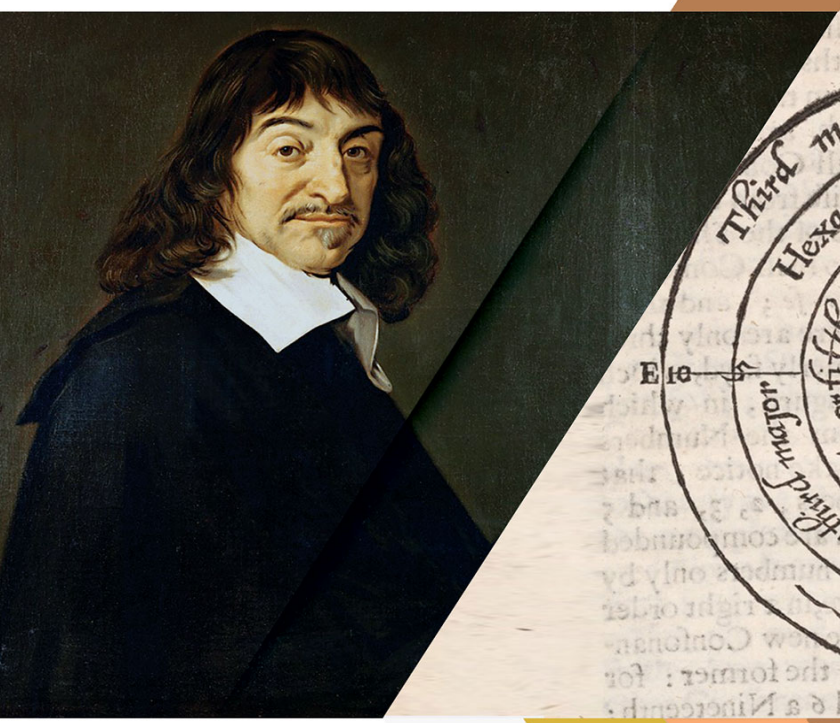
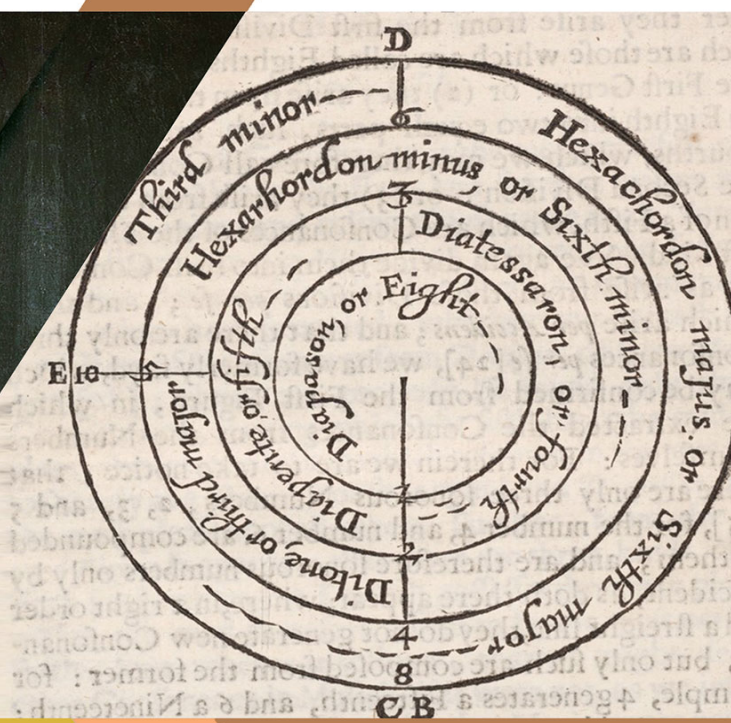
5 دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب

رينيه ديكارت

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي





مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة
المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية

٥

دراساتٌ نقديةٌ في أعلام الغرب

رينيه ديكارت

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي

مجموعة باحثين

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

بسم الله الرحمن الرحيم

العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

رينية ديكارت : مقاربات نقدية لنظامه الفلسفي / مجموعة باحثين.- الطبعة الاولى.-
النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ.
= 2022.
271 صفحة ؛ 24 سم.- (دراسات نقدية في اعلام الغرب ؛ 5)
يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922680026
1. Descartes, René, 1596-1650 .2. الفلسفة الفرنسية. ألف. العنوان.

LCC : B1875 . R46 2022
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

فهرسة اثناء النشر

رينيه ديكارت، مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي

تأليف: مجموعة باحثين

إعداد وتحرير: د. محمد حسين كياني

الناشر: العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة

الطبعة الأُولىٰ: ٢٠٢٢م

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

telegram: @iicss

الفهرس

مقدمه ٧

إنهيار الديكارتيّة نقد معضلة الثنائيّات في عالم ديكارت / إتيان جلسون ٩

نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت في رؤية العلامة الطباطبائي / د. علي أصغر مصلح، رحمة الله موسوي ٢٥

فيلسوف الشبهات: تهافت العقلانية الذاتيّة للكوجيتو الديكارتي / د. محمد عثمان الخشت ٥٣

تحليل ونقد مفهوم الإله في رؤية ديكارت / د. صالح حسن زاده ٩١

في تأويل ديكارت عن معنى التفكير به غربيًّا وعربيًّا / د. إدريس هاني ١١٥

اختلاف الوجود عن الماهية وثنائية الوجود في فكر رينيه ديكارت / د. محمد تقي الطباطبائي ١٥١

معاثر المنهج الديكارتي من البداهة والوضوح إلى التلفيق بين العقليّ واللاَّهوتي / د. غيضان السيد علي ١٧١

بحثٌ حول النقد اللاهوتيّ الذي يُوجّهه بادر لديكارت / د. جوريس غيلدهوف ١٩١

ديكارت أسيراً المراوحة بين العقلانيّة المفرطة والميتافيزيقا المدرسيّة / د. محمّد محمود مرتضى ٢٠٩

فرضية الإله الشرير والبيان الفلسفي لديكارت / د. السيد مصطفى شهر آييني، عزيزة زيرك باروقي ٢٢٩

نقد وتحليل منهج ديكارت في الفلسفة / د. قدرة الله قرباني ٢٤٩

مقدمة

وُلد عالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في مدينة أندريه إي لوير[1] سنة ١٥٩٦ للميلاد. واصل رينيه ديكارت دراساته الدينية في مدرسة لافلشي[2] التي تنتمي إلى طائفة دينية تُسمّى باليسوعية، وأخذ هناك يقرأ الأدب والمنطق والأخلاق والرياضيات وما بعد الطبيعة. ثم انتقل إلى جامعة بواتية[3] لمواصلة دراسته هناك. وفي عام ١٦١٨ للميلاد عقد العزم على السياحة والسفر. ولتحقيق هذه الغاية التحق بالجيش الهولندي لفترة من الزمن بوصفه جندياً متطوّعاً، ليواصل في ذات الفترة دراسة الحقل الأثير على قلبه وهو الرياضيات. ثم سافر إلى الدنمارك وألمانيا وإيطاليا وغيرها وفي ذات الأثناء واصل قراءاته في الفلسفة والرياضيات، وعمد إلى صقل نظرياته في هذين الحقلين. وفي نهاية المطاف وفي عام ١٦٤٩ م توجه إلى استوكهلم بدعوة من ملكة السويد كريستينا لتدريس الفلسفة في بلاطها، بيد أن الطقس البارد واضطراره إلى الاستيقاظ باكراً، وضغط العمل هناك، لم يكن مناسباً لصحته؛ فأصيب بالتهاب رئوي أدى إلى وفاته في نهاية المطاف عن عمر ناهز الثالثة والخمسين عاماً.

وإذا ما استثنينا نظريات رينيه ديكارت في الرياضيات والفيزياء، فقد ظهر في رسالته بعنوان «مقالة في المنهج الصحيح لاستعمال العقل» بوصفه فيلسوفاً. ليبلغ ذروة الشهرة بعد تأليفه لمختلف الرسالات المتنوّعة، ولا سيّما منها: «أصول الفلسفة» و«تأملات في الفلسفة الأولى» وما إلى ذلك من المقالات الأخرى. وبعبارة أخرى: إن اشتهار ديكارت لم يكن بدافع من حسن السيرة أو الشعبية التي أحاطت به؛ إذ أن بعض أفكاره ـ حتى في حياته وحتى إلى ما بعد قرون من وفاته ـ كانت تواجه الكثير من الاعتراضات والمخالفات اللاهوتية والفلسفية؛ وذلك لأن أفكاره في مختلف المسائل قد اقترنت فور انتشارها بمختلف أنواع الانتقادات.

وفي الحقيقة فإن هناك مسائل هامّة في تفكير رينيه ديكارت، وبعضها باللحاظ «الفلسفي» وبعضها

1. Indre-et-Loire
2. La Fliche
3. Poitiers

الآخر باللحاظ «اللاهوتي» جديرة بالتأمل النقدي. وهي مسائل من قبيل: العقلانية، وما بعد الطبيعة العلمية (إقامة نظام ما بعد الطبيعة على قاعدة علمية)، تسرية المنهج الرياضي على سائر العلوم الأخرى، وثنائية النفس / الجسد، والعلاقة بينهما، وماهية النفس، والانفعالات النفسانية، وخلود النفس، والشك المنهجي، والكوجيتو «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود»، وبعض المطالب المدرجة في ضمنها، من قبيل: «أنا موجود، إذن الله موجود»، ومعيار وقواعد الصدق، والذاتانية، ومسار الذهنية إلى الاعتماد على الذات المتأصلة من تلقائها، وبراهين إثبات وجود الله، وماهية قواعد السعادة، والأحكام الأخلاقية، وإرادة الإنسان والتقدير الإلهي، والعلاقة بين الفلسفة والعلم، وماهية الخير وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

لقد تم تأليف هذا الكتاب في إطار مجموعة من المقالات التي كتبت بأقلام مختلف الكتّاب الأفاضل؛ ليشكل مقدمة للتأمل النقدي في حقل فلسفة رينيه ديكارت.

