الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

كلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم: الفلسفة.

عنوان المذكرة:

حُدُود المَعرفَة عِنْدَ كَانط

مذكرة مكمّلة لنيل شهادة الماستر ضمن تخصّص فلسفة القيم

إعداد الطلبة

نجيّة عزيزي

إشراف الأستاذ

د. حميدي لخضر

السنة الجامعية: 2018-2019

بسم الله الرحمن الرحيم

شُكر وتقدير

قال الله تعالى: " رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ" النمل - 19-

الشّكر لله من قبل ومن بعد الذي أنار لي درب العلم والمعرفة ووفّقني لإتمام هذا العمل .

أتقدّم بخالص عبارات الشكر والامتنان إلى الأستاذ المشرف:

" د. لخضر حميدي"

موجّه النصائح والإرشادات ، الذي لم يبخل عليّ بتقويمه المستمر لهذا البحث .

إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة محمد بوضياف – المسيلة .

وإلى كل من قدّم لي يد العون في إنجاز هذا العمل .

الإهداء

أبتدئ بالشّكر للمولى عز وجلّ الذي رزقني

العقل وحسن التوكّل عليه سبحانه وتعالى .

أهدي ثمرة جهدي : إلى من قال فيهما سبحانه وتعالى :

" وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" من سورة الإسراء

إلى الوالدين الكريمين رعاهما الله وحفظهما وألبسهما ثوب الصحّة والعافية .

إلى زوجي العزيز عميروش، وإلى قرّة عيني محمد سراج الدين .

إلى من بهم أستمدّ القوّة والعزّة والقيم . . . إلى إخوتي وأخواتي .

إلى كلّ الأصدقاء والأقارب ورفقاء درب الدراسة .

إلى كل من يسعهم قلبي ، ولا تسعهم هذه الورقة .

إلى أسرى فلسطين . . وشهداء الأقصى .

نجيّة

2019/2018

مقدّمة

مقدمـــــة:

لقد كانت مشكلة الوجود في الفلسفة قديما مشكلة رئيسية حيث كانت الفلسفة تبحث في ماهية الوجود وأصل العالم وتكونه وماهية الأشياء، وأنّ المتتبّع لتاريخ الفكر الفلسفي لا يعبأ أن يلاحظ أن مشكلة المعرفة كانت ملازمة للتفلسف. كذلك فالعصر الحديث صبّ كل اهتماماته حول مشكلة المعرفة، ووضوح هذه المشكلة كأحد اهتمامات الفلاسفة كان يشتد بتطور الفكر الفلسفي، وقد انبثق عن هذا الاهتمام بنظرية المعرفة بروز مذاهب فلسفية عديدة ومختلفة حول طبيعة المعرفة البشرية، فنجد الفلاسفة العقليين يذهبون إلى أن مصدرها العقل، في حين يرى الحسيون عكس ذلك ويقرون بأن مصدر المعرفة هو الحواس كونها المصدر الأول للاتصال بالعالم الخارجي و في بحثي هذا سأحاول دراسة موضوع بعنوان وحدود المعرفة عند كانط، وقد كان لدراستي لهذا الموضوع أهداف و أسباب لعل من أهمها شغفي بهذا الموضوع كما أنني أرغب بمعالجته، توفر المعلومات بكثرة، كذلك إزالة اللبس (الغموض) الذي يحيط بهذا الموضوع.

وفضولي المعرفي كيف يفكر هذا الفيلسوف، اهتمامي بتفكير هذا الفيلسوف واعترافا بتأثيره البارز في تاريخ الفكر الفلسفي، وهذا ما تلمسه عند الكثير من الفلاسفة من بينهم ماكس تسلر الذي يعترف في مقدمة كتابة الصورية بفضل كانط ويصفه بأنه مفكر وعملاق كبير لا يمكن تجاهله. أما الأسباب الموضوعية التي سعيت من خلال هذه المحاولة المتواضعة الوصول إليها هي أن تكون مدخلا لفهم عقلية وتفكير كانط.

ومن هنا أطرح الإشكاليات التالية: هل المعرفة ممكنة ؟

و ما الغاية من دراستها ؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات اعتمدت في بحثي على مقدمة وثلاث فصول.

حيث تناولنا في الفصل الأول الذي كان بمثابة فصل تمهيدي للدخول في **موضوع أسس المعرفة** بنوعيها، وتفرع هذا العنوان عنصرين أولهما المعرفة عند العقليين ومن مثلها من فلاسفة، أما العنصر الثاني فمثله التجريبيون ومن مثلهم من فلاسفة، أما الفصل الثاني، فتطرقنا فيه إلى **طبيعة المعرفة عند كانط** وقد اندرج تحت هذا العنوان عناوين فرعية أخرى من بينها شروط والمعرفة، وخصائصها، وعرفنا فيها فكرتي الزمان والمكان، ثم عرفنا بعد ذلك إمكانية المعرفة وشرحنا فيها عدة مصطلحات مثل: الحس السامي، التحليل السامي، الديالكتيك السامي.

أما في الفصل الثالث فكان بعنوان **غايات وحدود المعرفة** اندرجت تحته عناوين أخرى من العقل النظري إلى العلمي ثم تطرقنا إلى تمثلات المعرفة، ومنه إلى نقد نظرية المعرفة والنظرية الأخلاقية الكانطية، واعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي، كما اعتمدنا على مجموعة من المصادر نذكر من أهمها:

- النقد العقل الخالص، كانط تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة.
- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة.
- عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة.

وككل بحث أكاديمي لا يخلو بحثنا هذا من مجموعة من الصعوبات التي واجهتنا أهمها كثرة المراجع، عدم الاهتمام بالموضوع بكل جوانبه، كذلك ضيق الوقت ولأسباب صحيّة أيضا، كما لا يخلو بحثنا من النقائص، وما بحثي هذا إلا بداية لدراسات أخرى ضمن هذا الموضوع المتشعب.

ولا يفوتني في الأخير أن أشكر كل من ساهم في انجاز هذا البحث وعلى رأسهم الأستاذ المشرف الدكتور حميدي لخضر، وأتمنى أن أكون قد وفقت لحد بعيد في معالجة هذا الموضوع و الكمال لله وحده.

وختاما لا شكّ أن النّقص قرين جهود البشر ولن يكون هذا العمل المتواضع بدعا من ذلك، ولكن حسبُ المرء فضيلة أن يدلي بدلوه بين الدّلاء.

اللهمّ إنّا نسألك التّوفيق والسّداد في القول والعمل.

الفصل الأول: أسس المعرفة.

أولا: مفهوم المعرفة.

ثانيا: أسس المعرفة عند العقليين.

ثالثا: أسس المعرفة عند التجريبيين.

الفصل الأول: أســـس المعرفـــة.

قبل أن نتطرق إلى الأسس التي تقوم عليها نظرية المعرفة نقوم أولا وقبل كل شيء بإعطاء مفهوم لمصطلح المعرفة.

أولا: مفهوم المعرفة:

المعرفة هي الإدراك، وفهم الحقائق من خلال التفكير المجرّد، أو من خلال اكتساب المعلومة عبر التجارب أو الخبرات، أو التأمّل في مكنونات الأمور والذات، أو الإطّلاع على تجربة الآخر وقراءة استنتاجاته، وترتبط المعرفة بالبديهة وكشف المجهول والتطورات التقنية. وقد صنّف الفلاسفة المعرفة إلى ثلاثة أنواع رئيسية، وهي:

المعرفة الشخصية: يقوم هذا النوع من أنواع المعرفة على الخبرة الذاتية واكتسابها والنابعة من الاطلاع، وحتى تتمكن من معرفة شيء ما يتطلب منك الأمر التجربة، إذ تُعتبر التجربة والاكتساب من أساسيّات المعرفة الشخصيّة، بالإضافة إلى التعرّف على فرضيات بأسلوب خاص بها.

المعرفة الإجرائيّة: هي القدرة على أداء أمر أو عمل ما من خلال فهم نظرياته الكامنة في صميم العمل، أي أنه يمكن للفرد أن يكون ملمّاً بنظريات وجميع أفكار نشاط ما لكن دون القدرة على تطبيقه على أرض الواقع، وحتى تكون المعرفة فعلية يجب أن تتم التجربة والتطبيق للأمور.

المعرفة الافتراضيّة: يعتمد هذا النوع من أنواع المعارف على التعمّق بالحقائق والوقائع ومعرفتها عن كثب، ويعدّ هذا النوع في غاية الأهمية والإثارة بالنسبة للفلاسفة، وتعتمد على الافتراضات، ويمكن وصفها بأنها المعرفة الحقيقية للوقائع.[1]

[1] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص187.

لقد اهتم الفكر البشري في العصر الحديث وصبّ جلّ اهتمامه حول مشكلة المعرفة وطبيعتها. أي أن مشكلة المعرفة كانت من بين المسائل التي نالت حضها الوافر من الجدل والنقاش، من قبل الفلاسفة عبر العصور، والمشكلة المعرفة لا تهتم بالوسائل فقط بل تحاول بكل جهد إلى أن تصل إلى أحسن وأفضل الوسائل التي يمكن أن توصل إلى المطلوب الذي تنشده وهو الحقيقة. ومع العلم أن هناك اتجاهات ومداخل متعددة تناولها الباحثون من خلال مفهوم المعرفة ويظهر أن أشمل تلك التعاريف هي التي تتناول المعرفة من المنظور الثنائي لدلالتها على المفهوم الشامل للمعرفة [1]

كما صُنفت المعرفة إلى نوعين معرفة ضمنية ومعرفة صريحة، أما المعرفة الضمنية فهي المعرفة التي تعتمد على الخبرة الشخصية والقواعد الاستدلالية الأساسية والحدس والحكم الشخصي وعادة ما يصعب وضعها في رموز وكلمات... [2]

أما فيما يحض المعرفة الظاهرة أو الصريحة هي تلك المعرفة المنتظمة محدودة المحتوى والتي تنصف بالمظاهر الخارجية لها ويعبر عنها بالرسم والكتابة، وأما المعرفة الضمنية فهي المعرفة الموجودة في عقول الأفراد، وما يقومون به من سلوكات وهي تشير إلى الحدس والبداهة [3]

والإحساس الداخلي وهي معرفة خفية تنتقل بالتفاعل الاجتماعي، هذه الأخيرة يعرفها حسانة محي الدين بقوله: "المعرفة هي حصيلة الامتزاج الخفي بين المعلومات والخبرة و المدركات الحسية للقدرة على الحكم ..." [4]

[1] - محمد بومانة زروحي وآخرون، مبادر الفلسفة العامة، طبعة فيفري 2015 حي الشمس الضاحكة الأبيار الجزائر 2015 ص، 72.

[2] - الكبيسي صلاح الدين، ادارة المعرفة المنتظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، ص 11.

[3] - زروقي نعيمة حسن الدور، الجديد لمهنة المعلومات في عصر هندسة المعرفة و إدارتها– مجلة مكتبة الملك فهد الوطني مح 10، ع 2 ، مارس 2004، ص16.

[4] - محي الدين حسانة، اقتصاد المعرفة في مجتمع المعلومات المحلية، مكتبة فهد الوطنية ، مح ، وع2 ،سبتمبر 2003.

أي أن المعرفة لا تحصل بطريقة عبثية أو من لا شيء وإنما هي تعتبر بمثابة محصلة ونتائج الإنتاج، وإيجاد الذي يحصل بين المعلومات والخبرة التي يكتسبها الفرد من المدركات الحسيّة، وهذا كله يسهل عليه عملية الحكم ويعرفها الكبيسي " بأنها كل شيء ضمني أو ظاهر يستحضر به الأفراد أعمالهم بإتقان أو لاتخاذ قرارات صائبة..."[1]

يمكن أن يقال انطلاقا من هذا القول الذي يعتبر رأيا صريحا لدى الكبيسي نجده يقر بأن المعرفة حسب وجهة نظره الضمنية كانت أو الظاهرية، فالفرد هنا يستحضر هذه الأمور والأشياء من أجل القيام بأعمالهم وإتقانها، واتخاذ القرارات الصائبة وتعتبر نظرية المعرفة نظرية قديمة، قدّم التفلسف وإن لم تُقر لها أبحاث الاّ منذ عهد الفيلسوف الانجليزي جون لوك الذي يعتبر بأن الحقل الأول للبحث العلمي منظم يتناول بالفحص و الدراسة أصل المعرفة وأهميتها وحدودها ودرجة اليقين فيها ...[2]

أي إن الإنسان منذ بداية تفكيره، في خبايا هذا الكون والتعامل مع بعض الحوادث التي يحصل فيها هذا كله دفعه إلى التفلسف، هذا الأخير يعتبر بمثابة الطريق إلى المعرفة فمن خلال التفلسف يتساءل ويطرح عدّة مشكلات وبالتالي يحتاج الإجابة وما إن يجيب عنها حتى تحدث المعرفة.

علاقة الابستمولوجيا بنظرية المعرفة:

هي علاقة الجنس بالنوع، حيث أن الإبستيمولوجيا بوصفها الدراسة النقدية للعلم تختلف عن نظرية المعرفة. ففي حين تتناول نظرية المعرفة théorie de la connaissance عملية تكون المعرفة الإنسانية من حيث طبيعتها وقيمتها وحدودها وعلاقتها بالواقع وتبرز– بنتيجة هذا التناول – اتجاهات اختبارية وعقلانية ومادية ومثالية، فإن موضوع الإبستيمولوجيا ينحصر في دراسة المعرفة العلمية فقط.

[1] - الكبيسي صلاح الدين، إدارة المعرفة، المنتظمة العربية للتنمية الإدارية، ص 12.
[2] - القسطنطيني محمد فتحي المعرفة ، قاهرة دار الثقافة 1981 ص 53.

وإذا كانت الإجابات التي تقدمها نظرية المعرفة "إطلاقية" وعامة وشاملة، فإن الإبستيمولوجيا تدرس المعرفة العلمية في وضع محدد تاريخياً، من دون أن تنزع نحو إجابات مطلقة. بل ترى الإبستيمولوجيا في التعميمات الفلسفية لنظرية المعرفة عائقاً أمام تطور المعرفة العلمية. ذلك أن التصورات الزائفة عن المعرفة تؤثر سلبياً في مجال المعرفة العلمية، وخاصة حين تضع حدوداً للعلم.

فالإبستيمولوجيا ليست استمراراً لنظرية المعرفة في الفلسفة بل هي تغير كيفي في النظر إلى علاقة الفلسفة بالعلم، وتجاوز للتناقض بين نظرية المعرفة والعلم.

وليس هذا فحسب، بل إن الإبستيمولوجيا أتت على ما كان يعرف بفلسفة العلم philosophy of science التي تولدت من علاقة الفلسفة بالعلم وتناولت جملة موضوعات أهمها علاقة العلم بالمجتمع وتأثيره في تكوّن النظرة الفلسفية والكون[1].

فلسفة العلم: فلسفة المعرفة أو فلسفة العلم، كلاهما يصبان في منحى الإبستيمولوجيا، وهذه الأخيرة يعرفها لالاند بقوله: "الابستمولوجيا هي فلسفة العلوم ولكن بمعنى أكثر دقة، فهي ليست دراسة خاصة لمناهج العلوم لأن هذه الدراسة هي موضوع الميثودولوجيا، وهي جزء من المنطق، كما أنها ليست تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية، إنها بصفة جوهرية الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات والنتائج العلمية، إنها الدراسة الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي وقيمتها الموضوعية. وينبغي أن نميز الابستمولوجيا عن نظرية المعرفة بالرغم من أنها تمهيد لها وعمل مساعد لا غنى عنه من حيث كونها تقوم بدراسة المعرفة بتفصيل وبكيفية بعدية من خلال تنوع العلوم والموضوعات لا من خلال وحدة الفكر"[2]

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994، ج1، ص491، ص493.
[2] - جون لويس، مدخل إلى الفلسفة العالمية للكتاب، ت أنور عبد المالك، 1978، دار الحقيقة، بيروت، ص 312.

ثانيا: أســـس المعرفـــة عند العـــقلييـــن:

المذهب العقلي: هو المذهب الذي يفسر المعرفة من خلال اعتماده على العقل وحده دون اعتماده على الحواس أو استناده إلى تجربة، وقد مثل هذا المذهب جملة من الفلاسفة لعل من أهمهم: ديكارت، سبينوزا، ليبنتز، كما أن هذا المذهب العقلي يقوم بتفسير المعرفة على ضوء مبادئ أولية، وما يمكن قوله أن هذه المبادئ الأولية في حقيقتها هيا فطرية. ولعل هذا ما أجمع عليه العقليون، فقالوا جميعا بأن العقل قوة فطرية مشتركة بين الناس وأن هناك أفكار لا يمكن الشك فيها كقولنا: الكل أكبر من الجزء. كما أنهم يقولون بأن للعقل مبادئ جاهزة، ولعل من بين أهم الفلاسفة الذين مثلوه قديما نجد أفلاطون، ناهيك بأنهم يقولون بأن التقدم العلمي الحاصل يعود إلى صفة داخلية للعلم نفسه هي الطبيعة التصورية للعلم وتسمح باستنتاج جملة من الحقائق بجملة من التأمل من مبادئ وأفكار فطرية، ومن هنا تكون المعرفة نسقا استنباطيا وتحليليا تضمنت اليقين ولعل هذا كله راجع أساسا إلى تأثر أصحاب هذا المذهب بمنجزات الرياضيات في ذلك الوقت وإعجابهم بمنهجها الاستدلالي اليقيني...[1]

أما إذا عدنا إلى الاستقراء فنجد نماذج عن أصحاب الاتجاه العقلي في امتداد بزوغ النزعة المثالية للفيلسوف اليوناني أفلاطون.[2]

أ – المعرفة عند أفلاطون:

إن مشكلة المعرفة كانت ملازمة للتفلسف، لكن وضّوحها كأحد اهتمامات الفلاسفة كان يشتد بتطور الفكر الفلسفي وقد مثل أفلاطو ن في العصر اليوناني القديم الصورة الأولى للمذهب العقلي ويظهر ذلك من خلال عرضه لنظرية التذكر في المعرفة التي عرضها في " محاورة مينون" ...[3]

[1] - عادل السكرى، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى ارض المدرسة، الطبعة الأولى الدار المصرية اللبنانية، ص 45، ص46.
[2] - إنصاف حمد، المعرفة والتجربة دراسة في نظرية المعرفة عند دافيد هيوم، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية السورية، دمشق ص 6.
[3] - عادل السكرة، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ص 46.

أفلاطون 427 – 347 ق م، خاصة في محاورة تيتاتوس التي خصصها لمعرفة شروط المعرفة الحقة، ويعتبر من رواد الباحثين في مشكلة المعرفة ومسائلها في عصر ما قبل الميلاد، وقد بدأ مشواره في المعرفة بطرح السؤال التالي ما المعرفة ؟ وما طبيعتها؟

لعل من أشهر مؤلفاته التي تناولت مشكلة الوجود بالبحث محاورة "طيماوس" وأصل العالم، محاورة " فيدون"، محاورة "الجمهورية"، محاورة "بارميندس" والتي ضبط فيها أصل الوجود. أما عن مذهبه فهو ثنائي كونه فرق بين الموجودات المادية وكان هذا التفريق من خلال عالم المثل حيث كان ينظر إليه على أنه عالم الحقائق الأزلية الثابتة وعالم الحس أو المحسوس الذي اعتبره عالم الظواهر المتغيرة الحسية أو ما يصطلح عليه هو بتسمية " ظلٌّ العالم المعقول" ومن خصائص هذا العالم أنه يمتاز بالنقص مقارنة بعالم المثل...[1]

من هنا نقول أن أفلاطون كان يعطي أهمية بالغة لعالم المثل ويعتبره عالم الخير المطلق والجمال والحب، ويمتاز بالثبات والمطلقية عكس ما نجده في عالم الحس الذي يمتاز بالتغير والنسبية والنقص كونها اتصلت بالإنسان الذي من صفاته النسبية والتغير.

وبمجيء أفلاطون تزايد الاهتمام بعالم الماهيات العقلية وأراد أفلاطون لهذه الماهيات العقلية أن تكون موضوعية خاصة بها تباعد بينها وبين أي تأثير بالذات ولعل هذا ما يطلق عليه أفلاطون بعالم المثل الذي هو عالم مفارق للعالم الحسي.[2]

ويقصد أفلاطون **بعالم المثل** ذلك العالم الذي نجد به الحقائق التي لاشك فيها والدليل على ذلك أن الإنسان في بعض الأحيان حيث يرى المحسوسات فإنه يتعرف عليها لأن النفس تتذكر ما رأت من تلك المحسوسات في حياتها السابقة، ويذهب

[1] - محمد بومانة زروخي وآخرون، مبادئ الفلسفة العامة، طبيعة فيفري 2015، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع حي الشمس الضاحكة الأبيار الجزائر، 2015، ص 69.

[2] يحي هويدي، قصة الفلسفة العربية، جامعة القاهرة كلية الآداب، 1993 ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص 28.

أفلاطون إلى أن هذا الرأي صحيح نوعا ما، وحالة التذكر هاته لا يمكن إنكارها كوننا نمر بها أحيانا، فنحن في كثير من المرات تصادفنا مواقف وتمر أمامنا أحداث نتخيل أننا رأيناها من قبل وعشناها، وما هذا في الحقيقة إلى تأكيد على ما ذهب إليه أفلاطون حيث يذهب إلى أن النفس الإنسانية كان لها حياة سابقة قبل أن تحل في الجسد وأتيح لها في هذه الحياة إمكانية معرفة الماهيات الثابتة والأزلية لكن هذه النفس تعرضت للنسيان الكلي لتلك المعرفة بعد ما نزلت إلى العالم الحسي و حلت في الجسد الذي من صفاته أنه ناقص ونسبي وأن الإنسان إذا ما أراد أن يدرك ماهية الأشياء فما عليه إلا أن يتذكر.

وعن هذا التذكر نجد أفلاطون يقول " المعرفة تذكر و الجهل نسيان " بل إن المعرفة حسب رأييه غير ممكنة فإذا كان الإنسان يعلم فهو ليس بحاجة لأن يعلم وإذا كان يجهل من ذلك في اعتقادي هو أنه " إذا كان يعلم فهو ليس في حاجة أن يعلم "

فيستحيل أن يعرف والقصد من هذه العبارة " إذا كان يعلم فهو ليس في حاجة أن يعلم " المعرفة المثالية وأنها تذكر أما عبارة " يجهل " فالقصد منها أن العالم الحسي ليس مصدر للمعرفة، كما اعتمدوا على الرياضيات.

كما اعتمدوا على الرياضيات أو البرهان الرياضي في الوصول إلى المعرفة المثلى فهذه البراهين تبدأ بالبديهيات أو الحقائق الواضحة بذاتها ولتصل عن طريق سلسلة من الاستنباطات المتدرجة إلى نتائج منطقية...[1]

وقد كان أفلاطون يعظم الرياضيات ويهتم بالمعرفة الرياضيّة حتى أنه يقال " إن مدخل أكاديمية أفلاطون يحمل لافتة يمنع أي شخص لا يحب الرياضيات من الدخول" في

[1] - هنترميد، الفلسفة أنواعها و مشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، 1989، ص 188 .

قول أفلاطون: " لا يدخل أكاديميتي من لم يكن رياضيا"، وهذا دليل على أنها كانت تحتل مكانة ممتازة في دراسة أكاديمية أفلاطون... [1]

أي أن أفلاطون كان يولي أهميّة كبيرة للرياضيات ورأى بأن جميع الناس يجب أن يتمتعوا بمبادئ رياضية تكوّن المعرفة الرياضية، مثلها مثل المعارف الأخرى. وقد دلل على ذلك سقراط عندما دعا شابا صغيرا لم يكن قد تعلم الرياضيات وجعله يتعرف على إحدى المسائل الذهنية، ومنه استنتج مينون أن أفكار هذا الشاب حول المسألة الهندسية كانت موجودة فيه ومن هذا المنطلق يؤكد أفلاطون الطابع الأولي للمعرفة العقلية السابقة عن التجربة الحسية... [2]

بالإضافة إلى ذلك رأى أنه لتذكر المعرفة أو الماهيات الثابتة التي تعني صور الأنواع والأجناس، ولحدوث هذا التذكر علينا اعتماد الجدل أو الدياليكتيك الذي يعتبر منهجا يرتفع به الإنسان من العالم المحسوس إلى العالم المعقول دون اللجوء إلى أي شيء محسوس وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى.

أي أن أفلاطون جاء بالمنهج الجدلي بنوعيه الجدل الصاعد والجدل النازل، حيث نجد أن الجدل الصاعد يكون بالاستقراء والنازل بالقسمة والاستقراء فحواه انتقال الذهن من الجزئيات إلى الكليات، أما الجدل النازل فأفلاطون كان قد رتب عالم المثل ترتيبا هرميا والخير يكون في قمة الهرم، وما جعل هذا الجدل يكتسب قيمة عند أفلاطون كان راجعا للقيمة السفسطائية التي كانت تعلم البيان أو القدرة على الحديث في مختلف المواضيع، كان خطابها يميل إلى التمويه وغايتها إقناع السفسطائي لمحاوره دون إعطاء اعتبار للحقيقة عكس ما نجده عند أفلاطون فالحوار عنده هو اجتهاد مشترك بين المتحاورين لإدراك الحقيقة.

[1] - ذ عزت قرني ، الحكمة الأفلاطونية ، دار النهضة العربية القاهرة 1974 ص 10
[2] - عادل السكرة، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ص 46.

ونجد أفلاطون في كتابه السابع من محاورة الجمهورية يقر لنا بحركة الديالكتيك وذلك فيما أسماه أسطورة الكهف أو المغارة، فالكهف مثل ضربة أفلاطون. إذ يقول جميل صليبا: " يرمز إلى النفس الإنسانية في حالتها الحاضرة أي خلال اتصالها بالبدن أشبه بشخص سجين مقيد بالسلاسل، ووضع في كهف وخلفه نار ملتهبة لا يرى الأشياء الحقيقية بل يرى ضلالها المتحكمة ويظن بها حقائق..."[1]

والكهف في هذه الأسطورة له مغزى وهو عالم المحسوسات والظلال بسبب المعرفة الحسية والأشياء الحقيقية التي تحدث هذه الأشياء هي عالم المثل.

وعلى هذا فإنّ الفيلسوف حسب أفلاطون هو الذي يرتقي بنفسه ويفكر في المثل الجوهرية التي تكمن وراء المظاهر الخارجية، ويعرف الحقيقة ويميز بين ما هو عرضي وما هو جوهري، وما أراده أفلاطون من وراء رسمه لهذه الصورة الرمزية أن يقول لنا أن الكهف يرمز إلى عالم المحسوسات، والكهف هم الناس العاديون في حياتهم وزن القيود أو السلاسل مثل القيود التي تشدنا نحن جميعا... وعالم المحسوسات عنده هو عالم الحقيقية...[2]

أي أن خلق عالم المحسوسات حسب رأي أفلاطون خلقه ليعاقب النفس الإنسانية وقبل ذلك كانت النفوس تحيا في عالم المثل مع الأفكار، ولكن الذنب الذي تقترفه يعاقبها الإله ويتجلى هذا العقاب في أمرين.

الأمر الأول: خلق عالم مادي أو بتعبير آخر تجسيد المثل في المادة.

الأمر الثاني : ربط الروح الإنسانية بالجسد، وهذا في حد ذاته عقاب للنفس فبعد ما كانت حرة تصبح عبدا للجسد.

[1] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، ص 246، ص247.
[2] - يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، جامعة القاهرة كلية الآداب، 1993، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص32.

نخلص من هذا أن أفلاطون يقر بوجود عالمين عالم الحقيقة وهو عالم المثل وعالم الأشباح والظلال هو عالم الحس.

