



مصدر المعرفة عند العقلين

يقول أنصار (المذهب العقلي) ردًا على ما يزعمه (التجريبيون) من أن المعرفة مصدرها الحواس: إن الحواس كثيرًا ما تُخدع، فكم مرة ترى العين ما يظنه الرائي رجلًا وهو ليس برجل، وكم مرة رأى المسافر عبر الصحراء ما ظنه ماءً وهو سراب؟ فإن كانت الحواس مصدر معارفنا، فهذه المعارف إذن يحتمل فيها الخطأ لاحتمال أن تكون الحواس قد نقلتها على صورة مالت بصاحبها نحو الخطأ في الحكم.

هذا إلى أن المعرفة الآتية عن طريق الحواس تفقد الشرطين الأساسيين اللذين يجعلان المعرفة معرفة بمعنى الكلمة الصحيح، وهما (الضرورة) و(صدق التعميم).

أما عن «الضرورة» فنقول إنه ليس بين المعلومات الآتية إلينا عن طريق الحواس ما يتحتم أن يكون على الصورة التي أتى بها ولا أن يكون على غيرها، فالحقيقة الصادرة عن العقل لا عن الحواس حقيقة تمتاز بالضرورة، وما يصدر عن العقل صدقه ضروري محتوم، وأما ما يصدر عن الحواس فصدقه يدل عليه الإحصاء والملاحظة؛ ولذلك فصدقه مرهون بالملاحظة والإحصاء، وهذه قد تتغير نتائجها فيتغير صدق ما يترتب عليها. يدلك على ذلك أنك قد تراجع مشاهداتك وإحصاءاتك لتستوثق من دقة نتائجك، كأنما تقول لنفسك إن المشاهدات والإحصاءات قد تأتي بأي شيء، وما عليّ إلا تسجيل ما تأتي به، لكنك لا تراجع شيئًا لتستوثق من صدق العبارة القائلة: (إذا كانت «أ» أكبر من «ب» و«ب» أكبر من «ج» كانت «أ» أكبر من «ج»؛ لأنها من نوع الحقائق التي لا تخطئ مرة وتصيب مرة، بل هي صادقة دائمًا؛ أي صادقة بالضرورة .

وأما الصفة الثانية التي تنقص المعرفة الحسية والتي هي شرط للمعرفة بمعناها الصحيح (في رأي العقلين) فهي إمكان تعميم الحكم على أفراد النوع كله تعميمًا لا نشك في صدقه؛ فافرض مثلاً أنك قد حلّلت ذرّة من ذرات الماء فوجدتها مركبة من جزأين من الأيدروجين وجزء من الأوكسجين، وأردت أن تعمم هذا الحكم على كل ذرّة ماء أينما كانت، فلن تستطيع ذلك وأنت معتمد على الحواس وحدها؛ لأنك في هذه الحالة إنما تحكم على ذرات مائية لم تشهدها عينك، فانت إذن بهذا الحكم العام تُجاوز مصدر الحس. ولو وجدت في نفسك ما يُبرر أن تطلق الحكم على ذرات الماء كلها، ما وقع في خبرتك الحسية منها وما لم يقع، فلن يكون هذا المبرر معتمدًا

على الحواس، بل لا بد أن يكون هنالك عامل آخر إلى جانب الحواس هو الذي يؤيدني في إطلاق الحكم على بقية أفراد النوع الذي خبرت بعض أفرادها، وذلك العامل الآخر هو العقل .

فإذا قارنت بين التجريبيين والعقليين من حيث نوع المعرفة التي يعترفون بها؛ وجدت أنه بينما التجريبيون لا يقبلون إلا معرفة جاءت عن طريق الحواس، حتى إنهم ليعدون الفكرة التي لا يمكن ردها أو رد عناصرها إلى أصولها الأولى من انطباعات حسية فكرة باطلة، ترى العقليين لا يرفضون ما تجيء به الحواس من معلومات، غاية ما في الأمر أنها معلومات لا يُقْطَع بيقينها؛ إذ تنقصها صفتا (الضرورة والتعميم)، وإذن فلا بد من مصدر آخر، هو الذي تركز إليه إذا أردنا معرفة صدقها، ضروري وشامل .

والنموذج الذي يتخذه العقليون مثلاً للمعرفة في صورتها الكاملة هو نموذج الرياضة، فالقضية في الرياضة — مثل قولنا $2 + 2 = 4$ ، أو أن زوايا المثلث تُساوي قائمتين — صدقها محتوم، وهو صدق لا تغير منه الظروف. ولما كان التفكير في الرياضة يسير على منهج استنباطي، وهو المنهج الذي يبدأ شوطه بمقدمات مسلم بصحتها، ثم ينتزع منها نتائجها، ومن النتائج نتائجها، وهكذا، بحيث يتحتم أن تصدق هذه النتائج جميعاً ما دامت المقدمات مسلماً بصحتها؛ فقد أراد العقليون أن يكون هذا المنهج الاستنباطي هو منهج التفكير في كل ميادينها على السواء، لا فرق في ذلك بين علم وعلم، فما تسير عليه العلوم الرياضية يمكن أن تسير عليه العلوم الطبيعية كذلك، فنصل إلى مثل اليقين الذي تصل إليه العلوم الرياضية.

أولاً: رأي ديكارت مصدر المعرفة .

ينهج «ديكارت» منهجاً من الشك عُرف بعد ذلك باسمه فيقال عنه: «الشك الديكارتي»، فلكي يبني فلسفته على أساس متين؛ قرر أن يشك في صدق معلوماته التي كان قد حصلها ما دام الشك فيها له ما يبرره.

يبدأ ديكارت بالشك في الحواس وما تجيء به، ويسأل نفسه ساعتئذ: أفي مستطاعي أن أشك بأنني الآن جالس إلى جانب النار؟ ثم يجيب نفسه قائلاً: نعم؛ لأنه قد حدث لي أحياناً أن رأيتني في الحلم جالساً هكذا إلى جوار النار، مع أنني في حقيقة الأمر الواقع لم أكن جالساً هكذا، فضلاً عن أن حالات الجنون تصحبها الأوهام أحياناً، ومن الجائز أن أكون الآن في حالة من هذه الحالات . "من هنا كان رأيه: ينبغي أن لا نثق بمن خدعونا ولو مرة واحدة".

وعلى الرغم من أن علومًا كالحساب والهندسة أكثر يقينًا من العلوم الطبيعية، إلا أن الشك فيها ممكن؛ فقد يكون الله قد أراد لي أن أخطئ كلما حاولت أن أعد أضلاع المربع أو أن أجمع اثنين إلى ثلاثة. فإذا قيل إن مثل هذه الإرادة المضللة مستحيلة على الله، أفلا يجوز أن يكون هنالك شيطان شرير قادر على الخداع والتضليل، فيضلني عن طريق الصواب؟ فإن فرضنا وجود شيطان كهذا كان من الجائز أن يكون كل ما أراه أو هامًا باطلاً. "ربما هنالك شيطانًا مكرًا يعبث بعقلي فيجعلني أرى الحق باطلاً، والباطل حقًا".

لكني مهما مضيت في شكّي على هذا النحو فسيبقى لي شيء لا أستطيع أن أشك فيه، فلو لم أكن موجودًا لما استطاع شيطان أن يضلني. ووجودي هذا قد لا يعني وجود بدني؛ لأن إدراكي لوجود بدني قد يكون من قبيل الأوهام.

أما الفكر فشأنه غير هذا؛ لأنني إذا أردت أن أحكم بفكري على كل شيء بالبطلان؛ فقد اعترفت ضمناً بأنني موجود بفكري؛ إذ كيف أحكم بفكري على شيء بالبطلان والفكر غير موجود؟ وما دام فكري موجودًا فأنا موجود. ونضع هذا المعنى في العبارة المشهورة التي قالها ديكارت في هذا الصدد فنقول: «أنا أفكر فأنا — إذن — موجود». وهي حقيقة لها في رأي ديكارت من اليقين ما يستحيل على أي شكّ أن ينفذ إليها بشك؛ ولذلك فهو يقول عنها: «لقد حكمت بأنني مستطاع أن أتقبل هذه الحقيقة تقبلاً خالياً من الريبة، فأجعلها المبدأ الأول للفلسفة التي كنت أنشدها». هكذا انتهى ديكارت من شكّه إلى حقيقة يثق في صدقها ويتخذها أساساً لاستدلالاته، ومثل هذا الشك الذي ينتهي إلى أساس وطريق معرفته أيسر جدًّا من الطريق إلى معرفة الجسم، وسيظل الروح محتفظًا بخصائصه حتى ولو لم يكن له جسد يستقر فيه.

ويسأل ديكارت نفسه بعد ذلك قائلاً: لكن لماذا تكون هذه الحقيقة: «أنا أفكر إذن فأنا موجود» بهذا اليقين كله؟ ثم يجيب عن سؤاله بأنها يقينية لأنها واضحة ومتميزة، فأخذ هذا الجواب وجعله قاعدة عامة هي: «كل شيء ندركه بعقولنا إدراكًا غاية في الوضوح وغاية في التميز فهو صواب». ولو أنه يعترف بأنه ليس من اليسير أن نهتدي إلى أي الأشياء التي يكون إدراكها واضحًا ومتميزًا.

ومما ينبغي ملاحظته أن ديكارت يستعمل كلمة «التفكير» بمعنى واسع، فالشيء الذي يفكر — باستعمال الكلمة عند ديكارت — هو الشيء الذي يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويريد ويتخيل ويشعر، فعنده أنه حتى الشعور الذي يحدث لنا أثناء النوم ضرب من التفكير .

المعرفة إذن أساسها العقل الذي يدركه صاحبه إدراكًا مباشرًا.

ولننظر الآن ماذا يحدث حين نظن أننا ندرك شيئًا بحواسنا؟ أو بعبارة أخرى: فلننظر فيما يحدث عند معرفتنا للأشياء المادية،

ياخذ ديكارت مثلاً لذلك قطعة من (شمع العسل)، فلها صفات معينة تبدو للحواس: طعمها طعم العسل، ورائحتها كأريج الزهر، ولها لون معين تراه العين، كما أن لها حجمًا وشكلًا، وهي ذات صلابة وبرودة، ولو نقرتها بعثت صوتًا له رنين معين.

