النقد الكانطي من حدود العقل إلى كونية الحكم الإنساني

Kantian criticism from the limits of reason to the universality of human judgment.

خديم أسماء

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر، الجزائر

تاريخ الاستلام: 2020/09/09 تاريخ القبول: 2020/10/17 تاريخ النشر: 2020/12/30

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى مقاربة الفلسفة النقدية الكانطية التي انشغلت بالتطلع نحو كونية الحكم الإنساني، فأحكام المعرفة محكومة بحدسي الزمان والمكان ثم الفهم فالعقل، وهي ملكات يشترك فيها جميع الناس. كما وحّد القيم الأخلاقية تحت سلطة الواجب الذي يخضع بدوره للقانون الأخلاقي، ونجده في الجمال يتحدث عن الحس العام المشترك الذي تتوحد فيه الأذواق وتتآلف معه الرغبات. كيف وظف كانط مشروعه النقدي في التطلّع نحو كونية الحكم الإنساني؟

وقد خلصنا إلى أن كانط عمل من خلال مشروعه النقدي إلى إعادة اكتشاف لمفهوم الحكم ونقله من مستوى الربط بين الحدود المنطقية إلى مستوى تأصيل كونية وشمولية المعارف الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: النقد، العقل، الحكم، المحسوس، المعقول، الكونية، الشمولية.

Abstract:

The research aims to approach the Kantian critical philosophy that has been preoccupied Looking toward the universality of human judgment, as the rules of knowledge are governed by the two senses of time, place, and understanding, and reason, and are shared by all people. Moral values United under the authority of duty, which in turn is subject to moral law, and found in beauty, speak of a common sense in which tastes are united and desires are made. How did Kant hire his critical project to look toward the universal of human governance?

We concluded that, through its critical project, Kant rediscover the concept of judgment and move it from the level of logical boundary-to-level linkage of the cosmology and globality of human knowledge.

Keywords: critic, mind, judgment, sensible, intelligible, universality, totality.

المؤلف المرسل: خديم أسماء، أستاذة محاضرة قسم (أ)، asma.khedime@univ-mascara.dz

مقدمة:

تنفرد الفلسفة الكانطية بتنوع وثراء موضوعاتها التي اشتملت على أغلب المسائل والإشكاليات التي شغلت الفكر الأوروبي الحديث، كما امتد تأثيرها إلى الأزمنة اللاحقة وبشكل كبير. ولا يختلف اثنان بخصوص ما أحدثته هذه الفلسفة من ثورات على مستوى الأسئلة والأفكار والمفاهيم، فمفهوم النقد مثلا الذي غالبا ما يُنظر له كقطيعة تحول مع كانط إلى اتصال واستمرارية، فهو يرسم الحدود التي يقف عندها العقل حتى لا يقع في التناقض، لكنه سيبقى آمنا إذا ما التزم بتلك الحدود. ومن جهة أخرى أصبح مفهوم الحكم عنده يحمل دلالة أوسع من تلك التي أعطاه إياها المنطق، حيث أصبح يعني إدراج الخاص فيما هو كوني، ففي مستهل تحديده لهذا المفهوم في التحليل الترانسندنتالي أعطى كانط ثلاثة أمثلة لمن يصدرون الأحكام وهي: الطبيب، القاضي والسياسي باعتبار أن كل واحد من هذه المجالات يُعدّ فنا للحكم الصحيح (l'art du bien-jugé). وجد كانط في الطب والسياسة والقانون أنسب الأمثلة، فمنها تصدر أكثر الأحكام دقة وصعوبة كما يملك كل من يشتغل في هذه المجالات القدرة على الحكم الصحيح متى كان قادرا على تطبيق القوانين أو القواعد العامة التي يعرفها على الحالات الجزئية بدقة متناهية، ومن تلك الحالات يستطيع التعميم على باقي الحالات الأخرى. وقد اتجه كانط –وهو يحمل هاجس التعميم والشمولية-إلى المسائل الفلسفية بهدف استدراجها إلى فضاء كوني تذوب فيه الاختلافات وتتلاشى الفروق، فكيف تعاطى كانط مع مشروع الكونية في تصوره للأحكام الإنسانية؟ وما حدود انخراطه ضمن هذه الرؤية؟

الفرضيات: -أعطى كانط أبعادا للحكم الذي يعد أبسط وحدة في المعرفة الإنسانية، وذلك بالبحث عن الشروط القبلية للحكم المعرفي وفي الأخلاق أراد إرجاعها إلى القانون الأخلاقي العام، كما عمل على توحيد الأحكام الجمالية انطلاقا من وحدة الحس المشترك.

-يبقى التطلع الكانطي مرهون بالإرادة الإنسانية والرغبة في تجاوز الاختلافات والفوارق التي عادة ما تتحكم فيها عوامل أخرى أكثر واقعية كاختلاف الثقافات والانتماءات وحتى أنماط الأنظمة السياسية التي غالبا ما تحيل الأفكار والنظريات الفلسفية إلى مجرد أحلام يصعب تحويلها إلى حقائق. وقد استعنا في دراستنا هذه على جملة من الخطوات المنهجية بدأناها بتحديد طبيعة مفهوم الحكم، ثم انتقلنا إلى كيفية بناء الحكم وفق المنهج الترانسندنتالي ومنه اتجهنا إلى محاولة فهم خصوصية كل حكم عند كانط من حيث إقحامه في مشروع الكونية بدءا بالمعرفي وشروط إمكانه، ثم الجمالي والتأليف بين الأذواق، وبعدها الأخلاقي في مشروعية الأخلاق الكونية لنصل في الأخير إلى الخاتمة التي تضمنت جملة من الاستنتاجات.

1-خصوصية مفهوم الحكم عند كانط:

خُصّ مفهوم الحكم بواحد من أقدم الاستعمالات - ليس على سبيل الحصر- مع أرسطو كما أسلفنا، والذي أفرد له مبحثا مستقلا وهو مبحث القضايا والأحكام الذي اهتم بمسألة اليقين، أو ما يُعرف بصدق القضايا وكذبها. وعلى العموم تحول هذا الهاجس إلى محور أساسي تدور حوله كل فلسفة

أرسطو، ولم يسلم منها أي مجال في فلسفته ثم انتقل إلى كل الذين جاءوا بعده ومشوا على خطاه، إنه البحث عن اليقين دائماً. لم نشأ التعرض للدراسات المنطقية التي حافظت على الطرح الأرسطي للحكم لأنها في الغالب كانت تنظر إليه كحركة فكرية، أو فعل فكري الغاية منه إثبات أو نفي حقيقة بين محمول وموضوع.

