الإدراك الواعي ودوره في الفكر الفلسفى حتى القرن السابع عشر الميلادي

دكتور
محمد محمدى سليمان

الإدراك الواعي ودوره
في الفكر الفلسفي حتى القرن السابع عشر الميلادي

يُعبِّرُ تاريخ الوعي البشري عن تراث الفكر الفلسفي ذاته، ويمكن تلمس إرهاصاته الأولى فيما أنتجه الإنسان من أساطير وحِكم وأديان وضعية بدائية، وفيما تعلمه واستقاه من وحي الأديان السماوية، وما انتهى إليه تاريخ الإنسانية من تراث فكري وعلمي بكل ميادينه التي أصبحت تستعصي على الإحصاء الدقيق، تجلت فيها عظمة العقل البشري المتطورة دوماً، والمتطلعة لارتياد آفاق ومجالات جديدة في استكشاف أسرار الكون، واستجلاء قدرات العقل وطرقه في التفكير والإبداع والمعرفة.

ومع أن الوعي هو أساس كل معرفة، إلاّ أن معظم المؤرخين يرون أن كلمة "وعي" لم تتعدد إلاّ في القرن الثامن عشر الميلادي، حيث استُخدمت للتمييز بين الحالات والأحداث الذهنية الواعية، والحالات اللاواعية، والإشارة في مجال الفلسفة إلى الوعي القصدي بموضوع معين، وتحديد مفهوم الوعي الذاتي للإشارة إلى معرفة الإنسان بإدراكه لذاته كحامل للحالات الذهنية، وبه تقف الأنا في مقابل العالم الخارجي محتفظة بهويتها أمام التغيرات التي تطرأ على الموضوع الذي تعيه.

لكن هذا الرأي لا يعني أن الوعي لم يكن حاضراً مع الإنسان منذ بدأ يُفكر ويتصور أياً كانت صورة هذا التفكير والتصور، فالإدراك الواعي هو أساس تمايز الإنسان عن غيره من الكائنات الحيّة التي تعيش وفقاً للغريزة الفطرية، وتعمل بصورة آلية تلقائية للحفاظ على بقاء الفرد والنوع، دون "وعي" أو "تعقل" لما تقوم به، وبلا أية قدرة على إنتاج معرفة أو حضارة.

ويقتصر هدف هذا البحث على بيان دور الإدراك الواعي في تحديد الاتجاهات المعرفية، وتجلياته في أبرز تطوراتها حتى القرن السابع عشر الميلادي الذي تباينت فيه رؤى ومذاهب الفلاسفة المحدثين رغم انطلاقهم من أسس وقواعد معرفية متقاربة، بل وتكاد تكون متشابهة إلى حد بعيد، وبحثهم لنفس القضايا والمشكلات الفكرية والعلمية، ومع ذلك تباين مفهوم الوعي لديهم تبعاً لاختلاف ما طرحوه من حلول، وما اتخذوه من مواقف ومذاهب فلسفية.

لقد بدأ مع الفيلسوف "سقراط" التمييز ضمناً بين الإدراك العام بالعالم الخارجي وظواهره، وبين الإدراك الواعي للذات الذى أشار إليه بقوله "اعرف نفسك بنفسك" لينتهى إلى وعى ذاتى أخلاقى لدى الرواقية والأبيقورية، يتوخى معرفة الإنسان نفسه ومكانته فى الكون، ويكون على الفلسفة أن تقدم للناس ملاذاً يأوون إليه هرباً من بؤس الحياة، والتماساً للطمأنينة والأمن النفسى، بالاستقلال عن كل العوامل والأحداث الخارجية، وانغماس الفرد تماماً فى حياته الداخلية، ثم ظهر نوع من الوعى المعرفى بالذات، لكن ذات وجهة وغرض دينيين، إذ جعل القديس "أوغسطين" فى اعترافاته من التعقل عملاً يشترك فيه العقل والإرادة، وسار على منهجه القديس "أنسلم" فى كتابه "مناجاة النفس"، والقديس "بونافنتورا" فى نظريته عن العقلين، والتى يرجع أساسها إلى أوغسطين، وترد أيضاً عند الكثير من المفكرين المسيحيين، وتؤكد أن الله هو النور الذى ينير كل إنسان، والفاعل الأول فى كل فعل مخلوق، لكن النفس ليست منفعلة فحسب، بل منحها الله قوة فاعلية تحقق بها فعلها الخاص، وكذلك بنى الفلاسفة الإسلاميون المسئولية، سواء الدينية الإيمانية، أو المعرفية والإرادية عامة، على وعى الإنسان بأفعاله وقصده منها، ويُعد كتاب "المنقذ من الضلال" لأبى حامد الغزالى، مثالاً لكيفية إقامة المعرفة والإرادة الإيمانية على أساس من الوعى الذاتى للتخلص من ربقة التقليد، والتلقائية الساذجة، والانسياق وراء مجرى العادة، أو الانصياع لسطوة الغير.

وكان للفكر الإسلامى أثره فى انبعاث عصر النهضة الأوربى بنزعته الإنسانية التى التمست فى العودة إلى التراث اليونانى إحياءً لوعى الإنسان بذاته وتفكيره لنفسه، والتخلص من ربقة الخضوع لفكر وإرادة الغير، سواء لادعاءات دينية أو سياسة أو غيرها، الأمر الذى انتصر معه الإصلاح الدينى والسياسى والفكرى انتهاءً إلى تحديث الفكر والوعى ابتغاء التخلص من الأوهام، ومنها ما ينساق إليه الإنسان بطبيعته لإعفاء عقله من عناء الإمعان فى التفكير والتمحيص، أو قناعته بما تربى عليه وورثه عن مجتمعه وبيئته، أو انخداعه بالمشهور من الأقوال والرجال، أو استعماله للغة بتلقائية وعدم وعى بما تنطوى عليه من معان قد تكون مخالفة لغرض الناطق، أو غير وافية به، ثم الاستناد إلى القاعدة الأساسية

للإدراك الواعي بالذات ممثلة في المبدأ الديكارتي "أنا أفكر" وطلب البداهة والوضوح كمعيار لما يمكن قبوله من الفكر.

لذلك تكمن أهمية البحث في الكشف عن دور الإدراك الواعي في تنشيط وتفعيل القدرة الإنسانية لبناء المعرفة بعيداً عن الاتساق وراء الموروثات الأسطورية والميتافيزيقية التي تكبح انطلاق العقل في تجديد أبنيته، وتوسيع نطاقها، وتمحيص مضامينها، وإعادة إرسائها على أسس معقولة خالية من المفارقات والمقولات المجاوزة لقدرة العقل البشري على المعرفة.

ويمكن إيجاز الإشكالية العامة للبحث في محاولة بيان كيفية تطور الوعي بالإدراك وما يتضمنه من قدرات في مجال الفكر الفلسفي وصولاً إلى تحديد مضمون المعرفة الواعية، وكيفي تتأثر بقدرات وملكات الإدراك والفهم الإنساني، وصولاً إلى نظريات المعرفة في كثير من الأنساق الفلسفية الحديثة.

ولاستجلاء مختلف جوانب تلك الإشكالية طرح بعض التساؤلات الموجهة، أهمها:

- كيف تخلص الوعي البشري من ربقة التفكير الأسطوري والكهنوتي، واتجه نحو المعرفة المباشرة بالواقع؟
- كيف عمل الفلاسفة على إقامة نظرية للوعي تُحدد دوره واتجاهاته في مجال الحياة الفكرية والاجتماعية والعلمية عامة؟
- ما المراحل التي اجتازها الوعي وصولاً إلى تحديد مفهوم الوعي بالأنا، وتعيين دوره المعرفي كما حدده الفلاسفة في أنساقهم المعرفية؟
- ما أهم العوامل التي ساعدت على تطور الإدراك الواعي للذات ولمختلف جوانب الحياة والوجود، وصولاً إلى الفكر العقلاني الحديث في القرن السابع عشر الميلادي؟

ومع التزام الدراسة بأصول المنهج التاريخي في الترتيب التعاقبي والتزامني، إلاَّ أنها تعتمد أساساً على المنهج التحليلي المقارن، إذ تهتم بتحليل أفكار وتصورات الفلاسفة لبيان دور الإدراك الواعي فيها، ومقارنة تطورات هذا الأساس وتداوله بين مختلف الاتجاهات الفلسفية، كما تستعين بالمنهج النقدي لتمحيص وتحقيق أصول تلك الاتجاهات، وبيان أوجه

الضعف والقوة فيها، وكيف تُمثل نقاط الضعف في نسق معين، أو بعضها، منطلقات محورية لأنساق تالية تحاول التغلب عليها، لكنها لا تلبث أن تتضمن بدورها معضلات جديدة تثير الأذهان للبحث عن نسق أكثر دقة واكتمالاً وقدرة على التفسير الشامل لمختلف جوانب المعرفة الإنسانية، وتبريرها منطقياً.

ولما كان مسار البحث يتضمن محاولة الإجابة على الأسئلة المطروحة، فقد جاء تنظيمه وفقاً لها بحسب مسار التطور التاريخي لمضمون القضية التي يتناولها.

أولاً: الفكر اليوناني والوعي بالمعرفة العقلية:

تلمس فلاسفة اليونان المبكرون طريق العقل، لكنه امتزج لديهم بالحس والأسطورة فجاءت نظرياتهم عن الوجود والحياة انعكاساً للواقع، وإن كان بصورة غير موضوعية لتقيدها بالقالب الأسطوري السائد في التراث الشعبي والديني القديم، رغم أنها نبهت العقل إلى ضرورة فهم العالم كما يتمثله الوعي البشري مما يُدركه الإنسان بحواسه، فقد أكدّ هيراقليطس "heraclitus" [٥٤٤: ٤٨٤ق م]على ضرورة إعمال العقل للوصول إلى اللوغوس المشترك أو القانون العام الثابت والقائم وراء العالم الحسي المتغير دوماً، والذي هو الحكمة الحقيقية، وتكون معرفته بإعمال الفكر مع الحذر وعدم التسرع في الحكم، وتجاوز الظاهر إلى الحقيقي[i]، وأعلن بارمنيدس "Parmenides"[٥٤٠: ٤٥٠ق م] ضرورة ربط المعرفة بين العقل ونوع من الوجود يتعدى كل ما تعرفه التجربة العادية، واعتبر الفكر والوجود واحداً ونفس الشئ، وأن اللاوجود هو ما يقوم على الحواس واللغة التي تستعملها العامة، وبذلك أقام نوعاً من التضاد بين فكر العقل وإدراك الحس[ii]، مما أدى إلى موقف شكيّ حول مشروعية الإدراك الحسي، بل والمعرفة عامة، لأنه إذا كان الوجود ساكناً، والحركة والكثرة وهماً، لن يُمكن تمثّل حقيقة الوجود، وكذلك لو كان كل شئ في تغير مستمر، سوف تنهار أُسس العلم بالكون "الكوزمولوجيا"[iii].

بيد أن الواقع المعرفي لم يكن قاصراً على هذا النحو، بل ظهرت لدى فلاسفة اليونان إرهاصات للوعي الحقيقي بأسس وماهية المعرفة البشرية، وطُرقها ومناهجها الواقعية،

وكذلك دورها فى بناء العلم والمجتمع، فمثلاً كان لإرجاع طاليس وأتباعه العلل الأساسية ومبادئ الطبيعة إلى مبدأ مادى أساسى أثره فى افتراض أنها فى متناول الاكتشاف الإنسانى، ولذلك تخصص الفلاسفة الأيونيون الأوائل فى جانب الحكمة المتعلقة بالطبيعة[٣]، ويعدهم أحدث الفيلسوف "أكسينوفان" "Xenophanes" [٥٧٠: ٤٧٠ق.م] منعطفاً هاماً فى تاريخ الوعى بنطاق المعرفة البشرية وقدرات الإنسان، تمثَّل فى نزعته النقدية التى بدأها بهجومه على أساطير عصره اللاهوتية التى تُشبِّه الآلهة بالبشر، "فما آلهة هوميروس وهزيود التى تُولد كما يُولد البشر، وتقترف المآثم بثياب وصوت وصورة آدمية إلاَّ من اختلاق البشر، فالحبشى يتخيلها سوداً، والتراقى يجعل لها عيوناً زرقاً، ولو كان للبقر أو الخيل آلهة لأعطتها شكل جنسها[٤]، ومن ثم حاول أكسينوفان بيان حقيقة الآلهة والأشياء، ومما كتبه ستة أبيات ترجمها فيلسوف العلم المعاصر "كارل بوبر" "Karl R. Popper" [١٩٠٢: ١٩٩٤] بما معناه "لا أحد يعرف، أو سيعرف، حقيقة الآلهة، أو حقيقة أى شئ يتكلم عنه، لأنه حتى إذا أتيحت الفرصة للمرء للنطق بالحقيقة الكاملة، فإنه هو ذاته لن يعرفها معرفة حقة "Ouk oide"، ولن يستطيع نقلها للغير، لكنه بالظن يستطيع أن يطرق "Dokos" كل الأشياء"[٥].

وقد أثارت هذه الشذرة جدلاً واسعاً، ورأى فيها كثيرون تأسيساً لاتجاه الشك الذى أعلنه السوفسطائيون، رغم أن أقوال أكسينوفان اللاهوتية كانت تتسم بكثير من الدجماطوقية أو القطعية المشوبة بشئ من الارتياك لوعيه بأنه ليس لموجود إنسانى القدرة على امتلاك نظرة كلية، وأن هناك حدود قصوى للمعرفة لا يمكن للقدرة البشرية تعديها[٦].

لكن "كارل بوبر" يرى أن هذه الأبيات تنطوى على أكثر من مجرد القدرة على الظن، أو الحدس الافتراضى، إنها تنطوى على نظرية فى المعرفة الموضوعية نرى أن ما نزعم أنه حقيقى لا يمكن لى، ولا لأى شخص معرفة أنه صادق بالفعل، لأن الصدق يعنى مطابقة القول للوقائع، وهذه المطابقة لا تعتمد على معرفتى، بل تعتمد على الوقائع ذاتها، كما تنطوى على تمييز بين الصدق الموضوعى واليقين الذاتى، إذ يبين أكسينوفان أن الإنسان لا يمكن أن يعرف بيقين الصدق التام، بل يخمنه، أو يعرفه بمعنى افتراضى فحسب، ولم يكن

قوله هذا نابعاً عن نزعة تشاؤمية، بل عن وعي بخصائص البحث النقدي، ولذلك كان يُعاول البرهنة على حدوسه الافتراضية، وصاغ مبدأه الذي أطلق عليه "إجازة البحث" في الشذرة رقم [B18] بقوله: "الآلهة لا تُعلن من البداية كل شئ للبشر الفانين، لكن البشر بمرور الوقت يحصلون عن طريق البحث على أشياء أفضل"، ويُحلل "بوبر" نظرية "أكسيدوفان" إلى النقاط التالية[٧٨]:

- معرفتنا تتألف من عبارات سواء صادقة أو كاذبة.
- يكون الصدق موضوعياً إذا كان محتوى العبارة يُطابق الواقع.
- حينما نُعبّر عن الصدق التام لا نعني أننا توصلنا إلى اليقين، بل ليس لدينا سوى أسباب كافية.
- قولنا "معرفة يقينية" لا يعني أنها كذلك بالفعل، لأنها "معرفة ظنية" تُمثلُ نسيجاً من تخمينات.
- برغم أن معرفتنا ظنية، إلاّ أنها تُمثلُ تقدماً نحو الأفضل، أي اقتراب أفضل إلى الصدق.
- تظلُ المعرفة دائماً ظنية، لأنها نسيج من التخمينات، أو الحدوس الافتراضية.

ويؤكد بوبر أنه لم يعرف أن التخمين أو الحدس الافتراضي هو صفة أساسية لكل معرفة إلاّ من استطلاعه لأعمال نيوتن وآينشتين، ويتساءل متعجباً كيف اتضح ذلك لأكسيوفان منذ ألفين وخمسمائة عام؟! ويرى أن الإجابة الممكنة هي أن صورة هوميروس عن العالم والآلهة التي كان أكسينوفان يعتقد فيها قد تحطمت لديه باكتشافه أن الآلهة الهوميرية مجرد تشبيهات بصورة إنسانية، وهذا يُشبه انكسار نظرية نيوتن باكتشاف آينشتين نظرية بديلة تُفسر الوقائع بصورة أفضل من نظرية نيوتن[٧٩].

بذلك كان أهم ما يُقدره فيلسوف العلم المعاصر لدى أكسيدوفان هو وعيه بكون المعرفة البشرية تقوم أساساً على "التخمين" أو "الظن"، أو بتعبيره "الحدس الافتراضي"، وتمييزه بين

الصدق الموضوعى الذى يعنى مطابقة العبارات مع الوقائع، وبين اليقين الذاتى الذى لا يعدو أن يكون ظناً صادقاً، دون الزعم بالتوصل إلى معرفة يقينية، وأن الحقيقة النهائية لا يمكن لأحد أن يحدسها، أو يُخمنها، وأن الإنسان يمرُّ على كل الأشياء، بمعنى أن طريقه فى المعرفة – كما فهمه بوبر – لا تنطلق رياحه إلاَّ عبر الخطأ، وبدون الخطأ لن نجتاز طريقنا إلى الصدق.

وكذلك كان قول "هيراقليطس" فى الشذرة [B50] "لا تستمع إلىَّ، لكن إلى اللوغوس" "Logos"، إعلاناً بأن المعرفة القائمة على قبول سلطة المعلمين، وإن كان المعلم هو هيراقليطس نفسه، لا تستحق أن يُطلق عليها اسم معرفة لأنها لا تقوم على وعى، بل مجرد تقليد، وكان لما قام به كل من أكسينوفان وهيراقليطس من رحلات وملاحظات فى بداية حياتهم أثره فى تأكيدهم على أن "التلقين مهما كثُر لا يُعلِّم الحكمة"، وأن البحث من النوع الأيونى – الذى يكتفى بالتفسير الحسى – لن يُحقق لنا الفهم الموافق للكون، لأن الإنسان مهما اتبع من طرق لن يكتشف حدود النفس إلاَّ بتعمق اللوغوس داخل نفسه، وفى الشذرة [B101] يقول هيراقليطس "لقد بحثت فى نفسى" ويُعلن حرصه على الابتعاد عن تعقب أو تقليد أى بحث قام به أسلافه، فلا قيمة إلاَّ لما نُحصله بأنفسنا، وفى الشذرة [B55] يقول "لا أُفضل إلاَّ الأشياء التى أراها، أسمعها، أتعلمها" وبذلك يُقرُّ أيضاً بقيمة الخبرة الحسية وضرورتها لاكتساب المعرفة بالوجود(x).

وغالباً ما كان هيراقليطس يُقيم تقابلاً بين الصفات فيكرِّس اللوجوس الشخصى ليعكس اللوجوس الأكبر "الكونى"، وعندما يُشير إلى صوت الإله أو الرب الذى يُوحى إلى كهنة دلفى، فإنه يُشير فى نفس الوقت [شذرة B93] إلى هؤلاء الذين يتسمون بالقدرة على التفكير تفكيراً عقلياً فيما يروه ويسمعوه، ويُمكنهم تحليل كل مركب إلى جوانبه المتقابلة المكونة له، ثُم يربطونها معاً فى عملية واحدة، ويأملون فى أن يُفسروا إما لوجوس هيراقليطس، أو اللوجوس العام لكل الأشياء"، وبإشاراته البارعة عن اللوجوس والطبيعة الباطنة للأشياء، وعن ضرورة افتراضها، أزاح هيراقليطس مركز الاهتمام الفلسفى فى ميدان المعرفة مما كان مُتواضعاً عليه كتجسيد فى تعاليم الشعراء المبجلين، وكذلك عن الإدراك الواعى بالصفات

السطحية كما تبدو للحس، وجعلها تتجه نحو الفهم التنظيري للكون الذي يُتاح لنا بتأمل ليس فقط تركيبه، بل طبيعته الباطنة[xi]. واتفق معه "بارمنيدس" في التوصية بالتفكير العقلي الواعي، وعدم الانخداع بالحس مهما تكرر، يقول: "لا تدع ما تخبره كثيراً يقودك رغماً عنك في هذا الطريق – طريق الحس – أو تدع عيناك تجريان بلا هدف وتكون مجرد صدى للهواء، ولا تجعل لسانك ينطق إلاّ بأحكام بُنيت على حُجة منطقية "Logoi"[xii].

وظهر أيضاً الفيثاغوريون كنُحلة شبه دينية تهتم بتحرير النفس بالتربية العقلية والعلم والفلسفة والتأمل العقلي للأشياء المطلقة في الكون، وكان تفكيرهم العقلي المجرد مستقلاً عن طقوسهم الدينية، رغم ما وقعوا فيه من خلط بسبب اعتبارهم العدد والحساب بما فيه من تناسب وتناغم هو الصفة الجوهرية للكون، والتماس روابط تعسفية غير معقولة لبيان كيفية تلك الوحدة، فضلاً عن أن اعتقادهم بوحدة الكون وتناسخ الأرواح جعلهم لا يهتمون بالوعي بالهوية الشخصية، أو الوعي الذاتي[xiii].

وكان لتقدم العلم والفلسفة التي اهتمت باستخلاص العلل الطبيعية لكل شئ بما فيه أفعال القوى الإلهية نتائج أهمها حسم الصراع بين الشعب والنبلاء لصالح الديمقراطية المباشرة – ولم تكن بدولة المدينة صغيرة العدد ديمقراطية نيابية – التي تتيح لكل المواطنين الالتقاء في مكان واحد والقيام بشخصهم بتنفيذ القوانين والأعمال العامة، ليكون كل مواطن بذاته سياسياً ومشرعاً، وظهور نزعة فردية مشوبة بالطموح والأنانية والذاتية التامة انهارت معها الأخلاق التقليدية والدين المرتبط بالأساطير القديمة.

بهذا أصبح الطريق ممهداً لظهور طائفة السوفسطائيين الذين لم يكونوا مدرسة فلسفية، وليست بينهم روابط شخصية، بل احترفوا تلبية الحاجة العملية لطلب المهارة التي تُؤهل الإنسان العادي لشغل منصب سياسي، فاهتموا بالبلاغة والسياسة وعلوم التاريخ والرياضة والفيزياء، وتجنبوا الخوض في الفلسفة النظرية الخالصة حول أصل الطبيعة، و طلب الحقيقة المطلقة. وبدأ بقلب الانتباه نحو الذات، والتفكير في ظواهر الثقافة والحضارة التي تأثر فيها اليونانيون بالشعوب الأخرى، سواء الأكثر تقدماً، أو الأقل تحضراً، وظهرت تساؤلات مثل: هل طرق الحياة، وكذلك الشرائع الدينية، مجرد مواضعات واتفاقات بين

الناس أم لا؟ هل الثقافة الهلينية في مقابل غيرها من الثقافات هي مسألة عرف متغير من وضع الإنسان، أم أنها كامنة في الطبيعة؟ وبذلك أصبح الإنسان واعياً بذاته، وقال الكاتب التراجيدي "سوفكليس" "Sophocles" [٤٩٦: ٤٠٦ق م] في مسرحيته "أنتيجونا" "المعجزات في العالم كثيرة، لكن ليست هناك معجزة أعظم من الإنسان"[٢٥٧].

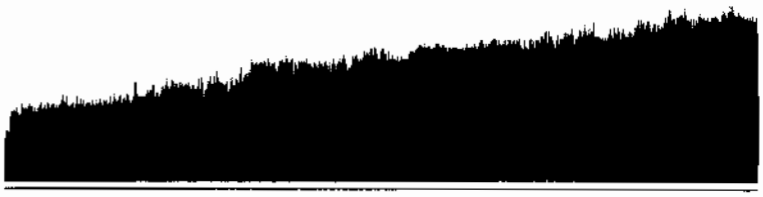
ومع أن الفلاسفة السابقين على السوفسطائيين لم يستبعدوا الملاحظة التجريبية، إلاّ أنهم ربطوها بالاستنباط، فكان الفيلسوف يستقر على مبدأ عام لتفسير العالم، وبحسبه يُفسر الظواهر الجزئية، أما السوفسطائيون فقد اهتموا بتجميع الملاحظات والوقائع الجزئية ليستقوا منها نتائجها النظرية والعملية، مقرين باستحالة وجود معرفة يقينية، أو حقيقة موضوعية عن العالم، فكان هدفهم عملياً، يهتمون بتنوير الناس وتعليمهم فن الحياة والسيطرة عليها، وحولوا انتباه الإنسان إلى نفسه كذات مفكرة مريدة، ولذلك اعتبرهم المؤرخون أدوات تنوير وتدريب في المدن اليونانية[٢٥٧]، فقد أعلن "بروتاجوراس" "Protagoras" [٤٨١: ٤١١ق.م] أن "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس وجود ما يُوجد منها، ووجود ما لا يوجد"[٢٥٨]، وبذلك نقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات المدركة، وظهرت معه مشكلة العلاقة بين نسبية الإدراك الحسي لأنه "اتفاقي" يرجع إلى الذات المدركة، وثبات القيم الأخلاقية لكونها طبيعة تميزت بها مرحلة الحضارة الإنسانية عندما أرسل بها الإله "هرمس" ليُعلم الإنسان الفضائل والعدالة والكرامة، كما ذكر أفلاطون عن بروتاجوراس[٢٥٩]، وبذلك كان من مؤيدي الحفاظ على التقاليد والأعراف الاجتماعية، بل يمكن القول إن ربطه معيار المعرفة بالإنسان الفرد لا يصدق على القيم الأخلاقية التي يمكن أن تكون صادقة وكلية يُمثل إرهاصاً بمبدأ الفصل بين العقلين النظري والعملي الذي بنى عليه عمانويل كنط "Immanuel Kant" [١٧٢٤: ١٨٠٤م] فلسفته النقدية في العصر الحديث.

وكذلك نجد طرحاً لمشكلة اختلاف الوعي، وعدم تطابق التصورات بين الأشخاص في مبدأ "جورجياس" "Gorgias" [٤٨٣: ٣٧٥م] القائل "لا شئ موجود، وإذا ما كان هناك شئ فإننا لا يمكن أن نعرفه، وحتى إذا ما كانت هناك معرفة بالوجود، فإنها لا يُمكن نقلها إلى الآخرين، إذ كيف يُمكن أن تُنقل معرفة بالألوان عن طريق الكلمة، طالما أن الأذن تسمع

النغمات وليس الألوان!! وكيف يُمكن أن نجد نفس التمثل عند شخصين فى وقت واحد مع أنهما مختلفان الواحد منهما عن الآخر!![xviii].

كان السوفسطائيون قوة تنويرية، أدى إنكارهم للطابع الموضوعى المطلق للحقيقة إلى نتيجة تقول بأنه بدلاً من إقناع أى إنسان،-على الفيلسوف السوفسطائى أن يحثُّهُ أو يُناقش معه وجهة نظره[xix]، إلاَّ أن اعتبارهم الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة، وإنكارهم التام لوجود حقائق مطلقة أو كلية أدى إلى مشكلة نسبية المعرفة وذاتيتها، والافتقار إلى معيار موضوعى للتوافق بين العقول، وبذلك أظهروا للوجود مشكلة الوعى البشرى الذاتى بأن جعلوه يفتقر إلى أساس للتواضع والتوافق بين الأفراد، وهى القضية التى تصدى لها سقراط "Socrates" [٤٧٠: ٣٩٩ق م] فى بحثه عن حقيقة الأفكار.

وكان "سقراط" موافقاً "السوفسطائيين" فى رفض كل ما يعتمد على سلطة التقليد، واعتماد الإنسان من حيث هو كائن عارف فاعل واجتماعى موضوعاً رئيسياً للفكر، والبدء فى التأملات من التجربة[xx]، وكذلك اتفق معهم فى ضرورة التنوير والتدريب على فن الحياة والسيطرة عليها، لكن على أساس معرفة الإنسان ووعيه بقدْرِهِ وقدراته الحقة، والبحث عن المعايير الموضوعية والحقائق الضرورية أو الماهيات الثابتة التى تكفل التوصل إلى الاقتناع التام بالفكرة، ولا تدع محلاً للاختلاف، وانتهى مذهبه إلى قول أفلاطون بأن خصائص موضوع المعرفة هى التى تُحدد إمكانها وصفاتها، ولذلك فإنّ "ما يُوجد على نحو كامل، يُعرف على نحو كامل، وما لا يُوجد على الإطلاق، لا يُعرف على الإطلاق"[xxi]، ولمَّا كانت الأشياء فى ذاتها موجودة أكمل ما يكون الوجود، فمن الطبيعى أن تكون معرفتها يقينية، فالفيلسوف يستطيع الارتفاع إلى الأشياء فى ذاتها، ورؤيتها فى جوهرها، فيعرف الوجود المطلق الثابت الخالد الواحد، أمَّا الأشياء الحسيّة فإنها تحتل مكاناً وسطاً بين الوجود الخالص والعدم الخالص، ومعرفتها ليست يقينية تماماً، ولا هى بالجهل التام، بل معرفة ظنية [الدوكسا أو المعرفة الطبيعية][xxii]، وهذا يترتب عليه ألاَّ يكون عالم الحسّ عدماً خالصاً، أو وجوداً وهمياً، ومعرفته ليست جهلاً تاماً، بل إنها نوع من المعرفة، لكن غير يقينية[xxiii]، وبالتالى لا تُمثل وعياً ذاتياً، بل مجرد إدراك.



أراد سقراط أن يُثير فى الناس العناية بأنبل ما فيهم، وهو النفس أو العقل، وذلك ببيان طريق اكتساب الحكمة والفضيلة بدلاً من الوقوف عند حدِّ الجدل والنقد الهدام، واعتبر المعرفة والفضيلة شيئاً واحداً، فالحكيم هو من يعرف الصواب ويفعله، ولا أحد يفعل الشر وهو يعلم ذلك، ويكون غرضه فعل الشر بما هو كذلك، لكن الحياة الأخلاقية تبدو مُناقضة لوقائع الحياة اليومية، لأننا أحيانا نكون على وعىٍ بأننا نفعل عن عمد ما هو خطأ، ولهذا أشار أرسطو إلى أن سقراط بموقفه المعرف فى العقلانية تجاهل الجوانب اللامعقولة فى النفس، ولم يُلاحظ الضعف الأخلاقى الذى يؤدى بالمرء إلى فعل ما يعرف أنه خطأ، وطرح رأيه على أساس اقتناعه الشخصى، مع أن الناس غالباً ما يكونوا بخلافه، ويستسلمون فى كثير من الأحوال – كالضيق أو الشماتة أو النشوة أو الفرح – لاقتراف ما يعرفون أنه خطأ[xxiv].

