مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية

اسم المقال: نظرية المعرفة عند جون دنس سكوتس
اسم الكاتب: أ.م. ياسر مراد
رابط ثابت: https://political-encyclopedia.org/library/2992
تاريخ الاسترداد: 2026/06/05 00:02 +03

الموسوعة السياسيّة هي مبادرة أكاديمية غير هادفة للربح، تساعد الباحثين والطلاب على الوصول واستخدام وبناء مجموعات أوسع من المحتوى العلمي العربي في مجال علم السياسة واستخدامها في الأرشيف الرقمي الموثوق به لإغناء المحتوى العربي على الإنترنت.
لمزيد من المعلومات حول الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political، يرجى التواصل على info@political-encyclopedia.org

استخدامكم لأرشيف مكتبة الموسوعة السياسيّة - Encyclopedia Political يعني موافقتك على شروط وأحكام الاستخدام المتاحة على الموقع https://political-encyclopedia.org/terms-of-use

تم الحصول على هذا المقال من موقع مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية ورفده في مكتبة الموسوعة السياسيّة مستوفياً شروط حقوق الملكية الفكريّة ومتطلبات رخصة المشاع الإبداعي التي ينضوي المقال تحتها.

نظرية المعرفة عند جون دنس سكوتس

د. ياسر مراد[1]

[1] أستاذ مساعد، قسم الفلسفة، كلية الآداب الثانية، جامعة دمشق.

الملخص:

إن الشك في قدرة العقل على تحصيل معارف يقينية ينقص من قدره ويحجّمه، ويجعل من المعرفة التي يدركها غير موثوقة ومفتقدة للمعيار الذي يضمن صدقها، ونظرية المعرفة عند جون دنس سكوتس تبيّن من نقده لنظرية الإشراق وتوضيح أنواع المعرفة اليقينية أن العقل قادر على تحصيل المعرفة الثابتة بالاعتماد على قدراته الطبيعية دون الحاجة إلى إشراق إلهي؛ إذ تلعب التجربة الحسيّة دورًا مهمًا في تكوين المفاهيم العامة الثابتة التي تُشكّل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة اليقينية، فالعقل –بالاعتماد على الإدراك الحسيّ– قادر على تكوين بنية معرفية ثابتة قوامها عالم الموجودات الحسيّة الذي تحوّل إلى ماهيات وصور عقلية تُشكّل الأساس في إطلاق الأحكام.

تاريخ الايداع 2022/5/22
تاريخ القبول 2022/7/31

حقوق النشر: جامعة دمشق – سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص
CC BY-NC-SA 04

الكلمات المفتاحية: جون دنس سكوتس، نظرية المعرفة، نقد نظرية الإشراق، المعرفة الحدسية والمعرفة التجريدية.

The Epistemology by John Duns Scotus

Dr. Yasser Murad [1]
1 Assistant Professor, Department of Philosophy, Second Faculty of Arts and Humanities,
Damascus University

Abstract:
Doubt in the ability of the mind to acquire a certain knowledge diminishes its value and reduces it, and makes the knowledge which it perceives unreliable and lacks the criterion that guarantees its validity. The epistemology of John Duns Scotts shows through his criticism of the theory of illumination and the clarification of certain types of knowledge that the mind is capable of obtaining fixed knowledge by relying on its natural capabilities without the need for divine illumination, where sensory experience plays an important role in the formation of fixed general concepts that form the basis on which the certain knowledge is based. The mind - by relying on sensory perception - is able to form a fixed cognitive structure based on the world of sensory existent, which has been transformed into intelligible entities and images that form the basis for making judgments.

Keywords: John Duns Scotus, Criticism of Illumination Theory, Knowledge Theory, Intuitive and abstractive Cognition.

Received:22/5/2022
Accepted:31/7/2022

Copyright: Damascus University- Syria, The authors retain the copyright under a
CC BY- NC-SA

المقدمة:

إن تأسيس معرفة يقينية ثابتة يضع العقل أمام تساؤل مهم يرتبط بالحدود التي لا يمكن له تجاوزها، ويتعلق بموثوقية الوسائل التي تمكّنه من تحصيل هذه المعرفة، وتحديد المعايير التي يتم اعتمادها لإطلاق الحكم على معرفة ما على أنها حقيقية، من ثمّ فإن مسألة اليقين ترتبط بالحقيقة وبالمنهج المتّبع من أجل بلوغ المعرفة الحقيقية.

في بحثنا هذا، الذي يعالج نظرية المعرفة عند جون دنس سكوتس[1] (John Duns Scotus)، سوف نتطرق إلى الجدال الحاصل ضمن التيار الفرنسيسكاني[2]؛ إذ يمكن القول إنه انقسم إلى اتجاهات ثلاثة فيما يتعلق بنظرية المعرفة. يرى الاتجاه الأول أن العقل الإنساني غير قادر على تحصيل المعرفة اليقينية في هذا العالم بالاعتماد على قدراته الخاصة، كما أنه يفتقد المعيار الذي يستند إليه في إطلاق الأحكام اليقينية، لذلك لا بدَّ من وجود وسيلة تساعده على بلوغ المعرفة اليقينية، وتتمثل في الإشراق الإلهي كما أرسى دعائمه أوغسطين، وعلى الرغم من أن أنصار هذا الاتجاه لم ينكروا دور الخبرة الحسية في تكوين المفاهيم العامة وقدرة العقل في الوصول إليها، إلا أن العقل لا يتضمن معيار الحقيقة، ولا يُعدُّ معيارًا لها، كما أن نظرية المعرفة بنموذجها الأرسطي القائم على التجريد غير كافية لشرح جوانب المعرفة الإنسانية كلها. بالإضافة إلى ذلك فإن تغيّر موضوعات المعرفة (موجودات العالم الحسي)، وتغيّر الذات العارفة ينتج عنه بالضرورة معرفة متغيرة؛ لذا فإن الإشراق الإلهي هو الذي يمكّن العقل من إدراك الحقائق في ضوء الحقيقة الأزلية الشاملة لكل الحقائق، وقد مثّل هذا الاتجاه بونافنتورا[3] (Bonaventure)، وهنري غينت[4] (Henry of Ghent). أما الاتجاه الثاني فقد كان أوغسطينيًا تقليديًا، أصر على نظرية الإشراق، وأكد أن النور الإلهي هو الذي يمكّن الإنسان من تحصيل المعرفة، ويمثّل هذا الاتجاه روجر مارستون[5] (Roger Marston) (1245–1303). في المقابل كان هناك اتجاه ثالث اعتمد على نظرية المعرفة الأرسطية، ورفض نظرية الإشراق الإلهي على أنها الإمكانية المعرفية الوحيدة، ورأى أصحابه

---

[1]- يُعتبر جون دنس سكوتس (John Duns Scotus) (1266–1308) واحدًا من أهم الفلاسفة اللاهوتيين في القرن الثالث عشر إلى جانب كلٍ من بونافنتورا (Bonaventure) (1221–1274) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) (1225–1274)، وهو من أتباع التيار الفرنسيسكاني (أتباع القديس فرنسيس الأسيزي، 1181–1226). استخدم النقد بوصفه وسيلة للوصول إلى الحقيقة واتسم منهجه بالدقة حتى أُطلق عليه اسم المعلّم الدقيق (Doctor Subtilis) وكان مهتمًا بمحاولة التوفيق بين الأوغسطينية والأرسطية، وإلى جانب تأثره بالتعاليم الفلسفية للاتجاه الفرنسيسكاني يظهر تأثره الواضح والشديد بأرسطو وبالفلسفة الإسلامية، وعلى وجه الخصوص ابن سينا. كان إنتاجه الفكري هائلًا على الرغم من الفترة القصيرة التي عاشها، ومن أهم أعماله: مسائل دقيقة حول ميتافيزيق أرسطو (Quaestiones Subtilissimae)، مسائل حول فئات أرسطو (Quaestiones super Pradicamenta Aristotelis)، أسئلة حول ميتافيزيقا أرسطو (Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis)، النظام (Ordinatio)، في المبدأ الأول (De primo principio). انظر: كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الثاني"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص243–244؛

Hirschberger, J., The History of Philosophy (Vol. I), trans. Anthony N. Fuerst, The Bruce Publishing Company, USA, 1958, pp.457-458.

[2]- تُطلق تسمية التيار الفرنسيسكاني على أتباع القديس فرنسيس الأسيزي (St. Francis of Assisi) (1181–1226). عُرِف عنهم تمسّكهم الكبير بعقيدة أوغسطين ولا سيما فيما يتعلق بالفلسفة الحقة (الفلسفة المسيحية)، علاقة الفلسفة باللاهوت، وعقيدة الإشراق الإلهي. من أهم ممثلي هذا التيار ألكسندر من هالس (Alexander of Hals)، بونافنتورا (Bonaventure)، جون دنس سكوتس (John Duns Scotus)، ويليام أوكام (William Ockham). انظر:

Hirschberger, J., The History of Philosophy (Vol. I), pp.389-390.