لكن ضع قطعة الشمع هذه إلى جوار النار تتغير هذه الصفات، ولو أن الشمع باق؛ وإذن فالصفات التي كانت تبدي للحواس لم تكن هي الشمع في حقيقته، وحقيقته قوامها امتداد ومرونة وحركة، وهذه خصائص يدركها العقل، ولا ترتسم لها صور ذهنية على نحو ما ترتسم الصور الذهنية للمحسوسات؛ وعلى ذلك فالشيء الذي نعنيه بقولنا: «شمع» ليس في حقيقته مما تدركه الحواس، وحسبنا أن نذكر أن حقيقة الشمع حاضرة على السواء في الحواس المختلفة، مع أن الحواس المختلفة متباينة جدًا فيما تدركه.

إنني في الحقيقة لا أرى الشمع إلا بعقلي، أما هذه الظواهر التي تتلقاها الحواس فليست من حقيقة الشمع إلا بمقدار ما تكون ثيابنا دالة على حقيقتنا، فلو جاز لي أن أقول إنني حين أرى ثيابًا وقبعات في الطريق فإنني أرى حقائق الناس، جاز أن أقول كذلك إنني حين أحس من الشمعة صفاتها بحواسي فإنني أدرك حقيقتها. جرّد قطعة الشمع من ثيابها الحسية هذه تدرك حقيقتها بعقلك، وهكذا تكون معرفتك للأشياء الخارجية بالعقل لا بالحواس، وإن بدا الأمر غير ذلك .

وينتقل ديكارت بعد ذلك إلى تقسيم الأفكار أنواعًا مختلفة،

والأفكار في ظنه تنقسم أنواعًا ثلاثة: (١) أفكار فطرية فينا. (٢) أفكار تأتي إلينا من خارج أنفسنا. (٣) أفكار مصنوعة من قبلنا.

والصنف الثاني من هذه الأصناف الثلاثة هو الذي نخطئ حيالَه؛ إذ ترانا مدفوعين بميل طبيعي إلى الظن بأن أفكارنا التي تأتي من خارج أنفسنا هي صور شبيهة بالأشياء الخارجية التي أحدثت فينا تلك الأفكار. إضافة إلى ذلك أنها أفكار لا يخضع حدوثها فينا لإرادتنا، بل هي تتكون عن الأشياء أردنا ذلك أو لم نُرد؛ فيزيد ذلك من اقتناعنا بأنها تصور أشياءها تصوير الشبيه بشبيهه، لكن لا الميل الطبيعي الذي يدفعني إلى هذا الاعتقاد ولا استقلال هذه الأفكار عن إرادتي بحُجة منطقية تدل بالضرورة على صدق الاعتقاد .

برأي ديكارت "الله" هو الذي وهبني هذا الميل الطبيعي الذي يدفعني إلى القول بأن أفكاري عن الأشياء الخارجية صور أمينة لها، ولو لم يكن الأمر كذلك لكان هذا الميل في طبيعتي خديعة، وما دام الله الوهاب لا يَخْذَع كان ما يدفعني إليه ميلي الطبيعي من حيث صدق الأفكار التي تأتيني من الخارج حكماً صحيحاً؛ وإن فاعالم الخارجي —عالم الأشياء — موجود كما تدركه الحواس .

صفوة القول، إن ديكارت يقابل بين العقل والحواس، فالأخيرة مجرد أدوات عملية يسدي نتائجها النفع العام في الحياة، إلا أنها خالية من القيمة بالنسبة إلى المعرفة. أما العقل، فهو نوع من الإشراق الخارق، والله هو الذي وضع في الإنسان فطرياً بعض الأفكار، وهي المعارف الأولية.

ولعلنا نلاحظ أن ديكارت قد سار في رأيه عن مصدر المعرفة ومدى يقينها في خطوتين :

إحداهما تهدم والثانية تبني، لكنه كان أقوى في جانب الهدم منه في جانب البناء؛ فلئن كان في المرحلة الأولى — ١ - مرحلة الشك — فيلسوفاً ثائراً على تقبل الناس في العصور الوسطى لأفكارهم تقبل التسليم، فقد عاد في المرحلة الثانية فانتكس إلى ٢ - إيمان العصور الوسطى .

ثانياً: رأي سبينوزا في مصدر المعرفة .

إن المعارف الأولية، بحسب قول باروخ سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧)، هي أصلاً مغروسة بالإنسان تلقائياً، لأن الله هو جوهر هذا الوجود، وباقي الجواهر متضمنة فيه ومنبعثة منه. إن "الفكر هو صفة الله، أو أن الله هو تفكير الشيء، وإن الأفكار الفردية وهذا الفكر هي أنماط تُعبر بطريقة معينة وحاسمة عن طبيعة الله. لذلك، فإن الصفة التي تنطوي على مفهوم كل

الأفكار الفردية، والتي من خلالها يتم تصورها، تتبع إلى الله. فالفكر إذاً هو إحدى صفات الله اللانهائية، التي تُعبر عن وجود الله الأبدي اللانهائي".

والإنسان يدرك الواقع الخارجي من خلال شكلين اثنين، هما "الامتداد والفكر" أو "المادة والعقل"، وهما صفتان للجوهر الذي ندركه خارجياً بحواسنا كونه مادة، وبشعورنا باعتباره فكراً. كما أن هاتين الصفتين ليستا منفصلتين الواحدة عن الأخرى، وإنما هما جانبان خارجي وداخلي لحقيقة واحدة، الجسم في تكوينه العضوي، والذهن في الحالة العقلية المناظرة لها. وهكذا نحن نعرف الحقيقة، إما مادةً أو فكراً عن طريق الإدراك الحسي أو الفكرة فقط.

وفي تناوله لـ "قوة العقل"، يذهب سبينوزا في تقسيم المعرفة إلى ثلاثة أنواع:

١- حسية استقرائية ٢- عقلية استنتاجية ٣- عقلية حسية.

بالنسبة إلى المعرفة الحسية الاستقرائية، تكون فاعلة ومنفعلة بحسب الضرورة المعرفية التي تحصل عليها النفس، في الأولى، بوصفها تملك أفكاراً عامة، والثانية، بوصفها عاجزة عن إدراك طبيعتها وطبيعة الأشياء الخارجية، لأنها خاضعة إلى تأثيرات وعلل خارجية مناقضة لطبيعتها

أما المعرفة العقلية الاستنتاجية أو التصورية، فإن النفس تسعى للتخلص من الغموض المتأتي من معرفتنا الحسية، وذلك بالانتقال من الجزئي إلى الكلي بواسطة المعرفة بالعقل من خلال الاستنتاج غير المباشر والحس المباشر.

والمعرفة العقلية الحسية أو الحدسية، يرتقي فيها العقل من الفكرة التامة للماهية الصورية لبعض الصفات الإلهية إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء. وهذا "النوع الثالث من المعرفة" ينبثق من كفاية بعض صفات الله، المعرفة الكافية لجوهر الأشياء، وكلما فهمنا الأشياء بهذه الطريقة، فهمنا الله أكثر.

وبذلك، فإن أعظم فضيلة للعقل، أي قوة العقل أو طبيعته، أو أعظم مساعيه هي فهم الأشياء وفقاً للنوع الثالث من المعرفة. وعندما نحقق كثيراً من العقل يكون الفهم هو فهم الأشياء من قبل النوع الثالث من المعرفة، فالعقل يرغب أكثر في فهم الأشياء من خلال هذه المعرفة.

وفي هذا الصدد، ينص سبينوزا، على أن "هذا واضح، لأنه بقدر ما نتصور أن العقل لكي يكون قادراً على فهم الأشياء من خلال هذا النوع من المعرفة، فإننا حتى نتصور أنها مصممة على فهم الأشياء بالمعرفة نفسها. وبناءً عليه، كلما كان العقل أكثر ملاءمة لهذه المعرفة، زادت رغبته فيها. ومن هذا النوع الثالث من المعرفة ينشأ أكبر قدر ممكن من الاقتناع العقلی".

كذلك فإن أعظم فضيلة للعقل هي معرفة الله، أو الفهم وفقاً للنوع الثالث من المعرفة، وهذه الفضيلة هي الأعظم بحسب العقل الذي يعرف المزيد من الأشياء بهذا النوع من المعرفة. لذلك، فإن من يعرف الأشياء وفقاً لهذا النوع من المعرفة، يصل إلى أكبر حالة من الكمال، ونتيجة لذلك يتأثر بغبطة عظيمة، ويصاحبه فكرة عن نفسه وفضله. وعليه، فمن هذا النوع من المعرفة ينشأ أكبر قدر ممكن من الاقتناع.

وبناء على هذا المفهوم، يعتقد سبينوزا، أنه لا يمكن أن تنشأ محاولة الرغبة في أشياء المعرفة وفقاً للنوع الثالث من المعرفة (الحدس) من النوع الأول (الاستقراء)، ولكن من النوع الثاني من المعرفة (التصور). وهذا القول بديهي، لكل ما نفهمه بوضوح وبشكل متميز، نفهم إما من خلاله أو من خلال شيء آخر تم تصوره من خلاله؛ أي أن الأفكار المتميزة والواضحة فينا، أو التي تشير إلى النوع الثالث من المعرفة (الحدسية)، لا يمكن أن تنبع من الأفكار المشوهة والمشوشة التي تشير إلى النوع الأول من المعرفة، ولكن من الأفكار المناسبة أو من النوع الثاني والنوع الثالث من المعرفة. ولذلك، لا يمكن أن تنشأ رغبة أشياء المعرفة من النوع الثالث من المعرفة من معرفة النوع الأول، ولكن من النوع الثاني فقط.

ثالثاً: مصادر المعرفة ودرجاتها عند لايبنتز.

يقترح ويلهلم لايبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) من ديكارت أكثر من سبينوزا، فقد أخذ منه تعريف الجوهر، لكنه رفض الإثنائية (الثنائية) "الفكر والامتداد" أو "العقل والمادة".

فالتعريف الحق هو وجود عدد لا متناه من الجواهر الفردة أو ذرات روحية "مونادات" (Monads)، وهي "الذرات الحقيقية للطبيعة، باختصار، عناصر الأشياء"، ومنها يتكون الوجود بأسره.

إن طبيعة هذا الجوهر أو الموند، أنه حاصل في موضوع موجود بالضرورة في ذلك الموضوع، ولا يمكن أن يشترك في حمله أي موضوع آخر، وإلا فقد الجوهر استقلاله الذاتي. إذ إن لايبنتز يركز على مبدأ الاتصال بغية المحافظة على هوية الموجودات وثباتها، وكذلك على مبدأ المتعذر تمييزه في القوى المحركة، ولذلك فهو لا يسلم بالعلاقة الطبيعية الثنائية المشتركة بين حدين أو موضوعين.