فالأول يدرك بالعقل، أما الثاني فسبيله الحواس التي تقتضي العقل لتحقيقها كونها حسية

أما النموذج الثاني الذي يمثل الاتجاه العقلي فقد أخذنا أبو الفلسفة الحديثة الفرنسي .

ب- المعرفة عند ديكارت:

ديكارت هو فيلسوف ولد سنة 31 مارس 1650 – 11فراير 1596 فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي يلقب بـــ أبو الفلسفة الحديثة وكثيرا من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جادت بعده هي انعكاسات لأطروحته التي مازلت تدرس حتى اليوم خصوصا كتاب "تأملات في الفلسفة الأولى 1641"، وقد كان له تأثير واضح في عالم الرياضيات ويظهر ذلك من خلال اختراعه نظاما رياضيا سمي باسمه نظام الإحداثيات الديالكتيك الذي كان يعتبر النواة الأولى لدى الهندسة التحليلية فكان بذلك من الشخصية الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية وهو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن 17 كان له إسهام كبير في مجال الرياضيات والفلسفة وهو صاحب الكوجيتو COGITO " أنا أفكر إذن أنا موجود".

هو كذلك فيلسوف ينحدر من أسرة مسورة الحال من صغار الأشراف كان يمتاز بالذكاء منذ طفولته ولعل هذا ما دفع والده لإرساله إلى المدرسة " لا فليش " بعدما أتم دراسته داخل عالم اللهو والمرح...[1]

مؤلفاته: أشهر مؤلفاته كتاب العالم ونشر مقالات فلسفية سنة 1638 وألحق به ثلاث رسائل وكذلك نجد كتابه تأملات في الفلسفة الأولى وكتاب المبادئ الفلسفية...[1]

[1] - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سامي أحمد، ط1، دار سوبر بيروت، لبنان، 2010، ص95.

أما فيما يخص منهجه فقد قام ديكارت بفهم المناهج التي كان يستخدمها الرياضيون وعلماء الطبيعة، ولعل مما كان يعرف عن هذا الفيلسوف انه كان رياضيا بارعا ولقد ظهر ذلك من خلال انه كشف الهندسة التحليلية كما جاء بمنهج جديد مبسط وذلك في كتابه مقال عن المنهج وهذا المنهج يقوم على أربعة قواعد هي:

1- ألاّ أقبل شيئا على أنه حق ما لم أعرف بوضوح أنه كذلك، وهنا ديكارت يدعونا إلى ضرورة عدم التسرع وكذا التثبت بالإحكام السابقة، أي انه يعتبر أن الشيء الواضح والبديهي هو الحق أما الأمور الغامضة فهي باطل.

2- أن أقسم كل واحدة من المشكلات إلى أجزاء أي أن لدراسة مشكلة وإيجاد حلول يجب على الفيلسوف أن نأخذ هذه المشكلة يقوم بتجزئتها إلى أجزاء بسيطة من أجل تسهيل عملية البحث فيها والوصول إلى المعرفة وبعدها.

3- أرتّب أفكاري فيكون هذا الترتيب من الأمور والأفكار الأكثر بساطة وأيسرها حتى إلى الأكثر تعقيدا وهذا معناه أن الفيلسوف بعد أن يجزأ المشكلة إلى أجزاء مبسطة يقوم بدراستها ثم يعيد تركيبها من أبسط الأمور إلى الأكثر تعقيدا (أي من الجزء إلى الكل).

4- أن أعمل في جميع الأحوال من الإحصائيات الكاملة...[2]

فلسفته: كانت فلسفته تقوم على إثبات وجود الذات حيث تجده في هذا الصدد يقول "إننا نلاحظ كيف يختلف الناس في أفكارهم وآرائهم " وأن الحواس تخدعنا في كثير من الأحيان، وبما أن الحواس بطبيعة تركيبها خادعة لا تأمن فيما تنقله وقد عرفنا إليه بواسطة العقل وهنا ديكارت في فلسفته نجده يوجه نقدا لاذعا للحواس، ولعل هذا النقد كانت بدايته من خلال تكذيب عقله في كل ما يجيء به وانتهى في نهاية المطاف

[1] - زاكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثات، د ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ص 111 .
[2] - وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سامي أحمد، ص96 .

بتصديق عقله في كل ما يصل إليه ولكن يشرط إن تكون الفكرة التي يصل إليها العقل حلبة وواضحة...[1]

" مثال رؤية تمثال نُحت في قمة الجبل نراه مختلف وصغير وهذا خداع من الحواس فقط والعقل يحكم بعكس ذلك ".

وهذا معناه أن ديكارت في طريقه للتأكيد على أهمية العقل بدأ من النقيض أي التشكيك في العقل وما يصل إليه من معرف ليصل في نهاية الأمر إلى تصديق العقل وما يأتي من حقائق.

إن ديكارت بفكرته هذه تعرض إلى هجوم من جملة من النقاد حيث رأوا أن النتيجة التي وصل إليها تُقرّ أنه يستحيل الخطأ ما دام العقل صادقا في كل ما يقول من محاولات، على اثر هذا كان يجب على ديكارت أن تكون لديه ردة فعل إزاء هذا النقد فقال لهم بأن الخطأ ليس ناتجا عن نقص في العقل بل محاولة الإنسان أن يبرهن على صحة ما لم يتضح له وضوحا كافيا وإن الخطأ الذي يحصل وحده الإنسان هو المسؤول عنه...[2]

هنا تستحضرنا حجة شهيرة هي حجة المكعب هذا الأخير نرى انه يتكون من ثلاثة أوجه و ستة أضلاع في حين يحكم العقل بأنه يتكون من ستة أوجه و اثنا عشر ضلعا. وأيضا نجد مثلا الصياد الذي يريد أن ينجح في اصطياد صيده فانه يخطط مسبقا لينجح في النهاية، أما الطفل الصغير فإنه يفشل وذلك لغياب التخطيط أي أن العقل له دور مهم وأساسي.

[1] - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 112.
[2] - المرجع نفسه، ص 114، ص 119 .

نظرية المعرفة عند ديكارت: لقد بدأ ديكارت نظرية المعرفة بالشك في المعرفة الحسية سواء كانت هذه المعرفة ظاهرة أو باطنة وكذلك شك في المعرفة، شك في وجوده ووجود العالم، إلى أن أصبح يقول في هذا الصدد: " كلما شكيت ازددت تفكيرا فازدادت يقينا بوجودي..." [1]

المعرفة عند ديكارت تقوم على المبادئ العقلانية التي تعتبر بمثابة نزعة فلسفية وقد عرضت العقلانية في المعجم الفلسفي حيث اعتبرت مذهبا فكريا يقرّ بأولية العقل، وأن جميع المعارف تنشأ عن المبادئ العقلية والقبلية ولعل هذا ما نجده غائبا في الحس والتجربة.

وشك ديكارت ليس شكا منهجيا بل حقيقيا كما يقول عنه هو، حيث تعتبر بأن المعارف العقلية معارف صادقة صحيحة وثابتة، وأن المعارف التي تعطيها لنا التجربة والحواس تقودنا إلى معارف خاطئة متغيرة ونسبية عكس الحقائق العقلية التي نجدها ثابتة في الزمان والمكان، وأن العقل يكمن دوره في مساعدتنا على السيطرة على الطبيعة وجعلها في خدمتنا، كما أن العقلانية في نظر ديكارت تلعب دورا في حياة الإنسان، حيث تجعله قادرا على الحكم الواعي وتجعله يسيطر على العواطف والمشاعر والانفعالات، وديكارت هو الفيلسوف الذي أسّس العقلانية، في مقابل ذلك نجد أن هذا المذهب يرتكز على أسس ثلاث:

1- الشكل المنهجي: يعتبر أول أساس بدأ به فلسفته فرد كل معارفه التي تلقاها خاصة منها الحواس إلى الشك ومنه استنتج بأن العالم الخارجي ليس بديهيا ولا يقبل شيئا إلاّ بالبرهان.

[1] - محمد بومانة زروخي وآخرون، مبادئ الفلسفة العامة، ص 131.

أي أن ديكارت في بحثه عن الحقيقة أو المعرفة شك في كل شيء حتى في وجوده وهذا الشك هو الطريق المؤدي للمعرفة حسب رأيه.

2- حصر الحقيقة في الفكر: الذي يعتبره أمرا غير قابل للشك وأنه يجب على الذات أن تدرك ذاتها بذاتها، فمثلا نجد هنا فكرة الله فكرة مجددة موجودة في العقل، وكذلك الرياضيات.

3- الاعتقاد في وجود الأفكار الفطرية في العقل: حيث اعتبرها هي موضوعات المعرفة... [1]

أي أن الإنسان يولد وهو مزود ببعض المبادئ والأفكار الفطرية مثل فكرة الله والملائكة والخير... الخ.

[1] - محمد بومانة زروخي وآخرون ، مبادئ الفلسفة العامة ، ص 133.

ثالثا: أســـس المعرفة عند التجريبيين:

المذهب الحسي: يعتبر المذهب الحسيّ في المعرفة أن الحواس وحدها هي أبواب المعرفة وأن التجربة هي المصدر النهائي لكل معرفة ولنتطرق هنا إلى جملة من الفلاسفة التجريبيين الذين نظروا إلى المعرفة من وجهة نظر التجريبية ونقدوا المعارف العقلية وبالتالي إنكار أن يكون للمعرفة البشرية وسيلة أخرى غير التجربة، وقد ظهر المذهب التجريبي تحت تسمية الحسيون...[1]

المذهب التجريبي في بدايته الأولى تحت اسم المذهب الحسي: كانت دراسته الأولى في آراء هير قليدس اليوناني 576 ق م/408 ق م، فنجد هير قليدس ينادي بالاعتماد على المعطيات الحسية وقد تمثل رأيه صريحا في مقولته " كل شيء يتحول و لا شيء على حالة واحدة ".

كما نجد بروتاقوراس الذي يعتبر تلميذا له 485 ق ، م/441 ق م، يرى هذا الأخير أن الإحساس تابع لبنية الحواس ويتغير بتغيرها حيث اعتبر هذا الأخير أن الإنسان مقياس كل شيء ومنه نقول أن المعرفة نسبية...[2]

بمعنى أن بروتاقوراس يقر بأن الإنسان هو مقياس كل الحقائق وعليه فهذه الحقائق والمعارف تكون بطبيعة الحال نسبية فلا يعقل أن يصل النسبي إلى المطلق فالإنسان كائن نسبي ومعارفه نسبية كذلك نجد أبيقور 341 ق م/ 270 ق م، هذا الأخير يعتمد مبدأ اللذة في الأخلاق ومعرفة اللذة عنده تكون بواسطة الحواس.

الاسميون: بعد أن كان يعرف المذهب التجريبي بالمذهب الحسي أصبح يعرف بالمذهب الاسمي وذلك في نهاية العصر الوسيط الأوروبي.

[1] - محمد بومانة زروخي وآخرون ، مبادئ الفلسفة العامة، ص 118 .
[2] - المرجع نفسه، ص119.

فنجد الأوكامي 1270-1347 الذي كانت وجهة نظره أنه لا توجد في الذهن تصورات كلية تمثل الماهيات، كما أنه لا توجد ماهيات مجددة في الذهن وأن هذه الماهيات لا تشير إلى ماهية الذهن، بل إلى أفراد عينة وهي موضوعات التجربة الحسية، وعلى هذا فهو ينكر فعالية العقل في إنشاء المعرفة ويسندها إلى اللغة التي هي جملة الأسماء التي تقوم بإطلاقها على أشياء موضوعات المعرفة...[1]

أ- المعرفة عند جون لوك:

ينحدر من أسرة يشتهر بها مرض السل، درس الطب وتعلم كيف يحافظ على صحته ولولا حذره هذا لمات مثل سبينونرا كان رجلا ينحدر من أصل بيور تاين وصل على وظيفة دائمة تعد تخرجه من الجامعة وهي باحث بالدراسات العليا...[2]

من مؤلفاته: كتب في الطب والسياسة والفلسفة والتربية والدين والمعرفة وحملت ومؤلفاته الأسلوب العلمي الراقي.

يستمد ويتلقى خبراته ومعلوماته من التجربة، وكأن العقل هنا عنده صفحة بيضاء خالية من أي معنى أو محتوى والتجربة تخط على هذه الصفحات، والتفكير عند الإنسان يبدأ حال ما يبدأ الإحساس، كما أن جون لوك كان ينظر للعالم نظرة علمية وعلينا أن نقبل ما يقدمه إلينا عالم الطبيعة، كما أنه كان يرى أنه يحبب على الفلاسفة أن يضعوا في اعتبارهم الكشوف العلمية في معتقداتهم ونتائج العلوم الطبيعية في بحوثهم...[3]

وقد اعتمد جون لوك في تبرير موقفه على حجة تمثلت في الرفض القاطع للقول بوجود أفكار فطرية تولد مع الإنسان، هذه الأفكار التي دافع عنها كما يدعي فلاسفة

[1] - بشار مالك سليمان، فلسفة جون لوك وأبعادها التربوية، دراسة وصفية تحليلية، دط، جامعة دمشق سوريا، 2015، ص 122 .
[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفلة الحديثة،ط5 ، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، ص51 .
[3] - بشار مالك سليمان ، فلسفة جون لوك و أبعادها التربوية، ص 49.

المذهب العقلي، ومن هنا فإن لوك لم يعط أهمية للتفسيرات الميتافيزيقية، كما رفض الأفكار المتتالية العقلية والأفكار النابعة من الفلاسفة المدرسين...[1]

نجد جون لوك في هذه المرحلة أو هذا الصدد يقف موقفا رافضا للأفكار الميتافيزيقية وتفسيراتها، ورفض كذلك المتتالية العقلية التي تبقى مجرد أفكار بعيدة عن الواقع، وأن الحقائق توجد في عالمنا هذا، والفكرة القائلة بوجود أفكار فطرية تامة في العقل هي في حقيقتها فكرة تكذبها الوقائع، فإذا نظرنا مثلا إلى الطفل فلن نجد هذه الأفكار ولا حتى لدى المتوحشين.

أي أن القول بأن هناك أفكار فطرية هي فكرة تناقض واقعنا المعاش فلو كانت كذلك لما احتاج الطفل مثلا إلى التعلم و لما كان يجهل عدة أمور وأيضا ما احتجت أمه إلى رعايته والأفكار الفطرية قول يتنافى في واقعنا المعاش.

وقد هاجم جون لوك نظرية الأفكار الفطرية في أول كتابة " مقال في الفهم البشري " ورفضها ومن هذا الرفض استطاع نظريته الخاص في المعرفة ويصرح على أن الأطفال لا يعون الواقع في الأمر وقوانين المنطق وأن من يدافع عن الأفكار الفطرية لا يقول أن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن الناس يكون لديهم ذلك الميل الفطري حينما يجربون ويتعلمون كما نجد جون لوك يتفق مع ديكارت في قوله: "إن هناك أفكار معينة تقول عنها صادقة عن طريق الحدس المباشر وأفكار نستنبطها".

وعلى هذا رأى لوك أنه من الممكن أن يبرهن على الحقائق الرياضية وحقائق وجود الله ومن هنا كان ديكارت من وجهة نظر لوك محقا في قوله أن هناك أفكار نستطيع أن نعرف بأنها واضحة ومتميزة عن طريق الحدس المباشر...[2]

[1] - محمد بومانة زروخي وأخرون، مبادئ الفلسفة العامة، ص 122.
[2] - وليم كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت محمود سامي أحمد، ص 158،ص 159 .

هنا كان جون لوك مهاجما للأفكار الفطرية وحتى إن قلنا بها فهي قلة فقط ونادرا ما نجدها، ورأى أن الطفل الصغير يولد صفحة بيضاء، ونحن نخط ما نشاء عليها فإن علمناه صفات حميدة كان سير عليها وإن كان العكس فيفعل أيضا.

وقد وضع جون لوك حدود للمعرفة الإنسانية وفقا لهذه الحدود لا يستطيع الإنسان أن يتعداها و لعل من بينها:

- لا يمكن أن نقول بأن معرفتنا تمدد أبعد من أفكارنا.

- لا يمكن أن تتجاوز معرفتنا ما نستطيع إدراكه من توافق وعدم توافق بين الأفكار بواسطة الحدس أو الاستدلال أو الإحساس.

لا نستطيع أن نحصل على معرفة حدسية تشمل كل أفكارنا، وكل ما نرغب في معرفته عنها وهذا معناه أن المعرفة العقلية لا يمكن أن تتناول كل أفكارنا، ليتضح لنا مما سبق أن المعرفة التي تحدث عنها جون لوك استغرقت حيزا كبيرا من نسقه الفلسفي، وقد كان أول من طبق الاتجاه التجريبي في العصر الحديث. وحدد أنواع المعرفة بأربعة أنواع هي: الاتجاهات، الإدراك الحسي الذي يؤدي إلى المعرفة فالوجود الذاتي والإدراك الحسي الذي يقود كذلك إلى المعرفة بوجود الله كما توصل إلى قصور عقل الإنسان عن معرفة أي شيء حول حقائق العقل المادي و اللامادي.[1]

هنا نجد أن جون لوك ينطلق في بناء منهجة التجريبي ويؤسس لفكرته انطلاقا من نقد المعارف العقلية والقول بأنها ناقضة ولا تتنازل جميع أفكارنا وحاول أن يأتي بالجديد وهو المعرفة التجريبية والحسية.

[1] - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر محمود سامي أحمد، ص 196.

أنواع المعرفة عند جون لوك: هناك ثلاثة أنواع أو درجات للمعرفة وهي على التتالي: المعرفة الحدسية و البرهانية والحسية.

- **المعرفة الحدسية:** تعتبر من أهم المعارف يقينا ومنها يستقيل الذهن اتفاق أو اختلاف فكرتين كالأبيض والأسود مثلا دون أن يكون هناك وسيط وهمي أكثر صدقا من الاستدلالية، أما أن الحدس الذي استخدمه جون لوك يختلف عن الحدس الذي استخدمه ديكارت فالحدس عند ديكارت يعبر عمّا هو في العقل من قول على إدراك العلاقة الكائنة بين الأفكار التي تحصل عليها بواسطة الإحساس عند جون لوك لا يتعارض مع الفلسفة التجريبية.[1]

- **المعرفة البرهانية:** هي تلك المعرفة التي تحصل عندما لا يستطيع العقل الجمع بين فكرتين بصورة واضحة ولا تكفي للمقارنة بينهما بطريقة مباشرة هنا يلجأ إلى تلك المقارنة عن طريق توسط أفكار أخرى و هذه هي المعرفة البرهانية التي تعتمد على براهين ولكنها قد تكون صحيحة تماما إذا تحققنا من صحة كل خطوة كما أنها تكون محدودة بنطاق أفكارنا...[2]

أي إن فحوى هذه المعرفة لا تكون بطريقة مباشرة وواضحة وإنما هي بحاجة إلى وسيط حتى تتأكد من صحتها و هي محدودة بنطاق أفكارنا و لا تخرج عنها.

أي أن المعرفة البرهانية نصل إليها عندما يدرك ما بين فكرتين من توافق أو عدم توافق وهذا الإدراك يتم بواسطة وليس بصورة مباشرة مما يعني أننا لا نصدر حكما مباشرا على قضية إلى بعد البرهنة عليها والمعرفة البرهانية تعتمد على الحدس...[3]

[1] - بشار مالك سليمان، فلسفة جون لوك وأبعادها التربوية، دراسة وصفية تحليلية، ص49.
[2] - وليد كلي رايت تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر ، محمود سامي أحمد، ص 170.
[3] - بشار مالك سليمان: مرجع سابق، ص47، ص48.

– **المعرفة الحسية:** تقوم على العالم الخارجي وبالتالي تعتمد على الإدراك الحسي من هنا جون لوك يرى أن المعرفة الحسية تقل عن درجة البداهة واليقين والبرهان ولكنها أكثر يقين من المعرفة الظنية والاحتمالية وهي بذلك تساعدنا على إثبات وجود العالم الخارجي والمعرفة الحسية تختص بالموضوعات الجزئية ويرد لوك على شك ديكارت في يقين وجود العالم و يقول لوك في هذا الشأن: " يمكننا أن نكون على يقين من وجود شيء مستقل عنا يتطابق مع أفكارنا ومن البديهي أن العقل لا يعرف الأشياء الحسية المباشرة ".

وإنما يعرفها بواسطة أفكاره عنها، ومن ثمة تكون معرفتنا حقيقية بقدر تطابق أفكار العقل مع الأشياء الموجودة خارجا.

وهنا جون لوك يؤكد على الحسية وقد ذكر مثلا أن نفرض أن العقل صفحة بيضاء خالية من أي إحساس فكيف يمكن أن يحس الإنسان بذلك وعلى هذا أجاب بكلمة واحدة و هي التجربة وفي هذا نذكر مثلا فكرة الأعمى الذي ليس له مدركات عن هذا الواقع لفقدان حاسة ووسيلة من وسائل الاتصال بالعالم.

يعتبر جون لوك من بين الفلاسفة التجريبيين حيث أن التجريبية ترى أن أسس المعرفة تقوم على الحدس ويعد الفيلسوف الانجليزي جون لوك رائد التجريبية واعتبر الكثيرون أن رؤيته هذه أنها بمثابة نقطة التحول نحو عصر العلم والحداثة وسيادة التفكير العلمي.[1]

وجون لوك جمع بين نزعتين هما: النزعة التجريبية والنزعة الواقعية، ورأى أن المعرفة في أصلها ترتد إلى ما يعرف بالتجربة والتجربة هي تعبير عن الواقع لا غير. كما أن جون لوك يحلل معرفة الإنسان إلى أفكار بسيطة، وأفكار مركبة وتكون هذه

[1] - بشار و مالك سليمان، فلسفة جون لوك و أبعادها التربوية، ص 38.

الأفكار، فكرة عن شيء في صفاتها العارضة أو فكرة عن شيء في جوهره الثابت أو عن العلاقات التي ترى بها شيئا آخر.[1]

فالتجربة وحدها مصدر المعرفة بحسب جون لوك رأى بأن العقل غير كاف وقد أسس لوك نظرية اعتبرت من أهم النظريات في المعرفة وعرضها في كتابه " مقال في الفهم البشري ".

جون لوك كان أول من طبق الاتجاه التجريبي في الفلسفة على بحثه في نظرية المعرفة وصرح برفضه لأهم مبادئ الاتجاه العقلي وأنكر فكرة أن تكون المعرفة الإنسانية أولية في العقل سابقة عن التجربة، وأن أي فكرة تتولد في الذهن إنما هي في أصلها ترتد إلى التجربة، والعقل فيه صفحة بيضاء ليس فيه نظرية ولا معان أولية.

ب- المعرفة عند دافيد هيوم:

هو فيلسوف تجريبي بكل ما للكلمة من معنى، فقد سلم هذا الفيلسوف بأن مصدر المعرفة هو التجربة، كما أنه يرجع المعارف العقلية إلى التجربة أو الحس و ذهب بالمنهج التجريبي إلا نتيجته المنطقية فبلغ به إلى درجة الشك التي تنكر الحقائق و ترد المعرفة إلى ظواهر لا ترتبط بينها سوى علاقات تجريبية و مذهبه التجريبي في المعرفة يقوم على أساس أن معرفتنا هي في مجمليها عبارة عن إدراكات حسية و هذه الادراكات نميز فيها بـــ: الانطباعات وهذه الأخيرة تشمل الإحساسات والمشاعر والانفعالات كما نجد أيضا الأفكار وهذه تشمل ما تخلفه تلك الانطباعات من خواطر وصور ذهنية وكأن الأفكار هي ناتجة عن الانطباعات وهذه الانطباعات تتميز بالحيوية والقوة والوضوح عكس ما نجده في الأفكار التي ما هي إلا عبارة عن صورة باهتة وضعيفة لهذه الانطباعات كما نجد هيوم ينكر انكارات ما أن تمت أفكار فطرية و يقول

[1] - محمد بومانة زروخي وآخرون، مبادئ الفلسفة العامة، ص 119.

بأن كل ما نملكه من خبرات ومعارف وأفكار إنما يستمد من التجربة وهي المنبع الأول والوحيد.[1]

ولقد تبنى دافيد هيوم المنهج التجريبي في المعرفة هذا المنهج التجريبي في المعرفة هذا المنهج كان انعكاسا كان، بمثابة للتقدم الذي شهده العام خاصة في انجلترا حيث كانت التحولات الحاصلة في البنية الاقتصادية كما كانت العلوم الطبيعية تعتمد المنهج التجريبي الاستقراتي حيث كان لهذه العلوم الدور الكبير في صياغة هذا المذهب نتيجة لهذا التطور اختار دافيد هيوم موضوع المعرفة التجريبية، وهذا الاختيار لم يكن عبثيا وإنما كان نابعا من اعتبارات عدة لعل من بينها وأبرزها أن دافيد هيوم فيلسوف تجريبي ومن المعروف أن التجريبية حازت على اهتمام كبير ولعل هذا كان نابعا مما أحدثته آرائها من تحول في بنية الفكر الفلسفي كما أصبحت منطلقاتها متداولة عند كل المدارس التي تلتها وأضحت بذلك الطرق التجريبية في تحصيل المعرفة عبارة عن منجزات اكتسبت صفة الدوام، بالإضافة إلى ذلك فقد ساهمت في تكوين النزعة المادية وهنا يعد هيوم (1711– 1772) واحدا من أبرز ممثلي الفلسفة التجريبية والتي عرفت أوجها في فلسفته وذلك لآرائه التي أحدثت تغيير كبيرا في المفاهيم التقليدية في نظرية المعرفة وشكلت نظريته في المعرفة منعطفا كبيرا في تاريخ الفكر الفلسفي...[2]

يقول دفيد هيوم " إن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس الخارجية أو الباطنية" [3]

من هذا القول نفهم بأن دافيد هيوم يرجع كل المعارف إلى الحواس وأن الإحساسات كلها في النهاية ترد للحواس.

[1] - عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، ص 52.
[2] - إنصاف حمد، المعرفة والتجربة دراسة في نظرية المعرفة عند دافيد هيوم، ص6، ص7 .
[3] - ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، د ط، بيروت، 2008، ص40.

ونجد دافيد هيوم وغيره من الفلاسفة التجريبيين يقرون بأن المعرفة الإنسانية هي مجموعة من الإحساسات التي يتلقاها عن طريقة حواسه المختلفة فنقول مثلا: ها أنا ذا أشخص نظري إلى المكتب الذي أمامي فأتلقى صورة لونية هذه الصورة ستختفي لمجرد أن أغمض عيني ولكن هذه الصورة ستبقى راسخة ومحفوظة لأنني رأيتها ولكنها تكون أقل وضوحا، و هنا هيوم يطلق على الصورة التي تلقاها في الحالة الأولى بالأثر الحسي أما الثانية والتي احتفظت بها فيطلق عليها اسم الفكرة ومن هنا يقسم ادراكاتنا إلى قسمين أساسين:

- **القسم الأول :** الآثار الحسية والذي هو عبارة عن الصورة الأولى التي أتلقاها.

- **أما القسم الثاني:** فهو عبارة عن الأفكار وإذا أردنا أن نعرف هذه الأفكار فنقول عنها ما هي إلا عبارة عن تلك الآثار الحسية نفسها ولكن بعد غياب المؤثرات التي أحدثتها وعليه فالفرق بين هذين القسمين يكمن في القوة والوضوح فتشبه الأفكار بأنها آثار حسية طال عهدها فوهنت قوتها ومن ثم قل وضوحها ومنه فإنه لا تنشأ في العقل أفكار إلا إذا كانت هناك آثار حسية سبقتها وأن الانطباع الحسي هو الأساس.[1]

ونجد هيوم في هذا الصدد أنه بإمكاننا إذن إن نقسم إدراكات الذهن جميعا إلى صنفين ونوعين يتميزان باختلاف درجة القوة والحيوية فالتي من نوع أقل قوة وأقل حيوية تسمى في العادة أفكار.[2]

وهذا معناه أن دافيد هيوم قام بتقسيم الإدراكات الحسية، وهذا التقسيم كان قائما على أساس القوة والضعف وإن القسم الأول الذي يتمثل في الآثار الحسية نجده يليه أهمية

[1] - زاكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، جامعة القاهرة ، مطابع وزارة الإرشاد القومي، 1956، ص52، ص53 .
[2] - ديفيد هيوم، مبحث في الفهامة البشرية، ترجمة موسى وهبة، ص 38.

