مفـــهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أســاسية

تاريخ استلام المقال: 2015/05/05 تاريخ قبول المقال للنشر 2016/11/03

د/ خالدي مزاتي

جامـعة أحمد دراية–أدرار

مـلخص:

هدفنا في هذا البحث تسليط الضوء على مسألة مهمة تتعلق بالالتباسات الدلالية التي يثيرها مفهوم العقل في الفكر الفلسفي وذلك من خلال عرض نماذج نظرية كانت قد ظهرت في لحظات متباعدة من تاريخ الفلسفة الغربية. ذلك أنه على الرغم من أن التفكير في سؤال العقل قد رافق الخطاب الفلسفي منذ البدايات الإغريقية الأولى وصولا إلى آخر المواقع الفلسفية الأكثر حداثة، فإنه لم يحصل أن اتفق الفلاسفة جميعهم على مفهوم واحد للعقل، وعلى أصوله وحدوده القصوى، وعلاقته باللامعقول، أو على قيمته وموقعه في هذه الحضارة أو تلك، مما يعني أن العقل الذي يمكن أن يكون، في أبسط تعييناته، مرادفًا للجهاز الأعلى لإنتاج المعرفة و إحداث المنعطفات الحاسمة في التاريخ، لا يزال، من الناحية الفلسفية، مفهوما إشكاليا.

Résumé

Cet article a pour but de mettre en exergue les différentes confusions significatives du concept raison qui a accompagné le discours philosophique depuis les débuts grecques. Mais il n'ya pas eu d'agrément quant à sa compréhension, ses origines et ses limites, sa relation avec l'irrationnel, de sa valeur et de sa place dans les différentes civilisations ; ce qui signifie que la raison (esprit, ratio) restera toujours une compréhension problématique.

مقدمــة:

لاشك أن الباحث في تاريخ الثقافة الغربية، إذا ما استثنى تجربة التفكير الأسطوري السابقة على ظهور الفلسفة في بلاد اليونان و الشطر الأكبر على الأقل من حقبة القرون الوسطى المسيحية، فإنه سيكتشف أن الملمح البارز في تلك الثقافة و سر تجددها و حيويتها الدائمة هو اعترافها بسلطان العقل و دعوتها إليه باعتباره صانع الحضارة و التاريخ، بصرف النظر عن كل الانتقادات العقلانية الأخيرة التي وجهها مفكرو ما بعد الحداثة للعقل الأداتي التقني الذي انحرف، في نظرهم، عن القيم الإنسانية التي بشّر بها عصر التنوير الأوروبي. ومع ذلك فإن الذي لا يمكن للمرء أن يغفل عنه هو أن الثقافة الغربية ذاتها، و في بعدها الفلسفي و الفكري

المنارة للاستشارات

www.manaraa.com

خاصة، ساهمت أكثر من غيرها في توسيع معنى العقل و تنويع دلالاته إلى الحد الذي صار معه من المتعذر، إن لم يكن من المستحيل، العثور على مفهوم واحد للعقل يتفق عليه كبار الفلاسفة الغربيين قدامى ومحدثين.

واضح إذن أن مساهمتنا، في هذا المقال، تتجه إلى توضيح مسألة غاية في الأهمية تتصل بتطور مفهوم العقل في الفلسفة الغربية و الكشف عن الاختلاط الدلالي الذي اكتنف هذا المفهوم في محطتين بارزتين: المحطة الإغريقية القديمة و العصر الحديث الأوروبي. و لأننا ندرك جيدا صعوبة الإحاطة بموضوع متشعب كهذا، اخترنا الوقوف عند عيّنة من الفلاسفة ينتمون إلى فترات متباعدة من تاريخ الفلسفة. و الحق أن ما شجعنا على الاكتفاء بالعينة التطبيقية المذكورة في هذا المقال، زيادة على رغبتنا في حصر موضوع البحث في أضيق نطاق، هو المكانة البارزة التي احتلها هؤلاء الأعلام الذين رجعنا إليهم في تاريخ الفلسفة الغربية، هذا ناهيك عن حضور سؤال العقل عندهم بشكل لافت و تجسده نصيا في أعمالهم و معالجتهم إياه من زوايا نظر و افتراضات ميتافيزيقية مختلفة أقرت جميعها بأولية العقل و محوريته، كما سيتضح لنا ذلك في هذا البحث الذي آثرنا تقسيمه إلى محورين أساسين: المحور الأول خصصناه لعرض مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية من خلال التركيز على نماذج محددة. أما مفهوم العقل كما تجلى في الحداثة الأوروبية فقد أفردنا له المحور الثاني.

أولا: العقل– الإله في الفلسفة اليونانية

إذا كان تاريخ الفلسفة اليونانية، من حيث هي لحظة فارقة جسدت واحدة من أعظم مغامرات العقل الإنساني في سعيه لإدراك الحقيقة، قد بدأ بصورة فعلية مع طاليس الملطي أحد أشهر الفلاسفة الطبيعيين الذي عاش نحو نهاية القرن السابع و بداية القرن السادس قبل الميلاد، و إذا كان هذا التاريخ ينقسم، باتفاق جميع مؤرخي الفلسفة، إلى ثلاث مراحل أو أطوار أساسية، فإن هؤلاء المؤرخين قد اختلفوا اختلافا لافتا في المعايير التي ينبغي اعتمادها في عملية تقسيم هذا التاريخ الطويل و تحقيبه إلى عصوره أو أدواره الأساسية؛ كما و اختلفوا أيضا في الحدود الفاصلة بين طور وآخر. في هذا السياق يمكن أن نضرب مثلا بيوسف كرم الذي اعتمد فكرة النضج أو اكتمال النمو كمعيار صالح للتحقيب، و انتهى إلى تقرير نتيجة أساسية مفادها أن الفلسفة اليونانية مرت في تاريخها « بثلاث أدوار: دور النشوء، و دور النضوج، و دور الذبول

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

»[1]. وعلى هذا فالدور الأول يشمل، حسب يوسف كرم، الفلسفة القديمة السابقة على سقراط، و أشهر من ظهر من الفلاسفة في هذا الدور الفيلسوفان الشهيران هرقليطس و أنكساغورس. أما الدور الثاني فيمثله كل من أفلاطون و أرسطو. و أخيرا يأتي الدور الثالث الذي اختلطت فيه الفلسفة اليونانية الأصيلة بالتراث الديني و الصوفي الشرقي[2] (أفلوطين أنموذجا)، الشيء الذي يعرف عند الدارسين بالحقبة الهلنستية من تاريخ الثقافة اليونانية، و التي جاءت كنتيجة طبيعية للحملات العسكرية التي قادها الاسكندر الأكبر (توفي عام 323 قبل الميلاد) باتجاه الشرق قصد توسيع إمبراطوريته و نشر الثقافة اليونانية على أوسع نطاق لتكون بذلك ثقافة كونية.

وأيًا كان شأن الأدوار التي مرّ بها تاريخ الفلسفة اليونانية، فالثابت تاريخيا أن هذه الفلسفة قد بدأت في التشكل والاستواء كفلسفة حقيقية تهتدي بنور العقل، وذلك على نحو متزامن مع حقبة التحول عن التفكير الأسطوري، وتحديدا مع طاليس باعتباره المؤسس الأول للخطاب الفلسفي اليوناني. غير أنه ينبغي القول، من وجه آخر، بأن اليونانيين القدامى لم يكونوا، في عصرهم الكلاسيكي، بمنأى عن مظاهر التفكير الأسطوري الخرافي حتى لو تعلق الأمر بالقرن الرابع قبل الميلاد، قرن أفلاطون وأرسطو. في هذا الصدد نقرأ لجان بيار فرنان قوله:

« وفي الحالة اليونانية، يبدو لنا أنّ التطوّر الفكري، من هيسيودوس إلى أرسطو، يسلك طريقين: في الأولى، يقوم تمييز واضح، بين عالم الطبيعة والعالم البشري وعالم القوة المقدسة المختلطة إلى حدّ ما، والمتقاربة بالمخيّلة الميثية التي تارة تخلط بين مختلف المجالات، وتارة أخرى تعمل على الزلق من صعيد إلى آخر، وطورًا تقيم بين كل قطاعات الواقع تطابقات نظامية. وفي الثانية ينزع الفكر « العقلي » إلى حذف هذه المفاهيم المتنافرة وذات الحدّين التي تمارس في الميثة دورا مهماً، ويرفض استعمال الاتحادات بالتباين، ومزاوجة وتوحيد الأضداد، والتقدم بانقلابات متتالية، ويبعد، باسم مثال عدم التناقض والتواطؤ، كل طريقة استدلال تنبثق من الغامض والملتبس»[3].

---

[1] – يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، طبعة جديدة (بيروت: دار القلم، [د–ت])، ص 08.

[2] – يوسف كرم، المرجع نفسه، ص 09.

