

العقل والذاتية في فلسفة الحدائفة من ديكارت إلى كانط

الطيب بوعزة
باحث مغربي



قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

إذا كان النقاش الفلسفي حول دلالة العقل قد خضع، في القديم، للهيمنة الأرسطية، وتحدد إطاره الإشكالي بذلك التمييز الأرسطي بين العقل الفعال والعقل المنفعل، فإن التحول الطارئ في العصر الحديث الذي أخذ يؤكد انتقال النظرة إلى العقل من كينونته كجوهر إلى كينونته كأداة، كان لابد أن يقطع مع النقاش الأرسطي، ويلتفت إلى سؤال إمكانات العقل وحدوده، مع لوك وهيوم، ثم خاصة مع كانط.

وهنا يمكن القول لقد تمت أنسنة الإطار الفلسفي الذي يوطر إشكال العقل، وذلك لأن عصر الحداثة عصر الأنثروبولوجيا - عصر الذاتية - حسب تعبير هيدغر. وفي هذا الإطار، نجد الفلسفة الحديثة قد أحدثت نقلة نوعية في دلالة هذا المفهوم بالنظر إلى سياق تاريخ الفلسفة الأوربية¹، فإذا كان العقل في الفلسفة اليونانية جاء بصيغته الأنطولوجية الكونية، فإن الفلسفة الحديثة ستنتقل من كونية العقل إلى ذاتيته، تلك الذاتية التي هي عند هيجل أرضية المشروع الحداثي، وممكن تميز عصر الحداثة، وذلك بسبب سمتين تتسم بهما هذه الذاتية كما طرحت مع انبثاق الحداثة، وهما كما يقول هابرماس - مستثمرا الدرس الهيجلي - "الحرية" و"التفكير". وإضافة إلى هذا ثمة سمة أخرى أبرزتها بشكل خاص الفلسفة الهيدغرية وامتداداتها في فكر ماركيز، وهي العقلية التقنية ونزوعها نحو السيطرة على الطبيعة، وهي سمة يختص بها العصر الحداثي، وتؤشر على تحول في النظرة إلى الكائن والكينونة. وهذه النقلة تتناغم مع تحول آخر شهدته الثقافة الأوربية مع مجيء الحداثة، أقصد التحول في النظرة الوظيفية للمعرفة، الذي كانت له آثار انعكست على مختلف المفاهيم، ومن ضمنها مفهوم العقل، فإذا كانت المعرفة عند الإغريق تبجل بسبب إغراقها في النظري وتعاليتها عن طلب المنفعة الحسية، فإن هدف المعرفة كما ستعبر عنه الحداثة الأوربية، سواء مع ديكرت أو بيكون، هو تسييد الإنسان على الطبيعة وسيطرته عليها واستغلالها على النحو الذي يحقق منفعة.

بهذا نوجز الوضع الإشكالي للعقل في عصر الحداثة، فكيف تشكل هذا الوضع؟ وما هي محدداته؟

في شرط الانتقال من كونية العقل إلى ذاتيته:

مع تحويل العقل إلى أداة سيطرة على الطبيعة، كان لابد من انتزاع تلك التمثلات الأسطورية القديمة التي ظلت ثابته حتى داخل الفلسفة اليونانية، أقصد التمثلات التي تنظر إلى الطبيعة وكواكبها ونجومها نظرة إبحائية تراها عقولا تعقل وتفكر. واسترجاع العقل إلى الذات وتحويل الطبيعة وأشياءها، بل حتى كائناتها الحيوانية إلى مجرد آلات (الأطروحة الديكارتية)، وتبديل معنى محايدة العقل للكون والطبيعة من مدلوله الإغريقي إلى مدلول حداثي، يراه بمعنى انتظام الطبيعة وفق علاقات معقولة، لا النظر إليها بوصفها مشكلة من كائنات

¹ Brunshvicg.L.(1953), le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 ed, paris.

عاقلة، إن مثل هذا التحول كان شرطا إبستمولوجيا ونفسيا ضروريا لإرساء ذاتية العقل مكان كونيته بمدلولها القديم، ونزع ذلك الغشاء السحري الذي غلف الطبيعة، وتلك النظرة الاستهجانية التي التصقت بها في ثقافة القرون الوسطى الأوروبية، الأمر الذي مهد للتعامل العلمي معها.

وهذا الانتقال من كونية العقل إلى ذاتيته تجسده الفلسفة الديكارتية أفضل تجسيد، بل إن هذه الذاتية هي، كما يقول هوسرل، الاكتشاف الديكارتية الأهم، اكتشاف أساس جديد للمعرفة، هذا وإن كان هذا الاكتشاف قد بقي، حسب هوسرل، بدون استثمار عند ديكارت، وهو النقد نفسه - لكن من منظور مغاير - وجهه هيجل إلى الديكارتية؛ حيث يقول كوجيف محددًا النقد الهيجلي لإجابة ديكارت عن ماهية الأنا أفكر: "إن إجابة ديكارت هي عند هيجل إجابة صحيحة لكنها ناقصة، وذلك لأنه عندما انطلق من "الأنا أفكر" فهو لم يركز انتباهه - كما يقول كوجيف - إلا على فعل التفكير "أفكر" غافلا بشكل تام عن دراسة "الأنا" والنظر إليه ككينونة جوهرية".

