# مفهوم العقل ومجالاته

مقدمه
د. عبد الله محمد مرشد
رئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع
كلية الآداب جامعة حضرموت

## مقدمة:

هدف هذه الدراسة البحث عن العقل في معناه ومبناه، إذ وقفت عند مفهوم العقل بشكل عام ابتداءً من مفهوم العقل في الاصطلاح العربي والغربي، ثم تعرضت لدراسة العقل عند الفلاسفة المسلمين، لنطلع على دورهم ومساهمتهم في مناقشة هذا الموضوع، وهل هم نقلة أمناء للفكر اليوناني القديم – كما يصفهم كثير من الباحثين– ،أو أنهم مساهمون في بناء الفكر الفلسفي العالمي، مع التسليم بأنهم كانوا متأثرين بسابقيهم، وهذا لا يعد أمرا معيباً أو سلبياً، لأن التأثير والتأثر من سنن الله في خلقه، والمهم في الأمر أن لا يتحول ذلك التأثر، إلى تقليد جامد، ونحن نظن أن الفلاسفة المسلمين قد أجروا كثيراً من التحوير والتغيير والتطوير لمفهوم العقل في المحصلة النهائية.

وقسمت الدراسة موضوع العقل إلى مجالات مختلفة :مجال العقل العادي، والعقل العلمي، والعقل الفلسفي، والعقل الحدسي، ثم مجال اللاعقل. وفي هذا الجانب رأينا أن نقدم مجال العقل العلمي، على مجال العقل الفلسفي، منطلقين في ذلك من اعتقادنا بأن العقل العلمي لدى الإنسان قديم بقدمه، لأن العلم بدأ منذ أن بدأ الإنسان بحل

المعضلات التي تواجه حياته، ووفقا لهذا الاعتبار يعد السحر مرحلة أولية من مراحل العلم. أما العقل الفلسفي فقد بدأ طرحه على بساط البحث عند فلاسفة الإغريق.

ومن القضايا المهمة التي تعرضت لها الدراسة قضية العقل الحدسي، بوصفه مجالاً من مجالات العقل له ميزاته الخاصة، وتعود إليه جميع المنجزات الفنية والأدبية، والتصوف وبعض المدارس الفكرية. أما مجال اللاعقل من حيث كونه يشكل القاعدة الحاملة لكل أنواع الفكر والسلوك، والذي يمثل الفكر المنطقي فيه نسبة ضئيلة مقارنة بأنواع الفكر و السلوك غير المنظم، فجميع هذه الأفكار والمشاعر توجهها وتساهم بفعالية كبيرة فيها، الانفعالات المكبوتة، وكثير من العادات والتقاليد المكتسبة من البيئة المحيطة بالفرد، وبالتالي تتحكم وتوجه سلوكه وأفكاره.

أما بالنسبة لمنهج الدراسة، فعلى وفق القاعدة القائلة إن موضوع ومادة البحث تفرض على الباحث منهج الدراسة المناسب، لهذا أستطيع أن أقول إن الدراسة فرضت عدة مناهج لمعالجة موضوع الدراسة، الأول منها المنهج البنيوي من حيث اعتبار العقل موضوع الدراسة بنية واحدة تتركب من مجالات مختلفة، تم تناولها بعيدا عن الظروف الأخرى المحيطة. والمنهج الثاني هو المنهج التاريخي، والذي حاولت بواسطته مسألة التسلسل التاريخي لتناول قضية العقل بالنسبة للمفكرين والفلاسفة الذين تناولوا موضوع العقل في أطروحاتهم الفكرية. والمنهج الثالث، المنهج التحليلي الذي تجلى من خلال الشرح والتوضيح والتعليق وتركيز كثير من موضوعات الدراسة.

ومما تجب الإشارة إليه هنا، هو استفادتي الكبيرة من بعض المراجع، في هذه الدراسة، وأهمها كتاب: "المصطلح الفلسفي عند العرب"، لمؤلفه: عبد الأمير الأعسم، و"النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد"، للدكتور عاطف العراقي، وكتاب "المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، لزكي نجيب محمود، وكتاب "تكوين العقل العربي"، لمحمد عابد الجابري. و"تشكيل العقل الحديث"، لكرين برينتون...وغيرها من المراجع.

أما بالنسبة للصعوبات التي واجهت الدراسة، وحسب علمنا أن أي دراسة أو بحث علمي لابد أن تواجهه صعوبات، وسأكتفي هنا بذكر أهم صعوبة واجهت هذه الدراسة، وهي تتلخص في أن موضوع البحث – العقل– موضوع طويل ومتشعب، ولا يمكن الإحاطة بجميع جوانبه، في بحث من هذا النوع، المحدود الصفحات. لذا بقيت كثير من موضوعات هذه الدراسة محتاجة إلى مزيد من البحث والتقصي والتدقيق. وآمل أن تكون موضوعات لأبحاث علمية قادمة.

**أما موضوعات البحث فهي على النحو الآتي:**

**أولاً:** مفهوم العقل

**ثانيا:** مفهوم العقل عند الفلاسفة العرب والمسلمين.

**ثالثاً:** مجالات العقل:

١–مجال العقل العادي

٢–مجال العقل المنطقي (العلمي)

٣–مجال العقل الفلسفي.

٤–مجال العقل الحدسي.

٥– مجال اللاعقل.

**أخيراً أتمنى أن تسد هذه الدراسة فراغاً في المكتبة العربية.**

**والله ولي التوفيق**

**أولاً: مفهوم العقل**

يتأرجح مفهوم العقل في دلالته المتداولة بين عدة معان، بعضها يفيد التفكير السليم والحكم الصائب، وأساس الاختلاف بين الإنسان والحيوان، ويحمل العقل معنى معياريا أخلاقياً يفيد التعقل والابتعاد عن الشهوات البهيمية.

فالعقل في الاصطلاح العربي مشتق من الفعل الثلاثي عقل فيقال: "عقل الناقة" مثلاً، إذا جمع قوائمها، هكذا سمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، كما يمنع العقال الناقة من الشرود" [١]. يتجلى بهذه الدلالة العقل العملي الذي " يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع" فالعقل ضد الطبع أي التصرف العشوائي غير المترابط. فالعقل طاقة ربطية علائقية تقيد شرطياً دائرة السلوك وتحدد مجال الموضوعات عن طريق علاقاتها. ويتم فعل الربط العلائقي بتوسط الإدراك. والإدراك يبدأ إدراكاً حسياً ينتزع مدركاته وينقلها إلى مستوى التجريد فيحولها إلى تصورات متعالية. بذلك يحيل تعريف العقل في الثقافة العربية بوصفه طاقة ربطية متعالية إلى مفردات معرفية تتواطأ معه دلالياً، مثل : ذات مفكرة، أنا، ذهن، فكر، فهم، تصور، وعي، إدراك، نطق، روح، نفس... [٢].

من هذا يتضح أن العقل في التمثل المعجمي العربي، يرتبط دوما بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية. فهو في نفس الوقت عقل وقلب وفكر ووجدان، وتأمل وعبرة... إن هذه المعطيات تسمح بالقول إن العقل العربي تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء، أي ذلك الاتجاه في التفكير الذي يبحث للأشياء من مكانها وموقعها في منظومة القيم التي يتخذها ذلك التفكير مرجعاً ومرتكزاً. إن هذه النظرة المعيارية نظرة اختزالية، تختصر الشيء في قيمته، وبالتالي في المعنى الذي يضفيه عليه الشخص ( المجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة[٣].

أما في التمثل المعجمي الغربي فإننا نجد مرادفات عدة لكلمة عقل وتكاد كلها تعطي لمفهوم العقل بعدا معرفياً محضا فالكلمة اليونانية "لوغوس Logos" تحمل من بين معانيها القانون الكلي والعلاقة الرياضية، والدراسة.. والكلمة اللاتينية Ratio تعني التفكير والحساب.. وكلمة Raison بالفرنسية تعني النسبة الرياضية بين عددين وتعني ملكة التفكير، وهذا يعني أنه على الرغم من التطور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ الحضارة الإغريقية إلى اليوم فإن هناك ثابتين اثنين ينتظمان خط سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الإغريقية الأوروبية، وهذان الثابتان هما:

أ – اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

ب – والإيمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن أسرارها من جهة ثانية.

الثابت الأول يؤسس وجهة نظر في الوجود، والثابت الثاني يؤسس وجهة نظر في المعرفة، أما في الواقع فهما يشكلان معا ثابتاً بنيوياً واحداً قوامه تمحور العلاقات في بنية العقل الغربي حول محور واحد قطباه: العقل والطبيعة[٤]. فالطبيعة بأسرها من وجهة 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.. هو "إدراك الأسباب" أي المعرفة. وفي هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة في أوروبا[٥].

يتبين من خلال ما عرضناه لمفهوم العقل في الاصطلاح العربي، ومفهوم العقل في الاصطلاح الإغريقي– الغربي عموما، أن كلا من المفهومين يمثل نصف الحقيقة من حيث توجهه. فالأول يتجه نحو الذات (الإنسان والمجتمع)، أما الثاني فيتجه نحو الموضوع (الطبيعة)، الفهم العربي للعقل يتجه نحو السلوك العملي الأخلاقي للفرد وما يجب أن يكون عليه، ليكون فرداً صالحا نافعاً لنفسه ولمجتمعه.

أما الفهم الغربي للعقل فيتجه نحو الطبيعة والكشف عن العلاقة بين الأشياء وبالتالي معرفتها. كلا التوجهين قاصران، لأن كلا منهما يركز على موضوع واحد ويغفل الآخر، في الوقت الذي يجب عليه ، أن يتوجه إليهما – الذات والموضوع- معا في الوقت نفسه، فالعقل العربي يركز على الإنسان والمجتمع ، ويغفل الطبيعة والظواهر الكونية، في حين العقل الغربي يهتم بالطبيعة والأشياء، ويغفل الإنسان والمجتمع. وبالتالي فإن كلا العقلين يتكاملان لا يتنافران ولا يتناقضان.

أما إذا عدنا إلى موضوعنا عن العقل في معناه ومبناه فنجد أن هناك من يصف العقل بأنه مفردة متواطئة الدلالات متعددة الأبعاد، لذا يبدو أمراً متعذراً التوصل إلى تعريف يقيني تام يستغرق بدقة كاملة طاقة التجريد هذه. ولنلاحظ بداية استحالة إثارة التساؤل عن العقل – خارج العقل – وبالعكس، إن جميع التساؤلات التي تثار خارج العقل وداخله تثار بواسطة العقل. فالعقل يملك قابلية أن يتخذ ذاته موضوعاً. ويملك قدرة التخارج نحو العالم واتخاذ معطياته موضوعات. فهو طاقة المعرفة ومرتكزها أو حاملها في مستوى الذات الإنسانية لذلك يتزامن تطور مضامين العقل. ومحتوياته المتعالية مع صيرورة المعرفة وارتكاساتها ومع محتويات ظاهرات العالم الطبيعية، والاجتماعية، والإنسانية والتكنولوجية، والكونية[٦].

فالمعرفة لا تنبع من ذاتية العقل وطاقته التجريدية فقط بل تنشأ داخل فسحة الارتكاس الفاصلة- الواصلة بينه وبين الوجود بوصف الموجودات موضوعات.

لذلك نجد أن تاريخ تطور المعرفة مشروط بتاريخ تطور العقل المرتبط شرطياً بتاريخ التطور – التقني – الأيديولوجي – الاجتماعي للمجتمعات، على هذا النحو لا يتبدى جواب الاستفهام ما العقل؟ تحديداً منعزلاً، لأن تعريف المفردات الإشكالية الكبرى يعين فرضية رؤيا معرفية ويؤسس موقفاً نظرياً، عملياً – كونياً-. ولكن مهما اختلفت تعريفات العقل وتضاربت أو تداخلت فإنها تلتقي جميعاً أمام نقطة إحداثية

مشتركة هي اعتبار العقل حامل معرفة وطاقة تجريد ومركز التفكير والأحكام وملكة متعالية أحدثت التفوق النوعي للإنسان بوصفه كائناً فكرياً...

