

المعرفة بين كنف وابن سينا

عبد الحلو

1 - تمهيد :

يتبين من الرجوع الى المذاهب الفلسفية القديمة، أن السؤال الأساسي الذي دارت حوله الأبحاث الفلسفية الكلاسيكية، يتناول طبيعة العلاقة القائمة بين المعرفة والواقع، أي بين تصورنا الذهني للوجود والوجود نفسه. وقد قامت الفلسفة الكلاسيكية الدغمائية⁽¹⁾ على هذا التعريف - المبدأ للحقيقة، وهو أن «الحقيقة هي المطابقة بين المعقول والموضوع»⁽²⁾. ويعنون بالموضوع الشيء الذي يتناوله التصور العقلي. وقد ظنّ نفر غير قليل من الفلاسفة، أنهم بهذا التعريف - المبدأ، يضعون محكاً للحقيقة، أي «علامة فارقة» لها، تميزها من الخطأ.

غير أن سلطة الفلسفة المدرسية التي دافعت عن هذا التعريف، أخذت تتزعزع منذ عهد مبكر، وقامت الانتقادات في وجه المذاهب الدغمائية وشعاراتها، ومن بينها تعريف الحقيقة الذي ذكرناه. وكان من التساؤلات والاعتراضات التي أثرت حوله، وبالتالي حول المبدأ الذي قام عليه علم ما بعد الطبيعة، استحالة المطابقة بين المعقول والموضوع، بسبب انتابها الى صئفي وجود مختلفين، ثم بسبب استحالة التحقق من هذه المطابقة، إذا وجدت. فنحن لا ندرك الموجودات إلا من خلال تصوراتنا الذهنية، فكيف يمكن ان نتحقق من صحة هذا التصور من جهة علاقته بالشيء المدرك؟ هل بتصوّر آخر؟ وبم يفضل الثاني الأول؟

مثل هذه التساؤلات والاعتراضات قادت بعضهم الى البحث عن مخرج يجنبنا الوقوع في مذهب الشك، فبحثوا عن سبب الفشل في إيجاد محك للحقيقة. وتراءى لعدد منهم، أن أفهوم «الموضوع»⁽³⁾ هو أفهوم⁽⁴⁾ عام جداً، ويحتاج الى تحديد.

(1) كان الكاتب قد وضع في الأصل: العقديّة Dogmatique (م. و)

(2) Adequatio rei et intellectus

(3) Rei, objet

(4) في الأصل: مفهوم (م. و)

فما المقصود بالموضوع؟ فهناك موضوع تتناوله العلوم الرياضية هو غير الموضوع الذي تتناوله العلوم الطبيعية، وهذا بدوره غير الموضوع الذي يتناوله علم النفس أو علم التاريخ أو علم المنطق... إذاً، لكل «علم جزئي» موضوعه الخاص. أو على الأقل، لكل علم جزئي «وجهة نظر معينة يتناول الموضوع من خلالها. ولكل علم، من وجهة نظره الخاصة، محك حقيقته الخاصة. ففي المنطق والرياضيات مثلاً، محك الحقيقة هو عدم التناقض. وفي الفيزياء هو في توافق ما نتصوره من قوانين مع المعطيات الاختبارية، التي تصبح بدورها معطيات صناعية. ومحك الحقيقة التاريخية هو في اتفاق المصادر المختلفة والمستقلة عن بعضها، على إثبات الأمر نفسه، وهكذا لكل علم.

ثم، إذا كان كل موضوع هو نوع من الموجودات، فكل علم يتناول جانباً من الوجود من خلال تناوله نوعاً من الموجودات. فهل ثمة علم ممكن يتناول «الوجود من حيث الوجود» على ما أراده أرسطو؟ فإذا وجد، فهو ما سماه أرسطو بالفلسفة الأولى، وما سُمي بعده بعلم ما بعد الطبيعة. وهدف الفلسفة الأولى، أو علم ما بعد الطبيعة، ليس الوصول إلى حقيقة جزئية كالتى تكتفي بها العلوم الأخرى، بل هو الوصول إلى الحقيقة المطلقة، أي تلك التي تتضمن في ذاتها الحقائق الجزئية كلها (وهي الحقائق التي تبحث عنها العلوم الجزئية) على مثال ما تتضمن المبادئ العامة لعلم الهندسة، الحقائق الهندسية الجزئية المعبر عنها في كل قضية قضية.

كثيرون تشككوا في وجود هذا العلم، فتشككوا في قدرة العقل على المعرفة المطلقة. وكثيرون آمنوا بالعقل وقدرته. واختلفت مذاهب الشك اختلافات كثيرة، كما اختلفت أيضاً المذاهب المؤيدة لقدرة العقل. وكان أفلاطون، من بين الفلاسفة القدماء، أبرز مؤيدي هذه القدرة، وأول من طرح مسألة المعرفة طرْحاً فلسفياً واضحاً. وقد انتقد أفلاطون القائلين بأن المعرفة مجموع انطباعات حسية متغيرة وأن الوجود كله حركة وتغير. كما انتقد أصحاب المذهب العقلي المحض، الذين أنكروا الحركة والتغير والوجود الجزئي المحسوس، وجعلوا الوجود كله وجوداً عقلياً قديماً واحداً ثابتاً. ورفض كذلك قول معاصريه السفسطائيين بأن المعرفة تعلم من الآخرين، وانتهى إلى جعل الوجود قسمين: قسم كلي ثابت يدرك بالعقل، وهو عالم المثل، وقسم جزئي متغير يدرك بالحواس وهو العالم الأرضي. والأهم من ذلك، قوله إن المعرفة العقلية فطرية للنفس الإنسانية، لأن النفس حصلت في حياة سابقة في عالم المثل. فيكون الاختبار الحسي، والتعلم من الآخرين، والتأمل والتفكير المنطقي... كلها وسائل للتذكر^(١).

عارض أرسطو نظرية المثل، وبالتالي نظرية المعرفة الأفلاطونية، ورأى أن النفس الإنسانية تأتي هذا العالم صفحة بيضاء، فتكتسب المعرفة من طريق الاختبار الحسي أولاً، ثم من طريق المنطق ثانياً. ولذلك قال: «من فقد حساً فقد علماً». إن ما يميز الإنسان من الحيوان غير الناطق، هو فقط أن الإنسان عالم بالقوة منذ البداية، بينما الحيوان ليس عالماً بالقوة فلا يصبح عالماً بالفعل. غير أن أرسطو طبق مبادئ علومه الطبيعية على طريقة اكتساب المعرفة، لا سيما المبدأ القائل: «لا شيء ينتقل من ذاته من كونه موجوداً بالقوة إلى كونه موجوداً بالفعل، إلا بتأثير علة فاعلة موجودة بالفعل». فأوقع نفسه وأتباعه في مازق فلسفي بالغ التعقيد، عندما أراد أن يفسر كيفية انتقال العقل البشري من عقل موجود بالقوة إلى عقل موجود بالفعل، فكان افتراضه الشهير وجود عقل آخر بالفعل، سماه العقل الفعّال وجعل أثره في عقلنا الموجود بالقوة شبيهاً بأثر الضوء في البصر.

وكرت سُحّة الساساتيم^(٢) الفلسفية بعد أفلاطون وأرسطو، فكان لا بد لكل فيلسوف من اتخاذ موقف من مسألة المعرفة، حتى باتت هي المسألة الأساس. وكانت النظرية الفلسفية توسم بالواقعية الأرسطية إذا انحاز صاحبها إلى أرسطو، أو

(٥) في الأصل: الأنظمة (م. و)

تنتع بالمثلية الأفلاطونية إذا انحاز صاحبها الى أفلاطون⁽²⁾. إلا أن موقف ابن سينا من مسألة المعرفة تميّز من مواقف أسلافه، وبالتالي، من موقفي الفيلسوفين اليونانيين، بأمور هامة، ليس في علمنا أن أحداً من الدارسين تبّه لها وأعطاهما ما تستحقّ من العناية. ولما كنا لا نجد شبيهاً لموقف ابن سينا إلا في القرن الثامن عشر عند كنت، قصدنا، في هذا البحث، أن نبيّن أوجه الشبه وأوجه الخلاف بين الفيلسوف العربيّ والفيلسوف الألمانيّ، مع الإشارة الى ما يترتّب على كل واحد من الموقفين من نظرة خاصة الى قيمة المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية.

2 - موقف ابن سينا من مسألة المعرفة⁽³⁾.