اتجه مفهوم الحكم مع كانط وجهة مختلفة، حيث أصبح ملكة وليس فعلاً، إنه ملكة التفكير في الخاص باعتباره محتوى كوني، وبذلك إما يكون حكماً محدِّداً أو حكماً مفكِّراً.1 وقد ربطه كانط بالفهم حيث أن كل أفعال الفهم عبارة عن أحكام، فالفهم إذاً هو سلطة إصدار الأحكام.2

والأحكام عند كانط قسمان: تحليلية Analytiquesوتركيبية Synthétiques فالتحليلي هو الذي يكون المحمول فيه داخل في الموضوع مثل الجسم ممتد، فالامتداد صفة داخلة في تركيب الأجسام، لهذا كانت الأحكام التحليلية مجرد إيضاحات للموضوع. أما التركيبي فهو ما كان فيه المحمول خارج عن الموضوع، أو أنه يضيف صفات جديدة إلى ما تصورناه عن الموضوع، كقولنا ارتفاع هذه الغرفة ثلاث أمتار.[3] ولا يخفي كانط إعجابه بالنوع الثاني من الأحكام وهو الآخر لا يميّزها عن القضايا، كما يشيد بدورها في بناء العلوم. ويُرجع كانط أصل القضايا التركيبية إلى عدة مصادر؛ فهي إما بالتجربة أو بالاستدلال الرياضي أو بالقياس. وتحمل التجربة دائما الجديد لأنها تكشف عن حقائق في صيرورة مستمرة، كذلك الأمر في الاستدلال الرياضي الذي ينفتح دائما على المركب. أما القياس فهو الآخر تتضمن نتيجته الجديد وهو الحد الأكبر الذي لا نجده متضمنا في الموضوع.[4] وهناك أحكام الوجود والتي تكون خبرية، تحمل صفة حقيقية على موصوف حقيقي، وأحكام القيم إنشائية تتضمن تقديراً لقيمة الشيء.

كل حكم هو عملية بموجبها ندرج موضوعاً ما داخل قواعد عامة، بهذا المعنى كان الحكم وظيفة لما يُسميه كانط ملكة الحكم، وهي أهم وظيفة للفهم تجعله يدرك موضوعاً جزئياً ما باعتباره حالة خاصة لمفهوم عام. وعليه لم تكن أحكام العقل التي يولدها بمناسبة كل تجربة، سوى علاقات (وظائف ذهنية)

[1] Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, 18eme édition, 1996.p:548;

[2] Vaysse , Jean- Marie : Dictionnaire Kant, Ellipses édition marketing, Paris, 2007,p:113.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص: 489.

[4] محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1995، ص: 147.

تقيمها ملكة الحكم بين تمثلاتنا وتصوراتنا عن الأشياء التي تُعطى لحساسيتنا وبين القواعد العامة للعقل.

-المنهج الترانسندنتالي وإشكالية بناء الحكم:

تبين لنا من خلال تتبعنا لمسار الفلسفة الكانطية أنها تضمنت العديد من المواضيع التي شغلت الفكر خاصة في الفترة الحديثة، كالمعرفة والأخلاق والجمال فضلا عن الدين والسياسة وحتى التربية. إلا أن اهتمامنا بالمجالات الثلاثة الأولى هو بغاية الكشف عن العلاقات التي تربط بينها من ناحية، ولما لهذه الموضوعات من أهمية حيث حظيت باهتمام الفيلسوف وخصص لها أهم مؤلفاته [*] من ناحية أخرى. كما أن السمة العامة التي طغت على فلاسفة الأنوار هي سعة الاطلاع والنزوع نحو إعادة القراءة لكل إنتاجات الحضارة الإنسانية، من أجل مساءلتها وإعادة فحصها في رؤية جديدة تتملص من كل أشكال الانغلاق والدوغمائية.

اجتهد كانط وفي سبيل تلك الغاية في إعادة قراءة التراث الفلسفي الأوروبي الذي سبقه، وإن لم يكن نقده موجهاً بشكل مباشر للمذاهب والأنساق الفلسفية السابقة على حد تعبيره [*] إلا أنه استفاد من تلك الفلسفات ومِمَّا وقعت فيه من أخطاء، من أجل رصد إمكانات العقل الإنساني الخاصة به وبعيداً عن أية مؤثرات خارجية. وذلك هو ما يُعرف لديه بالمنهج الترانسندنتالي والذي يعني تقصي المبادئ القبلية للعقل والتي تسبق كل تجربة واختبار. تلك القدرات التي يملكها العقل بمعزل عن أي مدد يأتيه من الخارج. إن ثقة هذا الفيلسوف بالعقل دفعت به إلى تكريس فكرة واحدة تكاد تسيطر على كل أعماله وهي أن كل الأفكار والصياغات المحكمة إنما تؤول إلى العقل دون سواه من الملكات. وسلطة العقل هذه يستمدها من تركيبته الأولية والثابتة التي تتمثل في حدسي الزمان والمكان كصورتين قبليتين. لذلك توصف فلسفته دائماً بأنها تحليلية وليست بنائية تركيبية، حيث انطلق من جملة المعارف التي يملكها كل شخص مهما كان بخصوص الألوان والأعداد كقولنا أن لون الحائط الذي أمامي أبيض، أو أن 8 +2=10 وهي قضايا عامة ومشتركة، لكن السؤال الذي طرحه هو ما الوسيلة التي مكّنتنا من التعرف على تلك القضايا؟ وكيف توصّلنا إلى إدراكها؟ وهل للإنسان قدرات أولية استطاع بموجبها الوصول إلى تلك المعارف؟ وعلى هذا الأساس يصنف القضايا إلى أولية والتي تشير إلى حقيقة موضوعية في الخارج كقولنا: " تشرق الشمس دائماً" وأخرى ثانوية مثل: " يعلم الناس أن الشمس تشرق دائماً"، وسيتجه كانط إلى الاهتمام بالنوع الثاني لأن ما يهمه هو جملة الاستعدادات التي يملكها الإنسان والتي سمحت له بمعرفة

---

[*] والمقصود بها كتب كانط وهي على الترتيب: "نقد العقل الخالص" (1781) و"نقد العقل العملي" (1788) و"نقد ملكة الحكم" (1790).

[*] أنظر بهذا الخصوص مقدمة الطبعة الأولى من كتابه: Critique de la raison pure ، trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, Paris, 1993, p :07.

تلك المعلومات.[5] ومعارف الإنسان مهما تعددت لا تخرج عن كونها إما أنها تأتيه من التجربة وتسمى بعدية، وإما أنها من ذاته وتعد قبلية، أو نقول هي إما تركيبية أو تحليلية. وعليه ينتج عن هذين التصنيفين أن قضايا الإنسان لا تخرج عن أربع وهي:

1 – قضية قبلية تحليلية: كقولنا " الجسم ممتد" فهي معرفة قبلية لا تحتاج إلى تجربة، لأن الامتداد خاصية جوهرية في الجسم، المحمول فيها لم يضف جديداً للموضوع بل هو مجرد تحليل له.[6]

2 – قضية قبلية تركيبية: مثل " كل المعادن تتمدد بالحرارة" هي تركيبية لأننا لم نصل إليها إلا بالخبرة والتجربة، كما أن خاصية التمدد ليست جزء من تعريف المعدن، لكن الإنسان لم يختبر كل أنواع المعادن بل جرّب على البعض منها ثم استنتج الحكم العام مما هو جزئي، وعليه فهي قضية قبلية وليست بعدية.

3 – قضية بعدية تحليلية: مثل القول " هذا الجبل عالٍ" فهو حكم تقريري على شيء أراه أمامي، فهي تحليلية لأن صفة العلو لا تضيف شيئا للجبل بقدر ما تصفه، وهي بعدية لأنني استخدمت بصري لإدراك العلو.