[3] يُعدّ بونافنتورا (1221–1274) أحد أهم اللاهوتيين في القرن الثالث عشر، وأحد أهم ممثلي التيار الفرنسيسكاني. تمحورت كتاباته حول مفهوم الحكمة المسيحية القائمة على تعاليم أوغسطين، وعلاقة الفلسفة باللاهوت وأوجه الاختلاف بينهما. من أهم أعماله "أسئلة متنازع عليها حول معرفة المسيح" (Disputed Questions on the Knowledge of Christ)، "رحلة العقل إلى الله" (Itinerarium Mentis in Deum). انظر:

Speer, A.: Bonaventure, in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, edited by Jorge J.E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, UK, 2002, pp.233-234.

[4] يُعتبر هنري غينت (؟–1293) واحدًا من أكثر المفكرين اللاهوتيين الفرنسيسكان تأثيرًا في جامعة باريس في الربع الأخير من القرن الثالث عشر. انتقد توما الأكويني في العديد من القضايا منها التمييز بين الوجود والماهية ومفهوم المادة، وعُرِف عنه نقده لنظرية المعرفة الأرسطية واعتناقه لنظرية الإشراق الأوغسطينية. من مؤلفاته (Quaestiones ordinariae)، (Quodlibeta). انظر:

Copleston, F., A History of Philosophy Vol.II "Medieval philosophy", published by Doubleday,, New York, 1993, p.465.

[5] مفكر لاهوتي فرنسيسكاني درس في جامعة باريس بين عامي 1269–1272، عُرِف عنه التزامه الكبير بالتعاليم الأوغسطينية، ولا سيما فيما يتعلق بالإشراق في ميدان المعرفة. ما بقي من أعماله (Quaestiones disputatae)، (Quodlibeta). انظر:

Copleston, F., A History of Philosophy Vol.II "Medieval philosophy", p.453.

أن العقل الإنساني قادر على بلوغ المعرفة اليقينية بالاعتماد على قدرته الخاصة ودون الحاجة إلى إشراق إلهي، ويمثل هذا الاتجاه ريتشارد ميدلتون[1] (Richard of Middelton) (1249–1308) وجون دنس سكوتس (John Duns Scotus) (1266–1308).

تبنّى سكوتس الفلسفة الأرسطية، واستطاع أن يوظّفها في سياق فلسفته، التي ظهرت على أنها محاولة للتوفيق بين التقليد الفلسفي الأوغسطيني السائد عند الفرنسيسكان والفلسفة الأرسطية، وقد بدا هذا واضحًا في محاولته إرساء دعائم نظرية في المعرفة قائمة على قدرة العقل على إدراك معارف ثابتة، وتضع حدودًا لنظرية الإشراق، وتفصل بين الإشراق الإلهي والمعرفة الطبيعية للحقيقة، التي تعتمد على قدرة العقل على الوصول إلى معرفة يقينية ثابتة حول العالم المُدرك حسيًا، والواقع ضمن نطاق نشاطه المعرفي، ممّا يؤكد أن العقل مجهّز طبيعيًا لتحصيل المعرفة الأساسية عن الوجود، وإدراك معرفة ثابتة بالموجودات الواقعية اعتمادًا على ذاته، كما أنه يتضمن المبادئ الأساسية التي تمكّنه من إطلاق الأحكام الصحيحة، وتجعل منه معيارًا للحقيقة.

إن نقطة الارتكاز في تأسيس نظرية معرفة تعتمد على قدرة العقل الإنساني تستند عند دنس سكوتس إلى نقد نظرية الإشراق–لا سيّما نموذج الإشراق الذي قدمه هنري غينت– التي تحد من قدرة العقل وتؤطره، وتجعل من فاعليته مفتقرة للمعيار الذاتي، وتمهد للإجابة على السؤال الإشكالي حول قدرة العقل على وضع معايير تمكّنه من الوصول إلى معرفة ثابتة تتسم باليقين؛ إذ يبيّن سكوتس أن العقل، واعتمادًا على الخبرة الحسية، قادر على الوصول إلى معارف لا يعتريها الشك تشكّل الأساس الذي تقوم عليه العلوم، وتمييزه لنوعين من المعرفة (حدسية وتجريدية) يوضّح عملية النشاط المعرفي التي يقوم بها العقل، والتي تسهم في تكوين بنيته المعرفية التي تتضمن تصورًا ثابتًا عن عالم الموجودات الحسية على الرغم من التغيير الذي يحكمه. لقد اعتمدنا في بحثنا هذا على منهجين اثنَين، هما المنهج التّحليليّ والمنهج المقارن، وذلك بحسب ما يقتضيه البحث.

أولًا: نقد نظرية الإشراق:

إن ظهور نظرية الإشراق[2] (Illumination) على يد مؤسسها أوغسطين كان ضرورة فرضها التساؤل حول إمكانية الوصول إلى معارف يقينية ثابتة غير قابلة للشك، وقد جاءت ردًا على المشككين الذين ينكرون وجود حقائق يقينية ثابتة، ويُقرّون بعجز العقل عن الوصول إليها، وقد طرح الإشراق الإلهي نفسه في العصور الوسطى كإمكانية معرفية تمكّن الإنسان من الوصول إلى الحقائق اليقينية بمساعدة الضوء الإلهي الذي يشرق العقل وينيره، وهنا يُعدُّ الله أساس الحقيقة ومصدرها، كما أنه الضامن لها ومعيارها.

لقد تم إعادة طرح الإشراق على أنه السبيل الأوحد لإدراك المعرفة اليقينية في القرن الثالث عشر بقوة داخل التيار الفرنسيسكاني من قِبل كلٍ من بونافنتورا (Bonaventure) وهنري غينت (Henry of Ghent) اللذين بقيا أمينين للتراث الأوغسطيني. في المقابل هناك اتجاه داخل التيار الفرنسيسكاني اعتمد النموذج الأرسطي في تكوين المعرفة، وأعطى الخبرة الحسية والتجربة دورًا في بلوغ الحقيقة اليقينية، وأعاد للعقل دوره الفعّال في عملية المعرفة ومثّل هذا الاتجاه جون دنس سكوتس، الذي وقف في وجه الإشراق كإمكانية معرفية وحيدة، ووجّه النقد إليها من أجل إثبات تهافتها، وحاول التأسيس لاتجاه يقر بقدرة العقل على الوصول إلى حقائق لا يُشك بها بالاعتماد على ذاته، وقد وجّه سكوتس نقده إلى نظرية الإشراق ممثلة بالحجج التي قدمها هنري غينت، والتي يسعى بوساطتها إلى التأكيد على مشروعية الإشراق وضرورته.

---

[1] راهب فرنسيسكاني درس في باريس، يُعدُّ فكره انتقائيًا ويدين لثلاثة من أسلافه هم: بونافنتورا، توما الأكويني، وهنري غينت. بالإضافة إلى التعليق على كتاب الأحكام لبطرس اللومباردي ألف ريتشارد (Quaestiones Disputatae)، (Quodlibets). انظر:

Copleston, F., A History of Philosophy Vol.II "Medieval philosophy", p.454.

[2]- يُعدُّ أوغسطين (Aurelius Augustinus) (354م–430م) مؤسس نظرية الإشراق (Illumination) وواضع دعائمها الأساسية معتمدًا في ذلك على الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة؛ إذ يرى أن العقل الإنساني غير قادر –بالاعتماد على قواه الطبيعية– على إدراك المعرفة اليقينية الثابتة والحقائق الأزلية دون تدخّل النور الإلهي ومساعدته الذي يُعدُّ الضامن الأساسي للوصول إلى الحقائق الثابتة، كما أنه المعيار الذي يحتكم إليه العقل في إطلاق أحكامه، وتُعتبر نظرية الإشراق جانبًا من عقيدة النعمة الإلهية. انظر: وَماركوس، ترانثي: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، 1997، ص49، 51.

O'Daly, G., Augustine, in: Routledge History of Philosophy (Vol.II) "From Aristotle to Augustine", edited by David Furley, Published by Routledge, London and New York, 1999, p. 393.

فيما يتعلق بمعرفة الحقيقة يبيّن غينت وجود نموذجين يتم وفقًا لهما الحكم على الأشياء إذا ما كانت حقيقة أم لا. النموذج الأول قائم على الفهم الأوغسطيني لنظرية المُثُل الأفلاطونية؛ إذ يرى أن علة الوجود هي مُثُل الأشياء وصورها الموجودة في العقل الإلهي، وهذه النماذج غير مخلوقة، في حين أن النموذج الثاني يتماشى مع نظرية المعرفة الأرسطية؛ إذ توجد الأنواع العقلية للأشياء (intelligible species) في العقل الإنساني، وهي تُشكّل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة، وهي ما يُطلق عليه النموذج المخلوق[1]، وعلى هذا يترتب وجود نوعين من الحقيقة (duplex veritas) وطريقين تمكّنان من معرفتها[2]، وهذا يعني إما التطابق مع النموذج غير المخلوق أو التطابق مع النموذج المخلوق، وعلى هذا الأساس يعرّف غينت المعرفة الحقيقية على أنها معرفة تطابق الشيء المعروف مع نموذجه[3].