وأفرد أفلاطون "Plato" [٤٢٨: ٣٤٧ق.م] "محاورة ثيئاتيتوس" لدراسة مشكلات المعرفة، ونتيجتها سلبية، إذ اهتم بدحض للنظريات الزائفة عن المعرفة، لاسيما التى تحصرها فى الإدراك الحسى، إذ لو كانت المعرفة كذلك، فلن يكون هناك رجلاً أكثر حكمة من غيره، لأن كلاً منَّا هو أفضل حَكَم على إدراكاته الحسيَّة الخاصة، ومقياس حكمته الخاصة "وما أفظع ألاَّ يكون هناك من فارق، من حيث المعرفة، بين كل واحد من البشر وبين أى رأس من رؤوس الماشية"[xxv]، وكذلك يتساءل سقراط متهكماً: "هل يصح أن نقول إننا نرى بالعيون، أم إن العيون هى الأداة التى بواسطتها نرى!! وأن نقول إننا نسمع بالآذان، أم إن الآذان هى الأداة التى بواسطتها نسمع!!"[xxvi].

ولا يعنى ذلك أن سقراط، أو أفلاطون، يُنكر تماماً أى دور للحس فى مجال الوعى والحصول على المعرفة، بل إن الإدراك الحسى يُولِّد وعياً بشئ ما، وهذا الوعى يُسمى صورة خيالية أو تمثُّلاً، والصور الذهنية هى دائماً أفكار الأشياء الجزئية، ويجانبها لدينا أفكار عامة أو مفاهيم لا تُمثل أشياء جزئية، بل فئات، وتلك الأفكار العامة تنطوى على الصفات التى تشترك فيها فئة الأشياء، وتستبعد الصفات التى تُوجد فى بعضها، ولا تُوجد فى البعض الآخر[xxvii]، لكن النفس هى التى تعى الفكرة، فالنفس حين "تتعقل" فإن ذلك

يكون تحاوراً تقوم به مع ذاتها، تسأل نفسها السؤال وتُجيب عليه، وتُثبت أو تنفي، وحين تُقرر، ولا تعود تتردد، تظهر الفكرة عندها، ونتيجة لهذا يُسمى فعل التفكير "فعل التحدث"، وتُوصف الفكرة بأنها الحديث المنطوق، ليس أمام آخر وبإطلاق الصوت، بل صمتاً وأمام النفس ذاتها[xxvii]، وينبه أفلاطون أيضاً على ضرورة وضوح الفكرة عن طريق تمييز ما تُعبر عنه، إذ " إن ذلك الذى يُضيف إلى الفكرة الصائبة التى عنده عن شئ ما من الموجودات، ما يُميزها عن الموجودات الأخرى، يكون قد أحرز العلم بذلك الشئ الذى لم تكن عنده عنه من قبل إلاّ مجرد فكرة[xxviii].

أمّا "أرسطو" 'Aristotle' [٣٢١: ٣٨٤ق.م] فقد أبرز لأول مرة مفهوم الوضوح، مبيناً أن هناك حقائق تفرض نفسها على وقائع التجربة مع أنها لا تقبل البرهنة عليها لوضوحها، ومن يُحاول البرهنة عليها يكون كمن يسعى لإثبات وجود الشمس مستعيناً بضوء مصباح[xxix]، وبذلك كان أول من وجّه الانتباه إلى القدرة الذاتية للعقل، ودورها فى الوعى، مستدلاً عليه بأننا حين نُدرك شيئاً نعى أننا نُدركه، وحين نُفكر فى شئ نعى أننا نُفكر فيه، والوعى بأننا نُدرك ونُفكر هو الوعى أن لنا وجوداً، وبذلك جعل الوعى قضية أولية[xxx]، كما رفض تقسيم أفلاطون للنفس، فالنفس لا أجزاء لها، لكن للوعى الإنسانى درجات دنيا وعليا، أى ملكات، هى جوانب للنفس لا يمكن فصلها، والملكة الدنيا هى الإدراك الحسى، وفوقها الحس المشترك الذى تترابط فيه الإحساسات المعزولة، وفوقه تأتى ملكة التخيل، ولا يعنى بها التخيل الخلاق عند الفنان، بل قوة فى كل إنسان لتشكيل الصور والأخيلة الذهنية، وهذا يرجع إلى إثارة فى عضو الحس تستمر بعد أن يكف الشئ الخارجى عن التأثير، ويليها الذاكرة التى تتعرف على الصورة المتخيلة بوصفها نسخة من انطباع حسى سابق، والتذكر أرقى من الذاكرة، لأنه إثارة متعمدة لصور الذاكرة ونقلها إلى ملكة العقل، وللعقل درجتان: درجة دنيا تُسمى العقل المنفعل وهى قوة التفكير قبل أن يُفكر بالفعل، ودرجة عليا تسمى العقل الفعال وهى الفاعلية الإيجابية للفكر ذاته، والعقل الفعال خالد لا يفنى، ليست له بداية ولا نهاية[xxxi]، ويصفه فى كتاب للنفس بأنه " المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولى، والعلم

بالفعل هو وموضوعه شئ واحد، أمّا العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان فى الفرد، لكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق، ولا نستطيع القول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى، وعندما يُفارق فقط يصبح مختلفاً عمّا كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً، أما العقل المنفعل فهو فاسد، وبدون العقل الفعال لا نعقل"[xxxiii].

وكان بعض شُراح أرسطو – منهم الإسكندر الأفروديسى فى أوائل القرن الثالث الميلادى – قد وحدوا بين العقل الفعال وبين الله، لكن التفسير الأقرب إلى المعقولية، وإلى سياق مذهب أرسطو هو ما قال به "ابن رشد" [٥٢٠: ٥٩٥هـ/ ١١٢٦: ١١٩٨م] من أنه يعنى المعقولات ذاتها، فما يعيه الإنسان من أفكار ومعان يُكتب لها الخلود وكأنها تُمثلُ _ كما رأى فلاسفة العلم المعاصرون _ عالماً قائماً بذاته.

وبعد أرسطو أكدَّ الرواقيون على قيمة وعى الإنسان بوصفه شيئاً متميزاً عن الأحداث الخارجية، فقد بيَّن "زينون الأكتيومى" "Zeno of Citium" [٣٣٦: ٢٦٤ق.م] أن النفس تولد صفحة بيضاء، ومعطيات الحواس هى نقطة البدء الوحيدة للمعرفة، وتحدث عن أفعال داخلية تمثل الإدراك الحسى الداخلى وما ينشأ عنه من تكريات وخبرة تأتى منها التصورات العامة كمعان أوليَّة يقوم عليها البحث العلمى، والعقل يُوافق على التصور عندما يقوم لديه يقين بأنه صدر عن موضوع واقعى، ويتكون فى النفس كنسخة مطابقة له، ولم يكن للصورة أن تقوم فى النفس إذا كان الموضوع غير موجود، أو على غير ما هو بالفعل، وبهذا اليقين يتحول التصور إلى مفهوم عقلى، أى تصور مقرون بيقين لا يهتز[xxxiv]، ولذلك فإن قسماً من تصوراتنا يدفعنا تكوينها إلى تصديقها لأنها جزء من وعينا، ولأنها لا تنشأ إلاَّ من موضوعات حقيقية، وتتسم بكونها واضحة بذاتها وضوحاً مباشراً[xxxv].

بذلك قرر الرواقيون أن المعرفة تقوم على الإدراك الواعى، وأن المفهوم له نفس مكونات التمثل الناتج عن الإدراك الحسى، لكنه يتميز عنه بالوعى باتفاقه مع الذى يُمثله، ويُطلق زينون على التصور المصاحب للوعى "تصوراً مفهومياً" أو تصوراً يُمكنه بالفعل إدراك الموضوع الذى يُمثله ويُعبر عنه، واعتبره زينون معياراً للحقيقة[xxxvi]، لأن الأصل فى المعرفة هو أن تنطبع صورة الشئ فى الحس بفعل مباشر لا بواسطة "أشباه" كما يقول

الأبيقوريون، وتليه درجة التصديق الذى تقوم به النفس مجاوبة على التأثير الخارجى، ويتعلق بالإرادة، ويصدر حينما تتصور النفس فكرة حقيقية ليتم الفهم كأساس لبناء العلم الذى هو تنظيم المعرفة الحسيَّة فى مجموعة متناسقة تتسم بالوحدة التصورية[xxxvii]، أى تتسم بالإدراك الواعى القائم على تصور للنفس تصوراً واضحاً للمفهوم العام.

وتتفق الأبيقورية مع الرواقية فى أن الإدراك الحسى هو مصدر أفكارنا، ومعيار الحق من الوجهة النظرية، والإحساس-واللذة معيار الحق من الوجهة العملية، وعندما يتكرر الإحساس يحدث فى الذهن معنى كلياً نثبته بلفظ ويظل قائماً باعتباره "فكرة سابقة" نُطبقها على الجزئيات كلمَّا عرضت لنا فى التجربة، وليس خداع الحواس دليلاً ضد الإدراك الحسى، لأن الخطأ لا يقع فيه، بل يقع فى الحكم الذى يُضيفه العقل إلى الإدراك[xxxviii]، وابتداء من الإدراكات التى تنفذ فينا على هيئة صور أو مؤثرات تتكون الأفكار أو تصورات الأجناس، ولمَّا كانت التصورات تعود دائماً إلى إدراكات حسيَّة سابقة، فإنها صادقة دائماً، وتُعتبر من معايير الحقيقة إلى جانب الإدراك الحسى والإحساسات، وكذلك لمَّا كانت أفكار الخيال نتاج للصور الموضوعية الفعلية الماثلة أمام النفس، فإنها أيضاً معايير للحقيقة، ولهذا لا يجوز التساؤل عن صحة رأى أو خطئه إلاَّ حين نتجاوز نطاق الإدراك الحسى من حيث هو كذلك، أو حين نستقى ممَّا هو معروف رأياً غير معروف[xxxix].

والمعنى الكلى يتكون ليبقى فى الذهن كفكرة سابقة نُطبقها على الجزئيات كما عرضت لنا فى التجربة، وكذلك تستلزم المعرفة الحدس الفكرى، وهو استدلال يجعلنا نصدق بأشياء ليست واقعة فى التجربة، لكن التجربة إمَّا أن تقتضيها كعلَّة أو شرط، وإمَّا ألاَّ تُبطلها، مثال ذلك الجوهر الفرد، فالتجربة تقتضيه كما يتبين من العلم الطبيعى، والخلاء، فإنه شرط الحركة من حيث إن الملاء لا يدع للجسم المتحرك مكاناً يتحرك فيه، ولانهائية المادة، فالتجربة إن لم تؤيدها فهى لا تُبطلها، وهذه الأشياء يُسميها "أبيقور" "Epicurus" [٣٤١: ٢٧٠ق م] اللامحسوسات، ولا يعنى أنها لا ماديات، بل إنها دون عتبة الإحساس، وكذلك يؤدى بنا الحدس الفكرى إلى استخراج تفاصيل العالم من "نظرة إجمالية" مثل استخراج

الظواهر الجوية من معرفة مفاعيل العناصر، وهذا منهج يسمح بإدراك اللامحسوسات فى أنفسها، لا فى علاقاتها بالمحسوسات[٥٥].

هكذا عرف فلاسفة اليونان، ولو بصورة ضمنية، أن الإدراك الواعى هو الأساس والمعيار الحقيقة للمعرفة، وأنه يجمع بين الحس والعقل والإرادة فى وحدة أساسها الوعى الذاتى الذى يجمع بين شتات المدركات فى وحدة مترابطة يتأملها العقل، ويُلم بما تنطوى عليه من خصائص وعلاقات تمثل السبب الكافى لوجودها، وتسمح باستنباط الأحكام والاستدلالات وفقاً لما يمكن أن يكتشفه العقل ببصيرته الواعية، أو حدسه الفكرى، من حدوس افتراضية أو تخمينات تقوم عليها معرفته بالعالم وتعامله معه، وتؤثر فى توقعاته المستقبل.

وفى ظلّ الفلسفة الهلينستية إبان العصر الرومانى برزت فكرة العقل الكلى والقانون الشامل للإنسانية، وكانت فكرة المواطنة العالمية حافزاً لنشأة الأفكار الكلية العامة، واتجه الفكر الفلسفى – الذى خبت جذوته – اتجاهاً أخلاقياً يحثُّ على الإذعان والتسليم للقدر، ولامبالاة الكلبيين، وطقوس الأسرار الفيثاغورية، وازدهرت الديانة الأورفية الديونيسية بما فيها من تأملات العصر السكندرى، وكانت الإسكندرية، بما التقى فيها من أفكار وحضارة العالمين اليونانى والشرقى وامتزاجهما، محل نشأة الهلينستية اليهودية، والفيثاغورية الجديدة، وأيضاً الشكية الأفلاطونية القائمة على التجميع التوفيقى لأفكار من أفلاطون وأرسطو والواحدية الرواقية، وتحويلها إلى مذهب فى وحدة الوجود والألوهية يتسم بالروحانية والحركة، لكن كان نجاح هذا المذهب ظاهرياً لسببين:[٥٦]

- انتهى الأفلاطونيون المحدثون إلى التشكك فى إمكان الوصول بالعقل الذاتى إلى المعرفة النظرية للأساس الأول المطلق للوجود، فلجئوا إلى المعرفة الكشفية فى حال الجذب الصوفى.
- بتأثير هذا الاتجاه الصوفى ظهر تصور الأفلاطونية المحدثة الثنائى للعالم رغم تمسكها الظاهرى بالمذهب الواحدى حفاظاً على شعارهم "الرجوع إلى أفلاطون".

وبينما ضحى أفلاطون بالفرد – فى جمهوريته – من أجل الجماعة، آثرت الأفلاطونية المحدثة التأكيد على الفرد لأن الفكر الفلسفى عندها لم يعُد يقوم فى معرفة موضوع الفكر، بل فى حالة النفس العارفة حين اتحادها الانجذابى بالإله، والتأكيد على المعرفة الكشفية بدلاً من الفحص المستقل الذى يقوم به العقل، وبذلك دفعت بتطور الفيثاغورية الجديدة إلى غايته، وأتمت انتحار الفلسفة، ولم يبق من مبدأ سقراط عن "استقلال الفيلسوف" "Autarkia" سوى تحرر النفس من قيود المحسوس طلباً للنشوة الصوفية.

ثانياً: الفكر فى العصور الوسطى المسيحية بين العقل والوجدان:

اتخذ مسار الفكر فى العصور الوسطى المسيحية صورة منحنى هابطاً من الوعى العقلانى إلى التسليم الدينى وإخضاع العقل للنص، ليعود إلى الوعى بقدرات العقل وتغليبه فى فهم النص، ومن أهم معالم هذا الفكر:

(١) القديس أوغسطين "Saint Augustine" [٣٥٤: ٤٣٠م] وتأسيس الوعى الدينى:

بدأت الفلسفة المسيحية بتأكيد أوغسطين على الوعى الدينى، ويُعدُّ كتابه "الاعترافات" مثالاً للوعى بالذات فى حضرة الألوهية، يقول: "أظهرت لك ذاتى يارب... واعترافاتى هذه أقدمها إليك لا بألفاظ وأصوات، بل بكلام النفس، بهتاف الفكر الذى تعرفه أذنك"[xii]، لكنه يجعل من الذاكرة جماع الوعى والتعقل الإنسانى، إذ "لذاكرتى قوة شاملة تتعدى الحقائق المعروفة لأنها تستوعب أيضاً كل ما علمتنى إياه العلوم الحرة بقدر ما أزال أتذكره...وتلك ليست صوراً بسيطة، بل معارف وعلوم فنٍّ، وكل ما أعرفه عن تلك النصوص لا يبقى فى ذاكرتى على مثال صورة أحتفظ بها وحدها تاركاً فى الخارج ما ترمز إليه"[xiii] بل الذاكرة تتضمن أفعال للنفس، "لا كما هى ساعة تحس بها النفس، بل بطريقة مختلفة تتجاوب مع طبيعة الذاكرة عينها... الذاكرة هى العقل ذاته؛ وحين نعهد إلى شخص القيام بمهمة معينة لا يجوز له أن ينساها، نقول له: انتبه جيداً لهذه المسألة، وعندما تنسى شيئاً نقول: ما خطر ببالى... وهذا غاب عن فكرى، إننا نعنى حقاً هذا بالبال أو بالفكر الذاكرة"[xiv].

ويؤكد أوغسطين أنه ليس بمستطاع العقل البشرى إدراك الحقيقة، ولهذا احتاج البشر إلى الكتب المقدسة، يقول: "قصَّرنا بسبب ضعفنا عن إدراك الحقيقة بفضل عقلنا وحده، واحتجنا إلى كتبك المقدسة... لقد أعرضت عنها لما فيها من أشياء يستحيل فهمها وقبولها، بيد أنى لدى سماعى بعض شروح مُرضية لها، وجدت السبب فى عمق أسرارها الخفيَّة، واعتقدت أن سلطان الكتاب المقدس، وإن ظلّ فى متناول الجميع، يكسب احتراماً أفضل وثقة المؤمنين حين يشرح شرحاً علمياً عظمة أسراره الجليلة"[xiv]. التعقل إذن ضرورى للإيمان، ويُمهد لحقائقه التى لا يمكن البرهنة عليها فى ذاتها بل البرهنة على أنه يُمكن الاعتقاد بها، ويصلح للاستيثاق من الشهادة والعلامات، كما أنه نتيجة منطقية للإيمان لفهم العقائد الدينية.

وبهذا آثار أوغسطين فى الفكر المسيحى مشكلة التوفيق بين العقل والنقل، والتى كان قد أثارها فى الفكر اليهودى "فيلون السكندرى" "Philo" [٣٠ق.م: ٥٠م] ليوفق بين نصوص التوراة وبين الفلسفة، قائلاً بأن للنصوص معنى مجازى لا بد من تأويله، وأن المعنى الحرفى يُشبه الجسم، والمعنى الباطن يُشبه الروح، ومن ثم لاقت قضية التوفيق بين العقل والنقل اهتماماً فائقاً لدى المفكرين فى الأديان السماوية الثلاثة، وارتبطت بتعيين مجال الوعى والقدرة على فهم النص الدينى، واختلفت طرق معالجتها وفقاً للمذهب الفلسفى الذى ينطلق منه المفكر.

ولتأسيس مجال المعرفة العقلية بدأ أوغسطين بالشك، وانتهى إلى أن هناك حقيقة يقينية فى الشك، وتقتضى بدورها حقائق أُخرى كالحياة والتذكر والعلم والحكم والإرادة، لأن الذى يشك يحيا، ويعلم أنه يشك، وأنه يريد اليقين، ويتذكر ما يشك فيه، فالشك حقيقة واقعة، والعمليات النفسية المتصلة به هى أيضاً حقائق يقينية، وبذلك نصل إلى إثبات وجود حقائق يقينية، وأن هناك ذاتاً تقوم بهذه العمليات النفسية، وأننا أثبتنا وجود الذات[xv].

هكذا بدأ اوغسطين بالوعى بوجود الذات – وسينطلق منها الفكر الفلسفى الحديث – لينتقل من الإدراك الواعى بالفكر إلى الإدراك الواعى بالوجود، إلاّ أنه يؤكد أننا وصلنا إلى إثبات وجود هذه الحقائق بالعيان والوجدان، وأن مقياس الحقيقة هو حضورها فى النفس

مباشرة، وكل ما استطاع الوصول إليه هو معرفة ذاته والحقائق الخاصة بها، لكن الانتقال إلى معرفة العالم الخارجي يحتاج لطريق آخر لاختلاف عالم الحس عن عالم العقل – وهنا يظهر التأثير الأفلاطوني القديم والمحدث – بدون أن يعني ذلك أن العالم الحسي باطل، بل له وجوده وقيمته في المعرفة، لكنه غير كاف لليقين، لأن المعرفة الحسيّة تؤدي فقط إلى الإيمان لا إلى العلم، فالمعرفة التي تؤدي إلى العلم هي معرفة الحقائق الأزلية، وهذه موجودة في النفس الإنسانية، ويمكن الوصول إليها بالطريقة نفسها التي تؤدي إلى إثبات وجود الذات، أي بالمعاينة والإشراق، فالمعرفة الحقة لا تُستخلص من الحس، لأنها مفترقة عنه، والحسيات وإن كانت تنزع نحو الكمال المتحقق في الحقائق الأبدية، فإنها ليست سوى نُسخ مشوهة منها[xvii].

لكن تأكيد أوغسطين على عجز العقل البشري عن إدراك الحقيقة، وحاجته للكتب المقدسة، وإعلانه أن الطريق الحقيقي للمعرفة والعلم لا يكون إلاّ بالكشف والإشراق للاطلاع على الحقائق الأزلية كان له أثره في تقوية الاتجاه نحو الإيمان، لكن على حساب العقل، وظهر تيار يرى أنه ليس للعقل أن يُفكر إلاّ في نطاق الإيمان بلغ عنفوانه على يد "بطرس دميانى" "Peter Damian" [١٠٠٧: ١٠٧٢م] بقوله إن المنطق – ويعني الفكر العقلاني عامة – لا يتناول سوى ألفاظ، ولا يمكن أن ينطبق على اللاهوت لعلو الله تعالى فوق العقل، فضلاً عن أن القواعد المنطقية تُبين النظام الواجب رعايته في المناقشة، ولا تنصب على ماهيات الأشياء، فلا قيمة لها إلاّ في الاستدلال، ولهذا يجب على العلوم الإنسانية أن تقف من الكتب المقدسة موقف الخادمة من السيدة، والفلسفة حين تستخرج نتائج الألفاظ الخارجية تغفل عن ضوء الحقيقة الداخلية، وتُخطئ السبيل القويم إلى الحق[xviii].

(٢) أنسلم"Anselm" [١٠٣٣: ١١٠٩م] وتدعيم سلطة العقل:

لم يلبث أن بدأ تيار يُعيد الربط بين الإيمان والتعقل، ويرى أنه إذا كانت هناك أمور لا يليق بالعقل الخوض فيها لأنها إيمان محض كالمعجزات والخوارق والكرامات، وأمور لا يليق بالإيمان التدخل فيها كالمنطق وعلوم الطبيعة والرياضيات وما إليها، لأن الإيمان يستمد مبادئه من الله بواسطة الوحي، بينما العقل يستمد مبادئه من الواقع الخارجي، وقد يؤدي

البحث فى أحدهما إلى تناقض مع الآخر، فلا بد من التوفيق إن أمكن، وإلاَّ فليُترك كل وشأنه، ولا تناقض فى ذلك، أو ازدواج للحقيقة، بل اختلاف وجهات نظر وتمييز بين نظامين متباينين[xlix].

وكان ممن اهتموا بسلطة العقل القديس أنسلم وقد اتفق مع أوغسطين فى جعل الإيمان هو المعطى الأول للإنسان، وأن البدء به لا يقتضى مجافاة العقل، أو الوقوف فى وجه الجدل، فالإيمان محتاج إلى عقل، وكذلك يحتاج العقل إلى إيمان، وهناك طريق وسط بين تعقل الحقائق وعدم تعقلها هو عقل الإيمان الذى يتعقل الحقائق قدر الإمكان، فإذا كان مضمون الإيمان لا يمكن تعقله، فإنه على العقل أن يؤمن ويخضع، لأن للمرجع إلى الإيمان[l].

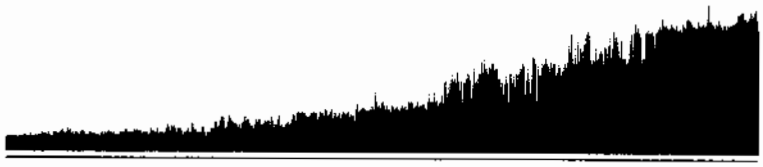
ومع ذلك ظلَّ الوعى الأوربى يُعانى من ضباب الجذب العرفانى، والانصياع لخدمة فكر الكنيسة، وتبرير معتقداتها بدون تعقل واضح وتدليل نقدى ومنهجى، إلى أن حانت مناسبة التطور والتحديث بفضل ما تلقاه من روافد الحضارة العربية المتفوقة لأكثر من خمسة قرون، وكشفها عن النزعة الإنسانية اليونانية القديمة، فظهرت محاولة "بونافنتورا" لإيضاح أقوال أوغسطين الغامضة على ضوء نقد أبى حامد الغزالى للعلِّية ورده كل فاعلية لله، وقوله بالمكاشفة والإشراق الإلهى كمصدر للحقائق العليا، واطلع على فكر ابن رشد – المعاصر له – ونقده للغزالى[li]، وتأثر بهذا التيار "وليام الأوكامى" "William of Ockam" [١٢٦٥: ١٣٤٩م] رغم إنكاره العلِّية الإلهية، لكنه متأثراً بابن رشد اعتبر المعانى الكلية مجرد صور ذهنية للأشياء الجزئية، وليست فى ذاتها بشئ، وليس للمعرفة من مصدر سوى الحدس، والحدس على نوعين: حدس خارجى يرتبط بالمحسوسات، وحدس داخلى يختص بالمعقولات، وبذلك أنكر الميتافيزيقا ممهداً لمذهب "ديفيد هيوم" "David Hume" [١٧١١: ١٧٧٦م] كما أرسى دعائم الاتجاه التصورى، أو الإسمى، القائل بأن المعنى مجرد إشارة للشئ، ولا يُمثل الشئ فى ذاته، إذ لا يُمكن معرفة الجزئيات فى ذاتها، كما أن معرفة الله وصفاته ممتنعة، سواء بالحدس أو بالانتقال من المعلولات إلى عللها، لأنها لا تُعرف بفكرة مستمدة من موضوعات التجربة، بل عقائد إيمانية خالصة لا تخضع للبرهان، وبهذا صادر

قبل "كنط" على حق العقل فى مناقشة مسألة وجود الله، وجعلها إيماناً قلبياً فحسب[٩٥]، ومن الاسميين "نيقولا الأوتركورى" "Nicolas D'autrecourt" [؟: ١٣٣٠م] عاد إلى ردّ كل فاعلية فى العالم لله، ونفى العلية الطبيعية، وحصر مصادر المعرفة فى مصدرين هما التجربة الواقعية، والقياس اللّمى القائم على مبدأ عدم التناقض بحيث لا يُثبت إلاّ مطابقة الموضوع لنفسه بدون إمكان انتقال العقل من معنى إلى آخر مختلف عنه، وإلاّ وقع فى تناقض، ولهذا أطلق عليه "جيلسون" "هيوم العصور الوسطى" لقوله بأنه عندما تُوقفنا التجربة على علّة ومعلول مجتمعين، فإن هذا لا يدوم إلاّ مدة التجربة، ولا يبقى بعدها إلاّ مجرد الاحتمال بأن نفس المعلولات تحدث إذا توافرت نفس العلل، وبذلك تنهار الطبيعيات المشائية التى تجعل رابطة العليّة مضارعة لرابطة الهوية، ولا يبقى إلاّ تصور أن الأجسام مركبة من جواهر فردة، وأن تُفسر ظواهرها بحركات الجواهر، وتُضيف كل عليّة إلى الله[٩٦]، وقد أثّر هذا التيار فى الفلاسفة المحدثين، لاسيّما ديكارت، بسكال، اسبينوزا، مالبرانش، ليبنتز، وغيرهم.

(٣) بونافنتورا "Bonaventura" [١١٢١: ١٢٧٤م] ونظرية المعرفتين [العقلين]:

ميّز بونافنتورا بين حالتين لليقين، حالة التعلق باليقين، وفيها قد يُضحى المؤمن بحياته من أجل عقيدته، وحالة وضوح اليقين، وفيها لا يأتى الإيمان بيقين واضح، بل يُقدم صورة أولية تحتاج إلى تفسير، وذلك على عكس العقل الذى يأتى للإنسان بيقين واضح يستطيع أن يُثبته فى كل تفاصيله بسهولة ودقة، لكن النقل يأتى بالحقيقة الإيمانية مؤيدة بشئ واحد هو اللغة الدينية، وفيها تُلقى الحقيقة إلقاءً، وعلى الإنسان أن يُؤمن بها أو يطرحها مرة واحدة، وعلى ذلك فحيث تنتهى الفلسفة أو العقل يبدأ الإيمان، لأن الإنسان فى الفلسفة أو التعقل يبدأ من حقائق تلو أخرى، حتى يصل إلى المبادئ الأولى، بينما الإيمان يبدأ من حقيقة إيمانية أو مُعتقد مرسوم فى الكتب المقدسة، ثم يأتى البرهان بعد ذلك، فالاختلاف بين الإثنين اختلاف فى نقطة البدء، وليس فى البرهنة[٩٧].

وعلى هذا يرى بونافنتورا أن للنفس معرفتين أو عقلين: عقل أدنى تتجه به نحو المحسوسات، وعقل أعلى تتجه به نحو ذاتها ونحو الله، فالله منح كل مخلوق فاعلية يُحقق



بها فعله الخاص، هو العقل الأدنى، أى العقل الإنسانى فى أول درجاته ومستوياته، لكن هناك عقل أعلى موضوعه الأشياء المفارقة للمادة، كالله، والنفس وأفعالها، وهناك مبادئ تنطبق على المحسوسات، وحدودها مكتسبة بالحس، لكن النسب أو العلاقات بين الحدود تُدركها النفس من تلقاء ذاتها، فهذه مبادئ فطرية بالإضافة فقط، لا بالاطلاق العام، وهناك مبادئ عقلية بحتة ترجع إلى العقل الإلهى من حيث حدودها والنسب بينها، منها أن الله تعالى فوق كل شئ، وأنه يجب إيثار الخير الأعظم على كل خير، وهذه يُدركها العقل حالما يتجه إليها، فهى فطرية إطلاقاً، وأعلى من النفس، ولمّا كان ليس أعلى من النفس سوى خالقها، فهى مطبوعة فى النفس من الله، ودالة عليه، ولهذا إذا حللنا أفعالنا العقلية، النظرية والعملية، لوجدناها تنتهى إلى الله من جهتين[٣٧]:

- من جهة النظر تنتهى إلى وجود الله فى التصور والحكم والاستدلال، فالتصور هو إدراك حدّ الشئ، وكل حد هو معنى أعم من المحدود، ولا يزال العقل يرتقى فى سلم المعانى حتى يصل إلى أعلاها وأعمها، وهو معنى الموجود بذاته، أى الله، والحكم هو العلم بأن هذه القضية حقيقة ثابتة، والاستدلال هو العلم بأن النتيجة لازمة ضرورة عن المقدمتين، لكن المحسوسات متغيرة لا تثبت، ولا تُبرر ضرورة اللزوم، وعقلنا أيضاً خاضع للتغير، معرض للخطأ، فيجب أن تقوم الحقيقة والضرورة على ما للأشياء من حقيقة ضرورية فى الله نموذجها.
- من جهة العمل يتبين أن العقل حين يبحث عن خير الوسائل لتحقيق غاية ما، أى حينما يبحث عمّا هو أقرب إلى الخير الكامل، فهو حاصل بالضرورة على معنى الخير الأعظم منطبعاً فيه.