[3] – جان بيار فرنان، **الأسطورة و الفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي**، ترجمة جورج رزق، مراجعة عبد العزيز العيادي، ط١ (بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2012م)، ص47.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

1- مفهوم العقل في الفلسفة السابقة على سقراط: مثال هرقليطس وأنكساغورس:

الأمر المؤكد، على أية حال، هو أننا لا نستطيع أن نتوسع في الحديث عن مفهوم العقل كما ظهر في الفكر اليوناني القديم بجميع مدارسه وتياراته الفلسفية المختلفة، لذلك حسبنا أن نقتصر هنا على بعض الأمثلة القليلة الدالة. وبما أن المعلومات التاريخية التي نمتلكها عن فلاسفة اليونان الأوائل قليلة فإننا سنهتم، في المقام الأول، بفيلسوفين شهيرين هما هرقليطس وأنكساغورس كونهما اشتُهرا باستعمالهما لمصطلح العقل وإن بمعنيين مختلفين. والحق أنه مهما كان اختلاف الكلمات أو العناوين الدالة على العقل فإن شكل العقل ومفهومه في الفكر الفلسفي اليوناني القديم غير محدد بدقة، سواء كان هذا العقل لوغوسا هرقليطيا، أو نوسا أنكساغورسيا، أو حتى محركا أول أو غيره كما هي الحال مثلا مع أرسطو. إن العقل، في جميع هذه الحالات التي ذكرنا، هو أقرب إلى مفهوم الإله منه إلى أي مفهوم آخر.

وعليه فإذا نحن اتخذنا هرقليطس أو الفيلسوف الباكي، كما يلقبونه أحيانا، منطلقا لنا لوجدنا أن العقل عنده، أو **اللوغوس (Logos)**[1] كما اصطلح عليه، يعد روحا أو عقلا كونيا ينظم الكون بأسره ويسيطر عليه. وبما أن هذا اللوغوس الذي ينظم العالم ويتحكم في سير الظواهر محايث للطبيعة مباطن لها فهو، حسب هرقليطس، أشبه ما يكون بمادة حية أو «« نار إلهية لطيفة»»[2] تسري في الأشياء كلها. إن العقل أو اللوغوس يأخذ هنا معنى روحانيا دينيا خالصا يظهر في صورة المبدأ الكلي العام الذي يمثل علة النظام والتقدير وجميع مظاهر الانسجام الحاصلة في الكون. لذلك ليس من المستغرب، والحالة هذه، أن نجد بعض التأويلات الفلسفية للمسيحية –مثلا– اعتبرت اللوغوس هو كلمة الله، أي أن اللوغوس في المحصلة هو السيد المسيح نفسه. وفي حدود هذه المعاني التي أوردناها نقرأ لكاتب غربي قوله:

« تتخذ هذه الكلمة [أي اللوغوس] ظهورها لأول مرة مع هيراقليطس، وهو يبدأ أولاً بإعطائها ذلك المعنى المحدد والعميق جداً الذي جعلها فيما بعد ذات قيمة كبيرة للتعبير عن الوحي المسيحي. اللوغوس عند هيراقليطس هو «تناسب الخليط» الكلي، أي قانون القياس أو مبدأه والنظام العادل الذي يؤثر في تناغم التوترات المتضادة. لكن اللوغوس قانون لأن «الله»

---

[1]- لأخذ معلومات وافية حول تارخية هذا المصطلح راجع:

Michel Blay (avec collaborateurs), **grand dictionnaire de la philosophie,**– presenté par Jean-Christophe Tamisier, (paris: Larousse-CNRS Éditions, 2012), p. 622

[2]- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ط6 (بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م)، ص ص 18-19.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

هو العقل الذي يحكم جميع الأحياء، والذي يبدو أنه يتماهى على نحو ما مع النار الحية– أبداً، التي هي مادة العالم، كما توحي عبارة هيراقليطس العظيمة: « إن الصاعقة توجِّه الأشياء جميعا»، إذا كانت «الصاعقة» هنا تعني النار حقا»[1].

وإذا نحن تركنا هرقليطس جانبا وانتقلنا إلى الحديث عن أنكساغورس الذي اعتبره المؤرخون أحد أشهر أعلام الفلسفة اليونانية في حقبة الجيل الثالث من الفلاسفة الأوائل، لوجدنا أنفسنا، هنا أيضا، مضطرين إلى الحديث عن هذا الفيلسوف، انطلاقا مما قاله عنه كتاب آخرون؛ ذلك أن التاريخ، للأسف، لم يحفظ لنا من كتاباته سوى شذرات قليلة. وعلى أية حال، فالاعتقاد السائد عن هذا الرجل أنه « عاش في الفترة الزمنية الممتدة ما بين عام 498 وعام 428 ق.م. و(...) أنه اضطر إلى مغادرة أثينا عندما تنازعت آراؤه الجديدة مع المعتقدات التقليدية، فقال، من بين أشياء أخرى، إن الشمس ليست إلهاً، وإنما هي جسم كبير وهّاجٌ »[2].

والحال أنه ليس بوسعنا أن نقدم عرضا تفصيليا يشمل جميع العناصر المكونة لفلسفة أنكساغورس، لذلك نكتفي بالقول إن أهم ما في هذه الفلسفة هو قولها بنظرية الجواهر أو الجسيمات الأولية البسيطة، المتباينة نوعياً، ولا تقبل القسمة، ولا يمكن ردها إلى غيرها؛ هذا ناهيك عن فكرة قابلية الأشياء الأخرى – من غير الجواهر الأولية – للانقسام اللانهائي وتمازجها واختلاطها وبالتالي توالدها بعضها من بعض. غير أن شهرة أنكساغورس إنما ترجع، على الحقيقة، إلى نظريته في العقل. إن العقل أو **النوس (Nous)** كما اصطلح عليه أنكساغورس يقع خارج المزيج أو الخلطة الأولى، أي مجموع الأشياء والكائنات التي تبقى – من دون العقل– في حدود التجسيد العملي للفوضى والعماء المطلق أي **الكاوس (Chaos)**[3]. وهكذا، فالعقل الكلي أو النوس هو، في نهاية التحليل، عبارة عن علة محركة غير مختلطة بغيرها، بسيطة، متجانسة، مفارقة، صانعة، مدركة، موجودة بذاتها. فالنوس، والحالة هذه، هو

---

[1]– أ.هـ. آرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ترجمة سعيد الغانمي، ط1 (أبوظبي– الإمارات العربية المتحدة: دار كلمة بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، 2009م)، ص31.

[2]– غنار سكيربك ونلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، ط1 (بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2012م)، ص ص58–59.

[3]- لمعرفة المزيد عن الدلالات الفلسفية لهذه المصطلح راجع:

André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, 3eÉdition– quadrige– (paris : puf, 2010), p. 138.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

جوهر متعالي يتولى مهمة إحلال النظام في الكون المادي وتأسيسه وإعطائه شكله ومعناه، وذلك من خلال الدفعات المتتابعة من الحركة الدائرية التي يصدرها هذا العقل باستمرار. في هذا الصدد نقرأ لبرتراند رسل قوله:

« وهو [أي أنكساغورس] يختلف عن أسلافه في اعتباره العقل (ناوس) عنصرا أصيلا يدخل في تركيب الكائنات الحية جميعا، فيفرق بينها وبين المادة الميتة؛ وهو يقول إن في كل شيء جزءاً من كل شيء، ماعدا العقل، وبعض الأشياء تحتوي عقلا إلى جانب شتى العناصر؛ وللعقل قوة على كل شيء تدب فيه الحياة، والعقل لا نهائي يحكم نفسه بنفسه ولا يخالطه عنصر آخر، فلو استثبت العقل وحده، وجدت كل شيء يحتوي على أجزاء من الأضداد جميعاً، كالحار والبارد، والأبيض والأسود (...). والعقل مصدر الحركة كلها، فهو يسبب حركة دائرية تنتشر في أرجاء العالم كله، وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة، وأثقلها يهوى تجاه المركز، والعقل متجانس، فهو لا يختلف سمواً في الحيوان عنه في الإنسان، وإنما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أن له يدين، وكل الفوارق البادية بين درجات الذكاء، إنْ هي في حقيقة أمرها نتيجة لفوارق في الأجسام»[1].

2- مفهوم العقل لدى أرسطو:

وإذا نحن أردنا أن نسارع الخطى لنصل إلى الفيلسوف اليوناني العظيم أرسطو الذي حمل الإنسانية على كتفيه لقرون وقرون ولا يزال تأثيره قائما إلى اليوم، لوجدنا عنده نظرية في العقل بالغة التعقيد شغلت الباحثين منذ القدم وأثارت أكثر من مشكلة. وفي سبيل الاقتراب من موضوعنا ينبغي أن نشير منذ البداية إلى أنه بإمكان الدارس أن يعثر على العناصر الأساسية لهذه النظرية مبثوثة هنا وهناك في ثنايا الكتب الأرسطية الهامة، كتب **الميتافيزيقا** و**السماع الطبيعي** وبالأخص المقالة الثانية والثالثة من كتاب **في النفس**، علما أن أول ما يطرأ على الذهن، من مظاهر التعقيد في هذه النظرية، هو أن أرسطو كان حريصا على الحديث عن عدة عقول بدل عقل واحد.