بناءً على هذا التحديد يجب أن نفهم الحقيقة على أنها تطابق الأشياء إما مع نموذجها الإلهي الأوّلي الموجود في العقل الإلهي، أو مع نموذجها المخلوق الذي تم تجريده واستخلاصه من الأشياء ذاتها والموجود في العقل الإنساني. والتأسيس للإشراق الإلهي عند غينت يستبعد أن تكون الحقيقة هي مطابقة الشيء المعروف لنموذجه الموجود في العقل الإنساني، وإنما يحصرها في مطابقة الأشياء لنماذجها الموجودة في العقل الإلهي، وحتى يتمكّن العقل من الوصول إلى معرفة الحقيقة يجب عليه أن يُدرك هذه المطابقة، ويتوصّل إلى معرفة النماذج الإلهية للأشياء، وهذا غير ممكن بالوسائل الطبيعية، وإنما يتطلّب حضور الإشراق الإلهي الذي يمكّن العقل من إدراك الحقيقة المحضة (sincera veritas)؛ لذا نجد غينت يستبعد أن يكون النموذج الذي تم تجريده من الأشياء المحسوسة (الأنواع العقلية) المعيار الذي يتم الاحتكام إليه في التمييز بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي؛ ولهذا الغرض يعرض حججًا ثلاثًا تقوم على قضية أساسية ترتكز عليها نظرية الإشراق، وهي «من المستحيل تمامًا أن يمنحنا مثل هذا النموذج المكتسب معرفة يقينية مؤكدة ومعصومة عن شيء ما»[4].

تتعلق الحجة الأولى بالموجود المادي الذي يقوم العقل بتجريد النموذج منه، فهذا الموجود قابل للتغيّر مما يؤدي إلى تغيّر نموذجه أيضًا في العقل، من ثمّ فإن المعرفة التي يتوصّل إليها العقل بالتجريد القائم على الإدراك الحسي هي معرفة غير ثابتة لأنها تتغير بتغيّر موضوعها، كما أنها ترتبط بحالة الحواس الجسدية التي تلعب دورًا في تكوين هذا النوع من المعرفة، والمعرفة المتغيّرة لا يمكن أن تكون يقينية بسبب تعلقها بظروف مادية وزمنية متغيرة. تتعلق الحجة الثانية بالذات العارفة التي هي أيضًا عرضة للتغيّر والتبدل؛ لذا فهي في وضع لا يسمح لها بتصحيح الخطأ. أما الحجة الثالثة مفادها أن لا أحد يمتلك معرفة ثابتة يقينية ومعصومة عن الحقيقة إلا إذا كان قادرًا على تمييز الحقيقة أو "ما هو حقيقي" (verum) عن "ما يبدو حقيقيًا" (verisimili)، فعدم قدرة العقل على التمييز بين الحقيقة والباطل الذي يظهر على أنه حقيقي يضع الإنسان في موضع الشك تجاه المعرفة التي يتوصل إليها[5].

وهكذا من أجل الحصول على معرفة مؤكدة ومعصومة عن الخطأ لا بدَّ من اللجوء إلى مُثل الأشياء ونماذجها كما هي موجودة في العقل الإلهي، وهي علة الوجود وسبب معرفتنا به، وليس لدى الإنسان أية معرفة بالنموذج غير المخلوق، وإنما يتمكن من معرفته بمساعدة الإشراق الإلهي، مما يضمن الوصول إلى معرفة حقيقية وكاملة بالنموذج غير المخلوق، وهنا تغدو الأفكار الإلهية معيارًا للحقائق التي يصل إليها الإنسان وضامنًا لها أيضًا، وهذا ما لا يمكن أن توفره الحواس أو تتيحه التجربة الحسية.

يبيّن سكوتس ضعف وتهافت حجج هنري غينت مؤكدًا أن هذه الحجج تدعم موقف الشكّاك، وتؤدي إلى تأكيد استحالة قدرة العقل الإنساني على إدراك الحقائق اليقينية، لأن المعرفة الطبيعية غير معصومة بطبيعتها، والإشراق الإلهي وحده القادر على منحنا اليقين؛ إذ يرى أنه حتى لو كانت موضوعات المعرفة في حالة تغيّر مستمر، فإن ذلك سوف يُشكّل يقينًا في حد ذاته. بالإضافة إلى ذلك فإن

[1] - Duns Scotus, Philosophical Writings, a selection edited and translated by Allan Wolter, Nelson, New York, 1963, p.100.

[2] - Marrone S. P., Henry of Ghent's Epistemology, in: Companion to Henry of Ghent, edited by Gordon A. Wilson, Brill, Leiden.Boston, 2011,p.220.

[3] - Vier P. C., Evidence and its Function According to John Duns Scotus, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1951, p.11.

[4]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.100.

[5]- للمزيد حول الحجج التي قدمها هنري غينت انظر:

Duns Scotus, Philosophical Writings, p.100-101; Vier P. C., Evidence and its Function According to John Duns Scotus, p.12-13

المعرفة الحقيقية لا تقوم على تنوّع الأشياء، وإنما على طبيعتها الثابتة «على الرغم من أن موضوع [المعرفة] قابل للفساد، إلا أنه لا يمكن أن يتغير من كونه وجودًا حقيقيًا إلى وجود زائف، من ثمّ فهو يعطي المعرفة بالمطابقة مع ذاته؛ يتسبب في معرفة حقيقية عن نفسه في وجوده كما هو (in essendo)، نظرًا لأن الوجود الحقيقي (entitas)، الذي لا يمكن تغييره إلى وجود زائف، يحتوي على معرفة حقيقية غير قابلة للتغيير، أي بما يتطابق مع الوجود الحقيقي»[1]. إذنًا وراء الظهور المتغير المتبدل للأشياء هناك طبيعة ثابتة لا تتبدل تبعًا للتبدل الخارجي الملحوظ، وتغيّر الموجود ليس سبب المعرفة، وإنما طبيعة الموجود ذاته هي السبب.

في الحقيقة ينظر سكوتس إلى التغيّر الموجود في هذا العالم نظرة إيجابية من حيث إن الخبرة بما هو متغيّر سوف تؤدي بنا إلى معرفة ما هو ثابت لا متغيّر، والخبرة بالمتناهي سوف تفضي بنا إلى معرفة اللامتناهي «من الواضح أن المُمَثّل المتغيّر بحد ذاته قادر على أن يمثّل شيئًا آخر على اعتبار أنه ثابت، حيث سيتم تمثيل جوهر الله في العقل [البشري] على أنه ثابت من خلال شيء متغيّر تمامًا، سواء كان نوعًا (species) أو فعلًا (act). يتضح ذلك من خلال النظر إلى حالة مماثلة: يمكن تصوّر شيئًا لامتناهيًا [في أذهاننا] من خلال شيء متناهٍ»[2]. وهكذا فإن تجربة التغيّر تحيلنا إلى الثبات، ويغدو أمر إدراك الحقيقة اليقينية الثابتة أمرًا ممكنًا ومتاحًا بوساطة العقل وحده دون الحاجة إلى مساعدة إشراق إلهي.

بالنسبة إلى تغيّر الذات العارفة –ردًا على الحجة الثانية– يبيّن سكوتس أن قابلية التغيّر في العقل يمكن حصرها في نوعين، الأول هو تغيّر من التأكيد إلى النفي أو العكس، على سبيل المثال من الجهل إلى المعرفة أو من عدم الفهم إلى الفهم. هذا النوع من التغيّر غير قابل للإزالة ولا يمكن لأي شيء أن يلغيه[3]. أما النوع الثاني هو التغيّر من وضع يتعارض مع الآخر، على سبيل المثال من الصواب إلى الخطأ، أو العكس، وهذا النوع من التغيّر يحدث بسبب القضايا التي يعتمد عليها العقل، والتي تكون في بعض الأحيان غير واضحة بسبب المفاهيم التي تشتمل عليها، من ثمّ فإن القضايا التي تكون مفاهيمها واضحة لا يمكن أن تخضع إلى النوع الثاني من التغيّر[4]، وبالطبع فإن هذه القضايا– كما سنرى– هي المبادئ الأولى التي تقوم عليها الأحكام الصحيحة، كما أنها قضايا يقينية ثابتة قائمة على الخبرة الحسية.

بالنسبة للقدرة على التمييز بين ما هو حقيقي، وما يبدو حقيقيًا يرى سكوتس– ردًا على الحجة الثالثة– أن الصور التي يحصل عليها العقل بالتجريد هي صور غير متخيّلة، وليس كما هو الحال بالنسبة للصور الذهنية في حالة الأحلام؛ إذ تكون هذه الصور إما متخيلة أو صورًا لإحساسات، فالصور المجرّدة ، المقصود بها هنا الأنواع العقلية (intelligible species)، هي صور واقعية تم اكتسابها عن طريق الخبرة الحسية، وهي التي تمكّن العقل من التمييز بين ما هو صحيح وما يبدو صحيحًا[5].