أكثر من القسم الثاني، كما أنه لولا هذه الآثار لما كان هناك أفكار. أي أن حضور الآثار الحسية يعني حضور الأفكار والعكس صحيح.

حجة هيوم: كانت ضد فطرية مبدأ السببية والذي يقوم على فكرة الاقتران الضروري بين العلة والمعلول. كما أن هيوم يرى أن مبدأ الهوية مبدأ واضح بنفسه وأن العلوم الرياضية القائمة عليه هي علوم ضرورية ومثال ذلك مبدأ الهوية الذي مفاده أن " أ " هو " أ " كأن نقول مثلا : " محمد " هو " محمد " هذه فكرة لا يمكن الشك فيها أو البحث فيها فهي فكرة واضحة أي أن هيوم هنا يقر بأن هناك أمور واضحة وبديهية لا تحتاج إلى برهنة أو تدليل نظرا لوضوحها و بساطتها.

ونجد التجريبيين يستندون في تأكيد موقفهم إلى أصول واحدة رغم اختلاف آرائهم وقد حدّد هيوم هذه الأصول أولها أنهم أنكروا فكرة وجود أفكار فطرية في الذهن وفي التصورات المجردة، وأكدوا في مقابل ذلك على أن المعرفة في مجملها هي عبارة عن انطباعات حسية وأفكار.

الكيفيات الحسية موجودة في الذات لا غير وأن الأفكار تربطها قوانين الترابط والتي نجدها تتمثل في التشابه والاقتران وللزمان والمكان وعلاقة العلة بالمعلول.

المبادئ الأولى كلها وبما فيها العلية هي متولدة من الترابط الموجود بين المعاني فهي مجرد عادات ذهنية وأن المعارف منطلقاتها وأساسها عالم الظواهر وأن الميتافيزيقا مستحيلة.

ونجد هيوم يؤمن بأهمية الملاحظات التجريبية وهذه الملاحظات نجد البرهان فيها يرتكز على علاقات عليه وهذه الأخيرة هي خاصية من خصائص الفلسفة[1]

[1] - محمد بومانة زروخي وآخرون ، مبادئ الفلسفة العامة، ص 119، ص120.

ومبدأ العلية عنده لها جانبان هما: المنظور المنطقي، ونعرفه من خلال التعريف المجرد للعلية التي قال عنها أنها موضوع سبق موضوعا أهم ومجاور له وحيث نوضع كل الموضوعات التي تشبه الموضوع الأول في علاقتي الأسبقية والجوار لتلك الموضوعات التي تشبه الموضوع الثاني.

وهو يقصد من هذا كأن نقول مثلا: أن ب هو عبارة عن موضوع أو حدث يسبقه حدث آخر، وهو"أ" ومنه نقول أن"أ" هو علة "ب" أما العلية من المنظور السيكولوجي فنجدهم يحل العلاقة بين العلة والمعلول إلى ثلاث عناصر: التجاور، التتابع، الارتباط الضروري.[1]

تحليل هيوم للمعرفة: وفي تحليله هذا نجد أنه يرى بأن المعرفة خالصة من كل إضافة عقلية وهو يعتمد في ذلك على المبدأ الحسي، وعلى تقدير قيمة المعرفة تبعا لهذا التحليل ومن جهة صلاحياتها لإدراك الوجود مع العلم بأن شيئا لا يحضر في الذهن إلى أن يكون صورة أو إدراكا على ما يقضي به المبدأ التصوري.

ونفهم من هذا بأن دافيد هيوم يرجح المعارف كلها إلى الأصل الأول وهو الحس فكأن نقول مثلا: صورة طاولة في الذهن هذه الصورة لم تتجسد في الذهن لو لم تكن موجودة في الحس فبعد أن يراها الإنسان في الواقع تتجسد في ذهنه هذه الصورة وتحفظ وإذا طلبت منه مثلا أن يستحضر صورة هذه الطاولة فسيأتي بالصورة التي رآها في الواقع وهذه نفس الفكرة تطبق على بقية الأشياء مثل الشجرة، الشمس السماء...الخ.

[1] - وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 212، ص213 .

ومذهبه هنا يرجعه إلى نقطتين: حسية تصورية وهو في ذلك يشبه مذهبه مذهب جون لوك، وباركلي إلى أن الاختلاف بين هذه المذاهب يكمن في أن مذهبه كان أدق تطبيق لهذين المبدأين وأكثر جرأة في مواجهة نتائجها الشكليّة .

والمعرفة في مجملها جملة إدراكات أو بلغة ديكارت أفكار أو معاني بلغة ديكارت أفكار أو معاني بلغة باركلي والادراكات منها الانفعالات ومنها الأفكار أو المعاني ومنها علاقات بالمعاني بعضها بالبعض وبينها وبين الانفعالات ونذكر من بين الانفعالات الحسية أو المتعلقة بالحواس نجد مثلا اللذة والألم وانفعالات التفكير التي تحدث تبعا للذة والألم كالمحبة والكراهية والخوف وإن المعاني هي صورة للانفعالات لذا كانت أضعف منها.[1]

وهنا دافيد هيوم يرفضها رفضا باتا، فيقول أن معانيها الكلية جميعا هي في الحقيقة معاني جزئية مرتبطة بسلم كليّ، يذكر اتفاقا بمعاني أخرى جزئية تشبه في بعض النقط المعنى الممثل في الذهن، والعلاقات عنده تنشأ بفعل قوانين تداعي المعاني أي قوانين التشابه والتقارب في المكان والزمان والعلية، أما في العلوم الطبيعية فقيمتها تابعة لقيمة علاقة العلية.[2]

وما يمكننا قوله في الأخير أن دافيد هيوم كان فيلسوفا تجريبيا بحق وأكد على أن المعرفة في منبعها وأصلها يعود إلى الحواس إذ نجده في هذا الصدد يقول:" أعني بالفطن انطباع كلما هو أكثر حياة في إدراكاتنا حين نسمع ونرى ونلمس ونحب ونكره ونرغب ونريد"، وما نفهمه من هذا القول أن دافيد هيوم ينبهّنا إلى مدى أهمية كل حاسة من حواسنا في حدوث عملية المعرفة، وأن من فقد حاسة فقد معرفة، كأن نتخيل

[1] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الخامسة، دار المعارف مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، ص 167، ص168.
[2] - المرجع نفسه، ص 168.

مثلا أنفسنا نطلب من شخص لا يبصر أن يصف لنا مكانا ما أو صورة شيء ما، طبعا هذا سيكون أمرا مستحيلا، كونه لا يملك أي صورة عن هذا العالم.

ونجده أيضا يقول:" بإمكاننا إذن أن نقسم ادراكات الذهن جميعها إلى صنفين ونوعين يتميزان باختلاف درجة القوة والحيوية فالتي من نوع أقل قوة وأقل حيوية تسمى في العادة بأفكار..."[1]

خلاصة الفصل الأول: نقول في نهاية هذا الفصل أننا قد تطرقنا إلى موضوع المعرفة واختلاف مصدرها بين كل من العقليين وحججهم وأدلتهم أو بين التجريبيي ن وما قدموه كذلك.

وفي ظل هذا الاختلاف والصراع القائم بين المذهبين العقلي والتجريبي، كان لابد من إيجاد بديل أو رأي ثالث ينهي هذا الصراع، وهنا ظهر رأي ثالث جديد ينهي الجدال والصراع مع الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط، الذي جاء برأي جديد وبدل الفصل فإن كانط حاول أن يوفق بين الاتجاهين من خلال موقفه النقدي وهذا ما عرف عنده بحدود المعرفة وموقفه النقدي، تمثل في أنه أكد على أن المعرفة عامة يتوصل إليها الإنسان عن طريق الحواس والعقل معا، وهذا ما يقول به الفيلسوف الألماني كانط تجلى في نظره للمعرفة أين نجده يقول: "حدوس حسية بلا مفاهيم عقلية عمياء ومفاهيم عقلية بلا حدوس حسية جرفاء ".

ومن هنا وعلى غرار هذه المقولة يمكننا أن نقول بأن العقل مهم في حدوث عملية المعرفة ولكن ليس لوحده وإنما يحتاج إلى حواس تجعله يتصل بالعالم الخارجي، هذا الرأي نجده عند الفيلسوف الألماني" كانط "، الذي خرج عن كل قديم وحاول أن يأتي برأي جديد وهذا ما سنعمل على توضيحه وتحليله في الفصل الثاني.

[1] - ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية ، ترجمة موسى وهبة، 2008، ص 38.

الفصل الثاني: طبيعة المعرفة عند كانط.

أوّلا: شروط المعرفة وخصائصها عند كانط.

أ- المكان.

ب- الزمان.

ثالثا: إمكانيّة المعرفة عند كانط.

1- الحسّ السامي.

2- التحليل السامي.

3- الديالكتيك السامي.

الفصل الثاني: طبيعة المعرفة عند كانط:

بعد أن التطرق في الفصل الأول الذي كان بمثابة فصل تمهيدي من أجل الدخول في صلب الموضوع الذي هو غايات و حدود المعرفة عند الألماني ايمانويل كانط عُرّفت في البداية المعرفة بنوعيها: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية وكان لكل منهما رأي واتجاه فلاسفة يمثلونه، فنجد الحسيين يرون أن المعرفة منبعها الحواس أما العقليون فيقرون بأن العقل مصدر المعرفة وعلى غرار هذا الاختلاف في الرأيين وتشبث كل منهما برأيه ظهر رأي جديد يجمع بين هذين الرأيي ن و يقر بأن المعرفة ليس مصدرها الحواس وحدها ولا العقل وحده و إنما تتم المعرفة بحضورهما معا وهذا ما سيتناوله هذا الفصل، وقبل التطرّق إلى المعرفة عند الفيلسوف النقدي ايمانويل كانط وجب التّعريج على شخصيته.

شخصية ايمانويل كانط: ولد كانط في كونيغسبرغ في روسيا- ألمانيا الشرقية- في 22 أفريل 1724م، من أصول اسكتلندية نشأت نشأة دينية، سنة 1732م دخل معهد "فردريك" بدافع من أمه وبقي فيه لمدة ثمان سنوات، أين تلقي تكوينا كلاسيكيا قويا في إطار تعليم تقويّ، ثم التحق بعد ذلك بجامعة المدينة كونيغسبرغ في سبتمبر 1740م التي أصبح محاضرا بها، ثم أستاذا ثم مديرا لها في سنة 1780م، أصبح عضوا في مجلس الشيوخ الأكاديمي، استمر في تدريس الفلسفة 42 عاما، وعاش 80 سنة قضاها كلها في العمل والتأليف والكتابة، ولم يتزوج، وتنقسم حياته الفلسفية إلى مرحلتين، ما قبل 1770م وما بعدها هذه الأخيرة تسمى النقدية، ألف: نقد العقل الخالص 1781م ومقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة 1783م، المبادئ الأساسية للميتافيزيقا والأخلاق 1785م ونقد العقل العلمي 1788م، ونقد ملكة الحكم 1790م، وسلام دائم 1795م، وميتافيزيقا الأخلاق1797م.

في 12 شهر فبراير عام 1804 رحل كانط، فكان آخر ما قاله قبل موته، " هذا جيد " ؟ على ما يروي [1]

شغل العقليون والتجريبيو ن بمسألة المعرفة، فذهب الأولون إلى أنها تحصل بواسطة العقل المحصن وبه وحده يحصل العلم بالأشياء، في حين ينكر التجريبيو ن تحصيل المعرفة بالعقل المحصن، وأن أساس المعرفة هو (التجربة)، لكن لم يتعرض أحد المذهبين لمسألة إمكان المعرفة، فكلاهما وثق بالعقل البشري ثقة تامة واعتقد في قدرته على معرفة الأشياء، لكن لما كان هذا الوثوق بالعقل وقدرته على المعرفة وتحصيل الحقائق إلى الشك فيه، فقد أخذت الفلسفة تتناول العقل بالنقد والامتحان.

ولأن المذهبين سابقي الذكر وثقا بإمكان المعرفة فقد سمي بمذهب اليقين يعارض هذا المذهب مذهب النقد، فبدلا من أن ينكر ببساطة وشيك من غير تعليل ينقد ويبحث في كيف نشأت المعرفة، كما يبحث في حدودها، غير أن أصحاب النقد وجدوا أنفسهم أمام مسألتين لا تحل أولهما إلا بحل ثانيهما فقبل أن يبحثوا في المعرفة و أصلها رأوا ضرورة البحث أولا في حدود المعرفة وإقامة البرهان على إمكانها فبعد أن يعرف الإنسان الشروط التي تحصل بها المعرفة يعرف ما يمكن إدراكه بهذه الشروط.

والبحث في طبيعة المعرفة البشرية و حدودها وشروطها وأماكنها وقيمتها والأصل في الفلسفة النقدية، ذلك أن البحث في تلك المسائل ضرورة لابد منه في اكتساب. [2]

أي معرفة من المعارف إذ لابد من امتحان ذاتي في المعرفة قبل الوثوق بها أو الاعتماد عليها، أي فحص الملكة العاقلة واختبار قدراتنا على المعرفة .

[1] - بن حاجية عبد الحليم، القيم الأخلاقية بين المطلق و النسبي، دراسة تحليلية نقدية النظرية القيمة الأخلاقية عند كانط ، جامعة و هران سنة 2013 – 2014، ص 24.

[2] - علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة ، مصر، 1993، ص 389 .

لكن كانط يوسع من دائرة الفلسفة النقدية فذهب إلى أنها تتفرع إلى الأسئلة ثلاثة :

1- ما الذي يمكن أن أعرفه ؟

2- و ما الذي ينبغي أن أعمله ؟

3- و ما الذي أستطيع أن آمله ؟

وتتلخص هذه المشكلات النقدية في مشكلة المعرفة، المشكلة الخلقية، المشكلة الدينية، فتخص المشكلة الأولى العقل النظري، والثانية العملي، في حين تخص المشكلة الثالثة العقل النظري والعملي معًا، ومنه فالفلسفة تتناول شتى مجالات المعرفة البشرية وكتابة نقد العقل الخالص الذي يعرض فيه نظريته في المعرفة يعتبر أكبر حدث فلسفي عرفه الفكر الأوروبي الحديث، إذ نحاول من خلاله أن ينفذ إلى أعماق الفكر البشري وذلك بأن عنى نقد و امتحان قدرة العقل في الحصول على المعارف غير مستعين تماما بأي ملاحظة أو تجربة. [1]

وليس معنى القول بالنقد أن صاحب الكتاب يتخذ من الشك نقطة انطلاقه كما فعل ديكارت حين رأى ضرورة تخليص العقل من كل ما انطوى عليه من معارف من أجل امتحانها وإعادة النظر فيها، فكانط يرفض أن يبدأ من الشك المطلق لأنه يرى أن ثمة علمين قائمين هما: العلم الطبيعي و العلم الرياضي، لأنهما يسوفيان الشرطين الواجب توفرهما في كل علم حقيقي وهما الضرورة و الشمول.

وقد انتقد كانط في مستهل كتابه "نقد العقل الخالص" ما ذهب إليه جون لوك والمدرسة الانجليزية، فيرى أن المعرفة ليست كلها مستمدة من الحواس كما زعموا وليس إلى حد إنكار العلم مثلما فعل هيوم، فعقولنا حسب هذا الأخير ليست سوى أفكار

[1] - علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، ص 389.

متتابعة متعاقبة، وأنه لا وجود لأراء يقينية، بل احتمالات معرضة لنقضها ونفيها، هذه النتيجة حسب كانط باطلة لأن ما وصل إليه دافيد هيوم هو نتيجة لمقدمات باطلة افترضها، فزعم هيوم أن كل معرفة الإنسان مستقاة من الأحاسيس المنفصلة المفككة تربط بعضها بعض رابطة، فإحساس معين يتلوه إحساس أخر وهكذا... وطبيعي أن هذه السلسلة المفككة لا تدل على وجود تتابع نظري و قانون معروف تسير بمقتضاه الأشياء وطبيعي إذن إذ سلمنا بهذا أن التتابع الذي عرض للإحساس في الماضي قد لا يكون هو في المستقبل ن وبهذا تنهدم السببية التي أساس العلم ولا يعود هناك علة يتبعها معلولها.

ونحن إذا سلمنا بنتيجة هيوم من أن يقين المعرفة مستحيل ما دامت المعرفة تأتي عن طريق الإحساس من عالم خارجي مستقل لا يعيدنا بالسير بانتظام، فلو كان هذا هو المصدر الوحيد للمعرفة لسلمنا بنتيجة هيوم تلك، لكن ماذا يقول هيوم لو بحثنا في أنفسنا فوجدنا معرفة لم تستمد من التجربة الحسية معرفة تثق بصحتها ويقينها حتى قبل أن يستقيل الذهن إحساسا واحدا من العالم الخارجي أفلا تكون الحقيقة المطلقة والعلم المطلق ممكنين ؟! وهذا هو مبحث كتابه " نقد العقل الخالص " كما ذكرنا، يقول: " أن سؤالي هو ما نرجو أن نبلغ بالعقل إذا أبعدنا كل مساعدة للتجربة الحسية..." [1]

ويستطرد كانط في تبيان موقفه إذ يرى أن مصدر المعرفة ليس العقل وحده وليس التجربة وحدها ، وإنما ينطفران معا لتزويدنا بالمعارف

ويوضح فكرته أكثر عن فساد كلا الرأيين العقلي والتجريبي بضرب الأمثلة فيتجه إلى الحسيين ليقول لهم: " لو كان الحس وحده طريقا للمعرفة كما رأينا ذلك

[1] - رول ديورنت، قضية الفلسفة، ترجمة فتح الله الشعشع، بيروت، 1985، ط5، ص 334.

الرجل الأبله ذو الحواس القوية عاجزا كل العجز عن تكوين كل فكرة عن أبسط المسائل الرياضية " ثم يتجه للعقلين مخاطبا إياهم قائلا:

" لو كان العقل وحده مصدر المعرفة لما رأينا الأكمه و ماله من العقل الذكي قد جعل كل فكرة عن الضوء و اللون..." [1]

لذلك كان أصدق تعبير عن المذهب الفلسفي الذي تميز به كانط في المعرفة أنه مذهب مثالي واقعي جمع في إطار واحد أهم ما في الواقعية من أسس وأبرز ما في المثالية من مقومات وعناصر لأن الخطأ الجوهري الذي وقع فيه لوك وفلاسفة عصره حسب كانط هو الاتجاه لإقامة المعرفة على أسس سيكولوجية ليقوم العقل بتكنيفها وتشكيل قاليها لها الذي تصب فيه دون الاهتمام بجانبها الواقعي الذي يشير إلى الحقائق الخارجية على ما هي عليه في الواقع فالملاحظة تبين لنا شكل الأشياء كما هي ليس بشكلها المغاير أي لا كما يجب أن تكون... [2]

ثم ا نلوك لم يخرج بنظريته عن الصيغ القديمة التي رددها الفلاسفة، وهي ليس في العقل شيء ما لم يكن موجود من قبل في الحواس، وعلى العموم فكانط حاول بيان فساد كلا الرأيين وأن في نظيره أن الأول تجاوز حدود العقل و طاقاته (العقلي) حيث ادعى أصحابه إمكان الوصول إلى كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسي مثل الله، الحرية، خلود النفس، أما التيار التجريبي فقد اقتصر على التجربة الحسية وحدها ولم يضع التصورات والمعاني العقلية التي هي إطارات فكرية لمعطيات الحس.

[1] - عبد الرحمن بيصار ، تأملات في الفلسفة الحديثة، ط3، بيروت، 1980، ص49.

[2] CKHODOSS HAVBIER KANTLARAISONPURE
- PRESSESUNIVER SITAIRES AIRESDE
- France 1964 P 39

إذن ينتهي كانط في فلسفته النقدية إلى أن جمع بين الإحساسات والعقل حيث تعتمد معرفة الأشياء عن العقل بما يشكله من معاني بديهية مستقلة عن التجربة (أفكار ديكارت النظرية)، كما يؤلف العقل من مجموعة التجارب الحسية التي تصل إليه من الشيء فبعض العناصر مستمدة من التجربة وبعضها من المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته، فالعقل أداة تشكل الإحساسات وتخلف منها أفكار وتشكل التجارب الحسية المختلفة، وتختلف منها وحدة فكرية، وهي ما تطلق عليه اسم الشيء وتعرف TRANSANDANTAL عن كانط باسم النزعة المثالية.

أوّلا: شروط المعرفة وخصائصها عند كانط:

يفوق كانط منذ البداية تفرقة حاسمة بين عملية الإدراك الحسي و عملية الفهم، على أساس أن الأول من "LA SENSITSILITE اختصاص ملكة الحساسية " في حين أن الثانية هي من اختصاص ملكة الفهم " LENTENTEMENT"، وهو برأيه هذا يعارض الفلاسفة العقليين الذين يعتبرون الإدراك الحسي صورة دنيا من صور الحكم كما يعارض التجريبيين الذين يوحدون بين عمليات الحكم و عمليات الإدراك الحسي لكن على الرغم من هذا التمييز نجد كانط يقرر أن كل تفكير إنما يجيلنا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في نهاية الأمر إلى مدركات حسية، ومع ذلك فهذا لا يعني أن كل الأحكام منصبة على ادراكات حسية لأن هذا القول لا يمكن أن يصدق على الأحكام التحليلية.

وبناء على ذلك فهناك مصدران للمعرفة: الحساسية والفهم، فتمدنا الحساسية بالموضوعات، في حين يسمح لنا الفهم بتعقل تلك الموضوعات.

لكن كانط عندما يتحدث عن الحساسية يفرق بين صورة الحدوس الحسية و مادتها على اعتبار أن المادة هي الموضوع الإدراك الحسي، أو ما يقابل الإحساس بالظاهرة، في

حين أن الصورة تمثل كل ما يصدر عن الذات فهي المبدأ الباطن في الذات العارفة الذي يسمح لنا بتنظيم الظاهرة.

وكل ما يصدر عن الموضوع (المادة) بطبيعته متغير حادث، بينما تمثل الصورة كل ما يصدر عن الذات وهو بطبيعته كلي ضروري، إذن فالتفرقة بين المادة والصورة تقوم على أساس التميز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوسنا الحسية، والعناصر الضرورية الكلية الباطنية في صميم حساسيتنا، ففي حين تمثل الصورة القالب الأولي الباطني في الحساسية، تمثل المادة وجودا خارجي في العالم الخارجي يقول في ذلك: "مهما تكن العملية والوسيلة اللتان تبلغ بواسطتهما مواضيعها ، فإن هناك واحدة تبلغها مباشرة، وتشكل الأساس النهائي لكل فكرة وأعني بها الحدس الحسي، إن الموضوعات تعطى لنا بواسطة الحساسية، والحساسية وحدها التي تزودنا بالحدس الحسية، وهذه الحدوس الحسية تصبح فكرا بواسطة الفهم، ومن هنا تنشأ التصورات، لهذا يتوجب على كل فكر أن يعود بطريقة مباشرة أو غير مباشرة إلى الحدس الحسية أي إلى حساسيتنا، لأنه ليس هناك وسيلة يمكن أن تعطى لنا بها الموضوعات...[1]

ويذهب كانط إلى أن كل التصورات التي لا تنتمي إلى الإحساس تسمى تصورات مجردة لذا كان الشكل المجرد للحدوس الحسية التي تنظم وتتوحد فيه الاختلافات بين الموضوعات في نظام معين يجب أن يكون أوليا قبليا في الذهن، وما تقدمه الحساسية الصورية والذي يكون أوليا قبليا هو الحدس الصافي أو الشكل أو الظواهر فقط ويذهب إلى أن الزمان والمكان صورتان للحساسية الصورية بهما تتم عملية تحويل مادة الإحساس الخام إلى إنتاج الفكر التام.

لكن ما هي حقيقتها ؟

[1] - عبد الرحمن بيصار، تأملات في الفلسفة الحديثة، ص49.
- علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحدثية، ص 396 .

أ- المكان:

وبرهان كانط على نظريته، ليس المكان شيئا موضوعيا واقعيا، أو معنى عاما تجريبيا استخلص من الخبرة الحسية الخارجية، بل هو تصور ضروري قبلي، يشكل الأساس لجميع الحدوس الخارجية، فهو صورة تخطيطية ذاتية تصورية تنبع من طبيعة الذهن تجعل في الإمكان تحقيق الترابط بين جميع موضوعات الحساسية الخارجية، فلو كان تصور المكان مستفادا بعديا أي مستخلص من التجربة، لكانت المبادئ الرياضية إدراكات حسية ويكون لها عندئذ كل الإمكان العرضي للإدراك الحسي، فلا يصبح من الضروري أن يكون بين نقطتين مستقيم واحد، بل ستتعدد مستقيمات.

إذن المكان لا يمكن إدراكه إدراكا منطقيا أو تصوريا، فهو حدس، والواقع لا يجود غير مكان واحد، وعندما نتحدث عن أمكنة عدة إنما نتحدث عن أجزاء المكان واحد، ولن تكون هذه سابقة عن المكان الأوحد كما لو كانت عناصر له يمكنه أن تؤلفه، إذا اجتمعت المكان لا متناهي توجد مالا نهاية له من الأجزاء الواقعية، وعليه فالمكان هو الشرط للحساسية الذي به يمكن وجود حدس خارجي.

ب – الزمان:

كذلك الزمان ليس معنى عاما تجريبيا ولا جوهرا أو عارضا يستمد من أي خبرة أو تجربة، بل هو تصور قبلي انه حدس صرف ذلك أن المعية والتتابع لا يدخلان تحت إدراكنا الحسي إلا إذا كان تصورنا للزمان تصورا قبليا، فنحن لا نستطيع تصور شيء يوجد في نفس الوقت الذي يوجد فيه شيئا آخر (المعية) أو في وقتين مختلفين إلا على أساس تصور وجود زماني قبلي تجري عليه المعية والتتابع.

وتصور الزمان ضروري تعتمد عليه الحدوس، إذ لا يمكن إدراك الظواهر بدون تصور الزمان، لكن يمكن إدراك الزمان بدون الظواهر ذلك أن الزمان معطى قبلي فجميع الظواهر يمكن تزول و أن تختفي، في حين أن الزمان نفسه لا يمكن أن يزول لأنه شرط لابد منه في إمكان هذه الظواهر.

في الواقع ينظر كانط إلى مبدأي الزمان والمكان بالنسبة للحساسية على أنهما مبدآن لهما الأولوية على كل المبادئ المتعلقة بإمكان الحدوس.

وهنا يمكن أن نسأل: إذا كان كانط يذهب إلى أن الزمان والمكان، هما الشرط الأولي، أما أنهما شرط أعلى بالنسبة للحساسية، فحسب أي لمجال أو حقل بعينه من الحقول المعرفة يندرجان تحت شرط أعلى لا مشروط ؟

يلجأ كانط في محاولة لتوضيح ضرورة توافر مبدأي الزمان والمكان إلى ضرب مثال من الحياة اليومية، فيقول: "ما الذي يمكن أن يكون مشابها حقا و مماثلا في كل الأجزاء ليدي و أذني و صورتهما في المرآة" [1]

ويقر كانط أن المكان صورة الحدس الخارجي والتحرير الداخلي لكل مكان يكون من خلال تحديد العلاقات الخارجية للمكان الكلي باعتبار كل مكان جزء من المكان الكلي و هذا معناه أن الجزء يكون ممكنا من خلال الكل.