وتجمع مختلف التعريفات أيضاً على أن الوقوف ضد العقل حالة ممكنة الحدوث ضمن دائرة العقل مهما تكن إعلانات اللامعرفة واللاعلم واللاعقل والشك. فالعقل يتخذ ذاته مقياساً لنفيه أو هو ميدان التعبير عن نفيه مهما كان تعبير النفي مهذباً، إن اللاعقلانية تعبر عن نفسها دائماً بوسائل عقلانية(٧)

فالإنسان يستدل ويتصور ويحلل ويركب، ويوحد، وينقد، من ناحية، ومن ناحية أخرى يسرمز ويدل، ويشير ويوحي، ويحدس وينبئ، ويتوهم ويتخيل، والحق أن العقل، العقل الفلسفي على نحو خاص، إذ يقوم بمراجعة نفسه، ويعيد النظر بموازينه، ويفحص عن مسلماته، لم يتوقف عن اكتشاف أوهامه واختلاله، بل أوثانه وطموحاته، وما احتسب أنه البرهان القاطع والدليل الساطع لدى بعض الأذهان، يتكشف لأذهان أخرى عن ضروب من الأوهام والخرافات. إن السحر والخيمياء، والتنجيم والأسطورة هذه العلوم التي ظن العقل الحديث، ولاسيما العقل الوضعي، أنه طردها من مملكته إلى الأبد، إنما هي مباطنة لكل نشاط عقلي ولغوي. ولذلك فإنها تستعاد في الخطاب على نحو من الأنحاء(٨).

فالإنسان هذا الكائن العجيب مركب تتعايش في باطنه حقب مختلفة وتتعاصر في وعيه أزمنة متعارضة، ويجر وراءه تواريخ مديدة، ويمتلك ذاكرة قاصية بقدر ما هي دانية، ويقبع خلفه عقل باطن فيه دهاليز ومتاهات تقود إلى أغرب الأطوار وأبعدها عن المعقول، وتتحكم في سلوكه نماذج بائدة ربما ترقى إلى أدنى الحيوان. ومؤدى ذلك أن تلك المعارف التي انتبذها العقل ورذلها، إنما هي بنيات محايثة له. إنها ركام وأصل، والركام لا يزول، والأصل لا ينعدم(٩).

وأن العقل – بوصفه أنماطاً معينة من التفكير– محايث للتاريخ البشري في جميع مستوياته. ولا يمكننا البتة، أن نفصله عن المجهودات التي ما ينفك الإنسان يبذلها ويجددها لفهم العالم الطبيعي والبشري.

إذ إن العقل يصنع ذاته ويحولها عندما يصنع الأدوات التقنية والوسائل العقلية التي يفهم عن طريقها الأشياء. إنه يبني ذاته حينما يشيّد مختلف مجالات المعرفة العملية. لقد بينت الإبيستيمولوجيا المعاصرة، بما لا يدع أدنى شك، إنه ليس بإمكاننا، في أي قطاع من قطاعات العلم، أن نفصل أشكال التفكير عن أدواته ولغته والموضوعات التي ينصب عليها. فلكي يصبح ميدان معين من ميادين الواقع موضوع علم، ينبغي أن يجد التعبير عنه في لغة ملائمة، وإن توضع منظومة من الرموز ملائمة له، وقابلة لأن تعدل على الدوام. هذه الرموز تكون موضع عمليات ذهنية، ومجموع هذه العمليات يخضع لمبادئ موجهة وقواعد تشكل منطق المنظومة. وكلما ازداد علم ما تقدما، واتسع ميدانه، واغتنى موضوعه، تحولت لغة هذه الدراسة كي تفسح المجال لعمليات جديدة، فتوضع المبادئ الموجهة موضع سؤال ويعاد النظر في منطق المنظومة بدوره. وهكذا فإن موضوعات الرياضة الحديثة، على سبيل المثال، من أعداد وأمكنة، ناهيك عن المجموعات، لم تعد على ما كانت عليه في الرياضيات الإغريقية. فإزاء تعميم مفهوم العدد، ابتداء من العدد الصحيح إلى الكسور، والأعداد السلبية فالجذرية، حصل تحول في لغة الرياضة، وأشكال جديدة من العمليات الرياضية ومنطق رياضي جديد.

ومن جهة أخرى نجد أن العلم لا يؤمن بمصدر أخر للعقل وقواعده غير الواقع. ومن دون شك فان قواعد العقل إنما تجد مصدرها الأول في الحياة الاجتماعية التي تشكل أول أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان بل ويعيش في كنفه. والحياة الاجتماعية لا تستقيم إلا بقواعد للتعامل، والإنسان لا يحيا حياة اجتماعية إلا بخضوعه لتلك القواعد.

وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية، بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية. من هنا كان للشعوب المسماة "بدائية" عقلها ومنطقها، وكان للشعوب " الزراعية" عقلها ومنطقها أيضاً، وكذلك للشعوب " التجارية والصناعية"، وللسبب نفسه أيضاً كان لكل مرحلة تاريخية عقلها ومنطقها[١٠].

**ثانياً: مفهوم العقل عند الفلاسفة العرب والمسلمين:-**

لقد أهتم مفكرو الإسلام بالحدود والتعريفات وألفوا في ذلك الكتب والمصنفات من المراجع والمعاجم والرسائل، وهناك من جمع بين المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي. وكان أول من وقف من الفلاسفة المسلمين عند حد العقل هو **جابر بن حيان** (توفى بعد ٢٠٠هـ/٨١٣م)، وذلك في كتابه( الحدود) الذي يعد أول معجم إسلامي مبسط للألفاظ الفلسفية على الإطلاق[١١]، يتناول قضايا الحدود والرسوم وتقسيم العلوم. وهذا الرأي يلغي الاعتقاد السائد بين الباحثين، من أن رسالة الكندي في الحدود والرسوم، هي أول فهرس للألفاظ الفلسفية عند العرب[*].

وقد عرف **جابر** العقل: بأنه الجوهر البسيط القابل لصور الأشياء ذوات الصور والمعاني على حقائقها..."[١٢]. والعقل عنده مكون من جزأين كبيرين، الجزء الأول : وهو العقل الكلي ويحتوي على صور أولية فطرية. أما الجزء الثاني: فهو العقل الجزئي وهو العقل حين يكون كالصفحة البيضاء، أي الذي يتقبل صور الأشياء ومعانيها على حقيقتها، وذلك يتضح من تعريفه وتقسيمه للعلوم، فالعلم عند جابر ينقسم إلى فرعين: هما علم الدين، وعلم الدنيا. حد علم الدين:" أنه صور **يتحلى** بها العقل ليستعملها فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت". أما "حد علم الدنيا: إنه الصور التي يقتنيها العقل والنفس، لاجتلاب المنافع ودفع المضار قبل الموت"[١٣]. ويعد العقل عدو للشهوة

---

* ) يعتبر أبو ريدة "رسالة الكندي في الحدود والرسوم"، أول كتاب في التعريفات الفلسفية عند العرب، وأول قاموس للمصطلحات عندهم.

ومكان للرأي. أما حد العلم العقلي: فهو علم ما غاب عن الحواس من أحوال العلة الأولى... وهذا يدل على أن جابر، كان على إطلاع أكيد على الفلسفة اليونانية، وذلك قبل ازدهار عصر الترجمة في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)[١٤]

ويدل على الدور المهم الذي لعبه جابر في تأسيس الفكر الفلسفي، وبالذات في نشأة المصطلحات الفلسفية، في الثقافة العربية الإسلامية.

**أما** ما نجده لدى **(أبي يوسف الكندي)**، في رسالته "الحدود والرسوم"، **فإنه يطلق على العقل المعنى الآتي:** إن العقل جوهر بسيط يدرك الأشياء بحقائقها[١٥]، أي إنه قائم بنفسه وغير قابل للتكوين والفساد. ويرى الكندي أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية، غير أن الإدراك الحسي غير ثابت، في حين أن الإدراك العقلي ثابت ويقيني. ويقسم الكندي العقل على أربعة أقسام- كما هي واردة عند أرسطو مع اختلاف في بعض التفاصيل هنا أو هناك- وذلك على النحو الأتي:

١- العقل الذي بالفعل أبدا ( العقل الأول).

٢- العقل بالقوة وهو للنفس.

٣- العقل الذي خرج من القوة في النفس إلى الفعل.

٤- العقل المستفاد للنفس من العقل الأول.

ومن ناحية أخرى يؤكد الكندي على أن العقل هو مصدر كل سعادة، والضامن للحقيقة[١٦].

أما **(أبو نصر محمد الفارابي)**،المولود في فاراب، وتوفى في دمشق سنة ٩٥٠م، فيحتل العقل مكانا بارزاً في كل دراساته الفلسفية، وقد سار بالعقل أشواطا كبيرة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، بحيث يمكننا القول بأنه وضع نظرية في العقل. بدايةً نجده يضع حداً للعقل في كتابه "مقالة في العقل" وهو العقل الهيولاني أو العقل المنفعل:" إنه نفس ما، أو جزء من نفس، أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو

مستعدة لأن تتنزع ماهيات الأشياء كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها"[١٧]، ويتفق الفارابي كذلك مع أرسطو في تقسيمه للعقل على أربعة أقسام أو مراتب، وذلك على نحو ما وجدناه لدى الكندي مع بعض التوسع والتفصيل، وذلك على النحو الأتي :

١-العقل بالقوة.

٢-العقل بالفعل.

٣-العقل المستفاد.

٤-العقل الفعال.

إذ يعد الفارابي أن العقول الثلاثة الأولى هي عقول إنسانية، أما العقل الأخير- الفعال-، فهو آخر العقول السماوية المفارقة، ويذهب الفارابي إلى أن العقل الإنساني:" هيئة في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني، وهي أيضاً بالقوة معقولة وسائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة، أو ذوات مادة، فليست هي عقولاً، لا بالفعل ولا بالقوة، ولكنها معقولات بالقوة، ويمكن أن تصير معقولات بالفعل، وليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء نفسها معقولات بالفعل"[١٨]... بل تحتاج إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل، وهذا الفاعل الذي بإمكانه القيام بهذه المهمة هو العقل الفعال، الذي يمنح النفس الإنسانية معقوليتها ويصيرها عقلاً بالفعل، ومعنى ذلك أن الإنسان لديه الاستعداد لقبول المعقولات، وهذه الحالة هي حالة العقل بالقوة، أو العقل الهيولاني، أو العقل المنفعل- هذه مسميات لشيء واحد-، ولا ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل، إلا بتأثير العقل الفعال، الذي بواسطته تتحول الأشياء أو الظواهر المادية إلى معقولات فيه، وعند ذلك أو بفعل ذلك يظهر العقل المستفاد والذي هو أخر مراحل العقل الإنساني، وأيضا يحدث ذلك بتأثير العقل الفعال. ونجد أن الفارابي يميز في العقل الإنساني بين قوتين هما: القوة الناطقة، والقوة المتخيلة، ويقسم القوة الناطقة على جزأين: أحدهما القوة النظرية، والأخرى القوة العملية[١٩].