لن نطرح عند ابن سينا، مسألة المعرفة من جهة قدرة العقل على الوصول الى اليقين المطلق، أو عجزه عن ذلك. لأن ابن سينا يعتبر الردّ على المشكّكين أمراً مفروغاً منه، منذ بيّن أرسطو في «كتاب الحروف»⁽⁴⁾ أن كلّ اعتراض على نظرية فلسفية، من جانب ادعاء الشك، إنما هو تأكيد على قدرة العقل وإنكار لعجزه عن اليقين. فموقف المشكّكين هو موقف متناقض من الداخل. كما أن بحثنا الحاضر لا يتناول الجانب الذوقيّ من المعرفة التي سبّأها ابن سينا الحكمة المشرقية وصارت بعده الحكمة الإشرافية، بل إن كلامنا يقتصر على كيفية حصول المعرفة العقلية عبر الإدراك الحسيّ.

أول ما تجدر الإشارة إليه أن ابن سينا جعل الحواسّ الأبواب الأولى للمعرفة فأكد، منذ البداية، على الطابع الموضوعي للإدراك في جميع مستوياته. فالحواسّ، وكذلك القوى المدركة الأخرى، ليست في النهاية، سوى أجهزة تلتقط ما يرد عليها من صور الموجودات، وقد جعلت هذه الغاية. قال ابن سينا: «والمحسوسات كلّها تتأدّى صورها إلى آلات الحسّ وتنطبع فيها فتدركها القوة الحاسة»⁽⁵⁾ حتى إذا ناقش مسألة الإبصار ورفض نظرية «الخروج» الأفلاطونية، وتبني نظرية «الورود» الأرسطية، لم يكن السبب الحقيقيّ لهذا التبني ولذلك الرفض، سبباً علمياً اختبارياً بل كان سبباً فلسفياً في الدرجة الأولى، القصد منه إنكار صفة «الذاتية» عن المعرفة، والتشديد على صفة «الموضوعية» فيها.

ومع ذلك، فليست المدركات الحسية كلّها من الأمور التي تدركها الحواس مباشرة عبر ما ينطبع فيها من صور. بل هناك إدراكات ثانية يدركها الذهن انطلاقاً من تلك الإدراكات الأولى، وكأنه يركبها بالاستعانة بموادّها الأولية. قال ابن سينا: «وكلّ واحدة من الحواسّ الخمس، تدرك بتوسط مدركها الحقيقيّ، أشياء أخر خمسة وهي: الشكل، والعدد، والعظم والحركة والسكون»⁽⁶⁾. هكذا يكون للذات المدركة فعل في ما تدرك، على الرغم من أن الإدراك الحسيّ جملة، هو نوع من الانفعال الجسمي - النفسي. وقد أكد ابن سينا على هذا المعنى في كتاب «النجاة» فقال: «ومن المدركات ما يدرك ويفعل معاً، ومنها ما يدرك ولا يفعل، ومنها ما يدرك إدراكاً أولياً، ومنها ما يدرك إدراكاً ثانياً»⁽⁷⁾.

وعلى ذلك، فإن اقتناص المعاني الذهنية من صور الأشياء الحسية، ليس عنده مجرد تصفية لما يشوب هذه الصور من تفاصيل مفردة جزئية، ثم اختيار المشترك بينها وهو المسمى العامّ والكلّي. لأن المعنى أمر زائد على الصورة المدركة بالحسّ، يستنبطه الذهن المدرك.

ومن الأهمية البالغة أن نلاحظ هنا ما قاله ابن سينا في الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى. قال: «إن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحسّ الظاهر معاً. ولكنّ الحسّ الظاهر يدركه أولاً ويؤدّبه الى النفس، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعني شكله وهيئته ولونه. فإن نفس الشاة الباطنة تدركها، ويدركها أولاً حسّها الظاهر. وأمّا المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس، من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة معنى المضادّ في الذئب، وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها عنه، من غير أن يكون الحسّ يدرك ذلك البتّة. فالذي يدرك من الذئب، أولاً بالحسّ،

ثم بالقوى الباطنة، هو الصورة، والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فهو المعنى»⁽⁸⁾

فأنت ترى من هذا الكلام أن ثمة أموراً يدركها الذهن هي من بنائه الخاص ولا وجود لها أصلاً في المعطيات الحسية المباشرة. وإن يكن ابن سينا، في المثل الذي أوردته أعلاه، قد أساء تسمية ما يتناوله هذا الإدراك «الوهمي»⁽⁹⁾ عندما استعمل لفظ «المعنى». لأن المعنى، في الحقيقة، ليس مُدركاً جزئياً بل هو مُدرك كلي بالضرورة.، وإدراك الكلي لا يحصل على مستوى القوى الحيوانية. ولذلك فإن المقصود من قوله السابق، هو أن ذهن الشاة، أو ذهن الإنسان، يدرك الدلالات الحاصلة من العلاقة أو العلاقات التي يضعها هذا الذهن بين صور الأشياء الجزئية. فالخوف مثلاً، ليس هو صورة الذئب ولا لونه أو صوته ولا هو صورة الشاة، وإنما هو الشعور الناتج عن العلاقة التي تخيلتها الشاة بين صورة الذئب وصورة ذاتها. وزيادة في الإيضاح نتناول مثلاً من الإدراك الإنساني غير الغريزي: فنحن نسمي «نصفاً»، في لغة الرياضيات، النسبة الحاصلة من ربط الواحد بالاثنين على الشكل الآتي: $\frac{1}{2}$. والنصف، هنا، ليس هو صورة الواحد ولا صورة الاثنين، بل هو النتيجة الحاصلة من وضع علاقة محددة بينها. وهذه العلاقة مع نتيجتها، لا يدركها الحس الظاهر البتة، على ما قاله ابن سينا، وإنما يدركها الذهن، أو الحس الباطن بتسمية الشيخ الرئيس.

والى ذلك، فنحن نلاحظ أن هذه العملية الذهنية، وإن استخرجت من المعطيات الحسية أموراً جديدة ليست مدركة بالحواس بل هي من بناء الذهن نفسه، قلنا: إن هذه العملية، لا تؤثر في موضوعية المعرفة ولا تجعلها أمراً نسبياً أو ذاتياً يتغير بتغير الأوضاع أو الأشخاص، لأن الدلالات المشار إليها تمثل نسباً عامة وثابتة، وهي تُعني المعرفة بربط بعض عناصرها ببعض. بل نقول إن هذا الربط هو البداية الحقيقية للمعرفة العقلية الموضوعية، التي يمكن تعريفها بأنها «إدراك العلاقات القائمة بين الأشياء». وما نُفَع مبادئ الهندسة مثلاً، إذا بقيت في الذهن صوراً مستقلة عن بعضها، ولم تؤخذ منها الدلالات الحاصلة عن ربط بعضها ببعض على نحو ما قلناه سابقاً؟ أو ليس واضحاً أن معرفة هذه الدلالات هي ما يشكل علم الهندسة في الحقيقة؟

ومن ظواهر فاعلية الذات في تكوين المعرفة وكيفية حصولها، ما يقوله ابن سينا في مراتب التجريد أي نزع الصور عن مادتها وأخذها صوراً كلية. وعملية التجريد هذه هي عنده على أربع مراتب. قال في ذلك: «فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع اللواحق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة... وأما الخيال فإنه يبرء الصورة عن المادة تبرئة أشد وذلك بأخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها الى وجود مادة... ولكن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة: على تقدير ما، وتكييف ما ووضع ما... وأما الوهم فإنه قد تعدى قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية... وقد يعرض لها أن تكون في مادة... فهذا النزع أشد استقصاءً وأقرب الى البساطة من النزعين الأولين. إلا أنه مع ذلك لا يجرد الصورة عن لواحق المادة لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبالقياس إليها... وأما القوة التي تكون الصورة المُستشَبَّه فيها، إما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا يعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات ليست بمادية ولكن قد يعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات مادية ولكن مُبرأة عن علائق المادة من كل وجه، فبين أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه فهذا يفترق إدراك الحاكم الحسي، وإدراك الحاكم الخيالي، وإدراك الحاكم الوهمي، وإدراك الحاكم العقلي»⁽¹⁰⁾.

غير أن هذه الدرجات الأربع، هي في الحقيقة درجتان فقط، لأن الصورة، في انتقالها من الحواس الظاهرة الى الحواس الباطنة لم تتغير طبيعتها على الرغم من اكتسابها نوعاً من الخصائص الجديدة، وعلى الرغم من كونها أصبحت صورة نفسية مجردة عن المادة، لأنها، في الدرجات الثلاث الأولى، بقيت صورة جزئية تتعلق بشخص واحد من أشخاص الموجودات فلم تُفدنا بعد المعرفة في الحقيقة. وابن سينا في هذا الموضوع، متفق تماماً مع أفلاطون وأرسطو، في أن العلم هو علم بالكليات لا

بالجزئيات. ولذلك كانت عقدة المعرفة الأساسية، هي عقدة المعرفة العقلية.