والنتيجة أن العقل الإنسانى متصل بالحقيقة الدائمة، وليس هذا اتصالاً بذات الله، أو رؤية مباشرة كما سيقول مالبرانش، بل اتصال بفكرة الله المطبعة فى النفس التى أمدها الله بملكة أو هيئة خاصة لهذا الإدراك.

(٤) توما الأكوينى "Thomas Aquinas" [١٢٢٤: ١٢٧٤م] وتعقل الإيمان:

يُقرُّ توما الأكويني أن العقل الإنساني مركب من صورة وهيولى، ولهذا لا يُدرك الأشياء إلاَّ ابتداء من الحواس، وبالتالي لا يمكنه أن يبلغ الحقائق الدينية، ولمَّا كان موضوع الحكمة هو الله، والله روح صرف، احتاج العقل إلى الوحي ليمده بالحقائق الخارجة عن نطاقه، وينبه إلى أن[٧٦]:

- العقل لا يختلط موضوعه بموضوع الوحي، فالحقيقة الواحدة لا تقبل مصدرين للمعرفة، وإذا كنَّا نظن من الناحية النظرية أن العقل قادر على إدراك كل شئ، فإنه في الواقع ليس كذلك، ولا يستطيع أن يستقل بموضوعه، ويكون للوحي دوره الضروري، كما أن حقيقة البراهين ومبناها المنطقي لن يُدركها كل الناس، بل تحتاج استعداد خاص ومران معين، ولهذا لا بد أن ينضاف الوحي إلى العقل لإدراكها.
- إن الوحي احتفظ بأشياء، ولا ضير أن يأتي العقل ليُحدد مضمون الوحي، لأن الإيمان أقلُّ أنواع للمعرفة وضوحاً، وفيه لا يُدرك الإنسان المبنى العقلي للحقيقة الإيمانية.

ويرى الأكويني أن فعل التعقل يتوقف على القوة الحاسة في تحصيل العلم، وفي مزاولته بعد تحصيله، فمن حيث تحصيله نجهل أن لنا معرفة غريزية، ونعلم أننا مضطرون إلى تحصيل المعرفة بالتجربة والاستدلال، ونرى أن الذي يُحرم حاسة من أول أمره يُحرم العلم بمدارك تلك الحاسة، ولهذا كان للحواس أهميتها في الحصول على المعارف، كل حاسة بحسب الوظيفة الخاصة بها، أما من حيث مزاولة العلم بعد تحصيله، فإن العقل لا يقدر على تعقل المعقولات الحاصلة عنده دون أن يتجه إلى الصور الخيالية، ومتى تعطل فعل المخيلة أو فعل الذاكرة، لمرض أو غيره، امتنع على الإنسان أن يعقل بالفعل حتى ما كان له سابق علم به[٧٧].

وعن كيفية الإدراك الواعي يبين الأكويني أنه إذا اراد الإنسان تعقل شيئاً فإنه يستحضر في ذهنه صوراً خيالية يتمثل بها ما يُريد تعقله، لكنه بالصور الخيالية لا يتعقل سوى الجزئيات التي هي المصدر الوحيد لمعرفتنا، والأشياء المحسوسة تنطوي على عنصر معقول هو "الصورة" التي هي الفكرة الإلهية متحققة ومتعينة في المادة، إذ إنه حتى في الأشياء

المادية يُوجد المعقول، لكنه معقول "بالقوة"، ولكى يصبح معقولاً بالفعل يجب تدخل ملكة ناشطة هى العقل الفعال، وهو لا يعمل مباشرة فى المحسوسات، بل فى المعطيات المكتسبة سابقاً عن طريق المعرفة الحسيّة، إذ يستخرج مما يتمثله الخيال "الفكرة" أو النواة المعقولة التى يتمثلها العقل المنفعل[lvii]، ومعنى ذلك أنه لا بد من وجود قوة فى النفس تجرد الماهية من علائقها المادية الممثلة فى الصورة الخيالية الحاصلة عن الإحساس فتجعلها معقولة بالفعل، هى العقل بالفعل، وقوة أُخرى تتعقل ما استخرجته القوة الأولى تُسمى عقلاً فعالاً.

وبذلك يرفض "الأكوينى" ما ذهب إليه بعض المتصوفة والأوغسطينيين من أن لنا قوة عقلية أُخرى تُدرك الروحانيات فى ذاتها بحجة أنه ليس للروحانيات صورة خيالية، ومع ذلك نعقلها، ولو صح مذهبهم لما ضلَّ كثير من الناس فى معرفة الله والنفس، فالحقيقة أننا نُدرك وجود الله بالاستدلال، ونُدرك ماهيته بالتنزيه ونفى المماثلة، أمّا النفس فلسنا نعقلها مباشرة، بل بواسطة فعل التعقل، لأن الشئ إنما يُدرَك من حيث هو بالفعل، وليس العقل الإنسانى عقلاً بالفعل كالملاك، لكنه بالقوة، ولا يَعقِلُ إلا متى خرج إلى الفعل، وحينئذ نلاحظ أنفسنا بتحليل فعل التعقل، وبهذا اتخذ موقفاً وسطاً بين الأفلاطونيين الذين يزعمون أننا نُدرك الروحانيات إدراكاً معادلاً لها، وبين الحسيين الذين يرون أنه لا سبيل لنا إلى العلم بالمجردات أصلاً، إذ يقول "توما" بأننا نعلمها علماً يقينياً بطريق التجريد والاستدلال على قدر ما تطيق طبيعتنا المركبة من نفس وجسم[lviii].

والحقيقة أن هذه النزعة الأرسطية المعدلة فى موقف "توما الأكوينى" من المعرفة القائمة على الإدراك الواعى بالحس، وما يُؤدى إليه من تعقل خالص، تكاد تُطابق موقف ابن رشد الذى تأثر به الأكوينى تأثراً بيناً، وسينتهى إلى تقرير "كنط" فى القرن الثامن عشر لدور كل من ملكة الحس، وملكة الفهم، والعقل الخالص فى إنتاج المعرفة العلمية النظرية على أساس من الوعى البشرى الذاتى.

وقد أدى هذا الموقف المتنامى للوعى بدور الإدراك الواعى، والبحث فى قدرات العقل الإنسانى ذاته كمصدر للمعرفة، والذى بلغ قمته عند "الأكوينى" إلى قول المؤرخ "اتين

جيلسون" بأن معظم فلسفات المعرفة فى العصر الوسيط كانت مما أطلق عليه اليوم اسم المذهب الواقعى "Realism" لأنها لم تكن تبدأ بالفكر، وليس فيها شئ يُبرهن قبلياً " a" priori لكنه أقرّ أيضاً بوجود تردد ظهر ابتداء من أوغسطين بين المعرفة الواقعية والمعرفة العقلية الخالصة – لا سيما الإلهامية – تأثراً بإعلان أفلاطون أن المعرفة بالأشياء المادية التى تتأرجح بين الوجود واللاوجود لا يمكن أن تعطى باتساق يجعلها يقينية، بل إنها معرفة ظنية [دوكسا] وأن عالم العقل هو موضوع العلم اليقينى، ولهذا قيل فى القرن الثالث عشر إن ما نصل إليه بالحس لا يكف عن التغير، وأن ما يخضع لضرورة لا تنقطع لا أمل فى الوصول منه إلى حقيقة أصلية تسم بالضرورة والثبات، ولهذا ظهر البحث فى الكليات والأنواع العقلية وماهيات الأشياء لأنها معان لا ترتبط بحس، ولا تحسب حساباً لزمان أو مكان، وكما يعرف العقل ماهية الشئ من نوعه العقلى حين يكون الشئ موجوداً، يستطيع معرفة تلك الماهية عندما لا يكون الشئ موجوداً[٥٣].

وقد واجهت هذه النظرية اعتراضاً بأن موضوع العقل سيكون عدماً كاملاً، مما يجعلها متناقضة، وتم الرد بأنه لا تناقض فى أن يكون موضوع العقل شئ غير موجود، لأن العقل حين يعى ماهية ما، يستخرج منها التصور الذى يُقابلها دون تمثل لوجود أو عدم وجود موضوع التصور، فموضوع العقل هو ماهية الشئ مستقلة عن وجوده، بمعنى أن الموضوع الوحيد الذى تضمنه الفلسفة لعقلنا هو التصور "Concept"[٥٤].

لكن هذا الرد القائم على افتراض أن معرفتنا لا تصل إلاّ إلى الأنواع المعقولة، وتستخرج منها التصورات تم رفضه لأنه سيجعل المعرفة مقطوعة الصلة بأية حقيقة واقعية، وستصبح علماً فارغاً يملأ موضوع يُقابل التصورات، وهو نقد يُشبه اعتراضات أرسطو على نظرية أفلاطون فى العقل، وتم الرد عليه بانه ليس المقصود بمضمون تصورنا هو الوجود الفعلى "Existence"، بل شئ ضرورى وثابت لا يتغير، أى حقيقة أبدية كالتى أشار إليها أوغسطين بقوله "لا أستطيع معرفة شئ عن الوقت الذى سوف تستغرقه تلك الأشياء التى أدركها بحواس جسدى، لا أعرف كم من الوقت سوف تستمر هذه الأرض، أو تلك السموات،

أو أى شئ آخر أدركه حسياً، لكن ٧+٣=١٠ الآن وإلى الأبد، لن تكون شيئاً آخر سوى العدد عشرة"، وبذلك أعلن أن كل شئ لا يكون حقيقياً إلاّ من حيث تطابقه مع أنموذجه الإلهى؛ واستقر القول بأن الأفكار الإلهية تكفى كأساس للعلم فى غياب الموضوعات، وليست الأشياء المحسوسة علّة لمعرفتنا إلاّ كمجرد واقعة لا أكثر، وأن العلّة التي تجعل من معرفتنا علماً هى المثل لا الأشياء، والمثل لا تعتمد على الأشياء، بل العكس هو الصحيح[٤٧]. والتسليم بتلك النتائج يعنى التسليم بأن العقل البشرى بذاته عاجز عن تأسيس العلم، ولا بد من الإشراق والإيمان بدلاً من العقل، كما أن الواقعية التى أشار إليها "جيلسون" فى الواقعية الأفلاطونية، واقعية الأفكار، وليس واقعية العالم الحسى كأساس تُشتق منه الأفكار بالتجريد، والحس مجرد "فرصة" أو "مناسبة" للمعرفة العقلية، لأنه لن يكون هناك تعقل إذا لم يكن الحس المعروف ذا معقولية خاصة به، أمّا الاستدلال التجريبى فإنه لا يُؤدى إلى نتائج ضرورية تماماً، لأنه لا تناقض فى القول بأن الأشياء يُمكن أن تنتج بطريقة مختلفة عن الطريقة التى نتجت بها فى الواقع، ولكى تكون معرفتنا بقوانين الواقع يقينية لا بد أن ترتكز على ثبات الطبائع وضرورتها، وما يضمن سلامة العلم التجريبى وقيمته هو أن ما يحدث بانتظام بفضل علّة طبيعية غير حرة هو نتيجة طبيعية لتلك العلّة، وكلمة طبيعى تعنى غير الحادث، أو ما لا يقع مصادفة، فإنه ضرورى لارتباطه بالله، والعلوم الطبيعية المكتسبة من التجربة، تبدو أنها تتضمن عنصر الضرورة؛ لكنها ليست ضرورة ذاتية، بل لأن الله أرادها كذلك[٤٨]، وهذا الاتجاه متأثر بفكرة الكسب الأشعرية الواردة بمناقشة الغزالى لمسألة العلّية بكتابه "تهافت الفلاسفة"، وقوله إن الاقتران بين الحوادث ليس ضرورياً فى ذاته، بل يأتى من خلق الله للأشياء التى نعتقد أنّ بينها علاقة سببية على سبيل التعاقب، وأن "الوجود عند الشئ لا يدل على أنه موجود به"[٤٩].

ثالثاً: الفكر الإسلامى والعلاقة بين العقل والنقل:

فى الفكر الإسلامى طرح الفلاسفة نظرياتهم عن قدرات العقل والذهن، ودورها فى الإدراك والوعى بالمعرفة عامة، وفى قضية التوفيق بين العقل والنقل خاصة، وتطورت الآراء وتباينت على النحو التالى:

(١) أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى [١٨٤: ٢٥٠هـ/ ٨٠١: ٨٦٥م] وقوى النفس الإدراكية:

يُشير الكندى إلى أن للنفس قوتين متباعدتين هما الحسية والعقلية، وبينهما قوى أخرى متوسطة هى القوى المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية[٢٧]:

- القوى الحاسة تُدرك بالحواس الخمس، المحسوسات فى مادتها، لكن ليس لها القدرة على تركيب ما تدركه.
- القوى المتوسطة، وهى المصورة أو المتخيلة التى تستحضر الصور المحسوسة مجردة من مادتها فى غيبة حواملها وقد تُركب منها صوراً لا تُمثل موجودات قائمة بالفعل، كأن تتصور إنساناً برأس أسد، وتمارس عملها فى النوم واليقظة، والحافظة أو الذاكرة، وتحفظ الصور التى تؤديها إليها المصورة، والقوة الغضبية أو الطبية التى تحمل الإنسان على ارتكاب الفعل العظيم، والشهوانية التى تتوق أحياناً للشهوات، والقوة الغاذية أو المنمية.
- القوة العاقلة وهى تدرك صور الأشياء بدون مادتها، فتُدرك المبادئ العامة والأنواع والأجناس، وليس الأشخاص أو الجزئيات، ويُقسم الكندى العقل إلى عقل بالفعل أبداً، وعقل بالقوة، وعقل خرج فى النفس من القوة إلى الفعل، ويُسميه العقل المستفاد، أو العقل الظاهر، والعقل أساساً واحد يُوجد فى النفس بالقوة، ويخرج إلى الفعل تحت تأثير المعقولات، وهو ذاته ما يُسمى عند استعماله بالعقل الظاهر، وعند وجوده فى النفس كملكة يُسمى بالعقل المستفاد.

ويُبين الكندى أن ما يُخرج النفس العاقلة بالقوة ويجعلها عاقلة بالفعل، أى متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها هى الكليات ذاتها، إذ باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة، أى لها عقل ما، هو العقل المستفاد الذى كان لها بالقوة ثم برزت للإدراك من الباطن متمثلة بالمعقولات الكلية، فالعقل قُنيَّة متمكنة فى النفس تستفيد منها عند الحاجة فتبدو عند ذاك على صيغة العقل الظاهر، والأجناس والأنواع والأشخاص هى جميع المعقولات، وهى

موجودة فى النفس، فكأن العلم هو المحسوس والمعقول باعتبار أن العقل فى النفس هو المعقول، والحس هو المحسوس، والدماغ هى موضوع جميع القوى النفسية، وهو آلة مشتركة بين الحس والعقل، «آلاته المساعدة هى الحواس الخارجية، أما القوة الحاسة فهى النفس ذاتها، وبهذا يتفق مع رأى التجريبيين[lxvi].

ومع تأثر الكندى الواضح بنظرية أرسطو فى النفس وقواها، إلاَّ أن تحليله لعملية الإدراك والمعرفة كان أكثر تحديداً فى بيان فاعلية النفس وقدرتها على استفادة المعرفة، والانتقال من المحسوس إلى المعقول بتصورها للكليات بواسطة العقل المستفاد، وجعله قوى الحس والعقل ذاتية للنفس وتمارس عملها من خلال الدماغ كمركز لجميع قواها النفسية، إذ يتم التعقل على أساس الإدراك الواعى لما تتأثر به الحواس، والوعى بمضمونه كما تتصوره القدرة العقلية الخالصة كقدرة للنفس ذاتها، ويكون الإدراك الواعى هو أساس قيام عملية المعرفة كاملة.

(٢) أبو نصر الفارابى [٢٦٠: ٣٣٩هـ/٨٧٤: ٩٥٠م] ودور العقل الفعال:

يرى الفارابى أن عقل الإنسان يتدرج من مجرد عقل هيولانى أو بالقوة إلى عقل منفعل عندما يجتهد لتحصيل المعرفة، وتزداد قدرته وينشط فيصبح عقلاً بالفعل، مستعداً لتلقى الفيض من العقل الإلهى أو الكونى الفعال، وبهذا التلقى يصبح عقلاً مستفاداً، والفيض أو الإلهام يعتمد على نوعين من القدرة إحداهما عملية تخيلية، والأخرى تأملية تصورية[lxvii]، وتلعب المتخيلة دوراً رئيسياً بقدرتها على حفظ الصور المنطبعة عن عمليات الإدراك الحسى، والتأليف والتمييز بين بعضها والبعض، وهذه القوة وغيرها كالغاذية والحاسة والنزوعية موطنها القلب وهو العضو الرئيس، وهذا مأثور أرسطى، رغم تباين دلالة العقل العليا التى يبعدها الفارابى عن التحيز الجسمانى ليقترب من التراث الأفلاطونى الوسيط فتُميز العقل عن سائر قوى الإنسان الأخرى، ويجعله قائداً نحو سعادته القُصوى، كما وضع العقل الفعال وسيطاً بين العقل الأول والعقل الإنسانى لإيصال الفيض إلى النفس الإنسانية، وليس ذلك بالحلول كما فى الفكر المسيحى، ولا بالاتحاد الصوفى، بل بالاتصال، والمخيلة فى منزلة وسطى بين القوة الحاسة والقوة العاقلة، ولها دورها فى حالة النوم، وفى اليقظة

أحياناً، وترتسم على شكل [محاكاة] فى مرحلة معينة من الخيال الخلاّق لتُمهد الطريق لاقتناص الحقائق الكلية مستعينة بالصور الحسية، لأنها تعتمد أصلاً على الإدراك الحسى، وتُشبه إلى حدٍ ما عمل الذاكرة، وقد تبلغ قدرتها إلى حد استعادة ما ليس مادياً عند من يمتلكون متخيلة فائقة للطبيعة، ويمتازون بمعرفة ميتافيزيقية عالية يندُرُ مثيلها بين الحكماء، ويستخدمون الأسلوب المجازى أو الرمزى مع الاستعانة بالمعطيات الحسية والعاطفية والعقلية، لأن الأصل فى الحقائق واحد لا يتغير، لأنه من عند الله[lxvii].

وقد كان لمحاولة الفارابى التلفيق بين الاتجاهات الأفلاطونية والأرسطية والأفلوطينية المحدثة أثره فى صبغ نظريته المعرفية بتصورات ميتافيزيقية جعلتها تقوم على فكرة الإشراق والتلقى من العقل الفعال وتبتعد كثيراً عن الاعتماد على الوعى والإدراك الذاتى الذى تضمنت نظرية الكندى إرهاصاً جيداً به كان يصلح أساساً لنظرية معرفية كاملة وواضحة تُبين دور ملكات النفس الإنسانية وقدراتها الحقيقية فى بناء المعرفة وتوضح بنيتها ومجالها الفعلى بدلاً من تغييب النفس فى مجاهل اللاوعى والانتظار السلبى للتلقى الخيالى بدون إرادة حقيقية فاعلة.

(٣) ابن سينا [٣٧٠: ٤٢٨هـ/ ٩٨٠: ١٠٣٧م] وإدراك الذات:

لم يختلف ابن سينا كثيراً عن اتجاه الفارابى فى ذلك النوع من التصوف القائم على العقل، وليس القلب أو الوجدان، والذى يروم اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال، لكنه اتجه اتجاهاً واقعياً فى التسليم من حيث المبدأ بوجود العالم الخارجى، وارتسام الموجودات والبديهيات – أو الضروريات – ارتساماً أولياً مباشراً فى النفس، وفى نفس الأن أخذ بالاتجاه المثالى القائم على الاتصال بالعقل الفعال كمصدر للأفكار المجردة، بل وللمعارف كلها، ويتصل به الحكيم بواسطة المخيلة، والنبى بالوحى، كما قال بأن ثمة قدراً من الفطرة أو المبادئ الضرورية التى لا تُرَدُ إلى التجربة يُولد معنا، ولولاه لما علمنا شيئاً، وهذه المبادئ الأولى للتصور والتصديق هى أساس كل تعليم وتعلم ومعرفة، لأنه لو كان كل تعليم يتم بعلم سابق لتسلسل الأمر إلى غير نهاية، ولم يظهر علم البتة[lxviii]، لكنه لم يُوضح هل هذا القدر من الأوليات أفكار كامنة فى العقل، أم مجرد استعداد للعقل بذاته.

ويُميز ابن سينا في استفادة العلم بين ما يعرفه الإنسان بفطرته الفطرية، لأنه "يُدرك الأشياء طبعاً من جهة الحواس، ثم من جهة الوهم الذى هو نسختها"، وبين "ما يُدركه عقلاً ويكون باكتساب لا طبعاً" وكأنه يُميز بين القدرة على التلقى، وهى سلبية، وبين القدرة على الوعى والتعقل والتفكير كقدرة إيجابية فاعلة، وإذا تضافرت القدرتان تصل المعرفة إلى اليقين، لكن إذا تعارضتا وقع الشك، أو بحسب قوله "والذى يُدركه من جهة العقل إذا ساعد عليه الوهم فإنه يثق به، فإن عارض فيه لم يكن يخلُص له اليقين به، وربما يقع فيه الحيرة والشك، لا سيّما إذا لم يكن إلفاً للعقليات"، كما يؤكد أن الإدراك هو للنفس، وأنه "ليس للحس إلاّ الإحساس بالشئ المحسوس والانفعال عنه، والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل بالمحسوس، وتكون النفس لاهية، فيكون الشئ غير محسوس ولا مُدرك، فالنفس تُدرك الصور المحسوسة بالحواس، وتُدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة"[xxx].

ومع إقرار ابن سينا بدور المعرفة الحسية، قام بنقدها بدعوى أنها معرفة قاصرة متغيرة تختلف باختلاف الأشخاص، وتتوقف على "أحوال" المدركات، ولهذا فإنها نسبية لا مطلقة، ولها شروط ينبغى توافرها لكى يتم الإدراك الحسى، وهى شروط تتعلق بعضو الحس ذاته، وبالشخص، وبموضوع الإدراك الحسى، والوسط الذى يتم فيه الإدراك، كما انتقد المعرفة العقلية بأنها رغم كونها كلية وشاملة وضرورية، وهى مميزات تفتقر إليها المعرفة الحسية، إلاّ أنها أيضاً محدودة بمعنى ما، وهيهات أن تقف لها على الحق والحقيقة، فالعقل البشرى يعجز عن معرفة الشئ فى ذاته، ولا يُدرك الأشياء إلاّ كما تبدو له، لأنه يخضع لمقولات _ كمقولتى الزمان والمكان – بواسطتها يحكم على الأشياء، فيكون الحكم نسبياً مقيداً بالزمان والمكان، ولا ينسحب على الأشياء فى ذاتها[xxxi]، لأن "الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلاّ الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته... ولا نعرف حقائق الأعراض، ولا حقيقة الجوهر ... ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل نعرف شيئاً له خاصية الإدراك والفعل... ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء، لأن كل واحد أدرك لازماً غير ما أدركه الآخر، فحكم بمقتضى ذلك اللازم[xxxii].

ويستنتج "فيصل بدير عون" من أقوال ابن سينا[lxxiii]:

- للشئ حقيقتان: حقيقة له بوصفه موضوعاً لإدراكنا، وحقيقة له كما هو في ذاته، وهذه لا نستطيع بلوغها لأنها لا تخضع لقوالب المعرفة البشرية.
- إننا نُدرك الأشياء من خلال لوازمها ولوازم لوازمها.
- إن اختلاف الناس في تحديد ماهيات الأشياء دليل على تنوع إدراكاتهم وتفاوتها، ولهذا فإن المعرفة البشرية نسبية وبعيدة عن "حقائق الأشياء" إذ لو أدركوا "حقيقة الشئ" لامتنع اختلافهم، لأنها حقيقة واحدة.

ولم يفت ابن سينا التأكيد على "الوعي الذاتي" كأساس للمعرفة، يقول " الشعور بالذات ذاتي للنفس، لا يُكتسب من خارج... وأيضاً فإن الإدراك بالحس يُوجب أن يكون هناك شئ علِمَ أنه قد أدرك المحسوس بالحس، ويكون غير الحس، فيكون هو النفس لا مُحالة، فإن ما أن نشعر بأنّا قد شعرنا بذواتنا، فهو من فعل العقل[lxxiv]، وأن الإدراك يكون للنفس عن طريق الانفعال بالإحساس المقرون بالوعي، لأنه "ليس للإنسان أن يُدرك معقولية الأشياء من دون وساطة محسوسيتها"[lxxv]، فلا بد للإدراك من الوعي الذي هو شعور النفس الذاتي بشعورها، إذ إن "الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل، فإنها تكون دائمة الشعور بذاتها، وأمّا الشعور بالشعور، فإنه يكون بالقوة، ولو كان الشعور بالشعور بالفعل لكان دائماً ولم يحتج إلى اعتبار العقل"، كما أن " إدراكي لذاتي هو أمر يقوم لي، لا حاصلاً لي من اعتبار شئ آخر، فإني إذا قلت: فعلت كذا، فإني أُعبِّر عن إدراكي لذاتي وإن كنت في غفلة عن شعوري بها... شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا"[lxxvi].

لكن اتجاه ابن سينا للتوفيق بين مصادر المعرفة ممثلة في الحسّ والتجربة أو الخبرة، والعقل والوعي، والإشراق أو التلقي من العقل الفعال، وموافقته على محاولة الفارابي للتوفيق بين النبوة والحكمة بهدف التوحيد بين مصادر المعرفة، كل هذا أحدث اضطراباً في الفكر رغم ما فيه من أصالة تبدت في تأكيده على دور الحس في إيقاظ الوعي وتفعيل قدرة العقل لممارسة فاعليته في توليد المعرفة وامتحان ما تلقاه من الحس لبيان حقيقته ومدى اتساقه.

(٤) أبو حامد الغزالى [٤٥٠ :٥٠٥هـ/ ١٠٥٩: ١١١١م] بين الجانب النقدي والنزعة الإشراقية:

ظهرت نتائج الاضطراب الذى أحدثه تلفيق الفارابى وابن سينا بين مختلف الفلسفات فى نزعة أبى حامد الغزالى النقدية ببيانه مثالب المعرفة الحسية والعقلية، ثم انتهائه إلى نتيجة مناقضة تحصر اليقين فى المعرفة الإشراقية الصوفية بدون بيان ماهيتها وكيفية العمل بها فى مجال العلم والحياة، وكأنها ليست شيئاً سوى مجرد الاطمئنان بنور يقذفه الله فى قلوب المخلصين، وذلك رغم ما كان له من باع فى تمحيص سبل المعرفة، وبيانه فى رسالة "معارج القدس" حاجة العقل إلى الحواس لتحصيل المقدمات التجريبية التى تفيد فى انتزاع الكليات من المحسوسات، وإيقاع المناسبات بينها بعضها والبعض بالسلب والإيجاب، فضلاً عن الحصول على الأخبار التى يقع بها التصديق لشدة التواتر[lxxvii]، لكنه أكدّ فى كتابه "معيار العلم" على أن "العقل هو قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى كلية، وهى احتراز عن الحس الذى لا يقبل إلاّ الأمور الجزئية، وكذا الخيال، وكأن هذا هو المراد بصحة الفطرة عند الجماهير"، وميّز بينه وبين العقل العملى "كقوة للنفس هى مبدأ تحريك للقوة الشوقية إلى ما تختاره من الجزئيات"[lxxviii]، كما فرّق بين العقل باعتباره تصورات وتصديقات حاصلة للنفس بالفطرة، فهو علم ضرورى بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وبين العلم باعتباره ما يحصّل للنفس بالاكتساب، وميّز بين درجات العقل ابتداء بكونه مجرد قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المواد، ويُسمى عقلاً هيولانياً، ثم عقل بالملكة عندما يصبح قادراً على معرفة الضروريات، فعقل بالفعل إذا حصّل قدراً من المعقولات النظرية، وأصبح بمقدوره استحضارها متى شاء، وعقل مستفاد هو حالة استحضار المعلومات والتأمل فيها، والعقل الفعال هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً... من شأنه أن يُخرج العقل الهيولانى من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه، نسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل[lxxix].

وفي كتاب "المنقذ من الضلال" أوجز الغزالي رحلته العقلية وتطورها من التقليد إلى الوعي الذاتي وتفعيل قدرة العقل على النقد وتحري الحقيقة، وقد استهله بقوله "ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ...أقتحم لجة هذا البحر العميق... وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومُبطل، ومتسنن ومبتدع"[xxx]، فكان يبحث مختلف أوجه الرأي، وعرف أن الحس يخطئ فيصححه العقل، والعقل أيضاً ليس معصوماً من الخطأ، ولهذا تحتاج القضايا العقلية إلى مناقشة مستفيضة، بخلاف الأمور العقائدية حيث يكفي الإيمان القلبي الخالص، وأفرد كتابه "تهافت الفلاسفة" للمناقشة النقدية لتصورات الفلاسفة في مباحث الألوهية والطبيعيات، وأدلتهم على وجود الله ووحدانيته، ومزاعمهم عن أزلية العالم وأبديته مع القول بخلقه، وجعلهم جوهر الإنسان هو النفس الخالصة، وإنكار بعضهم حشر الأجساد، وأخذ عليهم انخداعهم بشهرة الأقدمين بسبب "سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم ودقة علومهم...فلمّا قرع ذلك سمعهم، تجملوا باعتقاد الكفر، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء، ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل، جمال، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد، خرق وخبال"[xxxi].

يُحذر الغزالي من محاولة التكايس وإظهار الفطنة والذكاء بالانتقال من تقليد إلى تقليد، ويرى أنه على من لم يقتنع بما وجد نفسه عليه بفعل النشأة والتقليد، أن يبحث عن الطريق الحق وفقاً لما يتبينه بالبحث والتدقيق، وهو ما عاناه بنفسه لاستجلاء الحق من بين اضطراب الفرق، وتباين المسالك والطرق، يقول: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني... حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علىّ العقائد الموروثة..خطرت في نفسي إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور... فظهر لي أن العلم اليقيني: هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يُقارنه إمكان الغلط والوهم... بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه – مثلاً – من يقلب الحجر

ذهباً، والعصا ثعباناً، لم يُورث ذلك شكاً وإنكاراً[xxxiii]، وبهذا لم يُكمل الغزالى طريقه ببيان أسس الوعى العقلى لطلب المعرفة والبرهان، وانتهى إلى النزعة الإشراقية الخالصة.

