمها انبثق من هذه المصالح و المشاعر الطبقية "[1] إن تأسيس الأخلاق على المنافع الشخصية أو حتى على الحس العام يتعارض مع الأخلاق و ذلك أن ما يعين الإرادة هنا ليس القوانين التي يحددها العقل المحض العملي الذي يعبر عن الحرية و إنما الحس العام الذي تسيره الحاجات المادية والمصالح .

2- علاقة الإرادة الخيرة بالحرية :

لقد خصص كانط ثلاث كتب رئيسية في الأخلاق هي " تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"* وكتاب " " نقد العقل العملي "**، و كتاب" ميتافيزيقا الأخلاق "***.

و قد أراد كانط من خلال هذه الكتب تجاوز الأخلاق الكلاسيكية التي تستمد قوانينها من الطبيعة الإنسانية استنادا على مقياس اللذة و الألم أو التي تستند إلى عادات الناس وأعرافهم، أو من التشريعات الدينية و اللاهوتية ، و تعتبر الاختلافات والنزاعات التي سادت العصر الحديث فيما يتعلق بمشكلة الحرية من أهم الدوافع التي أدت الى ظهور النقد الثاني ليس باعتبارها كقضية فلسفية مفارقة للمبادئ العملية بل

---

[1] جون استورت مل ، **عن الحرية** ، تر : عبد الكريم أحمد ،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000 ، ص 65-66 .

* **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** : كتاب ألفه كانط سنة 1785 كتمهيد لكتاب نقد العقل العملي .

** **نقد العقل العملي** : كتاب ألفه كانط سنة 1788 عرض فيه أفكاره الأخلاقية .

*** **ميتافيزيقا الأخلاق** : كتاب ألفه كانط سنة 1797.

باعتبارها قضية جوهرية ترسم الحدود التي ينبغي أن يقوم عليها الإيمان من جهة والسلوك الذي ينبغي انتهاجه من الناحية العملية من جهة ثانية و مصير الإنسان في ظل الاختلافات بين حرية الإرادة و الجبرية " يكمن السياق التاريخي و الفلسفي لكتاب" نقد العقل العملي" في الناقشات المحيطة لفكرة التقدير الأزلي السابق التي كانت قد أظهرتها المناقشات بين مارتن لوثر Martin Luther(1483–1546) و جون كالفن John calvin(1509–1564) و الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر، والسبب الكامن خلف هذه المنازعات يكمن في عجز الأطراف عن التوفيق بين حرية الإرادة و بين فكرة التقدير الأزلي (الذي لا يكون للشخص فيها أي سيطرة على مصيره) كان كالفن يؤمن بالتقدير الأزلي أما لوثر و الكاثوليكية فقد ناصروا الفكرة القائلة بأن من حق الفرد أن يتقدم بالتضرعات و الابتهالات إلى الله كوسيلة للتأثير فيما سوف يصير للروح " [1].

و بهذا فقد كانت الضرورة الدينية أو التقدير الأزلي في مقابل الإرادة التي تبدو حرة عند لوثر و الكاثوليكية و التناقضات التي ترتبت عنها بين الفلاسفة اللاحقين من أهم الأسباب التي أدت إلى إعادة صياغة مفهوم الحرية و ارتباطها بالناحية العملية للكائن العاقل .

و بهذا فقد هدف كانط إلى إقامة أخلاق تستند إلى العقل ذاته والذي سيخلع على قواعده الكلية و المطلقية والموضوعية ، فإذا كان الناس عموما متفقين على أن الفعل الأخلاقي هو الذي يرتبط بالإرادة الخيرة فمتى تكون الإرادة صالحة لأن تكون أخلاقية أصلا ؟ هنا يبدأ الخلاف بين المنظرين الأخلاقيين ، فهل الإرادة الصالحة هي تلك التي تمتثل لنسق معين من الكمالات يعرفها العقل عن طريق الحدس كما هو

[1] كرستوفر وانت ، أندزجي كليموفسكي ، **أقدم لك ...كانط** ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1: 2002 ،ص 90.

الحال عند مالبرانش ؟ أم تلك التي تفعل بسائق العطف و حب القريب ؟ أم تلك التي تسعى إلى تحقيق أكبر قدر من اللذات و المنافع الخاصة ؟ أم تلك التي تمتد باللذات إلى أكبر عدد من الناس ؟ أم تلك التي تساير نداء المجتمع بما يقتضيه من أوامر ونواهي و عادات وأعراف و قيم ؟ أم تلك التي تمتثل لتعاليم الكتب المقدسة ؟

إن الأخلاقية * في المنظور الكانطي لا تقوم على شروط و بهذا فهي لا تستند إلى أي معرفة سابقة فالدعامة الأساسية لكل أخلاقية هي الإرادة الخيرة " من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم ، أو خارجه ، لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق ودون قيد اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة "[1].

فكل تعين للإرادة وفقا لشروط سابقة يعني انفلات الفعل الأخلاقي من الحرية وبالتالي الخيرية ،و ذلك أن ما يحدد خيرية الفعل هو تجاوز كل الالتزامات الخارجية أيا كانت والاهتداء إلى أوامر العقل الخالص باعتبارها القوانين التي وضعها الكائن العاقل لنفسه والتي عليه أن يخضع لها ليعطي فعله قيمة عملية ترفعه من عالم الضرورة أين يكون تلميذا للطبيعة إلى عالم الحرية أين يكون سيدا لنفسه " عندما نريد ممارسة الواجبات الأخلاقية فنحن نريد ممارسة الواجبات الحرة " [2].

---

* **الأخلاقية**: (Moralité) من جهة ما هي صفة على الأمر الذي يتضمن معنى الخير و الشر إيجابية تتعلق بالأفعال الحميدة و السلبية هي الأفعال المذمومة. **أنظر**: جميل صليبا، مادة: الأخلاق.

[1] إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ،ص17.

[2] Emmanuel Kant , ***Leçons d' éthique*** , p139.

الإرادة الخيرة عند كانط إرادة حرة * تنبجس إلى الوجود دون أي حتمية أو إلزام خارجي أو داخلي و تعبر عن قدرة الكائن العاقل في التشريع لذاته بعيدا عن حتمية الدوافع والبواعث أيا كان مصدرها عاطفة أو دينا أو مجتمعا أو منفعة ، إنها ذلك الصوت الذي ينادي من أعماق و قرارة النفس دون توقف " القانون الاخلاقي موجود فينا نكتشفه بداخلنا ، فنحن لسنا في حاجة إلى البحث عنه ، لأنه ينتمي الى بنية كياننا ، باعتبارنا كائنات عاقلة " [1] ، و دون غاية أو مصلحة فالقوانين الأخلاقية قوانين قبلية يحددها العقل المحض العملي ، كما تتحدد في ذلك المعرفة وفقا لقوانين الحساسية والفهم " أما الطريق إلى اقتفاء أثر هذا القانون الأخلاقي فهو أن أخضعت مسلمة الفعل لتشريع يصح قبليا لجميع البشر بشكل عام و بالضرورة ، مثلما يصح قانون طبيعي" [2] ، فالفعل الأخلاقي أمر داخلي يتفجر من أعماق الضمير في كل واحد منا ، حتى و إن كنا نميل إلى مقاومته بدرجات متفاوتة بحكم طبيعتنا التي تسعى إلى بلوغ السعادة و تحقيق أكبر قدر من اللذات و المصالح ، إلا أنه موجود بالقوة والإرادة الخيرة هي التي تنقله إلى الوجود بالفعل كتتويج و تعبير عن حريتنا " ...هنا أيضا يقوم كانط بنوع من الثورة .ذلك لأنه إذا كانت الأخلاق قد ظلت من قبل تفترض دائما أن الإرادة تحكمها مؤثرات خارجية ، فإن كانط يفترض أنها تعطي نفسها قانونها

---

* **الإرادة الحرة** : هي الإرادة التي يمكن أن تتعين بمعزل عن الدوافع الحسية ، و بالتالي بحوافز لا يمكن أن تتصور إلا بالعقل و كل ما يرتبط بها كمبدأ و كنتيجة يدعى عمليا، و هذا ما يميزها عن الإرادة المحض حيوانية و التي لا تتعين فيها الارادة إلا بدوافع حسية .أنظر كانط نقد العقل المحض ،ص 384.

[1] Bernard Carnois , ***La cohérence de la doctrine Kantienne de la liberté*** , Paris: le Seuil, 1973,p121.

[2] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص31.

الخاص ، وبهذا المعنى يمكن وصف الإرادة بأنها مستقلة استقلالا ذاتيا . فإذا أردنا أن نصل إلى مبادئ عامة للسلوك ، فإننا لن نهتدي إليها في الأسباب الخارجية بل ينبغي البحث عنها داخلنا ، و ذلك لكي نتوصل إلى ما يسميه كانط بالقانون الأخلاقي " [1] .

إننا نعتبر مواهب الطبيعة كالذكاء و قوة الإرادة و الشجاعة... أو نعم الحظ كالمال و الجاه و الشرف أو ما نملكه من علوم و فنون و ثقافة كلها أخلاق تزيد من رفعة صاحبها ، إلا أنها ليست كذلك إلا إذا اقترنت بإرادة خيرة ، فهي أبعد أن تكون خيرات في ذاتها لأنها قد تستعمل لفعل الخير أو الشر ، و بهذا تستمد قيمة الفعل من إرادته لا صيغته الصورية أو من نتائجه التي ينتهي إليها ، و ما يميز الإرادة الخيرة إنما هو طبيعتها المطلقة التي لا تقبل التخصيص و لا الاستثناء و لا الظروف و لا المصالح، فهي إرادة عامة شاملة تتلاشى أمامها كل الاعتبارات و الحدود، و ذلك أن ما تتعين وفقا له غير مشروط و كل شرط أو قيد عليها إنما يفقدها حريتها و بالتالي خيريتها " فالإرادة الخيرة هي وحدها التي يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا غير مشروط. وبعبارة أوضح نقول أن الإرادة الخيرة يجب أن تكون خيرة في كل الظروف ، و مهما كانت الأحوال فلا تكون خيرة في ظرف غير خيرة في ظرف آخر، أو خيرة كوسيلة لغاية ، وشريرة كوسيلة لغاية أخرى " [2].

و يؤكد كانط على نزاهة و استقلالية الإرادة الخيرة من المنافع و الأهداف التي تقترن بها أو تنتج عنها و التي تقيدها بذلك، فلا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا تحررت من كل الغايات و المصالح أيا كانت، فالحرية هي التي تجعل من الإرادة خيّرة " إن

---

[1] برتراند رسل ، **حكمة الغرب** ، ص 123-124.

[2] عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1: 1984، ص 282.

ما هو في كل تعيين للإرادة بالقانون الأخلاقي هو أن تتعين كونها إرادة حرة بالقانون ليس إلا ، وهكذا ليس فقط من دون مشاركة دواعي حسية، بل حتى برفضها بأجمعها و مع قطع العلاقة بكل الميول من حيث أنها قد تكون مخالفة لذلك القانون "[1] وبهذا فلا بد للإرادة الخيرة أن تقطع الصلة بكل الميول والرغبات والعواطف والمصالح وبالتالي عن النتائج التي تترتب عن الفعل و إنما ينبغي الحكم عن الفعل بناء على النية الطيبة التي تصدر عنها ،هنا فقط يمكن أن تكون خيرة " إن الإرادة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح ،لا و لا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك ، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده ، أعني أنها خيرة في ذاتها..." [2].

و لا نقصد بالحرية هنا اختراق كل القواعد و القوانين و المبادئ والقيام بالأفعال دون ضوابط بناء على الهوى، بل هي حرية من نوع آخر لها قانونها الخاص "فالقانون الأخلاقي قانون مقدس " [3] الذي يبني و لا يهدم فهي التي تضع القواعد الأخلاقية ووفقا لها تتحدد الإرادة الخيرة " إن كانط يؤمن بأن صحة القانون الأخلاقي تتوقف على ما نملكه من "حرية عملية " أي القدرة على الفعل وفقا لمبادئ نحن الذين نعطيها لأنفسنا من خلال العقل و من خلال مقاومة جذب الشهوات الناتجة عن حاجاتنا الطبيعية ككائنات حية "[4] و بهذا تكون حرية الإرادة في مواجهة دائمة مع ميول الطبيعة و متطلباتها وتوافق تام مع مطالب العقل التي ليست سوى خضوعنا لتشريعنا الذاتي .

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص144

[2] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص19 .

[3] Eugène Beurlier**, *Les grands philosophes, E. Kant***, p47.

[4] ألن و.وود، **كانط فيلسوف النقد** ، ص 144.

و مهما كانت الحجج التي تدعي افتقارنا إلى الحرية و خضوعنا للضرورة والحتمية إلى أن هذه الحجج تفنَّد و تقوّض نفسها بنفسها لمجرد اقترانها بالناحية العملية للعقل أو الناحية الأخلاقية، أين يكون الآمر و الباعث داخليا و ليس خارجيا "... حيث ينبغي دائما أن تعد إرادة الكائن العاقل في نفس الوقت إرادة مشرعة، إذ لو كان الأمر على خلاف ذلك لتعذر على الكائن العاقل أن يتصور أنه غاية في ذاته "[1].

فالإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها من المقاصد التي تحققها أو الغايات التي تعمل من أجلها بل هي خيرة في ذاتها باعتبارها الشرط الضروري و الكافي لكل أخلاقية " فهي لا تنسب إلى أي شيء آخر غير استعدادها الداخلي الذاتي وقد رأى كانط في هذا التيار الذي لم تخمد فيه جذوة الحياة (الفلسفة الأخلاقية الشعبية)هذه الفلسفة التي تحكم عن الإنسان لا بالإحالة إلى غاية خارجية عن الإرادة و إنما بالاستعداد الداخلي الصرف لإرادته " [2] فبانعدامها يفقد الفعل طابعه الأخلاقي ، و ذلك أن قيمتها لا تتوقف على ما تحققه أو تصنعه بل هي عالية شامخة على كامل آثارها " ... سوف تلمع بذاتها لمعان الجوهرة ، مثل شيء يحتفظ في نفسه بكامل قيمته ، فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئا و لا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء "[3].

فالنية الطيبة هي التي تثمن الإرادة الخيرة و تمنحها قيمتها، لذا يجب أن لا ننظر إلى النتائج التي يحققها الفعل بل إلى النية التي دفعت إليه ما دامت قد استخدمت كل ما أتيح لها من وسائل و طاقات، لذا فهي ليست مجعولة لكي تكون

---

[1] كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص 81

[2] إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ، تر: جورج طرابيشي ، الجزء 5 ، بيروت ، دار الطليعة للطباعة و النشر، ص283 .

[3] المصدر نفسه ، ص19.

نافعة و إلا اقترنت قيمتها بنتائجها و إنما جعلت لكي تكون جديرة بالتقدير، فقيمة الفضيلة إنما تزيد كلما كلفتنا الكثير دون أن تعود علينا بأي منفعة ، و هذه بالضبط قداسة النية من كل الغايات والأهداف التي ترفع الكائن العاقل إلى مصاف الآلهة .

فالإرادة الخيرة لا ترتبط بمجرد الرغبة في الخير و إنما تسعى جاهدة إلى بذل جهدها وقدراتها دون ادخار لأدني جهد، و لا يكون الخير مجرد وجدان أو عاطفة بل هو ممارسة عملية و هنا " تظهر الأخلاق الكانطية بصبغتها العقلية الإرادية ، وكأنما كانط قد أراد أن يخلع على القلب نفسه صبغة عقلية وآية ذلك أن فيلسوفنا حتى حين يفسر وصية المحبة ، فإنه يقرر أنه ليس المقصود بها أن نلقى إخواننا في الإنسانية بضرب من الشفقة أو التعاطف أو بأي ميل حسي آخر ، بل المقصود أن نؤدي واجبنا نحوهم بحيث نقدم لهم إحسانا عمليا لا مجرد وجدان عاطفي " [1] .

فالفعل الأخلاقي لا يأخذ صيغة الاختيار باعتبار أنه صادر عن الحرية ، إنما هو فعل ملزم جبرا و قصرا لا اختيارا ، و هذا الإلزام الذي يزيد من قيمة الفعل و من سمو الإرادة و خيريتها، إنه إلزام داخلي بل التزام من الكائن العاقل بالخضوع لتشريعه الذاتي أو لجملة القواعد و القوانين القبلية التي وضعها كمسلمات لفعله " إن القانون الاخلاقي يأمرنا بأداء عمل بحسن نية ، و هذا هو المبدأ الأساسي لكل أفعالنا، إن عدالة هذا القانون تجبرنا على الامتثال له كما لو كان عندنا بمثابة قانون مقدس" [2] والتي لا يجوز في أي حال أن تخترق ، و ذلك أن أي استثناء فيها يعتبر بمثابة فشل في تأسيس الأخلاقية . و يظهر مفهوم الواجب في الفلسفة الأخلاقية الكانطية كدعامة أساسية تقوم عليها الإرادة الخيرة " الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها لا من الفعل

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص134.

[2] Emmanuel Kant ,***Leçons d' éthique*** ,p 194.

الخارجي ولا بارتباطها بالسعادة بل تستمد صلاحيتها من القانون الذي نسميه بالواجب"[1].

و قد أكد كانط على أن ما يعطي أفعالنا قيمة هو الامتثال للواجب–أي–لجملة من القوانين ،غير أن هذه القوانين هي قوانين للحرية و ليست قوانين للحتمية والقهر وذلك أنها صادرة عن التشريع الذاتي للإرادة " إن الإرادة مستقلة كليا عن القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية ، و هذا الانفصال يسمى بالحرية ،أما الإرادة فستكون أمرا مطلقا و قطعيا ، لذا يعتبر القانون الأخلاقي حرا أو مستقلا " [2] . و في هذا بين أن كل المحاولات التي بذلت حتى الآن لاكتشاف مبدأ الأخلاق قد حكم عليها بالإخفاق وذلك أنها أكدت أن الإنسان يرتبط من خلال واجباته بقوانين، غير أنها أغفلت إرادته في التشريع، فهل يعقل أن يخضع و يمتثل الكائن العاقل و يلتزم بقانون لا يتفق مع إرادته الخاصة باعتبارها المشرع الأسمى لكل القوانين الأخلاقية ؟

إن الأخلاق تعني بالدرجة الأولى الحرية، أين يكون لكل كائن عاقل القدرة على التشريع لذاته و الخضوع لهذه الواجبات " و جدير بنا أن نلاحظ أن هذا النداء المطلق لأداء الواجب يدل نهائيا على الحرية " [3] و اعتباره لهذا التشريع كليا و عاما لكي يتمكن من الحكم على أفعاله بناء على القوانين التي وضعها لنفسه فإن ذلك ينقلنا إلى مملكة* الغايات ، و إذا خضع كل واحد منهم لتشريعه الذاتي الذي هو في النهاية

---

[1] Eugène Beurlier**,** ***Les grands philosophes***, ***E. Kant*** .p41.

[2] **Ibid** , p46.

[3] ول ديورانت ، **قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي** ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، بيروت ، مكتبة المعارف ، ط6: 1988، ص 351.

* **مملكة** : هي ذلك الترابط المنظم الذي يجمع بين كائنات عاقلة متعددة عن طريق قوانين مشتركة ، وتعني بذلك مملكة الغايات مجموع الأعضاء الذين يضعون تشريعا لأنفسهم و يخضعون لهذا=

ليس سوى قانون " يقتضي ألا يعامل كل منهم نفسه و غيره من البشر كوسيلة أبدا ، بل أن تكون معاملته لهم دائما و في نفس الوقت كغايات في ذاتها ، ينشأ عن هذا ترابط منظم بين الكائنات العاقلة عن طريق قوانين موضوعية مشتركة "[1] .

فغاية كانط النهائية إقامة أخلاق كونية في مملكة* تذوب فيها كل الغايات وتستبعد منها كل المصالح الشخصية و الحديث عن الضرورة في إطار العقل العملي لا ينفي حرية الكائن العاقل " إن الضرورة العملية التي تقضي بالسلوك طبقا لهذا المبدأ ، أي طبقا للواجب ، لا تقوم البتة على العواطف و الدوافع و الميول ، بل تقوم فحسب على علاقة الكائنات العاقلة بعضها ببعض ، حيث ينبغي دائما أن تعد إرادة الكائن العاقل في نفس الوقت إرادة مشرعة " [2] .

وهنا يظهر الاختلاف بين الضرورة الطبيعية و الضرورة العملية ، أين يكون مفهوم الضرورة مفهوما مطاطا يتغير من مجال إلى آخر ، فإذا كان في إطار العقل النظري يشير إلى المملكة التي تتحدد قوانينها وفقا للشروط القبلية التي تفرضها مقولات الحساسية والفهم على معطيات التجربة لكي تكون مُتعقلة بالنسبة إلينا من جهة ،

=التشريع ، أين ينظر إلى كل واحد منهم على أنه لا يخضع إلا لتشريعه الذاتي باعتباره كائنا عاقلا .و رئاسة هذه المملكة لا تكون إلا لله وحده باعتباره الوحيد الذي يجمع بين الفضيلة و السعادة ويحوز على الخير الأسمى و المثل العليا .

[1] إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص 79.

* فكرة المملكة التي تتجاوز المدلول الحسي ليست جديدة في العرف الفلسفي الغربي فقد وظفها القديس أغسطين من قبل في مملكة الله ، كما وظفها ليبنتز في تمييزه بين مملكة اللطف و مملكة الطبيعة .

[2] المصدر نفسه ، ص 81.

وخضوع هذه المعطيات لعلّية طبيعية صارمة من جهة ثانية و التي تحكمها الضرورة ، هذا فضلا عن ضرورة التجربة بالنسبة لنشاط المقولات القبلية و بالتالي حصول المعرفة .

أما بالنسبة لمفهوم الحرية من الناحية العملية ليس أكثر من تجاوز الإرادة للميول والرغبات و العواطف و المنافع و وعدم خضوعها لأي سلطان خارجي مهما كانت قداسته ، سواء كان دينا بما يفرضه من تعاليم و طقوس و شعائر أو مجتمعا بما يفرضه من عادات وأعراف و تقاليد و قوالب سلوكية . فالضرورة هنا تعني خضوع الكائن العاقل لتشريعه الذاتي – أعني – لجملة القوانين التي يضعها لنفسه و التي تتعالى على كل الميول باعتبارها واجبات تسير وفقا لقواعد محددة لا تقبل الاستثناء ، و الامتثال لها هو الذي يرفع الكائن العاقل من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرية " إن كانط يؤمن بأن صحة القانون الأخلاقي تتوقف على ما نملكه من حرية عملية أي القدرة على الفعل وفقا لمبادئ نحن الذين نعطيها لأنفسنا من خلال العقل و من خلال مقاومة جذب الشهوات الناتجة عن حاجاتنا الطبيعية ككائنات حية . فنحن لسنا ملزمين فحسب باعتبار أنفسنا أحرارا من الناحية العملية بل ونحتاج أيضا لأن نعتقد في أنفسنا أننا أحرار ، و لو من أجل أن ننسب أحكامنا النظرية لأنفسنا " [1].

2-<u>الحرية شرط الإرادة الطيبة :</u>

3-إن اعتبار الإنسان نفسه عضوا في العالم المعقول [*] لا في العالم المحسوس فقط بوصفه عقلا تمكنه من إدراك حقيقة عليّته باعتبارها إرادة فاعلة في هذا

---

[1] ألن و.وود ، **كانط فيلسوف النقد** ، ص 144.

[*] العالم المعقول : يماثل عالم الأفكار أو عالم المثل الأفلاطوني ، و يتفق مع سقراط الذي يرى أن كل إنسان يحمل الحقائق الأخلاقية في نفسه ، و بهذا فهو ليس في حاجة إلى تلقيها من الخارج بل يكفي أن يتأمل طبيعته الإنسانية ليكتشفها، هذا ما نجده عند كانط الذي يعتقد أن الوجدان المشترك=

العالم المحسوس التي لا يمكن بأي حال أن تنتمي إلى علّية عالم الظواهر التي تحكمها الضرورة، بل هي علية حرة مرتبطة بالاستقلال الذاتي الذي لا ينفصل عن الأخلاق ، و بهذا تكون الحرية هي حجر الأساس لكل إرادة طيبة وبالتالي لكل عمل أخلاقي .

غير أن الإنسان من ناحية أخرى خاضع لعلّية العالم المحسوس في جملة من أفعاله التي تقترن بالرغبات و الميول فما موضع التشريع الذاتي للإرادة في هذه الحالة؟

في هذه الحالة يرى كانط أن الزاوية التي ينظر منها الإنسان إلى ذاته هي التي تحدد استقلال الإرادة عن البواعث الحسية أو ارتباطها بها " فإذا كنت إذن عضوا في العالم المعقول وحده ، فإن جميع أفعالي ستكون مطابقة كل المطابقة لمبدأ الاستقلال الذاتي للإرادة الخالصة ، و إذا كنت قطعة من العالم المحسوس فحسب ، فلا بد في هذه الحالة من أن نحسب أنها مطابقة تمام المطابقة للقانون الطبيعي للشهوات والميول ، وبالتالي لتنافر الطبيعة " [1].

إن المنظور الأول للإرادة و الأفعال التي تنتج عنها يحيلها مباشرة إلى المبادئ العليا للأخلاقية، أين لا تستجيب الإرادة باعتبارها علّية إلا إلى تشريعها الذاتي ،أما في الحالة الثانية حيث العلّية مرتبطة بنزوات الطبيعة فإن الأفعال تقوم على مبدأ السعادة وفي هذه الحالة التي يشتد فيها التعارض بين المبدأ الأعلى للأخلاق و المبدأ الذي يحقق السعادة يضع أفعال البشر على المحك ، فهل ينبغي التضحية بالسعادة التي تحكمها الضرورة في عالم الرغبات و الميول أين يكون المبدأ الأعلى و الأساس الأول

=يكفي للحكم على ما هو خير و ما هو شر من الوجهة الأخلاقية و مستقر هذا الوجدان المشترك هو العالم المعقول الذي يستخلص منه القواعد الصورية للأخلاق العملية ، في مقابل العالم المحسوس الخاضع للميول والأهواء المختلفة.

[1] إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص 117

للتعبير عن الحرية و تأسيس الأخلاق أم الامتثال لصوت الطبيعة و التضحية بالحرية لبلوغ السعادة ؟

يرى كانط أن العالم المعقول هو الذي يؤسس للعالم المحسوس و هو الذي يحدد قوانينه وبالتالي ينبغي إخضاع مسلمات أفعال العالم المحسوس للعالم المعقول ، ولتأسيس الأخلاقية لا بد من الامتثال لأوامر العقل بعيدا عن تأثيرات العالم المادي حتى و إن كنا أعضاء فيه و أجزاء منه تسري علينا قوانينه، غير أن إرادتنا باعتبارنا أعضاء في العالم المعقول أيضا لا ينبغي أن تخضع لقوانين العالم المحسوس " و لكن لما كان العالم المعقول يحتوي على الأساس الذي ينبني عليه العالم المحسوس كما تنبني عليه تبعا لذلك قوانينه و كان إذن بالقياس إلى إرادتي (التي تنتمي بكليتها إلى العالم المعقول) المبدأ المباشر للتشريع ، و لما كان من الواجب كذلك أن يتصور على هذا النحو ، فسوف يكون علي بوصفي عقلا ... أن أعرف أنني خاضع لقانون العالم الأول... أي للعقل الذي يحتوي على هذا القانون في فكرة الحرية، و من ثم الاستقلال الذاتي للإرادة، كما سيتعين علي تبعا لذلك أن أعد قوانين العالم المعقول أوامر أخلاقية مطلقة بالنسبة لي و الأفعال المطابقة لهذا المبدأ واجبات " [1].

إن الواجبات الأخلاقية المطلقة التي تتحدد من خلالها الإرادة الخيرة هي بمثابة قضايا تركيبية قبلية ، فإذا كانت الإرادة التي ترتبط بالعالم المحسوس خاضعة للشهوات الحسية و إذا أضفنا إليها إرادة العالم المعقول باعتبارها إرادة خالصة عملية كشرط أعلى للإرادة الأولى فهنا سنحصل على قضايا تركيبية ترتبط بالعالم الحسي ، أما

[1] كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص 118-119.

شرطها الأول فهو شرط معقول قبلي * تحدد معالمه الحرية ، و قد أكد كانط أن أسوأ الناس إذا ما عرضت عليه أمثلة على إخلاص النيات و الإحسان لعامة الناس والتعاطف معهم ...حتى و إن ارتبط ذلك بتضحيات بالمنافع و الراحة الشخصية أن يعترض على هذا الخلق ، فقد تمنعه ميوله و دوافعه و مصالحه أن يحقق هذه الأمنية ، لكن الأمل لا يفارقه في أن يتحرر من هذه الميول التي تثقل كاهله و تبعده عن الأخلاقية " و هكذا يقيم الدليل على أنه بإرادة متحررة من دوافع الحساسية ، يضع نفسه بالفكر في نظام للأشياء مختلف كل الاختلاف عن نظام شهواته في مجال الحساسية إذ أنه لا يستطيع أن يتوقع من هذه الأمنية أية متعة شهوانية ... بل كل ما يستطيع أن ينتظره منها هو قيمة باطنة أعظم لشخصيته ، و لكنه يعتقد أنه ذلك الشخص الأفضل إذا وضع نفسه في موقف عضو منتم للعالم المعقول ، تجبره على ذلك ، على غير مشيئته ، فكرة الحرية ، أي فكرة الاستقلال عن العلل المحددة للعالم الحسي " [1] .

و هنا يظهر طابع الإلزام في الفعل الأخلاقي الذي تفرضه علينا طبيعتنا العاقلة وفقا للحرية باعتبارها المثل الأعلى والنموذج المثالي الذي يرفعنا من علّية العالم المحسوس الذي تحكمه الميول و الشهوات إلى عالم معقول صارم وملزم يأخذ شكل الأمل في الارتقاء في السلم الأخلاقي "... و علّية الكائنات غير العاقلة هي على العكس من ذلك علّية لا تفعل إلا تحت تأثير علل أجنبية ، إنها علّية بالضرورة

* **القبلي**: كل ما هو قبلي يتميز بالضرورة و الشمول و يسير وفقا لقواعد معينة، و بهذا تكون قواعد الفعل الأخلاقي التي يفرضها العقل كلية و شاملة و ضرورية.

[1] إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص 119.

الطبيعية ، و الإرادة التي تلتزم بالواجب في فعلها هي إرادة حرة ، و علّيتها هي علّية بالحرية"[1].

فحتى إن كنا نخترق القانون الأخلاقي فنحن نعترف بسلطانه، و لا يمكننا أن نكرس القانون الأخلاقي باعتبارنا أعضاء في العالم المحسوس إلا بالدرجة التي نعتبر فيها أنفسنا أعضاء في العالم المعقول.

4-الواجب و حرية التشريع الذاتي :

إن الواجب هو ما يقرر وفقا لقاعدة أو جملة من القواعد التي تصدر من الذات والتي تحمل طابع الإلزام الذي يرفض الاستثناء ،و يقوم على ضرورة إنجاز الفعل احتراما للقانون الكلي و لا يكون القانون كليا إلا إذا صدر عن العقل أي أنه يتسم بالضرورة لكونه قبلي ، و بهذا فالواجب عند كانط " أمر جازم يحملنا على طاعته احتراما له دون اعتبار لمنفعة أو لذة " [2] وبهذا فإن ميتافيزيقا الأخلاق تضع قوانين الكائنات العاقلة بصفة عامة، و ليس قوانين الطبيعة الإنسانية فحسب " لنفحص هذا العقل ، لا يشّيد أي قانون أخلاقي من التجربة لأن الإرادة الخيرة لا تتحقق فيها أبدا ولأن الرأي المشترك يتحدث هنا عما يجب أن يكون لهذا ليس فقط عند البشر، لكن عند كل الكائنات العاقلة فإن في فكرة الإرادة الأخلاقية تستمد قانون الواجب قبليا باسم العقل" [3] إن الواجب الأخلاقي عند كانط كلي و بهذا فهو عقلاني ولهذا فهو يختلف عن الواجب اللاعقلاني .أين يكون الباعث على الفعل هو المصالح التي لا تتفق مع

---

[1] عبد الرحمان بدوي ، **الأخلاق عند كانط** ، الكويت ، وكالة المطبوعات ،1979، ص 128.

[2] إبراهيم مدكور ، **المعجم الفلسفي** ، مصر، الهيئة المصرية لشؤون المطابع الأميرية، 1982، ص209.

[3] Eugène Beurlier , ***Les grands philosophes E. Kant*** ,p41.

الأوامر الكلية " أما في نظر كانط فإن كلية الواجب تتأتى ، على العكس من ذلك ، من العقل الذي يكون الأمر الذي يصدر عنه ، باعتباره ملكة الكلي ، قاطعا مطلقا ، فالعقل بالذات ، من جهة أنه عملي ، هو الذي يلزم إرادتنا " [1] .

إن الواجب الأخلاقي عند كانط ليس امتثالا لما يفرضه المجتمع من قوانين وعادات وتقاليد تضعها مجموعة من البشر، و ليس محاكاة لما يعتبره رجال الدين أوامر إلهية تأخذ شكل الطقوس و الشعائر، و لا هي تعبيرا عن عاطفة جياشة تسيّر صاحبها إلى أفعال تحقق له الرضا ، بل هو نداء العقل الباطن الذي تحركه الإرادة الحرة التي تعبر عن رفعة الكائن العاقل في استعماله الموضوعي لعقله بعيدا عن كل ما تفرضه متطلبات التجربة ، لذلك خصص كانط القسم الأول من كتابه الثاني الكيفية التي يرتبط فيها الواجب بالحرية و كيف تتأسس الحرية على فكرة الواجب الأخلاقي " و بين كانط في القسم التحليلي ثلاثة أمور : الأمر الأول : أن الواجب ليس ممكنا إلا بالحرية ، و من ثم فإن وجود الواجب يدل على وجود الحرية ، الأمر الثاني : أن قانون الحرية أو الواجب يجعل الإرادة الخيرة أو الإرادة الشريرة ممكنتين ، أي أنه يسمح بإمكان فعل الخير وإمكان فعل الشر على السواء و هذا هو معنى حرية الفعل عند كانط ، الأمر الثالث : أن القانون الخلقي لكي يجعل الإرادة الخيرة ممكنة ، يصير هو نفسه باعثا و يثير عاطفة الاحترام و هي عاطفة خلقية " [2] إن وجود الواجب الأخلاقي هو الذي يدل على وجود الحرية ،فالإنسان لا يكون حرا إلا إذا خضع لتشريعه الذاتي ، غير أنه في نفس الوقت يملك حرية الفعل في الإقدام أو الإحجام عن فعل الخير أو الشر، غير أن القانون الخلقي يرفع الإرادة التي تنتجه عن البواعث

---

[1] اميل برييه ، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ، ص 285.

[2] محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)** ، الجزء4 ، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ، 1996 ، ص 300.

الحسية ويثير فينا عاطفة الاحترام لهذا القانون والسعي الى الخضوع له،و بهذا تتحقق حريتنا " مادامت الإرادة هي التي تشرع بنفسها قانونها الخلقي ، فهي بهذه الصفة تكون إرادة حرة " [1]

فكل التصورات الأخلاقية أصولها قبلية في العقل الإنساني المشترك . ومن أهم خصائص الواجب الأخلاقي أنه أمرا مطلقا لا يرتبط بأية غاية، فهو منزه من كل الغايات و هو يسعى إلى تحقيق الكلي في الإرادة، و لا يرتبط بالأفعال الجزئية التي تؤديها الإرادة، و إنما بالقاعدة الصالحة التي ينبغي أن تكون مبدأ للعقل " إن كانط تشددي فبما أن استعداد الإرادة هو وحده الذي يعتد به، فليس ثمة من أهمية لمطابقة الفعل المادية للواجب .و إذا خالط الواجب دافعا مختلفا عنه ، مهما يكن طفيفا كان كافيا لتجريد الفعل من استحقاقه " [2] فإذا ارتبط الفعل بغاية فقد طابعه الأخلاقي لذلك يرى كانط أننا يجب أن نقوم بالواجب لذاته " الواجب من أجل الواجب " لا من أجل أي شيء آخر .

فتمسك كانط بفكرة الواجب يجرد الأخلاق من كل دافع أو إلزام خارجي ، وهذه الصرامة هي التي تمنح الأخلاقية صفائها و خلوصها، حتى و إن كان هذا الصفاء وهما لا يمكن أن يصدق على أي فعل أيا كان فإن ذلك لا ينقص شيئا من الأخلاق القائمة على تقديس الواجب المطلق الذي يترفع عن كل لذة في أي ظرف من الظروف باعتباره المبدأ الأسمى الذي ينبغي أن تنبثق عنه كل أفعالنا الأخلاقية " و الواقع أنه مستحيل استحالة مطلقة أن نجد عن طريق التجربة و بيقين تام حالة واحدة قامت منها مسلمة فعل من الأفعال متفقة مع الواجب على مبادئ أخلاقية و على تصور للواجب

---

[1] محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)** ، ص 300.

[2] إميل برييه، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ، ص 284.

فحسب " [1] و ذلك أن الكائن العاقل عضو في العالم المحسوس بالإضافة إلى أنه عضو في العالم المعقول وبالتالي تمنعه طبيعته المحسوسة التي تبحث عن السعادة من بلوغ القداسة التي تجمع بين الفضيلة و السعادة ، و هذا ما يسوقنا إلى القول أن الحرية التي هي امتثال للواجب الأخلاقي حرية صورية و إن كانت أساسا لا يقوم في غيابه مقام للعقل العملي ، و ذلك لاستحالة مطابقة مسلمة أي فعل تجريبي للواجب الأخلاقي مع ذلك يبقى للواجب الاخلاقي قداسته " الأخلاق التي يعبر عنها كانط أخلاق حرة ، لأنها بالنسبة إليه تخلق موضوعها ، بمعنى أنها ليست متعينة من قبل شيء يختلف عنها ، هذا ما يميزها عن العلم أو التجربة التي تعين موضوعها عن طريق العالم الخارجي " [2]. و هنا يبدو بوضوح المنهج الترنسندنتالي الذي اعتمده كانط في تأسيسه لميتافيزيقا الأخلاق.

فما يحدد الإرادة ليس أي مضمون تجريبي بل هو الصورة الخالصة للقانون الذي وضعه الكائن العاقل لنفسه و الذي يظهر على أنه نظام أخلاقي و ليس ضرورة طبيعية ، لهذا نجد أن الضرورة الأخلاقية متمايزة عن الضرورة الطبيعية ،فهنا يكون العقل تلميذا لنفسه فقط لأن هذا الإلزام تمارسه الذات على ذاتها متجاوزة لكل مظاهر الغرائز والمصالح في سبيل الامتثال لأوامر العقل لمجرد أنه عقل لا غير " إن القانون مقدس فينا و على المحكمة التي تصدر القوانين أن تحكم بالعدل ، و هذا يعني أنه يجب تطبيق القانون بكل دقة " [3] و هنا نصل إلى مفهوم المعقولية ، فالواجب ليس

---

[1] إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص40 .

[2] Julien Benda**, *Kant*, *les classiques de la liberté***, Paris, les trois collines, 1948,p15.

[3] Emmanuel Kant ,***Leçons d'éthique***, p160.

عقلانيا إلا لأنه كليا و هذا ما يميزه عن اللاعقلاني الذي يرتبط بالمصالح حيث لا يكون العقل بذاته هو الدافع و الباعث إلى الفعل و إنما اللذة أو العاطفة ، أما الواجب الأخلاقي فهو الذي يصدر عن العقل باعتباره ملكة الكلي فهو الذي يلزم إرادتنا ، وبارتباطه بالإرادة يكون عقلا عمليا و لا يأمر العقل العملي إلا بالخضوع للقواعد التي وضعها هو لنفسه ، و بأن تصبح هذه القواعد كلية و ضرورية وهنا ترتبط الأخلاق بالعقل الخالص العملي "... يمكننا أن نقول أنه لكي يصبح المرء (شخصية أخلاقية) فإنه ليس يكفي أن يؤدي واجبه ، بل لا بد أيضا من أن يكون أداؤه لهذا الواجب وليد احترامه للواجب نفسه ، أعني للقانون الأخلاقي باعتباره قانونا كليا أوليا وضروريا " [1].

فالفعل الأخلاقي بهذا و إن كان صادرا عن الحرية إلا أنه يحمل طابع الإلزام والقهر فهو يفرض نفسه فرضا و ليس اختيارا و ما الأخلاقية إلا الخضوع المطلق لنداء الواجب، فالحرية في إطار العقل العملي ليست مفهوما ساذجا قائما على مشيئة الإرادة بدلالتها الشعبية البسيطة التي تتغير من لحظة لأخرى و من موقف لموقف ، بل هي حرية صارمة نابعة من أعماق الكائن العاقل الذي لا يفعل إلا شريطة أن يضع لنفسه قانونا كليا عاما يحترمه و يخضع له في كل الأحوال و هذا باعتباره في نفس الوقت واجبا مقدسا لا يمكن أن يخترق دون المساس بمبدأ الأخلاقية " إنه لذي أهمية قصوى في الأحكام الأخلاقية ... لكي تكون كل أخلاقية الأفعال موضوعة في ضرورتها بدافع من الواجب ، و بدافع احترام القانون وليس عن حب و استحسان لما قد تنتجه تلك الأفعال ، فبالنسبة إلى البشر و إلى كل الكائنات المخلوقة العاقلة، الضرورة الأخلاقية هي إكراه أي التزام و كل فعل مؤسس عليها يجب أن يعتبر بمثابة واجب"[2].

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص136.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص 156 .

و يظهر التمايز جليا بين الضرورة الطبيعية و الضرورة الأخلاقية ، فإذا كانت الأولى ليست أكثر من وجوب الانطلاق من الموضوعات التي تستقبلها الحساسية باعتبارها الشرط الأساسي و الضروري لكل معرفة من جهة ، و خضوع هذه الموضوعات باعتبارها ظواهر أو أشياء لمبدأ السببية و الحتمية ، فإن الثانية تخضع لسببية حرة تجسدها الإرادة من خلال تشريعها الذاتي و خضوعها لهذا التشريع ، و هذا معنى أن يكون الكائن العاقل تلميذا لنفسه و ليس للقوانين التي يفرضها عالم الأشياء ، فإذا كانت الضرورة الطبيعية تأخذ شكل الإلزام فإن الضرورة الأخلاقية تأخذ شكل الالتزام.

و يظهر الطابع الصارم و التشددي في الأخلاق الكانطية التي لا تعترف إلا بقوة القانون الأخلاقي الذي لا يقبل الاستثناء و لا تجرّه مصلحة أو تسوقه عاطفة أو ميلا ، حتى و إن كنا من شرّع هذه القوانين إلا أننا ملزمين على الخضوع لها " الواجب والالتزام المستحق هما التسميتان الوحيدتان اللتان يليق أن نطلقهما على القانون الأخلاقي ، صحيح أننا مشرعون في مملكة الأخلاق الممكنة بواسطة الحرية ...للكننا في الوقت نفسه رعايا فيها ولسنا أصحاب السلطان فيها، و ما تجاهلنا لمرتبتنا الأدنى بوصفنا مخلوقات، و رفضنا بدافع الغرور لهيبة القانون المقدس سوى خيانة له"[1].

إن طابع الإلزام في الفعل الأخلاقي وليد الاحترام لطبيعتنا العاقلة و بالتالي احترامنا للقانون الأخلاقي حتى و إن كان يتعارض تعارضا كليا مع ميولنا الطبيعية

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص158

التي تسعى الى بلوغ السعادة و تحقيق اللذة " نحن نحب كل شيئ يمنحنا امتيازات ، ونحن نحترم كل شيء له قيمة في ذاته " [1].

5- الأوامر الشرطية و الأوامر المطلقة:

إن النزوع الحسي للكائن البشري يجعل منه كائنا نسبيا مرتبطا بالمصالح والنافع التي يفرضها عليه طابعه المادي، الذي يبحث عن اللذة و بهذا فهو ليس عقلا محضا لذا فهو يتصور الخير لكنه كثيرا ما يفعل الشر ، و هذا يعني أن الإرادة البشرية خاضعة لدوافع حسية كثيرا ما تتعارض مع العقل، و بالتالي تتعارض مع القانون الأخلاقي الذي شرعه العقل لنفسه ،أي الإنسان من حيث هو كذلك ، وبناءا على هذا كانت الإرادة الحرة بحاجة إلى أوامر ملزمة تكرهها على الخضوع لما اعتبره العقل خيرا " فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعيينا كافيا ، فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخضع لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التي لا تتفق دائما مع الشروط الموضوعية ... و يسمى تعيين مثل هذه الإرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاما " [2].

فإرادة الكائن العاقل بحاجة إلى أوامر عقلية توجهها نحو الخير على خلاف الإرادة الإلهية التي لا حاجة لها بمثل هذه الأوامر ، فهي تحدد ذاتها بمجرد تصورها للخير بعيدا عن كل دافع حسي على نقيض الكائن البشري " إن الواجب هو الذي يجسد الخير أو الشر ، إن الخير الأخلاقي هو الإرادة الطيبة و هو الامتثال للواجب بالاحترام للواجب ، عندما يتم إقرار الواجب بحد ذاته كمبدأ أساسي للإرادة فإن الشر الأخلاقي فهو تمرد أو عصيان ضد الواجب "[3] و بالتالي فما الواجب إلا تعبيرا عن

---

[1] Emmanuel Kant, ***Leçons d'éthique***, p320.

[2] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص49 .

[3] Eugène Beurlier .***Les grands philosophes E. Kant*** .p46.