جعل ابن سينا العقل النظري على درجات، بالنسبة الى تحصيله المعرفة. فهو أولاً عقل «بالقوة المطلقة» وهي الميزة المشتركة «لكل شخص من النوع» والتي تجعل من كل إنسان كائنًا يشارك غيره، من حيث المبدأ، في رتبة الإنسانية. وهذه الدرجة، هي فقط الاستعداد الذي لم يخرج منه شيء بعد الى حيّز الوجود الفعلي، حتى إذا شَبَّهنا فعل الإدراك العقلي بفعل الكتابة، واعتبرنا الصبي رمزاً للعقل المدرك، قلنا إن هذه الرتبة من العقل الهولاني هي بمثابة الطفل الذي لا يعرف شيئاً بعد عن الكتابة ولا عن أدواتها.

ثم تكون الرتبة الثانية، وهي عقل «بالقوة الممكنة»، اختصرها ابن سينا بهذه العبارة: «ويقال قوّة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة، كقوّة الصبي الذي ترعرع، وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف، على الكتابة. . . وهي أن تكون القوّة الهولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصّل منها وبها الى المعقولات الثانية. وأعي بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق، لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدّق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً البتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية.»⁽¹¹⁾

إننا هنا، أمام نصّ من أكثر النصوص الفلسفية القديمة تجديداً وعمقاً. أمّا من ناحية التجديد، فلأننا لا نعرف في المذاهب الفلسفية القديمة، مذهباً ميّز إدراك المعقولات الأولى من غيرها فجعلها تعطى للعقل ابتداء حتى «يتوصّل منها وبها» الى المعرفة العقلية والعلمية. وأمّا من حيث العمق، ولنا رجوع الى هذا الموضوع، فلأن الاستفادة من الاختبار الحسي، أو من التعلّم من الآخرين، تفترض وجود عقل قادر على هذه الاستفادة. فإذا لم يكن للعقل أداة المعرفة، وهي المعقولات الأولى، أو الأوّليات، فليس ممكناً أن يكتسب العقل شيئاً.

ولم يأت هذا النصّ مصادفة في الفصل الذي ذكرناه من كتاب النجاه، لأن ابن سينا يشدّد على هذه المسألة في موضع سابق من الكتاب نفسه في القسم المتعلّق بالمنطق، فيقول في تعريف المبادئ الأولى: «الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الانسان من جهة قوّة العقلية، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها. والمعنى الجاعل لها قضية هو القوّة المفكّرة الجامعة بين البسائط على سبيل إيجاب أو سلب. فإذا حدثت البسائط من المعاني بمعونة الحسّ والخيال، أو بوجه آخر، في الانسان، ثم ألفتها المفكّرة الجامعة، وجب أن يصدّق بها الذهن ابتداء بلا علة أخرى، ومن غير أن يشعر ان هذا مما استُفيد في الحال، بل يظنّ الإنسان أنه دائماً كان عالماً به. ومثال ذلك: أن الكل أعظم من الجزء، فهذا غير مستفاد من حسّ ولا استقراء ولا شيء آخر. نعم، قد يمكن ان يفيد حسّ تصوراً لهذا الكلّ ولهذا الأعظم ولهذا الجزء، وأمّا التصديق بهذه القضية فهو من جيلته.»⁽¹²⁾

ثم يأتى قوله في كتاب «الإشارات والتنبيهات» في تعريف المبادئ الأولى: «هي القضايا التي يوجها العقل الصريح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه، فإنّه كلّما وقع للعقل التّصوّر لحدودها بالكنه، وقع له التصديق، فلا يكون للتصديق فيه توقّف.»⁽¹³⁾

وإذا تساءلنا من أين مصدر هذه القضايا وكيف وصلت الى العقل فجعلته مستعداً لخطوة معرفية جديدة بعدما زوّد بالآلة الصالحة؟ أجاب ابن سينا: «الجوهر العقليّ نجده عند الأطفال خالياً عن كلّ صورة عقلية، ثم نجد فيه المعقولات البديهية من غير تعلّم ولا روية، فلا يخلو، إما أن يكون حصولها فيه بالحسّ والتجربة، وإما ان يكون بفيض إلهي، ولكن، لا يجوز أن يكون حصول هذه الصورة العقلية الأولى بالتجربة إذ التجربة لا تفيد حكماً ضرورياً. . . فهو إذا، والأولى،

مستفاد من فيض إلهي متصل بالنفس النطقية. (14)

إذاً تحصل النفس على المبادئ الأولى من فيض العقل الفعال. ولذلك كان لا بد لنا من توضيح معنى هذا الفيض في نظرية ابن سينا:

إن الفيض ظاهرة طبيعية لازمة عن نظام الكون وغير خاضعة للإرادة. قال ابن سينا في الفصل الرابع عشر من المقالة السادسة من كتاب النجاة وهو في بطلان القول بالتناسخ: «إن الأنفس إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ الأبدان، على أن تهيؤ الأبدان يوجب وجود النفس لها من العلل المفارقة وهذا لا يكون على سبيل الاتفاق والبخت».

فواضح أن اكتساب الصور من العلل المفارقة عند ابن سينا، هو أمر ضروري وحتمي يحصل وفق قوانين الطبيعة الثابتة، وليس عملية إرادية مزاجية يجود بها علينا العقل المفارق. ولذلك، فإن لفظ العقل هنا إنما هو دلالة على مبدأ النظام لا أكثر. فحيثما وجد نظام كان هناك فعل عاقل وفعل عقل أي مبدأ للنظام. وتشديداً على هذا المعنى جعل ابن سينا الفيض ثلاثياً ليكون العقل مبدأ نظام فقط، وتكون النفس هي القوة المحركة وليس العقل. وعلى ذلك كانت حركة الفيض عبارة عن تسلسل العلل تسلسلاً حتمياً ضرورياً ابتداءً من العلة الأولى وانتهاءً إلى الجزئيات. ومعلوم من تفاصيل نظرية الفيض عند الفارابي وعند ابن سينا، وقبلها عند أفلوطين واضح مبدأ الفيض، أن الفيض أمر لازم عن طبيعة الأول وأنه يستحيل أن يكون إرادياً، لأن الإرادة عندهم نزوع إلى شيء أو عن شيء وهي دليل انفعال وحاجة ونقص في الكائن المرید وليست دليل كمال. ولذلك فإن الله عندهم لا يوصف بالإرادة إلا على سبيل المجاز.

وتأكيداً على هذه الفكرة أيضاً أثبت ابن سينا في القسم الثالث من كتاب النجاة وهو المخصص للإلهيات، فصلاً بعنوان: «في أن حركة السماء، مع أنها نفسانية، كيف يقال إنها طبيعية». ومما ورد في هذا الفصل قوله في حركات الأفلاك: «إن كل قوة إنما تحرك بتوسط الميل... وذلك الميل لا يمتنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا من خارج ولا له إرادة أو اختيار ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير جهة محددة... فإن سميت هذا المعنى طبيعة، كان لك ان تقول إن الفلك متحرك بالطبيعة» (15)

هكذا يكون معنى الفيض ملازماً لمعنى الحتمية في تسلسل العلل الطبيعية بعضها عن بعض. ولم يكن عند ابن سينا، كما لم يكن عند أحد من الفلاسفة القدماء، شك في أن حتمية النظام الطبيعي لازمة عن طبيعة الله العاقلة، لأن العقل لا يفعل شيئاً بالصدفة. ولما كان العقل، عند ابن سينا، هو منظم الوجود من أعلاه إلى أدناه، كان حدوث الأشياء واجباً أبداً ولذلك قال الشيخ الرئيس: «ما لم يجب لم يوجد» (16).

يتبين من هذا كله أن المبادئ العقلية الأولى تحتفظ بطابع الموضوعية التامة (17) ولا علاقة للذاتية بها على الرغم من كونها فيضاً من العقل الفعال على عقلنا البشري، لأن هذا الفيض لا يعني شيئاً آخر سوى ذلك التغير، أو تلك النقلة النوعية التي تحدث في الذهن البشري، وبموجب النظام العام في الطبيعة، عندما يبلغ هذا الذهن درجة من الاستعداد، (بسبب ما تجتمع فيه من صور جزئية أتته عن طريق الاختبار الحسي) تؤهله للانتقال من حال الشئ الحسي إلى حال التنظيم والتنسيق العقلي الذي يترجم بعملية التجريد أي بالانتقال من الجزئي إلى الكلي ومن التخصيص إلى التعميم، ومن الوجود المشخص إلى الماهية، وهو انتقال مستحيل إذا لم يكن للذهن أداة يعمل بها، وتلك الأداة إنما هي المبادئ الأولى. فللذهن، في رأي ابن سينا، طبيعة خاصة وبنية أساسية قوامها تلك الأطر العامة التي تسمى بالمبادئ. غير أن هذه الطبيعة لا تأتي كاملة منذ

الولادة بل تستكمل في مرحلة معينة من مراحل التطور العقلي. أما طريقة استكمالها فلا تتوقف على المعطيات الحسية فقط، بل تكون أيضاً بحسب طبيعتها الخاصة بها.