ونجد كانط يضرب مثال يوضح به ضرورة تصور مبدأ الزمان فقال أن شخص قرر قتل شخص آخر لخلاف بينهما و قام بتحديد موعد الجريمة على الساعة الثانية بعد منتصف الليل من يوم الجمعة ونفذ ما أراد.[2]

[1] - ايمايل نويل كانط، أنطولوجيا الوجود، تر جمال أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دط، 2009، ص 370.
[2] - المصدر نفسه، ص 371.

جاءت مناقشة كانط للمكان والزمان في الاستاطيقا الترانسندنتالية على خلفية المناظرة التي جرت بين آراء ليبنتز وآراء نيوتن من خلال المراسلات التي تم تبادلها عامي 1715 و1716م، بين ليبنتز وبين صمويل كلارك، الرائد العقلاني الذي اختاره نيوتن ليعرض موقفه في المناظرة مع ليبنتز، إما موقف نيوتن فيتلخص في أن المكان والزمان كيانان فعليان، وأنهما يوجدان بشكل مستقل عن عقولنا وعن الموضوعات المادية التي تشغلهما، إما رأي ليبنتز فهو أن المكان والزمان بناءات تصويرية تقوم بها عقولنا لتنظيم العلاقات المدركة بين الأشياء ، علاقات من نوع " ثلاث ثوان مبكرا عن " و" متران على يسار كذا "، أما كانط فقد وجد أن كلا الوصفين غير مقنع، لأنهما لا يقدمان تفسيرا لأولية علم الهندسة كمعرفة بالمكان ولا المعرفة الأولية لكل من الكميات المكانية والزمانية التي تجدها في علم الحساب والسبب هو أن كلا الوصفين يعالج معرفتنا بالمكان والزمان على أساس أنهما يعتمدان على معرفتنا بالأشياء التي لها وجود مستقل، أو بخصائصها وأن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون إلا معرفة تجريبية ويستحيل أن تكون أولية.

ويعتقد كانط أيضا أن الوصفين ينسق مفاهيمنا الحقيقية للمكان والزمان تتضمن أن المكان و الزمان كيانات مفردان نعرفهما بطريق اللقاء المباشر واللذان يفترض نعرف من خلالهما رأى من الأشياء التي تشعلهما وأيضا الخصائص المكانية والزمانية لهذه الأشياء (/B38-41, A30/31/B46-49-KRV A23-25) .

والأزمنة المختلفة ليست مقابل متواليه، كما أن الأمكنة المختلفة ليست متواليه بل معا ثم إن الأزمنة المختلفة ليست إلا أجزاء من نفس الزمن الذي هو حدس خالص.

إن الزمان ليس شيئا موجودا في ذاته هو داخل في تركيب الأجزاء كتعين موضوع لها فلو كان كذلك (موجود في ذاته) لكان من المفروض شيئا موجودا بوصفه تعينا دون موضوع حقيقي واقعي وهذا غير مقبول، عند كانط .

يتبين مما سبق أن الزمان والمكان هما الشكلان المحضان للحساسية ومصدران للمعرفة، هذان المصدران لا ينتسبان إلى الموضوعات إلا بوصفها ظواهر لا على أنها مأخوذة كأشياء في ذاتها والظواهر هي المجال، التي تتجلى فيه قيمتهما ولو خرجنا هذا المجال، كما وجدنا استعمالا موضعيا لهما، فنحن نعرف فقط كيف تؤثر الأشياء في حساسيتنا أما الأشياء في ذاتها فلا نعرفها مطلقا لكن ورغم أن الحساسية مصدر من مصادر المعرفة غير أنها ليست الملكة عفانية أو قدرة على المعرفة، بل هي مجرد قوة معرفية، صرفه، أو قابلية سلبية محضة على التأثر لما يرد من الخارج، معنى ذلك أن الموضوع لا يعرف حق المعرفة إلا إذا أصبح متعقلا وليست الملكة التي تتعقل بها موضوع الحدس أو العيان الحسي سوا ملكة الفهم إذ يقول: " إن المفاهيم بدون حدوس حسية جوفاء كما أن الحدوس الحسية بدون مفاهيم عمياء"[1]

وليس بإمكان الفهم أن ينطوي على حدوس حسية، كما أن ليس في إمكان الحساسية أن تنطوي على مدركات عقلية، وإنما تتولد المعرفة من اتخاذهما معا، إذن فالمعرفة البشرية عنصران أساسيان عنصر الحدس المباشر أو العيان المباشر وعنصر المدرك العقلي أو المفهوم وليس في استطاعة المفاهيم أو التصورات أن تمدنا بأية معرفة في استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي المقابل لها، كما أنه ليس في استطاعت المفاهيم أو التصورات أن تمدنا بأية معرفة في استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي المقابل لها، كما انه ليس في استطاعت المفاهيم أو التصورات، أن تمدنا بأية معرفة في استقلال تام عن العيان المباشر أو الحدس الحسي

[1] - CLHODOSSET LAUBIER – KANT LA RASON UNVERRITAIRES DE France 1953 P 50

المقابل لها، استطاعت المفاهيم أو التصورات، أن تمدنا بأية معرفة في استقلال كما أن ليس في استطاعته الحدس الحسي أن يمدنا هو الآخر بأية معرفة في استقلال تام عن المفاهيم أو التصورات.

وخلاصة ذلك أن ندرج الحدس الحسي تحت تصور عقلي يحدد صورة الحكم بصورة عامة بالنسبة لهذا الحدس، عندما يتحدث كانط عن ملكة الفهم يعني بها ملكة التأليف أو التركيب التي تسمح لنا بالانتقال من الحدوس الحسية إلى تجارب مترابطة تتعلق بموضوعات العالم الطبيعي، فقوة الفهم هي التي تملك القدرة على إجراء التأليفات الأولية ترد بها كثرة الحدوس الحسية إلى ضرب من الوحدة.

يؤول بنا هذا إلى ضرورة التسليم بوجود مفاهيم أسمى من المفاهيم المنطقية المستخلصة من الإدراك الحسي، وهي مفاهيم خالصة تنطبق أوليا على موضوعات التجربة ن فتخلع عليها الوحدة التي لولاها لكان الفكر ضربا من المستحيل.

يلزم من ذلك أن التفكير معادل في معناه للحكم الذي ينحصر في رد كثرة التمثلات إلى الوحدة عن طريق الاستغناء عن ذلك التمثل الجزئي المباشر يتمثل آخر أعمم ذلك التمثل مع تمثلات أخرى، فعندما تحكم بان كل معدن جسم، فإننا نستعين عن التمثل الجزئي الذي هو المعدن يتمثل آخر أعم هو مفهوم الجسم ففي التفكير تقيد علاقة بين مفهوم بصفته محمولا، و تمثلا جزئيا يكون منه بمثابة موضوع لذا كان التفكير الواقعي الموضوعي يستند إلى أحكام تجربة لا الى أحكام إدراك.

وعليه فالمفاهيم تلك أو المقولات هي بمثابة الشروط الضرورية لضروب الترابط التي تقيمها بين الأشياء مثلها في ذلك كمثل الزمان و المكان اللذين يعتبران بمثابة الشرط الضروري للوجود الحسي للأشياء.

والمقولات بمثابة المبادئ الأولية التي تجعل التجربة ممكنة بصفة عامة وهي ليست إلا مبادئ الفهم الخالص، والأصل في إمكان التجربة، ذلك أن التجربة عاجزة عن تحقيق أي ترابط ضروري بين الظواهر ولا نستطيع فهم تلك الأخيرة إلا إذا وحدنا فيما بينها، باعتبارها حدودا في علاقات محددة بحيث تطبق عليها بعض المفاهيم، وفي مقدمتها مفهوم الكم، ومفهوم العلية فهذا الأخير مبدأ أولي سابق في التجربة وليس وليد المادة أو التكرار أو لاعتقاد كما يضن هيوم، لذا فلا سبيل إلى إنكارها إلا و إنكار العلم نفسه، وهي مبدأ أولي لأنها تستلزم مفهوم الاضطراب و مفهوم الضرورة، فمن طريق الحكم إذن نستطيع إن نقول عن ظاهرة ما إنها أصغر أو أكبر من ظاهرة ما أو إنها علة أو معلول لظاهرة أخرى... الخ .

يحاول كانط حصر المقولات بإحصاء أنواع الأحكام، فلكي يكون هذا الحكم أو ذاك قابلا للانبثاق عن التجربة يعني أن يكون ضروريا كليا لا يدله من أن يلتقي بإحدى الوظائف الأولية للذهن (المقولات) فهناك من المقولات أو المعاني القابل للانطباق أوليا على موضوعات العيان أو الحس، قدر ما هنالك من صور وأشكال منطقية ممكنة للحكم، فتصنيف كانط للمقولات يقابل التصنيف المدرسي المعروف للأحكام من حيث الحكم و الكيف و الإضافة و الجهة، والأحكام.

تنقسم من حيث الكم إلى: كلية وجزئية ومخصوصة، ومن حيث الكيف إلى موجبة وسالبة ومعقولة ومن حيث الإضافة إلى جملية وشرطية منفصلة وشرطية متصلة، أما من حيث الجهة فتنقسم إلى احتمالية.

قائمـــــــــــة الأحكـــــــــــام

– الكم	– الكيف
– كلية	– موجبة
– جزئية	– سالبة
– مفردة	– لا محدودة (معدولة)
– الحصة	– العلاقة أو النسبة
– احتمالية	– حملية
– تقريرية	– شرطية متصلة
– ضرورية (يقينة)	– شرطية منفصلة

قائمة المقولات التي لها رسومات تخطيطية

– الكيف	– الكم
– الإيجاب	– الوحدة
– السلب	– الكثرة
– الحد	– الجملة
– الجهة	– العلاقة (أو نسبية)
– الإمكان و عدم الإمكان	– الجوهر
– الوجود و اللاوجود	– العلية
– الضرورة و الإمكان	– التفاعل [1]

[1] - ايمايل نويل كانط، أنطولوجيا الوجود، تر جمال أحمد سليمان، ص 81، ص 82.

من قائمة الأحكام والمقولات يرى كانط أنه لا يمكن أن تقدم عمليات الفهم الصورية الخالصة والتي تعمل وحدها معرفة للتجربة بمعزل عن المضمون الذي تقدمه الحساسية وقبل أن تنطبق هذه الأحكام على التجربة لابد أن تتحول إلى مقولات ويكون كذلك لهذه المقولات رسومات تخطيطية، وكانط في مخططه هذا لا يذكر المقولات كاملة بل جزء منها فقط بالإضافة إلى ذلك فكانط يرى أننا نحتاج إلى مقولتي الكم و الكيف بالإضافة إلى صورتي الزمان والمكان الخالصتين لكي نفسر معرفة الرياضيات القبلية فبواسطتها يصبح العد والقياس ممكنين ولذلك يطلق عليهما كانط اسم المقولات الرياضية...[1]

وتبعا لهذا الترتيب، فكانط بين لنا أن الحد الأول في كل قسم من الأقسام تلك يشير إلى شرط، في حين يشير الحد الثاني إلى مشروط، وأما الحد الثالث فيعبر عن المفهوم أو التصور المترتب عن الجمع بين الشرط و المشروط، وهو يضرب مثالا لذلك قصد التوضيح أكثر، فيرى أن الوحدة شرط للكثرة، فحين أن الجملة ليست سوى الكثرة منظورا إليها باعتبارها وحدة، نفس الشيء بالنسبة للمقولات الأخرى فالحد هو نتيجة الجمع بين الإيجاب والسلب، والتفاعل ناتج عن الجمع بين الجوهر والغلية، كذلك الضرورة هي نتيجة التأليف بين الإمكان والوجود، لكن ليس معنى هذا أن المقولة الثالثة بمجرد تصور استخلص من المقولتين الأخريين بل هي بمثابة معنى أولي من معاني الفهم.

وإذا تفحصنا قائمة المقولات والأحكام جيدا لتبينا تلك العلاقة الوثيقة بينهما، فعلى سبيل المثال مقولة العلة، فالتضايف القائم بين الحكم الشريطي المتصل ومقولة العلة إنما يعني أن علاقة العلة بمعلولها هي كعلاقة المقدم بالتالي في القضية الشرطية، كذلك الأمر بالنسبة للجوهر والعرض، فالصلة بينهما هي كالصلة بين الموضوع والمحمول

[1] - وليم كلي رايت : تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر ، محمود سامي أحمد ط 1 ، دار التنزير بيروت ، لبنان 2010 ص 268 – 269

في القضية الحملية، وشبيه بهذا ذلك التأليف الذي يتم في الواقع عن طريق مقولة الوحدة، فهذا التأليف عبارة عن علاقة مماثلة لتلك العلاقة التي تقيمها الحكم الكلي

يفسر كانط مثل هذا التضايف أن مقولات العلة الجوهر، والوحدة هي التي تجعل في الإمكان قيام أحكام شرطية وكلية عن طريق تطبيق تلك الوظائف التليفية على الحدوس الحسية المتكثرة بطريقة أولية خالصة.

يفرق كانط بين النوعين الأول والثاني من المقولات وهما مقولات الكم والكيف، وبين النوعين الثالث والرابع وهما مقولات الإضافة والجهة.

فتمثل المقولتان الأوليتنان، المقولات الرياضية و تصبان على موضوعات الحدس سواء كانت خالصة أو تجريبية، في حين تمثل الأخيرتا ن المقولات الطبيعية الدينامية وهما تنصبان على وجود موضوعات الحدس وعلاقتهما بعضها بالبعض الآخر.

ويضيف إلى ملكة الحساسية وملكة الفهم، ملكة ثالثة هي ملكة المتخيلة، فهي تمثل الواسطة بين الحساسية والفهم، لذا فهي من جهة حسية ما دامت الصور التي تمدنا بها هي في الزمان و المكان دائما، ومن جهة أخرى تلقائية إبداعية لأنها تستطيع بطريقة أولية مطابقة المقولات، لأنها تبدع رسومات تخطيطية، أو رموز يمكن أن تنتظم تحتها الحدوس الحسية، بين لنا ذلك بمثال قائلا أننا لا نستطيع أن نفكر في الدائرة دون أن نرسمها في أذهاننا، كما لا يمكن أن نفكر في الزمان دون أن نرسم خطا مستقيما في مخيلتنا، كذلك نحن لا نستطيع أن نفكر في الزمان دون أن نتصوره باعتباره عددا ومكون حر معنى ذلك أن المخيلة تعرض على الحدس الحسي أو العيان عملا أوليا هو عبارة عن عملية تنظيم أو تأليف رمزي تشبهي يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهني الذي ستحققه المقولات.

ولأن عمل المخيلة عمل باطني صرف فإنه يتخذ صورة الحس الباطن نفسه يلزم من ذلك أنه يتخذ صورة الزمان، فهذا الأخير بمثابة وسيط بين الحدس الحسي والمقولات، فهو مجانس من جهة للحدس، من حيث أنه متضمن في كل تمثل من تمثلاتنا التجريبية، ثم انه من الجهة الأخرى مجانس للمقولة من حيث أنه كلي وأنه عبارة عن قاعدة أولية، وعليه فلا بد من حدس الزمان لكي تتمكن المخيلة من أن ترسم أوليا تلك الإطارات التي تندمج فيها الظواهر والتي تشيد إلى المقولات التي تنتظم تحتها الظواهر، هذه الإطارات هي ما يسميها كانط " بالرسوم التخطيطية الصورية " ويقصد بها أشكال محملة متخيلة، أو صورا تشبهية رمزية يوفرها الذهن للمقولات حتى يجعلها قابلة للانطباق على الظواهر.

إذن تكمن مهمة أو وظيفة المخيلة في توفير رسوم تخطيطية للمقولات، تكون بمثابة أساليب كلية لتصور المقولات على نحو حسي و نوضح ذلك بالجدول التالي:[1]

المقولات	الرسوم التخطيطية أو الرموز
الكم الوحدة الكثرة الجملة	العدد و هو وحدة التركيب ال..... في الزمان بين عناصر الحدوس المختلفة
الكيف الإيجاب السلب الحد	الواقعية في الزمان
الإضافة الجوهر	بقاء الواقع في الزمان

[1] - زكريا ابراهيم، اتجاهات الفلسفة الحديثة، ص 414.

العلة التفاعل	التوالي المنتظم في الزمان المعية لتعيينات جوهر مع تعيينات سائر الجواهر
- الجهة - الإمكان - الوجود - الضرورة	- امتثال الوجود لموضوع ما في وقت غير معين - امتثال الوجود لموضوع ما في وقت معين - امتثال الوجود لموضوع ما في وقت معين [1]

يعود كانط مرة أخر إلى قائمة المقولات ، ليضع في مقابلها قائمة جديدة حاسمة مبادئ الفهم الخالص، وهي كما يسميها مبادئ المنطق الصوري أو العقل، وهي على التوالي:

1- بديهيات الحدس و هي تقابل مقولة الكم.

2- متوقعات الإدراك الحسي، وتقابل مقولة الكيف.

3- قواعد التجربة، و تقابل مقولة الإضافة.

4- مسلمات أو مصادرات الفكر التجريبي، وتقابل مقولة الجهة .

يسمي كانط النوعين الأولين من تلك المبادئ باسم المبادئ الرياضية، لأنها تمثل مبادئ ذات يقين حدسي، فحين يسمي النوعين الآخرين بالمبادئ الديناميكية، لأن اليقين هو مجرد يقين استدلالي غير مباشر.[2]

والمبدأ الذي تستند إليه بديهيات الحدس" جميع الحدوس مقادير متصلة " ومعناه أن كل ظاهرة هي في الزمان و المكان، فلا يمكن أن نتصور أي استمرار زماني محدد إلا عن طريق الإضافة المتعاقبة لجميع اللحظات التي يتركب منها، كذلك ليس في و معنا رسم أي خط ما لم نرسمه في ذهننا أي ما لم نهتم بإنشاء أجزاءه على التعاقب في

[1] - زكرياء ابراهيم ، اتجاهات الفلسفة الحديثة ، ص 414.
[2] - زكرياء إبراهيم ، كانط و الفلسفة النقدية، ص 34 .

الذهن، وهذا التصور السابق للأجزاء هو الذي يجعل من الممكن تصور الكل لأننا ببساطة أمام مقادير متصلة، فنحن ندرك الظواهر باعتبارها مجاميع مؤلفة من أجزاءه لذا فإن كل بديهيات الهندسة تستند إلى هذا التأليف القائم على المخيلة الإبداعية ، كما أن معرفة الموضوعات تعتمد أيضا على بديهيات الحدس ما دام أن كل إدراك حسي يفترض صورتي الزمان والمكان.[1]

أما متوقعات الإدراك الحسي، فتستند إلى المبدأ للقائل " لابد أن يكون للشيء الواقعي الذي هو موضوع الإحساس، درجة ما أو قدرة ما من الشدة " ومعناهه أن لكل ظاهرة في مقابل مالها من صورة، مادة يقدمها لنا الإحساس كالون أو الصوت أو غير ذلك وهي التي تكون صميم وجود هذه الظاهرة، هذا الوجود الواقعي الذي تنطوي عليه الظاهرة يتصف بقدر من الشدة لأنه يتراوح بين انعدام الإحساس، وبين درجة غير محددة، ومع ذلك فهو مقدم لنا في كل الحالات على أنه حقيقة موحدة نستشعرها بأسرها مباشرة خلاف المقادير المتصلة التي تترتب على التأليف المتعاقب للإحساسات المتعددة والتجربة وحدها كفيلة بأن تشعرنا بشدة هذا الطعم أو ذاك اللون.

أما قواعد التجربة فنقوم على المبدأ التالي: " أن التجربة لا تكون ممكنة إلا بفضل الترابط الضروري للادراكات الحسية "وهذا المبدأ يترتب على نظرية كانط في المقولات إذ كما كانت ادراكاتنا الحسية لا تترابط إلى في الزمان سواء كان بالتعاقب أو بالثبات أو بالتأني، فلا بد أن تكون هناك مبادئ ثلاثة تنظم التجربة وهي: مقولة الجوهر، العلة ن التفاعل، فيقول عن مبدأ الجوهر بأنه باقي في تعاقب الظواهر، وأن كمية لا تزيد ولا تنقص في الطبيعة، وعن مبدأ العلبة إن جميع التغيرات إنما تحدث وفقا لقوانين العلة و المعلول.

[1] - زكرياء إبراهيم ، كانط و الفلسفة النقدية، ص 74.

كما يقرر أن مبدأ التفاعل أن جميع الجواهر من حيث أنها يمكن أن تدرك باعتبارها متأنية أو متقارنة في المكان هي في حالة تفاعل أو تبادل للفعل العام. أما سلسلة التفكير التجريبي، فيحصرها كانط في ثلاثة مصادرات تقابل على التعاقب مقولات الجهات الثلاث: الإمكان الوجود و الضرورة، فنقرر المصادرة الأولى: " أن كل ما يتفق مع شروط الصورية للتجربة فهو ممكن " فلكي يكون الشيء ممكنا لا بد أن يحقق الشروط الضرورية لإمكان التجربة.

أما المصادر الثانية فتقرر: " أن كل ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة فهو واقعي"

معناه أنه إذا كان الحدس والتصور الذهني محدد أن إمكانية التجربة فلا بد من أن توفر مادة أمام صور الحساسية والذهن حتى تصبح التجربة واقعية فعلا ونقصد بالمادة الإدراك الحسي نفسه، ولا يمكن أن تمضي من المعنى الذهني إلى الوجود الواقعي إلا إذا جعلنا من التجربة نقطة انطلاقنا، فإذا استطعنا أن نحدد وجود مادة مغناطيسية فذلك لأننا قد اتخذنا بدايتنا من واقعة تجريبية هيا جاذبية قطعة حديد.

أما المصادر الأخيرة فهيا:" كل ما يتحدد توافقه مع الوجود الواقعي وفقا للشروط العامة للتجربة، فهو لابد من أن يوجد ضرورة " معناه أن استنتاج ضرورة الوجود لا يتم عن طريق التصورات العقلية، بل لابد أن نعرف أولا أن هناك ترابطا ضروريا بين الظواهر، وأن هذا الترابط خاضع لقوانين العلية، لأن الضرورة الوحيدة التي نعرفها هيا ضرورة المعلومات التي تنكشف لنا عللها في صميم الطبيعة لذلك نستطيع القول إن كل ما يحدث هو ضروري لأنه يحدث بمقتضى شرط سابق، يلزم من ذلك ألا شيء يحدث بمقتضى الصدفة العمياء، وليس في الطبيعة ضرورة عمياء، بل الموجود ضرورة مشروطة و بالتالي ضرورة عاقلة.[1]

[1] - زكرياء إبراهيم ، كانط و الفلسفة النقدية، ص 76، ص 77 .

ثانيا: إمكانيـــة المعرفـــة عند كانـــط:

إذا كان كانط يتفق مع التجريبيين في أن كل معارفنا تبدأ مع التجربة، فإنه يختلف معهم في أن تكون جميع المعارف مستخلصة من التجربة، ذلك أن هناك معارف مستقلة تمام الاستقلال عن كل تجربة حسية، هذه المعارف هيا ما يطلق عليها كانط اسم المعارف الأولية القبلية، وهي تقابل المعارف التجريبية التي هيا معارف بعدية متأخرة.

يقول: " أن الأمر الذي لاشك فيه هو أن كل معرفتنا تبدأ بالخبرة، ولكن على الرغم من أن كل معارفنا تبدأ بالخبرة، فإن ذلك لا يعني أنها كلها تتبع من الخبرة " [1]

ونجد المعارف الأولية في الرياضيات يضرب لذلك مثالا رائعا إذ يرى أن مجموع اثنين و اثنين أربعة دائما.

وهي قضية يقينية يقينا مطلقا مهما سمعنا ما يناقضها، كذلك يتضمن على الطبيعة هذا النوع من المعارف كأن نصدق بالقضية القائلة " كل تغيير لا بد له من علة " وهي قضية يقينية .

والفرق بين المعارف القبلية والمعارف البعدية هو أن الأولى معارف تتصف بالضرورة و الشمول، في حين أن الثانية تقوم على الخبرة التي تفتقر لهاتين الصفتين لأنها معارف كما يقول كانط تعلمنا أن شيئا ما من طبيعته يكون على هذا النحو أو ذاك لكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن أن يكون في وقت على نحو مختلف، فأنا أعلم عن طريق الخبرة أن حركة المرور في الصباح الباكر تكون قليلة و أن صحيفتي اليومية أحدها كل يوم في الصندوق المخصص لذلك عند مدخل بيتي، وغيرها من الأمثلة التي لا يمكن أن تكون ضرورية و شاملة، لأنه قد يحدث في يوم من الأيام أن تكون حركة المرور في الصباح الباكر كثيرة، وأن لا أجد صحيفتي في مكانها المعتاد... الخ.

[1] - LARAISONPUTUE+PJB

وتبعا لذلك حسب كانط نوعين من الأحكام، أحكام تحليلية، وأخرى تركيبية أما الأولى فهي أحكام أولية سابقة عن كل تجربة، وهي أحكام تفسيرية لأنها لا تخبرنا عن هذا الموضوع فهي لا تصنيف شيئا إلا معارفنا السابقة لأن محمولها متضمن في موضوعها و تستند هذه الأحكام إلى مبدأ الهوية الذي يقرأ أن – أ – هو – أ – .

فقولنا أن الأجسام ممتدة فنحن في هذه الحالة نستخرج فكرة الامتداد من فكرة الجسم و هذا الحكم هو حكم تحليلي لأن مفهوم الامتداد و متضمن في مفهوم الجسم هذه الأحكام التحليلة تقابل الأحكام التركيبية والتي تصنيف شيئا جديدا لمعارفنا هي تقوم على تأليف جديد من بين المحمول والموضوع فيزيد محمولها معرفة بموضوعها لتتسع بذلك معرفتنا بالموضوع كقولنا: كل الأجسام ثقيلة، فإمكانية التأليف بين المحمول (الثقل) والموضوع (الجسم) تستند إلى التجربة لأننا لا نستطيع استخراج ذلك المحمول من مجرد تحليل فكرة الجسم، بل لا بد من العودة إلى التجربة للتحقق من أن الجسم يتصف بالثقل، وعليه فالأجسام التركيبية هي أحكام مفيدة من شانها توسيع معرفنا.

إذن هناك أحكام تحليلية قبلية وأحكام تركيبية بعدية، غير أن كانط أراد لأحكامه أن تكون أولا قبلية لكي يتسنى لها كمعرفة حقيقية أن تدعي الشمول و الضرورة، وثانيا أن تكون تركيبية من أجل تخطي دائرة التلاعب التحليلي بالمفاهيم المحضة... [1]

معنى ذلك أنه لابد لأحكام العلم من أن تكون تأليفية و في نفس الوقت قبلية والأحكام التي تتمتع بهذه الخصائص يسميها كانط " بالأحكام التركيبية القبلية ".

هذا النوع من الأحكام هو نوع جديد انفرد به كانط، و يشمل على عنصرين: أحدهما تجريبي ويتمثل في الحدوس الحسية، والآخر تصور قبلي يعد من إنشاء العقل ذاته ويذهب كانط إلى انه لكي يكون العلم ضروريا وكليا وعليه أن يشمل هذه الأحكام لأن

[1] - زكرياء إبراهيم ، كانط و الفلسفة النقدية، ص 76، ص77.

الضرورة لا يمكن أن تأتي من التجربة التي هي بطبيعتها جزئية متغيرة، وإنما مصدرها العقل الخالص[1]

لكن السؤال الجوهري الذي يطرحه كانط في فلسفته النقدية هو كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية الممكنة ؟ و يتفرع هذا السؤال إلى أسئلة ثلاثة:

1- كيف تكون الرياضيات البحتة ممكنة ؟

2- كيف يكون العلم الطبيعي ممكنا ؟

3- كيف تكون الميتافيزيقا بوصفها علما ممكنة ؟

يجيب كانط عن هذه الأسئلة في كتابه " مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة "، بأن للمعرفة الإنسانية أساسين مختلفين لا غنى لأحدهما عن الآخر:

- **أولا:** الحس و به نكتسب الإدراكات الحسية باستقبالنا للأحاسيس.

