الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس –مستغانم-LMD
كلية العلوم الاجتماعية
شعبة الفلسفة
تخصص فلسفة عامة
وتعليمياتها

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر
و الموسومة بـ:

نظرية المعرفة عند إمانويل كانط

- من إعـــداد:
بن عامر سمية

- تحت إشراف الأستاذ:
العربي ميلود

السنة الجامعيـــة : 2015/2014

إهداء

الحمد لله الذي اعاننا بالعلم و زيننا بالحلم و أكرمنا بالتقوى و أجملنا بالعافية .

قال تعلى ." و قضى ربك إلا تعبدوا إلا اياه و بالوالدين احسانا "

وقال عليه الصلاة و السلام : " أمك أمك أمك ثم أبوك "

إلى أول حضن في أنفاسي إلى التي حملتني وهنا على وهن , رفع الله درجاتها و جعل الجنة تحت اقدامها , إلى التي تعجز الكلمات عن وصفها و يرقص القلب فرحا و غبطة لرؤيتها و تفيض العين دمعا للحديث عن صبرها و شقائها إلى التي منحتني من غير ان تسألني الى من ضحت بحياتها و كانت فانوس صدق و إخلاص "**امي الغالية**"

إلى الذي رباني على الفضيلة و الأخلاق صاحب القلب الطيب و المنبع الصافي الى الذي يتعب لنرتاح و يشقى لنسعد , إلى دليل في زمن ضاع فيه الدليل إلى مثلي الأعلى في الحياة الى من حرم نفسه ليعطينا إلى من حمل هموم الدنيا و شقائها كي تكون لنا مكانة بين الناس " **والدي العزيز**"

إلى من انعم الله بهم علي إلى أعز الناس بعد والدي أخواتي اللواتي كنا لي سندا في الحياة عشت بينهم و ترعرعت إلى من قاسمتهم أفراحي و أحزاني : " **فاطيمة , فاطمة , فتيحة , مختارية , أسماء** "

إلى كل من احبني و احببته في الله اهدي هذا الجهد .

إلى كل من هم في ذاكرتي و لم تسعهم صفحة من مذكرتي .

كلمة شكر

الحمد و الثناء و الشكر للعلي القدير على نعمته الظاهرة و الباطنة وتوفيقنا

لإنجاز هذا العمل .

إعترافا بالفضل و تقديرا للجميل , لا يسعني بعد انتهائي من هذا البحث إلا أن أتوجه بجزيل الشكر و الإمتنان إلى : الأستاذ **العربي ميلود** لقبوله الإشراف على هذا العمل و توجيهاته القيمة.

كما أتوجه بخالص الشكر و التقدير إلى كل من ساعدني من أساتذة وزملاء دون أن أنسى ذكر الأستاذ **عزوق عواد** الذي كونني في فترة التربص .

و نسأل الله ان يوفقنا لما يحبه و يرضى و يجعل هذه المذكرة مرجعا قيما لبني جلدتنا من بعدنا و ثمرة من الثمار المفيدة بالمكتبة .

و شكرا

المقدمة

منذ ظهور الانسان على وجه الارض و هو يتساءل عن سبب وجوده ، و عن خالقه ، و صانع هذا الكون و ذلك في سبيل الوصول الى الحقيقة و المعرفة .

إن المعرفة مفهوم واسع بحث و تساءل عنه العديد من الفلاسفة منذ فجر التاريخ و تضاربت آراءهم حولها ، فكل بنى نظريته الخاصة حولها انطلاقا من نزعته، ولقد احتلت هذه النظرية اهمية خاصة في تاريخ الفلسفة و يعود الفضل في ذلك لكتابات ديكارت لأن عند ظهور العلم الحديث لم يقبل كانط المواقف التي سبقته و خاصة موقف العقلانين ،لأنه يرى بأن هؤلاء قد تجاوزوا كل الحدود عندما مجدوا العقل و قالوا بأنه يستطيع ان يثبت

و يصل الى كتابات لا يمكن ان تكون موضوع تجربة ،وبالرغم من انه كان ذو نزعة عقلية إلا انه لم يوافقهم آراءهم و لأنه كان محبا للرياضيات و العلوم الطبيعية و كذا الفيزياء و الفلك و كما نعلم فان هذه العلوم هي علوم قائمة على الملاحظة و التجربة، إلا أن التجربة وحدها لم توصله إلى المعرفة الصحيحة و ذلك لقصور الحواس .

من بين الدوافع الذاتية التي اثارتني لاختيار هذا الموضوع بالذات هو تفكير الفيلسوف . هذا الفيلسوف الناقد الذي اراد بناء فلسفته محاولا ان يلم و يجمع شمل المتخاصمين " العقلانيين و التجريبيين " كما نعلم ايضا بان هذا الاخير كان لديه تأثير كبير على الفلاسفة الذين جاءوا من بعده اما بالنسبة للدوافع الموضوعية : ان المعرفة هي اساس التفكير الفلسفي و نحن كدارسين للفلسفة لابد ان نكون على فهم و دراية لمعنى هذه النظرية التي كانت ولازالت تشغل تفكير الفلاسفة منذ القدم الى يومنا هذا و انطلاقا مما قدناه لابد لنا ان نقوم بطرح التساؤل التالي : كيف استطاع كانط بناء نظريته في المعرفة من خلال نقده لماهية العقل و التجربة معا ؟

ما هي الادوات و المفاهيم الصحيحة التي وظفها في نظريته ؟

ما هو الدور الذي تلعبه هذه الاخيرة في تحصيل معرفة صحيحة ؟

لقد استعنت في هذا البحث بتطبيق المنهج التحليلي .

اما بالنسبة للخطة و التصميم فهي كالتالي :

قمت بتقسيم البحث الى فصلين الفصل الأول و الذي كان عنوانه : مقاربات مفاهمية للمعرفة قسمته الى 3 مباحث الاول تناولت فيه مفهوم المعرفة و دلالاتها الفلسفية , اما الثاني فكان بعنوان : مفهوم العقل , اما بالنسبة

للمبحث الثالث و الذي كان بعنوان : المعرفة بين العقلانية و التجريبية اردت ان اعرض فيه تصورات العقلانيين من جهة و ان اعرض تصورات التجريبيين من جهة اخرى . وفي الفصل الثاني تناولت في هذا الاخير 3 مباحث ايضا و كان تحت عنوان : الاسس النقدية لنظرية المعرفة الكانطية، و في المبحث الاول تناولت فيه نبذة عن قراءة مشروعه النقدي ، اما المبحث الثاني تناولت فيه مقاربات للمفاهيم التي بنى بها فلسفته و اخيرا في المبحث الثالث حاولت ان ادرج الابعاد الإبستيمولوجية لنظريته في المعرفة .

و في الاخير و كأي بحث عادي يقوم به الطلبة يواجهون العديد من الصعوبات ومن اهم الصعوبات التي صادفتني: صعوبة اللغة الكانطية، فبالرغم من وجود العديد من كتب كانط إلا انني لم أتمكن من الحصول على جميع كتبه وكذا القراءات المعاصرة له .

نظرية الزمان والمكان.

يرى كانط ان المكان والزمان مصدرهما إنساني ينبعان من القدرة الحسية في جانبها القبلي ومن ثمة هما ذاتيان، وبالرغم من ذلك ليسا من خلق العقل، وإنما لهما وجودهما الموضوعي خارج عن الذات، يحدد وجهين للمكان والزمان، وهذين الخيرين صورتين قبليتين للحدوس التجريبية، وهما كذلك حدسان قبليان وقوله هذا مرتبط بالقضية الرياضية، وسبق له ان قرر أن القضية الرياضية تركيبية قبلية، ويمكن القول إذن على أن المكان والزمان حدسان قبليان[1].

ويقدم كانط براهينه ويقدم برهانين على ان المكان و الزمان قبليان لا تجريبيان و برهانين على انهما حدسان لا تصوران و نسجل هذه البراهين على التعاقب

1 – البرهان الأول:

يقول كانط: " ليس المكان تصورا تجريبيا مشتقا من الخبرات الخارجية لأنه لكي تشير احساسات معينة الى شيء خارج عني (أي الى شيء في حيز من المكان غير الذي اجد نفسي فيه) ولكي استطيع معرفة ان تلك الاحساسات بعيد بعضها عن بعض أو مجاور بعضها لبعض، ومن ثم انها ليست فقط مختلفة – في صفاتها–

وإنما في امكنة مختلفة ايضا فان تفكيري في المكان يجب ان يكون مفترض ابتداء، ولا يمكن الوصول الى فكرة المكان اذا من علاقات بين الظواهر الخارجية وإنما على العكس ليست هذه الخبرة الخارجية ذاتها ممكنة إلا من خلال تلك الفكرة وبرهان مماثل بالنسبة للزمن يمكن شرح هذا النص فيما يلي:

افرض أن أمامي منضدة حينما أقول إني أدركها إدراكا حسيا وأقول أنها ذات لون معين وشكل معين ونعومة ونحو ذلك، فإن هذا القول يتضمن أني قد استقبلت حدوسا تجريبية عن صفاتها تلك، لكن حين أقول إني أدرك المنضدة فإني أدرك أيضا خواصها المكانية والزمانية ليست مشتقة من الخبرة الحسية، أن تلك العلاقات تفترض المكان ككل والزمان ككل إذن هما قبليان[2].

2 – البرهان الثاني:

يقول كانط: " المكان فكرة ضرورية قبلية اعتبرها أساسا لكل الحدوس الخارجية (التجريبية)، لا يمكننا استبعاد المكان من تفكيرنا وإن كان من الممكن أن نفكر في المكان وليس به أشياء، يجب أن نعتبره إذا شرط إمكان (وجود) الظواهر، وليس تحديدا يعتمد عليها " وبرهان مماثل بالنسبة للزمن. في هذا النص نقطتان:

الأولى " نعتبر المكان أساسا لكل الحدوس التجريبية"، والنقطة الثانية بقية النص تبدأ بشرح النقطة الأولى.

[1]- محمود زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ط3، دار المعارف، 1989، ص 71.
[2]-محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 72.

كما قال كانط في البرهان الأول إننا لا نستمد أفكار العلاقات المكانية والزمانية من الخبرة الحسية بطريق الحدوس التجريبية على غرار وصولنا إلى أفكار الصفات الحسية للأجسام.

3- البرهان الثالث:

يقول كانط: " ليس المكان تصورا عاما للعلاقات بين الأشياء بالإجمال لكنه حدس خالص، ذلك لأنه يمكننا أولا ان نستحضر لأنفسنا مكانا واحدا فقط، وحين نتحدث عن أمكنة مختلفة فإننا نعني بذلك إنها أجزاء من ذلك المكان الواحد، لا يمكن لهذه الأجزاء ان تسبق المكان الواحد الشامل كوحدات منها يتألف بل يمكننا على العكس أن نفكر في تلك الأجزاء فقط على أنها توجد في ذلك المكان، المكان في أساسه واحد تعتمد أجزاؤه ومن ثم يعتمد التصور العام للأمكنة على إدخال تحديدات فيه.

يسوق كانط بعض الأمثلة من حياتنا اليومية للإشارة إلى أن المكان حدس لا تصور بالمعنى الذي أوردناه – يسوق صور المرآة ومثال القفازين حين أنظر في المرآة أن عيني وأذني ويدي في المرأة مشابهة في الكم والكيف للأصل، كذا القفاز الأيمن والأيسر لا يوجد اختلاف يمكن للعقل بتصوراته أن يكتشفها وبالرغم من ذلك ألاحظ أن يدي اليمنى هي يسرى في المرآة واليسرى يمنى في المرآة وكذا في العينين والأذنين وإني لا استطيع أن أضع القفاز الأيمن في يدي اليسرى أو الأيسر في اليد اليمنى، ما يظهر هذه الاختلافات ليس العقل بتصوراته، وإنما قدرتنا الحسية بحواسها وما يرجع إلى قدرتنا الحسية إنما هو الحدس، إذن المكان هو حدس لا تصور وقل مثل ذلك في الزمان والمكان[1].

4- البرهان الرابع:

يعلن أن الزمان والمكان حدسا ئ لا تصوران لأنهما معطيان لا نهائيان، ويقوم البرهان على تمييز كنط بين التصور والحدس، كما يقوم على أن التصور يدل على خاصة أو خواص محددة بالرغم من أنه ينطبق على أشياء جزئية لا متناهية العدد، لكن المكان والزمان يضمان في طياتهما أجزاء لا متناهية، إذن ليسا تصورين وإنما حدسين قبليين.

لكن هذا البرهان ضعيف من ثلاث اوجه:

أ –كان يعتقد كانط ان التصور محدود أي يضم عددا من الخصائص التي تدل عليه فمثلا تصور المنضدة (تصور تجريبي) تصور يضم عددا من التصورات الحسية، تصور الجوهر (تصور قبلي) تصور الشيء الذي يكون موضوعا دائما وأن يكون محمولا أبدا وهكذا.

1- محمود زيدان، المرجع السابق، ص 74.

ب- لم يقدم كنط برهانا بالمعنى الدقيق على أن المكان والزمان لا نهائيان وإنما صادر عن هذه اللانهائية، انتقل من المقدمة التصور المحدود المحتوى، والمقدمة الزمان أو المكان لا نهائي المحتوى إلى نتيجة ليس المكان والزمان تصوران.

ت- نأتي الآن إلى نقطة تبحث عن التساؤل في البراهين الثلاثة السابقة لكننا نقول أن المكان أو الزمان واحد شامل وإنه سابق على أجزائه[1].

1 -المقولات والمبادئ.

يجب على الذهن أن يربط الأحاسيس بعضها مع بعض لكي نستطيع أن نعرف وهو يقوم بهذا العمل عن طريق تصورات أساسية هي التي تسمح بتكوين مختلف أنواع الأحكام وكنط يسمي هذه التصورات مقولات[2].

يخصص كانط جزءا مهما من كتابه – نقد العقل الخالص- لدراسة الذهن ومقولاته ويعطي كنط أهمية كبرى لمقولات الذهن، لأنها تعتبر بمثابة المبادئ الأولية التي تجعل التجربة ممكنة بصفة عامة وليست التجربة هي الأصل في إمكان قيام تلك المقولات بل العكس هو الصحيح، وقد وجد في المنطق مفتاحا لاكتشاف المقولات فقسم المنطق إلى مبحثين رئيسيين هما:

مبحث التحليل ومبحث الجدل كما هو الحال عند أرسطو والهدف من التحليل هو تفسير الأحكام العلمية، أي الأحكام التركيبية القبلية، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين:

تحليل التصورات وتحليل المبادئ ويدور تحليل التصورات على ثلاثة أمور هي: الفحص عن التصورات الرابطة بين الظواهر المعروضة في المكان والزمان ربطا كليا ضروريا ويسميها كنط مقولات، الأمر الثاني هو بيان ان لهذه المعاني قيمة قبلية أو موضوعية بالنسبة للظواهر ويسمى كنط هذا البيان استنباط المقولات، والأمر الثالث وهو بيان كيف يتم تطبيق هذه التصورات عن الظواهر، ويسمى هذا البيان بالرسم الصوري.

أما تحليل المبادئ فمعناه استكشاف قوانين العلم الطبيعي الخالص التي تسمح باستعمال هذه التصورات، لكن ما الذي يعنيه بالذهن؟.

يعرف كانط الذهن بأنه القدرة على التفكير، وهذا تعريف وظيفي أي يمكن أن نكتشف الوظيفة التي يعطيها هذا الفيلسوف للذهن، والذهن لا يمكن أن يفكر إلا في الأشياء التي تقدمها له الحساسية، وهناك تعاريف أخرى يعطيها كنط لهذه الملكة، إنه يقوم بالمقارنة بين تعاريف أخرى أي يقوم بالمقارنة بين التمثلات وبالربط أو الفصل بينهما، وهذه العملية يسميها كنط بالتركيب، ويقول في تعريفها ما يلي: " أعني بالتركيب في المعنى العام

1- المرجع نفسه، ص 90.
2- امينويل كانط، المصدر السابق، ص 88.

لهذه الكلمة فعل إضافة التمثلات بعضها إلى بعض الآخر واحتواء تنوعها في معرفة واحدة، ومادام التركيب بين التمثلات فهو بالتالي حكم لذلك جميع أفعال الذهن تؤول في النهاية إلى تكوين أحكام[1].

يقول كنط " لكن يمكننا أن نرجع جميع أفعال الذهن إلى أحكام بحيث يمكن تمثل الذهن عامة بمثابة القدرة على الحكم لأنها حسب ما قيل أعلاه، القدرة على التفكير هو المعرفة بتصورات، وأن التصورات هي بوصفها محمولات ممكنة على صلة بتمثل موضوع لم يزل غير متعين[2] .