وبعد، فإذا حصلت المبادئ الأولى للعقل، حصلت له أداة المعرفة الحقيقية، فاستطاع، بالاستقراء والاستنتاج والتأمل، أن يكتسب العلم بحقائق الموجودات وأن يحيط بها جميعاً، من حيث المبدأ. على أن كل استقراء وكل استنتاج وكل تفكير بالجملة، لا بد له من أساس يرتكز عليه وهذا الأساس هو حصول المبادئ الأولى بالحدس.

والحدس، عند ابن سينا، هو معرفة مباشرة تنبج في الذهن دفعة، فتتناول المبادئ أو ما بعد المبادئ، مما نسميه بالحدود الوسطى في القياس والتي تسمح لنا بأن ندرج في تفكيرنا فننتقل من المعلوم في طلب المجهول.

أما المبادئ الأولى، فقد عرفنا أنها من القضايا الحدسية أصلاً، لأنها لا يمكن أن تؤخذ من حس ولا استقراء ولا شيء آخر، بل هذه جميعاً تفترض وجودها المسبق. وأما مبادئ العلوم الجزئية، والتي هي المقدمات والمصادر، فإنها أيضاً أمور حدسية، لأن العلوم كلها تستند «لا محالة الى حدوس، استنتجها أرباب تل الحدوس ثم أدوها الى المتعلمين»⁽¹⁷⁾. والحدس يتفاوت بالكم والكيف، «والذكاء قوة الحدس»⁽¹⁸⁾. «ولأنك تجد جانب النقصان متهيأ الى عديم الحدس، فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في أكثر أحواله عن التعلم والفكر»⁽¹⁹⁾.

خلاصة القول: تبنى المعرفة العقلية عند ابن سينا على أساسين لا بد منها وليس من أولوية لاحدهما على الآخر، وهما: الاختبار الحسي الذي يعطينا الصور الجزئية، وهي مادة المعرفة العقلية، ثم المبادئ الأولى التي توهب للعقل ابتداء وهي صورة هذه المعرفة. فكما أن الوجود الحقيقي المسمى جوهرًا، هو الحاصل من اقتران المادة والصورة أي الكمية والنوعية، كذلك فعل الإدراك العقلي، وهو الموجود في الحقيقة إذ إنه جوهر العلم، هو الحاصل من تطبيق المبادئ الأولى على الصور الجزئية، سواء في الاستقراء أو في الاستنتاج. فالمعرفة العقلية تحتفظ بموضوعيتها لأنها تتناول صور الموجودات الواردة على الذهن من الاختبار الحسي، ولكنها في الوقت نفسه شهادة لفاعلية الذات الإنسانية المدركة، التي لا تكفي بتلقي الانطباع من الخارج، بل تقوم بتأليف ما يرد عليها وتنسيقه ضمن أطر المبادئ الأولى. وكما أن الإحساس هو فعل مشترك بين القوة الحاسة والشئ المحسوس، هكذا المعرفة العقلية أيضاً هي فعل مشترك بين الذات العارفة والموضوع المعروف. وعلى الرغم مما قلناه من تدرج في المعرفة من الحواس الظاهرة الى القوة النظرية والى القوة الحدسية، فإن الذات العارفة، عند ابن سينا، تبقى جوهرًا واحداً هو القوة الحقيقية الجامعة للوظائف النفسية كلها وهي الفاعل في الحقيقة. قال ابن سينا: «والنفس الناطقة إذا أقبلت على قهر القوى الذميمة... سمي فعلها سياسة، وسميت بحسبه عقلاً عملياً. وقد تستعد القوة النطقية في بعض الناس... للإلهام والوحي... وتسمى بحسبه روحاً مقدساً...»⁽²⁰⁾

3 - الاتجاهات الفلسفية الأساسية قبل كنت.

استمر الفكر الأوروبي في القرون الوسطى محكوماً بالفلسفة اليونانية والعربية، لا سيما بمنطق أرسطو وبمنحاه الميتافيزيقي الى ما بعد قيام النهضة الأوروبية التي ابتدأت في أواسط القرن الخامس عشر للميلاد وتناولت أولاً النواحي الفنية والأدبية والعلمية قبل أن تتناول الناحية الفلسفية، ولا شك في أن الانقلاب الفكري الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس في الفلك، في القرن السادس عشر، كان أول مؤشر واضح لنهاية السيطرة الأرسطية على العقل الأوروبي. وقام ديكارت في القرن السابع عشر ليحرر الفلسفة من السلطة المدرسية التقليدية، فكانت مقالته في المنهج، (1637) وكانت فلسفته العقلانية بداية لنهج فلسفي جديد ولتيارات فلسفية جديدة أيضاً، كان من بينها مذهب اسپينوزا في وحدة الوجود، ومذهب ليبنتس في التوزاي

النفسيّ الجسديّ، ثمّ المذهب الأميري^(٣) عند هيوم الذي عرضّه في كتابه الشهير: «مبحث في الطبيعة الإنسانيّة». (1739) وقد جاءت موضوعاته الأساسيّة محاولة ردّ على مواقف الفلسفة العقلانيّة عند ديكارت والمثاليين به، كما جاءت فلسفة كنت، في مبادئها الأساسيّة، رداً على مواقف هيوم المتطرّفة في مسألة المعرفة. ولذلك كان لا بدّ لنا، قبل الكلام على نظرية المعرفة عند كنت، من كلمة شديدة الإيجاز في مذهب هيوم الأميري والريبي^(٤).

تختصر المعرفة كلّها بمجموع الانطباعات الحسيّة. بهذه العبارة يمكننا إيجاز المذهب الأميري عند هيوم. وفي رأيه أن الفرق الوحيد بين الإدراك الحسيّ الظاهر وبين ما نسمّيه «الفكرة»^(٥) هو فقط في درجات القوّة والضعف والوضوح والغموض. فنحن في الحقيقة لا ندرك الأشياء نفسها، بل ندرك تصوّراتنا الذاتيّة لهذه الأشياء، وهي كلّها تصوّرات ناتجة عن الانطباعات الحسيّة كما ذكرنا، ومرهونة طبعاً بحواسنا وكيفية تركيبها. ثم إن من هذه الانطباعات ما هو بسيط، كالانطباع الذي تتركه فينا صورة السماء الصافية في وضوح النهار، ومنها ما هو مركّب كالانطباع الذي تتركه فينا صورة السماء نفسها إذا كانت ملبّدة بالغيوم المتحرّكة والمختلفة الألوان والأحجام. وإذا عدنا من الانطباع الى «الفكرة»، عرفنا أن كلّ فكرة بسيطة مصدرها انطباع بسيط، بينما الفكرة المركّبة يمكن أن يكون مصدرها انطباعاً مركّباً أو عدّة انطباعات وفكر بسيطة ارتبط بعضها ببعض. وقد رجع هيوم الى القوانين الثلاثة لترابط الصور في الذهن، التي ذكرها أرسطو في كتاب النفس، فجعل منها قاعدة النشاط الذهنيّ الوحيدة، والمفتاح الأساسيّ الذي يفتح أمامنا أبواب مسألة المعرفة، فنذكر الجذور الخفيّة لقواعد التفكير العامّة عند الإنسان:

إن الصور، أو الأفكار، وهي ليست شيئاً آخر سوى الانطباعات الحسيّة الضعيفة، تتجمّع آلياً في ذهننا بحسب ما فيها من تضادّ أو تشابه، لا سبباً بحسب اقترانها في الزمان والمكان. فنحن مثلاً نعوّداً أن نشاهد جسماً متحرّكاً (أ)، يصدم جسماً آخر (ب) فيتحرّك (ب) إثر تلقّيه الصدمة. وشاهدنا الورق يُلقى في النار فيحترق. وشاهدنا القضيب المعدنيّ، إذا ارتفعت درجة حرارته، تمدّد. . . فاقرنت في ذهننا صورة، أو فكرة الاصطدام بفكرة الحركة، وفكرة النار بفكرة الاحتراق، وفكرة الحرارة بفكرة التمدّد. . . وأصبحنا نتوقّع الظاهرة الثانية كلّما ارتسمت في ذهننا صورة الظاهرة الأولى. فقلنا، لأجل هذه العادة، إن الاصطدام سبب للحركة، وإن الإلقاء في النار سبب للاحتراق، وإن ارتفاع درجة الحرارة سبب للتمدّد، وهكذا. . . ولكننا في الحقيقة، لم نشاهد البتّة سبباً ما. وإنما فكرة السبب أضفناها الى الانطباعات الحسيّة والنفسية المترابطة على الشكل الذي ذكرنا. فالمعرفة إذاً، بما فيها المعرفة «العلمية»، ليست في النهاية، سوى مجموعة من الظنون التي نشأت في نفوسنا بحكم العادة.