ويجدر بنا أن نتقدّم هنا بوافر الشكر إلى جميع الإخوة الذين ساهموا في إنتاج هذا الأثر، ولا سيّما الإخوة الذين كتبوا هذه المقالات. ونتقدّم بالشكر الجزيل لسماحة حجة الإسلام الدكتور السيد محسن الموسوي على ما تقبله من أعباء الإشراف والتوجيه العلمي النافع، وكذلك نشكر الدكتور محمود حيدر لما بذله من جهد لتحرير بعض البحوث وكذلك فضيلة الدكتور أحمد قطبي ميمندي على ما أفاده من المقترحات والقيام ببعض المراحل التنفيذية في هذا المشروع.

محمد حسين كياني

مدير وحدة الإستغراب/قم المقدسة

شتاء عام ١٤٤٣ هـ ق

إنهيار الديكارتيّة
نقد معضلة الثنائيّات في عالم ديكارت[1]

إتيان جلسون[2]

لا أحد ممّن يعرف مصير مذهب ديكارت يمكنه أن يقرأ العبارة المتهوّرة التي بدأ فيها تأمّله السادس من دون دهشة: «الآن لم يبقَ عليَّ إلّا أن أتساءل عمّا إذا كان ثمّة أشياء مادّيّة»[3]، كان بعيدًا جدًّا عن الخوف من أيّ مشكلة في المرحلة التي حذّره فيها بعض القرّاء من أنّه يسعى للمشاكل، تجاهل التحذير ولم يكترث له، مع ذلك تمّ تحذيره كما ينبغي، فقد سأله غاسندي[4]:

«كيف ينبغي أن نفهم اتحاد الجسمانيّ مع اللاجسمانيّ؟» و«كيف يمكن لِما هو جسمانيّ أن يرتبط بما هو غير جسمانيّ لإبقائه متّحدًا معه؟ أو كيف يتحكّم غير الجسمانيّ بالجسمانيّ ليبقيه مرتبطًا به...؟». صحيح، لقد قلت إنّك تختبر هذا الاتحاد عندما تشعر بالألم، لكن «أنا أسألك إذا قلت إنّك تختبر هذا الاتحاد عندما تشعر بالألم، كيف تعتقد أنّك تقدر، إذا كنت غير جسمانيّ وغير ممتدّ، على اختبار الشعور بالألم؟» باختصار، نختم بكلمات غاسندي:«ما زالت الصعوبة العامّة موجودة، كيف يكون للجسمانيّ ما يشترك به مع غير الجسمانيّ، وما هي طبيعة العلاقة التي يمكن أن تنشأ بينهما»[5].

---

١. المصدر: جلسون، إتيان، المقالة فصل من كتاب «**وحدة التجربة الفلسفيّة**»، ترجمه الى العربية: طارق عسيلي، النشر: المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، عام ٢٠١٧ م، ص ١٦٩ ـ ١٨٨.

٢. فيلسوف ولاهوتي فرنسي من أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر في أوروبا وقد تميَّز بنقده المعمّق لفكر الحداثة وفلسفتها.

3. Eaton, R. M. ***Descartes Selections***, Scribners, New York, 1927, p145.

٤. بيار غاسندي (Pierre Gassendi) (١٥٩٢ ـ ١٦٥٥) فيلسوف وعالم تجريبيّ فرنسيّ معاصر لديكارت، نقد تأمّلات ديكارت الفلسفيّة، وكان له اتصالات وتأثيرات متبادلة مع كبلر وغاليلية وهوبز، خاصّة في علم الفلك والفلسفة، نقد التعاليم السكولائيّة وفيزياء أرسطو. (المترجم).

5. Gassendi, ***Vth Objections***, in Eaton, op. cit., pp 245-246.

ردّ ديكارت على اعتراضات غاسندي ببساطة: «لا مجال للاعتراض على حججي»[١]، سيبقى هذا العمى في هذا العبقريّ سرًّا، ألم نعلم أنّ الهدف الحقيقيّ لديكارت من إثبات وجود العالم الخارجيّ لم يكن إثبات شيء خارج الذهن بقدر ما كان توضيح أنّ ما يوجد خارج الذهن هو الامتداد الهندسيّ لا غير، كان يجب أن يفصل تمييزه بين الذهن والجسم كما فهمه بطريقتين؛ أولًا كان يجب البرهان على أن ما يخصّ طبيعة الجوهر الجسمانيّ لا يمكن أن يُنسب للذهن؛ وثانيًا، ما كان يريده ديكارت قبل كلّ شيء، إثبات صحّة العكس: لا ينبغي أن يُنسب شيء ممّا يخصّ طبيعة الذهن إلى المادّة الجسمانيّة، بتعبير آخر، لم يقلق ديكارت كثيرًا على برهانه على وجود المادّة؛ لأنّ المشكلة في ذهنه لم تكن أبدًا هل المادّة موجودة؟ بل، بالأحرى: عندما نبرهن أنّ المادّة موجودة فعلى وجود ماذا نبرهن؟ كان الجواب: على الامتداد، إنّه المكان وفقًا للأبعاد الثلاثة؛ إذًا المادّة هي ذلك، وليست شيئًا آخر.

هكذا لجأ ديكارت مرة أخرى إلى مبدئه: ما يصحّ عن مفهوم الشيء يصحّ عن ذلك الشيء[٢]. الوجود الوحيد الذي يمكنني إدراكه خارج ذهني هو الامتداد ولا شيء غيره، من هنا كان عنوان تأمّله السادس والأخير: «في وجود الأشياء المادّيّة، وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه»[٣].

يمكن رؤية الهدف المحدّد، الذي تمنّى تحقيقه في برهانه، واضحًا في نتيجته المقرّرة بدقّة:

«من هنا لا بدّ من التسليم، بأنّ الأشياء المادّيّة موجودة، لكن ربما ليست بالضبط كما ندركها عبر الحواس،... فيجب أن نسلّم على الأقلّ، أنّ كلّ الأشياء التي ندركها بوضوح وبتميّز، أي كلّ الأشياء التي، تُفهم في موضوع الرياضيّات المحضة ينبغي إدراكها بحقّ كموضوعات خارجيّة»[٤].

سوف نضطر إلى إزالة كلّ ما يسمّى «كيفيّات» من فكرة المادّة، مثل الوزن، والصلابة، واللون وغير ذلك؛ لأنّ هذه الكيفيّات لا تنشأ من الجسم وحده، وبالتالي، لا تنتمي إليه بالفعل[٥]. بالطريقة نفسها، وللسبب نفسه، هل سنكون مضطرين لإلغاء ما يسمّى«طبائع»، أو«صور»، من المادّة التي افترض أرسطو وأتباعه في العصور الوسطى وجودها في أجسام حيّة وغير حيّة، والتي اعتبرها الأسباب الداخليّة للحركات، والنموّ، والغذاء، والتكاثر، والحس. وما هذه الطبائع، أو «الصور،» إلّا نفوس مقنّعة، ينسبها الإنسان إلى

1. Eaton, op. cit, p 262.
2. Descartes, ***Reply to Objections II***, ed. Haldane and Ross, Vol. SI, p 57, Propos. 1; and p. 53, Defin. 9.
3. Eaton, op. cit., p 145.
4. Ibid., p 145.
5. Descartes, ***The Principles of Philosophy***, II, 2-4 j Eaton, pp. 290 - 291.

المادّة، كما لو كانت كلّ الأجسام الطبيعيّة مخلوقة من جسم ونفس. صحيح أنّ في الإنسان وهمًا طبيعيًّا لإدراك كلّ شيء على صورة الإنسان؛ لكنّ ذلك، ليس أكثر من وهم، فللإنسان وحده جسم وذهن؛ أمّا الأجسام الطبيعيّة، فهي ليست إلّا أجسامًا، وهذا يعني، أنّها جزيئات مختلفة الأشكال من الامتداد، مرتّبة وفقًا لأنظمة مختلفة، وتشغل حيّزًا في المكان، وحتى الأجسام الحيّة، كالحيوانات مثلًا، فهي مجرّد آلات، كما أنّ جسمنا الإنسانيّ ذاته، عندما يُنظر إليه بمعزل عن الذهن الذي يتّحد معه، ليس إلّا آلة.

إنّ النتيجة النهائيّة التي خلص إليها ديكارت في الميتافيزيقا، زوّدته بالمبدأ الأوّل للفهم الميكانيكيّ والهندسيّ المحض للعالم الطبيعيّ، وكان هذا ما أراده. إذًا دعنا نفرض معه مادّة خلقها إله كلّي القدرة، بالتالي ليس ثمّة سبب لتصوّر امتداد لا يمكن أن يكون بعدَه امتداد إضافيّ، ولا إمكانيّة لذلك أصلًا؛ لذا يمكننا القول، كما نقول إذا كانت فكرة المادّة موجودة في ذهننا، فإنّ المادّة نفسها ممتدّة بلا حدود والعالم المادّيّ لا حدود له. من جهة أخرى، نظرًا لأنّ المادّة تتماهى مع الامتداد، إذًا حيث يوجد مكان، يوجد امتداد، وبالتالي توجد مادّة؛ أي أنّ عالم المادّة ممتدّ في الفضاء بلا حدود، وهو ممتلئ أيضًا. وأخيرًا، لا نستطيع أن ندرك أنّ جزءًا من الامتداد لا يمكن إدراك قابليّته للقسمة إلى أجزاء أصغر؛ لأنّنا نميل للاعتقاد بأنّ الأجسام المادّيّة تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية. باختصار، لا يوجد ذرّات، تجعل الحركة ممكنة في عالم ممتلئ تمامًا، فالحركة المادّيّة دائمًا دائرة تامّة من الجزيئات المادّيّة اللامتناهية في صغرها التي تتحرّك معًا، وهذا شبيه بشارع ممتلئ تمامًا بالعربات، بحيث لا يستطيع إنسان أن يدخل من دون أن يخرج غيره، فكل جزيء مادّيّ يشغل على التوالي مكانًا من الأماكن الباقية التي أخلاها السابق. وكلّ الحركات الطبيعيّة في الأجسام المادّيّة هي حركات لولبيّة، تشكّل كلّ واحدة منها «دوارة»[1].