4 – قضية بعدية تركيبية: مثل قولي " عدد عناصر المجموعة A مساوٍ لعدد عناصر المجموعة B إنها بعدية لأنني لم أحكم بالتساوي إلا بعد الخبرة الحسية أي العد والمقارنة، كما أنها تركيبية لأنها لا تدخل في تعريف الزهرتين بل هي مضافة لكل واحدة منهما.[7] من الواضح أن القضايا 1 و3 و4 واضحة وتبدو منطقية، بينما عندما نذهب إلى القضية 2 نجد مشكلة تعتبر من الإشكالات التي اعترضت كانط. فلو تمعنا فيها لوجدنا أن كلمة تركيبية تعني أنها جديدة ومستمدة من التجربة، إذ أنه تم التجريب على بعض المعادن كحالات جزئية وهو ما يصدق عليه حكمي ذلك. بينما هناك معادن لم أختبرها وبالتالي لا يحق لي أن أحكم عليها بالعموم، مما يعني أن هذه القضية لا تتميز بالشمولية، فمن أين جاءت تلك الضرورة إذاً؟ لأن القبلي يعني الضروري والشامل لكن المثال الذي عندي لا ينطبق عليه ذلك. كما أن قضايا العلم أيضا قبلية تركيبية فمن أين تستمد صدقها وضرورتها؟ في الحقيقة أن هذا التساؤل تحول إلى إشكال فلسفي أثاره الفلاسفة، وفيه تشكيك في صدق قضايا العلم وحدود اليقين فيها*

---

[5] أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي للنشر، بيروت، ط1، ص:166.

[6] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[7] المرجع نفسه، ص: 168.

*المقصود هو تلك الثورة التي شنها كارل بوبر على الاستقراء، أو ما يُعرف بإمكانية التحقق في العلم، كما سبقه في ذلك ديفيد هيوم عندما شكّك في نتائج الاستقراء التي تفتقد إلى الدقة والضرورة لأن تعميم الأحكام الجزئية فيها غير مبرر منطقيا.

ومن الضروري أن نذكّر هنا بمحاولة كانط لحل هذه المشكلة، وهي ما تضمنته فلسفته النقدية، التي أراد منها تحليل الأحكام التي تصدر عن الإنسان علمية كانت أم عامة، من أجل فرز ما هو قبلي فيها وما يتم تلقيه من التجربة. وقد توسل في ذلك بالمنهج الترانسندنتالي الذي يغوص في تلك القضايا الكلية حتى يستخرج منها ما هو عقلي خالص ومستقل عن التجربة. أو بمعنى أدق يستخرج المبدأ العقلي الذي يختفي وراء حوادث الواقع التجريبي؛ فظاهرة تبخر الماء مثلاً علتها الحرارة التي هي ظاهرة أخرى، لكن خلف هذا هناك مبدأ السببية (عقلي) هو الذي يتحكم في حدوث تلك الظواهر وتتابعها. إن هذا المبدأ هو الذي يسمح لنا بالانتقال من الحالات الجزئية (بعض المعادن تتمدد بالحرارة) إلى الأحكام الكلية (كل المعادن تتمدد بالحرارة) حيث يعطي الضرورة والوجوب لكل الحالات التي لم يتم التجريب عليها. وبهذا التفسير أراد كانط أن يحل مسالة القضايا التركيبية القبلية والتي سيستمر في تبريرها في الأخلاق كما في الجمال أيضاً.

3-إبستمية الحكم المعرفي:

ما إبستمية الحكم المعرفي؟ إن مفهوم " إبستمية" أو إبستمي Épistémé يعود في أصله إلى اللغة اليونانية وقد استخدمه أفلاطون إذ يعني العلم والمعرفة، وقد بعثه الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو Michel Foucault (1926 -1984) لكنه لم يحافظ على المعنى اليوناني له، حيث صار يعبر عن صورة معينة للمعرفة في فترة زمنية ما، وهكذا يتكلم عن إبستمي عصر النهضة الأوروبية أو إبستمي العصر الحديث،... وعموماً معناه العقلية المعرفية لعصر ما.[8] وبهذا سنستعير المعنى الذي يعطيه فوكو-إجرائياً- باعتباره يتناسب مع غاية هذه المقاربة، خاصة إذا كنا بصدد توظيف إبستمي العصر الكانطي. في عودة تاريخية لنا نجد كانط يتموقع في عصر الأنوار، عصر النقد والعقل وقبل ذلك كله إنه عصر العلم. وفي تلك الأجواء المشبّعة بالروح العلمية سيعمل الفيلسوف على الدفاع عن أهم مسألة طُرحت حينها وهي ضرورة ربط الفلسفة بالعلم، بل وذهب إلى أبعد من ذلك عندما رأى أنه على الفلسفة أن تحذو حذو العلم في دقته وصرامته.

وبعد كل من أفلاطون وليبنتز سيؤكد على هذا المطلب من أجل إثراء المعرفة الفلسفية بالمعرفة العلمية، لأنه " لا يمكن للمرء بحال أن يصبح فيلسوفاً من غير معرفة علمية".[9] كما انتقد بشدة ذلك الذي يكتفي باستدلالاته العقلية الخالصة مستغنياً عن المعارف العلمية، ومتمسكاً بالتأمل المجرّد على حساب المناهج العلمية. حيث يصفه قائلاً:" إنه يعتقد إذن بأننا نستطيع تحديد كِبر وبُعد القمر اعتمادا

[8] عبد القادر بشته، الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص: 10.

[9] E. Kant, Logique, PUF, Paris, 1970, p :26.

فقط على قياس العين المجرّدة وليس بالعودة إلى الرياضيات، إنه مجرد كره للعقل (misologie)."[10] وكره العقل أو التنكر للعلم يعتبره كانط موقفاً يتخذه بعض الفلاسفة مبدأ يبررون به عجزهم عن متابعة العلوم، والنظر إلى الفلسفة كمعرفة مستقلة بذاتها من حيث المنهج والموضوع وهي في غنى عن العلم.

إن هذا الوضع جعل الفلسفة تكرّس مواضيعها وتقع في تكرارات رتيبة، وصار لزاما على الفلاسفة أن يُخرجونها من هذه النمطية. وذلك بتجديد موضوعاتها ومناهجها، و من أجل تفعيل هذا المشروع بدأ كانط كخطوة أولية بنقد الميتافيزيقا، معتبرا أن المعارف الميتافيزيقية التي توصل إليها العقل آنذاك غير مجدية، ومن الضروري أن تنتهج المعرفة الإنسانية سبيل العلم والممثل في النموذج النيوتوني تحديداً. وجاء مؤلفه **" نقد العقل الخالص"** من أجل تفعيل هذه الفكرة من خلال نقده للميتافيزيقا المجردة والمتنكرة للتجربة، وكذلك الأمر بالنسبة للكتاب الشارح والمبسّط له والذي يظهر من خلال عنوانه محتوى فكرته الأساسية **" مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية يمكنها أن تصير علما".**[11] وعلى العموم كان هذا الهاجس من إفرازات عصر الأنوار الذي تطلّع إلى فكر فلسفي أكثر عينية مثله مثل الرياضيات والفيزياء وكل علوم الطبيعة. وعلى الصعيد العملي استفاد الفكر الفلسفي من الواقع العلمي بإنجازاته في سبيل أن يؤسس لنفسه منزلة جديدة تتماشى وحركية العلوم، حيث نجد أنه في القرن 17 تحوّل التصور الميكانيكي إلى نموذج تفسيري Paradigme فرض نفسه على كل العقول، فأصبحت معاييره ومقاييسه هي المعايير الموجّهة لكل بحث في الطبيعة.[12] ولتوضيح هذا التحول على مستوى البراديغم؛ نجد أن فلاسفة القرن 17 ذوي النزعة الميكانيكية قد كرّسوا فكرة عطالة المادة واستبعاد فكرة تضمنها لقوى خفية بداخلها-وهذا ما كان سائداً فيما سبق-وأصبح هناك إيمان بأن المبدأ الأول الذي يخضع له العالم في حركته هو مبدأ القصور الذاتي؛ والذي ينص على أن الجسم يظل على حاله ما لم يحتك بأجسام أخرى تدفعه من مكانه الأول.[13]

وكنتيجة لذلك سوف تتغير صورة الفيلسوف النمطية كصورة مجردة إلى متفلسف همه الوحيد هو تفعيل الفكر وتحريكه من سكونه بتجديد الأدوات المنهجية في ذلك. وتعرف الفلسفة بهذا حركية على خلفية حركية العلوم وهي آلية اهتم بفحصها العديد من الفلاسفة وعلى رأسهم توماس كوهن Thomas Kuhnحيث يقول:" إن النظريات الحديثة لم تأت وليدة أفكار ثورية أضيفت من خارج العلوم المضبوطة، بل على العكس لقد شقّت طريقها عنوة في البحوث التي كانت تحاول في دأب إنجاز برنامج

---

[10] . Kant, Critique de la raison pure, trad : Tremesaygues Et Pacaud, PUF, Paris, 1993, p :570.