إن الحجج التي قدّمها هنري غينت من أجل تسويغ الإشراق، ولا سيما فيما يتعلق بالذات العارفة– يقوّض أية إمكانية معرفية، وفي هذه النقطة يرى سكوتس أن الإشراق الإلهي لا يمكن أن يضمن وصول العقل إلى الحقيقة اليقينية في حال كان العقل غير معصوم عن الخطأ، فكما يرى غينت أن العقل يتعاون مع النور الإلهي في الوصول إلى المعرفة الثابتة، إلا أنه في حال كان أحد الطرفين المتعاونين –كما يرى سكوتس– غير متوافق مع اليقين، بمعنى أن طبيعته المتغيّرة لا تتوافق مع ما هو ثابت، فإن اليقين لا يمكن إدراكه، وإذا كان العقل الإنساني في جوهره غير قادر على الوصول إلى معرفة يقينية ثابتة، فإن الإشراق الإلهي لن يتمكن من ضمان الوصول إلى مثل هذه المعرفة؛ إذ يرى غينت أن المعرفة الكاملة للحقيقة تنتج عندما يوجد كلا النموذجين –المخلوق وغير المخلوق– في العقل، والمقصود هنا أن النماذج التي يتم تجريدها واكتسابها بوساطة التجربة والخبرة الحسية تتطابق مع النماذج الموجودة في العقل الإلهي، وهذا يتطلّب وجود علاقة بين العقل الإنساني والعقل الإلهي «لكن عندما يتعاون شيء مناف لليقين، فمن المستحيل الحصول على اليقين مطلقًا، تمامًا كما هو الحال بالنسبة للقضية الضرورية والقضية العرضية اللتين ينتج عنهما

[1]- John Duns Scotus, On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", edited and translated by John van den Bercken, Fordham University Press, New York, 2016, p.1, q.4. n.246.
[2]- John Duns Scotus, On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", p.1, q.4, n.249.
[3]- John Duns Scotus, On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", p.1, q.4, n.250.
[4]- ibid.
[5]- ibid., n.251.

نتيجة عرضية، كذلك أيضًا لا يمكن الوصول إلى معرفة يقينية عندما تجتمع معًا في فعل معرفي عناصر يقينية وأُخرى غير يقينية»[1]. إن رد سكوتس هذا لا يهدف إلى الحط من قدرة العقل الإنساني أو إقصائه، ولا يرمي أيضًا إلى التأكيد على رأي الشكّاك في عدم إمكانية الوصول إلى معرفة يقينية، وإنما يهدف إلى الرفع من مكانة العقل الإنساني، وتأكيد قدرته على معرفة ما يطلق عليه غينت الحقيقة اليقينية المعصومة "الحقيقة المحضة" (sincera veritas). لقد أنكر سكوتس أي شرعية للعلاقة المفترضة بين الإشراق والمعرفة الطبيعية للحقيقة، وقد تجلى موقفه في أنه لا حاجة إلى ضوء خاص للحقيقة؛ إذ يمكن الحصول على اليقين الذي لا يقبل الشك عن طريق العقل الذي يعمل في ضوئه الطبيعي[2].

ثانيًا: مسألة اليقين:

إن النقد الذي وجهه سكوتس لنظرية الإشراق عند هنري غينت يؤسس لمسألة إدراك اليقين عن طريق التجربة الحسية واعتمادًا على قدرة العقل وحده، ويحاول سكوتس أن يعتمد على أوغسطين –المصدر الأساسي لنظرية الإشراق عند هنري غينت– من أجل أن يبيّن أن واضع نظرية الإشراق ومرسي دعائمها لم يعترض على دور المعرفة الحسية في إدراك المعرفة اليقينية، فقد بيّن أوغسطين في الكتاب الخامس عشر من عمله "الثالوث" (De trinitate) أن الإدراك الحسي هو أحد مصادر المعرفة الإنسانية إلى جانب كلٍ من المعرفة التي يحصّلها العقل بذاته، والمعرفة التي يحصل عليها من الآخرين، فبوساطة الحواس نكون على يقين من وجود الموجودات الحسية في هذا العالم[3]، وفي هذه القضية بالذات يربط أوغسطين الحقيقة التي يتم التعبير عنها بالكلمة بالعلم الموجود في العقل، فمعيار صدق الكلمة هو مطابقتها للعلم الموجود في العقل، وفي معرض رده على الأكاديميين (الشكّاك) يوضح أوغسطين عدم معقولية موقفهم الذي يرى استحالة بلوغ الحقيقة التي تعبّر عن ذاتها بوساطة المعرفة الثابتة بأي شكل من الأشكال، ويبيّن وجود حقائق يقينية لا يتطرق إليها الشك أبدًا[4].

يسير سكوتس على خُطا أوغسطين ليبيّن استحالة الشك المطلق، ويؤكد وجود حقائق يقينية يمكن الوصول إليها عن طريق العقل، إلا أنه يوجد فارق أساسي بينهما، فعلى الرغم من أن أوغسطين يجعل في مقدور العقل الحكم على المعطيات الحسية، إلا أن معيار الحكم هو الضوء الداخلي، والمقصود هنا الإشراق الإلهي[5]، في حين أن سكوتس يرمي من وراء استعراضه للأنواع الأربعة من المعارف اليقينية إلى التأكيد على أن العقل وحده قادر على إدراك اليقين بناءً على قدرته الخاصة، واعتمادًا على الخبرة الحسية دون الحاجة إلى أي إشراق إلهي.

النوع الأول هو معرفة المبادئ الأولى (notitia Principiorum) وتختص بالمبادئ الواضحة بذاتها التي لا تحتاج إلى برهان، وهي تشكّل الأساس الذي تقوم عليه المعرفة، إلا أنه لا يمكن اعتبار هذه المبادئ مستقلة بشكل كامل عن الخبرة الإنسانية، فالمعرفة العقلية تبدأ من الإحساس وتعتمد على الخبرة الحسية، فكما هو الحال عند أرسطو يؤكد سكوتس على أن معارفنا كلها تنشأ من الإدراك الحسي، والأهم من ذلك هو فهم سكوتس الذي يتماشى مع أرسطو، وهو أن الإحساس يتطلّب وجود كائن خارجي

---

[1]- John Duns Scotus, On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", p.1, q.4. n.217.

[2]- Marrone, S. P., The Light of the Countenance "Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century", Brill, Leiden.Boston.Köln, 2001, p.410.

[3]- Augustinus, De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), Lateinisch/Deutsch, neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Hamburg, Meiner 2001, XV.12.21.

[4]- يوضح أوغسطين وجود ثلاثة أنواع من الحقائق اليقينية التي لا يتطرق إليها الشك، وهي القواعد المنطقية والأعداد، المعايير الأخلاقية والجمالية التي تكون الأساس في اطلاق الاحكام، الأنا الحاضرة في كل الأفعال التي تقوم بها. انظر: ماثيوز، جاريث ب.: أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص42–44؛ وَماركوس، ترانثي: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص46.

[5]- Augustinus, De vera religione/Über die wahre Religion, Lateinisch/Deutsch, übers. u. hrsg. Von W. Thimme, Stuttgart, 1983, XXXIV. 64.181; The City of God, translated by Marcus Dods, introduction by Thomas Merton, The Modern Library, New York, 2000, XI. 27.

انظر أيضًا: وَماركوس، ترانثي: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ص49.

محسوس، في حين أن العقل يتطلب وجود موضوع عقلي داخلي[1]. إن العقل لا يمتلك اتصالًا مباشرًا مع الموضوعات الخارجية في هذه الحياة، لذلك فهو يعتمد على الإحساس من أجل الحصول على موضوعاته، وهذا يُظهر التعاون الوثيق بين ملكتي الحس والعقل في تكوين المعرفة، ويُسلّط الضوء على الأهمية الكبيرة التي يعزوها سكوتس للإحساس على أنه أصل المعرفة.

تبدأ معرفة العقل من الأمور البسيطة؛ إذ يوضح سكوتس فاعلية العقل التركيبية في عملية تكوين المعرفة، فالعقل يدرك بداية الموضوعات البسيطة عن طريق الإحساس ليكوّن ما نسميه بالمفاهيم (termini)[2]، ومن ثم يقوم بعملية جمع وربط هذه المفاهيم في قضايا لكي يتمكّن من إدراك المركّب، لتغدو المبادئ الأساسية التي تقوم عليها أحكامنا مستمدة من تجربتنا الحسية وقائمة عليها[3]، ولتوضيح هذه القضية يبيّن سكوتس أن مفهومي "الكل" و"أكبر من" مأخوذين من الحواس، والقضية القائلة أن "الكل أكبر من الجزء" يصوغها العقل بناءً على قدراته الخاصة[4]، وهي قضية قائمة على التجربة وناتجة عنها، فمعرفة ما هو "الكل" وما هو "الجزء" والعلاقة القائمة بينهما تعتمد على الخبرة.