أ - مصادر المعرفة: يتطرق لايبنتز في كتابه (أبحاث جديدة في الفهم الإنساني) إلى أن هناك مصادر ودرجات تتميز بها المعرفة، أما بالنسبة للمصادر فهي ثلاثة، والتي تمثل: العقل، والإيمان، والحماس أو الألهام.

ينظر لايبنتز للعقل بأنه (الحقيقة المعروفة)، وهو يمكن أن يسمى عقلاً لكونه علة لأحكامنا وعلة الحقيقة نفسها، لذلك كانت الرابطة بين الحقائق وملكة التفكير هي أيضاً عقلاً^(١). وسنلاحظ تأثير هذه النظرة للعقل على تفسيره لحقيقة المعرفة الحسية، فضلاً عن تداخل تلك الملكة بالحدس والاستدلال والرياضيات^(٢).

أما بالنسبة للاعتقاد، أو الإيمان، فيجب فيه " أن نميز بين الوحي الأصيل والتقليدي، الأول انطباع يضعه الله مباشرة في الذهن ولا يمكن تثبيت حدوده. والآخر لا يأتي إلا بالطرق العادية للاتصال ولا يمكنه أن يعطي أفكاراً جديدة بسيطة^(٣). " فالاعتقادات لن تكون اختيارية إلا بطريقة غير مباشرة^(٤). وهذا المصدر يتداخل مع درجات المعرفة، وتحديدًا مع الحدس^(٥) والمعرفة الاحتمالية. والإيمان هو الذي مهد للايبنتز الحديث عن الإلهام أو (الحماس الديني)،

(١) ينظر / لايبنتز، أبحاث جديدة: ٢٩١ - ٢٩٢.

(٢) تتقوم المعرفة الرياضية - كعلم - قبلًا. فالعقل في الرياضيات يستمد مواده من ذاته. وهذه المواد هي رموز يضعها هو، لذلك فالعلم الرياضي يتسم بالمعقولة التامة وهو من عمل العقل التلقائي. نازلي إسماعيل حسين / النقد: ٧٦.

(٣) ينظر / لايبنتز، أبحاث جديدة: ٣١٩.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦٦.

(٥) الوحي مباشر وأصيل بنظر لايبنتز، إلا أنه يجب أن لا نخطئ مطلقاً بنسبته إلى الله، وأن نفهم معناه، ولا يمكن أبداً أن يكون هذا الوضع أكبر من ذلك الخاص بمعرفتنا الحسية، وبالتالي يجب أن لا نسلم بأي قضية باعتبارها وحياً إلهياً إذا ما تناقضت مع هذه المعرفة المباشرة، وإلا فلن يبقى أي اختلاف في العالم بين الحق والباطل، ولا أي مقياس بين الاعتقاد وعدم الاعتقاد. ينظر: لايبنتز، أبحاث جديدة، ٣١٩.

فمما لا شك فيه هو وجوب التمييز بين ما يحسن قوله، وما هو جدير بأن نعتقده، ومع أن معظم الحقائق يمكن أن نتقبلها بحماس، إلا أن هناك حكم مسبق ضد اعتقاد يجب إخفائه^(٦).

فالخيال لا يمكن أن يكون مرشدا ومصدرا للوحي " والحماسة تعني أن فينا شيء قدسي "^(٧) وإن هذا النوع من الحماس الديني القائم على الخيال الخصب لدى بعض الأشخاص تلزم المعجزات التي تدعم دعواهم حتى نؤمن بهم. لذلك يقول لايبنتز: " لا أعتقد مطلقا أن نسمح بسهولة لأنفسنا بأن نستخدم الخداع من أجل غاية طيبة. أما عقائد الدين فلا تحتاج مطلقا لتجليات جديدة ويكفي أن نقترح قواعد ملائمة نضطر إلى إتباعها دون أن يقدم الذي يقترحها أي معجزة^(٨). وإذا كان (المتحمسون) يعتقدون بأنهم يتقبلون من الله آراء قضى لهم، وأن لديهم نورا معيناً يعرف بنفسه، فيجب - برأي لايبنتز - أن لا نسمي نورا^(٩) ذلك الذي لا يجعلنا أن نرى أي شيء^(١٠).

ب - درجات المعرفة: تتدرج المعرفة عند لايبنتز وفقا لمدى تعلقها باليقين وقدرتها على بلوغ الحقائق. فكانت تلك الدرجات هي المعرفة الحدسية، والمعرفة الاستدلالية، والمعرفة الاحتمالية، والمعرفة الحسية.

المعرفة الحدسية هي: " التي تعتمد على الإدراك المباشر لاتفاق فكرتين دون تدخل أية فكرة أخرى وهي الأوضح والأكثر يقينا وتمدنا بالحقائق الأولية سواء منها الضرورية أو العرضية^(١١). وهذا الصنف من المعرفة سيحدد نظرة لايبنتز إلى حقائق العقل (الضرورية) وحقائق الواقع (العرضية). وتأتي بعد المعرفة الحدسية المعرفة الاستدلالية، وهي ليست سوى تسلسل للمعرفة الحدسية، وهي أقل منها وضوحا، وتحتاج إلى التحليل والتركيب وتقسيم

(٦) ينظر / لايبنتز، أبحاث جديدة: ٣١١ - ٣١٢.

(٧) المصدر نفسه: ٣٣١.

(٨) ينظر / المصدر نفسه: ٣٣٥.

(٩) يضرب في ذلك مثالا عن نقده لباركلي، ويرى أننا نستطيع التثبت مما يقوله القديسون - الذين يتقبلون

الوحي من الله مباشرة - بالعلامات الخارجية والمعجزات التي تدعم النور الداخلي. ينظر / لايبنتز، أبحاث

جديدة، العرض التحليلي: ١٢٢.

(١٠) ينظر / لايبنتز، المصدر السابق: ٣٣٢.

(١١) المصدر نفسه / العرض التحليلي: ٩٨.

الصعوبات واستدلال القضايا المتداخلة^(١٢). أما بالنسبة للمعرفة الاحتمالية فيبدو أن لا يبنتر أراد إدخالها كجزء من المعرفة الاستدلالية، بدليل قوله: " عندما كان كوبرنيك الوحيد في اعتقاده - الذي كان دائما الأكثر احتمالا من اعتقاد باقي البشر -، إلا أنني لا أعرف هل تقرير فن اعتبار الاحتمال لن يكون مجديا إلا كجزء من معرفتنا الاستدلالية، وقد فكرت في هذا أكثر من مرة^(١٣). لذلك كان من الضروري الاعتناء بالمعرفة الاحتمالية التي أهملها المناطقة^(١٤). على هذا النحو يوجد نوعان من المعرفة، كما يوجد نوعان من البراهين، أحدهما ينتج عن اليقين والآخر لن يؤدي إلا إلى الاحتمال، وذلك هو الاختلاف الذي يثيره الشكاك أمام الاعتقاديين بالنسبة لوجود الأشياء خارج أنفسنا^(١٥).

لذلك كانت الدرجة الرابعة من درجات المعرفة الإنسانية متعلقة بالوجود الخارجي، المعرفة الحسية أو التجربة، والتي كلما أعطينا صفات الأشياء وخواص الطبيعة بدت لنا أكثر معقولة. ولكننا في (التجربة) لا نعرف الأشياء إلا من الخارج^(١٦). فالمعرفة الحسية هي التي تقرر وجود الأشياء خارج الذات، لذلك كان من الضروري التمييز بين المعرفة الحسية والأحلام^(١٧).

(١٢) ينظر / المصدر نفسه: ١٤٥ - ١٤٦.

(١٣) المصدر نفسه: ١٥٢.

(١٤) يؤكد لا يبنتر على أهمية الاعتناء بالمنطقة الوسطى التي تفصل الحقيقة عن الخطأ، وهي منطقة المحتمل. فالاحتمال موضوع علم ودراسة، تكمن أهميته أولا على الصعيد المنطقي حيث من الضروري وضع منطق احتمال يتناول القضايا الاحتمالية الواردة في المنطق. ينظر / لا يبنتر، مقالة في الميتافيزيقا - هامش المترجم -: ١٧٨. " فالاعتقاد القائم على الغريب من الحق المحتمل ربما يستحق اسم المعرفة، وإلا سقطت معظم المعارف التاريخية وكثير غيرها... لأنه عندما لا نستطيع التقرير المطلق للسؤال يمكننا دائما تحديد درجة الاحتمال وبالتالي يمكن الحكم حكما معقولا أي الأجزاء أكثر ظهوراً ". لا يبنتر، أبحاث جديدة: ١٥٢.

(١٥) ينظر / لا يبنتر، المصدر السابق: ١٥٣.

(١٦) ينظر / نازلي إسماعيل حسين، النقد: ٧٥ - ٧٦.

(١٧) ينظر / لا يبنتر، أبحاث جديدة - العرض التحليلي -: ٩٩.

مصدر المعرفة عند التجريبيين

نجد هنا إن الخصم المؤلف للاتجاه العقلي في مصدر المعرفة هو الاتجاه التجريبي أو الحسي والذي يصرحون ان المصدر النهائي لكل معرفة هو الإحساس أو التجربة، إذ وجه هذا الاتجاه عدة انتقادات رئيسة للاتجاه العقلي حول مصدر المعرفة، ومن هذه الانتقادات، أن المبادئ الواضحة التي يصرح بها أصحاب الاتجاه العقلي هي مبادئ مستمدة من التجربة الحسية، فضلاً عن أن مبدأ العقلية الذي قال به العقلانيون هو أيضاً مبدأ تجريبي تراكمي مستمد من الملاحظات الحسية.

يجيب التجريبيون عن السؤال (ما مصدر المعرفة)؟ بقولهم: إن مصدر معارفنا جميعاً هو الخبرة الحسية، ووسيلتها هي الحواس. عرفتُ البرتقالة — مثلاً — لأنني رأيت لونها بالعين، وذقت طعمها باللسان، وشممت رائحتها بالأنف، ولمست سطحها بالأصابع فعرفت استدارتها ومدى صلابتها وهكذا، وما البرتقالة عندي إلا هذه الإدراكات الحسية جميعاً، ولو أقفلت أبواب الحواس واحداً بعد واحد؛ لامتنع عليَّ المعرفة جانباً بعد جانب حتى تمتنع المعرفة كلها إذا أقفلت الأبواب كلها .