- **ثانيا:** الفكر و به تكون الإدراكات العقلية بواسطة اختيارنا لما يأتي من إحساسات.

فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون التجربة هي المبدأ الوحيد الذي تنحصر أو في حدوده، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى، فالتجربة إذن توقظ العقل أكثر مما تقنعه مادام أن العقل في استطاعته أن يصل الحقائق العامة رغم إنها ليست من التجربة، فهو إذن مصدر للعلم إلى جانب التجربة يقول:"إن التجربة ليست المبدأ الوحيد الذي يحدد ذهننا لذلك فهي لا تقدم لنا إطلاق حقائق عامة وهي بذلك تشير عقلنا المهتم بهذا النوع من المعرفة بدل أن تقنعه وترضيه، لذلك لابد أن تكون الحقائق العامة التي

[1] - اوفي شولتز، كانط ، ترجمة اسعد رزوق، ص 126 .

تحمل طابع الضرورة الداخلية والمستقلة عن التجربة واضحة ومؤكدة في نفسها، إذ لابد أن تكون حقيقية بغض النظر عن تجربتنا الأخيرة وحقيقية حتى قبل التجربة..." [1]

وخير مثال على ذلك: الرياضيات، إذ يستحيل على التجربة أن تنقضها يوما ما أو تطعن في يقينها، وقد يجوز لك أن تتصور أن الشمس مشرقة من الغرب في الغد وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلم تعد قادرة على الإحراق لكنك مع ذلك لا تستطيع بأي حال من الأحوال أن تتصور العالم يحدث فيه ما يجعل اثنين واثنين لا تساوي أربعة فهذه حقيقة ثابتة من الأبد إلى الأبد، ولا تحتاج لكسبها إلى التجربة لأنها مطلقة لازمة الحدوث، فحيث أن التجربة لا تمدنا إلى بإحساسات متفرقة متفككة لا يضطر، تتابعها فقد تجيء في الغد على غير النظام الذي جاءت به اليوم أو الأمس، إذن هذه الحقائق تستمد يقينها من تراكيب عقولنا الفطري و من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن تعمل عليها عقولنا،لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع نكتب عليه الأحاسيس.

إنما هو عضو نشيط و فعال يتقبل الإحساسات فيشكلها و يقسمها كيف ما يشاء، ثم يحولها إلى أفكار فيحول ضروب التجربة المشوشة إلى وحدة من الفكر المرتب، وهذا ما يسميه كانط بالفلسفة السامية على اعتبار أنها تمر وتعلو على التجربة الحسية، فيقول " أسمي المعرفة السامية، إذا كانت لا تعن كثيرا بالأشياء، بقدر ما تغنى بأفكارنا البديهية عن الأشياء..." [2]

ويجيب كانط عن الأسئلة الثلاث السابقة في هذه الفلسفة بثلاث إجابات، فالحس السامي يجيب عن أمكان الرياضيات، ويجيب التحليل السامي عن إمكان العلم الطبيعي في حين يجيب الديالكنيك السامي عن إمكان الميتافيزيقا.

[1] - رول ديورنت ، طبيعة الفلسفة، ص 333 ، ص334 .
[2] - المصدر نفسه، ص 316.

- الترنسندنتالي (السامي أو المتعالي):

اصطلاح كانط خاص، يكاد يكون مرادفا " للكاهن " أو " الباطن " أو " الجواني" ومقابلا " للبائن " أو " المتعالي " أو البراني "، وهو في فلسفة كانط وصف لما يكون مبطانا للتجربة وشرطا " أوليا " لها:

ولذلك فإن المعرفة الترنسندنتاليق عنده ممكنة، في حين أن المعرفة المتعالية أو المجاوزة للتجربة، معرفة مستحيلة وقد صرح كانط بأن مذهبا " متعاليا " في الفلسفة شيء " غير مشروع " ولما كان الترنسندنتالي عنده هو الشيء المتعلق بمبادئ التجربة و مضامينها والذي اقتصر استعماله عليهما، ولم يجعل بما هو خارج عنها، فقد وصف فلسفته بصفة " الترنسندنتاليق " لكنه رأى أن لفظ " الترنسندنتالي " عرضة للشبهات ومثار...[1]

1- الحس السامي:

بناء على ما سبق فالعقل يتبع في عملية تحويل مادة الإحساس الخام إلى إنتاج فكري قام مرحلتين: أولهما عملية تنسيق الإحساسات الآتية من الخارج و ثانيهما: تنسيق المدركات الحسية المتطورة عن المرحلة الأولى.

فيتحول الإحساس إلى معرفة إذا ما اجتمعت الأشتات الحسية حول ذلك الشيء في الزمان والمكان فتتحول عندئذ إلى معرفة وعلم، فليست رائحة التفاحة أو طعمها وحده أو لونها وحده يكون معرفة لكن ما اتحدت الرائحة واللون والطعم كلها في مجموعة واحدة متعلقة بشيء معين، كان إدراكنا لهذا الشيء معرفة، فهما الوسيلتان في الإدراك الحسي ومسلم بهما في الاستدلال العقلي لأن كل تجربة منظمة تشملهما وتفترض وجودهما (الزمان والمكان) وهما كما سبق وأن عرفنا عيانات مجردان والعيان

[1] - الشيخ كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة (ايما نويل كانط)، ط1، بيروت لبنان، 1993 م، ص 90.

المجرد، يحتوي الأحكام التركيبية القبلية والذي تنبني عليه الرياضيات البحتة، يقول: "أن علم الهندسة يجعل العيان المجرد أساس لها، وعلم الحساب يشكل بنفسه تصورات من العدد عن طريق الإضافة المتتالية للوحدات في الزمان، وعلم الميكانيكا بوجه خاص، لا يستطيع أن يشكل تصوراته عن الحركة إلا بواسطة تمثل الزمان..."[1]

والرياضيات بوصفها معرفة تركيبية قبلية لا تكون ممكنة إلا بقدر ما تطبق على موضوعات الحدس البسيطة، التي يقوم أساسها على العيان المجرد قارن هذا يعني أن الرياضيات باعتبارها خالصة ممكنة المعرفة .

2- التحليل السامي:

يعرف كانط الطبيعة بأنها تفهم بمعنى آخر يتعين به الموضوع بينما كان يشير مفهومها السابق إلى التطابق بين كل به وجود الأشياء بعامة وقوانين خاصة، وكلمة الطبيعة بمعناها المادي هي إذن المجموع الكلي لموضوعات التجربة، فعلم الطبيعة بتناول إذن الأشياء بصفتها موضوعات للتجربة الممكنة ومعرفة ما لا يمكن أن يكون موضوع التجربة هي معرفة فوق الطبيعة.

إن أحكامنا في المجال الطبيعي حسب كانط نوعان: أحكام التجريبية وأحكام إدراك حسب هذه الأخيرة ليس لها قيمة ذاتية، لأنها لا تستوجب سوى ترابطا منطقيا في الذات المفكرة، وليس لها أي قيمة إلا بالنسبة للذات، فقيمتها بعدية كما أنها تتعلق بالموضوع بصفة بعدية، فحين أن الأحكام الأولى تستوجب تصورات خاصة بالذهن تهبها القيمة الموضوعية، كما أن وحدة الموضوع التي تجعل الأحكام تتفق معها، فحيث تتفق بالتالي كل الأحكام هيا السبب في جعل أحكام الأخريين تتفق بالضرورة مع حكمي، والأحكام

[1] - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، تر نازلي إسماعيل حسين وفتحي الشنيطي، المؤسسة الوطنية للطباعة، الجزائر، ص 37.

التجريبية تستمد قيمتها الكلية من تصورات قبلية كلية مجردة والتي تعين على استخدام العيان في الأحكام، فتربط بين الشعور التجريبي و الشعور بعامة.

من بين هذه التصورات: الجوهر و العلية يقول: " على كل حال نجد من بين مبادئ علم الطبيعة العام، مبادئ تتصف بالعلوم الذي تنشده... الجوهر دائم وثابت وكل حادث متعين من قبل بحسب قوانين ثابتة... فهذه كلها حقا قوانين كلية للطبيعة وقبلية على الإطلاق..."[1]

فيرى في العلة أن وظيفتها تكمن في تعيين التمثل الداخل تحته بالنسبة إلى الحكم عامة، فالعيان الداخل تحت تصور العلة كعيان الهواء مثلا يتعين بالنسبة للحكم العام بمعنى أن نسبة تصور الهواء إلى التمدد هي كنسبة التصور السابق إلى اللاحق في الحكم الشرطي، فالهواء يخضع لتصور العلة الذي يتعين به الحكم بالنسبة للامتداد كحكم شرطي، ويمكن أن يكون الحكم الصحيح صحة كلية ممكنا، فإذا كان هيوم ينقصه للمبدأ السببية قد هدم العلوم الطبيعة، فإن كانط جعل من السببية مبدأ عقليا أوليا يتصف بالضرورة و الشمول يقوم عليه العلم، فقد جعل كانط قوانين الطبيعة هي نفس قوانين الفكر لأننا نعرف الأشياء فقط عن طريق الفكرة التي تسير وفقا لهذه القوانين، لذلك إذن فقوانين العلم ومبادئه ضرورية لأنها هي قوانين الفكر داخله ومتضمنة لكل تجربة حاضرة ومستقبلة... [2]

وهذا يعني أن نفس القوانين التي سارت عليها التجربة في الماضي والحاضر تضل صحيحة إلى الأبد فالطبيعة تستند إلى قوانين التي يعرفها الذهن قبليا، ومادام الأمر كذلك، فإن العلوم الطبيعية ممكنة فالفيزياء تركيبة قبلية، لأن في ترتيبها للتجربة

[1] - كانط، مقدمته لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين و فتحي الشنيطي، ص 37.
[2] - رول ديورانت ، قصة الفلسفة، ص 343 .

تستخدم تصورات أو مقولات التي يمكن اكتشافها بالفصح الدقيق عن الأشكال المنطقية للأحكام التي نطلقها على الموضوعات في العالم، أي أنها ترجع إلى إطارات المعرفة.

التحليلات هي حل كل معرفتنا القبلية إلى عناصر المعرفة الفاهمية المحضة وفي هذا المجال، يجب الانتباه إلى النقاط التالية:

1- أن تكون الأفاهيم محضة وغير أمبيرية .

2- أن تنتمي لا إلى الحدس والحساسية، بل إلى الفكر والفاهمة.

3- أن تكون مفاهيم أصلية مبدئية، ومتميزة جيدا من المفاهيم المشتقة أو تلك التي تتركب منها.

4- أن تكون لوحتها كاملة وأن تغطي كل حقل الفاهمة المحضة بالتمام، والحال أنه لا يمكننا كي نسلم ونثق بتمامية علم ما أن نركن إلى إرهاف مجمع أقيم مصادفة وحسب.

وهي غير ممكنة إلى بواسطة فكرة كل للمعرفة الفاهمية القبلية، وبما تعنيه من تقسيم للأفاهيم التي تشكلها وبترابطها من ثم في سيستام، والفهامة المحضة متميزة تماما، لا عن كل عنصر أمبيري وحسب، بل أيضا عن كل حساسية، إنها إذن وحدة تقوم بذتها وتكتفي بذاتها ولا يمكن أن تزاد بإضافة أي عنصر غريب، وعليه فإن مجمل معرفتها الذي سيشكل سيستاما، يجب أن يضم ويتعين تحت فكرة واحدة، وأن يمكن لتماميته وتمفصله أن يصلحا في الوقت نفسه محكا لصحة وصفاء كل الأجزاء المعرفية الداخلة فيه، ويتألف كل قسم المنطق الترسندالي هذا من كتابين، يضم الأول منهما أفاهيم الفاهمة المحضة والآخر، مبادئها.[1]

[1] - عثمان أمين، ايمانويل كانط ، تر عثمان أمية مشروع للسلام الدائم ، دط، مكتبة الأسرة ، مهرجان القراءة، 2000م، ص81.

3- الديالكتيك السامي:

ولأن التجربة لا تكتفي لإشباع فصول العقل، والميتافيزيقا مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعي، فإن في العقل ميل طبيعي يدفعه دائما نحو التطلع إلى ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية، أو ليس الغرض من هذا الميل سوى تحرير فكرنا من قيود التجربة، وإطلاق صراحه من أسر الملاحظة الطبيعية البسيطة ؟!

يرى كانط أن الميتافيزيقا علم نظري محض، مستقلة تماما عن كل تجربة وهي تختلف اختلافا كبيرا عن ما عداها من العلوم، فهي وأن تشبه الرياضيات باعتبارها علم نظري يصب على بعض المفاهيم و التصورات، إلا أن مفاهيم الرياضة تنطبق على الحدس، فحين أن العقل حينما يكون في مضمار الميتافيزيقا، لا يكون إلا تلميذ لنفسه لأنها لا تكاد تعدو في دراستها مبادئ العقل، وحدود استعمالها على نحو ما تحددها تلك المبادئ، هذه الأخيرة هي مبادئ منظمة وليست مبادئ مكونة،وعندئذ يمكن للميتافيزيقي تجنب الوقوع في الأخطاء التي وقع فيها أصحاب الميتافيزيقا البراغمائية غير المشروعة، ذلك أن الخطأ الجوهري الذي وقعوا فيه أنهم حاولوا الامتداد بأفكارهم عن النفس، العالم، والله إلى ما وراء حدود التجربة، فاستخدموا تلك الأفكار استخداما متعاليا غير مشروع ، لأنه ليس في وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها.

فمن خلال نقده للدليل الانطولوجي تبين له أن مرتبة الفكر هي غير مرتبة الوجود ومن ثمة لا يمكن الانتقال من الماهية إلى الوجود الواقعي، ففي حين وحد التجريبيو ن بين الحس و الوجود من جهة، ووحد العقليون من جهة أخرى بين العقل والوجود، نجد كانط يحصر كل جهده في رفض التوحيد بين الوجود وبين أي شيء آخر كائنا ما كان.

ثم إن هؤلاء منذ البداية لم يحددوا نطاق الفهم ونطاق العقل بل عمدوا إلى تطبيق مقولات الفهم على موضوعات بطبيعتها خارجة عن نطاق كل تجربة ممكنة، ذلك إن

العقل باعتباره ملكة المبادئ يعني بتصورات عامة ليست مستمدة من التجربة، ولا سبيل إلى تطبيقها مباشرة على التجربة، فمهمة العقل هي تحقيق وحدة القواعد التي يمدنا بها الفهم بإدراجها تحت المبادئ العامة، ومن ثمة يكون موضوع العقل الفهم نفسه، والميتافيزيقا حين تهتم بتوحيد كل معارفنا العقلية، فهي مضطرة للاستعانة ببعض التصورات الخالصة للعقل ، ومنه فموضوعها هو تلك المعاني التي لا يمكن أن تتمثل في آية تجربة، فمبادئ الميتافيزيقيا لا يمكن أن تستمد من التجربة خارجية كانت أم داخلية، ما دامت الميتافيزيقا في صميمها معرفة أولية تستند إلى العقل الخالص وحده لكن كيف نشأت تلك المبادئ أو الأفكار كما يسميها كانط، في العقل؟

يجيب كانط بأنه من طبيعة العقل البشري أن يتجاوز نطاق التجربة لكي يبحث عن الحقيقة اللامشروطة ، التي تشبع تزوعه نحو المطلق فليس غريبا أن نراه يحاول القيام بتأليفات عقلية صرفة .

دون الاستناد إلى حدوس حسية، وكأنه يريد تحقيق اللامشروط على صورة موجودة واقعي ومن هنا نشأت أفكار العقل و معانيه، إذ تلك المعاني والأفكار القصوى التي اخترعها العقل اختراعا دون أن يكون لها أي موضوع حسي يقابلها في العالم الخارجي فالعقل وحدة يمكن أن يخلع عن المعرفة المكونة من سائر العناصر المتكثرة التي يمدنا بها الحدس أعلى صورة من صور الوحدة ذلك أنه يملك القدرة على نحو الفكر، بمجموع السلاسل و الشروط ووظيفة الأفكار ووظيفة تأليفية تكمن في تحقيق الوحدة الكبرى بجميع مفاهيم الذهن يقول: " إن الأفكار المتعالية تعبر إذن عن مصير العقل الخالص و تعني بذلك أن يكون العقل مبدأ الوحدة التنظيمية لاستعمال الذهن".[1]

[1] - كانط ، نقد العقل الخالص، ص 192.

ففيما يقول ليس لهذه الأفكار المتعالية أو التصورات الذهنية أي استعمال تكويني، بحيث تستطيع إمدادنا بالمعاني المجردة لعيش الأشياء لأنه لو فهمنا الأمر غير ذلك، فستجعل من هذه المعاني المجردة، مجرد مفاهيم مفلوطة... وهذه المعاني دون الضابط الأمثل والضروري وهو توجيه الفهم بحيث تزودة وحدة قياس عبر استعمال المبادئ...[1]

لكن لا سبيل إلى تحقيق تلك الوحدة السابقة إلا إذا بحثنا عنها بين المفاهيم من عناصر مشتركة ومتجانسة بحيث نتمكن من تحديد الأجناس و الأنواع، ولتحقيق العملية المنطقية هذه لابد من أن تتوفر في الظواهر سيمات ثلاث متمايزة هي: التجانس الذي يسمح بمقارنة بعضها بالبعض الآخر النوعية والتي تحول دون خلط الأجناس المختلفة وأخيرا الاتصال الذي يدعو الذهن للبحث عن أوجه القرابة بين الأجناس المختلفة، حتى تلك التي تبدو في الظاهر بعيدة أو مغايرة تماما لكل معناها، بحيث تتدرج في سلسلة الأجناس من القريب إلى البعيد مرورا بالأجناس المتوسطة و عليه فتلك الشروط العقلية الثلاثة لابد للظواهر من مطابقتها، غير أن هذه المبادئ حسب كانط لا تنطوي على أي قيمة موضوعية مطلقة بل هي مجرد مبادئ تنظيمية، فالميتافيزيقا حين تبحث في الطبعة عن أوسع صورة من صور الوحدة، وأغنى صورة من صور التنوع، وأعمق صورة من صور الاتصال فإنه لا يضع القوانين المطلقة للأشياء، وإنما يقتصر على تحديد بعض المبادئ العقلية التي قد تعين المعرفة التجريبية على بلوغ أقصى درجات الوحدة ومن ثم فالميتافيزيقا كعلم هي تلك التي تحدس على استخدام أفكار العقل الخالص استخداما مشروعا، فلا تجعل من المبادئ تلك سوى قواعد لهداية الذهن في سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة بدلا من فرضها على التجربة، غير أن المشكلة في الميتافيزيقا هي كيف يقيم عقلنا علاقة بين الظواهر المعلومة، وذلك الشرط الأسس الذي لا معرفة ولا يمكن لنا أن نعرفه مطلقا، إذ أن هناك في داخل معرفتنا ترابطا بين

[1] - كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة، ص 182.

المعلوم والمجهول لدينا تماما، وعليه فكانط يرى أن ما يحد تجربتنا هو شيء خارج عنها و يفترض خلاء محض ممتد خارج ذلك المعلوم، فالحد إذن معرفة ايجابية حقيقية لا يكتسبها العقل إلا حينما يمتدد إلى ذلك الحد دون أن يحاول تجاوزه، لأنه فراع محض.[1]

خلاصة الفصل الثاني: إن انحصار مجال المعرفة، إنما هو نتيجة لوجود شيء يظل مجهولا لدينا باستمرار، وهو يمثل معرفة عقلية تحول دون انحصار العقل نفسه داخل نطاق العالم المحسوس فالميتافيزيقا إذن حسية هي تلك المعرفة العقلية بالحدود ويعني بها إدراك العلاقة أو الترابط الحاصل بين ما يمتد خارج المحسوس وما هو متضمن داخله، فالعالم المحسوس له شكله ومبادئه وهو متضمن لوجود عالم معقول وهو عالم النومنيات أو الأشياء في ذاتها.

يلخص كانط نقد المعرفة في العبارة البالغة: " كل معرفة إنسانية تبدأ بعينات حسية، وتسير من ثمة إلى تصورات وتنتهي إلى أفكار"، هذه العناصر الثلاث تناظر ملكات النفس على التوالي: الحساسية، الذهن، العقل، وكل واحدة منها لا تزودنا بمادة المعرفة فهي أشكال خالية ومجرد وظائف تركيبية، وإنما المادة تأتي من المعطيات الحسية غامضة مشتتة، مختلطة".

[1] - عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، الموسوعة العربية للدراسة، ج2، ط 1، 1954 ، ص144.

الفصل الثالث:

غايات وحدود المعرفة عند كانط.

1- من العقل النظريّ إلى العقل العمليّ.

2- تمثّلات المعرفة.

3- نقد نظريّة المعرفة والنظريّة الأخلاقيّة الكانطيّة.

الفصل الثالث: غايات وحدود المعرفة عند كانط:

يجعل " كانط" للمعرفة الإنسانية الممكنة حدودا تقف عندها وحدودها هي حدود الخبرة الحسية إذ الخبرة الحسية هي المضمون الذي ينصب في مقولات، العقل فتتكون بذلك معارفنا عن العالم الخارجي و يغير هذه الخبرة الحسية تظل مقولات العقل فارغة جوفاء، بغير موضوع، كما أنه لولا مقولات العقل التي فيها نجد الخبرة الحسية شكلا وصياغة لكانت عمياء بغير معنى، ونجد جماعة النقديين يذهبون إلى القول بضرورة القول أن يقف الإنسان بمعرفته عند الحدود اتلي لا يجوز له أن يتعداها، بل يؤيدها في ذلك فريق آخر وهم الوضعيون، ودعموا هذا الرأي من خلال هذا المثال: إذا صادفتنا عبارة " الروح حرة من قيود السببية " وسأل الوضعيون والنقديون: " ما رأيكم في هذه العبارة " لقالوا: " أنها تتحدث بلغة العقل".

وخلاصة القول في إمكان المعرفة وحدودها هي أن العقليين والتجريبيي ن يرون إمكانها إلى غير حد تقف عنده، أما النقديون فيرون إمكانها بشرط أن تقف عند حدود الخبرة الإنسانية .

اختلف الفلاسفة قبل كانط في مصدر المعرفة ، فمنهم من ردّ مصدر المعرفة إلى العقل، وبعض الفلاسفة أرجع مصدر المعرفة إلى التجربة وآخرين قالوا بأن الحدس هو مصدر المعرفة، جاء كانط ورأى أن مصدر المعرفة هو العقل والتجربة، وفي نظريته المعرفية يعتدّ كانط بالتجربة اعتداد كبيرا، متأثرا بنيوتن في دراساته الطبيعية القائمة على التجارب العلمية، على الرغم من أن التجريبيي ن لم يردوا كل المعرفة العلمية إلى عالم التجربة، لكنه رفض رأي الذين يقولون بالتجربة فحسب، لقد تحدى كانط في البداية ما ذهب إليه جون لوك والمدرسة الانجليزية.[1]

[1] - ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة محمد فتح الله المشعشع، ط4، مكتبة المعارف، بيروت لبنان،1982م، ص 135.

يرى كانط أن التجربة أصل المعرفة، أي أن الإحساسات هي التي تنقل المعرفة الأولية إلى العقل، والعقل يقوم بتنظيمها في عملية الإدراك.[1]

ويقول أن التجربة هي معرفة بالأشياء من خلال الادراكات.[2]

ويؤكد كانط أن معرفتنا تبدأ بالتجربة، لأننا لا نستطيع أن نقوم بأي عمل أن لم يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتؤدي إلى حدوث التصورات تلقائيا هذا من جهة أخرى فإنها تحرك نشاط الفهم لدينا، إلى مقارنتها وربطها أو فصلها وبالتالي تتحول جميع الانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات التي تسمى التجربة.[3]

ومعنى ذلك أن التجربة لها دور مهمّ في عمليّة المعرفة هي التي تنقل ما نراه في عالم المحسوسات من صور وأشياء، وبالتالي يسهل على العقل إدراكها وتحويلها إلى معرفة.

لهذا إذا كانت المعرفة الحقيقية نابعة من التجربة فإنها كما أشرنا لا نعتمد فقط على التجربة الحسية لأن هناك، في رأي كانط أفكار قبلية فطرية لا تنبثق من التجربة.

إلا أن كانط في مكان آخر اتفق مع التجريبيي ن و منهم ديفيد هيوم على أن كل معارفنا تبدأ بالتجربة، لكنه أضاف شيئا جديدا و هو أنه من الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل، والصورة التي تتخذها تلك المعرفة، وعلى ذلك فعلى الرغم من أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة، فإنها لا تستمد منها وحدها وبطبيعة الحال يقصد فضلا عن تجربة فإن المعرفة لا تتم إلا بالتجربة والعقل.[4]

[1] - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص45.
[2] - المصدر نفسه ص 135.
[3] - المصدر نفسه ص 45.
[4] - بيرت درند راسل، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة و المعاصرة، تر فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2009م، ص138.

من خلال هذا يتّضح رأي كانط جليّا في مصدر المعرفة والمتمثل في جمعه بين العقل والحواس.

وضح ول ديورانت فكرة القول ما قبل التجربة عند كانط إذ يقول لن نعتمد أو نصدق طيلة حياتنا بأن اثنين يمكن أن يسفر عن عدد غير الأربعة أن مثل هذه الحقائق حقيقية قبل التجربة، ولكن من أين نحصل على هذه الحقائق المطلقة والضرورة ؟ [1]

إن هذه الحقائق ليست بالضرورة من التجربة، فالتجربة لا تعطينا إلا أحاسيس وحوادث مفصلة تتغير في تعاقبها في المستقبل.[2]

إن هذه الحقائق تستمد نوعها الضروري من تركيب عقولنا الفطري، من الطريقة الطبيعية الحتمية التي يجب أن نعمل عليها عقولنا، لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه الأحاسيس، والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة وليست سلسلة من الحالات العقلية، إنه عضو نشط يسبك وينشط الأحاسيس إلى أفكار، عضو يحول ضروب التجربة الكثيرة غير المنتظمة إلى وحدة من الفكر المنظم المرتب.[3]

وهذا يعني أن العقل له الدور الكبير في المعرفة وذلك لما يقوم به من نشاطات وتنظيم وترتيب...إلخ.

والميتافيزيقا عاجزة عن تقديم أي حقيقة عن قضايا: الله والنفس والعالم، والمعرفة تتطلب عمل ذهني يجمع الأفكار المتفرقة لتصبح قضايا علمية تتم عن طريق الإدراك الحسي أولا، والعمل الذهني بما يستخدم من مقولات و أفكار سامية شامية، يقول كانط:

[1] - ول ديوراند، قصة الفلسفة، تر فتح الله محمد المشعشع، ص335.
[2] - المرجع نفسه، ص 336.
[3] - المرجع نفسه ص 337.

" يؤدي نقد العقل إذن في النهاية و بالضرورة إلى علم ، إما استعماله الدوجماطيقي فيؤدي بالمقابل إلى مزاعم لا أساس لها ، يمكن أن نعارضها بأخرى..."[1]

ولا يمكن تأسيس علم إلا بتعاون التجربة الحسية والإدراك العقلي ما يؤدي إلى المعرفة الصحيحة، وهنا فإن كانط كان تجريبيا وعقليا، وعلى الرغم من أنه عقلي إلا انه رفض العقليين الذين يعطون العقل أكثر من طاقته فيقعون في الأخطاء والمغالطات...[2]

وعلى العموم فإن كانط يرى أن كل معرفنا تبدأ بالحواس ثم تنتقل إلى المفاهيم و من ثم إلى العقل...[3]

أي أن المعرفة لا تتمّ ولا تحصل إلا بحضور كلّ من الحواس والعقل معاً، وغياب أحدهما يؤدي إلى نقص وتشويش المعرفة إن لم استحالتها.