أما الفيلسوف الإسلامي **(أبو علي بن سينا)**، الذي ولد في أفشنة قرب بخارى سنة٩٨٠م، وتوفى بهمدان سنة ١٠٣٧م، له هو الأخر رسالة في الحدود والرسوم، ثم توسع فيها في مؤلفاته التالية وبالذات في كتابيه: "الشفاء" و "النجاة". وقد وقف فيهما أمام العقل والنفس باستفاضة، فقدم معان عديدة للعقل: أولها: يقال لصحة الفطرة الأولى في الإنسان، ويكون حده:

١-أنه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

وثانيهما: يقال لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، ويكون حده:

٢-أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض.

وثالثهما: يقال لمعنى آخر من العقل، وحده:

٣-أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته، وكلامه واختياره.

وهذه المعاني الثلاثة للعقل، هي ما يطلق عليها الجمهور اسم العقل[٢٠].

ثم يعرض ابن سينا أقسام العقل كما أوردها الكندي والفارابي من قبل، ولكنه يضيف نوعا أو قوة أخرى من قوى النفس، وهي العقل بالملكة، ويجعلها متوسطة بين قوة العقل الهيولاني وقوة العقل بالفعل، ويعدها استكمالاً لقوة العقل الهيولاني، حتى تصير قوة قريبة من الفعل[٢١].

أما بالنسبة للمعرفة فتحصل عنده من خلال العلاقة بين العقل والنفس ووحدتهما، حيث تتصل النفس بواسطة جزئها الإنساني بالعقل الفعال، ذلك لأن النفس في حقيقتها جوهر مشترك، من ناحية أولى بين الإنسان والحيوان والنبات، ومن ناحية أخرى بين الإنسان والملائكة، وهذه النفس الأخيرة تنقسم بدورها على قسمين أو جزأين وهما: العقل بالقوة والعقل بالفعل، العقل بالقوة: هو العقل الخاص بالنفس الإنسانية، والعقل بالفعل هو الخاص بالنفس الملائكية. والمعرفة الإنسانية تتحقق من خلال اتصال العقل بالقوة بالعقل الفعال[٢٢]. هكذا نجد أن **ابن سينا** ينحو بالمعرفة العقلية منحاً روحياً

خالصاً، متعالياً على الواقع وظواهره وأشياءه، وبالتالي فإننا لا نجد عنده التفرقة بين نوعي المعرفة ( الحسية والعقلية) أو ( النظرية والعملية).

أما **( أبو حامد الغزالي)** في تناوله لمفهوم وفكرة العقل في مؤلفيه "معيار العلم"، وأشيائه" إحياء علوم الدين" -الجزء الأول-، فقد أخذ يبين منزلة العقل في العلم قبل أن يفرعه إلى معان أربعة، فقال عنه إنه " منبع العلم ومطلعه وأساسه وأن العلم يجري منه " مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس والرؤية من العين". ويقسّم الغزالي العقل على معاني مختلفة فيقول:" اعلم أن الناس اختلفوا في حد العقل وحقيقته، وذهل الأكثرون عن كون هذا الاسم مطلقاً على معان مختلفة، فصار ذلك سبب اختلافهم، وحقيقة الأمر هي أن اسم " العقل" يطلق بالاشتراك على أربعة معان، كما يطلق اسم العين مثلا على عدة معان، فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حد واحد. أما المعنى الأول: فالعقل ما يميز الإنسان من سائر البهائم، إذ هو بهذا المعنى دال على ما استعد به الإنسان لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الدقيقة المستندة إلى فكر.

وأما المعنى الثاني: فالعقل هو ما يتمثل في تمييز الإنسان منذ طفولته بين ما يجوز وقوعه وما يستحيل وقوعه، ويتمثل في إدراك الإنسان منذ طفولته كذلك للحقائق الأولية البديهية فيقبلها وكأنما هي نابعة من فطرته، كأن يقال له إن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد.

ويلاحظ أن العقل بالمعنى الثاني نتيجة مشتقة منه بالمعنى الأول، فهنالك فطرة معينة تحدد طبيعة الإنسان وتميزه من سائر الحيوان، ثم تنبثق من هذه الفطرة قدرة معينة على بعض الإدراكات والتمييزات.

أما المعنى الثالث فالعقل معناه مجموعة ما اكتسبناه من تجارب، أنارت أمامنا الطريق في دنيا الأشياء فعرفنا كيف نسلك وكيف نستخدم تلك الأشياء، فهو بهذا المعنى يساوي ما نطلق عليه كذلك اسم " الحنكة "

فنقول عن رجل إنه محنك، حين نريد إنه يحسن تصريف الأمور مهتدياً بخبرته الماضية، ويلاحظ الغزالي أن العقل بهذا المعنى الثالث نتيجة تترتب على المعنيين الأولين، فلولا ما هو مغروز في طبائعنا من استعدادات، وما يتمثل به ذلك المغروز الفطري من قدرة الإدراك والموازنة، لما استطعنا الإفادة بالتجارب الماضية بحيث نستخدمها في مواقفنا الماثلة أمامنا.

إن العقل بمعانيه الثلاثة السابقة، ينتهي بنا إلى معنى رابع وأخير، وهو قدرة الإنسان على معرفة عواقب الأمور، ومن ثم يأتي وجوب قمع الشهوة الداعية إلى لذة عاجلة، وضرر آجل، فإذا اكتسب الإنسان هذه القدرة على نفاذ البصر إلى النتائج البعيدة، ثم القدرة على قهر نفسه بحيث لا تقبل إلا على ما هو صالح لها في المدى البعيد، سمي إنساناً عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة [٢٣].

أما فيلسوف قرطبة **(أبو الوليد ابن رشد)**، المولود في قرطبة سنة ١١٢٦م، وتوفى في مراكش سنة ١١٩٨م- والذي يمثل قمة الفلسفة العربية الإسلامية و خلاصتها العقلية، إذ إنه استفاد من تجربة الفلاسفة اليونانيين والمسلمين السابقين عليه. وارتقى بالموقف الفلسفي ولاسيما في نزعته العقلية إلى نهايته المنطقية. فيرى **ابن رشد** أن العقل: هو القوة الناطقة في النفس الإنسانية، التي من شأنها انتزاع الصورة من الهيولى المشار إليها، وتصورها مفردة على كنهها[٢٤]. هذه القوة هي التي بمقدورها فقط أن تفارق[٢٥]، أي أن تجرد الصورة عن المادة.

ويميز **ابن رشد** قوة أخرى للإدراك، ولكنه يعدها أدنى مرتبة من القوة الناطقة (العقل)، ألا وهي قوة (الحس) التي تدرك الصور من حيث هي شخصية،أي مرتبطة بالهيولى، وإن كان لا يقبلها قبولا هيولانياً على الجهة التي هي عليها خارج النفس، بل على جهة أكثر روحانية.

بناءً على ذلك نجده يميز بين مستويين من المعرفة الإنسانية، المعرفة القائمة على الحواس( المعرفة الحسية)، وهي معرفة أولية، يتم من خلالها إدراك الجزئيات أو المعنى الشخصي –حسب تعبيره–. أما المستوى الآخر من المعرفة (العقلية)، فيتم من خلالها إدراك المعنى العام أو الكلي. والمعرفة الحسية لديها مصدران تعتمد عليهما في تحصيل تصوراتها هما : الحس والتخيل، ولكننا لا نستطيع أن نتخيل المحسوسات مجردة عن الهيولى، وإنما ندركها في هيولى، وهي الجهة التي بها تشخصت. أما المعرفة العقلية فتختلف عن ذلك، إذ إننا نجرد المعنى الكلي أو الماهية من الهيولى، بحيث لا يكون له نسبة شخصية هيولانية في جوهره. كما أن العقل ليس هو إدراك المعنى المجرد فحسب، بل يعني أيضا القدرة على التركيب بين المعاني، والحكم عليهما، الأول يدعى تصوراً، والثاني يدعى تصديقاً[٢٦].

ثم قسم **ابن رشد** العقل على قسمين: أولهما العقل العملي، وثانيهما العقل النظري.

**العقل الأول:** هو قوة مشتركة لجميع الأناسي، إنما يتفاوتون فيه بالأقل والأكثر.

أما الثاني: فيوجد لدى بعض الناس.

كما يؤكد ابن رشد على أن المعرفة تحدث عن طريق التجربة، بالحس أولاً ثم التخيل ثانياً ، وذلك في المرحلة الأولية من مراحل الإدراك، والتي قد تكون الصور المدركة فيها صحيحة أو فاسدة، وذلك تبعا لحالة صلاح أو فساد الحس والتخيل، والمهمة الملقاة على عاتق هذه المرحلة تكمن في إيجاد صور خيالية بالفكر والاستنباط، وتتميز الصور الهيولانية في هذه المرحلة الإدراكية بالميزات الآتية:

أ. وجودها تابع لتغير بالذات...

**ب.** أنها تكون متعددة بالذات، بتعدد الموضوع، ومتكثرة بتكثره.

**ج.** أنها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة، وشيء يجري منها مجرىالمادة.

**د.** أن المعقول عنها غير الموجود.

أما صور المعقولات فتختلف عن الصور الهيولانية، بصفات عديدة، وهي:

أ. وجودها المعقول هو نفس وجودها المشار إليه.

ب. إدراكها غير متناهٍ، إذ إنها تجرد الصور من كثرة محدودة، وتحكم على كثرة غير متناهية، ولهذا وجب أن يكون هذا الفعل لقوة غير هيولانية...

ج. الإدراك العقلي هو المدرك، ولذلك قيل إن العقل هو المعقول بعينه، وسبب ذلك أن العقل عندما يجرد صور الأشياء المعقولة... يعقل ذاته.

د. إدراك المعقولات لا يكون عن طريق الانفعال، كما هو في الحس...

هـ. العقل يتزايد مع الشيخوخة، أما سائر قوى النفس فبخلاف ذلك[٢٧].

على الرغم من أن **ابن رشد** يميز الصور الهيولانية من الصور المعقولة، أي إنه يفصل بين مرحلتي المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، إلا أنه يربط بينهما، ربطا وثيقاً، على صعيد المعرفة الإنسانية، التي ترتكز لديه في عملية الصعود من الإدراك الحسي إلى الإدراك العقلي، إذ إن الحس يدرك الأجسام المركبة من المادة والصورة، ويقوم العقل بإدراك ماهيات هذه الصور الهيولانية، بوساطة عمليات التجريد والتركيب والحكم، فيصيرها معقولات. ولكننا لا ندري متى حصلت وكيف، لأن تلك المحسوسات، لما كانت أشخاصها مدركة لنا من أول الأمر، لم نتذكر متى اعترتنا فيها هذه الحالة التي تعترينا في التجربة، فهذه المعقولات ليست جنساً آخر مبايناً للتجربة[٢٨]، هاهنا يوحد ابن رشد بين مرحلتي المعرفة الإنسانية من خلال الصعود التلقائي والمباشر، من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية. ويؤثر الطريق الذي يوصل إلى المعقولات عن طريق المحسوسات، لا ذلك الطريق الذي يذهب إلى أن للكليات وجوداً خارجياً، وعنه تفيض إلى النفس، وهذا الموقف "الرشدي" هو ما جعله رائداً فذاً للعقلانية على امتداد تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، إلى وقتنا الراهن.

موقف ابن رشد هذا وجد امتداد له، أو بالأحرى تلقفته الفلسفة الغربية وبنت عليه، في حين دخلت الفلسفة العربية الإسلامية في طورٍ من الجمود، والاجترار.

## ثالثاً: مجالات العقل

إن العقل يتجلى في ضمن مجالات عديدة مختلفة، تشكل مستوياته، سنحاول أن نقف هنا عند بعضها، على النحو الآتي:

١- مجال العقل العادي.

٢- مجال العقل العلمي(المنطقي).

٣- مجال العقل الفلسفي.

٤- مجال العقل الحدسي.

٥- مجال اللاعقل.