الفرضيّة الميتافيزيقيّة الوحيدة التي نحتاجها غير هذه الخصائص الجوهريّة للمادة هي، أنّ الله عندما خلق المادّة سبّب فيها كمًّا من الحركة، وبناء على هذه الفرضيّة الأساسيّة، سوف تستنتج كلّ قوانين الفيزياء على أساس دليل رياضيّ؛ ولن يكون للملاحظة والتجربة أيّ دور غير توضيح كلّ نقطة تالية من الاستنتاج، أو توفير مزيد من الحقائق المستنتجة من المبادئ نفسها، فالله الذي خلق العالم وخلق فيه كمًّا من الحركة، لا يتغيّر لأنّه كامل، وهو ما زال يحافظ على مقدار من الحركة في العالم يساوي المقدار الذي أوجده فيه يوم الخلق؛ إذًا كلّ متحرّك يواصل تحرّكه، بقدر ما يكمن فيه من الحركة، التي وضعت فيه منذ البداية، ويخسر من الحركة بمقدار ما ينقل من حركة إلى الأجسام الأضعف. وهذه الحركة ليست التجلّي الخارجيّ للطاقة الكامنة في المادّة؛ غير أنّ هذا التصوّر لا ينسجم مع الآلية المباشرة وسيرجعنا إلى الوهم السكولائيّ لـ «الصور» أو «الطبائع». وفي النهاية يعني أنّ بعض «النفوس» تحيي المادّة من الداخل،

1. Vortex

وتحرّكها وتوقفها عندما تريد. إنّه مفهوم هندسيّ محض للحركة يختزل نفسه إلى تغيّر مكانيّ، إذًا سيُقال إنّ الجسم يتحرّك عندما يمرّ بجوار تلك الأجسام التي تكون على تماس مباشر معه، إلى جوار أجسام أخرى[1]، كما يقول ديكارت:

«الحركة ليست إلّا الانتقال، لا هي القوّة التي تنقل ولا هي الفعل»، سبب قوله هذا واضح: «الحركة موجودة دائمًا في الشيء المتحرّك، لا في الشيء الذي يحرّك»[2].

فعندما تكون الأجسام في حالة حركة فإنّها تحتفظ بحركتها التي تلقّتها حتى تنقلها إلى أجسام أخرى وفقًا للقوانين البسيطة جدًا؛ وربما كان القول إنّ الحركة تمرّ عبر الأجسام، من بعضها إلى بعضها الآخر أكثر صحّة؛ لأنّ الأجسام المتحرّكة، هي أشياء متحرّكة وليست محرّكة، وصولًا إلى المحرّك الوحيد للعالم الذي هو نفسه ليس في حركة: إنّه الحافظ الذي لا يتغيّر ومحرّك المادّة المتحرّكة، إنّه الله.

ولكي نشرح المعنى الكامل لهذه الثورة الفلسفيّة بشكل أوضح، اسمحوا لي أن أرجعكم للحظات، إلى عالم العصور الوسطى الذي كان ديكارت يحاول الحلول مكانه؛ إذ وفقًا للقدّيس توما الأكويني، يتكوّن النظام الطبيعيّ في جوهره من «طبائع»، أي من المبادئ الناشطة، التي هي سبب الحركات والعمليّات المختلفة لموادّها الموازية، بتعبير آخر، كلّ طبيعة أو صورة، هي بالأساس طاقة وفعل، وثمّة حقيقة واضحة أنّ هذا العالم لم يكن موضوعًا مناسبًا للتفسير الميكانيكيّ المحض للتغيّر الفيزيائيّ؛ لأنّ الأبعاد، والمواقع والمسافات هي بذاتها أشياء واضحة، يمكن أن تُقاس وتُعدّ، لكن تلك الطاقات الخفيّة التي نسبها أرسطو والقدّيس توما للأجسام لا يمكن أن تخضع لأيّ نوع من الحسابات، فلو سمح لها بالبقاء كما هي ـ وهذا كان بالفعل الهدف الأساس لديكارت ـ سيبقى في الطبيعة شيء غامض ملتبس، وفي العلم نفسه عنصر متميّز بعدم الوضوح. أراد ديكارت بوصفه هندسيًّا أن تصبح الفيزياء فرعًا من رياضيّاته الكليّة؛ لذا لم يكن بمقدوره أن يحتمل هذا الإزعاج؛ إذًا يجب حذف الصور، والطبائع، من عالم الطبيعة، كي لا يبقى شيء غير الامتداد ومقدار مساوٍ دائمًا من الحركة التي سبّبها الله.

كم كان إله ديكارت عميق التفكير ومصلِحًا! فهو قادر على خلق العالم الذي لا يمكن تفسيره إلّا بفلسفة ديكارت، كان يحفظ الأشياء بانتظام في غاية الإتقان، بحيث استطاع ديكارت أن يكتشف التفسير الكامل لعالمه من دون أيّ عناء. أدرك باسكال بوضوح المقصد العميق لديكارت، عندما كتب هذا في فلسفته:

1. Descartes, ***Principles of Philosophy***, II, 25; Eaton, p. 301.

2. lbid, p 301.

«ربّما كان يريد الاستغناء عن الله، لكنهّ كان مضطرًا لجعله يقوم بحركة بسيطة ليحرّك العالم؛ وبعد هذا، لن يحتاج إلى الله»[1]

مهما كان هذا صحيحًا، يجب ألّا ننسى أنّ الإله الديكارتيّ، بمعنى ما، لا يؤثّر كثيرًا في العالم؛ لأنّ العالم يمكن أن يطوّر نفسه بحرّية كما لو كان الله غير موجود، وبمعنى آخر، يصحّ القول بالقدْرِ نفسه إنّ الله يفعل كلّ شيء فيه. كان إله القدّيس توما الأكوينيّ مثل إله ديكارت، إلهًا خالقًا مستمرًا في خلقه لكلّ شيء؛ لكنّ الأشياء التي خلقها، والتي ما زال يحفظها في الوجود هي «طبائع»، وهذا يعني، أنّها أسباب فاعلة، وأسباب حقيقيّة؛ ولأنّها مدينة له بوجودها الفعليّ، فإنّ قواها التشغيليّة وحتى فاعليّة عمليّاتها نفسها، ليست أسبابًا فاعليّة، ولا يمكن القول إنّ هذه العمليّات ناتجة عنها بحقّ، وبالتالي ما كان يفترض على الله أن يحفظ وجوده في العالم التوماويّ، هو مجموعة من الطبائع الناشطة الباقية، في كلّ واحدة منها قوّة أصيلة لها قدرة على القيام بعملها، أمّا بالنسبة لديكارت، فالأمر ليس كذلك، فحينما تُنزع كلّ مصادر الطاقة الفرديّة منه لن يبقى فيه إلّا الامتداد وقوانينه، لا الطبائع، بل الطبيعة، أي تلك التغيّرات التي تجري في الأجزاء المختلفة من المادّة. وبالنسبة «لقوانين الطبيعة»، فهي ليست أكثر من أنظمة خلقها الله بحرّيّة، لتنسجم مع حصول التغيّرات، وعليه ما زال الفعل الإلهيّ الذي لا يتغيّر هو السبب الفاعل الوحيد الموجود في العالم[2].

هنا نجد ديكارتين: ديكارت كان يريد التخلّص من الله تمامًا، وديكارت أراد نسبة السببيّة كلّها إلى الله، فأيّهما كان ديكارت الحقيقيّ؟ كلاهما؛ لأنّ ديكارت كان يريد أن ينسب كلّ شيء إلى الله في الميتافيزيقا، عندما يكون ذلك ضروريًّا لكي لا يُبقي على شيء في الفيزياء غير الامتداد؛ لأنّه لا يفيده أيّ نوع من الطاقة الفيزيائيّة في الفيزياء الميكانيكيّة الصرفة التي قال بها، فما كان يحتاجه ديكارت في الميتافيزيقا إله هائل قهّار، وظيفته الأصيلة أن يسحب من المادّة كلّ ما ليس امتدادًا صرفًا مجرّدًا في الفضاء. أمّا الشرط الفعليّ لهذا العالم، في أيّ لحظة، فلن يحتاج لأيّ تفسير إضافيّ غير قوّة وخالقيّة الإله الذي سيجعله كذلك، إذًا ماهيّة هذا العالم ليست ناتجة عن ماهيّته في اللحظة السابقة، ولا هي سبب لما سيكون عليه في اللحظة التالية. باختصار، إنّ وجود هذا العالم ليس استمراريّة لجواهر ثابتة، بل هو تتابع لوجودات آنيّة منفصلة، لا يوجد لأيٍّ منها سبب آخر غير قدرة الله الخلّاقة[3].

كنت أتمنّى لو أقدر على إخباركم أنّ ديكارت عوّض عن تضحياته في حقل الميتافيزيقا مئة ضعف

---

1. Pascal, ***Penates***, Trans. W. F. Trotter, p. 23, n. 77.

2. Descartes, ***The World***, VIII, Eaton, p. 322.

٣. لهذا السسبب يعتقد سبينوزا أنّه يجب عدم اعتبار الاجسام جواهر في العالم الديكارتيّ:

Spinoza, ***Ethica***, Part II, prop. 13, lemma 1.

من خلال اكتشافاته في حقل الفيزياء، لكن الأمر لم يكن كذلك، فالحقيقة واحدة، والميتافيزيقا الرديئة لا تثمر، حتى لمصلحة العلم، فقد برهن لايبنتز، فورًا بعد ديكارت، أنّ قوانين التصادم الديكارتيّة لم تكن صحيحة علميًّا؛ لأنّ ديكارت فشل في إدراك أهمّيّة بعض المفاهيم مثل الشكل والقوّة والطاقة[١]. وفور نشر نيوتن لكتاب المبادئ الرياضيّة للفلسفة الطبيعيّة[٢]، تبيّن فورًا أنّ فيزياء ديكارت صارت شيئًا من الماضي، فقد استمرّت فيزياء أرسطو عشرين قرنًا، لكنّ فيزياء ديكارت استمرّت حوالي ثلاثين سنة في إنكلترا، وليس أكثر من ستين سنة في أوروبا. صحيح، كان لا يزال بعض الديكارتيّين المتأخّرين في إنكلترا وفرنسا خلال الثلث الأوّل من القرن الثامن عشر، لكنّ العلماء الحقيقيّين اعتبروهم عيّنات طفيليّة من عنصر منقرض بالفعل. ولمّا كان فونتينيل [٣] الشهير متجاهلًا لمقارنة ديكارت بنيوتن، فقد شعر الرأي العام البريطانيّ بالسخط وحمّل المسؤوليّة للتعصّب القوميّ الفرنسيّ، وهذا ما عبّرت عنه إحدى الرسائل الموجّهة لجريدة The London Journal في عام ١٧٢٣:

«هذا بالضبط شبيه بمقارنة يجب إجراؤها بين قصّة رومنسيّة والتاريخ الحقيقيّ، بين مشروع وهميّ ومجموعة حقائق واقعيّة، بين تخمينات وتخيّلات ومجرّد أحلام، وحقيقة واضحة، وقوانين مرئيّة وتجارب معروفة»[٤].