هكذا ينتهي مذهب هيوم التجريبي الى مذهب تشكّكي ينكر القيمة الموضوعية للمعرفة. ولكن، بينما كان المتشككون القدماء يبنون على تقديم المعرفة العقلية نوعاً من المذهب التجريبي الذي يحتم علينا الاقتصار على المعرفة الحسيّة والامتناع عن صياغة الأحكام العقلية الضرورية، فإن المذهب التجريبي عند هيوم ينتهي الى مذهب تشكّكي يجعل المعرفة كلّها، بما فيها المعرفة العلميّة، مجموعة ظنون لا قيمة موضوعيّة لها. والمذاهب التشكّكية، قديمها وحديثها، تستند الى حجة أساسيّة واحدة، وهي استحالة المعرفة الموضوعيّة، لأننا، بعد البحث، لا ندرك الأشياء عينها بل ندرك ما تصوّره منها، فإدراكنا، في رأي المتشككين، يقتصر على تصوّراتنا.

(٧) في الأصل Empirisme

(٨) في الأصل: التجريبي والتشكّكي (Empiriste et Sceptique) (م. ر)

(٩) L'idée

4 - نظرية المعرفة عند كنت.

يستهل كنت مقدّمة الطبعة الأولى لكتابه «نقد العقل المحض» بقوله: «إن القدر الفريد للعقل البشري، في قسم من معارفه، هو أن يرزح تحت عبء عدد من المسائل التي يعجز عن اجتنابها، لأنها مسائل مفروضة عليه من جهة طبيعته ذاتها. ولكن العقل غير قادر على إيجاد حل لها لأنها تتجاوز نطاقه تجاوزاً تاماً»⁽²¹⁾.

وواضح أن المعارف التي عناها صاحب المذهب النقدي هي التي تتناولها الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية، كمسألة حدوث العالم أو قَدَمه، وإثبات وجود الله، وإثبات وجود النفس وروحانيتها وخلودها، وغير ذلك من المسائل التي استنفدت جهود الفلاسفة من غير طائل. من هنا تبيّن أن بين كنت والمتشكّكين أمراً مشتركاً، هو التأكيد على عجز العقل عن المعرفة النظرية المطلقة، التي يدّعيها الفلاسفة الدغمائيون والعقلانيون.

ومع ذلك، فليس مذهب فلسفي أشدّ عداوة لمذاهب الشك، من المذهب النقدي الذي أتى به كنت. ومن هنا، لم يكن موقفه من المذهب الأميري⁽¹⁰⁾ الذي قال به هيوم وأمثاله، بأقلّ شدّة من موقفه تجاه الدغمائيين من أتباع الفلسفة المدرسية، أو العقلانيين كديكارت والمتأثرين به. وإليك طريقة كنت في إيجاز موقفه من الفلسفة الأميرية والريبية⁽¹¹⁾. قال: «لقد أقرّ ديفيد هيوم أن التجاوز المقبول لمعطيات الاختبار، يفترض التسليم بمصدر قبلي للتصورات العقلية. ولم يتّضح له، كيف يكون باستطاعة العقل أن يتصوّر علاقات ضرورية بين الأفاهيم⁽¹²⁾ المنسوبة إلى الأشياء، لو لم تكن هذه العلاقات ضرورية في العقل نفسه. ولم يخطر في باله، أن العقل، بأفاهيمه الذاتية، ربما كان هو نفسه صانع الاختبار الذي نأخذ منه الموضوع فقط. لقد اضطرّ هيوم إلى استخراج الأفاهيم من التجربة الحسية⁽¹³⁾، أعني من ضرورة ذاتية ناجمة عن ترابط صور تكرّرت في التجربة فكوّنت عادة نفسية، اعتبرناها عن خطأ، علاقات موضوعية. وقد كان الرجل بعد ذلك منطقيّاً مع نفسه عندما اعتبر الخروج من نطاق التجربة الحسية أمراً ممنوعاً بالاستناد فقط إلى مفاهيم من النوع الذي ذكرنا أو إلى ما تؤدي إليه هذه المفاهيم من مبادئ. ولسوء الحظّ، فإن الأسس الأميرية التي بنى عليها لوك⁽²²⁾ وهيوم، لا تتفق مع وجود معارفنا العلمية القبلية، عنيت: العلوم الرياضية المحض وعلم الفيزياء العامّ ولهذا، فإن الواقع نفسه يدحض نظريتهما⁽²³⁾.

يتبيّن من هذا النص، ومن النص السابق، الموقف الجدي الذي استحدثه كنت في فلسفته النقدية. والنقدية، من هذا القبيل، إنما هي دراسة دقيقة وعميقة للشروط الأساسية التي لا بدّ منها لحصول المعرفة الإنسانية. لقد قلب كنت، رأساً على عقب، الطريقة التقليدية للبحث في مسألة المعرفة. ومعلوم أن الأسئلة التي دارت عليها الأبحاث السابقة من مثل قولنا: «هل باستطاعتنا أن ندرك الحقيقة؟ ما هو معيار الحق؟ هل تكون المعرفة فطرية أم مكتسبة؟... هذه الأسئلة لا تميّز بين معرفة علمية ومعرفة عامية. وأما كنت فقد انطلق من المعرفة العلمية القائمة، والتي تتمثل بشكل خاصّ في المنطق والرياضيات والفلك والفيزياء، فلم يتساءل عن إمكان حصولها، وهي حاصلة فعلاً، بل تساءل، كما أشرنا سابقاً، عن

(10) في الأصل: التجريبي (م. و.).

(11) في الأصل: التجريبية والتشككية (م. و.).

(12) في الأصل: مفاهيم (م. و.) وسوف اعدل اللفظ كما ورد على هذا النحو لاحقاً دون الإشارة إلى ذلك. فالكتاب يستخدم دائماً اللفظ الشائع مفهوم وجمعه مفاهيم، وهو ما تم استبداله بـ أفاهيم كما في باب المصطلحات (م. و.).

(13) وقد استخدم الكاتب الاختيار دائماً بإزاء expérience، والتجريبي ومشتقاته بإزاء empirique و empirisme، وهو ما استبدلته دائماً بتجربة ومشتقاتها بإزاء expérience وبأميري وباميرية بإزاء empirisme و empirique، وحينما ترد هذه العبارات لاحقاً تكون قد استبدلت على النحو المشار إليه (م. و.).

الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الذات العالمة وفي الموضوع المعلوم، حتى يحصل العلم بالشكل الذي هو عليه. فإذا استطعنا أن نتبين هذه الشروط، فربما استطعنا، في الوقت نفسه، أن نقول الكلمة الفصل في مسألة الحدود المشروعة لاستعمال العقل والمنطق، وهي الحدود التي تقف عندها المعرفة الإنسانية اليقينية، وإن تكن الميول الطبيعية تدفعنا الى تجاوزها.

يسلم كنت، مع أصحاب المذهب التجريبيّ بمبدأ أساسي عرفناه عند ابن سينا ويمكن إرجاعه إلى أرسطو، وهو أن الحواس أبواب المعرفة، لأن الإحساس وحده مصدر الإدراكات الأولية الحُدسية. «فلا بد لكل فكرة من ان ترتبط، مباشرة أو مداورة، بإدراك حُدسيّ، وبالتالي، فهي عندنا ترتبط بالإحساس، إذ ليس ثمة موضوع يمكن أن يصل الذهن بطريق آخر.»⁽²⁴⁾

في هذا الكلام يشدد كنت على ضرورة الانطلاق من التجربة الحسية وينكر أن يكون في العقل البشريّ عدد من الأفكار الفطرية على ما ادعاه ديكارت وأتباعه. غير أن الاحساس الذي يتناول الظواهر الخارجية لا يفيدنا سوى مادتها، وأما صورتها، أي «ما يجعل الأمور المختلفة فيها ترتب وفاق نسب معينة»⁽²⁵⁾ فهي من الذهن نفسه. «وعلى ذلك، فإذا كانت مادة الظواهر تعطى لنا بطريقة بَعْدِيّة فإن صورتها، ينبغي أن تكون في الذهن بطريقة قَبْلِيّة»⁽²⁶⁾.