إذ يعتمد الذهن في فعل تركيب تصورات وتفصيلها او الحكم على تصورات قبلية ليست مستمدة من التجربة، هذه التصورات هي المقولات.

أننا لا نعرف عنها سوى أنها موجودة في الفهم بصورة قبلية فهو موطن ميلادها، وانها هي التي توحد تباين الحدس، فما هو الخط الهادي الذي يمكن ان نسترشد به للوصول إلى هذه المقولات فيما يتعلق بعددها وأنواعها؟.

يرى كانط أننا نحصل على ذلك عن طريق النظر إلى الذهن في ممارسته لعمل المعرفة لكي نرى كيف تنكشف تلك الوحدة القبلية والخيط الهادي في نظر كانط هو ان الذهن يصدر أحكاما، وأنها هذه الوحدة تتأسس على المقولات التي تتجلى في الأحكام لأنه لا يمكن للذهن أن يركب أحكامه إلا بالاستناد إلى هذه التصورات القبلية الخاصة، لذلك تسنى لنا أن نتابع أحكامنا فنحدد أحكامها ونعرف كيفية تقسيمها فنصل عن طريق ذلك إلى وضع لائحة للمقولات، إذن لجل الفحص عن المقولات يجب أن نحصي أولا أنواع الأحكام وهذا بعد ان نجرد هذه الأحكام من مضمونها وننظر في صورتها فقط، فالأحكام تكون متعلقة بالموضوعات إما من حيث كمها أو كيفها أو العلاقات الرابطة بينها وأخيرا من حيث وضعها أو جهتها، ويظهر هذا في قوله: " لو جردنا الحكم أن وظيفة التفكير فيه يمكن أن تعود إلى أربعة عناوين يتضمن كل منها ثلاث أحكام ويمكن تصورها بشكل مناسب في اللوحة التالية ويقصد لوحك الأحكام"[3].

وعلى ذلك تنقسم الأحكام بحسب الكمية والكيفية والإضافة أو العلاقة أو الجهة ويبلغ عددها اثنتي عشرة مقولة ويجدر الإشارة إلى أن كانط يميز بين استعمالين متباينين لمقولات الذهن لا تنطبق في نظره إلا على التفكير في الموضوعات المحسوسة أو موضوعات الإدراك الحسي، فهي تصورات قبلية تعمل على إدراج متباين على الحدس في صورة هي الحكم أو المعرفة أو نقول هي ملكة الربط والفصل[4].

[1]- محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 135.
[2]- كانط، المصدر السابق، ص 100.
[3]- محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 137.
[4]- المرجع نفسه، ص 138.

إن قيمة هذه المقولات قائمة في وجود موضوعات الإدراك الحسي أو متباين الحدس وهو الذي يعمل على تركيبه في صورة موضوع واحد هو الحكم، وهذا المتباين لا يعطى لنا إلا في الحدس، فالمقولات او التصورات القبلية الخالصة هي ما يسمح لنا بالتفكير في الموضوعات التي تعطى لنا عن طريق التجربة وهذا ما يسميه كانط بالاستخدام التجريبي في المقولات، وهو الاستخدام الوحيد المشروع لهذه المقولات والتصورات الخالصة للفهم.

واستخدام هذه التصورات الخالصة للذهن لا يكون أبدا متعاليا فهو لا يكون دائما إلا تجريبيا وأن مفاهيم الذهن الخالص لا يمكن أن تتعلق بموضوعات الحواس إلا تبعا للشروط العامة للتجربة الممكنة ما دون أن تستطيع تلك المفاهيم أن تتعلق (بصورة تركيبية) بالأشياء بصفة عامة (أي بدون اعتبار للكيفية التي تستطيع بها حدس هذه الأشياء)[1].

إن النتيجة الهامة للتحليل المتعالي هي أنه يبين لنا أن الفهم لا يستطيع قبليا إلا أن يستبق صورة التجربة الممكنة بصفة عامة وإن ما ليس بظاهرة لا يمكن أن يكون موضوعا للتجربة، فالفهم لا يستطيع ان يتجاوز حدود الحساسية التي تسمح أن تعطي لنا الموضوعات. وإذا كان الاستخدام التجريبي هو الاستخدام المشروع حسب كانط وذلك أن العقل يزيغ إلى تطبيق المقولات على الموضوعات التي لا يمكن أن تكون موضوعات لتجربة ممكنة أي الحدوس التي تزودنا بها الحساسية، أما الموضوعات التي لا يمكن أن تخضع لسلطة الحساسية فلا يمكن أن تندرج في المقولات[2].

1 -الاستنباط المتعالي للمقولات:

استنباط المقولات معناه التدليل على موضوعاتها ويظهر هذا فيما يلي: الذهن يوحد بين الظواهر ووسائطه في ذلك هي التصورات الذهنية الخالصة تدعى –المقولات– ومعنى التوحيد هو أن الذهن يقيم علاقات كلية ضرورية بين التمثلات أو الظواهر وهذه العلاقات " التركيب" التي أنشأها الذهن تحيل الظواهر إلى أشياء موجودة ومستقلة عن وجودنا الشخصي أي أنها ذات وجود موضوعي، والموضوعي في قاموس كنط يعني الكلي والضروري، وهذا الربط أو التوحيد الذي يعدو أن يكون حكما هو الفعل الجوهري للفكر وهو فعل يتميز بأن يكون دائما مصحوبا بشعور عقلي خالص، يترجم بعبارة – أنا أفكر– وهذا الأنا أفكر يصاحب جميع تمثلاتنا وتصوراتنا لأنني عندما أقول أن معنى هذا أنني أثبت وجود ظواهر وأشياء ليست أنا أي لها وجود مستقل عني، فالأنا يفترض إدراكات حسية مرتبطة بعلاقات كلية وضرورية، يكون للمقولات قيمة موضوعية لأنها هي أحد العاملان اللذان يضعان موضوعات التجربة والعامل الآخر هو حدوس الحساسية من التجربة وليست أيضا معارف بالذات كما هو الحال

[1]- وقيدي محمد، ماهي الابستيمولوجيا؟، المرجع السابق، ص 101.
[2]- المرجع نفسه، ص ص، 102، 103.

مثلا للمعاني الفطرية أو الغريزية لدى أفلاطون وديكارت وليبنيتز، فالمقولات لا تعدو أن تكون مجرد روابط يستعملها الذهن لتوحيد وربط الظواهر والتمثلات، فبدون الحدوس المقولات جوفاء وبدون المقولات الحدوس عمياء فالتفكير في موضوع ما لا يمكن أن يصبح معرفة من خلال تصورات ذهنية خالصة، إلا بقدر ما يكون على صلة بالحدوس الحسية[1].

وينتمي كانط هذا التمثل " أنا أفكر " شعور عقلي خالص أو أصلي وعنه يقول: " يجب ...أن يواكب أنا أفكر جميع تمثلاتي إذ من دون ذلك سيكون ثمة شيء متمثل في لا يمكنه أن يفكر البتة...فكل متنوع الحدس هو إذن على صلة ضرورية " بالأنا أفكر" في الذات عينها يصادف ذلك المتنوع وأسميه إبصارا خالصا لتمييزه من التجريبي أو أيضا إبصارا أصليا لأنه ذلك الاوتعاء (الوعي الذاتي) الذي بتوليده لتمثل (الأنا أفكر) الذي يجب أن يصاحب جميع التمثلات الأخرى، وبكونه واحدا وهو في كل وعي لا يمكن أن يتشقق من أي تمثل آخر، ويسمى أيضا وحدته، وحدة الاوتعاء (الوعي الذاتي) المتعالية كي أدل على إمكان المعرفة القبلية به، ذلك أن التمثلات الممنوعة المعطاة في حدس، لن يكون منها تمثلي إذا لم تنتمي كلها إلى مجتمعه إلى اوتعاء " وعي ذاتي" أعني أن عليها من حيث هي تمثلاتي (على الرغم من أنني لا أعيها بما هي كذلك) أن تكون مع ذلك مطابقة بالضرورة للشرط الذي بموجبه وحده يمكنها أن تجتمع في اوتعاء عام، إذن من دون ذل لن ينتمي أي منها إلى البتة فلكي يكون هناك شعور أو وعي بالذات أو الأنا ينبغي للتمثلات المتنوعة أن تكون موحدة مع بعضها البعض وأن يكون هناك وعي بتركيبها.

إن وحدة " الأنا أفكر" التي يجب أن تصاحب جميع تمثلاتنا ليست ممكنة إلا بواسطة تركيب العناصر متنوعة المعطاة في الحدس أي بواسطة المرور عن طريق المقولات

وبواسطة الشعور العقلي الخالص أو كل ربط هو فعل خاص بالذهن أي أن الذهن الذي يقوم بفعل الربط أو التوحيد لأن المعطيات الحسية بمفردها وبدون تدخل الذهن لا تعدو أن تكون أشتاتا فقط.

يمكن أن نسمي تركيب ذلك الفعل الذي عن طريقه يضع الذهن رابطة في معطى وينتج عن هذا أن كل تحليل يفترض تركيبا سابقا ذلك أن الذهن لا يمكن أن يفصل إلا ما قام بربطه من قبل مفهوم الوحدة، إذ لا نتصور بطالعنا ضد متباينة متنوعة إلا إذا كان هذا المتنوع متصورا كوحدة التركيبية للمتنوع.

هذه الوحدة التي يفترضها كل ربط، هي تلك التي يدعوها كانط " أنا أفكر" أي وحد الوعي والشعور التي تصاحب جميع تمثلاتنا[2].

[1]- وقيدي محمد، المرجع السابق، ص 106.
[2]-امينويل كانط، ، المصدر السابق، ص 106.

2 – تحليل المبادئ:

كيف يمكن لذهن أن يطبق الصورة المجردة أو المقولات على الحدوس؟ أو كيف يحدث أن تقبل الحدوس الحسية هذه الصورة القبلية؟. يمكن أن نتصور أننا نعيش في عالم لا معقول عالم يسوده العبث فتكون الظواهر التي تعطي لنا في الحدس لا تخضع لتلك الشروط القبلية التي يقتضيها فكرنا[1].

إن المعرفة كما مر بنا حسب كانط هي ثمرة اتحاد نشاط قدرتين هما الحساسية والذهن فهي بناء قد اشترك في تشييده ملكتان، الذهن من جهة والحساسية من جهة أخرى، الذهن بما لديه من تصورات خالصة والحساسية بما تقدمه من حدوس حسية وقد بينا في حديثنا السابق عنهما أن لكل منهما وظيفة تخصه في عملية المعرفة.

إن الحساسية هي قدرة منفعلة أي أنها تتلقى انطباعات أو تمثلات حسية وأنها تتلقى تلك الانطباعات وفقا لصورتي حدسها المحض، المكان والزمان الذين يجعلان الإحساس ممكننا أما الذهن فهو قدرة تلقائية على التفكير والوعي الذاتي العام أي هو الذي يسمح لنا بأن نفكر في تلك الانطباعات أو التمثلات لكي نحيلها إلى موضوع المعرفة وذلك بفشل المقولات، بيد أن هناك افتراضا ممكنا بهذا الصدد، ألا وهو أن نكون مخلوقات قد ركبت بحيث تهيأت لها حساسية لتلقي الانطباعات والتمثلات، وهذا للتفكير ولكن لا سبيل عندها عمليا إلا التقاء وظيفة هاتين الملكتين، وبالتالي فلأن الموضوعات قد تشل موجودة نتلقى عنها انطباعات حسية، ومقولات الذهن قد تظل قائمة تسمح لذهننا بالتفكير، لكن دون أن يتم انطباق المقولات على موضوعات التجربة ودون أن تكون هناك معرفة، لأن الأمر سيتعلق في هذه الحالة بمادة تظل المادة خاما ومبددة، وتصورات خالصة يمكن أن نفكر بفضلها ولكن دون أن تكون بالضرورة قابلة للانطباق على المادة التي نتلقاها عن طريق الإحساس، لكن هذا الفرض تبدده المعرفة العلمية القائمة، فلدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول: الرياضيات والعلوم الطبيعية (الفيزياء والكيمياء) أي لدينا قضايا تركيبية قبلية، إذن نستنتج أن عمل الحساسية يلتقي مع عمل الذهن

وبناءا على هذا فإن مقولات الذهن تنطبق على الحدوس الحسية، مادام أن معرفة بالموضوعات قائمة فعليا، أي قضايا كلية ضرورية، ولكن السؤال المهم الذي تتحتم الإجابة عنه هو كيف تنطبق هذه التصورات الخالصة القبلية علة معطيات التجربة" الإدراكات الحسية وهي معطيات بعدية للانسجام بينهما؟

يجيب كانط أنه لابد من أن يكون هناك وسيط يصل ويربط هذين الطرفين أحدهما بالآخر، إذن المقولات لا تنطبق مباشرة بل لابد لها من وسيط يصل ويربط هذين الطرفين أحدهما بالآخر، إذن المقولات لا تنطبق مباشرة بل لا بد من وسيط فما هو هذا الوسيط يا ترى وكيف يعمل؟.

[1]- محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 210.

يقول كانط أن الخيال المبدع هو الذي يمكن أن يلعب هذا الدور بين الطرفين المتغايرين أي بين الحساسية والذهن، بين الحدس الحسي والمقولات والخيال يستطيع أن يؤدي هذه الوظيفة المتمثلة في مهمة الوساطة لأنه يمتاز من جهة بخاصية قابلية الانطباع وهي خاصية الحساسية ومن جهة أخرى بكونه قدرة على التركيب وهي خاصية الذهن، فهو متوسط حقا إذ أنه قدرة تلقائية كالذهن وحسية كالحساسية فالخيال حسي لأن الصور التي تزودنا بها هي دائما في المكان والزمان وهو من ناحية أخرى تلقائي ومنتج، أي أنه يمكنه قبليا وفقا للمقولات أن يخلق خطاطات أو رسوم تخطيطية هي بمثابة رموز يمكن أن تترتب تحتها الحدوس الحسية، ويقول كنط تحديده للدور الذي يلعبه الخيال في هذا المجال ما يلي: " إن الخيال هو القدرة على أن نتمثل في الحدس موضوعا حتى عند غيابه، ولكن بما أن كل حدسنا حسي فإن المخيلة تنتمي إلى الحساسية من جراء الشرط الذي وحده يسمح لها بأن تعطي للمقولات حدسا يتناسب معها ولكن من حيث أن التركيب في الخيال وظيفة تلقائية، وهي تحدد ولكنها غير قابلة للتحديد، كما هو شأن الإحساس وحيث أنه تبعا لذلك يمكن أن يعين الإحساس بصورة قبلية فيما يتعلق بصورته وتبعا لوحدة الإدراك فإن الخيال من هذه الناحية قدرة قبلية على تعيين الحساسية وتركيبه للحدوس يكون وفقا للمقولات فإنه ينبغي أن يكون التركيب المتعالي للخيال، إن هذا التركيب هو أثر للفهم على حساسية وتطبيق أول لهذا الفهم على موضوعات الحدس الممكن لنا (وهو تطبيق يمكن أن يكون في الوقت ذاته مبدأ التطبيقات الأخرى)[1].

إذن الخيال المبدع وهو غير الخيال المستعيد هو الذي يتوسط بين الحساسية والذهن لتتم عملية المعرفة، ولكن كيف يعمل ؟ يرى كانط أن الذهن يطبق هذه المقولات على الحدوس الحسية أو الإحساسات بواسطة رسوم تخطيطية يقدمها الخيال، ولكل مقولة رسم هو بمثابة العلامة الدالة على أنها هي التي يلزم تطبيقها دون غيرها أي أن كل مقولة يقابلها رسم يدل على استعمالها المشروع، فرسم الجوهرة تصور البقاء في الزمان ورسم العلية تصور المطرد في الزمان، ورسم الاشتراك أو التفاعل تصور الوجود في جملة الزمان، فإن الظواهر يمكن أن توجد في أي زمان كان وهذا هو الإمكان، أو في زمن معين وهذا هو الوجود الواقعي، أو في كل زمان وهذه هي الضرورة فالرسم يبين لنا الطريقة إلي يمكن أن تطبق بها تصورات الذهن أو مقولات على الظواهر بواسطة الخيال المبدع، فالخيال هو ملكة تساعد الذهن على القيام بوظيفته المتمثلة في التركيب او الحكم، وبناءا على ما سبق قوله يمكن أن ننظر إلى الرسوم التخطيطية على أنها عناصر متضمنة في مصدري المعرفة معا أي في الحساسية والذهن وهي بالتالي قاسم مشترك بينهما[2].

[1]- بدوي عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص 276.
[2]- امنويل كانط، المصدر السابق، ص ص 120، 121.