الأوامر العقلية المطلقة الصادرة عن العقل التي تنتهي إلى توجيه الإرادة و يميز كانط بين الأوامر القطعية والأوامر الشرطية فإذا كانت الأولى لا ترتبط بأية غاية فإن الثانية تقترن بغايات أين يكون الفعل وسيلة لتحقيق غايات أخرى تختلف عن هذا الفعل " كل الأوامر الأخلاقية تصدر أوامرها إذن بطريقة شرطية أو بطريقة مطلقة ، تلك تمثل الضرورة العملية لفعل ممكن بوصفه وسيلة لبلوغ شيء آخر يريده الإنسان (أو من الممكن أن يريده) و الأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته لا تربطه صلة بهدف آخر ، و ضروري ضرورة موضوعية " [1] .

فالأوامر القطعية تتعارض مع أهوائنا و ميولنا و رغباتنا، و بهذا فهي تخاطبنا بلهجة الآمر أو السيد الذي يلزمنا على اتباع أوامره ، في سبيل تحقيق الأخلاقية استنادا إلى أوامر العقل و امتثالا للواجب الذي هو صوت الضمير فينا " إن الأمر المطلق هو وحده الذي يتمتع بصفة القانون العملي بكل ما يحمله ، هو كلية القانون بصفة عامة وضرورة مطابقة الفعل للقاعدة الأخلاقية " [2] غير أن هذه الأوامر الملزمة التي يصدرها العقل تعبر عن قدرة الكائن العاقل ، فطاعتها هي إعطاء قيمة لوجودنا العقلي و تتويج لحريتنا في عالم مادي تحكمه الضرورة " ... الواجب لا يكون ممكنا إلا عن طريق الحرية، و وجود الواجب لا يستدل عليه إلا من خلالها "[3] .

و يميز كانط بين الأمر الذي يهدف إلى تحقيق السعادة و الذي يرتبط بالضرورة الطبيعية التي تفرض نفسها على كل إنسان لأنها جزء من طبيعته، أين

---

[1] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص51.

[2] Bernard Carnois**, *La cohérence de la doctrine Kantienne de la liberté*,** p86.

[3] Eugène Beurlier , ***Les grands philosophes E. Kant*** , p44.

تكون عليه البراعة في اختيار الوسائل المؤدية إلى رفاهية الإنسان أو ما يسمى بالفطنة التي تحقق السعادة ، و يرفض كانط أن تتأسس الأخلاق على مبدأ السعادة كما يرى أرسطو* فلا يليق أن تكون هذه الأخيرة مبدأ للأخلاق ف" ما أبعد السعادة وحدها عن الخير الأسمى ، فهي ليست خيرا إلا بمقدار اتفاقها و السلوك الأخلاقي "الخيّر" " [1] ، فهنا تكون الأوامر شرطية على الدوام ، أما الأوامر التي تؤمرنا مباشرة بإتباع مسلك معين بعيدا عن كل شرط أو مقصد آخر يمكن الوصول إليه عن طريق هذا المسلك، فهنا يعتبر الأمر مطلقا لأنه لا يرتبط بنتائج الفعل بل بالمبدأ الذي يترتب هو عليه (الواجب) و ما فيه من حق وخير وليس ما ينطوي علية الفعل من سعادة أو مصلحة " ...و مع ذلك فمبدأ السعادة الخاصة هو أولى المبادئ بالاستنكار ، لا لأنه فاسد فحسب و لا لأن التجربة تناقض الإدعاء الذي يذهب إلى أن الهناء يتناسب دائما مع حسن السلوك، و لا لأنه لا يسهم بشيء في تأسيس الأخلاق ، إذ أن جعل الإنسان سعيدا أمر يختلف عن جعله ذكيا فطنا لمنفعته يختلف تمام الاختلاف عن جعله فاضلا ، إذ تضع الدوافع التي تحث على الفضيلة مع الدوافع التي تحرض على الرذيلة في صنف واحد"[2].

*اعتبر أرسطو السعادة كهدف مركزي في حياة الانسان ، و هي غاية بذاتها ، فهدف الانسان أن يعيش وفقا لفعَالية عقلية ، و الانسان الخيَر يوظف هذه الفعَالية في الخير ، و هنا تصبح السعادة هدف للروح متطابقة مع الفضيلة ، فالسعادة تتأتى من إنجاز كل الأشياء الخيَرة كالصحة و الثروة و المعرفة و الصداقة و هي التي تقودنا إلى كمال الطبيعة الانسانية .

[1] مراد وهبة ، **المذهب عند كانط** ، ترجمه عن الفرنسية نظمي لوقا ،مصر ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1979، ص84.

[2] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص95.

فالأمر الأخلاقي أمر ضروري في ذاته يستبعد كل الغايات ، فإذا قلنا "لا تكذب " أو قلنا "كن خيرا" فقول الحق و فعل الخير هنا ليست وسائل بل غايات في حد ذاتها، فهي سلوكات نزيهة تتبع أصول الخير و الحق دون أدنى شرط أو قيد ، أما قولنا " كن أمينا لتنال ثقة الناس " فإننا لا نريد اتباع مسالك الأمانة و إنما ما يوجهنا هنا هو ملكة الرغبة في تحقيق المصلحة ، و بالتالي فالأمانة ليس لأجل الأمانة و إنما لأجل تحقيق غاية أخرى " ومعنى هذا أن الأوامر الشرطية المقيدة هي مجرد أحكام تحليلية تقتضيها دواعي المهارة أو الحكمة أو السعادة و تنطوي فيها فكرة "الغاية " المُرادة على فكرة الواسطة التي لا بد من استخدامها، في حين أن الأوامر القطعية المطلقة هي أحكام تركيبية أولية ترتبط الإرادة بالواجب في استقلال تام عن أي مفهوم تجريبي"[1].

6- القواعد الأخلاقية:

يحدد كانط ثلاث قواعد أخلاقية قطعية و مطلقة تقوم أساسا على الإلزام لكل كائن عاقل لا بد لإرادته أن تراعيها في أفعالها و تتمثل في :

القاعدة الأولى: و تعرف بقاعدة التعميم

" افعل كما لو كان على مسلمة * فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام "[2] ويبرهن كانط على صحة هذه القاعدة على أربعة أمثلة مرتبة وفقا

---

[1] زكريا إبراهيم ،**كانط أو الفلسفة النقدية**، ص140.

* **المسلمة** : هي المبدأ الذاتي للسلوك، فهي تتضمن القاعدة العملية التي يحددها العقل بمقتضى أحوال الذات (و في أغلب الأحيان يحددها بحسب جهله أو بحسب ميوله) .

[2] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ،ص62 .

لقسمة الواجبات إلى : واجبات نحو الذات وواجبات نحو الغير وواجبات كاملة وواجبات ناقصة.

المثال الأول:

ويرتبط بواجب الإنسان نحو نفسه: إذا ذاق الإنسان ذرعا بالحياة وطافت بخاطره فكرة الانتحار، فهل يستطيع أن يقوم بهذا الفعل دون أن يخّل بواجبات الإنسان نحو نفسه ؟ و إذا افترضنا أن هذا الفعل الذي يلجأ إليه هذا الإنسان اليائس قائم على قاعدة في حكمه أنها تطبيقا لمبدأ حب الذات التي تفوقت همومها على مسراتها هنا يتساءل كانط : هل يصلح حب الذات قانونا كليا للطبيعة ؟ فإذا أقرت الطبيعة قانون القضاء على الحياة وهي التي تهدف في الأصل إلى المحافظة على البقاء و العمل على تنمية الحياة. ألا يعني هذا أنها تتناقض مع نفسها ؟ و من ثمة لا يصلح أن يكون قانونا كليا أو قاعدة عامة.

المثال الثاني :

واجبات الفرد نحو غيره: إذا اقترض رجلا مالا من غيره ،و وعد برده مع علمه في الوقت نفسه بعجزه عن الوفاء بوعده ، فهل يكون في وسع هذا الرجل أن يحيل المبدأ الأخلاقي الذي استند إليه في فعله ، ألا وهو مبدأ حب الذات أو المنفعة الشخصية إلى قانون أخلاقي يعممه على الطبيعة ؟ هذا ما يرفضه كانط ، فإذا مر كل إنسان بضائقة مالية قام بهذا الفعل مع عدم الوفاء بوعده لصار الوعد نفسه لغوا فارغا ، و لأصبح التعامل بين الناس في حكم المستحيل ، فتعميم هذا المبدأ يوقعنا في تناقض لأنه سيجعل من الوعد الكاذب قانونا عاما و هذا ما يتعارض مع ما تقتضيه الطبيعة من تعامل بين الإنسانية.

المثال الثالث :

إذا كان لإنسان مواهب و قدرات و أعرض عنها و انصرف لطلب اللذات بدلا من بذل جهد في تنمية استعداداته و تحسينها، و لكنه يسأل نفسه إذا كانت مسلمته التي تحثه على إهمال مواهب الطبيعة و التي تتفق مع ميوله الطبيعية إلى التمتع بالذات تتفق أيضا مع ما يسمى بالواجب ؟ يرد كانط على هذا السؤال بالسلب لأنه يرى أن هذا التعميم لا يصلح أن يكون قانونا كليا لكل كائن عاقل يريد لقدراته واستعداداته النمو لكونها نافعة له و لأنها منحت له ليبلغ ألوانا عديدة من الغايات والأهداف .

المثال الرابع :

لنفرض أن إنسانا موسرا ناجحا في جميع أعماله و قد انطوى على نفسه ولم يبال بأنين المحتاجين و المحرومين ، فهل يحق لهذا الرجل الغني أن يبرر سلوكه بقوله : ما شأني أنا بهؤلاء ؟ فليفز كل من السعادة بما تشاء له السماء، أو بما يشاء هو لنفسه ، فلن أسلبه شيئا أو أحسده على شيء ، لكنني لا أقف مع احد في حال الضرورة ، و يرد كانط على هذا التساؤل بقوله :إن الجنس البشري لن يفنى بلا شك لو قدر لمثل هذا المبدأ أن يصبح قانونا عاما ، و لكن من المستحيل على الإرادة أن تريد مثل هذا المبدأ أو أن تتصوره قانونا عاما للطبيعة وإلا تناقضت مع نفسها ، فكثيرا ما يكون الإنسان في حاجة إلى تعاطف ومواساة الآخرين و إذا اعتنق هذا المبدأ الذي تنص به إرادته لأغلق على نفسه ما يكون في حاجة إليه و لقضى على كل عون من قبل الآخرين .

القاعدة الثانية : وتعرف بقاعدة الغائية

"افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك و في شخص كل إنسان سواك بوصفها دائما و في نفس الوقت غاية في ذاتها و لا تعاملها أبدا كما لو كانت مجرد وسيلة " [1] أراد كانط بهذه القاعدة أن يجعل للواجب مضمونا أو مادة معقولة و ليست تجريبية و هي الجانب المعقول من الإنسان ، فالإنسان من حيث هو كذلك هو موضوع الواجب و غايته .

فالمنتحر لا يعامل الإنسانية في شخصه باعتبارها غاية بل باعتبارها وسيلة لتحقيق السعادة و النجاح و اللذة ، و الشخص الذي يقدم وعودا كاذبة إنما يعتبرها وسائل لتحقيق رغباته وليست غايات في حد ذاتها ، و الشخص الذي أعرض عن تنمية قدراته واستعداداته فإنه قد ارتكب خطأ في حق الإنسانية باعتباره قاعدة لها ، لأن الإنسانية لا تتطلب منا مجرد المحافظة على بقائها و الاستمتاع باللذات فقط ، وأما الشخص الذي يحجم عن مساعدة الآخرين و لا يهتم لهمومهم و محنهم ، فإنه لا يؤدي إلى القضاء على الإنسانية بهذه الطريقة لكنه لا يساهم في تحقيق غايات الآخرين و بهذا فهو لا يعتبرها غايات في ذاتها .

القاعدة الثالثة : و تعرف بقاعدة التشريع الذاتي للإرادة الحرة

" اعمل بحيث تكون إرادتك باعتبارك كائنا ناطقا هي الإرادة المشرعة الكلية " يرفض كانط أن يصدر القانون الخلقي عن أية سلطة خارجية كالدين و ما ينطوي عليه من طقوس و شعائر و عقائد ، أو المجتمع وما ينطوي عليه من عادات وتقاليد

---

[1] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ،ص73

و قيم أو الطبيعة و ما تنطوي عليه من مصالح و منافع و لذات ، لأن مصدر القواعد الأخلاقية هو الإرادة الحرة .

و من خلال هذه القواعد الكلية و التي تعتبر بمثابة مسلمات للإرادة يتمكن الكائن العاقل من الحكم على نفسه و على أفعاله أين يرتقي بنفسه من التصور الحسي النفعي إلى تصور مملكة الغايات .

و في هذه المملكة لا يعامل الإنسان غيره من البشر على أنهم وسائل و إنما على أنهم غايات في حد ذاتهم، لذلك على الإنسان أن يعتبر نفسه دائما مشرعا في هذه المملكة باعتباره عضوا فيها لكونه كائنا عاقلا يتمتع بحرية الإرادة ،و بهذا لا تكون الأخلاقية إلا الخضوع للقوانين التي تضعها الإرادة لذاتها في مملكة الغايات وهذا من خلال المبدأ التالي " ألا يقدم الإنسان على فعل إلا بما يتفق مع مسلمة من شأنها أن تكون قادرة على أن تصبح قانونا كليا عاما و ألا يفعل الإنسان الفعل كذلك حتى تعد الإرادة نفسها في عين الوقت واضعة تشريع كلي عن طريق مسلماتها " [1]

فالإلزام الوحيد الذي يخضع له الإنسان أو الكائن العاقل و بالتالي الإرادة ، هو القانون* الذي وضعه الإنسان لذاته باعتباره هو مشرعه ، أين يكون خضوع الإرادة لهذا القانون هو خضوعها لنفسها في نفس الوقت ، وهذا ما يسميه كانط بالاستقلال الذاتي للإرادة " أن يسير الفرد في سلوكه على مستوى قانون يفرضه على نفسه بإرادته الحرة العاقلة"[2]

---

[1] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ص80

* **القانون**: هو المبدأ الموضوعي الذي يصلح لكل كائن عاقل، و المبدأ الذي ينبغي عليه أن يجعل فعله موافقا له، أي أنه هو الأمر.

[2] إبراهيم مدكور ، **المعجم الفلسفي** ، ص12.

لذا يرفض كانط كل الفلسفات الأخلاقية التي تستند إلى أي تشريع يخرج عن الذات العاقلة "... إذا رجعنا بالبصر إلى كل المحاولات التي بذلت حتى الآن لاكتشاف مبدأ الأخلاق، نجد أنها جميعا كان مقضيا عليه بالإخفاق ، لقد رأوا أن الإنسان يرتبط من خلال واجبه بقوانين ، ولكن لم يخطر لهم على بال أنه لا يخضع إلا لتشريعه النابع منه، و أن هذا التشريع كلي عام ، و أنه لا يلتزم في فعله إلا بما يتفق مع إرادته الخاصة، و هي الإرادة التي تضع تشريعا عاما بمقتضى الغاية التي رسمتها الطبيعة " [1].

فكرامة الإنسان و سموه إنما ينبثقان من تأديته لواجباته، و رفعته لا ترجع إلى خضوعه للقوانين بقدر ما ترجع إلى أنه يعد مشرعا لهذه القوانين التي لا يخضع لها إلا لهذا السبب "حين يشرع العقل في المصلحة العملية يشرع على كائنات عاقلة و حرة ، على وجودها المعقول المستقل عن كل شرط محسوس ، إن الكائن العاقل إذن هو الذي يعطي نفسه بنفسه قانونا بعقله... إننا ننتمي إلى طبيعة فوق محسوسة، لكن بصفة أعضاء مشرعين " [2].

غير أننا لا يجب أن نفهم من هذا أن الأخلاق الكانطية تتجاوز الدوافع الطبيعية الحسية للإنسان فهذا الإلغاء لا يستطيع أي إنسان أن يحققه فهو لا يستطيع أن يتحرر منها بشكل تام وإلا أصبح مقدسا ، فما يطلبه كانط هنا هو الترفع المستمر عن الرغبات والميول والدوافع الحسية " ...فإن قانون كل القوانين هذا مثله مثل كل وصايا الإنجيل ، إنما يقدم النية الأخلاقية بكل كمالها بمثابة مثال للقداسة لا يستطيع أي

---

[1] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص78.

[2] جيل دولوز، **فلسفة كانط النقدية** ،ص53

مخلوق أن يبلغه لكنه يبقى مع ذلك النموذج الأول الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه والتشبه به بتقدم لا ينقطع ، ولكن لا نهاية له " [1].

و كانت رغبة كانط تأسيس مملكة أخلاقية معقولة تجمع بين أعضائها قوانين مشتركة و هي مملكة الغايات ، التي يخضع كل واحد فيها للقانون الكلي العام باعتباره في نفس الوقت المشرع لهذا القانون " يجب على الكائن العاقل أن يعد نفسه دائما مشرعا في مملكة لغايات ممكنة عن طريق حرية الإرادة ، سواء أكان عضوا أو رئيسا"[2*].

7-مصادرات العقل العملي:

إذا كانت موضوعات الميتافيزيقا تتجاوز العقل النظري على اعتبار أنها ليست موضوعات للمعرفة و ذلك أنها تتجاوز حدود الفهم البشري و محاولة الخوض فيها تؤدي إلى نقائض العقل الخالص و هي الحرية و وجود الله و خلود النفس، فما موقف العقل العملي منها و ما قيمتها في تبرير الأخلاق ؟

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص 169.

[2] إيمانويا كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 80.

[*] لا يمكن للكائن العاقل المتناهي أن يكون رئيسا لجماعة أخلاقية ، و ذلك أنه مقيَد بحدود الحساسية والميول و الرغبات التي ترتبط بالسعادة ،و بهذا لا قدرة له على بلوغ الخير الأسمى الذي يعني الجمع بين الفضيلة و السعادة التي هي مطمع الكائن العاقل في تحقيقها فيما لا نهاية وجوده و ليس في وجوده المتناهي ، و بهذا لا يتعدى طموحه في هذه الحياة أن يكون عضوا في هذه المملكة وليس رئيسا، فالرئاسة لا تكون إلا لله وحده .

7-1الحرية :

يمثل مفهوم الحرية حجر الأساس في الأخلاق الكانطية ، فإذا كانت القوانين تحد من حرية الإنسان و تجعله خاضعا للضرورة كما هو الحال في وجوده الطبيعي من خلال خضوعه لفعل الأسباب الخارجية ، فإن القانون الأخلاقي هو الضامن لحرية الإنسان من الناحية العملية، و ذلك أن الحرية ما هي إلا خضوع الإرادة للقوانين التي وضعتها لنفسها بعيدا عن كل تأثير من الأسباب الأجنبية عنها " فإنه يجب أن يتم التفكير في إرادة كهذه على أنها مستقلة بكليتها عن القانون الطبيعي للظواهر في علاقتها الواحدة بالأخرى، أي قانون السببية، إلا أن استقلال كهذا يسمى حرية بأدق معنى، أي بالمعنى الترنسندنتالي "[1] و هذا ما جعل كانط يميز بين مملكة الضرورة التي تخضع لها الطبيعة و مملكة الحرية التي تؤسسها الأخلاق " إن القانون الأخلاقي موجود ، و وجوده ليس بالظاهرة ، بل هو فعل ، و هذا الفعل غير ممكن إلا بفعل العقل العملي و الإرادة ... أما الحرية فهي مؤكدة بالقانون الذي تضعه هي ، أما الواجب فهو يجب علي ، إذن أنا أستطيع :إذن فأنا حر " [2].

إن طابع الإلزام في الأمر الأخلاقي لا ينفي الحرية بل يؤكدها عند كانط " ...ولكن هذه هي على وجه التحقيق صيغة الأمر الأخلاقي المطلق كما هو مبدأ الأخلاقية : و على ذلك فالإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية شيء واحد وبالذات " [3] و قد رفض كانط التدليل على الحرية انطلاقا من التجربة السيكولوجية أو عن طريق البرهان المنطقي هذا ما أكده في نقده الأول في عرضه للتناقض الثالث من

---

[1] ايمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص80 .

[2] Eugène Beurlier ,***Les grands philosophes, E. Kant*** ,p47.

[3] المصدر نفسه، ص104.

نقائض العقل الخالص، على اعتبار أنها تنتمي إلى عالم النومين الذي لا يمكن معرفته، و الذي لا يخضع لشروط الزمان و بالتالي و الخضوع للسببية التي تقترن بمحددات سابقة عليها " و هذه الذات المتعالية هي التي تشعرنا بأننا غير خاضعين للعلية التجريبية ، و أننا نملك علية معقولة مفارقة للزمان هي الحرية بعينها " [1].

فوجود الواجب أو القانون الأخلاقي الذي يعتبر يقينيا و مطلقا هو الذي يحيلنا إلى و يدلنا على مفهوم الحرية ، فلا يمكن أن نسمي الواجب واجبا إلا إذا كانت لدينا القدرة على أدائه و احترامه ، و إلا عجز الكائن العاقل على الامتثال لأوامر عقله " و جدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلا على حرية إرادة الإنسان ، لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرا فيما يختار من سلوك "[2] و هذا يعني أننا إذا كنا نخضع للواجب الاخلاقي الذي هو صوت الضمير فينا ، فنحن نعطي قيمة لحريتنا لأننا نسير سلوكنا بعيدا عن كل بواعث برانية .

و بهذا فوجود الواجب المطلق اللامشروط يقتضي قدرة على الاختيار تتجاوز كل الشروط " إن الحرية و القانون العملي غير المشروط يستلزم كل منهما الآخر " [3] و هذا لا يكون إلا في العالم المعقول الذي يحقق الواجب و الحرية تحققا عمليا " إن القانون الأخلاقي يؤدي إلى العقل العملي و هو ناتج عنه . فكيف يكون للعقل أن يكون مشرعا للواجب ؟ أثبت كانط أن تجسيد الواجب لا يكون إلا بأن:

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية**، ص155.

[2] زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، 1936، ص 300.

[3] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي**، ص81.

1- لا يكون الواجب ممكنا إلا بالحرية و وجود الواجبات هو الذي يؤكد وجود الحرية .

2- أن قانون الحرية أو الواجب يجعل الارادة الخيرة أو السيئة ممكنا.

3- لجعل هذه الإرادة الطيبة ممكنة يجب أن يصبح القانون الأخلاقي مؤسس للشعور الأخلاقي بالاحترام "[1].

فرفض الحرية هو رفض للواجب في حد ذاته، وهذا الاختيار مع كونه عمليا ، اختيار معقول لأنه لا يناقض أي معطى للعقل ، و لأنه يسمح لنا بالإجابة عن الأسئلة التي لا يستطيع العقل النظري أن يقدم لنا فيما يخصنا شيئا شافيا .

و بهذا لا تتحدد شخصيتنا التجريبية إلا انطلاقا من شخصيتنا المعقولة التي تتعدى كل شروط الزمان ، حيث يختار الكائن العاقل بين الممكنات الخيرة أو الشريرة بعيدا عن كل إلزام خارجي و بكل حرية، أين تتدخل ذاتنا التجريبية لتحقق هذا الاختيار و تجسده في الزمان، غير أن هذا الاختيار لا يمكن أن ينظر إليه بشكل جزئي في أفعالنا الجزئية التابعة للميل و الرغبة و إنما هو اختيار كلي مفارق للعلّية الطبيعية " يجب على القوانين الأخلاقية أن تثمن كليا كل الأفعال الحرة ، و هذا باستقلال عن كل موضوع " [2] و كأن ثمة اختيارا أوليا قد حققناه في المطلق المتحرر من كل لواحق العالم المحسوس و تغيراته، فأصبح كل سلوكنا الأخلاقي في الحياة متوقف عليه، أين اختارت ذاتنا العاقلة أفعالها بظرف لا زماني تتحدد فيه القواعد الأخلاقية " إن الأخلاق تقدم قواعد لضبط سلوكنا و أفعالنا .إن الإنسان لا يملك السلطة على هذه القوانين ، و لكنه يستطيع أن يبين ما هو ضروري أخلاقيا " [3].

---

[1] Eugène Beurlier **,** ***Les grands philosophes, E. Kant*** ,p44.

[2] Emmanuel Kant ,***Leçons d' éthique***, p102.

[3] **Ibid**, p171 .

فالحرية لا تنتمي إلى عالم التجربة و إنما إلى عالم الأفكار الذي يتجاوز الزمان باعتباره موضوعا للحس الداخلي و الخارجي أو المكان باعتباره موضوع الحس الخارجي فقط ، و ذلك أن كل ما يرتبط بالزمان في لحظة معينة هو فعل ضروري متوقف على شرط أو شروط سابقة له ، و هذا ما يتعارض مع الحرية إذن لا يمكن التفكير في هذه الأخيرة إلا على أنها عملية و قبلية بها تتحدد الأخلاق " والواقع أنه لما كانت الحرية متعالية خارجة عن نطاق كل تجربة فإنها لا يمكن أن تتحدد بفعل أي مادة حسية ، وبالتالي فإنها لا يمكن أن تتحدد إلا بفعل الصورة الخالصة للقانون"[1].

كما أن علّية الحرية ما هي سوى الانصياع للقانون الأخلاقي القبلي و احترامه وتخلي الفرد أمامه عن كل الميول و الرغبات " فالقانون الأخلاقي إذن لا يعبر عن شيء آخر سوى الاستقلال الذاتي للعقل المحض العملي أي الحرية ، وهذه نفسها هي الشرط الصوري لكل المسلمات، شرط يمكنها بموجبه وحده أن تكون متوافقة مع القانون الأخلاقي الأعلى "[2].

لذا يتم تعيين الإرادة بعيدا عن كل تصور تجريبي انطلاقا من العقل المحض العملي ، فبدلا من الانطلاق من العيان الحسي أو الحدوس التجريبية كما هو الحال في الطبيعة الحسية، يلجأ العقل إلى العالم فوق الحسي فيستند على القوانين التي ترجع إلى العقل،و وجود هذه القوانين يحيلنا مباشرة إلى مفهوم الحرية " في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ...الحرية تؤسس الواجب ،و ملكة كل الكائنات العاقلة تعمل مستقلة تماما

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص159 .

[2] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ،ص 87.

عن قوانين الطبيعة على حسب القانون الذي تكون إرادته كمشرعة كونية تجعل هنا مفهوم الحرية عقلاني خالص ولا يمت للتجربة بصلة " [1].

مقولات الحرية :

إذا كان للفهم مقولاته الخاصة في إطار المعرفة النظرية ، فلمفهومي الخير والشر مقولاتهما الخاصة عند كانط على اعتبار أنهما موضوعا الأخلاق اللذان تتحدد الإرادة وفقا لهما . إن أفعال الإرادة تتميز بأنها من ناحية تندرج تحت قانون الحرية ومن ناحية أخرى تندرج تحت قوانين الطبيعة ، و من هنا يوجد تشابه و فروق بين مقولات الطبيعة ومقولات الحرية " [2] و تتمثل هذه المقولات في :

الكم – ذاتيا وفقا لمسلمات (آراء عملية للفرد)

موضوعي وفقا لمبادئ (الأوامر)

قبليا مبادئ موضوعية و ذاتية للحرية (قوانين)

الكيف – قواعد عملية للرغبة (وصايا)

قواعد عملية للترك (نواهي)

قواعد عملية للاستثناء(استثناءات)

الإضافة – إلى الشخصية

إلى حال الشخص تبادلية بين شخص و أحوال آخرين

الجهة – المباح و الممنوع

الواجب و المضاد للواجب

---

[1] Victor Dolbos ,***Sur la théorie de la liberté*** ,bulletin de la société française de philosophie ,séance du27 octobre1904. Edit . élec, p 5

[2] عبد الرحمان بدوي ، **الأخلاق عند كانط** ،الكويت ، وكالة المطبوعات ، 1979، ص130.

الواجب الكامل و الواجب الناقص" [1]

إن هذه المقولات و إن كانت تقابل مقولات الفهم إلا أنه لا يمكن أن ينظر إليها بأي حال من الأحوال على أنها نفسها، فإذا كانت الأولى لا تقوم إلا على وجود موضوعات حسية عينية فإن كل مقولة من مقولات الحرية تتجاوز العيان الحسي أو الحدوس التجريبية إلى العالم المعقول ،و ذلك أن قانونها ليس قانون الطبيعة القائم على الضرورة الذي يعين موضوعاته الجزئية و إنما قانون العقل القائم على الحرية والذي لا يعين موضوعه إلا بصورة عامة " و لكن علينا أن نلاحظ جيدا أن هذه المقولات لا تعني العقل العملي إلا بعامة ، و هكذا نمضي في ترتيبها من تلك التي لا تزال غير معينة أخلاقيا و مشروطة حسيا نحو تلك التي كونها غير مشروطة حسيا ، هي معينة بالقانون الأخلاقي وحده " [2].

و بهذا فالخير و الشر باعتبارهما الموضوعات الوحيدة للعقل العملي تتحددان وفقا لملكة الرغبة أو النفور عند كل كائن عاقل و بهذا تكتسي بصبغة الكلية " إن ما يجب أن نسميه خيرا يجب أن يكون موضوع ملكة الرغبة في حكم كل إنسان عاقل ، و ما نسميه شرا يجب أن يكون موضوع نفور في عين كل إنسان ... و هذا يصح بالنسبة إلى الصدق مقابل الكذب ، إلى العدالة مقابل البطش..." [3].

7-2 الخير الأسمى:

مع أن موضوع الأخلاق هو الفضيلة أو الخير إلا أن الكائن العاقل لا يرضى بالخير الذي يرتبط بالعالم المحسوس الذي يهدف إلى تحقيق السعادة بل يمضي قدما

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص134.

[2] المصدر نفسه، ص133.

[3] المصدر نفسه ، ص126.

في البحث عن الخير الأسمى، فالطبيعة البشرية ليست حسية فقط بل طبيعة معقولة أيضا تسعى إلى تحقيق الفضيلة ، لذا فالخير الأسمى لا يتحقق إلا من خلال الجمع بين الخيرين والتوفيق بينهما و بهذا تتحقق السعادة التي تعبر عن تمام اللذة و الفضيلة التي تعبر عن الكمال الأخلاقي " فالخير المطلق مركب من هذين الخيرين و هذا التركيب نتصوره في معنى الخير الأعظم و هذا المعنى هو الموحد بين ميول الطبيعية و الإرادة الخالصة " [1].

غير أن جدلية العقل العملي تطلعنا على التعارض الموجود بين اعتبار السعادة سببا للفضيلة كما يرى الأبيقوريون* أم أن الفضيلة هي سبب السعادة كما يرى الرواقيون** ، فلا يمكن أن تكون السعادة سببا للفضيلة و إلا كانت الفضيلة مجرد دعامة تجريبية محضة ، كما لا يمكن أن تكون الفضيلة علَة السعادة و ذلك أن الفضيلة مفهوم عقلي وبالتالي لا يمكن أن تكون سببا لمفهوم تجريبي ، و لو أن الفضيلة هي التي تجعلنا جديرين بها ، لذا لا يجب أن ننظر إلى العلَية كمفهوم تجريبي كأساس للمعرفة النظرية وإنما بمنظور عملي أخلاقي "...و تبعا لذلك فإنه من

---

[1] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 254.

* **الابيقورية** : نسبة لأبيقور(340-270ق م)، أقام فلسفته الاخلاقية على أساس اللذة معتبرا اللذة هي الخير الاعظم و لا تتحقق السعادة إلا بتحقيق اللذة و أن كان الابيقوريون يفاضلون بين اللذات العقلية و الحسية ، و ينتصرون للذات العقلية على الحسية و للاعتدال على التفريط.

** **الرواقيون**: وهم أتباع المدرسة الرواقية التي أسسها زينون السيشومي او الرواقي (334-262 ق م) ترى هذه المدرسة ان العالم كله عضوي تتخلله قوة الله الفاعلة و رأس الحكمة معرفة الله و لا تتم هذه المعرفة إلا بكبح الغرائز و إتيان الفضيلة و الصبر على المشاق ،فالفضيلة هي السبب الذي يؤدي الى السعادة .فلا يكون الانسان مستحقا للسعادة إلا إذا كان فاضلا.

حق عقلنا العملي أن يقرر وجود علاقة بين الفضيلة والسعادة على أساس أن هذه العلاقة هي التي تخلع على الأخلاقية طابعا عقليا من الوحدة والكمال " [1].

و لما كان الخير الأسمى الذي يجمع بين الفضيلة و السعادة أو بين الخير الخلقي والخير الطبيعي مستحيلا بلوغه عند الكائن البشري ، فهذا لم يمنع من أن يكون موضوعا للأخلاق تتوق إليه إرادتنا " فلا يمكن إذا أن نقيم الأخلاق كلها على الواجب وحده ، كما أنه لا يمكن إقامتها على السعادة أو الخير وحده بل لابد من الجمع بين العنصرين حتى يكتمل للقاعدة الأخلاقية ركناها الأساسيان "[2] ، فكان على الإنسان أن يسلم بوجود كائن مطلق و هو الله بإمكانه بلوغ الخير الأسمى ، و لما كانت النفس البشرية عاجزة على بلوغ القداسة فإنه كان عليها أن تضعف ميولها الحسية إلى غير نهاية لترتقي في السلم الأخلاقي مترفعة عن اللذات الحسية، و هذا ما يحيلنا إلى مفهوم خلود النفس .

7-3 خلود النفس:

إذا كان الخير الأسمى هو المطلب الضروري للعقل العملي ، وكان الكائن العاقل مقيدا بحدود زمنية و بميول و رغبات تفرض نفسها عليه في وجوده الحسي والذي يعتبر بمثابة حائل يحول بينه و بين بلوغ الخير الأسمى هذا من جهة ، و من جهة أخرى يستحيل عليه تحقيق التوافق التام بين إرادته و القانون الأخلاقي و الذي يعتبر من القداسة التي ليس للإنسان الإحاطة بها ، لذلك كان عليه أن يتقدم عمليا تقدما لا نهاية له طلبا لهذا الخير " إلا أن هذا التقدم الذي لا نهاية له غير ممكن إلا

---

[1] زكريا إبراهيم ،**كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص164 .

[2] إبراهيم زكريا ، **مبادئ الفلسفة و الأخلاق**، مصر ، مكتبة مصر ،1962، ص 217

بافتراض مجهود مستمر إلى ما لا نهاية (وجود) شخصية لنفس الكائن العاقل نفسه (الذي يسمى خلود النفس) لذلك لا يكون الخير الأسمى ممكنا عمليا إلا بافتراض خلود النفس"[1].

إذا كان العقل النظري يعرض خلود النفس كمشكلة ليس له القدرة على حلها، على اعتبار أن مجاله لا يتعدى حدود التجربة التي تقيد بشروط حساسيتنا الداخلية والخارجية و هما الزمان و المكان، فإن العقل العملي يعتبرها بمثابة مسلمة انطلاقا من الديمومة التي يكرسها وجودنا المعقول و وعينا بوجودنا فيه، و هذه الديمومة هي التي تدلنا على الخير الأسمى بارتقاء في درجات الخير من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا في سلم الكمال الأخلاقي ارتقاء لا ينتهي *.

فعجز الإنسان على تحقيق الواجب على أكمل وجه في هذه الحياة المحدودة بحدود زمنية وميول و رغبات و مصالح حيث السعادة هي المطلب الاساسي الذي ينادي الاشباع ، كان لا بد من استمرارية النفس و خلودها و بقائها حتي بعد الموت حيث تدوم شخصيتنا في عالم أبدي يقربنا من الكمال ، سعيا وراء القداسة باعتبارها مطلبا من مطالب العقل العملي في عالم لا متناه يتجاوز العالم المحسوس " لهذا لا أمل للكائن العاقل الفاني في بلوغ الكمال الأخلاقي في هذه الدنيا ، و إنما يمكن أن

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص 215.

* إن فكرة خلود النفس ليست بالفكرة الجديدة في التقليد الديني الغربي فقد برهن القديس أغسطين على خلودها على النحو التالي : الحقائق الأبدية أبدية ، هذا من جهة ، و من جهة أخرى هذه الحقائق الأبدية لا يمكن أن تنفصل عن النفس ، و على ذلك فالنفس أبدية ، كأبدية الحقائق الموجودة بها .

يتحقق ذلك في لانهاية وجوده و هي أمر لا يحيط به إلا الله " [1] ، و لا سبيل إلى ذلك إلا عن طريق احترام القانون الأخلاقي والقيام بالواجب .

إن امتثال الإرادة لأوامر العقل من شأنها أن ترفع الكائن العاقل من المستوى الأدنى باعتباره عضوا في العالم المحسوس المتناهي إلى عالم الخلود عبر فكرة الحرية ، فخضوعنا لأوامر العقل و بالتالي لتشريعنا الذاتي و إن كان يعتري أفعالنا النقص وتشوبها الميول الحسية إلا أنها ارتقاء في السلم الأخلاقي الذي لا مجال إلى استعلاء هرمه ، إلا أن طبيعتنا العاقلة من حيث هي كذلك لا تجد مستقرها إلا في التحسين الأخلاقي المستمر ، و بهذا فلا مجال للحديث عن خلود النفس باعتباره ضمان لهذا الارتقاء في السلم الأخلاقي نحو الخير الأسمى إلا بوجود الحرية أو الخضوع للتشريع الذاتي للعقل المحض، فالحرية بهذا هي التي تنقلنا من عالم الطبيعة الذي تحكمه الميول و الرغبات والأهواء إلى العالم المعقول الذي يسعى فيه الكائن العاقل إلى بلوغ الكمال الأخلاقي " الشغل الشاغل للنقد الثاني هو التأكيد كقانون أن الحرية هي الحد اللامشروط للعلاقة بين السعادة والفضيلة"[2].

7-4 وجود الله :

إذا كان الإنسان عاجزا عن تحقيق الخير الأسمى و بالتالي بلوغ القداسة التي تجمع بين الفضيلة كمطلب عقلي و السعادة كمطلب حسي ، كان لا بد لنا من افتراض خالق عاقل للطبيعة يمثل علّة الارتباط المعقول بين السعادة و الفضيلة و هو الكائن الأسمى الذي يحوز على هذه القداسة و هو الله " يجب أن يطالب بوجود الله

[1] عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، الجزء الثاني، ص285.

[2] كرستوفر وانت ، أندزجي كليموفسكي ، **أقدم لك ...كانط** ، ص 99.

بصفته مرتبطا ارتباطا ضروريا بإمكانية الخير الأسمى(و هو موضوع إرادتنا المرتبط بالضرورة بالتشريع الأخلاقي للعقل المحض) " [1].

إن إمكانية الخير الأسمى التي لا يمكن للإنسان أن يحيط به و مع ذلك لا بد له من الارتقاء في السلم الأخلاقي كمطلب للعقل العملي، يعني أنه لا بد من مصادرة وجود علّة للطبيعة بأسرها متمايزة عنها تتضمن توافقا مع القانون الأخلاقي لإرادة الكائنات العاقلة من جهة ، و أن تجعل الكائنات العاقلة من هذا القانون المبدأ الأعلى لتعيين إرادتها و هو الخير الأسمى الصادر عن الله من جهة ثانية " إن العلّة الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى ، هي كائن ، هو بالفهم والإرادة علّة (بالتالي صانع) الطبيعة ، أعني الله ينتج عن ذلك أن مصادرة الخير الأسمى المستنبط (العالم الأفضل) هي في الوقت نفسه مصادرة خير أسمى أصيل ، أي وجود الله ... و هذا يعني أنه من الضروري أخلاقيا أن نقر بوجود الله " [2].

غير أن كانط قد نبَه إلى أن الإقرار بوجود الله كمصدر للخير الأسمى لا يلزم عنه أن الله هو مصدر كل إلزام بوجه عام ، و ذلك أن الإلزام الأخلاقي يقوم على التشريع الذاتي للعقل ذاته ، فالواجب هنا هو فقط العمل على الترفع عن الميول والرغبات والسعي إلى تحقيق الخير الأسمى الذي لا يكون إلا بوجود عقل أعلى و هو الله الذي يستطيع أن يحقق ذلك التوافق الأسمى بين الفضيلة و السعادة ، و هذا ما يجعلنا ننزع بكل إرادتنا نحو هذا التوافق وفقا لما يقتضي به القانون على الرغم من أننا عاجزين عن تحقيقه " إن القانون الأخلاقي – كشرط عقلي لاستعمال حريتنا – يلزمنا

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص218.

[2] المصدر نفسه، ص219.

هو بذاته فقط ، من دون أن يكون متعلقا بأية غاية كشرط مادي ، لكنه يعين لنا أيضا– و ذلك قبليا – غاية نهائية يلزمنا بالسعي نحوها : و هي الخير الأسمى الممكن بواسطة الحرية في العالم " [1]. فلا يمكن الحديث عن فكرة الله أو الخير الأسمى إلا من خلال التسليم بحرية الإرادة التي تنقل الكائن العاقل من مملكة لأخرى.

و قد أكد كانط في كتابه الأول " نقد العقل الخالص" أن فكرة الله كغيرها من الأفكار الميتافيزيقية الكبرى التي ترتبط بالعالم المعقول و لا يمكن أن نعرف عنها شيئا ، فقد بقى وفيا لهذه الفكرة حتى و إن اعتبرها مسلمة من مسلمات العقل العملي باعتبار الله هو المشرع الأعظم الذي يحقق التوافق بين مطالب العالم المحسوس والعالم المعقول–أعني– السعادة ة و الفضيلة و بالتالي الخير الأسمى ، و بهذا يكون الله هو المسؤول أخلاقيا عن العالم ، فالدليل الأخلاقي على وجود الله هو دليل عملي صرف تفرضه طبيعتنا الأخلاقية دون أن تكون له قيمة نظرية كموضوع للمعرفة " أي أنه يسلم بالوجود الإلهي كضرورة لترقّي الذات التي تسلك على نحو أخلاقي كمثال أعلى للكمال، وكضامن لتحقيق الأخلاقية و السعادة " [2].

و بهذا تكون الحرية هي السبب الذي من أجله نسلم بوجود كائن يقيم فوق الوجود الطبيعي الذي يمليه علينا– ضميرنا، فالوجود الأخلاقي للإنسان وحده يعتبر دليل على وجود الإيمان بالله إيمانا عمليا من جهة أنه الضامن لاكتمال الخير الأسمى الذي تتوق إليه إرادتنا باعتباره موضوعا لها و باعتباره في نفس الوقت الضامن لبلوغ السعادة في العالم الآخر كنتيجة لامتثال إرادتنا لقداسة القانون الأخلاقي " و إذا كان

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ،تر:غانم هنا ،بيروت ،المنظمة العالمية للترجمة ، ص416-417.

[2] جمال محمد أحمد سليمان ، **أنطولوجيا الوجود إيمانويل كانط** ، إشراف أحمد عبد الحميد عطية ، بيروت، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، ص 432.

القانون الأخلاقي يخلو من تحقيق غاية ، اللهم إلاّ التوافق الصوري للعقل مع القانون الأخلاقي فإن الضامن لتحقيق هذه الغاية في العالم الآخر هو الله الذي يقدم السعادة جزاء لمن تطابقت أفعاله مع القانون الأخلاقي أو صدرت وفقا له " [1] .

فالسعادة عند كانط لا تُمنح للإنسان الطيب في هذه الحياة بل هي ثمرة تقودنا إليها الحرية في سعيها الدائم للاستجابة لأوامر العقل العملي ، و هذا الامتثال هو امتثال للأوامر الإلهية في نفس الوقت و يجب اعتبارها كذلك من حيث أنها تفتح أمامنا باب الرجاء و الأمل، بالإضافة إلى أنها تمثل الموضوع الذي تتوق إليه إرادتنا وهو الخير الأسمى .

خلاصة :

1- إن مسلمات العقل العملي التي تتأسس عليها الأخلاق الكانطية ليست إلا تتويجا و تعبيرا عن تشريع العقل المحض لذاته و قدرته على الخضوع لهذا التشريع " إذا كان عقلنا يأمر و يعطي قوانين فنحن لا نطيع حقا إلا إرادتنا العاقلة التي هي ، بصفتها هذه مشرعة كلية . اكتشاف العقل العملي هو إذن اكتشاف القيمة المطلقة للشخص و لاستقلاله و سؤدده في الحياة الخلقية " [2] و يترتب عن هذا أن الحرية هي حجر الأساس التي لا تقوم للأخلاق قائمة في البناء العملي للعقل من دونها فهي التي ترفع الكائن العاقل من تبعات العالم المحسوس إلى غايات العالم المعقول.

---

[1] جمال محمد أحمد سليمان ، **أنطولوجيا الوجود إيمانويل كانط** ، ص 432.

[2] إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ،ص 286.

2- يكشف لنا النقد الكانطي على التمايز الموجود بين العقلين النظري و العملي في إمكانات العقل المحض و غاياته في بحثه الميتافيزيقي من الناحية النظرية والعملية، فإن اعتبرت الحرية نقيضة من نقائض العقل النظري التي تضلله عن مساره و تدخله في صراع مع ذاته ، فقد استحالت إلى مسلمة يتوقف بناء العقلي العملي في غيابها ، وبهذا يمكن أن نقول أن كانط فسح المجال أمام الأخلاق لولوج الميتافيزيقا التي كانت محظورة و غير مشروعة في الاستعمال النظري للعقل من أجل إنقاذ الإيمان ، فإذا كانت الحرية هي التي تحقق لنا الفضيلة عبر مفهوم الواجب فهي التي تجعلنا جديرين ببلوغ السعادة " الفضيلة تجعلنا أهلا لأن نكون سعداء ، هذه هي النظرة الأخيرة لمشكلة العمل ، أو ماذا يجب أن أعمل ؟ " [1]

3- لا يجب أن يفهم من الفصل بين العقلين وجود قطيعة بينهما، فقد أقر أنهما في النهاية ليسا سوى عقل واحد ينظر إليه من زاويتين مختلفتين، و تعتبر الحرية الرابط بينهما " و حينما قرر كانط أن " فكرة الحرية " هي محور كل مذهب العقل الخالص بما فيه العقل النظري ، فإنه مهد الطريق ...لتحوَل سيادة العقل العملي على العقل النظري "[2].