إن الفكرة الأساسية في المذهب التجريبي هي أن: كل معرفتنا تنشأ عن التجربة التي ندركها مباشرة بالحواس. ولقد اتخذ المذهب التجريبي صوراً شتى تجمع كلها على رفض التسليم بوجود أفكار فطرية مورثة، أو مبادئ عقلية بديهية، أو أحكام عقلية سابقة على التجربة، والعقل كما يراه التجريبيون، يولد صفحة بيضاء، والمعرفة تتكون مما تأتي به الحواس عن طريق التجربة المباشرة، التي تخط على هذه الصفحة البيضاء. والنزعة الحسية قديمة، نجدها في الفلسفة اليونانية عند الذريين والأبيقوريين، وكانت أكثر وضوحاً لدى السوفسطائيين، وكذلك عند أرسطو الذي أكد على أهمية الإحساس لحصول المعرفة وإن كان انتهى إلى أن المعرفة أو العلم الحقيقي هو العلم بالكماليات، الكماليات تعني: (الأفكار التي يدركها العقل في الأشياء، ويحصل عليها باستخلاصها من المحسوسات. فمن خلال رؤيتي لآلاف البشر يتكون في ذهني تصور عن الإنسان. أو مفهوم الإنسان). أي لابد للمعرفة من فعل العقل.

أما في العصر الحديث فهناك العديد من ممثلي هذا المذهب من أشهرهم توماس هوبز، وجون لوك، وديفيد هيوم، وجون ستيوارت ميل، وكلهم من الفلاسفة الإنجليز، والفيلسوف الفرنسي كوندياك، وغيرهم.

سنلقي الضوء على موقف المذهب التجريبي فيما يتعلق بمصادر المعرفة، من خلال اثنين من أبرز ممثليه وهما :جون لوك وديفيد هيوم.

(جون لوك J. Lock ١٦٣٢-١٧٠٤م)

أول من جعل مشكلة المعرفة الإنسانية موضوعاً لبحث مستقل منظم هو الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، الذي اتبع منهج التحليل الدقيق، محاولاً أن يحدد طبيعتها وأصلها، ودرجة اليقين فيها.

مذهبه التجريبي:

"العقل يولد صفحة بيضاء، وأن التجربة الحسية هي التي تخط سطورها على هذه الصفحة البيضاء، وهذا يعني أن لوك قد رفض الأفكار الفطرية التي قال بها ديكارت"، فالاحساس بهذه الحالة يعتمد اعتماداً مباشراً على التجربة الحسية وهي ليست أكثر من تلقي الانطباعات الحسية ونقلها الى الصفحة البيضاء (العقل) ومثال على ذلك : حين أدرك أن أمامي زهرة حمراء فهذا يعني أنني أستقبلت عدة أنطباعات حسية متتالية مثل (شكلها ورائحتها ودرجة صلابتها ألخ) بحيث تجمعت كلها في ذهني فكونت صورة هذه الزهرة.

وعليه يبني «لوك» مذهبه في المعرفة على مبدئين أساسيين هما :

١. رفض وجود أفكار فطرية، أو أحكام عقلية سابقة على التجربة.

٢. الحواس والتجربة الحسية هما مصدر كل معرفة .

تحليل التجربة عند "لوك"

يرى «لوك» أن هناك نوعين من التجربة يمدان العقل بالمعرفة وعن طريقهما يكتسب الأفكار، وهما :

أ - التجربة الخارجية: (الحواس الخمس):

وهي المعرفة التي يحصلها الإنسان عن طريق استخدامه للحواس الخمس بتأثير الأشياء الخارجية.

ب - التجربة الداخلية : وهي المعرفة التي يكتسبها الإنسان عن طريق إحساسه الداخلي: كالإحساس بالجهد والحرارة والحركة وما اكتسبته النفس بوساطة الحواس.

وعلى ذلك فالتجربة الحسية لا تشمل الحواس الخارجية فقط، بل تشمل الحواس الداخلية أيضاً، بالإضافة إلى التأملات والأفكار التي تتولد عن هذه التجربة. ويتيح «لوك» بذلك دوراً للعقل جنباً إلى جنب مع التجربة الحسية في حصول المعرفة، لكنه يعطي السبق للتجربة كمصدر للمعرفة.

تحليل الأفكار الناتجة عن التجربة:

ميز «لوك» بين نوعين من الأفكار:

أ - الأفكار البسيطة: ومصدرها الإحساس والتفكير وهي على أربعة أنواع

(1) أفكار صادرة عن حس واحد (الألوان، الأصوات).

(2) أفكار ناتجة عن عدة حواس (الامتداد، الحركة).

(3) أفكار صادرة عن التأمل (التذكر، التخيل).

(4) أفكار صادرة عن الإحساس والتأمل معا (الوجود، القوة).

ومهمة العقل هي الربط أو الفصل بين الأفكار البسيطة.

ب - الأفكار المركبة :

ويركبها العقل من الأفكار البسيطة، وهي إما أفكار مركبة عن صفات عرضية للأشياء بواسطة (الجمع)، أو عن العلاقات بين الأشياء (المقارنة) أو عن الصفات الجوهرية للأشياء (التجريد)، هذه الأفكار المركبة والتي هي من صنع العقل مصدرها الأفكار البسيطة، ولا يمكن للعقل أن يكونها قبل أن تصله عن الشيء الخارجي. وهو هنا يؤكد على أن الإحساس والإدراك هما اللذان يمدان الذهن بالأفكار، ومعنى هذا أننا لو عجزنا عن الإحساس والإدراك لاستحالت المعرفة .

نستنتج من ذلك أن التجربة الحسية عند لوك على نوعين، تجربة تأتي عن طريق الأشياء الخارجية الموجودة في العالم الخارجي (ظاهرة)، وتجربة إدراك تأملي أو تأمل عن طريق العمليات الذهنية (باطنية)، أما الإدراك الحسي بحسب فهم لوك فهو يقدم لنا الأفكار البسيطة وهذه تتكون في العقل بواسطة الإحساس أو التفكير مثل اللون والشكل والحجم والصلابة، أما التأمل فيقدم لنا الأفكار المركبة التي لا توجد في العالم الخارجي وهذه تتكون في العقل فقط.

علماً أن الافكار البسيطة يقسمها لوك الى أربعة أقسام وهي :

١. أفكار تصل الى العقل بواسطة حاسة واحدة وتكون في العقل نتيجة الانطباعات الحسية مثل الافكار الناتجة عن الصوت واللون والضوء...

٢. أفكار تصل الى العقل بواسطة أكثر من حاسة مثل أفكارنا عن الامتداد والشكل والحركة وهذه وصلت الى الذهن بواسطة (حاستين) هما البصر واللمس.

٣. أفكار تتكون بالعقل بواسطة التأمل الذاتي مثل أفكارنا عن الادراك والارادة..

٤. أفكار تتكون بالعقل بواسطة الاحساس ويضاف اليها التأمل الذاتي مثل القوة والألم واللذة... بعدها اهتم لوك بتحليل الأفكار المركبة ليثبت أنها ليست في نهاية الأمر إلا صورة من التجربة الحسية، إذ يقسم هذه الافكار المركبة الى ثلاث أقسام وهي :

أ. أفكار مركبة عن الاعراض وقسمها الى (اعراض بسيطة، واعراض مركبة).

ب. أفكار مركبة عن الجواهر وقسمها الى (جواهر مفردة مثل فكرتنا عن أنسان ما، وجواهر جمعية مثل فكرتنا عن الانسان بعامة).

ج. أفكار مركبة عن العلاقات مثل العلاقات الزمانية والمكانية والذاتية.

مع ذلك فقد ميز لوك بين "الصفات الأولية" التي هي في الأشياء، "والصفات الثانوية" القائمة في الأشياء.

من هنا نفى لوك نفياً قاطعاً ان يكون الانسان قد ولد وهو مزود بمعارف فطرية كما يقول ديكارت، لذلك فأن السبيل الوحيد للمعرفة هو العالم الحسي بما فيه من وقائع وجزئيات بحيث تخضع لحواسنا، اما عالمنا الداخلي بما فيه من عواطف واتجاهات وميول وغيرها، فأن السبيل الى ادراكها هو وجود قوة أخرى هي (قوة الاستبطان).

2. (ديفيد هيوم D. Hume ١٧١١ - ١٧٧٦ م)

أما هيوم فيقول: "ان المعرفة البشرية ترجع الى ادراكات العقل والافكار ولكن يقول عنها انها باهته، إذ قسم ادراكات العقل الى قسمين وهما : الانطباعات الحسية والافكار"،

فالانطباعات هي الادراكات التي تدخل في العقل بقوة وعنف وتشمل (الاحساسات والعواطف والانفعالات)، اما الافكار فهي ليست الا صور باهته متضائلة ضعيفة التأثير للانطباعات الحسية فمثلاً فكرتي عن الشيء الذي امامي عبارة عن صورته الحسية التي

انطبعت في حواسي، لكن بعد فترة من الزمن ضعف تأثيرها واصبحت باهته وتحولت الى فكرة،
في حين ان لوك قسم ادراكاتنا الى ادراكات حسية وادراكات عقلية.

فمعرفة الإنسان برأي هيوم من الإحساسات التي يتلقاها عن طريق حواسه المختلفة، فها أنا ذا
أشخصُ ببصري إلى المكتب الذي أمامي فأتلقي صورة لونية، لكنني إذا ما أقفلت عيني فأبني
سأظلُ محتفظاً بهذه الصورة اللونية التي كنت تلقيتها وأنا شاخص ببصري. غير أن الصورة في
الحالة الثانية وإن احتفظت بما كانت عليه في الحالة الأولى من تفاصيل إلا أنها أقل منها
وضوحاً. ويطلق (هيوم) على الصورة التي تلقيتها في الحالة الأولى اسم «الأثر الحسي»، ويطلق
على الصورة التي احتفظت بها في الحالة الثانية اسم «الفكرة».