[11]عبد القادر بشته، المرجع السابق، ص ص: 11 – 12 .

[12]سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1989، ص:101.

[13]المرجع نفسه، ص: 103.

الفيزياء الكلاسيكية؛ أي أن هذه النظريات نبعت من داخل طبيعتها هي، ومن هنا برز السؤال كيف حدث ويحدث التحول الثوري من الداخل؟"[14] تلك هي قراءة تعمل على موضعة العلم داخل النسيج الثقافي للإنسان، فلم تعد النظرة إليه كإنتاج حضاري مستقل بذاته؛ وإنما هو في تفاعل مستمر مع كل أشكال التفكير البشري كما أنه محكوم في ذلك بقوانين تتحكم فيه وهو ما يدخل فيما يسمى بمنطق التطور العلمي.

إن ما وقفنا عليه هنا هو ما أردنا تسميته بالإبستمية أي المناخ الفكري الذي كان يؤطر الفلسفة الكانطية، والذي أصبح تطلعاً ملحاً تقتضيه روح العصر العلمية. وباتت الفلسفة مع ذلك تعيش أزمة حقيقية وخناقاً وضعها فيه العلم، ومن أجل تدارك الوضع تعالت تلك الاصوات المنادية بإصلاح المناهج وحتى الموضوعات. وقد كانت الفلسفة قبل كانط لا تخرج عن القضايا المجردة والمسائل التي لا تكاد تخرج عن تحليلات مفارقة لواقع الإنسان، وآن لها الآن أن تستفيق من غفوتها التي فسّرها الفيلسوف بابتعاد تلك المسائل عن الواقع التجريبي أو الفيزيقي. ولكن هل نجح هذا التطلع؟ بمعنى هل تمكّن كانط من وصل العلاقة بين المعقول والمحسوس؟ أليست الفلسفة النقدية هي الأخرى تكريس لفلسفة الذات المتعالية، والتي تبحث دائما عما يجعلها مستقلة بذاتها عن كل ما هو حسي تجريبي؟ أم أن الضرورة المثالية اقتضت أن يُختزل الواقع بتحولاته وحركيته إلى "ظواهر" في إمكان العقل النظري أن يفهمها ويعيد إنتاجها بشكل جديد؟

4-كانط والتطلع نحو كونية الحكم الجمالي:

إذا كان العلم هو الأرضية التي وقف عليها الطموح الكانطي في بناء المعرفة عموما والميتافيزيقا خصوصا، فإنه سيبقى غير بعيد عن المباحث الأخرى التي شغلته كالجمال والأخلاق. لكن مع ضرورة التمييز بين تلك المجالات في طبيعة موضوعاتها، وكذلك في المناهج المتبعة فيها. وسوف نتوقف عند فلسفة الجمال عند كانط باعتبارها محطة مهمة في مسار فلسفته النقدية، ولما لها من دور في الربط بين ملكتي المعرفة والإرادة. وسؤالنا هو كيف أسس كانط إطارا موضوعيا للذاتية داخل فلسفته النقدية؟ وهل نجح في الكشف عن المبادئ القبلية التي تؤسس الإستطيقا عنده، وهل يمكن الحديث عن علم للجمال يحظى بالعلمية على خطى العلوم التجريبية؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن اهتمام كانط بالإستطيقا جاء متأخراً مقارنة مع الميتافيزيقا والأخلاق، ومع ذلك أكد لاحقا وفي مقدمة كتابه **"نقد ملكة الحكم"** أن هذا العمل هو الخط الواصل بين النقدين

[14] توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1992، ص:08

السابقين، بمعنى أن ملكة الرغبة تتوسط ملكتي المعرفة والإرادة.[15] كما يمكننا القول أن ولادة هذا العلم (الإستطيقا) لم يكن صدفة ولا لحظة عابرة راودت الألماني ألكسندر جوتليب بومغارتن A. G. Baumgarten، بل هو ضرورة استدعتها رغبة الفلاسفة المحدثين في بعث الجانب الحسي من الإنسان الذي غيّبته الفلسفة الكلاسيكية. كما أنه بالنسبة لكانط امتداد لفكرته في الرفع من مستوى المحسوس إلى درجة المعقول، فيتحدث عن عالمي الطبيعة والحرية قائلاً:" نعم، لقد رسخت الآن بين ميدان مفهوم الطبيعة، بما هو الحسي، وميدان مفهوم الحرية بما هو فوق – المحسوس هوّة لا يُسبر غورها، وذلك إلى حدّ يستحيل معه أن يقوم معبر بين طرفيها (نظريا)، وكأننا أمام عالمين مختلفين كل الاختلاف، لا يمكن أحدهما أن يؤثر في الآخر؛ إلا أنه ينبغي مع ذلك أن يؤثر هذا في ذاك"[16] يتميز عالم الطبيعة الحسي بقوانينه الثابتة عن ذلك الذي يخص عالم الحرية (الأخلاق)، ومع هذا هناك ممر بينهما أو نقطة عبور يحددها الفيلسوف في "أي ينبغي على مفهوم الحرية أن يحقق في عالم الحواس الغاية المكلّف بها بحسب قوانينه، وبالتالي لابد من أن يكون التفكير بالطبيعة ممكنا بطريقة تتوافق بها شرعية صورتها على الأقل مع إمكانية الغايات التي يجب أن تتحقق فيها وفق قوانين الحرية."[17] يبدو أن العلاقة بين العالمين يحددها مدى استيعاب مجال الحرية بقوانينه لعالم الطبيعة وقدرته على توجيهه نحو غاياته التي تتناغم مع قوانين هذه الحرية "إذاً لابد من وجود أساس لوحدة فوق-المحسوس الذي يكمن في أساس الطبيعة، مع ذاك الذي يتضمنه مفهوم الحرية عملياً يجعل مفهومه الانتقال من نوع تفكير الواحد وفق مبادئ إلى نوع تفكير الآخر وفق مبادئ أيضا أمراً ممكناً، حتى ولو لم يصل لا نظريا ولا عملياً إلى معرفته فيكون بالتالي من دون حقل خاص به."[18]

وكما هو واضح يريد كانط أن يسدّ تلك الثغرة بين ما هو محسوس وما هو معقول، بأن يمرر الواحد إلى الآخر ودون أن يؤثّر هذا في ذاك. وقد وجد في ملكة الذوق الطريق الأنسب لأنها لا هي حسية ولا عقلية بل على الحدود بين الحس والعقل. ولم ينشغل الفيلسوف بتاريخ الفن ولا بعلاقته بالفلسفة، بل بعلاقة الفن بالإنسان كذات أو بمعنى الكيفية التي يُبنى بها الفن على الذاتية؟ وإذا كان كانط قد أخذ عن بومغارتن مفهوم الإستطيقا، فإنه قد وجهه وجهة أخرى حيث أراد أن يعطيه أساساً فلسفياً متعالياً. و يرى هانز جورج غادامير Hans- Georg Gadamer أن مؤلف كانط في الجمال الذي يبحث فيه عن أساس لتبرير الحكم الجمالي هو بمثابة نقطة تحول أساسية بالنسبة للعلوم الإنسانية، " فقد كان بمثابة نهاية

---

[15] وهذا ما سبقت الإشارة له في مقدمة غانم هنا لكتاب " نقد ملكة الحكم"، ص: 49.