لا بدَّ من الانتباه إلى أن هذا النوع من القضايا ليس قائمًا على الاعتقاد، وإنما هي قضايا لا يخطئ العقل في الوصول إليها بوساطة قدرته الخاصة، ولكي يستبعد سكوتس المبادئ الأولى التي تكون الأساس في إصدار الأحكام من دائرة الشك نهائيًا، يبيّن أن العقل لا يخطئ في المفاهيم التي يصل إليها عن طريق الخبرة الحسية حتى لو أخطأت الحواس، لأن الحواس ليست سبب (causa) المعرفة وعلتها، وإنما هي الدافع أو الباعث (occasio) «إن الحواس ليست سببًا لمعرفة العقل، وإنما باعث لها، لأن العقل لا يمكن أن يكون لديه أية معرفة بمفاهيم قضية ما لم يتلقاها من الحواس»[5] وحتى لو أخطأت الحواس فإن العقل لا ينخدع فيما يتعلق بهذه المبادئ، لأنه يتضمن في داخله المصطلحات والمفاهيم التي تُعدُّ سبب الحقيقة، وهي حاضرة فيه بشكل دائم[6]، ولا يمكن للحواس أن تضلل العقل، لأن العقل يمتلك القدرة على الحكم على معطيات الحواس التي تُساهم في كشف العالم الخارجي وعرضه كما يبدو بظواهره المختلفة.

النوع الثاني من المعرفة هو تلك التي تأتينا عن طريق التجربة (cognita per experientiam)، وهو في الحقيقة ينطبق على المعرفة الاستقرائية التي يحصلّها العقل من خلال ملاحظة الوقائع من أجل إدراك عللها، وهذه المعرفة تساهم في الوصول إلى المفاهيم التي تعتمد عليها القضايا الواضحة بذاتها، لكن هل تعطينا التجربة في هذه الحالة نتائج يقينية ومعصومة عن الخطأ؟ إن مبدأ التكرار، أو ما يمكن تسميته بقانون الاطراد في الطبيعة[7] (Regulation of nature)، الذي لا يشمل في بعض الأحيان كيفية عمل الموجودات تحت جميع الظروف، لا يضمن الوصول إلى معرفة معصومة عصمة كاملة، وإنما يوفر لنا –في الحقيقة– الحد الأدنى من المعرفة العلمية، ففي بعض الأحيان لا نجد أية وسيلة أو طريقة مناسبة لإثبات سبب إضافة سمة محددة إلى موضوع محدد بعينه، لكن يجب الاكتفاء بها كمبدأ أول معروف من خلال التجربة[8]. هناك العديد من الأسباب التي تتحكم بأي حدث معيّن، والعقل الإنساني المحدود غير قادر على الإلمام بهذه الأسباب كلّها، أضف إلى ذلك قدرة الله على تغيير مجرى الطبيعة، مما يؤدي إلى تقويض اليقين الذي يمكن الوصول إليه بالمعرفة التجريبية[9]، مما ينعكس على عملية تكوين المفاهيم التي تسترشد دائمًا

[1]- Pasnau, R., Cognition, in: The Cambridge Companion to Duns Scotus, edited by Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p.286.

[2]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.108.

[3]- كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الثاني"، ص258.

[4]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.108-109.

[5]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.108.

انظر أيضًا:

John Duns Scotus, On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", p.1. q.4. n.234.

[6]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.109.

[7] قانون الاطراد في الطبيعة يعني أن الظواهر الطبيعية تجري بشكل مطرد على وتيرة واحدة لا تتغير، فما حدث في الماضي سوف يحدث في الحاضر وفي المستقبل إذا توافرت الشروط ذاتها المحيطة بحدوثه. انظر: وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص74؛ الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول–الحصاد– الآفاق المستقبلية"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014، ص129.

[8]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.111; On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", p.1. q.4. n.235.

[9]- Hall, A. W., Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the high Middle Ages, Continuum, 2009, p. 85.

بالصور الحسية التي تؤثر في الطريقة التي يكوّن فيها العقل مفاهيمه، وهي لا تُعتبر فقط نقطة الارتكاز التي يعتمدها العقل في تكوين المفاهيم، وإنما أيضًا معيار صحتها.

في الواقع نجد أنفسنا هنا أمام معيارين للمعرفة، الأول هو الإحساس والخبرة الحسية، والثاني هو المفاهيم والخبرة العقلية، والمعيار الثاني يعتمد اعتمادًا أساسيًا على الأول، ففي هذه الحياة يستمد العقل معلوماته من الحواس، لكن قبل أن يبدأ العقل بتصنيف البيانات الحسية وتحويلها إلى مفاهيم وأفكار، تعالج الحواس تلك المعلومات بطرق مختلفة، فالإحساس بأبسط أشكاله يحدث عندما تدرك إحدى الحواس الكيفية الحسية المناسبة لها، كما تدرك حاسة البصر اللون، وعندما يتم تخزين المعلومات التي تأتي عن طريق الحواس تحدث عملية إعادة صياغة من أجل إعادة تذكّرها فتنشأ "المخيلة" (Phantasm) التي تتكون من الصور التي تم تجريدها من قِبل العقل، وهي مصدر المعلومات الوحيد له[1]، وإذا كان باستطاعتنا تقديم قراءة فينومينولوجية لسكوتس يمكننا القول هنا إنّ فعل الإدراك هو فعل قصدي يتجه بوساطته الإنسان إلى العالم الخارجي المحسوس المحيط به بقصد إدراكه، وحتى يكتمل لا بدَّ من نشوء علاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وهي علاقة قصدية تُعبّر عن ذاتها بفعل الإدراك الذي يتجه إلى الأشياء ذاتها التي تتحول بعد ذلك إلى ماهيات عقلية يتمكّن الإنسان بالاعتماد عليها من إطلاق الأحكام على الموجودات، وهكذا نتيجة لإدراكنا لموجودات العالم وتفكيرنا فيها، فإن محتوى عقلنا هو العالم المادي نفسه ممثلًا بصوره العقلية (ماهياته)، من ثمّ نحن بصدد نوعين من التجربة: تجربة مادية حسية نتمكن بوساطته إدراك الموجودات كما هي، وكما تتمظهر في العالم، وتمكّننا بعد ذلك من تكوين الماهيات الثابتة، وتجربة صورية تتمثل في التوجه إلى هذه الماهيات وتكوين قضايا أساسية يقينية تكون الأساس الذي تُبنى عليه معارفنا.

النوع الثالث من المعرفة هو معرفتنا بأفعالنا (cognition de actibus nostris)، ونحن على يقين من هذه المعرفة كيقيننا من المبادئ الأولى الواضحة بذاتها، وهي معرفة لا تحتاج إلى برهان، ولو أخطأت الحواس جميعها، فسيبقى هناك يقين بحضور "الأنا" في الأفعال كلّها التي تقوم بها، وبالتالي فإن وجود "الأنا" هو من الحقائق اليقينية التي لا يمكن الشك فيها[2]. إلا أن سكوتس يثير قضية مهمة تتعلق بعدم إمكانية معرفة "الأنا" لذاتها معرفة مباشرة دون وسيط، فعملية الإدراك في العقل تتم فقط من خلال الصور التي تم تجريدها بعملية الإدراك الحسي وكوّنت المخيلة، والعقل لا يستطيع أن يدرك ذاته من دون إدراك الأشياء الأُخرى، والسبب في ذلك هو عدم قدرته على التحرك من تلقاء ذاته وحاجته إلى شيء يمكن تخيله (المقصود هنا صور الأشياء الموجودة في العقل) أو شيء محسوس يمكّنه من التحرك «يتحرك العقل بواسطة أشياء يمكن تخيلها، وعندما تُعرف هذه الأشياء، فإنه يعرف منها أفكارًا مشتركة للأشياء المادية وغير المادية، ومن خلال التفكير يعرف ذاته بموجب فكرة مشتركة معها وبأشياء يمكن تخيلها، إلا أنه لا يستطيع أن يدرك ذاته مباشرة من دون إدراك شيء آخر، إنه لا يستطيع أن يتحرر من تلقاء ذاته مباشرة بسبب تنظيمه الأساسي – في حالته الراهنة– القائم على أشياء يمكن تخيلها»[3]، وهذا يوضّح بشكل جلي أن الأشياء المادية المحسوسة هي التي نكون على معرفة مباشرة بها، فالعقل يدرك ذاته عندما يدرك انفصاله عن بقية الموجودات، وهنا يكتمل الفعل الانعكاسي للمعرفة؛ إذ تصبح الذات والموضوع واحدًا، كما أنّه يؤكد على قضية أُخرى مهمة، وهي أن المعرفة المجردة ومعرفة المعقولات لا يمكن أن تتم وتكتمل إلا بوساطة الموجودات المادية، وحتى معرفة الله ذاته يتم الاستدلال عليها من معرفة الوجود المادي، وهكذا تغدو الخبرة بالمحسوس شرطًا ضروريًا لتكوين البنية المعرفية عند الإنسان، فالأساس هو الخبرة الحسية، وشروط تكوينها واكتمالها تلعب دورًا مهمًا في تكوين المعرفة العقلية واكتمالها.

---

[1]- Pasnau, R., Cognition, in: The Cambridge Companion to Duns Scotus, p.287.