لقد مر بنا أن وظيفة الحساسية تتمثل في إمدادنا بالمعطيات الحسية وهي المادة البعدية للمعرفة، وأن وظيفة الذهن تتمثل في تطبيق المقولات على مادة المعرفة فتحيلها من مكتثر حسي إلى موضوع واحد للمعرفة هو الحكم. وعندما تأملنا الحدوس الحسية ومقولات الذهن نلاحظ أته لا يوجد تجانس وانسجام بينهما من حيث الطبيعة وهذا ما وضحه كانط بقوله: " والحال بأن المقولات الخالصة بالمقارنة مع الحدوس التجريبية (بل الحسية عامة) هي غير متجانسة بالمرة، فلا يمكن إن تكون متضمنة في أي حدس ومادام الأمر هكذا فإن هناك سؤالا يطرح نفسه علينا وهو: " [...] كيف يكون إذن إدراج الحدوس تحت تلك التصورات، ومن ثمة تطبيق المقولة على الظواهر ممكنا [...] ". الحل الذي يقدمه كانط يجده في الرسم التخطيطي لكنه من الواضح انه يجب أن يكون ثمة حد ثالث ينسجم من جهة مع المقولة ومن جهة أخرى مع الظواهر، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية، وهذا التصور الوسيط يجب أن يكون المحظ (أي لا يتضمن عنصر تجربي) ويكون مع ذلك عقليا من جهة، وحسيا من جهة أخرى، ومثل هذا التمثيل يدعى الرسم التخطيطي المتعالي"[1].

لكن الذي تتضمنه الحساسية ويكون منسجما مع الطبيعة العقلية للمقولات؟ إنه الزمان الذي هو إطار قبلي تتشكل فيه كل الإدراكات الحسية فيكون الزمان حدس خالص قبلي فهو يشبهه إذن بالصور العقلية في قبليتها وتجردها ولكن لكونه صورة للحساسية فهي يشاطر الحدوس الحسية في صفتها، على ذلك يكون الزمان حسيا وعقليا معا فتتمكن بذلك الحساسية والذهن، الحدوس الحسية من ناحية والصور العقلية من ناحية أخرى أن يتقابلا على ما بينهما من تباين وتغاير، فكانط يرى إن الخيال يتخذ الحدس الخالص للزمان أساسا لكي يخطط تلك الرسوم التخطيطية لأن الزمان صورة الحساسية بنوعيها، فالزمان أكثر من المكان، يتعلق بجميع الظواهر الخارجية والباطنية في حين أن المكان لا يتعلق إلا بتعيين الظواهر الخارجية ولهذا كان الزمان أكثر أهمية من المكان للقيام بهذه الوظيفة ذلك أن المكان خاص بما ندركه في الخارج، والزمان خاص بما ندركه في الباطن، ولكن لما كانت الإحساسات الخارجية التي تربط بعضها ببعض بواسطة المكان يتبعها دائما إحساسات داخلية أو ذاتية، ولما كانت هذه الإحساسات تربط وتتشكل بواسطة الزمان، فالزمان إذن صورة غير مباشرة للإدراك الحسي الخارجي أيضا فمواطن الخلاف بينهما هو إن المكان لا يستعمل إلا في الإحساسات الداخلية أو الخارجية على السواء الولى بطريقة مباشرة والثانية بطريقة غير مباشرة ومعنى ذلك إن الزمان أشمل من المكان فكانت الظواهر باطنية أم خارجية زمانية، أي تصاغ في صورة الزمان يقول كانط: " [...] ويتضمن الزمان بوصفه الشرط الصوري لمتنوع الحس الباطن وبالتالي الاقتران كل التمثلات متنوعا قبليا في الحدس المحض والحال، إن التعين الزماني المتعالي

[1]- محمود زيدان، المرجع السابق، ص 236.

المنسجم مع المقولة التي تشكل وحدتها من حيث هو كلي، ومن حيث يستند إلى قاعدة قبلية، لكنه من جهة أخرى منسجم مع الظواهر من حيث أن الزمان متضمن في كل تمثل تجربي للمتنوع. فتطبيق المقولة على الظاهرة يصبح ممكنا إذن بفضل التعيين الزماني المتعالي، وهذا التعين بوصفه رسما تخطيطيا لتصورات الذهن يتوسط في إدراج الظواهر تحت المقولة ".

بعد أن تأتي قائمة المبادئ وعملها يتمثل في أنها تعين او تحدد الشروط التي تجعل التجربة ممكنة، وتمثل المبادئ كذلك القوانين العليا للطبيعة إنها تحتوي أسس الأحكام الأخرى وعليه فهي تشكل الشروط القبلية لكل معرفة علمية[1].

لكن ما السبيل إلى معرفة هذه المبادئ؟ يرى كانط أنه من اليسر أن تتكشف هذه المبادئ، لأن جدول المقولات يقودنا إلى جدول المبادئ، فلوحة المقولات ترشدنا بصورة طبيعية إلى لوحة المبادئ لأن هذه الخيرة ليست سوى قواعد الاستعمال الموضوعي للأولى، وعليه فإن مبادئ الذهن هي:

1 **مسلمات الحدس**

2 **استباقات الإدراك**

3 **تمثيلات أو ممثلات التجربة**

4 **مصادرات التفكير التجريبي العامة**[2].

إذن هناك لائحة رباعية للمبادئ مثلما كان المر بالنسبة للمقولات والحكام فالمقولات الكمية مبدأ هو لجميع الحدوس مقادير متصلة، ولمقولات الكيفية مبدأ هو في كل ظاهرة الشيء الواقعي (الذي هو موضوع الإحساس) حاصل بالضرورة على حواسنا لكي تحدث فينا إحساسات، وتختلف الأشياء في هذه الدرجة فتختلف الإحساسات، وهذين المبدأين الرياضيين يبرران تطبيق الرياضيات على العلم الطبيعي ولكن من مقولات العلاقة مبدأ..المبدأ الأول " **الجوهر باق في تعقب الظواهر، وكميته لا تزيد ولا تنقص المبدأ الثاني"**[3].

جميع التغيرات تقع تبعا لقانون ترابط العلة بالمعلول أي في تعاقب منتظم، إذ لو كانت نسبة تعاقب بين الظواهر الغير المنتظمة، لما كانت للنسبة قيمة موضوعية وما انتظام تعاقب إلا العلية المبدأ الثالث جميع الظواهر المدركة معا في المكان متفاعلة فإن الشرط الذي يجعل معرفة التقارن (التآني) موضوعية هو أن يكون شيآن من مقولات الجهة **مبدأ الأول** :" كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة (وهي المكان والزمان والمقولات) فهو ممكن.

[1]- محمود زيدان، المرجع السابق، ص 236.
[2]- كانط، المصدر السابق، ص 136.
[3]- المصدر نفسه، ص 137.

المبدأ الثاني: كل ما يتفق والشروط المادية للتجربة أي الإحساس فهو موجود في الواقع" أي أن إدراك الشيء أو إدراك علاقته بشيء مدرك، تبعا لمبادئ الإضافة يدل على وجوده الواقعي.

المبدأ الثالث: " كل ما يتفق مع الوجود الواقعي، أو الواقع تبعا للشروط العامة للتجربة فهو ضروري"[1]

ويلزم من هذا أن ليس في الطبيعة صدفة أو علية عمياء، وإنما كل شيء فيها يتوقف على شروط، ويقع بموجب ضرورة معقولة، ومبادئ العلاقة والجهة تعين الأشياء بعلاقاتها بقوتنا المدركة، فهي مبادئ قوية، أي مبادئ الحركة والتغيير تقوم عليها القوانين الطبيعية[2].

النتيجة التي نصل إليها هي ان المقولات والمبادئ تعني أن الطبيعة لكي تكون معلومة لنا أي موضوع معرفة علمية، يجب أن تطابق الشروط التي تتصور وجودها عليها وان الشروط الطبيعية تستنبط من شروط الفكر فليس للعالم الطبيعي قوانين خاصة يسير بمقتضاها عند القوانين والمبادئ التي يعمل بها الفكر، فقوانين الأشياء هي قوانين الفكر والعلاقة التي تربط الأفكار ببعضها هي نفسها التي تربط الأشياء فنحن لا نعرف الأشياء إلا بالفكر، ولهذا للفكر قوانين يسير على أساسها، فهذه القوانين العقلية أو الفكرية هي نفسها قوانين الطبيعة، وهنا يتجلى لنا الانقلاب الذي قام به كانط في حقل المعرفة، إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر بعد أن كان الناس يعتقدون أن الفكر هو الذي يدور حول الأشياء، هذه هي الثورة الكوبرنيكية التي قام بها في مجال المعرفة، والتي اعتبرها مذهب وسط بين النزعة التجريبية التي عجزت عن تبرير الكلية والضرورة وهما الخاصيتان اللازمتان للعلم، وبين النزعة العقلانية التي عجزت عن توفير مادة العلم[3]

[1]- المصدر نفسه، ص 140.
[2]- المصدر نفسه، ص 146.
[3] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5، مكتبة الدراسات الفلسفية، ص ص، 230، 231.

الأحكام التحليلية و التركيبية :

يميز كانط بين الحكم التحليلي و الحكم التركيبي , كما ميز من قبل بين الحكم البعدي تميز بينهما العلاقة بين الموضوع و المحمول في القضية الحملية اما ان يكون المجهول ب متعلقا بالموضوع أ على انه محتوى احتواء ضمنيا في تصور أ او ان يكون خارجا عن التصور أ بالرغم من وجود رباط بينهما , في الحالة الاولى اسمى الحكم تحليليا , و في الحالة الثانية سميه تركيبيا يعني كانط ان المجهول في القضية التحليلية عنصر من عناصر تصور الموضوع لكنه يضيف اليه شيئا خارجا على التصور ذاته , و يشرح فكرة الاحتواء بانطوائه على علاقة الهوية , اساقها مع مبدأ عدم التناقض و العلاقة بين المحلول و تصور الموضوع علاقة هوية , و ان يترتب على اسناد تقيض المجهول الى قصور موضوع التناقض : " كل جسم ممتد " مثال نضرية كانط للقضية التحليلية " لسنا محتاجين للبحث خارج التصور " جسم " لكي اجد " الامتد " ما الامتداد الى مجرد تحليل لتصور الجسم , لسنا محتاجين الى الخبرة حسية لنعرف ان الجسم صالح على الامتداد , اما المحلول في القضية التركيبية فانه يضيف الى تصور الموضوع ما لا يكون محتوى فيه بالتحليل " كل جسم ثقيل " (له وزن) مثال يضربه كانط للقضية التركيبية , مجهول هذه القضية متميز من تصور الجسم , و نصل اليه بالالتجاء الى الخبرة حسية , تعلن الخبرة الحسية ان الوزن مرتبط دئما بصفات الامتداد و الشكل و نحو ذلك ثم يضيف المحمول هنا جديدا معرفتي عن الجسم [1].

فهو يرى بان كل الاحكام الرياضية تأليفية ' ان هذه القضية قد افلتت حتى الان , على ما يبدو كل تخميناتهم على الرغم من انها لا تقبل النقض , و من انها ذات نتائج مهمة جدا , ذلك انهم لما راو ان استدلالات الرياضيين تحصل كلها بموجب مبدأ التناقض (ستلزمه طبيعة كل يقين واجب) ظنوا ان المبادء قد حصلت ايضا بفضل التناقض , و قد اخطأوا الضن ذلك انه يمكن ان ينظر حقا الى القضية التأليفية بموجب مبدأ التناقض انما لا بذاتها بل فقط , بان نفترض قضية تأليفية اخرى يمكن للاولى ان تستنتج منها , و يجب الملاحظة اولا : ان القضايا الرياضية بصحيح العبارة هي دائما احكام قبلية و ليست امبرلية , ألانها مصحوبة بضرورة لا يمكن ان تستمدها من التجربة فان لم يسام لي ذالك فلا بأس , فلسوف اقصر قضيتي على الرياضة المحضة التي يستلزم افهوما لنفسه ان لاتتضمن اي معرفة امبيرية بل معرفة قبلية محضة و حسب .

ولميكن بالطبع ان تظن , في البداية ان القضية 7+5 = 12 هي مجرد قضية تحليلية تتحصل بناء على مبدأ التناقض من افهوم " حاصل جمع سبع و خمسة " لكن عندما نرى عن كثب نجد ان افهوم " حاصل جمع سبعة و خمسة "يتضمن اكثر من جمع العددين في واحد , جمع لا يفكر معه البتة ما هو العدد الوحيد الذي يضمن

1 - محمد زيدان مرجع سابق ص 61-62

العددين الاخرين فأفهوم "12" لا يفكر البتة لمجرد كوني اتصور فقط " جمع سبعة و خمسة " و يمكن ان احلل المفهوم الذي لدي عن مثل هذا المجع الممكن قدر ما اشاء فلن احصل على العدد "12" يجب اذن تخطي الافهومية و الاستعانة بالحدس المناسب لأحدهما .

كذلك قلما يكون اي مبدأ في الهندسة المحضة تحليليا , فان الخط المستقيم هو الاقصر بين نقطتين , قصته تاليفية , الان افهومي عما هو مستقيم لا يتظمن اي كم بل يتضمن كيفا فحسب , اذن الافهوم الاقصر هو اذن مضاف كليا , و لا يمكن ان يستمد من اي تحليل كان للافهوم " الخط المستقيم " و يجب الاستعانة هنا بالحدس الذي و حده يجعل التاليف ممكنا[1] .

الحق ان عددا قليلا من المبادئ التي يفرضها الهندسيون هي فعلا تحليلية و تستند الى مبدأ التناقض لكانط لترابط المنهج كقضايا هو هبة لا كمبادئ مثال لذلك : أ = أ و الكل مساو لنفسه و أ + ب > أ , اي الكل اكبر من جزئه اضف الى هذه القضية عينها , و على الرغم من انها تصدق لمجرد أفاهيم , لا تقبل في الرياضة الا انه بالامكان تصورها في الحدس , وما يجعلنا نعتقد عادة ان محمول مثل هذه الاحكام اليقينية يكمن في افهومنا , و ان الحكم تحليلي بالتالي هو مجرد لبس العبارة . بمعنى انه يجب علينا ان نضيف بالفكر في الافهوم المعطى , محمولا معينا و ان هذا الوجوب يعود سلفا الى الافهوم , لكن المسألة ليسة في معرفة ما يجب ان نضيف الى الافهوم المعطى بل في مانفكر فيه حقا و ان على نحو مبهم فقط و بذلك يتضح ان المحمول هو حقا ملازم بالضرورة لهذا الافهوم لا بوفه فكرا في الافهوم عينه , بل بواسطة حدس يجب ان يضاف الى الافهوم .

و يتضمن علم الطبيعة الفيزياء احكاما تاليفية قبلية بوصفها مبادئ اقتصر على ذلك بعض القضايا و على سبيل المثال : " في جميع تغيرات العالم الجسمي تبقى كمية المادة ثابتة او " في تواصل للحركة يجب ان يظل الفعل ورد الفعل و حدهما مساويا للاخرين " و نرى بوضوح ان هاتين القضية ليستا ضروريتين , و من اصل قبل بالتالي ,

و حسب بل هما أيضا قضيتان تأليفيتان لاني في الأفهوم " المادة " لا أفكر " الدوام " بل فقط حضور هذه المادة في المكان بفعل ملئه له، فأنا إذن أتخطى حقيقية الأفهوم " المادة "الأضيق إليه قبليا شيأ لو أكون أفكر فيه , فليست القضية إذن تحليلية بل تأليفية و مفكرة مع ذلك قبليا ، و ذلك هو شأن سائر القضايا في الجزء المحض عن علم الطبيعة[2].

1 امنويل كانط , نقد العقل المحض , تر , موسى وهبة , ص 50-51

2 امانويل كنط المصدر نفسه ص 51

وفي الميتافيزيا يجب ان يكون ثمة معارف تأليفية قبلية و حتى ان لم نشأ ان ننضر لها بوصفها مجرد ....بالعالم حتى الان , ذلك ان طبيعة العقل البشري تجعله لاغنى عنها و ان لا يقتصر البتة على مجرد تحليل الأفاهيم التي نكونها قبليا عن الاشيء و لا على شرحها تحليليا بالتالي بل اننا نريد نوسع معرفتنا قبليا , و للوصول الى ذلك يجب علينا ان نستخرج تلك المبادئ التي تضيف الى الافهوم المعطى شيئ غير متضمن فيه , و ان نعلو باحكامنا تأليفية قبلية الى اقصى ما يمكن للتجربة نفسها ان تلحق بنا , و مثلا هذه القضية " العالم يجب ان يكون ذا بداية .....الخ , فالميتافيزيقا من حيث غيتها على الاقل تتشكل من مجرد قضايا تأليفية قبية [1].