وإذا طلبنا المفهوم الديكارتية للعقل، سنجد أن اللفظ يدل عند ديكارت على "قوة الإصابة في الحكم".²

وهو الملكة التي تصدر بها الأحكام، ونميز بها تمييزا قيميا معياريا بين الحق والباطل، والخير والشر، والحسن والقيبح، وأنه واحد بين الناس؛ لأنه أعدل الأشياء قسمة وتوزيعا بينهم.³

والفلسفة الديكارتية، بمبادئها بفطرية العقل، تنتهي إلى موقف إبستمولوجي وميتودولوجي ينصب النموذج الرياضي كأسلوب منهجي لتشغيل الاستنباط من الحدوس، ذلك لأن فطرية العقل تعني في أبعادها الميتافيزيقية الديكارتية أن العقل هبة إلهية مجهزة ببديهيات حقيقية مطلقة. وحقيقة هذه المبادئ ترجع إلى مصدرها الإلهي، ومن هنا كان تفسير ديكارت للاختلاف الفكري، وللسقوط في مزلق الخطأ الملحوظ في الممارسات الفكرية، بكونه راجعا ليس إلى اختلاف العقل، بل إلى اختلاف طرائق استخدامه؛ أي أن الخطأ في المنهج وليس في العقل، أو بعبارة أخرى إن الخطأ في "كيف نفكر" وليس في أداة التفكير (العقل) "لأنه لا يكفي أن يكون لدينا عقل؛ لأن الأهم - يقول ديكارت - هو أن نحسن استخدامه".⁴

ومن هنا يمكن القول، إن الفلسفة الديكارتية تنتهي إلى تصور العقل كجوهر لا كأداة، جوهر شريفا، حاملا للحقيقة المطلقة، السابقة على أي اكتساب وتجربة. غير أن هذا لا يطعن في الفكرة السابق ذكرها؛ أي النظر إلى الديكارتية بوصفها أحدثت نقلة في مفهوم العقل من الدلالة الكونية إلى الدلالة الذاتية، وهي نقلة تؤشر

² جميل صليبا (1982)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2، ص 86

³ R.Descartes, (1966), Discour de la methode, Garnier- Flammarion, Paris, p33.

⁴ Ibidem.

على انقلاب هائل بالقياس إلى الذوق الثقافي القروسطوي، بل هي المحدد المفهومي والمنهجي للمشروع الحداثي بأكمله؛ فالذاتية هي، حسب هيجل، تلك اليابسة التي كثيرا ما أبحر الفكر الفلسفي من أجل بلوغها، الأمر الذي جعل ديكرت حسب الهيجيلية: "البطل الذي أعاد المسائل والإشكالات بصورة جذرية إلى البداية، وأعاد صياغة وتشكيل أرضية الخطاب الفلسفي".⁵

وإن اتخاذ ديكرت لفعل التفكير كمبدأ هو حسب هيجل ما جعل ديكرت: "الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة".⁶

وإذا نظرنا إلى المشروع الحداثي من منظور الصيرورة التاريخية يصل اللاحق بالسابق، يمكن أن نقول إن الحداثة كان لا بد لها من أن تبتدى بالكوجيتو، وبالإعلاء من استقلالية الوعي واقتداره على التفكير خارج الوصاية اللاهوتية الكنسية؛ فالحداثة كما يقول جان بودريار هي أساسا "ظهور الفرد بوعيه المستقل". وعلى الرغم مما يمكن أن نرى في الكوجيتو الديكرتي من كلياتية، ولا شخصية مبادئه وأفكاره الفطرية، فإن هذا كله لا يمكن أن يلغي ما نراه في الديكرتية من تحول وثورة على الفكر القروسطوي بسبب من كونها جعلت العقل الإنساني "أساسا لكل كائن ولكل معرفة" حسب تعبير شيغان. غير أن الأطروحة الديكرتية، باستحضارها للذاتية، وتعظيمها من شأن البداهة العقلية، واستهجانها للبعد التجريبي تحت حجة خداع الحواس، لم تكن في سياق القرن السابع عشر بفادرة على نفي ما كان يعتمل داخل الفكر والثقافة الأوروبية، من تطورات علمية، تدفع في اتجاه إعادة النظر في مفهوم العقل، لاستحضار الواقع التجريبي، وإعادة التقدير لوظيفة الحواس، بل حتى من داخل هذه الفلسفة الديكرتية، يمكن توجيه النقد إلى موقفها من الحواس والواقع التجريبي، ونظرتها الإطلاقية للعقل، ألم تعلن الديكرتية أن "تسييد الإنسان على الطبيعة" هو الهدف المركزي للتفكير الفلسفي والعلمي؟ ألا يدفع هذا الهدف في اتجاه إخراج العقل من شرنقة الذات إلى التفاعل مع الواقع التجريبي؟ ألا يدفع نحو التساؤل: كيف يمكن تحقيق هذه السيادة بعزل الإنسان عن الواقع الطبيعي، وحشره داخل قوقعة الكوجيتو؟ وكيف يتأتى معرفة الواقعي دون اتصال به وتجريب عليه؟

⁵ Hegel. G. W. F.(1971), Leçons sur l'histoire de la philosophie, I, (tr. fr. P. Garniron), Paris, p1385.

⁶ Ibidem.