4- القانون الأخلاقي معطى قبليا و بهذا فهو يحمل طابع الإلزام والضرورة و لا يقبل الاستثناء أو التخصيص لكونه كليا و عاما ، و بهذا فهو يصلح لكل كائن عاقل " بما يمكن أن يأمر العقل من حيث أنه عملي ؟ بلا شيء آخر سوى عقلانية أفعالنا أو كليتها "[3].

---

[1] محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص 301.

[2] Victor Dolbos, **De Kant aux post –Kantiens**, Paris, Aubier, 1940, p 30

5- إذا كان هناك عقل محض نظري يضع قواعد و قوانين للفكر، فهناك عقل محض عملي يضع القوانين للأخلاق والتي يتوقف بناؤها على فكرة الحرية " إذا كانت التجربة لا تستطيع البرهنة على وجود فعل أخلاقي محض وخالص ، و إن كانت دائما تؤدي بنا الى الشك في وجود هذا الفعل ، يجب أن نستنتج أن الواجب من متطلبات العقل المحض " [1].

6- إمكانية ارتباط الكائن العاقل بمملكة الغايات في العالم المعقول تتوقف على مدى إعطائه قيمة لحريته، فتثمين الحرية هو الذي يرفعنا عن الميول و الرغبات و الأهواء، و يضمن ارتقائنا في السلم الأخلاقي سعيا نحو القداسة و إن كانت حكرا على الله إلا أنها موضوع و مقصد إرادتنا الحرة " ذلك أن الاستعمال العملي الصرف للعقل يقوم على الالتزام بالقوانين الأخلاقية ، ولكنها جميعا تؤدي إلى فكرة الخير الأسمى الممكن في هذا العالم ، أي الى الخلقية ، على اعتبار أنه (أي الخير الأسمى) لا يصير ممكنا إلا بالحرية "[2].

7- كل استثناء في القوانين الأخلاقية هو فشل في الاستجابة لأوامر العقل المحض العملي و بالتالي فشل في بلوغ الحرية ، فالحرية الأخلاقية تنص على الكلية و المطلقية في القوانين العملية " يجب أن لا نفعل إلا وفقا لقاعدة يمكن أن تتخذ من نفسها موضوعا لنفسها بوصفها قانونا كليا ، و هذه بعينها صيغة الأمر المطلق ... إذن الإرادة الحرة و الإرادة الخاضعة لقوانين أخلاقية هما شيء واحد "[3].

---

[3] إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ،ص285.

[1] Georges Pascal**, *Pour connaître Kant*** , Paris , Bordas, 1985, P120.

[2] إمانويل كانط ، **ثلاث نصوص تأملات في التربية ، ما هي الأنوار ؟ ما التوجيه في التفكير؟** ، تعريب و تعليق : محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر ، ط1: 2005 ، ص 105.

[3]Joseph Vialatoux, ***La morale de Kant*** ,Paris, P.U.F , 1963, p 55 .

8- الحرية هي التي تمنح الإرادة صيغتها الخيرة، و ذلك أنها تربطها مباشرة بتشريع العقل المحض العملي من حيث المبدأ أو النتائج و هذا ما يميزها عن الإرادة المحض حيوانية التي لا تتعين فيها الإرادة إلا استنادا إلى بواعث حسية ، فكلما ارتبطت الإرادة بقوانين العقل المحض عبرت عن سمو الكائن العاقل وبالتالي عن حريته وكلما ارتبطت بميوله الحسية كلما أجبرته على الخضوع للضرورة الطبيعية، لذلك يتبع الكائن العاقل القانون الأخلاقي طوعا و بكل احترام لقداسته " و يجب على الإنسان أن يكون قادرا على فهم و اتباع القانون الأخلاقي ، و يجب أيضا أن يكون مجرد احترام القانون كافيا لتحويل العالم إلى عالم عقلاني أخلاقي "[1].

9- يقول كانط " عملي كل ما هو بحرية "[2] فلا يمكن الحديث عن الأخلاق إلا انطلاقا من هذه المسلمة ، غير أن هذا لا ينبغي أن يفهم منه أن استعمال حريتنا في كل الأحوال يسوقنا إلى الأخلاق ، فإذا تعين شرط إرادتنا الحرة بشروط تجريبية وليست عقلية محضة أين تكون الغاية التي تعيّنها ميولنا في النهاية هي بلوغ السعادة ، فهنا لا يمكن لعقلنا أن يقدم إلا قوانين براغماتية لسلوكنا الحر، و هذه القوانين صالحة لبلوغ غايات حسية و لكنها ليست متعينة قبليا تماما و هذا ما يفقدها أخلاقيتها. إذن فالحرية لا تعبر عن الأخلاق إلا إذا كانت القوانين العملية محضة و صورية و لا يعطي العقل غاياتها إلا بطريقة قبلية تماما و التي لا تأمر بشكل مشروط و إنما بشكل مطلق " و لما كان

---

[1] Gérard Roulet**, *Kant, Histoire et citoyenneté***, PEF ,1er édition : 1996, p9

[2] إيمانويل كانط، **نقد العقل المحض** ، ص 383.

الواجب و العقل الخالص شيء واحد ، فإن الواجب لا يقوم على أي اعتبار عملي أو تجريبي بل هو مبدأصوري خالص" [1] .

10- الإلزام الأخلاقي إلزام داخلي و ليس خارجي و بهذا فهو التزام من الكائن العاقل بالخضوع لتشريعه الذي وضعه لنفسه، لذا فهو لا يتعارض مع الحرية و إنما هو تعبير عنها " الالتزام هو الشعور الباطن والواجب هو الأمر المحدد المعين " [2]، فما الحرية عند كانط إلا خضوع إرادة الكائن العاقل لقوانين العقل المحض أو خضوعه لتشريعه الذاتي، و هذا ما يميزه عن الإلزام الطبيعي ، فالأول يجعل الكائن العاقل أستاذا لنفسه أما الثاني يجعله تلميذا للطبيعة " الحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية ، فبينما الضرورة الطبيعية تلزم الكائنات غير العاقلة على الخضوع لفعل الأسباب الخارجية ، نجد أن حرية الكائن العاقل تمكنه من أن يفعل مستقلا عن هذه الأسباب الخارجية" [3] .

11- إن مملكة الحرية التي ترتبط بوجودنا المعقول من حيث أننا نومينات أوسع بكثير من مملكة الضرورة التي تلجم بحدود الحساسية ، و بهذا فالكائن العاقل من حيث هو كذلك لا يعبر عن وجوده المادي الفينومينى بقدرة ما يعبر عن وجوده المعقول الذي تكمن فيه عظمته و قدرته في إعطاء معنى لحريته ، و احترامه لواجباته ، لذلك وضع كانط حدودا للمعرفة ليفتح الباب أمام

---

[1] Georges Pascal, ***Pour connaître Kant***, P 120.

[2] عبد الرحمان بدوي ، **الأخلاق النظرية** ، الكويت ،دار المطبوعات ، 1969 ،ص 127.

[3] Joseph Vialatoux, ***La morale de Kant*** , p54.

الأخلاق " لقد شق كانط الدروب المعاصرة إذ نقد طموحات العقل النظري المتطلع إلى اللاشرطي و أبرز دور العقل في حقل الأخلاق "[1].

12- موجز هذا الفصل أن الحرية هي البوابة التي تدخلنا عالم الأخلاق فلا مجال للحديث عن الواجب أو القانون الأخلاقي أو المصادرات التي يقوم عليها العقل العملي إلا بالتسليم بوجود إرادة حرة " و الواقع أن مفهوم الحرية إذا برهن على واقعيته من خلال القانون الحاسم للعقل العملي فإنه سيكون بمثابة حجر الزاوية بالنسبة للبناء الكلي لنسق العقل الخالص و العقل التأملي نفسه ، وكل المفاهيم الأخرى (الله و الخلود) و التي بوصفها أفكارا مجردة تبقى بدون محتوى من غير هذا المفهوم "[2] .

13- مع هذا لا يمكن أن نعرف عنها شيئا أبدا لأنها لا ترتبط بشروط الحساسية و بالتالي لا يمكن أن تكون موضوعا للفهم " فأن نعلم أننا علّة حرة ، أي مستقلون عن الحتمية الفينومينية ، ليس معناه أننا نعرف أنفسنا علّة حرة ، فمعنى العّلة مقولة كلية لا تنطبق على الظاهرات و لا على النومينات ، والقانون الخلقي يتطلب أن نحوز علّية مستقلة عن الظاهرات" [3].

14- ينظر إلى العلّية من جانبان من جهة أنها علّة معقولة وفقا لفعلها باعتبارها علّة حرة ، و علَة محسوسة وفقا لمسببها من حيث هو ظاهرة في العالم المحسوس و الذي يخضع للضرورة الطبيعية ، و هذا يعني أنه ليس هناك تناقض بين تصور العلَية و تصور الحرية و إن كان تصور الأولى يفضي إلى الضرورة من حيث ارتباطه بالحساسية " فنحن أحرار إذا نظرنا إلى

---

[1] جاكلين روس ، **الفكر الأخلاقي المعاصر** ، ترجمة و تقديم عادل العوا ، بيروت لبنان، عويدات للنشر و الطباعة ، ط1: 2001 ، ص24.

[2] جمال محمد أحمد سليمان ، **أنطولوجيا الوجود إيمانويل كانط** ، ص422.

[3] إميل برييه ، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ،ص 288.

ذاتنا على الزمان، ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التي تتحقق في الزمان ، و لكن مع ذلك الضرورة التي في نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن الذات المعقولة ليست حرة " [1].

إذا كانت الحرية هي التي تنقلنا إلى الإيمان بوجود حياة أخرى انطلاقا من خلود النفس، و هي التي تدلنا على وجود الله باعتباره مسلمة ضرورية لإمكانية الخير الأسمى ، وبالتالي إحالتنا إلى الدين، فهل هذا يعني أن القول بالتشريع الديني وتعطيل الإرادة الإنسانية أمام الإرادة الإلهية يتعارض مع الأخلاق ؟ فماذا يبقى للحرية وبالتالي للأخلاق أمام الدين التاريخي الذي لا ينظر إلى قيمة الفعل إلا من جهة تطابقه مع تعاليم الكتب المقدسة ؟ .

و هل الحرية التي أسست لفكرة وجود الله تعني إلغاء الدين العقائدي الشعائري الذي اعتنقه الإنسان لقرون من الزمن بكل ما يحمله من شعائر و طقوس و تعاليم؟

[1] زكريا إبراهيم ، **مشكلة الحرية** ، مصر ، مكتبة مصر للنشر ، ط1: 1957، ص 37

الفصل الثالث

الدين بين الإلزام و الالتزام

تمهيد:

إن الحديث عن الفكر الديني عند كانط لا يرتبط بمرحلة معينة فرضها الاستعمال العملي للعقل ، حيث أننا نجد له جذورا حتي في المرحلة القبل نقدية ، فجل ما كتبه كانط لا يخلو من الحديث عن الدين و الدين الأخلاقي، و في المرحلة النقدية نجده يفصل في الأدلة التي تثبت وجود الله و يثبت بطلانها في كتابه النقدي الأول وفي الثاني يعرض فكرة وجود الله باعتبارها مسلمة يسوقنا إليها القانون الأخلاقي وخلود النفس عبر مفهوم الحرية ، و يؤكد على ضرورة التسليم بهذه الفكرة ، ليجمع أفكاره الدينية و مواقفه من المعتقدات و الأديان في كتابه "الدين في حدود مجرد العقل " والذي يوضح فيه حقيقة الدين بين الحرية و الضرورة و يميز فيه بين دين الأحرار ودين العبيد و العبادة الصحيحة و الفاسدة ، و إن كان بعض الباحثين في الفكر الكانطي يقصون كتاب الدين من المشروع النقدي و يحصرونه في الثلاثية النقدية ("نقد العقل الخالص" و "نقد العقل العملي" و "نقد ملكة الحكم") إلا أننا سندرجه ضمنه على اعتبار أن الدين عنده امتداد للأخلاق، و قد خصص جزءا كبيرا من كتابه الثاني للحديث عن الدين الأخلاقي و كيفية الوصول إلى هذا الدين انطلاقا من مسلمات العقل العملي و أهمها الحرية .

1- منبع الدين الأخلاقي:

لقد احتضن كانط واقعا دينيا مشوبا بالصراع بين النحل و الاتجاهات والأديان بداية من الحروب الصليبية إلى الصراع بين البروتستانت و الكاثوليك في إنجلترا إلى الحروب الدينية في فرنسا و إحراق الفلاسفة و الثوريين الرافضين لهذه الأديان والداعين إلى حرية العقل أمام تقييد محاكم التفتيش لمجالات الفكر و حدوده في العالم الغربي،

فهذا الجو التراجيدي الذي خلفه رجال الدين على مختلف مظاهر الحياة في العصر الحديث و ما سبقه أثَر على تشكيل الوعي الديني لكانط .

زيادة على تربيته الدينية المسيحية ذات الاتجاه البروتستانتي التقوي الذي تأثرت به عائلته خاصة أمه التي كانت ورعة في تطبيق التعاليم الدينية ، فأثرت في شخصيته تأثيرا قويا واضحا ، و التحاقه بالمدرسة التقوية* التي ترى أن التقدم في الدين إنما يتم عن طريق العمل لا النظر ، و الإرادة لا العقل ، فمنبع الدين هو الوجدان المشتعل وليس العقل المستنير لذلك مجد قداسة النية و التقوى بدل المعرفة مع ذلك كان أتباعه متشددين في إقامة الشعائر و الطقوس، لذلك نجد أن كانط كان كثير التوعك في حضوره للطقوس الدينية التي كانت تقيمها الجامعة معتبرا صلاة الضراعة نوعا من المداهنة و التملق لله التي تتعارض مع الحرية ، و هذا ما يظهر في الخطاب الذي أرسله سنة 1775 إلى " ج لافاتير يقرر أنه " لا الشهادة بالإيمان ، و لا التوسل بالأسماء المقدسة ، و لا مراعاة للطقوس الدينية يمكن أن تساعد على الظفر بالخلاص"[1].

أما من الناحية الفلسفية فقد ارتكزت دراسته الجامعية كثيرا على مذهب ليبنتز العقلي الذي كان شائعا في الجامعات الألمانية في عصره الذي يسعى إلى بلوغ الكمال الأخلاقي في أحسن العوالم الممكنة من خلال فكرة الواجب القائم على فكرة الحرية النفسية في إرادة الاختيار ، و بعد اطلاعه على الفكر الأخلاقي الانجليزي أعاد النظر

---

* التقوية Piétisme : مذهب ديني مسيحي أسسه فليب ياكوب سبنر Philip Jacob Spiner(1636– 1705) في ألمانيا و كان ينظر أصحابه إلى المعتقد المسيحي لا على أنه مجموعة من القضايا العقائدية و إنما على أنه علاقة حية مع الله و على الرغم من تشديدهم على التجربة الحدسية مع الله إلا أنهم كانوا متشددين في إقامة الشعائر و الطقوس.

[1] كرستوفر وانت و أندزجي كليموفسكي ، **أقدم لك ...كانط** ، ص 12.

بل عارض الكثير من الأفكار الأخلاقية لليبنتز ، حيث كانت فلسفتهم الأخلاقية ترى أن الحس الأخلاقي هو الذي يدرك المعاني الأخلاقية ببداهة دون الرجوع إلى العقل وهذا ما كان عند شافتسبيري Schaftesbury Anthony (1681–1713) الذي يرى أن الأحكام الخلقية ثمرة الحدس والحس الخلقي، و هاتشيسون Hutcheson Francis (1694–1746) الإرلندي الذي نزع عن الحس الخلقي كل أساس ديني زيادة على هيوم الذي ربط الأخلاق بالشعور ، و إن لم يوافق هؤلاء الفلاسفة موافقة تامة إلا أنه أعجب بالطريقة التي فصلوا بها الأخلاق عن الدين " فقد تذوق منهج الملاحظة الداخلية عند الأخلاقيين الإنجليز ولكنه لم يرض عن النتائج التي انتهوا إليها رضا كاملا ، لكنه وجد عند هؤلاء الفلاسفة أخلاقا منفصلة عن الدين " [1].

أما جان جاك روسو Jean Jacque Rousseau (1712–1778) فقد كان له بالغ الأثر على التفكير الديني الأخلاقي لكانط يقول هذا الأخير : " لقد كنت بطبعي مولعا بالعلم و وضعته فيه شرف الإنسان ، فردني روسو إلى الصواب وعلمني أن أضع في مكارم الأخلاق كرامة الإنسان على الحقيقة ، و أن الحالة الطبيعية أسمى من الحالة المدنية ، وتعلمت منه أصول التربية السليمة التي تقوم على ضمان حرية الميول الطبيعية "[2].

---

[1] إميل بوترو ، **فلسفة كانط** ، ترجمة عثمان أمين ، مصر : الهيئة للكتاب 1979، ص310.

2 Cité par Jean Ferrari***, Les sources françaises de la philosophie de Kant*****,** Paris ,librairie Khircksick ,1979,p 180.

و قد أكد روسو على أهمية الإرادة و الحرية في صنع الأخلاقية أين تؤثر الإرادات في بعضها البعض من خلال التربية، و نادى بإقامة جمهورية من الإرادات التي يحكمها الواجب و العدل و الأخلاق حيث يقول هذا الأخير " الحرية الأخلاقية تختلف عن الحرية الطبيعية التي نفقدها عن طريق العقد الاجتماعي ، و الحرية المدنية التي تحددها الإرادة العامة ، فالحرية الأخلاقية وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه"[1].

إذا كان روسو قد اهتم بالإنسان بأكمله بما فيه من ميول و رغبات و عواطف وانفعالات في بناء الأخلاق و الدين، فإن كانط قد حافظ على الإرادة و العقل و الحرية والدين منها وتخلى عن الباقي " وجد كانط في روسو رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقا يفلت به من الإلحاد الذي خيّم بظلامه الحالك على النفوس... و لقد أراد كانط أن يتصدى هو أيضا لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل ، و أن يخلص العلم من الشك ، فكانت تلك رسالته " [2] .

2- موقف كانط من الدين قبل النقد:

إن الفكر التيولوجي الكانطي في البداية لم يخرج عن الإطار العام لفلسفته التي كانت تعكس تأثره بفلسفة ليبنتز و فولف التي كانت رائجة في عصره ، أين تظهر بداية فلسفته الدينية من خلال عرضه لتصور ليبنتز القائل أن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشكلة الشر في العالم و هذا في كتابه " بعض الأفكار حول التفاؤل " سنة 1759، غير أنه عارض ليبنتز في فكرة الحتمية التي يخضع

---

[1] Jean Ferrari .***Les sources françaises de la philosophie de Kant*. p 189 .**

[2] زكي نجيب محمود ، **قصة الفلسفة الحديثة** ، ص259.

لها كل شيء حتى الله ، كما أنه رفض فكرة الفوضى في الكون ، و هنا " يؤثر كانط إرجاع الحرية لله بوصفها إحدى صفاته الكاملة ، و بذلك يعطي كانط لتصور ليبنتز أساسا سبينوزيا ، وتصبح حكمة الله هي الجامعة بين حرية الله و كمال الطبيعة"[1] .

أما في البحث الذي قدمه ردا على سؤال أكاديمية برلين سنة 1763 حول " وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي و الأخلاق " أين ينطلق من فكرة البداهة والوضوح التي نجدها عند ديكارت و اسبينوزا في الحديث عن الله باعتباره العلّة الأولى الوحيدة كمبدأ واضح وباعتباره موجودا ضروريا كاعتقاد يقيني .

وفي مقاله المشهور عن " الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله " سنة 1763 يعترض كانط على الدليل الأنطولوجي في التدليل على وجود الله و هو الدليل الذي أقامت عليه الفلسفات العقلانية السابقة دليلها على وجود الله بالاضافة الى بقية الأدلة " ... ويصيب كانط هنا المذهب العقلاني في النقطة الحساسة ، استحالة البرهان عقلانيا على وجود ما ، أما الدليل الجديد الذي يسلم به فلا ينزل من الممكن كنتيجة إلى وجود الله كمبدأ ، آية ذلك أن الممكن لا يمكن تعقله بما هو كذلك إلا بالإضافة إلى كائن موجود ، ضروري (لأنه لولاه لغدا الممكن مستحيلا)"[2].

و في " بحث 1770 " يجعل الله مبدأ للمعرفة و الكمال لأنه هو " الشيء في ذاته " الذي لا يحد بزمان أو مكان " إذ بمجرد أن ندرك التعالي كمفهوم يتضمن

---

[1] حسن حنفي ،**في الفكر الغربي المعاصر**، ص 112 .

[2] إميل برييه، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر** ،ص247.

الأشياء بذاتها ندرك وجود الله"[1] و هنا ترتسم معالم جديدة لفلسفته النظرية و العملية والتيولوجية التي تظهر بداية تأسيس مشروعه النقدي .

و على خلاف كتب كانط النقدية التي يكتنفها الغموض و يميزها العمق والتفصيل في الأفكار و الاستناد على الجانب الترنسندنتالي في طرح القضايا ، قد تميز كتابه في الدين بطابع سلس بسيط أقرب منه إلى الفهم البسيط من ثلاثيته النقدية و هذا ما يعلنه كانط صراحة، و هذا أنه يبغي من هذا الكتاب ربط الدين بجملة من التعاليم المستمدة من العقل أو الحس المشترك الذي يجمع كل البشر وهذا ما وضحه في تصدير الطبعة الثانية من كتابه " الدين في حدود مجرد العقل ""حيث يرى أنه يكفي من أجل فهم هذا الكتاب في مضمونه الأساسي أن يكون للمرأ مجرد الأخلاق المشتركة من دون أن يضطر الى العودة إلى نقد العقل العملي ، و أقل من ذلك نقد العقل النظري ، إنه كتاب يمكن أن يدرك كنهه الأطفال أنفسهم .

و قد أكد كانط في كتابه " الصراع بين الكليات الخمس " على الصراع القائم بين كلية اللاهوت و كلية الفلسفة و في الأسس التي تقوم عليها كل منهما بين حرية الإرادة والإلزام الديني بين التشريع المفارق القائم على نصوص الكتاب المقدس الخاضع للتأويل و التشريع الذاتي للإرادة الذي يفرض نفسه على الكائن العاقل " يريد كانط أن يبين أهمية الصراع بين الفلسفة و الدين ، أو بين العقل و النقل ...نظرا لضرورة الحرص على الاستقلال الذاتي للذهن ، و الكمال الخلقي للشعور، و قد عاش كانط هذه الأزمة كما يعرض ذلك في أول الكتاب من جراء حظر

---

[1] هاني يحيى نصري ، **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة**، بيروت ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1: 2002، ص251 .

الأرثوذكسية (السلفية) مؤلفاته ، وطغيان التفسير الحرفي للكتاب المقدس و من هنا نشأت مشكلة قيمة النص الديني من حيث صحته التاريخية ، أو تفسيره لغويا أو تطبيقا عمليا من أجل توجيه سلوك الناس"[1]

2- تصنيف كانط لعلم اللاهوت:

للحديث عن الحرية و الضرورة في حدود الدين عند كانط ينبغي أن نتعرف على أصناف اللاهوت و الأدلة التي قامت عليها و التقصي عن مدى شرعية هذه الأدلة بالنسبة لكانط ، لكي يتسنى لنا الحكم فيما بعد على الدين الحقيقي الذي يقترحه ونحكم بعد ذلك على خضوعه للحتمية أو ارتباطه بالحرية .

إذا كان كانط يدرج فكرة الله ضمن دائرة النومين الذي لا يمكن معرفته باعتباره أحد موضوعات الميتافيزيقا الكبرى ،فكيف صنف علم اللاهوت و ما طبيعة الإيمان الذي ينبثق عن كل صنف و أي منها يمكن أن يعتبر لاهوتا حقيقيا في نظره؟

إن علم اللاهوت بالمفهوم الكانطي هو علم معرفة الموجود الأسمى الذي تطلب الاستمرارية في البحث عن معرفته " و بناء على هذه المعرفة يضع كانط تصنيفه للاهوت ، فإذا كانت معرفة الموجود الأسمى هي معرفة مؤسسة على العقل وحده سمي لاهوت عقلي و إذا كانت معرفة مؤسسة على الوحي سمي لاهوت تاريخي أو لاهوت موحى، لهذا فليس عند كانط إلا لاهوت العقل و لاهوت الوحي " [2]

---

[1] حسن حنفي ، **دراسات فلسفية** ، القاهرة ، ملتزم الطبع و النشر ، مكتبة الانجلوالمصرية ، ص330.

[2] فريال حسن خليفة، **الدين و السلام عند كانط** ، مصر، مصر العربية للنشر و التوزيع،

ص11-12.

و يقسم اللاهوت العقلي إلى اللاهوت النظري أو الترنسندنتالي أو التأملي والذي ينقسم بدوره إلى قسمان على حسب الدليل الذي يستند إليه ، و هما الدليل الأنطولوجي والكوسمولوجي ،أما اللاهوت العقلي الثاني فهو اللاهوت الفيزيقي أو الطبيعي، أما الثالث فهو اللاهوت الأخلاقي ،هذا فضلا عن اللاهوت التاريخي أو الموحى .

غير أن كانط قد عبر عن رفضه لهذه الأدلة في باب الجدل الترنسندنتالي من كتابه نقد العقل الخالص و بين فيه امتناع الدليل الأنطولوجي و الكوسمولوجي والفيزيقي.

3-1 امتناع الدليل الأنطولوجي :

يقصد بالدليل الأنطولوجي أو الوجودي استنباط وجود الموجود الضروري بمجرد تحليل معناه ، فإذا كان الله هو الكائن الكامل المطلق الذي يحتوي على كل الكمالات ، والوجود هو أحد هذه الكمالات فمن المحال أن يكون الله غير موجود ، فوجوده ضروري ضرورة ماهوية مماثلة لضرورة أن تكون للمثلث ثلاث زوايا ، ويرى كانط أن فكرة الله باعتباره الموجود الكامل فكرة سليمة غير أن هذا " الدليل عقيم لأن الوجود المثبت فيه وجود متصور ، و إن الوجود ليس محمولا ذاتيا تختلف الماهية بوجوده لها أو عدمه ، وإنما هو تحقق الماهية ، فمعنى المثلث لا يتغير سواء وجد المثلث أو لم يوجد ...فبأي حق يضاف الوجود إلى معنى الموجود الكامل " [1].

ويعتبر القديس أنسلم(S.T Anselme 1033-1109) واضع الدليل الأنطولوجي " فبرهان القديس أنسلم ، و المعروف بالحجة الوجودية أو الأنطولوجية

---

[1] يوسف كرم ، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، ص244.

يقوم على أساس أن ما يتصوره العقل معنا كليا لا بد أن يكون له وجود حقيقي ، وعلَة هذا أن الكائن الذي لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد في الذهن و في الواقع معا، لأنه لو وجد في الذهن دون الواقع لأمكن تصور كائن أكمل منه له وجود في الواقع ، و هذا الثاني هو الكائن الذي لا يمكن تصور أكمل منه . و إذن فالكائن الذي لا يمكن تصور أكمل منه لا بد أن يكون موجودا في الواقع كما هو موجود في الذهن معا"[1].

و بهذا يرفض كانط أن يكون الوجود صفة يمكن أن تحمل على موضوع ، فلا يضيف الوجود إلى مفهوم الشيء شيئا أبدا ، و يمثل كانط هذا الدليل بالتاجر الذي يريد أن يحسن وضعه المالي بإضافة أصفار جديدة إلى حساب فوائده .

3-2 **امتناع الدليل الكوسمولوجي** :

و هذا الدليل يقصد به الكوني الذي يشتق وجود الكائن الأصلي من تجربة بعامة من دون أن تعين أي شيء دقيق عن العالم الذي ينتمي إليه ، ولما كان هذا الدليل ينطلق من التجربة فهو ليس قبلي تماما لهذا يسمى بالدليل الكوسمولوجي لأنه ينطلق من العالم الذي ما هو سوى موضوع لكل تجربة ممكنة " و الدليل الكوسمولوجي الذي نريد أن نفحصه الآن ، يحافظ على اقتران الضرورة المطلقة مع الواقع الأسمى ، لكنه بدل أن يستدل كما فعل الدليل السابق من الواقع الأسمى ، على الضرورة في الوجود ، فإنه يستدل بالأحرى من الضرورة اللامشروطة المعطاة سلفا عن كائن ما ، على واقعه اللامحدود ..." [2] و يصاغ برهانه على الصيغة التالية :

---

[1] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة العصور الوسطى** ، ص: يا

[2] ايمانويل كانط ، **نقد العقل االمحض**، ص301.

– إن وجد شيء فيجب أن يوجد أيضا كائن ضروري ضرورة مطلقة.

– أنا نفسي أوجد على الأقل.

– إذن يوجد كائن ضروري ضرورة مطلقة .

ويطلق على هذا الدليل دليل السبب الأول و ذلك أنه يستند إلى القانون الطبيعي للسببية الذي يتفادى الرجوع إلى اللانهائي لسلسلة الأسباب ، لذلك يتوقف عند السبب الضروري انطلاقا من الأسباب التي ينساق بعضها تحت بعض، و هذا ما يسوقنا إلى التناقض ، وذلك أن هذا الدليل يعتمد على مبدأ السببية الذي تخضع له ظواهر الطبيعة ويطبقه على الأشياء في ذاتها و هذا أمر غير مشروع لأنه يؤدي إلى متناقضات كما بين ذلك كانط ،كما رفض هذا الدليل لأنه يعتمد على الدليل الأنطولوجي الذي بيّن بطلانه "...نبرر فقط الحيلة التي يلجأ إليها ليلبس دليلا قديما حلة جديدة مستندا إلى اتفاق شاهدين واحد يشهد بالعقل المحض وآخر يصادق إمبريقيا ، في حين أن الأول وحده هو الذي يغير حلته ولهجته كي نظن أنه شاهد آخر"[1].

كما يعترض كانط على هذا الدليل " فالموجود الضروري ليس حتما الموجود الكامل أو الله بل قد يكون المادة أو العالم و إن نتيجة الدليل تعدل عند أصحابه هذه القضية : الكامل ضروري و هذا قول الدليل الوجودي الذي هو غلط " [2].

3-3 <u>امتناع الدليل اللاهوتي الطبيعي :</u> يقوم هذا الدليل على البرهنة على وجود الله انطلاقا من الانتظام الموجود في العالم لذلك يطلق عليه عادة دليل النظام ،

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل االمحض** ، ص 302.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ،ص244.

فالنظام الموجود في الكون من المستحيل أن يكون بمحض الصدفة فلا بد له من مدبر حكيم و يصوغه كانط على النحو التالي :

- في العالم نظام يجري طبقا لغرض معين و بحكمة عظيمة.
- أن هذا النظام الغائي (الهادف) غريب عن الأشياء في العالم ولا يعود إليها إلا عرضا، أي أن الأشياء المتعددة لا يمكن أن تتعاون بنفسها لتحقيق أهداف نهائية معينة لو أنها لم تصمم من قبل مبدأ عاقل منظم طبقا لأفكار أساسية.
- إذن يوجد سبب سامي و حكيم و ينبغي أن يكون سبب العالم وعقله الذي يعمل بكل حرية و يؤلف العالم في شكل عمل فني بارع و هو الله.

و يرى كانط أن هذا الدليل ينبغي أن يذكر دائما باحترام فهو الذي قام عليه الإيمان بوجود الله مع أنه ينطوي على عيوب، خاصة أنه يشبه غائية الطبيعة بغائية الفن هذا الأخير الذي لا بد له من مادة لتطبع في صورة ، لأن المادة مغايرة للصورة ، أما الطبيعة لا بد لها من برهان خاص يبين أن الطبيعة عاجزة بذاتها على إحلال النظام ، وإلا كان الإله مصورا للعالم لا خالقا لمادته " لكن هل باستطاعة برهان كهذا– انطلاقا من هذه المعطيات عينها –أن يمدنا أيضا بمفهوم كائن أسمى أي كائن مستقل عاقل مثل مفهوم إله، أي مبدع لعالم تحت قوانين أخلاقية ، و بالتالي معين لحد كاف لفكرة غاية نهائية لوجود العالم ؟، هذا سؤال يتوقف عليه كل شيء سواء طالبنا بمفهوم عن الكائن الأصيل من قبيل كامل معرفتنا للطبيعة أو بمفهوم عملي من أجل الدين "[1].

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ،ص 451.

3-4 نقد اللاهوت التاريخي:

لقد ميز كانط منذ البداية بين اللاهوت العقلي المؤسس على العقل الخالص والذي بيّن امتناع الأدلة التي تؤكده و بين اللاهوت التاريخي المؤسس على الوحي وعلى المعرفة الخارجية الموجودة في الزمان و المكان، لهذا سمي باللاهوت التاريخي ويسمي كانط الإيمان بهذا الدين الإيمان المأمور به، لأنه لا يخضع لأوامر العقل التي تعبر عن إرادة الإنسان و حريته ، بل لأوامر الوحي الخارجي و التي تجعل من الإنسان خاضعا لتشريع مفارق له و يتمتع بالسلطة المطلقة على الإرادة التي ليس لها إلا الخضوع لإرادة الكائن الأسمى والتي تلغي التشريع الذاتي للإرادة ، و تستنكر الحرية البشرية " بئس المشرع الذي يريد أن يحقق ، عن طريق الإكراه دستورا ذا غايات أخلاقية " [1] و هذا شأن الإيمان المحمدي واليهودي واللوثيري والكاثوليكي، والتي يمثل كل منها وقائع تاريخية بالنسبة لكانط.

و يرفض كانط كل أشكال الإيمان التاريخي المؤسسة على الوحي في تمييزه بين العبادة الصحيحة و العبادة الزائفة و يعتبرها مجرد أوهام ،فهي لا تعدوا أن تكون مجرد أوامر ونواهي و وصايا خارجية تختلف و تتمايز من شعب إلى شعب آخر و من عقيدة إلى أخرى و بهذا فهو " لا يصلح إلا عند قوم بأعينهم ، ذوي علاقة بهذا الدين ، و تبعا لذلك فهو ليس الدين الوحيد ، و ليست ملته هي الله الرحيم "[2]

وهذا ما يميز دين الوحي ، فهو دين خارجي لا يصدر عن العقل بل عن الوحي و هو يخص شعبا دون غيره " أما أن نأخذ هذه العقيدة القائمة على أحكام الشريعة

---

[1] Kant, ***La Religion dans les limites de la simple raison*** , p116 .

[2] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 14 .

(التي هي منحصرة على كل حال في نطاق شعب ما ، و لا يمكن أن تتضمن إلا الدين الكوني للعالم) على أنها أمر جوهري من أجل خدمة الله و عبادته بعامة و أن نجعل منها الشرط الأعلى للفوز بالرضا الإلهي عن الإنسان فهذا لا يعدو أن يكون وهما في الدين يكون إتباعه ضربا من العبادة الزائفة " [1].

ويؤكد كانط أن هذه العبادات الزائفة الصادرة عن الدين التاريخي تنجر عنها طقوس زائفة ،حتى و إن كانت تحظى بالتقديس و الاحترام فما هي سوى محاولة للتسامي و الترفع عن العالم المحسوس و الحط من قيمته بغية معانقة المطلق اللامشروط والسعي وراءه من خلال تعذيب النفس و التضحية " ... ومع ذلك فالتضحيات (الكفارات وأشكال التقشف وفرائض الحج ، الخ) قد اعتبرت في كل وقت أكثر قوة و أكثر نجاعة في استدرار منح السماء و أليق للتطهير من الخطيئة ، من أجل أنها تصلح للإشارة إلى الخضوع غير المشروط (ولكن ليس الخلقي) لإرادته على نحو أقوى و أشد ... هذا السلوك نحن نمنحه في رأينا قيمة الهدف ذاته ، أو هو الشيء نفسه ، نحن نمنح مزاج النفس الذي يجعلها مستعدة للنوايا نفسها ، و بالتالي فإن هذا السلوك هو مجرد وهم في الدين يمكن أن يتخذ أشكالا شتى " [2].

و بهذا فكل أشكال القربان و الصلوات و الطقوس و الشعائر على اختلافها في الديانات القائمة على الوحي ما هي في نظر كانط سوى مجرد وهم ينبغي تبديده ،وذلك أنه مطلب نفسي و ليس حقيقة موضوعية تبتعد كل الابتعاد عن العبادة الصحيحة التي تقربنا من عبادة الرب، فالدين التاريخي لا يصل إليه الإنسان عن

---

[1] ايمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل**، تر: فتحي المسكيني ، جداول للنشر و التوزيع ،ص 265

[2] المصدر نفسه، ص 268-269 .

طريق العقل بل عن طريق التعليم انطلاقا من الرسل إلى رجال الدين و القديسين والصحابة و الأئمة، الذين يتوقف علمهم على الوحي كواقعة تاريخية لها ظروفها وأسبابها ، فكل دين تاريخي يفترض الوحي مسبقا و يتوقف شيوعه و بقاؤه على التعليم و بهذا فالإيمان المنبثق عنه ليس إيمانا حرا يفترض الأخلاقية مسبقا ، بل مقيدا بتعاليم رجال الدين الناقلين للوحي مما يثير الكثير من المغالطات نتيجة للتأويل الخاطئ الذي كثيرا ما يقف كحائل أمام بلوغ الأخلاقية، و هذا ما نجده في الكنيسة البروتستانتية التي استخدمت تعاليم الكتاب المقدس في خدمة مصلحة الإيمان الكنسي " ... إن هؤلاء الصفوة الآباء الكهنة قاموا باستخدام تعاليم الكتاب المقدس في خدمة الإيمان الكنسي و مصلحته ، و هم بذلك قاموا بتحويل خدمة الكنيسة إلى سيطرة على أتباعها، أو بمعنى آخر فإنهم قاموا باغتصاب حقيقي للسلطة لكن بشكل مهذب هادئ"[1].

وبهذا فالإيمان التاريخي إيمان دوغمائي يُقدم فيه الدين على أنه معتقدا يقبله الفرد إيمانا بكل ما يحمله من طقوس و شعائر و معتقدات دون أن يخضع لسلطة العقل باعتباره إيمانا مأمورا به يلغي الشر و يحقق الخلاص، فالحكمة من الأديان التاريخية ليس التعبير عن المبادئ الأخلاقية التي يفترضها العقل مسبقا و إنما الخضوع المطلق لجملة من التعاليم و المبادئ و الشعائر التي يعرضها رجال الدين على أنها السبيل الوحيد لنيل الغفران و بلوغ الخلاص ، إن العلاقة بين الكائن العاقل و الدين هنا تتأسس في شكل ضرورة عمياء تعبر عن قصور فعلي لهذا الكائن الذي ليس في مقدوره إلا أن يخضع لهذه السلطة المفارقة التي تفرض عليه تحت وصاية

[1] ساهر رافع ،**سلسلة الفلاسفة الأجانب، كانط** ،دار المواهب، ص24 .

رجال الدين*. لكن أي دين بل أي مذهب بإمكانه أن يحقق هذا الخلاص ، المسحية أم اليهودية أم الإسلام و إذا كان هذا الأخير أهي الشيعة أم السنة أم الخوارج أم غيرها وإذا كانت المسيحية أهي الكاثوليكية أم البروتستانتية أم الأورتذكسية أم اللوثيرية ...؟

يرى كانط أن اللاهوت التاريخي بكل أشكاله و مذاهبه لا يهتم بالعلاقات الإنسانية التي تفترض الأخلاقية كأساس، و إنما ما يهمه هو الطاعة السلبية العمياء لله و التقرب منه عن طريق الطقوس والعبادات والشعائر و النذر و القربان " و يتعجب كانط من الطقوس التي تمارسها الكنيسة خاصة الاحتفالات الدينية الصاخبة و طقوس

* تجدر بنا الإشارة إلى أن نقد المعتقدات الدينية و الأديان و المبادئ و الأسس و الطقوس والشعائر التي تتضمنها ليست جديدة في التقليد الغربي و لا الشرقي، فكانط ليس أول من انتقدها وعارضها فقد سبقه الكثيرين ممن نادوا بحرية الفكر و معارضة الرجعية ، فقد انتقد كونفوشيوس الدين الصيني القديم في كتاب " التغيرات" رافضا تعدد الآلهة و محولا الدين من السماء إلى الأرض استنادا إلى الأخلاق ،و أدخل بوذا الدين في صميم الضمير الإنساني ، فالدين عنده حضور الإلوهية في القلب و ليس الشعائر . و في العصر الوسيط انتقد آريوس عقيدة التثليث ونادى بعقيدة التوحيد ،وعارض الغنوصيون العقائد الكنسية في عهد آباء الكنيسة و حملوا لواء مسيحية العقل ومسيحية القلب في مقابل مسيحية الشرع . و تحت تأثير الفلسفة الإسلامية في القرن الحدي عشر قامت أكبر حركة نقد مع بيرانجيه التوري و أنسيلم البساطي ثم أبيلارد مثبتين تناقضات النقل بطرق عقلية وكتب أبيلارد كتاب "نعم و لا" مثبتا تناقضات رجال الكنيسة ، الأمر الذي أدى إلى إنشاء محاكم التفتيش وفرض الرقابة على المفكرين الأحرار بداية من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر، مرورا بجيوردانو برونو إلى غاليليو .و تعتبر حركة الإصلاح الديني التي قام بها مارتن لوثر من أهم الحركات النقدية لفكرة الواسطة بين الإنسان و الله ، والدفاع عن حرية الإيمان وحرية تفسير الكتاب المقدس ، و الرجوع إلى الإنجيل باعتباره مصدر الشرائع و العقائد و ليس رجال الدين ، كما انتقد مع باروخ اسبينوزا باسم العقل و عند فولتير باسم التنوير و غيرهم كثيرين .

الشعائر و القوانين الموجبة والاعتراف و يقول ما الذي يدفعهم نحو تصديق أنفسهم بأن ممارسة تلك الأفعال إنما هو مرضاة للرب"[1].

إن موقف كانط من الدين خاصة الدين التاريخي قد جعل من مؤلفه الديني محل سخط وعداء أمام رجال الدين من جهة، و أمام السلطة السياسية من جهة ثانية، و هذا ما يذكره كانط في تصدير نزاع الكليات الذي نقل فيه تحذير الملك فريدريك الثاني الذي طالب من كانط تقديم تبرير للتجاوزات التي وردت في كتاب "الدين في مجرد حدود العقل" " لقد لاحظ سمونا منذ زمن بمرارة و ضجر الطريقة التي وفقها أسرفتم في فلسفتكم في تشويه واحتقار الثوابت الأساسية و الرسمية للكتب المقدسة و للمسيحية وذلك بخاصة في كتابكم " الدين في حدود مجرد العقل " ... فإننا نلزمكم ضرورة بتبرير فعلكم ذاك ، و إن لم تفعلوا فينبغي أن تنتظروا منا مالا يعجبكم" [2].

إذا كان كانط قد انتقد كل الأدلة السابقة على إثبات وجود الله و هذا ما وضحه في باب الجدل الترنسندنتالي من نقد العقل الخالص الذي بين فيه أخطاء هذه الفلسفات اللاهوتية، أين تساءل حول ما إذا كنا نملك فكرة عن الله و يتساءل عن مصدرها ونشأتها و مدى مطابقتها للوجود الفعلي لله ليفنّد هذه الأدلة، بالإضافة إلى رفضه للأسس التي يقوم عليها اللاهوت التاريخي ، و إذا كان كانط ينتقد كل الأدلة على وجود الله التي قدمها الفلاسفة السابقين وبين أنه لا يوجد من بينها دليلا صحيحا خال من الخطأ، فهل هذا يعني أنه يرفض وجود الله ؟ أم أنه يقترح دليلا بديلا عن هذا ؟ وإذا كان دين الوحي هو دين الشعائر و المعجزات، دين خاص بشعب دون غيره فكيف لنا أن نخرج الإنسانية من هذا إلى دين العقل الكوني الذي يصلح لكل الشعوب؟

---

[1] ساهر رافع ، **سلسلة الفلاسفة الأجانب كانط** ، ص27.

[2] Kant, ***conflit des facultés in Œuvres philosophiques***, III, Paris ,Gallimard, 1986, p807

و كيف نجعل الدين الذي يحكى للأطفال قابلا لأن يتحول إلى مفهومات خلقية متعقلة؟

5-3 اللاهوت الأخلاقي و فكرة الحرية:

إن كانط لا يرفض وجود الله و إنما يؤكد على وجوده كأساس و مصادرة من مصادرات العقل العملي ، و إنما ما يرفضه هو الأدلة العقلية التي يقوم عليها إثبات وجود الله الأنطولوجية و الكوسمولوجية و الفيزيقية ، و ذلك أن هذه البراهين تفتقر على أن تمدنا بفكرة كائن أسمى مبدع للعالم ، و بالتالي معين لحد كاف لفكرة غاية نهائية لوجود عالم قائم على قوانين أخلاقية تنم عن حرية الإنسان وتعبر عن التوافق بين القوانين الأخلاقية التي يفترضها عقله العملي و التعاليم التي تنص عليها الأديان التاريخية، الأمر الذي يؤدي إلى تصادم التصورات الأخلاقية بين ما يفرضه العقل وما يأمر به الوحي " إن الاعتقاد يؤدي أولا إلى دليل وهمي ، في هذا المعنى اعتقاد تاريخي ، فالكثيرين لا يوجد عندهم مثل هذا الاعتقاد التاريخي ، وهذا بسبب عدم قدرتهم على فهم هذا الدليل" [1]

إن عدم كفاية البراهين الكلاسيكية على وجود الله باعتبارها أفكار ميتافيزيقية تتجاوز حدود الفهم مع ذلك يوصي بها العقل، كان لا بد أن تكون لها حاجة عملية ف" بعد أن نقد كانط كل البراهين على وجود الله ، أصبح الله عند كانط مسلمة من مسلمات العقل العملي مثل خلود النفس ، أو كأحد مقتضيات الخير

[1] Emmanuel Kant, ***Leçons d' éthique***, p192.

الأسمى أو كمطلب من مطالب النفس الإنسانية و تكون هذه المسلمة حلا لمتناقضات العقل العملي بين السعادة والواجب"[1].