لكن قرار فونتينيل لم يكن له صدى في فرنسا، فحوالي عام١٧٣٢ تحوّل فولتير إلى فيزياء نيوتن، وتبعه الرأي العام الفرنسيّ، ولم يكد يوجد بعد ذلك الوقت أيّ عالم يعتبر أيًّا من القوانين الفيزيائيّة التي وضعها ديكارت في مبادئ الفلسفة[٥] صحيحًا. لقد لاقت فيزياء ديكارت فشلًا ذريعًا، لكن ميتافيزيقيا ديكارت حول الطبيعة كُتب لها أن تؤدّي دورًا جديدًا في فلسفة الطبيعة.

كما ينبغي أن نتوقّع، لا بدّ من التوجّه إلى فرنسا لكي نشهد بدايات تلك التطوّرات في عام ١٦٦٤، عندما نشر أحد تلاميذ ديكارت، لويس دو لا فورج[٦] كتابا للمعلّم بعد وفاته بعنوان: الإنسان كما رآه

---

1. On the Leibnizian meaning of those notions, See the important text quoted in H. W. Carr, ***Leibniz***, Little, Brown and Co., Boston, 1929; pp. 77-79.

2. ***Mathematical Principles of Natural Philosophy***(1687).

٣. برنار لو بوڤييه ده فونتنل Bernard le Bovier de Fontenelle (عاش بين (١٦٥٧ - ١٧٥٧)) ويسمى أيضًا برنار لو بوييه ده فونتنل Bernard le Bouyer de Fontenelle، كان فونتنيل أوّل من تحدث عن العلاقة الوثيقة بين العلوم، وعن ثبات قوانين الطبيعة، وعن ضرورة انفتاح الإنسان على فروع العلم المتنوّعة(المترجم).

4. G. Lanson, in ***Voltaire, Lettres philosophiques***, Vol. II, pp. 9-10.

5. Principles of Philosophy

6. Louis de la Forge

رينيه ديكارت[1]، حيث أضاف لنصّه تعليقًا مهمًّا، وفي عام ١٦٦٦ نشر دو لا فورج مؤلَّفه الخاصّ: مقالة في روح الإنسان، قواها، وظائفها واتحادها بالجسم وفقا لقوانين رينيه ديكارت[2]، وأثبت دو لا فورج في الفصل العاشر من كتابه أنّ التغيّرات الفيزيولوجيّة في أجسامنا، وفقًا لمبادئ ديكارت، لا يمكن أن تكون أكثر من «أسباب عرضيّة» لمشاعرنا، ولكنّه طرح سؤالًا آخر في الفصل السادس عشر، تبيّن أنّه سؤال في غاية الأهمّيّة. يتساءل الفلاسفة دائمًا كيف يؤثّر الذهن في الجسم، والجسم في الذهن؛ لكن الجسم بذاته هو مجرّد جوهر متميّز عن جسم آخر، مثل تميّزه عن الذهن، إذًا كيف نفسّر التأثير الذي يمارسه جسم على جسم آخر؟ صحيح أنّنا نرى أو على الأقل نعتقد بأنّنا نرى، أنّ بعض الأشياء المادّيّة التي تكون في حالة حركة تنقل بعضًا من حركتها إلى أجسام أخرى، لكن هل لدينا أيّ فكرة واضحة ومميّزة عن كيفيّة حصول هذا الأمر؟ ليس لدينا أيّ فكرة، في المقابل نحن ندرك بوضوح وتميّز أنّ افتراض هذا التواصل المباشر بين جوهرين متمايزين متناقض. ما يحصل بالفعل أنّ الجسم (أ) يؤثّر في الجسم (ب)، بل الله الذي يحفظ (أ) و(ب) في أماكن متماسّة، يحفظهما الآن منفصلين، يعني في أماكن منفصلة، بالنسبة لتماسّها السابق.

وهكذا كما تأسست السببيّة الفيزيائيّة مع ديكارت ودولافورج، صار انهيارها حقيقة منجزة فورًا مع جيرو دو كوردِموا[3]. لم يفعل أحد مثل ما فعل هذا الرجل المغمور الذي نقل تلك المضامين الأساسيّة التي انطوت عليها مبادئ ديكارت إلى الضوء، وعندما شرع بمعالجة المسألة في «مقالة عن فهم الذهن والجسم[4]» استطاع حسم كامل المسألة فورًا، وجعل منها عملًا شاملًا. بديهيّتان وانتهى الأمر؛ البديهية الأولى: لا يمكن للشيء بذاته بعد أن يخسر شيئًا أن يبقى كما كان؛ البديهة الثانية: يمكن للجسم أن يستمرّ بخسارة حركته تدريجيًّا وصولًا إلى فقدانه للحركة، دون أن يتوقّف عن كونه جسمًا؛ النتيجة: الحركة ليست ذاتيّة للجسم. وصلت نتيجة كوردموا إلى جذور المشكلة، وهي تساعدنا على إدراك المعنى العميق وراء سخرية باسكال، لم يحتج ديكارت لله، إلّا فقط «لحركة بسيطة ليحرّك العالم» لكن، لأجل ذلك على الأقل، كان في أمسّ الحاجة إليه.

نحن نتذكّر أنّ ديكارت كان يخطّط لتقديم تفسير هندسيّ لكلّ الظواهر، حتى الحياة، لكنّه واجه صعوبة من بداية مشروعه، إذ كيف يمكن تطبيق الهندسة المحضة على الميكانيكا، إذا كانت الهندسة

1. Man by Rene Descartes
2. Treatise on the Spirit of Man, Its Faculties and Its Union with the Body according to the Principles of Rene Descartes
3. Geraud de Cordemoy
4. Treatise On the Discerning of Mind and Body

تتعامل مع الامتداد فقط، في حين أنّ الميكانيكا تتعامل مع الامتداد زائد الحركة؟ غير أنّ الحركات لا تنتمي إلى النظام الهندسيّ، إنّها تأتي من الخارج، كشيء جديد لا يمكن استنتاجه من مجرّد ماهية الامتداد، فلا شكّ أنّ الأشياء الممتدّة تتحرّك، لكنّها لا تتحرّك بوصفها ممتدّة، أي بفضل ماهيّتها كأشياء ممتدّة. لقد عرف ديكارت جيّدًا أنّه فعل كلّ ما بوسعه لتذليل الصعوبة، وإذا رأيناه يختزل الحركة نفسها إلى انتقال من مكان إلى مكان بخضوع سلبيّ؛ فذلك لأنّه أراد ألّا يترك شيئًا في الأجسام غير علاقات المكان والمسافة، أي العلاقات الهندسيّة. مع ذلك ما زال الانتقال نفسه بحاجة إلى تفسير، الانتقال بماذا؟ لا يمكن أن يوجد «ماذا» في الامتداد بذاته؛ لأنّ الحركة لا تخصّ الامتداد كامتداد. إذًا الانتقال بواسطة من؟ الجواب الممكن الوحيد يجب أن يكون: بواسطة الله.

كان هذا جواب كودموا النهائيّ. بما أنّ الجسم لا يمكن أن يتحرّك بواسطة جسم آخر، وبما أنّ الجوهر الوحيد الذي نعلم به هو الذهن، يكون الذهن هو سبب كلّ الحركات في المكان، لكن ليس ذهننا، الذي لا يمكنه تحريك حتّى جسمه الخاصّ به، إذًا لا بدّ أن يكون الله. صدرت النتيجة بالضرورة من منهج ديكارت، في الثلث الأخير من القرن السابع عشر وتلقّاها كلّ الديكارتيّين كحقيقة مبرهنة بشكل نهائيّ، حيث نجدها مقتبسة تحت عنوان «مبدأ الديكارتيّين» في المنشور المجهول المؤلّف: رسالة فيلسوف إلى ديكارتيّ[1] الذي طبع عام ١٦٧٢. وفقًا للفقرة الثانية والثلاثين من الرسالة، يوافق كلّ الديكارتيّين على أنّ الله وحده يقدر على إحداث الحركة. نحن نتخيّل أن قذيفة المدفع هي التي تهدم الجدران؛ لكن الأمر ليس كذلك، فليس ثمّة سلاح في العالم، لا سلاح بارود، ولا مدفع، ولا محرّك، ولا إنسان، ولا حتى ملك، قادر على تحريك أيّ شيء، حتى ولو كان قشّة، الله وحده القادر على ذلك.

عندما تصدّى مالبرانش للمشكلة بدوره، لم يكن بمقدوره أن يفعل أكثر من تزويد معاصريه ببراهين جديدة للنتيجة نفسها. لقد كانت عقول كبيرة أخرى في ذاك الزمان عازمة على العمل لإيجاد حلّ للمسألة الديكارتيّة «الاتصال بين الجواهر»، فسبينوزا مثلًا، يماهي الطبيعة بالله[2]؛ لذلك فالأشياء المفردة ليست إلّا:

«صيغًا تعبّر عن صفات الله بطريقة معيّنة، أي أنّها أشياء تعبّر بطريقة معيّنة عن القدرة الإلهيّة التي يوجد ويؤثّر فيها الله[3]».

وهكذا فالأجسام، لا تفعل، إنّها فقط تعرض صيغًا معيّنة من أفعال الله، فموناداتٍ[4] لابنتس الشهيرة:

1. Letter of a Philosopher to a Cartesian

2. Deus sive natura

3. Spinoza, Ethics, Part III, prop. 6

٤. يطلق ليبنتز اسم «المونـاد» Monad على الجوهر البسيط الذي لا أجزاء له، وهو لفظ يونانيّ معناه الوحدة، والموناد جوهر روحيّ غير منقسم، لايمكن تصوّره إلّا بالفكر وحده، فهو إذن لا ماديّ، متعالٍ على الزمان والمكان ولا شكل له،

«ليس لها نوافذ يمكن لأيّ شيء أن يدخل أو يخرج منها»، إذًا، «لا طريق لتفسير كيف يمكن لأيّ موناد أن يتغيّر بنوعه أو داخليًّا عن طريق أيّ مخلوق آخر»[١].

وبالتالي تكون نتيجة لابنتس، أن«تأثير موناد على موناد آخر هو تأثير مثاليّ فقط؛ لأنّه لا يمكن أن يؤثّر إلّا من خلال الوساطة الإلهيّة[٢]. «أو باختصار»: يوجد فقط إله واحد، وهذا الإله كافٍ»[٣].