في الدلالة التجريبية للعقل:

من محدودية فعالية العقل مع لوك إلى إنتفائها مع هيوم

صحيح أن العقل الديكرتي هو نقلة مهمة في تاريخية الفكر الفلسفي الأوربي، نقلة إلى الذاتية، وهو انتقال هياً شروط التحول من ميتافزيقا العقل - بمعناها الضيق - إلى إجرائيته وأدائته، إلا أن ما سيتلو الديكرتية من توجهات فلسفية تجريبية سينزع عن العقل ذلك السمو الإطلاقي، ويرهن تكوينه واشتغاله بالحواس في تعاطيها التجريبي مع الواقع، بل أفرغ العقل من محتواه البدهي الفطري، فاستحال إلى دفتر بيد التجربة؛ أي إلى مجرد صفحة بيضاء، تخط عليها التجربة الحسية. ومن ثم إذا كان العقل واحدا وموزعا بقسمة عادلة بين الناس، كل منهم أوتي منه الكفاية، حسب الديكرتية، فإنه في الفلسفة التجريبية معطى مختلفا، تبعا لاختلاف الواقع، وخصوصيات التجربة وتباين المكتسب.

فالعقل عند لوك لوح فارغ تأتي التجربة لتخط فيه المبادئ والمعاني. وبما أن العقل ليس فيه أية أفكار فطرية، فإن السؤال المطروح في نظرية المعرفة المتمذبة بالمذهب التجريبي - من أين يمتح العقل أفكاره؟ - هو سؤال يقول عنه لوك: "على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة".⁷ ولما كانت التجربة هي مصدر الأفكار وجب تحليلها بامعان، وفي سياق هذا التحليل ينتهي لوك إلى أن هناك نوعين من مصادر التجربة:

الأول: الإحساس الخارجي، وذلك بواسطة حواسنا التي تلتقط موضوعات خارجية.

والمصدر الثاني، هو الإحساس الداخلي الذي يتم به إستشعار أفكار واعتمالات داخلية كالتفكير والشك والاعتقاد والإرادة.⁸ وليس: "هناك أي شيء في عقولنا لم يأت عن طريق أحد هذين السبيلين"⁹، غير أن لوك نَوَّع في مصدر التجربة على النحو السابق، فهو من جهة أخرى حسم شأنه شأن الفلاسفة التجريبيين في كون المصدر الوحيد للمعرفة هو التجربة ذاتها، إذ بها يمتلئ العقل، بل يتكون ويتشكل فـ "لا وجود لأي شيء في العقل - يقول لوك - إلا وقد سبق وجوده في الحس"¹⁰، ناقدا بذلك العقلانية الديكرتية التي تزعم وجود أفكار فطرية بدهية في العقل، معتبرا ديكرت نفسه أخطأ في حق منهجه وتناقض معه عند ما جاوز به إلى البث في شأن الجسم ووظائفه... ذلك لأن ديكرت حسب لوك يكون متناغما مع فلسفته القائلة بفطرية العقل واستبطانه

⁷ Locke, John(1972), Essai sur l'entendement humain, trad coste, vrin, chap1.

⁸ Ibidem.

⁹ نقلا عن ريتشارد شاخت (1993)، رواد الفلسفة الحديثة، (ت د. أحمد حمدي محمود)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 132

¹⁰ يوسف كرم (ب ت)، "الفلسفة الحديثة" بيروت، دار القلم، ص 230

بدهيات مطلقة¹¹، وذلك فقط عندما "يغمض عينيه ويسد أذنيه"، أما عندما يجاوز ذلك إلى البحث في شأن الطب والتشريح، فإنه يتضاد مع مذهبه، بل إن المبادئ البديهية التي يزعم ديكارث أنها غريزية وفطرية هي لو كانت كذلك حقا لعرفها الناس جميعهم، بينما الحاصل أن أغلبهم يجهلونها، فحتى "المتعلمون منهم" - يقول لوك- يجهل بعضهم معنى "الذاتية" و"عدم التناقض"، فليس العقل إذن: "شيئا آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادئ أو القضايا المعروفة بالفعل.. ومن ثم، فإنك إذا قلت إن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة على هذا النحو، فإنك تكون قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للإنسان ما عرفه من قبل... ويتساوى هذا القول في واقع الأمر وقولك إن الناس يعرفونها ولا يعرفونها معا"¹².

وينتهي لوك إلى أنه ليس ثمة في العقل أية معان فطرية غريزية، فلو حللنا المعاني ودرسنا أصنافها سنجدها أصلا صنفين لا غير:

- "معاني بسيطة" مكتسبة من التجربة.

- و"معاني مركبة"، يرجعها لوك إلى التفكير؛ أي إلى فعالية العقل.¹³

وفي هذا التمييز بين الصنفين، تمييز وظيفي أيضا بين وضع الانفعال ووضع الفعل؛ حيث إن العقل يكون في حالة المعاني البسيطة منفعلا؛ أي يتلقى من التجربة، بينما في حالة المعاني المركبة يكون فاعلا. لكن إذا كان العقل عند لوك ذا وظيفة وشيء من التقدير، فإن هذا التقدير لن يستمر مع الفلسفة التجريبية اللاحقة عليه، فإذا كان لوك يقول: "إن الفهم في معظم الأحيان سالب"¹⁴، فإنه يجوز لي أن أقول إن هيوم سيعتبر العقل / الفهم سالبا في كل الأحيان، وذلك لأن الوظيفة المعطاة للعقل عند لوك ستسحب منه مع هيوم، بفعل أطروحته الموسومة بـ "قانون تداعي المعاني" الذي بلوره وخلص به إلى جعل العقل لا وظيفة له غير التلقي، بعد أن كانت له مع لوك وظيفة الربط والتركيب للمعاني. فوظائف المضاهاة والتركيب والتجريد في فلسفة لوك، التي يقوم بها العقل استبدل بها دفيد هيوم قوانين التداعي التي هي "التشابه، والتقارن في المكان والزمان، والعلية"، "الفكرة ترتبط بفكرة إما لتشابههما، وإما لأن الانطباعات التي هما نسختان عنها كانت متقارنة، وإما أخيرا