[16] كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005، ص:73.

[17] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[18] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لتقليد سائد، ولكنه كان أيضا بداية لتطور جديد، فهو قد حصر مفهوم الذوق في مجال يمكن أن يدعي – باعتباره مبدأ خاصا من الحكم- مشروعية مستقلة؛ وبذلك فإنه حصر مفهوم المعرفة في مجال الاستخدام النظري والعملي للعقل، واستبعد الذوق التجريبي العام وفاعلية الحكم الجمالي في مجال القانون والأخلاق من قلب الفلسفة."[19]

أين تكمن الخصوصية الكانطية في فلسفة الجمال؟ مثلما ذكرنا من قبل تزامنت الإستطيقا في عصره مع سيادة فكرة الذاتية في الوسط الفلسفي، إلا أنه نجح إلى حد ما في توظيف مصطلح الذات بشكل مختلف عن الكوجيتو الديكارتي. فقد اصطلح عليها مفهوم "الذات المفكرة" (sujet pensant) والتي ستلعب دوراً مهماً في كل معارف الإنسان وعلى اختلافها، إنها الإستطيقا المتعالية، وفيها أيضا قدم تحليلا للجميل؛ الغاية منه هي تأسيس الشروط القبلية للحكم الجمالي. وبكل وضوح نظر كانط إلى الإستطيقي باعتباره ذاتي خالص، فهو ليس حكم معرفة يمكن تبريره منطقياً ولا يرجع إلى الموضوع الخارجي، بل هو من صنع الذات وحدها لأنها في هذه الحالة ليست مصدراً لمعيار الحكم فحسب وإنما لإمكانيته أيضاً.

ولأول مرة نجد حضوراً قوياً للمخيلة في النسق الكانطي؛ حيث أنه وبرغم اعترافه أحياناً بدورها في الربط بين الإحساسات والمفاهيم في المعرفة عموماً، إلا أنه لا يركز كثيراً على هذا ويكاد يهمله. بينما نجدها تلعب أهم الأدوار في حكم الذوق؛ وتحديداً فيما يسميه باللعب الحر بينها وبين الفهم. لذلك لا يخرج الإستطيقي عن الذات باعتباره لعبة بين ملكاتها، كما أنه يقوم على أساس الشعور باللذة والألم. وعليه يجب التمييز بين مفهوم الشعور(sentiment) وبين الإحساس(sensation): فالشعور خاص بالذات وحدها؛ إنه ذاتي محض لا يحتاج إلى موضوع، بينما الإحساس فهو تمثّل موضوع ما معرفياً عن طريق الحدوس الحسية وهو ما يخص عملية المعرفة. إن هذا التصور للجمال يجعله خالٍ من أية معرفة مما جعل الوعي الجمالي مستقلاً ومستبعداً، وهذا حسب غادامير H. G. Gadamer ما جعل من العلوم الإنسانية تتأثر بشكل كبير، حيث أصبحت المعرفة النظرية من اختصاص العلوم الطبيعية وحدها، وعلى العلوم الإنسانية أن تحذو حذوها حتى تقدم معرفة يقينية. ويقول في ذلك:" إن الوظيفة الترانسندنتالية التي يعزوها كانط للحكم الجمالي تعد كافية لتمييز هذا الحكم عن المعرفة التصورية؛ ومن ثم لتحديد ظواهر الجميل والفن. ولكن هل من الصواب أن نستبقي مفهوم الحقيقة لأجل المعرفة التصورية؟ أفلا ينبغي أن تقر أيضا بأن العمل الفني يمتلك حقيقة؟ إننا سنرى أن الاعتراف بهذا لن يلقي ضوء جديداً على ظاهرة الفن فحسب، وإنما أيضاً على ظاهرة التاريخ".[20]

---

[19] هانز جيورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1997، ص: 25.

[20] ه.ج. غادامير، المرجع السابق، ص:26.

من الواضح أن موقف غادامير من الإستطيقا الكانطية غايته هي تحرير علم الجمال من الذاتية التي غمره فيها كانط، صحيح أن الوعي الجمالي تصنعه الذات التي تتأثر، ولكن مصدر هذا التأثر هو موضوع الجمال. ولابد أن يعترف الفيلسوف بأنه لولا وجود الجمال الخارجي لما تأثرت النفس، كما أنه لا يمكن الحديث عن وعي جمالي ذاتي خالص بمنأى عن الطبيعة التي تسببت في وجوده. وفي السياق نفسه يرى غادامير أن الوعي الجمالي أصبح يعيش اغتراباً عندما تم تأسيسه على فكرة الجميل فقط، والتي تحولت بدورها إلى مفهوم مجرد بعيد عن الطبيعة والواقع، يقول: " ففكرة الوعي الجمالي ذاتها تصبح أمراً مشكوكاً فيه، وكذلك يصبح موقف الفن الذي يختص به هذا الوعي. ولنتساءل هل الاتجاه الجمالي إزاء عمل فني ما، هو الاتجاه الملائم؟ أم أن ما نسميه بالوعي الجمالي هو تجريد؟.....وإذا كان الاختلاف بين الوعي الميثولوجي (المتعلق بالأساطير) والوعي الجمالي ليس اختلافاً مطلقاً، أفلا يصبح بذلك مفهوم الفن مشكوكاً فيه؟"[21] وفي هذا إشارة إلى الدور الفعال الذي يلعبه الفن في حياة الشعوب والحضارات، فهو رمز للاستمرارية والخلود فكثيرة هي الحضارات التي ما عُرفت إلا من خلال الآثار الفنية التي تركتها شعوبها في الكتابات الجدارية والنقوش وغيرها.

ويمكننا من خلال هذا الموقف أن نستنتج مدى مثالية الإستطيقا الكانطية ومفهوم المثالية هنا سنأخذه بصيغة الابتعاد عن الواقع أو الانفصال عنه، فقد أخضع كانط الجمال إلى رؤيته المتعالية ورغبة منه في جعله إحدى الثوابت التي تلتقي عندها الحضارات وتتفق، سعى جاهداً إلى جعله كونياً وشاملاً. لكنه في الحقيقة أحدث قطيعة بين الجمال والواقع أو بين الفن والطبيعة، في حين أن الفنون هي إعادة للواقع بشكل أكثر جاذبية. وقد تكون بعض الفنون أصدق في التعبير عن الواقع من اللغة المباشرة كالشعر والرسم وكذلك الموسيقى، كما أنه لا يمكن أن يكون هناك جمال خالص أو وعي جمالي مفارق لا يستمد مضمونه من واقعية الإنسان.