فقد أكد كانط أنه ليس هناك سوى لاهوت واحد يفرضه العقل العملي و هو اللاهوت الأخلاقي باعتباره لاهوت عقلي قائم على الأخلاقية ، فالأديان السماوية والوضعية القائمة على وقائع تاريخية تحاول دائما أن تخضع العقل و تقوم على محاربته نتيجة لعدم كفايته و عجزه ، نتيجة لذلك كانت عاجزة عن بلوغ الأخلاقية وهذا ما جعل من مشروعيتها على المحك " إن دينا يعلن الحرب على العقل سوف يصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه "[2] .

فالدين الحقيقي عند كانط هو الدين العقلي الأخلاقي و هو دين الأحرار، فليست التعاليم الدينية الاخلاقية سوى التشريع الذاتي للعقل في سيره نحو القانون الأخلاقي " ... يقودنا القانون الأخلاقي عبر مفهوم الخير الأسمى بوصفه موضوع العقل المحض العملي وغايته النهائية إلى الدين أي إلى معرفة كل الواجبات على أنها أوامر إلهية ، لا على أنها عقوبات ، أي أنه تم اختيارها بوصفها أحكاما متوقفة بحد ذاتها على إرادة غريبة بل بوصفها قوانين جوهرية لكل إرادة حرة من أجل ذاتها و لكن مع ضرورة أن ينظر مع ذلك على أنها أوامر الكائن الأسمى " [3] لكي تحافظ على قدسية القانون الأخلاقي بداخلنا.

فليس الدين هو الذي يوصلنا إلى الأخلاق ، و إنما الأخلاق هي التي توصلنا إلى الدين و هنا تظهر الثورة التيولوجية التي توازي الثورة الكوبيرنيكية في

---

[1] حسن حنفي ، **في الفكر الغربي المعاصر** ، ص 116.

[2] E. Kant, ***La Religion dans les limites de la simple raison*** , p23.

[3] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص244.

المعرفة ، أين جعل الأخلاق منبعا للدين و ليس الدين هو المؤسس لقيمنا الأخلاقية ، فليس الدين في نظر كانط سوى إعطاء قيمة و معنى لحريتنا " و على الرغم من أن الأخلاق تنتهي إلى الدين إلا أنها لا تتبع منه ، لأن جميع مطالب الدين ، إنما تتمثل في طاعة القانون الخلقي ، فليس الدين في حقيقة أمره سوى مجموعة من الأوامر والنواهي ذات المسحة الأخلاقية "[1].

فالخير الأسمى الذي يجمع بين الفضيلة و السعادة هو الغاية التي يسعى إلى تحقيقها العقل العملي و بهذا تكون الأوامر الإلهية هي مصدر التشريع الأخلاقي الذي يطلعنا عليها العقل العملي عبر القوانين التي يفرضها العقل باعتبارها واجبات تنم عن حرية الإنسان، و بهذا ينبغي أن ينظر إلى الدين على أنه " جملة واجبات الانسان من جهة ما هي أوامر إلهية "[2] ولا ينبغي أن نعتبر هذه الأوامر الإلهية بمثابة جملة من التعاليم والطقوس و العبادات و القيود التي تفرض علينا من الخارج، و إنما هي فكرة الله في أنفسنا التي تقودنا إليها حريتنا " فالأخلاقية تؤدي إلى الدين حتما ، إذ ترتفع إلى فكرة مشرع أخلاقي عظيم القدرة ، بواسطته يتيسر لما ينبغي أن يكون الغاية القصوى الإنسان أن يصير أيضا الغاية القصوى لخلق العالم ، و إن كانت الأخلاقية ترى في قداسة قانونها موضوعا لأعظم احترام فهي في مرتبة الدين ترى في العلّة المنشئة لهذه القوانين موضوعا للعبادة وتتبدى في تمام جلالتها " [3].

إذن يقوم الدين على اعتبار كل واجباتنا على أنها أوامر إلهية ، لكن ألا يتعارض هذا مع ما قرره مرارا في كتبه الأخلاقية من أن الواجبات الأخلاقية صادقة

---

[1] محمد علي أبو ريان ، **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)** ، ص 303.

[2] Kant, ***conflit des facultés in Œuvres philosophiques***, p **786.**

[3] عثمان أمين ، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية** ، الإسكندرية ، دار المعارف ، ص259.

بذاتها بالضرورة و هي نابعة عن الأمر المطلق للإرادة الحرة الخيرة الإنسانية ؟ و ما مصير الحرية الإنسانية التي طالما كانت حجر الأساس في البناء الأخلاقي من الفلسفة الدينية التي ترقى بالقانون الأخلاقي إلى مصاف الآلهة ؟

و هنا يبدو التعارض جليا، حيث أن كانط يعتبر الكائن العاقل مشرعا للقيم الأخلاقية وفقا لمبدأ الحرية على اعتبار أنه خاضع للتشريع الذاتي للإرادة الحرة من جهة ، و اعتباره في نفس الوقت خاضعا لتشريع مفارق تسوقنا إليه إرادتنا باعتباره مصدر الخير الأسمى . خاصة أن كانط قد قرر في مقدمة كتاب : "الدين في حدود مجرد العقل " أن الأخلاق وهي تقوم على أساس مفهوم الإنسان من حيث هو كائن حر يلزم نفسه عن طريق عقله بقوانين غير مشروطة فهو ليس في حاجة إلى فكرة موجود أسمى من الإنسان من أجل معرفته لواجباته ، و سيكون الذنب ذنبه هو إذا شعر بمثل هذه الحاجة التي لا يمكن علاجها بأي شيء آخر لأن ما لا يوجد مصدره في ذاته وفي حريته لا يمكن أن يعوض عن النقص الذي في أخلاقيته ، فليست الأخلاق في حاجة إلى الدين بل تكفي نفسها بنفسها بفضل العقل العملي المحض. لكن كانط يجيب عن هذا قائلا " لأنه لا يمكن أن نعقد الأمل إلا على إرادة كاملة أخلاقيا (مقدسة ومنانة) و في ذات الحين كلية القدرة أيضا ، و هكذا بالانسجام مع هذه الإرادة ، يمكننا أن نأمل في الوصول إلى الخير الأسمى الذي يقيمه القانون الأخلاقي واجبا علينا يجب أن نجعله موضوع جهودنا "[1]. *

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ،ص244.

* إن الإجابة التي قدمها كانط تحمل أيضا نوعا من التعارض الذي يخالف المقدمات التي عارض بها الميتافيزيقا التقليدية ، فإذا أكد أن فكرة الله تدخل في دائرة النومين الذي لا يمكن أن نعرف عنه شيئا سوى أنه موجود فحسب ، دون أن نتمكن من إصدار أحكام عليه، لأنه ليس موضوعا للمعرفة ، نجد أنه يعطيه صفة الكمال و القدسية و القدرة و المنَة باعتبارها ضرورة ذاتية و بهذا=

غير أن يكون مفهوم اللاهوت عند كانط مرتبط ارتباطا لا ينفصم عن مفهوم الأخلاقية " أما إذا نظرنا إلى الإنسان – لا باعتباره عضوا في الطبيعة ، بل باعتباره "حرية" أو إرادة خيرة – فهناك قد يكون في وسعنا أن نرقى من مبدأ الحرية الإنسانية إلى فكرة مشرع أعظم يستطيع أن يحقق التوافق بين الأشياء من جهة ، و إرادتنا من جهة أخرى ... ولما كان هذا التوافق لا يتوقف على إرادة الإنسان الخاصة ، فإن الإنسان يجد نفسه مضطرا إلى الإيمان بإرادة عالية على الطبيعة تتكفل هي بتحقيق هذا التوافق المنشود . و هكذا يتصور الإنسان الله باعتباره المشرع الأعظم الذي يخضع الطبيعة نفسها لغايات الإنسان الأخلاقية " [1].

و يشكل الله عند كانط إحدى مصادرات العقل العملي التي تعتبر شرطا لوجود الخير الأسمى في العالم المعقول الذي لا يمكنه أن يتجسد إلا في وجود الله، ليس باعتباره موضوعا لمعرفتنا ، لأنه يتجاوز حدود تجربتنا بل باعتباره مسلمة عملية تفترض وجود الخير الأسمى في العالم باعتباره موضوع إرادتنا " أما اللاهوت الخلقي الذي يثبت أن الخير الأقصى هو غاية الإنسان القصوى فيقوم على ملكة الرغبة وعلى

=يرجع كانط إلى الفلسفة الدوغماتيقية التي تدَعي معرفة عالم يتجاوز عالم التجربة ، و التي بيَن فشل الأدلة التي قامت عليها في مقابل الميتافيزيقا المشروعة كما أن موضوع الأمل الذي تسعى وتتجه إليه إرادتنا هو بلوغ الخير الأسمى ، الذي ليس للكائن العاقل ان يحيط به لأنه من طبيعة محسوسة خاضعة لتأثير الميول الحسية و هذا يعني أنه كائن ناقص ،فلماذا يكون الكمال الذي يتحقق فيه الخير الأسمى هو الله ، لماذا لا يكون الله كفكرة سالبة تعبر عن القصور الذاتي في إمكان بلوغ الكمال أو الخير الأسمى ، بهذه الطريقة يصبح كل قصور يفترض إلاها ليس في الأخلاق فقط ، بل في الجمال و العلم ... و بهذا لا تكون الأخلاق مصدرا للدين ، و إنما النقص والقصور الذي يحيط بالانسان باعتباره فينومينا هو الذي يسوقه إلى افتراض وجود إله . و هي الفكرة التي برر من خلالها ديكارت فكرة وجود الله انطلاقا من مفهوم اللانهائي .

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 236 .

الإرادة الحرة الخيرة "[1] فالله بالنسبة لكانط ضرورة ذاتية و ليس ضرورة موضوعية يوصلنا إليه العقل العملي باعتباره موضوع إرادتنا الذي يجمع بين السعادة و الفضيلة ، لهذا يقول كانط " من الضروري أخلاقيا أن نقر بوجود الله " [2].

لذا يرفض كانط الإيمان الدوغمائي بوجود الله و يرى أنه حاجة ذاتية و ليست موضوعية ، فهي تهدف إلى تحقيق الخير الأسمى في العالم من خلال الواجب ،وإن كان الإنسان عاجزا عن تحقيقه، فهو يسعى إليه و يعتبره مصادرة يتوقف عليها وجود الله ،و بهذا يكون الإيمان العقلي هو الحاجة العملية إلى فهم الموضوعات التي يفرضها القانون الأخلاقي الذي يقوم عليه الخير الأسمى ، و لما كان الإنسان جزء من الطبيعة وليس علّة لها كان عاجزا على أن يجعل إرادته الطبيعة في انسجام مع القانون الأخلاقي ، لذلك كان على العقل العملي أن يسلم بوجود الله باعتباره علّة العالم التي تضمن توافق الطبيعة مع القانون الأخلاقي .و هنا يطرح كانط الإشكال الذي يفرض نفسه علينا بإلحاح " و لو سألنا أنفسنا :ما الذي يحوجنا إلى لاهوت بشكل عام لظهر بوضوح أنه لن يكون من أجل توسيع أو تقويم معرفتنا للطبيعة و لا من أجل أية نظرية أخرى على العموم ، بل من أجل الدين فقط لا غير ، أي لأنه ضروري للاستعمال العملي أي الأخلاقي للعقل من منظور ذاتي " [3].

فالأخلاق هي الأساس و الدعامة التي تصنع السعادة لأنها تحمل في ذاتها الأمل، و إن كانت السعادة لا تمثل الغاية النهائية لله في خلقه للعالم بل الخير الأقصى الذي لا يكتفي بالسعادة بل يسعى إلى تحقيق الفضيلة و التي ليست سوى أن

---

[1] حسن حنفي ، **في الفكر الغربي المعاصر** ، ص 117.

[2] ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ص230.

[3] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم**، ص459.

يكون الإنسان مستحقا للسعادة، و هذا الاستحقاق لا يكون إلا بالأخلاق و الأمل " وذلك أن الأخلاق هي التي تجيبنا عن السؤال التالي و هو كيف نكون مستحقين للسعادة "[1].

إن وجود الخير الأقصى يقتضي و جود كائن أسمى يجمع بين السعادة والفضيلة فنحن نرى أن السعادة لا تتوافر للإنسان الطيب في هذه الدنيا و أنه لا بد من التسليم بتوافرها في حياة ثانية، فإذا وجب التوفيق بين السعادة و الفضيلة وجب التسليم بوجود حارس أخلاقي أعلى ، عالم بكل شيء منزه من عالم الظواهر "تعتمد روح القوانين الأخلاقية على النية ، وقد تتفق مع الإرادة الإلهية ، إن هذه القوانين الأخلاقية يمكن أن نعتبرها كذلك من وصايا الله " [2].

فإذا أضيف الدين إلى الأخلاق وصلنا إلى تحقيق السعادة، لأن الدين هو الذي يعطينا الأمل فيها من خلال الارتقاء الذي لا يكتمل سعيا إلى معانقة الخير الأقصى الذي هو غاية الله من الخلق " و على هذا النحو يقود اللاهوت أيضا مباشرة نحو الدين أي إلى معرفة واجباتنا كأوامر إلهية ، لأن معرفة واجباتنا ومعرفة الغاية النهائية المفروضة علينا فيه بواسطة العقل إنما كانت هي الوحيدة التي استطاعت أن تنتج بشكل معين مفهوم الله ، المفهوم الذي لا ينفصل في أصله عن الالتزام تجاه هذا الكائن"[3].

ويميز كانط بين اللاهوت الأخلاقي و الأخلاق اللاهوتية ، فهذه الأخيرة تفترض مسبقا وجود الله ، و بهذا يكون الالتزام الأخلاقي صادر عن إرادة الله من خلال الوحي

---

[1] ساهر رافع ، **سلسلة الفلاسفة الأجانب كانط** ، ص56.

[2] Emmanuel Kant, ***Leçons d' éthique***, p141.

[3] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص458.

الذي يكون فيه الإنسان خاضع لسلطة مفارقة و إرادة خارجة عن إرادته و هذا إلغاء لحريته " ... و إذا وجب أن يسري مفعول القانون الأخلاقي بأن يأمر العقل مباشرة فإنه يحتاج إلى يقين الحرية ، باعتبارها شرطا لإمكان تحقيق هذا القانون"[1].

في حين أن اللاهوت الأخلاقي توصلنا الأخلاق إلى الله من خلال الواجبات التي يفرضها العقل العملي ، باعتباره الخير الأقصى الذي تتجه إليه إرادتنا الأخلاقية الحرة " إن الدين ليس هو أصل الأخلاق ، و لكن هو تطبيق للقوانين الأخلاقية لمعرفة الله ، إن كل دين يستلزم و يفترض الأخلاق و بالتالي لا يمكن استنتاج الأخلاق من الدين " [2].

كما أن الأخلاق اللاهوتية تقوم على الالتزام الذي يفترض جملة من المبادئ المسبقة التي يفرضها الله و التي تجعل من تصوره بصورة مرعبة تثير الخوف ، لذا تكون الأخلاق في الامتثال الساذج للأوامر الإلهية بدافع الخوف من العقاب ، بينما الالتزام في اللاهوت الأخلاقي يتشكل بشكل مستقل عن كل تصور لله بحيث يكون الله تصور نهائي للخير الأقصى الذي يفرضه العقل العملي الذي يثير فينا الرجاء و الأمل و ليس الخوف والذعر، فمفهوم الله عند كانط هو تعبير عن الحرية التي تسوقنا إليها إرادتنا ، و بهذا فهو ضرورة ذاتية لقيام القانون الأخلاقي الذي يفرضه عقنا العملي وليس إلزاما خارجيا، لذلك فنحن نخضع للقانون الأخلاقي بصفتنا مشرعين و بهذا فنحن نكن له كل الاحترام والقداسة و الرضا " لو كان علينا أن نفترض القدرة الكلية والعلم بكل شيء ، لمبدع العالم كمفاهيم معطاة لنا من طرف آخر ثم يكون علينا أن نطبق بكل بساطة مفاهيمنا عن الواجبات على علاقتنا به لما كان باستطاعتنا إلا أن

---

[1] أوقي شولتز ، **كانط** ، تر: أسعد زروف ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1: 1975 ، ص158 .

[2] Emmanuel Kant**, *Leçons d' éthique***, p 180.

نحمل مظهر الإكراه والإخضاع القصري ، بينما في المقابل إذا كان الاحترام الشديد للقانون الأخلاقي يصور لنا بطريقة كاملة الحرية ، بحسب أمر عقلنا الخاص بنا ، الغاية النهائية لمصيرنا فإننا سوف نرضى بنوع من الرهبة الصادقة المختلفة كليا عن الخوف المرضي في تطلعاتنا الأخلاقية بعلية تنسجم معها و مع تطبيقاتها و نخضع لها أنفسنا طواعية"[1].

و بهذا يدفعنا حماسنا للتعالي عن الرغبات والميول و الدوافع الحسية بالتدريج أين نصل إلى وجود كائن أسمى بإمكانه أن يكافئنا على فعل الخير الذي قادتنا إليه حريتنا " ومن ثمة فالحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من الخارج ، بل هي فكرة تنبع من الأخلاق وليس أساسا لها، لا يصبح الإنسان متخلقا لأنه متدين بل الأمر بعين الضد ، إنه لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق ، أي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته " [2]. فالدين لا يعبر عن الأخلاق عند كانط و ذلك أنه لا يعبر عن حرية الانسان ، لأنه يتضمن مجموعة من التعاليم و المبادئ و الطقوس التي تفرض عليه من الخارج دون أن تكون لها أي قيمة عملية .في حين أن الاخلاق التي تهتم بالجانب العملي هي التي ترفع الإنسان و تعبر عن حريته و إرادته في استعلاء هرم السلم الأخلاقي.

و يرفض كانط كل أشكال اللاهوت و ينادي باللاهوت الأخلاقي الذي يؤسس الدين الواحد الكوني الذي يصلح لكل البشر و الذي يتجاوز كل أشكال القربان والطقوس والصلوات المختلفة كوسائل للتعويض عن الخلل في العبادات التي من شأنها

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 459.

[2] ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 12.

أن تخلق التعصب و تفتح باب الصراع مع ما عداها " وذلك أن تلك الطقوس في الحقيقة تعمل على خلق روح التعصب عند المنتمين و المؤمنين بها بحيث لا تتنفس إلا القتل والمذابح ، هو هنا يقصد التوراة بتعاليمها التي تعمل على نفي الآخر والتخلص منه على المستوى الفيزيقي والميتافيزيقي وهي أثناء دفعها المؤمنين بها دفعا نحو ارتكاب مثل هذا السلوك البشع تعتقد أنها تدفعهم نحو فعل المقدس " [1].

فالتدين لا يعني الانصياع و الخضوع الأعمى للمؤسسات الدينية، و إنما هو نوع من الاحترام الذي يحتاجه الإنسان و الذي يفوق كل أشكال الاحترام للنماذج المادية و هو ما يجعله موضوعا للعبادة التي ليست سوى تثمينا لحريتنا " ليست العبادة غير نوع من الاحترام الكبير لكائن يساعد عقولنا على تمثل أكبر قدر ممكن من الاحترام لأجلِّ و أروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض "[2] .

فالاحترام الحر للقداسة النابعة من الحاجة الخلقية إلى كائن يتمثل فيه الخير الأسمى هو الذي يبرر التعبد و الطاعة * " الاخلاق تؤدي بالضرورة الى الدين وترتقي هكذا الى فكرة مشرع أخلاقي كامل القدرة " [3] و ليس الخوف من المجهول و عِبأ يلزم الإنسان على حمله ، لذا ليس هناك من مبرر لحماية الدين من قبل اللاهوتيين، فكيف لنا أن نحمي شيئا تقديسه يعبر عن قمة حريتنا ؟

---

[1] ساهر رافع ، **سلسلة الفلاسفة الأجانب كانط** ، ص29.

[2] ايمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص13.

* **الطاعة ضربان** : طاعة العبد و هي مصحوبة بالتذلل و الانقياد لصاحب السلطة المطلقة ، وطاعة الحر و هي لا تكون إلا عن رضا و اختيار و طمأنينة . **أنظر** جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي** ، الجزء الثاني ، ص 8.

[3] E.Kant ,***La Religion dans les limites de la Raison*** ,trad:André Tremesaygues ,version numerique par: Pierre Tremblay ,http/www.Gallica .bnf.fr/ ,p15

ولا يحتاج الإنسان إلى التعبد إلا ليحظى الله بالتقديس الدائم عند الإنسان، لأن قداسة الله في نهاية الأمر ليست سوى قداسة القانون الأخلاقي الذي يطلعنا عليه العقل العملي عبر الإرادة الحرة " كل شيء حتى أكثر الأشياء جلالة ، إنما يصغر بين أيدي بني الإنسان إذا ما أخذوا يطبقون فكرته في استعمالاتهم " [1] فالدين الحقيقي هو دين العقل الذي يحترم الواجبات الأخلاقية على اعتبار أنها امتثال لأوامر العقل الذي يعبر عن حريتنا ، و بهذا فهي امتثال للأوامر الإلهية ، فكل ما يدين به الإنسان لله هو احترام الواجبات العملية وليس إحياء الشعائر و الطقوس و الكفارات، فالدين عند كانط يخالف كل هذا " ... ومن هنا يأتي أن مفهوم الله لا يمت بصلة إلى موضوع واجبنا إلا كشرط لإمكانية الوصول إلى الغاية النهائية منه، و أن تكون له الأولية في اعتبارنا أنه يصح أن يكون موضوعا لإيماننا " [2] .

فإذا أُخذ الإله بالمفهوم النظري لا يمكن الإقرار بوجوده من عدمه لأنه يدخل في دائرة النومين الذي يتجاوز حدود الفهم و لا مجال للإحاطة به أو فهمه * " ...

---

[1] ايمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص50.

[2] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 417.

* ينبغي أن نشير هنا إلى العصر الذي عاش فيه كانط و الذي كانت الرقابة فيه مشددة على الكتب الدينية بما فيها كتب كانط و التنبيهات التي وجهت إليه حول هذا الكتاب ، لذلك نجده هنا يحاول أن يخفض من لهجته العقلانية أمام الرقابة الدينية معتبرا من محنة بروتاغوراس مع الأثينيين في موقفه من الإله حيث يقول : " لا أستطيع أن أقر إن كان الإله موجودا أم غير موجود، فالمسألة معقدة و العمر قصير " و هنا نجد شبها بين بروتاغوراس و كانط حيث يقر كانط أنه لا الإيمان ولا الإلحاد يمكنهما أن يبرهنان على صدق دعواهما و ذلك أن فكرة " الله" تدخل في دائرة النومين الذي لا نعرف عنه شيئا ، ونتيجة للطابع المتناهي للعقل لا يستطيع أن يثبت أو ينفي شيئا يتجاوز قدرته و هنا استنجد بحيلة العقل النقدي . مع ذلك يرى كانط أنه علينا أن نفعل و كأن الله موجودا لأن ذلك أنسب إلى مصالح البشر .

وحدها موضوعات العقل المحض العملي ، يمكن أن تكون موضوعات للإيمان ، ولكن ليس بما هي موضوعات للعقل المحض النظري وحده، إذ لا يمكن في هذه الحالة أن تحسب بيقين من عداد الموضوعات أي موضوعات هذه المعرفة الممكنة لنا ، أنها أفكار ، أي مفاهيم لا يمكن التأكد نظريا من حقيقتها الموضوعية " [1].

و بهذا فالإقرار بوجود الله تفرضها الحاجة العملية باعتباره الكائن الضامن لكل التزام أخلاقي يتضمن مفهوم الخير الأسمى ، و بهذا تكون الفلسفة تفكير في معنى الدين داخل حدود مجرد العقل، حيث يمثل الدين الدائرة الكبرى التي تتضمن دائرة أصغر منها هي دائرة العقل، غير أنهما تنطلقان من مركز واحد فلا يمكن التوسع إلى الدين إلا من خلال الحدود التي يرسمها العقل " لكن الحرص على البقاء داخل (حدود العقل) ليس موقفا سالبا بل هو الأمارة الكبرى و الحاسمة على قدرتنا المطلقة على الحرية ، أن نبقى داخل حدود العقل بمجرده يعني أن نرفض أي وصاية على طرق تفكيرنا ، حتى في مسائل الدين" [2] *

---

[1] ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 442.

[2] ايمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ،ص14.

* يبدو الاضطراب في فكر كانط بين الإقرار بوجود الله باعتباره حاجة عملية يسوقنا إليها العقل العملي على أنه موضوع إرادتنا و الذي يجب أن نخضع له من خلال اعتبار واجباتنا بمثابة أوامر إلهية ، لذلك ينبغي أن تحظى بالتقديس و الاحترام ، و فكرة الله كفكرة نظرية -أي - من حيث أنها موضوعا للمعرفة و التي لا يمكن الاقرار فيها بالإثبات أو بالنفي . فهل يستطيع الكائن العاقل أن يضع حدا فاصلا بين العقلين النظري و العملي إلى درجة أنه يضع إلهين إله موجود تفرضه الأخلاق و يحظى بالتقديس و الاحترام و تنسب له صفات الخير و الكمال...، و إله نظري لا يمكن حتى الإقرار بوجوده من عدمه . و هل يعمل الانسان و يعقد الأمل على مجرد مصادرة لا يعرف عن كنهها شيئا؟

و يرفض كانط كل وصاية على العقل و الفكر ويعتبر ذلك تضييقا على مجال صلاحيته، و يرى أن للعلم لاهوته أيضا الذي ينبغي أن لا يلجم في كل حال " ... فإنه ينبغي أن تكون لهذا اللاهوت الحرية الكاملة في أن يذهب في علمه إلى أبعد ما يمكن أن يبلغه علمه "[1] غير أن حريته هذه ينبغي أن لا تكون بإرادة التغيير في العقائد الإيمانية .

4-طبيعة الخير و الشر :

إذا كانت الأخلاق التي تقوم على مفهومي الخير و الشر هي التي تقودنا إلى الدين، حيث لا يكون الدين إلا في قيام الأخلاقية التي تتأسس على الخير الأسمى، فهل هذا يعني أن وجود أي نزوع إلى الشر منافيا لوجود الدين؟ وهل يمكن أن يكون الإنسان متدينا إذا كان هذا النزوع متجذرا في طبيعته؟

إذا كان روسو يعتقد أن الإنسان خير بطبعه ، فإن كانط و إن كان قد استمد بذرة فكره الأخلاقي منه إلا أنه يعتبر أن الأصل في الإنسان هو الشر وليس الخير " إن العالم خبيث ولا يطمأن إليه : هي شكوى قديمة قدم التاريخ بل حتى قدم أقدم فنون الشعر ... كلها أيضا تجعل العالم يبدأ بالخير ، بالعصر الذهبي و الحياة في الفردوس أو بحياة أكثر سعادة ، صحبة جماعة من الكائنات السماوية ، إلا أنها سرعان ما تبدد هذه السعادة مثل حلم ، وها هي تعجل لنا بالسقوط في الشر (الشر الأخلاقي الذي يجري دوما على صعيد واحد مع الشر الفيزيائي) نكدا و أذية لنا في سقطة متهاوية بحيث إننا الآن (لكن هذا الآن هو قديم قدم التاريخ) يعيش في آخر الأزمان و إن اليوم الآخر و دمار العالم على الأبواب ... "[2] بهذه العبارات المتشائمة يبدأ كانط

---

[1] ايمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص52.

[2] المصدر نفسه ، ص65.

حديثه عن الشر الجذري الذي يصاحب الإنسانية، أين يبدو الأمل في الخير ميؤوس منه، فهو يرفض أن تكون البشرية سائرة في طريق التقدم من الشر إلى الخير، و هذا استنادا إلى استقراء تاريخ الشعوب .

و يرفض كانط الربط بين الخير و الشر في الطبيعة الإنسانية كأن يكون الإنسان خيرا وشريرا في نفس الوقت، أو أن يكون خيرا في جوانب شريرا في جوانب أخرى، أو أنه شرير بقدر ما هو خير أو ما هو بالخير أو بالشرير ، فالقول بهذه الوسطية يتنافى مع الأخلاقية وذلك أنه يتعارض مع ما في القواعد الأخلاقية من كلية و تحديد و ثبات ، فالقانون الأخلاقي يفرض نفسه على نحو كلي فلا يمكن للإنسان أن يكون من بعض الاعتبارات خيرا أخلاقيا و من اعتبارات أخرى شريرا أخلاقيا في الوقت نفسه ، فهذا من باب التناقض ، فإما أن يقر بالقانون الأخلاقي في قاعدة فعله كقاعدة كلية و عامة، وإما أن لا يقر بها و إلا أصبحت القاعدة كلية و خاصة في نفس الوقت و هذا تناقض أيضا ، كما أن الأساس الذاتي للإقرار بالقواعد الأخلاقية أو معارضتها أو النية لا يمكن إلا أن تكون واحدة ناتجة عن الحرية وهذا كله يعني أنه لا مناص من الشر في الطبيعة البشرية.

إن فكرة الشر الجذري ليست فكرة جديدة في التقليد الفلسفي الغربي التي تنطلق أساسا من فكرة الخطيئة الأولى التي توارثتها الكتب المقدسة و رجال الدين و الكهنة ، كما نجدها عند توماس هوبس الذي أكد في كتابه " ليفياثان " أو التنين على أن الإنسان من طبيعة شريرة ،غير أن كانط يصدمنا بهذه الفكرة ، فإذا كان ينطلق دائما من فكرة الخير ليدخل إلى الدين عبر مفهوم الخير الأسمى الذي يتجسد في الله ، فلماذا يتخلى عنها و ينطلق من مفهوم الشر الجذري في الطبيعة البشرية و هو الكائن العاقل الذي يؤسس الأخلاقية ؟ و هل وجود الشر الجذري يتنافى مع وجود الأخلاق وبالتالي يتنافى مع حرية الإرادة البشرية ؟

إن الإنسان ليس كائنا مقدسا يبدأ وجوده بالخير ، حتى و إن كان الخير الأسمى هو المطلب الذي تتوق إليه إرادته " سبق لكانط أن قدم في مقالة له بعنوان " فرضيات حول بدايات التاريخ البشري " تبريرا تنويريا لظهور فكرة الشر حيث تم ربط ظهوره بظهور العقل و انتصاره على الجزء الحيواني فيه مبررا أن تاريخ الطبيعة ابتدأ بالخير لأنها من صنع الله ، بينما تاريخ الحرية بدأ بالشر لأنها من عمل الإنسان"[1]

من هذا يتضح عمق مفهوم الجذري في الفلسفة الكانطية التي تجعلنا ندقق في هذه اللفظة التي ليست صفة عرضية تضاف إلى الإنسان، و إنما الشر هنا ملازم للكيان البشري موجود بداخله متضمن في كنه الطبيعة البشرية و ليس في أعراضها ، فلا يجوز أن ننسبه إلى كائن ماكر كما تقول الأديان ،لأننا بهذا نرفع عنه المسؤولية ، وهنا يظهر تأثر كانط بمنبته المسيحي الذي يرجع إلى الخطيئة الأولى لكن بصيغة رمزية لا أكثر.غير أن هذا الميل الجذري لا ينفي وجود الأخلاق و وجود الاستعداد إلى الخير، كما أنه لا يعطل حرية الإرادة الإنسانية فهو موجود بالقوة و فعل الإرادة هو الذي يخرجه إلى الوجود بالفعل "... كما يعني نعت الجذري أن الشر عام على كل الجنس البشري ، و لا يمكن أن يستثنى أحد منه مهما بلغت درجة كماله، وبالنظر إلى صلته بمبادئ الأخلاق يدل نعت الجذري أنه يصيب بفعله التخريبي الأساس العميق لكل القواعد الأخلاقية ، لكن دون أن يكون قادرا على إبادة إرادة فعل الخير لأنها هي الأخرى جذرية في الإنسان ...غير أن جذرية الشر لا تعني أنه وراثي أو أنه قدري، لأن من شأن ذلك أن يلغي أي مسؤولية عن الإنسان " [2] .

---

[1] علي عبودة المحمداوي، **فلسفة الدين مقول المقدس بين الايدولوجيا و اليوتوبيا و سؤال التعددية** ، مجموعة مؤلفين إشراف و تحرير علي عبودة المحمداوي ، منشورات ضفاف، بيروت لبنان ، منشورات الاختلاف الجزائر ، دار الأمان الرباط ، ط1 :2012 ،ص83 .

[2] المرجع نفسه ، ص 87.

فمبدأي الخير و الشر متعايشان في النفس البشرية لكن لا يعني هذا إمكانية وجود حالة وسطى بينهما يمتزج فيها الخير بالشر، فإما أن يكون الإنسان خيرا أو شريرا ، وهذه الازدواجية تعني اختلاف مواطن كلا منهما، فإذا كان الشر منبثق من كنه النزوع والميل فالخير ينبثق من الاستعداد، ويمكن أن نميز بين ثلاث مستويات مختلفة للميل الطبيعي للشر:

فإما أن ينشأ عن ضعف الطبيعة الإنسانية حين يتعلق الأمر بالامتثال للقواعد الأخلاقية ، وهذا يعني " أنني أقبل القانون الأخلاقي في قاعدة إرادتي الحرة ، لكنه أضعف من الميل الذاتي القائم في نفسي " [1] و إما أن يكون الميل إلى خلط الدوافع الأخلاقية مع اللاأخلاقية و هذا ما ينشأ عنه نجاسة القلب الإنساني ، وهنا قد تكون القاعدة حسنة قوية خيرة لكنها ليست طاهرة ، أي أن الأفعال التي تمت وفقا للواجب لم تقم من أجل الواجب فحسب بل أضيفت لها اعتبارات أخرى.

أما الدرجة الثالثة فتتمثل في الميل إلى اتخاذ قواعد سيئة و هنا تكون الطبيعة الإنسانية شريرة فهي تقلب سلم القيم فتجعل السيادة للقواعد الدنيا على القواعد الأخلاقية ، غير أنه لا يجب أن يفهم أن الشر خبثا في الإنسان أي القبول بالشر من حيث هو شر، و إنما يرجع إلى هشاشة الطبيعة الإنسانية " أما فيما يخص هشاشة الطبيعة الإنسانية يمكننا أن نلاحظ أنه ليس فقط غياب الخير الصالح الذي يميزها ، ولكن أيضا وجود الشر الايجابي فيها . إن الشر الأخلاقي يستمد مصدره من الحرية فهي الوحيدة التي تمنحه هذه الصفة الأخلاقية " [2]، و هنا يظهر التشابه بين كانط والقديس أغسطين Saint augustin (354- 430) فلما كانت المشكلة الأخلاقية

---

[1] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كانت** ،ص22 .

[2] Emmanuel Kant, ***Leçons d' éthique***, p 160.

في مجلمها تتمحور حول مفهومي الخير و الشر فقد نظر أغسطين إلى الخير باعتباره وجودا فعليا في حين أن الشر ما هو إلا سلب للخير، و بهذا لا ينظر إلى الشر إلا من وجهة أنه استبعاد للخير ، بمعنى أن الخير شيئ إيجابي وجودي في حين أن الشر فهو نقصان و عدم . و هو ما نجده عند كانط في تنزيه الطبيعة البشرية من الخبث وتفسير الشر بالانحراف عن القواعد الأخلاقية لأسباب معينة و هي سلب لهذه القواعد.

أما الاستعداد للخير فينظر إليه من حيث الغاية إلى : " الاستعداد بالنسبة إلى حيوانية الإنسان من حيث هو كائن حي" [1] و الذي ليس له أي سند عقلي فهو يقوم أساسا على حب الذات و هو على ثلاث جهات : المحافظة على الذات من حيث ترتبط بغريزة حب البقاء ، المحافظة على الجنس البشري عبر الغريزة الجنسية (الزواج) و الاجتماع مع أناس آخرين باعتبار الإنسان مدني بطبعه .

الاستعداد بالنسبة إلى إنسانيته من حيث هو كائن حي و في الوقت نفسا عاقلا"[2] و هو تابع لحب النفس الفيزيائي لكنه يأخذ مسارا مقارنا انطلاقا من العقل فمن خلاله يعرف إن كان سعيدا أم شقيا من خلال المقارنة مع سعادة أو شقاء الآخرين ومن حب النفس يتأتى الميل إلى توفير السمعة الحسنة عند الناس و رفضه لأن يستعلي عليه الآخرون وهنا يطلب المساواة .

و" الاستعداد بالنسبة إلى الشخصية ،من حيث هو كائن عاقل و في الوقت نفسه قادر على تحمل المسؤولية " [3] و هذا استعداد للشعور باحترام القانون الخلقي في

---

[1]E.Kant ,***La Religion dans les limites de la Raison*** ,p 28

[2] **Ibid**.

[3]**Ibid.**

أنفسنا والذي ينتج عن الحرية و يسعى إلى الخلق الحسن ف الإرادة الخيرة تنقل الإنسان عبر القانون الأخلاقي من مملكة الضرورة التي يتعين عليه فيها الخضوع إلى القوانين الطبيعية إلى مملكة الحرية التي يكون هو المشرع فيها ، و هذا ما يمنحه القدرة على تحمل المسؤولية على خلاف الكائنات الطبيعية الأخرى .

6- صراع الإرادات و مملكة الحرية:

لقد أكد كانط أن الشر لا يعد خبثا في الإنسان و إلا أصبح كل إنسان خبيثا "لا يوجد انسان ، و حتى الأكثر سوءا مهما كانت مسلماته لا يغتصب القانون الاخلاقي بطريقة متمردة (برفضه للطاعة) بل أن هذا القانون يفرض نفسه عليه بطريقة قصرية بفضل استعداده الأخلاقي " [1]، كما أن وجود الاستعداد للخير لا يعني أن الإنسان كائن مقدس و هذا يعني " أن الطبيعة لا هي أصل الشر، ولا هي لها الفضل في الخير الذي في الإنسان"[2]

فوجود الخير والشر إذن يعني أنهما موجودان بالقوة في حالة كمون و استعمال الحرية هو الذي يخرجهما من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، و بهذا تكون الحرية وحدها هي مصدر كل ما هو خيَر أو شرير في أي إنسان ، لذا فالبحث في أصلها هو بحث أنتروبولوجي لا يستثنى منه كائن بشري " فحين نقول أن الإنسان هو بالطبيعة خير ، أو بالطبيعة شرير ، فإن ذلك لا يعني على الأكثر سوى أنه ينطوي على أساس أول (هو غير مكشوف لنا) للقبول بمسلمات سيئة (مناقضة للقانون) وذلك على نحو بحيث يعبر بذلك في الوقت نفسه عن الطابع المميز لجنسه " [3]

---

[1] **E.Kant ,*La Religion dans les limites de la Raison* ,p36.**

[2] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص16.

[3] المصدر نفسه ، ص68.

فإذا كانت المشيئة هي التي تصنع مسلمات القواعد الخيرة و الشريرة فهل هذا يعني إمكانية الاختيار و استعمال المسلمات الحسنة في ظل وجود الميل الجذري للشر باعتباره ممارسة للحرية وفقا لقاعدة سيئة ؟

إذا كان الشر ناجم عن فساد القلب بصورة أصيلة فهو يفسد كل القواعد الأخلاقية ، و مع هذا فهو لا يتنافى مع وجود إرادة خيرة ،فهو ينشأ من ضعف في الطبيعة الإنسانية غير أن مفهوم الطبيعة هنا لا يعني تجاوز الحرية بل المقصود بالطبيعة هنا الطريقة التي بها نستعمل حريتنا – أي – الأساس الذاتي لاستعمال الحرية وفقا لسلطان القوانين الأخلاقية و بهذا " فشر الناس لا يتخلى عن القانون الأخلاقي عاصيا بل القانون الأخلاقي يفرض نفسه عليه على نحو لا يقاوم بفضل الاستعداد الأخلاقي ، و إذا لم يوجد دافع آخر يعمل في اتجاه مضاد ، فإنه يطيعه ، و يصبح بذلك خيرا من الناحية الأخلاقية ، لكنه إذا وجد في هذه الدوافع الأخرى باعثا كافيا بنفسه لتحديد الإرادة الحرة فإنه لا يلزم بالقانون الأخلاقي(مع أن هذا القانون موجود في نفسه) و يصير بذلك شريرا من الناحية الأخلاقية " [1] .

و يؤكد كانط على إمكانية استعادة الاستعداد الأصلي للخير و ترجيح كفة الخير لحل الصراع ، و لا يتأتى هذا إلا إذا قبل في مسلمة فعله بهذا الخير ، و حتى لو افترضنا أن التحسن يفترض بالضرورة مساعدة قوة فوق طبيعية فلا بد للإنسان أن يكون أهلا لهذه المساعدة بأن يقبل بها ، ومن خلالها يتم الاعتراف به بوصفه إنسانا خيرا.و ينطلق من القاعدة التالية " يجب عليك إذن أنت تستطيع " ، فإذا كان الضمير يذكرنا دائما أنه علينا أن نصبح أفضل فعلينا أن نمتثل لأمره " فإن الأمر القائل نحن

[1] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كانط** ،ص26.

يجب أن نصبح أفضل ، هو مع ذلك يرن في أنفسنا دون أن يفقد من شدته شيئا فإنه ينبغي عندئذ أن نفترض أن بذرة خير بقيت في صفائها التام لا يمكن إفسادها " [1].

إن الاستعداد الأصلي للخير ملازم للكيان البشري حتى إن ظننا أننا فقدناه ، فالخير الأصلي في النهاية هو قداسة المسلمات في الامتثال للواجب، و إن كانت هذه القدسية ليست بالأمر الهين إلا أن صاحبها في طريقه إلى الاقتراب من ذلك في نحو من التقدم الذي لا ينتهي، وبهذا فالفضيلة إنما تكتسب بالتدريج ليس بغية تحقيق السعادة التي ترتبط بالغايات كأن يعود الكاذب إلى الصدق مراعاة للشرف ، و إنما بغية الامتثال للواجب الأخلاقي بعيدا عن كل دافع آخر و هذا " أمر لا يمكن أن يتحقق إلا بإصلاح في النوايا التي في الإنسان (عبر الانتقال إلى مسلمات القداسة التي في تلك النوايا) " [2].

و حتى الإنسان الفاسد في أساس مسلماته بإمكانه أن يكون إنسانا صالحا إذا قام بهذه الثورة ،غير أنها ليست ثورة في تحسين الأخلاق بل هي ثورة جذرية في طريقة التفكير من خلال قلب سلم القيم أي بقلب الأساس الأسمى لمسلماته التي كان بموجبها شريرا حيث يجد نفسه في ثوب جديد من الرفعة ، بحيث يصبح ذاتا قابلة للخير ويحول الاستعداد للخير الموجود بالقوة إلى وجود فعلي مستمر في التقدم نحو الأفضل هنا فقط يكون " بالنسبة إلى الله بمثابة أن يكون بالفعل إنسانا خيرا (راضيا عنه)"[3] ، وهذا التقدم نحو الخير وبلوغ الفضيلة ليس سوى أن يقوم الفرد بواجبه ، بل أن يرسم لنفسه دائما نموذجا للأفعال الفاضلة ، و هذا الإعجاب هو الذي يسمو بالنفس إلى أعلى المراتب وهذا هو الاستعداد الخلقي الذي يرفعنا عن مملكة الحاجات

---

[1] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص100.

[2] المصدر نفسه، ص103.

[3] المصدر نفسه، ص103.

و كأنها غير موجودة ، وينبغي للحرية التي تسير هذا الاستعداد " أن تفعل في الوجدان إلى حد الحماسة ، وتمنحه من القوة ما به يحتمل التضحيات التي يمكن أن يفرضها عليه احترام واجبه ، أن يجعل هذا الشعور بجلالة مصيره الخلقي يقضا غالبا هو أمر ينبغي أن نمجده بوصفه وسيلة لإيقاظ النوايا الأخلاقية على نحو باهر ، و ذلك أنه يفعل فعله ضد الاستعداد الفطري لانحراف الدوافع في مسلمات مشيئتنا حتى تتم في كنف الاحترام غير المشروط للقانون من حيث هو الشرط الأسمى لكل المسلمات التي ينبغي الأخذ بها " [1].

و هنا يظهر الطابع المسيحي المتجذر في أعماق الفكر الكانطي الذي يبحث دائما عن الخلاص و الذي يتحمل التضحيات، و هذا ما نجده في شخص المسيح الذي ضحى بجسده ليحمي القيم السامية على حسب المسيحيين، فحتى إن كان كانط يدعو إلى الدين العقلي إلا أنه لم يتخلص من أصول المعتقد المسيحي الذي يعطيه تأويلا عقليا " إن الله هو كائن موجود بداخلي لكنه مختلف عني و لديه تأثير مباشر على شخصيتي إنه كائن حر، ليس خاضعا لقانون الطبيعة في الزمان و المكان وبذلك لديه القدرة على أن يسيرني داخليا و يوجهني .إنه يمنحني الحرية في الخضوع للقانون الاخلاقي و الخضوع له لأنه كائن اسمى و أكمل مني"[2] .

و هذا ما نجده أيضا في وجود الصراع بين مبدأي الخير و الشر فهو يعبر عن الصراع الموجود بين آدم والشيطان أين كان الإنتصار للشر، غير أن الخير لا بد أن حقق الغلبة " فهو يرى أن الخير له الحق في السيادة على الإنسان لأن الله أرسل ابنه لإنقاذ البشرية...فكلنا أبناء الله لأن المسيح هو نموذج الحياة الفاضلة والنية

---

[1] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص 106.

[2] Kant ,***Opus Postumum*** , trad: François Marty ,Paris, (P.U.F) 1986,p211

الصادقة ، قام بواجبه نحو البشرية جمعاء ... و هكذا يفسر كانط عقيدة التجسد والفداء بأنها سيادة الخير في الإنسان ، و لا تهمه واقعة التجسد نفسها التي ترمز إلى هذه الفكرة ،بقدر ما يهمه التطابق مع القانون بإرادة حرة إرضاء لله أي أن المهم في العقيدة هو جانبها العملي في السلوك الخلقي وليس جانبها النظري أو العقائدي"[1] ، كما أن فكرة الشر الجذري ذات مرجعية دينية تؤكدها الكتب المقدسة التي تتفق جميعا على وجود الخطيئة الأولى التي حدثت بإرادة حرة تعدت الأمر الإلهي .