¹¹ يظن لوك - خطأ - أن قول ديكارث بغريزية وفطرية المبادئ البديهية يلزم عنه حتما أن الناس يعلمونها بالفطرة ويسيروا عليها في تفكيرهم وسلوكهم، بينما لم يقل ديكارث بهذا، أنظر:

Blanche, Robert(1973), La science actuelle et le rationalisme, (2 ed), Paris, P.U.F, p8.

¹² شاخت، م س، ص 127

¹³ Locke, Ibid, livre 2, 12.

¹⁴ نقلا عن شاخ، م س، ص 131

لأن إحداهما تمثل علة والأخرى معلولها¹⁵. وهذه القوانين لا يعتبرها هيوم من فعل العقل، بل هي مجرد عادات ذهنية انطبعت في العقل بفعل تكرارها في التجربة. ومن ثم، فوظيفة العقل هي انفعال لا فعل.

إلا أن مفهوم العقل الذي صاغته الفلسفة التجريبية اصطدم هو الآخر بمآزق واستحالات. كما أن النموذج الثاوي داخل نظرية المعرفة التجريبية، لم يستطع حسم الإشكالات الكبرى التي تصطم بها مختلف التنظيرات الفلسفية التي تسعى إلى اختزال مفهوم العقل، واستدخاله في تصورات وقولب نظرية أحادية. أية ذلك، أنه إذا كان العقل صفحة بيضاء، وإذا كان حصيلة تكوين بفعل التربية والتفاعل مع الواقع الطبيعي والثقافي والاجتماعي، فإن هذا إن كان يفسر بسهولة اختلاف العقول والأفهام، فإنه يلقي حرجا كبيرا في تفسير اتفاق العقول وتطابقها في بعض مبادئ التفكير ونتائجه، وإذا كان العقل مجرد صفحة بيضاء، وإذا كانت الحواس هي التي تكونه وتصوغه، أو بتعبير آخر، إذا كان العقل "سلبى الدور"، كما هو الحال مع دفيد هيوم، وإذا كانت الحواس هي وحدها ذات بعد وظيفي فاعل، حسب الفلسفة التجريبية، فكيف نفسر اقتدار العقل على تخطيء الحواس وتصحيح معطياتها وتنظيم شتاتها؟

في الدلالة الكانطية للعقل أو العقل كفعالية تركيب وتوحيد:

إن مثل هذه الاستفهامات دفعت الفكر الفلسفي الأوربي إلى العودة من جديد إلى العقل. وفي هذا السياق يأتي الاستثناء اللابنيزي ضد أطروحة جون لوك القائلة بأن ليس في العقل شيء، وأن ليس هناك شيء سابق على التجربة، ليقول لابنيز "إلا العقل نفسه". هذا "العقل نفسه" هو الذي ستتخذ الكانطية موضوعا لاشتغالها النقدي، في أفق تجاوز مزدوج لكل من العقلانية الديكارتية والتجريبية، وفي محاولة لتخطي الاستحالات والمآزق التي اصطدم بها نموذج العقل الديكارتى أو نموذج العقل التجريبي، لإنجاز تجاوز نقدي للوثوقية (الدوغمانية) في شكلها اللابنيزي، وكما طرحت أيضا عند وولف (WOLF 1754-1679)، وتجاوز للشكية التي انزلت إليها تجريبية لوك، وسقطت فيها فلسفة هيوم. ففي مقدمة الطبعة الأولى لنقد العقل الخالص (1781)، نلاحظ أن كانط سيوجه نقده بالأساس إلى العقلانية الدوغمانية، مؤاخذا الفلاسفة على إعطائهم كل ذلك التقدير وتلك السلطة الاستبدادية المطلقة للميتافيزيقا¹⁶، مشيرا إلى "فيزيولوجية العقل البشري"¹⁷ التي رسمها جون لوك، والتي رغم كونها أفادت في المساس بسلطة الميتافيزيقا والكشف عن محدودية قدرات الفهم البشري، فإنها سقطت، حسب كانط، في المنزع التجريبي العامي، ولم تستطع من ثم إنجاز طموحها، الأمر

¹⁵ برييه. إيميل (1983)، تاريخ الفلسفة، ج5، القرن الثامن عشر، (ت جورج طرابيشي)، دار الطليعة، ط1، بيروت، ص 117

¹⁶ Kant.E. (1984), critique de la raison pure, (trd, A.TRESMESAYGUES et B. PACAUD.) Ed10 PUF, Paris, p5.

¹⁷ Ibid, p6.