[1] - كانط ، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، ص 35.
[2] - إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 210.
[3] - جان جاك روسو (1712 – 1778)، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي، أبرز أثاره خطاب في عدم المساواة 1755 ، العقد الاجتماعي 1762 – اعترافات 1790.

1- من العقــل النظري إلى العقــل العلمـــي:

مصطلحان يجري استخدامهما في بعض العلوم، فالعقل العلمي من اصطلاح المناطقة والمعبر عنه بالحسن والقبح عند المتكلمين والمعبر عنه بالخير والشر عند الفلاسفة والمعبر عنه بالفضيلة والرذيلة في اصطلاح علماء الأخلاق. أما المراد من العقل النظري فهو العقل المدرك بالواقعيات ليس لها أي تأثير في مقام العمل إلا بتوسط مقدمة أخرى، كإدراك العقل لوجود الله عز وجل، فإن هذا الإدراك لا يستطيع التأثير علميا دون توسط مقدمة أخرى، كإدراك حق المولي، وأن الله عز وجل هو المولى الجدير بالطاعة.

أ- العقــل:

- **العقل لغة:** الحجر والنهى ضد الحمق، والجمع عقول، وهو مصدر (العقل) يعقل عقلا فهو معقول وعاقل، ويقال فيه أيضا عقل الدواء بطنه أي أمسكه، وعقل البعير إذا شد السباق إلى بقية الذراع بحبل واحد لمنعه من الهرب.[1]

- **العقل اصطلاحا:** الأصل في العقل: العقد والإمساك و به سمي إدراك الإنسان إدراكا يعقد عليه عقلا، وما أدركه عقلا، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان ويميز بها الخير والشر الحق والباطل عقلا و يقابل الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات أخرى.

ب- العقــل العملـــي:

والمراد من العقل العلمي هو المدرك لما ينبغي فعله وإيقاعه أو تركه والتحفظ عن إيقاعه فالعدل مثلا مما يدرك العقل حسنه وانبغاء فعله والظلم مما يدرك العقل حسنه

[1] - ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، ج11، دار صادر ، بيروت لبنان، دط، دت، ص 458.

وانبغاء فعله والظلم مما يدرك العقل قبحه وانبغاء تركه، وهذا ما يعبر عن أن حسن العدل وقبح الظلم من مدركات العقل العلمي، فلما كان المدرك من قبيل ما ينبغي فعله أو تركه فهذا يعني انه مدرك بالعقل العلمي.[1]

هذا ما هو متداول في تعريف العقل العلمي، وجاء السيد الصدر بصياغة أخرى لتعريف العقل العلمي وحاصلها، وأن العقل العلمي هو ما يكون لمدركه تأثير عملي مباشر دون الحاجة لتوسط المقدمة خارجيا.

جـ- العقـــل النظــري:

المراد من العقل النظري هو العقل المدرك للوقعيات التي ليس لها تأثير على مقام العمل الا بتوسط مقدمة أخرى، كإدراك العقل لوجود الله عزوجل، فإن هذا الإدراك لا يستتبع أثرا عمليا دون توسط مقدمة أخرى، كإدراك حق المولية وأن الله عز وجل هو المولى الجدير بالطاعة، وحين إذن يكون إدراك العقل لوجود الله عز وجل مستتبعا لأثر عملي.[2]

وقد ألف كانط ثلاث كتب هي نقد العقل الخالص العملي ونقد ملكة الحكم أول هذه الكتب النقدية هي نقد العقل الخالص الذي يقال: عادة أنه العمل الذي أخرج كانط من ارتكانه إلى اليقين المريح، ويعلن في وجه العالم ليس انبعاث فلسفة جديدة وحسب، بل أيضا ولادة منهج جديد في النظر إلى المسائل الفلسفية وفي تحليلها.

[1] - ضفور محمد، المعجم الأصولي، دط ، منشورات الطيار، ط3، ص 326.
[2] - المرجع نفسه، ص 326.

مفهوم النومين: عند كانط هو الشيء في ذاته أو هو كل ما يجاوز نطاق التجربة والإدراك الحسي، فهو حقيقة مجرّدة من مسلّمات العقل العمل ي ويقابل الظاهرة phénomène [1]

وهو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقلي، وهذه الحقيقة المطلقة لا يمكن حسب كانط إدراكها بالعقل النظري لعجز قوانينه من الإحاطة بالمطلق، وللنوعين معنيان أحدهما سلبيّ، وهو دلالته على ما لا يمكن معرفته والآخر إيجابيّ وهو دلالته على إحدى مسلّمات العقل العلمي، كالحريّة وخلود النفس، ووجود الله. ويرى لالاند في موسوعته الفلسفية أن أفلاطون استخدم المصطلح في كلامه على المثل إلا أنّه يعتبر النومين قد انتقل مع كانط من معنى نقديّ محض إلى معنى وجودي أنطولوجي. [2]

ونجد مصطلح نومينون بشكل عام مضاد وذا علاقة معاكسة مع مصطلح فينومين هذا الأخير يقصد به الظاهرة أي ظواهر الأشياء من الخارج والمواضيع التي تتلقاها الحواس، والفينومين هو أي شيء من الأشياء، وأي حادث من الحوادث مهما كان لكن له شرط واحد وهو أن هذا الشيء أو الحدث إنما سيتم استقباله من الحواس.

أما النومان أو النومنيون فلا مكن أن يكون شيئا أو حدثا واقعيا، وهي أشياء أو أحداث لا يمكن العلم بها عن طريق الحواس. إنّها مواضيع خيالية مستقلّة عن كلّ حسّ. [3]

د- العقـــــل الخالـــص:

أي العقل الإنساني إذا استبعدنا الأفكار الحسية والتصورات التجريبية وتصورات القبلية مجال محدد يتناوله هو ما يسميه كانط " عالم الظواهر phénomène "، والمقصود به

[1] - صليبا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب- مكاتبة المدرسة، بيروت لبنان، 1982م، ص 513.
[2] - لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص 884.
[3] - إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامّة لشؤون المطابع المصرية، القاهرة، 1983، ص206.

العالم الذي يألفه الرجل العادي وعالم الفيزياء على السواء، ذلك العالم الذي يحوي أشياء مادية جزئية و وقائع طبيعية تدوم في زمن و توجد في مكان، انه عالم الخبرة الممكنة possible expérience أي ما يمكن للإنسان إدراكه و معرفته، انه العالم الذي ندركه أو نعرفه كما يبدو لنا، لا كما هو في حقيقته أو ماهيته، يسمى كانط حقيقة هذا العالم عالم الأشياء في ذاتها nomina.

– وهو كتاب في الميتافيزيقا موضوعة البحث فيما إذا كان يمكن إقامة الميتافيزيقا كعلم له منهجه المحدد وموضوعاته المميزة .

– نستخلص رسالته في ثلاث أفكار أساسية...[1]

مسلمات العقل العلمي: الحرية و الخلود و الله:

ويعمد كانط بعد هذا إلى إقامة الواجب على أسس دينية ميتافيزيقية فيقيم الواجب في "نقد العقل العلمي "خاصة على أساس الاعتقاد في حرية الإرادة و خلود النفس ووجود الله، كان كانط قد أمكر في كتابه" نقد العقل النظري " إمكان البرهنة عليها و لكنه عاد فسلم بها في "نقد العقل العملي" على أساس القول بضرورتها لإقامة الأخلاقية مع العجز عن التدليل عليها عقليا فهي إذن مسلمات postulâtes العقل العلمي.

فأما حرية الإرادة فشرط لقيام الواجب، فالإرادة ترتد إلى الموجودات العاقلة من حيث هي كذلك ونحن نعتبرها حرة، بمعنى أنها تجري طبقا لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية. إن مرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعة تقوم خارجها، وليس هذا الحال في الكائنات الناطقة التي يسيطر العقل على سلوكها سيطرة كاملة، هذا هو التقابل بين الضرورة الطبيعية والحرية. فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض من الخارج، وإلا خضعت الإرادة للضرورة الطبيعة، بل تخضع

[1] - محمود زيدان، كانط وفلسفة النظرية، ط3، 1979، ص8.

لقوانين مفروضة من الذات فالحرية واستقلال الإرادة شيء واحد وكما كان هذا الاستقلال مبدأ الأخلاقية كان مرجع حرية الإرادة إلى خضوعها لقوانين أخلاقية.[1]

وإذا كانت الأخلاق تستمد من الحرية وجب أن تكون قوانينها واحدة للكائنات للعاقلة بما هي كذلك و إرادة الكائن الناطق، من حيث هو كذلك حدة بالضرورة ويجب أن يؤدي العقل وظيفته حرّا غير مسيّر بأي مؤثر خارجي، ومبدأ الواجب لا يتيسر إقامته بغير الحرية وقيامه يشهد بوجودها، ولكن يبدو أننا وقعنا في دور ظاهر حين قضينا بأن نفترض أنفسنا أحرارا لأننا نخضع لقوانين الأخلاق، وللتخلص من هذا الدور ارتد كانط إلى نظريته الأنطولوجية الميتافيزيقية، وفيها قسم العالم إلى عالم عقلي وآخر حسيّ على نحو ما عرفنا يشهد بأولها قيام الحرية والقانون، ولهذا يصبح مواطنا في العالمين ولا تناقض في الأمر لأن العالم المعقول يحوي أساس العالم المحسوس ويتضمن قوانينه. ويستخلص كانط من هذا أن القانون الذي يهيمن على إرادة الإنسان باعتباره عضوا في العالم المعقول أن يهيمن عليها برغم انتمائه إلى العالم المحسوس.

والحرية بهذا المعنى حلقة اتصال بين عالم الإرادة الخالصة التي يصدر عنها الواجب وعالم الإرادة المنفعلة بميول حسية ولولا الحرية ما تيسر لإنسان أن يقوم بواجبه.

يعرض كانط بعد هذا القول بضرورة الاعتقاد بخلود النفس فيلاحظ أن تحقق الخير الأسمى لا يتيسر إلا مع التسليم بإمكان تحقق الفضيلة وتحقيق الحياة الفاضلة على الوجه الأكمل، غير ميسور لهذا الإنسان الذي يجمع إلى طبيعته العاقلة طبيعة حسية تعوق التوصل إلى الكمال الأخلاقي، ومن هنا وجب العمل على قهر الحساسية وإماتة شهواتها ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وتحقق هذا يقتضي دوام شخصيتنا ويستلزم التسليم

[1] - ايمانويل كانط، الأعلام من الفلاسفة، شيخ الفلسفة في العصر الحديث، ط1 ، كلية الآداب جامعة المنصورة، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1993،ص 61.

بخلود الروح والسعادة تعبر عن تلاؤم بين طبيعة الإنسان والغايات التي يشتهي تحقيقها، واقتران هذه السعادة بالفضيلة يقتضي وجود علة تجمع بينهما هي الخير الأسمى الأصل الذي يصبح الخير الأسمى الإضافي ممكنا.[1]

2- تمثـــلات المعرفـــة:

ردّ كانط الوظيفة المنطقية في الربط بين التمثلات في الحكم إلى الوظيفة المعرفية في ربط الحدوس الحسية معا لإدراك الموضوع، كما رأينا كيف ينظر كانط إلى المقولات باعتبارها وظيفة واستعداد قبلي في الفهم الإنساني. وأمّا تمثلات المعرفة عند كانط فيعني بها من الحدوس العقلية إلى القوالب الحسية.

تتأسس المعرفة بالموضوعات الخارجية لدى ايمانويل كانط على عنصرين مترابطين هما الحدوس والمقولات أو المفاهيم الكلية العامة، ومن هذه القضايا ما ينتمي إلى الحدوس الحسية المحضة كالرياضيات وأطر الزمان والمكان ومنها ما ينتمي إلى المفاهيم والمقولات والحدس لدا كانط يرتبط بالحس فيما أن المفهوم يرتبط بالفاهمة ومن الامتزاج بينهما تتشكل معرفتنا للعالم، حيث تصير المفاهيم فتكون حسية مثلما تكون الحدوس مفهومة ومعنى الحدس هو التصور المعطى قبل أي تفكير والقاعدة التي يقررها كانط تنص أن كل حدوسنا حسية وهي على نوعان: قبلية وهو حدس الزمان والمكان ومثال ذلك حدس الرياضيات وحدس أمبيري، الحس الامبيري ليس ممكنا إلى بالحدس المفصل ويوسع هذه الحدوس أن تأسيس المعرفة بالموضوعات من غير المفاهيم المحضة وقد صنف المقولات وين كيف تنطق هذه المقولات على الحدوس فقال لا تنطق مباشرة وإنما لكل مقولة تقتضي علامة ويقابلها رسم يدل عليها، هذا

[1] - ايمانويل كانط، الأعلام من الفلاسفة، ص 61.

الرسم تقوم بها النخيلة المبدعة فنجد رسم الكمية، مقدار الزمان ذلك لجميع الظواهر تتعاقب في الزمان.[1]

فرسم الوجود يستغله حدث متصل ورسم السلب زمان خلو من الحدث ورسم الحد زمان فيه حدث غير تام ، هكذا يقول كانط ولنا على أقواله ملاحظات فأولا: ليس العدد رسما للكمية ولكنه حقيقة الكمية المتصورة فإن العدد جمع آحاد موجودة أو متفرقة، وليس بهم كونه يمر في الزمان، ثانيا: ليس الوجود في الزمان رسما للكيفية، ولكنه هو أيضا حقيقة الموضوع المتصور، فإن الظاهرة كيفية بذاتها، ثالثا: ليس النظام تعاقب الزمان مقابلا لمقولات الإضافة ومحتما تطبيقها فإن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض كما يتفق للجوهر، ونحن نستطيع تصور جوهر لا يبقى سوى لحظة واحدة وتصور التعاقب الراتب لا يدل دائما على العلية، بل قد يكون محض تعاقب، رابعا: رسم الجهة لكانط غير مدرك، والآن وقد تمت نظرية الأحكام الأولية أي نظرية الحساسية والفهم والتطابق بينهما، نستطيع أن نرى مبلغ ما فيها من عبث وتهافت أن كانط، لكي يبرر موضوعية الإحساس، يضع شيئا خارجيا مؤثرا فينا، فيناقض مذهبه من حيث أن العلية عنده مقلوبة جوفاء وأن خوفنا الحق، في الربط بين الظواهر فهي لا تخولنا الحق في الخروج من الظاهر إلى الأشياء بالذات.

وقد ردّ كانط الوظيفة المنطقية في الربط بين التمثلات في الحكم في الوظيفة المعرفية في الحدوس الحسية معا لإدراك الموضوع، كما رأينا كيف ينظر إلى المقولات باعتبارها وظيفة واستعداد قبلي في الفهم الإنساني لتنظيم الحدوس الحسية معا وإضفاء الوحدة عليها.

[1] - ايمانويل كانط، الأعلام من الفلاسفة، ص 62.

فيما يتعلق بنقد كانط للمذهب التجريبي الحسي، فرغم أنه شارك لوك وهيوم في موقفهما النقدي من محاولة استنباط عالم الوقائع من مبادئ أولى ندركها بالحدس ووافقهما في الاعتقاد بأن المعرفة الوحيدة التي تستطيع الحصول عليها من العالم وعن أنفسنا.

هي المعرفة القائمة على الخبرة الحسية، غير أنه لا يوافق هيوم خاصة في مسألة شكه حول يقينية هذه المعرفة ، حيث اعتبر هيوم أن انطباعاتنا الحسية يمكن أن تتخدع و تتناقض، هكذا حاول كانط بطريقة ما أن يؤسس نظرية معرفية انطلاقا من خلق تركيب من المذهب التجريبي، الحسي والمذهب العقلي وذلك على أساس تجنب الشك التجريبي، الحسي من جهة و تجنب العقيدة العقلية الجامدة من جهة أخرى.[1]

أكد هيوم على دور الحدث الواقعي والخبرة في تحقيق المعرفة، غير أنه لم يتحدث عن أي شيء منظم وعقلي في الطبيعة في حين أن العقليين، قد رأو ا أن في الطبيعة نظام ومنطق، مما جعلهم يعتقدون انه من الممكن اكتشاف النظام الطبيعي واستخلاصه من مبادئ أولى بدون الالتجاء إلى الوقائع ولمواجهة هذه المفارقة بدا لكانط أن هناك حاجة من مزيج من الوقائع والعقل بالوقائع من جهة أخرى، وعليه انتهى كانط إلى القول أن كل ما ينظم و يضفي بنية على خبرتنا لا يمكن أن ينشأ من الخبرة بل لا من أن تكون هذه القدرة على التنظيم و البناء والمفهمة الشيء فيجب أن تكون من داخلنا وبتعبير آخر افترض كانط وجود ثنائية مؤلفة من الذات تلك كانت الثورة الكويرتيكية في نظرية المعرفة عند كانط أي أن كل ما ينظم و يبني خبرتنا لا يصدر عن الأشياء التي هي موضوع معرفتنا و إنما من أنفسنا.[2]

[1] - ايمانويل كانط، الأعلام من الفلاسفة، ص63.

[2] - غنار سكيربك ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربي، تر حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 573.

فكما قلب كوبرنيك وكيلر نظرة الإنسان إلى العالم حينما رفضوا العقيدة التقليدية التي قالت أن الأرض و الإنسان هما في المركز الذي لا يتحرك في العالم، ودافعوا في مقابل ذلك عن الفرضية التي تقول أن الإنسان والأرض دورات حول الشمس والطريقة نفسها، عكس كانط الرأي الأساسي الذي قال إن المعرفة تحدث عندما تتأثر الذات بالشيء هو الذي يتأثر بالذات، أي أن الشيء كما نعرفه هو الذي يتشكل ويتألف ويتكون بطريقة الذات هذه القلة بالافتراضات الاستمولوجية سماها كانط نفسه الثورة الكوبرتيكية في الفلسفة و ذلك كان جوهر نظرية المعرفة عند كانط.[1]

هكذا بين كانط أن العقل لا يعكس العالم الخارجي كما هو بل انه في الواقع يخلق هذا العالم من حيث تركيبه المنطقي، فالتجربة بدون نشاط العقل لا نستطيع أن تقدم ألينا إلا سلسلة من الأحوال العقلية المتتابعة مثل: الصور الفوتغرافية غير أن كانط شرح لنا أن السبب الذي يجعلنا نفكر في العالم تفكيرا منظما وعلميا لا يمكن في كون العالم المادي عالما رياضيا، تقدر يمكن في كون العقل الذي يقوم بعملية التفكير.[2]

سلم كانط بوجود شيء ضروري وصحيح في معرفتنا أي وجوديين فكرية أو صور أو مقولات قبلية في العقل أي سابقة الخبرة وافترض أن البشر جميعا لهم هذه الصورة أو البنيات أو بصيغة أخرى أي كل معرفة تبدأ بالخبرة ومحتوى المعرفة يحددها الخارجي الموجود في ذاته لكننا نطبع هذا المحتوى بصورتنا بحيث لا تصبح الانطباعات الحسية معرفة إلا عندما تبنى وتنظم بواسطة العقل، وقد سعى كانط من خلال نظريته في المعرفة أن يجنب الفلسفة الشك واعتبر أن المبادئ الأساسية التي يقوم عليها العلم الطبيعي هي المبادئ ذاتها التي يجب أن تؤطر المقولات والتصورات واعتبر هذه المبادئ أو المقولات العقلية حقيقية و يقينية وثابتة ونشير هنا على سبيل

[1] - المرجع نفسه، ص 573.
[2] جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978، ص 130.

المثال إلى بعض هذه المبادئ مثل مبدأ الهوية الذي مفاده أن – أ – هو – أ – ومبدأ السببية عدم التناقض ولا يمكن أن نتخيل حدوث واقعة من غير ذكر المكان والزمان، ونجد كانط يتساءل كيف يكون ممكنا أن يحدس شيء ما أوليا ؟

إن الحدس هو تصور يعتمد بشكل مباشر على حضور الموضوع و ذلك يبدو من غير الممكن أن يحدس حدسا أوليا، يشكل أصيل فالحدس يتطلب حضور الموضوع كلا فعلى الرغم من أن كانط يصر على ضرورة حضور الموضوع حتى يمكن أن ينشأ حدس فإن الحدس الذي يتحدث عنه كانط هنا هو الحدس الحسي إذ يقول: إن كان يجب على حدسنا أن يكون من النوع الذي يتصور الأشياء مثلما تكون في ذاتها، فلا يمكن أن يوجد حدس أولي، بل سيكون تجريبيا دائما، لأنه ليس بوسعي أن أعرف ما يحتويه الموضوع في ذاته اللهم ألا إن يكون الموضوع حاضرا ومعطى لي وفضلا عن هذا ليس نمط الحدس الحسي هو الحدس الوحدي، وإن ما يعلني من الموضوع الحاضر أمامي لن يعدو كونه مدركا حسيا، أي المتعدد الذي هو عبارة عن شتات لا تنشأ عنه معرفة لأن الإدراك الحسي بذاته لا يشكل معرفة، ولا يمكن أن يكون أوليا، ومن ثم فليس هناك سوى مخرج واحد للحديث عن معرفة ممكنة أن يكون الحدس الخالص "صورة الحساسية التي تتقدم في ذاتي على الانطباعات الفعلية وبذلك أتأثر بالموضوعات... أنه إذا صورة الحدس الحسي، وبذلك يمكننا أن نحدس الأشياء أوليا لكننا أيضا نعرف الموضوعات مثلما يمكن".[1]

ومنه نجد كانط يضع للمعرفة الإنسانية حدود اتفق عندها، وحدودها هي حدود الخبرة الحسية هي المضمون الذي ينصب في مقولات العقل فتكون بذلك معارفنا عن العالم الخارجي، ويغير هذه الخبرة الحسية تضل مقولات العقل فارغة جوفاء بغير

[1] - جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ص 131.

موضوع، كما أنه لولا المقولات العقلية التي فيها نجد الخبرة الحسية شكل وصيانة لكانت عمياء يغير معي...[1]

ونجد الحدس يقوم على مسلمات ثلاث: ومبدأها كل الحدوس هي كميات ممتدة أي أن كل الظواهر من حيث صورتها، تتضمن حدسا في المكان وفي الزمان يؤسسها قبليا أما الكميات فتعني كمية الشيء.

أما عن استباقات الإدراك مبدأها في جميع الظاهرات الواقعي الذي هو موضوع للإحساس هو ذو كمية مستمدة أي ذو درجة، أي أن الإدراك هو وعي تيسيري أي أنه مصحوب بإحساس والظاهرات كموضوع...[2]

ونجد كانط يقول في الحدوس والمقولات ينبغي لجميع الظواهر كي تكون مادة للمعرفة الموضوعية أن تكون ممكنة الإدراك حسيا والمعرفة عند كانط تفترض عنصرين: المعنى المجرد الذي به نفكر في الموضوع، والحدس الذي به يكون هذا الموضوع المعطى لنا، وما لم يوجد الحدس المعطى المقابل لهذا المعنى المجرد، والحدس لا يمكن في حد ذاته أن يعطينا معرفة من أي نوع، فهو يستلزم المعنى المجرد، كونه مكمل له والحدس لا يتيح الوصول إلى الموضوع المعطى، وأن كل حدس بالنسبة لنا هو حس. والحدس الحي إما خالص و إما تجريبي، أما الخالص فيتم بغياب الانطباعات، وأما التجريبي على العكس، وبمجموع من الانطباعات يكشف لنا عن الوجود أو الحضور الواقعي للموضوع أولهما خالص وهو مهم وينحل إلى عنصري المكان والزمان هاذين الآخرين ليسا انطباعين وتحولهما إلى انطباعين يجعل منهما حقيقتين واقعتين تعرفها بعديا، وينبغي ألا يغرب عن بالنا أنه لو كانت كل معرفة بعدية لما كانت إلا خليطا هيوليا من الانطباعات ينقضي ويتعاقب بدون شكل معنى

[1] - ايما نويل كانط، انطولوجيا الوجود، ص 370 .
[2] - المذهب عند كانط، تر نظم يلوف، المكتبة الانجلومصرية، 1999، ص77.

والحس ليس متضمنا بل غامض مختلط، ولا يمكن أن يكون من غير المكان والزمان وبما أن المكان والزمان ليسا انطباعين ولا معيين مجردين، فهما حدسان حسيان خالصان، أي صورتان قبليتان للحساسية.[1]

والحدس الحسي لدى كانط هو حدس مستمد وليس حدس نشأ فهو بذلك ليس عقليا والحدس الذي يبدو أنه يخص إلا الموجود الأسمى لا يخص موجودا يعتمد كل الموضوع من حيث أن ذلك النوع من الحدس يخلق الموضوعات التي يحدسها، ومن فإن الخلق والمعرفة الحدسية متآنيات، متلازمان، وتقول أن حدوسنا ليس سوى احتمالات للظواهر، وأن الأشياء التي تدركها ليست في ذاتها كما ندركها إذن لو غضنا النظر عند ذاتنا لتبخرت كل الموضوعات التي في المكان والزمان والموضوعان عندما تستقل عن الذوات تبقى مجهولة، وتقول أن المكان والزمان صورتان خالصتان، فالحس هو المادة العامة وهو الذي تستمد منه معرفتنا كونها بعدية، أما الفهم فيغيره قوة حسية وهي تتم بواسطة المعنى المجرد رأي استدلالية والحدوس قائمة على انفعالات أما المعاني المجردة فتعترض الوظائف...[2]

والوظيفة وحدة العقل الذي قوامه توحيد امتثالات شتى تحت امتثال مشترك إذن المعاني تقوم على تلقي الفكر والحدوس الحسية على تلقي الانطباعات، وتوفر الحدس الخالص والتركيب الخالص لا يكفي لقيام المعرفة والمعنى المجرد هو الذي يعطي لهذا التركيب الخالص الوحدة، وهو الشيء الثالث الضروري لمعرفة الموضوع وقائم على الفهم وكما تخضع الحساسية لشرطي الزمان والمكان، يخضع كل ما في الحدس أشتات شروط التركيب الخالص والمقولات التي تعتبر معاني مجردة تفرض قبليا على الظواهر قوانين.

[1] - ايمانويل كانط، نقد العقل الخالص، مصدر سابق، ص128.
[2] - المذهب عند كانط، تر نظم يلوف، ص21.

إن كل إدراك حسيّ يمكنه يتوقف على التركيب التجريبي الذي يتوقف على التركيب الترسندنتالي، وفيه على المقولات، ومنه فجميع الظواهر الطبيعية يجب أن تخضع من حيث علاقتها للمقولات والطبيعة.

تطعم بالتقبلية لكي تكون المعرفة ممكنة أما إن فصلناهما لتصبح لدينا حدوس بدون معان مجردة وأمعان مجردة بدون حدوس ومن الحالتين تكون امتثالات لا يمكن أن نعزوها إلى أي موضوع مجرد.

و لما كانت كل حدوسنا حسية، فإن أي موضوع و فكرته لا يمكن أن تغدو فينا معرفة عن طريق معنى مجرد إلا بمقدار ارتباط هذا المعنى المجرد بموضوعات الحس و المقولات لا تمدنا إذن بأي مرفة عن الأشياء بطريق الحدس إلا بمقدارها هي مطيعة على الحدس التجريبي، ويقول كانط أنه بواسطة المقولات تترابط الحدوس والثقة أن تصورية كانط ليست مطلقة تقول بالوجود الحقيقي للكائنات المفكرة وامتثالاتها فحسب، فإنكار وجود الأشياء فكرة لم تطرأ قط على فكر كانط ذلك أنه لم يمض إلى أبعد مما ذهب إليه جون لوك هذا الأخير فرق بين الكيفيات الأولية والثانوية وقال أن هذه الأخيرة لا توجد إلا في الفكر وكانط يكتفي بتطبيق الكيفيات الأولية، ولم يرد عن قول بأننا عاجزون بالحواس عن معرفة الأشياء في ذاتها معرفة واقعية.[1]

أخذ كانط على عاتقه تأسيس نظرية أخلاقية عقلانية مختلفة تمام الاختلاف عن النظريات الأخلاقية التقليدية الطبيعانية منها وفوق الطبيعانية، وقد كانت الفلسفة الأخلاقية منذ القدم تعرض أحد موقفين أحدهما يسير في ركب الأخلاقية الأبيقورية

[1] - المذهب عند كانط، مرجع سابق، ص22.