1 - امانويل كانط المصدر نفسه ص 52

الخلاصة :

من خلال عرضنا لفلسفة كانط النقدية تعرفنا على مجموعة من المفاهيم الأساسية التي بنى بها فلسفته : من حساسية و هي العناصر التي تخص الحدوس من مكان و زمان و من ذهن يتعلق بالتصورات

و المقولات هي تصورات خالصة . و بالتالي نفهم بأن الحساسية تعطينا المادة الخام للمعرفة، و لكن تعطيها لنا مفككة و مشتتة لاصلة بينها ، لذا لابد من تدخل الذهن لتنظيمها و تركيبها و يحولها الى أحكام كلية و ضرورية أي إلى معرفة علمية و هذه المعطيات القبلية تجعل الأحكام التركيبية القبلية ممكنة

و هي تبرر و جود العلم الرياضي و العلم الطبيعي الخالص و المقولات لا يمكن أن تنطبق إلا على التجربة.

بحث كانط في المعرفة فوجد نفسه أمام صراع كبير بين تيارين كبيرين هما: تيار النزعة العقلية الذي يرى أن الحقيقة المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده، مستقلا عن التجربة، أي أن مصدر المعرفة الرئيسي هو العقل، أما الثاني فهو تيار النزعة التجريبية الذي أقر بأن التجربة الحسية هي أساس كل الحقائق والتصورات وأن المعرفة تنشأ عن التجربة ولا قيمة لها إلا بالتجربة، فالمعرفة الحقيقية هي التي نتوصل إليها عن طريق التجربة[1].

ومن خلال هذا المنطلق رأى كانط أن هناك نقص في كلا التيارين وبالتالي الوقوع في الأخطاء، فذهب إلى أن النزعة العقلية قد تجاوزت حدود العقل وطاقاته، إذ إدعت بإمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للتجربة بطبيعتها مثل: فكرة الله، الحرية، الإنسانية والخلود (خلود النفس)، أما النزعة التجريبية اقتصرت المعرفة على معطيات التجربة الحسية متجاهلة بذلك وجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لابد لمعطيات الحس من الدخول فيها لكي تصبح مدركات.

لقد حصر التجريبيون وفي مقدمتهم جون لوك وديفيد هيوم المعرفة في الحواس بينما حصرها العقليون خاصة رنيه ديكارت وليبنيتز في العقل وحده، فنقد كانط هذين المذهبين وحاول التوفيق بينهما قائلا بذلك أن المعرفة الإنسانية تقوم على مصدرين أساسيين مختلفين لا غنى لأحدهما عن الآخر، أو بتعبير آخر إن العلم الإنساني أو المعرفة تتحقق نتيجة التكامل بين العقل والتجربة، وبالتعبير الكانطي: يتمثل مصدران المعرفة في " الحساسية والذهن". وفيلسوفنا لا يعط الأولوية لأحدهما عن الآخر، وبتعبير آخر إن الأولوية الزمنية لأحدهما .

- الحساسية

تقابل الحساسية أولوية منطقية لثانيهما وهو الفهم، ويعبر كانط على هذا قائلا: " تبدأ كل معرفتنا مع تجربة ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة حدوث التمثلات تلقائيا وتحرك من جهة أخرى نشاط الذهن عندنا إلى مقارنتها وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة، إذ لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنيا عن التجربة تبدأ معها جميعا، لكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة، لأنه من الجائز أن تكون معرفتنا التجريبية عينها مركبة مما نتلقاه من الانطباعات

[1] محمد زيدان المرجع نفسه ص 47

الحسية، وما عن قدرتنا المعرفية (المحفزة وحسب بالانطباعات الحسية) يصدر تلقائيا وشكل إضافة لا تفرقها عن المادة الأولية قبل أن يكون طول التمرن قد نبأنا وجعلنا ماهرين تميزها منها"[1].

والحساسية هي قدرتنا على قبول الامتثالات بفضل الكيفية التي نتأثر بها بالموضوعات، فبواسطة الحساسية تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها التي تزودنا بالحدوس، إذ هي قدرة منفعلة، يقول كانط: "..... والقدرة على تلقي التمثلات بالطريقة التي نتأثر بالموضوعات، ومنها تتولد التصورات ويجب على كل صلة في النهاية بحدوس، سواء تم ذلك مباشرة أو بطرق ملتوية بواسطة بعض العلامات ومن ثم الحساسية عندنا حيث لا توجد طريقة أخرى يمكن أن يعطى بها أي موضوع"[2].

إذن هناك مصدران للمعرفة حسب كانط أولها التجربة وثانيها القدرة على التصور في المادة الخام التي تعطي لنا عن طريق التجربة، ولا يمكن أن تعطى لنا الموضوعات التي نعرفها بدون ملكة التفكير ستبقى تلك الموضوعات عبارة عن مجموعة من المعطيات الحسية المبددة والمشتتة التي لا تكون في ذاتها موضوعا للمعرفة.

فقدرتنا على المعرفة تتكون من الحساسية التي لها قدرة تلقي الامتثالات أو ملكة الحدوس والذهن أو ملكة التصورات، فالموضوعات تعطي للحساسية في الحدوس الحسية وتفكر بواسطة الذهن وتصوراته والمعرفة تتمثل في الربط بين تصورات ذلك المتنوع الحسي. ونحن نشعر بالمؤثرات بحواسنا الخمس، فقد تبعث فينا الأشياء الخارجية طعما على اللسان أو رائحة في الأنف، أو صوتا في الأذن أو حرارة على الجلد، أو لمعة خاطفة من الضوء على العين، فهذه الآثار الحسية أو الحدوس هي المادة الخام التي تمدنا بها التجربة وهي ليست معرفة بعدما دامت لا تزال معرفة مفككة لا رابطة بينها.

إن الحدس عند كانط لا يكون في حد ذاته معرفة، فالمادة التي تعطي لنا في الحدوس ليست موضوع المعرفة إنها مجرد مادة مشتتة مبددة وعمياء، والحساسية لا تستطيع أن تقوم بالتنسيق والربط والتنظيم المتباين أو تنوع الحدس في موضوع واحد وإنما هناك ملكة أخرى هي التي تقوم بهذه الوظيفة بواسطة ما تملك من تصورات ومبادئ ولكننا لا نصل بالحساسية إلا إلى حدس حسي بالموضوع لا يكون في حد ذاته معرفة، فتدخل الذهن هو الذي يحول تلك المادة الخام التي تعطى لنا عن طريق الحدوس موضوع المعرفة، وهناك علل لإحساساتنا سماها "كانط" الأشياء في ذاتها او النومين ولا سبيل إلى معرفتها وليس في هذا انكار لحقيقة موضوعات التجربة، فهي موجودة ولكننا لا نعرف منها غير الظواهر التي تتبدى عليها، إن الأشياء في ذاتها التي هي علل إحساساتنا ليست في

[1]-ايمنويل كانط، نقد العقل المحض، ص59.
[2]- المصدر نفسه، ص 60.

مكان أو في زمان، وهي ليست جواهر كما لا يمكن وصفها بأي من تلك التصورات العامة التي يدعوها بين (**ظاهرة**) تتألف من عنصرين:

عنصر يعود إلى الذهن وهو الذي يجعل المتعدد أو المتباين ينتظم يدعوه كانط بصورة الظاهرة، وصورة الظاهرة قبلية أي انه لا يعتمد في وجودها على التجربة، إذن العالم الخارجي يعطي لنا مادة الإحساس فقط ولكن الذهن ينظم هذه المادة في الزمان والمكان، ويزودنا بالتصورات التي بواسطتها نفهم التجربة، فالمعرفة تتكون من عنصرين مادة وصورة بحيث لا توجد المادة في الفكر بدون صورة، بحيث لايكون للصور في ذاتها أي معنى لأن وظيفتها في الاتحاد بالمادة، فالمادة نحدسها والعالم الخارجي هو الذي يزودنا بها، والصورة موجود فينا بشكل فطري وهي التي تسمح للفكر بتأليف أحكام كلية وضرورية لأنها قبلية[1].

هناك مادة للفكر أو وجود خارجي، و كانط لا ينكر هذا الوجود ولا يشك فيه كما تعمل المثالية المطلقة لكنه يصرح أننا لا ندرك من الشيء إلا انفعالنا به، أي أننا لا ندرك إلا الظواهر، ويقول كانط: " إن قضية المثاليين الحقيقين بهذا الإسم من المدرسة الإيلية من الأسقف باركلي هي ان كل معرفة حسية هي ظاهرية، وإن الحقيقة لا توجد إلا في معاني العقل، لأن العقل عندهم حدسي وموضوعات أحقه في معانيه، بينما المبدأ المهيمن على مذهبي هو أن كل معرفة آتية من العقل الخالص فهي ظاهرة، وأن الحقيقة لا توجد إلا في التجربة لأن العقل عندي صوري ووظيفة معانيه توحيد التجربة"[2].

1 الذهن

الحدوس الحسية التي تمدنا بها الحساسية ليست معرفة بعد، ما تزال مفككة ومشتتة فالحدس لا يكون في ذاته معرفة، إنها في حاجة إلى ربط وتركيب وحتى يتم هذا أي حتى ترقى إلى درجة المعرفة لابد من تدخل ملكتين فاعلتين هما: الذهن والخيال، وإذا كانت الحساسية تمدنا بمادة المعرفة كما بينا سابقا نجد بأن الذهن هو الذي يمدنا بصورتها وليست الفاهمة أي – الفهم- إذا قدرة حدسية لكن خارج الحدس لا يوجد أي نمط للمعرفة إلا بالأفاهيم، فمعرفة أي فاهمة والفاهمة البشرية على الأقل هي إذن معرفة بأفاهيم وهي ليست حدسية بل سياقية، وتستند كل الحدوس بما هي حسية إلى تأثرات اما الأفاهيم إلى وظائف، فيعتمد الفهم إذن على تلقائية التفكير كما الحدوس الحسية على تلقي الانطباعات، والحال أن الفهم لا يمكن أن يقوم بأي استعمال لهذه الأفاهيم سوى الحكم بواسطتها. فالحكم إذن هو المعرفة المتوسطة بالموضوع وبالتالي تصور له، ويمكننا أن نرجع جميع أفعال الفاهمة إلى أحكام بحيث يمكن تصور الفهم بعامة بمثابة القدرة على الحكم لأنها القدرة على التفكير، وإن الأفاهيم

[1]- وقيدي محمد، ما هي الابستيمولوجيا؟، ط1، دار الحداثة، بيروت، 1983، ص 88.
[2]- وقيدي محمد، المرجع السابق، ص 115.

هي بوصفها محمولات لأحكام ممكنة على صلة بتصور لموضوع لم يزل غير متعين[1]. فالمعرفة تتولد من اتحاد نشاط الفهم والحساسية، ومنه نفهم انه للمعرفة الإنسانية عنصرين أساسين: عنصر الحدوس الحسية وعنصر المقولات أو التصورات، وليس في وسع المقولات أن تمدنا بأي معرفة في استقلال تام عن التصورات أو المقولات، والتفكير من اختصاص الذهن ويمكن تشبيه عمل الذهن بعمل البناء الذي يستخدم ما لديه من حجارة متفرقة ليقيم منها بناءه، وكما أن " كومة الحجارة لا تعد بناءا فكذلك ما يأتي للذهن عن طريق الحساسية ليس معرفة بعد، فالحجارة كما هو واضح في حاجة إلى جمع ورصف وتركيب يتكون منها البناء، فالحساسية هي التي تقدم للذهن ما بواسطته يقيم البناء ولا يمكن أن يكون هناك بناء بدون مواد ووسائل[2].

ولقد رأينا ان الذي يجعل في ىن واحد تمثل الأشياء ووجودها ممكنا هو أولا المكان والزمان، فيمثلان شرط الظواهر أي الأشياء لا كما هي، تظهر والظواهر لا يمكن أن توجد بدون وجود الأشياء في ذاتها، إذن كيف نحصل على تمثل أو انطباع عن الشيء إذا كان الشيء غير موجود؟ ولكن الظواهر وحدها هي التي تقبل المعرفة بينما الشيء في ذاته لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفتنا فالمكان والزمان صورتان قبليتان للحساسية أي أنهما ليسا تصورين للذهن وعليه يجب تدخل الذهن بتصوراته وكذلك هناك الخيال المبدع الذي يساعد الذهن على التركيب بواسطة التخطيط كما سنرى، فهذه التصورات والمبادئ التي تسمح باستخدامها هي التي يعالجها كنط في التحليل المتعالي[3].

[1]-امانويل كانط، نقد العقل المحض، المصدر السابق، ص 84.
[2]- بدوي عبد الرحمن، موسوعة المعرفة، ج2ن ط1، بيروت، 1984، ص 88.
[3]- محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 111.

مدخل :

إن العقل في إستعماله النظري يسعى جاهدا لكي يعرف ما هو كائن ، و موضوع الفلسفة النقدية يكمن في تغيير حدود هذه الملكة اي حدود العقل لذلك بدأ كانط بالسؤال عن كيف نعرف و ما نعرف ؟ ما قيمة ما نعرف ؟ و هل لمعرفتنا حدود نقف عندها ولا نستطيع تجاوزها ؟

ونحن نعلم بأن كانط ميز في المعرفة بين عنصرين أحدهما يأتي من الأشياء وهي ما يمثل مادة المعرفة، والآخر يأتي من العقل وهو سابق على التجربة وهذه هي صورة المعرفة، وقد عارض كانط النزعة التجريبية التي تنكر كل الأفكار القبلية وترى في العقل مجرد قابل، ويرى أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشاء وهنا السؤال يطرح نفسه:

كيف وفق كانط بين النزعة العقلانية والنزعة التجريبية في نسقه الفكري لنظرية المعرفة؟.

لقد عاش كانط في عصر العلم ، عصر الثورة الكوبرنيكية تلك الثورة التي صرح في مقدمة " نقد العقل " أنه يعدها مثله الأعلى حتى لدارسيه و قرائه ، و من بينهم برنارد راسل ، أنه يقول عن نفسه أنه " أحدث ثورة كوبرينيكية في الفلسفة " و يقول كانط " لقد كان يفترض حتى الأن أن على معرفتنا أن تتطابق مع الموضوعات غير أن جميع المحاولات لتأكيد أيهما شيء عن هذه الموضوعات قبليا . عن طريق المفاهيم

و بالتالي بينها مجال معرفتنا قد جعلها هذا الافتراض تبوء بالفشل دعونا إذن نجرب عسى يحالفنا النجاح في الميتا فيزيقا ونفترض أن الموضوعات هي التي يجب أن تتطابق مع معرفتنا و يبدوا أن ينجم عن إنسجامنا أفضل مع إمكان إكتسابنا الغاية التي نصفها نصب أعيننا ، هي التوصل إلى معرفة الموضوعات القبلية ، وتحديد شيء يتعلق بتلك الموضوعات ، قبل أن تعطى لنا ، و هنا نقترح أن نقوم بما قام به كوبر نيكوس تماما في محاولة تفسيره الحركات السماوية حين قال كوبر نيكوس أنه لا يمكن أن يحرز تقدما بافتراض أن الأجرام السماوية كانت تدور حول المراقب ، قبل العملية ، و جرب افتراض أن المراقب هو الذي يدور حول الأجرام السماوية في حين تبقى هي مستقرة ، و قد يمكننا القيام بالتجربة نفسها فيما يتعلق بحياة الموضوعات .

يعني العقل الخالص عند كانط العقل المجرد من التجربة و الملاحظة معا، أي العقل الذي يتأمل في ذاته

و يبحث في مبادئه بمعزل عن التجارب و الملاحظات فينظر في الأسس القبلية التي تقوم عليها

المعرفة ، و هذه الأسس هي التي تشكل معيارا للتجربة و ليس العكس ، فالعقل الخالص هو عقل

متعال ترنسندنتالي أي يفحص في شروط مكان التجربةوليس في التجربة الجزئية نفسها 1، و تسمى فلسفة كانط " الفلسفة النقدية " من الواضح يستلزم فهم هذه الفلسفة إحاطتها بنظريات كانط، وبوجه خاص نظرياته في نقد العقل الخالص فالعقل الظاهر العقل الإنساني إذ إستبعدنا الأفكار الحسية و التصورات التجريبية و تصوراته القبلية مجال محدد يتناوله ، هو ما يسميه كانط عالم الظواهر phenomena و المقصود به العالم الذي يألفه الرجل العادي و عالم الفيزياء على السواء ، ذلك العالم الذي يحوي اشياء مادية جزئية

و وقائع و حوادث طبيعية تدوم في زمن و توجد في مكان ، إنه عالم " الخبرة الممكنة " أي ما يمكن للإنسان إدراكه و معرفته ، إنه العلم الذي نذكره أو نعرفه كما يبدو لنا كما هو في حقيقته أو ماهيته ، يسمي كانط حقيقة هذا العالم عالم الأشياء في ذاتها Noumeena ، و تعني عبارة الأشياء في ذاتها معنيين : معنى يتعلق بعالم الظواهر و معنى يتعلق بما وراء هذا العالم حين يتحدث عن عالم الأشياء في ذاتها بالمعنى الذي يتعلق بعالم الظواهر لا يتحدث عن عالمين متميزين وإنما يتحدث عن عالم واحد له وجهان وجه يمكننا إدراكه و معرفته ووجه

هو نفس العالم لا يمكننا إدراكه أو معرفته ،إن ما ندركه و نعرفه هو العالم كما يبدو لنا هو عالم الظواهر،لا كما هو في الحقيقة[1].