فهناك أولا العقل الذي يظهر في صورة المبدأ الأول للحركة الذي أعطى الدفعة الأولى للوجود دون أن يبقى بعد ذلك منشغلا بمهمة إحلال النظام والترتيب في هذا الوجود. وليس

[1]– برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م)، ص ص 122–123.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عرضا أن نذكّر هاهنا بأن من أخص خصائص **المحرك الأول** الأرسطي أنه عقل أو فكر محض مفارق للمادة. يقول أرسطو: « ولذلك فإن أنكساغورس أيضا قد أصاب في قوله في العقل إنه غير قابل للتأثير ولا مخالط، إذ كان قد جعله مبدأ الحركة. فإن بهذا الوجه وحده يكون محركا، أعني بأن يكون غير متحرك، وبهذا الوجه وحده يكون غالبا أعني أن يكون غير مخالط».[1]

والجدير بالملاحظة هنا أن البحث في الحركة هو الذي ساق أرسطو إلى استخلاص فكرة العقل المطلق بمعنى **المحرك الأول الذي لا يتحرك**، ولا يعرف إلا ذاته، وهو ثابت أزلي، ومعشوق محاكى، وغير مخالط للمادة. وهذا العقل الأول المنشغل بذاته، أو الله الذي يمثل الكمال المطلق، تندرج تحته عدة عقول فرعية أخرى محركة هي «العقول المفارقة» التي وصل عددها عند أرسطو إلى أربعة وخمسين عقلا أو محركا مرتبطة كلها بالكواكب. يقول أرسطو: «فقد يظهر من ذلك أن المحرك الأول غير متحرك، وذلك أن المتحرك إن كان تقف مرتبته من قرب، وكان يتحرك عن شيء ما، فإن الأمر يئول به إلى أول غير متحرك؛ وإن كان يفضي إلى متحرك، إلا أن هذا هو يحرك ذاته ويقفها، فقد يلزم من تلك الجهة ومن هذه الجهة جميعاً أن يكون الأول في المتحركات كلها غير متحرك».[2]

وفي ضوء ذلك يمكن القول بكيفية عامة إن على الدارس أن يحاذر من أن يذهب به الحماس بعيداً في تأويل النص الأرسطي تأويلا دينياً كما فعل بعض الفلاسفة وعلماء اللاهوت المسيحي في القرون الوسطى، وفي مقدمتهم القديس توما الأكويني (توفي عام 1274 للميلاد) الذي ذهب مذهبا قصيا في التأليف بين الأرسطية والديانة المسيحية إلى حد تنصير المعلم الأول[3]، مع أن هذا الأخير لم يكن معنيا على الإطلاق بفكرة إثبات وجود الله، وبالتالي فإن إله أرسطو الذي تصوره في صورة فكر محض، أي عقل خالص، ليس هو الإله الذي بشرت به الديانات التوحيدية. إن فكرة الله لدى أرسطو اقتضتها الضرورة المنطقية في سياق البحث في

---

[2]– أرسطو طاليس، **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين مع شرح لابن السمح [و آخرون]، تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي، سلسلة تحقيق التراث العربي (13)، (القاهرة: منشورات الثقافة و الإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، 1965م)، الجزء الثاني، م8، ف5، ص 256 ب، س 24–28.

[2]– أرسطوطاليس، **الطبيعة**، الجزء الثاني، م8، ف5، ص 258 ب، س4–10.

[2]–لمتابعة هذا الموضوع راجع: القديس توما الأكويني، **كتاب الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد (بيروت: المطبعة الأدبية، 1887م)– المجلد الأول، ص 34 وما بعدها.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ظاهرة الحركة التي كان عليه أن يفترض لها سببا أو محركا أول يكون مستغنيا بذاته عن غيره؛ ذلك أنه من المتعذر الاستمرار في الرجوع القُهقري إلى ما لانهاية بحثا عن الأسباب المحركة. في هذا الصدد نقرأ لأحد الكتاب قولا دالاً جاء فيه:

«هذا الكائن المطلق، المطروح هنا بفعل عامل الضرورة المنطقية لا القناعة الدينية، هو السبب الأول للكون. وبوصفه واقعا كاملا، يتميز المحرِّك غير المحرَّك بنشاط أبدي لا يعيقه شيء، لا عملية الانتقال الجهادية (...) من الاحتمال إلى الواقع، بل الفاعلية الممتعة أبدياً (...) التي لا تتحقق إلا في حالة من التحقق الشكلي الناجز. وما تلك الفاعلية، بالنسبة إلى الشكل الأسمى إلا الفكر: إلا التأمل الأبدي بوجوده الخاص، غير الموصوف بالتغير واللاكمال اللذين يميزان العالم المادي الذي يحركه آخر المطاف. ليس إله أرسطو طاليس، إذًا، إلا عقلا خالصا، دون أي مكون مادي. وما فاعليته ومتعته إلا فاعلية ومتعة وعيه الأزلي لذاته».[1]

وطالما نحن لا نزال بصدد الكلام عن مفهوم العقل لدى أرسطو فإنه من المفيد أن نسجل هنا أن هذا الأخير كان قد أقام تفرقة حاسمة بين شكلين للعقل: هناك أولا **العقل المنفعل** الذي يتأثر بالمحسوسات ويقع على درجة دنيا من الإدراك العقلي الكامل. وهذا معناه أن العقل المنفعل قبل أن يصير عقلا مستفاداً، أي قبل عمليات التعقل، لا يكون جوهرا، أي لا يكون عقلا بالفعل وإنما مجرد عقل بالقوة أو استعداد كامن في النفس لتقبّل الصور والمعاني. إنه يُعرفُ من خلال وظيفته الأولى والأساسية المتمثلة في استقبال المؤثرات الحسية التي تأتيه من العالم الخارجي دون أن يملك القدرة على إدراكها. لذلك فهو يكتفي بتسجيلها، أي تنطبع فيه فقط، وبالتالي فهو أشبه شيء بالمرآة العاكسة للصور؛ إنه عقل إمكان وحسب. يقول أرسطو: « وإن العقل هو المعقول بحد القوة، وليس هو عقلاً بالفعل قبل أن يدرك ما أدرك. ويجب أن يكون حال العقل مثال لوح ليس فيه كتابة بالفعل. وهو أيضا معقول مثل سائر المعقولة. واللاتي لا هيولى فيها العاقل والمعقول منها شيء واحد، لأن العلم بَحَّاث مُفكِّر. وما كان من هذه الجملة معلوماً فحاله حال واحدة (ولكن أنظر ما العلة لئلا يكون العقل أبدًا مدركاً!). وأزعم أن المعقول

[1]–ريتشارد تارناس، **الآم العقل الغربي**، ترجمة فاضل جتكر، ط1 (أبوظبي– الإمارات العربية المتحدة: دار كلمة، 2010م)، ص ص94–95.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في دون الهيولى إنما هو معقول بحد القوة فقط. ولذلك لم يكن للأشياء الهيولانية عقل، لأن العقل من جهة القوة ليس في هيولى. وأما المعقول فإنه للعقل، منسوب إليه».[1]

وإلى جانب هذا العقل المنفعل الذي لا يحقق وجوده كعقل فعلي إلا بارتباطه بالصور المُتخيلة، تحدث أرسطو أيضا عن مبدأ آخر سماه **العقل الفعال** (أو **المفارق**) الذي يلعب دورًا مهماً في عملية التفكير وبناء المعرفة لدى الإنسان. فإذا كان العقل المنفعل مرتبط بالجسد، يبقى ببقائه ويزول بزواله، وهو مجرد عقل بالقوة أي عقل إمكان وحسب، فإن العقل الفعال شبيه بالعلة الفاعلة، أي أنه عقل بالفعل، ومن خواصه أنه جوهر أزلي قائم بذاته، مفارق للجسد، وغير قابل للفناء، وظيفته الأساسية هي تجريد المعاني الكلية من الجزئيات الحسية الموجودة وجوداً واقعيا تجريبيا، لتصير تلك الصور والمعاني المجردة موضوعاً لتعقل العقل المنفعل. وعلى هذا فقد شبّه أرسطو العقل الفعال بالنور الذي يُحَوِّلْ الألوان بالقوة – في حال الظّلام – إلى ألوان بالفعل. بهذا المعنى، إذن، نستطيع القول إن العقل الفعال هو واهب الصور، أي الطرف الأكثر أهمية في عملية بناء المعرفة كونه يمد العقل المنفعل بالمادة التي يمارس عليها فعل التعقل والإدراك، فيصير بذلك **عقلا مستفاداً** (أو **عقلا بالملكة**)، أي يخرج من حال العقل بالقوة إلى حال العقل بالفعل. وثمة فقرة مهمة لأرسطو ينبغي اقتباسها هنا:

« فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع، والعقل الفعال للجميع كانت في حده وغريزته مثل حال الضوء: فإن الصورة تجعل الألوان التي في حد القوة ألواناً بالفعل. وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولى، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء. والفاعل أبداً أشرف من المفعول به، والأخيه [=الأخير] أكرم من الهيولى؛ وكذلك حال العقل الفعال. فأما العقل الذي حاله حال قوة فإنه في الواحد أقدم بالزمان، وأما في الجملة فلا زمان. ولست أقول إنه مرة يفعل، ومرة لا يفعل؛ بل هو بعد ما فارقه على حال ما كان، وبذلك صار روحانيا غير ميت. (والذي دعانا الآن إلى أن قلنا إن هذا العقل لا يستحيل ولا يألم أن التوهم هو العقل الآلم، وإنه يفسد) وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئا بغير توهم».[2]

---

[1]–أرسطوطاليس، **في النفس**، ترجمة إسحاق بن حنين، م3، ف4، ص 430أ، س1-8. و ذلك ضمن مجموعة: **في النفس لأرسطو**، شرح و تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، ط2(الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم ببيروت، 1980م)، ص74.