التي" انتهجت طريق العلم الطبيعي وسعت إلى تفسير الأخلاق واستنباطها من الوجود والوقائع منطلقة في ذلك تحليل الإنسان والتحديدات الأمبريقية".[1]

وثانيهما يتبع نصوص العقائد الدينية و يربط القيم الأخلاقية بمفهوم الإرادة الإلهية فقد ضاق من مواقف هذه المذاهب الأخلاقية كلها، وساده ما انتهت إليه فلسفتهم الطبيعية التي جردت القيمة الأخلاقية من كل أساس مرجعي متعال واقتصرت على مدلول واحد هو التجربة بمعناه المادي الحسي أو المنفعة والمصلحة بمعناه الذاتي الأناني فالإنسان ينبغي أن "تسير سلوكه مبادئ عليا تصدر عن أسمى جانب في طبيعته، ولا تخضع حياته الخلقية لتورة طارئة أو هوى مفاجئ أو لذة مغرية أو أنانية ملحة "[2]

ومن المؤكد أن الانقلاب الكوبرنيكي الذي ادعاه كانط لنفسه في الفلسفة عموما يتجسد على مستوى النظرية الأخلاقية فقد سعى في إطار مشروعه النقدي إلى الثورة على كل الفلسفات الأخلاقية التقليدية مقتنعا بشيء، وهو أنه كان لابد للعلم من أسس راسخة في المجال الطبيعي المادي، فلا بد للأخلاق من أسس مماثلة في المجال الإنساني، وأنه إذا كان على العقل أن يشرع للتجربة المادية ويضع أصولها ويشكل مجالها ويحدّد غايتها، فإن على العقل أيضا مهمة لا تقل خطرا، وهي أن يضع للتجربة الأخلاقية مثل هذه الأصول، وأن يحدّد لها أيضا الهدف الواضح"[3]

فقد قصد كانط في كتابه " نقد العقل العلمي " إلى تأسيس القيم الأخلاقية والحرية الإنسانية والأفكار الميتافيزيقية على أسس ثابت راسخة "[4]

[1] - علي عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق وخصوصيتها في النظرية الأخلاقية الكانطية، ص110.
[2] - توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في الفلسفة الأخلاق، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص 72.
[3] - ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص73.
[4] - ايمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، ترجمة عثمان أمين،ط1، الكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1997م، ص 11.

من هنا نلاحظ أنه إذا كان كانط مجددا في فلسفته النظرية العلمية فقد كان كذلك في فلسفته الأخلاقية العلمية، ولم يكن مشروعه نقديا فقط، بل وتأسيسيا أيضا حدد فيه الشروط الضرورية اللازمة لكل معرفة صحيحة ويمكننا الآن أن نتساءل عن الأسباب والمبررات التي دفعت كانط إلى رفض النظريات الأخلاقية التقليدية.

يقدم كانط مجموعة من المبررات ليؤكد ضعف الفلسفات الأخلاقية وبين تهافت موقفهم وبطلان حجتهم ومنهم:

مبررات كانط في رفض للنظريات الأخلاقية (الطبيعانية وفوق الطبيعانية):

أولا: يرى كانط بأن الفلسفات الأخلاقية الطبيعانية، عندما نفسر الأخلاق بالطبيعة الإنسانية مؤسسة القيمة الأخلاقية على الاعتبارات الوجدانية الحسية كالرغبة أو العاطفة أو الغايات الأمبريقية فإنها تضر بنقاء الأخلاق و صفائها يقول: " فكل عنصر تجريبي لا يكون غير صالح لأن يكون ملحقا بمبدأ الأخلاقية ولكن أيضا وفي أعلى درجة يضر بنقاء الأخلاق" [1]

ويقيمها على أسس نسبية متغيرة فالأحاسيس البشرية تختلف من شخص لآخر، لا تعرف وحدة و لا ثبات، بل ونجدها تتغير داخل الشخص الواحد من حال إلى حال مفتقرة إلى الشمولية والمطلقية، فهل من المعقول إذا أن نؤسس ما هو عام وكلي على ما هو ذاتي متغير؟

إن القيمة الأخلاقية ليست شيئا ما مغروسا في الإنسان من قبل الطبيعة أو معطاة له من قبل الظروف الخارجية المحيطة به، إنما هي ما ينبغي على الإنسان أن يبلغه لا بفضل الطبيعة بل بالرغم عنها ".[2]

[1] - ايمانويل كانط، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 119 .
[2] - على عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق و خصوصيتها، ص 110 .

ومعنى هذا أن الأخلاق هي إلزام موجه للإنسان وأوامر تحديد ما يجب أن يكون أصولها عامة و كلية صادقة في كل زمان و مكان، ومن جهة أخرى فإن تأسيس القيمة الأخلاقية على الاعتبارات الوحدانية، يقضي قضاء مبرما على أي موضوعية في الأخلاق، فمثلا عندما نجعل الشعور دعامة الفعل الأخلاقي ينقد كانط هذا المبدأ مبررا ذلك" حين يكون الشعور باللذة أو الألم أو السرور هو المبدأ المحدد للأخلاقية، الفعل يغدو كل شيء خاضعا لهوى الذات، ومن ثم خاضعا لتنوع لا حصر له ولا أساس".[1]

ليس هذا فقط، بل ويعتقد " كانط " أن الذات نفسها لا تكون " قادرة على تحديد موضوع ثاب يجلب لها السرور بل يصبح الموضوع ذاته عرضه للغير بتغير حالة الذات، فالإنسان قد يغادر حدثيا عقلانيا كان يعتبره نفسيا في أوقات أخيرة ليجلس إلى طاولة لعب، وقد يعرض عن فقير كان يجد السرور في الإحسان إليه لأنه لم يعد يملك نقودا في جيبه غير ما يحتاج إليه ليدفع ثمن تذكرة لدخول مسرحية هزلية.[2]

فهل من المعقول إذا أن نؤسس القيمة الأخلاقية على مبدأ متغير بتغير الحالة المزاجية للذات؟

ثانيا: القيمة الأخلاقية لا يمكن أن تستمد من العاطفة أو الرغبات الذاتية كما اعتقد أنصار نظرية الحس الأخلاقي (شافتسبرى وهاتشيسون) لأن هذه "الانفعالات والنفحات الروحية، كما أنها تدفع الإنسان إلى طريق الخير، وقد تدفعه إلى ارتكاب الشر".[3]

فالشجاعة كقيمة أخلاقية لا تكون خيرا مطلقا في ذاتها لأنها لو توافرت لدى المجرم لجعلته مجرما خطيرا ينفر منه الناس ويستقبحون فعله، وعموما فقد اعترض كانط على مذهب الحاسة الخلقية القائل بوجود قوة أو حاسة أو غريزة في الإنسان يميز

[1] - جمال محمد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود، ايمانويل كانط، د ط ، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2009،ص411.
[2] - جمال محمد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود، ص 411.
[3] - أحمد أمين، الأخلاق الطبعة الثالثة بمطبعة دار الكتب المصرية القاهرة 1931 ص54، ص55.

بها الخير من الشر وذلك بقوله: " لأن الناس يختلفون في الحكم على الأشياء اختلافا كبيرا حتى في البديهيات في "سبارطة" كانت تعد السرقة عملا ممدوحا، ويعد القتل في " داهومي" واجبا من الواجبات، فكيف يقال بعد أن منح الناس غريزة لإدراك الخير وإدراك الشر؟"

مع أننا نجدهم لا يختلفون هذا الاختلاف فيما يدرك بالحواس، فلا يقوم قوم على الأسود أبيض ولا يقول آخرون عن الاثنين أكبر من الأربعة، كما أنه بوسع من يرفض مذهب الحاسة الخلقية أن يرد عليهم، " إني لا أجد في نفسي هذا الوجدان الذي تتحدثون عنه و بالتالي لا أشعر بالتزام يوجب علي أن أتوخى العدالة أو التزام الأمانة أو أتمسك بالفضيلة".[1]

إذن فربط القيمة الأخلاقية بطبيعة الحس الأخلاقي الكامن في نفس الإنسان، لا يحقق المطمح الكلي للخلقية والتي ينبغي أن تقوم على مبدأ عام يمكن تطبيقه على جميع الناس ولا يكون مقصورا على فئة معينة، ووهبوا الذوق الفطري أو ملكة التعرف حدسيا على الخير أو الشر" هذا بالإضافة إلى انتقاء قيام الإلزام الخلقي الذي يوجب على الإنسان إتيان أفعال أو تجنب أفعال أخرى والأخلاق أصلا مجموعة من القواعد تنعدم قيمتها ما لم تقترن بإلزام يوجب إتباعها "، هذا من جهة.[2]

وعلى غرار هذا كلّه نقول بأن الإلزام الخلقي يجعل الإنسان يقوم بأفعال وتجنّب أفعال أخرى، والإلزام ضروري للأخلاق فغيابه يعني غياب الأخلاق.

ومن جهة أخرى فإنه القول بأن الإنسان يمتلك نوعا من الحس الخلفي يوفي إمكانية الشعور للوقوف على الخير والشر فينا وفي الآخرين يرى كانط " أن فهما كهذا

[1] - توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960م، ص222.
[2] - فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعام، د ط ، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 2005م، ص 142.

للأخلاق وأساسها فاسد حتما، وذلك لأن وجود هذا النوع من الأحاسيس باتا يفترض، مسبقا إنسانا مربى أخلاقيا بعبارة أخرى لكي نعزز ونميز هكذا أحاسيس في الإنسان لابد أن يكون لدينا مفهوم الأخلاق... إلا أنه لا يجوز استنباط الأخلاق ذاتها منها، فالحس الأخلاقي ما هو إلا فعل ذاتي يمليه القانون على الإرادة "[1]

وهذا معناه أن الإنسان لا يكون إنسانا أخلاقيا بالفطرة، وإنّما لا بدّ من قوانين تملي على الفرد هذه الأخلاقيات فيكون كرد فعل لما يمليه القانون على الإرادة الذاتية.

كذلك فإن القول بالحاسة الخلفية " يتضمن التسليم بالجبرية، ويتعارض مع القول بحرية الاختيار، فإذا كان الوجدان الحسي يدرك خيرية الأفعال أو شريتها من تلقاء نفسه، من غير إثارة الإرادة، ويحملنا على إتيان بعض الأفعال وتجنب بعضها الآخر فلا مجال لتدريب إرادتنا الحرة، وتنمية القدرة على تخير أفعال وتجنب أخرى، وإذا صح هذا انتفت بذلك المسؤولية الأخلاقية"[2]

أي أن الإنسان في هذا العالم مجبر لا مخير، أي مجبر على الالتزام بالأخلاقيات وهذا الإجبار يكون في مصلحة الفرد ومنفعته.

ثالثا: رفض كانط اعتبار السعادة مبدأ محدد للفعل الأخلاقي إذ يقول: " القضية التي مفادها أن السعي إلى السعادة هو الأساس الذي ينتج عنه الخلق الفاصل، هي قضية كاذبة مطلقا لكن القضية الثانية التي مؤداها أن الخلق الفاضل ينتج عنه بالضرورة السعادة ليست قضية كاذبة كذبا مطلقا، بل فقط بقدر ما تكون صورة العلة متحققة في عالم الحس".[3]

[1] - علي عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق و خصوصيتها ، ص 111.
[2] - توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها و تطورها، ص 186.
[3] - جمال محمد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود، ص 24.

وفي نص آخر يقول: " أن مبدأ السعادة بوسعه أن يكون قاعدة ، ولكنه لا يزودنا أبدا بمثل تلك القوانين التي تكون للإرادة الخيرة ". [1]

رفض كانط تأسيس القيمة الأخلاقية على السعادة كما هو ظاهر من هذه الأقوال، لأن السعادة تعبر علما هو جزئي ولا تعدو أن تكون مسألة ذاتية بحتة، لا تصلح أن تكون قانونا عاما للأخلاق، قد تزودنا بقاعدة تستخدمها، ولكنها لا تزودنا بقانون عام و كلي بمقتضاه نوجه سلوكنا الأخلاقي على نحو ما ينبغي أن يكون وليس على نحو ما هو كائن.

رابعا: لا يمكن تأسيس القيمة الأخلاقية على أي " دعامة حسية سواء أكانت هذه الدعامة هي الإحساس أم الوجدان، بسبب أن الوجدان بطبعه ذاتي بدليل أنه ليس في وسع أي فرد أن يدرك وجدان غيره من الأفراد في حين أن الأخلاق لابد أن تكون موضوعية" [2]

كما أن الوجدان الحسي لا يحقق للأخلاق صفتي الكلية والضرورة، فلم يبق إلا أن نبحث عنهما في المعرفة القبلية الأولية والتي تصدر عن العقل، يقول كانط " من التناقض أن يحاول المرء استخلاص لضرورة من أحد مبادئ الخبرة، وأن يحاول هذا إعطاء أحد الأحكام شمولية صحيحة" [3]

ومعنى هذا أن الفعل الأخلاقي لا ينبغي أن يتقيد بباعث خارجي أو يقع تحت سيطرة نزوة عابرة، " فالاستقلال الذاتي الأخلاقي يحرر الأخلاق من كل رضوخ للكائن و يبرز السمة، النوعية للقيم الأخلاقية".[4]

[1] - جمال محمد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود، ص 25.
[2] - محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة و المعاصرة، دط ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2005م، ص05.
[3] - ايما نويل كانط، نقد العقل العلمي، ت أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت، 1966م، ص 31.
[4] - عادل العواء الأخالق، د ط، المطبعة الجديدة، دمشق، 1978، ص 332.

– **خامسا:** يفيد كانط التأسيس الأخلاقي الذي يربط التجربة الأخلاقية بالمنفعة أو المصلحة لسببين:

1– لأنه لا يجعل القيمة الأخلاقية مطلقة بل مشروطة وغائية تهتم بالنتائج والآثار في حين أن " القيمة الأخلاقية للفعل لا تكمن في النتيجة المنتظرة منه وبالتالي لا تكمن في فعل يجب أن يستعد دافعيته من النتيجة المنتظرة ".[1]

2– لأنه " لا يقضي إلى الخير إلا عرضا ويحفز على التنازل على الواجب والمساومة عليه، وحتى لو برهن السلوك على أنه مفيد وعملي فإن الدافع إليه يجب أن يكون دائما أخلاقيا وجوبيا صرفا ".[2]

من الواضح إذا أن الفعل الأخلاقي في المنظور الكانطي يستمد قيمته الأخلاقية ونقاوته عندما يكون منزها عن أي غرض أو منفعة دينية أو أخروية، وإذا كان لا بد من دافع للأخلاقية عن أي غرض أو منفعة دينية أودنيوية، وإذا كان لابد من دافع للأخلاقية فلا بد أن يكون دافعا خالصا ولا يخرج عن الأخلاقية ذاتها.

سادسا: بخلاف الفكر الأخلاقي الطبيعي يرفض كانط أن يقيم القيمة الأخلاقية على التجربة الواقعية، لأنه من الصعب أن نعثر في الواقع العملي على فعل أخلاقي صادق يقول كانط " من المستحيل تماما أن نقرر بالتجربة و بيقين كامل حالة واحدة قام فيها الفعل المطابق ذلك على مبادئ أخلاقية فقط و على امتثال الواجب".[3]

ولأن الواقع جزئي متغير لا نعثر فيه على ما هو ثابت، بينما القيمة الأخلاقية ينبغي أن تتميز بما هو كلي ومطلق تصلح لكل كائن عاقل بوجه عام، مبادئها عامة تصور ما ينبغي أن يجب و يكون لكن من الصعب أن نعثر في التجربة الإنسانية على

[1] - محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 05.
[2] - على عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق و خصوصيتها، ص 113 .
[3] - بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ج2 ، ط1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984م، ص 282.

مبادئ عامة لتأسيس القيمة الأخلاقية، وبينه كانط أنه من الممكن أن نعثر في الواقع على سلوك أو فعل نعتقد أنه ذو قيمة أخلاقية كأن يساعد المرء جاره أو يسعف مريضا ولكن قد يكون هذا الفعل من أجل مصلحة أو غاية، أو يأتي عرضا مجرد صدفة فالتجربة الواقعية هنا قد تشهد بما يأتيه، الناس من أفعال و لكنها لا تستطيع أن تثبت حقيقة ما يفعلونه أو ترقى إلى البرهنة على ما ينبغي أن يفعلوه، فإذا كانت هناك مبادئ يجب أن تؤسس عليها القيمة الأخلاقية، وجب أن يكون العلم بها أوليا وقبليا، فلا نستطيع مثلا أن نتحقق من " القول بأنه يجب على الناس أن يقولوا الحقيقة بفحص عما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولوها بالفعل ، فالقول صادق بغض النظر عن سلوكهم وهو صادق قبليا، لأن الضرورة والكلية علامتان للقبلية".[1]

[1] - فريدريك كويلسنون، تاريخ الفلسفة، المجلد السادس الفلسفة الحديثة، ترحسين الشاروني ومحمود سير أحمد، ط1 ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص 420.

3- نقد نظرية المعرفة والنظرية الأخلاقية الكانطية: فريدريك نتشه - أنموذجا-

إن نظرة نيتشه إلى كانط هي نظرة مزدوجة، فهو من جهة يشير إلى منزلته العظيمة، ومن جهة أخرى هو يزدريه وإذا عدنا إلى التقدير الأول، وهو تقدير ايجابي جدا، نجد أن لكانط في نظر نيتشه، أهمية استثنائية لأنه قدم خدمة لا تقدر للفكر عندما بين الأهم، الذي هو في قلب الفلسفة السابقة عليه، عندما قام في مشروعه بإيقاظ العقل وساعده على الانتصار علي dogmatique من نومه الوغماطي في التفاؤل النظرية لقد كان إلى جانب شوبنهاور، أول من قدم تحديا جذريا لتفاؤل الحضارة الغربية ومعتقداتها الميتافيزيقية والإلهية، وبالفعل فقد كانت الفلسفة المتقدمة على كانط تعتقد بأن العالم قابل للمعرفة، وأن جميع أسرار الكون يمكن معرفتها والتأكد من صحتها على الأساس أن كل ما فيه قائم على مبدأ العلية والحقائق الأبدية. وقد كان سقراط في نظر نيشه، هو النموذج الأصلي للمتفائل النظري الذي كان يعتقد اعتقادا واهما في إمكان فهم الوجود.

وجاء كانط فتساؤل في نظريته عما إذا كان العقل الإنساني يستطيع النفاذ إلى ماهية الأشياء في ذاتها، ويستطيع استخدام مبدأ العلية للوصول إلى الله، وهو المبدأ الأسمى للأشياء في ذاتها يقول نيتشه في كتابة " نشأة المأساة " وهو يبين الدور الذي لعبه كانط، إلى جانب شو بنهاور في نقده الثقافة القديمة: " أن الشر في قلب الثقافة النظرية قد بدأ يقلق الإنسان الحديث، قد أخذ يفتش بنفاذ صبر في كنوز تجربته عن الوسائل التي يتحاشى بها هذا الخطر، دون أن يؤمن كثيرا بهذه الوسائل".

وفي هذا الوقت عرفت بعض العقول الكبيرة المتفتحة على الرأي الشاملة، كيف نستعمل وسائل العلم بدقة بالغة، لكي يبرهن على نسبة المعرفة...، أما هذا البرهان هو الذي أثبت لأول مرة أن الاعتراف بأن محاولة معرفة ماهية الأشياء عن طريق العلية

ما هي إلى وهم من الأوهام، إذ بشجاعة و حكمة خارقتان للعادة انتصر كانط وشو بنهاور في أصعب المعارك، لقد انتصر على التفاؤل المخفي في قلب المنطق الذي تأسست عليه ثقافتنا، وبالفعل فلقد كان هذا التفاؤل يرتكز على الحقائق الخالدة... وكان يظن بأنها لا تدحض، وبأن كل طلاسم العالم وألغازه قد حلت، وكان يعتبر الزمان والعلية قوانين مطلقة وذات صلاحية مطلقة، وجاء كانط فكشف أن هذه القوانين لا تساعد إلا على رفع الظاهر إلى مستوى الحقيقة العليا... وأن معرفتنا الحقيقية هي مستحيلة.[1]

إن قيمة كانط في نظرة نيتشه تتمثل في انه أخذ على عاتقه إن يحارب أية ميتافيزيقيا تدعي معرفة الأشياء في ذاتها، وراح يبرهن لنا أنه ليس لدينا، ولا يمكن أن يكون لدينا تصور ايجابي للشيء في ذاته، فالشيء في ذاته عند كانط لا يمكن أن يعرف لأن العقل العلمي لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية كما ليس في مقدوره أن يقدم إلا معرفة من نوع محدود، يقول نيتشه: " مع كانط صرنا نشك بالزمان في القيمة أقطعية للمعرفة العلمية، كما صرنا نشك فضلا عن ذلك، في كل ما تسهل معرفته سببا، وصار حتى معرفة المكان ذاته تبدو لنا بما هو كذلك ذا قيمة أقل".[2]

وبالفعل فإن كانط لا يشك في مقدرة العقل العلمي على الوصول إلى العالم في ذاته فقط بل هو يشك حتى في مقدرته على الفهم العالم التجريبي، ذلك أن العالم ما نجده بالفعل، وهو غير قابل للتنبؤ، كما أنه يتصف باكتفاء ذاتي، انه لم يعد من الممكن إيجاد مجال يتدخل فيه العقل أو الله لأن قوانين الطبيعة تامة وكاملة وحتى قانون الطبيعة الذي يسمى علية فإنه أصبح من صنع عقولنا، أي أصبح قانوننا للمعرفة لا للوجود.[3]

---

[1] - Nietzsche (f) la naissance de la tragédie trad. Cr neuneue banques câlinera 1988 s 18

[2] - née troche (f) legal savoir tarp kleessews kicrallinard 1989 s 357

[3] - or Kant (e) paraison pure textes choisis par kondos et traduit par termes yues et posads coll. sup puff 1968 p 191 et suivîtes ouïr notamment Kant la raison pratique trad. pi caver coll. p 159 et suivantes

وكهذا فإن النتائج التي تترتب على تفكير كانط في ميدان ميتافيزيقا مهمة جدا، في نظر نيتشه، فهو عندما يؤكد على أن الفكر العلمي صحيح ونافع إذ ينظم التجربة ويجعلها ممكنة ليس إلا ولا غير، فإنه يترتب على ذلك أن الاستعمال الوحيد لهذا النوع من التفكير إنما يكون في مجال التجربة، بحيث يصبح العقل عقيما إذ انفصل عن عالم التجربة وفقد ارتباطه به، وبالتالي فإن الميتافيزيقا، أي معرفة ذلك الذي يكمن بعد التجربة لا وجود لها.[1]

ولا شك أن هذا الموقف يعتبر هجوما على وجهة نظر " سبينوزا " و " ديكارت " و " لايبنتز "، لأنه يطع كانط على الفور في صفوف فلاسفة التنوير، وطريقته هي طريق حقق بها ما حققه " لوك " " وهيوم " و " فولتير " بطرق أخرى، وبالفعل فمبادئ العقل بالنسبة لهؤلاء، وهم من عصر التنوير صالحة للاستعمال طالما اكتفينا باستعمالها لوصف معين محدود من الطبيعة، أي عندما نطبقا على التحليل حدث معين، ولكنها تنهار إذا ما أردنا، أن نجعل منها أعمدة للكون المطلق فالعقل... له حدوده الكامنة فيه ولهذا فهو الخادم الذي لا غني عنه للعلم التجريبي، لكنه لا جدوى منه إذا انفصل عن التجربة، كما هي الحال في الميتافيزيقا.[2]

إن العقل النظري عندما يصل إلى هذا الحد، أي عندما يصل إلى الأمور المتعلقة بحاجتنا الدينية والأخلاقية، يتخلى عنه حقه في الإمبراطورية الأخلاقية أو عالم النومين غير قابل للبرهنة، وغير قابل للاعتراض عليه ما دام يقع خارج الفهم، وهذا يعني بالنسبة لنتشه أن كانط يعتمد على النقد لصالح العلم، ولكن أولا و قبل كل شيء لصالح العقيدة والأخلاق، ويعني ثانيا أن كانط يسترجع في نقد العقل العلمي، المطلقات التي كان يبدو، أن النقد الخالص، قد هدمها و يعني ثالثا، أن جعل العالم الأخلاقي ممتنعا

[1] - جون ميلر، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978م، ص 128.
[2] - المصدر نفسه، ص 130.

عن النقد يرجع إلى إحساس كانط بقابليتها للعطب أمام أية محاولة نقدية جدلية. وعلى هذا الأساس فإن نتشه لا يعتبر النقد الكانطي نقدا حقيقيا، واعتبر تقدمه تقدما حقيقيا بل يعتبر نوعا من الشك الماكر أو السفسطة، لأنه أراد الوصول إلى حقيقة متعالية بوسائل غير فلسفية هذا ولسد الطريق الكانطي للوصول إلى العالم الأخلاقي، لجأ نيتشه إلى شوبنهاور وحجته الاعتراضية على العقل العلمي الكانطي، فبالنسبة لشوبنهاور يخلو العقل العلمي (الكانطي) من كل مضمون متميز، وقد كان من واجب كانط في رأي شوبنهاور، أن يخضعه للحدود العامة التي يفرضها مبدأ السبت الكافي، وامتداد النقد شوبنهاور لكانط يتساءل نيتشه كيف نخضع نحن لبشر الساكتين وسط الأشياء الحسية والمحكومين بنظام العالم الطبيعي إلى قانون يأتينا من عالم لا محسوس، يسمو فوق كل تجربة ومنفصل عن الظواهر؟ وما هو نوع العلاقة الذي يربط بين عالم الفينومين وعالم النومين إذا كان مبدأ العلية لا يسري إلا بين الأشياء الحسية ؟

ويجيب بين المنطقة المتعالية الكانطية و الظواهر لا يوجد أي اتصال . [1]

إن تحليل نيتشه للنقد الكانطي قاده إلى الاعتقاد بأن هذا النقد ليس نقدا على الإطلاق، إذ لم يحدث كما يقول دولور أن رأينا من قبل نقدا كليا أكثر تسامحا أو نقدا أكثر احتراما.[2]

ولم يحدث أن رأينا، من قبل نقد للعقل بواسطة العقل، أي جعل العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته أو تشكيله كقاص وظرف حاكم ومحكوم.[3]

بل لم يحدث أن رأينا من قبل عقلا عاجزا عن البرهان.[4]

---

[1] - aduler c Nietzsche saviez et sa pensée ll Nietzsche et le transformisme intellectualiste – la dernière philosophie de Nietzsche n r f Gallimard paris se édition 1985 p 398

[2] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983م.

[3] - المرجع نفسه، ص 117 .