ننتقل إلى المعنى الثاني لعالم الأشياء في ذاتها و المتعلقة بما وراء عالم الظواهر أنه ذلك العالم المؤلف من تلك الموجودات أو المعاني المتضمنة في أسئلة متافيزيقية من النوع الأتي : هل الله موجود ؟ و ما ضمانه ؟ و ما طبيعته ؟ هل العالم بداية من الزمن ؟ و نحو ذلك .

نلاحظ أن ليس معاني الأشياء ذاتها مستقلين لأن المعنى المتعلق منه بعالم الظواهر عالم معقول Intelli gihle world و ليس ماديا ،أنه عالم لا زماني و لا مكاني ، إن عالم الأشياء في ذاتها من طبيعة واحدة نكرر هنا أن العقل الخالص عاجز عن معرفة عالم الأشياء في ذاتها معرفة مباشرة، أو بالإستدلال و يقترح كانط علاجا لهذا العجز بتمييز بين المعرفة و التفكير بالرغم من أن العقل الخالص لا يستطيع معرفة عالم الأشياء في ذاتها و محروم من البحث فيه فإنه قادر على أن يفكر فيه لكي أعرف شيئا يجب أن أكون قادرا على إثبات

و جودنا واقعيا سواء بالإدراك الحسي أو بالإستدلال ، لكن العقل الخالص عاجز عن الحصول على هذه المعرفة بالقياس إلى عالم الحقائق ، لكنه يستطيع أن يفكر في أي شيء ما دام هذا الفكر لا يتضمن تناقضا و من ثم يرى كانط ان ما يسميه العقل العملي و هو الجانب من عقلنا النضري الذي مجاله البحث في الاخلاق و الدين , قادرا على افتراض عالم الاشياء في ذاتها و تبريره , و لكنه في ذلك اهداف دينية "لقد وجدت من الضروري انكار المعرفة لكي اجد ملجأ للايمان " ليس الايمان عند كانط اعتقادا بلا اساس و انما اعتقاد باشياء لها اسس خلفية و ان لم نستطع البرهان عليها .

يضع كانط نظرية في مكان التفكير في عالم الاشياء ذاتها ة تبرر الاعتقاد به على اسس خلفية لا في فقد العقل الخاص و انما في كتاب نقد العقل العملي [2].

كما انه ليس هناك مثال تجريبي ينهض دليلا عل صحة القانون الطبيعي و ضرورته في كل الأحوال ، ومع ذلك فنحن نستطيع أن نفسر كيف يصبح الأمر الأخلاقي ممكنا إذ يوقعنا النظر في هذه الإزدواجية التي يتميز بها و جودنا إعني إذا إنتقلنا خطوة من التجربة إلى الميتافيزيقا لا الميتافيزيقا التقليدية ، بل الميتافيزيقا التي يشيدها كانط مذهبا عقليا على أساس نقدي سليم ، فلم نبدأ من التجربة بل من تصور الإنسان لطبيعته من حيث هو كائن

[1] امانويل كانط , نقد ملكة الحكم , تر , معيد الغانمي , منشورات الامل بيروت .2009 ص 9

[2] –محمد زيدان , كانط و فلسفته النظرية , دار المعارف , الاسكندرية 1979 ص 44 . 45

عاقل ، فالعالم بالنسبة لهذا الكائن العاقل وحدة تجمع في شخصه بين عالم الطبيعة و عالم العقل هذا الموقف نابع من تمييز المثالية الترندنستالية عند كانط بين الظاهرة و الشيء في ذاته و من النزعة الغالبة عليه في التوفيق بين المذهب التجريبي و المذهب العقلي[1].

[1]-امانويل كانط : تأسيس متافيزيقا الاخلاق ، تر : عبد الغفار مكاوي ، منشورات الجمل ص12.11

لقد حاولت أن أشير في هذا المبحث الى الفلسفة العقلانية السائدة في العصر الحديث، وبالحديث عن هذه الفترة لابد لنا أن لا نمر على أب الفلسفة الحديثة ديكارت مرور الكرام و لهذا كان من الضروري التطرق إلى فلسفته

ديكارت:

لقد ذهب ديكارت إلى أن البحث عن المعرفة لابد أن ينطوي على ممارسة الشك، فقيل من الشك يصلح العقل و الكثير منه ضار و لهذا كان ديكارت يرى أن كل إنسان لابد أن يشك و لو مرة واحدة في حياته في كل من به حقائق و ما توارثه من معتقدات و آراء متوارثة و صلت إليه عن طريق ما يسميه ديكارت " الفكر الشائع " أو عن طريق السلطة أيا كانت سياسية أو دينية أو إعلامية ، و ديكارت يضع في مقابل هذا الفكر الشائع ما يسميه الذوق العقلي السليم الذي كان يؤمن به خط مشترك بين كافة الناس لأنه لغة فطرتهم سليمة ، و لأن هذه الفطرة كما يقول هو في نص عبارته في كتابه الشهير " مقال في المنهج " " العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس" و هي عبارة جميلة تعكس إيمان ديكارت بالإنسان و بقدراته العقلية لكنها تشير في الوقت نفسه إلى أن ديكارت أراد أن يوضح للناس في عصره أن المعرفة للجميع.[1]

فهو يرى أن الشعور بضرورة المنهج هو أول خطوة في طريق التفلسف الصحيح ، و ذلك حتى يتمكن من السير المنظم في بحثه عن الحقيقة في الفوضى الفكرية و يمنع التخطيط الذي يكون دائما نتيجة متوقعة للسير على غير هدى أو بدون اتباع نظام معين ، أما الخطوة الثانية في طريق التفلسف فهي هذا المنهج و تطبيقه في مجالي النظر و العمل، و ليس هذا المنهج سوى قواعدإذا تيعها الأشكال أمن من الوقوع في الخطأ و استطاع أن يصل إلى اليقين بأيسر السبل و كذلك الى زيادة معارفه .

يقول عنه هيغل : بوجه عام كانت الفلسفة عند الكلاسيكيين تخدم الأصوات ، أما عند ديكارت فإن دراسة الحكمة لا الفلسفة مجال إنساني بالدرجة الأولى يهدي الى تحسين واقعنا الإنساني الحاضر، و لا شأن له باليوم الآخر.

و الفلسفة عند ديكارت تستهدف في الكشف عن الحقيقة باستخدام " النور الفطري " للعقل البشري، ويترتب عليها حدوث إحساس بالرضا و هي تعطينا وسائل المحافظة على صحتنا كما تمكننا من التمتع بكل وسائل الراحة المتاحة على وجه الأرض و أخيرا فهي تنظم سلوكنا[2].

[1] عبد الوهاب جعفر اضواء على الفلسفة الديكارتية , دار الطباعة و النشر ص 23

[2] رونية ديكارت تاملات ميتا فيزيقية في الفلسفة الاولى كمال الحاج 1988 مشورات عوديات , بيروت باريس

فبواسطة الشك وجد ديكارت طريقة الى المعرفة لمعناها الصحيح و ليس مجرد ما جرت العادة على تسميته بالمعرفة ، و تعني المعرفة الواضحة و المؤكدة لكن كان للشك أن يكون سبيلا لإقامة معرفة صحيحة على أسس منتشية؟ وهنا يقول ديكارت " قررت أن أرفض أي شيء استطعت أن أتخيل فيه أقل شيء و أعده بصورة مطلقة لكي أرى هل سأترك في النهاية مع اعتقاد مالا يقل الشك على الإطلاق "

و في هذا الصدد يدخل شك ديكارت في عدة مواجهات : الشك في الحواس : يعتبر ديكارت شهادة الحواس مرفوضة فيقول " وجدت من حين لآخر أن لحواس تخدعني و أنه لنعقل أن لا نثق تماما ما لمن خدعونا ولو لمرة واحدة " لهذا قول . لقد أنبأني في أناس لهم ساق او ذارع أنهم مازالوا يحسون الما في الجزء المبتور من اجسامهم و هي حالة حملتني على القول بأنني لا أستطيع اليقين بأن عضوا معنيا في جسمي مصاب بشيء حتى و إن احتسيت فيه.

ثم شك في المعرفة الحاصلة لنا عن طريق الأحلام ، لأنه لاحظ بأننا نؤمن بصحة ما نراه في الأحلام و نعتقد أن ذلك حقيقة لاشك فيها و ما أن نستيقظ تتبدد تلك الحقيقة التي إعتقدناها حقيقة واقعة و أيقنا أن ما رأيناه و نراه في الحلم ليس من الحقيقة في شيء و معنى هذا أ ن كثيرا من الصور و الأفكار التي ترد على أذهاننا أثناء النوم في الحلم يكذبها عالم اليقظة بالرغم أننا نعتقد حين ذاك بأنها حقيقة .

و ذهب في شكه الى حد التساؤل عن قيمة المعرفة الحاصلة لنا عن طريق اليقظة و فيما كانت هذه المعرفة ليست إلا خيالات و الأوهام ،إذ إن المعرفة الحاصلة عن طريق الأحلام لمعنى أن تكون المعرفة الحقيقية هي تلك المعرفة التي تحصل في عالم الأحلام و ليس عن طريق عالم اليقظة ؟ و في هذا الشأن يقول ديكارت : ثم لما رأيت أن لنفس الأفكار التي تكون لنا في اليقظة قد ترد علينا أيضا و نحن نيام دون أن تكون واحدة منها إن ذلك حقيقة اعتزمت من أن أرى كل الأمور التي دخلت إلى عقلي لم تكن أقرب إلى الحقيقة من خيالات أحلامي ...."[1]

و لقد تعد ديكارت في شكه أنه شك في وجوده هو ككائن حي مفكر فضلا عن الشك في صدق و جود العالم الحسي للكائنات الموجودة فيه و هنا أصبح الوجود بالنسبة إليه سواء كان مادي أو غير مادي هو عبارة عن وهم و خيال و الإعتقاد به باطل و زاد على تقدم فرض فرص لم يبقى إليه فقال إنه ربما كان شيطان ماكر مخادع يعبث بعقلي فيريني الباطل حقا و الحق باطل و يجعلني بحيث أخطئ على الرقم مما قد يكون لدي من يقين ليقول

1 مهدي فضل الله , فلسفة ديكارت و منهجه , دار الطليعة للطباعة و النشر لبنان (بيروت)ص 89-90

راسل :بدأ ديكارت بالشك في الحواس لأنه رأها غالبا ما توقعنا في الضلال ، ثم نشك في الرياضيات و الأمور الفكرية لوجه عام مفترضا أن ثمة شيطان ماكر يستخدم كل براعته في تضليلي "[1]

وما قلنه يكفي لكي نفهم كيف استخلص ديكارت من عبارة "أنا افكر إذن أنا موجود " و مؤداها ان الحقيقة صفة لكل فكرة لا يمكن ان تختلط بأي فكرة أخرى ، و لما كانت هذه الخاصية الأولى لا تكفي مادامت اللذة و الألم لا يمكن أن يختلطا بغيرهما فأنه ينبغي ألا تحوى هذه الفكرة في ذاتها سوى عناصر متميزة [2].

ليبنتر :

نجد في فلسفة ليبنتر الإنسانية " أو الأنتروبولوجية " لمحات يتعذر أن نجدها في أعمال الفلاسفة العقلانيين كان ديكارت فيلسوفا عظيما بغير شك و لكن حماسه الشديد لوضوح الفكرة و تمييزها و صفاء العقل و بداهته قد صرفه عن النظر في النفس الإنسانية ، و قصر به عن الغوص الأعماق الكامنة تحت سطح الوعي و قد خالف ليبنتر الديكارتيين في هذه النقطة كما خالفهم في غيرها ، فنحن نجد لديه لمحات صادقة مما سماه اليوم باللاوعي و اللاشعور ، مكنته نظريته عن المناداة و طبيعة إدراكا ته أن يقدم نظرية عن اللاوعي الكامن في أعماق النفس ، فالمناداة كما نعلم تعكس العالم كله ، و لكنها تعكسه من جهة نظرها فحسب ، لأن المناداة الإلهية و حدها هي القادرة على الرؤية الكلية الشاملة ، و لما كان الإنسان عاجز عن إدراك العالم بأكمله فلابد من العقل البشري مجال الإدراكات غير الواعية ، و لما كانت الإدراكات كلها تنشأ عن إدراكات سابقة عليها ،كانت الإدراكات اللاواعية هي التربة التي تنمو فيها حياة النفس الواعية،و يرى ليبنتز إن العادات الكامنة في العقل الإنساني هي المصدر المباشر لكل معرفة ، إن المعرفة لا تأتي من العالم الخارجي، و كيف يتسنى لها ذلك ، و كل مناداة تعيش منعزلة مغلقة على نفسها بلا نواف؟

إن أصول المعرفة موجودة في كل موناداة وإن كانت فردية أى في كل عقل على حدى ، هي تنشأ و تنمو عن طريق النشاط الباطن ، بحيث تتقدم من إدراك إلى إدراك و تصل إلى أكبر قدر من الوضوح و التمييز و لا يتردد في وصف النشاط العقلي للإنسان بأنه نشاط مبدع في نفس العلوم في رأيه مجرد انعكاس للعالم، و إنما هي نتيجة نشاط تلقائي خلاق يقع في نفس الإنسان و عقله ، و ليس العام مجرد حيوان متفق ، و انما هو في الحقيقة إله صغير [3].

1 علي عبد المعطي , تيارات فلسفية دار المعرفة الجامعية 1984 ص 47

2 جاك فيشال ، الفلسفة الفرنسية من سارتر الى ديكارت ، تر ، فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، مصر (القاهرة) ص11

3 جوتفريد فيلهام لبينتر . المونادولوجيا و المبادء العقلية للطبيعة و الفضل الالهي و تر ' عبد الغفار مكاوي , دار الثقافة للطباعة و النشر القاهرة 1978 ص 48/47

إن لا لبينتز بدلا من أن يتخلى عن التحدث من الوضوح و التمايز فإنه حاول أن يضفي على هذين المعنيين دقة أكبر في المعنى حتى يزداد فهمهما فقال : المعرفة بأسرها إما غامضة أو واضحة ، و المعرفة الواضحة أيضا إما أن تكون مهوشة أو ممتازة ، و المعرفة الممتازة لدورها إما أن تكون غير واضحة، و أيضا إما رمزية أو حسية ، و المعرفة الأكمل هي التي تجمع بين الإستيقاء و الحدسية و قبل أن نذهب إلى ما هو أبعد يتعين أن يلاحظ أنه ربما بدا من الغريب الكلام عن المعرفة " التي هي الإستيقاء و التمايز أو حتى الوضوح على الإطلاق ، ولكن لعل لبينتز قد أراد بذلك و صف الأنواع المختلفة من التصورات الساذجة التي ينظر إليها من حين إلى آخر على إنها معرفة و أن يبين مقدار ابتعادها او اقترابها من الإتصاف بالمعرفة الحقة ، و رأى أن المعرفة الحقة أو الكاملة هي المعرفة الجديرة بهذا الإسم ، يجب أن لا تقتصر على الجمع بين الوضوح و التمايز و إنما يجب أن تكون أيضا واعية و حدسية بصفة كاملة[1].