(٤)أبو الوليد محمد بن رشد [٥٢٠: ٥٩٥هـ/ ١١٢٦: ١١٩٨م] وتأسيس الوعى العقلى والبرهان:

جاءت محاولة "ابن رشد" - كرد فعل على الغزالى - لإثبات وجود قوة ناطقة فى الإنسان تختلف عن غيرها من قواه، كالحس مثلاً، فإذا كان الحس يُدرك الصور من حيث هى شخصية، فإن العقل ينتزع الصورة من الهيولى ويتصورها مفردة على كنهها، والمعانى التى تُدرك نوعان: معنى كلى هو إدراك المعنى العام مجرداً من الهيولى، ومعنى شخصى هو إدراك المعنى فى هيولى، والقوى التى تُدرك هذين المعنيين متباينة، فالحس والتخيل مثلاً يُدركان المعانى فى هيولى، وإن لم يقبلاها قبولاً هيولانياً، ولذلك لا نستطيع تخيل اللون مجرداً عن الجِرم والشكل، فضلاً عن أن نحسّه، أمّا إدراك المعنى الكلى والماهية فيختلف، إذ نُجرده من الهيولى فنحصل على التصور العقلى الذى لا ينطوى على أيّة نسبة شخصية هيولانية فى جوهره[xxxiv]، ويُؤثر ابن رشد التوصل إلى المعقولات اعتماداً على المحسوسات الخارجية، فليس للكليات وجوداً خارجياً حقيقياً تفيض عنه إلى النفس، بل وجود المعقولات يستند إلى موضوعاتها خارج النفس، فما كان منها صادقا كان له موضوع خارج النفس يستند إلى صورته المتخيلة، وما لم يكن له موضوع كان كاذباً لكون الصور المتخيلة منه كاذبة[xxxv]، وقول الفلاسفة "إن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان، إنما يُريدون أنها موجودة بالفعل فى الأذهان لا فى الأعيان، وليس يُريدون أنها ليست موجودة أصلاً فى الأعيان، بل موجودة بالقوة، غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة"[xxxvi].

كان مذهب ابن رشد فى المعرفة مذهباً واقعياً نقدياً، يرى أن "إمكان وجود الموجودات غير العلم بها، والعلم لو قُدّر عدمه لم ينعدم المعلوم، والمعلوم إذا قُدر انتفاؤه انتفى العلم، فالعلم والمعلوم أحدهما تابع والآخر متبوع، و"الكلى ليس بمعلوم، بل به تُعلم الأشياء، وهو شئ موجود فى طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة، ولولا ذلك لكان إدراك الجزئيات من جهة ما

هى كليات، إدراكاً كاذباً، وإنما يكون كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض، والأمر بالعكس، إذ هى جزئية بالعرض، كلية بالذات، ولذلك متى لم يُدركها العقل من جهة ما هى كلية غلط فيها، وحكم عليها بأحكام كاذبة، فإذا جرَّدَ تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد، وصيَّرها كلية، أمكن له أن يحكم عليها حُكماً صادقاً، وإلاَّ اختلطت عليه الطبائع، والممكن هو واحد من هذه الطبائع[lxxxvi].

ويُبين "عاطف العراقى" أن هذه الفكرة تجعل من ابن رشد فيلسوفاً عقلياً، فالكليات عنده لها وجود ذهنى، ولا تقوم خارج النفس، بل تجتمع فى الذهن من الجزئيات، ولا تحتاج لتعقل ماهيات الأشياء إلى القول بوجود كليات مفارقة، سواء كانت موجودة أو لم تكن، فالمعقول "لا وجود له خارج الذهن بما هو معقول، وإنما هو خارج الذهن بما هو محسوس، وليس لكليات الأشياء الحسية ومعقولاتها وجود خارج النفس، ولا هى سبب فى وجود الجزئيات المحسوسة"[lxxxvii]، فالأصل إذن فى وجود الكليات هو أنها إحساسات صادرة عن جزئيات يضم الإنسان بعضها إلى بعض، ويتصورها فى معنى علم، أو كلى، وهى لا توجد إلاَّ فى الذهن ووجودها الخارجى هو بالقوة فقط، واكتسابها مرهون بالتجربة، فعلمنا معلول للموجودات فى مُقابل العلم الإلهى الذى هو علَّةٌ لها[lxxxviii]، والشرع أوجب على الإنسان النظر والاعتبار لاستنباط المجهول من المعلوم، وهذا هو القياس.. والمُسمى برهاناً[lxxxix]، ويبين أن الإجماع لا يُعتد به كدليل علمى، لما فيه من انسياق وراء الآخرين، ولذلك فإنه "لا يتقرر فى النظريات بطريق يقينى كما يُمكن أن يتقرر فى العمليات"، بل إن الإجماع "ليس يُمكن أن يتقرر فى مسألة ما فى عصر ما، إلاَّ بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، وأن يكون جميع العلماء الموجودين فيه معلوم أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن يُنقل إلينا فى المسألة مذهب كل واحد منهم نقل تواتر، ويصح عندنا أنهم مُتفقون على أنه ليس فى الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يُكتم عن أحد... ولما كان لا يخلو عصر من علماء يرون أنَّ فى الشرع أشياء لا ينبغى أن يعلم بتحقيقها جميع الناس!! وذلك بخلاف ما عرض فى العمليات [الأمور العملية] إذ يمكن إفشائها لجميع الناس على السواء، ويُكتفى

في حصول الإجماع فيها بأن تنتشر المسألة، فلا يُنقل إلينا فيها خلاف، فإن هذا كاف في حصول الإجماع في العمليات بخلاف الأمر في العلميات [العلوم النظرية والتطبيقية][xc].

ويبدو أن ما ذهب إليه "ابن رشد" هو ما سيتقرر بالتفصيل في مذهب رينيه ديكارت الذي يحث على إعادة التفكير والنظر دوماً في العلوم النظرية، والتسليم بالأمور العملية المتواتر العمل بها [كالأخلاق والدين والتقاليد وقواعد السلوك] لأنه لا يستعمل الشك إلاّ حين يشرع في العكوف على تأمل الحقيقة، لا في مسائل السلوك[xci]، كما جعل "عمانوئيل كنط" يفصل بين العقلين النظري والعملي.

ويرى ابن رشد أن لقوة العقل ثلاث وظائف: التجريد والتركيب والحكم، أي تجريد المعاني من الهيولى، وتركيب بعضها إلى بعض، والحكم ببعضها على بعض، ولذلك رفض مذهب الاتصال الصوفي القائم على الإشراق من العقل الفعال، لأن ذلك موهبة إلهية لا تتوفر إلاّ للسعداء، وتُفسر المعرفة بنوع من العجائب والخوارق بما لا يمكن القول به في مجال العلم، وقال بأن الاتصال يبدأ بالمحسوسات، ويتدرج حتى يصل إلى حصول المعقولات في عقلنا، وهذا هو الطريق الطبيعي للمعرفة[xcii].

وهكذا جمع الفكر الإسلامي بين اتجاهين، يرد أحدهما كل فاعلية في الوجود إلى الله، ويرى أن المعرفة هي إشراق ونور يقذفه الله في القلب، إما مباشرة أو بواسطة العقل الفعال، والوعي هو الاستعداد بصفاء النفس وتطهير القلب لتلقي هذا الإلهام، ويقول الآخر بقدرة العقل الإنساني بذاته على خلق الأفكار والبحث في العلم سواء بالحدس أو التجريب، وفيه يكون الإدراك والوعي سمة للعقل البشري ذاته، ويعتمد العلم الحقيقي على البرهان الذي يُفيد اليقين، واليقين على نوعين: أحدهما يقين ضروري يستحيل تغييره، كعلمنا بأن العالم حادث، وأن له صانعاً[xciii]، ففيه نعلم الشئ علماً حقيقياً لا لأمر عارض على نحو ما يفعل السوفسطائيون، بل نعلمه بالعلّة الموجبة لوجوده، وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلّة، ونعتقد أنه لا يُمكن أن يكون غير ذلك اعتقاداً لا يزول[xciv]، والبديهيات كقولنا: الإنسان حيوان، أو الإنسان لا يكون في مكانين في حالة واحدة، فهي يقينيات أبدية لا يتطرق إليها الشك، والآخر اليقين الوقتي الذي لا يتصف بالدوام، ويشمل جميع الجزئيات بالعالم

الأرضى، وأقربها إلى الثبات الجبال، فإذا قلت هذا الجبل ارتفاعه كذا، لم يكن الحاصل علماً أبدياً، لأن ارتفاع الجبل نتصور تغيره، وكذا عمق البحار ومواضع الجزائر، فهى أمور لا تبقى وكذلك ما يكون وقوعه أكثرياً، أمّا الأمور الاتفاقية أو العارضة كعثور الإنسان فى مشيه على كنز، فمما لا يمكن أن يحصل به ظن ولا علم[xcv].

وقد اصطلح المناطقة على تخصيص اسم البرهان لما يُنتج اليقين الكلى الدائم الضرورى، فإن لم نوافقهم على ذلك أمكن أن نسمى العلوم برهانية إذا كان وقوعها أكثرياً، وإن وافقناهم، فالبرهانى منها العلم بالله وصفاته، وبالأمور البدهية كقولنا الإثنان أكثر من الواحد، والعلم بهيئة السموات والكواكب وما إليها[xcvi]، أمّا الأشياء الجزئية التى تفسد ولا تعود، أو التى تحدث مرة بعد أخرى، مثل الكسوفات، فإن البرهان لا يقوم عليها من حيث هى جزئية، وإنما يقوم على طبيعة المشترك الكلية، فالمطالب البرهانية يُراد فيها تقصى العلم، وسبر غوره، ومعرفة ما للشئ بالذات، وذلك بالكلى الموجب، أما الجزئى فليس به علو مستقصى، ولهذا قال ابن سينا – متابعاً أرسطو – إن العلم بالكلى علم بالقوة بالجزئى، أمّا العلم بالجزئى فليس فيه البتة علم بالكلى[xcvii]، وتطلب البحث عن صفة العلم ومدى يقينه البحث فى مصادر المعرفة، ومنها أيضاً ما هو يقينى، وما هو غير يقينى، وأهم المصادر اليقينية[xcviii]:

- الأوليات العقلية المحضة، وتحدث فى الإنسان من جهة قوته العقلية المجردة، ولا يحتاج لمعرفتها إلى وسط كقولنا إن الإثنين أكثر من الواحد، والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية[xcix]، ويتوقف تصديق الذهن بها على تصور الحدود، ويُوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته، وليس من قبل الحس، لأن الحس لا يُدرك الكلى.
- المحسوسات، وهى قضايا يُصدق بها العقل بواسطة الحس، كقولنا الثلج بارد، لكن الحس لا يُفيد إلاّ علماً جزئياً، وعلى العقل الوقوف على العلّة.
- المجربات، وهى أمور يُوجب الحس التصديق بها بشركة من القياس، فهى تحصل من مجموع العقل والحس، كقولنا الخمر مسكر، إذ متى تكرر ذلك حدث لنا منه تجربة

بسبب قياس خفي اقترن بالتكرار، وليس اتفاقاً أو عرضاً، ولا بد له من سبب، وإن لم تُعرف ماهية هذا السبب يُحكم بوجود المسبب قطعاً.

- المتواترات، وهي أمور تُصدق بها لتواتر الأخبار التي لا يصح فيها المواطأة على الكذب، كتصديقنا بوجود الأمصار والبلدان وإن لم نُشاهدها، بل يزول الشك لكثرة الشهادة مع المكانة.
- القضايا التي لا تُعرف بذاتها بل بوسط، وفيها متى حضر جزأى المطلوب، حضر التصديق بها لحضور الوسط، كقولنا الأربعة عدد زوجي، فذلك يكون بسبب وسط حاضر في الذهن عند تصورها.
- الحدسيات، وفيها يتمثل الذهن بسرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، ويزول معه الشك، ولا بد فيها من تكرار المشاهدة والقياس الخفي كما في المجربات، والفرق بينهما أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الهوية، أمّا في الحدسيات فإنه معلوم السببية والهوية معاً.

أمّا القضايا غير اليقينية فلا تدخل في مجال البرهان، لأنها تتخذ من الجدل أساساً لها، ومنها المقبولات، وهي ما يثبت في النفس من أقوال أكابر العلماء ومشايخ السلف متى تكررت عندهم مع حُسن الظن بهم، والمظنونات وهي التي نحكم برجحانها مع تجويز نقيضها، والمسلمات وهي قضايا يسلم بها الخصم ويبنى عليها الكلام، ولهذا تُستخدم مع المشهورات في القياس الجدلي، والمشهورات ما اعترف به أغلب الناس كالعادات والشرائع الموضوعة والآداب، ولهذا تختلط بالأوليات، لكن الفرق بينهما أن الإنسان لو فُرضت نفسه مجردة من كل ما يخالف عقله حكم بالأوليات دون المشهورات، كما أن المشهورات قد تكون صادقة أو كاذبة بعكس الأوليات، والمخيلات، وهي قضايا تُسمع ليس لصدقها، بل لانفعال وتأثر نفس السامع، فتنقبض من شئ وتميل إلى آخر، ولهذا تُستعمل للترغيب والتنفير، وأخيراً الوهميات، وهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في أمور غير محسوسة، والقياس المؤلف منها يُسمى سفسطة، والغرض منه إفحام الخصم وتغليطه[٥].

وكان فكر "ابن رشد" أكبر رافد دعمَ القوة العقلية للفكر الأوربي، وتأثر به "ألكسندر الهاليسي" "Alexander of Hales" [١١٨٥: ١٢٤٥م] في مذهبه عن النفس والوهم كملكة يُمكن الوصول عن طريقها إلى ملكات الإدراك الحسي "الخيال والإحساس والتعقل بدرجاته"، واعتمد "سيجر البرينتي" "Siger de Brabant" [١٢٤٠: ١٢٨٤م] على شروحه لأرسطو لتأسيس حركة رشدية لاتينية، لكن رأى فيها "توما الأكويني" خطراً على العقيدة لما تتسم به من اعتماد على العقل الخالص، وهاجمها بكتابه "في وحدة العقل"، كما صدر قرار تحريم عام ١٢٧٧م يسمها بالهرطقة، ويُدين روادها[c].

وكذلك اتخذ العلماء الأوربيون من تراث العلماء الرياضيين والتجريبيين العرب، أساساً لبناء العلم الغربي الحديث، وعنهم عرفوا الصفر والحساب العشري والجبر وقواعد المنهج التجريبي، وكان "روبرت جروستست" "Robert Grosseteste" [١١٧٥: ١٢٥٣م] مدير جامعة أكسفورد يتخذ كتاب "المناظر" للحسن بن الهيثم [٣٥٤: ٤٣١هـ/ ٩٦٥: ١٠٣٩م] مثالاً للعلم، ويعتبر الضوء أساس بناء العالم الفيزيقي، واعترف "روجر بيكون" "Roger Bacon" [١٢١٤: ١٢٩٢م] بفضله لتجارب ابن الهيثم وطب ابن سينا وغيرهما[d]، وكان لهذا الرافد العربي أثره في توجيه العقلية الأوربية إلى التفكير العقلي والواقعي القائم على دعائم الحس، بعد أن كان الاتجاه الواقعي يعني الاعتماد على أفكار قائمة بذاتها، سواء في عالم المثل، أو في العقل الإلهي، ويقتصر دور العقل البشري على الاطلاع عليها وتمثُّلها.

رابعاً: الفكر الفلسفي الحديث والوعي بالذات المفكرة:

جاء عصر النهضة الأوربية بالعودة إلى أدب وفلسفة اليونان والرومان ونظرتهم الكونية والإنسانية، والإفادة من علوم وفلسفة وتقنيات العرب، وظهور الاكتشافات الجغرافية الكبرى، والإصلاح البروتستانتي، واختراع وانتشار الطباعة، وبروز "الدول – الأمم" على أساس القومية – اللغوية[da]، واتساع مجالات المعرفة الإنسانية، مما حفَّز الاستطلاع والفضول العلمي، وقلَّبَ المعتقدات القديمة رأساً على عقب، فلم يعد الإيمان سراً يتجاوز حدود العقل، بل أصبح قائماً عليه ، وبعد أن كانت العصور الوسطى ترى أن الفعل الإلهي يخرق قوانين الطبيعة ويُغير مسارها، أعطت أفكار المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين نموذجاً جديداً لاتفاق

العلم الإلهي والإرادة الإلهية مع قوانين الطبيعة، وأنه من الحكمة الإلهية العيش في عالم يحكمه القانون بدون تعارض مع الإرادة الإلهية، وغلب نموذج "الرشدية اللاتينية" ليوفق بين الوحي والعقل والطبيعة، في مقابل النموذج المسيحي الذي يجعل الإيمان والطبيعة يتجاوزان العقل وقوانينه[cv]، لكن هذا التيار الذي يجعل العقل أساس الإيمان، كان من نتيجته اتهام "أبيلار" و"جيوردانو برونو" و"سيجر البرنتي" ومعهم معظم أنصار ابن رشد اللاتين بالكفر والإلحاد، وأعدم بعضهم حرقاً.

وفي العلم الطبيعي كان لانتشار النموذج الإسلامي في التوفيق بين الوحي والعقل والطبيعة أثره في نشأة الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني، وجعل الاستقراء والبحث عن العلل المادية سنداً للاستنباط، والتجريب ضامناً للمنطق، وانتشر نقد المنطق الصوري، وهو اتجاه بدأه الفقهاء المسلمون[cvi]، وامتد هذا الأثر إلى القرن الخامس عشر الميلادي حيث ظهر الدفاع عن كرامة الإنسان وحريته، وإقامة الدولة الديمقراطية، والشك في الموروث، وتأسيس العلم، وظهرت قدرة الوعي الأوربي على اكتشاف الحقائق الإنسانية والطبيعية والدينية اعتماداً على جُهد العقل ورؤيته الطبيعية[cvii]، وأحدث عصر النهضة قطيعة بين الماضي والحاضر، إذ اهتم بنقد الموروث للتحرر منه كمصدر للعلم وقيمة للسلوك، وتم تحول من سلطة أرسطو وشراحه المسلمين إلى سلطة العقل، ومن سلطة الكتاب المقدس [المطلق] إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، وتقدم الوعي الأوربي ليضع فهماً جديداً للعالم ويؤسس علماً ودولة جديدة بدلاً من دولة الكنيسة[cviii]، فعرف تاريخ الغرب حقبة جديدة وسمت بالحداثة انطلاقاً من تصورات الفلاسفة الذين وضعوا قواعد الفكر والوعي الحديث، ومنهم:

(١) فرنسيس بيكون 'Francis Bacon' [١٥٦١: ١٦٢٦م] بين تطهير العقل والاتجاه للعلم:

أعلن "بيكون" أنه لا وجود لحقيقة في ذاتها، أو لمعرفة في ذاتها، وأن كل معرفة لا بد أن تكون مجرد وسيلة لفائدة الإنسان[cviii]، وضرورة "تطهير المعرفة من القراصنة الذين يأتي مع أحدهم الجدل السخيف والمحاجات والإطناب، ومع الآخر التجارب العمياء والتقاليد

المتوارثة والدجل الممقوت الذى يؤدى إلى الدمار"[cix]، وطالب بالاهتمام بالاختراع العلمى لأن "القوة والفاعلية هى إحدى نتائج المخترعات، ومثالها المخترعات الثلاثة التى لم يعرفها القدماء، مع أنها السبب الأساسى للتقدم أو الدمار، وهى الطباعة فى ميدان العلم، والبارود فى ميدان الحرب، والبوصلة فى الملاحة البحرية، ويظهر أنه ليس هناك سلطة، ولا مذهب، ولا نجم، يملك القوة العظمى والتأثير فى مسائل الجنس البشرى، مثل هذه المخترعات الميكانيكية"[cx]، وأصبح بيكون ممثلاً للتجريبية الحديثة التى وضعت الأنا فى مواجهة الواقع، ورفضت التراث القديم شكلاً وموضوعاً، وارتبطت بنشأة العلم فى القرن الرابع عشر الميلادى عند دنز سكوت ووليم الأوكامى فى عصر النهضة، وجعلت الواقع أقرب إلى العقل[cxi].

(٢) رينيه ديكارت "Rene Descartes" [١٥٩٦:١٦٥٠] والوعى بالذات:

بنى ديكارت مذهبه على "الانتباه المباشر" الذى لا يستند فيه الفكر إلى مقدمات أو براهين، وأوجزه بقضيته الأساسية "أنا أفكر فأنا موجود" ورأى معارضه "جاسندى" "Gassendi"[١٥٩٢: ١٦٥٥م] أنها نتيجة لقياس أضمرت مقدمته الكبرى "كل مفكر موجود" وأنه ليس التفكير هو الفعل الوحيد الذى يجعل الإنسان يشعر بذاته أو وجوده، بل هناك أفعال أخرى تجعله يشعر بذلك منها: التغذى، والمشى، وكل ما يمس البدن، وأجاب ديكارت بأن القضية هى حدس أو تبصر بسيط تُقرر فيه النفس ما تنتبه إليه مباشرة بدون وسائط، ولذلك فإنها تنطبق على أيّة فاعلية تجعل الإنسان يشعر بوجوده عن طريق "الوعى" بما يُؤديه من أفعال، وليس من الإحساس الذى قد يكون زائفاً[cxii]، مما بيّن أن الأساس فى إثبات وجود الذات المفكرة عند ديكارت هو الانتباه أو الوعى الذاتى بأى صورة كان، سواء ارتباباً أو تصوراً أو إرادة أو تخيلاً، وبعامة كل ما تقوم به النفس عن دراية، مُضافاً إليه وعيها المباشر بالأفعال الحيوية التى تتم بواسطة الجسد، فإدراك النفس للمادة لا يتم لتأثيرها على الحواس، بل بما يُدركه العقل الخالص منها، فقطعة الشمع مثلاً ليست هى أعراضها المحسوسة، بل الجوهر القائم وراءها، وهو الامتداد الذى لا يُدرك إلاّ بالفكر، فالذهن البشرى يتجاوز الانطباعات ليعى ما وراءها.

وكذلك أقام "ديكارت" منهجه للمعرفة على أساسين أولهما الحدس الذى يعنى به تصوراً لعقل صاف ومنتبه ليعطينا معرفة مميزة ومباشرة تجعلنا نتحرر تماماً من الشك فيما نفهمه، وثانيهما الاستدلال لاستنباط ما يترتب على الحدوس من نتائج، ويقتضى أيضاً فعل متصل ومستمر بلا انقطاع لذهن منتبه يرى بوضوح كل خطوة فى عملية الاستدلال[cxiii]، ولذلك أنكر إمكان الخطأ فى الاستنباط، وقال فى القاعدة الرابعة من قواعد إرشاد العقل: "إن منهجى لا يدلنا على أكثر من كيف ننجز بالفعل عمليات الحدس والاستنباط، لأنها أبسط الأسس وأتمها، وإذا لم يكن بمقدور عقلنا إنجازها حقاً، فلن يكون بمستطاعه أن يفهم أى من قواعد المنهج، ومدى ما هى عليه من يُسر، فضلاً عن العمليات الأخرى التى يتطلب إنجازها الاستعانة بتلك القواعد[cxiv]، وفى القاعدة الثالثة يذكر أن اليقين والوضوح الذاتى للحدس لا يقتصر استيعابه على القضايا المفردة وحدها، بل ينسحب أيضاً على الاستنباط، فلكى نستدل على أن ٢+٢= ٣+١ لا نحتاج فقط لأن نتصور بالحدس أن ٢+٢=٤، وأن ٣+١=٤، بل نتصور أيضاً أن القضية الأصلية تتبع من القضيتين الأخريين[cxv]، وهما قضيتان حدسيتان، لكن الصلة بينهما هى صلة استنباط، والاستنباط فى حقيقته حدس ينطوى على علاقة بين حدوس أخرى، والفرق بينهما هو أن الحس العقلى نعيه فى التو واللحظة، وينطوى فى ذاته على وضوحه ويقينه المباشر، أما الاستنباط فيقوم على نوع من التتابع، ويستمد يقينه من الذاكرة بناء على المبادئ الأولى المستقاة من الحدس المباشر[cxvi].

وفى "المقال عن المنهج" قدّم ديكارت أربعة مبادئ تيسر للذهن الوصول إلى الحقائق المعقولة تتضمن عدم قبول أي فكر لم يُدركه العقل فى بداهة ووضوح، أى لم يحثه نوره الفطرى، أو حدسه، على قبوله، والتحليل لكشف ما تتضمنه القضايا المطروحة للبحث من حدود بسيطة يتيسر قبولها بالحدس، واستكماله بالترتيب والتركيب للكشف عن الحدود المجهولة التى تتعلق بالحدود المعلومة على أساس ترابط الحدود، وكون بعضها مرهون بإدراك البعض الآخر بالاستنباط، واستعمال المراجعة والإحصاء للتيقن من الحقيقة بوضوح وتميز[cxvii]، فقام منهجه ضمنياً على أساس الوعى الذاتى بالقدرة العقلية الخالصة ممثلة فى الانتباه وتوليد العقل للأفكار، وبحثه عن مصدر الأفكار وكيفية نشأتها مفترضاً أن الإنسان

يجد في نفسه – بالإضافة إلى ملكة الحدس – أفكاراً مطبوعة أو مفطورة، لا يمكن أن تكون نابعة من ذاته لأنها تفوق ما لديه من ملكات، ولم يُسلِّم بالنظرية الإشراقية القائلة بمشاركة الماهيات للذات الإلهية، واعتماد المعرفة على استشرافها، لأنها لا تتُيح المعرفة إلاَّ لقلَّةٍ من الناس، ويلزم عنها أن يكون الله خالقاً للموجودات فحسب، وليس للماهيات والحقائق المعقولة، وقال ديكارت بأن ما بين الله وماهيات الأشياء هو رابطة خالق بمخلوق، لا رابطة مشاركة، وأن الله ضامن لعقلنا بفعله الحافظ للوجود، والمبدأ العام للمعرفة يقوم على تتبع نظام الأسباب، وفيه يمكن ليقين أن يُولد يقيناً آخر انتهاء إلى إرادة الله الضامنة لكل يقين، وبذلك تكون الحقائق مخلوقة لله، لكنها أزلية وثابتة بالنسبة للعقل الإنساني بضمان الصدق الإلهي، وبهذا قامت نظريته على أن:

- الله خالق العالم وحافظه بما فيه من حقائق وماهيات، والصدق الإلهي أساس يقين العلوم وثباتها.
- العالم القائم هو أحد الممكنات التي اختارتها الإرادة الإلهية بحريتها المطلقة من بين ما لا يتناهى من الممكنات، وبلا سبب يُرجح هذه الصورة، فكلها متساوية أمام القدرة والإرادة الإلهيتين.
- ما هو ممكن بالنسبة لله هو حتمي بالنسبة للإنسان، لأن صفات الله مطلقة، وصفات الإنسان متناهية محدودة.
- رفض ديكارت النظرية الإشراقية، ولم يلجأ للنظرية المقابلة، نظرية المعرفة الحسية التجريبية، بل اتخذ موقفاً وسطاً، بأن وافق النظرية الإشراقية في القول بأن هناك نماذج ثابتة نستمد منها المعرفة بحقائق الأشياء، لكنه لم يجعلها في عالم آخر غير العالم الأرضي، كما اتفق مع النظرية التجريبية في أن للمعرفة مصدرها العقل أو النفس الإنسانية، لكنه خالف قولها بأن الإنسان هو خالق المعرفة بما ينطبع على حواسه من صور الأشياء المحسوسة.
- رأى أن الإنسان قادر على الوعي بوجوده وبحالاته النفسية، ويُمكنه وصفها في وضوح وتميز، فحين يحدث لي إحساس بالألم، أطلق عليه اسماً، ونفس الاسم أطلقه على

الإحساسات المشابهة حين أعاينها فى المستقبل، وكذلك الأمر فى سائر الحالات النفسية والعمليات العقلية، وتتسم هذه الحالات بالخصوصية المطلقة حيث لا يعيها إلاَّ صاحبها، ولا يُشاركه فيها غيره، كما تتسم بالصدق واليقين، فلا تقبل الشك، ولهذا يحس الإنسان مباشرة بوجود ذاته انطلاقاً من وعيه بذاته ككائن مفكر وبلا وعى بوجود جسمه، وجعل ديكارت من هذه القضية الممثلة لواقعة الوعى نموذجاً للبداهة واليقين الذى لا يقبل الشك ولا البرهان لبساطتها ووضوحها.

هكذا كانت قضية الكوجيتو تدل عند ديكارت على الوعى بالذات بالإضافة إلى وصفه هذه الذات بالجوهرية والخلود، وتميزها عن البدن، لكنه خلط بين الوعى بالذات، وبين الحديث عن النفس وحالاتها، فالكوجيتو عنده لا يعنى مجرد الوعى بأننى موجود، وإنما يعنى أيضاً أن النفس جوهر ماهيته التفكير، وأنها ليست مادية، بل متميزة عن البدن، وخالدة بعد فنائه[cxvii]، ولذلك فإنه رغم أن فكرة الوعى من الأفكار الأساسية والمحورية فى فلسفته، ورغم أنه جعل التفكير هو ماهية النفس، وجعل النفس جوهراً مستقلاً تماماً عن الجسد، فإنه ترك الوعى بعيداً عن متناول الفهم والبحث العلمى[cxviii]، ومع أنه لم يُطابق بين الجانبين السيكولوجى والفينومينى [الظاهر فى العالم] فقد افترض أن كل حالة نفسية تستحق الوجود، وبما لها من مظهر واعٍ تُسمى حالة عقلية، وهذا يعنى أنه من التناقض المنطقى القول بوجود حالة عقلية غير واعية،

وبيَّن ديكارت أن الوعى يتمثل فى الأفكار باعتبارها – مع الإرادات والأحكام – تُمثل كل ما يخطر فى النفس، وقسَّم الأفكار على أساس مصدرها إلى ثلاثة أنواع:

١. أفكار فطرية، وهى نوعان، نوع يجده الإنسان مطبوعاً فى نفسه، مع أنه ليس نابعاً من ذاته، لأنه يفوق ما لديه من قوى وملكات، ومثاله أفكارنا عن الصفات الإلهية كالكمال المطلق واللانتناهى، وأفكارنا عن الجوهر والمدة والعدد وما إلى ذلك[cxx]؛ ونوع تمثله ملكة الحدس أو النور الفطرى الذى يقتدر به الإنسان على صياغة بعض المبادئ والقواعد العامة والكلية التى تمتاز بعدم قابليتها للشك لفرط وضوحها وبساطتها، ومثالها

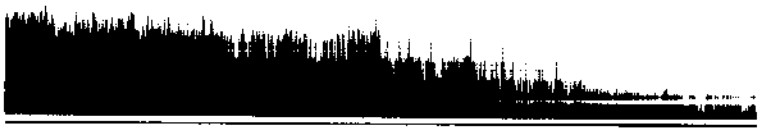
وعيا بأن من يشك أو يفكر لا بد أن يكون موجوداً[xxvi]، فمتى وجهت انتباهى للأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً، اقتنعت اقتناعاً يحملنى على أن أقول: ليُضلنى من استطاع ذلك، فما هو بمستطيع أبداً أن يُصيرنى لا شئ، ما دمت واعياً أنى شئ[xxvii].

٢. أفكار من صنع النفس، وهى تلفيقات تؤلف فيها المخيلة أشكالاً تركبها من أفكار تجدها فى ذاتها، مثل عرائس البحر، أو الحصان المجنح[xxviii].