[2]- Duns Scotus, Philosophical Writings, pp.111-112; On Being and Cogntion "Ordinatio 1.3", p.1. q.4. n.239.

[3]- Ioannis Duns Scotus, Ordinatio (Liber Secundus), in: Opera Omnia (Tom. VII), studio et cura Commissionis Scotisticae, civitas Vaticana, 1973, p.2. q.1. n.293.

انظر أيضًا:

John Duns Scotus, On Being and Cognition "Ordinatio 1.3", p.1. q.2. n.35;
p.1. q.3. n.187; p.3. q.2. n,542.

النوع الرابع من المعرفة (cognition quae subsunt sensibus)، وهو معرفة الأشياء المادية التي تخضع للحواس في وضعها الراهن، أي كما تبدو للحواس لحظة إدراكها حسيًا، ويقر سكوتس هنا أن المعرفة نسبية ترتبط بموضوع الإدراك وكيفية ظهوره للحواس، إلا أنه يبيّن أن المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس يقينية، والعقل يحكم بصدقها إما عن طريق السلب أو النفي، أي أن العقل يحكم بعدم صدق ما تظهره الحواس، أو عن طريق الإيجاب، أي أن العقل يحكم بصدق ما تظهره الحواس، فمبدأ التكرار أو الاطراد الطبيعي الذي تطرقنا إليه في المعرفة التي تأتينا عن طريق الخبرة يؤكد معرفتنا عن الأشياء «إذا حدث التغيير ذاته بشكل متكرر في الموضوع المعروض، يترتب على ذلك أن التغيّر أو الصورة المُدركة هي نتيجة طبيعية لعلة محددة»[1]. أما في حال كانت المعلومات التي تأتينا عن طريق الحواس غير صحيحة، كرؤية المجداف مكسورًا في الماء، أو الأشياء التي تُرى من مسافة بعيدة تبدو أصغر مما هي عليه في الواقع، فإننا ما زلنا على يقين مما هو حقيقي، ونعرف ما هو الخطأ «لأن هناك دائمًا بعض القضايا المتأصلة في العقل التي تساعده في التمييز بين إدراكات الحواس الصحيحة أو الخاطئة، كالعبارة القائلة "لا ينكسر الجسم الصلب عند لمسه لشيء ليّن يفسح المجال له". هذه القضية واضحة بذاتها من مفاهيمها بحيث لا يمكن للعقل أن يشك فيها حتى لو تم الحصول عليها من الحواس الخاطئة. علاوة على ذلك فإن العكس يتضمن التناقض»[2]، ويبيّن سكوتس هنا أنه على الرغم من أن الحواس ذاتها (حاستي البصر واللمس) تؤكدان أن العصا أقسى من الماء، وأنه بإمكانها المرور فيه، إلا أن العقل هو الذي يحكم على ما تقدمه الحواس، وهو الذي يقرر أي الحواس مخطئة[3] بناءً على قضايا واضحة بذاتها، وهذه القضايا ذاتها معتمدة على الخبرة الحسية ومُستَمدّة من التجربة.

إن الحديث عن أربعة أشكال من المعرفة يرمي من خلاله سكوتس إلى التأكيد على إمكانية الوصول إلى معارف يقينية قائمة على الخبرة الحسية والتجربة، فالوصول إلى اليقين لا يحتاج إلى أية مساعدة إلهية أو إشراق إلهي يتجاوز القدرات الطبيعية للعقل، كما أن إقحام الإشراق الإلهي في عملية المعرفة لا يُسهم في حل مسألة الشك، لأنه لا يقدّم إجابة مناسبة حول كيفية اكتساب المعرفة اليقينية. إن الإنسان قادر على تحصيل المعرفة اليقينية في مجالات المعرفة جميعها، حتى لو كان اليقين على درجات مختلفة، والمعيار الذي يحتكم إليه العقل في الحكم على عمل الحواس، وتحديد إذا ما كانت الحواس تخطئ في إدراكها لموجود ما في لحظة محددة، هو إما المعرفة التي يحصّلها العقل عن طريق الحواس ذاتها؛ إذ تتيح الحواس إمكانية لتحصيل المعرفة، وفي هذه الحالة لا تكون علة المعرفة وسببها، وإنما وساطة معرفية، أو المعرفة التي يكتسبها العقل بوساطة مبدأ التكرار الذي تؤيده أيضًا شهادة الحواس، والذي يساعد العقل في الوصول إلى مفاهيم عامة تمكّنه من تكوين قضاياه التي تُشكّل الأساس الذي ترتكز عليه الأحكام.

ثالثًا: المعرفة الحدسية والمعرفة التجريدية:

كما رأينا يعوّل سكوتس على إسهام الخبرة الحسية في الوصول إلى اليقين وفي إطلاق الأحكام على الموجودات في هذا العالم، لذلك نراه يؤسس لضرورة المعرفة الحدسية بموجودات العالم الفردية انطلاقًا من أن إطلاق الأحكام العامة يعتمد على القدرة على إدراك الموجودات المفردة الجزئية كما هي موجودة وحاضرة للحواس في وجودها الفعلي الواقعي.

في البداية لا بدَّ من التمييز بين المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية، فالمعرفة الإلهية تسبق الوجود الواقعي المتحقق، كما أنها علة وجوده، من ثمّ فإن المعرفة الإلهية ليست تطابقًا مع الواقع، وإنما العكس، أي أن الواقع هو التطابق مع الأفكار الإلهية. في مقابل ذلك فإن المعرفة الإنسانية هي تطابق مع الواقع؛ إذ يسبق الوجود الواقعي المتحقق عملية نشوء المعرفة وتكوينها. إذنًا هناك أسبقية أنطولوجية وزمانية للموجودات التي تُعدُّ علة المعرفة الإنسانية، وحتى تتكوّن هذه المعرفة لا بدَّ من اتصال مباشر مع موضوع المعرفة. على هذا الأساس يُعرّف سكوتس المعرفة الحدسية (cognition intuitive) على أنها المعرفة التي «ترتبط بالموجودات

[1]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.114.
[2]- John Duns Scotus, On Being and Cognition "Ordinatio 1.3", p.1. q.4. n.242-243.
[3]- ibid.

الطبيعية أو بالموجودات المفردة في وجودها الفعلي»[1]، من ثمّ فإن هذه المعرفة تتعلق بالموجود في وجوده الفعلي الواقعي الحاضر وبالحالة التي يُظهِر ذاته بوساطتها للحواس. من ثمّ يغدو الوجود الفعلي الواقعي المتحقق السبب الأساسي لنشوء هذه المعرفة، والعلاقة التي تقوم بين الموجود (موضوع المعرفة) والذات العارفة هي علاقة تتسم بأنها مباشرة لا تتطلب وجود أية وساطة –اللهم إلا إذا استبعدنا الحواس عن كونها واسطة بين العقل والشيء الموجود– وهكذا لدينا الوجود الحقيقي الواقعي المباشر للشيء –القابل للإدراك من قِبل الحواس– والعقل الذي تربطه علاقة مباشرة مع هذا الشيء، ويتعرّف عليه كما يُظهِر ذاته، أو كما هو موجود بالفعل.

الجدير بالذكر أن سكوتس يضع أساس المعرفة ومبدأها في المعرفة الحدسية وليس في الصور العقلية أو الأنواع (species)، وهذا يتماشى مع الرأي الأرسطي الذي يرى أن المعرفة تبدأ من المحسوس ومن الخبرة الحسية «لأن الصور العقلية [الأنواع] تمثّل موضوعًا كما هو مستخرج من الوجود الفعلي (إنهم يمثّلون وجودًا ما بغض النظر عمّا إذا كان موجودًا أم لا، وبالتالي فهي ليست مبادئ لمعرفة الموجود كما هو موجود). ثانيًا لأن الحقائق العرضية [contingent truths] لا يمكن معرفتها بأي نوع من أنواع الصور العقلية الداخلية على الإطلاق»[2]، وهذا في الحقيقة يطرح العلاقة بين الوجود الفردي الجزئي (الموجودات الفردية) والوجود الكلي (الأنواع/الكليات)، فالكلي مُتَضمَّن في الفردي كما هو موجود، والمعرفة الحدسية تمكّن من معرفة الكلي في تحققه الواقعي في موجود مفرد مُدرَك حسيًا[3].

يميّز سكوتس بين ضربين من المعرفة الحدسية، المعرفة الحدسية الكاملة، وهي معرفة الموجود كما هو موجود وحاضر للحواس، والمعرفة الحدسية غير الكاملة التي تتعلق إما بمعرفة الموضوع في الماضي أو بالرأي بالمستقبل[4]. إن المعرفة الحدسية الكاملة قائمة على حضور الشيء أمام الحواس حضورًا محكومًا بالزمان والمكان، أما المعرفة الحدسية الناقصة فهي ما تبقى من المعرفة الحدسية الكاملة، أي أنها معرفة مع غياب موضوع المعرفة؛ إذ لا توجد علاقة حسية مباشرة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، ومضمون هذه المعرفة هو معرفة الأشياء التي تم معرفتها بشكل حدسي كامل، ووجودها في العقل يُعبّر عن معرفة الأشياء وكأنها حاضرة الآن، وليس على أنها جزء من ماضٍ غير موجود[5].