[2]–أرسطوطاليس، المصدر نفسه، م3، ف5، ص 430أ، س3-12، ضمن مجموعة بدوي المذكورة قبل، ص75.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لعل النتيجة الواضحة التي تستخلص من هذا العرض المقتضب الذي قدمناه حول مفهوم العقل لدى من ذكرنا من فلاسفة اليونان، هي أن هؤلاء جميعاً لم يتركوا مجالاً للصدفة والاحتمال، وعندهم أن كل شيء يحدث في العالم، من أبسط العناصر المادية إلى الظواهر الطبيعية الأكثر تعقيدا، إنما يحدث وفقا لقوانين حتمية مطلقة لا تغيب، الأمر الذي يعطي الانطباع بأن الوجود الكوني، بجميع أنماطه، يسير طبقا لخطة محكمة قوامها سلاسل من الأسباب تتبعها، في كل آن، مجموعات معينة من النتائج. وهذا معناه أن قوانين الطبيعة لابد أن تكون، في نهاية التحليل، متسقة كل الاتساق مع منطق العقل باعتباره المبدأ الأول أو العلة المنظمة للأشياء. والشيء اللافت هنا أن العقل، فضلاً عن تدخله المستمر والمباشر في مجرى العالم، هو أشبه بالروح أكثر من كونه عقلا، أي أنه ليس محض ملكة عقلية. إنه شبيه بالقوة الروحية الفاعلة التي تعمل على تنظيم الكون وتحويله من حالة العماء السديمي والانحلال المطلق في الفوضى إلى شكله المنظم والمتمايز الماثل بين أيدينا الآن. يقول المرحوم محمد عابد الجابري في هذا السياق:

« هكذا نجد في جميع الأحوال، داخل الثقافة اليونانية: الطبيعة أولا بوصفها معطى ابتدائياً غير منظم ولا متميز، ثم تتدخل قوة أخرى تسمى «العقل» تعمل على إشاعة النظام في الطبيعة، وبالتالي دفع عجلة التكون والتطور. أما الإنسان فهو في جوهره قَبَسٌ من «العقل الكلي»، العقل– النظام، وهو يكتشف نفسه ككائن عاقل، في الطبيعة ومن خلالها. **والفعل العقلي الجدير بهذا الاسم هو إدراك النظام والترتيب بين الأشياء.** وفي الفلسفة اليونانية، عموماً، ما يصدق على جزء من أجزاء الكون يصدق على الكون بأسره، والعكس صحيح أيضا. وهكذا فالطبيعة بأسرها – في نظر أرسطو قمة الفلسفة اليونانية– قابلة لأن يتعقلها العقل على الرغم مما يكتنفها من فوضى ويرافق حوادثها من غموض. ذلك لأن العقل – بمعنى النظام– هو أساسها، **ولأن من ينظر إليها بعين العقل لا يرى فيها إلا العقل.** ومن هنا كان العقل في التصور اليوناني الأرسطي هو « **إدراك الأسباب** »»[1].

ليس في مقدورنا أن نناقش هنا، وفي صفحات محدودة، مدى صحة هذا المفهوم القديم للعقل أو فساده، لذلك نكتفي بالقول إن الطريف في الأمر كله، بصرف النظر عن التباين النسبي الذي ينطوي عليه مفهوم العقل لدى فلاسفة اليونان من هيرقليطس إلى أرسطو، هو أن

[1]–محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص20. (التسويد في الأصل).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

مقولة العقل لدى هؤلاء تؤشر على أن ثمة قوة أو علة كونية باثة للنظام في الكون، وأن هذه القوة – العلة ليست مخالطة للكون المادي، الأمر الذي يعني أن هذا الأخير لا يستمد النظام والترتيب من داخله. وإذا كانت هذه الأطروحة جديرة بأن تلقى منا ترحيبا واحتفاءً كبيرين، خاصة إذا هذبناها وقاربناها على مستوى السرديات الدينية الكبرى، فإنه من النافل التذكير بأن هذا التوجه النظري الإيماني العام هو أبعد ما يكون عن روح العقلانية الأوروبية الحديثة التي لم تلتفت إلى فكرة البحث عن العلة الكونية الشاملة، وصارت تبحث، بدلا من ذلك، لكل ظاهرة طبيعية عن سببها أو علتها الجزئية الخاصة، الشيء الذي سيبرز أكثر على امتداد الفقرات التالية التي سنخصصها للحديث عن مفهوم العقل لدى بعض كبار فلاسفة العصر الحديث.

ثانيا: العقل–الأداة في الفلسفة الحديثة

جرت العادة على ربط البداية التقريبية لتاريخ الفلسفة الأوروبية الحديثة بلحظة ديكارت (توفي عام 1650م) الذي قيل عنه: إنه الأب أو المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة التي قطعت مع السكولائية، أي مع أرسطية القرون الوسطى المسيحية، وتبعاً لهذا الافتراض فإن الباحث في التاريخ المذكور بإمكانه أن يعثر على تراث فلسفي هائل، خصب ومبدع، هو ثمرة لجهود رجال ممتازين جمعت بينهم الرغبة المشتركة في البحث عن الحقيقة. من هنا يصعب، إن لم يكن من الخطأ الجسيم حقا، ترتيب هؤلاء النوابغ الذين اشتركوا في صنع جزء مهم من تراث البشرية في سلم تفاضلي. غير أن ذلك لا يمنعنا، مبدئيا، من أن نقرر الحقيقة التالية، وهي أن العصور الحديثة الأوروبية أسّست مشروعها في نقد الموروث القديم في مجال العلم والفلسفة على نتائج حركات الإصلاح الديني والنهضة الأوروبية، الايطالية خاصة[1]، التي أولت عنايتها للآداب والفنون وتأسيس العلم على التجربة وشهادة الحواس، بعيداً عن الأبنية النظرية القديمة، وهذا على امتداد قرنيين كاملين من الزمن: القرن الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. فعلى هذا الأساس إذن ينبغي أن نفهم الديكارتية التي ظهرت في القرن السابع عشر باعتبارها خلاصة لجهود سابقة من جهة، وفاتحة للحداثة الفلسفية الغربية التي تخلت عن مفهوم العقل–الإله ودشنت مع ديكارت نفسه، القول في الدلالة الذاتية للعقل، العقل–الأداة، من جهة ثانية.

1–ديكارت: أطروحة النور الفطري والضامن الإلهي

[1]– لأخذ معلومات أوفر عن هذا الموضوع راجع: عزمي بشارة، **الدين و العلمانية في سياق تاريخي**، ط1 (بيروت: المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، 2015 م)، الجزء الثاني– المجلد الأول، ص173 وما يليها.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إذا نحن أخذنا مثالا بمؤسس الفلسفة الحديثة وداعية الشك المنهجي، رونيه ديكارت*، الذي افتتح عهدا جديدا في تاريخ الفلسفة عامة، ورسم شكلا جديدا كذلك للعقلانية الأوروبية خاصة، مقدما صيغته الشهيرة المعروفة باسم الكوجيتو«أنا أفكر فأنا إذن موجود»، والتي أعطى فيها، كما هو واضح ومعلوم، الأسبقية للفكر على حساب الوجود مما يجعل مسألة استنباط هذا (= الوجود) من ذاك، بواسطة الحدس المباشر السريع، أمرا ممكنا وميسورا؛ إذا نحن أخذنا مثالا بديكارت فإننا نجده قد فهم العقل باعتباره مجموعة من المبادئ والأفكار الفطرية التي تؤسس المعرفة البشرية تأسيسا متينا وتجعلها جديرة بأعلى درجات الثقة. غير أن العقل، بحسب التصور الديكارتي، يتعين عليه، في سعيه لامتلاك المعرفة الخاضعة لآيات **الوضوح والتميز**، أي المعرفة اليقينية عن العالم، أن يستنير ويهتدي بالجوهر اللامتناهي ـ أي الله ـ والذي جعله ديكارت مصدرا لكل الحقائق وأساسا لكل يقين وعلة الأشياء كلها. يقول ديكارت في هذا الصدد:

«رأيت من يريد أن يشك في كل شيء لا يستطيع من ذلك أن يشك في وجوده حين يشك، وأن ما سبيله في الاستدلال على هذا النحو من عدم استطاعته أن يشك في ذاته ولو كان يشك في كل ما سواه ليس هو ما نقول عنه أنه بدننا، بل ما نسميه روحنا أو فكرنا، بهذا الاعتبار أخذت كينونة هذا الفكر أو وجوده على أنه المبدأ الأول، ومن هذا المبدأ استنبطت بكل وضوح المبادئ التالية، أعني وجود إله صانع ما هو موجود في هذا العالم، ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة، فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا جدا. تلك هي المبادئ التي استعملها فيما يتصل بالأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومن هذه المبادئ استنبطت استنباطا واضحا كل الوضوح مبادئ الأشياء الجسمانية أو الفيزيقية، أعني وجود أجسام ممتدة طولا وعرضا وعمقا، وذات أشكال مختلفة، ومتحركة على أنحاء مختلفة»[1].