٣. أفكار عارضة، وهذه تبدو لنا على أنها آتية من موضوعات تُمثلها فى الخارج، وأننا تعلمناها من الطبيعة، ولا تعتمد على إرادتنا، فعين أقرب يدى من النار أشعر بالحرارة رغماً عنى فأقتنع بأن الإحساس بالحرارة أو فكرتى عنها حدث فى نفسى من شئ مُغاير، ولا يقبل ديكارت ذلك للآتى[xxix]:

- القول بأن هذا ما تعلمته من الطبيعة هو مجرد "ميل" قد يدفعنى للخطأ، وليس نوراً فطرياً يُميز الصواب من الخطأ بما لا يدع مجالاً للشك.
- كما أن فى نفسى ميولاً لا توافق إرادتى، قد تكون الأفكار العارضة آتية من ملكة نفسية مغايرة لإرادتى ومجهولة لى، مثالها ما يظهر فى نفسى من أفكار أثناء النوم بدون تأثير موضوعات خارجية.
- هناك أفكار نُسلّم بأنها حادثة من الموضوعات، مع أنه لا يُوجد ما يُشبهها، فمثلاً فى نفسى فكرتان متباينتان عن الشمس، إحداهما مصدرها الحواس، وتندرج ضمن الأفكار الآتية من الخارج، وبها تظهر لى الشمس فى غاية الصغر، والأخرى مستمدة من أدلّة علم الفلك، أى من معان مفطورة فى نفسى، أو من صنعى أنا، وبها تظهر لى الشمس أكبر من الأرض أضعافاً كثيرة، والفكرتان لا يُمكن أن تكونا مشابهتين للشمس عينها، والعقل يدُلنى على أن الفكرة العارضة أبعد ما تكون عن الحقيقة.

بهذا بنى ديكارت وجود الأفكار كأساس للمعرفة والوجود على الوعى الذاتى بدون أن يتضح هذا الأساس تماماً فى مذهبه لعدم انتباهه إليه بالقدر الكافى رغم استخدمه له فى



مواجهة الاتجاه الحسى التجريبي، وبذلك أسس تيار العقلانية التى تضع الأنا فى مواجهة الفكر، وتجعل الوعى بالأنا بداية لاكتشاف العالم رافضة من التراث القديم شكله التبريرى، وظلّت تمثل تراث الفلسفة المدرسية لكن بطريقة أكثر ذكاء، وكان العقل فيها أقرب إلى الإيمان[cxxv]" وأقام ديكارت فلسفة كاملة تستند إلى الوعى، لأن الأفكار عنده هى ما يظهر مباشرة لفكرنا، وجعل التصورات الأفلاطونية عن المثل الأبدية فطرية فى العقل، وتُمثل استعدادات أكثر منها تصورات، فكان دور الوعى عنده أعظم منه عند أفلاطون، رغم تأكيد أفلاطون فى محاورة ثياتيتوس على أهمية التأمل والمقارنة فى الحصول على المعرفة[cxxvi]، كما أدى اهتمامه بالوعى إلى تطور النظريات السيكولوجية المعاصرة على أساس الوضوح الاستبطانى، واستخدام المنهج الفينومينولوجى للحكم على ظواهر علم النفس بعد استقلاله كعلم قائم بذاته[cxxvii].

لكن قول ديكارت بأن كل فكر هو وعى أثار مشاكل هامة، لأنه تُوجد ظواهر عقلية، وظواهر للتفكير، لا نعى بها رغم وجودها بعقولنا، منها الاعتقادات طويلة المدى، الأفكار الفطرية، للذكريات، ولهذا لم تتضح لديه طبيعة الوعى، ولم يبين ما هى بالضبط الفكرة المعروفة بذاتها فى العقل؟ وهل الوعى خاصية ذاتية فى كل تفكير، أم هو نتيجة لفعل تأملى معين به يعود به-الفكر بطريقة ما للتعرف على ذاته؟ أم هو نظام أعلى من الفكر يتسم بالتميز، لأنه يتخذ من الفكر الأصلى موضوعاً له؟[cxxviii]، كما أن وصفه للأفكار فى الردود الثانية بأنها صور للأشياء يُثير القول بأنها تتبع من الفكر لتعده بمحتوى تمثلى عن طريقه نفكر فى الشئ، وكذلك كان تمييزه بين الواقع الصورى الذى يعنى وجود الشئ بذاته خارج الفكر، كوجود الامتداد بذاته فى الأجسام، أو وجود الفكر بذاته فى النفس، وهو ما يُقابلنا عند تمثلنا للشئ فى صورته أو طبيعته، وبين الواقع الموضوعى وهو وجود الشئ ممثلاً بفكرته، مثلما أن وجود النفس قائم فى فكرة الفكر، ووجود المادة قائم فى فكرة الامتداد[cxxix]، كل هذا جعل مذهبه فى الأفكار أكثر تعقيداً، ففيه قد يبدو أن الأفكار تشمل كلا الأمرين، ثم يتبين أنه ليست كل فكرة ترجع إلى تمثل أو واقع موضوعى[cxxx]، فقد ذكر فى مبادئ

الفلسفة أن النفس تشعر بالأحاسيس التى نُسميها طعوماً وروائح وأصواتاً وحرارة وبرودة وما شابهها، وهى فى الحقيقة لا تُمثل شيئاً موجوداً خارج النفس[٥٥٥].

وفى الردود السادسة ذكر ديكارت أن الإدراك الاستبطانى الواعى هو الذى يجعل أفكارنا الفطرية تظهر فى مجال المعرفة، وأن هذه خاصية للعقل المفكر، فالوعى يُقدم لنا الخبرة بالأشياء المعطاة كظواهر نُفكر فيها، ولهذا عدَّه "اليسون سيمونز" وعياً ظاهراتياً "فينومينولوجياً"[٥٥٥]، وكان هذا ما بينه "هوسرل" بقوله: "إن الذات التى تتأمل لا تستبقى غير ذاتها من حيث هى الأنا الخالص للأفكار التى يُفكر فيها، والموجود على نحو لا يمكن الشك فيه ولا يمكن إلغاء وجوده حتى ولو كان العالم غير موجود، وعندئذ يُحقق الأنا المردود إلى الأنا الخالص لأفكاره نوعاً من الأنا وحدية تكون مهمته هى البحث عن الطرق الضرورية التى بها يجد فى ذاتيته الخالصة ثمة خارجية موضوعية"، ورأى أن ديكارت بمنهجه "يستنبط أولاً الوجود والصدق الإلهى، ومنهما الطبيعة الموضوعية، الجواهر المتناهية، وبإيجاز الحقل الموضوعى للميتافيزيقا، وللعلوم الوضعية، وكل هذه الاستدلالات المباشرة تتم على نحو صحيح باتباع المبادئ المباطنة أو المحايثة للأنا والفطرية فيه[٥٥٥]. كما أشار "هوسرل" إلى أن "الشئ أو الواقعة لا يكون "مقصودا" فى البداهة بطريقة بعيدة وغير مطابقة، بل يكون حاضراً هو ذاته، ويكون شعور الذات التى تحكم عليه شعوراً مباطناً به"[٥٥٥]، وبذلك لا تكون الموضوعات موجودة لذاتنا، ولا تكون كائنة كما هى إلاَّ بوصفها موضوعات الشعور، وبالأحرى الوعى، الواقعى أو الممكن[٥٥٥].

(٣) توماس هوبز "Thomas Hobbes" [١٥٨٨: ١٦٧٩م]:

رأى "هوبز" أن "كل ما بالكون جسم، ولا شئ حقيقى فيه لا يكون جسماً، وافترض أنه لو فنيت جميع الأشياء ولم يبق سوى إنسان واحد وتساءلنا: ما الذى يبقى لهذا الإنسان ليكون موضوعاً للفلسفة؟ ما الذى يبقى له ليُعمل فيه عقله، أو يقوم منه باستدلال ما؟ فسوف يبقى له أفكار عن العالم، أى أفكار عن الأجسام التى كانت لديه قبل عملية الإفناء، ورآها بعينيه أو أدركها بأية حاسة أخرى، بمعنى أنه ستبقى بذاكرته وخياله أفكار عن الأحجام والحركات

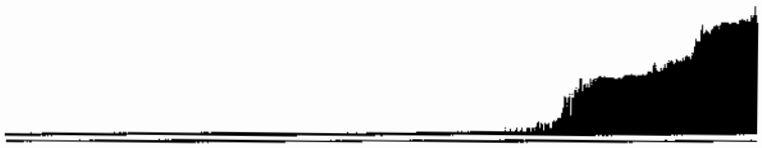
والأصوات والألوان ..الخ، وعن نظامها وأجزائها، فجميع الأشياء ليست سوى أفكار وصور ذهنية "Phantasma" تحدث داخلياً عند من يتخيل. ويقول بما يُشبه "ديكارت" بأنه سيبقى الإنسان الذى استثناه، وهو لا يزال يفكر ويتخيل ويتذكر، ولم يعد أمامه شئ يفكر فيه سوى الماضى[xxxvi].

بذلك يفسر "هوبز" كل ما بالكون تفسيراً مادياً واحدياً لا أثر فيه للثنائية، وبتأثير "هارفى" فسّر الحياة ذاتها تفسيراً مادياً، وردّ الفسيولوجيا إلى علم الطبيعة على أساس أن الحياة ذاتها ليست سوى حركة، وأن الفكر والتصورات هى حركة فى جوهر داخلى هو الدماغ، فالنشاط الذهنى مادى، والفكر لا يمثل جوهراً من نوع خاص يختلف عن العمليات الفيزيقية التى ينشأ عنها، والمعرفة الحقة هى الوقوف على طبيعة الحركة فى العالم، وهى حركة آلية تماماً، وبذلك نصل إلى منشأ الظواهر الأولى، أى أسباب الأعراض التى تطرأ على الجسم، وسبب الإحساسات التى تترك الطباعات على أذهاننا، كما أن الإدراك الحسى نفسه نوع من الحركة، فسبب الإحساس هو جسم خارجى أو موضوع يوجد أمام عضو الإحساس المناسب، إمّا بطريقة مباشرة كما فى الذوق واللمس، أو غير مباشرة كما فى الإبصار والسمع والشم، ويظل الجسم الخارجى يضغط من خلال الأعصاب والأعضاء والأوتار الأخرى فى جسم الإنسان، ويواصل الضغط داخلياً نحو المخ والقلب، وهنا تحدث مقاومة أو ضغط مضاد أو جهد يبذله القلب ليحمى نفسه، وهو جهد يبذله نحو الخارج فتبدو وكأنها مادة من الخارج[xxxvii]. وحركة الحس تستمر حتى بعد زوال الموضوع الخارجى، لكنها تتناقص بالتدريج بسبب ضغوط المخيلة، ولهذا تظهر الأفكار التى ليست شيئاً آخر سوى "صور الموضوعات بعد ذهابها، والمخيلة هى الوعى بتلك الصور "Images" إذ بها نتخيل ما تلقته أعضاء الحسّ ذات يوم، ولم يعد قائماً بعد، والذاكرة هى استرجاع هذه الصور[xxxviii]، ولما كان الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، كانت معرفتنا مقصورة على ما تتناوله بالفعل من الماديات المحدودة، فامتنع علينا العلم بالعالم فى جملته، مقداره وأصله، وامتنع علينا من باب أولى العلم باللامتناهى[xxxix].

بهذا جعل "هوبز" الوجود الحقيقي للمادة والحركة، وأقرَّ بأن الحياة والفكر والتصور ما هي إلاَّ حركة لجزئيات المادة، والمادة أساس كل وعي، وفسَّر ظاهرة الوعي تفسيراً آليا، فما أن يُؤثر شئ خارجي على عضو من أعضاء الحس، حتى تبدأ الحركة من جذور أعصاب هذا العضو إلى القلب، وتسير في مثابرة على نحو متمرد وعاص بحيث تجعل عضو الحس على غير استعداد لتسجيل الحركات الأخرى، فالدراسة الجادة لموضوع ما تستبعد الإحساس بالموضوعات الأخرى الآن، لأنها تستحوذ على الذهن، ومع اتفاق "هوبز" مع "ديكارت" في أن الحواس خادعة، لكنه ليس لديه شئ من صوفية "ديكارت" عن قوى الذهن المنفصلة عن الحواس، بل احتفظ بارتباطهما كما كان في المذهب الأرسطي والعصور الوسطى. فما تأتينا به الحواس هو "مظهر" أو "صور ذهنية" أو "خيالات" أو "أفكار ذاتية"، أمَّا الأجسام أو الجواهر أو الأشياء الحقيقية فتوجد مستقلة عن إدراكنا لها[cxi].

(٤) باروخ سبينوزا "Baruch Spinoza" [١٦٣٢: ١٦٧٧م]:

عند سبينوزا أصبح الوعي وعياً بذات الوعي، أو ما أسماه فكرة الفكرة، ووعي النفس بالجسم، يعني وجود اتصال دائم بين الوعي والموضوع المتقلي للوعي من جهة، واتصال بين الوعي والموضوع الجسماني للوعي من جهة أخرى[cxii]، ولهذا أقام نسقه الفلسفي على قاعدة عامة هي أن "الإنسان كائن مفكر"، والإنسان عنده ذهناً كله، وجسماً كله، وفقاً للزاوية التي ننظر منها إليه، وبذلك تترتب الأشياء وتتسلسل بنظام واحد لا يختلف إلا من حيث وعينا به، فالواقع الموجود واحد ينطوي على صفتين وفقاً لاعتباره هما الفكر والامتداد، فكل مجرد هو حال للوجود من حيث هو فكر، وكل عيني أو ملموس هو حال له من حيث هو امتداد، فالفكرة إذن ليست كياناً مجرداً يُطابق موضوعاً أو يصدق عليه، وإنما هي ذاتها ذلك الموضوع، والفكرة الكافية هي موضوع مكتف بذاته، لا يعتمد على غيره، بحيث تعكس في مجالها الخاص الوجه الذي تُعبِّر عنه في الواقع، أمَّا البطلان فإنه لا يُعبِّر عن أي صفة فعلية، وإنما هو انعدام الإيجاب، أو الافتقار إليه[cxiii]، يقول سبينوزا: "أعني بالفكرة الكافية الفكرة التي إذا اعتُبرت في ذاتها بدون إضافة إلى الموضوع كانت لها كل الخصائص أو



العلامات الباطنة للفكرة الصحيحة"، ويُبين أنه قال باطنة لكى "يستبعد ما هو خارجى، أى يستبعد ما يخرج عن الاتفاق بين الفكرة وموضوعها"[cclii].

والفكرة الحقة تنطوى على يقينها فى ذاتها، "فالفكرة الصادقة لا بد أن تتفق مع ما تعنيه... وما يُمكن تصوره على أنه غير موجود هو ما لا تتضمن ماهيته الوجود"[cclv]، واليقين ليس إلاَّ الماهية الموضوعية للشئ، أى الشئ كما يتمثله العقل، وكما أن الذهن يحوز أفكاراً حقة لا يمكن له إلاَّ أن يعلم أنها حقة، فكذلك حسب المرء أن يعلم ما الفكرة الوهمية الكاذبة حتى يتحاشى الخلط بينها وبين الفكرة الحقة[cclv]، فالفكرة الحقة تُعبر بذاتها عن مستوى صدقها، وكما أن الضوء يكشف كلاً من ذاته والظلام، فإن الحقيقة-تكشف ذاتها وتكشف الزيف[cclvi]. ولهذا لم يلجأ سبينوزا إلى التمييز الديكارتى بين الإرادة والإدراك، ولا إلى الضمان بواسطة الصدق الإلهى، بل رأى أن الفكرة الصحيحة تحمل فى ذاتها معيار صدقها، وفيها تتضمن الإرادة موضوعها الذى يكون حاضراً أما الوعى حضوراً ذاتياً، والخطأ يقوم فى الحرمان من المعرفة، إذ ليس هناك شيئاً إيجابياً فى الأفكار الزائفة على أساسه تسمى زائفة، لأنه لما كان الفكر هو حال لله، فإنه كحال إيجابى لا يمكن أن ينطوى على زيف أو خطأ، ولما كان كل ما يوجد يوجد فى الله، ولا يمكن تصور أن شيئاً يُوجد خارج الله، فينتج أنه لا يوجد فى الأفكار شيئاً إيجابياً يجعلها تُسمى باطلة[cclvii]، وبذلك فإن "البطلان هو انعدام المعرفة الذى تنطوى عليه الأفكار غير الكافية، أو الجزئية، أو المبهمة"، ويبرهن اسبينوزا على ذلك بأنه ليس فى الأفكار شيئاً إيجابياً يمكن أن يؤلف صورة الزيف، ولا يمكن أن ينطوى البطلان على الجهل التام، فما هو خطأ، وما هو جهل، أمران مختلفان، والبطلان يتألف من الحرمان من المعرفة، ويكمن فى الأفكار غير الكافية أو المبهمة[cclviii].

وبعد استبعاد الأفكار الباطلة من مضمار المعرفة، قسّم سبينوزا أنواع المعرفة إلى ثلاثة[cclix]:

النوع الأول: المعرفة الظنية أو الخيالية، وتكونها عن الأشياء بواسطة الحواس، وتتمثل لنا فيها الأشياء بصورة جزئية مختلطة لا ترتيب فيها، وينقصها الدقة العلمية لأنها لا تُفهم

وتُصنف بواسطة العقل، والمعرفة عن طريق السماع، وهذه تجعلنا نُكوّن فكرة عن الأشياء مشابهة لما نتخيله منها متأثرين فى ذلك بتذكريات التجارب الماضية، ومثالها أن الجندى عندما يرى آثار أقدام الحصان فى الرمل يُؤلف صورة ذهنية عن الفارس والحرب، بينما الريفي يُكوّن إدراكاً عن أفكار الحقل والحرث، وكذلك يندرج تحت الظن الصور التى يُثيرها تداعى الأفكار والتذكريات والكلمات والرموز والمعارف التى تنتقل عن طريق التقليد أوالتراث، لأنها تحتمل الخطأ ولا يُمكن الركون إليها.

النوع الثانى: المعرفة العقلية، وتنشأ من وجود أفكار مشتركة بين جميع الناس، وهى أفكاركافية عن خصائص الأشياء، ويثق بها سبينوزا لأن عقول الناس وأجسامهم لها نفس الخصائص، ولذلك نستطيع أن نحصل على معرفة كافية عن أفكار لعلل الأشياء من معلولاتها، ونبرهن على القضايا بواسطة مناهج الهندسة، ونستنتج النتائج من مقدمات القياس، فالمعرفة العقلية معرفة برهانية، فيها يتصور سبينوزا العلّيّة تصوراً رياضياً، فكما أن تعريف المثلث المسطح يقوم على ضرورة منطقية هى أن مجموع زواياه الداخلية تساوى قائمتين، كذلك لكل شئ أساس منطقى بالضرورة، وكل ما هو موجود يُمكن أن نتصور سبباً لوجوده، وكلما اتسعت معرفتنا، كلما استطعنا تحديد ما هو ضرورى، وما هو مستحيل، وكل ذلك معروف للعقل اللامتناهى لله، وكل ما هو موجود ينتج بالضرورة عن طبيعته الخاصة، مثلما تنتج قضايا الهندسة من البديهيات الأساسية والمسلمات والتعريفات، فكل ما هو ضرورى يكون موجوداً، وكل ما لا يُوجد فهو مستحيل.

النوع الثالث: المعرفة الحدسية، وفيها ينتقل الحدس من فكرة كافية عن الماهية المطلقة لبعض صفات الله إلى المعرفة الكافية لماهية الأشياء[d]، وأساسها هو أنه إذا عرف المرء شيئاً معرفة حقة، فإنه سوف يفهمه فى ضرورته وطبيعته النهائية التى هى أصلاً مظهراً لله، والأفكار الواضحة والمتميزة صادقة بالضرورة باعتبارها أفكار الله[dl].

ويُميز سبينوزا بين هذه الأنواع من المعرفة بمثال مفاده أننا إذا أردنا إيجاد العدد الرابع الذى له بالعدد الثالث نفس علاقة العدد الثانى بالعدد الأول، سنُقابلنا ثلاثة طرق، طريقة

التاجر الذى لن يتردد فى ضرب العدد الثانى بالثالث ويقسم الناتج على العدد الأول، إمّا لأنه لم ينس ما تعلمه من أشياء سمعها بدون برهان من معلمه فى المدرسة، أو لأنه رأى الصدق فى القاعدة لأن الأعداد بسيطة للغاية، أو لأنه فهم من كتاب إقليدس الخاصية العامة لكل النسب، لكن مع الأعداد البسيطة للغاية لا نحتاج لكل ذلك، فإذا كانت الأعداد المعطاة هى ١، ٢، ٣ فإن كل فرد يمكنه أن يرى أن العدد النسبى الرابع هو ٦ بوضوح وبلا حاجة إلى برهان، لأنه من النمبة التى نرى بحدس واحد أنها قائمة فى العدد الثانى نستخلص العدد الرابع[cii].

ويتبين من المثال أن استخدام الحدس المباشر لا يكون إلاّ فى حدود ضيقة، وأن للمعرفة العقلية هى المعرفة الأساسية والعامة، وهى تقوم على البرهان الذى يستعين أيضاً بالحدس لأن الفكرة الكافية تتسم بوفائها بما تعنيه، لأنها " إذا أُعتبرت فى ذاتها، بدون إحالة إلى موضوع، كانت لها كل الخصائص أو العلامات الباطنة التى للفكرة الصحيحة"[ciii]، وهذا المفهوم ينطوى على استبعاد المعيار الخارجى للحكم على صحة الفكرة، لأنه لا يوجد تواز فى هذا المذهب بين الأفكار والأشياء، بل الأفكار هى الأشياء ذاتها منظوراً إليها من خلال الذهن، ففى الوجود الواحد يكون الفكر والامتداد صفتان لجوهر واحد هو القائم بذاته كفكر أو كامتداد، والوعى بفكرة صحيحة يعنى الحصول على معرفة كاملة، أو معرفة بأفضل صورة ممكنة عن شئ ما، إذ لما كانت الفكرة هى حال من أحوال التفكير، ولا يمكن لأحد أن يشك فى ذلك إلاّ إذا اعتقد أن الفكرة شئ جامد كالصورة فى إطار، بينما الفكرة تعنى عملية الفهم ذاتها، ولا يمكن لأحد أن يدعى بصدق أنه فهم شيئاً ما لم يكن قد فهمه بالفعل، ولا أن يدرى أنه موقن بشئ ما لم يكن قد أيقن به حقاً[civ]. كما يتبين أن صحة الفكرة يُستدل من الوعى بمعناها ومضمونها ذاته، وتكون علاقتها بما تتضمنه علاقة داخلية، مما يجعل مذهب سبينوزا يتسم بشئ من المثالية الذاتية، تضم عالم الفكر وعالم المادة فى وحدة منطقية واحدة يتسم بها تصوفه العقلى الذى يجمع بين العقل والإرادة والوجدان، ولهذا وصفه "إميل برهييه" بأنه مذهب فى الخلاص عن طريق معرفة الله، وهدف الفلسفة فيه "التحرى عن خير قابل للتداول، ويكون اكتشافه مصدر فرح سام ومتصل للأبد" وبذلك يبدو

للوهلة الأولى أنه يمضي في خط فلسفة ديكارت وفلسفة بيكون اللتين نحتا جانباً مسألة المصير النهائي للإنسان لتتركا أمره للإيمان، لكنه من الناحية الخارجية يُشبه المذاهب الثيوصوفية ذات الأصل الأفلاطوني المحدث التي نلتقيها على مرّ التاريخ(٥٧).

ويخصص فؤاد زكريا هذا الرأى ببيان أن المعرفة الحدسية عند سبينوزا ترتبط بالمعرفة العقلية وتنشأ منها، فهي معرفة عن طريق العقل لتلك الحقائق الأزلية التي تتكشف لنا في أعلى مراحل تأملنا الفلسفي ، ومن أهمها الوحدة الشاملة للطبيعة وخضوعها لنظم وقوانين واحدة، وعندما يصل إنسان إلى هذه الحقيقة الأزلية تتملكه انفعالات إيجابية طاغية كالسرور الناجم عن الشعور بالمشاركة مع الطبيعة بأسرها، ويظهر الانفعال في اللحظة التي تصل فيها المعقولية إلى قمتها، ويترابط هذان العنصران اللذان يتلازمان في كل فلسفة أخرى [أي الانفعال والمعقولية] ترابطاً تاماً في فكرة الحب العقلي لله، الذي لا يعدو كونه تعبيراً عن مشاركة العقل في الطبيعة في مجموعها، وشعوره بوحدته التي لا تنفصم معها حين يُدرك ما فيها من قانونية ومعقولية ونظام محكم لا تفاوت فيه(٥٨). كما أن تعلق الحدس بالأشياء الفردية من شأنه أن يصل بها إلى الماهية الكلية للأشياء عن طريق فهم طبيعة شئ خاص يُشارك فيها ويُوضحها بوصفه مظهراً لها، فإذا فهم الإنسان طبيعة ذهنه ففي وسعه أن يفهم ماهية الطبيعة بأسرها، بأن يتضح لديه الوعي بالماهية الإلهية لإدراكه اعتماد ماهية الذهن على ماهية الطبيعة لأن كل الأفكار في الله، وبقدر ما ترجع إلى الله تكون صادقة وكافية، ولهذا ليست هناك أفكار غامضة وغير كافية إلاّ بقدر ما ترجع إلى العقل البشري لشخص ما، وكل الأفكار، سواء الكافية أو غير الكافية، تتسلسل بواسطة نفس الضرورة(٥٩)، وهذه المعرفة الناشئة عن إدراك الاعتماد التام للماهية الجزئية على الماهية الكلية تتغلغل في الذهن مباشرة وتغدو حدساً مباشراً يختلف عن المعرفة الاستدلالية التي تُستمد من قضايا عامة، مع أنه بوسع المعرفة العقلية أن تصل بطريقتها الخاصة إلى النتيجة ذاتها... ولذلك فإن المعرفة الحدسية لا تنطوي على أي إقلال من شأن العقل، بل تُعبِّر عن طريقة أخرى من طرق استخدامه تختلف عن الطريقة الاستدلالية، فهي درجة عليا من الإدراك والتبصر يصل إليها العقل حين يعي أنه يعكس في داخله قوانين الطبيعة في مجموعها، وأن وعيه

بذاته يُساعده على تعقل النظام الكلى للأشياء وتوسيع نطاق العقل، ولهذا ابتدأ سبينوزا نسقه الفلسفى بالاعتراف المباشر بالعالم الخارجى والطبيعة فى مجموعها، وليس بيقين الفكر ووجود "الأنا المفكر"، فتخلص من الإشكاليات التى وقع فيها ديكارت، إذ بدأ بالوجود كاملاً لا شك فى وجوده، ولم تكن العلاقة بين الفكر والامتداد فى نسقه إلاَّ علاقة بين منهجين للنظر فى موضوع واحد، واعتبرالتفكير فى مشكلة وجود العالم أو عدم وجوده تفكيراً عقيماً لا جدوى منه[clviii].

لقد ظنَّ سبينوزا أن الإيمان بالألوهية الخالقة، وتصور الميتافيزيقا الإرادية عند ديكارت يقود إلى مذهب شكى يفقد فيه البرهان والمعرفة قيمتهما، لأن تصور الله كعلَّة حافظة اختارت نظاماً كونياً وضمنت صدقه لا يُتيح فرصة لبناء معرفة كلية متصلة، لأن الترابط بين الأفكار لن يكون حقيقياً، بل افتراضياً[clix]، ومن ثم لم يجد سبيلاً لضمان صدق الأفكار سوى اعتبار الفكرة هى ذاتها معيار صدقها[clx]، لأن مذهبه فى وحدة الوجود لم يترك له الفرصة لإيجاد معيار خارجى حقيقى لصدق الأفكار، ولم يبق أمامه سوى إدراك الاتساق المنطقى للفكرة كمعيار للتميز بين الفكرة الصادقة والفكرة الزائفة، ووسم معرفته بالكلية والصدق المنطقى الحتمى، ومنها تتسلسل الأفكار إلى الجزئى الفردى اعتماداً على التصور الأساسى لله، ليس كإرادة عاقلة، بل كسبب كاف لواحدية الطبيعة الطابعة[clxi]، والتى تتبع منها الطبيعة المطبوعة، وفاته أن الحتمية والشمولية لا تدع فرصة لوعى ذاتى حقيقى، حقاً سيكون هناك إدراك واع بسلسلة الأسباب المنطقية الصورية، لكن لن يكون للذات الفردية قدرة على الوعى بالحدس الافتراضى لتطوير العلم، بل سيقتصر على الإدراك العام للعلاقات المنطقية التى تعكس أفكار الطبيعة عامة.

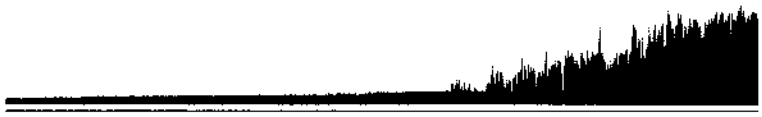
(٥) جون لوك "John Locke" [١٦٣٢: ١٧٠٤م]:

رفض لوك ما ادعاه ديكارت عن احتواء العقل الإنسانى على أفكار ومبادئ مفطورة فيه بفعل الخالق ذاته، وأعلن أن الإنسان يُولد وعقله صفحة بيضاء، والخبرة هى منبع كل معرفتنا، ووسيلتها الملاحظة، سواء ملاحظة الموضوعات الخارجية المحسوسة، أو ملاحظة

العمليات الداخلية للعقل وهو التأمل[cbvi]، فحواسنا تتأثر بالموضوعات الخارجية وترسل للعقل إدراكاتها التي تتمايز وتختلف وفقاً لتأثير الأشياء عليها، ليقوم العقل بتأملها واعتبارها لإثراء ملكة الفهم بأفكار غير آتية من الإدراك الحسي مباشرة، بل صاغها بأدواته الخاصة، ومنها الشك والاعتقاد والتعقل والمعرفة والإرادة وغيرها مما يستلزمه التأمل أو التفكير الانعكاسي الذي يقوم به العقل أو الحس الباطن في ملاحظة عملياته الخاصة لصياغة الأفكار التي تنتهي إلى ملكة الفهم[cbvii].

ومن الجلي أن تلك العمليات الداخلية تعتمد على "الوعي" إذ يصعب أن نُفكر في شئ بدون أن نكون على وعي به، فالوعي قدرة ذاتية للعقل والفهم البشري، لكنه لا يدل على وجود أيّة قواعد فطرية يجدها العقل داخل ذاته بدون أن يكون هو فاعلها، بدليل أن أُناساً عديدين قد يتبعون نفس الطريق تجاه معرفة شئ معين، لكنهم ينتهون إلى نتائج مختلفة بسبب تنوع طرق التعلم، والعادات، والبلدان، والميول الشخصية، ومدى وعيهم بالعمل الذي يقومون به، أو الغاية التي يرومونها، ويظهر هذا خاصة في مجال القواعد الأخلاقية[cbviii].