فيما يتعلق بهذه القضية يبيّن سكوتس مسألة مهمة تتعلق بعلاقة الكلي –المتمثل هنا بالنوع (species)– والموجود الفردي بصورته العقلية كما هو حاضر في الذاكرة؛ إذ لا بدَّ من الانتباه إلى أن المعرفة الحدسية غير الكاملة لا تحدث تحت تأثير النوع (species)، الذي يُعدُّ صورة الأشياء ويُعبّر عن ماهيتها بشكل عام دون النظر إلى وجود الشيء الفردي، أي الشيء في تفرّده، وإنما يتم التَّوجُّه إلى صورة الشيء ذاته كما هي موجودة في العقل، وهي تطابق الشيء المحسوس العيني الحاضر الذي تم إدراكه من قِبل العقل آنذاك «عندما يكون هناك شيء حسي حاضر للحواس يمكن أن تحدث بسببه معرفة مزدوجة في العقل، المعرفة الأُولى تجريدية [abstractive]؛ إذ يقوم العقل الفعّال بتجريد الماهيات كما هي من الأنواع الموجودة في المخيلة، وهذه الماهيات تمثّل الموجود بشكل مطلق (وليس كما هو موجود في هذا الوقت أو ذاك)؛ المعرفة الثانية يمكن أن تكون معرفة حدسية في العقل؛ إذ يشترك الموجود كما هو موجود مع العقل، ومن هذه المعرفة يتم استخراج معرفة حدسية ثابتة يتم نقلها إلى الذاكرة العقلية، وهذه المعرفة ليست معرفة للماهية المطلقة (كما هو الحال في المعرفة التجريدية)، وإنما تتعلق بالشيء المعروف كما هو موجود، أي بالطريقة التي تم بها إدراكه في الماضي»[6]. كأننا هنا بصدد عمليتين تبيّنان كيفية تكوين المفاهيم العامة التي تُعبّر عن الماهية المطلقة للأشياء، فلدينا معرفة حدسية مباشرة بالأشياء تتكوّن عنها صور خاصة بشيء محدد معروف كما يُظهر ذاته للحواس،

[1]- Ioannis Duns Scoti, Ordinatio (Liber Tertius), in: Opera Omnia (Tom. IX), studio et cura Commissionis Scotisticae, civitas Vaticana, 2006, d.14. q.3. n.111.

[2]- Ioannis Duns Scoti, Ordinatio (Liber Tertius), d.14. q.3. n.113.

[3]- كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الثاني"، ص255؛ بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات–دار القلم، الكويت–بيروت، ط3، 1979، ص180.

[4]- Ioannis Duns Scoti, Ordinatio (Liber Tertius), d.14. q.3. n.111.

[5]- Ioannis Duns Scoti, Ordinatio (Liber Tertius), d.14. q.3.. n. 115.

[6]- ibid. n.117.

ومن ثم هناك عملية تجريد أعلى من هذه يكون الأساس فيها المعرفة التي تم اكتسابها عن طريق الاتصال الحدسي المباشر بالأشياء وأخذت شكل صور مرتبطة بموجودات محددة؛ إذ يتم تجريد الماهيات المطلقة التي تُعبر عن الماهيات الحقيقية للأشياء، وتأخذ شكل الكليات العامة، من الصور التي تم الوصول إليها عن طريق المعرفة الحدسية، فالنوع الأول من الصور يشترك فيه الشيء مع العقل، ويصل العقل إلى الصورة المجرّدة عن الشيء، أما في النوع الثاني فيصل العقل إلى الماهيات المطلقة بمعزل عن وجود الشيء، ومن خلال تجريد الماهيات العامة من الماهيات الفردية التي تم الوصول إليها عن طريق الإدراك الحدسي.

في مقابل المعرفة الحدسية يحدد سكوتس نوعًا آخر من المعرفة، وهو المعرفة التجريدية (cognitio abstractiva) التي تختص بمعرفة الموجود بغض النظر عن وجوده، الذي يُفهم هنا على أنه الحضور المباشر أمام الحواس، أو عدمه، الذي يُفهم هنا على أنه غياب الموضوع وعدم حضوره أمام الحواس ، كما أنها معرفة بالماهيات العقلية للموجودات التي تم إدراكها عن طريق الحواس «أُسمي هذا النوع الأول من المعرفة "تجريدية" لأنها للجوهر ذاته كما هو مجرد من الوجود وعدم الوجود»[1]. إن هذا النوع من المعرفة لا يتطلّب الاتصال المباشر مع الموجود، كما هو الحال في المعرفة الحدسية، كما أنه لا يهتم بالوجود الفعلي الواقعي، ويوضح سكوتس هذه القضية بتمييزه بين الرؤية (vision) التي تعني الاتصال المباشر بالموجود كما هو حاضر للمشاهد، وبهذا المعنى تكون الرؤية هي المعرفة الحدسية[2]، والفهم التجريدي الذي لا يتطلب حضور الشيء، وإنما هو إدراك للماهيات المجردة للأشياء. إلا أن هذا التمييز لا يعني الفصل التام بين نوعي الإدراك، الحدسي والتجريدي، فالمعرفة التجريدية لن تكون ممكنة دون المعرفة الحدسية؛ لأن معرفة ما هو موجود يجب أن يكون مثبتًا بدليل إدراكي حسي، وفي حال وجود ماهية غير مستخلصة من شيء مُدرك حسيًا فإن العقل لن يكون متيقنًا إذا ما كان هذا الشيء موجودًا أم لا[3]. بالمقابل لا يمكن الاكتفاء بالمعرفة الحدسية فقط، فالمعرفة الحدسية هي معرفة آنية وقتية ترتبط باللحظة التي تحدث فيها وتنتهي بانتهائها، وفي حال عدم وجود المعرفة التجريدية يصبح من المستحيل معرفة أي شيء لم يعد موجودًا[4].

وهكذا فإن البنية المعرفية عند سكوتس تقوم على كلٍ من المعرفة الحدسية والمعرفة التجريدية، والتمييز بينهما قائم على أساس موضوع كلٍ منهما، فموضوع المعرفة الحدسية حاضر بذاته أمام الحواس، في حين أن موضوع المعرفة التجريدية هو الصور التي تم تجريدها بعد إتمام عملية الإدراك الحدسي. هنا يصبح واضحاً أن لا شيء في العقل لم يتم إدراكه مسبقًا عن طريق الحواس، والمعرفة التجريدية تبيّن أن محتوى العقل هو موجودات العالم وقد تحولت إلى صور وماهيات تُشكّل المخيلة (imagination)، وعملية الإدراك التجريدي تتطلب حضور صورة الشيء في العقل «إن إحساسًا معيّنًا لا يتعرّف على الشيء بالطريقة ذاتها التي يتعرّف بها الخيال عليه؛ إذ يتعرّف الإحساس على الشيء كما هو موجود بحد ذاته؛ يتعرّف الخيال على الشيء الموجود ذاته بوساطة النوع [species] ويمكن أن يوجد هذا النوع من الشيء حتى لو لم يكن الشيء موجودًا، أو حاضرًا، من ثمّ فإن المعرفة التخيلية تجريدية بالمقارنة مع الإحساس»[5].

إن موضوع المعرفة المجردة هو الموضوع الذي يتم تمثيله بوساطة النوع العقلي العام (intelligible species) الذي يندرج تحته، وما هو عام هو جوهر الأشياء، من ثمّ –في المعرفة التجريدية– يدرك العقل جوهر الشيء كما هو قائم بذاته، ويتجاهل أية تحديدات أُخرى تتعلق بالخصائص الفردية للوجود، ولهذا تُسمّى هذه المعرفة تجريدية لأنها معرفة بالجوهر ذاته[6].

إن المعرفة بجواهر الأشياء وماهياتها يكسبها الثبات، من ثمّ فإن عملية التجريد التي تتم من الأشياء يتضفي على المعرفة المجردة الضرورة والثبات، مما يجعلها الأساس الذي يقوم عليه العلم، فالعلم –وفقًا لسكوتس– هو المعرفة المجردة بالشيء التي تم استخلاصها من الوجود الفعلي المتحقق، وثبات هذه المعرفة وبقاؤها –حتى بعد زوال موضوعها العيني المحسوس– أمر ضروري،

[1]- Ioannis Duns Scotus, Ordinatio (Liber Secundus), d3.p.2.q2.n321.
[2]- Duns Scotus, Philosophical Writings, p.70.
[3]- John Duns Scotus, On Being and Cognition "Ordinatio 1.3", p.1. q.3. n.143.
[4]- Vos, A., the Philosophy of John Duns Scotus, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006. P.324.
[5]- Ioannis Duns Scotus, Ordinatio (Liber Secundus), d3.p.2.q2.n323.
[6]- ibid. n321.