يتضح من هذا النص أن العقل لدى ديكارت هو **نور طبيعي فطري** جدير بأعلى درجات الثقة: إنه عبارة عن جملة من الأفكار أو المبادئ الفطرية التي زوّدنا الله بها لنميّز الخطأ من

* -بخصوص ديكارت راجع أعمال عثمان أمين، ترجمات ودراسات. أنظر مثلا كتابه: **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، (القاهرة : دار الثقافة ، 1989م). أنظر كذلك ترجمته لكتاب ديكارت: المعنون بـ **مبادئ الفلسفة** (القاهرة : دار الثقافة ،1979م).

[1]- رينيه ديكارت، المصدر نفسه، ص ص 38 – 39 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الصواب ونضمن الصدق لأحكامنا، كما وأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس، ومن ثم فإن الوقوع في الزّلل مرده، حسب ديكارت، إلى سوء استخدام بعض البشر لعقولهم. يقول ديكارت:

«العقل هو أحسن الأشياء توزعًا بين الناس بالتساوي إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لِمَا لديهم منه. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة، وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجّه أفكارنا في طرق مختلفة (...) لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه»[1].

وآخر ما يجب أن نشير إليه هو أن العقلانية الديكارتية حتى وإن بدت في الظاهر عقلانية رياضية استنتاجية، فإن مزيدا من التحليل يكشف أن أساسها المتين مستمد من ارتكازها على مسلمة أساسية هي اعتبار الله هو الضامن لكل يقين، بما في ذلك اليقين الرياضي والعلمي، وبالتالي فإنه من الخطأ، وفق هذا المنظور، الاعتقاد باستقلالية العقل الذي يبقى عرضة للوقوع في الزلل في غياب الضامن الذي ذكرناه. فلكون الله متصفا بـ «الكمال المطلق» زودنا بعقل معد قبليا لمعرفة الحقائق الواضحة؛ إنه (أي الله) غرز فينا أفكارًا ومبادئ أولية، كالمفاهيم الرياضية وفكرة الألوهة وفكرة الكوجيتو نفسه: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، وهذه المبادئ الأولية البسيطة الواضحة بذاتها نتبينها بواسطة الحدس الخاطف السريع المرتبط بالتفكير باعتباره دليل الوجود، بما في ذلك وجود العقل ذاته. وعلى هذا يمكن القول إن عقلانية ديكارت – الفيلسوف– التي استبعدت أي دور لسلطان الحواس والتجربة في حصول المعرفة لدى الإنسان، هي، في صميمها، عقلانية مؤمنة تؤطرها مرجعية دينية مسيحية لا تخطئها عين. لنختم هذه الجزئية إذن بقول لديكارت جاء فيه:

« إن يقين كل علم وحقيقته إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصّح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئا آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسّر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة، ولا تقتصر هذه المعرفة

[1]–ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة و تقديم محمد مصطفى حلمي، ط2 (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة و النشر، 1968م)، ص ص 109–110.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

على الأمور المتصلة بالله والأمور العقلية الأخرى، بل تتناول أيضا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث أنها تصلح موضوعا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها»[1].

2- كانط: المقاربة الابستيمولوجية للعقل أومساءلة العقل لذاته

هذا، ولما كان كانط يمثل محطة كبرى وحاسمة في تاريخ الفلسفة الغربية، فإنه لا مناص من التوقف قليلا لأخذ فكرة موجزة عن مفهوم العقل عنده، دون أن يكون القصد هنا تقديم إجابات وافية عن كل الأسئلة المتعلقة بنظريته في المعرفة أو بطريقة فحصه لطبيعة العقل البشري. ومما يجدر ذكره في هذا السياق أن هذا الفيلسوف العظيم* الذي أحدث انقلابا في نظرية المعرفة وآمن بضرورة الميتافيزيقا وبوحدة العقل الإنساني أراد من خلال فلسفته النقدية الشهيرة أن يمتحن قدرة هذا العقل على المعرفة وأن يعين له حدوده التي حصرها في نطاق الحدس الحسي، مبينا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف إلا عالم الظواهر؛ أما العالم في ذاته فهو بعيد عن متناول العقل البشري العاجز، أيضا، عن الخوض، بطريقة علمية ناجعة، في قضايا الميتافيزيقا التي تسمو على كل إحساس. ومعنى هذا أن فاعلية العقل في هذا المجال الأخير أضعف من فاعليته في مجال العلم، وبالتالي فإن يقين المعرفة هناك لابد أن يكون دون مستوى يقين المعارف المُحصَّلة هنا، أي في مجال العلم الذي يختص بدراسة العالم المحسوس الخاضع، بطبعه، لقوالبنا ومقولاتنا الذهنية، وتلك هي، في الحقيقة، ثورة كانط في عالم الفلسفة، ثورته الكوبرنيكية. وهنا نقرأ لأحد الكتاب قولا دالا في هذا الشأن جاء فيه:

«العقل البشري ليس برأي كانط، من النوعية التي تستقبل بيانات الحواس سلبيا. إنه، بالأحرى، يبادر، بفاعلية، إلى هضم تلك البيانات وتركيبها، ومن ثم فإن الإنسان لا يعرف الواقع الموضوعي بدقة إلا بمقدار ما يكون ذلك والواقع منسجما مع بُنى العقل الأساسية. إن العالم الذي يتناوله العلم متوافق مع مبادئ موجودة في العقل، لأن العالم الوحيد المتاح لهذا العقل منظم سلفا وفقا لعمليات العقل الخاصة(...). ما يعرفه الإنسان عالم مخترق بمعرفته، أما السببية وجملة القوانين الحتمية للعلم فهي مترسخة في إطار معرفته. عمليات الرصد والمراقبة وحدها لا توفر للإنسان أي قوانين

---

[1]-ديكارت، **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: المكتبة الأنجلوالمصرية، 1980)،ص 222.

*- بخصوص الدراسات العربية عن كانط يمكن العودة إلى : أ - حسن حنفي، **مقدمة في علم الإستغراب**، ط2(بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2000م)، ص ص 206 - 213، ومواضع أخرى. ب - زكريا إبراهيم، **كانت أو الفلسفة النقدية** (القاهرة: مكتبة مصر بالاشتراك مع دار مصر للطباعة، [د - ت]).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

محددة؛ لعل الصحيح هو أن تلك القوانين تعكس التنظيم الذهني للإنسان. ففي فعل المعرفة الإنسانية، لا يتطابق العقل مع الأشياء؛ لعل الصحيح هو أن الأخيرة تتطابق مع العقل»[1].

تقودنا الإشارات الواردة في هذا النص إلى القول بأنه من بين أهم ما تتميز به فلسفة كانط هو الاعتقاد بأن هناك مصدرين للمعرفة ألا وهما «الحساسية» التي تنقل إلينا مادة المعرفة ممثلة في معطيات العالم الخارجي و«الفهم» الذي يُمكِننا من تعقل تلك المعطيات وإنشاء المفاهيم المتعلقة بها. ومن هنا نتبين أن كانط أراد، بفلسفته النقدية، إعادة النظر في شكل العلاقة بين الذات والموضوع، وحسم النزاع الفلسفي الذي كان قائما بخصوص مسألة المعرفة بين التجريبية الإنجليزية، من جهة أولى، والتي رفضت القول بالفطرية الديكارتية وأرجعت مصدر المعرفة إلى ما تنقله الحواس من انطباعات حسية، والفلاسفة العقليين الذين أرجعوا، كما هو معروف، مصدر المعرفة إلى استخدام العقل وحده في وصف معطيات العالم الخارجي[2]. لقد حاول كانط إذن أن يوفق بين هاتين الأطروحتين المتعارضتين وذلك من خلال ربطه بين المظهر الحسي والمظهر العقلي في المعرفة، مما يعني أن أساس تحصيل الإنسان للمعارف يشترط توفره على مادة المعرفة أي شروطها الموضوعية ممثلة في عناصر الحس، أي الجزئيات الحسية المبعثرة التي تنقلها إلينا الحساسية، وكذا توفر الشروط الذاتية للمعرفة والتي تشمل مقولات الفهم (الكم، الكيف، الإضافة، الجهة)، وكل المبادئ القبلية الأخرى كمفهومي الزمان والمكان . يقول كانط في هذا المعنى:

«وإذا شئنا أن نسمي **قدرة تلقي ذهننا**، أي القدرة التي له على استقبال التصورات من حيث يتأثر بها على نحو ما، **حساسية**، فيجب علينا بالمقابل أن نسمي قدرة التوليد الذاتي للتصورات أو تلقائية المعرفة، **فاهمة**. وقد أتت طبيعتنا على نحو أن الحدس لا يمكن أن يكون إلا حسيا، أي لا يتضمن سوى نمط تأثرنا بالموضوعات، وأن الفاهمة هي، على العكس، القدرة على تفكير موضوع الحدس الحسي. ولا تفضُل واحدة من هاتين الخاصيتين الأخرى. فمن دون الحساسية لن يعطى لنا أي موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكّر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء. فمن الضروري إذن أن تُجعل الأفاهيم حسية(أي أن يضاف الموضوع إليها في الحدس) بمثل ما هو ضروري أن تُجعل الحدوس مفهومة(أي أن تندرج تحت أفاهيم). ولا يمكن

---

[1] – ريتشارد تارناس، **آلام العقل الغربي**، الترجمة العربية المذكورة قبل، ص 408.