الذي كان رد الفعل عليه هو معاودة السقوط من جديد في الدوغمائية.¹⁸ غير أن كانط إن كان يقطع مع الدوغمائية وأنساقها العقلانية، فهو يقطع أيضا مع التجريبية، وذلك من خلال أفق عقلاني، إذ كما يقول جان أولمو ثمة مشترك بين عقلانيتي ديكارت وعقلانية كانط، وهو "الاعتقاد في وجود محتوى في العقل"¹⁹ هذا المحتوى الذي لم تنتبه إليه الفلسفة التجريبية، فأخطأت من ثم القدرة على التفسير الصائب للعملية العقلية والمعرفية.

إن قيمة المشروع الفلسفي الكانطي ترجع إلى ما يمكن التعبير عنه بالقول: إن العقل في النسق الثقافي قبل كانط، كان يتحدث عن غيره، فأصبح مع مؤسس مشروع "نقد العقل" يتحدث عن نفسه، وهو انتقال من المستوى الأنطولوجي إلى المستوى الإبستمولوجي، سينتهي إلى تأسيس فلسفة وصوغ مفهوم للعقل أكثر تفصيلا وعمقا وتصنيفا لمكوناته وتجهيزاته الداخلية، إلى درجة جعلت البعض يصف كانط بكونه "رسام العقل"²⁰ في الفلسفة الأوروبية، وقد كان كانط نفسه واعيا بإنجازه "الفني" هذا فسماه بـ "معمارية (أرثوكتونية) العقل". ومن الملحوظ في صيرورة المشروع الكانطي أنه كان يسعى إلى تخطي العقلانية الديكارتية والتجريبية من خلال ثنائية مفهومية، اعتبرها المحدد الأساس لهذا العقل؛ أي مفهوم القبلي ومفهوم "الترنسندنالي (المتعالي)" *le transcendantal*. فالعقل حسب كانط ليس مجهزا بأفكار فطرية ولا هو بصفحة بيضاء أو مرآة تعكس ما تنقله الحواس من معطيات، بل فيه مفاهيم / مقولات "قبليّة" متعالية على التجربة وسابقة عليها، بل هي التي تنظم تلك التجربة وتصنف معطياتها المنقولة بوساطة الحواس، وهي التي تحول تلك المعطيات المجتزأة والمتناثرة إلى معرفة تتوافر فيها "الكلية" و"الضرورة"، اللتان لا يستطيع العقل التجريبي تفسير مصدرهما.

إلا أن النموذج العقلي الذي أسسته الفلسفة الكانطية ليس مجرد تجميع وتوليف للتوجهين العقلي والتجريبي، بل هو محاولة يتوافر فيها كثير من خصائص التجاوز والتخطي. والصورة التي يمكن استخلاصها من الفلسفة الكانطية، تبرز لنا نمودجا متميزا للعقل، تنتظمه ثلاثة مستويات:

- مستوى الحساسية: بمبدايها القبليين الزمان والمكان.

¹⁸ Ibid, p6.

¹⁹ ULMO. JEAN. (1969) LA PENSÉE SCIENTIFIQUE MODERNE, Flammarion, Paris, p254.

²⁰ Bertrand. Saint-Sernin(1995), La raison au xx siecle, Paris, Seuil, p17.

- مستوى الفهم: الذي يشير إلى المقولات القبلية للعقل، والفهم إذ بوصفه هو المتصل بالتجربة الحسية، فإنه يعمل على تنظيم ما تنقله الحواس من هذه التجربة. كما يشير الفهم عند كانط إلى "ملكة القواعد" أو ما يمكن اعتباره العقل المنطقي.

ومستوى العقل الخالص: وهو العقل مستقلا عن التجربة ومعطيات الحواس، يشتغل بها على نحو غير مباشر، إذ يتلو وظيفة الفهم، حيث يعيد التركيب والتوحيد بين ما وحده الفهم بمقولاته، بفضل مبادئه الترنسندنتالية (أي مبادئ العقل النظري).

يقول كانط: "إن معرفتنا بأكملها تبتدى بالحواس، ومنها تعبر إلى الفهم"²¹. غير أن هذا ليس منتهى رحلة هذه المعرفة، بل إنها تصل في النهاية إلى العقل، يقول كانط: "... تعبر إلى الفهم لتنتهي في العقل الذي لا يوجد فوقه أي شيء أعلى منه لمعالجة مادة الحدس وإرجاعها إلى الوحدة العليا للفكر"²².

فما هو هذا العقل الخالص؟ أو هذه الملكة العليا؟

إن أمر تحديدها ليس بسيطاً، ولا هو بالعمل الميسور الذي يكفي فيه الرجوع إلى التراث الفلسفي، بل هو أرض بكر ينبغي استكشافها وتحديدها، وهذا ما استشعره كانط، واستشعر معه ثقل المهمة وصعوبتها، حيث يقول: "... إنني أجد نفسي محرجاً نوعاً ما؛ لأن هذه الملكة ليس لها، تماماً كما ليس للفهم، سوى استعمال صوري فقط، أي منطقي، يتم فيه إغضاء الطرف عن كل محتوى للمعرفة"²³. إلا أنه ليس للعقل، هذه الوظيفة المرتبطة بالفهم فقط، بل له توظيفه الخاص به، يقول كانط: "ولكن للعقل أيضاً استعمالاً حقيقياً، وذلك نظراً إلى كونه يحتوي هو ذاته منبع بعض المفاهيم وبعض المبادئ التي لا يستعيرها من الحواس ولا من الفهم"²⁴.