وسنحاول الآن إيضاح هذه الفكرة الأساسية، بتركيز كلامنا على المعرفة العلمية: تمتاز المعرفة العلمية على المعرفة العامة بمتينتين أساسيتين: فهي أولاً معرفة واقعية أي أنها تتناول أموراً موجودة بالفعل لا أموراً نتخيل وجودها أو نفترض وجودها من غير الاستناد الى المعطيات التجريبية الأساسية. وهي ثانياً معرفة موضوعية دقيقة يعبر عنها بقوانين وأحكام عقلية ضرورية. فإذا قلنا مثلاً «إن مجموع الزوايا في المثلث هو مئة وثمانون درجة» نكون قد وضعنا قضية عامة وضرورية، صحيحة بالنسبة إلى أيّ مثلث في أي زمان ومكان. وإذا قلنا إن زاوية السقوط، عند انعكاس الضوء على السطوح الصقيلة، مساوية لزاوية الانعكاس بالنسبة إلى الخط القائم في نقطة السقوط، فنحن ندعي، أن ظاهرة الانعكاس، خضعت وتخضع أبداً لهذا القانون الحتميّ.

أما أن تكون المعرفة العلمية معرفة تتناول واقعاً موجوداً بالفعل، فهذا ما نعرفه يقيناً بدليل أن الأشياء الخارجية تؤثر في حواسنا وترتك فيها انطباعات معينة هي ما نسميه مادة المعرفة: فلنستطيع أن أدرك لون السماء مثلاً، ينبغي أن يتأثر الذهن المدرك بالموضوع المدرك عن طريق الانطباع الحسيّ. ولكن، لو كان الذهن الإنسانيّ، فقط مجموعة انطباعات حسية متلاحقة، لا رباط بينها ولا نسب، فكانت المعرفة العلمية أمراً محالاً.

ثم إن القوانين العلمية، بصفاتها كلية وضرورية، نفترض، من جهة الذات المدركة، أن تكون هذه الذات حاصلة على مبادئ معينة، هي صورة المعرفة، وهي القوالب الفكرية العامة التي تستقبل الانطباعات الحسية، فترتب وفاق علاقات محدّدة يفرضها الذهن نفسه على معطيات الحسّ. ولذلك قال كنت، إن الانطباعات الجزئية المتغيرة، مصدرها عالم الظواهر، وأما المبادئ الكلية الضرورية، فهي مقولات العقل نفسه. وما غرض الفلسفة النقدية الأساسيّ، سوى البحث عن هذه المقولات وتوضيحها.

جعل كنت البحث عن هذه المقولات في قسمين هاميين من كتابه «نقد العقل المحض»، يتناول القسم الأول الاستطيقا الترسندالية⁽¹⁾ أو الاستطيقا القبليّة، وهو مبحث في الشروط القبليّة لحصول الإدراك الحسيّ بالشكل الذي يحصل فيه لنا، وتناول القسم الثاني علم المنطق المتعالّي⁽²⁾ أو المنطق القبلي، وهو مبحث في الشروط القبليّة لحصول المعرفة العقلية عامة، والمعرفة العلمية بشكل خاصّ بالطريقة التي نعرفها في الواقع العلميّ.

(١٤) في الأصل: علم الجمال المتعالّي (Esthétique transcendante) (م. و)

(١٥) Logique transcendante.

وقد رأى كنط، في الاستطيقا القبلية، أن ثمة مقولتين عامتين وضرورتين في كل إدراك حسيّ هما المكان والزمان. فينبغي أن تكونا مقولتين قبليتين للإدراك الحسيّ عند الإنسان. وسبب ذلك أن تصوّر المكان هو شرط ضروريّ في إمكان حدوث الظواهر بالنسبة إلينا، فلا يمكن أن يؤخذ من الظواهر نفسها وهو الشرط المسبق في حدوثها، فبقي أنه مقولة قبلية تنتظم من خلالها العلاقات بين الظواهر ويترتب بعضها بالنسبة إلى بعض. وعلى ذلك فالمكان مقولة «حدسية محض»⁽²⁷⁾.

ومثلها مقولة الزمان، لأن الزمان أيضاً ليس من التصورات التي يمكن أخذها من الاختبار الحسيّ، بدليل أن التزامن والتعاقب ليسا من الأمور التي تقع تحت الاختبار الحسيّ، وإنما هما أساس لكل إدراك حسيّ باعتباره زمنياً بالضرورة. فالزمان أيضاً صورة قبلية لمعطيات الحدس الحسيّ كلّها. «وهذه المعطيات جميعاً، تمكن أن نفترضها غير موجودة، وأمّا الزمان، كشرط عامّ في حدوثها، فلا يمكن افتراضه غير موجود»⁽²⁸⁾ ⁽²⁹⁾.

إلا أن مقولات الإدراك الحسيّ غير كافية بعد لتفسير حصول المعرفة العلمية، إذ ثمة فرق أساسي بين تصوّر المعطيات الحسية مرتبة في إطار المكان والزمان، وبين فهم العلاقات بين هذه الظواهر ووضعها في قوانين عامة. إن الإدراك الحسيّ المحض، في نظر كنط، هو نوع من الحالة النفسية - الجسميّة، التي تتأثر بها ونستشعرها ولكننا لا ندركها إدراكاً عقلياً نظرياً. والحق هو أن المعرفة العقلية تفترض نوعاً من الثائية، أو نوعاً من التقابل بين الذات العاملة والشيء المعلوم، هذا التقابل هو ما يسمح لنا بالقول: «رأيت شيئاً أو فكّرت بشيء». ومن هنا كانت المعرفة العقلية بحاجة إلى شروط قبلية أخرى ربما استطعنا تبسيطها بالمثل التالي: عندما أتأمل بوضوح، وجود أيّ شيء مادّي جزئيّ، كالقلم الذي استعمله في الكتابة، فإنني أنسب إليه خصائص تتجاوز ما أدركه منه مباشرة بالحواس: فأنا اتصوره مستمراً في الوجود، قائماً بذاته بالاستقلال عن معرفتي إياه، كما أتصوره سبباً مباشراً للخطوط المرسومة على الورق. . . إن هذه التصورات، وغيرها، تفترض، من ناحية العقل، شروطاً قبلية تفسّر طريقة تصوّرنا الأشياء، وتشكّل الأسس الضرورية لإمكان حصول هذا التصور. وتلك الشروط هي مقولات العقل المحض التي أوضحها كنط في القسم الثاني من كتابه كما ذكرنا. وقد جعلها في جدول من أربع شعب، في كلّ شعبة ثلاث مقولات، فهي اثنا عشرة مقولة، ست منها أخذت مفردة، والست الباقية أخذت في مقابل أصدادها، وهي على الصورة الآتية: ⁽³⁰⁾

1 - كميّة	<ul style="list-style-type: none"> - وحدة - كثرة - كلّ
2 - نوعيّة	<ul style="list-style-type: none"> - واقع - نفي - حصر
3 - إضافة	<ul style="list-style-type: none"> - جوهر وعرض - سبب ونتيجة - تفاعل: (فعل مشترك بين الفاعل والمنفعل)
4 - جهة	<ul style="list-style-type: none"> - احتمال وامتناع - وجود ولا وجود - وجوب وإمكان

وبعد وضعها على هذا الشكل، أضاف كنتز قائلاً: «هذه لائحة الأفاهيم التي تسمح بعملية التأليف^(١١)، وهي مجردة أصلاً، وقائمة في العقل بصورة قبلية، ما جعلنا نسميه بالعقل المحض^(١٢)».

على أن الموضوع الذي تناوله المعرفة الحقيقية، وهو عبارة عن القوانين العامة الضرورية في العلوم الرياضية والتجريبية، وهي نتيجة أحكام عقلية، هي «الأحكام التأليفية قبلية» في المعنى الدقيق الذي قصدته كنتز من هذه التسمية، هذا الموضوع هو بناء مشترك، حاصل من تطبيق مقولات العقل قبلية على الظواهر الحسية.