ولو استعرنا التحليل الفينومينولوجي في فهم عناصر الوعي، لوجدنا أن كل وعي هو وعي بموضوع ما وهو ما يُعرف بالقصدية، بحيث أنه لا وجود لوعي خالص بل كل خبرة جمالية هي موجهة بالضرورة نحو موضوعها. أما في الوعي الجمالي تتجاهل تلك الخبرة الموضوع الفني بمضمونه والغرض منه وكذا الوظيفة التي يؤديها، وتنظر إليه كفكرة مجرّدة ومستقلة عن العالم الخارجي. وعموما موقف غادامير لم يكن موجها بالخصوص إلى كانط، بل إلى النزعة الشكلانية التي أرادت من الموقف الكانطي كسند لها فيما دعت إليه،" إن الرؤية الخالصة والسمع والبصر، هي تجريدات دوغماطيقية تختزل الظواهر بطريقة اصطناعية. ومن ثم فإنها بمثابة نزعة شكلانية مخطئة، وهي لم تعد بمقدورها أن تستدعي اسم كانط لأجل التماس وحدة الموضوع الجمالي في شكله فحسب في مقابل مضمونه. فكانط بمفهومه عن الشكل قد

[21] المرجع نفسه، ص ص: 27 -28.

قصد شيئا مختلفا تماماً."[22] يحاول غادامير هنا تبرئة كانط من النزعة الشكلانية التي تقف على المعطيات الخارجية للحكم، ثم يحاول مقاربة التصور الكانطي فيقول: "فمفهوم الشكل بالنسبة له يشير إلى بنية الموضوع الجمالي، لا باعتبارها مقابلة للمضمون ذي المعنى الخاص بعمل فني ما، ولكن للجاذبية الحسية الخاصة بالوسائل المادية. فما يُسمى بالمضمون الموضوعي ليس وسيطاً مادياً ينتظر تشكيلاً يأتي بعد ذلك، ولكنه يكون مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بوحدة الشكل والمعنى في العمل الفني."[23]

في هذا النص نجد بعض الإنصاف لكانط نوعا ما باعتباره قدم تصوراً لبنية الموضوع الجمالي ولم يكن رافضا لواقعيته، أما ما يرفضه غادامير من خلال مشروعه الهرمينوطيقي هو اغتراب الوعي الإنساني سواء في الفن أو الدين أو التاريخ أو في أية ظاهرة إنسانية قابلة للتفسير والفهم. وهو يريد أن يبين أن الوعي الإنساني متواصل بفهم الماضي وموضعته في الحاضر لكي يصير مألوفاً لدينا من خلال تعرفنا على فن ذلك الماضي. وعلى العموم إذا كان نقد غادامير موجه للتيارات الحديثة التي أدت إلى اغتراب الجمال بفصله عن تجلياته في الواقع، والبحث عن سبل التواصل الحضاري بواسطة استحضار فن التراث في الحاضر. فإن الطموح الكانطي ليس ببعيد عن هذا حيث استخدم هو الآخر سبل التعاطي مع الجمال بتصوره كوني ولا تاريخي، حتى تجتمع فيه الأزمنة والأمكنة وتتوحد بخصوصه التصورات. وكونية حكم الذوق وإن كانت لا ترقى إلى كونية حكم المعرفة، إلا أنه يملك ضرورة من نوع خاص وهي تلك التي أسماها بالحس المشترك (sens commun)، فالمرء عندما يصدر حكما ذوقيا ينخرط كونيا في ذلك الحكم حتى يصير على درجة من الضرورة تجعله موحداً بين الجميع وكأنه قانون من قوانين الطبيعة العامة. وعلى الرغم من أن هذه القابلية للإيصال (communicabilité , transmissibilité)[24] هي من أهم المكاسب عند كانط، إلا أن فلسفته في الجمال تنقصها الواقعية والتفعيل؛ حيث كان يبدو أحيانا جد بعيد عن فنون عصره، كما أنه كان مصر على ربط الجمال بالأخلاق وهذا ما جعل رؤيته لا تخرج عن صرامة الواعظ، وأبعد ما يكون عن الروح الفنية التي تقتضيها مثل هذه المواضيع.

5-الحكم الأخلاقي كأساس للأخلاق الكونية:

إن أبرز سمة تغلب على الأخلاق الكانطية هي ارتباطها الوثيق بالدين، بل صار المرور منها إليه أو منه إليها منطقيا ومبرراً بقوة عنده. " الأخلاق تقود حتما إلى الدين، وعلى هذا النحو تتسع الأخلاق لتصبح

---

[22] المرجع نفسه ص: 31.

[23] H .G. Gadamer, Truth and method , the English translation (New York : continuum,1975), Pp :82-83.32 – 31 نقلا عن غادامير " تجلي الجميل"، مرجع سابق، ص ص:

[24] جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1997، ص:.37

فكرة مشروع أخلاقي عظيم قدير خارج الإنسان."[25] تلك الضرورة التي تربط بينهما جعلت من فلسفته الأخلاقية مثيرة للجدل، وهذا يكمن تحديدا في ربط ما هو نسبي (الأخلاق) بما هو مطلق (الدين) إلى درجة الحتمية والضرورة. وقد تراوحت تلك الآراء بين من قال بأن كانط كان سكولائيا بلغة حديثة، بمعنى أن ما كتبه في الأخلاق لا يخرج عن كونه محاولة لعقلنة الدين المسيحي. ففكرة الخطيئة والعناية الإلهية وغيرها مما بحثه كانط هي موجودة سلفاً في المسيحية. أما البعض الآخر فوجدوا في مذهبه الأخلاقي مجرد انعكاس لشخصيته وطباعه التي عُرفت بالصرامة، كما وجدوا في حرصه على الالتزام بالقانون الأخلاقي مجرد تكريس لقناعاته الشخصية.

ومهما تعددت القراءات إلا أنها لا يمكن أن تنكر أهمية الدرس الأخلاقي عند كانط، حيث بدأ من الواقع وبالتحديد من الأحكام الأخلاقية التي يصدرها الناس فيما بينهم، وسؤاله جاء بخصوص المبادئ الثابتة التي تختفي وراء هذه الأحكام؟ وما الذي يجعلها تؤول إلى نفس المصدر - تقريبا- بالرغم من كثرتها وتباينها؟ وقد شجعه على هذا ما عرفه في العلوم التجريبية، حيث أن العالِم يستخلص من مجموعة من الحوادث المتشابهة، قانونا عاما ينطبق على كل تلك الحالات ويختزلها في علاقات ثابتة من شأنها أن تعبر بإحكام عن تحولات الطبيعة وظواهرها. وبهذا انشغل الفيلسوف بالبحث عن المبادئ القبلية أو الشروط الأولية التي تجعل الناس يتفقون ويجمعون على أحكامهم الأخلاقية؟

وقد وضع كانط تصوراً لتلك المبادئ بناه وفق قناعته بأن الأخلاقية تتصدر سلم كل القيم الإنسانية، وبالتالي يجب أن يجمع قانونها أكثر المبادئ أصالة وشمولية. والتي حددها أولا في **الكرامة الإنسانية**، لأن الأخلاق تهدف إلى حماية الأفراد من كل أنواع الظلم والاستبداد وكذلك الأنانية وحب التملك، لذلك فمن الضروري أن تتحقق كرامة الإنسان فيها. ثاني أهم خاصية لها **الإلزام**، وهو يعني الامتثال للأوامر الصادرة من داخل الإنسان وليست التي تأتيه من الخارج، فهو يحمل في ذاته القانون الأخلاقي. وآخرها أن القانون الأخلاقي لا يعمل بهدف تحقيق السعادة للإنسان – وإن كانت تلك غاية كل فرد-فهو منزه عن الغايات الخاصة والمحدودة ويطمح إلى ما هو عام وكوني.