### ١- مجال العقل العادي:

هو العقل العام المشترك، إذ هو عقل طبيعي عملي وحيوي (بيولوجي) في المحل الأول، إنه ليس موقفاً تحليلياً أو نقدياً يحاول إرجاع الظواهر إلى أصلها، أو الكشف عن عللها، وإنما يتعلق هذا الموقف بسلوكنا العملي، فهو يعبر عن استعداد طبيعي فينا لا يختلف كثيراً عن استعدادنا للأكل والشرب والنوم، ومن المؤكد إن هذا النزوع الطبيعي لدى جميع البشر، يتجلى في النظرة إلى العالم على أنه ينطوي على أشياء خارجة عنا، وهذه النظرة هي الوحيدة التي تيسر لنا سلوكنا العملي.

إذ أن تجربة الإنسان الفعلية المباشرة ليست تجربة ألوان وطعوم وأصوات، وإنما تجربة أشياء كاملة، وهذا الأمر يقتضيه تكويننا نفسه لا أخطاء الإنسان البدائي، أو التفكير قبل العلمي، ويتميز مجال العقل العادي بأنه بسيط محافظ لا يقبل الثورة بسهولة، ومقتضياته الأساسية تظل قائمة على الدوام، فلو قيل أن علينا أن نقارن، زمنيا بين النظرة إلى العالم على أنه مكون من إحساسات، وبين النظر إليه على أنه مكون من أشياء، لقلنا إن أساس المقارنة ذاته غير صحيح، فالنظرة الثانية تنتمي إلى مجال العقل العادي، والأولى إلى مجال العقل العلمي، وعلى ذلك فالثانية في مجالها الخاص غير قابلة للتغير، إذ لا يستطيع أحد أن يدعي أننا كنا أيام أرسطو ننظر إلى (التفاحة) على

أنها شيء أو جوهر، في حين أصبحنا الآن نعدها مجموعة من المدركات، أي لوناً وطعماً وشكلاً فحسب، ونتعامل معها على هذا الأساس، فمن الواضح أن (التفاحة) كانت ولا تزال، وستظل دائما "شيئاً" بالنسبة لمجال عقلنا العادي.

العقل العادي إذن هو تعبير عن نظرتنا إلى العالم كما نسلك فيه عملياً على نحو يفي بمطالبنا الحيوية، ومن هنا نجده يبقي بالضرورة على اختلاف الكيفيات ولا يحاول على الإطلاق ردها إلى نسق كمي مطرد، أما فكرة اللون أو الصوت أو الطعم، فلا نصل إليها إلا بالتجريد من هذه التجربة المباشرة، والتي هي واحدة لدى كل البشر وفي كل العصور، وهذا التجريد هو الذي يقتضي تصنيفاً لغوياً وتقسيماً لإدراكنا المتكامل إلى عناصر مستقلة، وهذا التصنيف والتقسيم يعدان أول مرحلة من مراحل التفكير العلمي[٢٩].

**٢-العقل المنطقي (العلمي):**

يختلف العقل العلمي عن العقل العادي بالدرجة لا بالنوع مهما تكن النسب المعلوماتية المعقدة التي يتضمنها. وإذا كان العقل العادي مرتبطاً بالعادة اليومية فان العقل العلمي مشروط بنظرية العلم لهذا تتحدد خصائص العقل العلمي بصفتين متميزتين خلقتا صفة ثالثة.

* **الخاصية الأولى:** ارتباطه بالرياضيات والمنهج الاستدلالي.
* **الخاصية الثانية:** ارتباطه بالتجربة والمنهج الاستقرائي.
* **الخاصية الثالثة:** ارتباطه بالتقنية التي تولدت من تزاوج الاستدلال والاستقراء[٣٠].

ولعل أولى النتائج التي فرضتها الثورة العلمية الجديدة التي انطلقت مع بداية القرن المنصرم، هي ضرورة إعادة النظر في مفهوم " العقل" ذاته. لقد كان الفلاسفة من قبل ينظرون إلى العقل كمحتوى ( قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار عند ديكارت، صورتا الزمان والمكان والمقولات عند كنت). أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير. لم

يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ، بل إنه القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، إنه أساساً نشاط منظم، أو لعب حسب قواعد. وليست القواعد التي يعمل بها العقل هي التي تحدده وتعرفه، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته(٣١).

ولهذا غدت أهمية العقل العلمي تكمن في اكتشاف أسرار الطبيعة والكون؛ ولا ضرورة للتأكيد على أهميته الفائقة في تحسين الحالة الصحية والمادية للإنسان في دنياه؛ ولا حاجة للقول إنه استطاع، على مستوى العلوم الدقيقة والإنسانية، أن يفتح آفاقًا واسعة أمام الإنسان، وإن يزيل كلَّ ما هو واهم وخاطئ في تاريخ المعرفة، بما فيها المعرفة العلمية. وكما يقول كبار فلاسفة العلم: إن تاريخ العلم هو تاريخ أخطائه والتحرر الدائم منها. فالعقل العلمي يمضي قُدُمًا في كشف مستمر لأسرار الأرض والكون؛ وتلك الأسرار تشكل المادة التي لا تنتهي للبحث والاستنتاج ولإعادة التجربة من جديد. تلك وقائع بديهية؛ من ينكرها ينكر أهمية العقل العلمي في الحياة، وينكر الجانب الذي يساعد على بقاء حياة الكائنات وتحسينها واستمراريتها.

بيد أن المسألة التي يجب الوقوف عندها هي الأسئلة الفلسفية الملحَّة التي تطرح نفسها حول علاقة العقل العلمي بالحياة، بالمادة والروح، وبالكون. بمعنى آخر: هل الحقيقة، بمعناها الفلسفي، هي علمية فقط؟ وهل الحياة علم وعقل فقط؟ أين الحقائق الأخرى في الحياة والكون؟ وهل يحمل الإنسان بعداً واحداً مادياً، أو يحمل أبعاداً أخرى؟.

وهناك أسئلة فلسفية أخرى تتعلق بالمعايير العلمية التي بموجبها نصدر أحكامنا الصائبة أو الخاطئة التي على أساسها نقبل، أولا نقبل بعض المبادئ. كيف، على سبيل المثال، يمكننا أن نفرق بين معيارين مختلفين للحقيقة؟ كيف نفرق بين سببين لقبول أحد المبادئ؟.

إن السبب أو الأسباب التي تحملنا على تصديق نصٍّ ما هو أننا نستطيع أن نستنبط منه نتائج يمكن تدقيقها بالمشاهدة؛ أو، بكلام آخر، نحن نصدِّق النصَّ بسبب نتائجه: نصدق قوانين نيوتن، مثلاً، لأننا نستطيع بواسطتها أن نحسب حركات الأجرام السماوية. والسبب الثاني هو أننا نصدق نصًّا ما لأنه يمكن استنباطه منطقيًّا من المبادئ الجلية. وفي اللغة العلمية الحديثة يطلق على ذلك تسمية المعيار العلمي. وكافة النتائج العلمية السليمة ترتكز على الفرضيات التي لا يمكن إثباتها إلا بالتجربة.

بيد أن كلَّ الفروض والنتائج تبقى نسبية، إلى أن تأتي فرضيات ونتائج أخرى لتحلَّ محلَّها؛ لذا فليس من حقيقة ثابتة في العلم.

إن المعيار العلمي للحقيقة ينطلق من الرؤية التي تماثل بين رؤية العين ورؤية العقل.وهذا المعيار هو، بدوره، خاضع لأكثر من تأويل، وتكون نتائجه أقرب إلى الغموض والتعقيد. لأن الكثير من المسائل الكونية تخرج عن إطار رؤية العين والعقل، وتدخل في إطار العالم الواسع الآفاق.

إن فلسفة العلم، كما هومعلوم، قد انحازت إلى الرؤية الوضعية التي تعد أن العقل العلمي نهاية النهايات، وكأن لا وجود لفلسفة أو روحانيات أو لاوعي؛ وإنها ترسم له مهمات وحدودًا لا يمكنه تجاوزها. فالعلم بطبيعته، غير ثابت؛ وحقائقه بطبيعة الأمر، غير ثابتة. فهو يعمل دائمًا على تجديد نفسه بالرؤية الجديدة المعتمِدة على مستجدات المصطلح والمنهج والمادة والموضوع. وإن تاريخ العلم، كما يقول غاستون باشلار، "لا يُظهِر إيقاعًا متناوبًا بين الواقعية والوضعية، بين المذهب العقلي والمذهب الاختباري، بين مذهب الذرة ومذهب الطاقة، بين المنفصل والمتصل، ليس لأن سيكولوجية العالم تنوس في جهدها اليومي بين تشابه القوانين وتنوُّع الأشياء فحسب، بل لأن الفكر العلمي ينقسم انقسامًا واقعيًّا وانقسامًا وجوبيًّا في مجال كلِّ فكرة وصيغة"(٣٢).

وإذا كانت الحال الواقعية للعلم كذلك، فإن المعرفة العلمية للأمور، على واقعيتها وعقلانيتها وأهميتها الإنسانية الكبرى، معرفة نسبية، وكلُّ ما فيها قابل للتطور، وللتعديل وللتغيير.

وعلى وفق ما سبق نستطيع القول إن العلم بمعناه المجرد، يزوِّدنا بالمعرفة التقنية وينمِّي فهمنا للكون، ويوفر للإنسان القدر الواسع من المعلومات الملموسة، ويضع خبرته كلَّها في نظام متسق رائع، إلا أنه صامت. لذلك، عند نظرتنا للحقائق العلمية المتنوعة والحقائق الكونية والروحانية الواسعة، وعند قراءتنا وتحليلنا لأيِّ نص، وبالذات إذا كان يحمل في طياته شحنات واسعة من الرموز والاستعارات والصور والوجدانيات والروحانيات، ينبغي أن لا يتم الانطلاق من التوصيف العقلاني الصارم، ذلك لأن للعقل حقلاً يفعل فيه ضمن ضوابط علمية محددة، وهذه الضوابط تستند إلى مجموعة من المصطلحات والمفاهيم والمناهج غير ثابتة، بل هي في حال تغيُّر وحركة تجديد مستمرة؛ لذا فإن فاعليتها الزمنية والحياتية نسبية ومؤقتة خاضعة للمستجدات.

وفي المحصلة النهائية يمكننا القول: إن العقل العلمي من خلال بحثه الدائم، عن الجديد في الكون يسعى لكشف أسراره الموجودة في أصغر صغائرها، بدءًا من الذرة وانتهاء بالكون الواسع؛ لذا فإن مجاله مفتوح دائمًا للكشف. وبمقدار ما يزداد العلم تقدما، فإن التوازن بين جميع مستويات صرحه يصبح مهددا ابتداء من موضوع العلم حتى المبادئ الموجهة للدراسة. وعندما يكون التقدم هائلا وينكشف ميدان جديد من الواقع، فإن المنظومة كلها تكون في حاجة إلى صياغة جديدة. بنى الإنسان عقله، من خلال تقدم مختلف العلوم، وحتى ندرك أن قانون تقدم الفكر العقلاني هو النمو عبر فبإمكاننا إذن أن نقول إننا ما إن نتخذ منظورا تاريخيا ونتخلى عن توهم عقل مطلق كي نفحص كيف الأزمات بله الأزمات الشديدة. فتاريخ العقل يعرف هو كذلك ثورات[٣٣].