ويعي كانط صعوبة وجدة هذا البحث الذي ينصرف إليه؛ حيث إن الاستعمال الصوري للعقل كان قد تم بحثه من قبل، منذ الفلسفة اليونانية، لكن القدرة الثانية التي يتميز بها العقل، ويشتغل بها، هي ليست محددة بعد: "حقاً - يقول كانط - إن أولى هاتين القدرتين [يقصد الاستعمال المنطقي الصوري للعقل] قد حددت قديماً عند المناطق بكونها ملكة الاستدلال المتوسط، (تميزها لها عن الاستدلال المباشر)، وأما القدرة الثانية التي يخلق بها العقل المفاهيم، فإنها لم تفسر بعد. وبما أن العقل يظهر هنا منقسماً إلى قدرتين، قدرة منطقية وقدرة متعالية

²¹ Kant, Ibid, p254.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

(ترنسدنتالية)، فإنه ينبغي البحث عن مفهوم أعلى لمنبع المعرفة هذا، مفهوم فوق هذين المفهومين وشامل لهما".²⁵

إذن لتحديد العقل، حسب النموذج الفلسفي والإبستمولوجي الكانطي، لا بد من التمييز بين نوعين من المعرفة:

- معرفة الفهم التي تتم بواسطة قواعد الفهم على معطيات الحس

- ومعرفة أعلى من السابقة تتم بواسطة المبادئ، يحددها كانط بقوله: "أسمي إذن معرفة بواسطة مبادئ تلك المعرفة التي أعرف فيها الخاص داخل العام، وذلك بواسطة المفاهيم. ومن ثم، فكل استدلال عقلي هو شكل من أشكال الاشتقاق الذي يستخرج معرفة من مبدأ (...)، ولما كان من الممكن لكل معرفة كلية أن تستخدم كمقدمة كبرى في استدلال من استدلالات العقل، وكان الفهم يقدم على نحو قبلي، مثل هذه القضايا الكلية، فإن هذه الأخيرة يمكن أن تسمى أيضا مبادئ، باعتبار الاستعمال الذي يمكن أن تستخدم فيه".²⁶

وإذا أردنا إيضاحا أكبر لعلاقة العقل الخالص بالفهم، فإنها دائما علاقة توحيد: "إذا قلنا عن الفهم إنه القدرة على إرجاع كثرة الظواهر إلى الوحدة بواسطة القواعد، فإنه يجب أن نقول إن العقل هو ملكة إرجاع قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ؟"²⁷

ومن هنا يمكن القول، إن العقل ذو علاقة بالفهم وليس له علاقة مباشرة بالتجربة: "إن العقل إذن لا يتصل أبدا، على نحو مباشر بالتجربة (...)، وإنما يتصل بالفهم، ليضيفي، بصورة قبلية وبواسطة المفاهيم، وحدة على المعارف المتنوعة والمختلفة لملكة الفهم، تلك الوحدة التي يمكن أن تدعى وحدة عقلية، التي هي مختلفة كل الاختلاف عن تلك الوحدة التي يمكن للفهم أن يحققها".²⁸

فما هي مقولات الفهم؟ وما هي مبادئ العقل الخالص؟

عندما يتصل العقل بالتجربة يسمى عند كانط "فهما"، والفهم له اثنتا عشرة مقولة، هي:

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibid, p255.

²⁷ Ibid, p256.

²⁸ Ibidem.

من حيث الكم: الوحدة، والكثرة، والجملة؛ ومن حيث الكيف: الإيجاب، والسلب، والحد؛ ومن حيث الإضافة: الجوهر/العرض، والعلة/المعلول، والتفاعل؛ ومن حيث الجهة: الإمكان / الاستحالة، والوجود/ اللاوجود، والضرورة/الحدوث.

ويمكن استنباط مبادئ العقل من المقولات، فكل مقولة تقود إلى مبدأ:

فمقولات الكمية (الوحدة، الكثرة، الجملة) لها مبدأ يقابلها هو: "كل الحدوس مقادير متصلة"، ويمكن تعليل هذا الاتصال من داخل الفلسفة الكانطية، باعتبار أن الحدوس تعرض داخل المكان والزمان، وبما أن المكان والزمان متصلان، فإن الحدوس أيضا متصلة.

و"المقولات الكيفية مبدأ هو" في كل ظاهرة، فإن الشيء الواقعي (الذي هو موضوع الإحساس) حاصل بالضرورة على كمية شدة أو على درجة²⁹، والدليل على ذلك هو تأثير الشيء في حواسنا، فلكي يكون هذا التأثير، فلا بد للظاهرة / الشيء من درجة وشدة تمكن من التأثير فينا. واختلاف درجة التأثير راجعة إلى اختلاف الأشياء، وبذلك تختلف إحساساتنا.

غير أن مقولات الإضافة تختلف عن المقولات السابقة؛ حيث إن كل مقولة منها يقابلها مبدأ خاص بها:

فبالنسبة لمقولة الجوهر يقابلها مبدأ: "الجوهر باق في تعاقب الظواهر، وكميته لا تزيد ولا تنقص".³⁰ فالجوهر ثابت رغم التغيير الذي يمس الظواهر، وبما أنه ثابت فكميته ثابتة أيضا؛ لأن نقصانها أو زيادتها يخل بثبات الجوهر.