وهكذا يقسم هيوم مدركاتنا قسمين أساسيين، هما: «الآثار الحسية» و«الأفكار»، وما
«الأفكار» إلا «الآثار الحسية» نفسها ولكن بعد غياب المؤثرات التي أحدثتها؛ ومن هنا كان
الفرق بينهما في القوة والوضوح، فكأنما الأفكار آثار حسية تقادم عهدها فوهنت قوتها وقلَّ
وضوحها، وما دام الأمر كذلك فلا تنشأ في العقل «أفكار» إلا إذا سبقتها «آثار حسية»؛ وإن
فالأثر الحسي — أو الانطباع الحسي — هو المرجع الذي نقيس به صحة الفكرة التي نريد
اختبار صوابها، فإذا استطعنا أن نتعقب الفكرة إلى أصولها الأولى التي جاءت مباشرة عن طريق
الحواس، كان للفكرة سند من الواقع تستند إليه؛ وبالتالي كانت فكرة صواباً، أما إذا حللنا الفكرة
إلى عناصرها فوجدنا أن هذه العناصر — كلها أو بعضها — لم يكن مما انطبعت به الحواس
بادئ ذي بدء، فليست هي بالفكرة الصحيحة التي يصح الركون إليها، وإنما نقول ذلك؛ لأن العقل
بعد أن يتلقى ما يتلقاه من انطباعات حسية لا يبقياها على حالها أفكاراً بينها وبين تلك
الانطباعات تطابق، بل يتناولها بالتركيب حتى لتكوّن فيه صور مركبة لا تشبه في تركيبها هذا
شيئاً مما تلقيناه من الحواس، فعلياً عندئذ أن نعيد تحليل هذه الأفكار المركبة إلى أجزائها
وعناصرها؛ لنرى إن كانت تلك الأجزاء والعناصر قد جاءت أول ما جاءت عن طريق الحواس.

لذا ينكر «هيوم» وبصورة حاسمة، كل معرفة أولية «سابقة» على التجربة الحسية.

تحليل المعرفة عند هيوم:

كل معارفنا تتألف من الإدراكات الحسية التي تأتي من التجربة .
ويقسم «هيوم» هذه الإدراكات من حيث درجة وضوحها إلى قسمين:

أ - الانطباعات الحسية: وهي الصور الحسية التي تنقلها الحواس من موضوع ماثل أمامي، لذلك فهي قوية ناصعة، كصورة الشجرة الموجودة أمامي الآن.

ب - الأفكار: تصبح الانطباعات الحسية أفكاراً بعد زوال المؤثر الحسي الذي أنتجها عندما تسترجع مع صورة الشجرة بعد ذلك، ولهذا فهي أقل وضوحاً، وأضعف تأثيراً من الانطباعات، وهي إما بسيطة (صورة لانطباع معين) أو مركبة من عدة انطباعات.

فكل فكرة في الذهن كانت في أصلها أثراً حسياً مصدره التجربة المباشرة، ومن ثم فإن جميع معارفنا يمكن أن ترد بكاملها إلى ادراكات حسية مختلفة، ويستحيل أن نجد بين أفكارنا - مهما بلغت من التركيب - فكرة واحدة لا يمكن تعقبها إلى الانطباع أو الانطباعات الحسية التي أتت بها إدراكاتنا المختلفة، والدليل على ذلك أننا نجد في حياتنا أن من يفقد حاسة ما، يفقد بالتالي الأفكار المترتبة عليها، فالأصم لا يعرف شيئاً عن عالم الأصوات ...، وفي ذلك يتفق هيوم مع أرسطو "لا شيء في العقل ما لم يمر بالحواس أولاً".

كيف تترابط الأفكار عند هيوم؟

ارتباط الأفكار وتكوين المعاني :

يرى «هيوم» أن الأفكار ترتبط بعضها ببعض وفقاً لقوانين تداعي المعاني، وهي:

1. التشابه: الفكرة تستدعي فكرة أخرى إذا كان بينهما تشابه فإننا نلاحظ (التمثال يستحضر في الذهن صورة من يمثله).
2. التجاور المكاني: الميناء يبعث على التفكير في البواخر لما بينهما من تجاور مكاني.
3. التجاور الزماني: الفكرة تستدعي فكرة أخرى إذا وقعتا في زمن واحد (الغزو العراقي للكويت، والثاني من أغسطس).
4. العلية: ذكر الميكروب يدفعنا للتفكير في المرض نظراً لرابطة العلية وبوساطة القوانين السابقة تتكون المعاني الكلية.

مثال: كلمة «إنسان» هي معنى كلي تكون نتيجة لارتباط عدة أفكار جزئية بعضها ببعض لوجود تشابه بينها .

مفهوم تداعي المعاني كل فكرة تدعى بالحواس كقوة هيوم
مفهوم كماله معياره لا يوجد كماله

المذهب المثالي

الفلسفة المثالية هي مجموعة متنوعة من الآراء الميتافيزيقية التي تؤكد جميعها أن الواقع بطريقة ما لا يمكن تمييزه أو فصله عن الإدراك أو الفهم البشري أو غير البشري. أو أنه بمعنى ما مبني عقليًا. أو من ناحية أخرى فإنه يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأفكار. في الدراسات المعاصرة تنقسم الفلسفة المثالية التقليدية عموماً إلى مجموعتين: الذاتية والموضوعية. تعتبر المثالية الذاتية نقطة انطلاقها أن الأشياء موجودة فقط بالقدر الذي يدركه شخص ما. تفترض المثالية الموضوعية وجود وعي موضوعي موجود من قبل. وبمعنى ما بشكل مستقل عن الوعي البشري، مما يؤدي إلى وجود الأشياء بشكل مستقل عن العقول البشرية. إن الرؤى المستمدة من ميكانيكا الكم الحديثة تدعم بشكل عام المثالية الموضوعية وتقدم دليلاً على الوظيفة الإبداعية للوعي في لحظة الملاحظة الأولى وانهييار وظيفة الموجة الموجهة.

والفلسفة المثالية اصطلاحاً لها عدة معان ذات صلة. يأتي من خلال فكرة لاتينية من الفكرة اليونانية القديمة idea، والتي تعني الرؤية. واستخدم المصطلح باللغة الإنجليزية لأول مرة بالمعنى الميتافيزيقي المجرد أي الاعتقاد بأن الواقع يتكون فقط من الأفكار بواسطة كريستيان وولف في عام ١٧٤٧م. وأعيد إدخال المصطلح بهذا المعنى المجرد بحلول عام ١٧٩٦م.

في اللغة العادية كما هو الحال عند الحديث عن المثالية السياسية لودرو ويلسون فإنها تقترح عموماً أولوية المثل العليا والمبادئ والقيم والأهداف على الحقائق الملموسة. يفهم أن المثاليين يمثلون العالم كما ينبغي أو يجب أن يكون. على عكس البراغماتيين الذين يركزون على العالم كما هو حالياً. وبالمثل في الفنون تؤكد المثالية الخيال وتحاول تحقيق المفهوم العقلي للجمال ومعياري الكمال، جنباً إلى جنب مع الطبيعية الجمالية والواقعية. يستخدم مصطلح المثالية أحياناً أيضاً بالمعنى الاجتماعي، والذي يؤكد على كيفية تشكيل الأفكار البشرية وخاصة المعتقدات والقيم في المجتمع.

أي فلسفة تعطي أهمية حاسمة للمثل الأعلى أو العالم الروحي في حسابها للوجود البشري يمكن أن توصف بأنها مثالية. المثالية الميتافيزيقية هي عقيدة وجودية ترى أن الحقيقة نفسها جوهرية أو اختبارية. أبعد من ذلك يختلف المثاليون حول الجوانب العقلية الأكثر أساسية. تؤكد

المثالية الأفلاطونية على أن التجريدات أساسية للواقع أكثر من الأشياء التي ندركها بينما يميل المثاليون الذاتيون والظاهريون إلى تفضيل التجربة الحسية على التفكير المجرد. المثالية المعرفية هي الرأي القائل بأنه لا يمكن معرفة الحقيقة إلا من خلال الأفكار، وأن التجربة النفسية فقط هي التي يمكن للعقل استيعابها.

المثالية والواقعية

المثاليون الذاتيون مثل جورج بيركلي هم معادون للواقعية من حيث ^{لون}عالم مستقل عن العقل. في حين أن المثاليين المتعالين مثل إيمانويل كנט هم من المتشككين الأقوياء في مثل هذا العالم، ويؤكدون النظرية المعرفية وليس المثالية الميتافيزيقية. وهكذا يعرف كנט المثالية بأنها: "التأكيد على أننا لا نستطيع أبدا التأكد مما إذا كانت كل تجربتنا الخارجية المفترضة ليست مجرد تخيل". وادعى أنه وفقا للمثالية: "لا تقبل حقيقة الأشياء الخارجية إثباتا صارما. بل على العكس من ذلك فإن حقيقة موضوع إحساسنا الداخلي، عني وحالتي تتضح فورا من خلال الوعي". مع ذلك لا يقيد كل المثاليين الواقعية أو المعرفية بتجربتنا الذاتية المباشرة. يقدم المثاليون الموضوعيون ادعاءات حول عالم ما بعد التجريب، لكنهم ينكرون ببساطة أن هذا العالم منفصل جوهريا عن العقل أو يسبقه وجوديا. وهكذا يؤكد أفلاطون وجوتفريد لايبنتز على حقيقة موضوعية ومعروفة تتجاوز وعينا الذاتي ويقترحان أن هذا الواقع يركز على كيانات مثالية، وهو شكل من أشكال المثالية الميتافيزيقية. ولا يتفق كل المثاليين الميتافيزيقيين على طبيعة المثالية. بالنسبة لأفلاطون كانت الكيانات الأساسية عبارة عن أشكال مجردة غير عقلية، بينما كانت بالنسبة إلى لايبنتز أحاديات عقلية بدائية ومحددة.

كقاعدة عامة يؤكد المثاليون المتساميون مثل كנט على الجانب المعرفي للمثالية دون إلزام أنفسهم بما إذا كانت الحقيقة عقلية في نهاية المطاف. يؤكد المثاليون الموضوعيون مثل أفلاطون على الأساس الميتافيزيقي للواقع عقليا أو مجردا دون حصر نظريتهم المعرفية في التجربة العادية. والمثاليون الذاتيون مثل بيركلي يؤكدون كلاً من المثالية الميتافيزيقية والمعرفية.