**٣- مجال العقل الفلسفي:**

إن العقل لم يكن موضوعا للتفكير إلا مع ظهور الفلسفة ويتجلى ذلك في مجموع التصورات التي وضعها الفلاسفة عن طبيعة العقل. فقد كشف تاريخ الفلسفة انه منذ القرن (٦ق.م) كان العقل الوسيلة التي مكنت اليونان من التخلص من الأفكار الأسطورية والاعتقادات الخرافية ، وأمام هده الأهمية وضع الفلاسفة العقل موضع تساؤل عن طبيعته وعن وظيفته وحدوده. وقد كان أول تصور عن طبيعة العقل في الفلسفة اليونانية، وبحكم طغيان الوجود، تمت مقاربة العقل مقاربة انطولوجية، أصبح معها العقل بماهيتين متناقضتين:

١-**ماهية كلية**:انه كلي لأنه مفارق للطبيعة (ميتافيزيقي) وأساس انسجامها ونظامها وتوافق ظواهرها لذلك عده الفلاسفة اليونان علة أو جوهر أو مبدأ أول للكون. ويتصف العقل الكلي بالثبات وبأنه مطلق.

٢-**ماهية جزئية**: وهو عقل الإنسان مهمته التشبه بالعقل الكلي والسمو إليه ولا يمكن أن يتحقق هدا التشابه إلا عندما يقلع عن الانشغال بالوقائع الجزئية والمشكلات الخاصة. هكذا إذن يحدد العقل ، وبهذه الصورة الأنطولوجية تم ميلاده.

ثم أتى دور الحضارة العربية الإسلامية ، لتساهم من خلال كبار فلاسفتها وعلمائها، الذين تلقفوا قضية العقل، وأجروا حولها الكثير من الدراسات والأبحاث المستفيضة والطويلة، والتي من خلالها أدخلوا على قضية العقل- وكثير من القضايا غيرها- الكثير من التعديلات والتغييرات، التي تتناسب مع الواقع والثقافة الإسلامية، وقدمت الكثير من الأفكار والنتائج الباهرة. وقد مثل **ابن رشد** قمة هذه الفلسفة الإسلامية [*]، ومن خلاله انتقلت الفلسفة إلى الغرب الحديث.

وكان **رينيه ديكارت** (١٥٩٠-١٦٥٠م)، من أبرز فلاسفة العصر الحديث، الذين تصدوا لقضية العقل في فلسفتهم، ويعده كثير من مؤرخي الفلسفة **أبا الفلسفة الحديثة**.

* راجع ما أوردناه حول هذا الموضوع سابقا

وفكرته الرئيسة هي أن العقل: هو قوة الإصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل، أي: إن العقل جوهر روحي قائم بذاته، و يعتبر الأداة المعرفية الوحيدة لإنتاج معرفة يقينية دونما حاجة الى العالم الخارجي، وهذا يعني عند **ديكارت** أن العقل قادر على إنتاج اليقين من ذاته بفضل ما يتضمنه من مبادئ فطرية أولية بديهية واضحة ومتميزة، إننا إذن أمام عقل خالص ونور يهدي الى اليقين وشرط انطولوجي للوجود كله. هذا الاستنتاج يشكل دعامة أساسية للنسق الفلسفي الديكارتي. فالعقل الفطري السليم أعدل قسمة بين الناس في نظره وأنهم لا يختلفون في امتلاكه بل في طرق استخدامه[٣٤].

ولحسن استخدام العقل، سار **ديكارت** من الرياضيات الى المنهج العام الصالح لقيادة الفكر نحو الحقيقة لميزتين: النظام وارتباط الأفكار بعضها ببعض. فالمقدمات الرياضية منظمة ومرتبطة ارتباطا وثيقا بحيث تخلص كل مقدمة الى تاليتها ( نلاحظ خطوات الذهن وانتقاله من قضية الى أخرى). فيرى أنه ليس للمعرفة الصحيحة غير سبيلين هما البداهة والقياس.

**البداهة:** هي التصور النفسي السليم السهل والمتميز الذي لا يبقي أي شك لما نفهمه، وبالتالي فهي نقيض المعرفة التي تقوم على شهادة الحواس المتغيرة، أو الأحكام الخادعة للخيال، بل إنه النور الإلهي والغريزة العقلية التي نستطيع أن ندرك بها الأشياء البسيطة، والبسيط عند ديكارت ما ليس له أجزاء فإما أن يعرف كله وإما أن يجهل كله، وعلى ذلك تكون البداهة هي العمل الذي نعرف به المبادئ الأولى.

أما **القياس**: فهو إثبات قضية ما بواسطة مبادئ عامة تصدق عليها.أي أن تلك العملية الاستنباطية التي ينتقل فيها العقل من حد إلى أخر يتلوه أو ينتج عنه مباشرة وبالضرورة، وهذا يعني أن العقل مكتف بذاته فيما يخص عملية بناء المعرفة. فمن خلال البداهة نعرف الطبائع البسيطة، وبالقياس ندرك القضايا المركبة، القياس متتابع، والبداهة وقتية، القياس يستمد ما له من يقين من الذاكرة ، والبداهة يقين حاضر[٣٥].

وقد قدم **ديكارت** منهجا يتألف من مبادئ أربعة عدها دعامة للاستدلال القياسي، وبالتالي التفكير الواضح الموصل إلى المعرفة الحقيقية، وهي على النحو الآتي:

١-**مبدأ اليقين:** ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور ، والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدي مجال لوضعه موضع الشك.

٢-**مبدأ التحليل:** أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه.

٣-**مبدأ التركيب:** أن أسير بأفكاري ، بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة ، كي أتدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثر ترتيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر.

٤- **مبدأ المراجعة أو الإحصاء:** أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً[٣٦].

لكن كيف يمكن للعقل إدراك حقيقة الواقعة الطبيعية، من دون أن يتصل بها مباشرة؟ وهل خطأ الحواس وخداعها مبرر كاف للاستغناء عنها في عملية المعرفة؟ إن استنتاج **ديكارت** يفقد أساسه عند **جون لوك** (١٦٣٢-١٧٠٤م)، مؤسس المذهب التجريبي ، فقد وجد هذا الأخير أن تعالي العقل عن الواقع وعن العالم الخارجي يفقده كل صلة بهذا العالم وبما يجري فيه من حوادث. إن العقل في نظر **جون لوك** مثل صفحة بيضاء، فهو لكي يختلط بالعالم يجب أن يجد لذاته واسطة، وهي في نظره التجربة الحسية (لاشيء في العقل، ما لم يكن في الحس) ويعني بالتالي أن الناس متساوون في العقل لا من حيث هو حامل بالطبيعة لأفكار أو مبادئ فطرية، بل فقط من حيث هو صفحة بيضاء. وكذلك أن مداولة الناس وطرقهم في التفكير مختلفة بالفعل. لا بسبب سوء استخدامهم للعقل فقط كما زعم **ديكارت**، بل بسبب اختلاف تجاربهم وطرق

عيشهم في الزمان والمكان. إن التجارب الحسية وحدها هي التي تمكننا من معرفة العالم.

ولكن لو كان العقل في عملية المعرفة مجرد وعاء سلبي فكيف يتم الوعي بأخطاء الحواس وتصحيحها؟ وكيف يتم إدراك ما يتعدى الحس؟ ثم كيف يفسر اختلاف الناس عموما والعلماء والفلاسفة بوجه خاص في تفسير نفس الظاهرة المعطاة لملاحظة الجميع ؟...[٣٧]

تلك تساؤلات أجاب عنها: **كنت** (١٧٢٤ – ١٨٠٤م) في كتابة " نقد العقل الخالص". فبالنسبة ( **لكنت**) المعرفة ليست منتوجا للعقل وحده، أو ثمرة فقط لاتصال الحواس بالتجربة، بل إنها مفعول تكامل لدور كل من الحس والعقل، كل ما في الأمر أن العقل يتضمن تصورات

(مقولات) ضرورية ذات طابع كلي تعد شرطا لا غني عنه لإمكان قيام معرفتنا للعالم، غير أن هذه المقولات تبقى فارغة ما لم تتلقَ من الحواس حدوسا تجريبية. يقول **كنت** بهذا الصدد: "كل معرفة لها طرفان يمكن الإمساك بها، أحدهما قبلي والأخر بعدي"[٣٨]، أي إنَ **كنت** يستعمل العقل بمعنيين، واسع، وضيق. العقل الأدنى أو الأضيق: هو تلقائية المعرفة، أو ملكة التفكير في موضوع العيان الحسي، بمعونة التصورات أو المقولات، وأحكام وقواعد. أما العقل الواسع أو الأعلى: فهو ملكة المعرفة العليا، ومهمته أن يدرج تحت الوحدة العليا ما هيأه له العقل الأدنى( الذهن)، إنه ملكة المبادئ، واستنباط الخاص من العام، وهو لا يتناول الموضوعات مباشرة، بل عن طريق العقل الأدنى( الذهن)، ولا يخلق التصورات من الموضوعات، بل يقوم فقط بترتيبها وإضفاء الوحدة عليها [٣٩]. ففي رأيه أن المعرفة تبدأ من الحواس، ومن ثم تنتقل إلى الذهن، وتنتهي في العقل، والعقل يكون نظرياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للمعرفة، ويكون عملياً إذا تعلق بالمبادئ القبلية للعمل أو الفعل.

وفي مطلع القرن التاسع عشر.. جاء **هيجل** (١٧٧٠-١٨٣١م) بالمبدأ الديالكتيكي الذي يجرد الكون من أي وجود خلا العقل. الديالكتيك الذي يحصل بدءا في الذات الإنسانية (العقل)، وينعكس في العالم الموضوعي (الكون). أي إنَ العقل يخلق المادة عبر صيرورته وتمظهره على وفق قوانين الديالكتيك التي اقترحها هيجل نظير قوانين المنطق الأرسطي. إنَ الحقيقة عند هيجل واحدة هي (العقل) وما يصدر أو ينعكس عنه، لأنَ (العالم الخارجي عالم موجود، ولكنه صورة عن العقل، ومن صنعه، وهو عالم متطور ومتناقض وسلبي؛ لأن حقيقة العقل حقيقة متطورة ومتناقضة وسلبية.

**٤- مجال العقل الحدسي:**

العقل الحدسي: هو عقل يبدع موضوعه ويفعله كما تمليه عليه مخيلته الخلاقة. إن حريته تخترق أسوار معطيات الإحساس وتلقي نوراً ينفذ إلى جوانب كثافة الواقع. ولك أن تقرب فكرة العقل الحدسي إلى تصورك، فتجعل منه ومما نسميه بـــ" الغريزة"، شيئاً واحداً، فإذا قلنا إن الإنسان يدرك بعض الحقائق بحدسه، فكأنما قلنا إنه يدرك تلك الحقائق بغريزته، وان شئت أيضاً فاجعل من الحدس والغريزة مرادفين في المعنى " للوجدان" لا تحتاج إلى تعلم واكتساب، ومع ذلك فهي أدوات إدراكية تبلغ اليقين بلمحة واحدة.(٤٠)

وقد أشار الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٨٥٩ ــ ١٩٤١م) إلى أهمية الحدس فقال عنه "إننا نستطيع عن طريق الحدس ــ تلك الملكة الفائقة للعقل ــ أن نتوصل إلى حلّ الكثير من المشكلات الميتافيزيقية التي ظلت حتى الآن مستعصية على الحل"(٤١). ولكن ما هو الحدس المرتبط بما نسميه عادة الحاسة السادسة؟. إنه ذلك الشعور الذي ينبئنا بأن شيئاً ما سيحدث، من دون أي مقدمات، أو أسباب منطقية. إنه يأتينا بأخبار أو شعور بهذه الأخبار من عالم وراء العقل، ولا يعقل إلا بوقوع اللامعقول بشكل مفاجئ. إنه فكرة تخرج من عالمنا الداخلي الخاص، وتنساب إلى مشاعرنا بشكل إرادي مثل رسالة. ولكن هل نستطيع أن نستفيد من هذا الحدس

بشكل علمي، بأن نقوي فعاليته كي نوسع قدرتنا على التنبؤ، أو المعرفة؟.. سيدافع برجسون عن هذا الطموح بقوله: "أحيط العقل الإنساني بهالة من حدس. وظل هذا الحدس عند الإنسان مجرداً عن المنفعة؛ إلا أنه كان شعاعاً ضئيلاً ولم يكن هذا الشعاع لينفذ إلى بعيد. ومع ذلك فمن هذا الشعاع يمكن أن يأتي النور إذا أمكن يوماً أن تضاء الوثبة الحيوية في حقيقتها ومعناها ووظيفتها. لقد كان هذا الحدس يتجه إلى الداخل واستطعنا بتقويته قليلاً أن ندرك اتصال حياتنا الداخلية. فهلا يكون في وسعه إذا زدنا في تقويته أن يصل بنا إلى جذور وجودنا، وأن يطلعنا بذلك على مبدأ الحياة نفسه"(٤٢).