[4] - ambler c op cita p 397

كما نجد نيتشه أيضا يرفض الأخلاق الكانطية التي تمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية في العصر الحديث، ويعتبرها زائفة وسلبية، ويتجه نتشه في نقده للأخلاق الكانطية أول ما يتجه إليه فحص أساسها، ونعني به الأمر المطلق أو الأمر القطعي الذي يقول عنه في كتابه العلم المرح " وها أنتم أولاد تعجبون بالأمر المطلق في داخلكم وبمثابة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا ؟ وبمطلقية الإحساس بأنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني، إنها أنانية عمياء خسيسة لأنها تكشف أنك لم تجد نفسك بعد، وأنك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا أن الذي لا يزال يحكم بأنه في الحالة كذا يجب على كل واحد أن يفعل كذا هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلا، وإلا فإنه كان يعرف أنه ليس هناك، ولا يمكن أن تكون هناك أفعال متضايقة أبدا أن كل فعل قد تم بطريقة فريدة، ولا يمكن الاهتداء إليه ثانية، وسينطبق نفس الشيء على كل فعل مقبل."

إن تأكيد كانط على أن ما يكون مقبولا أخلاقيا هو ما يكون مقبولا للجميع هو زيف أو خطأ، لأنه بالنسبة لنيتشه لا يمكن أن توجد أخلاق مطلقة إلا إذا كان البشر من طبيعة واحدة، وهذا الشيء غير صحيح، وفي رأيه أن وراء المطلق تختبئ، ديكتاتورية أخلاقية وتختبئ رغبة كانط في تحويل البشر إلى قطيع وبعبارة أخرى يدخل الأمر المطلق ضمن مجال الطاعة العسكرية وكانط لا يبحث من خلاله إلا على ممارسة قوته وخياله المبدع على حساب الإنسانية.

هذا ويمتد نقد نيتشه إلى عنصر آخر من عناصر فلسفة كانط الأخلاقية ونعني به قيمة العمل الأخلاقي، فلقد كان كانط في نظر نيتشه مسؤولا على انقلاب خطير في القيم الأخلاقية، عن طريق توحيل للقيمة الأساسية للعمل من نتائجه إلى أسبابه أي تحويل قيمة العمل إلى قيمة الأساسية للعمل من نتائجه إلى أسبابه، أي تحويل قيمة

العمل إلى قيمة النية، يقول نيتشه خلال أطوار مرحلة قبل التاريخ الإنساني، أي مرحلة ما قبل التاريخ، كانت قيمة، أو عدم قيمة عمل تأتي من نتائج هذا العمل... وكانت تلك هي الفضيلة، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون على عمل ما بالجودة أو بالرداءة... ولكن ودفعة واحدة بدت في تباشير سيطرة خرافة جديدة وقاتلة، سيطرة تأويل ضيق تشرق في الأفق... أن أصل العمل نسب إلى النية التي كان ينبثق عنها واتفق على أن قيمة العمل تكمن في قيمة النية، وهكذا صارت النية تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه.[1]

ويستطرد نيتشه، زاعما انه فضح حقيقة النية، قائلا: " نظن اليوم نحن الأخلاقيين أن القيمة الأساسية لعمل ما تكمن خارج النية تحديدا، وإن نية العمل بكاملها، كما تظهر لنا، تنتمي إلى قشرتها أو بشرتها التي تكشف كأية بشرة عن شيء ما، ولكنها تخفي شيئا أعظم، إننا نعتقد وباختصار أن النية ليست أكثر من علامة دلالته تتطلب تفسيرا بالدرجة الأولى، وعلامة محملة بالمعاني، وبالتالي ليس لها أي معنى خاص بها وحدها ونعتقد أن الأخلاق النوايا كانت... شيئا ما يشبه عالم التنجيم أو علم الكيمياء، وهي شيء ينبغي على أية حال أن يتم تجاوزه.

هذا ولا تظهر سلبية كانط بالنسبة إلى نيتشه في نقده الأخلاقي فقط، بل تظهر أيضا في نقده الجمالي، فلقد اعتقد كانط أنه قد شرف الفن وعلم الجمال حين نوه في معرض نقده للحكم الجمالي، هاتين الصفتين اللتين تشرفان المعرفة: التجرد والشمول ففي صفة التجرد أو الحياد التي تشكل أحد أعمدة موقفه الجمالي، يقول كانط " أننا نتأمل الجمال ونتذوقه دونما رغبة أو منفعة، أي إن العملية الجمالية هي عملية يحكمها تأمل جمالي خالص.

[1] - جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ص117، ص118.

وعلى حد تعبير نوكس فإن كانط في صفة التجرد قد أحال التجربة الجمالية جزيرة خالية لا يسكنها غير شعور مجرد و منعزل .[1]

أما في الصفة الثانية، فيدافع كانط عن كلية الحكم الجمالي، بعد أن دافع عن كلية الحكم الأخلاقي، ويؤكد أن الجميل هو موضوع رضا كلي، أي أنه يستند إلى كينونة قبلية قائمة في كل الناس، وهاتين الصفتين وغيرهما استهدف كانط مشكلة جمالية ليس استنادا إلى تجربة الفنان، أي تجربة المبدع، وإنما استنادا إلى تجربة المتذوق أو المشاهد، وذلك في نظر نيتشه خطأ فادح، ذلك أن هذه المشاهد ليس معروفا بما فيه الكفاية من معشر فلاسفة الجمال وليس واقعا أو تجربة عظيمة ولا هو نتيجة طائفة من الاختبارات المتينة.[2]

وبعبارة أخرى يأتينا الحكم في الفن عند كانط من وجهة نظر مشاهد أقل فنا أو موهبة، أما مفهوم التجرد فقد رأى نيتشه أن كانط قد لطخ به الحكم الجمالي، لأن ما نادى به يشبه، في نظر نيتشه سذاجة أسقف القرية.[3]

ولذلك فإن الفن يجب أن يظهر في نظر نيتشه من وجهة نظر جديدة، وهي وجهة نظر بيجامالونية.[4]

والمقصود بها أن الفن يجب أن يكون حياديا كما يطالب كانط، بل يجب أن يكون هو المحرض الكبير للحياة أو إرادة القوة مترسبة في اللذة الجنسية، فحالة اللذة الجمالية التي يسميه نيتشه سكرا ترجع إلى الجهاز العصبي المشحون بطاقات جنسية، وأن حاجاتنا إلى الفن والجمال هي حاجة إلى اللذائذ الجنسية.

---

[1] - نوكس إسراييل، النظريات الجمالية كانط – هيجل – شوبنهاور، تر محمد شفيق، منشورات الثقافة، بيروت، 1985م، ص49.
[2] - فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق و فصلها، تعريب حسن قسمي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 1981، البحث الثالث، الفقرة 6.
[3] - المرجع نفسه، البحث الثالث، الفقرة 7.
[4] - Nietzsche (f) lavabos de puisa ce t trad. p cit s 440

خلاصة الفصل الثالث: إذن فوجهة النظر الجديدة تشدد على العكس من وجهة نظر كانط على الأصل الحسي والجنسي أو حالة العضوية للفن كانت هذه أهم الاعتراضات التي واجهت نيتشه في فلسفة كانط النقدية، لكن نيتشه الجينالوجي لا يكتفي بدحض موقف كانط، بل يتوجه إلى ما هو أبعد من ذلك، ويتساءل عن السبب الذي يجعل من كانط يتوقف بنقده في منتصف الطريق ودفعه إلى رفع العالم الأخلاقي فوق النقد واشتراط التجرد في الحكم الجمالي ؟ بالإضافة إلى نقد كانط في مجال الأخلاق والمعرفة فقد نقده أيضا في الجانب الديني.

فنقد نتشه لكانط بمقولته التي ذكرها في كتابه ما وراء الخير والشر: " يقول صراحة كانط ذلك العجوز الذي يجرنا برياءه المتكلف المحتشم إلى ما وراء الشعاب الجدلية يا لها من تمثيلية تجعلنا نبتسم ونحن نراقب أخلاق الوعاظ العجائز وهي تؤدي حيلها اللطيفة".

خَاتِمَة

خاتمـــــــة:

نقول في نهاية بحثنا هذا إن نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف، و إن لم تقرر لها أبحاث، وقد اختلف الفلاسفة في مصدر هذه المعرفة فنجد العقليون يقرون بأن العقل هو مصدر المعرفة، وفي مقابل ذلك نجد الحسيون الذين يقولون إن مصدرها الحواس.

ومن بين الفلاسفة العقليين نجد: " ديكارت " الذي شك في المعرفة الحسية سواء منها الظاهرة أو الباطنة، وكذلك في المعرفة المتأتية من عالم اليقظة، كما شك في قدرة العقل الرياضي على الوصول إلى المعرفة وشك في وجوده، ووجود العالم الحسي، إلى أن أصبح شكه دليلا غيره على الوجود فقال: " كلما شككت ازددت تفكيرا فزدت يقينا بوجوده"، بالإضافة إلى ديكارت ذكرنا فلاسفة آخرين، بالإضافة سبينوزا وليبنتز، كما نجد نظرية المعرفة عند الحسيّين، هذا المذهب الذي يعتبر الحواس وحدها أبواب المعرفة وأن التجربة المصدر النهائي لكل معرفة، ويمثل في هذا المذهب في الفلسفة الحديثة جون لوك وباركلي وديفيد هيوم. وقد أدى هذا التنوع في مصادر المعرفة إلى تنوع آخر في تنوع المعرفة ومجالاتها، فالمذهب العقلي يرتبط بالمعرفة العقلية التي تجعل من الرياضيات نموذجا للعلم، أما المذهب التجريبي فيرتبط بالمعرفة الحسيّة التي تجعل من العلوم الطبيعية نموذجا للعلم.

وبسبب هذا الصراع بين الرأيين كان لا بد من وجود رأي جديد ينهي هذا الصراع القائم بين الاتجاهين، وهنا ظهر رأي جديد مع الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط، حيث يرى أن هناك مصدران للمعرفة وهما الحساسية والفهم، ونقصد بالحساسية بأنها هي المسؤولة عن تنظيم الانطباعات الحسية المتفرقة التي تقدمها لنا الموضوعات، بينما الفهم هو الذي يحول تلك المدركات الحسية إلى معرفة، وذلك بواسطة مقولات قبلية تصب فيها معطيات التجربة الحسية فتتحول إلى معرفة، يقصد

بالفهم أنها تقوم بتعقل تلك الموضوعات، وقد ميز كانط بين ثلاثة أنواع من المعرفة، معرفة قبلية تحليلة معرفة بعدية مخلقة، وقبلية تمتاز بالدقة والثبات، أما الثانية، عرضة للوقوع في الخطأ لاعتمادها على الحواس، أما الثالثة فتمتاز بالدقة والثبات، أما بالنسبة لطبيعة المعرفة عند كانط فتطرقنا في هذا العنصر إلى رأي كانط للمعرفة هذا الفيلسوف الذي وسط في دائرة فلسفته التي تسمى الفلسفة النقدية، و رأى أن لقيام المعرفة لا بد من توفر العقل والحواس معا، فالرؤية الكانطية كانت رؤية توفيقية وعرف مذهبه بالمذهب المثالي الواقعي، حيث جمع في إطار واحد أهم ما في الواقعية من أسس، وأبرز ما في المثالية من مقومات وعناصر، وقد توجه كانط إلى الرأيين السابقين بأمثلة لكي يثبت له فساد رأيهم فقال للحسيين لو كان الحس وحده طريقا للمعرفة لما رأينا ذلك الرجل الأبله ذو الحواس القوية عن تكوين فكرة، عن أبسط المسائل الرياضية، ويتجه إلى العقليين ناقدا إياهم بقوله: لو كان العقل وحده مصدرا للمعرفة لما رأينا الأكمه وما له من العقل الذكي قد جهل كل فكرة عن الضوء واللون، وهنا تستحضرني فكرة المجنون والأعمى

وقد وضع لحدوث المعرفة شروطا وخصائص تمثلت في فكرتا المكان والزمان فرأى بأن المكان ليس شيئا موضوعيا بل هو تصور ضروري قبلي. فلا يمكن أن نبني فكرة أو نتخيل صورة خارجة عن المكان، كذلك الزمان ليس معنى عام تجريبي بل هو تصور قبلي وحدس، وتصور الزمان ضروري تعتمد عليه الحدوس، وهنا نجد كانط يتفق مع التجريبيين في أن كل معارفنا تبدأ مع التجربة في مقابل ذلك اختلف معهم في أن تكون جميع المعارف مستخلصة من التجربة، ذلك أن هناك معارف مستقلة تمام الاستقلال عن كل تجربة حسية يطبق عليها كانط اسم المعارف الأولية القبلية كما يقسم لنا كانط الأحكام إلى نوعين أحكام تحليلية وأخرى تركيبية الأولى أحكام أولية سابقة

عن كل تجربة لا تستند إلى أي تجربة، أما التركيبية فهي تضيف شيئا جديدا إلى معارفنا.

كما تطرقنا إلى بعض المصطلحات مثل: الحس السامي والتحليل السامي والدياكتيك السامي، ويلخص كانط نقد المعرفة في قبول أن كل معرفة إنسانية تبدأ بعيانات حسية ثم إلى تصورات لتنتهي بأفكار، أما عن غايات و حدود المعرفة، فنجد كانط انتقل من العقل النظري إلى العملي، ووضع حدودا للمعرفة وحدودها هي حدود الخبرة الحسية، وانتقل من العقل النظري الذي يتناول مجال يسميه كانط عالم الظواهر وهو يخوض في مجال الميتافيزيقا.

أما العقل العلمي فيعتمد كانط فيه إلى إقامة الواجب على أسس دينية ميتافيزيقية وهذا العقل يقوم على مسلمات ثلاث هي على التوالي: الحرية، والخلود والله.

ثم بعد ذلك تطرقنا إلى تمثلات المعرفة حيث ربط بين التمثلات في العلم، رد كانط الوظيفة المنطقية في المتمثلات في الحكم إلى الوظيفة المعرفية في ربط الحدوس الحسية معا، لإدراك الموضوع كما نضر إلى المقولات باعتبارها وظيفة واستعداد قبلي، أما فيما يخص الأخلاق وانطلاق مما تقدم يمكن أن نستخلص أهم الأفكار التي انطوى عليها مذهب كانط الأخلاقي، أولا: أهمية القانون الأخلاقي في حياة الإنسان وضرورة أن يتقدم الشعور الطبيعي الذي يميل بطبيعته نحو الأشياء الحسية وتحقيق المنفعة و تحصيل اللذة، فالأنانية والغرور أبرز خصائص هذا الشعور، مما يحول بينه وبين القيم الأخلاقية وفعل الخير، فالقانون الأخلاقي طابع أمري.

ثانيا: يتصف القانون الأخلاقي بالكلية والشمول، فيتساوي جميع الناس أمامه دون تمييز فالفصيلة ليست امتيازا و لا ثمرة لعلم يعزمنا له على العامي.

إنها في متناول الجميع على حد سواء، ثالثا: يرتقي الشعور الطبيعي عند الإنسان من الوضعية الطبيعية أي الشعور الخاطئ إلى الوضعية الأخلاقية وضعية الشعور الأخلاقي بواسطة إذعانه المطلق للقانون.

يحدث القانون الأخلاقي أثرين متناقضين في الحساسية أو الشعور، أثر سلبي يتمثل في السحق والإهدار لمظاهر الشعور الخاطئ من أنانية وغرور وكبرياء وكذب أثر ايجابي يتمثل بالاحترام، فالشعور الأخلاقي هو شعور باحترام القانون الأخلاقي خامسا: يكشف الاحترام للوعي الفردي قانون الواجب، والذي يعود في سلالته النبيلة إلى الإرادة، سادسا: يعد اتفاق الإرادة والعقل واتحادهما معا، عماد الحياة الأخلاقية سابعا: يعلي القانون الأخلاقي من شأن الإنسان عندما يأمرنا أن نتعامل معه كغاية لا كوسيلة، ثامنا: يقوم القانون الأخلاقي على ضرورة التطابق بين صورة الأفعال ومادتها، تاسعا: تمت تنازع في أداء واجباتنا الأخلاقية، يستحوذ علينا في بعض الأحيان الظروف لعلة غياب شرطي الإلزام والشمول، عاشرا: يعود الفضل لفلسفة كانط الأخلاقية بوجه عام وكتابه نحو سلام دائم، محاولات فلسفية في إرساء الأسس القانونية الأخلاقية الميثاق عصبة الأمم، والميثاق العالمي لحقوق الإنسان.

ينتهي كانط في نهاية المطاف في مسألة المعرفة البشرية إلى الجمع بين المحسوس والمعقول، حيث تعتمد المعرفة بما يمتلكه من معاني بديهية مستقلة تماما عن التجربة "أفكار ديكارت النظرية"، كما يؤلف العقل من مجموعة التجارب الحسية التي تصل إليه من الأشياء والظواهر المستمدة من التجربة، ومن المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته، لكون العقل أداة تشكل الإحساسات وتخلق منها أفكارا، وتشكل التجارب الحسية المختلفة، وتخلق منها وحدة فكرية، وهي ما نطلق عليه اسم الشيء والتي تعرف عند " ايما نويل كانط " باسم النزعة المتعالية " transcendantale ".

وعلى هذا الأساس لا يمكن معرفة شروط و خصائص المعرفة عند ايما نويل كان طالا بعد الإشارة إلى انه يفوق منذ البداية، ويشكل جوهري بين عملية الإدراك الحسي وعملية الفهم، على أساس أن الأولى من اختصاص ملكة الحساسية la sensibilité في حين أن الثانية هي من اختصاص ملكة الفهم Len tendrement ، وهكذا يعارض كانط العقليون الذين يعتبرون الإدراك الحسي صورة دنيا من صور الحكم، كما يعارض التجريبيون الذين يجدون بين عمليات الحكم و عمليات الإدراك الحسي.

كانط في تأكيده على أن المعرفة تنبع من المصدرين الحسي والعقلي وطرح أسئلة على نفسه فقال: " ماذا نرجو أن نبلغ بالعقل إذا أبعدنا كل مساعدة التجربة الحسية"، ويعتمد كانط في تبيان موقفه إذ يرى أن مصدر المعرفة، ليس العقل وحده ولا التجربة وحدها وإنما نحصل على المعرفة من خلال إحداث التكامل بينهما من أجل الوصول إلى المبتغى وهو حصول المعرفة وقد خطب الحسيين بقوله: لو كان الحس طريقا كما تدعون لما رأينا ذلك الرجل الأبله ذو الحواس القوية عاجزا كل العجز عن تكوين كل فكرة عن أبسط المسائل الرياضية.

كما يخاطب العقليون بقوله: " لو كان العقل وحده مصدرا للمعرفة لما رأينا الأكمه وماله من العقل الذكي قد جعل كل فكرة عن الضوء واللون".

لذلك نجد كانط قد سعى بكل قواه إلى بيان فساد الرأيين العقلي والتجريبي، كون كل منهما اقتصر على عالم واحد في بلوغ المعرفة، فالحسيون لم يضعوا التصورات والمعاني العقلية، التي هي في ماهيتها، وطاقته حينما قالوا بفكرة الوصول إلى كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للإدراك الحسي مثل: الله والحرية والنفس.

وختمنا هذا الفصل بنقد كانط على مستوى نظرية المنفعة، وكان من بين الذين نقدوه، فريديريك نيتشه، وكانت نظرية مزدوجة، فمن جهة يشيد بمنزلته العظيمة ومن جهة أخرى ينقده في نظريته.

وقيمة كانط في نظريته تتمثل في كونه أخذ على عاتقه أن يحارب أية ميتافيزيقا تدعي المعرفة بالأشياء. كما رفض الأخلاق الكانطية التي اعتبرها إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية ويعتبرها زائفة.

قَائِمَةُ المَصَادِرِ والمَرَاجِع

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر:

ابن منظور محمد بن مكرم، لسان العرب، ، ج 11، دار صادر، بيروت لبنان، دت.

ب- المراجع:

1- إبراهيم بيومي مدكور ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة.

2- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

3- أحمد أمين، الأخلاق، الطبعة الثالثة، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1931 .

4- إنصاف حمد، المعرفة والتجربة ، دراسة في نظرية المعرفة عند دافيد هيوم، منشورات وزارة الثقافة الجمهورية العربية السورية دمشق،2009.

5- بدوي عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، الطبعة الأولى المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984.

6- بشار مالك سليمان فلسفة، جون لوك و أبعادها تربوية، دراسة وصفية تحليل،دط 2015.

7- بن حاجية عبد الحليم، القيم الأخلاقية بين المطلق والنسبي، دراسة تحليلية نقدية النظرية القيمة الأخلاقية عند كانط، جامعة وهران، 2013 – 2014.

توفيق الطويل الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ط1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، 1960.

8- توفيق الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، ط1، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1953.

9- جمال محمد أحمد سلمان، أنطولوجيا الوجود، ايمانويل كانط ، دط، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، 2009.

10- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994، ج 1، ص491.

11- زاكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، دط، دار النثر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة، 1936.

12- زاكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، جامعة القاهرة، مطابع وزارة الإرشاد القومي 1956.

13- زروقي نعيمة ، حسن الدور الجديد لمهنة المعلومات في عصر هندسة المعرفة وإدارتها، مجلة مكتبة الملك فهد الوطني، 2004.
14- زكرياء ابراهيم، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعارف، دمشق، دط.
15- ضقور محمد، المعجم الأصولي، ط 3، منشورات الطيار، بيروت.
16- عادل السكري، نظرية المعرفة من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة ، ط 1، الدار المصرية اللبنانية للكتبا، 1999 م.
17- عادل العواء، الأخلاق، دط ، المطبعة الجديد، دمشق، 1978 .
18- عبد الرحمن بيصار، تأملات في الفلسفة الحديثة، ط3، بيروت 1980.
19- عزت قرني، الحكمة الأفلاطونية، دار النهضة العربية القاهرة 1974.
20- علي عبد الله الصغير، مفهوم الأخلاق و خصوصيتها في النضرية الأخلاقية الكانطية .
21- علي عبد المعطي محمد، اتجاهات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة، مصر 1993.
22- فايزة أنور شكري، القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعام دون ط، دار المعرفة الجامعة الإسكندرية 2005.
23- القسطنطيني محمد فتحي، المعرفة، دار الثقافة، القاهرة، 1981.
24- كامل محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة- ايما نويل كانط-، ط 1، 1993م، بيروت.
25- الكبيسي صلاح الدين، إدارة المعرفة القاهرة المنتظمة العربية للتنمية الإدارية.
26- محمد بومانة زروخي، مبادئ الفلسفة العامة، طبعة فيفري 2015، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، حي الشمس الضاحكة، الأبيار الجزائر، 2015.
27- محمد عبد الحفيظ، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، بدون ط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، 2005.
28- محمود زيدان، كانط وفلسفة النظرية، ط3، 1979 .
29- محمود سير أحمد الطبعة الأولى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010 .
30- محي الدين حسانة، اقتصاد المعرفة في مجتمع المعلومات المحلية ، مكتبة فهد الوطنية، مج 2003.
31- مدكور ابراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

32- يحي هويدي، قصة الفلسفة العربية جامعة القاهرة كلية الآداب 1993، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2012.

33- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مكتبة الدراسات الفلسفية القاهرة.

ج- الموسوعـــات:

1- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية العربية للدراسة، ج2، ط1، 1954.

2- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، ط 2، منشورات عويدات، بيروت 2001.

د- المراجع المعربة والمترجمة إلى اللغة العربية:

1- إيمانويل كانط، انطولوجيا الوجود، تر جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير للطباعة والنشر 2009.

2- إيمانويل كانط مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، تر نازلي إسماعيل حسين فتحي الشنيطي.

3- إيمانويل كانط، مشروع السلام الدائم، تر عثمان أمية، د ط، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة، 2000.

4- إيمانويل كانط، المذهب، ترجمة دكتور نضم يلوف 199 المكتبة الانجلو مصرية، دار وهران لطباعة والنثر.

5- بيرتراند راسل، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة الكويت،2009.

6- جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، تر أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978.

7- جيل دولوز ، نيتشه والفلسفة، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1983.

8- ديفيد هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، تـر موسى وهبة، دار الفرابي، د ط ، بيروت 2008.

9- رول ديورنت، قضية الفلسفة، تر فتح الله الهشعشع، ط5، بيروت، 1985.

10- غنار سكيربك، ونلزغيلجي، تاريخ الفكر الغربي، تر حيدر حاج إسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2000.

11- فريدريك كويلسنون، تاريخ الفلسفة، مج 6، الفلسفة الحديثة، تر حسين الشاروني ومحمود سير أحمد، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
12- فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق و فصلها، تعريب حسن قسمي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 1981.
13- فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قسمي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
14- لويس جون، مدخل إلى الفلسفة، تر أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978.
15- ميلر، مدخل الفلسفة، تر أنور عبد الملك ، دار الحقيقة ، بيروت 1978 .
16- نوكس إسراييل، النظريات الجمالية كانط – هيجل – شوبنهاور، تر محمد شفيق، منشورات الثقافة، بيروت، 1985م.
17- هنترميد، الفلسفة أنواعها و مشكلاتها، تر فؤاد زكريا، دار النهضة، مصر، 1989.
18- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة محمد فتح الله المشعشع، ط4، مكتبة المعارف، لبنان بيروت، 1982.
19- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ، تر محمود سامي أحمد ، ط1، دار سوبر بيروت 2010.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- CKHODOSS HAVBIER KANTLARAISONPURE PRESSESUNIVER SITAIRES AIRESDE - France 1964.
2- CLHODOSSET LAUBIER – KANT LA RASON UNVERRITAIRES DE France 1953.
3- Nietzsche (f) la naissance de la tragédie trad. Cr neuneue banques câlinera 1988
4- née troche (f) legal savoir tarp kleessews kicrallinard 1989
5- or Kant (e) paraison pure textes choisis par kondos et traduit par termes 6- yues et posads coll. sup puff 1968 p 191 et suivîtes ouïr notamment
7- Kant la raison pratique trad. pi caver coll. p 159 et suivantes
8- aduler c Nietzsche saviez et sa pensée ll Nietzsche et le transformisme
9- intellectualiste – la dernière philosophie de Nietzsche n r f Gallimard paris se édition 1985.
10- Nietzsche (f) lavabos de puisa ce t trad. p cit .

فَهرَسُ المَوضُوعَاتْ

* فَهْرَسُ المَوْضُوعَاتِ *

الرقم	الموضـــــــــــوع	رقـم الصفحـة
01	شكـــــر وتقديـر / إهـــــداء	/
02	مقدّمـــــــــة.	أ، ب، ت
03	**الفصل الأول: أســس المعرفــة**	28 - 02
04	أولا: مفهوم المعرفة.	05 - 02
05	ثانيا: أســس المعرفة عند العقليين.	15 - 06
06	أ- المعرفة عند أفلاطون.	11 - 06
07	ب- المعرفة عند ديكارت.	15 - 11
08	ثالثا: أســس المعرفة عند التجريبيين.	28 - 16
09	أ- المعرفة عند جون لوك.	22 - 17
10	ب- المعرفة عند دافيد هيوم.	28 - 22
11	**الفصل الثاني: طبيعــة المعرفــة عند كانــط.**	61 - 30
12	أولا: شــروط المعرفة وخصائصها عند كانط.	49 -35
13	أ- المكان.	37 -37
14	ب- الزمان.	49 -37
15	ثانيا: إمكانيّة المعرفة عند كانط.	61 - 50
16	1- الحسّ الساميّ.	55 -54
17	2- التحليل الساميّ.	58 -55
18	3- الديالكتيك السامي	61 - 58
19	**الفصل الثالث: طبيعــة المعرفــة عند كانــط.**	95 - 63
20	1- من العقل النظري إلى العقل العملي.	72 - 67
21	2- تمثّلات المعرفة.	87 - 72
22	3- نظرية نقد المعرفة والنظرية الأخلاقية الكانطية، فريدريك نيتشه – أنموذجا-	95 - 88
23	**خاتمــة**	101 - 97
24	**قائمــة المصــادر والمــراجــع**	106 -103
25	**فهـــــرس الــموضــوعـــــات**	/

تَم و للَّه الحمد