لكن ما حالة الإنسان قبل الخطيئة ؟

إنها حالة البراءة و الخضوع المطلق للقانون عند كانط يعني أن وجود الشر لا يعني أنه شرير فإذا كان " الإنسان قد وقع بالغواية فإنه يستطيع أن يرتقي بمعارضته للروح الغاوية والرجوع إلى حالة الخير فالسقوط في الشر يقابله ارتفاع نحو الخير وهما الحركتان اللتان تميزان التفكير المسيحي في كل العصور" [2].

6-الدين وحرية العقل :

إن الدين الحقيقي عند كانط هو دين العقل الكوني الذي لا يتوقف عند حدود الشعائر والطقوس و الكفارات ، فاختزال الإيمان الأخلاقي في هذا المستوى الضيق يفرغ الدين من مضمونه و هذا ما سعت السلطة السياسية إلى تكريسه ليتفرغ الشعب للعبادة وتتفرغ السلطة السياسية لمصالحها و بهذا تكون قد أبعدت عن نفسها البلاء .

فخضوع البشر لإرادة السلطة السياسية التي تكرس هذا النوع من العبادات إنما يكون قد حرم نفسه من حريته فيما يجب أن يؤمن به، و ما لا يجب و هذا ما عارضه توماس هوبز Thomas Hobes(1588-1679) أين تُخضع الدولة المواطنين وتقمع

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كانط** ،ص122.

[2] المرجع نفسه ،ص 121.

حريتهم بحد الدين لا بحد السيف " و بواسطة هذه المؤسسة و غيرها نجحوا من أجل غايتهم ، و هي سلام الدولة ، في جعل الشعب العادي يلقي في حال سوء الطالع اللوم على الإهمال أو الخطأ في الطقوس أو على مخالفته للقوانين بحيث يصبح أقل عرضة للتمرد على حكامه ، و بما أن الناس كانوا يلهون برفاهية و تسلية المهرجانات والألعاب العامة التي كانت تقام تكريما للآلهة فإنهم لم يكونوا بحاجة إلى أكثر من الخبز لمنعهم من السخط و التذمر و التحرك ضد الدولة "[1] لذلك يقول كانط : " لكن من يختزل الإيمان في تجارة النعيم ينتهي لا محالة إلى التضحية بشرف الطبيعة الإنسانية وكبرياء العقل البشري نعني قدرته على التشريع لنفسه فيما يجب و ما لا يجب أن يؤمن به بكل حرية "[2] .

إن مفهوم الألوهية عند كانط لا يعني بتاتا أن نسلم قدرنا و فكرنا لسلطة خارجية مطلقة تمثلها مؤسسات استبدادية تمارس علينا قهرا ، بل ينبغي أن ننظر إلى هذا الكائن المطلق الذي هو الله على أنه كل شيء و في كل شيء ، باعتباره الكائن الذي يتجسد فيه الخير الأسمى الذي هو موضوع إرادتنا ، لكونه أنبل فكرة في أفق أنفسنا الذي تتوحد فيه عقائدنا طواعية نحو السعي إلى تحقيق الخير وفقا للحرية، و هنا فقط يزول الفرق بين الأمم والمعتقدات التي تندرج تحت دين واحد و هو الدين الأخلاقي، فالإيمان الحر لا يهدف إلى إبطال دين الشعائر أو القضاء عليه بل فقط التعامل معه و كأنه إرادة حاكم العالم . كما أن كانط لا يفرق بين المعتقدات الدينية و يرفض أن يسمى إيمان الوحي بالدين " إنه لا يوجد إلا دين (حق) واحد ، إلا أنه يمكن أن يكون ثمة ضروب كثيرة من المعتقدات ، ويمكن للمرء أن يضيف أنه في عديد الكنائس

---

[1] توماس هوبز، **الليفياثان**، تر: ديانا حبيب حرب و بشرى صعب ، مراجعة و تقديم رضوان السيد ، أبو ظبي ، هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث ،كلمة ،ط1 : 2011، ص 125.

[2] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ،ص27.

المنفصلة عن بعضها البعض بسبب تباين أشكال الإيمان فيها ، لا يمكن أن يصادفنا إلا دين حق واحد هو نفسه عند الجميع . ولذلك من الأنسب أن نقول : هذا الإنسان على هذا المعتقد أو ذاك (فهو يهودي أو مسلم أو مسيحي أو كاثوليكي أو لوثيري) من أن نقول إنه على هذا الدين أو ذاك " [1].*

و يرفض كانط أن يؤخذ النص الديني بحرفيته التي تشير إلى وجود المعجزات والخوارق و الطقوس و الشعائر كما كان يُلح باركلي George Barkeley (1685-1753)، أو كما كان يدعو اسبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677) إلى الفصل بين اللاهوت و الفلسفة، بل يجب أن تستند العقائد على التأويل العقلي فهي لا تخلوا من المعاني العقلية الخالصة ، فلا بد أن نستخلص المعقول من المنقول وفقا لما يتناسب مع طبيعتنا الأخلاقية ،و بهذا تكون الأخلاق هي همزة الوصل بين الدين والفلسفة " ويخف التعارض بين الإيمان التاريخي و الإيمان الديني ، أو بين الدين اللاهوتي والدين الفلسفي بالتأويل ، إذ يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الذي هو في جوهره أخلاق تقوم على العقل"[2].

و بهذا فقد قام كانط بتأويل عقلي للمعتقد الديني المسيحي حيث يرى أن فكرة المسيح هي فكرة في ذواتنا تعبر عن الخير الأقصى الذي يسعى الإنسان إليه ، كما

---

[1] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص182.

* تجدر بنا الإشارة أنه حتى الدين الاسلامي لا يقر بوجود أديانا بالجمع و إنما هناك دين بالمفرد وهو الإسلام و عبارة " صراع الأديان " و عبارة "تعايش الأديان " ليست سوى مغالطات يراد بها صراع العقائد أو تعايشها .

[2] حسن حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي (الأسس والتطبيقات)**، لبنان ، دار الهادي للطباعة والنشر و التوزيع ، ط1: 2004، ص202 .

أنه يؤول فكرة "الفداء" في المعتقد المسيحي تأويلا عقليا يرجعها إلى توبة الإنسان وإقلاعه عن الذنوب أين يصبح إنسانا جديدا طاهرا أمام الله.

" 1- فابن الله هو الإنسان الجديد الذي تاب عن الإنسان القديم الشرير بطبعه.

2- وعذاب المسيح وآلامه هي الآلام التي يتحملها التائب عن خطاياه الناجمة عن طبعه الشرير .

3-" و الفادي للبشر " هو قيام هذا الإنسان الجديد بتبرير نفسه أمام الله .

4- أما " اللطف " فشكل مجرد لمعزة الله للتائب ، و لا علاقة له بعقيدة الفداء"[1]

لذا نجد أن تفسيره و تأويله للمعتقدات المسيحية كان مخالفا تماما لموقف المتدينين المسيحيين في عصره أو السابقين له من أوغسطين و بولس حتى لوثر وكالفن ، فإذا كان اللطف الإلهي عندهم يشير إلى الهبة الخارقة للطبيعة التي يمنحها الله من فضله لأحد مخلوقاته من أجل نجاته الأبدية ،فكانط يعارض هذا و يرى أن اللطف هو الرجاء والأمل في تنمية الخير ، و هذا الأمل هو الذي يجعل الإنسان سعيدا لذا فاللطف ليس مجرد هبة بل عمل دؤوب و متواصل " و إذن فاللطف ، إن وجد، فهو متوج فقط للكمال الذي حصله الإنسان في أفعاله المطابقة للواجب الأخلاقي " كما أنكر كانط الغاية من الدعاء باعتباره واجبا من الواجبات التي أمرنا الله بها باعتباره وسيلة لاستجلاب رضا الله و التوكل عليه وهذا ما اعترض عليه كانط و هو أن ينظر إلى الله على أنه شخص وجعلوا له وجودا موضوعيا في حين أنه حاجة ذاتية و هذا ما كان يخالف نظريته في المعرفة " إن الله موضوع فوق حسي ، و من ناحية

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كنت**، ص 47.

العقل النظري لا يستطيع الإنسان تقرير وجوده تقريرا يقينيا كل اليقين ، و بالأحرى لا يستطيع المرء أن يتصوره ، بيقين نظري عقلي على أنه شخص، و الذين يتوجهون إليه بالدعاء يفترضون أنه شخص، ولهذا فهم ليسوا على حق في توجيه الدعاء" [1].

لذا يلجأ كانط إلى تفسير الدعاء تفسيرا عقليا و يرى أن الهدف منه ليس دينيا باعتبار أنه مطلب ديني ، بل مطلب أخلاقي غايته تحريك النوازع الأخلاقية من خلال تجديد وإنعاش الشعور بالواجبات الأخلاقية دون اللجوء إلى الكلمات " و يرى كانط أن أفضل عصور الكنيسة هو العصر الحاضر (القرن الثامن عشر) حيث ينمو الإيمان الديني و يتحرر العقل و يشرع للأخلاق " [2].

و بهذا فكانط لم يعترض على الديانات أو ما يسميها بالمعتقدات الدينية بل على عدم إعمال العقل في تأويل نصوصها و ربطها بأبعادها الأخلاقية التي تتجسد كسلوك عملي و ليس الأخذ بها حرفيا و فرضها بغض النظر عن ارتباطها أو مخالفتها للقيم الأخلاقية و الإنسانية فما الوحي في نظر الفلسفة الكانطية ملك لمؤسسات معينة تفرضه باعتبارها سلطات تنفيذية "بل أن الوحي ليس جهاز لأحد بل هو الإمكانية الإلهية القصوى الكامنة في عقولنا " [3].إذن فغاية الدين النهائية هي إعطاء معنى لحريتنا و ليس سلب الجانب الخير الذي تسوقنا إليه إرادتنا الحرة .

و بهذا فلا مبرر لحروب خارجية أو صراعات داخلية لا تمت بصلة للأخلاقية ، فالثورة الروحية التي ينشدها الإيمان الحر لدى جماعة أخلاقية إنما يقوم على تحسين أخلاقي لا ينتهي ، و هذا هو هدف التنوير الذي يسعى إلى نقل البشرية من الإيمان

---

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ،ص60.

[2] حسن حنفي ، **في الفكر الغربي المعاصر** ، ص 128.

[3] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص29.

النظامي الذي تفرضه المؤسسات و الذي يفرق بين الناس على أساس المعتقدات والذي يقوم أساسا على رقابة رجال الدين و محاكم التفتيش التي تقمع حرية الإنسان إلى الإيمان الحر " يحتاج الدين اللاهوتي إلى رقابة رجال اللاهوت لأنه يخص العقيدة ،أما الدين الفلسفي فلا يحتاج إلى رقابة لأنه يصدر عن حرية الفكر"[1]. هنا يظهر الفرق بين الدين العقلي الاخلاقي و هو دين الأحرار الذي يثمن الإرادة الخيَرة التي تسير وفقا للحرية و دين العبيد الذي يمنح الطقوس طابع القداسة و هنا تكون الارادة تابعة لسلطة مفارقة للإنسان و ملزمة له.

فالإيمان الحر يفرضه الضمير و الذي يجمع بين كل البشر تحت لواء الفضيلة التي لا تحتاج إلى تعلم بل مجرد الخضوع إلى صوت الضمير" فذلك الإحساس العميق الذي بداخلنا ، الذي ينادي حتى و لو نسيناه يلوم صاحبه إذا ارتكب خطأ ، يعذبنا بداخلنا حتى و لو كان الإنسان شريرا ، لديه علاقة مباشرة بحرية إرادتنا إنه السيد الذي يحكم بداخلنا وهو الضمير "[2] .

7-الحرية و ملكوت الرب:

إن الإنسان عاجز على أن يحقق فكرة شعب الله على الوجه الأكمل لأنه قاصر على بلوغ الكمال ، فهذا لا يتحقق عن طريق الله ، غير أن هذا لا يعد حاجزا أمام التفكير في تحقيقها " بل على الأرجح ينبغي على كل واحد من الناس أن يتصرف كما لو كان كل شيء يقع على عاتقه "[3] فالفضيلة تهدف إلى الارتقاء الذي لا ينتهي في سلم القيم الأخلاقية ، و الجماعة التي تهدف إلى ذلك ليست جماعة سياسية بل

---

[1] حسن حنفي ، **في الفكر الغربي المعاصر** ، ص128.

[2] عبد الرحمان بدوي ،**الأخلاق عند كانط** ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، 1979 ،ص 136

[3] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ،ص171.

جماعة أخلاقية تمثل مملكة الغايات* و التي يخضع فيها الجميع لتشريع عام تحت إمرة موجود آخر وهو الله ، لذا لا ينبغي أن يكون التشريع صادرا عن الشعب وذلك أن التشريع في هذه الحالة سيكون وفقا للمبدأ القائل "(ينبغي تقييد حرية كل فرد بالشروط التي تحتها يمكن لها أن توجد مع حرية كل فرد آخر بحسب قانون كلي) وها هنا بالتالي تضع الإرادة العامة إكراها خارجيا شرعيا "[1] و هذا ما يتنافى مع الأخلاق لأنها تقيد حرية الإنسان بقواعد الجماعة و قوانينها، كما أنها تحكم على الأفعال كما تظهر وليس كما هي في الباطن " و هكذا ينبغي أن يكون ثمة طرف غير الشعب ، يمكن أن يشار إليه باعتباره مشرعا على الصعيد العمومي لجماعة أخلاقية ... وهكذا لا يمكن أن يُتصور بوصفه مشرعا أسمى لجماعة أخلاقية إلا ذاك الذي بالنظر إليه ينبغي أن تكون كل الواجبات الحقة ، و بالتالي أيضا الواجبات الأخلاقية متمثلة في الوقت نفسه بوصفها أوامره ، و الذي ينبغي أن يكون خبيرا بالقلوب حتى ينفذ إلى أعماق ما في باطن النوايا التي لكل واحد من الناس ...حتى يجعل كل امرئ ينال على قدر أعماله، و هكذا فإنه لا يمكن تصور جماعة أخلاقية إلا بوصفها شعبا تحت أوامر إلهية بمعنى بوصفها شعب الله " [2].

و يعترض كانط على الإمكانية الثانية التي يمكن أن نتصور عليها شعب الله وفقا لقوانين تنظيمية لا ترتبط بالأخلاقية بل فقط بشرعية الأفعال ، أين يكون الله هو المشرع والمنفذون هم القساوسة في ظل الكنيسة " ليس هو ذاك الذي يشكل مهمة

---

* **مملكة الغايات regne des fins**: هو العالم الذي يحدد واجبات أفراده تحديدا موضوعيا و هو عالم مثالي ، إلا أن كانط يرى أنه يمكن تحقيقه عمليا عن طريق الحرية **أنظر**: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني ،ص 122.

[1] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ،ص168.

[2] المصدر نفسه ،ص 169-170.

العقل المحض الخلقي المشرع ، التي لا نعمل إلا على حلها ... بدلا عن ذلك إننا هنا لا نهتم إلا بدستور من النوع الذي يكون التشريع فيه باطنيا فقط وبجمهورية تحت قوانين الفضيلة نعني شعب الله " [1] و بهذا تتمايز الكنيسة المرئية عن الكنيسة اللامرئية أو الأخلاقية في جملة –من الخصائص يعددها كانط في التالي :

1 الكلية : و بالتالي الوحدة العددية ، فعلى الرغم من وجود آراء مختلفة بين أفرادها فإنهم يجتمعون على مبادئ جوهرية يشتركون فيها جميعا .

2 طهارة الدوافع الأخلاقية البحتة، المتخلصة من حماقة الخرافة و جنون التعصب.

3 إخضاع العلاقات لمبدأ الحرية، سواء العلاقات الداخلية بين أبنائها بعضهم بعض، والعلاقات الخارجية بين هذه المؤسسة الدينية، و بين السلطة السياسية و كل هذا في داخل دولة حرة .

4 "الثبات في تركيبها و عدم تغيره في الجوهر ، باستثناء الأحوال العارضة المتغيرة بحسب الأزمان والظروف، ولهذا ينبغي أن تكون خاضعة لقوانين أصيلة مقننة في ناموس محدد " [2]. فالدين عند كانط يكتسي بطابع الكلية و الضرورة من جهة أن المبادئ التي يقوم عليها قبلية ، و حرة من جهة خضوع الكائن العاقل لتشريعه الذاتي ، و بهذا فالدين الذي ينشده كانط دين أخلاقي يعارض كل أشكال القهر.

---

[1] إيمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل** ، ص170.

[2] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كانط** ، ص 66.

و بهذا فدستور شعب الله" ليس ملكيا تحت سلطان البابا و لا ارستقراطيا تحت سلطان الأساقفة و لا ديمقراطيا مثل دستور الطوائف الاشراقية ، بل سيكون كعائلة أين يكون الله هو الأب و كل البشر أبناء " [1].

8 رأي كانط في الديانة اليهودية و المسيحية:

قبل الحديث عن رأي كانط في الديانات تجدر بنا الإشارة إلى أن الدين عند كانط هو دين العقل الأخلاقي الكوني و الاختلاف إنما يكون في العقائد ، و ما نعتبره دينا لا يعتبره كانط إلى مجرد عقيدة .

8-1 موقف كانط من اليهودية :

إن الإيمان اليهودي في نظر كانط ليس دينا بالمعنى الحقيقي ، فهو مجرد تجمع بشري يجمعهم عرق واحد تحت سلطة سياسية خاصة مشتتون في الأرض يسعون إلى تحقيق الوحدة ، كما أن الإيمان اليهودي لا يقوم على مبادئ أخلاقية أصيلة بل مستعارة من الحكمة اليونانية في مراحله اللاحقة ، وتعتبر اليهودية البداية الأولى لكل الديانات التاريخية التي قامت في البداية على النظام التيوقراطي الذي يحكمه الكهنة و الأحبار وبهذا لا يتدخل الله في الشعور أو الإيمان " و الدليل على ذلك: " أولا، كانت كل الأوامر تهدف إلى إقامة نظام سياسي مفروض من أجل العقاب والإصلاح ، ومع أن الوصايا العشر لها جانبها الخلقي إلا أنها لا تصر على تطبيقها بالنية و يكفي لذلك المظهر الخارجي ، ثانيا ، يقوم الثواب و العقاب طبقا لتطبيق الوصايا أو عدم تطبيقها بصرف النظر عن أي تصورات أخلاقية لذلك لم تحتو اليهودية على أي إيمان ديني خاص و أن الإيمان بالحياة الأخرى لم يكن شائعا بينهم

[1] Eugéne Beurlier ,***Les grands philosophes, E . Kant*** ,p 66.

،ثالثا لم يقم اليهود أي كنيسة شاملة بل اعتبروا أنفسهم شعب الله المختار واستبعدوا بقية الشعوب بل و ناصبوها العداء "[1].

و نظرا لهذا يرفض كانط أن تدرج اليهودية ضمن الديانات و ذلك لابتعادها عن الأسس الأخلاقية التي ينبغي أن يقوم عليها الدين لكونها تقوم على التعصب و إعلان عن العداء لكل من لا ينتمي للعرق السامي، كما أن معتقدهم يقوم على التمييز العنصري باعتبارهم شعب الله المختار، زيادة على أن تدينهم شكلي خارجي لا يهتم للمقاصد والنوايا " إن اليهودية ليست دينا لأنه ينقصها مقومات الدين وهي المبادئ الأخلاقية ، والنية الأخلاقية ، و ما هي إلا تنظيم سياسي يقوم على ...أو أرستقراطية الكهنة الذين يزعمون لأنفسهم أنهم يتلقون تعاليم من الله مباشرة ...حتى جعلوا من الله "يهوا" حاكما دنيويا خاصا باليهود ، وهذا كله يتنافى تمام المنافاة مع مفهوم الدين " [2].

8-2 رأي كانط في المسيحية :

يرى كانط أن المسيحية انبثقت عن اليهودية ، لكن ليست اليهودية الأولى ولكن اليهودية التي استفادت من الإرث اليوناني الأخلاقي وما حمله من فضائل ، مع هذا لم تصبح المسيحية ديانة حقيقية إلا بعدما قطعت الصلة تماما بكل رواسب اليهودية من خلال قيامها بثورة في أصول العقيدة ، المبنية على الأخلاقية ، و هذا بداية من إلغاء العلامة المميزة لليهود من الناحية الجسدية في المعتقد المسيحي و هي (الختان) " وأن الإبطال اللاحق للعلامة الجسدية ، التي كانت تصلح لفصل هذا الشعب عن الشعوب الأخرى فصلا كاملا ، هو يسمح لنا بعد أن نحكم بأن الإيمان الجديد غير

---

[1] حسن حنفي ، **في الفكر الغربي المعاصر** ، ص27.

[2] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ، ص 75.

المرتبط بشرائع الإيمان القديم ، و لا بأية شرائع بعامة ، إنما يجب أن يتضمن دينا يكون صالحا للعالم وليس لشعب وحيد بعينه "[1].

و يرى كانط أن المسيحية قد ظهرت فجأة من خلال تراجع سلطة الكهنة والأحبار " لقد أعلن معلم الإنجيل عن نفسه بأنه رسول من السماء ، ومن حيث هو أهل لهكذا رسالة ، هو يبيَن أن إيمان العبيد (بأيام للشعائر و الاعترافات و الأعمال) هو إيمان باطل و أن الإيمان الخلقي هو بعين الضد من ذلك الإيمان الوحيد الذي يقدس الإنسان "[2]. و ذلك أنه يفترض الأخلاقية مسبقا فلا مجال إلى الدين إلا من دائرة الأخلاق و لا أخلاق إلا من دائرة الحرية التي يصنعها الكائن العاقل لنفسه .

و يرى أن المسيح قد أعطى النموذج المثالي للإنسانية في الفضيلة الذي ينبغي أن نقتدي به لتحقق رضوان الرب ، غير أننا لا ينبغي أن ننظر إلى هذا النموذج على أنه من طبيعة مقدسة مفارقة لأن ذلك يجعل من التمثل به أمر مستعص على البشر " لكن يجب في نفس الوقت ألا يكون مثل هذا الإنسان قديسا من جوهر غير طبيعي بل هو إنسان ولد ولادة إنسانية طبيعية ، لأن الأول سيكون بالأحرى عائقا لا مساعدا للتحقيق في السلوك في الحياة ، وذلك أن الإنسان الإلهي الذي سيكون ذا قداسة إرادة فطرية ثابتة ليست مكتسبة لن يصلح أن يكون قدوة تحتذي بالنسبة إلى الإنسان الطبيعي " [3].

لذا يدعو كانط إلى الإيمان العملي بابن الله بغض النظر عن كل اللواحق الإيمانية للدين التاريخي الذي يرتبط بزمان و مكان معينين، و يؤكد أن هذا لا يمثل

---

[1] ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص 210.

[2] المصدر نفسه ، ص 210.

[3] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ، ص81

جوهر الاعتقاد بل الغلاف الخارجي فقط، فالأصل هو الإيمان الأخلاقي، لذلك يؤول كانط الأحداث التاريخية الواردة في الإنجيل تأويلا عقليا أخلاقيا " و ما ورد في الإنجيل من قيامة المسيح يجب في نظر كانط أن يؤول تأويلا روحيا خالصا : بمعنى انتقال الشخصية الإنسانية إلى حياة جديدة بفضل تعاليم المسيح ، و بالمثل يؤول كانط الاعتقاد في عودة المسيح إلى الأرض مرة أخرى بأنه مجرد تصوير مشخص للمثل الأعلى للإنسانية الكاملة للأخلاق " [1]

هذا عن جوهر المسيحية الأصيلة ، غير أنها بعد المسيح قد انتحت منحا مخالفا تماما للدين الأخلاقي المحض إلى الدين التاريخي القائم على الصراع والمصالح والاستبداد التيوقراطي " فتحول تاريخها إلى تلك اللوحة الرهيبة الحافلة بكل صنوف المظالم و الجرائم و الأحقاد و العداوات و الدمار" [2] .

لذا يرى كانط أن المسيحية ليست محصنة لأن تكون عبادة زائفة حينما تتحول الشعائر والكفارات لنيل الخلاص غاية لها، و شرطا كافيا لنيل رضا الله بعيدا عن الأعمال الصالحة و الإرادة الخيرة ،و الاقتصار على الأخذ بحرفية الإنجيل لا بمقاصده.

رغم أن كانط ينتقد المعتقدات التاريخية مهما كان شكلها نتيجة لارتباطها بأحداث تاريخية تقوم على الإيمان بالمعجزات و الكفارات و الشعائر، إلا أنه يرى أن المسيحية هي الوحيدة التي تقوم على الإيمان العقلي ، وقد أكد هذا بالاعتماد على أدلة

---

[1] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ،ص 85.

[2] المرجع نفسه، ص 87.

من الإنجيل " و هكذا علينا أن ننظر إلى الدين المسيحي من جهة أولى بوصفه إيمان العقل"[1].

ويسعى كانط إلى المقاربة بين المسيحية و الدين الأخلاقي الكوني من خلال مقارنتها بالديانة اليهودية و غيرها من المعتقدات " لكن يحاول المرء عبثا أن يجد في كتابات كنت عن فلسفة الدين تحديد الدين العقلي المحض ،و إنما نراه على العكس من ذلك يريغ إلى بيان أن المسيحية تحولت من دين عقلي أو طبيعي ، و يقدمها لذلك على سائر الأديان ويستند في هذا إلى ثلاثة اعتبارات :

الأول هو أن الشر مبدأ أساسي في الإنسانية ، و هذا هو أيضا الأساس في فكرة الخطيئة في المسيحية.

الثاني و هو ناتج عن الأول ، هو القول بضرورة وجود جماعة دينية منظمة أي كنيسة ، و هذا تحقق في المسيحية .

و الثالث و هو الاتجاه الأخلاقي و هو كذلك يسود المسيحية " [2].

فهذه المقاربة بين الدين العقلي الأخلاقي و الديانة المسيحية إنما تعبر عن مخلفات المذهب التقوي الذي لا يزال راسخا في الفكر الكانطي ، أين حاول الربط بين المسيحية كمعتقد و العقل كأخلاق من خلال التأويل العقلي لهذه المعتقدات " *وتصبح الأخلاق عند كانط هي الرابطة بين الدين الفلسفي و الوحي التاريخي ...

---

[1] ايمانويل كانط ، **الدين في حدود مجرد العقل** ، ص257.

[2] عبد الرحمان بدوي ، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ، ص17-18.

* إن رأي كانط في المسيحية لا يعبر بالضرورة عن موقفه الحقيقي منها في كتابه الديني، و هذا نظرا للرقابة التي كانت تفرضها الكنيسة و السلطة السياسية على الفلاسفة لذلك نجده يعطيها أبعادا رمزية تبطن ما لا تظهر .

وبهذا المعنى لا يتعارض العقل مع الكتاب بل يتفقان معا على شيء واحد هو الأخلاق. ويخف التعارض بين الايمان التاريخي و الإيمان الديني ،أو بين الإيمان اللاهوتي والدين الفلسفي بالتأويل ، إذ يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الذي هو في جوهره أخلاق تقوم على العقل"[1].

9- موقف كانط الديني في المرحلة الأخيرة :

إن النظرة الفلسفية للدين التي طغت على تفكير كانط في المرحلة النقدية و ما قبلها قد تآكلت و تبددت حدتها في المرحلة الأخيرة ، أين تحول النظر العقلي الفلسفي إلى نوع من التدين البسيط " قد تكون هذه المرحلة تطورا طبيعيا من القنوت إلى العقل ثم إلى القنوت من جديد ، وقد تكون انعكاسا لإيمان شيخ يودع الحياة ..." [2]

و هذا ما يظهر في المقال الذي كتبه سنة 1794 بعنوان " نهاية كل شيء " يثبت من خلاله أن غاية كل شيء في العالم هي نهايته ،أو أن نهاية كل شيء هي غايته في هذا العالم ،إلا أن البقاء لله وحده " أي أنه يقضي على الزمان ويثبت الخلود ويلجأ كانط إلى أساطير العهد القديم...و مشاهد من رؤيا يوحنا"[3].

وهذه الأفكار توضح جليا عودته إلى الإيمان البسيط الذي يرجع إلى الميتولوجيا التي تحقق ما يعجز العقل عن بلوغه، باعتبارها متنفس الفكر الذي ألجمه النقد .

غير أن هذا لا يعني أن شيخ المثالية قد تنصل من مذهبه نهائيا فقد بقا وفيا لأفكاره الأساسية مثل الغائية كمظهر من مظاهر العناية و إيمانه العميق بفكرة وجود

---

[1] حسن حنفي ، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص129.

[2] المرجع نفسه ، ص 138 .

[3] المرجع نفسه ، ص139.

الله كمسلمة يوصلنا إليها العقل العملي في ميدان الأخلاق أو السياسة، هذا ما يظهر في كتبه المتأخرة مثل كتاب "مشروع للسلام الدائم" في حديثه عن الضمان للسلام الدائم " الذي يعطينا هذا الضمان ليس شيئا أقل من الفنانة العظيمة التي يطلق عليها اسم "الطبيعة "...لذلك أطلق عليها اسم " القدر" من جهة أنها اضطرار ناتج عن علَة نجهل قوانين فعلها، و اسم العناية باعتبار ما يتجلى فيها من غائية تسيطر على مجرى الأشياء ، وباعتبار الغائية حكمة عميقة صادرة عن علَة سامية تدبر الأمور تحقيقا للغاية القصوى للجنس البشري . و لا ريب أننا لا نتبين تلك العناية في بديع صنع الطبيعة كما أننا لا نستخلصها منه ، و لكن في مقدورنا بل من الواجب علينا أن نفترض وجودها بالفكر" [1] .

[1] ايمانويل كانط ،**مشروع للسلام الدائم** ، تر :عثمان أمين ، ط1: 1952 ، القاهرة، المكتبة الانجلومصرية ،ص 65-66-67

خلاصة:

1- يتأسس الدين عند كانط على مسلمة الحرية ، و في غيابها لا يبقى أي معنى له و ذلك أن الدين عنده عقلي أخلاقي ، والأخلاق لا تقوم لها قائمة في غياب الحرية ، ولا قائمة للدين في غياب الأخلاق ، إذن فلا وجود للدين إلا في وجود الحرية ، فالأخلاق ليست في حاجة إلى الدين بل تحتاج إلى غاية عامة تكون بمثابة الخير الأسمى الذي يتمثل في الموجود الأعظم و هو الله، الذي وجوده هو تثمين لحريتنا ، وبالتالي فالله نتيجة للأخلاق التي تؤدي إلى الدين وذلك باعتبار كل الواجبات الأخلاقية بمثابة أوامر إلهية لذلك يقول كانط : "من الضروري أخلاقيا أن نقر بوجود الله " [1].

2- الدين عند كانط صراع بين مبدأي الخير و الشر و بذلك فهو لم يخرج عن التقليد الديني السائد في مختلف الأديان أو المعتقدات على حد تعبيره ، فهذا الصراع نفسه الذي نجده عند المانوية * بين مبدأي النور والظلمة، و إن لم يجسدهما كانط مثل المانوية إلا أن نهاية الصراع عنده تقوم على انتصار مبدأ الخير ، تعبيرا عن إمكانية قيام الأخلاقية و تتويجا لحرية الإرادة الإنسانية ، وذلك أن وجود الشر الجذري ، لا ينفي حرية الإنسان في فعل الخير .

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ،ص 219.

* ظهرت **المانوية** في القرن الثالث للميلاد و هي تجمع بين الدين الفارسي القديم و الغنوصية والمسيحية ، انطلاقا من تقسيم العالم إلى مبدأين هما النور و الظلمة و ترجع هذه التسمية إلى مؤسسها **ماني بن فاتك** (210-282م) .

3- إن التصور الكانطي للدين تصور قانوني ، فالقانون الأخلاقي عنده هو الأمر الإلهي الذي يرتكز على الجانب العملي للدين أي الجانب الذاتي الذي يعبر عن حرية الإنسان، وهذا ليعطي المذهب التقوي المسيحي أساسا عقليا استنادا على التأويل و بهذا يظهر تأثير النزعة التقوية في فكره الأخلاقي و الديني " إن النزعة التقوية التي اعتنقها كانط علمته أشياء كثيرة ، منها الروح الخلقية المغروسة بداخله، و وعيه بالقانون الخلقي و الواجب والشعور بالحرية الداخلية ، كلها مبادئ تكفي لإنشاء نسقه الفلسفي " [1].

4- فكرة الإرادة الخيرة التي تقوم عليها الأخلاق الكانطية مستمدة من الطبيعة الخيرة للإنسان عند روسو، غير أنه في الدين يخالفه و يرجع إلى توماس هوبز و يرى أنه ليس خيرا فقط بل شريرا أيضا و هذا الشر متجذر في كنه الطبيعة البشرية ، و يحدد سببه بالشر الخلقي الذي ينتج عن الرغبات و الاستعدادات الفطرية و التي لا يتحرر منها الإنسان إلا بالامتثال للواجب و بالتالي باستعماله الايجابي لحريته.

5- يميز كانط بين إيمان الأحرار و إيمان العبيد هذا الأخير هو دين الأجير الذي يسعى إلى إرضاء الله انطلاقا من الخوف و الرجاء، وهو ما يستطيع الشرير أن يفعله ، أما الأول فهو دين الأحرار الذي يفترض النية الحسنة و الإرادة الطيبة مسبقا و هو الذي يؤسس الأخلاقية في الدين .

6- حديث كانط عن الشر الجذري يبقيه داخل الدين التاريخي القائم على الأحداث التاريخية التي تسردها الكتب المقدسة حتى و إن كان يشير إليها بطريقة زمزية و هذا ما يظهر في الرجوع إلى الخطيئة الأولى التي ترمز إلى وجود الشر في العالم، و في عقيدة الفداء التي ترمز لانتصار

[1] Victor Delbos, ***La philosophie pratique de Kant***, Paris : P.U.F,1951,p34

الخير على الشر و الإنسان يقع بين الخطيئة و الفداء أو الخلاص و هذا يضع دين الأخلاق موضع المساءلة بين ذنب لم يقترفه الإنسان و بين خلاص لم ينله ، و المنفذ عند كانط هو الاستعمال الايجابي للحرية التي بها نتجاوز الذنوب و ننال الخلاص.

7- يعتبر كانط من مؤسسي اللاهوت المتحرر الذي نجد له صدى عند البروتستانت، و ذلك من خلال اللجوء إلى التأويل و النقد دون الوقوع في التجسيم و في المادية التي ميزت العقيدة المسيحية ، و بهذا فقد جمع بين العقل و الوحي من خلال تبريره للعقائد فلسفيا ، و البحث عن رموز عقائدية للأفكار الأخلاقية ، على النقيض من التنوير الفرنسي الذي قام على محاربة الدين المسيحي و العقائد التي قامت عليها . و قد حافظ على شعار الأنوار القائم على تبجيل العقل و الحرية " ... بالنسبة للأنوار لا شيء آخر ينشر الانوار مثل الحرية ، بالمعنى الحقيقي للحرية بما يحمله هذا المعنى دون أن ينجر عنه ضررا إطلاقا ، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالا عموميا في كل المجالات " [1]

8- دراسة كانط للدين هي دراسة للإنسان و تحليل لجوانبه المختلفة من حيث استعداداته و رغباته الفطرية و حسه و خياله و إرادته وحريته و عقله وشعوره، و بهذا فهي دراسة للكيان البشري أكثر منها دراسة لاهوتية دينية .

تحليلات كانط الدينية و تأويلاته لا تعكس الفكر الديني بقدر ما هي تحليلات للجانب الأخلاقي للإنسان و في صراعه بين الخير و الشر ، فالدين في حدود العقل

[1] M .Delon et autres , ***le point (hors – série n 26)La pensée des lumière, E .Kant*** , Qu'est-ce que les Lumière ? Mars –Avril 2010, p101

ليس أكثر من الأخلاق في طابعها العملي و هنا تظهر ثورة أخرى لكانط تضاهي ثورته الكوبيرنيكية في مجال المعرفة ، فبدلا أن يكون الدين أساسا للأخلاق كما تداولته المعتقدات السابقة أصبحت الأخلاق هي الأساس الذي يوصلنا إلى الدين عبر مفهوم الحرية.

لقد كشف لنا النقد في إطار العقلين النظري و العملي عن وجود مملكتين ، مملكة العلل المقيدة بشروط الحساسية و التي يكون فيها العقل تلميذا للطبيعة ، وبالتالي خضوعه لحتمية الأسباب الخارجية ، و مملكة العلل الحرة التي يكون فيها الإنسان تلميذا لنفسه ، و بالتالي ارتباطه بمملكة الأخلاق الحرة التي توصلنا إلى الدين ، فهل يمكن الجمع بين مملكتي الحرية و الضرورة ؟

الفصل الرابع

الحرية و الضرورة في حدود ملكة الحكم

تمهيد:

بعد تطرقنا في الفصول السابقة إلى تبيان حدود الحرية في إطار العقل النظري و العقل العملي و الدين و التي أكدت ارتباط الطبيعة بمملكة الضرورة وخضوعها للحدود التي تفرضها التجربة على ملكاتنا المعرفية و التي لا يمكن فيها للعقل إلا أن يكون تلميذا للطبيعة ، فقد أكد العقل العملي قدرة الكائن العاقل على خضوعه لتشريعه الذاتي الذي وضعه لذاته أين يكون تلميذا لنفسه ، ليكون الدين تعبيرا عن قداسة القانون الأخلاقي في أنفسنا و بهذا يكون تتويجا لاستعمال حريتنا، فهل تعتبر ملكة الحكم مشرعة للقيم الجمالية و بهذا تنتصر لمملكة الحرية أم أنها خاضعة للطبيعة وفقا لما يقتضيه موضوع الحكم الجمالي وتكون خاضعة للضرورة ؟

1- موقع ملكة الحكم من المشروع النقدي:

إن المشروع النقدي الكانطي لم يكتمل إلى بإيجاد ملكة جديدة تجمع بين الاستعمالين النظري و العملي أو بين مملكتي الضرورة القائمة على العقل ومملكة الحرية القائمة على الإرادة " فهدفه الأساسي الواضح و المعلن ، هو بناء جسر يجتاز به ما يراه أنه هوة هائلة فاغرة فاها بين معالجات العقل النظري و معالجات العقل العملي في فلسفته و بذلك يوحد مذهبه الفلسفي " [1]، فكيف جمع كانط بين الحرية والضرورة في نقد الحكم الجمالي ؟ وكيف يمكن العثور على حد أوسط بين الطبيعة والحرية ، وهل ثمة تصورات تحدّد قبليا وضعا اللذة و الألم في الذات ؟

إن اهتمام كانط بالجمال و الغائية و هما الموضوعان الأساسيان لكتاب " نقد ملكة الحكم " ليس بالجديد فقد اهتم في بداية مقدمة كتابه " نظرية السماء " سنة 1755 بالبحث في القوة المنظمة و الغائية ، كما ظهر لكانط مقال سنة 1788 بعنوان

[1] ألن و.وود ، **كانط فيلسوف النقد**، ص 215 .

"حول استعمال مبادئ الغائية في الفلسفة" هاجم فيه النزعة الميكانيكية أو الآلية في تفسير الظواهر، و التي تزعمها ديكارت كما عارض القول بتطبيق مفهوم الغائية على العالم الحسي . أما مقاله " ملاحظات حول الجمال و الجلال " فهو يرجع إلى سنة 1764 و بهذا لم يكن البحث في الغائية و الجمال جديدا و ذلك أننا نجد لها منطلقا حتى قبل مشروعه النقدي ، مع هذا يعتبر هذا الكتاب همزة الوصل بين العقلين انطلاقا من النقد " و من ثم فالمقصود من الذوق هو تقديم مبدأ وحدة الجنس البشري والطبيعة المفتقد في النقدين الأولين "[1].

فإذا كان موضوع العالم الأول هو الفينومان أو عالم الظواهر كما تبدو لنا باعتبارها موضوعات للمعرفة، و موضوع النقد الثاني هو البحث في موضوعات تتجاوز حدود الفهم و ترتبط، بالإرادة فإن موضوع النقد الثالث هو التوسط بين العقلين النظري الذي تحكمه الضرورة و العملي الذي تحكمه الحرية ،و بهذا فقد سد نقد الحكم الفجوة و الهوة بين المملكتين من خلال البحث عن التوافق بين الطبيعة الخاضعة لعلَية صارمة و التي لا تترك مجالا لحرية الفعل الإنساني في التشريع ، و الوجود الإنساني من حيث أنه كائن نوميني خاضع لتشريعه الذاتي المنفصل عن القوانين التي تحكمها الطبيعة و الذي يعبر عن حريته.و بهذا فالنقد الثالث هو الذي زعزع الانفصال بين العقلين " إنه المبدأ الذي يكفل توافق الطبيعة مع الذات الإنسانية ، و هو الذي يرد الجزئي إلى صورته الكلية "[2] .

---

[1] أندرو بوي، **مقدمة قصيرة جدا ، الفلسفة الألمانية** ، تر: محمد عبد الرحمان سلامة ، مراجعة : هبة عبد المولى ، القاهرة ، مؤسسة هنداوي للنشر و الثقافة ، ط1: 2015 ، ص62.

[2] أميرة حلمي مطر، **في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر** ، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر ،1974، ص130.

و قد فتحت قراءة كانط لمندلسون* Mose Mendelssohn (1729- 1786) منظورا جديدا عن الثنائية التي طبعت العصر الحديث بين العقل و الإرادة خاصة مع ليبنتز و فولف ليسلم بوجود قوة ثالثة و هي ملكة الحكم الوجداني التي نشعر عن طريقها باللذة أو الألم ، و سعى إلى البحث عن الأسس القبلية التي تجعل هذا الشعور ممكنا ليوسع بحثه في نقد الحكم الغائي في هذا الكتاب .

و لم يخرج كانط عن فلسفة عصره الاستطيقية فقد حاول الربط بين الأخلاقية وبين المشاعر الاستطيقية بالجميل و الجليل ، و بهذا فهي التي تجمع بين العقل الأخلاقي والعقل النظري الذي يدرس طبيعتنا الحسية " و عالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسي و العالم العقلي ، إنه حلقة اتصال بين العقل النظري و العقل العملي بين العلم و الأخلاق ، و إن موضوع العلم هو الحقيقة الخالصة وموضوع الأخلاق هو الفضيلة ، أما موضوع الفن فهو "الجمال" و "الجلال" " [1].

و لما كان سعي كانط هو النقد فقد انصب بحثه عن ملكات المعرفة التي من شأنها أن تبحث في هذه الأحكام و هذا ما يتضح من الأمثلة التي يقدمها و التي توضح العلاقة التناغمية الموجودة بين المخيلة و الذهن و العقل و التي بفضلها يحدث الجميل والجليل.

---

* مندلسون Mose Mendelssohn (1729- 1786): فيلسوف يهودي ألماني دافع عن التسامح الديني و التنوير ، و دعى إلى ضرورة التسامح مع اليهود . يعتبر موسى الثالث عند اليهود بعد النبي موسى عليه السلام ، و موسى بن ميمون ، كان من أصدقاء كانط و كانت فلسفته بمثابة امتداد لفلسفة وولف التنويرية و فلسفة ليبنتز العقلانية .

[1] عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية** ، ص 75.

و لا ينبغي أن ينصب اهتمام الفلاسفة بالنسبة لكانط حول الموضوعات بل حول الأحكام لذلك عارض المماهاة بين المعرفة و الجمال " يعرف كانط الجميل بأنه " ما يحلو لنا من غير تصور" و معنى هذا أولا أن إدراك الجمال إدراك مباشر و مستقل عن تصورنا للشيء الجميل ، و معناه ثانيا أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال في ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال " [1] .

و بهذا فالموجود المادي كموضوع للجمال غير مهم ، فما يهمنا هنا هو الشكل الخالص للموضوع ليس باعتباره كشكل للحدس الخارجي لموجود مادي و إنما انعكاس موضوع في المخيلة ، فقدرتنا على تقديم أحكام استطيقية لا ترتبط بعلاقة الفهم بالحدس و إنما الفهم بالخيال ما دام الموضوع الحسي غير مهم، فإذا قلنا " هذا جميل ، فما هي الطريق التي نسلكها ، ماذا نتوقع و ماذا نفترض؟ السؤال الرئيسي ليس ما هو الجمال ؟ لكن ما هو الحكم على ما هو جميل ؟ ما هو أساس الحكم على الجمال؟ " [2]، و يكون بهذا شكل الموضوع هو ما تعكسه المخيلة عنه بعيدا عن أعراضه المادية *، فاللون الأحمر مثلا لا يمكن أن نقول أنه جميل و ذلك أن الألوان عموما مادية جدا ومعمقة و متجذرة في أحاسيسنا بحيث لا تنعكس في المخيلة فاللون أو النغم الموسيقي يساعدان في حضور الشكل الجمالي دون أن يكونان شكلان للجمال " إنهما مساعدان ، أكثر مما هما عنصران للجمال ، إن الجوهري إنما هو

---

[1] عثمان أمين، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية** ، ص75.

[2] Emmanuelle Kant, ***Le Jugement esthétique (textes choisis)*** par Florence Khodoss,(P. U. F), p9 .

* و هذا ما يماثل حضور الماهيات في الوعي عند الظواهرية ، التي تعتبر بمثابة دراسة وصفية لكيفية حضور الماهيات في الوعي بغض النظر عن الأعراض الحسية للموضوع كاللون والشكل.

الرسم ، و هو التأليف ، اللذان هما بالضبط تجليان للانعكاس الشكلي. إن التصور المنعكس للشكل هو سبب في الحكم الجمالي ، للذة الجمال العليا " [1].