إذا كان لجواب مالبرانش عن السؤال تأثير عميق خاصّ على فلسفة القرن الثامن عشر، فهذا لأنّه كان لا يزال مؤمنًا بوجود عالم مادّيّ حسّيّ دائم. بالنسبة إليه، ليست المادّة مجرّد إدراك ملتبس، كما كانت بالنسبة للايبنتز، ولا هي اختزال للأجسام إلى ما كانت بالنسبة لسبينوزا، أي صيغ متناهية لامتداد خالص الوضوح، الذي هو نفسه واحد من صفات الله. حتى بعد معرفته أنّه لا يمكن البرهان عليه، تمسّك مالبرانش من خلال الإيمان بالاعتقاد أنّ الله خلق بعد نموذج الفكرة الواضحة جوهرًا موجودًا بالفعل، الذي كان شيئًا في ذاته، بمعزل عن فكرته في الله وعن معرفتنا به. بذلك كان مالبرانش مجبرًا من موقعه على التعامل مع طبيعة السببيّة في العالم المادّيّ وبالطبع على رفضه.

وفقًا لمالبرانش، كانت نتيجته الأولى ـ أنّ الأجسام لا يمكن أن تؤثّر في الأجسام ـ اعترافًا بأنّنا لا نملك أيّ فكرة عن طبيعة هذا التأثير. ثم أكّد بوصفه ديكارتيًّا مخلصًا على أن نستشير الفكرة التي نملكها عن الأجسام، ونتذكّر دائمًا أنّه «يجب على المرء أن يحكم على الأشياء من خلال الأفكار التي تمثّلها»[٤]. إذًا إنّ فكرة التأثير الواقع من جسم في جسم آخر لا تمثّل شيئًا لذهننا، لأنّنا ببساطة لا نملك هذه الفكرة، وبالتالي، ليس هناك فعل كهذا؛ لأنّ نفس افتراضه يحتوي على تناقض صريح، ما الذي نعنيه عندما نقول إنّ جسمًا يحرّك جسمًا آخر؟ المعنى الوحيد الممكن لهذا التعبير أنّ الجسم (أ) يسبّب جسمًا آخر (ب) الذي كان موجودًا أوّلًا في مكان ما أن يوجد الآن في مكان آخ. لكن كيف يمكن لجسم مادّيّ أن يسبّب جسمًا مادّيًا آخر أن يكون في المكان الذي يجب أن يكون فيه بالفعل؟ إنّها إرادة الله التي تهب الوجود للأجسام كما تهبه لكلّ ما هو موجود، والقدرة الإلهيّة التي خلقتها ما زالت تحفظ وجودها، وإذا توقّفت

كما أنّ «الموناد» لا يفنى ولا ينحلّ؛ ولكنّه مخلوق في هذا العالم على يد خالق يصدر عنه، كما يصدر النور عن الشمس، وللجوهر قدرة ذاتيّة على الفعل والحركة تلقائيًّا، وأحيانًا تكون هذه الفعالية واضحة تمامًا، وأحيانًا تكون خامدة كما في المادّة الخالصة، وتتمايز المخلوقات بحسب موناداتها في التدرّج بالوجود تبعًا لدرجة إدراكها بموجب مبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائيّ، فالله «موناد الموناد» كما يسمّيه ليبنتز. (المترجم).

1. Leibniz, ***Monadology***, 7; ed. R. Latta, Oxford, 1898; p219.
2. Ibid., 51; p. 246.
3. Ibid.,39; p. 239.
4. MaIebranche, ***Dialogues ore Metaphysics and on Religion***, VII, 5; Trans. M. Ginsberg, G. Allen and Unwin, London, 1923; p 183.

الإرادة الإلهيّة عن حفظها فإنّ الأجسام ذاتها ستتوقّف عن الوجود بالضرورة. يستحيل علينا أن ندرك جسمًا لا يكون في مكان، كما لا يمكن لنا أن ندرك جسمًا لا يتحرّك ولا هو ثابت، ولا يغيّر علاقاته المسافيّة بالأجسام الأخرى، ولا يحتفظ بالمسافة نفسها. هذا صحيح جدًا، »إنّ الله ذاته، رغم أنّه قدير، لا يستطيع أن يخلق جسمًا لا يكون في مكان ولا تربطه بأيّ جسم آخر علاقة خاصّة. «إذًا، عندما نقول إنّ إرادة الله تحفظ وجود الجسم، فكأنّنا نقول إنّها تحفظ نفس ذلك الجسم بوجوده في المكان نفسه الذي يشغله بالفعل. وإنّ الله، لا يمكن أن يفعل خلاف ذلك؛ لأنّه لا يقدر أن يريد ما لا يمكن فهمه»، أي ما يحتوي على تناقض واضح، لكن ماذا بقي للأجسام المخلوقة لتفعله؟ الجسم موجود حيث هو لأن الله خلق قدرة لحفظه حيث هو، في اللحظة التالية، سوف يحفظ الله الجسم نفسه في مكان آخر، إذا كان الجسم متحرّكًا، أو في المكان نفسه، وإذا كان الجسم في حالة سكون، بالتالي، فالأجسام ليست أسبابًا لكون أجسام أخرى حيث هي، لأنّها لا تحرّك الأجسام الأخرى، ولا تتحرّك بواسطتها[1].

قد يصعب إدراك تفسير أوضح للنتائج المنطقيّة المحتواة في فهم ديكارت للمادّة. الامتداد الخالص انفعاليّة خالصة، بمعنى أنّها بطبعها مستثناة من السببيّة. إذ عندما خلق الله العالم، لم يكن للعالم شيء في ذاته، كان ببساطة في حالة مخلوقيّة.

> **«كلّ الناس تفهم أنّ الأشياء في لحظة خلقها، لم تكن أسباب وجود ذواتها، ولا طبائعها، ولا مواقعها في المكان؛ لأنّ الله وحده الذي جعل هذه الأشياء، كما هي، وأن تكون حيث كانت، ويعترف معظمنا أنّ الأمر كان كذلك في لحظة الخلق، لكن بعد أن مضت لحظة الخلق، لم يعد الأمر كذلك. يقول مالبرانش: «عندما انقضت لحظة الخلق! لم تعد كذلك أبدًا. حفظ الخلق هو... الخلق المستمر... في الحقيقة، فعل الخلق لا يتوقّف أبدًا؛ لأنّ الحفظ والخلق، في الله ليسا إلّا نفسَ الإرادة، وبالتالي سينتج عنها بالضرورة نفس النتائج»[2]. باختصار، بما أنّ الأجسام لا تمنح أيّ نوع من الفاعلية، «فالله وحده هو الذي يلائم فاعلية أفعاله لانفعالات مخلوقاته»[3].**

الإنسان الذي يجد هذا التعبير التامّ عن أفكاره لن يُحكم عليه بالتأكيد بعدم الترابط والتفكير غير المنطقيّ، ولا يمكن أن ترفض نتائجه على أساس أنّها غير اعتياديّة ومقلقة؛ لأنّ كلّ النتائج الصحيحة تكون عادة كذلك، لكن يبقى مشروعًا تمامًا أن نسأله إذا كان هناك خطأ في مقاربته للسؤال. وهذا بالضبط ما

1. Ibid., VII, 6; pp. 184r-185.
2. Ibid., VII, 7; pp. 185-186.
3. Ibid., VII, 10, p. 189.

فعله جون لوك، وفعله بذكائه المعهود، في «بحث في رأي مالبرانش حول رؤيته كلّ شيء في الله»[١] وفي «بحث حول كتب نوريس التي يؤكّد فيها رأي مالبرانش لرؤيتنا كلّ شيء في الله»[٢]. أدرك لوك بوضوح السببين الرئيسين اللذين جعلا مالبرانش يتمسّك بالمناسبيّة: الرغبة في تمجيد القدرة المطلقة لله، والاستحالة الجذريّة في إيجاد سبب حركة المادّة في المادّة. ردُّ لوك على أوّل هذين السببين شبيه إلى حدّ التماهي بردّ القدّيس توما الأكوينيّ، في القرن الثالث عشر، على أولئك الذين جعلوا الإنسان «متلقٍّ بشكل كامل في كلّ ما يتّصل بالتفكير». النظير صادم جدًا أستأذن باقتباس نص لوك بالكامل:

«الإله الأبدي اللامتناهي هو بالتأكيد سبب كلّ شيء، وأساس كلّ وجود وقدر، ولكن لأنّ كلّ وجود كان منه، فهل يمكن أن يوجد شيء غير الله؟ أو لأنّ كلّ قدرة هي بالأساس فيه، هل لا يمكن إيصال شيء منها إلى مخلوقاته؟ هذا يجعل حدودًا ضيّقة جدًّا لقدرة الله، والادعاء ببسطها، يزيلها على كلّ حال»[٣].

هذا كثير بالنسبة للّاهوتيّ، لكن هناك أيضًا شيء للفيلسوف. كان مالبرانش مجبرًا على اللجوء للأسباب العرضيّة؛ لأنّنا لا نملك أفكارًا واضحة وأفكارًا مميّزة عن كيفيّة تأثير جسم على جسم آخر، وعلى الذهن. لكن هل لدينا أيّ فكرة واضحة وفكرة مميّزة عن ماهيّة السبب العرضيّ؟ إذا كان لا يعمل وفقًا لله، فهو ليس سببًا، وإذا كان يؤثّر، فسوف نستنتج أنّ الله يمكن أن يعطي الأجسام قدرة على العمل وفقًا لذهنه اللامتناهي، لكنّه لا يقدر على إعطائها قدرة للعمل وفقًا للذهن المتناهي للإنسان، أو لأشياء أخرى، وهذا غير معقول[٤]. كانت مشكلة مالبرانش، كمشكلة كلّ الديكارتيّين، أن يجعل كلّ شيء واضحًا وأن يعرف كيف يحرّك كلّ شيء:

«لكن ربما الأفضل أن نعترف بجهلنا، بدل أن نتكلّم عن هذه الأشياء بشجاعة ربّ إسرائيل وندين الآخرين لعدم الجرأة على أن يكونوا فظّين مثلنا»[٥].