وإلا فإن العلم سيزول بزوال الأشياء[1]، من ثمّ فإن المعرفة المجردة هي معرفة بالأشياء والموجودات، إلا أنها ليست معرفة مباشرة، وإنما معرفة قائمة على توسّط الأنواع المعقولة التي دونها لن تكون المعرفة المجردة ممكنة على الإطلاق.

إن حصر المعرفة بما هو حاضر للعقل الإنساني يطرح في النهاية التساؤل حول قدرته على إدراك الجوهر الإلهي. ضمن هذا السياق يبيّن سكوتس أن العقل الإنساني لا يمتلك معرفة حدسية طبيعية بالجوهر الإلهي، وبناءً عليه لا يمتلك أي مفهوم تجريدي مباشر له، والسبب في ذلك هو أن الله ليس حاضرًا حضورًا مباشرًا لعقلنا، وأي مفهوم أو تمثيل مجرد لله فإن سببه هو الله ذاته، من ثمّ إذا كان من الممكن معرفة الله من خلال تمثيل مباشر، فإن مثل هذا التمثيل سوف يكون بسبب إرادة الله، فالله هو الذي يمكّننا من معرفته بفضل نعمته[2]. إن المعرفة التي يمكن أن يحصلّها العقل الإنساني عن الله في هذه الحياة ليست قائمة على الاتصال المباشر معه، وإنما يقوم العقل الإنساني بتجريد المفاهيم العامة من الموجودات في هذا العالم، ومن ثم المقارنة بينها من أجل الوصول إلى مفاهيم يمكن اعتبارها مفاهيم متواطئة، ويمكن استخدامها عند الحديث عن الله «وما لم يكن هناك مفاهيم متواطئة فلن يكون لدينا سوى معرفة سلبية بالله، وهي ليست معرفة حقيقية»[3]. ومن الضروري الانتباه إلى أن هذه الصفات لا تحد الماهية الإلهية، كما أنها لا تُفهم بالمعنى ذاته عند استخدامها في الحديث عن الله، فالصفات عند إطلاقها على الله تعني اللانهائية.

نتائج البحث:

إن الغاية المنشودة من البحث الوقوف على الأسس التي تقوم عليها نظرية المعرفة عند دنس سكوتس، وإبراز الدور المهم الذي يسنده إلى العقل في عملية البحث عن الحقيقة، وتأكيد قدرته على إدراك اليقين اعتمادًا على قدراته الطبيعية دون الحاجة إلى الإشراق الإلهي، وقد أسفر البحث عن النتائج الآتية:

1. لكي تكتمل عملية الإشراق لا بدَّ من أن يكون قطباها (الله والعقل الإنساني) لا متغيريّن، وإذا كان العقل الإنساني متغيّرًا، فمن المستحيل أن تتم عملية الإشراق؛ لذا فإن سكوتس يقوّض نظرية الإشراق انطلاقًا من دحض أحد قضاياها الرئيسية، وهي حجة عدم ثبات العقل، ليؤكد أنَّ العقل قادر على إدراك ما هو ثابت ويقيني دون الحاجة إلى الإشراق.
2. تدعم أنواع المعارف اليقينية التي قدمها سكوتس حججه في الرد على حجج هنري غينت التي أسس عليها نظرية الإشراق، فهي تبيّن قدرة العقل على تكوين مفاهيمه الخاصة به بناءً على تجربته الحسية، واعتمادًا على خبرته بموجودات العالم المادي، كما أنها تؤكد وجود طبيعة ثابتة وراء التغيير الحاصل في هذا العالم، وهذه الطبيعة الثابتة هي التي تجعل المعرفة الثابتة واليقينية متاحة وممكنة، وهكذا فإن سكوتس يرفع من مكانة العقل، ويرد للواقع المحسوس حقيقته وواقعيته على أنه عالم تكتسب موجوداته سمة اليقين على الرغم من كونه متغيّرًا زائلًا.
3. إن الإحساس لا يقيد العقل أبدًا في عملية إطلاق الأحكام، فالحواس مجرد إمكانية للمعرفة أو سببًا لها (occasio)، وتسهم في تلقي العقل للمعلومات المتعلقة بالوسط المحيط به (العالم المادي المحسوس)، وتسهم أيضًا في تكوين محتواه المفاهيمي، أما فيما يتعلق بعملية الحكم، فإن العقل وحده الذي يقرر كيفية تطبيق هذا المحتوى واستخدامه، من ثمّ فإن العقل قادر على تجاوز أي تضليل قد ينشأ من الحواس، كما أنه قادر على استخدام قواه الطبيعية في إدراك اليقين في أثناء بحثه عن الحقيقة، كما يؤكد على الأساس التجريبي للأحكام، لأن معيار صدقها هو الصور والماهيات الموجودة في العقل، التي تم استخلاصها بعملية التجريد القائمة على الخبرة الحسية.
4. إن التمييز بين نوعين من المعرفة (حدسية وتجريدية) يحيلنا إلى التمييز بين نوعين من التجربة، تجربة حسية ترتبط بالمعرفة الحدسية، وتجربة صورية ترتبط بالمعرفة التجريدية؛ إذ يتمكّن الإنسان في التجربة الحسية من معرفة موجودات العالم المحسوس معرفة مباشرة، في حين يتمكّن في المعرفة التجريدية من الاحتفاظ بالمعرفة الحدسية على شكل صور وماهيات، كما أن التجربة

[1]- Ioannis Duns Scotus, Ordinatio (Liber Secundus), d3.p.2.q2. n.319

[2]- جيلسون، إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1996، ص322.

[3]- كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الثاني"، ص270.

الصورية تتيح للعقل الانتقال من الماهيات الجزئية الخاصة بأشياء محددة إلى الماهيات الكلية العامة الثابتة للموجودات، مما يتيح للعقل إمكانية إدراك اليقين بإدراكه للثابت الكامن وراء المتغيّر، ويتيح أيضًا إمكانية إطلاق الأحكام الصحيحة.

المصادر والمراجع:

أولًا: المراجع باللغة العربية:

1. بدوي، عبد الرحمن: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات– دار القلم، الكويت– بيروت، ط3، 1979.
2. جيلسون، إتين، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط3، 1996.
3. الخولي، يمنى طريف: فلسفة العلم في القرن العشرين "الأصول– الحصاد– الآفاق المستقبلية"، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2014.
4. كوبلستون، فريدريك: تاريخ الفلسفة (من أوغسطين إلى دانز سكوت) "المجلد الثاني، القسم الثاني"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
5. ماثيوز، جاريث ب.: أوغسطين، ترجمة: أيمن فؤاد زهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.
6. وَماركوس، ترانثي: مقالات في فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، 1997.
7. وهبه، مراد: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

ثانيًا: المصادر باللغة الأجنبية:

1. Duns Scotus, Philosophical Writings, a selection edited and translated by Allan Wolter, Nelson, New York, 1963.
2. Ioannis Duns Scoti, Ordinatio (Liber Tertius), in: Opera Omnia (Tom. IX), studio et cura Commissionis Scotisticae, civitas Vaticana, 2006.
3. Ioannis Duns Scotus, Ordinatio (Liber Secundus), in: Opera Omnia (Tom. VII), studio et cura Commissionis Scotisticae, civitas Vaticana, 1973.
4. John Duns Scotus, On Being and Cognition "Ordinatio 1.3", edited and translated by John van den Bercken, Fordham University Press, New York, 2016.

ثالثًا: المراجع باللغة الأجنبية:

1. Augustine, The City of God, translated by Marcus Dods, introduction by Thomas Merton, The Modern Library, New York, 2000.
2. Augustinus, De trinitate (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), Lateinisch/Deutsch, neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von J. Kreuzer, Hamburg, Meiner 2001.
3. Augustinus, De vera religione/Über die wahre Religion, Lateinisch/Deutsch, übers. u. hrsg. Von W. Thimme, Stuttgart, 1983.
4. Copleston, F., A History of Philosophy Vol.II "Medieval philosophy", published by Doubleday, New York, 1993.
5. Hall, A. W., Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the high Middle Ages, Continuum, 2009.
6. Hirschberger, J., The History of Philosophy (Vol. I), trans. Anthony N. Fuerst, The Bruce Publishing Company, USA, 1958.
7. Marrone S. P., Henry of Ghent's Epistemology, in: Companion to Henry of Ghent, edited by Gordon A. Wilson, Brill, Leiden.Boston, 2011.
8. Marrone, S. P., The Light of the Countenance "Science and Knowledge of God in the Thirteenth Century", Brill, Leiden.Boston.Köln, 2001.
9. O'Daly, G., Augustine, in: Routledge History of Philosophy (Vol.II) "From Aristotle to Augustine", edited by David Furley, Published by Routledge, London and New York, 1999.
10. Pasnau, R., Cognition, in: The Cambridge Companion to Duns Scotus, edited by Thomas Williams, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
11. Speer, A.: Bonaventure, in: A Companion to Philosophy in the Middle Ages, edited by Jorge J.E. Gracia and Timothy B. Noone, Blackwell Publishing, UK, 2002.
12. Vier P. C., Evidence and its Function According to John Duns Scotus, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York, 1951.
13. Vos, A., the Philosophy of John Duns Scotus, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.