يجب إذا أن نصنع منهج الشك المؤقت و إن نشبه أولائك الذين يهدمون دارهم لكي يبنوها من جديد لأنها لم تكن من ثقافة البناء بالقدر الكافي و ينبغي الحذر من الثقة التي نضيفها بطابعنا على معتقداتنا المألوفة و أراءنا السابقة و أحكامنا المعتادة و على الكثير من الأمور التي لا تبدو لنا به هيبة إلا لأن العادة جرت بأن نراها و نحكم عليها و أن نسمع غيرنا يحكم عليها كذلك [2] عن طريق الشك و صل ديكارت الى الكوجيتو الذي أثبت فيه وجود الذات باعتبارها ذات مفكرة انطلاقا من حقيقة الشك و هي المقولة الشهيرة لديكارت : أنا أشك ، انا أفكر إذن أنا موجود " باعتبار أن حقيقة الشك هي حقيقة بديهية لا يمكن انكارها بأي حال من الأحوال و هذه الحقيقة كانت أول خطوة انطلق منها في إثبات وجود الله و كذلك و جود العالم الخارجي و من ثم إثبات الحقائق التي تشكل المعرفة اليقينية ، فالكوجيتوهو [3]كشف غير عادي و هو المبدأ الأول في كل فلسفة ديكارت و هو الذي أثر في كافة أنواع الفلسفة الحديثة بالإضافة إلى الأدب و الفن و العلوم الاجتماعية و الدين و لقد أقام جون بول سارتر 1980- 1905 فلسفته الوجودية على أساسه و لقد شغلت المبادئ و القضايا التي أثارها العديد من الفلاسفة لعدة سنوات و لازال الأمر غير واضح تماما بخصوص ماهو الكوجيتو بالفعل على وجه الدقة لقد اعتقد بعض الفلاسفة ان الكوجيتو[4] هو الإكتشاف الفعلي الحقيقي عن الموجودات البشرية

1 ريتشارد شاخت . رواد الفلسفة الحديثة . تر. احمد حمدي محمد , الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر , 1997 ص 60

2 رتشارد شاخت ، المرجع نفسه ص47

3 الكوجيتو kogito هو اختصار لعبارة ديكارت (انا افكر اذن انا موجود) التي هي اليقين الاول الذي وصل اليه نتيجة لعملية الشك

4 ديف روبرسن ،كريس جارات ، اقدم لك ديكات ، تر : امام عبد الفتاح امام ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، 2001 ، ص 61، 62

للكون فهو قضية مركبة و بعضهم الأخر يرى بأنه مجرد عبارة توضح المعنى و تربط التصورات بعضها ببعض مثل تصور الفكر و الوجود على الرغم من أن هنالك بعض الجدل حول ما إذا كان تفسيرا منطقيا ولازما أو أنه سيكولوجي و ذاتي مؤقت لكن لا أحد لديه شك حول تنفيذ الكوجيتو فهو يظل واحدا من أهم الإكتشافات الفلسفية الغربية ، لما يحدد النقطة التي بدأت منها الفلسفة الحديثة و انتهت عند الفلسفة السكولائية أو المدرسية كما أن فرعا من الفلسفة يطلق عليه الأن إسم فلسفة

لقد عالج ديكارت نظرية المعرفة في مبحث علم البصريات وفي كتاب الانسان وفي قواعد لقيادة ..... حتى عن المعارف اليقينية التي يعتبر العقل البشري قادرا على التشابه وعن الطرق الموصلة الى هذه المعارف فكان يرى أن الحقيقة أو المعرفة اليقينية الأولى التي يبلغه العقل البشري أو بالأحرى التي تبلغه هي طالما إنها حدس قبلي محض هي حقيقة معرفية معرفة الفهم الخالص معرفة الوجود و وسائل و أدوات المعرفة الأخرى المخيلة والحواس أو يعتبر هذ الرأي على جانب كبير من الأهمية لأنه يظهر تقدم المعرفة على الوجود في الفلسفة الديكارتية وهو ما أضحى تقليدا بالنسبة للفلسفة الحديثة ولقد درس ديكارت هذه المعرفة انطلاقا من عنصر به المكونين

الذات العارفة بملكاتها الأربع الفهم، المخيلة، الحواس، الذاكرة، بالموضوع المعروف أي المعطيات الفطرية أو الطابع البسيط المعروف بديهيا وطريقة معرفة شيء إنطلاقا من الشيء أخر وأخيرا الأشياء التي نستطيع بالتحديد استنتاجها من المعطيات الفطرية[1].

[1] رونيه ديكارت العالم او كتاب النور ،تر:اميل خوري دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع لبنان (بيروت) 1999ص8،9

-المعرفة في تصورات التجريبيين

عندما نتحدث عن النزعة التجريبية لابد لنا ان نذكر ابرز روادها إرتأيت أن أستعين بالفيلسوف جون لوك لأنه يترأس الفلاسفة التجريبيين .

1 - جون لوك:

اتجه فكر لوك الى الفلسفة في شتاء 1670- 1671 اثر مناقشات مع بعض أصدقائه لم يوفق في حل المسائل التي أثاروها ففطن إلى أنه يمتنع لإقامة مبادئ الاخلاق و الدين المنزل إلى بعد الفحص عن كفايتنا و النظر في الأمور هو في متناولنا و أيضا يفوق إدراكنا " و هكذا ثبتت عنده فكرة البحث في المعرفة فوضع لوثر رسالة " في العقل الإنساني " يرجع فيها معانينا جميعا الى معان بسيطة مستفادة من التجربة ، ثم عكف على الموضوع يخصص له أوقات فراغه مدة تسع عشرة سنة حتى أتم كتابه الشهير " محاولة للرد على نظرية المعاني الغريزية في تقسيم المعاني بسيطة و مركبة و بيان أصلها التجريبي "

أول ما يضع لوك في كتابه محاولة في فهم الإنساني " هو أن يمحي المذهب الغريزي من طريقة لكي يعرض المذهب الحسي و التجريبي و هو يظن أن الغريزة تعني وجود معنى صريح و قضايا صريحة في الذهن منذ الميلاد ،ولو يقل ديكارت وليتز شيء من هنا وهو يظن كذلك أن الغريزة تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصي مادامت معرفة باطلة ' فلا يريدان شركا يعبث بنظرية المعرفة و تشرك بوجود الله , وهما أمران ضروريان لإتفاق العقول و اطمئنانها و مع أن ديكارت و ليبتز كانا يعلمان الفرق الذاتي و الموضوعي و كان كلاهما يقدم منهجه على وجود الله ، غير أن لوك يصيب الحق في المعرفة الانسانية حين يقول : لكي نحصل على معرفة صادقة يجب أن نسوق الفكر إلى الطبيعة الثابتة للأشياء و علاقتها الدائمة ، لا أن نأتي بالأشياء التي فكرنا " تبعا لهذا المبدأ يعتقد أن المذهب الحسي هو المذهب الوحيد الممكن و يشرع في دحض النظرية الغريزية فيقول : لو كان المذهب الغريزي صحيحا لما كان هنالك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة و الاختبار[1].

فيتساءل نظرية المعرفة من أين جاءت إلى الإنسان هذه المعلومات التي تملأ شعاب ذهنه ؟ رأي لوك في ذلك معروف ، وهو أن كل معلوماتنا إنما جاءت عن طريق الحواس ، فأثرت في صفحة النص ، التي برزت إلى هذا العالم نقية بيضاء ، لا تشوبها شائبة ، عكس ديكارت الذي يزعم بأن الطفل يولد مزودا ببعض الأراء الفطرية التي لا يمكن أن يحصلها بالتجربة[2] .

[1] يونس كرم تارخ الفلسفة الحديثة , دار المعارف , القاهرة , 1119 ص 143-144

2 زكي نجيب محمود , قصة الفلسفة الحديثة , لجنة التاليف و النشر و الترجمى القاهرة 1936 –ص 190

يقول فلوتير valtaire إن هناك كثيرين تحدثو و كتبوا قصصا رومانسية عن الروح ، و لكن لوك وجده هوفل الميتافيزيقا هو الذي كتب تاريخها وقد شرع لوك في كتابة في الموضوعات الفلسفية عند ما قرأ فلسفة ديكارت و وجد أن مشكلته هي إقامة فلسفة تقر بالمعتقدات النصرانية عل أساس ميتافيزيقي ، بينما كانت مشكلة لوك هي نظرية المعرفة " فالمعرفة بوجه عام هي : " جميلة بما يوجد في نص الإنسان من أفكار ، و هي تقوم على أساس الواقع الخارجي و ليس من الضروري أن تقوم على أساس هذا الواقع ، لذلك تعد اللغة شيء ضروريا بالنسبة لإستكمال تحليلنا للمعرفة .

و لكن مشكلة لوك التي ناقشها في نظرية المعرفة هي هل يكتسب الإنسان معرفة بالحواس فقط أم بأفكار عقلية مجردة abstract فقط ام لمزيد منها ؟ و هل يستطيع الإنسان أن يعرف كل شيء كما إدعى ذلك أسطورة مثلا أم أن للإنسان قدرات محدودة يستطيع أن يعرف بعض الأشياء و لكنه عاجز عن معرفة الأشياء الأخرى ؟ و ما هي تلك الأشياء ؟ هل المعرفة حسية خادعة لا يوثق بها [1]أم أنها ال؟أساس الأول لكل معرفة إنسانية , و إذا كانت خادعة فكيف السبيل إلى المعرفة اليقينية.

-تبدأ نظرية المعرفة عند لوك بأسماء " نظرية الافكار " نوجزها فيما يلي أراد لوك ان يرد بنظرية أخرى رآها خاطئة تتلخص في أن العلاقة ثنائية بين العقل المدرك " بكسر الراء " و الشيء المدرك"بفتح الراء" أو بين الذات العارفة و الأشياء المعروفة، التي أنظر إلى [2] المنضدة التي أمامي على سبيل المثال، فأدرك أنني أراها و ألمسها و نسمي هذا الإدراك إدراكا مباشرا ، الوساطة بيني و بين الشيء الذي أدركه ، ولكن نظرية لوك في الأفكار ترفض النظرية السابقة ويرى لوك ان العلاقة المعرفية علاقة ثلاثية، فهناك أفكار في ذلك العقل تقل أو ترمز إلى الشيء المادي الموجود في العالم الخارجي ، ثم هناك أخيرا ذلك الشيء المادي في الخارج المراد إدراكه ، ويريد لوك أن يقول : إني أدراك الشيء إدراكا ماديا و لا أدركه بطريق غير مباشر أي أدركه عن طريق أفكاري عنه مباشرة أي أن الفكرة عند لوك هو الواسطة بيني و بين عالم الأشياء و نحن على يقين منها ، إذن معرفتي للعالم معرفة إستدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس .

لم يكن لوك يهاجم نظرية الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت من نقاد و أساتذة و طلاب الفلسفة و لكنه يهاجمها على الاطلاق لأنه لم يذكر اسم صاحب النظرية التي يهاجمها و عدم التناقض فالطفل لا يفرق بسرعة

1 ابراهيم مصطفى ابراهيم , الفلسفة الحديثة من ديكالرت , دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر , الاسكندرية 2001 ص 257

2 ابراهيم مصطفى ابراهيم , امرجع نفسه ص 257- 258

بين أمه و غيرها من النساء بل يأخذ وقتا في ذلك و يأخذ وقتا في التمييز بين الألوان ووقتا أطول بكثير لكسب القدرة على التحديد[1].

–بناء نظرية:

يمثل هجوم لوك على الأفكار الفطرية الجانب السلبي لنظريته في المعرفة ،وقد بدأ الجانب الايجابي لبناء نظرية معرفة نسقية لقوله : إننا لا على شعور بأننا حاصلون في عقلونا على الفكر الباطن و الصلابة و الحلاوة و الطعم و الحركة والنسيان و لذلك و نحن نتساءل : كيف و صلنا إلى تلك الأفكار؟

يقول لوك دعنا نفترض بأن العقل صفحة بيضاء Tabula Rasa خالية من كل كتابة عليها أي خالية من فكرة فطرية ، دعنا نسأل كيف يصل ذلك لعقل الى ما يصل إليه من أفكار ،يجيب لوك بان معرفتنا مكتسبة أو إكتسابنا لها يأتي عن طريق الخبرة الحسية ولا يوجد مصدر آخر، و من تم يقال أن لوك هو مؤسس المذهب التجريبي في الفلسفة الحديثة و يحلل لوك الخبرة الحسية و يرجعها إلى مصدرين أساسيين هما أفكار الإحساسات و افكار الإستبطان[2] يقصد بأفكار الاحساسات تلك الأثر التي تتطبع لقولنا نتيجة تأثير الأشياء الخارجية المادية على حواسنا ولا يستخدم لوك عبارة "قبلي" او الفرق بين "السابق" و اللاحق للمعرفة في علاقتها بالخبرة والبتالي فالمعرفة تعتمد تماما على الخبرة لأنها ناشئة عنها ،في بعديها تماما وليست قبلية.

أما ما يقصد به أفكار الإستبطان فهو أنه حين ندرك الأشياء المادية أو نتذكرها أو نتخيلها لنقوم بهذه العملية . إذن فالحواس تنقل الينا أفكارها و انطباعاتها عن الأشياء الخارجية بينما يقوم الفكر بعمليات الحس الداخلية وبهذا تعتبر الأشياء الخارجية عن الكيفيات الحسية ،بينما يمد العقل الفهم بأفكار علمية خاصة ، فالنفس تبدأ في الحصول على الأفكار عند ما تبدأ في الإدراك الحسي ،لذلك الإنسان يغير حالتين : عندما يفكر وهو نائم و عندما يفكر و هو يقظ .

فالأفكار لدى لوك ليست فطرية وإنما كل أفكارنا مشتقة من الخبرة الحسية و مصدرها :أفكار الإحساسات و أفكار الإستبطان أو التأمل ثم يقسم لوك الأفكار من حيث تركيبها إلى : أفكار بسيطة و أفكار مركبة الأولى هي ما لا تقبل التحليل إلى أفكار أبسط منها و الثانية هي ما تقبل التحليل و أهم خواص الأفكار البسيطة.

إن لوك الحكيم هو الصانع الأول لذلك التحليل الإديولوجي الذي سيهيمن لأمد طويل من الزمن على الفلسفة كضرب من توفيق و تسوية بين فن تأليفي يركب جميع المعارف الممكنة من عناصر بسيطة محددة و بين نزعة

1 ابراهيم مصطفى ابراهيم المرجع نفسه ص 261

2 ابراهيم مصطفى ابراهيم:المرجع نفسة ص261 -262

تجريبية تقرر بمقتضى التجربة و الاستعمال أي من هذه العناصر و أي من هذه التراكيب هي القيمة[1].

- ماكان مبداها الخبرة الحسية.

- ما كان معطى حسيا في مقابلة الفكرة التي يوجدها العقل أو يكون العقل عنصر في تأليفها .

فالأفكار البسيطة هي صفات الأشياء مثل البرودة و الصلابة ، الحلاوة و الألوان وهي صفات تنبع من الإحساس أو من الأفكار ، كما تعتبر هذه الأفكار جادة لمعرفتنا و يحصل عليها العقل من الخبرة : "إلا أن العقل لا يستطيع أن يصطنعها أو يحطمها " فالعقل هنا سالب أو سلبي أمام الأفكار البسيطة [2].

الأفكار تتكون في العقل بواسطة التأمل الذاتي " الإستبطان " وهي ما يسميه بالعمليات العقلية، فلوك يرى أن فينا عمليتين عقليتين أساسيتين هما الفكر و الإرادة ، و يتفرع عن عملية الفكر عمليات الإدراك الحسي و التصور و التحليل و الإثبات و النفي والإستدلال و التذكر و ما إلى ذلك.

أما الأفكار المركبة فهي نتيجة قيام العقل بعملياته الفكرية المختلفة من تذكر و تصور و مقارنة و تخيل و تحديد على أن تنتج من تأليف أفكار متميزة مثل الأفكار و العلاقات فمثلها مثل النبوة التي تؤلف العلاقة بين أب و الإبن و العلة التي تؤلف بين العلة و المعلول كتعاقب ظاهرتين أو أكثر و تنقسم الأفكار المركبة إلى أنواع ثلاثة هي :

-الضروب و تدل على صفات لا تقوم بذاتها بل توجد في غيرها كالجمال في الزهرة أو التناسق في العصور

-الجواهر هي أفكار تدل على موجودات توجد بذاتها مثل: الإنسان و الغزالة و الشجرة .

-العلاقات و هي أفكار تعبر عن روابط معينة مثل الأبوة و النبوة و العلاقات أكبر و أصغر و غيرها.