تبدو هذه المبادئ في صورتها الأولى بعيدة عن التجربة ومستقلة عنها تماماً، ومع ذلك لا يعدّها كانط مطلقة باعتبارها خاصة بالإنسان. وهذا ما يقتضي ضرورة البحث عن المبدأ الحقيقي والثابت الذي تقوم عليه المعاني الأخلاقية، حيث أن الوقوف على المعاني الشائعة والمتغيرة يعطي فكرة ناقصة عن الأخلاق، لكن الأمر اعترضه عائقان هما عبارة عن النتيجتين التي خلص إليهما كانط في **"نقد العقل الخالص"**، تمثلت الأولى في استحالة معرفة الأشياء فوق – الحسية، والثانية أن الطبيعة تخضع للسببية

[25] Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Op, Cit, p :55.

وبالتالي تتنافى مع كل فعل حر.[26] وفي الحقيقة أن هذا يصطدم بطبيعة الأخلاق التي هي مجاوزة للتجربة من جهة، كما أن أخلاق الواجب والإلزام تتطلب حرية في الفعل من جهة أخرى.

وفي سبيل الخروج من هذه الأزمة يلجأ كانط إلى ما توصل إليه في النقد الأول من نتائج، وهي قوله بوجود العقل الخالص الذي ليس هو العقل الحدسي الخاص بعالم الظواهر، وإنما هو عقل خالص مجرّد من صور الحساسية.[27] وبما أنه يتجاوز الظواهر فسيحدد هذا العقل لنفسه موضوعات يتحقق فيها تناسقه وتكتمل وحدته، وبالطبع لن يجد ضالته إلا في عالم الأخلاق. وعليه لو لخّصنا المشكلة الأخلاقية عند كانط لاختزلناها في: عقلانية خالصة، مستقلة عن التجربة وأساسها الإرادة الحرة الخيّرة. ماذا أراد كانط بهذه النظرية؟ بمعنى آخر ما أبعادها؟ وما قيمتها كتأصيل أخلاقي في ظل الحداثة والأنوار؟

عندما نرصد المشكلة الأخلاقية عند كانط نصطدم بجملة من المفاهيم، وهي في الحقيقة ذا ت دلالات مهمة في تصوره لتلك المشكلة. كما أن توظيفه لها جعلها تبدو وكأنها تُستخدم لأول مرة، لا لشيء إلا كونها أصبحت عنده دقيقة وموجهة نحو معاني محددة بعينها. فمثلا مفهوم الحرية كان له وقع خاص معه، حيث تمثل الدعامة الأساسية التي تبني كل تطلعات الإنسان. فهي تمنح الفرد القدرة على التصرف والاختيار شريطة أن يكون هذا الاختيار صحيحا ونابعا من الإرادة الخيّرة. وهو بهذا يُرجع أي نقص أو خطأ إلى غياب تلك الإرادة، هذه الأخيرة كما رأينا تمثل عنده أساس الأخلاق وهي تستجيب للواجب الأخلاقي الذي يتناسب مع إرادة العقل الخالص. وحتى مفهوم النقد أصبح معه يعني الإظهار أو كشف كل ما هو قابل لأن يظهر في صورة محددة ونهائية.[28] فالتحديد إذن هو غاية العمل النقدي أما وسيلته فهي الكشف والاختبار، أو بمعنى إبستيمولوجي هو تمييز ما هو حقيقي عما هو مزيف.

في حديثنا عن مفهومي الحرية والنقد يمكننا أن نلاحظ أنهما يعبران عن فكرة الاستقلالية عند الإنسان، بمعنى أن كانط ومنذ أن أعلن أن الذات هي التي تُضفي التنظيم والتأطير على جملة الإحساسات المدركة من الخارج؛ وبصورة أوضح إن الطبيعة لا تظهر إلا من القوانين التي تشرعها الذات. وقد وصف هيدغر (Martin Heidegger) النقد الكانطي فقال:" النقد يعني تثبيت لنسق ولقواعد، إنه يعني التشريع."[29] ومثل هذا العمل يقتضي أن تقوم الذات بعمليات تحليل وتركيب على مستوى الانطباعات الحسية، فتقصي ما هو وهمي وتبني ما هو حقيقي بحسب مبادئ العقل. من هنا نلاحظ أن كانط يضفي السلطة والمركزية على الذات في المعرفة، وحتى عندما يعترف بنسبية العقل وحدود معرفته فذلك يقتصر

---

[26] Kant, Critique de la raison pure, OP, cit, p : 540.

[27] إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص: 308.

[28] Martin Heidegger : Qu' est-ce qu'une chose ? Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971, p : 129.

[29] Ibidem.

على الموضوعات فوق-الحسية التي تخرج عن قدرته وتوقعه في الإحراج، أما الظواهر فهي مجاله الذي يعمل فيه بقوة. ومع هذا ينصفه مرة أخرى في الجانب العملي عندما يمنحه سلطة التشريع، فهو من يصنع قانونه بنفسه ولا يتلقى الأوامر من جهات أخرى كيفما كانت. وإذا كان قد تحامل على الميتافيزيقا في صورتها الأولى، فإنه بشّر بنوع خاص منها وهو ميتافيزيقا الأخلاق. وهي تلك التي تخدم العقل في وظيفته العملية، وفي الحقيقة إن العقل العملي لا يفكر ولا يستدل بل هو يضع المسلمات حتى يحفظ الأخلاق من الزوال. وهكذا أصبحت الميتافيزيقا دعوة أخلاقية وليست علمية،[30] حيث تخلصت من الطابع النظري العلمي الذي وُضعت فيه وباتت بذلك غير ممكنة، ثم أصبحت مجالا عمليا تتجسد فيه الإرادة الإنسانية العاقلة.

لقد أشرنا إلى أن مجال ميتافيزيقا الأخلاق يتضمن مفاهيما جديدة تختلف عن تلك التي في المجال النظري، وأبرز تلك المفاهيم الحرية والإرادة. والثقة التي يعطيها كانط للعقل مردها هو الإرادة العاقلة، هذه التي مهما انحرفت عن مسارها الصحيح فإنها تحمل في ذاتها استعداداً قوياً للخير. فالإنسان ورغم ميله إلى الشر، إلا أن شره هذا ذو طابع إيجابي. قد يبدو هذا الطرح متناقضاً لكنه في الحقيقة قد تأثر بما ذهب إليه روسو في قوله بأن الشر لا يتواجد في جوهر الإنسان بل في تاريخه.[31] فوقوع الإنسان في الخطأ سببه عندما يسمح لنفسه بالتبعية لسلطة خارجية، لكنه كلما كان مستقلا بنفسه كان أكثر خيرية. وأكثر التحديات تلك التي يعيشها الإنسان في سعيه المتواصل من أجل التخلص من بقايا ذلك الشر بفضل إرادته، وهو تحدي يصبو إلى الكمال الأخلاقي. وقيمة هذه الغاية تتطلب هي الأخرى وسيلة لا تقل عنها قيمة إنها الإرادة المطلقة.[32]

إن الأخلاق التي يبشر بها كانط تستمد أصولها من ذلك الشعور بالامتلاء أو بالكمال الذاتي،[33] وبهذا منح الفيلسوف الإنسان القدرة على تغيير واقعه أو حتى تجاوزه. كما اعتبر إرادة الأخلاق قوة تسمو به فوق نفسه وتحرره من الدوافع الطبيعية – التي يردها في مصدرها إلى الحواس-وكذا الميول والرغبات.