ويقارن برجسون بين الإدراك المنطقي والإدراك الحدسي، إذ يقول: إن الإدراك المنطقي، إنما يحوم حول الموضوع الذي يدركه، أما الحدس فيغوص إلى صميمه؛ العقل تعتمد رؤيته على زاوية النظر إلى الشيء المراد العلم به، وكلما اختلفت تلك الزاوية اختلفت الرؤية، حتى إذا ما استطاع إدراكه، لم تكن له بعد ذلك وسيلة إلا أن يسوق إدراكه في رموز- كألفاظ اللغة أو مصطلحات العلوم- أما الحدس فلا هو في حاجة إلى زاوية خاصة للنظر، ولا هو يستخدم رموز اللغة أو سواها، لأنه ملك لصاحبه ولا سبيل لنقله إلى الآخرين، فلا غرابة أن وجدنا المعارف العقلية "تسبية" تعتمد على ظروف كثيرة، أما الحقيقة التي يدركها الحدس فمطلقة، ويضرب لنا برجسون مثلاً لهذا النوع من المعرفة الحدسية التي تغوص إلى صميم الشيء المدرك لترى فيه ما هو "فريد" بغير أشباه، أما العقل المنطقي فإنه أداة عملية مهمتها أن تحقق للإنسان القدرة على البقاء؛ لكن الأمر إذا جاوز حدود منافع العيش، وقف ذلك العقل موقف الحيرة والعجز تجاه ما تبديه الحياة من خصائص، في الوقت الذي يمكن للحدس، أن يدرك ما قد عجز عنه العقل المنطقي إدراكاً مجملاً مباشراً، فالعقل وشيك الزلل، على حين أن الغريزة مسددة الرؤية نحو الصواب دائما(٤٣).

لكننا نعتقد أن هناك نوعاً من المبالغة والمغالاة في نظرة برجسون للحدس، بصدد صوابه المطلق، وعدم حاجته لأي نوع من أنواع المعرفة الإنسانية الأخرى، والأجدر به أن يوازن بين أهمية الحدس والرؤية المنطقية العقلية. حيث سار الإنسان في محاولته أن يتصور العالم من حيث هو كل واحد، مدفوعا بدافعين مختلفين كل الاختلاف وقد يتلاقى هذان الدافعان معاً في إنسان واحد، وقد لا يتلاقيان، فأولهما هو الذي يحفز الإنسان إلى النظر إلى الوجود نظرة المتصوف، وأما الثاني فيحفزه إلى النظر بوسيلة العقل نظرة العلماء؛ ولقد استطاع نفر أن يبلغوا القمة بالدافع الثاني وحده، لكن لعل أعظمهم جميعاً هم أولئك الذين اجتمعت لهم عناصر المعرفة العقلية وعناصر الإدراك الصوفي في آن معاً؛ وقد يكون أفلاطون مثلاً جيداً لمثل الالتقاء بين الجانبين، وإنما يتحقق هذا الالتقاء حين يريك العقل حقيقة ما عن الوجود، فإذا بوجدانك الحاد المتدفق الغزير يضرب بك، في تلك الحقيقة نفسها التي رأيتها رؤية عقلية، إلى أعمق جذورها؛ فالعلم هو الشعلة التي تضيء مراحل الطريق بداية ووسطاً ونهاية. أما التصوف فيكون إدراكاً مباشراً وبغير مقدمات(٤٤).

فالحدس –إذن– استبصار مفاجئ خارق يأتي بعد شدة اهتمام وطول انتظار وهو يعني الخلوص المفاجئ لحل الإشكال وإدراك المعنى بوضوح وتميز، ويعني أن الإنسان بعد الخبرة الناضجة والمعايشة الحميمة يكتسب بصيرة ثاقبة تسعفه في كافة المواقف الصعبة وتُمده بالحلول الحاسمة للإشكالات العملية والمعرفية الحرجة.

يعد التصوف أحد مجالات العقل الحدسي المهمة، والذي يمكن أخذه هنا مثلا حيويا نستطيع أن نطبق عليه، كل مميزات العقل الحدسي أو بعضها، مقارنة بالرؤية المنطقية العقلية، في النظرة للوجود، إذ إن للتصوف أربع خصائص يختلف فيها عن الرؤية المنطقية للوجود:

**الخاصة الأولى:** هي اعتقاد الصوفي في "الحدس" وسيلة للإدراك، وذلك مقابل المعرفة الاستدلالية، التي هي المعرفة العلمية، أعني أن الصوفي يعتمد على رؤية للحق تأتي

إليه بغتة، وهي نافذة إلى الأعماق الخافية وراء الظواهر البادية للحواس، ثم هي إذ تأتي إنما تفرض نفسها على صاحبها فرضاً بحيث لا يكون له قبل بردها أو التشكك في صدقها، إذ تبدأ النظرة الصوفية عندما يحس المتصوف بأن أمراً كان ملغزاً قد انزاح عنه الحجاب، فانكشفت له فجأة حقيقة كانت خبيئة وراء ذلك الحجاب، فيراها هو رؤية مباشرة لا سبيل فيها إلى شك، وان خفيت عن سائر العالمين، إنها رؤية "اليقين"، وهي رؤية بالبصيرة لا بالبصر، إذ لو كانت رؤية بصرية لشهدها كل ذي عينين، وقد نشبّه رؤية الصوفي هذه برؤية الشاعر والفنان والعاشق الولهان، ولكننا نضيف القول بأن رؤية هؤلاء الأشباه جميعا لا يتلقون من هذا العالم المحجوب إلا لمعات خافتة يرونها ثم يعودون إلى حياة الحس المألوف، أما المتصوف فيغمس روحه في ذلك الضوء غمساً[٤٥]. وبالتالي فإن ما يعرفه الصوفي عن (الحق) لا يجوز أن يقارن بأي معرفة أخرى، إذا قيست بالحقيقة التي تشرق للمتصوفة في لحظات وجدهم.

**الخاصة الثانية** : هي أن العقل الصوفي يوحد الكون كله في كيان واحد لا يقبل الانقسام ولا التجزئة ولا التحليل، فوهم الحواس هو الذي يحملنا على الظن بأننا نعيش في عالم من كثرة :(أجناس كثيرة وأنواع متباينة ثم أفراد لا يحصيها العد)، فنتوهم أن كل كائن من هذه الكائنات وحدة قائمة بذاتها، ترتبط مع سواها بعلاقات مختلفة؛ ولكن الصوفي برؤيته النافذة إلى ما تخفيه الظواهر، لا يلبث أن يرى حقيقة واحدة لا تعدد فيها وان تعددت تجلياتها.

**الخاصة الثالثة**: وهي خاصة متفرعة من الخاصة السابقة، وهي أن الصوفي ينكر انقسام الزمن إلى ماض وحاضر ومستقبل، وإن مثل هذه التجزئة لتيار واحد لا تكون إلا عند من ينحصر بصره في اللحظة الراهنة، ثم يضيف إليها شطراً من الزمن سبقها، وشطراً أخر سيلحق بها، أما عند من يعلو على هذه النظرات المتعددة فإنه سوف يرى الكل في لمحةٍ واحدة تضم الحقيقة من أزلها إلى أبدها.

**الخاصة الرابعة:** وهي تترتب على ما سبق من نفي للتجزئة عن الحقيقة الكونية الواحدة، وبالتالي نفيها عن الزمن ينقلنا إلى الخاصة الرابعة والأخيرة من خصائص العقل الصوفي(الحدسي)، ألا وهي إزالة الفوارق الموهومة التي نميز بها بين ما نسميه الخير عن ما نسميه بالشر؛ فهذه قسمة لا تمليها علينا إلا مصلحة اللحظة الراهنة، أما الرؤية الشاملة للحقيقة الكونية الواحدة، فلا ترى إلا تلك " الحقيقة" الواحدة الخالصة، والتي لا خير عندها ولا شر، وإنما هناك " الحق" في ذاته وكفى؛ ومن هنا ترى المتصوفة يتجرّدون ويتنزّهون عن مشاعر البشر المألوفة، من غضب ورضى، وحزن وفرح، وغير ذلك. إنهم لا يحسون الألم فيما يؤلم الناس، ولا يشعرون باللذة فيما يلتذ به الناس، إن أمل المتصوف وجهاده ورياضته لنفسه، إنما تهدف كلها إلى بلوغه حالة من السكينة التي لا تهزها أعاصير الرغبات(٤٦).

**٥- مجال اللامعقول:**

يتحدد اللاعقلي في الأطروحات الكلاسيكية بوصفه سلبا أو مقابلا للعقل، ففي المستوى المنطقي يقابل العقلي الوهمي والخيالي، وفي المستوى المعياري يرادف اللاعقلي الهوى والانفعال كمقابل الوعي والإرادة والسيطرة على الذات.

والعلم بكل ضروبه نشاط عقلي خالص، فلو تقصينا خصائص التفكير العلمي سنحصل على طائفة مهمة من خصائص العقل؛ فمن تلك الخصائص مثلا: القفزة من المفرد إلى العام، ومن المتعين إلى المجرد، وذلك كله نشاط عقلي ينتهي بنا إلى العلم بهذه الظاهرة أو تلك من ظواهر الطبيعة، وهناك خصيصة أخرى يتميز بها "العقل" في خلقه "للعلم" بالطبيعة، ألا وهي التحليل الذي نظل نفتت به الظاهرة المعينة حتى نبلغ بها أقصى ما يمكن بلوغه من بسائط لا تقبل تحليلاً إلى ما هو أبسط منها، ونحن إذا ما استطعنا ذلك استطعنا بالتالي أن نحدد المقادير الكمية التي دخل بها كل عنصر في ذلك التركيب، وعندئذ يتحول علمنا بالشيء من مجرد الإشارة إليه باسمه واستخدامه وهو في جملته، إلى صياغة رياضية تبين مقوماته بمقاديرها.. ذلك هو العلم بما يتمثل فيه

من "عقل" [٤٧]. وهاك مثلاً أخر من وقفة أخرى يتمثل فيها العقل أيضاً، مثل "**الإنسانيين**" في مذهبهم "**الإنساني**" الذي ينظرون خلاله إلى قيم الحياة وماذا ينبغي لها أن تكون. ففي عصر النهضة الأوروبية إبان القرن السادس عشر، تمرد الناس على قيم الحياة خلال القرون الوسطى، وأرادوا لأنفسهم مجموعة أخرى من القيم، وذلك لأن ما كان سائداً في العصور الوسطى قد أدى إلى التضحية بالفرد الإنساني في هذه الحياة الدنيا وعلى هذه الأرض، وجاء عصر النهضة الأوروبية يبشر بحياة دنيوية يحياها الناس، تنبض فيها العروق بدمائها، وتمتلئ بالمغامرة وارتياد اليابس والماء وإمعان النظر فيما يجري في السماء وما يدور في شعاب النفس. وأطلقوا على هذا الاتجاه الجديد الذي يجعل من حياة الإنسان مداراً ومعياراً لا يعلى عليه، أطلقوا عليه اسم المذهب (**الإنساني Humanism**)؛ ولهذه النظرة الإنسانية إلى الإنسان خصائص فيها ما يصلها بخصائص الوقفة العلمية؛ فمن تلك الخصائص:

١- أن نكتفي بالطبيعة التي بين أيدينا، لا نجاوزها إلى ما فوقها أو وراءها.