1 إميل بريهيه ، تاريخ الفلسفة في القرن 17 تر : جورج طرابشي ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، ط 2 ج 4 لبنان (بيروت) 1993 ص 344

2 ابراهيم مصطفى ابراهيم:المرجع نفسة ص 264.263

و أخذت نموذجا أخر ألا و هو الفيلسوف دافيد هيوم

1 دافيد هيوم :

نجد في تاريخ الأفكار نقد دافيد هيوم لمبدأ السببية و تفكيكه فكرة الإقتران الضروري ، و ذلك ما يشكل إسهامه في تنامي الفلسفة الإمبيرية الإنجليزية و بلوغها أوجها . و الأمبيرية تسمية تطلق على مذهب في المعرفة ينطلق من تقرير أن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد لما نعلم ، و ذلك في مواجهة المذهب العقلاني القائل باستناد ما نعلم عن العالم و عن أنفسنا ، فالإمبيرية مع هيوم بخاصة تخرج الكلام " على الكائن بما هو كائن " و البحث عن العلل الأولى من دائرة التفلسف و تنهي نقد الأفهومين " سبب و الجوهر"[1]

و هيوم يجعلنا نرتاب بكل نظرية و رواية لا تثبتها تجربة و يدعونا إلى الإقرار بجهلنا طبيعة الأشياء و الإقتران الكامن بين الأحداث ، و يعجزنا عن اختراق أسرار أولية هذه الماكينة الكبرى التي تسمى العالمية[2]

كما أنه يميز بين الإنطباعات و الأفكار فيقول بأنه ثمة نوعان من الإدراكات تكون الإنطباعات فيها هي تلك الأقوى و الأعنف يقول هيوم " أعني بالأفكار الصورة الراهنة لهذه الإنطباعات في التفكير و الإستدلال " و الأفكار على الأقل حين تكون بسيطة تشبه الإنطباعات و لكنها أوهن ، و لكل فكرة بسيطة إنطباع بسيط يشبهها ، و لكل إنطباع بسيط فكرة مطابقة له ، وكل أفكارنا البسيطة في ظهورها الأول تكون مستمدة من انطباعات بسيطة تطابقها ، وتمثلها تمثيلا دقيقا و الأفكار المركبة من ناحية أخرى لا تحتاج إلى أن تشبه الإنطباعات ففي وسعنا أن نتخيل حصانا بجناحين دون أن نكون رأيناه بالمرة ، و لكن مكونات هذه الفكرة المركبة مستمدة كلها من الإنطباعات والدليل على أن الإنطباعات تأتي أولا يستمد من التجربة ، فمثلا الإنسان الأكمه ليست لديه أفكار عن الألوان ، و بين الأفكار تلك التي تحتفظ بدرجة ملحوظة من حيوية الإنطباعات الأصلية التي تنتمي إلى الذاكرة ، و الأفكار الأخرى تنتمي إلى الخيال[3].

1 دافيد هيوم مبحث في الفاهمةالبشرية ، تر : موسى وهبة ، دار الفرابي ، لبنان (بيروت) 2008 ،ص 11

2 دافيد هيوم ، المرجع نفسه ، ص15

3 برنارد راسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، تر محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة للكتابة المصرية ، مصر (الاسكندرية) 1977 ص 54.5

خلاصة :

وفي الأخير نستنتج بأن رأي كانط حيال نظرية المعرفة كان موزعا بين تيارين : تيار النزعة العقلية : الذي يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة و بما فوق الطبيعة أنها تدرك بالعقل وحده ، مستقلا عن التجربة الحسية، و الثاني هو تيار النزعة التجربية و هو يرى أن التجربة الحسية هي ينبوع كل الحقائق و التصورات لذا حاول أن يبين فساد كلا التيارين : النزعة العقلية و النزعة التجريبية . الأولى لتجاوزها حدودها و الثانية لقصورها ، فالأولى تجاوزت حدود العقل وانطباعاته ،فادعت بإمكانية الوصول إلى كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعات للتجربة ، مثل : الله ،الحرية الانسانية ، خلود النفس ، و الثانية قصرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسية ، ولم تدرك بوجود مبادئ متعالية هي الإطارات التي لابد لمعطيات الحس الدخول فيها كي تصبح مدركات.

و في الفصل الثاني سنتطرق إلى معرفة محتوى فلسفة كانط النقدية .

1 -**لغة** : هو الحجر و النهي , و قد سمي بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود .

و الجمهور يطلق العقل على ثلاثة اوجه :

الأول: يرجع إلى وقار الإنسان و هيئته، و يكون حده أنه هيئة محدودة للإنسان في كلامه و إختياره و حركاته و سكناته .

و الثاني : يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية ، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الأغراض و المصالح .

و الثالث : يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها و قبحها و كمالها و نقصانها.

إصطلاحا :

العقل هو ملكة فطرية , و هو مجموع المبادئ القبلية المنظمة للمعرفة[1].

1 -**العقل وفق تصورات فلسفية**

تعريف الكندي : "العقل هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"

تعريف إبن سينا : " العقل ليس مركبا من قوة قابلة للفساد "

ج- تعريف الجرجاني : " العقل هو مجرد عن المادة في لذاته مقارن لها في فعله "

د- تعريف ديكارت : " العقل هو قوة الإصابة في الحكم " أي تمييز الحق من الباطل أم الخير من الشر و الحسن من القبيح .

هـ- العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، و تأليف القضايا و الأقيسة و الفرق بينه و بين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصور عن المادة و عن لواحقها بخلاف الحس، فالعقل إذا قوة تجريدية تنتزع الصورة من المادة، و تدرك المعاني الكلية، كالجوهر و العرض، و العلة و المعلول و الغاية و الوسيلة و الخير و الشر ...الخ و لهذه القوة عند الفلاسفة المسلمين عدة مراتب أولها : مرتبة العقل الهيولاني و هو الإستعداد المحض لإدراك المعقولات، و ثانيها مرتبة العقل بالملكة ، و ثالثها مرتبة العقل بالفعل ، و رابعتها مرتبة العقل الفاسد ، وفوق العقل الإنساني عندهم عقل فارق و هو العقل الفاعل الذي يفتض عنه الصورة على عالم الكون و الفساد .

[1] جميل صليبا : المعجم الفلسفي , ج 2 , ص 64

فتكون موجودة فيه من حيث هي فاعلة أما في عالم الكون و الفساد فلا توجد إلا من جهة الإنفعال، و إذا أصبح العقل الإنساني شديد الإتصال بالعقل الفاعل كأنه يعرف كل شيء من نفسه سمي بالعقل القدسي و هذا كله بقول أرسطو : إن العقل الفاعل هو العقل الذي يجرد المعاني أو الصورة الكلية من لواحقها الحسية الجزائية في حين أن العقل المنفعل هو الذي تنطبع فيه هذه الصور[1] .

و- تعريف الفارابي : " إن القوة العاقلة جوهر بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن و هو جوهري أحادي و هو الإنسان على الحقيقة .

ي- العقل هو قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية، و هذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي و الإيمان .

قال إبن خلدون : " إن العلوم التي يخوض فيها البشر و يتداولونها في الأمصار تحصيلا و تعليما على صنفين : صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره ، و نصف نقلي يأخذه عمن وضعه،و الأول هو العلوم الحكمية و الفلسفية، و هي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ، و يهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها و مسائلها و انحاء براهينها و وجود تعليمها ، حتى يقف نظره و بحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر و الثاني هو العلوم النقلية الوضعية ، و هي كلها مستندة إلى الخبر عن الموضع الشرعي ، و لا مجال فيها للعقل إلا في الحاق الفروع من مسائلها بالأصول [2]"

- مفهوم العقل بحسب كانط :

يعرف كانط الفلسفة على أنها "علم العلاقة بين كل المعارف و الغايات الجوهرية للعقل البشري " أو " الحب الذي يكنه الكائن العاقل للغايات العظمى للعقل البشري "و تشكل غايات العقل العظمى منظومة الثقافة .

يؤكد كانط أن هناك للثقافة غايات خاصة بالعقل أكثر من ذلك ، وحدها غايات العقل الثقافية يمكن أن يقال عنها إنها غايات أخيرة بصورة مطلقة : " إن الغاية الأخيرة هي غاية بحيث لا تستطيع الطبيعة أن تكفي لإنجازها و لتحقيقها بالتوافق مع الفكرة ، لأن هذه الغاية مطلقة " . إن حجج كانط ،من هذه الناحية ثلاثة أنواع :

أ -حجة القيمة : لو أن العقل لا يفيد إلا في تحقيق غايات للطبيعة، فلماذا تكون له قيمة أسمى من مجرد الحيوانية لا ريب أن له ، ما أن يوجد نفعا و إستخداما طبيعيين، لكنه لا يوجد إلا في علاقة بنفع أرقى يستمد منه قيمته .

[1] جميل صيليبا , المرجع نفسه , ص 64 . 65

[2] جيل دولوز : فلسفة كنط النقدية , المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع, ص58

ب- حجة الخلف : لو أن الطبيعة كانت قد أرادت .....(لو كانت الطبيعة أرادت تحقيق غاياتها الخاصة بها في كائن له عقل ، لكانت أخطأت في وضع ثقتها في ما هنالك من عاقل فيه .

ولكن أفضل بالنسبة اليها و هي أدلت ثقتها للغريزة، بخصوص الوسائل كما بخصوص الغاية).

ج- حجة تنازع : لو لم يكن العقل غير ملكة للوسائل ، فكيف يمكن لنوعين من الغايات أن يتعارضا في الانسان ،كنوع حيواني و كنوع أخلاقي مثلا : (أكف عن أن أكون ولدا من زاوية الطبيعة حيث أصبح قادرا على انجاب أولاد ، لكنني لا أزال ولدا من زاوية الثقافة بما أني لا أملك مهنة و علي ان اتعلم كل شيء).

ضد العقلانية: يبرز كانط أن الغايات العظمى ليست غايات للعقل ، بل أن العقل لا يطرح غير نفسه حين يطرحها . ففي غايات العقل ، إنما يتخذ العقل نفسه غاية ،هنالك اذن مصالح للعقل حكما و حده بخصوص مصالحه .

إن غايات العقل أو مصالحه لا تخضع لا للتجربة و لا لهيئات أخرى خارج العقل أو فوقه .

إن كانط يطعن سلفا في القرارات التجريبية و المحاكم اللاهوتية .

إن كل المفاهيم ، لا بل كل المسائل التي يقترحها علينا العقل الخاص ، لا يمكن في التجربة بل في العقل ....إن العقل هو الذي و لد وحده ، هذه الأفكار في أحشائه ، و هو ملزم إذا ببيان قيمتها أو بطلانها .

فقد مثل ، العقل كحاكم في شأن العقل ، حاكم هو المبدأ الجوهري للطريقة المسماة صورية و هذه الطريقة تطرح على نفسها أن تحدد أولا : الطبيعة الحقيقية لمصالح العقل أو لغاياته ثانيا :وسائل تحقيق هذه المصالح .

العقل ملكة في المعرفة يتألف من صور و مبادئ قبلية سابقة على التجربة ، يقوم بتنظيم معطيات هذه التجربة و يقوم بتحويلها إلى معرفة يقينية، و هذا ما جاء على لسانه بأن العقل منظومة من المبادئ القبلية . يعلن كانط أن معرفة هذا العقل المطلق ممتنعة .

- **العقل المحض و العقل العملي** : يطلق هذين الإصطلاحين على كل ما هو قبلي في الفكر أي على الملكة المتعالية التي تتظمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة فإن نظرت إلى العقل من جهة اشتماله على المبادئ القبلية للمدركات العلمية كان عقلا نظريا أو تأمليا، و إذا نظرت إليه من جهة إشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الأخلاق كان عقليا . للعقل عند كانط معنى أخص هو الملكة الفكرية العالية التي تولد فينا المعاني المجردة كمعنى

النفس و العالم و الله ، و هذا المعنى ليس مقبلا للتجربة إنما هو مقابل الذهن أو الفهم ، و له ناحية عملية خاصة وهي أن مسلمات الخلاق كمعنى للحرية و خلود النفس و وجود الله متعلقة به [1].

[1] جميل صليبا , المعجم الفلسفي نفسه ص 76

مدخل :

ما مصدر المعارف التي يحملها الانسان ؟ هل هو العقل أم التجربة ؟

فإذا كان العقل هو المصدر الحقيقي للمعرفة , فهل معنى هذا أنه سيكون المسؤول عن ذلك، حتى في حالة غياب التجربة ؟

و إذا افترضنا أن التجربة هي المصدر، فكيف تتشكل المعرفة من غير عقل ؟

و قبل الفصل في القضية، يكون من المفيد الإطلاع على كل من العقلانيين و التجريبيين، و تقدير النسق الفكري لكل طرف منهما .

لغة :

المعرفة : فرق الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، و المعرفة إدراك الأشياء و تصورها و لها عند القدماء عدة معان منها الشيء بأحد الحواس و منها العلم , مطلقا، تصورا كان أو تصديقا و منها إدراك البسيط، سواء كان تصورا للماهية او تصديقا بأحوالها و منها إلادراك الجزئي، سواء كان مفهوما جزئيا أو حكما جزئيا ومنها إدراك الجزئي عن دليل و منها الإدراك الذي هو بعد الجهل ...الخ و فرقوا بين معرفة إدراك الجزئي، و العلم إدراك كلي فالمعرفة تستعمل في التصورات و العلم في التصديقات، و لذلك تقول عرفة الله دون علمته، لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة و من اجل ذلك و صف الله بالعلم لا بالمعرفة، فالمعرفة أقل من العلم لأن للعلم شروط لا تتوافر في كل معرفة، فكل علم معرفة و ليس كل معرفة علما[1].

إصطلاحا :

المعرفة إصطلاحا : عملية انعكاس الواقع و عرضه في الفكر الإنساني، و هي مشروطة بقوانين التطور الإجتماعي، و ترتبط إرتباطا لا ينفصم بالممارسة .

و هدف المعرفة بلوغ الحقيقة الموضوعية، و يكتسب الإنسان في عملية المعرفة المعارف و المفاهيم الخاصة بظواهر الواقع و يتحقق من العلم المحيط به[2].

و هذه المعرفة تستخدم في النشاط العلمي من أجل تغيير العالم و إخضاع الطبيعة للمتطلبات الإنسانية، إن المعرفة و التغيير العلمي للطبيعة و المجتمع هما جانبان متورطان، و يتوقف كل منها على الآخر بشكل تبادلي لعملية ترويجية واحدة فالمعرفة نفسها عامل ضروري في النشاط العملي للمجتمع، لأن هذا النشاط يقوم على أساس معرفة خواص الأشياء و مواصفات و وظائف، و من جهة أخرى، تأتي الممارسة في النشاط الإنتاجي للمجتمع كعامل ضروري لعملية المعرفة نفسها، إن إدراج الممارسة في نظرية المعرفة هو وحده الذي يحول النظرية الى علم حقيقي، يكشف عن القوانين الموضوعية لأصل المعرفة عن العالم المادي و تشكلها، وفي مصدر المعركة يوجد تأثير عملي فعال على الطبيعة، و التصنيف العملي للمادة الطبيعية، و إستخدام هذه الخاصية أو تلك في الأشياء لأغراض الإنتاج، و ليست المنظم الخارجي للشيء هو الذي يتم تمثله في الممارسة بل وظائفه و ماهيته الموضوعية. إن المعرفة علمية جدلية معقدة تحدث بأشكال مختلفة و لها مراحلها و درجاتها ، في التطور و تصف مساهمة قوى الإنسان و قدراته المختلفة[3] يطلق لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معان :

---

[1] – جميل صليبا ، المعجم الفلسفي بالالفاض العربية و الفرنسية و الانجليزية ج1 دار الكتب اللبناني ، لبنان (بيروت) ص 392

[2] روزنتال يود ن . الموسوعة الفلسفية ،تر ، سمير كرم ، دار الطليعة للطباعة و النشر لبنان (بيروت) ، ط1 1974 ط2 2002 ص482

3 روزنتال يودن ، المرجع نفسه ص 482

الأول : هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في النص سواء كان حصولها مصحوبا بالإنفعال و غير مصحوبا به ، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن المعرفة تقابلا و إتصالا بين الذات المدركة و الموضوع المدرك .

الثاني : هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ الى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته , بحيث تكون المعرفة الكاملة خالية ذاتيا من كل غموض و إلتباس أو محيط موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء الواقع[1]

و الثالث : هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول .

و الرابع : هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني .

و هذه المعاني و حدها كافية للدلالة على أن للمعرفة درجات متفاوتة، أدناها المعرفة الحسية المشخصة، و أعلاها المعرفة العقلية المجردة ،و من عادة المتأخرين أن يفرقوا بين المعرفة الحسية المباشرة و المعرفة الإستدلالية التي تحتاج إلى وسائط و إنتقالات، و اذا كانت المعرفة تامة كانت مطابقة للشيء تمام المطابقة، و يراد بها العلم و إذا كانت مقصورة على الإحاطة بجانب واحد من جوانب الشيء و للمعرفة التامة صورتان إحداهما ذاتية و هي التي يتم بها تصور الشيء تصورا واضحا دون غموض أو إلتباس و الإأحرف موضوعية : و هي التي يكون فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة و كثيرا ما يراد بالمعرفة مضمونها، لا الفعل الذهني الذي تتم به ، لقولهم : المهارة الانسانية .

و جملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية، و الثاني اطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في النص

1 جميل صليبا ، المرجع السابق ص 393

1- المعرفة فلسفيا :

قد سعى الفلاسفة منذ فجر الحضارة الإنسانية إلى الوصول لتعريف مثالي و شامل للمعرفة، فوصفها أفلاطون (plato) , (428 ق م – 348 قم) إنها "إعتقاد مبرر و صحيح " حيث يشترط ذلك التعريف أنه يجب على الإنسان لكي "يعرف " شيئا ما أن يكون موضوع ذلك الشيء صحيحا في ذاته و أن يحوز الإنسان تبريرا منطقيا سليما لمعرفة صحة ذلك الموضوع ، فيشترط ذلك التعريف تحقق ثلاثة شروط لكي يطلق القول بمعرفة أطروحة ما : أن تكون الأطروحة صحيحة و مبررة، و أن يكون الإيمان بصحتها مبررا كذلك، و كذلك عرفها معظم فلاسفة الإغريق بتعريفات قريبة من ذلك ، و هذا التعريف يشمل معرفة القضايا بالحس، أو القضايا الميتافيزيقية لذلك فقد قام فلاسفة عصر النهضة الأروبية مثل لوك (LOANNES/LOCKIUS) (أغسطس 1632 -28 اكتوبر 1704) , و بيكون (FRANCISCUS / BACON) (22 يناير 1561 – 09 ابريل 1626) و هيوم (DAVID/HUME) , (26 ابريل 1711 – 25 اغسطس 1776) بنقد هذا التعريف لعدم تقييده بالحس البشري فيعرف لوك المعرفة بأنها : "إدراك الصلة و موافقة بين الأفكار " و عرفها بشكل أدق عندما قام بتقييدها بالإدراك الحسي : " المعرفة المبنية بأكملها و مستمدة من الحواس أو ما يمثلها مما يمكن أن نطلق عليه الإحساس "

يشتمل تعريف أفلاطون الكلاسيكي للمعرفة على المعارف المدركة بالحس و الإعتقاد و التخيل و غير ذلك، أما تعريف لوك للمعرفة فيقتصر على ثلاثة طرق للإدراك فقط : الإدراك التلقائي، و الإدراك التعلمي و الإدراك الإحساسي , فالإدراك التلقائي عند لوك هو ذلك الإدراك الذي لا يتطلب تدخل أي أفكار أخرى لتحقيق مثل إدراك الإنسان لوجوده فهو إدراك لا يحتاج لأي، إثبات فكري أو منطقي ، بينما يتطلب الإدراك التعلمي تداخلا لعدد أخر من الأفكار لتحقيق إدراك الفكرة محل البث، أما الإدراك الحسي فهو إدراك أي ظاهر واقعة النطاق الوظيفي لأحد الحواس الإنسانية الخمس، أما أي نوع من المعرفة لا يتحقق بهذه الطرق الإدراكية فلا يدخل في نطاق المعرفة عند لوك أما بالنسبة إلى برتراند راسل (BERTRANDUS/RUSSELL) (18 مايو 1872- 2 فبراير 1970) و هو من أهم فلاسفة القرن 20 فقد كتب عن هذه الإشكالية إشكالية انعدام تعريف عام و شامل و صحيح للمعرفة البشرية ، فقال " لسوء الحظ إن التوصل لتعريف للمعرفة هو أمر بالغ الصعوبة".

وفي أوائل العصر الحديث تحول اهتمام الفلاسفة ألى المعرفة بعد أن كانت الميتافيزيا و الأخلاق هما المحتكران للبحث الفلسفي عبر معظم العصور الوسطى، و مع هذا الإهتمام الحديث بالمعرفة رأينا إنفصالا بين نظرية المعرفة

بالمعنى الديكارتي و التجريبيين من جهة و المنطق من جهة أخرى ، إذ لم يحاول أحد من الفلاسفة العصر الحديث و ضع نظرية في المعرفة تفسر أساس المنطق ، أي تفسير كيفية أشتغال الفكر الإنساني بالطريقة التي أصطلح تسميتها بالمنطق و توجه إهتمامات الفلاسفة في مجال نظرية المعرفة نحو موضوعات إبتعدت عن مجال المنطق مثل الأأسس العقلية و التجريبية للمعرفة، و إنصرفوا عن البحث في أسس المنطق نحو نزاعات منهجية حول مصدر المعرفة : الحس ام العقل ، و حول طبيعة المعرفة :ما إذا كانت عقلية أم تجريبية، مع طغيان المناهج العقلية الديكارتية و التجريبية الإنجليزية المثالية لدى لا يبتنز و فول و أتباعهما إنعزلت نظرية المعرفة عن المنطق ، في حين إن هدف أي نظرية في المعرفة كان يجب أن يكون البحث في أسس التفكير المنطقي .

يقسم راسل المعرفة البشرية الى قسمين : القسم الأول هو معرفة الأشياء و القسم الثاني معرفة الحقائق، و يذهب إلى أن إدراك الأشياء يتأتى باستخدام الحقائق البشرية، أما إدراك الحقائق فلا يتأتى بذلك و إنما يصبح متاحا باستخدام ما سماه راسل بالإستنباط و هو نشاط عقلي خاضع لقواعد العلم التجريبي و مستقل و رفض تماما الميتافيزيقا و يذهب راسل الذي يعتبر أشهر الفلاسفة إلحادا في القرن العشرين إلى أن إدراك حقائق الكون العليا ممكنا عن طريق الإستنباط، و هو ما يفتقر إلى الصحة المنطقية من الأساسإ أن الإستنباط التجريبي يقود إلى فرضيات أو نظريات يحول بينهما و بين إعتبارها حقائق عليا حوائل متعددة تبدأ باستحالة الإثبات الحسي و تنتهي بعدم القدرة على التعميم الكلي لهذه الفرضيات بالنسبة للزمن و الإدراك[1].

كان هذا عرضا لمفهوم المعرفة البشرية عند بعض الفلاسفة.

2- مفهوم المعرفة عند كنط :

كان هذا هو الوضع الفكري السابق على كانط، أما كانط نفسه و هو أول من يدرك أن نظرية في المعرفة لا يمكن تأسيسها بمعزل عن المنطق العام ، و هو الإسم الذي عرف به المنطق الصوري في عصره ، بل إن من أهم مهام تلك النظرية عن كانط أن تكون أساسا للمنطق العام ، أي مفسرة لكيفية اشغال التفكير المنطقي ،و لم يبحث كانط عن أساس انطلوجي ميتافيزيقي للمنطق، بل بحث عن أساس السيكولوجي .

مما لاشك فيه أن موضوع نظرية المعرفة و الأسئلة التي تطرحها تلك النظرية مثل تلك التي تتعلق بماهية المعرفة و طرق الوصول اليها و استدامتها و غير ذلك قد خضعت لقدر هائل من البحث و التأليف خلال رحلة البشرية منذ بداية الوجود الإنساني إلى يومنا هذا ، و يمكن القول بشيء من الدقة أنه ليس ثمة تعريف متفق عليه و حاسم

[1] الموقع الالكتروني .35: 14 http://www.ta5atub.com/t5867-topic#ixzz3a pw4mptl17/05/20415

للمعرفة البشرية فعلى سبيل المثال معرفة حقائق الأشياء عند كانط مستحيلة كليا ، حيث يفرق كانط بين ظواهر الأشياء و حقائقها ، حيث تختص الحواس البشرية بالتعرف على ظواهر الأشياء فقط بينما لا يوجد لدى الإنسان ما يمكنه من معرفة الحقائق التي تمكن خلق تلك الظواهر و بما أن ظواهر الأشياء تعبر دائما عن حقيقتها الكلية بدقة متناهية هو فرض يستحيل إثباته , فتصبح المعرفة عند كانط متعلقة فقط بظواهر الأشياء ، و تصبح معرفة أبسط ، و أصبحت قواعد المنطق و الرياضيات لا تمثل معرفة حقبة ما تمثله تلك القواعد في الكون بل تمثل فقط الظواهر التي يمكننا إدراكها بحواسنا و التي لا تمثل بالضرورة قدرا معتبرا من الحقيقة، و يعتبر كانط أن المعرفة الميتافيزيقية هي التي تختص بحقائق الأشياء التي لا يمكن للإنسان أن يدركها بحواسه، و بصرف النظر عن موقف كانط من الميتافيزيقا و رفضه الحاسم لها في مقابلة المنهج العلمي ، فإنه يعود إلى التعريف الأفلاطوني للمعرفة و الذي يشمل الميتافيزيقا معاكسا بذلك أطروحة التجريبيين بأن ملا يمكنه إدراكه بالحواس لا يعتبر من ضرب المعرفة من الأساس فالمعرفة عند كانط تحصيل العلم او العمليات العقليات التي نتوصل بها الى تحصيل العلم[1].

[1] الموقع الالكتروني نفسه .35: 14 pw4mptl17/05/20415 http://www.ta5atub.com/t5867-topic#ixzz3a

المبحث الأول:

قراءة في مشروع كانط النقدي

المبحث الثالث:

المعرفة بين العقلانية و التجريبية

المبحث الثاني

مقاربة في المفاهيم الكانطية

المبحث الأول

في مفهوم المعرفة و دلالاتها الفلسفية

الفصل الثاني

الأسس النقدية لنظرية المعرفة الكانطية

المبحث الثاني:

في مفهوم العقل

المقدمة

الخاتمة

المبحث الثالث

الأبعاد الإبستيمولوجية لنظرية المعرفة عند كانط

الخاتمة :

لقد تحول اهتمام الفلاسفة بالمعرفة في الفترة الحديثة بعد ان كانت الميتافيزيقا و الأخلاق هما المحتكران للبحث الفلسفي عبر العصور الوسطى، و مع هذا الاهتمام و الحديث عن المعرفة رأينا في هذه الفترة ان هناك انفصالا في نظرية المعرفة، حيث توجهت اهتمامات الفلاسفة في هذا المجال نحو موضوعات ابتعدت عن مجال المنطق مثل الأسس العقلية و التجريبية للمعرفة، و انصرفوا عن البحث في أسس المنطق نحو نزاعات مذهبية أى حول طبيعة المعرفة ما إذا كانت مثالية عقلية أم تجريبية، و لقد كان هذا هو الوضع الفكري السائد قبل كانط و من هذا المنطلق شرع هذا الأخير في بناء مشروعه النقدي الذي شيده من خلال الفلسفات السابقة عنه و لكن وضع له منطقا سماه المنطق الترانسندنتالي و تعني هذه الكلمة القبلي السابق عن التفكير المنطقي المؤسس له و يقصد بذلك ان يكون هذا المنطق " اور غانونا" ، و بهذا نجد بان كانط لم يبحث عن اساس انطلوجي بل بحث عن أساس إبستيمولوجي و لهذا قمت بوضع مقاربة في المفاهيم الكانطية التي تطرقت فيها الى معرفة معنى الحساسية و كذا معنى الذهن لأن كل معرفة تكون مكونة من صور قبلية و مادة بعدية وبالتالي نستنتج أنه كان لكانط تأثيرا هائلا على كل فيلسوف جاء من بعده حيث يدينون له بدين عميق و ذلك بفضل كتاباته و تفكيره في محاولاته المستمرة لمعرفة ما هي حدود العقل البشري وباعتبار هذا الموضوع موضوعا جديرا بالبحث فلقد تقدمت الفلسفة إلى الأمام بفضله و توضحت لهم كل الأشياء الغامضة و هكذا ظهرت عن طريقه فلسفات عدة ، لذا نستطيع القول بان كانط قد قضى على كل دوغمائية معرفية في الفلسفة، ليتمكن بواسطة منهجه النقدي من بناء نظرية في المعرفة تركز على التركيب بين العقل و التجربة، لبلوغ معرفة إنسانية مبنية على أسس إبستمولوجية تمنح للعقل البشري الآليات والأدوات التي تعينه على فهم الأشياء وطبيعتها فهما سليما.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع :

- **قائمة المصادر :**

1 – امانويل كانط ، نقد العقل المحض ، تر: موسى وهبة ، مركز الانتماء القومي لبنان (بيروت) .

2 – امانويل كانط ،تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، تر: عبد الغفار مكاوي منشورات الجمل 2002 .

3 – امانويل كانط ، نقد ملكة الحكم ، تر : معيد الغانمي ، منشورات الامل لبنان (بيروت) 2009.

- **قائمة المراجع :**

1 – اميل بريهيه ، تاريخ الفلسفة في القرن 17 ، تر : جورج طرابشي دار الطليعة للطباعة و النشر ، لبنان (بيروت) 1993.

2 – ابراهيم مصطفى ابراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الاسكندرية ، 2001.

3 – برنار راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، تر : محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة العامة للكتابة المصرية ، مصر (الاسكندرية) 1977 .

4 – جودفيد فيلهام ليبنز ، المنادولوجيا و المبادئ العقلية للطبيعة و الفضل الالاهي ، تر: عبد الغفار مكاوي دار الثقافة للطباعة و النشر ، القاهرة 1978.

5 – جيل دولز ، فلسفة كانط النقدية ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع لبنان (بيروت) 1997.

6 – جاك فيتال ، الفلسفة الفرنسية من سارتر الى ديكارت ، تر : فوئاد كامل ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، مصر القاهرة .

7 – ديفد روسينون ، كريس جارات : اقدم لك ديكارت ، تر : امام عبد الفتاح امام ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرتة 2001 .

8 – دايفد هيوم ، مبحث في الفاهمة البشرية ، تر : موسى وهبة ، دار الفرابي ، لبنان (بيروت)2008.

9 – رنيه ديكارت ، تاملات ميتافزيقية في الفلسفة الاولى تر : كمال الحاج منشورات عويدات (بيروت) 1988 .

10 ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، تر احمد محمد الهينية المصرية العامة للكتاب مصر 1997.

11 -رنيه ديكارت ، العالم او كتاب النور ، ترامیل خوري ، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع لبنان (بيروت) 1999.

12 -زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التاليف و الترجمة القاهرة 1936.

13 -عبد الوهاب جعفر ،اضواء على الفلسفة الديكارتية ، دار الطباعة والنشر .

14 -علي عبد المعطي ، تيارات فلسفية ، دار المعرفة الجامعية ،1984 .

15 -مهدي فضل الله ،فلسفة الديكارت و منهج ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، لبنان (بيروت) .

16 -محمد زيدان ،كانط و فلسفة الضرية دار المعارف ، الاسكندرية 1979.

17 -يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ،(القاهرة) ، ط 5 ، 1119.

18-الموقع الاكتروني http://www.ta5atub.com/t5867-topic#ixzz3a
pw4mptl17/05/20415 14 :35

- **قائمة المعاجم و الموسوعات :**

1 - بدوي عبد الرحمان موسوعة المعرفة ، ج 2 ،ط 1 ،بيروت ،.1984 .

2 - جميل صليبا ، المعجم الفلسفي بالالفاض العربية و الفرنسية و الانجليزية و اللاتينية ، ج1 دار الكتاب اللبناني .

3 - روزنتال يودن ، الموسوعة الفلسفية ، تر : سمير كرم ، دار الطليعة لطباعة و النشر ، لبنان (بيروت) ط1 1974 ،ط2 2002 .

الفهرس

- الإهداء
- كلمة الشكر
- المقدمة

الفصل الأول :مقاربات مفاهمية للمعرفة

مدخل..... 10

المبحث الأول : في مفهوم المعرفة و دلالاتها الفلسفية

الدلالات اللغوية والفلسفية للمعرفة 11

المعرفة فلسفيا..... 13

مفهوم المعرفة عند كانط 14

المبحث الثاني :مفهوم العقل

1 لغة و اصطلاحا..... 17

2-لعقل وقف تصورات فلسفية 17

المبحث الثالث : المعرفة بين العقلانية و التجريبية

1-المعرفة في تصورات العقلانية 22

2-المعرفة في تصورات التجريبية..... 27

خلاصة..... 32

الفصل الثاني : الأسس النقدية لنظرية المعرفة الكانطية

–مدخل 35

المبحث الأول: قراءة في المشروع كانط النقدي

1–فلسفة كانط النقدية.....36

المبحث الثاني : مقاربة في المفاهيم الكانطية

–الحساسية .الذهن.....40

المبحث الثالث : الأبعاد الإبستيمولوجية لنظرية المعرفة عند كانط

– نظرية الزمان و المكان 45

المقولات والمبادئ.....47

– الأحكام التحليلية و التركيبية 56

الخلاصة.....59

– الخاتمة 61