لم يذهب الدرس هباءً، وقد حمل ثمارًا غير متوقّعة في ذهن دايفيد هيوم، فكيف يمكن للأب مالبرانش الخطيب وعميق التديّن والصوفيّ تقريبًا، أن يستشرف أنّ عالمه يومًا ما سيسقط في يدي إنسان لا يستطيع أن يعظ حول وجود الله بنجاح ولا أن يبرهن عليه عقليًّا؟ مع ذلك هذا ما حصل في اليوم نفسه الذي

1. Opinion of Seeing All Things in God's Examination of Malebranche.
2. Remarks upon Some of Mr. Norris's Books wherein He asserts P. Malebranche's Opinion of Our Seeing All Things in God.
3. J. Locke, ***Remarks upon some of Mr. Norris's Books***, n. 15, ed. Cit., Vol. II, p. 667.
4. Ibid., p. 466.
5. Ibid., n. 16; p. 469.

تعرّف فيه هيوم على نتائج مالبرانش الفلسفيّة. وماذا سيحصل لعالم الطبيعة عندما يخرج منه مالبرانش الله الذي هو حجر الزاوية لكامل البنية؟ سوف ينهار ويتفتّت، لن يبقى منه شيء غير شذرات مبعثرة.

هذا ما حصل تحديدًا عندما التزم دايفيد هيوم بمسألة السببيّة الطبيعية التي تخلّى عنها مالبرانش. عمومًا كان هيوم أكثر بكثير من متمّم للوك من مالبرانش، مع ذلك في هذه المرحلة تحديدًا كان هناك شيء من الشكّ بأن مناسبية مالبرانش أدّت دورًا مهمًّا في تشكيل مذهب هيوم. فقد طبّق تحليله كسلفه هيوم على فكرة السبب والنتيجة، مع أنّه لا يمكن أن يجد شيئًا أساسيًّا، في تلك الفكرة غير تتابع متواصل، بين ما نسمّيه سببًا ونتيجة، زائدًا مفهوم الاتصال الضروريّ بينهما. يقارب أحد الأجسام جسمًا آخر ويلامسه من دون أيّ فاصل، فتنتقل الحركة التي كانت في الجسم الأوّل إلى الثاني، ونحن نرى الأمر كذلك، ونشعر أنّه لا يمكن أن يكون خلافه، وأنّه في الظروف المشابهة، سوف يكون دائمًا كذلك، لكن لماذا وكيف يكون كذلك، ليس لدينا أدنى فكرة؛ لسبب بسيط أننا لا نستطيع حتى تخيّل ما يمكن أن يكون الدافع، أو الناتج[1]، ما هو الشيء الذي يوجد في أذهاننا، مثلًا، ويجيب عن كلمة «فاعلية»؟ لا شيء مطلقًا. مالبرانش الذي يرجعنا إليه هيوم نفسه بطريقة معبّرة في هذه المسألة، كان قد برهن بشكل حاسم على عدم قدرة أيّ فيلسوف على تفسير ما يسمّى «قدرة الأسباب وقوّتها السرية»، إذًا يقول هيوم، نتيجة مالبرانش نفسها «أن القوّة القصوى وفاعليّة الطبيعة مجهولة تمامًا بالنسبة إلينا، وأنّ البحث عنها في كلّ الصفات المعروفة للمادة هباء»، فكيف يستنتج هيوم أنّ الديكارتيّين كانوا قادرين على تقديم جواب آخر عن السؤال؟ أسّسوا مبدأ أنّنا على معرفة تامّة بماهيّة المادّة؛

«كما تتألف ماهيّة المادّة من الامتداد، وكما أنّ الامتداد لا يتضمّن حركة فعليّة، بل قابليّة على الحركة، استنتجوا أنّ الطاقة التي تنتج الحركة لا يمكن أن تكون في الامتداد»[2].

لا يكاد المرء يتمنّى مراقبًا أكثر ذكاء وفطنة، لكن من السهل أن نكتشف أنّ السبب الذي جعل هيوم يراقب اللعبة الفلسفيّة عن كثب هو أنّ نتيجة مالبرانش كانت نقطة البداية بالنسبة إليه.

يخبرنا هيوم أنّ هذه النتيجة أوصلت الديكارتيّين إلى نتيجة أخرى، اعتبروها حتميّة مطلقة، وبما أنّ المادّة في ذاتها، وفقًا لهم، غير فاعلة بالكامل، و«مجرّدة من أيّ قدرة قد تنتج بواسطتها الحركة، أو تواصلها، أو توصلها»، والقدرة التي تسبّب النتائج الطبيعيّة واضحة لحواسنا ولا بدّ أن تكون في الله؛ «ذلك أنّ الله... الذي ليس فقط خلق المادّة أوّلًا، ووهبها حركتها الأساسيّة، لكنّه كذلك، من خلال بذل القدرة الكلّيّة، يدعم وجودها، ويمنحها كلّ تلك الحركات... الموهوبة لها». يقول هيوم، لكن إذا لم يكن

1. D. Hume, ***A Treatise of Human Nature***, Bk. I, Part IV, Sec 3.

2. Ibid., Bk. I, Part III, Sec 14.

عندنا فكرة كافية عن «القدرة» أو «الفاعلية»، ولا فكرة عن «السببيّة» يمكن تطبيقها على المادّة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟

«لكن بما أنّ هؤلاء الفلاسفة استنتجوا أنّ المادّة لا يمكن أن تعطي أيّ مبدأ فعّال؛ لأنّه يستحيل اكتشاف هذا المبدأ فينا، فنفس مسار التفكير يجب أن يحتّم عليهم استثناءها من الكائن العظيم»[1].

هكذا وفقًا لهيوم، لا يمكن اعتبار السببيّة انتقال شيء بواسطة شيء آخر، أو انتقال شيء بقدرة الله، بل هي انتقال الذهن من فكرة، نسمّيها سببًا، إلى فكرة أخرى، نسمّيها نتيجة. تجعلنا العادة نعتقد أن الفكرة ستُتبع قريبًا بفكرة أخرى، ونحن نخلط بين قوّة إيماننا والقوّة الطبيعيّة الموجودة في الأشياء، وهي نتيجة غير قابلة للدحض فعلًا، ممّا صفع مرّة وإلى الأبد، الأمل الأخير للمدرسة الديكارتيّة في الحفاظ على أخفّ ظلّ للسببيّة في العالم. وهكذا بفضل بُعد النظر الفلسفيّ لهيوم، تمّ إغلاق الدائرة الديكارتيّة، لقد كانت دائرة حقًّا؛ لأنّ نهايتها كانت في بدايتها، شكوكيّة مونتاني في البداية، وشكوكيّة هيوم في النهاية، وفي البيْن جهد هائل، يتجدّد بلا تعب على يد سلسلة من العبقريّات الفلسفيّة والعلميّة، لكن ليس له نتيجة غير محو العالم الخارجيّ على يد بركلي، وبالنسبة لأمثال هيوم الذي ما زال يؤمن بوجود المادّة، الرفض الأخير لمبدأ السببيّة. كان مونتاني قد سأل، ماذا أعرف غير الذي تعلّمتُه عن طريق العادة؟ كان جواب ديكارت، الذهن والله والعالم كوضوح الرياضيّات أو أكثر. لكن هندسة ديكارت حوّلت العالم إلى موزاييك من الجواهر المتمانعة تبادليًا التي لا يمكنها أن تأثّر ولا قابليّة لها للتأثّر ولا تعرِف ولا تُعرَف. وبالتالي بعد تدقيق مستمرّ في هذا الجواب لمدّة قرن، اضطرّ هيوم أن يكتب نتيجته النهائيّة: «إنّ كلّ تفكيرنا المتعلّق بالأسباب والنتائج لم يُستمدّ من شيء غير العادة»[2].

على مستوى أعمق، كان هذا جواب مونتاني عن سؤاله الذي طرحه هو، لكن ذلك الجواب كان يتكرّر بنغمة مختلفة، ليس بلا مبالاة الإنسان المبتسم الذي لا يعرف لأنّه لا يريد أن يعرف، لكن بيأس العقل العظيم، الذي يدخل في التراث الروحيّ لعدد كبير آخر من العقول العظيمة، وفور النظر إليه يراه يذوي في اللاشيئيّة. «أنا... خائف ومُربَك من تلك الوحدة البائسة التي وضعت فيها فلسفتي»، هذا ما قاله هيوم في نهاية المقالة! ألم يكن هيوم في النهاية إلّا مونتاني حزين؟!

لكن دعنا نشكره، على شعوره بعمق وتعبيره بإخلاص عمّا سمّاه «يأسه»[3] لقد سمع صوته فورًا أستاذ

1. Hume, loc. cit.
2. Ibid., Part IV, Sec1.
3. Ibid., Part VII, Sec. 8, Conclusion.

فلسفة شاب في جامعة كوينغسبرغ[1] الألمانيّة اسمه إيمانويل كانت الذي بدأت معه دورة فلسفيّة جديدة، ونحن الآن نحوّل انتباهنا إلى تلك الدورة.

1. Koenigsberg

المصادر

1. Eaton, ***Descartes Selections***, Scribners, New York, 1927.
2. Gibson, J. ***Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations***, Cambridge University Press, 1917.
3. HEendel, C. W. ***Hume Selections***, Scribners, New York, 1927.
4. Laird, J. ***Hume's Philosophy of Human Nature***, Methuen, London, 1932.
5. Lampeecht, S. P. ***Locke Selections***, Scribners, New York, 1928.
6. Locke, J. ***The Works of J. Locke***, edited by J. A. St. John, The Philosophical Works, 2 vols., London, G. Bell, 1877.
7. Pascal, Blaise, ***Pensees et opuscules***, ed. by L. Brunschvicg, 4£ 6dit. Paris, Hachette, 1907.
8. Wild, J. G. Berkeley, ***A Study of His Life and Philosophy***, Harvard University Press, 1936.

نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت
ونقدها في رؤية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي[1]

د. علي أصغر مصلح[2]

السيد رحمة الله موسوي مقدّم[3]

إن بحث نسبة الإنسان إلى الله في فكر ديكارت والعلامة الطباطبائي يحظى بأهمية خاصّة. يُعد رينيه ديكارت ـ بوصفه أبو الفلسفة الجديدة وتبعاً لذلك الثقافة الغربية المعاصرة ـ مفكراً، قام من خلال تأسيس الفكر الفلسفي على العقل المتأصل وموضوعية «الفاعل المعرفي»[4] بتغيير مسار التفكير الفلسفي، كما عمد ـ من خلال التحليل الميكانيكي للعالم والإنسان بواسطة العقل الرياضي ـ إلى تأويل مفهوم وتعريف الإنسان المعاصر له أيضاً، وشكّل ذلك أساساً للتفكير الفلسفي بعده، وبسط هذه الرؤية الجديدة على العالم والإنسان وصولاً إلى مرحلتنا المعاصرة. إن معرفة اتجاه ديكارت إلى الوجود والإنسان الذي يعدّ جزءاً من معرفة الوجود، يمثل واحداً من الاحتياجات الملحّة لثقافتنا. ومن ناحية أخرى فإن العلامة الطباطبائي ـ بوصفه فيلسوفاً إسلامياً معاصراً ومطلعاً على الفكر الفلسفي والكلامي للغرب في مرحلتنا الجديد، وامتلاكه لأسلوب مستقل في النظام الفلسفي والأنثروبولوجي ـ يُعدّ عيّنة مناسبة لاتخاذ نظرياته وآرائه في باب موضوع البحث أساساً وأرضية لنقد فكر ديكارت.

إن حقيقة الإنسان ـ طبقاً لرؤية العلامة الطباطبائي ـ ليست مجرّد تفكير، بل هي روح ونفس إلهية، وهي كيان مجرّد يعمل في ذاته على تدبير وإدارة البدن. إن هذا الإنسان المجبول على الفطرة الإلهية

---

١. المصدر: مصلح، علي أصغر و موسوي مقدّم، السيد رحمة الله، المقالة بعنوان «**نسبت انسان با خدا در فلسفه دكارت ونقد آن از ديدگاه محمدحسين طباطبايى**» في مجلة (**پژوهش‌هاى فلسفى كلامى دانشگاه قم**)، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٤٨، صيف ٢٠١١م، الصفحات ٩١ إلى ١١٢.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد وعضو اللجنة العلمية في جامعة العلامة الطباطبائي.

٣. طالب على مستوى الدكتوراه في حقل الفلسفة المقارنة من الجامعة الحرّة، فرع العلوم والتحقيقات / طهران.

4. Subjectivism

عالم بنفسه ومدرك للعالم المحيط به، ومؤمن بالله سبحانه وتعالى. إنه يدرك بعقله السليم أن معلوليته والعالم وكذلك فقره الذاتي وتبعيته البحتة إلى الخالق بناء على فطرته. وعلى هذا الأساس لا يمكن تعريف الإنسان بوصفه كائناً أصيلاً، بل هو معلول لا يستطيع الوصول إلى غايته النهائية المتمثلة بالقرب من الله إلا من طريق مسار طبيعي ألا وهو قانون الفطرة. إن العلامة الطباطبائي يُعبّر عن هذا الإنسان بالإنسان الروحاني أو الفطري، وأنه إذا تمكن من بلوغ الكمالات العليا، سوف يصل إلى مقام الإنسان الكامل، وسوف يغدو فانياً في الحق، ويصل إلى الرؤية التوحيدية المتمثلة بالفناء الذاتي والصفات الفعلية. إن هذا الإنسان معنوي وهادف وخالد وساع إلى الله. إنه عبد الله، وعلاقته بالله علاقة عبد بمعبوده، وليس ادعاء الاستقلال والأصالة وعدم التبعية. إن أهمية البحث المقارن في المرحلة الراهنة لا تكمن في إثبات تفوّق فيلسوف على فيلسوف آخر، وإنما تقتضيها ضرورة خلاص الإنسان المعاصر من الأزمات التي يعاني منها. إن نوع الرؤية والتحليل النسبة بين الله والخالق، مقولة مصيرية وموجّهة لحياة الإنسان. إن الإدراك الواقعي لحقيقة الإنسان، ومعنى الحياة، وتعامل الإنسان مع ذاته والعالم والحقيقة، وفي نهاية المطاف وصوله إلى التكامل والسعادة والشقاء، رهن في بيان هذه النسبة. وبالإضافة إلى هذا السؤال الرئيس هناك أسئلة فرعية أيضاً، وهي الأسئلة الآتية:

١. هل ينسجم بيان ديكارت لنسبة الإنسان إلى الله، ويتناغم مع ماهية وحقيقة الإنسان؟

٢. هل القول والتمسّك بالتحليل الديكارتي لنسبة الإنسان إلى الله، يضمن سعادة الإنسان؟

٣. ما هي نقاط ضعف وعقبات رؤية ديكارت في هذا البيان، وكيف يمكن لرأي العلامة الطباطبائي ـ بوصفه فيلسوفاً إسلامياً ـ أن يكون ناجعاً في هذا الشأن؟

نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت

أساس معرفة الوجود في فلسفة ديكارت

إن ديكارت ـ الذي هو فيلسوف ومفكر عقلاني ـ قد اتخذ في مواجهة انتشار ظاهرة الشك والاتجاه التجريبي في عصره، وفوضى عناد المفكرين للعقل والدين ـ اتجاهاً جديداً في أساس التفكير الفلسفي. إن ديكارت من خلال تأسيسه للأسس فكره الفلسفي على «أنا المفكر»[1]، وإثبات حقيقة المعرفة، قد عمد إلى تغيير أفق ورؤية الفلسفة السائدة. إنه من خلال بيانه لرؤيته الجوهرية ومنظومته الفلسفية، ونعني بذلك مقولته الشهيرة: «أنا أفكر، إذن أنا موجود»[2]، عمد بزعمه إلى تأسيس أول قضية يقينية لا تقبل الشك في إطار التأسيس لمنظومته العلمية والمعرفية. لقد انطلق ديكارت من الشك، وبلغ من البداهة،

1. Thinker Ego

2. Cogito Ergo Sum.

ونعني بها وضوح وتميّز صفة الشك، إلى الشهود العقلي[1] المتمثل بـ «أنا أفكر»، ومن هناك وصل إلى إثبات وجوده وكينونته. يقول ديكارت في تأملاته:

«أنا أفكر؛ إذن أنا موجود. ولكن حتى متى؟ إلى الوقت الذي أفكّر، إذ متى ما توقف تفكيري، ربما في ذلك الوقت يتوقف وجودي وكياني»[2].

لقد وصل ديكارت من خاصية «التفكير»[3] إلى بداهة «الشك»[4]، ومن هذا المنطلق إلى إثبات جوهر نفس «الفاعل المعرفي» بوصفه أمراً يقينياً وحقيقياً لا يعتريه الشك، وجعله أساساً ومبنى لتأملاته اللاحقة والحقائق الأخرى، وبذلك توصّل إلى إثبات جوهرين آخرين، وهما: الله والجسم. إن البداية اليقينية في التفكير الفلسفي لديكارت قد انطلقت من الـ «أنا» المدركة والمفكرة، وإن هذه الرؤية، التي نعني بها إثبات حقيقة الوجود على أساس بداهة ووضوح الـ «أنا»، قدّ مثّل بداية غير مسبوقة في التفكير الفلسفي؛ بمعنى أن جعل «وجود الإنسان» هو المبنى لإثبات نظام الوجود والأشياء، كان من إبداع وأسلوب رينيه ديكارت، حيث غيّر بهذه الرؤية مسار التفكير الفلسفي من الحقائق العينية إلى التصوّرات الذهنية.

الذاتانية

إن ذهن الإنسان في رؤية ديكارت هو معيار وجوده والعالم؛ بمعنى أنه الفكرة الوحيدة التي تشكل جميع الأشياء والعالم الخارجي وحتى الخالق «موضوعاً» لها. يقول ديكارت:

«حيث أن كل مفهوم من فعل الذهن، فإن طبيعته بحيث أنه لا يقتضي ـ من تلقائه ـ أيّ واقعية صورية، إلا تلك التي يقتبسها من الذهن أو التفكير»[5].

ومن خلال هذا التعبير يمكن ـ من هذه الناحية ـ تسمية فلسفته «أصالة الذهن»[6] في قبال أصالة العين. وذلك لأن الذهن هو وحده الذي يكتسب «عينية» في فلسفة ديكارت. إن هذا البيان الجوهري قد شكّل أساساً لـ «محورية الإنسان» الجديد والفذ، بمعنى تأصيل الذات والاستقلال المحض للإنسان على أساس أصالة العقل القائم على الرياضيات والميكانيك. في هذا التحليل الوجودي لا يوجد في العالم سوى «فاعل معرفي» واحد فقط، وجميع ما سواه موضوعاً له، بمعنى أنها تمثلاته وتصوراته. «وكأن الإنسان هو الذي يخلق ذاته والعالم، ويمنحه المعنى والاستمرار. بمعنى أنه يتم تأويل كل شيء بالإنسان. وبنحو من

---

1. Ration Al Intuition

٢. رينيه ديكارت، **تأملات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٢٨.

3. Thinking

4. Doubting

٥. رينيه ديكارت، **تأملات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٤٥.

6. Idealism

الأنحاء يتحوّل الاتجاه «الواقعي»[1] قبل ديكارت في معرفة الوجود إلى الاتجاه «المثالي»[2]، وفي هذا التحليل الجديد تكتسب الذهنية عينية، ويولد إنسان جديد. وتبعاً لذلك يُولد إله جديد وعالم جديد. إن «أنا المفكر» الديكارتي، أنا متعال واستعلائي[3]. بمعنى أنه خارج سلسلة العلل والمعلولات، وإنه في مرتبته يحصل على معرفة مستقلة بذاته ومن دون واسطة، وهو خارج الزمان بالكامل[4].

إن ديكارت إنما يستطيع مجرّد الاستناد إلى تصوّراته والتصديق واليقين بأفكاره.

«وعلى هذا الأساس فإنه يحتاج إلى أصل يؤسس للعالم الخارجي، غاية ما هناك أن هذا الأمر يجب أن يتمّ على أساس ومبنى كيفية ظهور التصوّرات على الشخص [الذات]»[5].

وبعبارة أخرى: إن حقيقة الشيء رهن ببداهتها، ومعيار البداهة هو ذهن الإنسان:

«بمعنى أن التصوّر الواضح والممتاز، إنما يكون رهنا بالتبعية لكيفية تأثيره على الذهن، أو كيف يمكن أن يتمّ استشعاره»[6].