٢- أن يؤمن الناس بقدراتهم على فرض سيطرتهم على الطبيعة بالكشف العلمي عن قوانينها، ولا يشيع في الناس هذا الإيمان بقدراتهم إلا إذا شاع فيهم الإيمان بالعلم أولاً وبما يستطيع أن يؤديه.

٣- القول بحرية الإنسان حرية مطلقة في اختيار ما يفعله وما لا يفعله، فهو سيد مصيره وخالق كيانه بما يختاره لنفسه على توالي اللحظات والمواقف.

٤- رفض تبعية الحاضر للماضي، أو التضحية بما يثبته العلم من أجل خرافات وأوهام... [٤٧].

على أن ذلك لا يعني أن الإنسان عقل كله، إذ هنالك في حياته، إلى جانب تعيينه للأهداف ورسم الخطوات الموصلة إليها، "حالات" يكابدها ويعانيها، منها الانفعالات والعواطف والرغبات وما إليها، تعترضه وتملأ نفسه، فإما كتمها في صدره وإما حاول أن يعبر عنها للآخرين؛ فإذا ضممنا جميع الأقوال التي قالها قائلوها عن "حالات"

اعتملت بها أنفسهم، كان لنا من مجموعها مجال اللامعقول، الذي يمكننا أن نعرفه هنا بأنه " **حالات تسري في كيان صاحبها، فيصبح محباً أوكارها، غاضباً أو راضياً إلى أخر هذه "الحالات النفسية"** وذلك هو ما يتألف منه مجال اللامعقول من حياة الإنسان(٤٩).

وفي عالمنا المعاصر فقد نبتت جذور "اللامعقول" من تربة "علم النفس" ونظرياته التي تحلل سلوك الإنسان، فإذا هو إنما يرتد إلى أصول عميقة في فطرة الكائن العضوي، وبعض الدارسين لعلم النفس يقسمون نظرياته على نوعين مختلفين، ولكل نوع منهما فروع، أما أولهما فهو الذي يرد سلوك الإنسان إلى ينابيع جوفية تخفى على أعين المشاهد ولا تتبدى إلا تحت مشارط التحليل، ومن قبيل ذلك نظرية "**فرويد**" وكل ما جاء على غرارها من اتجاهات تعلل السلوك بأصل خبيئ تكوّن عند الفرد الواحد إبان طفولته وتفعل فعلها في تشكيل سلوكه من دون أن يكون صاحب هذا السلوك على وعي بحقيقة أمره.

وأما النوع الثاني فهو ذلك الذي لا يريد مجاوزة السطح الظاهر من أنماط السلوك، فترى أصحابه يحللون ذلك السلوك إلى وحداته السلوكية البسيطة – ويسمونها أفعالاً منعكسة–، هي التي منها تتألف فيما بعد الأفعال المنعكسة الشرطية، التي هي كل ضروب الفعل عند الإنسان، بل كل ضروب الحركة عند الحيوان. وعلى رأس هذه الطائفة من العلماء السلوكيين "**بافلوف**" الروسي.

**أولاً: فرويد ونظريته في التحليل النفسي:**

لقد ظن بعض فلاسفة القرن الثامن عشر، أن كل ما يحول بين الفرد وبين تعلم الحقيقة، هو قشرة عفنة من مؤسسات بالية تمثلها الكنيسة الكاثوليكية والملكية الفرنسية. بينما ظن **فرويد** أن الأمر ليس قاصراً على مجموعة مؤسسات عتيدة مكينة، بل تشتمل كذلك على مجموعة قوية راسخة من العادات والميول الشخصية، وطائفة منيعة من

العادات التي تأصلت في أثناء الطفولة الباكرة، فهذه كلها عنده تقف حائلاً بين الفرد وبين تعلم الحقيقة.

وبهذا الخصوص يرى **فرويد** أن الناس تعمل وتتصرف في حياتها على وفق مجموعة من الدوافع أطلق عليها أول الأمر اسم " **اللبيدو**" وقرن بينها بصورة وثيقة وبين الرغبات الجنسية، ثم أطلق عليها فيما بعد اسم "**الهو**" خفف فيه قليلاً من الدافع الجنسي. و"**الهو**" عند الإنسان جزء من الشعور، إنه يرغب ويشتهي ويدفع الفرد إلى الفعل، ولكن مجمل السلوك البشري عند المرء ينطوي على جانبين آخرين من النفس البشرية هي **الأنا، والأنا الأعلى.**

**الأنا** كله جزء من الحياة العقلية الواعية للإنسان، ولكنه ليس نشاطاً منطقياً محضاً. إنه الحكم أو الحاكم، والرقيب على مصالح الكائن الحي ككل، والوسيط الذي يفصل بين الرغبات المتصارعة الصادرة عن **الهو** والداخلة في الشعور، ويقمع **الأنا** بعض هذه الرغبات، ولكنها تبقى قوية وفعالة داخل **الهو** في الشعور، وبعضها يتسامى، فيتحول من دافع جنسي على سبيل المثال إلى فن أو شعر أو تسلط على الناس.

وينطوي **الأنا الأعلى** على بعض العناصر التي تندرج تحت الانعكاسات الشرطية، أي تلك الأفكار التي تعلمها المرء عن الصواب والخطأ، عن أسلوب السلوك الصحيح، والأفكار الصحيحة التي يتعين عليه أن يؤمن بها. كل ذلك يؤثر في سلوك الشخص عن طريق **الأنا الأعلى. والأنا الأعلى** لا شعوري جزئياً، إذ إن بعض أوامره مغروسة منذ الطفولة، ومن ثم فإنها لا تسري، على وفق العملية المنطقية أي العقلية. **الأنا** أشبه بضمير فردي، **والأنا الأعلى** أشبه بالضمير الاجتماعي يؤثر على الفرد ويعمل بداخله. وفي الشخص السليم يتعاون **الهو والأنا، والأنا الأعلى** لكي يظل واعياً بوقائع بيئته ومجتمعه، ليتمكن من ملائمة سلوكه على وفق مقتضيات هذه الوقائع، بحيث يكون في المحصلة العامة إنساناً سعيداً، ومواطنا صالحاً. أما في الشخصية غير السوية ( **العصابية)** فإن الرغبات التي يحبطها **الأنا** أو **الأنا الأعلى** تطرد، وتعود إلى اللاشعور

بحيث تظل حية دافعة على نحو ما يجب أن تكون الرغبات، وتشكل مادة أحلام، وتبرز بصورة مقنّعة (ولكنها غير متسامية) في أنواع السلوك التي لا تتسق مع السلوك السوي، أي في صورة مخاوف استحواذية، أو تهرب من المسئوليات العادية، أو قلق واضطراب واهتياج، أو في كل مظاهر السلوك المتباينة، فهذه الرغبات المحبطة تكون موجودة في اللاشعور، والمرء العصابي لا يعرف حقيقة ماذا يريد(٥٠). من ذلك يتضح أن موجهات السلوك الإنساني ليست هي منطق العقل إلا بمقدار ما تكون رؤيتنا للقمة الظاهرة من جبل الثلج فوق سطح المحيط، أما الشطر الأعظم فمرده إلى موجهات "**لا شعورية**" لا يعقلها الإنسان بل ولا يعيها، فهو كائن "**لا معقول**" في الجانب الأعظم من حياته، إذ تمسك بزمامه "غريزة" جبلت في فطرته ولا فكاك له منها.

**ثانياً: علماء النفس (السلوكيون):**

يعد بافلوف (١٨٤٩-١٩٣٦م) عالم النفس الروسي الجنسية، حالة أكثر سهولة وبساطة من فرويد. وأهم ما عرفه العالم عن جهوده، هو العبارة الذائعة عنه "الأفعال المنعكسة الشرطية"، إذ أضحت كلاب بافلوف معروفة، معرفة لم تظفر بها أي حيوانات تجارب أخرى. فالمعروف أن الاستجابة الطبيعية للطعام عند الحيوان تحدث عادةً عندما يضع الطعام داخل فمه فعلاً، لكن بافلوف حصل على هذه النتيجة بصورة مصطنعة، عن طريق إشارة لا تشبه الطعام ولا رائحته، وأوضح بشواهد جلية أن التدريب (الاقتران الشرطي) يمكن أن يحدث استجابات تلقائية لدى الحيوان مماثلة للاستجابات الفطرية. فالأفعال المنعكسة الشرطية الخاصة بسيلان اللعاب المقترن بإشارة معينة هي ذات الأفعال المنعكسة الطبيعية لسيلان اللعاب عندما نقدم طعاماً شهياً للحيوان(٥١). إن الدارس المدقق يستطيع أن يرى إن مفاهيم مثل مفهوم الانعكاسات الشرطية، إنما تلقي ضوءاً على جانب كبير من السلوك البشري الذي تحكمه العادة التي تتكون بتكرار الربط بين مجموعة من العناصر، والأغلب أن يكون غيره من الناس هم الذين دبروا له، أن تتكون لديه تلك العادات البدنية، والتي ليست هي إلا الأفعال

المنعكسة الآلية التي ولد بها الإنسان بعد أن ربطت بمؤثرات مختلفة أرادوها له من غير عمد وتدبير. لقد كان إسهام فرويد و بافلوف وكثيرين غيرهم من علماء النفس، في مجال اللاعقل إسهاماً عظيماً، يؤكد تأكيداً شديداً على أن اتساق الأفعال البشرية، التي لا تشارك فيها أبداً، أو تشارك فيها بقدر ضئيل أداة التفكير التقليدية (العقل)، إذ أصبح الفعل في نظرهم نتاج الاستجابات التلقائية سواء طبيعية أم شرطية، ونتاج كل أنواع الدوافع اللاشعورية والحوافز وليدة العادات والتقاليد الاجتماعية. بل وبالأسس الميتافيزيقية الناجمة عن التهذيب في مرحلة باكرة من العمر، وللجانب الشرطي في أسلوب الفرد في الاستجابة للحاجة إلى اتخاذ قرار.

## الخـــاتـــمـــــة

العقل من حيث وظيفته لا يختلف بين جميع أفراد البشر، لأنه أعدل الأشياء قسمة بين البشر كما يقول **ديكارت**، فالعقل من حيث هو تحليل وتركيب وتجريد وتعميم، وتخيل وتذكر، جميع الأناسي متساوون فيه، ويكمن الاختلاف في طريقة التفكير وتوجهه وأهدافه، ويبرز هذا الاختلاف بين الأمم والشعوب، بسبب البيئات الاجتماعية المختلفة، وبالتالي العادات والأعراف والتقاليد المتباينة، فعلى سبيل المثال الشعوب الأوروبية لا تفكر بالطريقة نفسها التي تفكر بها الشعوب العربية. لذلك نقول العقل العربي والعقل الأوروبي، ولا نقصد الفرق بينهما هنا من الناحية الموضوعية أي من ناحية تكوينهما أو وظائفهما، ولكن نقصد بالخلاف بينهما من ناحية طريقة واتجاه التفكير وأهدافه. إذ نجد أن العقل العربي يتركز في توجهه نحو الذات – سواء كان فرداً أو جماعة –، ويهمل الموضوع. في حين يتوجه العقل الأوروبي نحو الموضوع، ويهمل الذات. فالعقل العربي يضع في بؤرة اهتمامه القيم الأخلاقية والتمسك بها، كي يكون الفرد صالحاً ونافعاً لنفسه ولمجتمعه، وبالتالي فإن المثل الأعلى لدينا يتلخص في المقولة الآتية: (كن صالحاً وليس مهماً أن تكون عالماً أو منتجاً). في حين يضع المجتمع الغربي في بؤرة اهتمامه، أن يكون الفرد عارفاً وعالماً ليكون منتجاً. فمعرفة الأشياء والكشف عن قوانينها، الهدف منه هو السيطرة على الطبيعة والكون لإشباع الرغبات والملذات الحسية. وبالتالي فإن المثل الأعلى في مثل هذا المجتمع هو: (كن منتجاً وليس مهما أن تكون صالحاً). العقل العربي بإهماله لمعرفة الطبيعة والكون، يقود في نهاية المطاف إلى الفاقة والضعف، والعقل الغربي بإهماله للقيم الأخلاقية والذات الإنسانية، يقود في نهاية المطاف إلى الفساد والانحلال، ومن ثم إلى القلق والإحباط والانتحار.