و هذا ما يحيلنا إلى التفرقة بين مفهوم " الحكم" في العقل النظري ودلالته في ملكة الحكم ففي الأولى يكون عملية تفكير تضع حالة جزئية تحت قانون عام معلوم مثل أحكام العلّية أما في الحالة الثانية فسوف ينتقل الفكر من حالة جزئية معلومة إلى الشيء العام الذي نحن بصدد البحث عنه كما هو الحال في أحكام الغائية ، ففي الحالة الأولى نعرف جيدا القانون العام و نصل بسهولة إلى الحالات الجزئية، أما الحالة الثانية فنحن لا نعرف إلا حالة أو حالات جزئية و لكننا نحاول عن طريق التأمل أو التفكير أن نتوصل إلى القانون العام، لذلك يسمي هذه الأخيرة " أحكام تأملية " في حين يسمي الأولى "الأحكام المُعيِّنة " .

2- <u>علاقة الملكات في الحكم الجمالي :</u>

قبل الحديث عن الحرية و الضرورة فيما يخص ملكة الحكم الجمالية ينبغي البحث في طبيعة الحكم الجمالي.

حيث يميز كانط بين الأحكام الجمالية و الأحكام الغائية ، الأولى تنصب على جمال الطبيعة و يكتشف الذهن فيها توافقا بين تفاصيل و جزئيات الطبيعة و بين ملكاته أو قواه الخاصة و هذا التوافق يرتبط و يقترن بنوع خاص من الشعور باللذة أو المتعة ، و إذا اقترن الذهن بقوانين لا تتجانس معه في قدرته الخاصة على الإدراك فإنه يستشعر حالا من الضيق و الألم " و لا شك أن حالة التوافق التي قد تتحقق بين بعض مظاهر الطبيعة من جهة و بين قوانا العقلية من جهة أخرى ، هي التي

---

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ،ص 79.

تدفع بنا إلى إصدار أحكام استطيقية نحكم فيها من وجهة نظرنا الصورية الذاتية على جمال الطبيعة " [1] لكن كيف يكون هذا التعارض أو التوافق في ملكاتنا الخاصة ؟

في كل بناء استطيقي يشارك الخيال و الفهم في علاقة تبادلية على التمثلات المعطاة ، أين تحدث مناورة حرة بين الخيال و الفهم في علاقة منسجمة ،أين تكتسب الذات خبرتها بهذا الانسجام العفوي حتى دون حضور أو تطبيق أي مفهوم معطى، وما يقدمه الخيال في هذه الحالة يكون متناسبا تلقائيا و بشكل جيد مع تصور الفهم له " و لكن الحكم يتضمن أيضا ما يسميه كانط بالمناورة الحرة للخيال و الفهم في علاقة تبادلية ، هي مناورة حرة لأنها متحررة من الاسترشاد بأي مفهوم " [2] .

و بهذا يكون الشعور بالمتعة في شدة الانسجام والحيوية و النشاط لكل من الفهم والمخيلة أي نجاح خبرات الذات يسوقها إلى الشعور بالمتعة الاستيطيقية ، وعلى النقيض من ذلك عندما يجد الإنسان أمامه شيئا قبيحا ، حيث يقوم التمثل بإعاقة الفهم في إدراكه لما هو معطى في الخيال، و هذا ما يؤدي إلى إحباط التعاون بين الخيال والفهم و هذا ما يؤدي إلى الشعور بالألم حتى قبل ارتباط الموضوع بأي محمول أو مفهوم .غير أن السيادة في الحكم الجمالي لا تكون للفهم و إنما للمخيلة الحرة في حدود الفهم الذي لا تسرح به المخيلة في جنائن اللهو ،علما أن دور المخيلة في حدود العقل النظري هو إيجاد الوحدة بين عناصر المدركات الحسية و بها تحدث المعرفة "ذلك أن هذه المحسوسات المتفرقة المشتتة عندما يراها الإنسان يحاول في لحظة خاطفة أن يجد نوعا من الوحدة السريعة بينها و يؤلف تأليفا خاطفا بين أجزائها المبعثرة

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص179.

[2] ألن و .وود ، **كانط** ،ص 220.

و هذا ما تقوم به ملكة المخيلة .و لكن عمل المخيلة لا يقتصر على هذا التأليف السريع الذي تقوم به كيفما اتفق . بل تقوم بتأليف ثان يتميز عن التأليف الخاطف الأول لا يبدأ إلا بعد أن تكون المخيلة قد بحثت بقدراتها الخاصة عن العناصر المشتركة بين الإدراك الحاضر للمحسوسات الجزئية الماثلة أمامها والإدراكات الماضية المشابهة له . "[1] .

هنا يظهر الدور الفعال الذي تقوم به المخيلة في تحويل الادراكات المشتتة إلى وحدة لجملة من الأجزاء ، غير أن دورها بالإضافة إلى تحقيق هذه الوحدة هو إيجاد لعبة حرّة من قبل المخيلة للمحافظة على الشكل الصوري للموضوع المدرك بعيدا عن كل المفاهيم ، و بهذا فالذوق الجمالي يرجع بالدرجة الأولى إلى القدرة التي بها تستطيع المخيلة أن تتلاعب بإدراك غير متعين و ليس ذا مفهوم .

إن حكم الذوق الجمالي حكم ذاتي بالنسبة لكانط و في نفس الوقت حكم كلي ، فإذا كانت المناورة الحرّة التي تحدث بين الفهم و الخيال هي التي تولد فينا الشعور بالمتعة و التي لا تفترض مسبقا أي مفهوم أو محمول "لا يمكن أن توجد قاعدة موضوعية يعين بها الذوق ما هو جميل استنادا إلى مفاهيم ، لأن كل حكم صادر عن هذا المصدر هو حكم جمالي ، أي أن مبدأه المعين هو شعور الذات ، لا مفهوم الشيء ، و من العبث البحث عن مبدأ للذوق يوضح بواسطة مفاهيم معينة المعيار الكلي للجميل "[2]، فهي بهذا مستقلة بالتمام عن أي حكم موضوعي لأنها حكم ذاتي وعلى اعتبار أن مصدرها هو الخيال والفهم عموما و هما متساويان لدى كل البشر

---

[1] يحيى هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، القاهرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1993، ص81-82.

[2] إيمـــانويل كانـــط ، **نقد ملكة الحكـــــم** ، تر: غانم هنا ، بيروت ،المنظمة العالمية للترجمة ، ط1: 2005، ص 136-137.

فإن الشروط التي يتم من خلالها الشعور بالمتعة ستكون واحدة بالنسبة لكل من لديه هذه المناورة الحرة في ملكاته " لذا فالمتعة الاستاطيقية قابلة أيضا للتواصل بشكل كلي ...فهي قابلة للمشاركة .نتوقع أن تشارك فيها كل الذوات التي تضمر نفس التمثلات بطريقة استاطيقية خالصة ، أي عن طريق المناورة الحرة لملكات خيالهم و أفهامهم بانسجام متبادل مفعم بالحيوية – و لأننا أيضا كائنات اجتماعية نجد متعة في التواصل مع الآخرين من نوعنا ، فإنه يضاف إلى متعتنا للإحياء المتبادل لملكاتنا ، متعة أخرى هي الصحبة الاجتماعية – أي– متعة امتلاكنا لإحساسات قابلة للتواصل بشكل كلي و قابلة للمشاركة مع الآخرين" [1]

فالحكم الجمالي يتمتع بالكلية و الضرورة في نفس الوقت، لأن الجمال لا يقوم في العالم الأشياء أو الموضوعات و إنما هو حكم ذاتي قوامه الوعي الترنسندنتالي، وقيمة الموضوع في الحكم الاستطيقي هي العلَة المناسبة التي تضمن الانسجام بين الفهم والخيال " و واضح في هذا بأن الجمال لا يقوم في الأشياء أو الموضوعات بتعبير كانط – و إنما يقوم في النفس أو الذات على المعنى الترنسندتالي العام ...ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الإنسانية أو الوعي الترنسندنتالي ، فهو حكم أولاني موسوم بسمتي الضرورة و الكلية ، إنه ثابت لدى كل إنسان و صادق في كل زمان ومكان"[2].

إن الحس المشترك الجمالي يكمل و يتوسط الحس المشترك المنطقي في حدود العقل النظري و الحس المشترك الأخلاقي في حدود العقل العملي، بين الإدراك والعقل اللذان يشرعان و يحددان وظيفة بقية الملكات ، ففي الحس المشترك الجمالي ليس ثمة

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص221.

[2] عثمان أمين ، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية** ، ص 79

ملكة مشرعة فليس هناك ملكة مسيطرة تحدد في نفس الوقت دور ملكات أخرى بالنسبة إلى الموضوعات المعطاة بل انسجاما ذاتيا بين الإدراك و المخيلة بصورة عفوية دون أن تشرع إحداهما للأخرى بل تنسجم معها بكل حرية ، وبهذا تتوسط ملكة الحكم الجمالي مملكة الضرورة لانطلاقها من الموضوع الحسي وإن كانت لا تهتم به بل بشكله والطريقة التي يحضر بها في المخيلة و مملكة الحرية وهذا بالمناورة الحرة بين الفهم و الخيال وما ينتج عنها من شعور باللذة .

3- الحرية و تحليل الجميل:

يقوم الحكم الجمالي عند كانط على لحظات أربعة و هذا من خلال تعريف الذوق من وجهة نظر :

3-1من وجهة نظر الكيف :

فالحكم الذوقي عند كانط ليس حكما منطقيا، فهو ليس موضوعا للمعرفة بل حكم جمالي قوامه الوجدان، فوفقا لوجهة نظر الكيف يقترن هذا الحكم بنوع من الرضا الخالي من المصالح و المنافع، و هذا ما يميزه عن الرضا الذي يحققه لنا الشيء الملائم أو الحسن أو النافع ، فعندما نشاهد قصرا جميلا و نحكم عليه بالجمال فإننا نشعر بالارتياح و الرضا ، فهذا ليس لأنه موضوعا ملائما لي أجد فيه لذة لحواسي ، على اعتبار أن الشيء الملائم هو ذلك الشيء الذي يسبب لنا لذة نستشعرها عن طريق الحواس ، أو لأنه موضوعا نافعا لي أستطيع أن أحقق بعض غاياتي عن طريقه على اعتبار أن الشيء النافع هو الذي ينطوي على قيمة في ذاته، و ليس لأنه حسن على اعتبار أنه يتمتع بقيمة موضوعية تجعله مستحسن بالنسبة إلينا ، و إنما لأنه يروقنا بعيدا عن كل مصلحة و هو منزه من كل الغايات المادية ، فصاحب الحكم الجمالي " يلقي كل هذه الاعتبارات بروح عدم الاكتراث و كأن وجود الشيء نفسه لا

يعنيه على الإطلاق ، و أن كل ما يعنيه منه هو تلك المتعة الخالصة المنزهة التي تقترن بتذوقه له "[1] .

لقد قدم كانط عدة نماذج لتوضيح فكر الجمال و تنزهها من الغايات و المصالح مثل النحت و العمارة ، و فن الحدائق ... مؤكدا أن جماليتها لا ترتبط بشكلها أو لونها الذي تنقله إلينا حواسنا ، فالجميل عند كانط يكفي ذاته بذاته و ينكشف بعيدا عن الأعراض الحسية " ... إننا نفهم حينها ، في صورة أفضل ، لماذا يقوى كنت على التأكيد بأن" أي فائدة تفسد حكم الذوق " و لماذا يضر الجاذب ، أو الانفعال، أو أي إحساس آخر ،إذ تضاف إلى الجميل ، إن الجميل يكتفي بنفسه ، ليس لي في أن أزيد في جماله " [2] .

فالجمال عند كانط منزه من كل المصالح و المنافع و بهذا فهو يتمتع بالحرية " وعلى هذه الاعتبارات طبق كانط في التعريف الأول للجميل فكرة الحرية على الإعجاب الخالي من المصلحة " [3] .

3-2 من وجهة نظر الكم :

يتم الحكم على الجميل من وجهة نظر الكم استنادا على فكرة الجميل، و هو ما يعجب كليا من دون مفهوم، وذلك أنه لا يفترض وجود مفاهيم مسبقة أو معايير

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 180.

[2] مارك جيمينيز، **ما الجمالية** ،تر: شربل داغر ، بيروت ، المنظمة العالمية للترجمة ، ط1: 2009، ص148.

[3] هنس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ، تر: أبو يعرب المرزوقي ، فتحي المسكيني ، ناجي العونلي، الجزء: 2 ، بيروت ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، ط1: 2012 ، ص 821.

مفترضة قبليا في ملكة الحكم أو في الموضوع ذاته ، و إنما في اتفاق ملكاتنا المعرفية مما يضمن له الكلية " إن الحكم الذوقي المحض من شأنه أن يدعي فقط أنه يجب على الآخرين أن يوافقوا ، و ليس مطلوبا أن يوافق الجميع في عالم الواقع" [1] .

فعلى اعتبار أن موضوع الجمال ليس موضوعا للمعرفة " إن الحكم على الذوق ليس حكما مبنيا على معرفة ، فهو ليس منطقي ، و لكن جمالي " [2] فنحن لسنا في حاجة إلى أي مفهوم عقلي باعتباره موضوعا لبلوغ الرضا و الارتياح الكلي الذي ينتج عن الانسجام بين الفهم و الخيال عند كل واحد منا ،و هذا ما يوضح الفرق بين الرضا الناتج عن الموضوع الذي يروقنا ، و الرضا الذي ينتج عن الملائم أو الحسن أو النافع ، فالأول يمتّعنا و الثاني نقدره لما يحمله من قيمة موضوعية تحقق لنا منفعة والثالث نستعمله ، فهذه الأنواع من الرضا في مجملها تسعى إلى تحقيق المصلحة والمنفعة الذاتية ، و لكل منا ما يمتّعه و ما يقيمه و ما يستعمله و بالتالي لا يمكن أن يحقق لنا تقديرا عاما " ومن الحماقة أن يحاول أحد في هذا المجال اتهام الغير بالخطأ إذا اختلف عن حكمه هو وكأنه مضاد له من حيث المنطق .إذاً يصح فيما يتعلق بالملائم المبدأ القائل: لكل ذوقه الخاص به (ذوق الحواس)" [3] ، فما يريحنا من ألوان أو أذواق أو روائح ... و يجعلنا نحكم عليها باللذة أو المتعة فهذا حكم ذاتي ، و بهذا فلا يمكننا أن نلزم غيرنا على إصدار نفس الحكم ، أما فيما يتعلق بالحكم على الذوق الجمالي فهو منزه من المصالح، لذلك فهو كلي و ينبغي أن يُلزم به الجميع " بل يذهب

---

[1] هنس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ،ص821.

[2] Emmanuelle Kant, ***Le Jugement esthétique (textes choisis)***, p 10.

[3] إيمـــانويل كانـــط ، **نقد ملكة الحكـــم** ،ص112 .

إلى حد مطالبتهم به ، إنه يلومهم إذا حكموا بخلاف رأيه فينكر عليهم الذوق الذي يؤكد من جهة أخرى أن عليهم التحلي به و لهذا ليس بوسعنا القول : إن لكل إنسان ذوقه الخاص ، لأن هذا سيعني عندئذ : أن الذوق غير موجود بإطلاق ، أي لا يوجد حكم جمالي يمكن أن يدَّعي عن حق موافقة الجميع عليه " [1] .

يضعنا كانط في الحكم على الجميل من وجهة نظر الكم أمام مساءلة ،حيث أنه في العادة نجد أن الحكم الجمالي حكم فردي يصدره شخص معين على موضوع محدد على اعتبار أن هذا الموضوع يروقه و يحقق له الرضا و الارتياح ، و قد لا يروق غيره و يؤدي به الى الألم. فكيف يكون هذا الحكم فرديا و كليا في نفس الوقت ؟ يصدق على الذات الفردية و على الجميع في الوقت ذاته؟

يجيب كانط عن هذا التساؤل مميزا بين الشيء باعتباره موضوعا للمعرفة والشيء باعتباره موضوعا للحكم الجمالي ، فهذا الأخير إذا نظرنا إليه من وجهة منطقية صرفة و وضعنا الموضوع تحت مقولات الحساسية و الفهم فإنه لن يكون إلا جزئيا و يستلزم محمولا أو عدة محمولات لأن المصلحة هنا تفكيرية –أي– أننا في هذه الحالة سنضعه تحت المقولات باعتبارها محمولات يفرضها الفهم ، في حين أن الحكم الجمالي حكم حر لا يقيد بشروط الحساسية و الفهم و كأنه موضوع لا زماني و لا مكاني و لا يفترض شروطا لأنه ليس موضوعا للمعرفة " يكف الحكم الجمالي عن أن يكون خالصا في الوقت ذاته الذي يكف فيه الجمال عن أن يكون حرا "[2] ، فهذه الاستقلالية الموضوعية تجعل منه حكما ذاتيا، لكن في نفس الوقت كليا من جهة أنه شعور باللذة فقط، و نفترض أن هذه اللذة عبارة عن قانون يمكن إيصاله للجميع حيث

[1] إيمـــانويل كانـــط ، **نقد ملكة الحكـــم** ، ص 113.

[2] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 81.

أنه ينبغي على كل واحد أن يشعر بها ، و ذلك أن ما يهم اللذة الجمالية ليس الموضوع أو الشيء في وجوده النوميني أو الفينوميني ، و ذلك أنه يبقى وجود الموضوع غير مهم، فالمهم هو الشكل الخالص للموضوع باعتباره انعكاس للموضوع في المخيلة بعيدا عن كل عنصر مادي " يتعلق الأمر أيضا بتصور شكل خالص . لكنه شكل موضوع، هذه المرة، و هذا الموضوع لا يمكن أن يكون ببساطة شكل الحدس، الذي يربطنا بموضوعات خارجية موجودة ماديا. في الحقيقة ، يعني "الشكل" الآن ما يلي : انعكاس موضوع فريد في المخيلة . إن الشكل هو ما تعكسه المخيّلة عن الموضوع، بالتعارض مع العنصر المادي للإحساسات التي يتسبب بها هذا الموضوع بوصفه يوجد و يفعل فينا " [1] .

بهذا نجد أن دور المخيلة هو أن تعكس موضوعا محددا من ناحية الشكل بعيدا عن كل عناصر الموضوع المادية ، و بذلك فهي تتجرد من كل مفهوم محدد للإدراك ، لأن ما يضعه الإدراك تحت مقولاته هو الحدوس الحسية ، مع ذلك لا تستطيع المخيلة في الحكم الجمالي أن تتجرد من الإدراك بالتمام ، بل ترتبط بمفهوم غير محدد له " أي أن المخيلة في حريتها الخالصة تتفق مع الإدراك في قانونيته غير المعيَّنة"[2].

لمَا لم يكن اهتمام حكم الذوق الجمالي منصبا حول الوضوعات بل بالشكل الخالص لها فهي لا ترتبط بقوانين الإدراك الحسية لأن موضوع الحكم هنا ليس حسيا بل شكليا، و هنا يكون الإدراك غير متعين أو محدد ، و إذا كانت المخيلة تضع رسوما تخطيطية وفقا لمفاهيم الإدراك في الأحكام المنطقية –أعني– في نظرية المعرفة و تكون المخيلة خاضعة للمفاهيم الإدراكية ، ففي الأحكام الذوقية سوف تتحرر المخيلة من هذه المفاهيم من خلال عكس شكل الموضوع و كأنها هي المنتجة

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 78-79.

[2] المرجع نفسه ،ص 81

للموضوع باعتباره شكلا و هنا يرتبط الذوق الجمالي بالإدراك باعتباره غير محدد أو غير متعين مع مخيلة متحررة من المفاهيم " هاكم إذن اتفاقا بين المخيلة بوصفها حرة و الإدراك كغير محدد .هاكم اتفاقا هو ذاته حر و غير محدد بين الملكات .علينا أن نقول عن هذا الاتفاق إنه يعرف حسا مشتركا محض جمالي (الذوق) في الواقع، إن اللذة التي نفترضها قابلة للإيصال و صالحة للجميع ليست غير ناتج ذلك الاتفاق"[1].

إذن ما يجعل الحكم الجمالي فرديا و كليا في الوقت ذاته ليس الموضوع في حد ذاته، وإنما الاتفاق بين ملكاتنا الذاتية باعتبارها حسا مشتركا تربط شكل الموضوع الذي تؤلفه المخيلة مع إدراكنا غير المتعين بمفهوم محدد. و بهذا حينما أقول أن "إن الوردة جميلة" فإنني أكون مقتنعا كل القناعة في قرارة نفسي بأن شعوري الخالص سوف يلقى التأييد الكلي من قبل الآخرين إذا ما طلب إليهم إصدار أحكامهم عليه لأنه مجرد من كل مصلحة " لأن ما يعيه كل إنسان من أن الرضا [بالجميل] عنده يخلو من أي مصلحة، لا يستطيع إلا أن يحكم هو نفسه بأنه يحتوي على أساس رضا لدى جميع الناس ، ذاك أنه لا يؤسس على ميل ما في الذات (و لا على أية مصلحة أخرى متعمّدة)، بل بما أن مُصدِر الحكم يشعر بأن له مطلق الحرية فيما يتعلق بالرضا الذي يبديه تجاه الشيء ..." [2]

و هذه الكلية هي كلية وجدانية ترتبط بالذوق و ليست كلية منطقية ترتبط بالمعرفة لذلك يعرف كانط الجميل من وجهة نظر الكم كالتالي: " إنه ما يروقنا بصفة كلية (عامة) . دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلي "[3] .

---

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ،ص 82.

[2] إيمانويل كانط، **نقد ملكة الحكم** ، ص 111 .

[3] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 182 .

و بهذا يتجرد حكم الذوق الجمالي من المصالح و المنافع و الملذات الحسية ليجد مستقره في الوجدان الذي يلزم الجميع على الخضوع له " و لما كان الحكم الجمالي بطبيعته حكما نزيها خاليا من كل غرض ، فلا بد من أن يكون في الوقت نفسه حكما عاما يتسم بصبغة الكلية ، بعكس الملائم أو النافع فإنه يختلف باختلاف الأمزجة و تعدد المصالح ...لأنه من يصدر حكما جماليا فهو يتكلم باسم الجميع، وكأنما هو يتكلم عن الجمال باعتباره خاصية كامنة في صميم الموضوع نفسه " [1] وهنا يظهر الطابع الترنسندنتالي لكانط حتى في الحكم الجمالي ، فهو يبحث عن الصيغ الكلية و الضرورية القبلية التي تجعل الموضوع خاضعا للذات .

و في تحليل الجميل دائما يتساءل كانط : هل الشعور باللذة في الحكم الذوقي يسبق الحكم عن الموضوع بأنه قبيح أم جميل أم أن الحكم هو الذي يسبق اللذة ؟

يعتبر كانط هذا السؤال هو السؤال المركزي لفهم نقد الذوق و يرى أن الحكم ينبغي أن يسبق المتعة أو اللذة ، و ذلك أن المتعة تعني أنها لا تعدو أن تكون مجرد قيمة فردية في الحكم الجمالي لأنها متوقفة على عملية تمثل الموضوع ،و أين يكون الحكم ناتجا عن اللذة ، ولذا لا يمكننا إيصالها للآخرين ، كما أنها لا يمكن أن تكون كلية " فإذا كان حكمنا الإستطيقي بأن شيئا ما جميل هو حكم إستطيقي حقيقي وصحيح ، عندئذ يكون لدينا الوعي بأن ذات أخرى تصدر حكما إستطيقيا حقيقيا عن الموضوع ، يجب أن ينال متعة إستطيقية به و يحكم بأنه جميل ... تكون لها مرجعية فعلية مباشرة من حيث قابليتها للتواصل مع الآخرين " [2] .

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 181.

[2] ألن و.وود ، **كانط** ، ص 222

فأسبقية المتعة عن الحكم تعني أنها ليست أكثر من تمثل حسي ذاتي لا يمكن إيصاله للآخرين ، فهي لذة صادرة عن الملائم و ليس الجميل كما فصلنا في ذلك آنفا.

في حين أن الحكم على الجميل فهو يسبق اللذة و هو الذي يحددها و يضمن انتقالها إلى الآخرين و بصفة كلية، لأن هذا الحكم لا يصدر عن التمثل الحسي و إنما عن انسجام ملكاتنا المعرفية التي تحدد الشعور باللذة الجمالية ، و من هذا المنطلق فالحكم الجمالي حكم ذاتي من وجهة نظر وجدانية تتعلق باللذة و الألم تنتج عن توافق أو عدم توافق ملكاتنا الذاتية " ... نلاحظ هنا عالمية لا ترتكز على مفاهيم الموضوعات (و لا على مفاهيم تجريبية) و لا على أساس منطقي ، و إنما على أساس إستطيقي –بمعنى– أنها لا تقوم على أي تقدير موضوعي للحكم ، و إنما على تقدير ذاتي " [1].

فالحكم الجمالي لا يرتبط بالمنافع و المصالح و إنما عن التوافق بين المخيلة والإدراك، لذا فهو لا يتضمن أي معرفة سابقة، فهو ميل ذاتي صرف يشترك فيه الجميع " و حينما بإزاء موضوعات نشعر بأن إدراكها يولد فينا انسجاما حقيقيا بين مخيلتنا و ذهننا ، دون أدنى حاجة إلى تحقيق هذا الترابط عن طريق الالتجاء إلى المفاهيم العقلية فإننا نقول عنها إنها موضوعات جميلة . و على الرغم من أن الشعور السارّ الذي تولده فينا مثل هذه العلاقة هو شعور ذاتي ، إلا أننا ندرك في الوقت ذاته أنه ميسَر لجميع الذوات ...مادام الأصل فيه هو العلاقة التوافقية بين ملكتين عامتين لدى جميع الذوات "[2] .

---

[1] Emmanuelle Kant, ***Le Jugement esthétique (textes choisis***), p 23.

[2] زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 182.

إذن فالجميل من وجهة نظر الكم ينظر إليه على أنه الحكم الجمالي الذي يكون كليا وقابلا للإيصال إلى الغير دون ارتباطه بأي منفعة أو مصلحة أو مفهوم أو معرفة سابقة، و ذلك أنه يرتبط أولا بالتوافق و الانسجام بين الإدراك غير المتعين و النشاط الحر للمخيلة " من الأمور المحورية في تصور كانط مفهوم "الفكرة الجمالية " ، و هي : " تمثيل للخيال يعطي المرء الكثير للتفكير فيه لكن دون وجود أفكار معينة مسبقة أي "تصور" قادر على أن يكون ملائما له"[1] و تكون صيغته في النهاية " الجميل هو ما يرضي كليا من دون مفهوم"[2] .

و قد أكد كانط أن هذه الكلية في الحكم الجمالي التي يضمنها الحس المشترك تعني وجود رابطة قبلية تجمع البشر على إصدار أحكام إستطيقية متشابهة ، و بهذا فالحكم الذوقي الفردي و الذاتي الراجع إلى قوانا الإدراكية الخاصة هو أيضا تركيب قبلي " إنه حكم تركيبي لأنني لا أقوى ابتداءً من مفهوم الوردة ، على استخلاص جمالها : إن حكمي الذوقي هو الذي يقيم خلاصة بين الموضوع (الوردة) و بين الصفة (جميلة). إنه قبلي لأنه يستند إلى فرضية وجود حس مشترك غير قابل للبرهنة إمبريقيا"[3].

هنا يبدو توسط ملكة الحكم الجمالية بين المملكتين –أعني– بين مملكة الحرية و مملكة الضرورة ، فحكم الذوق الجمالي حر من حيث أنه لا يقيد بمفاهيم، و بالتالي يقدم نفسه وكأنه من إنتاج المناورة الحرة لعمل المخيلة و إن كان منطلقه ماديا فالحكم على الجميل يرجع إلى قوانا الذاتية المتحررة من شروط الحساسية ، هذا من جهة ،

---

[1] أندرو بوي ،**مقدمة قصيرة جدا ، الفلسفة الألمانية** ، ص62.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 121.

[3] مارك جيمينيز ، **ما الجمالية** ، ص146.

ومن جهة ثانية يتميز حكم الذوق الجمالي بالضرورة، لأنه كلي يرجع إلى الحس المشترك ، فالضرورة هنا ليست ضرورة منطقية تفترض برهانا بل كلية مفترضة ذاتيا ، وقد أوردنا في الفصل الأول إن صفة الكلية و الضرورة متلازمتان و هما ترتبطان بمفهوم القبلي و هما تمثلان أهم خصائصه اللتان تدلان عليه " أن أدرك موضوعا وأحكم عليه بلذة ، هذا حكم تجريبي .أما أن أجده جميلا، أي أن يكون متاحا لي أن أنسب ذلك الرضا إلى كل إنسان، بصفته ضروريا، فهذا حكم قبلي"[1] و بهذا فملكة الحكم الجمالية تتوسط الضرورة التي تميز الطبيعة الخارجية و الحرية التي تميز الطبيعة البشرية.

3-3 من جهة الإضافة :

لما كانت اللذة ترتبط دائما بغاية من حيث توجيهها للميل، كان من الضروري ارتباط الحكم الجمالي بالغائية، فما طبيعة العلاقة القائمة بين الوسيلة والغاية في الحكم الجمالي؟

يجب التمييز هنا بين الملائم و الجميل لإدراك هذه العلاقة ، فالملائم هو الذي يرتبط بمفاهيم سابقة عن الحكم على الموضوع كالكمال ، و بهذا فمادته وجاذبيته الحسية هي التي تثير نشاط الذات نحو بلوغ اللذة أو المتعة وفقا لهذه المفاهيم السابقة . و هذا ما يفترض المصلحة و هي تحقيق المتعة الحسية لأنها تجعل الحكم الجمالي فرديا ، أما فيما يتعلق بالجمال فهو مستقل عن كل مادة حسية و بهذا فهو لا يرتبط بالمصلحة المادية لأن موضوع الجمال هو الشكل

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 209

الصوري " تلك هي أحكام الحواس (أحكام مادية) و هذه (كونها شكلية) هي وحدها أحكام ذوق حقيقية "[1]

و بهذا تكون للجميل صورة الغائية دون مادتها –أعني– دون أن تكون لها غاية معينة ، و يظهر الجميل عند كانط في صورته المحضة " و أما إذا أردنا أن نعجب بتلك الفاكهة إعجابا جماليا صرفا ، فإنه لا بد لنا من أن نقف منها موقف الفنان الذي يجهل كل ما قد يكون لها من فوائد أو أغراض أو منافع ، لكي يستبقي في نفسه تلك العاطفة اللامحددة التي يشعر معها بوجود غائية في الطبيعة ، أعني تلك الصورة الخالصة لغائية تخلو تماما من كل مضمون حسي ...كما أنه لا مانع من أن يروقنا لحن الأغنية دون أن تصحبه كلمات على الإطلاق أعني بصورته المحضة فقط" [2] .

من هذا نجد أن النظر إلى الجمال من وجهة نظر الإضافة يتمتع بالحرية التي لا تقترن بغاية محددة تفترض الحكم على الجمال ، بل بالصورة المحضة الخالصة الصافية للرضا التي نستشعرها من الجميل. و هذا ما يظهر من خلال تمييز كانط للجمال الحر عن الجمال التابع أو المقيَد ، فالأول لا يفترض أي مفهوم لما يجب أن يكون عليه الشيء بل بصورته الخالصة كما هي باعتبارها موضوعا للرضا و بغض النظر عن فائدتها لذلك يعتبره كانط جمال "قائم بذاته" لشيء ما ، أما الثاني فهو يرتبط بمفهوم و يتوقف عليه و هذا ما يسميه كانط "بالجميل المشروط" " إذا المتعة الناشئة عن التنوع في شيء بالنسبة إلى غايته

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 126.

[2] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 184.

الباطنة التي تحدد إمكانيته هي متعة قائمة على مفهوم ، أما المتعة الناجمة عن الجمال فلا تفترض أي مفهوم بل ترتبط مباشرة بالتمثل الذي به يعطى الشيء (وليس ما يفكر فيه) .فإذا جُعل حكم الذوق متعلقا بغاية كونه حكما عقليا ، وبالتالي معيّنا فعندئذ لن يعود حكم ذوق حرا و محضا "[1].

إذن يجب أن يتنزه الجمال الحر من كل مفهوم يعد نموذجا أو صورة للكمال، بل بالموضوع الماثل أمامنا في صورته الخالصة دون أدنى مقارنة أو إصدار حكم قيمة " كأحسن من " أو " بالنسبة إلى " أين نضع معايير محددة للجمال " إن الزهرة جميلة فقط لأننا عندما ننظر إليها ندرك شكلها و ألوانها .فإذا كوّنا فيما بعد أيضا مفهوما يعد معيارا للجمال الخاص – فلنقل بزهرة التيوليب أو البيجونيا، فإن هذا المفهوم المعياري سيتضمن المرتبة العليا في مقياس الجمال المتقيد فوق الجمال الحر الخاص بالزهرة ، باعتباره ببساطة نتاجا جميلا للطبيعة"[2]. وهذا يعني أننا يجب أن نستبعد كل المعايير القيمية المسبقة التي تفترض معرفة معينة في الحكم الجمالي .

3-4 **من وجهة نظر الجهة :**

إذا نظرنا إلى الحكم الجمالي من وجهة نظر الجهة –أي– من حيث الإمكان والضرورة في الارتباط بالرضا تجاه الجميل ، فلا يمكن أن نفكر في الجميل إلا على أنه ضروري " ...أما فيما يخص الجميل فنفكر فيه بأنه بالضرورة على علاقة بالرضا"[3] ، غير أنه لا يجب أن يفهم أن هذه الضرورة ضرورة نظرية تتحدد قبليا عند

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 135.

[2] ألن و. وود ، **كانط** ، ص 224.

[3] المصدر نفسه، ص 143.

كل البشر، و لا ضرورة عملية تسير وفقا لمفاهيم عقلية لإرادة حرة ، و بهذا فالضرورة الجمالية لا ترتبط بمفاهيم معينة ، فهي " ضرورة موافقة الجميع على حكم ينظر إليه كمثل لقاعدة عامة لا نستطيع نصّها " [1] لأن النص هنا يعني التحديد وفقا لمفاهيم معينة و هذا ما يخالف حكم الذوق الجمالي الذي يرتبط بالشكل دون الموضوع الحسي.

غير أن كانط يصّر على أن الضرورة الذاتية التي تنسب إلى كل إنسان هي ضرورة مشروطة ، فإذا كنا نقر بأن الجميل هو ما يروقنا، فإن يروقنا و يسرنا لا بد أن يقر به الجميع ، غير أن ذلك لا يكون وفقا لمفاهيم لأن ذلك يجعل منه ضروري غير مشروط ، فالضرورة الجمالية ذاتية تتعين بواسطة الشعور فقط و ليس بواسطة المفاهيم ، و هذا الشعور يقترن بالحس المشترك " مع افتراض أن ثمة حسا عاما (ولا نفهم بذلك أي حس خارجي ، و إنما التأثير الناجم عن لعبة قوانا المعرفية) ، أقول :مع افتراض وجود حس عام مثل هذا يمكن أن يُطلق حكم الذوق "[2].

و بهذا يجب أن نفترض وجود إحساس عام و مشترك بين جميع الناس يجعل من الإمكان تبادل الانطباعات أو المشاعر الجمالية بالرضا أو عدم الرضا، و هذا يعني أن تكون قابلة للتبليغ بأن تتوافق قوانا المعرفية – أعني بين المخيلة و الإدراك – ليس انطلاقا من مفاهيم بل استنادا إلى الشعور .

إن الحس العام المشترك هو الذي يسمح بالقول بالتوافق العام الذي يفكر فيه في حكم الذوق، و هو الذي يجعل من الأحكام الذاتية قابلة للتعميم " حقا إن ضرورة "القبول العام" (أو الكلي) المتصورة في حكم الذوق هي في الأصل ضرورة ذاتية ،

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم**، ص 143.

[2] المصدر نفسه، ص 145.

ولكننا نتمثلها باعتبارها ضرورة موضوعية ، نظرا لأننا نفترض وجود "حس مشترك" وكانط يعتبر الحس المشترك بمثابة المعيار المثالي الذي يجعل من حكمي الذوقي الخاص حكما نموذجيا (أو معيارا) أعتبر نفسي فيه مجرد متكلم بلسان "الآمر الجمالي""[1]. في هذا يتجسد مفهوم الضرورة في الحكم الجمالي ، فالضرورة تتضمن الكلية والقبلية ولا يمكن الحديث عن الحكم الجمالي إلا من حيث أنه محل اتفاق بين الجميع ليس من مفاهيم تحددها التجربة و إنما من الحس المشترك ، و الضرورة هنا ليست ضرورة سببية موضوعية خاضعة لقوانين العلَة و المعلول ، و إنما سببية ذاتية ينظر إليها من وجهة نظر موضوعية يؤكدها الحس المشترك الجمالي.

و بهذا نجد أن استخلاص الجميل من اللحظة الرابعة، أو من وجهة نظر "الجهة" يصاغ على الشكل التالي: " الجميل هو ما يعرف من دون مفهوم بوصفه موضوع رضا ضروري "

نستخلص من خلال تحليلنا للجميل أنه يتوسط مملكتي الحرية و الضرورة " وقد جاءت هذه القدرة الثالثة بمثابة الناظمة التي تربط بين المجال المعرفي(الطبيعة) الذي توصف معرفته بالضرورة ، و مجال الأخلاق الذي يشترط توافر الحرية كشرط ضروري لكي يكون الفعل فعلا أخلاقيا ، بوصفها تجمع بين الحرية في التذوق ، وبين الضرورة والعمومية في توافق أحكام الذوق الفردية على الموضوع الجميل ، كما أن الحكم الجمالي يقع بين الإدراك الحسي و التفكير المجرد "[2] ، حيث أن الجميل هو الموضوع الذي يتجه إليه شعورنا، ليس باعتباره موضوعا ماديا ينتمي لعالم الضرورة الخاصة التابعة لقوانين العلَية أو موضوعا ميتافيزيقيا باعتباره نومينا خاضعا لمملكة

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 185.

[2] جمال محمد أحمد سليمان ، **أنطولوجيا الوجود إيمانويل كانط** ، ص448.

الحرية بل باعتباره شكلا صوريا، و بهذا فقد خرج كانط عن الثنائية المعهودة و هي عالم النومينات والفينومينات إلى الأشكال الصورية و هي وسط بين العالمين تجد مستقرها في قدراتنا المعرفية الذاتية " ليس لملكة الإحساس ميدان (و لا ظاهرات و لا أشياء في ذاتها) ، هي لا تعبر عن شروط ينبغي أن يخضع لها نوع من المواضيع ، بل فقط عن شروط ذاتية لممارسة الملكات " [1] و نعني هنا بالملكات المخيلة والإدراك.

الجمال عند كانط استنادا إلى هذه اللحظات الأربع أو مقولات الكيف و الكم والإضافة والجهة هو ارتياح منزّه عن كل غرض و هو متعة كلية خالية من كل مفهوم منطقي باعتباره ليس موضوعا للمعرفة بل موضوعا للوجدان ، و الجمال غائية بغير غاية و ذلك أن غايته صورية لا تفترض شكلا مسبقا ، كما أنه ضرورة ذاتية تفترض الموضوعية من خلال الحس المشترك .

4- الجمال و الحرية الأخلاقية :

إذا كان الذوق الجمالي عند كانط يقتضي استبعاد المصلحة و المنفعة والغايات المرتبطة بلذات حسية، بل أن غائية الذوق الجمالي عنده غائية صورية ، أو غائية بدون غاية لارتباطها بموضوع الحكم ليس انطلاقا من مادته و إنما من صورته التي تستبعد كل المفاهيم ، فهل يعني هذا اقتران الحكم الجمالي بالعقل العملي ؟

كان سعي كانط دائما منصبا حول الجمع بين المذهبين العقلاني و التجريبي ، غير أن كل منهما يجمع بين الجمال و الأخلاق " فالنظريتان في نهاية المطاف توحدان بين الجمال و الخير الأخلاقي " [2] غير أن كانط يسعى إلى وضع القطيعة بين

---

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 80.

[2] ألن و.وود، **كانط فيلسوف النقد**، ص226-227.

حكم الذوق الجمالي و الجانب العملي المرتبط بالخير الأخلاقي من حيث إرجاع أحدهما للآخر ، وذلك أن موضوع الجمال هو صورة خالية من كل مفهوم تتضمن الانسجام بين قدراتنا الذاتية – أعني – بين المخيلة و الإدراك و باستقلال عن الأحكام الموضوعية للخير "... يعني أن نظرية كانط في التذوق تضمن ما سماه بعض– مستخدمين المصطلحات الكانطية و لكن بطريقة لم يستخدمها بها كانط قط – ب "استقلال الاستطيقا " .و يقصد بذلك أن الأحكام الإستاطيقية تُعالج بوصفها تمتلك مقاييسها الخاصة ، فمقاييس الجمال و الجدارة الاستاطيقية ، ليست فحسب متميزة عن كل مقاييس الأخلاقية أو المنفعة أو أي نوع آخر من الخيرية ، بل و مستقلة عنها "[1].

و نفهم من ذلك أن الإستطيقا الكانطية مستقلة عن و متحررة من نظرية المعرفة من حيث أنها لا تهتم بالعيانات الحسية كما هي في مادتها بوصفها معطيات مباشرة للإدراك ، كما أنها متحررة من الأخلاقية و ما تتضمنه من خيرية و استجابة للأوامر و القوانين .و بهذا لا تدخل الاستطيقا في أي من المملكتين ، لا في مملكة الطبيعة التي تحكمها الضرورة ولا مملكة الأخلاق القائمة على الحرية ، بل تتضمن نزاهة وحرية من نوع خاص " وبهذه الطريقة ، فإن المتعة التي ننالها من الجمال تختلف عن المتعة التي ننالها من الخيرية الأخلاقية ، و تكون القيمة الاستاطيقية عند كانط –كما يقول البعض– "مستقلة" فيما يتعلق بالقيمة الأخلاقية." [2]

غير أن استقلالية الجميل عن الأخلاقي من حيث التضمن –أعني أن لا يكون الموضوع جميلا إلا إذا كان خيرا– لا تعني عدم وجود علاقة بينهما ،حيث أن الجمال يرمز إلى الأخلاقية و ذلك أن التفكير في الجميل من حيث صيغته الترنسندنتالية التي

---

[1] ألن و.وود، **كانط فيلسوف النقد** ، ص227.

[2] المرجع نفسه، ص 228.

لا ترتبط بمفهوم بل بالقانون العام الذي يحكم الموضوع، و نقصد هنا بلوغ انسجام الموضوعات وملكاتنا المعرفية في الحكم الجمالي و مطابقة السلوك للقواعد و القوانين العملية في الأخلاق "لا يستطيع العقل أن يمعن التفكير في جمال الطبيعة من دون أن يجد نفسه مهتما بها في الوقت نفسه ، غير أن هذا الاهتمام ، من حيث صلاته أخلاقي ، و من يهتم على هذا النحو بالجميل في الطبيعة لن يستطيع فعل ذلك إلا وقد أسس اهتمامه من قبل على الخيِّر أخلاقيا تأسيسا راسخا . و هذا ما يعطينا الحق بأن نفترض في من يهتم مباشرة بجمال الطبيعة على الأقل أساسا لاستعداد أخلاقي خيِّر"[1] و بهذا يرمز الاهتمام بالجمال إلى وجود الخير الأخلاقي " إن كنط إنما يعتبر الذوق علامة على طابع خلقي ، و أن الذوق يساهم في ترقّي الخلقية حينما يقوم المرء بمساءلة الغاية الأخيرة للإنسانية و الاستعداد الطبيعي للإنسان " [2].

و هذا يعني أن الذوق الجمالي ليس شرطا لقيام الأخلاق ، و إنماهو رمز لها ودلالة على وجودها ، فشعورنا باللذة الجمالية يدل على وجود حس أخلاقي ليس كشرط ، و إنما كعلامة .

و نظرا للاعتراضات التي تلقاها كانط في الربط بين مفهوم الجميل و الخيَر ، و ذلك أن التجربة كثيرا ما تدلنا على أن أهل الذوق ليسوا بالضرورة من أهل الخلق الحسن، فقد يستولي عليهم الغرور أو الاندفاع و بهذا فلا رابطة بينهما ، تراجع كانط عن الربط المطلق بين الخير و الجميل و جعلها مرتبطة بالجمال الطبيعي المقترن بالأشكال والصور الطبيعية بغض النظر عن مادتها و فائدتها دون الجمال الفني " إن الاهتمام بالجمال الفني قد لا يشهد لصاحبه مطلقا بأي ميل حقيقي إلى الخير ، أو أي نزوع أخلاقي كائنا ما كان ، و لكن الاهتمام بالجمال الطبيعي هو في حد ذاته سمة

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص223-224 .

[2] هنس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ، ص 830.

من سمات الروح الطيبة .و الواقع أنه حينما يهتم الإنسان اهتماما مباشرا بضروب الجمال الكامنة في الطبيعة ، فإنه سرعان ما يعتاد حياة التأمل و الاستغراق في الجمال الطبيعي ، و مثل هذه الحياة هي بطبيعتها ملائمة لنمو الشعور الأخلاقي "[1].

و يمكن للجمال أن يرمز إلى الأخلاق بالنسبة لكانط في أربع طرق :

الطريقة الأولى : حينما يمتعنا الجميل مباشرة تماما كما يقيم الخير الأخلاقي مباشرة لذاته ،و إن كان الفعل الأخلاقي يقوم على مفاهيم معينة تعبر عن الخير والشر ، في حين أن الذوق الجمالي لا يفترض أي مفهوم ، و ذلك أنه نتاج لعب المخيلة مع الفهم عن طريق المناورة الحرة .

الطريقة الثانية : حينما يمتعنا الجميل دون طلب لمصلحة أو منفعة على خلاف الملائم أو الحسن أو اللذيذ ، تماما كالخير الأخلاقي بصرف النظر عن أي منفعة سابقة ، على الرغم من الاعتراف بأن شيئا ما خير يتضمن الانتفاع به .