وطبعي أن يترتب عليه هذه النظرية النقدية للمعرفة، نتائج خاصة من ناحية قيمة المعرفة الإنسانية وحدودها: فالمقولات هي مبادئ عامة، وأطر فارغة، لا تشكل بحد ذاتها معرفة حقيقية ولا موضوع معرفة حقيقي، بل هي أداة المعرفة ووسيلتها، وهذه تحصل، إذا اقترنت المقولات، كما رأينا، بمعطيات الحدس الحسي. ولذلك، فإن ما يمكن أن يدركه العقل من خلال هذه المقولات، لا يتجاوز عالم الظواهر أو الأعراض التي تقع تحت التجربة. ومع أن الظواهر، أو الأعراض، ترتبط منطقياً بالتومينا^(١٣) وتستدعي افتراض وجودها، فإن مقولات العقل المحض لا تسمح لنا بمعرفة الجواهر أو الأشياء بذاتها^(١٤). إن وجود التومينا، أو الأشياء القائمة بذاتها، من الأمور المحتملة في العقل، إذ ليس فيها معنى متناقض بذاته من حيث التحليل المنطقي. غير أن معرفتها الصحيحة تفترض أن يكون لدينا حدس عقلي نفتقر إليه في الحقيقة. ولأجل ذلك، فنحن عندما نطلق أحكاماً عقلية نتناول فيها الوجود بذاته، لا سيما طبائع الموجودات بذاتها، فإننا نتجاوز النطاق الذي جعلت المقولات لأجله، ونتجاوز أيضاً نطاق العلم اليقيني إلى الأمور الظنية التي يمتنع التحقق من صحتها. وقد رأى كنتز أن السبب الأساسي في فشل الفلسفات الميتافيزيقية النظرية، يعود إلى اعتبارها المقولات قبلية مستقرة من التجربة، فتحاول أن تستخرج منها أحكاماً على موجودات قائمة بذاتها، وعلى وجود يتجاوز المحسوس، فتقع على الفراغ.

5 - بين كنتز وابن سينا:

والآن، ما أوجه الشبه وأوجه الخلاف بين ابن سينا وكنتز في موقفها من مسألة المعرفة؟

إن المبدأ الأساسي الذي حدانا إلى جمع هذين الفيلسوفين في بحث واحد، إنما هو موقفها المشترك من كيفية بناء المعرفة العقلية التي تتناول حقائق الموجودات. والحق، أن القائلين بالمعرفة العقلية الفطرية، سواء على الطريقة الأفلاطونية أو على الطريقة الديكارتية، كانوا بعيدين جداً عن معطيات علم النفس، كما كانوا عاجزين عن تفسير مصدر هذه الأفكار الفطرية تفسيراً منطقياً مقبولاً. وكذلك القائلون بأن المعرفة العقلية كلها مصدرها الاختبار الحسي فقط، سواء أكانوا واقعيين من أتباع أرسطو أو امبيريين من مدرسة هيوم، عجزوا عن تفسير الاستقراء العلمي المؤدي إلى القوانين الضرورية، وتخطوا في الكلام على المبادئ. وكان من حظ هذين الفيلسوفين، بل من الشواهد على عبقرية وعمق نظرهما الفلسفي والعلمي، إدراكهما أن المعرفة العلمية والعقلية عامة، ليست فعلاً عقلياً خالصاً فتكون ذاتية لا قيمة موضوعية لها، وليست انفعالاً وانطباعاً حسياً تكفي الذات العالمة بتلقيه وتسجيله، فلا يكون لنا تفسير لربط الظواهر ببعضها وإخضاعها للقوانين العلمية العامة. فالتجربة الحسية تفيدنا مادة المعرفة ومبادئ العقل قبلية تفيدنا صورتها.

(١١) في الأصل: التركيب. والكاتب يستعمل «هذا اللفظ ومشتقاته بازاء Synthétique, synthèse. على الرغم من أنه أورد مصطلح «التأليف» في نص ابن سينا. وقد قمت باستبداله بتأليف وتأليفية حيثما سرت لاحقاً دون أن أشير إلى ذلك (م. و)

(١٧) في الأصل الجواهر noumènes

(١٨) les choses en soi

أجمع الفلاسفة، منذ قيام المدرسة الأفلاطونية، على أن العلم هو علم بالكليات. ولكنهم أخفقوا في تفسير الطريقة التي ينتقل بها الإنسان من الانطباعات الحسية المعثرة الى المفاهيم الكلية الجامعة، فألى القوانين العلمية الضرورية. حتى كان ابن سينا، فمميز أداة المعرفة، وهي المبادئ الأولى، من المعرفة نفسها، وقال في هذه الأداة إنها «غير مستفادة من حسن ولا استقراء ولا شيء آخر»، وأوضح أنه «لا يجوز ان يكون حصول هذه الصورة العقلية الأولى بالتجربة، إذ التجربة لا تفيد حكماً ضرورياً». وهذه النقطة ذاتها، كانت أساس النقد الذي وجهته كمنط الى الفلسفة الامبيرية، بل كانت أساس الفلسفة النقدية كلها، لأن مقولات العقل القبليّة ليست شيئاً آخر سوى تلك المبادئ التي هي أداة المعرفة، ولأن الأسباب التي حدثت كمنط الى وضعها في العقل بصورة قبليّة كانت هي نفسها الأسباب التي ذكرها ابن سينا، عنت: ان التجربة الحسية وحدها لا يمكن ان تفيدنا الأحكام الكلية الضرورية.

نعم، لقد كان كمنط أكثر وضوحاً في هذا الموقف من ابن سينا، فأعطى هذه النقطة ما تستحق من الأهمية والتوسيع، وجعلها محور فلسفته النقدية، كما كان له الأثر العميق في الفلسفة المعاصرة، بحيث نكاد لا نجد مفكراً بعد كمنط إلا متأثراً به نوعاً من التأثير، فيعترف بما للذات الإنسانية من فاعلية وأثر في بناء المعرفة العقلية والعلمية. ولكن الفكرة التي أوردها ابن سينا، كما بينا، لم تكن بأقل صراحة وعمقاً مما عرفناه عند الفيلسوف الألمانيّ.

والفيلسوفان يربطان معارفنا كلها بالحدس. وقد رأينا كمنط يقول: «لا بد لكل فكرة من أن ترتبط مباشرة أو مداورة بإدراك حدسيّ» ورأينا ابن سينا يقول: إن الحدس مبدأ العلوم، وإن العلوم كلها «تنتهي لا محالة الى حدوس.»

غير أن كمنط يقصر الحدس على الاحساس، ويجعل معارفنا برمتها ترتبط به، «إذ ليس ثمة موضوع يمكن ان يصل الذهن بطريق آخر». ثم ينكر أن يكون للإنسان حدس عقليّ، فيُغلق باب الإدراك الذي يدعي تجاوز الظواهر المحسوسة. وأما ابن سينا، فإنه يشدد على وجود الحدس العقليّ، لأن مبادئ العلوم الحدسية هي مبادئ عقلية، فإذا أنكرنا الحدس العقليّ عدنا الى الوقوع في أخطاء الفلسفة الأمبيرية! والحق، أننا نتساءل، كيف أنكر كمنط وجود الحدس العقليّ، وفي الوقت نفسه وصف المقولات القبليّة بأنها كلها «حدس محض»؟ بل أكثر من ذلك، فنحن نجد يتحدث مثلاً عن «الشعور الباطن الذي بوساطته يدرك الذهن ذاته حدساً»⁽³²⁾. وواضح أن إدراك الذهن ذاته حدساً ليس من نوع الإدراك الحدسي الحسيّ الذي يتناول الأشياء الخارجيّة.

وربما وصلنا هنا إلى نقطة الخلاف الأساسية بين الفيلسوفين، وهي المتعلقة بحدود المعرفة العقلية:

لقد جعل ابن سينا المبادئ التي تُعطي للعقل، والتي تشكل أداة المعرفة لديه، أداة صالحة لإدراك حقيقة الوجود لأنها في الأصل صادرة عن أحد مبادئ الوجود. وأما عند كمنط فإن المقولات العقلية القبليّة، تجعلنا ننظم معارفنا بالظواهر، فنذكر من الوجود الانطباعات الحسيّة التي ننظمها في قوالب العقل ومبادئه ولكننا لا نذكر الجواهر. وعلى الرغم من ذلك، فلو نحن ربطنا ما قاله كمنط في «نقد العقل العملي» بما وضعه من مبادئ المعرفة في «نقد العقل المحض» لأمكننا أن نصل الى النتيجة نفسها التي وصل إليها ابن سينا، من حيث مصداقية هذه المبادئ، في جعلنا نذكر حقيقة الموجودات، أي جواهرها. وذلك ان كمنط، في «نقد العقل العملي» يستخلص، من توفيق الى العدالة مع عدم تحقيقها في هذا العالم، ضرورة وجود آخر تتحقق فيه العدالة من قبل كائن عادل حكيم هو الله، فيثبت لنفسه وجود الله وخلود النفس ووجود حياة ثانية وضرورة الثواب والعقاب فيها. . . بالاستناد الى مصداقية شعورنا بالواجب والمسؤولية. ومن هنا يحق لنا أن نتساءل: لم يكون لمبادئ الأخلاق هذه المصداقية، فتسمح لنا بالانتقال من مجرد الشعور بالواجب، (الذي ربما استطعنا تفسيره بطرق أخرى كما تفعل النظريات الاجتماعية مثلاً) إلى إثبات وجود فعليّ غير منظور ولا محسوس، يبرر هذا الشعور ويكمّله، بينما