[2] – لمعرفة المزيد عن«خطوط النزاع» بين المذهب التجريبي – الحسي والمذهب العقلاني في الفلسفة الغربية راجع: غُنار سكيربك ونِلز غيلجي، **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ص 506 وما بعدها. (ومواضع أخرى متفرقة).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا الوظائف. فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئا ولا الحواس أن تفكر شيئا، وباتحادهما فقط يمكن أن تتولد المعرفة»[1].

ورغبة في الاختصار فإننا نصرف النظر هنا عما أسماه كانط بالمخيلة[2] التي تساعد الذهن على بناء التصورات والمفاهيم الكلية ونكتفي بالقول بأن الأساس الذي انطلق منه هذا الفيلسوف، في تحديده لمفهوم العقل، هو تفرقته الحاسمة بين قطبين أساسيين في العقل ألا وهما قطب الفهم أو الذهن من جهة، وقطب العقل التأملي من جهة ثانية.

وكما لاحظنا من قبل، فإن الفهم[3](l'entendement) عند كانط هو القدرة على التفكير في موضوع الحدس الحسي، أي التفكير، بواسطة المقولات، في الموضوعات التي نتلقاها عن طريق الحساسية في إطاري الزمان والمكان، وذلك من أجل تنظيم تلك الموضوعات وإنتاج التصورات والمفاهيم والأحكام بشأنها. وهكذا، وبحسب منطق «التحليلات المتعالية» الذي وضعه كانط، فإن وظيفة الفهم الحقيقية هي، إذن، التفكير بواسطة تصورات قبلية سابقة على التجربة، أي المقولات، في موضوعات الحدس الحسي فقط لا غير، وإلا وقع الذهن في تناقضات لا حصر لها، منطق الجدل المتعالي وحده كفيل بالكشف عنها[4].

وإلى جانب الفهم أو ملكة القواعد (=المقولات) تحدث كانط أيضا عن قوة فكرية أخرى سماها العقل أو ملكة المبادئ، وهي عنده عبارة عن كتلة سميكة من التصورات التي تختلف اختلافا تاما عن مقولات الذهن القبلية مع أنها (أي التصورات) تقع، هي أيضا، خارج نطاق التجربة الحسية، بمعنى أنها غير متحققة في عالم التجربة، ولا يمكن للإنسان استعمالها حين النظر في الإدراكات الحسية المتكثرة . يقول كانط:

«فإذا كانت الفاهمة القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد القواعد الفاهمية تحت مبادئ. فهو لا يتصل إذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان، بل بالفاهمةَ كي يضفي على متنوع معارفها قبليا، وبأفاهيم، وحدة يمكن أن نسميها وحدة

---

[1] – عمَّانوئيل كانط، **نقدالعقل المحض** ، ترجمة وتقديم موسى وهبة، (بيروت: مركز الإنماء القومي،[د – ت])، ص 75 . (التسويد في الأصل).

[2] – بخصوص هذا المفهوم ووظيفته لدى كانط أنظر: أ– كانط، **نقدالعقل المحض** ، ص107 وما بعدها .

ب– زكريا إبراهيم ، **كانت أو الفلسفة النقدية**، ص ص 71 – 72.

[3] – بخصوص تعريف الفهم لدى كانط : أنظر كتابه : **نقد العقل المحض** ، الصفحات 99 / 102 /112 /116 ومواضع أخرى .

[4] – كانط ، المصدر نفسه ، ص ص 75 – 84 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

عقلية، وحدة من ضرب مغاير كليا لتلك التي يمكن أن تـقدمها الفاهمـة. ذلك هـو الأفـهوم العام للقـدرة العقلية بـقدر ما يـمكـن إفهامه»[1].

وبهذا المعنى فإن العقل لدى كانط هو ملكة للأفكار أو المبادئ التي لا صلة لها بالعيان الحسي. ولئن كانت معارفنا تبدأ بالحواس وتنتقل منها إلى الفهم أو الذهن فإنها، حسب كانط، تنتهي أيضا في العقل باعتباره الملكة المعرفية العليا التي تنحصر فاعليتها أو نشاطها الوظيفي في النظر في الذهن وأحكامه، وكذا تنظيم المعارف المتكثرة وتحويلها، بعد تجريدها من كل مضمون حسي، إلى وحدة عقلية صرفة، دون أن تنزل قط(أي الملكة) إلى دائرة الحدس الحسي التي تدخل ضمن مهام الذهن. وحول هذا المعنى نقرأ لكانط قولا جاء فيه:

«وليس للعقل صلة مباشرة البتة مع موضوع بل فقط مع الفاهمة وبواسطتها مع استعماله الأمبيري الخاص. فهو لا يخلق إذن أي أفاهيم (عن الموضوعات) بل **يُنظمها** فقط ويضفي عليها تلك الوحدة التي يمكن أن تكون لها في أقصى اتساع ممكن، أعني بالنسبة إلى جملة السلسلات التي لا تنظر الفاهمة إليها قط، بل تهتم فقط بالاقتران الذي **به تُنشأ** أينما كان **سلسلات** الشروط وفقا لأفاهيم. ليس للعقل إذن من موضوع أصلاً، سوى الفاهمة واستعمالها وفقا لغاية؛ وكما تُوحِّد هذه بأفاهيم المتنوِّعَ في الموضوع، كذلك يوحِّد العقل، من جهته بأفكار متنوِّعَ الأفاهيم مقترحًا وحدة جمعية معينة بمثابة هدف لأفعال الفاهمة التي ليس عليها من دون ذلك أن تهتم إلا بالوحدة التوزيعية»[2].

هذا، ولما كان المجال لا يتسع للدخول في مزيد من التفاصيل حول مفهوم العقل لدى كانط، فإنه يكفي أن نسجل هنا أنه إذا كانت قمة العقلانية هي اشتغال العقل على ذاته، أي على مبادئه وقوانينه الخاصة، فإن معيار العبقرية الفلسفية يكمن، من بعض الوجوه، في مدى مساهمة هذا الفيلسوف أو ذاك في تطوير وتعميق فعالية العقل النقدي الذي عاد حقا، مع كانط، إلى ذاته ليساءل نفسه، ويشتغل على أجهزته وأدواته ومقولاته الخاصة، وتلك هي قمة العقلانية، قمة المعرفة الأشد عمقا ونضجا. يقول المرحوم محمود قاسم: «إن التفكير بواسطة المفهوم هو بحد ذاته مرتبة سامية

[1] – كانط ، ، **نقد العقل المحض** ص 189 .

[2] – كانط، المصدر نفسه، ص 318 . (التسويد في الأصل).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

للغاية في المعرفة البشرية، ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يستطيع فيها العقل التحرر من مضمونه فلا يعود يفكر إلا في ذاته»[1].

ولئن كان رائد الفلسفة النقدية قد ركز في نقده على البعد المعرفي الخالص للعقل الذي اعتبره ملكة ذاتية مستقلة عن أي سياق تاريخي أو اجتماعي، كاشفا في الآن نفسه عن دور تلك الملكة المتمثل في وظيفتها المتعالية التي تحدد لكل علم مكانه وحدوده، فإنه لابد من التنويه، في كل الأحوال، بالدور الاستثنائي الذي قام به هذا الفيلسوف العظيم في نقده للعقل البشري، وإن بوصفه عقلا معرفيا خالصا. والواقع أن مقصد كانط من هذا النقد لم يكن مقصدًا معرفيا نظريا خالصا وحسب، ولكنه كان أيضا لغايات ومقاصد عملية الشيء الذي يفسر لنا انقسام العقل، عند فيلسوف المثالية المتعالية، إلى عقل نظري وآخر عملي يشرع للإنسانية في مجال الأخلاق، ناهيك عن ملكة الحكم التي تهتم بقضايا الدين والجمال. والجدير بالذكر في هذا السياق أن أحد كبار الفلاسفة المعاصرين كان قد بين أن النظر إلى العقل البشري وهو مجزأ، بهذه الكيفية، إلى عناصره وفعالياته الأساسية المذكورة سابقا يعد تضحية بوحدة هذا العقل، مدعيا بأن كانط، بهذا الأفق الإبستمولوجي، يكون قد طرح «مكان المفهوم الجوهري للعقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي مفهوم عقل مجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة شكلية»[2].