الطريقة الثالثة : هي أن التمتع بالجميل يتضمن حرية الخيال التي لا تعمل وفقا لأشكال مادية معيّنة، و إنما بتصور أشكال خالصة مستقلة بالتمام عن الحدوس المادية ، و التي على الرغم من ذلك تتسق مع الفهم الذي يماثل ما يقع في الفعل الأخلاقي الخيِّر بينما ملكاتنا في الرغبة تكون في توافق حر مع قوانين العقل .

الطريقة الرابعة: إن المتعة بالجميل تتصف بأنها ذات صحة كلية و تعبر وترمز إلى الأخلاقية "... شدد كانط على القضية القاضية بأن ضرورة الحكم التي نصدرها على رائع الطبيعة إنما تتأسس على الثقافة بمعنى على تطوير الأفكار

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 193.

الأخلاقية "[1] و ذلك انطلاقا من عمل توحيد المخيلة للأشكال الخالصة من جهة وإمكانية توصيلها للآخرين عن طريق الحس المشترك من جهة ثانية ، تماما كمبدأ الفعل الخيِّر أخلاقيا الذي يتسق مع القوانين الكلية . " و بذلك تكون الخبرة بالجميل خبرة قادرة على تذكيرنا بما هو خير أخلاقيا . وتمثل الأخلاقية بطريقة تحتكم لمشاعرنا و خيالنا ، فالغرض كله –بالنسبة لكانط– من استقلال الإستاطيقا فيما يتعلق بالأخلاقية ، هو أن المتعة الإستاطيقية تضيف بعدا جديدا لخبرتنا الأخلاقية ،تضيف شيئا لا يمكن أن يتم لو ظلت خبرتنا الأخلاقية مجرد إدراك حسي للكمال أو ممارسة لعاطفة القبول نفسها التي تقوم عليها الأخلاقية " [2] .

5- الحرية و تحليل الجليل أو السامي:

على الرغم من الارتباط الوثيق بين الجميل و الجليل من حيث ارتباطهما بالمتعة الجمالية إلا أن كانط يضع حدودا و مجالا فاصلا للتمييز بينهما، فما المقصود بالجليل؟ وما هي خصائصه التي تميزه عن الجميل ؟ و هل يمكن الحديث عن الحرية في إصدار أحكام استطيقية على الجليل؟

يرى كانط أن الجليل أو السامي هو الذي ينتج عن ما لا شكل له أو ما هو مشوه الشكل شساعة أو عظمة أو مقدرة ، و هو ما يفوق قدرتنا على إدراكه ، وبهذا فهو ينشئ فينا خبرة عاطفية بالرهبة و الهلع و الدهشة و الذهول .

و الجليل عند كانط شكلان :

أ- الجليل رياضيا : و هو الذي نتمثله بأنه صاحب العظمة المطلقة التي لا تحدها حدود مثل قبة السماء المهيبة ، أو المحيطات و البحار اللامتناهية بالنسبة للإنسان أو الرعشة التي تصيب الإنسان من أعالي

---

[1] هنس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ، ص829.

[2] ألن و .وود، **كانط فيلسوف النقد** ، ص 230.

الجبال الشاهقة ، و بهذا فالجليل رياضيا يتميز بعظمة في المقدار بغض النظر عن كل مقارنة ، فأكبر الأشياء إذا ما حاولنا مقارنته فإنه سيبدو صغيرا لا محال و بهذا فمفهوم السامي الرياضي يتعدى كل مفهوم مسبق " أما حين نقول عن شيء ليس فقط إنه كبير، و إنما كبير ببساطة ، وعلى وجه الإطلاق ، و من كل النواحي (و من وراء كل مقارنة) أعني أنه سام، فإننا عندئذ سرعان ما نجد أنه لا يسمح بالبحث خارج هذا الشيء عن مقياس ملائم له.إنه مقدار لا يساوي إلا نفسه . و ينتج عن ذلك أن السامي لا ينبغي أن ينشد في أشياء الطبيعة ، و إنما في أفكارنا "[1].

ب- الجليل ديناميكيا : وهو الذي نتمثله بأنه صاحب القوة المطلقة مثل البراكين و الأعاصير و الرعود و الزلازل، و بهذا فالجليل الديناميكي هو الذي يتميز بالعظمة و القوة " و الطبيعة حين ينبغي أن ننظر إليها على أنها سامية بالنسبة إلينا بمعنى ديناميكي ، ينبغي أن تُصور على أنها تثير الخوف " [2] غير أن هذا لا يفهم منه أن الخوف هو مصدر المتعة في حكمنا الجمالي بل إدراك الخوف و الإصرار على مقاومته الذي يعبر عن قدرة النفس على المواجهة هو الذي يعبر عن المتعة " و من يخف لا يستطيع أن يصدر حكما على السامي في الطبيعة ، كما أن من تسيطر عليه الشهوة لا يستطيع أن يصدر حكما على الجميل" [3]. إذن فالمقاومة هي التي تصنع المتعة الإستطيقية .

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص159-160.

[2] المصدر نفسه، ص 172.

[3] المصدر نفسه، ص 173.

إن جمال الطبيعة يتعلق بشكل الموضوع و يفترض مسبقا أن هذا الموضوع محددا ، في حين إن الجليل يقوم في موضوع غير ذي شكل أي بمقادير غير محدودة و غير قابلة للإدراك " و هكذا يبدو أن الجميل يناسب عرض مفهوم غير محدد للذهن ، بينما يناسب السامي عرض مفهوم غير محدد للعقل ، و هكذا نجد أن الرضا الخاص بالجميل مرتبط بتمثل الكيف ، و الرضا الخاص بالسامي يرتبط بتمثل الكم"[1].

أما فيما يتعلق بالرضا الذي ينشأ عن الجميل فهو يقترن بالانسجام بين قوانا المعرفية أي بين المخيلة و الإدراك ،و هذا ما يولد فينا شعورا بتدفق الحياة و هو قابل للارتباط بالإثارة وفقا لألعاب المخيلة الحرة ، فحرية المخيلة هي التي تخلق لنا المتعة و ليس تمثل الموضوع الحسي باعتباره موضوعا متعينا يحدده الفهم ، فالحرية إذن هي بوابة الشعور بالجميل، في حين أن الشعور بالجليل فهو انفعال يتأرجح بين الرهبة والخوف و استشعار العظمة و في نفس الوقت شعور بالمتعة " أما الشعور بالسامي فهو لذة لا تنبثق إلى بطريق غير مباشر ، لأنها تنتج عن الشعور بتوقف القوى الحيوية إبان لحظة قصيرة يتلوها مباشرة انطلاق لهذه القوى أقوى و أكبر "[2] ، و بهذا فالجليل ليس وليد لعبة الخيال في الشكل الصوري للموضوع ، و إنما هو موضوع جِد لخيال يتراوح بين الجذب و النبذ ، و هنا لا يمكن الحديث إلا عن لذة سلبية تولد فينا الشعور بالإعجاب والاحترام ، و هذا ما يميزه عن الجميل.

يحتل مفهوم الجميل في الطبيعة مكانة أرقى من مفهوم الجليل و ذلك أنه يوسع مفهومنا ليس عن الأشياء الموجودة في الطبيعة بل بالطبيعة في حد ذاتها ، و ذلك

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ،ص 153.

[2] المصدر نفسه، ص 153.

بالنظر إلى الغائية التي تتضمنها الطبيعية بعيدا عن التفسيرات الآلية ، و إن كانت هذه الغائية صورية، غير محددة بمفاهيم إلا أنها تجعل الموضوع منذ البداية ميسرا لملكة الحكم أين تحوّل هذا الموضوع إلى المتعة الجمالية على اعتبار أنه يتطابق وينسجم تماما مع نشاط مخيلتنا الحرة و إدراكاتنا غير المتعينة بمفاهيم لكنها متحققة في الطبيعة باعتبارها موضوعا للإدراك ، في حين لا يعبر السامي عن الغائية الطبيعية في ذاتها و إنما في ذواتنا من حيث أنه موضوع الرهبة الناتجة عن الغوغاء والفوضى و الدمار الأكثر وحشية ، حيث لا تتبدى لنا إلا العظمة و القوة و هذا ما يؤدي إلى تعارض في قدراتنا الذاتية و في ملكة الحكم عندنا " ومن هنا نرى كيف أن مفهوم السامي في الطبيعة بعيد جدا عن أن يكون بأهمية مفهوم الجمال وغناه بالنتائج فيها ، و إنه بوجه عام ، لا يوحي بشيء غائي في الطبيعة نفسها و إنما الاستعمال الممكن لمعاينتنا لها فقط في سبيل أن تجعلنا نشعر في ذواتنا بغائية مستقلة كل الاستقلال عن الطبيعة . و بالنسبة إلى الجميل في الطبيعة يجب علينا أن نبحث عن مبدأ خارجا عنا ، أما بالنسبة إلى السامي فما علينا إلا أن نبحث في داخل أنفسنا عن مبدأ يكون مبدأ كيفية التفكير التي تدخل السامي في تمثل الطبيعة "[1].

و بهذا فلا مجال للبحث عن الجليل في الطبيعة الخارجية بل في أفكارنا وبهذا فهو لا ينسحب إلا على أفكار العقل لا في الصور الحسية المعطاة.

و بهذا فقد ميز كانط بين نوعين من المتعة التي تولدها الطبيعة لكن هذه المتعة لا يمكن أن تتأتى إلا بناء على الطريقة التي بها نشعر بالطبيعة ، فإذا كان الإنسان الذي تسيطر عليه رغباته و ميوله لا يستطيع أن يستشعر الجمال ،فإن الشخص الذي تسيطر عليه مخاوفه و هواجسه و رعبه و خشيته لا يستطيع إدراك الجليل ، فلا بد

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص155 .

من توفر الطمأنينة و الشعور بالأمن إزاء الظواهر الطبيعية فهنا يصحب المنظر بنوع من الانجذاب والاحترام للقدرة اللامحدودة لهذه المناظر بقدر ما فيها من هول ، مثل رؤيتنا لجبل شامخ أو الشلال المتدفق أو المحيط الهائل ...الخ

فهذا التعارض الموجود بين قوى الطبيعة و ما تحمله من رهبة و غلظة ووحشية من جهة ، و من شعورنا بالانجذاب و الاحترام من جهة ثانية هو الذي ينتج المتعة و يعبر عن تفوقنا عن الطبيعة، حيث تتبدى و تنكشف لنا قدرتنا على تحويل مظاهر الرعب والهلع إلى موضوع للمتعة و الارتياح و هذا يعني بصيغة أخرى أن استعمالنا لحريتنا التي نتجاوز من خلالها قصورنا الذاتي الذي تفرضه الحرب والتعبير عن قدرتنا على تحويل هذه الأجواء الصاخبة إلى نوع من المتعة هو الذي يعبر عن تفوقنا على الطبيعة ، فالقصور الذاتي الذي يستشعره الانسان أمام الظواهر الطبيعة يعبر عنه إما بالخوف و الرهبة و الخضوع و في هذا امتناع لحدوث المتعة لأن الانسان سيعبر عن عجزه و خضوعه المطلق ، و إما أن تتدخل الحرية التي تمتنع عن الخضوع وتقرير المواجهة أمام عظمة الطبيعة ، و هذا الإسرار هو الذي يخلق المتعة ، إذن استعمال الحرية هو الذي ينقلنا من حال الرهبة و الخضوع الى حال الشعور بالمتعة " ... إذ تجعلنا نكتشف في ذواتنا قدرة هائلة على المقاومة نستطيع بمقتضاها أن نقف في وجه القوة الطبيعية الهائلة . و تبعا لذلك فإن كانت يربط شعورنا بجلال الطبيعة بضرب من الإحساس بالتفوق النفسي على الطبيعة ، على الرغم من كل ما فيها من عظمة واتساع ، و كأن الإنسان لا يشعر بجلال الطبيعة إلا حين يحس بقوته العقلية أو عظمته النفسية بإزاء كل ما في الطبيعة من قوة مادية "[1].

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 190.

و هنا تظهر الحرية مرة أخرى في الجليل الذي يتجاوز حدود الظواهر الطبيعية بما تحمله من عظمة و شساعة و قوة ، إلى التعبير عن جانبنا الذاتي الذي لا يتوقف عند حدود الظواهر إلى ملكات المعرفة التي تتفاعل بينها " كل شيء ذاتي في السامي ، علاقة ذاتية بين ملكات ، لا يرتبط السامي بالطبيعة إلا عن طريق الإسقاط ، و هذا الإسقاط يتم هنالك من عديم للشكل أو مشوه الشكل في الطبيعة "[1].

فما يمتعنا في الجليل أو السامي ليس الموضوع في ذاته، و إنما ارتباط قوانا التخيلية و العقلية و الشعور بالتفوق الذي يفك الصراع بين الشعور بالألم و اللذة وتحويل هذا الصراع إلى نوع من المتعة "... يجب البحث عن السمو الحقيقي في نفس من يحكم وليس في الموضوع الطبيعي الذي يثير لديه هذا الشعور بحكمه عليه. فمن الذي يصف بالسمو كتلا جبلية غير ذات شكل ، مكدسة بعضها فوق بعض في اضطراب وحشي ، مع ما عليها من أهرامات جليدية ، أو البحر الهائج القاتم ، الخ"[2].

و يرى كانط أن الحرب و على الرغم مما تحمله من مظاهر الدمار و الخراب والقتل إلا أنها تمثل مظهرا من مظاهر الجلال ، حيث تنبثق طاقة نفسية عظيمة تسعى إلى بلوغ الانتصار و تحقيق الغلبة ، و روعة المقاومة التي يحملها المحارب في سبيل التغلب على الأخطار و الموت .*

---

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 87

[2] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص167

* تجدر بنا الإشارة هنا إلى أن هذه الفكرة التي ينظر فيها كانط إلى الحرب على أنها مظهر من مظاهر الجلال التي تعبر عن العظمة و القدرة على المواجهة و الصمود في وجه المخاطر والموت قد زالت وتبددت بعد الثورة الفرنسية سنة 1789 و ما حققته من نتائج و عبر عن هذا التحول في فكره في كتابه " مشروع للسلام الدائم" نابذا كل أشكال الحرب و داعيا إلى السلم .

كما اعتبر كانط الدين أيضا مظهرا من مظاهر الجلال ، الذي يستشعر فيه العبد عظمة ربه فيخلص في تعبده و يسعى إلى تحقيق المطابقة بين إرادته الحرة والإرادة الإلهية بالارتقاء في السلم الأخلاقي و التنزه عن المصالح و المنافع، و بذلك يكون تعبده وليد الاحترام و التقدير و ليس الخشية و الخوف، ففي هذه الحالة فهو لا يعبر عن قدرته النفسية و مقاومته التي هي مصدر الشعور بالاحترام و الجلال "ويعتقد كانط أن الإنسان الذي يحترم نفسه ، لا يوجد ما يخيفه من الله . فيقدر وعينا بما يعترينا من أوجه النقص الأخلاقي، فإن موقفنا من الله ينبغي ألا يتسم بالرعب الديني أو الخوف ندما و توبة، بل بالحل العاقل المعتدل المستند إلى وعينا بحريتنا الأخلاقية ... و من ثم فالموضوع الجليل الحقيقي الذي تختص به خبرتنا الإستطيقية ، ليس هو الله بل نزعتنا الأخلاقية و نداؤنا الباطني " [1].

هكذا يتضح لنا تماسك الفكر الكانطي في لحمة واحدة يجتمع فيها الجمال مع الدين مع الأخلاق ، و همزة الوصل التي تربط هذه الموضوعات الثلاث في النسق الكانطي هي الحرية ، حيث أن إدراك الجلال الديني كتمظهر من تمظهرات الذوق والشعور بالمتعة يفترض الأخلاقية و الشعور بالاحترام لله و هذا الاحترام ليس وليد الخشية و الخوف ، بل طاعة القانون الأخلاقي في داخلنا . و لا يكون ذلك إلا بالامتثال للأوامر التي يضعها الكائن العاقل لذاته و التي تتجسد فيها حريته .

---

[1] ألن و .وود ، **كانط فيلسوف النقد**، ص232.

6- الحرية في حدود الفن و العبقرية

6-1الفن:

إذا كانت هناك حدودا للفهم يقف عندها ، أين يكتفي بالآلية الطبيعة و القوانين التي تحكمها ، فالخيال يسعى دائما إلى التحرر من الضرورة الطبيعية و القوانين الصارمة التي تحكمها ، و بهذا فالخيال يسعى إلى إيجاد علَية حرة تعوض العلَية الطبيعية الصارمة عن طريق الجمال و يعتبر الفن نموذجا للإنتاج الحر للجمال ، غير أن هذا لا يعني البتة أن رهان كانط الجمالي يقتصر على الفن باعتباره سببية حرة ، فالأولوية عند كانط للطبيعة سواء كانت الجميلة أو الجليلة ، فالفن لا يصدر إلا على الحرية " و ينبغي أن لا نسمي فنا ، و نكون على حق في ذلك –إلا ما ينتج عن الحرية أي عن إرادة تضع العقل أساسا لأفعالها "[1] .

و لا يمكن الحديث عن أي عمل فني إلا بالنسبة للإنسان ، و يفترض الفن مسبقا عدم وجود المهارة الكافية على إنتاج العمل في الحال على الرغم من وجود المعرفة بذلك و هذا ما يجعله مختلفا عن العلم القائم على البراهين ، كما يميز كانط بين الفن والصناعة، فالأول يهدف إلى تحقيق المتعة بالنظر إليه على أنه لعب ، غير أنه لعب وفقا لضوابط لكي لا تكون لهوا حرا، ففن الشعر مثلا يضبط بالقوافي والبحور و الأوزان و إلا كان مجرد كلام ، في حين أن الصناعة كثيرا ما ترتبط بالألم و تتوقف على أجرة.

و يميز كانط بين نوعين من الفن ، الفن الذي يستند إلى معرفة بالموضوع الممكن تحقيقه و هو ما يسميه ب" الفن الديناميكي "و الذي يقتصر على القيام

---

[1] إيمانيل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 227.

بالأعمال الضرورية لإنجاز شيء ما انطلاقا من معارفنا عنه ، و " الفن الجمالي " الذي غايته المباشرة استشعار اللذة ، و في هذا الأخير يميز بين الفن الممتع و الفن الجميل ، فالأول غايته تحقيق الاستمتاع و هو لا يهدف إلى تحقيق أي نوع من أنواع المعرفة مثل الانجذاب إلى جماعة تحسن الحديث و تستمتع بالفكاهات والمرح ، أو تحضير موسيقى المأدبة بغض النظر عن مؤلف هذه القطعة أو المبالاة بأنواع الآلات المستعملة فيها ... فالقصد منها فقط تحقيق الراحة و المتعة من حيث أنها مجرد تمثلات مرتبطة بإحساسات . في حين أن الفن الجميل فهو يربط اللذة الجمالية بالتمثلات من حيث هي ضروب من المعرفة، وبهذا فهي جدَية تتسم بالغائية و إن كانت غير محددة " هو ضرب من التمثل ذو غاية في ذاته ، و على الرغم من أنه دون غاية محددة ، إلا أنه يسهم في تثقيف ملكات النفس من أجل التواصل الاجتماعي"[1] .فالفن لا يتوقف على حدود المتعة الشخصية أو الفردية ، فهو قابل للانتقال و الإفادة ، فالخطاب الجميل يمكن أن يحقق الإقناع و الرسوم الجميلة للطيور و الأزهار بإمكانها أن تضيف إلينا معارف عن أنواع النباتات و الطيور ...الخ

فالشعور بالفن الجميل قابل للانتقال إلى الآخرين باعتباره لذة فنية، و هذا ما يرفعه عن اللذة الحسية إلى اللذة التأملية " و لهذا يقرر كانط أن مقياس الفنون الجميلة ليس هو الإحساس، بل الحكم التأملي " [2] .

و يرى كانط أن الجمال الفني لصيق بالجمال الطبيعي ، فلا يمكن الحديث عن الفن إلا من حيث أنه يتخذ مظهر الطبيعة و كأنه من إنتاجها و دون أن يبدي

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص230 .

[2] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص197.

الفنان خضوعه لقواعدها التي ألزمت قدراته على السير وفقا لها ، و بهذا يأخذ الفن مظهر التحرر لا الخضوع " و على أساس هذا الشعور بالحرية في لعبة ملكات المعرفة لدينا ، الذي لا بد أن يكون غائيا في آن معا تقوم تلك اللذة التي هي وحدها قابلة بوجه عام لأن تبلّغ " [1].

و كأن كانط يريد بهذا أن يرقى بالجمال الفني إلى الجمال الطبيعي أين يكون الشعور باللذة الفنية قابل للانتقال إلى الآخرين وفقا لقدراتنا و ملكاتنا الذاتية المتحررة ، أو الفهم و لعب المخيلة الحر و الانسجام القائم بينهما، التي تتحرر من كل القواعد " والواقع أن الفن لا بد أن يكون ثمرة من ثمار الحرية يعني أنه : لا يمكن أن يصدر إلا عن إرادة حرة تبني أفعالها على العقل "[2] . فكما بدت لنا الطبيعة جميلة وكأنها فن، فعلى الفن أن يظهر جانبه الطبيعي الذي يعبر عن الجمال الطبيعي لكن وفقا لغائية غير معلنة لكي يظهر بمظهر الطبيعة و غائية جمالية بغائية الطبيعة.

6-2العبقرية :

إذا قلنا أن الفن خاضع لقواعد تضعها الطبيعة حتى لا يصبح مجرد عبث ولهو ألا يعني ذلك تقييده و الحد من حريته التي هي من أهم خصائص الجمال ؟

إن القواعد التي يتحدث عنها كانط في هذا السياق هي القواعد المدرسية الجاهزة التي تسبق كل عمل فني و التي يلزم الفنان على الخضوع لها باعتبارها معايير أو مفاهيم سابقة يتحدد وفقا لها الجمال الفني "... لكن من دون إسراف في الدقة ومن دون أن يظهر من خلالها شكل المدرسة ، أعني أنه يجب أن لا يبيّن

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص231.

[2] Nicolas Grimaldi, ***Aliénation et liberté***, Paris : Masson et CIE 1972 , p220

الفنان عن شيء يدل على أنه يضع القاعدة نصب عينيه ، و أن القاعدة قد فرضت قيودا على ملكات نفسه"[1].

بهذا نجد أن القواعد التي تخص العمل الفني ليست برانية و دخيلة عن الفنان بل هي مرتبطة به و هذا ما يسميه كانط بالعبقرية * التي يعرفها على أنها :" العبقرية هي الموهبة (موهبة الطبيعة) التي تعطي القاعدة للفن . و لما كانت الموهبة، بوصفها قوة مبدعة فطرية في الفنان، تنتسب إلى الطبيعة، فيمكن أن نعبر بالقول: إن العبقرية هي الاستعداد في النفس الذي بواسطته تعطي الطبيعة القاعدة للفن "[2].

يربط كانط هنا بين الفنون الجميلة و العبقرية ، فالإنتاج الفني يفترض مسبقا استعدادا فطريا يضمن الانسجام بين الملكات و يحدد القواعد بصورة ذاتية ناتجة عن العبقرية تضمن اتساقها مع الجمال الطبيعي .

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 231

*لا يقصد بالعبقرية في هذا المقام المفهوم العربي الكلاسيكي المستمد من الاشتقاق اللغوي لوادي عبقر الذي يعج بالشياطين و الجن، و الذي يستلهم منه الشعراء مواهبهم التي تعبر عن قدرة مفارقة من أصول روحانية تصقل قدرة الشاعر ، وإنما المقصود هنا العبقرية بالمفهوم الغربي أو العربي المعاصر و هذا ما نجده في كتابات عباس محمود العقاد مثلا في حديثه عن عبقرية محمد عليه الصلاة والسلام ، و عبقرية خالد بن الوليد و عبقرية آينشتاين ... و التي تعني القدرة على الإبداع المتميز اجتماعيا على العموم و إن كان كانط يعطيها دلالة إستطيقية خاصة .

[2] المصدر نفسه، ص 232.

فالعبقرية بهذا موهبة طبيعية تبدع دون قواعد، فهي أصيلة لا تحاكي نماذج معينة وفقا لمفاهيم " أمام إنتاج الفنون الجميلة يجب أن يكون لدينا وحي بما هو فن وليس بما هو طبيعي ، لكن يجب أن يكون حرا من كل قواعد ، كما لو كان منتوج نقي و خالص وبسيط من الطبيعة .أكيد هذا الشعور بالحرية يكون داخل ملكاتنا المعرفية...لكن دون أن تتأسس على مفاهيم "[1] مع ذلك يجب أن تفيد الآخرين كمقياس أو كقاعدة للحكم باعتبارها طبيعية. غير أن انتقالها لا يعني أنها معرفة أو جملة من الأفكار المنظمة القابلة للتعلم ، فحتى العبقري يعجز عن معرفة الكيفية التي بها يتم إنتاج الجميل في شكل جملة من التعاليم ، أي القواعد التي تسمح للعمل بأن يتسم بالجمال ، فالعبقرية تتجلى و تتبجس إلى الوجود دون أن تكون قادرة على وضع قواعد تعلم للآخرين، و ذلك أنها متضمنة في كنه صاحبها تتدفق من خوالجه و متأصلة في روحه التي ليس أكثر من ملكة لتقديم الأفكار الإستطيقية بالنسبة لكانط . على النقيض من العلم الذي يقبل التلقين و التعليم من أبسط لحظاته إلى أوسعها "... لكن لا هوميروس و لا ... قادر على أن يبيّن كيف تنتقل أفكاره الغنية بالخيال ، و مع ذلك الحبلى بالمعاني في الوقت نفسه ، و كيف تجد بعضها البعض في ذهنه . لأنه هو نفسه لا يعرف، و لا يستطيع أن يعلم ذلك للآخرين أيضا"[2] .

إن العبقرية هبة فردية شخصية لا تقبل التبادل و لا الانتقال و لا التعلم، فعبقرية كل فنان من هذا المنطلق تموت بموته. فالطبيعة تجود على أفراد بهبات تميزهم عن غيرهم من البشر، و لكونها من هبات الطبيعة فهي قابلة للتشابه بين البشر دون أن يكون لأي منهم الفضل على غيره. و يدين العبقري في ذلك إلى الروح الذي

---

[1] Emmanuelle Kant**,** ***Le Jugement esthétique (textes choisis)***, p35.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 234.

يضع بصمته في الفن فالكثير من الأعمال الفنية الجميلة ، و التي لا يمكن أن ينفيها الذوق مع ذلك تفتقر إلى الروح الذي يعكس عبقرية صاحبه " إننا كثيرا ما نجد أنفسنا بإزاء منتجات فنية لا عيب فيها من حيث "الذوق" و لكنها تكاد تخلوا تماما من كل "روح" . فالقصيدة مثلا قد تكون حسنة الصياغة، رشيقة الألفاظ، و مع ذلك فقد تكون خالية تماما من كل روح و الفكرة الجمالية – في اصطلاح كانط – إنما هي تصور خيالي يثير لدينا الكثير من الخواطر والتأملا دون أن يكون في وسع أي لغة أن تعبر عنه تماما، وأن تحيله إلى شيء معقول. و هنا يبدو الجانب الروحاني للفكر الكانطي الذي يمتلك المقدرة على الخروج من الجانب السطحي الحسي الساذج للجمال للتعبير عما هو متضمن في كنه الطبيعة البشرية و ما لا يتيسر إلا إلى الخاصة منهم.

غير أن العبقرية التي تعبر عن حقيقة الفن ترتبط ارتباطا لا ينفصم عن المخيلة و قدرتها على الانتقال من الواقع لتصل إلى صور تتجاوز الواقع ، و هنا يظهر دور الحرية في تشكيل العبقرية ، فالمادة التي تقدمها لنا الطبيعة هي التربة الخصبة التي تنبت في أحشائها الأفكار الجمالية التي هي تمثلات يبدعها الخيال لمغادرة أرض التجربة إلى عالم عقلي مثالي يجد مستقره في الفن.

و يركز كانط هنا على فن الشعر الذي يجمع بين الفهم و الخيال و يتحقق فيه الانسجام و التطابق بين القدرة العاقلة وملكة المخيلة. و ذلك أنه الأقدر على إبراز الأفكار العقلية في شكل صور مادية حسية مثل ملكوت الأبرار و جنة الخلد و جحيم الأشرار ... فالحرية التي تتمتع بها المخيلة هي التي تجعل من الفنون تتسم بالعبقرية، و هي التي تسمح بنقل الروح من المنتج للأعمال الفنية إلى غيره " و إنما حسبنا أن

نقول أن العبقرية عنده هي الأصالة النموذجية للمواهب الطبيعية التي تتمتع بها ذات تستعمل كل ما لديها من قوى عرفانية استعمالا حرا غير مقيدا " [1]

و ينتهي كانط إلى ضبط الملكات الأربع التي لا بد من توافرها في الفنان لكي ينتج عملا فنيا أصيلا يرفعه عن العالم المحسوس" ... و هكذا تكون المخيلة و الفهم و الروح والذوق ضرورية للفن الجميل." [2]، إذا كانت العبقرية تعبر عن الذوق وتتمظهر وتتكشف في الفنون فهذا لا يعني أن العبقرية هي الذوق، بل أنها تحفز و تنشط وتهذب الذوق في الفن، فهي التي تمنح الفنون روحا و تجعلها قابلة للتذوق و ذلك أن الذوق ليس أكثر من الاتفاق الصوري بين المخيلة الحرة و الإدراك الموَسع لكنه بدون روح ، فما ينقل الذوق من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل بتعبير أرسطو هو العبقرية فهي القادرة على تحرير المخيلة من قيود الطبيعة و توسيع الإدراك من حدود الزمان والمكان " تعبر العبقرية عن الوحدة ما فوق المحسوسة لكل الملكات، و تعبر عنها كوحدة حية. إنها تقدم إذن القاعدة التي بموجبها يمكن أن نمد خلاصات الجمال لتشمل الجمال في الفن ".[3]

يهدف الذوق إلى المعقول –أي– إلى مغادرة أرض التجربة و العيانات الطبيعية الحسية التي تعتبر بمثابة الأرضية الخصبة للذوق إلى البحث عن الوحدة التي تحققها العبقرية في الفن ،و هنا يبدو التمايز واضحا بين الأحكام المنطقية و الأحكام الجمالية "...و في هذه الملكة لا ترى ملكة الحكم نفسها –كما هي الحال في الحكم التجريبي – خاضعة لسيادة غريبة،[سيادة] قوانين التجربة : فهي، فيما يخص موضوعات رضا

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت او الفلسفة النقدية** ، ص 202.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 249.

[3] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص95.

خالص ، تعطي هي لذاتها القانون ...بشيء في الطبيعة نفسها و خارجا عنها ، شيء ليس طبيعة ، و ليس حرية أيضا ، و لكنه مع ذلك مرتبط بأساس هذه الأخيرة أي بما فوق المحسوس ، تجتمع فيه الملكة النظرية مع العملية على شكل مشترك و غير معروف منا إلى وحدة " [1] .

و بهذا فملكة الحكم الجمالي عند كانط وسط بين عالمين يبدو التناقض الظاهري جلي بينهما، و هما عالم الضرورة و عالم الحرية ، فإذا كان موضوع الجمال مستمد من الطبيعة فالحكم عليه لا يخضع لقوانين الطبيعة المرتبطة بالسببية و الحتمية و ذلك أن موضوع الجمال سيستحيل إلى صورة أو شكل بعيدا عن كل الأعراض الحسية و المادية لهذا الموضوع بعد لعب المخيلة في المناورة الحرة ، فالحكم هنا حكم ذاتي حر يتضمن قابلة الانتقال إلى الجميع . كما أنه حكم ضروري و كلي يشير إلى القبلية استنادا إلى الحس المشترك ، و حر من جهة أنه مرتبط بالمناورة الحرة للمخيلة من جهة و إشارة الحكم الجمالي إلى الأخلاقية من جهة ثانية، لذلك كثيرا ما نجد تمثيلا بين الجميل و الأخلاقي حيث نصف الجمال بطريقة أخلاقية " فنقول عن عمائر و أشجار إنها رائعة و ضخمة ، و عن حقول أنها باسمة و فرحة ، و حتى الألوان توصف بأنها بريئة ، متواضعة ، دقيقة ، و ذلك لأنها تثير إحساسات تنطوي على شيء مثيل لحالة النفس التي تثيرها الأحكام الأخلاقية "[2] .

أما عن ارتباط الذوق و العبقرية بالجانب الأخلاقي في الذات البشرية فقد أكد كانط أننا نقَوم العمل الفني و الجمال الطبيعي عن طريق الذوق الذي هو تقويم في

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 291-292.

[2] المصدر نفسه ، ص 292.

الوقت ذاته لحضور الأخلاقية في ذواتنا ، أما العبقرية فهي تجسيد للفنون و تجسيد للجانب الأخلاقي في نفس الوقت المتضمن في كنه العبقري " الذوق هو ملكة التقويم الحسي للأفكار الأخلاقية ، أما العبقرية فهي ملكة التجسيد الحسي للأفكار الأخلاقية ، و بذلك فتكوين الذوق و العبقرية يمكن أن يمكننا حصرا في تطوير الأفكار الأخلاقية و في تثقيف الشعور الخلقي" [1].

7- **الحرية و تقسيم الفنون:**

يقسم كانط الفنون الجميلة استنادا الى أساليب التعبير التي يستخدمها كل فن لتبليغ الذوق الانطباعات الجمالية للآخرين، و بهذا فهو يقسمها الى:فنون القول وفنون الحركة وفنون الصوت أو النغم :

7-1 **فنون القول او الفنون الكلامية:**

و تتضمن البلاغة والشعر ، فالخطيب يلجأ الى التعبير عن القضايا الجادة كما لو كانت مجرد تلاعب مثير و سار بالأفكار بطريقة بلاغية باعتبارها فن يعالج مسائل الفهم كما لو كانت لهوا حرا للمخيلة، وبهذا فالبلاغة مصدر إسرار المستمعين، تبتعد قدر الإمكان عن التكلف.

في حين أن الشعر هو الفن الذي يحقق للمخيلة لهوا حرا تعالج مسألة من مسائل الفهم بعيدا عن التكلف و الافتعال و التصنع ، و إن كان يهدف إلى استحضار صور تتحفنا من خلال التلاعب بالألفاظ باعتبارها وسيلة تحيي مفاهيم الذهن التي تغذي جانبنا الروحي، و لا يكون ذلك إلا استنادا على مخيلة خصبة متحررة من معطيات العالم المحسوس بل خلق عالم نظير لهذا العالم في شكل تصوير حي و كأن هذا العالم المفارق عالم مادي.

---

[1] هنس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ، ص832.

7-2الفنون التشكيلية : و هي الفنون التي تعبر عن أفكارها استنادا على المحسوسات، و هي إما فنون تجسيمية كالنحت والمعمار و الذي يعبر عن حقائق حسية و هي تدرك عن طريق حاستي البصر و اللمس ، و إذا كان النحت يقدم لنا بطريقة مادية حسية مستمدة من الطبيعة مثل تماثيل البشر و الحيوانات ... فإن المعمار لا يقدم لنا موضوعات مستقلة عن الطبيعة توضح و تعبر عن الغاية التي يريدها الفنان ذاته كالمعابد و المتاحف و الهياكل... و المهم في العمل الفني المعماري مطابقته للقصدية التي يهدف إليها ، في حين أن المهم في النحت هو مطابقة الأفكار الجمالية للحقيقة المحسوسة ، و هذا لا يعني أنه مجرد تقليد أعمى للطبيعة ، بل هو ثمرة للإرادة البشرية الحرة .

و تدرج الفنون التصويرية ضمن الفنون التشكيلية التي تعبر عن المظهر الحسي كفن التصوير ، و فنون تجميل البساتين .

7-3 فنون التلاعب بالأحاسيس : و تتضمن الموسيقى و مزج الألوان ، فإذا كانت الموسيقى تتلاعب بحاسة السمع ، فإن مزج الألوان يتلاعب بحاسة البصر ، و امتزاج فن الموسيقى مع فن الشعر فهذا ما يؤلف لنا الغناء ، في حين إذا امتزجت كل هذه الفنون فإننا نحصل على الدراما و خاصة الأوبرا .غير أن كانط يضع سلما تراتبيا للفنون من وجهة نظر نفسية أخلاقية حيث وضع فن الشعر في الصدارة و ذلك أنه يربي المخيلة و يوسع من آفاق الذهن ... و تليه الموسيقى ، ثم فن التصوير " وأخيرا يشير كانت إلى فنون أخرى كبعض ألعاب التسلية، والفكاهة، و فن النكتة، و شتى فنون الكوميديا ، فلا يدخلها في عداد الفنون الجميلة ، بل يلحقها بما سبق أن سماه باسم "الفنون الملائمة" نظرا لأنها لا تتمتع بقسط كاف من الجدية و الكرامة " [1].

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 205.

8-الغائية و علاقتها بالحرية و الضرورة :

8-1 ما القصد بالحكم الغائي؟

يرى كانط أن الإنسان لا يكتفي بالتفسيرات الآلية العلّية ، بل يسعى إلى التأسيس للحكم الغائي للطبيعة الذي لا يرتبط بالتوافق و التطابق بين ملكاتنا المعرفية الذاتية و إنما بتوافق جزئيات الطبيعة و تفاصيلها، و بهذا فالحكم الغائي حكم موضوعي لأنه يرتبط بالطبيعة لا بقوانا المعرفية كما هو الحال في الأحكام الجمالية ، و يستبعد كانط من بحثة في الغائية الغائية الجمالية و الغائية الرياضية و يهتم بالغائية المادية للطبيعة .

و يميز كانط بين الغائية الذاتية و الغائية الموضوعية للطبيعة ، حيث أن الغائية الذاتية تعبر عن العلاقة النفعية التي تربط الإنسان بالطبيعة و كأن الطبيعة وجدت لخدمة الإنسان ، فالبرد مثلا يساعد على حماية البذور المدفونة في التربة ضد الصقيع لكننا لا نستطيع أن نجزم أن البرد مجعول لحماية البذور و كأنه الغاية النهائية لها، لأن ذلك سيجرنا إلى سلسلة غير منتهية من الغائيات مثل البحث عن الغاية من البذور ... إلى أن نصل إلى الغاية من الخليقة نفسها، فنحن نتجاوز حدود المعرفة المرتبطة بالطبيعة، حيث أنها تنفلت من ملكة الحكم. فالغائية الذاتية نسبية ترتبط بما هو ملائم ونافع على الرغم من أنها تقدم لنا افتراضات لغايات الطبيعة " ... لذا يتبع من هنا أن الغائية النسبية –على الرغم من أنها تعطي افتراضيا دلالات على الغايات الطبيعية إلا أنها مع ذلك لا تبرر أي حكم غائي مطلق" .[1]

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 312.

و يميز كانط بين الآلية و الغائية في الطبيعة ، فإذا كان العلم يقوم أساسا على التفسيرات الآلية التي تحكمها القوانين الميكانيكية فذلك لأنها لا تدخل في اعتبارها سوى العناصر التي تكون الأشياء و العلّل الفاعلة التي تؤدي إلى حدوثها و السؤال الهادي إلى هذه التفسيرات هو "كيف" دون الاكتراث للغاية أو السبب الذي وجدت من أجله فالعلم لا يهتم بالسؤال "لم أو لماذا" .

غير أن هذا لا يعني أن العقل يقف من هذه الأسئلة الأخيرة موقف اللامبالاة بل يسعى إلى البحث عن الغاية التي تربط بين جزئيات الطبيعة ، حيث أن التفسير السببي يبقى ناقص في استكمال حلقات المعرفة بالطبيعة، غير أننا ننسب القصدية إلى الطبيعة لا إلى قدراتنا الخاصة مثل الحكم الجمالي ، فالتوافق في الحكم الغائي يتضمن توافقا بين أجزاء و تفاصيل الطبيعة و كأن القدرة هنا ماثلة فيها و ليس في توافق ملكاتنا المعرفية كما هو الحال في الإستتيقا " فمفهوم التأليفات و صور الطبيعة بما يتوافق مع الغايات هو إذا في الأقل مبدأ واحد آخر لإخضاع مظاهرها إلى القواعد حيث لا تكفي قوانين السببية المتعلقة بمجرد آلية الطبيعة ، و لذلك نحن نعطي أساسا غائيا حين نعزو السببية فيما يتعلق بموضوع ما إلى مفهوم عن الموضوع و كأنه يوجد فينا"[1].

و يرجع كانط إلى الكائنات الحية التي يعجز التفسير الآلي الميكانيكي على تقديم تفسير كافي لها، حيث يرتبط فيها الجزء بالكل ، و لا تكون هناك أي قيمة للجزء بعيدا عن كله ، فاليد مثلا كعضو و شكلها في أي كائن حي لا قيمة لها إلا في ارتباطها بالكل و لا يمكن تصورها الغائي إلى في علاقة بالجسد أو الكل. و هنا سنكون أمام شكل متميز من العلاقات " ألا و هي العلاقات التي يحدد "الكل" فيها

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 296.

باقي "الأجزاء"، فيبدو كل شيء في "الكائن العضوي" و كأنما هو في الوقت نفسه علَة و معلول"[1].

و فضلا عن أن الكائنات الحية تتميز بوحدة عضوية ترتبط فيها الأجزاء بالكل، فهي مُنظمة لذاتها من خلال التكاثر ، فالكائن الحي ينتج كائنا آخر في حين أن الساعة لا تنتج أي شيء ، و بهذا فالجهاز العضوي ليس مجرد آلة ميكانيكية لا تملك سوى قوة محركة ، بل هو قوة مُشكلة و مُغيرة للمادة التي تفتقر إلى الحياة ، و إذا كان الرابط بين الأجزاء الميكانيكية علائقي فالرابط بين العضويات الحية تفاعلي و تبادلي ، و يؤكد كانط أن المبدأ الغائي هو حصر على الكائنات الحية " و المبدأ الغائي إنما ينطبق على الكائنات الحية وحدها دون سواها ، و كانت يقدم لنا صيغة دقيقة لهذا المبدأ الغائي فيقول " إن الإنتاج المنظم في الطبيعة إنما هو الذي يكون فيه كل شيء غاية و وسيلة بالتبادل " [2] .

فالغائية عند كانط لا تستمد من التجربة لأن ما تقدمه لنا التجربة هو الأشياء وليس الغائية و بهذا فالغائية مجرد مبدأ عقلي و ليس تجريبي فهي فكرة من أفكار العقل التي تفيدنا في الربط بين عناصر التجربة بصورة عامة مُنظمة تساعد على الكشف عن خفايا الطبيعة بصورة افتراضية ، دون أن تكون قادرة على وضع قوانين ، و افتراضية قواعد للأحكام الغائية للكائنات الحية أو المتعضونة تقوم على مبدآن وهما : كل شيء في الكائن العضوي ينتهي إلى غاية فهو لا يوجد عبثا ، و لا يحدث شيئا بمحض الصدفة ، فهذان المبدآن مفيدان لعلم الأحياء ، لكن هذا لا يجزي عن التفسير الآلي لبعض الوظائف . فإذا كانت العضويات الحية تفترض وجود كل تتجه إليه كل

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كنت أو الفلسفة النقدية** ، ص 213.

[2] المرجع نفسه، ص 214.

الغايات الجزئية في تفاعل متبادل فهذا يحيلنا إلى الطبيعة بأسرها باعتبارها نسقا كليا يدخل الإنسان في بنيته – أعني – أن التفاعل المتبادل بين العضويات في الكائن الحي يرشدنا إلى وجود كل ندخل في تكوينه باعتبارنا عضويات تتبادل التفاعل و هذا ما يسميه كانط ارتباط العلل الفاعلة بموجب مفهوم للعقل عللا غائية "...وفي هذه الحالة نستطيع أن نعتبر في الوقت نفسه رباط العلل الفاعلة ، معلولا بواسطة العلل الغائية "[1] و نسلم بهذا بوجود غائية موضوعية للطبيعة بأسرها ، وذلك أن الطبيعة تزود بالمادة كل الأدوات بما فيها أدوات الفن، فالطبيعة تنظم ذاتها بذاتها و هذا ما نسميه بالغائية الطبيعية .و العلية المنظمة للطبيعية لا تماثل أي علّة من العلل التي تعودنا عليها إنها علّة من نوع خاص و إذا أردنا أن نفسر نتاج الطبيعة بناء على خبرتنا " فسيكون علينا إما أن نفترض المادة المنظَّمة أداة لتلك النفس – الأمر الذي لا يجعلها أقرب إلى الفهم – أو أن ننظر إلى النفس على أنها فنانة هذه البنية، و بهذا نكون قد أخرجنا الناتج إلى خارج الطبيعة (الجسدية) . و لهذا يجب علينا ، إن توخينا الدقة ، أن نقول : إن تنظيم الطبيعة ليس مثيلا أبدا لأية علّة نعرفها " [2] .

و لا يكتفي تفسير الغايات بالنظر إلى الأشياء بالنسبة لشكلها الباطن باعتباره غاية مباشرة لشيء آخر بل يسعى الإنسان إلى معرفة الغايات النهائية للطبيعة تتجاوز المعطى الحسي" و هذه الغاية تقتضي علاقة بين الطبيعة و بين شيء فوق حسي ، يتجاوز كثيرا كل معرفتنا الغائية بالطبيعة ، و الواقع أن غاية وجود الطبيعة نفسها ينبغي البحث عنها وراء الطبيعة " [3] و انطلاقا من الغاية الطبيعية يصل كانط إلى

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ،ص 318.

[2] المصدر نفسه ،ص320.

[3] المصدر نفسه ، 324.