ويقابل مقولة "العلية" مبدأ يعبر عنه كانط بقوله: "جميع التغييرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة والمعلول".³¹

أما مقولة "التفاعل"، فيقابلها مبدأ "جميع الظواهر المدركة معا في المكان متفاعلة"³². والتفاعل بين ظاهرتين يستلزم تقارنهما.

²⁹ كرم. يوسف (ب ت)، الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، ص 230

³⁰ م س، ص 231

³¹ م س، الصفحة نفسها.

³² م س، الصفحة نفسها.

وكذلك الشأن بالنسبة لمقولات الجهة: (إمكان / استحال، وجود/لاوجود، ضرورة / حدوث) حيث إن كل مقولة من مقولاتها الثلاثة، يقابلها مبدأ:

فالمقولة الأولى لها مبدأ هو: "كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة (وهي المكان والزمان والمقولات) فهو ممكن".³³

والمقولة الثانية، يقابلها مبدأ "كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة فهو موجود في الواقع"؛ أي أن إدراك الشيء أو إدراك علاقته بشيء مدرك، تبعا لمبادئ الإضافة، يدل على وجوده الواقعي".³⁴

والمقولة الثالثة، يقابلها مبدأ ثالث هو "كل ما يتفق مع الوجود الواقعي تبعا للشروط العامة للتجربة، فهو ضروري"، ويلزم من هذا أنه ليس في الطبيعة صدف أو عملية عمياء، وإنما كل شيء فيها يتوقف على شروط، ويقع بموجب ضرورة معقولة. ومبادئ الإضافة والجهة تعين الأشياء بعلاقاتها فيما بينها، أو بعلاقاتها بقوتنا المدركة، فهي مبادئ قوية (دينامية)؛ أي مبادئ الحركة والتغير تقوم عليها القوانين الطبيعية".³⁵

إن العقل الكانطي بمستوييه الفهم والعقل الخالص، يتجلى بوصفه فاعلية منظمة. ومن ثم، فهو وحده دون الحدس التجريبي فارغ لا يمكنه إنتاج معرفة، وفي الوقت ذاته فالحدوس التجريبية بدون الفهم ومقولاته تظل فوضى وعمى. وهذا ما توجزه القولة الكانطية الشهيرة: "المقولات العقلية بدون حدوس حسية فارغة، والحدوس الحسية بدون مقولات عقلية عمياء".

وبناء على ما سبق، يمكن أن نلخص أبعاد المشروع الكانطي، في بنائه وتحديده الدلالي لمفهوم العقل في كون الدلالة العامة التي للعقل عند كانط، تكمن في بعد وظيفي منهجي يتحدد أساسا في "إرجاع الكثرة إلى الوحدة"³⁶، وسواء كان هذا العقل "فهما" أو كان "عقلا خالصا"، فهو ذو وظيفة تركيبية تأليفية تبدأ من تلقي تعدد معطيات الحساسة، وتنتقل منها إلى الفهم الذي يشتغل بالتركيب والتأليف على هذا التعدد الحسي بالتركيب والتوحيد والتأليف، انطلاقا مما يمتلكه من مقولات قبلية. وهذه العملية التركيبية هي باللغة الكانطية اشتغال الفهم *verstand* لا اشتغال العقل *vernunft*، فالفهم كما رأينا قبل هو "ملكة القواعد" بينما العقل هو "ملكة المبادئ"، وإذا كان الفهم يشتغل على معطيات الحساسة، فإن العقل يشتغل على المعطيات المعرفية المنتجة من

³³ م س، الصفحة نفسها.

³⁴ م س، الصفحة نفسها.

³⁵ م س، الصفحة نفسها.

³⁶ Kant, ibid, p256.

قبل "القوة الفاهمة"، إنه يشتغل على المعرفة لا على الحس، ومن هنا يتجلى ذلك الطابع المميز للعقل عند كانط كفعالية خالصة تنزع بطبيعتها إلى "تجاوز التجربة"³⁷، وفي إطار ذلك يأتي استحضار كانط للفلسفة الأفلاطونية في "الجدل المتعالي (الترنسندنتالي)" من كتابه "نقد العقل الخالص"؛ حيث يشير إلى أن أفلاطون استشعر هذا المنزع الطبيعي الذي يسكن العقل، والذي يدفع به دوماً إلى الصعود ومجازة الحسي والتجريبي، بيد أن كانط رغم اعترافه بأن هذه المجاوزة ذات حافز طبيعي يوجد داخل كينونة العقل، وليست مجرد افتعال أو سلوك من الترف الذهني، فإنه يؤكد أيضاً وفي الوقت ذاته أن هذه المجاوزة هي "تخطي هذا العقل لحقوقه"³⁸، وانفلات من المجال الذي بإمكان الكفايات العقلية البشرية أن تنتج فيه معارف صحيحة بالفعل.

و بناء على هذا الوعي بحقيقة هذا العقل وإمكاناته المنهاجية (الميتودولوجية)، أدرك كانط أن التأسيس الإبستمولوجي للميتافيزيقا مستحيل؛ فموضوعات هذا المبحث التقليدي القديم غير قابلة أصلاً للاستدلال العقلي، ومن ثم كان لا بد من البحث عن أساس آخر للميتافيزيقا، وهو التأسيس الأخلاقي لا المعرفي، وذلك هو ما سيشتغل على بلورته في كتابه التالي "نقد العقل العملي"، الذي انتهى فيه إلى أن السلوك الأخلاقي يستلزم ولا بد ضمانات ميتافيزيقية.