نظرة تاريخية على الفلسفة المثالية

في أوائل الفترة الحديثة كان جورج بيركلي يُعتبر نموذجًا مثاليًا، حيث أكد أن جوهر الأشياء يجب إدراكه. على النقيض من ذلك أكد إيمانويل كंट رائد الفكر المثالي الحديث أن نسخته من المثالية "لا تتعلق بوجود الأشياء"، ولكنها تؤكد فقط أن "أنماط تمثيلنا" لها. وقبل كل شيء المكان والزمان ليست كذلك. التحديدات التي تخص الأشياء في حد ذاتها لكنها سمات أساسية لعقولنا. أطلق كंट على هذا الموقف اسم المثالية المتعالية أو أحيانا المثالية النقدية، معتبرا أن موضوعات التجربة تعتمد في وجودها على العقل، وأن الطريقة التي تكون بها الأشياء في حد ذاتها خارج تجربتنا لا يمكن التفكير بها دون تطبيق الفئات التي تُنظم كل تجاربنا. ومع ذلك بما أن وجهة نظر كंट تؤكد وجود بعض الأشياء بشكل مستقل عن التجربة أي الأشياء في حد ذاتها، فهي مختلفة تماما عن المثالية التقليدية لبيركلي.

من الناحية المعرفية تصاحب المثالية شكوك حول إمكانية معرفة أي شيء مستقل عن العقل. في التزاماتها الأنطولوجية تذهب الفلسفة المثالية إلى أبعد من ذلك مؤكدة أن جميع الكيانات تعتمد على العقل في وجودها. وبالتالي ترفض المثالية الأنطولوجية كلا من النظرة الفيزيائية والثنائية على أنها فشلت في إسناد الأولوية الوجودية للعقل. على النقيض من الفلسفة المادية تؤكد المثالية على أولوية الوعي كأصل ومتطلبات مسبقة للظواهر. المثالية تعتبر الوعي أو العقل أصل العالم المادي. بمعنى أنه شرط ضروري لفرضيتنا لعالم مادي. وتهدف إلى شرح العالم الحالي وفقًا لهذه المبادئ. أقدم الحجج الباقية على أن عالم الخبرة يرتكز على العقلية مستمدة من الهند واليونان. قدم المثاليون الهندوس في الهند والأفلاطونيون الجدد اليونانيون حججا موحدة للوعي الشامل باعتباره الأساس أو الطبيعة الحقيقية للواقع.

تعرضت المثالية كفلسفة لهجوم شديد في الغرب في مطلع القرن العشرين. كان النقاد الأكثر تأثيرا لكل من المثالية المعرفية والأنطولوجية هما جورج مور وبرتtrand راسل، لكن منتقديها شملوا أيضا الواقعيين الجدد على سبيل المثال. وفقا لموسوعة ستانفورد للفلسفة كانت هجمات مور ورسل مؤثرة للغاية لدرجة أنه حتى بعد مرور أكثر من مئة عام يُنظر إلى أي اعتراف بالمبول المثالية في العالم مع تحفظ. ومع ذلك فإن العديد من جوانب ونماذج المثالية لا يزال لها تأثير

كبير على الفلسفة اللاحقة. علم الظواهر وهي سلالة مؤثرة في الفلسفة منذ بداية القرن العشرين تعتمد أيضا على دروس الفلسفة المثالية.

يقول مارتن هايدجر في كتابه الكينونة والزمان: "إذا كان مصطلح الفلسفة المثالية يرقى إلى الاعتراف بأن الوجود لا يمكن أبدا تفسيره من خلال الكائنات، ولكن على العكس من ذلك فهو دائما المتعالي في علاقته بأي كائن، فعندئذ يكون الحق الوحيد تكمن إمكانية الإشكاليات الفلسفية في المثالية. في هذه الحالة لم يكن أرسطو أقل مثالية من كمنط. إذا كانت المثالية تعني اختزال جميع الكائنات إلى ذات أو وعي يتميز بالبقاء غير محدد في كيانه، وفي النهاية يتميز بشكل سلبي باعتبارها لا شيء، فإن هذه المثالية ليست أقل سذاجة من الناحية المنهجية من الواقعية الأكثر فظاعة."

أنواع الفلسفة المثالية

الفلسفة المثالية الكلاسيكية (فلسفة ما قبل سقراط)

تعتبر المثالية كشكل من أشكال الأحادية الميتافيزيقية أن الوعي، وليس المادة هو أساس كل الوجود. إنه أحادي لأنه يرى أن هناك نوعا واحدا فقط من الأشياء في الكون والمثالي لأنه يعتقد أن هذا الشيء هو الوعي. قال أناكراجوس في عام ٤٨٠ قبل الميلاد أن كل الأشياء تم إنشاؤها بواسطة العقل. لقد اعتبر أن العقل يربط الكون معا ويعطي البشر صلة بالكون.

الأفلاطونية التقليدية والحديثة

تصف نظرية الأشكال أو الأفكار لأفلاطون الأشكال المثالية. على سبيل المثال الجوامد الأفلاطونية في الهندسة أو مجردة مثل الخير والعدالة، باعتبارها كليات موجودة بشكل مستقل عن أي حالة معينة. يسمي آرني غرون هذه العقيدة: المثال الكلاسيكي للمثالية الميتافيزيقية باعتبارها مثالية متسامية، بينما يصف سيمون كلاين أفلاطون بأنه: الممثل الأول للمثالية الموضوعية الميتافيزيقية. مع ذلك يعتقد أفلاطون أن المادة حقيقية، على الرغم من أنها عابرة وغير كاملة، ويتم إدراكها من قبل أجسادنا وحواسها وإعطائها وجودا من خلال الأفكار الأبدية

تصف المثالية الذاتية المعروفة أيضا باسم اللامادية العلاقة بين التجربة والعالم الذي لا تكون فيه الأشياء أكثر من مجموعات أو حزم من بيانات المعنى في المدرك. من بين المؤيدين بيركلي، أسقف كلوين، الفيلسوف الأنجلو إيرلندي الذي قدم نظرية أطلق عليها اللامادية، والتي تمت الإشارة إليها لاحقا باسم المثالية الذاتية، معتبرة أن الأفراد يمكنهم فقط معرفة الأحاسيس والأفكار الخاصة بالأشياء بشكل مباشر، وليس التجريدات. مثل المادة وهذه الأفكار تعتمد أيضا على إدراكها لوجودها ذاته؛ "أن يكون هو أن يُدرك".

يسلط كتاب برتراند راسل الشهير مشاكل الفلسفة الضوء على فرضية بيركلي لتعزيز المثالية. حيث أشار إلى أنه إذا قلنا أن الأشياء المعروفة يجب أن تكون في الذهن، فنحن إما نحد بشكل غير ملائم من قدرة العقل على المعرفة. أو نقول حشوا فقط. نحن نلفظ مجرد حشو إذا كنا نعني بفِي العقل مثل قبل العقل، أي إذا كنا نعني مجرد أن يدركنا العقل. ولكن إذا كنا نعني هذا، فعلينا أن نعترف بأن ما هو بهذا المعنى في العقل، قد لا يكون مع ذلك عقليا. وهكذا عندما نحن ندرك طبيعة المعرفة، ونُنظر إلى حجة بيركلي على أنها خاطئة من حيث الجوهر كما في الشكل، وأسسها لافتراض أن الأفكار أي الأشياء التي يتم القبض عليها يجب أن تكون عقلية، ولم يتم العثور على أي صلاحية على الإطلاق. ومن ثم يمكن رفض أسبابه لصالح المثالية.

المثالية المتعالية (النقدية)

تؤكد المثالية المتعالية، التي أسسها إيمانويل كंट في القرن الثامن عشر على أن العقل يشكل العالم الذي ندركه في شكل المكان والزمان. إذا قمت بإزالة موضوع التفكير يجب أن يتلاشى العالم المادي كله في الحال لأنه ليس سوى مظهر استثنائي في إحساس أنفسنا كموضوع، وطريقة أو نوع من التمثيل.

احتوت الطبعة الثانية من كتاب قد العقل الخالص الصادر في عام ١٧٨٧م على تفنيد للمثالية لتمييز المثالية المتعالية عن المثالية المتشككة عند ديكارت وسلسلة بيركلي المناهضة للواقعية للمثالية الذاتية. الكتاب هو نقد ضمنى لمثالية ديكارت. يقول كنط إنه ليس من الممكن استنتاج "أنا" ككائن ديكارت فقط من عفوية الفكر. ركز كنط على الأفكار المستمدة من الفلسفة البريطانيين مثل لوك وبيركلي وهيوم، لكنه ميز بين مثاليته المتعالية أو المتسامية أو النقدية عن الأصناف السابقة.

إن القول بالمأثور لجميع المثاليين الحقيقيين من المدرسة الإيلية إلى الأسقف بيركلي موجود في هذه الصيغة: "كل المعرفة من خلال الحواس والخبرة ليست سوى وهم محض، وفقط في أفكار الفهم والعقل الخالصين توجد الحقيقة". على العكس من ذلك فإن المبدأ الذي يسيطر على المثالية المتعالية. ويحددها هو: "كل معرفة بالأشياء فقط من الفهم الخالص أو العقل الخالص ليست سوى وهم محض، وفقط في التجربة توجد الحقيقة".

كان كنط يميز بين الأشياء كما تظهر للمراقب والأشياء في حد ذاتها. أي الأشياء التي تؤخذ في الاعتبار بغض النظر عما إذا كانت ستعطى لنا وكيف يمكن ذلك. لا يمكننا الاقتراب من "الشيء في حد ذاته بدون عالمنا العقلي. وأضاف أن العقل ليس لوحا فارغا، بل هو بالأحرى مُجهز بفئات لتنظيم انطباعاتنا الحسية.

الفلسفة المثالية الموضوعية

تؤكد المثالية الموضوعية على أن واقع التجربة يجمع ويتجاوز واقع الشيء الذي يختبره عقل المراقب. من بين المؤيدين توماس هيل جرين وجوشيا رويس وبينيديتو كروس وتشارلز ساندرز بيرس. يمكن تقسيم المثالية الموضوعية إلى المثالية المطلقة، المثالية الفعلية، والمثالية التعددية.

المثالية المطلقة

زعم شيلينج أنه لا يوجد موضوع بدون كائن، والعكس صحيح. لذلك لا يوجد فرق بين الذاتي والموضوعي، أي المثالي والحقيقي. هذه هي الهوية المطلقة لشيلينج: الأفكار أو الصور الذهنية في العقل متطابقة مع الأشياء الممتدة الخارجية للعقل.