ويبين "لوك" أن عملية الإدراك هي عملية سلبية لأنها مجرد تلقي يتأثر بأشياء العالم الخارجي، أما عمليات التفكير والتعقل والفهم فهي تُمثل إيجابية العقل وفاعليته، وتنتهي إلى الوعي وبناء المعرفة، مما يؤكد أن المعرفة مكتسبة أساساً من الحس، ولا يعني ذلك أن الإحساس هو المعرفة ذاتها، بل إنه مصدر مادتها الخام، ويأتي اكتسابها من الحدس والبرهان[cbix]، لأن الأفكار هي موضوع التفكير وكل إنسان يكون واعياً بذاته وبأنه يُفكر، كما أن الناس لديهم أفكاراً بسيطة عن الصفات الأصلية أو الأولية تترسخ في عقولهم منذ نشأتهم الأولى، ولا يعني ذلك أنها فطرية، بل إن النفس تبدأ في تكوينها عندما تستقبل لأول مرة المدركات، والتساؤل متى بدأت الأفكار تظهر لدى الإنسان هو ذاته التساؤل متى يبدأ يُدرك[cbx]، إذ لا يُمكن أن تكون لدينا أفكاراً قبل أن تنقلها إلينا الحواس، فالانطباعات تؤثر أولاً على حواسنا بفعل الأشياء الخارجية، ويتلقاها العقل فيعيد صياغتها بعملياته التي تتضمن التذكر والاستبصار والتعقل وما إلى ذلك[cbxi]، والتأمل وحده هو الذي يمنحنا فكرة



عمَّا ندركه بالحس، ومن يتأمل ما يُدركه لا يُمكن أن يفتقده لأنه يكون على وعى به فتترسخ معرفته، أما إذا لم يتأمل، فإن كل الكلمات فى العالم لن تجعله يعرف أيَّة فكرة عمَّا لم يتأمله[cbxviii].

إن الإدراك الحسى يدخل فى كل مواد المعرفة، وهو الخطوة الأولى فى الطريق إليها، ويوفر مادتها الأولى، وتتم بواسطته حتى أقل وأضعف الانطباعات، وملكة الإدراك الحسى تُمثل الدرجة الدنيا من ملكات المعرفة، بينما ملكة التأمل هى الملكة التالية، وهى قُدرة عقلية خالصة، وتُمثل تقدماً أكبر تجاه المعرفة، ويُسميها "لوك" "ملكة الاحتفاظ" "Retention" فهى تحفظ الأفكار البسيطة الآتية من الإحساس والتأمل، وذلك بطريقتين: أولهما حفظ الأفكار حال ورودها وهذا هو التأمل؛ وثانيهما الذاكرة التى تُعيد إحياء الأفكار التى سبق أن انطبعت فى عقولنا بعد اختفائها؛ ومن الوسائل التى تُساعد على تثبيت الأفكار فى الذاكرة الانتباه والتكرار، فضلاً عن اللذة والألم اللذان يجعلان الانطباعات قوية منذ بدايتها، وتظل لها مكانة أعمق وأقوى فى الذاكرة[cbxix]. وهناك أيضاً ملكة التمييز أو الفطنة الإنسانية كقدرة تُساعد على المعرفة، لأن العقل لن يستفيد مما يأتيه من إدراك غامض وعام عن شئ ما بدون أن يكون لديه إدراك متميز عمَّا يتضمنه من موضوعات وصفاتها ليكون قادراً على توظيفها فى التفكير[cbxx]، وإذا كان العقل سلبياً بالنسبة للأفكار البسيطة، إذ يتلقاها من الأشياء الخارجية، إلاَّ أنه بفطنته يكون إيجابياً ومنتجاً للأفكار المركبة، وتتدعم قدرته عليها بثلاثة طرق[cbxxi]:

- الخبرة والملاحظة للأشياء ذاتها، إذ عندما أشاهد رجلان يتصارعان أو يتبارزان بالسيف أحصل على فكرة عن المصارعة أو المبارزة بالسيف.
- الاختراع أو التجميع الإرادى لعدة أفكار بسيطة فى عقولنا الخاصة، فمن اخترع لأول مرة فن الطباعة أو النقش باستخدام الحامض، تكون لديه فكرة فى عقله قبل إيجادها.

- شرح أسماء الأفعال التي لم نرها أبداً، أو الحركات التي لا نستطيع رؤيتها، وبالإحصاء نضع أمام خيالنا الأفكار التي نُريد صياغتها، والأجزاء المؤلفة لها، وبتأمل ما نختزنه من الأفكار البسيطة، وباستخدام الأسماء التي تُبينها يمكننا تمثُّل أية فكرة مركبة أُخرى قد يكون لدينا اقتناع بها.

وهكذا نجد أن العقل في كل أفكاره وتعقلاته لا يكون له موضوع مباشر سوى أفكاره الخاصة، وهي وحدها ما يتأمله، وما يُسمى معارف أولية أو بديهية هي خصائص لما نكتشفه، وتتسم بالضرورة والأولية لأنها علاقات تتضح بذاتها عند التجربة، لكن سهولة تلقيها، وانسيابها بعضها تلو البعض في قطار منتظم من الأفكار جعل البعض يظنون أنها مفطورة في الذهن، بنما الحقيقة أنها لا تتولد فينا بغير ما تتولَّد الفنون والعلوم، والفرق هو أن بعضها يُقدم نفسه لملكاتنا بطريقة أكثر يُسراً وسرعة من غيره، وأفكار الناس تتنوع وتختلف وفقاً لاختلاف طرقهم في استخدام ملكاتهم، فالقسم الأعظم يأخذ الإدراكات والأفكار بثقة عمياء، ولا يوظفون قواهم الخاصة بالتمحيص والتيقن، ويجعلهم تكاسلهم يتركون عقولهم لسيطرة وإملاء الآخرين، والبعض لا يوظفون عقولهم إلاَّ في أشياء محدودة يُلمون بها إلماماً كبيراً، لكن يجهلون كل ما سواها، ولا يدعون عقولهم تنطلق في بحث أيَّة قضايا أخرى، ولهذا نجدهم يجهلون مسائل تبدو في غاية الوضوح واليقين، كالقضية "مجموع زوايا المثلث تُساوي قائمتين" لأنهم أوقفوا فكرهم بسرعة، ولم يتركوه يمضي أكثر مما يحتاجونه مباشرة، أو جعلوا معرفتهم معلقة بمن يُخبرهم حتى بأبسط المسائل ليأخذوها مأخذ ثقة وتسليم، بدون فحص أو برهان، رغم أن معارفنا يجب أن تعتمد على الاستخدام الصائب للقوى التي وهبنا الله إياها وليس لأحد أن يعرف إلاَّ ما يبحث عنه[٥٥].

وبصفة عامة يُعد كتاب "لوك" "مقال في الفهم البشري" بحثاً نفسياً "سيكولوجياً" في ماهية العقل وقواه المعرفية، وفي بنية المعرفة البشرية ومصادرها وطبيعتها ومداها، وفيه بيَّن دور الوعي كأساس لبناء المعرفة وتمييزها عن مجرد الغرائز الحيوانية والتقاليد والعادات التي يتبعها الكثيرون آلياً بالتقليد دون فحص أو تمحيص، وبتكاسلهم يعطلون قوى العقل الإنساني

التى تُمكنه من تحويل ما يتلقاه من إدراكات وإحساسات إلى أفكار واعية يكتشف الفهم ما بينها من علاقات وروابط ليبنى منها صورة واحدة عامة عن العالم والحياة بما تنطوى عليه من نُظم أخلاقية وسياسية وغيرها مما تقوم عليه حياة البشر، فكانت فلسفته رافداً تنويرياً أسهم فى تخليص الأذهان من أوهام موروثة كنظرية الحق المقدس للملوك، وتمتُّع البعض بحقوق وقدرات لا تتاح لغيرهم، ووجود أفكار عقلية مفطورة لا يمكن أن يطرأ عليها أى تغير أو تبديل، فأسهم فى تغيير وتطوير نُظم الحياة والعلم والفكر عامة.

بيد أن "لوك" رغم إثباته الإدراك الواعى المباشر للواقع الخارجى كمصدر للأفكار فى العقل، يعود لتذكيرنا بأن المعرفة الناتجة عن ملاحظة للعالم الخارجى لا تحظى باليقين التام كالمعرفة الحدسية أو البرهانية، فضلاً عن تفاوت الأفراد فى مدى الانتباه ومدته، وفى نوع وعدد الأفكار التى تتكون فى عقولهم نتيجة لملاحظتهم لعمليات العقل، والميل إلى تصديق قضايا معينة على أنها حقيقية بدون معرفة يقينية بها، ولهذا أضاف الاحتمال كعنصر مكمل المعرفة، خاصة إذا ما عجز الإنسان عن البرهان وبلوغ اليقين، والاحتمال عنده يقوم على أساسين[(xxxii)]:

الأساس الأول: التشابه أو الاتفاق مع ما نعرفه من خبرتنا أو ملاحظتنا، فمثلاً معرفتى بوجود ملايين البشر يعيشون فى الهند هو مجال احتمال لا يقين، لأننى لم أدرك هؤلاء الناس بالفعل، وإنما استنتجت احتمال وجودهم بناء على إدراكى لوجود الناس المحيطين بى، والذين أدركهم عن قرب.

الأساس الثانى: شهادة الآخرين بناء على خبرتهم أو الخاصة، فإذا ذكر شخص أعرف أنه سافر إلى الهند رؤيته أناساً يعيشون هناك، وكنت أعرف أنه صادق وثقة فى حديثه، فإن احتمال وجود هؤلاء الناس سيتأكد لدىّ إلى حدٍ كبيرٍ رغم أنه لا يزال قاصراً عن بلوغ الحد الذى يجب توافره فى المعرفة اليقينية، ومن العوامل التى تؤثر فى الثقة بشهادة الآخرين: عدد الشهود، واكتمال واتساق الرواية، ومهارة الشاهد فى العرض، وكفاية واكتمال الأجزاء مع ترابطها، ووجود شهادات مضادة.

ويضرب "لوك" مثالاً بأنني إذا رأيت رجلاً يمشي على الجليد، فإن هذا يُعتبر معرفة، وليس احتمالاً، أمّا إذا أخبرني أحدهم أنه رأى رجلاً في انجلترا أثناء الشتاء الحاد يمشي فوق الماء الذي تجمد بفعل البرودة، فإن هذا يتفق مع ما نُلاحظ أنه غالباً ما يحدث في الشتاء، ولذلك أميل للموافقة عليه لتطابقه مع ما أعرفه عن طبيعة الأشياء، فإذا كان هذا الشخص موضع ثقة عندي، وأعرف عنه صدقه في حديثه، فإن احتمال الصدق سيكون كبيراً، أمّا إذا كان من أخبر بذلك شخص وُلِد في المناطق المدارية، ولم ير في حياته قط، ولا سمع، مثل هذا الخبر، فإن الاحتمال سوف يتأثر بشهادة الشهود الذين أدركوا تلك الواقعة، وكلما كان عدد الرواة أكثر، وكانوا موضع ثقة السامع، ويُعرف عنهم صدقهم، كانت درجة الاحتمال أكبر، أمّا تناقض خبرة السامع مع تجربة أو خبرة المتحدث أو الشاهد، فإنها تُقلل من تصديق الكلام، ومن درجة الاحتمال[٥٥٧٧].

ولا يخفى أن هذه الفكرة عن الترجيح والتثبت من صدق الحديث تكاد تُناظر القواعد التي وضعها علماء علل الحديث والأثر المسلمون منذ القرن الثاني الهجري [الثامن الميلادي] في تقصيهم لجمع الحديث النبوي، وكان لها أثرها في توجيه انتباه الفلاسفة والعلماء إلى سُبل تحري الدقة فيما يُنقل عن الأقدمين.

بهذا كان لوك يعتبر الوعي حساً داخلياً، وانعكاساً للعالم الموضوعي والوجود الشخصي، وأنه من الجوانب الإيجابية للملاحظة الذاتية الداخلية أنها تجعلنا نُدرك وجودنا إدراكاً حدسياً، ونعرفه معرفة واضحة يقينية لا تحتاج لدليل أو برهان، فإدراكي لكوني أُفكر وأعقل وأشعر باللذة أو الألم وغيرها من المشاعر يجعلني أُدرك وجودي إدراكاً واضحاً للغاية، بل إن الشك، مهما طال من الأشياء، هو بعينه ما يجعلني أُدرك وجودي واستبعد شكي فيه[٥٥٧٧]، مما يوضح – كما أشار عثمان أمين – تأثر "لوك" بالكوجيتو الديكارتي، فالإنسان حين يشك يصطدم وعيه بوجوده الذاتي، لأن الشك يعني أنه يُفكر، أي واع بأنه يشك، وبالتالي بأنه يفكر، وأنه موجود[٥٥٧٨].

ويُضيف لوك أن الخبرة تُقنعنا بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا، وبذلك يكون لدينا إدراك داخلي صادق لا يُخطئ، ويزودنا في كل فعل من أفعال التعقل والإحساس والتفكير بأقصى درجة من اليقين في المعرفة[cbxvii]، فكان رغم اعتماده التجربة الحسية كأساس للمعرفة، يرفع من شأن الحدس والبرهان اللذان يُميزان المعرفة الرياضية مع أنهما ليسا مقتصرين عليها[cbxviii]، بل يعمان المعرفة كلها، ولهذا قسَّم المعرفة إلى نوعين:

المعرفة الحدسية: وفيها يُدرك الذهن بالحدس مباشرةً أن اللون الأبيض ليس هو اللون الأسود، وأن ثلاثة أكبر من اثنين، وهذه أكثر أنواع المعرفة التي يُمكن أن يبلغها العقل البشري وضوحاً ويقيناً، وعليها يعتمد كل يقين وبرهان[cbxix]، وهي الأساس الثاني الذي تقوم عليه معرفتنا، لأن اختلاف وضوح معرفتنا يكمن في اختلاف طريقة الإدراك التي بها يتوافق العقل أو يختلف مع أي من أفكاره، لأننا لو أمعنا النظر في طريقة تفكيرنا سنجد أن الذهن أحياناً ما يُدرك اتفاق فكرتين او اختلافهما إدراكاً مباشراً دون توسط أفكار أخرى، وهذا ما نُسميه معرفة حدسية لأن الذهن لا يتكبد فيها عناء البرهنة أو الفحص، بل يُدرك الحقيقة كما تُدرك العين الضوء بمجرد أن تتجه إليه، فيُدرك الذهن أن الدائرة ليست مثلثاً، وأن الثلاثة أكبر من الإثنين وتُساوي ١+٢، وذلك النوع من الحقائق يُدركه الذهن دون تدخل أيَّة أفكار أخرى، وتُمثل أقصى ما يصل إليه الإنسان من وضوح ويقين، ولا تترك مجالاً للتردد والشك والفحص، بل تفسر الذهن فوراً بنورها الواضح، وعليها يعتمد يقين ووضوح معرفتنا[cbxx].

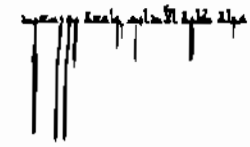
والحدس عند لوك ليس عقلياً خالصاً مثلما كان عند ديكارت، بل ينطوي على علاقة بين بعض معطيات الإحساس والتفكير التأملي، ولذلك يختص بأفكار مركبة، وبذلك ظلَّ لوك متأثراً باتجاه جاسندي الحسي أكثر منه متعلقاً بديكارت، فجاء تصوره للحدس ممزوجاً باتجاهه التجريبي[cbxxi].

المعرفة البرهانية: وتأتي في مرتبة تالية بعد الحدس، لأن الذهن لا يُدرك فيها اتفاق أو اختلاف فكرتين بصورة مباشرة، بل يحتاج إلى توسط أفكار، ولهذا نحتاج في البرهان الرياضي إلى "أفكار وسيطة" حتى تتم البرهنة، ومع ذلك لن تكون البرهنة يقينية إلاَّ بقدر

اشتمالها على عناصر حدسية، لكن المنهج البرهاني يشتمل أيضاً على عنصر الذاكرة لأنه يتسم بالتركيب، ولهذا يحتاج إلى انتباه وجهد لما قد يعتريه من خطأ في الاستدلال لنقص في الذاكرة، مما يجعله غير جدير بالركون إليه تماماً، وكذلك فإن الموضوع المباشر للذهن هو الفكرة، ومعرفتنا بالواقع المادى لا تكون إلاّ عن طريق الأفكار المركبة التى تتولى تمثيل الموضوع الخارجي، ولكى نتيقن من سلامة تمثيلها له لا بد أن نعرف أولاً الموضوع الخارجى معرفة مباشرة، وهذا مستحيل بالنسبة للمعرفة البرهانية لأنها تحتاج لأفكار وسيطة، ويتم التقدم فيه بخطوات تدريجية كانت تنطوى قبل القيام بالبرهان على شك وتتطلب إيضاحاً حدسياً، وهذا لا يتوفر إلاّ للأفكار البسيطة، بينما قيام البرهان على الأفكار المركبة واستخدامه أفكاراً وسيطة يجعل وضوحه ويقينه ليس تاماً، رغم أنه يكون مضموناً بصفة عامة[descii].

لكن ثمة معرفة برهانية يقينية هى المعرفة الرياضية، وهى ليست معرفة بالموضوعات الخارجية، بل معرفة بالعلاقات بين الأفكار، ومن العلاقات ما يمثل قضايا تحصيل حاصل مثل "المساويان لثالث متساويان" أو "الكل أكبر من أى جزء من أجزائه"، ومنها القضايا الرياضية التى تتفق مع قضايا تحصيل الحاصل فى أن العلاقات التى تقوم عليها تنتج بالضرورة عن طبيعة الأفكار، لكنها تختلف عنها فى كونها ليست فارغة من المضمون، وعنها يقول لوك "إنه بوسعنا أن نكون على يقين من قضايا تؤكد شيئاً فى قضايا أخرى هو نتيجة ضرورية لفكرتنا المركبة المضبوطة، لكنها ليست محتواة فيها، مثل أن الزاوية الخارجية لجميع المثلثات أكبر من أية زاوية من الزوايا المقابلة لها فى الداخل، فهذه القضية لا تُشكل أى جزء من الفكرة المركبة التى تدل عليها كلمة مثلث، وتُمثل حقيقة فعلية تنطوى على معرفة مفيدة"[descdii].

وبصفة عامة يرى لوك أن أفكار الرياضيات مستمدة أصلاً من التجربة الحسية، لكن معرفة طبيعتها والعلاقات بينها لا تعتمد على التجربة، والأساس فى تفسير منشأها أساس سيكولوجى، لأنه لا بد من تمرس الناس عليها أولاً بالتجربة حتى يتصوروا موضوعاتها، وإلاّ



لما استطاع الذهن البشرى أن يتصورها، فالخبرة توحى لنا فى البداية بتصورات التساوى، والفردى والزوجى والتعدد، والأكبروالأصغر، وما يُماثلها، وبدون ذلك تستحيل المعرفة الرياضية، فمصدر الأفكار الرياضية إذن هو تأمل الذهن لها، وحدسه بالعلاقات الضرورية بينها[٥٥٥٧].

ولمّا كانت العلوم التجريبية تفتقر إلى مثل هذا الحدس بالعلاقات الضرورية، وكانت بعض الصفات التى نُقابلها فيها هى كيفيات ثانوية ليس لذلبها علاقة مباشرة، لأنها تعتمد على طبيعة الأجسام والقوى الكامنة فيها، كالاصفرار والقابلية للطرق بالنسبة للذهب مثلاً، والمعرفة الضرورية الوحيدة فى هذا الشأن قاصرة على الصفات الأولية كالامتداد والصلابة والشكل والحركة والعدد"، لذلك كانت الضرورة فى العلوم التجريبية مشكوك فيها، إذ ليس لدينا معرفة ضرورية بتساوق الكيفيات فى الأجسام المادية، وبالتالى تكون المعرفة فيها احتمالية ترجيحية وغير يقينية، ولا تزودنا التجربة بأفكار نستطيع الحدس بما بينها من علاقات ضرورية إلاّ فى حالة الرياضات[٥٥٥٧].

ومن الواضح أن مذهب لوك يقوم أساساً على نوع من الوعى يصفه علماء النفس بأنه إدراك واع وظيفى، فخبرتى عن كتاب أحمر فوق منضدة ترتبط بإدراكى الوظيفى للكتاب، لأن النظام الإدراكى يقوم بتحويل المؤثر البصرى الذى يُسجل أن هناك شئ بشكل ولون معين فوق المنضدة إلى ما يُتيح التحكم فى السلوك، ويجعلنا نتمثل التفاصيل وأوجه السلوك بطرق تعتمد عليها، كأن أشير إلى أجزاء معينة فى الكتاب تتضمن معلومات معينة، وبالتالى يكون الإدراك مُتضمناً لحالة واعية تحمل هذا المحتوى، فالوعى يُمكننا من فحص عملياتنا المعرفية، وتأكيد محتوى الإدراك الواعى بملاحظة الدور الذى تلعبه المعلومات فى توجيه عملية الإدراك[٥٥٥٧].

(٦) نيقولا مالبرانش "Nicolas Malebranche" [١٦٣٨: ١٧١٥م]:

اقتبس مالبرانش اسم مؤلفه الرئيسي "في البحث عن الحقيقة" من اسم آخر مؤلفات ديكارت، والذي لم يمتد به العمر لإتمامه، وكأنه يُعلن عزمه على استكمال عمل ديكارت منطلقاً من قاعدته الأساسية "لا تقبل قبولاً تاماً إلاّ القضايا التي تبدو في غاية الوضوح لدرجة ألاّ نستطيع رفضها بدون إحساس بألم داخلي أو تأنيب من العقل"[cxxxvii]، لكنه اتجه بدافع ديني وشعور صوفي عارم إلى ربط المعرفة الحقيقية بالله الذي يمد النفوس بالوجود والحكمة والكمال حين يتجلى لها في رؤية إشراقية، وبذلك وصل مالبرانش إلى الغاية القُصوى للمبدأ الديكارتي الذي يجعل الله ضامناً ليقين وصدق الحقيقة، ولم يعد الله مجرد ضامن، بل المصدر الحقيقي للمعرفة الصادقة، مما يضمن لها ثباتاً مطلقاً، وقال "أفضل دائماً أن أُسمى بالمتأمل أو الرائي أكثر مما يُعاملونني على أنني مُلهم أو يخضع للإشراق، وأن يقولوا على كل تلك الألفاظ الطيبة، أفضل مما يُقال إنني أخضع للخيال الذي يُعتبر دائماً مُضللاً في العقول الصغيرة التي تُعارض الأسباب التي لا تفهمها، أو التي لا يُمكن الدفاع عنها، أو أن أبقى موافقاً على أنّ الجسم قادر على إثارتي أو إرشادي، أو أن أصبح أنا سيد نفسي وعقلي"[cxxxviii].

ويتفق مالبرانش مع ديكارت في نفيه وجود أيّة صلة بين النفس والبدن، لكنه لم يوافقه على وجود أفكار مفطورة في العقل الإنساني تظل كامنة أو موجودة بالقوة حتى يبعثها الانتباه والوعي إلى الظهور والفعل، وقال بأن الأفكار قائمة بالفعل في العقل الإلهي وتتسم بالأزلية واليقين، ولهذا لم تكن مشكلة نظرية للمعرفة عنده إثبات أو إنكار ما ندركه حسياً، بل أن نُحدد طبيعة أو أصل الفكرة الكامنة وراء الحس، وبيان ما تُسهم به الحواس في الوصول إليها، أي البحث في كيف تكون المعرفة ممكنة، وعلى أي أساس تقوم، وكيف يكون أي نوع من الحقائق ممكناً؟ واستخدم – بما يُشبه عمل الغزالي – منهجاً أقرب إلى السبر والتقسيم في حصر النظريات التي تناولت مشكلة المعرفة، فحصرها في خمس، استبعد منها أربعاً، واستبقى الخامسة زاعماً أنها نظريته الخاصة الكفيلة ببيان الأسس الحقيقية للمعرفة، وذلك كالآتي:

(١) استبعد النظرية القائلة بأن الأفكار هى انطباعات فيزيقية، وأن الأجسام تبعث صوراً لها على هيئة جسيمات تصطدم أثناء سيرها بحواس الإنسان التى تتفعل بها وتحملها أعصابها إلى الحس المشترك الذى يردها إلى صورة معقولة بواسطة العقل الفعال، وتكون هذه الصورة تعبيراً نوعياً عن الشئ، ورأى مالبرانش أن الأشياء المادية سواء البعيدة كالشمس والنجوم، أو القريبة، يستحيل أن تُرسل صوراً مخالفة لماهيتها، كما أن المسافة الشاسعة المفترضة لعبور ما لا يُحصى من الصور تجعلها عاجزة عن النفاذ بدون أن تُحطم بعضها بعضاً، فضلاً عن أننا من نُقطة واحدة نستطيع رؤية عدد كبير من الأشياء، أو نرى الشئ بصور عديدة تتفاوت فى الضخامة والشبه بواسطة العدسات والميكروسكوبات، وقد نرى الدائرة بيضاوية، والمكعب بأضلاع غير متساوية، ويُضاف إلى كل ذلك أننا نعرف أجساماً تُحدث أفعالاً كثيرة بدون أن يكون لها صور، كالهواء مثلاً، بينما تصدر صوراً عن أشياء أقل حركة منه كالأرض والأحجار وكافة الأشياء الصلبة[cxxxix].

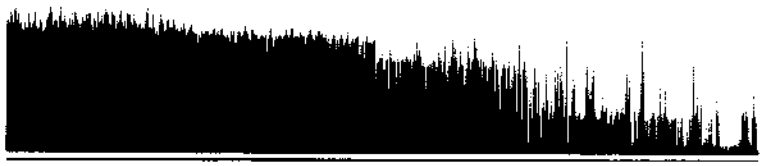
(٢) فَنَّد النظرية القائلة بأن الأفكار فى استجابات للعقول تحت مؤثرات خارجية، إذ تتولد انطباعات تمثل "ماهيات معقولة" يستمدها العقل بالتجريد من الموضعات الجزئية المحسوسة، وهو مفهوم أخذ به المدرسيون لموافقته للقول بالاتحاد بين النفس والبدن، ويجعل الإحساس والفكر مصدران للمعرفة التى تُنسب للفرد ككل وليس لجزء منه، وهذا مخالف لاعتقاد مالبرانش بالثنائية القاطعة بين النفس والبدن، كما رفض المذهب الإسمى الذى ينسب للعقل خلق الأفكار العامة أو الكليات، بينما يرى مالبرانش أنها موجودات حقيقية لها خصائص واقعية، وتُستلهم من العالم المعقول بدون تأثير من العالم الحسى، والقول بإنتاج العقل الإنسانى لأفكاره ينسب له القدرة على خلقها بدون أن يُوضح كيفية ذلك، ولمّا كان من غير المعقول أن ننسب للإنسان القدرة على الخلق من العدم، فلن يبق إلاّ أنه كالرسام الذى مهما بلغ من مهارة لن يستطيع أن يرسم شيئاً لم يره قط كما أن العقل لا يستطيع أن يخلق أفكاراً بدون أن يكون عالماً بها بالفعل، أو اشتقها من أفكار عامة حازها قبلاً، ولو بصورة غامضة ومبهمة[cxl]، وهنا يتفق مع قول ديكارت بأننا نعرف المثلث لأن فى ذهننا فكرة عن المثلث الحقيقى، وذلك مثلما ننظر إلى قطعة من الورق اتفق أن تناثرت عليها بعض نقاط

دقيقة من الحبر ورأينا فيها وجه إنسان، فقولنا إن هذه صورة لوجه إنسان لا يعنى أننا استفدنا معرفة الوجه من تلك النقاط، بل لأننا عرفناه بوسائل أخرى قبل أن نراه فيها[cxci]، وبهذا لم يفصل مالبرانش فى الوعى بين الإدراك والتصور، وأنكر مع ديكارت كل إمكانية لنسبة الأفكار إلى إبداع ذاتى للعقل البشرى، ورفض أن تكون الماهيات ناتجة عن تأثير الإدراك الحسى.

(٣) رفض نظرية الأفكار الفطرية، وتقول بوجود واقعى للأفكار فى ذاتها، لكنها تجعلها قائمة فى العقل البشرى، ويُبين مالبرانش أنه إذا تأملنا الأشياء البسيطة سنجد أن كلاً منها يحتمل ما لا يتناهى من الصور، فأى شكل هندسى يُمكن أن تتغير أضلاعه إلى ما لا يتناهى من الأطوال والأبعاد، فكيف ينطوى العقل بقدرته المحدودة على هذا العدد اللامتناهى من الأشكال!!، وإذا افترضنا جدلاً أن النفس تملك مستودعاً به كل الأفكار الضرورية لرؤية الأشياء، فسوف يشق علينا أن نبين كيف تختار من بين هذه الأفكار ما تقدمه للعقل[cxcii].

(٤) رفض النظرية القائلة بأن الأفكار هى أحوال للعقل، وردّها إلى المدرسيين، وتقول بأن النفس خُلقت للتفكير وتحوى بداخلها كل ما تحتاجه لرؤية العالم المادى، ولم يكتف مالبرانش برفض هذا الموقف التمثلى الذاتى، بل أرجع خطأ أصحابه إلى الغرور الطبيعى وحُب الاستقلال، والرغبة فى التشبه بالذى يحوى فى داخله كل الموجودات، مما يُوهمنا بأننا نحوز ما لا يمكن أن نملكه أبداً، ويذكرهم بقول أوغسطين " لا تقولوا أبداً إنكم نيرون بأنفسكم، إذ لا يُوجد إلاَّ الله نور ذاته، ويتأمله لذاته يرى كل ما خلقه، وكل ما يقدر على خلقه"[cxciii].