الغاية النهائية و هي الله، و هو مستقر الغايات جميعا الذي ينظر إليه كنتيجة لمفهوم الوحدة النهائية للغايات " لذا فإن مفهوم الوحدة النهائية أو الغاية الطبيعية هو الذي يجبرنا على تحديد الله كسبب أسمى قصدي يفعل على طريقة إدراك . بهذا المعنى يلح كانط كثيرا على ضرورة المضي من نظرية غائية طبيعية إلى لاهوت فيزيائي"[1]. فاللاهوت الطبيعي أو الفيزيائي عند كانط هو نتيجة تحيلنا إليها الغائية الطبيعية التي تمثل السبب الأسمى للطبيعة وفقا لتمثل مع عليتنا نحن في استعمالنا للعقل ، و ليس التجرؤ على وضع كائن عاقل يقيم فوق الوجود المادي و هذا ما اعترض علَيه في رفضه للدليل الطبيعي ، كما رفض كانط أن تكون المادة هي الفاعلة و ذلك أن المادة الجامدة الممتدة في المكان لا يمكن أن تكون لها قصدية أو غرضية تهدف إليها بالمعنى الحرفي لكلمة مادة و هذا ما أكده كانط في النقد الأول ، أين يحذرنا أن ننسب إلى المادة المتحيزة في المكان أي صفة غيبية، و بهذا فمبدأ الغائية مبدأ عقلي و هو حكم تأملي خالص " و الواقع أننا ندرك الأشياء فقط ، لا الصلة الغائية بين الأشياء ، فليس في وسعنا أن نعتبر فكرة "الغاية" مفهوما مستخلصا من التجربة ، وإنما لا بد من النظر إليها باعتبارها مجرد مبدأ عقلي أو "فكرة" من أفكار "العقل""[2].

و وفقا لهذا النظام المحكم الذي تتسم به الطبيعة و بعيدا عن كل مفهوم براغماتي نافع ومفيد نصل إلى دلالة الساحر أو الجميل الذي يجعلنا نحب الطبيعة ونتسامى بأرواحنا عن العالم الحسي بناء على التفسير الغائي للطبيعة بطريقة عقلية " و هكذا نرى أن الحكم الغائي هو وحده الذي يسمح لنا بأن نوحد بين مملكة الطبيعة ومملكة الغايات في نسق واحد و متكامل و هو وحده الذي يسمح لنا أيضا بأن نسد

---

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص 105.

[2] زكريا ابراهيم ، **كنت أو الفلسفة النقدية** ، ص214.

الثغرة الكامنة بين تصورنا له باعتباره موجودا ظاهريا يتحدد سلوكه علّيا ، و تصورنا له باعتباره موجودا أخلاقيا يفصل في وجوده بمحض حريته "[1] فالغائية بهذا هي همزة الوصل بين السببية الخاضعة للضرورة أو الحتمية وفقا للقوانين الآلية الميكانيكية استنادا إلى مفهومي العلة و المعلول و السببية الحرة المتحررة من كل القيود و المنافع و التي ترفعنا من المستوى الحسي إلى مملكة الغايات . و الحكم الغائي عند كانط ليس مبدأ ميتافيزيقيا بل فكرة تنظيمية تفيد العلماء في معرفة الطبيعة .

8-2 من الحكم الجمالي إلى الحكم الغائي:

إن غائية الحكم الجمالي غائية ذاتية تتضمن الاتفاق الحر لملكاتنا الذاتية -أعني- بين المخيلة و الفهم ، فالمخيلة لا تعكس الموضوع كما هو كعيان حسي وإنما تعكس شكله أو صورته، و بهذا لا تتعين الغائية تعينا موضوعيا إلا بصورة شكلية تستبعد كل غاية مادية محددة ، فهي (غائية من دون غاية) فجمال الموضوع لا يقاس باستعماله و لا بكماله الداخلي و لا بأي نفع أو فائدة أيا كانت ، فالطبيعة تنتج الجمال لكن الحكم عليه لا يكون إلا استنادا على انعكاس شكل موضوعاتها في مخيلتنا و اتفاقها مع ملكاتنا الذاتية و ليس للطبيعة ذاتها " ... و في الواقع في حكم كهذا لا تعطى الأهمية لما هي الطبيعة، و لا حتى ما هي بالنسبة إلينا كغاية، و إنما كيف نتقبلها نحن. إنها ستكون دائما غائية موضوعية للطبيعة نفسها لو أنها أقامت أشكالها من أجل رضانا ، و لا تكون غائية ذاتية قائمة على لعب المخيلة في حريتها حيث نحن الذين نتقبل الطبيعة برضا وليس رضا تبديه هي نحونا "[2].

---

[1] زكريا ابراهيم ، **كنت أو الفلسفة النقدية** ، ص 216.

[2] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 287.

و المصلحة في الحكم الجمالي مصلحة مخصوصة لا ترتبط بفوائد أو مصالح مادية. ويمكن تلخيص الغائية في هذا الحكم كالتالي: " إن الغائية، بوجوهها المختلفة هذه ، هي موضوع "تصور جمالي" و الحال أننا نرى أنه ، في هذا التصور ، يستدعي الحكم العاكس مبادئ مخصوصة ، بطرق عدة : من جهة اتفاق الملكات الحر كأساس لهذا الحكم (سبب شكلي) و من جهة أخرى ، ملكة الإحساس كمادة ، أو سبب مادي ، يعرَّف الحكم بالنسبة إليها لذة مخصوصة كوضع أعلى ، و من جهة أخرى ، شكل الغائية كسبب نهائي ، و أخيرا الاهتمام الخاص بالجمال "[1].

أما إذا رجعنا إلى الأحكام الغائية فسنكون أمام غائية موضوعية مادية و ليست صورية مثل الأحكام الجمالية ،و هي ترتبط بغايات ليس عن شكل الموضوع و إنما عن مفهومه ومادته. و تتدخل ملكاتنا الذاتية بكل حرية و انسجام غير أنه ليس انسجام بين المخيلة و الفهم فحسب و إنما يقتضي الاتفاق الحر بين قوانا الذاتية من جهة ، والاتفاق بينها بين الطبيعة من جهة ثانية ، لذا يخص الحكم الغائي المصلحة التفكيرية أو المعرفية .

وبهذا يكون الحكم حكما منطقيا ، في حين أن الحكم الجمالي يكون حكما وجدانيا ذاتيا ، و اللذة التي يحصلها الحكم الغائي ترتبط ارتباطا لا ينفصم بخضوع الطبيعة خضوعا ضروريا لملكة المعرفة و تتأتى هذه اللذة من اتفاق الطبيعة مع ملكاتنا الذاتية .

لذا يظهر لنا الحكم الجمالي اتفاقا حرا بين ملكاتنا الذاتية التي نستشعر من خلالها لذة بالجمال مما يجعل منه موضوع اهتمام بالنسبة لنا، غير أن اللذة التي

---

[1] جيل دولوز ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص107

يحققها ليست لذة مادية أو نفعية بل لذة وجدانية ترفعنا من العالم الحسي لنكون أخلاقيين منزهين من الغايات المادية .أما النظرية الغائية فهي تبدي من جهتها اتفاقا حرا بين ملكاتنا المعرفية من جهة و اتفاقا بين هذه الملكات و الطبيعة من جهة ثانية ، غير أن الغائية هنا تخص المصلحة التفكيرية، مع ذلك نجد أن هناك ارتباط بين الملكات في التوجه نحو الطبيعة وهو الارتباط و الاشتراك في الاتفاق الحر بين قدراتنا الذاتية يكشف لنا عن الارتباط بين الحكم الغائي و الأخلاق انطلاقا من الحكم العاكس " ينبغي التفكير إذا بأن الحكم العاكس عموما يجعل من الممكن الانتقال من ملكة المعرفة إلى ملكة الرغبة ، و من المصلحة التفكيرية إلى المصلحة العملية ، و يهيئ إخضاع الأولى للثانية ، في الوقت نفسه الذي تجعل الغائية فيه من الممكن الانتقال من الطبيعة إلى الحرية ، أو تهيئ تحقيق الحرية في الطبيعة " [1]

8-3 جدلية الحكم الغائي بين الضرورة و الحرية :

تنتج جدلية الحكم الغائي عند كانط من خلال النظر إلى العلّية و الغائية من منظور حسي ، و هذا يعني أنه ليس لملكة الحكم تناقض مع ذاتها من حيث هي كذلك و ذلك أنها ليست ملكة مشرعة بل منظمة تشير ببساطة إلى شروط العيانات الحسية التي يمكن عن طريقها أن يمنح مفهوم معطى كقانون للعقل و التعامل معها بالمنظور الحسي يسوقنا إلى :

القضية " كل إنتاج للموضوعات المادية و لو لأشكالها إنما يحكم عليه باعتباره ممكنا وفقا لمجموعة من القوانين الآلية " أما نقيضها " لا سبيل إلى الحكم على بعض منتجات الطبيعة باعتبارها ممكنة إلا بتجاوز القوانين الآلية لأن الحكم عليها يستلزم

---

[1] جيل دولوز ، **كانط أو الفلسفة النقدية** ، ص 110.

قانونا آخر مختلف تمام الاختلاف عن قانون العلَية ، ألا و هو قانون العلل الغائية " و إذا نظرنا إلى المبادئ المُنظمة للبحث إلى مبادئ مُكونة لوجود الأشياء ذاتها فإننا سنصل إلى :

" القضية: كل إنتاج لأشياء مادية يكون ممكنا وفق قوانين ميكانيكية بحتة.

نقيض القضية : بعض نتاجاتها غير ممكن وفق قوانين ميكانيكية بحتة " [1] .

فالتناقض بين القضيتين ينشأ عن النظر إلى القضيتين و المبادئ التي تقوم عليها، أين تكون إحداهما على خطأ في حالة صدق الأخرى ، و الحل الذي يصل إليه كانط في هذا التناقض أن " مبدأ الآلية لا يزعم أن كل الظواهر المحسوسة لا يمكن أن تفسر إلا بقانون العلية وحده ، بل هو يقرر فقط أن الظواهر الوحيدة التي تقبل "المعرفة" ... إنما هي الظواهر التي تقبل التفسير الآلي" [2] فالعلم عند كانط يقوم على الضرورة التي يحكمها مبدأ العلَية و إلا استحال بلوغ القوانين و التحكم في ظواهرها وبالتالي فما يصلح أن يكون موضوعا للمعرفة هو ما يخضع للآلية و العلية .

كما أن مبدأ الغائية لا ينفي التفسير الآلي للظواهر الطبيعية بما فيها الكائنات الحية أو المتعضونة، بل يقر مبدأ الغائية بعجز العقل البشري على الإلمام بهذه العلّية ، فالتفسير الغائي لا يدعي أنه يقدم معارف حقيقية بل هو مجرد مبدأ عقلي يكشف عن بعض العلاقات وفقا للوسائل و الغايات.و بهذا فليس هناك تعارض بين المبدأين إلا في الظاهر "... من واجبنا أن نستخدم التفسير العلي في سائر دراساتنا العلية وفقا لما تقتضي به شروط المعرفة الذهنية الممكنة في نطاق التجربة ...طالما كانت وسائلنا في البحث تسمح لنا بذلك . فإذا ما تحققنا من أن التفسير العلّي لم يعد قادرا

---

[1] إيمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 335-336 .

[2] زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 217.

على تحقيق المراد منه . أصبح لزاما علينا أن نهيب بفكرة "الغائية" لكي نسد العجز الكامن في مبدأ "العلّية" أو في التفسير الآلي"[1] .

و يجمع كانط بين الضرورة التي يتسم بها العالم المادي الخاضع للقوانين الميكانيكية الآلية وفقا لمبدأ العَلية ، و الحرية التي يتسم بها مبدأ الغائية القائم على الانسجام بين قدراتنا و ملكاتنا الذاتية فيما بينها –أقصد– المخيلة الحرة و الفهم و هذه الملكات والطبيعة من جهة ثانية .و بهذا يكون مبدأ الغائية ليس مجرد مبدأ عرضي لسد الثغرة التي يخلفها التفسير الآلي و إنما يجب أن ننظر إلى " الآلية " على أنها أداة في يد غائية شاملة من خلال النظر إلى العالم المادي في مجمله على أنه مجرد ظاهرة لشيء في ذاته، و كأنه حدس عقلي أين تكون هذه الحدوس هي الدعائم الغائية لعالم الظواهر المادية ، و بهذا تحكم العالم الآلي قوانين غائية. غير أن هذا لا يعني البتة استعمال هذا المبدأ في كل العلوم ، حيث أن استعماله لا يكون مشروعا إلا في مجالات محددة و هو مجال الكائنات المتعضونة أو الحية التي لا يكفي فيها التفسير الآلي لذلك ينبغي الرجوع إلى التفسير بالعلل الغائية ، في حين أن علم الفيزياء ينبغي استبعاده من الغائية و ذلك أنه خاضع لقوانين ميكانيكية خالصة .

و يرى كانط أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن اعتباره غاية نهائية للطبيعة وذلك أن كل كائن حي في الطبيعة يمثل وسيلة و غاية، فالنبات مثلا يغذي الحيوانات والحيوانات آكلة العشب تغذي آكلات اللحوم ...في حين أن الإنسان ليس واسطة لشيء آخر و بهذا يعتبر الغاية النهائية للطبيعة. غير أن ذلك لا يجب لأن يفهم منه أن الطبيعة تعمل من أجل سعادة الإنسان ، بل هو مجرد حلقة في سلسلة الطبيعة من حيث هو كائن فينوميني ، غير أن وجوده المعقول هو الذي يرفعه عن

---

[1] زكريا ابراهيم ، **كنت أو الفلسفة النقدية** ، ص 217-218 .

طريق الحرية عن سائر الكائنات و ذلك أنه قادر على التحكم في مصيره مما يخوله لأن يكون سيد الطبيعة و غايتها النهائية فهو المحدد لغاياته جاعلا الطبيعة مجرد أداة لتنفيذ إرادته . فالإنسان من حيث وجوده الفينوميني تحكمه الضرورة التي تحكم بقية الكائنات ، أما من حيث هو عضو في العالم المعقول فهو كائن حر يشكل الغاية النهائية للطبيعة .

و يتوق الإنسان عن طريق حريته إلى التسامي عن العالم المحسوس إلى فكرة مشرع أعظم يحقق التوافق بين الأشياء من جهة و إرادتنا من جهة ثانية " وهكذا يتصور الإنسان الله باعتباره المشرع الأعظم الذي يخضع الطبيعة نفسها لغايات الإنسان الأخلاقية... و معنى هذا أن الغائية الأخلاقية تسد الثغرات الكامنة في الغائية الفيزيائية وتقود في النهاية إلى لاهوت أخلاقي" [1] .

خلاصة

1- ليس هناك ميتافيزيقا لملكة الحكم فعند كانط شكلان مشروعان للميتافيزيقا و هما ميتافيزيقا المعرفة و ميتافيزيقا الأخلاق . و بهذا لا يمكن اعتبار المجال القبلي الذي اشتغل عليه كانط في تأسيسه الإستطيقي بمثابة ميتافيزيقا جديدة ، بل هي جمع بين الاشكال القبلية النظرية و العملية .

2- ملكة الحكم عند كانط تقوم على أسس ذاتية ترتبط بملكاتنا المعرفية أكثر مما ترتبط بالعيانات الحسية ، و أسمى الملكات المؤسسة للشعور الوجداني باللذة أو الألم هي المخيلة الحرة التي تملك القدرة على تجاوز الموضوعات الحسية بما هي أعراض مادية و تحولها إلى محض أشكال

---

[1] زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية** ، ص 227

تتلاعب بها بكل حرية بما يتناسب أو يتطابق مع الفهم من جهة، والعالم الخارجي من جهة ثانية ، و هنا يظهر أثر الحرية في تأسيس الحكم الجمالي .

3- ينتهي بنا النقد الثالث إلى الجمع بين الملكات المختلفة و إلى توضيح العلاقة التبادلية فيما بينها ، حيث يقدم لنا الإدراك المادة الخام و هو موضوع الحكم الجمالي وفقا لشروط الحساسية التي تحكمها الضرورة ، فلا يمكن أن نعرف أو ندرك إلا ما تقدمه لنا التجربة، و هذا ما يوضحه لنا النقد الأول ، لتتدخل المخيلة عن طريق لعبها الحر بموضوع الإدراك أين تحوله إلى شكل أو صورة تتناسب وتتطابق مع الفهم مما يحرك الوجدان للشعور باللذة استنادا إلى الاتفاق الحر بين الملكات، و هذا الاهتمام بالجميل يعدنا لأن نكون أخلاقيين ، و بهذا يرمز الجمال إلى الأخلاق ، ليس الجمال كما هو متحيز في المكان و الزمان أو في الطبيعة ، إنما الجمال الذي نستشعره انطلاقا من الاتفاق الحر بين الملكات " الذوق هو ملكة التقويم الحسي للأفكار الأخلاقية ، أما العبقرية فهي ملكة التجسيد الحسي للأفكار الأخلاقية ، و بذلك فتكوين الذوق و العبقرية يمكن أن يمكننا حصرا في تطوير الأفكار الأخلاقية و في تثقيف الشعور الخلقي" [1]

4- رفض كانط لكل ميتافيزيقا تخرج عن العقل النظري و العملي لا يعني أن ملكة الحكم لا تقوم و لا تتأسس على مبادئ تجعل منها أحكاما قبلية و كلية و بالتالي ضرورية، لكن هذه المرة –أعني– في النقد الأخير لا تعتبر مشرعة بل منظمة ، فالضرورة هنا تفترض الكلية ، و ذلك أن الشيء لا يكون جميلا إلا إذا كان محل اتفاق بين الجميع أو على الأقل قابل للانتقال نتيجة للاتفاق الحر بين الملكات .

[1] هنس زندكولر ، **المثالية الألمانية** ، ص832

5- يشير الجليل إلى مظهر من مظاهر العظمة ، و يفترض توافق الملكات فهو همزة الوصل التي تربط هذه الموضوعات الثلاث في النسق الكانطي استنادا الى الحرية ، حيث أن إدراك الجلال الديني كتمظهر من تمظهرات الذوق و الشعور بالمتعة يفترض الأخلاقية و الشعور بالاحترام لله وهذا الاحترام ليس وليد الخشية و الخوف ، بل طاعة القانون الأخلاقي في داخلنا . و بهذا تحيلنا الإستطيقا الى الدين .

6- تتوسط ملكة الوجدان ملكة المعرفة و ملكة الرغبة أو مملكتي الضرورة و الحرية، و إن كان الجمال ينتهي بنا إلى الأخلاقية ،إلا أن ذلك لا يكون إلا بصورة رمزية ، فحكم الذوق الجمالي حر من حيث أنه لا يقيد بمفاهيم و بالتالي يقدم نفسه و كأنه من إنتاج المناورة الحرة لعمل المخيلة التي تقدم لنا أشكالا أو صورا، و إن كان منطلقها ماديا فالحكم على الجميل يرجع إلى قوانا الذاتية المتحررة من شروط الحساسية ، هذا من جهة ، و من جهة ثانية يتميز حكم الذوق الجمالي بالضرورة لأنه كلي يرجع إلى الحس المشترك، فالضرورة هنا ليست ضرورة منطقية كالتي تحكم الطبيعة وفقا لمبدأ السببية لأنها لا تفترض برهانا بل كلية مفترضة ذاتيا يسوقنا إليها الحس المشترك " أن أدرك موضوعا و أحكم عليه بلذة ، هذا حكم تجريبي .أما أن أجده جميلا، أي أن يكون متاحا لي أن أنسب ذلك الرضا إلى كل إنسان، بصفته ضروريا، فهذا حكم قبلي " [1] ، و بهذا فملكة الحكم الجمالية تتوسط الضرورة التي تميز الطبيعة الخارجية و الحرية التي تميز الطبيعة البشرية، لكنها ليست حرية أخلاقية و لا ضرورة طبيعية .

---

[1] كانط ، **نقد ملكة الحكم** ، ص 209.

7- يميز كانط بين نوعين من التوافق الحر بين الملكات في ملكة الحكم و الغائية والنتيجة التي يصل إليها هذا الاتفاق تحيلنا في النهاية إلى الأخلاق ، فالاتفاق يكون نهائيا بين الملكات في ملكة الحكم الجمالية حيث يكفي الاتفاق بين الملكات لنشأة الشعور باللذة الجمالية و نكون هنا أمام غائية ذاتية لا تفترض وجود مفاهيم ،و بهذا تكون للذوق كلمة الفصل في الحكم على الجميل ، في حين أن اتفاق الملكات مع الطبيعة يحيلنا إلى الغائية الموضوعية التي تفترض وجود مسبق لجملة من الشروط التي بموجبها يتم الحكم على شيء وفقا لمفهوم الغاية الطبيعية.

8- الغاية النهائية للوجود تتمحور حول الإنسان من حيث أنه كائن نوميني يتمتع بالحرية " و يبدأ كانط بافتراض أن غايات الطبيعة و غايات الحرية واحدة ، و أن هناك إمكانية لإيجاد أرضية مشتركة بينهما ... وسيحاول إيجاد غايات كلية في الطبيعة يمكن أن تتوافق مع غايات الفعل الأخلاقي ، وهنا يطرح سيادة الخير على أنه ملكة كل الغايات " [1] فالحرية بهذا هي التي تسمح للإنسان بأن يرتقي في هرم الغايات باعتباره كائنا أخلاقيا ، يقيم فوق العالم المادي المحسوس و يضع تشريعه و يحققه في هذا العالم عن طريق السلوك العملي و إن كان غير قابل للتعيين ،إلا أنه لا بد أن يسير وفقا لقواعد تتسامى بالكائن العاقل إلى كائن يقيم فوقه عن طريق الإصلاح و الارتقاء في السلم الأخلاقي كتتويج للحرية من جهة ، و تحقيق مفهوم الحرية في علم الجمال من خلال التوافق و الانسجام بين ملكاتنا المعرفية ، و الغائية باعتبار أنها تجعل من الممكن تحقيق الخير الأعظم أي تحقيق التلاؤم بين العالم

[1] حيرش بغداد محمد ، الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية ، الجزائر ، ابن النديم للنشر والتوزيع ، ط1: 2015، ص179

المحسوس مع غائية أعلى، و بهذا ينظر إلى أساس العالم الفينوميني على أنه العالم النوميني من وجهة نظر صورية " لقد أرادت الطبيعة أن يستمد الإنسان كليا من ذاته كل ما يتجاوز العالم الميكانيكي لوجوده الحيواني، و ألا يشاطر أي غبطة أو كمال غير ذلك الذي خلقه لنفسه بنفسه ، بمعزل عن الغريزة بفعل عقله الخاص به .هكذا ما هنالك من جائز في اتفاق الطبيعة المحسوسة مع ملكات الإنسان هو ظاهر صوري يخفي حيلة لما فوق المحسوس " [1] .

9- النتيجة التي انتهى إليها النقد الثالث هي نفسها النتيجة التي انتهى إليها النقد الأول و الثاني و هي إثبات وجود الله إثباتا عقليا من وجهة نظر أخلاقية، و هذا يوضح وفاء كانط لمذهبه النقدي و تثمين دلالة الحرية في استعمالاتها المختلفة سواء في العقل العملي و ارتباطها بالأخلاق أو في إثبات وجود الله وارتباطها بالدين أو في ملكة الحكم و ارتباطها بالجمال والغائية ، وفي كل هذه الاستعمالات ترفع الإنسان من المستوى المحسوس الذي تحكمه المصلحة والمنفعة و التغير و الضرورة إلى العالم المعقول الذي تحكمه الحرية التي ترفعه إلى مستوى المشرع لا الخاضع لقوانين العلل الحرة .

10- يضعنا النقد الثالث أمام ازدواجية الطبيعة و الأخلاق أو الضرورة و الحرية بكل ما تضمنه من بحث في الجمال و الفن و الغائية إلا أننا لا نستطيع أن نتحدث أو نخوض في هذه الموضوعات التي اشتملت عليها ملكة الحكم إلا بالرجوع إلى الطبيعة باعتبارها متعضونة أو جامدة و النتيجة الذاتية التي تنتهي إليها و التي ترمز إلى الأخلاقية و تدل عليها ، فحديث كانط عن لعب المخيلة الحرة ، و الغاية النهائية للطبيعة ، و إرجاع العالم المحسوس الذي تحكمه الضرورة إلى العالم المعقول من حيث اعتبار الإنسان كائنا

---

[1] جيل دولوز ، **فلسفة كانط النقدية** ، ص122

نومينيا... ما هي في نهاية الأمر إلا صورة من صور الحرية التي تعلو عالم الضرورة " و إذن فإن فلسفة الجمال و الغائية إنما هي في النهاية مجرد فلسفة أخلاقية، توسع من نطاق ملكوت الحرية و تعلي من شأن العقل العملي. سواء نظرنا إلى ما في الطبيعة من جمال، أم غائية، أم نظام ، أم انسجام، أم مبدأ عقلي فائق للحس ، فإن من المؤكد أننا لا نستطيع أن نفهم هذا كله ، اللهم إلا من وجهة نظر أخلاقية صرفة " [1] .

[1] زكريا إبراهيم ، **كنت أو الفلسفة النقدية** ، ص 228

خاتمة :

يتضح لنا مما تقدم أن المنهج الترنسندنتالي للفكر الكانطي قد أفضى في النهاية إلى خلق أزواج من النظائر و الزوايا التي ينبغي على الإنسان أن ينظر إلى وجوده من خلالهما ، فمن جهة يعتبر نفسه جزء من عالم الظواهر باعتباره كائنا ماديا يشغل حيزا في الوجود و يتصف بالامتداد، و بهذا فهو خاضع للقوانين التي تحكم الطبيعة المادية كالسببية و الحتمية ، و من جهة أخرى ينظر إلى ذاته من جهة وجوده المعقول باعتباره عضوا في العالم النوميني الذي يتجاوز كل القيود التي تفرضها الحساسية، و هنا تتبدى حريته كمشرع أعلى للقوانين الأخلاقية و الأحكام الجمالية والغائية بل حتى الدينية التي ليست أكثر من صوت الضمير الأخلاقي فينا .

و بهذا يمكن اعتبار الأساس الذي ميّز من خلاله كانط بين الحرية والضرورة بمثابة نظرة للكائن العاقل لوجوده ،فباعتباره عضوا في العالم المعقول يعتبر حرا لأنه تلميذ لنفسه فهو الذي يضع تشريعه الذاتي و هو الذي يخضع لتشريعه الذي وضعه لنفسه، و هذا ما يؤكد حريته ، أما إذا اعتبر ذاته عضوا في العالم المادي فهو يخضع للضرورة التي تحكم العالم المادي وفقا لمبدأ السببية و الحتمية .

غير أن هذا لا يعني أن كانط يفصل بين الوجود المادي و الوجود المعقول للإنسان و كأن الإنسان ثنائية منفصلة تمام الانفصال، بل يسعى إلى الربط بين المملكتين و هذا ما يفيدنا به كتابه النقدي الثالث في ملكة الحكم الجمالية و الغائية التي قلصت الهوة بين العالمين أو المملكتين. و الحديث عن مدى تأثير فوق المحسوس الذي تحكمه الحرية في العالم المحسوس الذي تحكمه الضرورة يبقى تأثير صوري يشمل جملة القوانين و المبادئ المعيارية التي تبحث فيما يجب أن يكون و هذا ما تحيلنا إليه ميتافيزيقا الأخلاق، دون أن تضع لنا أفعالا و نماذج جاهزة ينبغي

الإقتداء بها، فالصيغة الصورية للقانون الأخلاقي هي التي تجعل من الفعل فعلا أخلاقيا و ليس صيغته التجريبية الواقعية.

و يتضمن العقل النظري جملة المبادئ التي تجعل الطبيعة معقولة بالنسبة إلينا و هي شروط قبلية تحمل طابع الضرورة ،غير أنها لا تحمل أي قيمة موضوعية في غياب المعطى الحسي، و بهذا نجد أن العقل النظري لا يشتغل إلا شريطة اقترانه بالحدوس الحسية التي تتلقاها حساسيته و التي تنبه و توقظ ملكة المعرفة لديه . فالعقل هنا تلميذا للطبيعة تحكمه قوانين العلة و المعلول ، لذا لا يمكننا الحديث عن الحرية في الاطار الابستيمي و الخوض فيها يحيلنا مباشرة الى النقائض لأنها تتجاوز حدود المعرفة، و هي الحدود التي ترسمها التجربة ، فما نعرفه هو ما أمدتنا به التجربة وما تفرضه علينا حساسيتنا، فمملكة الطبيعة هي مملكة الضرورة .

غير أن إقرار كانط بمملكة الضرورة التي تحكمها قوانين السببية و الحتمية لا ينفي وجود الحرية ،فما كان محظورا في الاستعمال النظري للعقل الخالص أصبح مشروعا في الاستعمال العملي فإذا كانت الحرية نقيضة من نقائض العقل الخالص التي لا يمكن البرهنة عليها أو الحكم فيها باعتبارها من موضوعات النومين التي لا نعرف عنها شيئا ، فهي مسلمة من مسلمات العقل العملي التي لا يمكن أن تقوم للأخلاق قائمة في غيابها ، فأخلاق الواجب الكانطية لا تعني سوى امتثال الكائن العاقل لتشريعه الذاتي الذي وضعه لذاته بعيدا عن كل قيد أو إلزام خارجي أيا كان مصدره و مهما كانت قدسيته، و بهذا فالحرية هي حجرة الزاوية في البناء العملي للفكر الكانطي . و تكون الضرورة الأخلاقية و الإلزام الأخلاقي تعبيرا عن إرادة حرة وفقا لأمر مطلق تسوقنا إليه إرادتنا، أين يتحول الإلزام الأخلاقي إلى نوع من الالتزام الذي يفرضه الكائن العاقل على ذاته تعبيرا منه عن خضوعه لتشريعه الذاتي الذي يعطيه معنا لحريته.

و ينتهي كانط من فكرة العقل العملي الذي يسير وفقا لمسلمة الحرية إلى الدين العقلي، و هذا ما كان سائدا عند فلاسفة الأنوار الذين بجلوا حرية الإنسان وقدرته على التشريع لذاته، وبهذا فقد أحدث كانط شرخا كبيرا في التقليد الغربي الكلاسيكي القائم على التسليم بإرجاع القيم الأخلاقية إلى تعاليم الكتاب المقدس، أين يكون الدين مصدرا للأخلاق وتقاس قيمة الفعل بمدى مطابقته و توافقه مع هذه التعاليم ، و بهذا يكون الدين إلزاما يفرض نفسه على كل سلطة أيا كان مصدرها ، سواء كانت اجتماعية بما تحمله من عادات وتقاليد وأعراف، أو عقلية بما تحمله من قواعد وقوانين تتطابق مع المنطق العقلي أو غيرها ، فالدين عنده دين عقلي أخلاقي يرفض كل وصاية عن العقل ، وهو التزام من الكائن العاقل بالخضوع لجملة من القواعد والقوانين التي تسير وفقا للتشريع الذاتي للإرادة ، فمصدرها ليس مفارقا له بل ناتج عنه، فهو لا يفترض أي التزام خارج سلطان الذات ، فقد أعاد كانط للذات قيمتها ، فبعدما كانت خاضعة لتشريع خارجي أصبحت هي المشرعة وفقا لأوامر العقل .

لذلك رفض كانط كل الأدلة على وجود الله بما فيها الدين التاريخي القائم على الوحي و الذي يفترض مسبقا جملة من التعاليم و المبادئ و الطقوس و الشعائر، التي تلزم الكائن العاقل على الخضوع لها بغض النظر عن غاياتها العملية ، فهذه المعتقدات الدينية على حد تعبير كانط لا ترقى إلى مستوى الدين، فليس هناك سوى دين واحد و هو الدين العقلي الأخلاقي الذي يعبر عن حرية الكائن العاقل و قدرته على الخضوع لهذا التشريع ، و بهذا يكون الله مسلمة أخرى يسوقنا إليها مفهوم الحرية عبر العقل العملي ، ففكرة الله تدخل في دائرة النومين التي لا يمكن أن نعرف عنها شيئا سوى أنها موجودة فحسب ،غير أن العقل العملي يفترضها باعتبارها الفكرة التي تجمع بين السعادة و الفضيلة ، و هي الفكرة التي تتوجه إليها إرادتنا باعتبارها النموذج المثالي الذي يتحقق فيها الخير الأسمى الذي ليس للكائن العاقل بلوغه، لأنه ليس من

طبيعة معقولة فحسب بل من طبيعة محسوسة أيضا، لذا كان عليه أن يسعى إلى الارتقاء في السلم الأخلاقي عن الملذات الحسية ساعيا إلى بلوغ الفضيلة . و يعتبر الأوامر التي يفرضها العقل العملي بمثابة أوامر إلهية لا تقبل الاستثناء أو المعارضة، و منها تتبدى قدسية القانون الأخلاقي في أنفسنا الذي ينتج عن العقل و في نفس الوقت يعتبر من مصدر مقدس تتوق إليه إرادتنا باعتباره موضوع الخير الأسمى .

فالدين عند كانط ليس إلزاما صادرا عن سلطة خارجية تسيره جملة من المبادئ والقواعد و الشعائر و الطقوس ، بل التزام داخلي صادر عن جملة القواعد والقوانين التي يفترضها العقل العملي و التي تعبر عن حرية الكائن العاقل و قدرته على التشريع لذاته .

و تعتبر ملكة الحكم الجمالية و الغائية عند كانط الملكة التي تجمع بين العقل النظري الذي تحكمه الضرورة الطبيعة وفقا لقوانين السببية و الحتمية و العقل العملي الذي تحكمه الحرية وفقا للعلل الحرة ، و ينتهي بنا النقد الثالث إلى الجمع بين الملكات المختلفة و إلى توضيح العلاقة التبادلية فيما بينها ، حيث يقدم لنا الإدراك المادة الخام و هو موضوع الحكم الجمالي وفقا لشروط الحساسية التي تحكمها الضرورة فلا يمكن أن نعرف أو ندرك إلا ما تقدمه لنا التجربة و هذا ما يوضحه لنا النقد الأول ، لتتدخل المخيلة عن طريق لعبها الحر بموضوع الإدراك أين تحوله إلى شكل أو صورة تتناسب وتتطابق مع الفهم مما يحرك الوجدان للشعور باللذة استنادا إلى الاتفاق الحر بين الملكات، و هذا الاهتمام بالجميل يُعدنا لأن نكون أخلاقيين، حيث يرمز الجمال إلى الأخلاق ، ليس الجمال كما هو متحيز في المكان و الزمان أو في الطبيعة ، إنما الجمال الذي نستشعره انطلاقا من الاتفاق الحر بين الملكات. وقد انتهى النقد الثالث إلى ما انتهى إليه النقد الأول و هو وجوب التسليم بعقل عملي يسير وفقا لقوانين الحرية ، فملكة الحكم الجمالية تقوم على قوانا الإدراكية وفقا لقانون الحرية

أكثر من اكتراثها للعيانات الحسية ، فإن كان الحس الجمالي ينطلق من المدرك الحسي إلا أن الشعور باللذة لا يرتبط بالعيانات الحسية بل بلعب المخيلة الحر التي تملك القدرة على تجاوز الموضوعات الحسية بما هي أعراض مادية و تحويلها إلى محض أشكال تتلاعب بها بكل حرية بما يتناسب مع الفهم من جهة والعالم الخارجي من جهة ثانية ، و هنا يظهر أثر الحرية في تأسيس الحكم الجمالي.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع:

المصادر:

أ –المصادر باللغة العربية

1-إيمانويل كانط ، **نقد العقل المحض** ،تر:موسى وهبة ، لبنان، مركز الانتماء القومي .(ب تا)

2-ايمانويل كانط ، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تصير علما** ، تر: نازلي إسماعيل حسين ،القاهرة ، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر ، (ب س) .

3-ايمانويل كانط ، **نقد العقل العملي** ، ترجمة غانم هناء ، لبنان، المنظمة العالمية للترجمة.ط 1: 2005

4- إيمانويل كانط ، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مراجعة عبد الرحمان بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة و النشر،ط1: 1965

5-ايمانويل كانط ، **الدين في مجرد حدود العقل**، تر: فتحي المسكيني ، لبنان ، جداول للنشر و التوزيع،ط1: 2012.

6- ايمانويل كانط ، **نقد ملكة الحكم** ،تر:غانم هنا، لبنان ،المنظمة العالمية للترجمة ، ط1: 2005.

7-إمانويل كانط ، **ثلاث نصوص تأملات في التربية** ، ما هي الأنوار ؟ ما التوجيه في التفكير ، تعريب و تعليق : محمود بن جماعة ، دار محمد علي للنشر ، ط1: 2005

8-توماس هوبز، **الليفياثان** ،تر:ديانا حبيب حرب و بشرى صعب، أبو ظبي ، مراجعة و تقديم رضوان السيد ، هيئة أبو ظبي للثقافة و التراث ، كلمة ، ط1: 2011

9-أفلاطون، **الجمهورية**، تر: فؤاد زكريا، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،ط1 :1982

10- جون استورت مل ، **عن الحرية** ، تر : عبد الكريم أحمد ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 2000

11- شوبنهاور أرتورو ، **نقد الفلسفة الكانطية**، تعريب و تقديم : حميد لشهب، بيروت، جداول للنشر والترجمة و التوزيع، ط1: 2014

ب المصادر باللغة الفرنسية :

1- Kant. Emmanuel , ***Critique de la raison pure***, tome:1 , trd:J. Tissot , Paris, Librairie philosophique de Ladrange,1846.

2- Kant. Emmanuel ,***Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*** ,trad français par Gebelin, paris , vrin, 1941.

3-Kant.Emmanuel, ***conflit des facultés*** ,in Œuvres philosophiques, III, Paris ,Gallimard, 1986.

4- Kant. Emmanuel ,***Leçons d'éthique*** ,traduction par Luc Langlois ,Paris ,librairie générale Françaises.

5-E.Kant ,***La Religion dans les limites de la Raison*** ,trad Andre Tremesaygues ,version numerique par Pierre Tremblay ,http/www.Gallica .bnf.fr/

6-Kant Emmanuel ,***Opus Postumum*** , trad: François Marty ,Paris, (P.U.F) 1986_

7-Kant. Emmanuel, *« **Lettre à Marcus Hertz du 21 / 02 / 1772***», trad. A. Philonenko, in Kant, Dissertation de 1770, trad. P. Mouy ,Paris : J. Vrin, 1967

<u>قائمة المراجع باللغة العربية:</u>

1-أحمد سليمان جمال محمد ، **أنطولوجيا الوجود إيمانويل كانط** ، إشراف أحمد عبد الحميد عطية ، بيروت ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ،2009.

2- إبراهيم زكريا ، **مشكلة الحرية**، مصر ، مكتبة مصر للنشر ، ط1: 1957

3- إبراهيم زكريا ،**كانط أو الفلسفة النقدية** ، مصر ، دار مصر للطباعة ،ط2: 1972

4- إبراهيم زكريا ، **مبادئ الفلسفة و الأخلاق** ، مصر ، مكتبة مصر ،1962

5- أمين عثمان ، **رواد الثالية في الفلسفة الغربية** ، الإسكندرية ، دار المعارف ،1967.

6- برييه إميل ، **تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر**، الجزء 5، تر: جورج طرابيشي، بيروت ، دار الطليعة للطباعة و النشر،ط2: 1993.

7- بدوي عبد الرحمان ، **الاخلاق عند كانط** ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، 1979.

8- بدوي عبد الرحمان ، **الأخلاق النظرية** ، الكويت ،دار المطبوعات ، 1969

9- بدوي عبد الرحمان ، **فلسفة الدين و التربية عند كنت** ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،ط1: 1980.

10- بدوي عبد الرحمان ، **فلسفة العصر الوسيط** ، الكويت،وكالة المطبوعات: دار القلم 1969.

11- بدوي عبد الرحمان، **مدخل جديد إلى الفلسفة**، الكويت، وكالة المطبوعات ،1975.

12- بغداد محمد حيرش ، **الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية** ، الجزائر ، ابن النديم للنشر و التوزيع ، ط1: 2015.

13- بوترو إميل ، **فلسفة كانط** ، تر: عثمان أمين ،مصر، الهيئة العامة للكتاب ، 1976

14- بووي أنرو ، **الفلسفة الألمانية** ، تر:محمد عبد الرحمان سلامة، مصر ، مراجعة : هبة عبد المولى ،مؤسسة هنداوي للفكر و الثقافة ، ط1: 2015

15- حسن خليفة فريال ، **الدين و السلام عند كانط** ، مصر ، مصر العربية للنشر و التوزيع ط1 :2001.

16- حنفي حسن ، **تطور الفكر الديني الغربي (الأسس والتطبيقات)**، لبنان، دار الهادي للطباعة والنشر و التوزيع ،ط1: 2004.

17- حنفي حسن ، **دراسات فلسفية** ، القاهرة، ملتزم الطبع و النشر، مكتبة الانجلوالمصرية (د تا).

18- حلمي مطر أميرة ، **في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر** ، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر (د تا).

19- جيمينيز مارك ، **ما الجمالية** ، تر: شربل داغر ، بيروت ، المنظمة العالمية للترجمة ، ط1: 2009.

20- دولوز جيل، **فلسفة كانط النقدية** ، تعريب أسامة الحاج ،بيروت ، المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع ، ط1: 1997 .

21- ديورانت ول ، **قصة الفلسفة من أفلاطون الى جون ديوي** ، تر: فتح الله محمد المشعشع ، بيروت، مكتبة المعارف ، ط6: 1988

22- رجب محمود، **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، القاهرة، دار المعارف، ط2: 1987

23- رسل برتراند ، **تاريخ الفلسفة الغربية** ، تر : محمد فتحي الشنيطي ، مصر ، المطبعة المصرية العامة للكتاب ، 1977

24- رسل برتراند ، **حكمة الغرب**، ، الجزء الثاني ، تر: فؤاد زكريا ، الكويت ،المجلس الوطني للثقافة و الآداب، 1978 .

25- أبو ريان محمد علي ، **تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)** ، الجزء4 ، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ، 1996

26- روس جاكلين ، **الفكر الأخلاقي المعاصر** ، ترجمة و تقديم : عادل العوا ، بيروت لبنان، عويدات للنشر و الطباعة ، ط1: 2001

27- زيدان محمود، **كانط و فلسفته النظرية** ،مصر ، دار المعارف ،ط3 1979:

28- زندكولر هنس ، **المثالية الألمانية** ، تر: أبو يعرب المرزوقي ، فتحي المسكيني ، ناجي العونلي ،الجزء2 ، بيروت ،الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، ط1: 2012 .

29- ساهر رافع ،**سلسلة الفلاسفة الأجانب، كانط** ، دار المواهب (د تا)

30- شولتز أوقي ، **كانط** ، تر: أسعد زروف ، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1: 1975 .

31- عبودة المحمداوي علي ، **فلسفة الدين مقول المقدس بين الايدولوجيا واليوتوبيا و سؤال التعددية** ، مجموعة مؤلفين إشراف و تحرير علي عبودة المحمداوي ، بيروت لبنان، منشورات ضفاف، منشورات الاختلاف الجزائر، الرباط، دار الأمان ، ط1 :2012

32- كرم يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، الطبعة الخامسة ، لبنان ، دار القلم ،(د تا)

33- متى كريم ، **الفلسفة الحديثة عرض نقدي** ، ليبيا، منشورات جامعة بنغازي ،1974

34- نجيب محمود زكي ، **قصة الفلسفة الحديثة**، القاهرة ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، 1936

35- هويدي يحيى ، **قصة الفلسفة الغربية** ، القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1993

36- وانت كرستوفر ، كليموفسكي أندزجي ، **أقدم لك ...كانط** ، تر : إمام عبد الفتاح إمام ، القاهرة ، المجلس الأعلى للثقافة ، ط1: 2002.

37- و.وود ألن ، **كانط فيلسوف النقد** ، تر: بدوي عبد الفتاح ،القاهرة ، المركز القومي للترجمة ط1: 2014.

38- وهبة مراد ، **المذهب عند كانط** ، ترجمه عن الفرنسية: نظمي لوقا، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1979.

39- يحيى نصري هاني ، **دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة،** بيروت، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ط1: 2002.

المراجع باللغة الفرنسية:

1- Alexandre Michel , ***Lecture de Kant***, Paris : P.U.F , 1961

2- Benda Julien, ***Kant, les classiques de la liberté***, les trois Collines, Paris,1948.

3- Beurlier Eugéne ,***Les grands philosophes , E.Kant*** ,Paris ,Librairie Bloud, 1903.

4- Carnois Bernard ,***La cohérence de la doctrine Kantienne de liberté*** , Paris: le Seuil, 1973.

5- Chatelet François , ***La philosophie de Kant à Husserl*** , librairie Hachette, Paris ,1973.

6- Dolbos Victor, ***De Kant aux post –Kantiens***, Paris, Aubier, 1940.

7- Dolbos Victor , ***Sur la théorie de la liberté*** ,bulletin de la société française de philosophie,séance du27 octobre1904, Edit.élec.

8- Delbos Victor**, *La philosophie pratique de Kant***, Paris, P.U.F,1951.

9- Ferrari Jean, ***Les sources françaises de la philosophie de Kant*** ,Paris ,librairie Khircksick ,1979.

10- Nicolas Grimaldi, ***Aliénation et liberté***, Paris : Masson et CIE 1972 .

11- Khodoss Florence, ***KANT La raison pure***, textes choisis, Presse Universitaires de France, Paris,1953.

12- Pascal Georges, Pour connaître Kant , Paris , Bordas, 1985.

13- Roulet Gérard, ***Kant, Histoire et citoyenneté***, Paris , PEF ,1er édition :1996.

14- Theis Robert et K. Sosoe Lukas , ***Les sources de la philosophie kantienne aux 17 e et 18e siècles*** , Paris , Librairie philosophique , J. Vrin ,2005 .

15- Vialatoux Joseph , ***La morale de Kant***, Paris , PUF , 1963.

الموسوعات و المعاجم:

- بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1: 1984.

- إبراهيم مدكور ، المعجم الفلسفي ، مصر، الهيئة المصرية لشؤون المطابع الأميرية، 1982.

- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي ، الجزء الثاني، لبنان ، دار الكتاب اللبناني ،1982.

المجلاَت

M.Delon et autres , ***le point, La pensée des lumière, E.Kant*** , Qu'est-ce que les Lumière ? **(hors – série n 26)** Mars–Avril 2010