3- هيغل: تدشين القول في تاريخية العقل

وبعد، فإنه من المهم القول هنا إن مفهوم العقل الذي هو «جوهر الكون» و«يكشف عن نفسه في العالم»[3]، حسب التصور الذي قدمه هيغل، يختلف كثيرا عن مفهوم العقل كما صاغه أساطين العقلانية قديما وحديثا. فإذا كان الكوجيتو أو اليقين الذاتي هو معيار الوضوح والتميز في عقلانية ديكارت، وإذا كانت نقدية كانط، كما عرضناها للتو، قائمة على أساس الفصل التام بين العلم والميتافيزيقا التي تجعل العقل عرضة للوقوع في التناقض، فإن هذا التناقض ذاته أصبح يحمل دلالة إيجابية في فلسفة هيغل كما هو معروف، ويعبر بامتياز عن روح منهجه الجدلي. وهكذا، فإن مفهوم العقل، الذي وضعه هيغل انسجاما مع مثاليته المطلقة، لا يمكن فهمه إلا باستحضار مفاهيم جدلية كثيرة، وفي مقدمتها مفهوم التناقض، أو فيما معناه، كالنفي، والضد، والسلب، حتى وإن كانت هذه

---

[1] -Mahmoud Kassem, **théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'aquin** – coll : études et documents-, (Alger : SNED, 1978), p 355.

[2] – يورغن هابرماس، **القول الفلسفي للحداثة** ، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995م) ص 33.

[3] – هيغل ، **العقل في التاريخ** ، ترجمة و تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط3 (بيروت: دار التنوير، 2007)، ص78 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المعاني، في نظر هيغل، كامنة في عالم الظواهر تحديدا، وتعبر عن صميم حركة الواقع، ولا تُنسَب إلى العقل في حد ذاته. ولكن طالما أن «قوة العقل إنما مقدارها بمقدار تحققه خارج نفسه، وعمقه ليس من العمق إلا بمقدار جرأته على الإنفساح وعلى الضياع في انتشاره»[1]، فإنه ليس أمام هذا العقل سوى الانخراط في عالم الظواهر ومواجهة «قوة السلب» الكامنة في أصل الوجود من خلال حركة جدلية ثلاثية، ليكشف عن ذاته وعن الأشياء في آن، ذلك أن الديالكتيك هو القاعدة العامة التي تسري على الفكر وعلى الوجود سواء بسواء. في هذا السياق نقرأ لهيغل ما يلي:

«حياة العقل ليست تلك الحياة التي ترتد فزعا أمام الموت [=قوة السلب] وتصون نفسها من الدمار بل تلك التي تحمل الموت وتثبت فيه. وما يغزو العقل حقيقته إلا إذا وجد نفسه بعد الانشقاق المطلق عنها. وهو لا يكون هذه القوة بشبهه بالموجب المشيح عن السلب(...) وإنما العقل هذه القوة حين يعرف كيف يواجه السلب وحين يعرف كيف يقيم فيه. فهذه الإقامة هي القوة السحرية التي يُحوِل بها للسلب وجوده، وهذه القوة هي ما سلف أن سميناه ذاتا»[2].

قصارى القول إن مفهوم العقل عند هيغل هو مفهوم مثالي خالص يستجيب لمثاليته المطلقة التي أسقطت الثنائية، وأقامت اتصالا أو نوعا من التوحيد بين العقل والأشياء، أي بين الفكر والوجود*. ذلك أن وظيفة العقل، بمعناه الهيغلي، هي الإحاطة بالواقع وعقله، أي فهمه وتحويله إلى عقل متحقق بالفعل، وهذا ما تلخصه عبارة هيغل الشهيرة: «المعقول واقعي والواقعي معقول»[3]. والحال فإن إقامة الوحدة بين الواقع والمعقول مرهونة بنفاذ العقل في الواقع واختراقه بالتعقل والفهم لضمان الألفة والانسجام المتبادل بين طرفي المعادلة: العقل والواقع أو الذات والموضوع. وقد تكون

---

[1] – هيغل، **فينومنولوجيا الفكر**، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان، (الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالتعاون مع اليونسكو ،1981م)، ص 25 .

[2] – هيغل ، المصدر نفسه ، ص 44 .

[*] – إن فكرة التداخل بين الفكر والوجود هي قضية مركزية وحاسمة في فلسفة هيغل، وهو يشير إليها في مواضع كثيرة من كتبه ، من ذلك قوله مثلا: «إن رأيي (...) هو أن الأمر برمته مداره هذه النقطة الجوهرية: أن نتعقل الحق وأن نعرب عنه لا باعتباره جوهرا ولكن باعتباره كذلك ذاتيا. ويجب أن نلحظ في الوقت نفسه أن الجوهرية تتضمن الكلي أو تتضمن **حضور المعرفة حضورا مباشرا**، كما أنها تتضمن تلك المباشرة التي هي عند المعرفة وجود أو لقاء مباشر بالموضوع». أنظر كتابه **فينومنولوجيا الفكر**، ص 30. التشديد في الأصل .أنظر كذلك الصفحة 64 في المصدر نفسه. وبخصوص هذه المسألة من المفيد العودة إلى عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ط1 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1984م)، الجزء الثاني، ص 578 وما بعدها.

[3] – هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة و تقديم و تعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط2 (بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، 2007م) المجلد الأول، ص 55.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تلك المهمة، في نظر هيغل، سهلة وميسورة لأن «من ينظر إلى العالم نظرة عقلية، فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعا عقليا، فالعلاقة متبادلة»[1]. ومن هنا فقد كان من الطبيعي، بموجب هذه النظرة الروحية للعالم، أن يُحوَل العقل إلى مضمون مثالي يعبر عن حقيقة الجمع بين هويتي الفكر والوجود في آن واحد، لتجاوز التناقض القائم بينهما. ذلك أنه، فيما يرى هيغل، ««أن العقل يشير إلى مضمون لا يقوم في تمثلاتنا نحن فحسب، بل هو يشتمل على ماهية الأشياء أيضا. وليس هذا المضمون بالقياس إلى الذات شيئا غريبا عنها أو دخيلا عليها (كأنه معطى من الخارج)، بل هو من فعل أو إنتاج الذات نفسها»»[2].

على أن الذي ينبغي التأكيد عليه، أخيرًا، هو أنه لا وجود لعقل مطلق أو ثابت يقع خارج منطق التاريخ وحركته، وإنما العقل، على الحقيقة، هو ملكة نسبية متطورة ومتغيرة في التاريخ، وترتبط بالتراكم الحضاري الذي يشمل كل التجارب والمكاسب التي حققتها البشرية على مر عصورها المختلفة في مجالات العلم والتقنية وشتى حقول الثقافة. يضاف إلى ذلك أنه لا وجود لعقل تجريدي خالص، أي عقل صوري محض ذا قوالب ثابتة يبحث عن الجواهر والماهيات، وإنما العقل، في الواقع، يتشكل وينمو ويتجدد في خضم اتصاله المباشر بالوقائع والأشياء، أي في خضم سعيه الدءوب إلى النفاذ في باطن الكون ومحاولة فحصه والكشف عن أسراره بالوقوف على قوانينه والعلاقات المؤسسة لنظامه. وبهذا المعنى فإن الوقوف على الحق، أي رصد العلاقات القائمة بين الظواهر، هو أحد المعاني الأساسية للعقل في تجليه العلمي على العقل. ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن العقل، في استجابته للمواقف المعقدة والبواعث الخارجية المتغيرة، أي في ممارسته للتعقل وسعيه نحو الحق بالمعنى الذي حددناه للتو لابد أن أن يكون، هو الآخر، خاضعًا لمبدأ الحركة والتغير المستمر. يقول أحد الكتاب في سياق عرضه لأراء أحد الفلاسفة الهيغليين الفرنسيين–ليون برنشفك (متوفى عام 1944م)– ما نصه:

«والتقدم الذي يتم من الإدراك إلى العلم لا يتم نحو طبيعة الأشياء، بل نحو طبيعة العقل. إن الحقيقة معناها المعقولية. والعقل، وهو ينبوع المعقولية، هو ينبوع الحقيقة. والحقيقة ليست أبدًا بالنسبة إلى العقل أمرًا ثابتا بالنسبة إلى أمر آخر ثابت. إنها حياة، حياة العقل نفسها. وهكذا فإنه

[1] – هيغل، **العقل في التاريخ** ، ص 80 .

[2] – أورده زكريا إبراهيم في كتابه : **هيغل أو الفلسفة المثالية** ، (القاهرة: مكتبة مصر، 1970م)، الجزء الأول ، ص 252 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

في الوقت الذي يولد فيه الحق وينمو، فإن العقل الذي به ينمو الحق ويولد، يتطور ويتقوى، لأن العقل ليس شيئا مكتملا ثابتا لا يتغير»[1].