(٥)كانت نظرية الرؤية فى الله هى التى قبلها مالبرانش، وفيها لا نعرف شيئاً بالإدراك المباشر، بل لا نعرف شيئاً حقاً، ولا نراه، إلاَّ فى عالم معقول يشترك فيه كل الناس، ويُنوره العقل الكلى الأبدى والثابت والضرورى، أى العقل الإلهى[cxciv]، ويسوق الأسباب التى أدت به للأخذ بهذه النظرية، وأهمها[cxcv]:



- إن الله يحوى فى ذاته أفكار الموجودات، وهو حاضر لنفوسنا متحد بها باعتباره محل الأرواح، مثلما أن المكان محل الأجسام، ولهذا نرى النفس ما يحويه فى ذاته، أى نرى فى الله مخلوقاته.
- إن الله يريد أن يكشف لنا ما بذاته، ولا يعنى ذلك أن لدينا أفكاراً مخلوقة معنا لنرى بها الأشياء، بل إنّ العقول المخلوقة فى تبعية كاملة لله، ولا يمكنها رؤية إلاّ ما يجعلنا الله نراه.
- إننا إذا أردنا التفكير فى شئ معين، فإننا نبدأ بإلقاء نظرة على الكائنات بعامة، ثم نعتنى بتأمل الموضوع الذى ننتقيه، ولا يمكن أن نرغب فى رؤية جميع الموجودات فى بساطة كينونته، وكذلك لا يمكن للنفس أن تتمثل الأفكار الكلية للأجناس والزمان والمكان وغيرها إذا لم تر الكائنات متضمنة فى وجود واحد.
- لايمكن أن يكون لله من غاية لأفعاله سوى ذاته، فإذا خلق الله عقلاً وزوده بفكرة أو بمعرفة عن موضوع مباشر كالشمس مثلاً، فإنه لا يمكن أن يكون قد فعل ذلك إلاّ لذاته فحسب، لا لشئ سواه، ولهذا لا يمكن أن نعرف أو نُريد أو نُحب شيئاً بدون الله، وإذا لم نر الله بطريقة ما، لن نرى شيئاً البتة، لأن كل الأفكار الجزئية المحدودة التى لدينا عن المخلوقات ليست إلاّ تحديدات من أفكار الخالق.

ومن الواضح أن مذهب الرؤية فى الله ينطوى على جانب صوفى، ويردها مالبرانش إلى فكرة الاتحاد بالله، إلاّ أنها فى جوهرها تقوم على أفكار التجلى والمشاهدة التى عرفها التصوف الإسلامى، وتعنى الظهور النورانى للذات الإلهية وصفاتها فى الكون، ومع أن مالبرانش استلهم برهان القديس أوغسطين على وجود الله بالوصول إلى الحقائق الأزلية بواسطة الأفكار التى لا يُمكن أن تكون إلاّ إلهية، لكنه حاد به عن مجاله الأصلى واستخدمه لحل مشكلة المعرفة التى أثارها ديكارت عندما جعل الحقائق الأزلية مخلوقة[٣٣٧]، وحاول أن يجد لنظريته أساساً يقينياً بالرجوع إلى مجال الماهيات الأفلاطونية، والقول بالأفكار الثابتة، لكنه جعل خطوته الأولى التعرف على الحقيقة الأبدية بوعى وإرادة إنسانية ذاتية، واستند إلى تجربة التذكر، فحينما ننسى شيئاً ويُحاول الآخرون تذكيرنا به بالقول: هل هو

هذا؟ نُجيب كلا لأننا لا نرى ما نُريد تذكره، أى نرى أنه ليس حاضراً بداخلنا، وبهذا يشترك مع أفلاطون فى الشعور بالوجود المستمر للحقيقة، لكن بدون ادعاء بأن النفوس كانت تعيش بين الأفكار قبل وجود الجسد، بل قال بأن النفس ترى الأفكار فى نور يُضئ لها عندما تلتفت إليه[xxvi].

وعند مالبرانش ليس كل ما هو موجود يُعرف بواسطة الأفكار، بل ميّز بين أربعة طرق للمعرفة[xxvii]:

- معرفة الموجودات بذاتها لأنها قادرة على التأثير فى النفس، وليس هناك سوى الله هو الذى يُنير النفس بذاته، ولذا نعرفه بذاته.
- معرفة الأشياء بأفكارها عندما تكون غير معقولة بذاتها، إمّا لأنها مادية، أو لأنها لا تستطيع التأثير فى النفس.
- معرفة الأشياء بالوعى الذاتى، أو الحس الباطن، وذلك حين تتأمل النفس أحوالها الخاصة، لأنه ليس لدينا فكرة عن النفس يُمكن باستشارتها كشف مكنوناتها، فاللذة والألم لا تعرفها النفس إلاّ بالقدرة على الإحساس بها.
- معرفة الأشياء بالحدس وما يتبعه من قياس وظن وتخمين، وبه نحكم بأن للآخرين نفوساً من جنس نفوسنا، وشعوراً مثلنا، ونثق بذلك لأننا نرى فى الله بعض الأفكار والقوانين الثابتة كقوانين الرياضة والأخلاق، ونعى أن الله يؤثّر بها فى جميع النفوس على السواء.

وكان مالبرانش قد حصر بداية إدراكات النفس فى ثلاثة أنواع بحسب قواها المدركة هى[xxviii]:

- العقل الخالص، وبه تُدرك النفس الأفكار التى تعرفها بالتأمل الذاتى أو الحدس المباشر، كالموجودات الروحانية والأفكار العامة كالامتداد مع خواصه، والدائرة الكاملة، أو المربع الكامل من حيث هى معقولات خالصة، وفكرة الموجود اللامتناهى الكمال.

- الخيال، وبه تدرك النفس الموجودات المادية فى غيابها بأن تستحضر صورها فى الذهن فتعرف مثلاً صلابة الحديد، أما الأمور الروحانية فإنها تعجز عن تكوين صور لها، ولذا لا تستطيع أن تتخيلها.
- الحواس، وبها تستقبل النفس الموضوعات الحسية عندما تكون حاضرة أمامها، وتنطبع صورها عليها فيحدث الإحساس المباشر.

وعن كيفية الإدراك يرى مالبرانش أن النفس ترى الأفكار القائمة فى عالم مفارق، والأفكار هى النور الذى يجعل الرؤية ممكنة، وهى لا تتبعنا، لكن يُعطيها لنا سبب خارجنا عند انتباهنا بدليل أنها قد تغيب عن عقلنا عندما نُريدها، أو عندما يُريد من يُنير العالم أن يخفيها عنّا، والانتباه هو "صلاة طبيعية تحصل بها النفس على العقل الذى يُنيرها"[cc]، ويؤكد "كن منتبهاً، انتباهك هو كل ما أطلب منك، بدون هذا المجهود أو كفاح العقل ضد انطباعات الحواس لن تُحقق مكاسب فى دائرة الحقيقة"[cd].

وفكرة الانتباه عند مالبرانش تتفق مع ما أشار إليه الفقهاء والمتصوفة المسلمون بفكرتى القصد والجمع على الله، وجميعها أسس تنطوى على جانب ذاتى ونفسى يقوم على "الاتجاه نحو" أو الانكباب على" الموضوع، وهو ما قام عليه المنهج الفينومينولوجى المعاصر، وجميعها مناهج تعتمد على الوعى وكيفية الوصول به إلى معرفة يقينية لا يعتورها الشك والالتباس، رغم أن مالبرانش لم ير فى الوعى موجهاً للإرادة الإنسانية، كما فعل ديكارت، بل جعل الإرادة سابقة ومسيطرة على العقل والوعى، فالمعرفة الواعية مرهونة بتصفية النفس وانتباهها لتدعيم وحدتها بالله لترى فيه الأفكار أو الماهيات الحقيقية، ورغم ذلك لا تعرف النفس ماهية ظواهرها الباطنة رغم قدرتها على الإحساس بها، ولذلك ظلت تلك الظواهر – فى مذهبه – مبهمة ويستحيل تفسيرها على غرار ما يحدث فى أجسامنا، وبالتالى ظلّ الإدراك الواعى عنده يقوم على الرؤية والكشف أكثر منه وعياً ذاتياً عقلياً حتى لا يكون الإنسان بذاته خالقاً للمعرفة، مع أن الإنسان وحده هو الذى يحظى به متفقاً مع ديكارت فى

أن الحيوانات لا وعى لها، وبالتالى تخلو من الشعور والإحساس، وانفعالاتها مجرد ردود فعل آلية.

(٧) جوتفريد فيلهلم ليبنتز "Gottfried Wilhelm Leibnitz" [١٦٤٦-١٧١٦م]:

بدأ ليبنتز بالإعراض عن الشك الديكارتى واعتبره لا يصلح لإقامة مشروع فلسفى، لأنه إذا وُضع لن يرفعه وجود الله، فالحقيقة أننا نُسلِّم بالبديهيات لأنها ترضى الذهن، ويبررها مالا حصر له من التجارب، إلاَّ أن كمال العلم يستلزم البرهنة عليها أيضاً، وبهذه الفكرة طرق الدرب الذى أدى بعده إلى المنطق الرياضى والهندسات اللاإقليدية[ccvi]، لكنه أعلن فى معرض نقده لفلسفة "جون لوك" الحسيَّة قبوله للقول بالأفكار الفطرية-وأنه مع "ديكارت" فى أن فكرة الله فطرية، وأن هناك أفكاراً أخرى لا بد أن تكون فطرية ما دام لا يتكن اشتقاقها من الحواس، لكنه تجاوز ذلك إلى التمييز بين نوعين من الحقائق والأفكار إحداهما ضرورية تمتاز بالوضوح والتميز، ونقيضها يؤدى إلى التناقض، والأخرى عرضية تتسم بالغموض واللاتميز، ونقيضها ممكن، وهذه تتضمن مالا يحصى من الإدراكات المتناهية الصغر، والتى لا تصبح واضحة إلاَّ من خلال تأثيرها المثالى على الذهن لتنقل ما به من أفكار موجودة بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهذا النوع غفل عنه ديكارت لارتكاز فلسفته على مبدأ عدم التناقض الخاص بالأفكار الواضحة فحسب، ولا ينطبق على الحقائق العرضية التى تخضع لمبدأ السبب الكافى[ccvii].

إن الإدراكات الواضحة تأتلف من " عدد لا حصر له من الإدراكات المختلطة التى تحيط بالعالم كله، والنفس ذاتها لا تعرف الأشياء التى تُدركها إلاَّ بقدر ما تكون هذه الإدراكات واضحة متميزة، ويُقاس كمالها بحسب إدراكاتها الواضحة، إن كل نفس تعرف اللامتناهى، تعرف كل شئ، ولكنها بطبيعة الحال تعرفه على نحو غامض، كما يحدث لى مثلاً عندما أسير فى نزهة على شاطئ البحر وأسمع هديره الصاخب، فإنى أسمع فى نفس الوقت أصواتاً مفردة من كل موجة على حدة تُؤلف مع غيرها من الأصوات الهدير العام للبحر"[ccviii]، وبهذا عرف ليبنتز أهمية الادراكات المتناهية الصغر فى نظرية المعرفة، وأن

الانتقال من إحساس معين إلى إحساس معين آخر لا يتم فجأة كما يبدو لنا، بل يكون عبر إحساسات عديدة تتوسطتهما رغم أننا قد لا نشعر بهذه الانتقالات خلال الإحساسات الوسيطة، إما لكونها من الصغر بحيث يصعب إدراكها بوضوح، ولهذا رفضها ديكارت لأنه أقام نسقه على مبدأ عدم التناقض الذى لا ينطبق على الحقائق العرضية التى تخضع لمبدأ السبب الكافى، ولأن تعددها، أو ترابطها واندماجها بعضها ببعض يجعلنا لا نستطيع أن نُميّز إحساساً معيناً تمييزاً دقيقاً[٢٧٧].

إن الإدراك المتميز يقوم ضد بحر الإدراكات التى تواجه النفس، والإحساسات التى تظهر كإدراكات متميزة لم تُلاحظ فى التو، بل كانت قابلة للملاحظة كاستعدادات ليست متحققة بالفعل، ففى كل الأحوال والأوقات، بما فيها حال النوم، هناك ما لا يتناهى من الإدراكات فى النفس لا نكون على وعى بها، إمّا لأنها دقيقة للغاية، أو لأنها رتيبة غير متنوعة، فعدم التغير يجعل الإدراك يضعف، فمثلاً حينما نتعود على صوت خرير الماء، أو حركة الطاحونة نتوقف عن ملاحظتها، لأن حركتها أوقفت أعضائنا الحسيّة، وبهذا عرف ليبنتز ظواهر التعود الإدراكى التى تجعلنا نتوقف عن الإدراك الواعى، وهى أيضاً شبب عدم ملاحظتنا ما يحدث داخل أجسادنا من عمليات الهضم والدورة الدموية، لكن إذا ما حدث شئ لم نألفه، كاضطراب فى الهضم أو تغير بالمعدة، فإننا نُلاحظه[٢٧٨].

هكذا بيّن ليبنتز أن الوعى يتأثر بعوامل منها الحجم والعدد والتعود، وأنه غير ضرورى للإحساس، على عكس التفسير الديكارتى الذى يجعله جوهرياً للإحساس، ويجعل من الإحساس حالاً للتفكير الواعى، ولهذا أنكر ديكارت ومالبرانش أن يكون للحيوانات غير الناطقة أى إحساس، وتصورها ديكارت كآلات متحركة خالية من الإحساس وكافة أنواع الوعى والإدراك، بينما رأى ليبنتز أنه توجد بين إدراكات الحيوانات علاقة ارتباط تُشبه من بعض الوجوه الاستنتاج العقلى، لكنها تقوم على تذكر الوقائع أو النتائج، لا على معرفة العلل والأسباب، ولهذا يهرب الكلب من العصا التى ضُرب بها لأن الذاكرة تُصور له الألم الذى سببته له، وبقدر ما يتصرف الناس تصرفاً تجريبياً فى معظم أفعالهم، فإنهم لا

يتصرفون إلاّ كما تتصرف الحيوانات، ولهذا نتوقع مثلاً أن يطلع النهار في الغد، لأن الناس قد جربت ذلك دائماً، أما الفلكي فإنه يتصرف على أسس عقلية لأنه يبحث عن الأسباب[ccvii].

يرى ليبنتز إذن أن الوعي، وليس مجرد الإدراك الخالص، هو الفارق النوعي أو الكيفي الذي يحظى به الإنسان ويميزه عن الحيوان غير العاقل الذي يتوافر له نوع من الإدراك، هو الإحساس، باعتباره كائناً حياً ينطوي على شئ من المخيلة والذاكرة التي تتيح له أنواعاً من التوقع لازمة لحفظ حياته وبقاء نوعه وبها يتمثل الأشياء الخارجية، وكذلك ميَّز بين الإدراك أو الحالة الداخلية للموناد [الجوهر الروحي أو النفس] وهو صفة عامة لكل الموناد ات بما فيها المعادن والنبات، ويمثل قوة الحياة ذاتها، يقول: "من الخير التميز بين الإدراك أو الحالة الداخلية للموناد التي تتمثل بها الأشياء الخارجية، وبين الوعي، وهو الشعور الذاتي أو المعرفة المتأملة لهذه الحالة الداخلية، وهو ما لا يُتاح لجميع النفوس، ولا لنفس واحدة في كل الأوقات" ورأى أن "إغفال هذه التفرقة هو الخطأ الذي وقع فيه الديكارتيون الذين تجاهلوا وجود الإدراكات التي لا تكون مصحوبة بالشعور – أي الإدراك الواعي – على نحو ما يفعل عامة الناس عندما يُسقطون من حسابهم الأجسام التي لا يُدركونها إدراكاً حسياً[ccviii].

إنه وفقاً لمذهب ليبنتز، لكي أعي شجرة قائمة خارج نافذتي لا بد أن أعي أن لدئ وعي بالشجرة التي أراها عبر النافذة، لكن هذا الوعي ليس مكوناً أساسياً للإدراك، فقد تتمثل النفس إدراكات دون أن يتضمن ذلك وعياً، فالوعي لا يكون إلاّ في حالة الإدراك أو الإحساس المتميز، فالتميز والوعي هما نفس الأمر، ويُمكن أن يوجد إحساس بدون وعي، أي إحساس من نوع أدنى، وهذا مالم ينتبه إليه ديكارت، مثال ذلك حالة الإرهاق الجسدي، أو اضطراب الخاطر، أو أحلام النوم، ففيها نحسّ بدون أن نعرف بوضوح ما نحسّ به، وهناك إحساس لا يمون ضعيفاً لضعف المحسوس به، أو لعدم انتباهنا إليه بعد مروره، ولا نلبث أن نتذكره ونعي أننا أحسسنا به، وأيضاً إحساسات تحدث لنا لكن لا ندركها بوعي وتميز إلاّ بعد فترة

زمنية، وبهذا تتفاوت درجات الإدراك شدّة وضعفاً من حيث التميز، امّا الوعى فإمّا يكون حاضراً أو لا يكون قائماً، لأنه ما به يكون الإدراك متميزاً[ccix].

وكذلك خالف ليبنتز مفهوم ديكارت ومالبرانش فى الفصل التام بين الفكر والمادة، وقال بأن بين الوعى والمادة هناك عدد لامتناه من أنواع الإدراك المتناقصة، وأن أدنى درجات المادة تنطوى على حياة ونفس، وأن فى أعماقنا، وراء المدركات التى نعيها بوضوح وتميز، تكمن مدركات صغيرة مضطربة يكاد يتعذر إدراكها إلاّ إذا امتزجت بمدركات أخرى[ccx]، وبذلك انطوت فلسفته على لمحات مما يُسمى اليوم باللاوعى أو اللاشعور، واستطاع فى نظريته عن الموناد ات وطبيعة إدراكاتها أن يُقدم نظرية عن اللاوعى الكامن فى أعماق النفس، فكل موناد ة تعكس العالم كله من وجهة نظرها فحسب، ولا يقدر على الرؤية الشاملة سوى الموناد ة الإلهية، ولمّا كانت الإدراكات كلها تنشأ عن إدراكات سابقة عليها، كانت الإدراكات اللاواعية هى التربة التى تنمو فيها حياة النفس الواعية، فالأعماق الكامنة فى العقل الإنسانى هى المصدر المباشر لكل معرفة، والمعرفة لا تأتى من العالم الخارجى، لأن كل موناد ة تعيش منعزلة مغلقة على نفسها بلا نوافذ[ccxi].

ورغم أن أصول المعرفة موجودة فى كل موناد ة فردية، أى فى كل عقل على حدة، وتنشأ وتنمو عن طريق النشاط الباطن، وتتقدم من إدراك إلى إدراك، حتى تصل إلى أكبر قدر من الوضوح والتميز، فإن ليبنتز لا يتردد فى وصف النشاط العقلى للإنسان بأنه نشاط مبدع، فليست العلوم مجرد انعكاس للعالم، بل نتيجة نشاط تلقائى خلاّق يتم فى نفس الإنسان وعقله، وليس الإنسان المُبدع مجرد حيوان منتصب، وإنما هو فى الحقيقة إله صغير، أى صورة الله وخليفته على الأرض[ccxii]، فالنفوس "مرايا حيّة، أو صور من عالم المخلوقات، أمّا العقول فهى بالإضافة إلى ذلك صور من الألوهية أو من مُبدع الطبيعة ذاته، إنها تملك القدرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة شئ منه فى عينات [أو نماذج] معمارية خاصة، إذ إن كُل عقل فى مجاله أشبه بألوهية صغيرة"[ccxiii]، وبالتالى فإن الإدراك وما يتوقف عليه من وعى "لا يمكن تفسيره بأسباب آلية، أى عن طريق الأشكال والحركات،

ولو تصورنا وجود آلة صُنعت بحيث يُمكنها أن تُفكر وتحس وتُدرك، فإن فى الإمكان تصورها مكبرة بنفس النسب بحيث يكون فى وسع الإنسان أن يدخل فيها كما يدخل فى طاحونة، لو افترضنا ذلك لما وجدنا فيها عند مشاهدتها من الداخل غير أجزاء تتصادم مع بعضها البعض، ولن نجد فيها شيئاً يُمكن أن يُفسر لنا إدراكاً واحداً، وعلى هذا ينبغى البحث عن هذا الإدراك فى الجوهر البسيط لا المركب، ولا فى الآلة، كذلك لن نجد فى الجوهر البسيط غير الإدراكات وما ينجم عنها من تغيرات، ومن هذه وحدها يُمكن أن تتكون كل الأفعال الباطنة [الداخلية] للجواهر البسيطة"(٥٥٧).

ويميز ليبنتز بين الإغماء والإدراك الواعى بأنه فى حالة الإغماء أو النوم لا يخلو الموناد من تأثر من نوع ما، وهذا التأثر ليس سوى إدراكه فإذا ما توافر له عدد كبير من الإدراكات الصغيرة التى لا يتميز شئ منها تميزاً واضحاً، فإن الإنسان يشعر بالدوار، فيُصاب بإغماء قد يُفقده الوعى ويجعله عاجزاً عن التمييز، لكن لمّا كان الإنسان يفطن إلى إدراكه بمجرد أن يفيق من الإغماء، فلا بُد أن يكون هذا الإدراك قد وُجد لديه قبل ذلك مباشرة، مع أنه لم يكن على وعى به، لأن الإدراك لا يُمكن أن ينشأ نشأة طبيعية إلاّ عن إدراك آخر، شأنه شأن الحركة التى لا يمكن أن تنشأ نشأة طبعية إلاّ عن حركة... وينتهى إلى تقرير أننا سنكون دائماً فى حالة إغماء إذا خلت إدراكاتنا من التميز والتطلع إلى مرتبة أسمى(٥٥٨).

ويُبين ليبنتز أيضاً دور الذاكرة فى الوعى بالمعرفة بأنها تمد النفوس بنوع من التعاقب أو التداعى الذى يُحاكى العقل، ويُميز بين العقل والذاكرة بان الحيوانات إذا أدركت شيئاً ذا أثر بالغ عليها، وكانت قد أدركته من قبل إدراكاً مشابهاً، نراها بفضل الذاكرة تتوقع ما ارتبط من قبل بهذا الإدراك، وتحُس بمشاعر شبيهة بتلك التى أحست بها، فإذا لوحنا مثلاً بالعصا للكلب تذكر الألم الذى سببته له، ولاذ بالفرار... ويسلك الناس سلوك الحيوانات، حيث لا تتم الاستنتاجات من إدراكاتهم إلاّ بالذاكرة، ولهذا نجد الأطباء التجريبين لديهم القدرة على الممارسة العملية البسيطة، ويفتقرون إلى النظرية، ونحن فى ثلاثة أرباع تصرفاتنا لا نزيد

عن كوننا تجريبين، أمّا عالم الفلك فإنه يُحكّم العقل، ولهذا فإن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هى التى تميزنا عن الحيوانات الخالصة، وبها نحصل على العقل ونتزود بالعلوم التى ترتفع بنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله، وهذا فعل ما يُسمى بالنفس الناطقة[cclvi].

الإنسان إذن يتميز بالقدرة على استخلاص أحكامه من أسباب عقلية، والاستنتاج العقلى الصحيح يعتمد على الحقائق الضرورية أو الأبدية كحقائق المنطق والحساب والهندسة التى تُؤلف بين الأفكار برباط لا يتطرق إليه الشك، وتُؤدى إلى نتائج لازمة لا تتخلف، والكائنات الحيّة التى لا نُلاحظ لديها هذه النتائج تُسمى حيوانات، أما الكائنات الحيّة التى تعرفها فتُسمى حيوانات عاقلة، وتُسمى نفوسها عقولاً، هذه النفوس قادرة على تأمل الأنا، والجوهر، والنفس، والعقل، أى النظر فى الأشياء والحقائق اللامادية وتحصيل العلوم والمعارف البرهانية[cclvii].

وقد عرف ليبنتز قبل "بافلوف" أن الحيوانات تشعر بإدراكاتها، ولها القدرة على الربط بينها، أمّا الموناذات من النوع الأعلى [أى العاقلة] فهى حاصلة على كل الكمالات الخاصة بالموناذات من النوع الأدنى، بالإضافة إلى ما يُميزها، وهو الإدراك إدراكاً واعياً، أو إدراك الإدراك، إذ "لما كان الإحساس شيئاً يزيد على الإدراك البسيط، فقد يكفى أن نُطلق على الجواهر البسيطة التى لا تحتوى على شئ آخر سواه اسم الموناذات أو (الإنتيليخات) بوجه عام، لنقصر تسمية "النفس" على الموناذات التى يكون الإدراك فيها أكثر تميزاً، ومصحوباً بالذاكرة"[cclviii]، وتكون الذاكرة لديها أكثر وضوحاً وانتظاماً، بالإضافة إلى المعرفة بالحقائق الضرورية، والتى "من خلال تجريدها ترتفع إلى الأفعال المنعكسة (التأملية) التى تُوصلنا إلى فكرة الأنا، وتجعلنا نعتبر أن هذا الإدراك أو ذاك موجوداً فينا، فنحن إذ نُفكر على هذا النحو فى أنفسنا، نُوجه أفكارنا فى نفس الآن إلى الوجود، والجوهر، والبسيط، والمركب، واللامادى، والله ذاته، حيث نتصور أن ما هو محدود فينا يُوجد فيه بغير حدود، وهذه الأفعال المنعكسة تمثل الموضوعات الأساسية لمعرفتنا العقلية"[cclix]، وبذلك يكون طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة، والحس الذى يُخرجُ عن طريق الإثارات الحسية

تلك الأفكار الكامنة فى العقل من القوة إلى الفعل، مضافاً إليها الحدس الذى يُستخدم عند ليبنتز فى مدينة الله أو مدينة النفوس الناطقة(ccxx).

بهذا أقام ليبنتز نظريته فى المعرفة على مبدأ السبب الكافى الذى جعله يهتم بقوى النفس ومكونات العالم، ويُنسق بينها فى ضوء مبدأ "سبق التوافق" الذى يُفسر الاتساق الظاهر فى العالم بالرجوع إلى الله، رغم نقده لمبدأ مالبرانش فى المناسبات أو العلل الظرفية، والذى لا يختلف عن مبدأ سبق التوافق إلاَّ فى القول بالتداخل الآنى والدائم للقدرة الإلهية فى خلق نظام الكون، بينما يجعل "سبق التوافق" من ذلك أمراً مقرراً مع بدء خلق العالم ذاته.

وبينما رفض ديكارت تأثير الحواس رفضاً قاطعاً، فإن ليبنتز جعل لها دورها كمثير ومنبه للموناده، وانتقد عدم اهتمام الديكارتيين بالإدراكات الغامضة والدقيقة، كما أنكر على لوك عدم اهتمامه بما هو ضرورى وقائم على مبدأ عدم التناقض، وجمع ليبنتز بين الحقائق الضرورية التى تُمثل الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت ليجعلها ذرات أولية قبلية A priori للمعرفة، وتحتاج للذرات الثانوية أو البعدية A posteriori الناتجة عن المثيرات الحسية، والتى تُمثل الأفكار البسيطة عند لوك، ليتضافرا فى تكوين المعرفة ونقلها من الإمكان المبهم والغامض إلى الوعى الصريح والفعال القادر على الإبداع الذى تتميز به الموناذات العاقلة، فالمعرفة هى أساساً الوعى بما تتضمنه الموناذة من إمكانات خرجت إلى نطاق الفعل بواسطة الإدراك الذى يختلف من إدراك مبهم للحيوان غير الناطق إلى إدراك واع للحيوان الناطق.

نتائج البحث

لعله مما يمكن استخلاصه من هذا العرض، وعلى ضوء الأسئلة الموجهة المطروحة بمقدمته، ما يلى:

أولاً: ظهرت فى الفكر الإغريقى إرهاصات واعية بأسس وماهية المعرفة بصفة عامة، ورغم امتزاج تصورات العقل الخالص لديهم بالحس والأسطورة تولد الوعى ابتداء من طاليس وأتباعه بأن مبادئ الطبيعة فى متناول الكشف الإنسانى، وانطوى مذهب أكسينوفان على وعى بخصائص البحث النقدى والإقرار بأن المعرفة العلمية ظنية أو تقوم على حدوس افتراضية، ومعيارها مطابقة الصدق بالواقع، والتمييز الضمنى بين الصدق الموضوعى واليقين الذاتى، واهتموا بمنطق العقل – اللوغوس كما أشار هراقليطس – وعدم الركون إلى التقليد، أو سلطة المعلمين، أو تعاليم الشعراء، بل العمل على تحليل كل مركب إلى جوانبه المتقابلة له، والاتجاه إلى الفهم الذاتى بتأمل تركيب الكون وطبيعته الباطنة، وعدم الانخداع بالحس، ووجهت نزعة السوفسطائيين الشكيّة الأنظار نحو الذات المدركة وظواهر الحضارة والثقافة، والاهتمام بمشكلة العلاقة بين نسبية الإدراك الحسى لأنه "اتفاقى" يرجع إلى الذات المدركة بما تنطوى عليه من اختلاف فى الوعى وعدم تطابق التصورات، وبين ثبات وكلية القيم الأخلاقية التى أرساها هرمس وحياً، وكان السوفطائيون قوّة تنويرية أنكرت وجود حقائق مطلقة، وحثّت على التفكير والنقاش، وواكب ذلك دعوة سقراط للعناية بالعقل واكتساب الحكمة بدلاً من الوقوف عند حد الجدل والنقد الهدام، وكان هدفه الحفاظ على موضوعية القيم والأخلاق إزاء الشك السوفسطائى، وهو ما واصله أفلاطون بتحديد دور الحس فى إيقاظ الوعى ليواصل العقل طريقه إلى الأفكار العامة التى تتسم فى ذاتها بالموضوعية والوضوح والثبات، ووافقه أرسطو على وجود الوعى متمثلاً فى إدراك الأشياء التى نعى أننا نفكر فيها، واهتم ببيان درجات الإدراك الواعى متمثلة فى ملكات النفس وحواسها الباطنة للحصول على المعرفة العقلية بالتجريد من المحسوسات، وكذلك قالت الرواقية بتمايز الوعى عن الأحداث

الخارجية لأن المعرفة هى العلم القائم على التصورات المفهومية الناتجة عن الإدراك الواعى وتصور النفس للمفهوم العام مع المطابقة بينه وبين الموضوعات الواقعية، ولم تختلف الأبيقورية كثيراً عن هذا الاتجاه لقولها بأن الإحساس يُحدث فى الذهن معنى كلياً نُثبته بلفظ ليبقى كفكرة سابقة تنطبق على الجزئيات المحسوسة، وبقدر ما تعود التصورات والمعانى الكلية وأفكار الخيال إلى إدراكات حسيّة فإنها تكون حقيقية.

هكذا عرف الفكر اليونانى قدرة العقل على الوعى بنظام العالم، وما للحدس الفكرى من قدرة على الإدراك الواعى بما تعجز الحواس عن إمداده به من تفاصيل العالم التى يستدل عليها من نظرته الإجمالية، واعتبروا الوعى أحد مظاهر تطور الجوهر المادى من حيث الكيف، وفقدت الأسطورة والكهانة سيطرتها، وإن ظلّت الأسطورة تُستخدم كوسيلة مساعدة لتقريب بعض الأفكار والتصورات العقلية إلى الأذهان.