إذن كلا العقلين العربي والغربي قاصران، من حيث تركيزهما على طرف من أطراف المعادلة، وإهمالهما للطرف الآخر المتمم لها، لذلك فهما محتاجان أن يكمل

أحدهما الآخر، وبالتالي فإن العلاقة القائمة بينهما ليست علاقة تناقض كما يحلو للبعض تصويرها، بل هي علاقة تكامل. على العقل العربي أن يهتم أيضا بمعرفة الأشياء والعلاقات القائمة بينها، وبالتالي معرفة القوانين التي تسير عليها الطبيعة والكون بمعنى أشمل، لكي يستطيع السيطرة عليها وإخضاعها لمصلحته. وعلى العقل الغربي، أن يهتم بالقيم وبالذات الإنسانية، لكي يصلح الفرد الذي بصلاحه صلاح للمجتمع.

أما بالنسبة للفلسفة العربية الإسلامية، فقد أكد بعض الفلاسفة المسلمين في رؤيتهم للعقل الإنساني، الذي دعوه:" بالعقل الهيولاني أو العقل المنفعل، أو القوة الناطقة في النفس، أنه يتكون من قوتين، إحداهما: القوة الحسية، والأخرى القوة العقلية، أو كما هو عند البعض الآخر: القوة العملية، والقوة النظرية. وهؤلاء الفلاسفة نستطيع أن نطلق عليهم اسم (التيار العقلاني) في الفلسفة العربية الإسلامية، والذي يعد ابن رشد على قمته، وذلك من خلال إسهامه الكبير في مجال العقل الفلسفي وبنية المعرفة الإنسانية، إذ ربط ربطاً وثيقاً بين مرحلتي المعرفة الحسية والعقلية، وجعل التجربة المصدر ألأول للمعرفة العقلية، وفي اعتقادنا إنه بذلك قدم انجازاً كبيراً تجاوز به ديكارت، وجون لوك في الفلسفة الأوروبية الحديثة، إذ ذهب كل من هذين الفيلسوفين، إلى اعتماد جانب من جوانب المعرفة وبنى فلسفته عليه، فـديكارت أخذ جانب العقل، وأهمل الحس، في حين ذهب لوك إلى الاعتماد على الحس وأهمل العقل، أو جعل دوره ثانوياً.

أما التيار الآخر في الفلسفة العربية الإسلامية وهو (التيار الروحاني) فيما يخص العقل والمعرفة، ويمثله الشيخ أبو علي ابن سينا، وتابعه في ذلك الإمام الغزالي ، وقد جعلوا الروح مصدراً للعقل والمعرفة البشرية، ولا دخل فيها لحياة البشر وواقعهم إلا النذر اليسير.

أما على صعيد العقل العلمي، فقد أبانت الدراسة أهمية هذا المجال من مجالات العقل، ولاسيما فيما يختص بحياة الإنسان وتحسينها المستمر ولكن مجال هذا العقل

محدود، متعلق بجانب الحياة المادية فقط، والحياة غنية واسعة الآفاق ولا يستطيع تغطية جميع جوانبها، ولهذا فحقائقه نسبية متغيرة وغير ثابتة، ومع ذلك فهي معرفة صاعدة تتسع عمقاً وسطحاً، ومن هنا تكمن أهميتها.

أما العقل الحدسي فقد عددناه مجالاً من مجالات العقل، يلعب دوراً كبيراً على صعيد المعرفة الإنسانية، فكثير من المخترعات والابتكارات العلمية يرجع الفضل في ظهورها إلى الحدس، كما أن العقل الحدسي يحل بعض مشكلات العقل العلمي المنطقي، ولاسيما حين تتسد الأفاق ولم يجد العقل المنطقي مخرجا، بعد تأمل وحيرة قد تجد الباحث يصرخ قائلاً وجدتها، هنا يكون قد تدخل العقل الحدسي بإشراقته المباغتة، ليضع حداً للمشكلة العالقة. ويعد الخيال العلمي نوعا من أنواع الحدس العديدة، التي تفتح للعقل العلمي أفاقا رحبة للبحث والدراسة، ومن أنواع الحدس أيضا التصوف والأدب والشعر والفنون وبعض الحركات الفكرية مثل الرومانسية، والوجودية وغيرها.

أما مجال **اللاعقل**، فلم يعد خافيا على أحد النتائج التي توصلت إليها مدارس علم النفس العاملة في حقلي التحليل النفسي والسلوكي، التي أظهرت أن نسبة التفكير المنطقي، مقارنة بالأنواع الأخرى من التفكير، تعد نسبة ضئيلة لدى الفرد، بل ذهبت إلى أبعد من ذلك حين أكدت هذه الدراسات، على أن هذه النسبة الضئيلة من التفكير المنطقي تخضع ذاتها لتأثير اللاشعور الذي يوجه التفكير المنطقي بطريقة لاإرادية. وهذا يدل فيما يدل عليه أن العقل الإنساني لا يزال في طور الطفولة، رغم المنجزات العلمية الكبيرة التي اجترحها هذا العقل من وجهة نظرنا الإنسانية المحدودة.

**الهوامش والمراجع:**

١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج٢، دار الكتاب اللبناني، سنة ١٩٧٣م، ص( ٨٤).

٢ ) محمد الزايد: الموسوعة الفلسفية العربية،(مادة عقل)، معهد الإنماء العربي،سنة ١٩٨٦م،ج١، ص ( ٥٩٦).

٣) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية (ط ٤) بيروت دار الطليعة ١٩٨٩م، ص (٣١- ٣٢).

٤) محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص (٢٧).

٥) المرجع السابق، ص(٢٠).

٦) محمد الزايد: الموسوعة الفلسفية العربية(مادة عقل)، ص ( ٥٩٦).

٧) محمد الزايد: نفس المرجع السابق والصفحة.

٨) علي حرب: مداخلات..."، دار الحداثة (بيروت)، الطبعة الأولى ص (١٠-١١).

٩) المرجع السابق، ص ( ١١).

١٠) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي،ص (٢٤).

١١) عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة ٢، سنة١٩٨٩م، ص (٢٢).

١٢) المرجع السابق، ص ( ١٧٧).

١٣) جابر بن حيان: " الحدود لجابر بن حيان "، تحقيق: عبد الأمير الأعسم،المصطلح الفلسفي عند العرب، ص (١٧٠).

١٤) المرجع السابق نفسه، ص (٢٢).

١٥) الكندي: "رسالة في حدود الأشياء"، الواردة ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ، تحقيق د.عبد الأمير الأعسم، ص (١٩٠).

١٦) د. سعيد مراد: العقل الفلسفي في الإسلام، عين للدراسات والبحوث، القاهرة سنة٢٠٠٠م، ص (١٢٦-١٢٧)

١٧) الفارابي،"مقالة في العقل"، تحقيق الأب بويج، بيروت سنة ١٩٣٨م، ص (١٢).

١٨) الفارابي:"أراء أهل المدينة الفاضلة"، محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة (د.ت)، ص (٥٨).

١٩) المصدر السابق، ص (٧٩).

٢٠) ابن سيناء: رسالة في الحدود، منشورة ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ، تحقيق د. عبد الأمير الأعسم، ص( ٢٤٠).

٢١) المرجع السابق والصفحة.

٢٢) المرجع السابق، ص (٢٤١-٢٤٢).

٢٣) الغزالي : إحياء علوم الدين ج١، نقلا عن زكي نجيب محمود:" المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري"، دار الشروق ط الخامسة القاهرة سنة ١٩٩٣ م، ص( ٣٣٢- ٣٣٤).

٢٤)ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص(٥٨)، نقلا عن : عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، ط ( الخامسة ) ١٩٩٣م، ص ( ٩٤).

٢٥) ابن رشد:تلخيص كتاب النفس، ص ( ٧٠) نقلا عن :عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص( ٩٤).

٢٦) عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، ص( ٩٦).

٢٧) المرجع السابق، ص ( ٩٦-٩٩).

٢٨) المرجع السابق نفسه،ص (١٠١-١٠٨).

٢٩) فؤاد زكريا: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية ( القاهرة١٩٧٧م)، ص(١٣-٤٦) بتصرف.

٣٠)سعيد مراد، العقل الفلسفي في الإسلام، ص ( ٣٥-٣٦).

٣١) جان الموز: الفكر العلمي الحديث( بالفرنسية) الفصل الثامن والتاسع). نقلاً عن : محمد عابد الجابري ( تكوين العقل العربي )، ص (٢٤).

٣٢) غاستون باشلار: تكوين العقل العلمي، ت: د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ط الخامسة، ص (٢٦).

٣٣) J.P. Vernant : Religions, histories, raisons, paris.1979.pp.79-82. F.M.

٣٤) ديكارت: مقال عن المنهج ( القسم الأول)، ت:محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،ط (الثالثة) سنة١٩٨٥م، ص (١٦١-١٦٢).

٣٥) محمود محمد الخضيري ، في مقدمته لكتاب : "مقال عن المنهج " لديكارت، ص (١٣٧- ١٤٠).

٣٦) ديكارت: مقال عن المنهج ( القسم الثاني) ، ص (١٩٠-١٩٢).

٣٧) عبد الرحمن بدوي:"موسوعة الفلسفة" ج٢، المؤسسة العربية للدراسات،بيروت، ط أولى،سنة١٩٨٤م، ص(٧٢ ــ ٧٥).

٣٨) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت،الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٧م، ص(١٤٣).

٣٩) المرجع السابق، ص (١٦٥-١٦٦).

٤٠) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة ،١٩٩٣م ، ص (٣٨١).

٤١) زكريا إبراهيم :مشكلة الفلسفة،منشورات مكتبة مصر، القاهرة،سنة ١٩٧١م، ص ( ٥٧).

٤٢) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة : سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم ، دار العلم للملايين، بيروت، ط الثانية، ص (٢٦٥).

٤٣) زكي نجيب محمود: مرجع سابق، ص ( ٣٨٤-٣٨٥).

٤٤) المرجع السابق، ص (٣٧٥).

٤٥) المرجع السابق، ص (٣٧٧-٣٧٩).

٤٦) المرجع السابق، ص ( ٣٧٩-٣٨٠).

٤٧) المرجع السابق، ص ( ٣٦٢- ٣٦٤).

٤٨) المرجع السابق،ص (٣٦٤-٣٦٥).

٤٩) المرجع السابق، ص (٣٦٥-٣٦٦).

٥٠) كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ت : شوقي جلال، دار العين للنشر والتوزيع ، مصر ٢٠٠١م،ص ( ٢٦٧- ٢٧٥).

٥١) المرجع السابق، ص ( ٢٧٠-٢٧١).