---

[30] Mélika Oulbani : La question de la métaphysique entre Kant et Carnap, in colloque « La philosophie critique de Kant » à Tunis en 1993, Cérès édition, Tunis, 1994, Pp :154-155.

[31] Henri D'Aviau de Ternay : La liberté kantienne, les éditions du CERF, Paris, 1992, p : 65.

[32] Martin Heidegger : Essais et conférences, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958, p : 102.

[33] ألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ، 1980 ، ص:225.

كما أنه بفضل إرادته يتمكّن من تأكيد وجوده ككائن عاقل لا يحقق النفع لذاته فحسب، بل يتطلع إلى غير ذلك إنه يعمل من أجل تأصيل الأخلاق الكونية التي ترقى إلى بناء الدول والحضارات.

على الرغم من أنه انطلق من المعاني الأخلاقية الشائعة وصولاً إلى المبادئ العامة، إلاّ أن الأخلاق التي نادى بها كانط تحولت إلى منظومة مغلقة من الأفكار التي أقل ما توصف به، أنها قطعت الصلة بين العقل والطبيعة. فقد ابتعد عن الحياة الطبيعية التي يحياها الناس بعفويتها بانفعالاتها، آلامها وآمالها ليصل إلى جملة من الواجبات والأوامر المطلقة الموجهة خصيصاً لتربية الإنسان كفرد أو ذات، وليس كعنصر في المجتمع ينخرط في شبكة من العلاقات الاجتماعية التي لا يستطيع أن يتصرف خارجها، ولا يمكن لأية فلسفة أن تتنكر لها أو تلغي وجودها. في حين اختزل كانط تلك المسافة ليبني نموذج إنسان يتوسط بمنزلته بين النسبي والمطلق، وأنسب وأقوى وسيلة له في ذلك هي الأخلاق الخالصة والمحررة من كل تبعية خارجية لا هي مدينة للدين ولا للمجتمع. ذلك هو مشروع الإنسان المستقبلي الذي يكفي نفسه بنفسه. ولكن هل يمكن أن يستغني الإنسان عن كل الحتميات ويكتفي بما يملكه من ملكات فقط؟ وهل يمكن الحديث عن ملكات إنسانية خالصة قبلية ومستقلة عن كل ما يحيط بالفرد من إكراهات.

خاتمة:

تعتبر فلسفة كانط بما تضمنته من إشكاليات ومسائل من الفلسفات المفصلية التي أثرت في معظم من جاؤوا بعدها، والتأثير هنا لا يعني بالضرورة إيجابا بل قد يكون انتقادا وتجاوزاً. فلو تناولنا الجانب العملي فيها للمسنا أثره في الفلسفات الأخلاقية المعاصرة، حيث تعيش هذه الأخيرة في حيرة من المسألة: إما أنها تمشي على خطى كانط وتتعمق في فلسفته، أو أنها تواجهه وتتجاوزه وفي كلا الحالتين هي عودة قوية إليه سواء برفضه أو قبوله. وهذا ما نجده أيضا في أطروحاته السياسية مثل السلام الدائم، المواطنة والعالمية، الضيافة الكونية،... وهي إحدى أهم الوسائل المطلوبة حالياً من أجل مواجهة كل أشكال الهيمنة والصراع الحضاري. كما اقترح لحل النزاعات بين الشعوب تقاربا أخلاقيا من شأنه تحقيق التقارب السياسي، إلا أن هذه المشاريع ستتعثر بالضرورة في حضرة الأنظمة الديكتاتورية المهيمنة.

حرص كانط وبقوة على تأسيس مفهوم الحكم بشكل يتجاوز به تلك النظرة النمطية التي وضعه فيها المناطقة والعلماء، تمثل في بعده الأنطولوجي وحتى الباثولوجي، فهو يعبر عن الوجود الفكري للإنسان إذ أن حياته البيولوجية لا تعني بالضرورة حضوره الفعلي الذي يترجمه تأثيره فيما يدور به. أما البعد المرضي ونقصد به أن سلامة الحكم تعني سلامة الملكات التي شاركت في صنعه والتي تعتبر بهذا المفهوم قوى حيوية تعمل على تنشيط عملية التفكير، وقد أكد لنا الفيلسوف على مدى أهمية كل من المخيلة والفهم وقبلهما الحساسية وبإشراف العقل في صياغة الأحكام المعرفية والأخلاقية والجمالية.

ماذا تعلمنا من كل هذا؟ لقد وضعنا كانط في مواجهة لحظة جديدة يبدو أنها مفصلية، حيث اعتبر النقد الثالث "نقد ملكة الحكم" همزة وصل بين المعرفة والأخلاق ليعلمنا أهم درس في تاريخ الفلسفة أو إن صح التعبير أعاد صياغة تعريف "محبة الحكمة " إلى: "الفلسفة هي فن الحكم الصحيح"، في التمييز بين ما هو تجريبي وما هو قبلي، ما هو من داخل الإنسان وما يأتيه من الخارج. كما كشف لنا عن البعد الواقعي لفلسفته النقدية وهذا ما يؤكده حرصه على ضرورة تحقيق الوحدة والتناغم بين عقل الإنسان وبدنه. إنه خطاب يسعى إلى تحرير العقل من كل القيود خاصة تلك التي يصنعها لنفسه، كما أنه تطلع إلى بناء الإنسان "الكامل" الذي يُعول عليه في صنع الحضارة، ولكن هل ينطبق هذا على إنسان اليوم الذي لا يملك القدرة على خلق ذلك الانسجام بين شقيه المادي والفكري؟ فهو إن انشدّ إلى جانب ترك الآخر وكأنهما نقائض لا تجتمع في الكائن الواحد؟ أم أن الأمر يقتضي إعادة النظر في ملكة التمييز التي يحوز عليها؟ وهل بإمكاننا القول أن لكل إنسان فلسفة تخصه، أم أن الفلسفة واحدة ثابتة لا تقبل القسمة والتعدد؟ أم أن أزمة الإنسان المعاصر الحقيقية هي في الأصل إخفاقه الدائم في بناء الأحكام وإصدارها؟

قائمة المراجع:

1. أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفارابي للنشر، بيروت، ط1،
2. ألبرت شفيتسر: فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط2 ، 1980.
3. إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.
4. توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1992.
5. جميل صلبيا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
6. جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1997.
7. سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1989.
8. عبد القادر بشته، الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1995
9. كانط، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2005.
10. محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1995
11. هانز جيورج غادامير، تجلي الجميل ومقالات أخرى، تر: سعيد توفيق، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1997.
12. H .G. Gadamer, Truth and method , the English translation (New York : continum,1975)

13. E. Kant, Logique, PUF, Paris, 1970,
14. Henri D'Aviau de Ternay : La liberté kantienne, les éditions du CERF, Paris, 1992.
15. Kant, Critique de la raison pure, trad : Tremesaygues Et Pacaud, PUF, Paris, 1993.
16. Kant, La religion dans les limites de la simple raison, Trad. J. Gibelin, J. Vrin, Paris, 1996.
17. Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, 18eme édition, 1996.
18. Martin Heidegger : Essais et conférences, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1958.
19. Martin Heidegger : Qu' est-ce qu'une chose ? Trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.
20. Mélika Oulbani : La question de la métaphysique entre Kant et Carnap, in colloque « La philosophie critique de Kant » à Tunis en 1993, Cérès édition, Tunis, 1994.
21. Vaysse , Jean- Marie : Dictionnaire Kant, Ellipses édition marketing, Paris, 2007.