ونكتفي بهذه الإشارة؛ لأن هذا ليس مقام النظر النقدي في مدى الكفاية الاستدلالية لنفيه المعرفي للميتافيزيقا، واختزال الاستدلال عليها في العمل الأخلاقي. ونعود إلى مسار البحث قصد تبين المكانة التي يشغلها النقد الكانطي في تاريخية مفهوم العقل؛ حيث يمكن ان نُعدّ، بناء على العرض السابق، العقل الكانطي قد أحدث نقلة مهمة، سواء على مستوى المفهوم أو على مستوى القيمة الوظيفية. فبالنسبة للمفهوم لا ريب أن الإسهام الكانطي تميز عن الديكارتية والتجريبية بتدقيق دلالة العقل وتحديد مكوناته، إذ لم يقف عند حدود التعبيرات اللغوية المتداولة في الخطاب الفلسفي، كالقول إنه "قوة الإصاغة في الحكم" أو "نور فطري" أو "صفحة بيضاء"، بل تجاوز ذلك إلى بحث مكوناته... وعلى مستوى القيمة الوظيفية يُعدّ النموذج العقلي الكانطي خطوة مهمة نحو النسبية، إذ تجاوز تلك النظرة الوثوقية العقلانية، وأيقظ الوعي الفلسفي من سباته الدوغمائي، مؤكداً أن للعقل حدوداً لا شغاله وعطائه، ناقداً بذلك توظيفه في مجال الميتافيزيقا، قائلاً بأن المعرفة التي يمكن أن ينتجها في هذا المجال هي مجرد معرفة نقائضية و"جدالية" لا سبيل فيها إلى التوكيد واليقين، مسترجعاً بذلك العقل الفلسفي من المجال الميتافيزيقي إلى المجالين التجريبي والعملي الأخلاقي، عائداً لاحقاً إلى

³⁷ Granger, G. G ,la raison, Ibid, p17.

³⁸ Ibidem.

تسويغ المشروع الميتافيزيقي بتأسيسه على الأخلاق. وإن المشروع النقدي الكانطي في ترسيمه لحقل اشتغال العقل، يمكن اعتباره نقدا للحدائة التي ألهمت العقل، جاعلة منه قوة إطلاقيه.

وفي هذا السياق يمكن أن نمسك بإحدى أهم التمايزات التي تميز العقل الكانطي عن مقابله عند الديكرتية، وهو إذا كان ديكرت قد انطلق من جبر فييت VIETE وهندسة القدمات³⁹، فانتهى إلى التوسيع من حقل اشتغال العقل، فإن كانط سينطلق من نموذج علمي آخر هو فيزياء نيوتن الحذرة من الميتافيزيقا؛ فخلص إلى الحد من مجال العقل، وتعيين الحقل الذي بإمكانه أن يشتغل فيه، ويثمر نتائج صائبة تنأى عن النقائص الجدالية التي حفلت بها الفلسفة الميتافيزيقا. ولذا فبينما يؤشر العقل عند ديكرت على "لحظة انطلاق وتوسع"، فإنه عند كانط يؤشر على لحظة "انكماش وتراجع"⁴⁰.

غير أن الفلسفة الأوربية اللاحقة قرأت في العقل الكانطي ملامح الاستمرار في السياق التقليدي ذاته، حيث ظل أمينا لمفاهيم الميتافيزيقا ومنطقها الأنطولوجي الكلاسيكي رغم السمات النقدي الذي طبعه؛ فالمشروع الهيدغري في قراءته للتراث الفلسفي، وخاصة في نقده لنظرية المطابقة، يرى أن هذه النظرية، منذ تدشينها مع أرسطو⁴¹، ظلت تهيمن على التفكير الفلسفي في تحديده للعقل وقيمه المعرفية، ولم ينج منها حتى كانط على الرغم من كونه انتقد التطابق الديكرتي القائم على أساس المشاكلة بين العقل والوجود. ذلك لأنه رغم نقده للأطروحة الديكرتية، ظل كانط - حسب هيدغر - يفكر من منظور التطابق في اشتغاله على مطابقة المقولات للحدوس الحسية، بل على الرغم من تجديده ونقديته، فقد ظل يفكر بمنطق أرسطو، وبما يثوي داخل هذا المنطق من مفاهيم أنطولوجية استعارها واشتغل بها دون استبدالها أو إجراء تغيير دلالي نوعي فيها، فقد ظل العقل الكانطي، ومن قبله العقل التجريبي الكلاسيكي والعقل الديكرتي، يفكر بمفاهيم الهوية، والجوهر، والثبات، والماهية، وعدم التناقض، والعلية / السببية؛ فالشيء هو وليس غيره، وهويته هذه جوهر ثابت رغم كل التغييرات الطارئة على ظاهره.

إلى أي حد يشكل التجاوز ما بعد الحدائي لمبحث العقل والحقيقة خروجاً فعلياً من المدار الكانطي؟

هل هو فعلاً قطع مع مساره أم هو تجذير ودفع لنتائجه إلى أبعادها القصوى؟

³⁹ Ibid, p16.

⁴⁰ Ibid, p162.

⁴¹ Heidegger. (MARTIN), 1977, L'etre et le temps, (trad.Bohem et Dewallhens), Gallimard, p259.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط - المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com