يتمتع ذلك كله على العقل النظري والمبادئ العقلية النظرية؟ فهل يكون العقل البشري مقسوماً فعلاً بقسمين مستقلين، يقف أحدهما عند حدود الوجود المحسوس، ويمتنع عليه تجاوز الظواهر، بل هو لا يدرك حقيقة هذه الظواهر أيضاً نظراً إلى أنه يشكّلها ويلونها بما عنده من مبادئ قبلية، بينما القسم الثاني من العقل، يجتاز حدود المحسوسات إلى ما وراءها، فيثبت وجوداً آخر ويدرك حقيقته إدراكاً صحيحاً؟ وإذا افترضنا أن الذهن البشري وحدة فعلية جامعة، وأن العقل العملي ليس جزءاً مستقلاً من النفس، بل هو النفس عينها إذا اهتمت بالأمور العملية سُميت عقلاً عملياً وإذا اهتمت بالأمور النظرية سُميت عقلاً نظرياً، كما رأينا ابن سينا يؤكد على ذلك، قلنا، إذا كان الذهن البشري وحدة جامعة، فهل يكون الله، (ولا نقول الطبيعة طالما أن كمنظ يؤمن في النهاية بوجود الخالق) قد وضع شرحاً منطقياً في هذا الذهن، فأعطى العقل النظري مبادئ لا تتفع في إدراك الحقيقة الموضوعية على الرغم من توق هذا العقل إلى الإدراك ومحاولاته المتكررة للوصول إلى الحقيقة كما أكد كمنظ نفسه في مقدمته كتابه، ثم أعطى هذا العقل نفسه شعوراً بالواجب يضمن له إثبات الحرية والمسؤولية وما يترتب عليهما من نتائج ميتافيزيقية؟

حدّد كمنظ المبادئ الأولى، أي المقولات القبلية للعقل، فجعلها اثنتي عشرة عداً عن مقولتي المكان والزمان وهما المقولتان القبليتان للحس. وقد أتى التطور العلمي لبيان أن مثل هذا التحديد إنما يستند في الواقع إلى مستوى معين من المعرفة العلمية، أكثر مما يستند إلى تحليل ثابت ونهائي لبنية العقل البشري. فقد تبين من تقدم العلوم الرياضية والفلكية والفيزيائية، لا سيما بعد ظهور النظرية النسبية العامة في مطلع القرن العشرين، أن المكان ليس مفهوماً ثابتاً، وليس هو الوعاء الفارغ وغير المتناهي الذي تصوّره كمنظ مع أرباب هندسة اقليدس، ومثله الزمان الذي أصبح يشكّل مع المكان بعداً فيزيائياً جديداً. كما بين علم النفس أيضاً أن لا شيء قلياً من هذين المفهومين، بل هما، كغيرهما، من المفاهيم التي يتم بناؤها شيئاً فشيئاً مع مراحل نمو الطفل، وهما أيضاً مرتبطتان بالارث الاجتماعي وبالآفكار العلمية المسلّم بها.

والمقصود من هذه الملاحظات، هو الإيضاح أن المبادئ العامة التي افترضها ابن سينا على أنها نوع من الميول الأساسية التي توجه العقل في معرفته العلمية، بقيت بمنأى عن النقد الذي تتعرض له أقوال كمنظ في هذا الموضوع. فابن سينا يكفي بالتعبير عن الشروط العامة لحصول المعرفة، دون الادعاء بأنه يحمل هيكلية العقل بكل تفاصيلها، أو الادعاء بأن هذه الهيكلية وضعت منذ البدء في قوالب جامدة لا تقبل التبديل. ومن هنا كان كمنظ أكثر عرضة للانتقاد، حيث أراد أن يكون أكثر تفصيلاً ودقة.

قصارى القول: لسنا ندعي في هذا البحث أن ما أتى به كمنظ كان كله موجوداً عند ابن سينا فننزع عن الفيلسوف الألماني صفة الابتكار والتجديد. ولكننا نلاحظ، أن المبدأ الأساسي في المعرفة، الذي وضعه الشيخ الرئيس، بقي شبه منسي حتى اهتدى إليه كمنظ ووسّعه بطريقة الفذة المعروفة بالترابط المنطقي، ففرض نفسه على الفلسفة، لا سيما فلسفة العلوم. وما أصاب ابن سينا في هذا الموضوع، يشبه، إلى حدّ، ما أصاب ابن خلدون في بنائه علم الاجتماع، حيث بقي منسيّاً إلى ما بعد تأسيس علم الاجتماع عند الغربيين في القرن التاسع عشر. وأملنا، من هذا البحث المقارن، أن نلفت النظر إلى وجود موضوعات فلسفية كثيرة جداً، يجدر التوقف عليها في دراسات مقارنة مطوّلة ومعمّقة. ونحن نتساءل، انطلاقاً من المواقع التي أشرنا إليه: إذا كانت جامعاتنا تدرّس الأدب المقارن منذ فترة طويلة، فلم أغفلت، حتى الآن، الفلسفة المقارنة؟

الحواشي

- (1) لتفصيل النظرية الأفلاطونية، راجع، من محاورات أفلاطون: «السفسطائي» «ثيثياتوس»، «برمنيدس» «الجمهورية».
- (2) واقعية ومثالية... تسميات مشهورة نوردتها كما اشتهرت على الرغم من عدم موافقتنا الضرورية على مدلولها.
- (3) ابن سينا (370-428 هـ، 980-1037 م)
- (4) «كتاب الحروف»: هو الاسم الذي أعطاه المترجمون لمجموعة كتب الفلسفة الأولى عند أرسطو وهي اثنا عشر كتاباً.
- (5) النجاة، مقالة 6 من قسم الطبيعيات فصل 1 ص 160
- (6) مبحث عن القوى النفسية، فصل 5
- (7) النجاة، مقالة 6 من قسم الطبيعيات فصل 2 ص 162
- (8) النجاة، مقالة 6 من قسم الطبيعيات فصل 2 ص 162
- (9) الإدراك الوهمي: نسبة إلى القوة الواهمة، المرتبة عنده في آخر التجويف الأوسط من الدماغ.
- (10) النجاة، مقالة 6 من قسم الطبيعيات، فصل 7 ص 169-171
- (11) النجاة، مقالة 6 من قسم الطبيعيات، فصل 4 ص 165-166
- (12) النجاة، قسم المنطق فصل 72، ص 64-65
- (13) الإشارات والتنبيهات، ج 1، قسم المنطق ص 170
- (14) رسالة في أحوال النفس ص 176
- (15) النجاة، قسم الإلهيات، مقالة 2 فصل 24 ص 259
- (16) النجاة، قسم الإلهيات، مقالة 2، فصل 3 ص 226
- (17) النجاة، مقالة 6 من قسم الطبيعيات فصل 5 ص 167
- (18) الإشارات والتنبيهات ج 2، تمط 3، مسألة 8
- (19) رسالة في أحوال النفس، فصل 6 وما بعده.
- (20) Critique de la Raison pure, tome I p.9
- (21) لوك (Locke) (1632-1704) فيلسوف انكليزي جعل مصدر المعرفة من الاختيار الحسي فقط.
- (22) Critique de la Raison pure, tome I, p.p. 134-135
- (23) Critique de la Raison pure, tome I, p. 61
- (24) Critique de la Raison pure, tome I. p. 62
- (25) Critique de la Raison pure, tome I. p.62
- (26) Critique de la Raison pure, tome I. p. 65
- (27) Critique de la Raison pure, tome I. p.71
- (28) نجد التفاصيل المتعلقة بهاتين المقولتين في كتاب «نقد العقل المحض» الذي نشر اليه باستمرار في الصفحات التالية: من 61 حتى 70 لمقولة المكان ثم من 71 حتى 90 لمقولة الزمان.
- (29) Critique de la Raison pure, tome I, p. 120
- (30) Critique de la Raison pure, tome I, p. 120
- (31) Critique de la Raison pure, tome I, p. 63
- (32)

مراجع البحث:

- 1 ابن سينا: كتاب النجاة، الطبعة الثانية 1938 - مصر
- 2 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا - القاهرة 1947
- 3 ابن سينا: كتاب أحوال النفس، دار الإحياء، القاهرة 1952
- 4 ابن سينا: مبحث عن القوى النفسية، دار الإحياء، القاهرة 1952
- 5 Le Courrier de l'unesco: Avicenne. octôbre 1980
- 6 Emmanuel kant: Critique de la raison pure.
Classiques-Flammarion en 2 volumes.
Traduction: J. Barni. 1950.
- 7 Emmanuel Kant. Critique de la Raison pratique. (même édition)
- 8 إمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة الدكتور محمد فتحي الشنيطي - دار النهضة العربية - بيروت 1970