المثالية المطلقة هي تفسير هيجل لكيفية فهم الوجود ككل شامل. وصف هيجل فلسفته بالمثالية المطلقة على النقيض من المثالية الذاتية لبيركلي والمثالية المتعالية لكنط وفشته. والتي لم تكن مبنية على نقد للفلسفة المحدودة والديالكتيكية للتاريخ مثل هيجل. إن ممارسة العقل تمكن الفيلسوف من معرفة الواقع التاريخي النهائي، والتكوين الفينومينولوجي لتقرير المصير، والتطور الديالكتيكي للوعي الذاتي والشخصية في عالم التاريخ.

انتقد كيركجارد فلسفة المثالية لهيجل في العديد من أعماله. ولا سيما ادعائه بنظام شامل يمكن أن يفسر الواقع بأكمله. حيث يجادل هيجل بأن الفهم النهائي للبنية المنطقية للعالم هو فهم للبنية المنطقية. يؤكد كيركجارد أن الواقع يمكن أن يكون نظاما، ولكن لا يمكن أن يكون كذلك لأي فرد بشري لأن كل من الواقع والبشر هم كذلك. غير مكتمل وجميع الأنظمة الفلسفية تعني الاكتمال. بالنسبة لهيجل فإن النظام المنطقي ممكن ولكن النظام الوجودي ليس كذلك. ما هو عقلائي هو فعلي، وما هو واقعي هو عقلائي. تطمس مثالية هيجل المطلقة التمييز بين الوجود والفكر. طبيعتنا الفانية تضع قيودا على فهمنا للواقع.

أحد الاهتمامات الرئيسية لظاهرة الروح لهيجل وفلسفة الروح التي وضعها في موسوعته للعلوم الفلسفية هو العلاقة المتبادلة بين البشر. والتي تصورها من منظور الاعتراف المتبادل. مع ذلك ما يعنيه كليماكوس هو أن هيجل في فلسفة الحق كان يعتقد أن أفضل حل هو تسليم الفردانية لعادات الدولة، وتحديد الصواب والخطأ في ضوء الأخلاق البرجوازية السائدة. يجب أن تتطابق إرادة الإنسان الفردي على أعلى مستوى من التطور في الدولة مع إرادة الدولة. يرفض كليماكوس قمع هيجل للفردانية من خلال الإشارة إلى أنه من المستحيل إنشاء مجموعة صالحة من القواعد أو النظام في أي مجتمع يمكنه وصف الوجود بشكل مناسب لأي فرد. تسليم إرادة الفرد للدولة ينكر الحرية الشخصية والاختيار والمسؤولية.

أهم الفلسفة الحديثة

« الكلاسيكية « الذاتية

« المتعالية « الموضوعية

مُعْرِفَتنا

أهم الفلسفة العنصرية

« أفلاطون « ديكارت

« باركلي « إيمانويل كانت

« فريدريش هيجل

مُعْرِفَتنا

يتألف المشروع النقدي عند كانت من مؤلفات نقدية ثلاثة، هي على التعاقب (نقد العقل المحض ١٧٨١ ط١، ١٧٨٨ ط٢) و (نقد العقل العملي ١٧٨٨) و (نقد ملكة الحكم ١٧٩٠) وتبعاً للتقسيمات المذكورة اعلاه، سيكون الحديث في هذا الفصل مقتصراً على مكانة الانسان في الفلسفة النقدية، وذلك عبر مراحلها الثلاثة.

ولما كان النقد الاول (نقد العقل المحض) مرتكزاً على النقد المعرفي، لذا أثرنا ان يكون عنوان هذا المبحث من الفصل الثاني (الانسان في نقد المعرفة) والمقسم الى مقصدين الاول في مصادر المعرفة، والثاني في الزمان والمكان.

ان للمعرفة الانسانية عند كانت مصادر ثلاثة، هي: "القدرة الحسية، الفهم*، العقل المحض"^(١).

وحسب (مثالية كانت الواقعية) . التي تحدثنا عنها في تقديمنا لموضوع النقد . فان الطبيعة لكي تكون معلومة (معروفة لدينا) لابد ان تتطابق مع شروط الفكر، فالاشياء والموضوعات لا تكون كذلك الا اذا قبلت التشكل بالمقولات^(٢).

فقد ذهب كانت الى انه "يجب ان لا نطلق اسم ترنسندنتالي، . الذي يعني امكان المعرفة، او استعمالها قبلياً"*** . على كل معرفة قبلية بل فقط على تلك التي نعرف بها ان بعض التصورات (حدوساً ام افاهيم) هي مطبقة او ممكنة قبلياً وحسب، وكيف هي كذلك"^(٣).

"ومن السهل إظهار وجود الأحكام المعرفية الضرورية، والكلية بالمعنى الأدق، والقبلية المحضة بالتالي وجوداً متحققاً في المعرفة البشرية، لأن الأفهوم الأميري مقره القبلي في قدرة الإنسان المعرفية"^(٤).

واذا تسائلنا عما اذا كان ذلك يعني ان المعرفة عند كانت، هي ذهنية [عقلية] فحسب ؟
لكان الجواب عن ذلك : كلا.

* يقارن احد الباحثين مصطلح الفهم عند كانت بـ "العقل الفعال" ويصفها بأنها قدرة العقل الانساني على انتاج تصورات، ينظر : محمود زيدان / كنط "فلسفته النظرية" / ص ٧٨.

(١) محمود فهمي زيدان / كنط . فلسفته النظرية / دار المعارف مصر / ط٣، ١٩٧٩، ص ٧٨.

(٢) ينظر : الموسوعة الفلسفية / عبد المنعم الحفني / ص ٣٧٥.

** الترנסدنتال عند كانت، معناه ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ الاولانية . القبليية . التي هي الشروط الكلية الضرورية (للتجربة الانسانية) وبالتالي فهو متعلق بتساؤلنا عما يلزم ان تكون عليه طبيعة العقل الانساني حينما تكون تجربتنا على ماهي عليه، عثمان امين / رواد المثالية في الفلسفة الغربية / ص ٩١ . ٩٢.

(٣) كنط / نقد العقل المحض / ص ٧٧.

(٤) كنط / نقد العقل المحض / ص ٤٦ - ٤٧.

ذلك ان التفكير في موضوع ومعرفة . بحسب كانت . ليس امراً واحداً، بعد المعرفة بحاجة الى امرين (متلازمين) الاول : هو الافهوم الذي به يفكر موضوع بعامة (أي المقولة)، والثاني : هو الحدس الذي به يعطى، ولما كان كل الحدس الممكن لنا هو حسي (استطقي) فان التفكير في موضوع بعامة لا يمكن اذن ان يصير معرفة لدينا من خلال افهوم خالص . محض . الا بقدر ما يكون على صلة بموضوعات الحواس^(٥).

وعليه، "فان شيئاً ما نقول عنه انه موجود لا بتحليل تصوره العقلي . المحض . وانما اذا كان موضوع معرفة *object of knowledge* أي اذا كان يدخل في نطاق المعرفة الممكنة للانسان"^(٦) لذا فان وجود الاشياء المادية . عند كانت . لا يمكن الدفاع عنه الا اذا امكن ضوء الخبرة البشرية^(٧).

ولكن من اين تبدأ (المعرفة الانسانية) ومن اين تتبثق، هل من هذه الخبرة، ام من الفهم (الذهن) ؟.

يرى كانت، انه على الرغم من ان كل معرفتنا تبدأ من التجربة * الا انها لا تتبثق باسرها من التجربة، ذلك انه من الجائز ان تكون المعرفة التجريبية ذاتها (مركبة) من الانطباعات الحسية و القدرة المعرفية التلقائية^(٨).

لذا، فان جميع مبادئ الفهم المحض ليست . في حقيقتها . سوى (مبادئ قبلية لامكان التجربة) ** وان كل القضايا (التأليفية القبلية) هي على صلة بالتجربة وحدها وان امكانها يستند كلياً الى تلك الصلة^(٩)، "وامكان التجربة هو ما يمنح جميع معارفنا القبلية واقعاً موضوعياً"^(١٠). والادراك *** الذي على صلة بالذات فقط بوصفه تغيراً في حالها هو الاحساس، والادراك الموضوعي . عند كانت.. هو (المعرفة)، وبالتالي فان النتيجة هي ان المعرفة اما حدس حسي **** او افهوم (أي تصور عقلي).

(٥) ينظر : المصدر السابق / ص ١٠٥ . ١٠٦ .

(٦) محمد ثابت فندي / مع الفيلسوف / دار النهضة العربية للطباعة والنشر / بيروت / ط ١، ١٩٨٠، ص ١٢١ .

(٧) ينظر : أ.س. ايونج / اثر كانت في الفلسفة الحديثة، ص ٤٠ .

* التجربة عند كانت معرفة تعين موضوعاً من خلال ادراكات، وهي تتضمن وحدة متنوعة تأليفية في وعي واحد، تلك الوحدة التي تشكل الامر الاساسي لديه في معرفة مكونات التجربة . كنط / نقد العقل المحض / ص ١٣٤ .

(٨) ينظر : كنط / نقد العقل المحض / ص ٤٥ .

** يرى كانت : انه ليس ثمة معرفة قبلية ممكنة لنا الا معرفة موضوعات تجربة ممكنة وحسب . كنط / نقد العقل المحض / ص ١١٣ .

(٩) ينظر : كنط / نقد العقل المحض / ص ١٦٣ .

(١٠) المصدر السابق / ص ١٢٥ .

*** يفهم كانت من مصطلح (ادراك) انه وعي تجريبي، أي انه وعي مصحوب باحساس متزامن . كنط / نقد العقل المحض / ص ١٣٠ .

**** يرتبط مفهوم (الحدس الحسي) أو الانطباع الحسي ببعدي الزمان والمكان اللذين سنأتي على ذكرهما .

"وإذا كانت المعرفة الانسانية عند كانت تبدأ بالحواس (عيانات حسية) فانها تنتقل منها الى الفاهمة (تصورات) وتنتهي في الافكار (العقل) الذي لا يصادف فيها شيء اسمى منه" (١١).

ان (الحدس الحسي) و (الافاهيم) يمثلان لدى كانت عنصري كل معرفة فبالاول يعطي لنا موضوع، وبالتالي نتعقل الموضوع (كتصور) كذلك فان الحدوس و الافاهيم وحدها ممكنة . قبلية . والامبيريه * منها ممكنة فقط . بعدياً . (١٢).