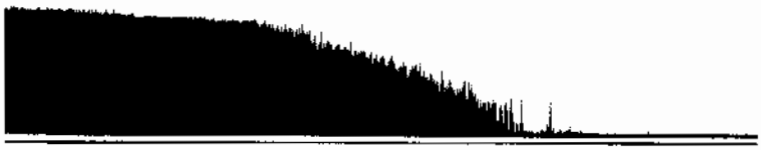
ثانياً: فى العصور الوسطى المسيحية ارتبط الوعى بالفكر الدينى، وظهر عند "أوغسطين" الوعى بالذات فى حضرة الألوهية، والاعتراف بالعجز عن إدراك الحقيقة، والحاجة للوحى، وأصبحت غاية التعقل هى البرهنة على إمكان الاعتقاد والتسليم بحقائق لا تقبل البرهان، والعمل على التوفيق بين العقل والنقل مع الاعتراف بالسيطرة والغلبة للإيمان والنقل، لا للعقل الذى تتسم معرفته باللايقين، ولا سبيل للعلم الحقيقى سوى المعاينة والإشراق للاطلاع على الحقائق الأزلية للعلم الإلهى مما أعلى من شأن الإيمان على حساب العقل، وباتت الفلسفة مجرد خادم للاهوت، لكن ظلّ هناك تيار يهتم بالعقل لقى دعماً من القديس أنسلم، لكنه لم يجد فرصة كافية، وبقى الوعى الغربى يُعانى من ضباب الجذب والعرفان والخضوع لإملاءات آباء الكنيسة، والافتقار للوضوح والتفكير العقلى النقدى الحرّ، إلى أن تأثّر بالفكر الإسلامى الذى كشف له أيضاً عن دعائم الفكر اليونانى بنزعته الإنسانية، فظهرت نظرية "بونافنتورا" عن العقلين أو المعرفتين، لتجمع بين الإدراك القلبى الذى يختص بالإيمان، وبه تتجه النفس نحو ذاتها ونحو الله، والإدراك العقلى الخاص بوضوح اليقين، وبه تتجه النفس نحو المحسوسات، والإدراكان ينتهيان إلى التعلق بالله، فمن حيث النظر ينتهى

التصور والحكم والاستدلال إلى أعمّ المعانى وأعلاها، وهى الموجود بذاته، ومن جهة العمل يبحث العقل عن الخير الأعظم، وبلغ الوعى العقلى فى العصور الوسطى المسيحية مداه عند توما الأكوينى الذى حدّد لكل من العقل والوحى مجاله الخاص، وما يُسهم به فى المعرفة، وحدد دور كل ملكة من ملكات النفس الثلاث: الحسّ والفهم والعقل الخالص فى المعرفة متأثراً بنظرية المعرفة الأرسطية فى صورتها الرشدية، لينتقل مفهوم الواقعية عنده من الواقعية الأفلاطونية القائلة بوجود الأفكار فى عالم خاص، سواء العالم الإلهى أو النفس الإنسانية، إلى المعنى الحديث عن الوجود المستقل للعالم، واعتباره مصدر المعرفة التى تبدأ بالحس، ثم تتناولها ملكات الفهم والنطق كلٌ بعمله الخاص، وصولاً إلى التصور والفهم كمحصلة للإدراك الواعى بموضوع المعرفة، ومع ذلك ظلّت الغلبة للاتجاه الذى يربط المعرفة بإرادة الله كخالق وضامن لطبائع الأشياء وعللها ونظامها.

ثالثاً: فى الفكر الإسلامى بحث الفلاسفة ملكات النفس من حسيّة وعقلية ودورها فى الإدراك الواعى، وفيه استفاد الكندى من تصورات أرسطو للحواس الباطنة وتطور قوى العقل كأساس لقيام المعرفة، ومن تقسيم أفلاطون لقوى النفس، وتبدت أصالته الذاتية فى تحليل قوى النفس على أساس المعرفة والإدراك، وليس ضمن موضوعات الطبيعة أو الميتافيزيقا كما فى الفكر اليونانى، لكن جاء الفارابى ليهتم أكثر بالمخيلة ويصبغ الإدراك والوعى بصبغة ميتافيزيقية شبه أسطورية جعلت المعرفة تقوم على التلقى السلبى من العقل الفعال، وتبتعد عن الوعى والإدراك الذاتى الخالص، واتفق معه ابن سينا فى هذا المصدر المثالى، لكنه جمع إليه المصدر الحسى الواقعى الذى تبدأ فيه المعرفة من عالم المثل، ويفعل التجريد ترتسم المعانى والبديهيات والكليات فى النفس، واعتقد بوجود قدر من الفطرة أو المبادئ الضرورية تُولد بها ولا تُرد إلى التجربة، ولولاه لما علمنا شيئاً، وميّز بين القدرة السلبية للحواس، وبها ينفعل عضو الإحساس بالشئ المحسوس، والمعرفة الناتجة عنها نسبية تتوقف على أحوال المُدركات والشخص المُدرك والوسط الذى يتم فيه الإدراك، والأخرى إيجابية فاعلة تُنتج معرفة كلية وضرورية، لكنها لا يُمكن الوقوف على حقيقتها لعجز العقل البشرى

عن معرفة الشئ في ذاته، لأنه لا يُدرك الأشياء إلاّ كما تبدو له، ولهذا يختلف الناس في تحديد ماهيات الأشياء وفقاً لتنوع إدراكاتهم وتفاوتها ليأتي دور الوعي الذاتي أو إدراك الإدراك ليُساعد في التوفيق بين دور الحس وقدرة العقل للوصول إلى المعرفة الحقة، وحاول التوحيد بين كل مصادر المعرفة بما فيها العقل الفعال، فظلت سمة التلفيق تُلازم مذهبه، وظهرت نتائجها عند أبي حامد الغزالي الذي انطوت نظريته على وجه نقدي ينطوي على قدر فائق من الوعي في تحديد دور كل من الحس والعقل في الإدراك والمعرفة، والتمييز بين العقل كقدرة نظرية تختص بتقبل ماهيات الأشياء ومعانيها الكلية بعد انتزاعها وتجريدها من المحسوسات، وبين العقل العملي كملكة تحكم على قدرات النفس الشهوانية وتُنظمها، واتفق مع سابقيه في تعيين قدرات العقل ودرجاته، لكنه تميز بالحثّ على تمحيص المعارف والعلوم وعدم قبول إلاّ ما يتسم باليقين التام، والتحذير من التقليد والانسياق وراء مزاعم الآخرين مهما نالوا من شهرة وحس سمعة، كما حذَّر من التكايس والتظاهر بالفطنة بالانتقال من تقليد إلى تقليد، لكنه انتهى إلى نتيجة مناقضة لمنهجه بأن حصر اليقين في المعرفة الإشراقية الصوفية بدون بيان ماهيتها وكيفية العمل بها في مجال العلم والحياة، ومن ثم جاءت محاولة ابن رشد لإعادة الثقة بالقوة الناطقة في الإنسان، والتدرج في بناء المعرفة من الحس ثم التخيل فالتصور العقلي الخالص، وبيان أن الكليات والمعاني العامة ليست موجودات قائمة بذاتها، بل تقوم في الأعيان بالقوة، وفي الأذهان بالفعل، فأنشأ مذهباً واقعياً نقدياً، واقعياً لقول بأن وجود الأشياء غير العلم بها، وانعدام العلم لا يعني انعدام الوجود، فالمعرفة مستقلة عن الوجود، ونقدياً لبيانه أننا نُدرك الجزئيات من جهة ما هي كلية، لأن الطبيعة المعلومة جزئية عرضاً، كلية بالذات، ولهذا متى لم يُدركها العقل من جهة ما هي كلية أخطأ وحكم عليها بالكذب، أمّا إذا جردها من الجزئيات وصيَّرها كلية، فإنه يحكم عليها حكماً صادقاً، كما نبَّه إلى أن الإجماع لا يُؤخذ به في قضايا العلم النظري، ولا يجوز إلاّ في فقه الشريعة الخاص بالأخلاق وقواعد السلوك وفقاً لشروط وضوابط محددة.

وأجمع المفكرون الإسلاميون على وجود نوعين من اليقين: يقين ضروري به نعلم الشئ بالعلّة الموجبة لوجوده، ويضم العلم بالإلهيات والخُلق والبديهيات كأمور لا تقبل التغير أو



الزوال، وتقوم المعرفة بها على البرهان العقلى الخالص، ويقين وقتى غير دائم يختص بظواهر العالم الأرضى المتغيرة، لمعرفة طبيعتها الكلية بالتجريد من الجزئيات المحسوسة، وفى تحديد مصادر المعرفة قالوا بأن هناك: مصادر يقينية كالأوليات العقلية المحضة، وعلل المحسوسات أو لوازمها، والمجربات المطردة الحدوث بما يُنتج فى الذهن قياساً خفياً نتيجة التكرار والحكم بوجود سبب، وإن لم تُعرف ماهيته، والمتواترات التى لا يصح معها المواطأة على الكذب، والقضايا التى لا تُعرف بذاتها، بل بوسط يجعل الذهن يتصورها، والحدسيات التى يكتشف الذهن فى التو سببها وماهيتها، ومصادر غير يقينية-لأنها جدلية، منها الأقوال المقبولة لتكرارها، والمظنونات المرجحة رغم وجود نقيضها، والمسلمات التى يفترضها الخصم ليبرهن بها، والمشهورات كالعادات والآداب، والمخيلات لإثارة الوجدان بالترغيب و الترهيب،-والوهميات وهى مجرد سفسطة تروم إفحام الخصم، وكان الفكر الإسلامى مرحلة أساسية وفعالة فى محاولة بيان ماهية الإدراك الواعى كأساس المعرفة الإنسانية، وله دوره الجوهرى فى تطور الفكر العالمى بما تلقاه منه الفكر الغربى الحديث.

رابعاً: تأثر عصر النهضة الأوربية بالفكر الإسلامى، وأدب وفلسفة اليونان، وفيه جاء الإصلاح البروتستانتى والاكتشافات الجغرافية ونشأة الدول القومية ليتخلص الإيمان من الخضوع لأسرار وأساطير الكنيسة، وتمركز الوعى حول الإنسان والمعرفة العلمية، وظهر تياران فكريان رئيسيان:

(١) تيار حسى تجريبى بدأه "فرنسيس بيكون" الذى نادى بتخليص المعرفة من الجدل والتقاليد المتوارثة وتدعيم قدرة الإنسان للسيطرة على الطبيعة، و"توماس هوبز" الذى حصر كل ما بالكون فى المادة والحركة، وأقام الفكر والتصورات على ما يحدث من حركة فى جوهر داخلى هو الدماغ، والمعرفة هى الوقوف على طبيعة الحركة، والإدراك الحسى يحدث بسبب ضغط خارجى على الأعصاب ومقاومة مضادة من القلب، وتستمر الحركة بعد زوال المؤثر الخارجى، لكنها تتناقص بفعل ضغوط المخيلة فتظهر الأفكار كصور بعد ذهابها، والمخيلة هى الوعى بتلك الصور، ثم "جون لوك" الذى تضمن كتابه "مقال فى الفهم البشرى" بحثاً سيكولوجياً فى ماهية العقل وقواه، ودور الإدراك الواعى كأساس لبناء المعرفة حيث بيّن

أن الإدراك يقوم على التلقى السلبى، مقابل التفكير والتعقل كفاعلية إيجابية للعقل تنتهى إلى الوعى وبناء المعرفة المكتسبة بالحدس والبرهان، والأفكار تنشأ مع بدء الإدراك، والتأمل يجعلنا نعى ما نتأمل فنترسخ معرفته، وتؤثر فى ذلك عوامل مساعدة أهمها الانتباه والتكرار واللذة والألم لما لهما من تأثير فى الذاكرة، ورغم اعتباره الإدراك الواعى هو مصدر الأفكار، وحسٌ داخلى يعكس العالم الموضوعى والوجود الشخصى، إلاَّ أنه أقرَّ بأن المعرفة الناتجة عن ملاحظة العالم الخارجى لا تحظى باليقين التام الذى تحظى به المعرفة الحدسية أو البرهانية لتفاوت الأفراد فى القدرة على الانتباه ومدته ونوع وعدد الأفكار التى تترسخ فى عقولهم نتيجة الملاحظة، وانتهى إلى أن الوعى هو إدراك وظيفى يقوم بتحويل المؤثر الحسى إلى فكرة تُفيد فى التحكم فى السلوك، وكانت فلسفته رافداً تنويرياً لترسيخ الاعتماد على الإدراك الواعى، والتخلص من أوهام موروثة كالحقوق المقدسة والأفكار الفطرية التى لا تقبل التغير، وبذلك ساعد على تطور العلم والفكر.

(٢) تيار عقلانى تصورى بدأه "ديكارت" بتأسيس فلسفته فى المعرفة على الإدراك الواعى بالذات المفكرة، والتتبع العقلى للأسباب، لكنه لم يخلص الوعى تماماً من الخضوع للميتافيزيقا، إذ جعل الصدق الإلهى ضامناً ليقين المعرفة، وقال بوجود أفكار فطرية تُخلق فى النفس، لكنه تخلص من الخضوع للإشراق والجذب العرفانى مؤسساً تيار العقلانية التى تضع الأنا فى مواجهة الفكر، إلاَّ أن قوله بأن كل فكر هو وعى أثار اعتراضات لوجود ظواهر عقلية تفتقر إلى الوعى كالاعتقادات الموروثة والأفكار الفطرية والذكريات، ولهذا لم يوضح طبيعة الوعى، هل هو خاصية ذاتية لكل تفكير، أم نتيجة لفعل تأملى معين، أم نظام أعلى من الفكر يتخذ الفكر الأصلى موضوعاً له؟ وجاء "سبينوزا" قائلاً بأن الوعى وعياً بذات الوعى، ويتضمن وعى النفس بالموضوع العقلى وبالجسم معاً، لأن الإنسان ككائن مفكر هو ذهن كله، وجسم كله، وفقاً للزاوية التى يُنظر منها إليه، وكذلك الواقع كله فكر وامتداد، والفكرة ليست تمثلية، بل هى ذاتها الموضوع، فالفكرة الكافية موضوع مكتف بذاته يعكس ما يُعبِّر عنه فى الواقع، وبهذا لم يأخذ بتمييز ديكارت بين الإرادة والإدراك، ولم يلجأ للصدق الإلهى، لأ، الفكرة بذاتها تُعبر عن مستوى صدقها، والبطلان هو انعدام المعرفة الذى تنطوى

عليه الأفكار غير الكافية، وصحة الفكرة يُستدل عليها من الوعي بمعناها ومضمونها، فعلاقتها بما تتضمنه علاقة داخلية، ومن ثم اتسم مذهبه بشئ من المثالية الذاتية يضم عالم الفكر وعالم المادة في وحدة منطقية واحدة يتسم بها تصوفه العقلي الذى يجمع بين العقل والإرادة والوجدان، ويضم وحدة شاملة للطبيعة تخضع لنظم وقوانين واحدة، إلاَّ أن تلك الحتمية والشمولية لا تدع فرصة لوعي ذاتي حقيقي، رغم قيامها على الإدراك الواعي بسلسلة الأسباب المنطقية الصورية، إلاَّ أنها تحرم الذات الفردية من القدرة على الوعي بالحدس الافتراضي لتطوير العلم، وتجعلها تقتصر على الإدراك العام للعلاقات المنطقية التي تعكس أفكار الطبيعة عامة. ووافقه "مالبرانش" في أن الأفكار قائمة بالفعل في الذات الإلهية، وتتسم بالأزلية واليقين، لكن لم تعد مشكلة المعرفة لديه إثبات أو إنكار ما ندركه حسياً، بل أن نُحدد طبيعة وأصل الفكرة الكامنة وراء الحس، وبيان دور الحواس في الوصول إليها، وانتهى إلى الأخذ بنظرية الرؤية في الله التي ترجع أصولها إلى أوغسطين، ثم المتصوفة المسلمين، وتعتمد على استجماع إرادة النفس وتوجيه بصيرتها لتلقي النور الإلهي، وحدَّد لذلك أربعة طرق: معرفة الموجودات بذاتها، وليس سوى الله هو الذى يُعرف بذاته، ومعرفة الأشياء بأفكارها لأنها لا تستطيع التأثير بذاتها في النفس، ومن ذلك الأشياء المادية، ومعرفة الأشياء بالوعي الذاتي، وهي معرفة أحوال النفس، ومعرفة الأشياء بالحواس، وهي معرفة تتسم بالظن والتخمين، وبها نحكم بأن للآخرين نفوساً وشعوراً مثلنا، كما نعرف نعرف قوانين الرياضة والأخلاق، لكن ظلَّ أساس المعرفة عنده هو الإشراق والجذب العرفاني الذى يحصر الإدراك الواعي في الانتباه الذى هو صلاة النفس الطبيعية التي تحصل بها على العقل، لأن المعرفة الواعية مرهونة بتصفية النفس، وتدعيم وحدتها بالله. وأسهم "ليبنتز" بالكشف عن دور الإدراكات الدقيقة في المعرفة، والتمييز بين الحقائق والأفكار الضرورية التي تمتاز بالوضوح والتميز، ونقيضها يؤدى للتناقض، وبين الحقائق العارضة، ونقيضها ممكن، وتتضمن الإدراكات متناهية الصغر التي لا تكون النفس على وعي بها، إمَّا لأنها دقيقة للغاية، أو لأنها رتيبة وتعودت النفس عليها بحيث لم تعُدْ تعيها لفتور الانتباه إليها، كما بيَّن أن الوعي غير ضروري للإحساس، لهذا للحيوان إحساس وذاكرة ومخيلة، أي إدراك خالص،

أما ما يُميز الإنسان فهو الوعي العقلي الذي ينطوي على شعور ذاتي ومعرفة تأملية، وكان إغفال ديكارت لهذه التفرقة سبب نفيه للإحساب عن الحيوان، وكذلك اهتم ليبنتز باللاوعي أو اللاشعور، فهناك "لاوعي" كامن في كل نفس يعكس العالم كله، وهو أساس كل وعي، وللحواس دورها كمثير أو منبه يُحيل هذا اللاوعي إلى وعي بالفعل، أو إدراك واع، وفقاً لمبدأ سبق التوافق الذي يُفسر الاتساق الظاهر في الوجود، وفيه جمع بين الحقائق الضرورية المتميزة عند ديكارت ليجعلها ذرات أولية قبلية، لكنها تحتاج للذرات الثانوية أو البعدية ليتضافرا في تكوين المعرفة ونقلها من الإمكان المبهم والغامض إلى الإدراك الواعي الصريح والفعّال القادر على الإبداع.

هوامش البحث

[i] عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، منشورات جامعة الكويت، الكويت ١٩٩٣م، ص ٤٨.

[ii] أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٣٦٥.

[iii] فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان والرومان)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، العدد ٤٣٦، القاهرة ٢٠٠٢م، ص ١٣٦.

[iv] J. H. Lesher: Early interest in Knowledge, An Article in The Cambridge Companion to Early Philosophy, Edited by A. A. Long, Cambridge University Press, U. K., 1999, P. 226.

[v] [الشذرات ١٠: ١٦] نقلاً عن: إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ١ الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٧م، ص ٨١.

[vi] Karl R. Popper: The world of Parmenides, Essays on the Presocratic Enlightenment, London 1998, P.47. Routledge,

[vii] J. H. Lesher: Op. cit., P.P. 228, 29.

[viii] Karl R. Popper: Op. cit., P.P. 47, 48.

[ix] Ibid, P. 50.

[x] J. H. Lesher: Op. cit., P. 234:

[xi] Ibid, P.P. 235, 236.

[xii] Jonathan Barnes: The Presocratic Philosophers, Vol.1, Routledge & Kegan Paul, London 1979, P. 297.

[xiii] وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة محامد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٧م، ص ٣٣.

[xiv] فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ١٣٦.

[xv] نفس المرجع السابق، ص ١٣٧.

[xvi] نفس المرجع السابق، ص ١٤٢.

[xvii] أميرة حلمي مطر: تاريخ الفلسفة اليونانية "تاريخها ومشكلاتها"، دار قباء للنشر، القاهرة ١٩٩٨م، ص ١٢٤.

[xviii] فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ١٤٩.

[xix] نفس المرجع السابق، ص ١٥١.

[xx] Zeller, Eduard: Outlines of Greek Philosophy, Translated to English by L. R. Palmer, Thirteenth edition, Dover Publication Inc., New York, 1980, P. 188.

[xxi] أفلاطون: جمهورية أفلاطون، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م، فقرة ٤٧٧، ص ٣٧٢.

[xxii] نفس المرجع السابق، نفس الفقرة والصفحة، وأيضاً Zeller, Eduard: Op. cit. P. 211.

[xxiii] عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص ٢١٠.

[xxiv] فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، مرجع سابق، ص. ص. ١٦٧: ١٦٩.

[xxv] أفلاطون: محاورة ثياتيتوس [في العلم]، ترجمة عزت قرني، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ٢٠٠١م فقرة ١٦٢هـ، ص ١٣١.

[xxvi] نفس المرجع السابق، فقرة ١٨٤ج، ص ٢٠٨.

[xxvii] ووالتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٩٩.

[xxviii] أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، مرجع سابق، فقرة ١٩٠آ، ص ٢٣٢.

[xxix] نفس المرجع السابق، فقرة ٢٠٨هـ، ص ٢٩٩.

[xxx] أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٦٧.

[xxxi] محمود فهمي زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المحدثين، ط١، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٩م، ص١٠٦.

[xxxii] ووالتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص. ص ١٩٣: ١٩٥.

[xxxiii] فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، المجلد الأول، ص. ص ٤٤١، ٤٤٢.

[xxxiv] أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ، مرجع سابق، ص ٣٧٣.

[xxxv] Zeller, Eduard: Op. Cit., P. 211.

[xxxvi] Ibid., P. 212.

[xxxvii] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٢٢٤.

[xxxviii] نفس المرجع السابق، ص ٢١٥.

[xxxix] Zeller, Eduard: Op. Cit., P 224

[xl] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص. ص ٢١٥، ٢١٦.

[xli] Zeller, Eduard: Op. Cit. P.321.

[xlii] أوغسطين: اعترافات القديس أغوسطينوس، ترجمة يوحنا الحلو، الطبعة الثالثة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٨م، ص ١٩٤.

[xliii] نفس المرجع السابق، ص ٢٠٣.

[xliv] نفس المرجع السابق، ص ٢٠٦.

[xlv] نفس المرجع السابق، ص ١٠٤.

[xlvi] عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثالثة، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م، ص ٢٣.

[xlvii] نفس المرجع السابق، ص. ص ٢٤، ٢٥. وأيضاً

[xlviii] يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص. ص ٧٥، ٧٦.

[xlix] عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سابق، ص ز، ح.

[l] نفس المرجع السابق، ص. ص ٦٧، ٦٨. وأيضاً Etienne Gilson: History of Christian Philosophy in The Middle Ages, Random House, New York, 1955, P. 129.

cxliv Ibid., Part 1, Axioms 6&7, P. 373.

cxlv إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ٢٠٠.

cxlvi Spinoza, P.: Ethics, Op. Cit., Part 2, Prop. 43, [Schol.] P. 389.

cxlvii Ibid., Prop. 33 [Demonstration], P 385.

cxlviii Ibid., Part 2, Prop. 35 & Demonst. P.P. 385, 386.

cxlix فؤاد زكريا: اسبينوزا، مرجع سابق، ص. ص ٧٠، ٧١. وأيضاً وليم كلي رابت: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، نشر المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومة للترجمة، القاهرة ٢٠٠٦م، ص. ص ١٠٩، ١١٠.

cl Spinoza, P.: Ethics, Op. Cit., Part 2, Prop. 40, Schol. 2 (3), P. 388.

cli Ibid. Part 2, Prop. 43, [Demon.] P. 389.

clii Ibid., Part 2, Prop. 40, Schol. 2 (3), P. 388.

cliii Ibid., Part 2, Definition 4, P. 373.

cliv Ibid., Part 2, Prop. 43, [Schol] P.P. 388, 389.

clv إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، الجزء الرابع، ص ١٩٧.

clvi فؤاد زكريا: اسبينوزا، مرجع سابق، ص ٧٢.

clvii Spinoza, P.: Ethics, Op. Cit., Part 2, Prop. 28, P. 386.

clviii فؤاد زكريا: اسبينوزا، مرجع سابق، ص. ص ٧٣، ٧٤.

clix L. Roth: Spinoza and Cartesianism (II), Mind, Vol.32, No.126, P.P160:178, April1923,P.177.

clx Spinoza, P.: Ethics, Op. Cit., Part 2, Prop. 43 [Schol.], P. 389.

clxi L. Roth: Op. Cit., P 178.

clxii John Locke: An Essay Concerning Human Understanding, Electronic Classic Series, The Pennsylvania State University, 1999, Book II, Ch. I, Sec. 2, P. 87.

clxiii Ibid., Book II, Ch. I, Sec.s. 3&4, P.P. 87,88.

clxiv Ibid., Book I, Ch. II, Sec. 8, P. 51.

clxv محمد فتحي الشنيطي: جون لوك، دراسة نقدية لفلسفته التجريبية، دار الطلبة العرب، بيروت، ١٩٦٩م، ص. ص ٤٩، ٥٠.

clxvi John Locke:Op.Cit., Book II, Ch. I, Sec. 1, P. 86, & Sec. 9, P.P. 90.

clxvii Ibid., Book II, Ch. I, Sec. 23, P. 100.

clxviii Ibid., Book II, Ch. IX, Sec. 1, P. 126.

clxix Ibid., Book II, Ch. X, Sec.s 1&2, P. P. 132, 133.

clxx Ibid., Book II, Ch. XI, Sec., 1, P. 138.

clxxi Ibid., Book II, Ch. XXII, Sec.s 1&9, P. P. 270& 274.

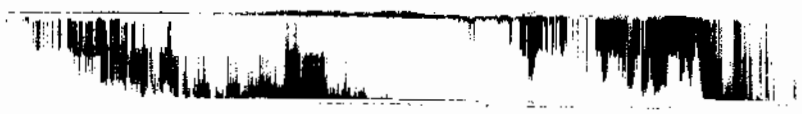
clxxii Ibid., Book I, Ch. III, Sec. 23, P. 82.

clxxiii John Locke: Op. Cit., Book IV, Ch., XV, Sec., 4, P. 650

وأيضاً عزمي إسلام: جون لوك، الهيئة المصرية العامة للكتاب، "مكتبة الأسرة"، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص. ص ١٨٦، ١٨٧.

clxxiv John Locke: Op. Cit., Book IV, Ch., XV, Sec., 5, P. 651.

clxxv عزمي إسلام: جون لوك، مرجع سابق، ص ١٧٩.



clxxvi عثمان أمين: ديكارت، الطبعة الخامسة، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٥م، ص ١٠١.

clxxvii John Locke: Op. Cit., Book IV, Ch., IX, Sec. 2, P. 611

clxxviii فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، المجلد الخامس، ص. ص ١٤٨، ١٤٩.

clxxix John Locke: Op. Cit., Book IV, Ch. III, Sec. 9, P. 534.

clxxx Ibid: Book IV, Ch. II, Sec. 1, P.P. 520, 521.

clxxxi محمد فتحي الشنيطي: جون لوك، مرجع سابق، ص ٩٣.

clxxxii John Locke: Op. Cit., Book IV, Ch. II, Sec.s 4: 7, P.P. 522, 523.

clxxxiii Ibid., Book IV, Ch. VIII, Sec. 8, P. 608. وأيضاً محمد فتحي الشنيطي: مرجع سابق، ص. ص ٩٥، ٩٦ نفس المرجع السابق: ص ٩٧

clxxxiv

clxxxv John Locke: Op. Cit., Book IV, Ch. III, Sec.s 14: 17, P.P. 536, 539.

clxxxvi David J. Chalmers: The conscious Mind, Oxford University Press, Oxford 1996, P. 220.

clxxxvii Malebranche, N.: de la recherche de la verite, Ernest Flammarion Edition, Paris, N. D., Livre 6, Part1, Ch.1, P. 295.

clxxxviii Ibid., Eclaircissemens, Savoye ed., Paris 1762, Ecl. 10, P. 155.

clxxxix Ibid., L.3 [Partie 2], Ch.II, P. 378.

cxc Ibid., L.3 [Partie 2], Ch.III, P. 384.

cxci Descartes, R.: Objections, Op. Cit., Ob. 3, P. 142.

cxcii Malebranche, N.: R.V., Op. Cit., L.3, Partie 2, Ch.IV, P. 392.

cxciii Ibid., Ch.V, P. P. 394, 395.

cxciv Gouhier, H.: La Philosophie de Malebranche, et son experience religieuse Philosophic, Liberairie J. Vrin ed., Paris 1926, P. 239.

cxcv Malebranche, N.: R.V., Op. Cit., L.3, [Partie 2] Ch. VI, P. P. 398: 404.

cxcvi Op. Cit., P. 300.

cxcvii Gouhier, H.: La Philosophie de Malebranche,

cxcviii Ibid., P. P. 285, 286.

cxcix Malebranche, N.: R.V., Op. Cit., L.3, Partie 2, Ch.VII, P. 411.

cc Ibid., L.1, Ch. IV, P. P. 29, 30.

cci Malebranche, N.: Traite de Morale, Henri Joly ed. Paris 1882, P. 49.

Malebranche, N.: Dialogus on Metaphysics and on Religion, Translated to English by Morris Ginsberg, George Allen & Unwin LTD., London 1923, D.1, P. 71.

ccii إميل برهييه: تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣م، ص ٢٨٣.

cciii على عبد المعطى محمد: ليبنتز، فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٠م، ص ٢٥٦.

cciv نفس المرجع السابق: مبدأ ١٣، ص ١٠٦.

ccv على عبد المعطى محمد: ليبنتز، فيلسوف النزعة الروحيَّة، مرجع سابق، ص. ص ٢٥٩، ٢٦٠.

ccvi Alison Simmons: Op. Cit., P.P. 57,58.

ccvii نفس المرجع السابق، مبدأ رقم ٥، ص ٩٨.

ccviii جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤، مبدأ رقم ٤، ص. ص ٩٦، ٩٧.

ccix Alison Simmons: O. P., P.P. 56,57.

ccx Ibid.,40.

ccxi جوتفريد فيلهلم ليبنتز: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص ٤٣.

ccxii نفس المرجع السابق: مقدمة المترجم، ص. ص ٤٣، ٤٤.

ccxiii نفس المرجع السابق: المونادولوجيا، مبدأ ٨٣، ص.ص ١٦٤، ١٦٥.

ccxiv نفس المرجع السابق: مبدأ ١٧، ص. ص ١٢٦، ١٢٧.

ccxv. نفس المرجع السابق: المبادئ ٢١، ٢٣، ٢٤، ص. ص ١٢٩، ١٣٠.

ccxvi نفس المرجع السابق: المبادئ ٢٦، ٢٨، ٢٩، ص. ص ١٣٠: ١٣٣.

ccxvii نفس المرجع السابق: المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، مرجع سابق، مبدأ رقم ٥، ص. ص ٩٨، ٩٩.

ccxviii نفس المرجع السابق: المونادولوجيا، مبدأ ١٩، ص ١٢٨.

ccxix نفس المرجع السابق: مبدأ ٣٠، ص ١٣٣.

ccxx على عبد المعطى محمد: ليبنتز، فيلسوف النزعة الروحيَّة، مرجع سابق، ص ٢٦٤.