ولما كان وضع العقل على هذا النحو الذي ألمح إليه هيغل، أي لما كان العقل منخرطا في تيار التاريخ، وخاضعًا لمبدأ الصيرورة باعتبارها قانونا عامًا للحياة، فمن الطبيعي أن يكون العقل البشري، إذن، أكثر تلونا ومرونة، وأن يقوم بمراجعة نفسه وتصحيح مساراته من حين إلى حين، وأن تتعدد معانيه وتختلف بحسب العلوم ومجالات الإبداع والأنساق الثقافية المختلفة، وأن يكون تاريخه الأساسي هو تاريخ الانتقال من حال إلى حال، ومن نماذج وصور معينة للعقلانية إلى نماذج وصور أخرى . والنتيجة هي أنه من البديهي جدًا أن يختلف مفهوم العقل في الفكر الفلسفي من فيلسوف إلى آخر على أساس الخلفية التي ذكرناها. بمعنى أن اختلاف الفلاسفة وعدم اتفاقهم حول مفهوم واحد للعقل ليس بالشيء الغريب، لأنه من طبيعة الفلسفة أن يعتد كل فيلسوف بطريق خاص إلى الحقيقة، ناهيك عن أنه من أخص الخصائص المتأصلة في العقل هي قابليته للنمو، وتطوير أجهزته، وتعزيز جاهزيته الإدراكية والمعرفية أكثر فأكثر، قصد الإحاطة بمعطيات العالم من حوله في جزئياتها وتفاصيلها، وفهمها في وحدتها التصورية، وبناء المفاهيم، ورصد العلاقات الضرورية القائمة بينها. وحول هذا المعنى نقرأ لهيغل قوله:

«والحق أن العقل لا يجمد أبدًا بل هو مدفوع دائمًا بحركة مطردة، سوى أن الأمر معه كشأنه في التمخض: فبعد التغذية الطويلة الصامتة إذ الزيادة المتصلة في النمو ازديادًا كميا تنقطع فجأة مع الشهيق الأول انقطاعًا كيفيا ويخرج المولود إلى الضوء. كذلك العقل الذي يتهيأ لشكله الجديد بعد نضوج صامت طويل: فهو يفت بنيان عالمه القديم كسرًا كسرًا دون أن تنم عن هذا التقوض إلا عوارض متفرقة، فالنزق والملل اللذان يغزوان ما يتبقى من القديم ثم الإحساس الغامض بمجهول يقترب، تلك هي العلائم المؤذنة بأن جديدًا في الطريق. ولكن هذا التفتيت الذي استمر حقبة دون أن يغير من صورة الكل لا يلبث أن يَطلَع عليه الفجر فإذا قسمات العالم الجديد تتبين في نوره دفعة واحدة»[2].

---

[1] – ج – بنروبي ، **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثانية منقحة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 م)، الجزء الأول، ص 440 .

[2] – هيغل ، **فينومنولوجيا الفكر**، ص 26 .

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

خاتمـــــــــة

لنختم إذن بالقول إنه إذا كانت الحداثة الغربية ارتكزت على مجموعة من الأسس و المبادئ، من قبيل الإيمان بالإنسان، و تكريس سيادة العقل المطلقة و إعطائه الأولوية باعتباره الأداة الوحيدة الصالحة للسيطرة على الطبيعة و تحرير الإنسان تماشيا مع الأهداف الكبرى لعصر التنوير، فإن فكر ما بعد الحداثة، سليل النقد النيتشوي، و الذي بدأ في التبلور مع أقطاب مدرسة فرانكفورت * تحت وطأة أوجاع الحرب الكونية الثانية، قد رأى ضرورة العودة إلى مشروع الحداثة لقراءته من جديد، و إعادة تقييميه، و مراجعة أسسه ومقولاته التقليدية، و في مقدمة ذلك كله إعادة النظر في العقلنة الأداتية – التقنية الحديثة التي دمرت القيم الروحية للإنسان، و جلبت له الخوف و الحروب و الكوارث المختلفة؛ و هذا ما طرح بإلحاح فكرة الانتقال من الإيمان المطلق بالعقل و تقديسه إلى التشكيك فيه ووضع حد لجموحه و طغيانه، و إعادة صياغة مفهومه بالشكل الذي يؤشر على نسبيته، و مرونته، و انفتاحه على اللامعقول، و يبعده من أن يصير عقلا أداتيا مدمراً؛ الأمر الذي يجسد، أمام الباحث، إغراء شديداً للسير، مستقبلا، باتجاه الإسهام في إضاءة جوانب من هذا الموضوع المهم للتعرف أكثر على شجاعة العقل الغربي في مراجعة أسسه و مقولاته، و البحث عن ذاته باستمرار.

قائمة المراجع

أولا: باللغة العربية

إبراهيم (زكريا).

- **كانت أو الفلسفة النقدية** ، القاهرة: مكتبة مصر بالاشتراك مع دار مصر للطباعة، [د – ت].
- **هيغل أو الفلسفة المثالية** ،القاهرة: مكتبة مصر، 1970م، الجزء الأول.

أرسطوطاليس.

*– لعل كتاب **جدل التنوير** لماكس هوركهايمر وشريكه تيودور أدورنو، و الصادر في طبعته الأولى عام 1947م، شكّل بداية واعدة لنقد مشروع الحداثة الغربية. راجع الترجمة العربية لهذا الكتاب بعنوان: **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة، ط1 (طرابلس– الجماهرية العظمى: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006م). و لمعرفة المزيد عن نقد الحداثة الغربية راجع:

Alain TOURAINE, **Critique de la Modernité**(France : Ed. Librairie Arthéme Fayard, 1992)

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- **الطبيعة**، ترجمة إسحاق بن حنين مع شرح لابن السمح [و آخرون]، تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي، سلسلة تحقيق التراث العربي (13)، القاهرة: منشورات الثقافة و الإرشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة، 1965م الجزء الثاني.
- **في النفس**، ترجمة إسحاق بن حنين، شرح و تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي، ط2، الكويت: وكالة المطبوعات بالاشتراك مع دار القلم ببيروت، 1980م.

آرمسترونغ (أ.هـ.).

- **مدخل إلى الفلسفة القديمة**' ترجمة سعيد الغانمي، ط1' أبوظبي– الإمارات العربية المتحدة: دار كلمة بالاشتراك مع المركز الثقافي العربي، 2009م.

الأكويني (القديس توما).

- **كتاب الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة الخوري بولس عواد، بيروت: المطبعة الأدبية، 1887م– المجلد الأول.

أمين (عثمان).

- **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، القاهرة : دار الثقافة ، 1989م.

بدوي (عبد الرحمان).

- **موسوعة الفلسفة**، ط1 ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1984م، الجزء الثاني.

بشارة (عزمي).

- **الدين و العلمانية في سياق تاريخي**، ط1، بيروت: المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات، 2015م، الجزء الثاني– المجلد الأول.

بنروبي(ج).

- **مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، الطبعة الثانية منقحة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980 م، الجزء الأول.

تارناس (ريتشارد).

- **الآم العقل الغربي**، ترجمة فاضل جتكر، ط1، أبوظبي– الإمارات العربية المتحدة: دار كلمة، 2010م.

الجابري(محمد عابد).

- **تكوين العقل العربي**، ط6، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية، 1994م.

حنفي (حسن).

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- **مقدمة في علم الإستغراب**، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2000م.

ديكارت (رينيه).

- **التأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة: المكتبة الإنجلوالمصرية، 1980.
- **مبادئ الفلسفة**، ترجمة عثمان أمين، (القاهرة : دار الثقافة ،1979م).
- **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، مراجعة و تقديم محمد مصطفى حلمي، ط2، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة و النشر، 1968م.

رسل (برتراند).

- **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م.

سكيربك (غنار) و نلز غيلجي.

- **تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة إلى القرن العشرين**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة نجوى نصر، ط1، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2012م.

فرنان (جان بيار).

- **الأسطورة و الفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي**، ترجمة جورج رزق، مراجعة عبد العزيز العيادي، ط1، بيروت: منشورات المنظمة العربية للترجمة، 2012م.

كانط (عمانويل).

- **نقدالعقل المحض**، ترجمة وتقديم موسى وهبة، بيروت: مركز الإنماء القومي،[د – ت].

كرم (يوسف).

- **تاريخ الفلسفة اليونانية**، طبعة جديدة، بيروت: دار القلم، [د–ت].

هوركهايمر(ماكس) و تيودور أدورنو.

- **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة، ط1، طرابلس– الجماهرية العظمى: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

هيغل (فريدريك).

- **العقل في التاريخ** ، ترجمة و تقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط3 ، بيروت: دار التنوير، 2007م.
- **فينومنولوجيا الفكر**، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان، الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بالتعاون مع اليونسكو،1981م.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

- **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة و تقديم و تعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط3، بيروت: دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع، 2007م، المجلد الأول.

هابرماس (يورغن).

- **القول الفلسفي للحداثة** ، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية،1995م.

ثانيا: باللغة الفرنسية

-Blay, Michel, (avec collaborateurs). **grand dictionnaire de la philosophie.** presenté par Jean-Christophe Tamisier, paris: Larousse-CNRS Éditions, 2012.

-Kassem, Mahmoud. **théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'aquin** – coll : études et documents-, Alger : SNED, 1978.

-Lalande, André. **Vocabulaire technique et critique de la philosophie,** 3eÉdition-quadrige-paris : puf, 2010.

-TOURAINE, Alain. **Critique de la Modernité**, France : Ed. Librairie Arthéme Fayard, 1992.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com