وكانت تأكيداً لرأيه بان المعرفة الانسانية ليست مستمدة كلياً من التجربة، بالرغم من انها تبدأ من التجربة، يقول في مؤلفه (الانثروبولوجيا) "ان الاحساس لا يضطرب، لان تنظيم الادراكات الشعورية هي من مهمة الذهن، ولهذا فالشعور لا يحكم على العقل * * وانما مهمتها تقتصر ان تعرض عليها خدماتها فقط" (١٣).

وعليه "فلا يمكن ان يكون (العقل) . حسب كانت . لوحاً جامداً من الشمع تكتب عليه الاحاسيس، بل انما هو عضو نشيط ينسق الاحساسات الى افكار، وهو يحول فروع التجربة غير المنظمة الى وحدة من الفكر المنظم المرتب" (١٤)، فبناء المعرفة الانسانية، انما يتم بشكل متدرج، فالحساسية تستقبل التمثلات، ومن ثم يقوم الفهم بتنظيمها (١٥).

وليس للانسان حس داخلي فقط، وانما حس داخلي وخارجي معاً، ولا قيمة لقدرة استقبال اشياء في الخارج مالم تكن هناك قدرة على ادراكها، ولن توجد قدرة على الادراك الا اذا كان هناك موضوع له (١٦).

وهذا يعني ان الموقف الكانتي في موضوع مصادر المعرفة وسطاً بين اصحاب المذهب التجريبي والمذهب العقلي، وهو موقف تميزت به مثاليته النقدية التي نعتت بالتوفيقية.

(١١) كنط / نقد العقل المحض / ص ١٨٧.

* يستخدم مترجم كتاب (نقد العقل المحض) مصطلح امبيريه بدل التجريبية على اعتبار ان الاولى اشمل واوسع من الثانية من حيث المعنى والعلاقة مع الحساسية. ينظر : كنط / نقد العقل المحض / مقدمة المترجم / ص ١١.

(١٢) ينظر : كنط / نقد العقل المحض / ص ٧٥.

** يقول ول ديورانت : "ان اعظم ما وصل اليه كانت، هو ما ذكره عن الانسان، انه لا يعلم عن العالم الخارجي الا ما يأتيه عن طريق الحواس وان العقل ليس مجرد صفحة بيضاء عاجز عن العمل وضحية الحواس". ول ديورانت / قصة الفلسفة / ترجمة : فتح الله محمد المشعشع / منشورات مكتبة المعارف / بيروت / ط ٤، ١٩٨٢، ص ٣٦٩.

(13) Kant / Anthropology / p 341.

(١٤) ول ديورانت / قصة الفلسفة، ص ٣٣٥.

(١٥) ينظر : اوفي شولتز / كانط، ص ١٤٢.

(١٦) محمود زيدان / كنط "فلسفته النظرية" / ص ٢٣٣.

وبذلك يكون كانت، "قد نقل التفلسف، من مجال الكشف عن حقيقة مطلقة تتولد عن تطابق التصور والكائن، الى مجال البحث عن معايير الحقيقة في الاشكال والمفاهيم القبلية التي تنظم التجربة، بما هي صلة الانسان بالعالم" (١٧).

- في الزمان والمكان :

(كيف يمكن لموضوع ما ان يوافق تصوراً) ؟ (كيف امكن للوجود العيني ان يكون موافقاً للوجود الذهني) ؟

من خلال الحديث عن مفهوم النقد الكانتي، وايضاً مصادر او مواد المعرفة لديه يبدو لنا ان هذين السؤالين (المترادفين) هما ما ولدا الفلسفة النقدية عند كانت.

ولما كانت هذه الفلسفة مؤلفة من مراحل (ثلاثة)، لذا كان السؤال الكانتي، هو الاتي : "ما الشروط الواجب توافرها في الاشياء لتسويغ (تبرير) قيمة العلم، والاخلاق، والجمال" (١٨) اذ ان ذلك هو ما يفهم من السؤالين المذكورين اعلاه.

وعندما يشير كانت الى اسئلة ثلاثة منها تولدت الفلسفة النقدية، أي ماذا يمكن ان اعرف، ماذا يمكنني ان اعمل، ماذا يسعني ان امل ؟ (١٩).

فانه يريد ان يقول لنا (ما الانسان) ؟ واذا كانت هذه الاسئلة قد بلغ مجموعها الاربعة اسئلة، فان هذه الاسئلة انما تتلخص لديه في السؤال الاتي : كيف تكون الاحكام التأليفية ممكنة قبلياً ؟ (٢٠)، ويبقى للسؤال الاخير (٢٠) علاقة بأمكانية الاحكام التي تنشأ اصلاً في العقل وحده قبل كل تجربة (٢١).

وعلى الاجمال فانه، ووفقاً لهذه (الاسس) كانت اهمية (الزمان والمكان) عند كانت في نقده للمعرفة، ذلك ان الزمان والمكان هما : "مصدران معرفيان، يمكن ان نستمد منهما قبلياً معارف تأليفية (تركيبية) متنوعة ذلك انهما معاً يعدان صورتين محضتين لكل حدس حسي، وانهما يجعلان بذلك القضايا (التركيبية) القبلية ممكنة" (٢٢).

(١٧) خالد قطب / بحث (نقد ذكورية العقل في فلسفة كانط)، ص ٤٣٢.

(١٨) عثمان امين / رواد المثالية في الفلسفة الغربية / ص ٦٨.

(١٩) ينظر : كنط / نقد العقل المحض / ص .

(20). Research (christian faith and philosophy and kant) , stephen chan ,
Reformed Institute at American university , washington , D , G June 29 – July ,
3 , p.2. 1998.

* يقول رسل : "ان السؤال الذي عرضه كانت في ابتداء فلسفته، وهو : كيف تكون الرياضيات المحضة ممكنة ؟ هو سؤال ممتع وعسير، ولا بد لكل فلسفة تقوم على الشك المحض ان تجد جواباً له" رسل / مشاكل الفلسفة، ص ٨٣.

(٢١) روديجر بونير / الفلسفة الالمانية الحديثة، ص ٢٠٠.

(٢٢) كنط / نقد العقل المحض / ص .

"فالزمن الكانتي، ليس مفهوماً امبيرياً مشتقاً من أي تجربة، وإنما هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس، فالزمن يمثل صوراً محضة للحدس الحسي"^(٢٣) وكل الظواهر حسب كانت . هي في الزمن وفيه وحده بوصفه أساساً للحدس الباطني يمكن ان نتصور الانسجام (المعية) والتتالي ايضاً^(٢٤).

وكذلك الحال بالنسبة (للمكان) فهو ليس افهوماً تجريبياً، وغير مستمد من تجارب خارجية، بل ان التجربة الخارجية عينها ليست ممكنة الا بواسطة تصور (المكان) ذاته، فالمكان هو تصور ضروري قبلي يشكل أساساً لجميع الحدوس الخارجية، وكذلك يشكل أساساً للظواهر الخارجية بالضرورة، وعليه فالمكان يمثل لدينا حدس محض، وهو يتصور بوصفه كملاً لا متناهياً معطى^(٢٥)، وكما ان المكان برأي كانت لا يمكنه ان يكون شيئاً فينا، كذلك فان الزمن لا يمكنه ان يحدس خارجياً.

والحقيقة ان كانت لم يوافق (نيوتن) في كون المكان والزمن لهما وجودهما الواقعي المطلق مستقلين عن الانسان * والاشياء كما انه لم يوافق (لايبنتز) على انهما مجرد علاقات بين الاشياء، وإنما الزمن والمكان عند كانت مصدرهما (الانسان) وهما ينبعان من القدرة الحسية في جانبها القبلي، ومن ثم فهما (ذاتيان) لكنهما ليسا من صنع العقل وإنما لهما وجودهما الموضوعي الواقعي ** خارجاً عن الذات^(٢٦).

لذلك فان (مثالية الزمن) عند كانت، شأنها شأن (مثالية المكان) لا يمكن ان تقارن بخداع الاحساسات، لاننا نعرض فيها (واقعاً موضوعياً) حتى للظاهرة التي تتطوي على ذلك الخداع مع انه من المحتمل ان يندثر هذا (الواقع) تماماً، اذا لم ينظر الى الموضوع كمجرد ظاهرة^(٢٧).

(٢٣) المصدر السابق، ص ٦٤ . ٦٥.

(٢٤) ينظر : المصدر السابق / ص ١٣٧.

(٢٥) ينظر : كنت / نقد العقل المحض / ص ٦٠ . ٦١.

* يقول ديورانت : ليس صحيحاً ان ما زعمه كانت من ان (الانسان) يتلقى احساسات لا مكانية فيخلع عليه عقله المكان، بل ان

الصحيح اننا ندرك المكان في نفس الوقت الذي ندرك فيه الاشياء، وكذلك ليس الزمان حقيقة ذاتية فحسب، بل هو ايضاً

(موضوعي) موجود في الخارج بغض النظر عن الانسان. ول ديورانت / قصة الفلسفة، ص ٣٦٨.

** يقصد من (ان المكان والزمان واقعيان موضوعيان) انهما ليسا من صنع (الخيال) لانهما لو كانا كذلك لكان يمكن لانسان ما ان يدرك

بعض الاشياء الجزئية في علاقات مكانية زمانية وبعضها الاخر بدون هذه العلاقات. محمود زيدان / كنت "فلسفته النظرية" / ص

١٠٠ . ١٠١ .

(٢٦) ينظر : محمود زيدان / كنت "فلسفته النظرية" / ص ٨١.

(٢٧) كنت / نقد العقل المحض / ص ٦٧.

وعلى الاجمال،"فان المكان والزمان مرتبطان بطبيعة حساسيتنا البشرية، ما دمنا لا نستطيع ان ندرك الاشياء الا متميزة في المكان ومتعاقبة في الزمان"^(٢٨) وان ادراك الاشياء في خواص زمانية ومكانية امر ضروري بالقياس الى تركيب القدرة الحسية * في الانسان^(٢٩).

(٢٨) زكريا ابراهيم / كانت او الفلسفة النقدية / ص ٧٤.

* لذلك يشير كانط الى ان كل بدء هو في الزمان، وان كل حد لما هو ممتد هو في المكان، لكن المكان والزمان ليسا الا في (العالم

المحسوس) كنط / نقد العقل المحض / ص ٢٦٩.

(٢٩) ينظر : محمود زيدان / كنط "فلسفته النظرية" / ص ١١٩.