وفي هذا المعنى يتأنسن العالم بالكامل ويصطبغ بلون الذات. ويغدو العالم ذلك العالم الذي يعمل الذهن ـ المتأثر بالقوانين الطبيعية والميكانيكية ـ على تبويبه وبلورته والتخطيط له. وتبعاً لذلك يكون هذا العالم مفتقراً إلى الغاية، أو إذا كانت له من غاية، فإنه لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية أو التعرّف عليها بالعقل الديكارتي:

«طبقاً لرؤية ديكارت، فإنه كلما فكّر شخص، يكون لتفكيره موضوع، وإن هذا الموضوع شيء يدور في ذهن المفكر»[7].

في البيان الوجودي والأنطولوجي لديكارت يكون الذهن ذاتاً كما يكون موضوعاً؛ بمعنى أن متعلق التصورات بدوره من الأمور الذهنية أيضاً. وبعبارة أدق:

---

1. Realistic
2. Idealistic
3. Ego-Transcendantal

من الجدير ذكره أنه طبقاً لمستندات وشواهد من كتاب (الاعتراضات) فإن معنى كلمة «الذات» و«الموضوع» كانت تستعمل بعكس المعنى الراهن والمرسول لهما، فإن «الذات» كانت تستعمل بمعنى الشيء الخارجي، و«الموضوع» بمعنى الشيء الذهني. (انظر: رينيه ديكارت، **اعتراضات** (الاعتراضات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي موسائي، ص ٥٢، نشر علمي فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٨٦ هـ ش).

٤. كريم مجتهدي، **دكارت و فلسفه او** (ديكارت وفلسفته)، ص ٤٢ (مصدر فارسي).

٥. غيرت تامسون، **فلسفة ديكارت**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بهروزي، ص ١٢٤.

٦. المصدر أعلاه، ص ١٢٥.

٧. المصدر أعلاه، ص ١٥٩.

«يجب تعريف مضمون الحالات الذهنية أو التصوّرات على أساس هذا المبنى، وهو أنه كيف يتمّ إدراكها من قبل الشخص المدرِك. ويمكن لنا تسمية ذلك رواية استبطانية للحالات الذهنية»[١].

بمعنى أن التصوّرات تتحوّل إلى أمور ذهنية بماهية شخصية. وتتحوّل إلى أشياء لا يمكن تشخيصها إلا من قبلي «أو أيّ ذات أخرى»؛ بمعنى: «إن التصوّرات ليست موضوعات للإدراك، وإنما هي كيفيات إدراكنا»[٢].

وهذا هو معنى الذاتانية الديكارتية. بمعنى أن الأشياء ليست أموراً ندركها، بل هي أنماط لإدراكنا، وهنا يتعذّر الفصل بين الخيال والشعور والوهم والحقيقة؛ لأن نمط ظهورها على الذهن واحد. إذ أنها بأجمعها نحو من الإدراك وليست كاشفة عن العين. إن نتيجة النظرة الذاتية هي المحورية التامّة للإنسان بالنسبة إلى العالم والأشياء. لأن كل شيء يكتسب معناه من الإنسان. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد قائلاً:

«نحن لا نستطيع الحياة والتجربة والتفكير والتقييم والعمل في أيّ عالم آخر، إلا إذا كان هذا العالم يكتسب مفهومه واعتباره الوجودي في ذاتي أنا ويأخذه من عندي»[٣].

في محورية الإنسان من السنخ الديكارتي ـ حيث يعمل الإنسان رسمياً على إضفاء التعالي لمنزلته ومقامه ـ يتمّ السعي إلى جعل كل شيء إنسانياً وذهنياً، وإيصال الإنسان إلى أعلى المراتب، بمعنى ذلك المستوى من الإدراك الذي «يرى فيه الإنسان أن العالم من آثاره ومن صنع عمله»[٤]. بمعنى أن الكوجيتو الديكارتي يبيّن الدور الجديد للإنسان في العالم، حيث لا يسمح لأيّ مفهوم أو مقولة بمعارضته، بما في ذلك مفهوم وحقيقة الإله.

أصل العليّة

إن مبنى أصل العلية في النظام الفلسفي لديكارت هو الحدوث. بمعنى «أن ملاك احتياج العلة إلى المعلول هو الحدوث»[٥]. وذلك لأن ديكارت يرى أن بداهة وحقيقة كل شيء تكمن في وضوحه وتمايز

---

١. المصدر أعلاه.

٢. المصدر أعلاه، ص ٢٠٤.

٣. إدموند هوسرل، **تأملات ديكارتي**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، ص ٥٧.

٤. علي أصغر مصلح، **تمهيدي براي فهم إنسان در فلسفه معاصر: رهيافت هاي فكري / فلسفي معاصر در غرب** (مقدمة لفهم الإنسان في الفلسفة المعاصرة: مداخل فكرية / فلسفية معاصرة في الغرب)، ج ١، ص ٢٥، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

٥. همايون همّتي، **خدا در فلسفه دكارت و صدر الدين شيرازي** (الله في فلسفة ديكارت وصدر الدين الشيرازي)، ص١٥٣،

تصوّره في ذاته، ومن ناحية أخرى يعتقد أن إثبات وجوده معلول لله بوصفه العلة الفاعلية والموجدة والموجود المطلق، ويقول: «ليس هناك أمر حادث، من دون علة»[١].

طبقاً للأصل القائل: «ليس هناك أمر حادث، من دون علة» ـ الذي هو من الأصول الفلسفية لديكارت ـ تقوم جميع براهين وجود الله عنده على برهان العلية. لأنه يرى تصوّر الله في عالم نفسه معلولاً لعلة وراء ذاته. والإشكال الذي يرد هنا على برهان العلية عند ديكارت هو أن أصل العلية يجب إثباته قبل النفس؛ لأن النفس (الذهن) عند ديكارت حادثة ومعلولة لله. وبناء على هذا المبنى يتعرّض حتى إثبات وجود الله إلى الإشكال أيضاً. لأن مبنى إثباته هو النفس والذهن الذي هو حادث بدوره، وهذا يتنافى مع ادعاء إثبات النفس و «أنا» ـ من قبل ديكارت ـ بوصفه الأصل اليقيني الأول. «إن النفس في النظام الفلسفي لديكارت هي المبدأ، وأن الله هو المقصد والغاية»[٢].

إن القول بتقدّم أصل العلية على «وجود النفس» في تفكير ديكارت يخالف ذاتانيته. ومن هنا تكون جميع البراهين التي تقوم في إثبات جوهرها على أصل العلية مخدوشة. لأن المبنى في نظامه الفلسفي هو «أنا المفكرة»، وإن الأساس الأنطولوجي له هو إثبات «أنا» المتعالية والخارجة عن سلسلة العلل والمعلولات، حيث يخالف ويناقض الإيمان المتجدد بأصل العلية في إثبات وجود النفس.

طريقة ظهور وتحقق مفهوم الإله

إن كل رصيد العلم اليقيني لديكارت يكمن في تصوّراته الفطرية.

> **«يذهب ديكارت إلى تقسيم المفاهيم إلى ثلاثة أقسام، وهي: المفاهيم الخارجية، والمفاهيم الجعلية، والمفاهيم الفطرية. ويرى أن القسم الأول والثاني من هذه المفاهيم فاقداً للاعتبار اليقيني (الوضوح والتمايز). ويقول بأن المفاهيم الفطرية هي وحدها اليقينية والتي لا تقبل الشك وتكون ذاتية للنفس (العقل)، ويذهب إلى الاعتقاد بأن لهذه المفاهيم الفطرية السهم الأكبر من الوجود بوصفها من الجواهر اليقينية»[٣].**

إن موقف ديكارت في إثبات مفهوم ووجود الله موقف مسبق. بمعنى: «أنه يثبت وجود الله من طريق حضور تصوّره في وعي وإدراك الفاعل المعرفي»[٤]. وبعبارة أخرى: إن طريقة ديكارت هنا تشبه طريقة أنسلم

(مصدر فارسي).

١. المصدر أعلاه، ص ١٥٩.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٥٨.

٣. رينيه ديكارت، **تأملات**، ص ٦٩.

٤. همايون همّتي، **خدا در فلسفه دكارت و صدر الدين شيرازي** (الله في فلسفة ديكارت وصدر الدين الشيرازي)، ص ٨٠.

في البرهان الوجودي. يذهب ديكارت في التأمّل الثالث من كتاب تأمّلات إلى الاعتقاد بأن الله لا يمكن تصوّره بوصفه غير موجود. وادعى القول: «إن الله في المفهوم الكلي لتفكيرنا، كامن في الله»[١].

إن الله في هذا التحليل، من تصوّرات الفاعل المعرفي وتمثلاته الذاتانية. وإن ضرورة وجود الله تنشأ من بداهته بالنسبة لي أنا المفكر. في حين أن إمكان الوصول إلى إثبات الوجود الحقيقي للشيء من مجرّد مفهومه موضع شك وتردّد. رغم تصريح ديكارت بقوله:

«إن الذهن يدرك بوضوح وتميّز أن الوجود الضروري والأبدي في الذات، تصوّر يحمله عن موجود كامل، ويصل إلى نتيجة مفادها أن تصوّر وجود المطلق الكامل هو عين الوجود»[٢].

إن الله ـ في الرؤية الأنطولوجية لديكارت ـ ليس وجوداً عينياً واقعياً ومؤثراً وخلاقاً، بل له منشأ ذهني. ولكنه يعتقد أن الله الذي خلقنا، قد ختم وجودنا وأمضاه، ومن هنا فإن ماهيته الكمالية تكمن في فطرتنا. إن المستعمل من مفهوم الفطرة عند ديكارت هو مجرّد الذهن، وليس نظرية الفطرة الإسلامية. ولذلك لو لم يمتلك الذهن أو العقل تصوّراً واضحاً ومتميّزاً، لما كان لإثبات وجود الله أهمّية وضرورة بالنسبة إلى رينيه ديكارت.

«إن جميع الاستدلالات الثلاثة التي يقيمها ديكارت على إثبات وجود الله ـ وهي: البرهان الوجودي، وبرهان العلية، والبرهان من طريق ختم الله على نفسنا ـ تبدأ من «أنا»؛ بمعنى أن هذه «أنا المفكرة»هي التي تشخّص أن مفهوم الكمال المطلق، ومعلولية مفهوم الإله لعلة خارجة عنا، وإمضاء وختم الله لمعلوليتنا»[٣].

يرى ديكارت أن للنفس (الذهن) ظهوراً داخلياً وذاتياً. حيث يقول:

«لو كان للنفس (الإنسان) ظهور بالنسبة إلى شيء، فإن لها ظهوراً بالنسبة إلى ذلك الموجود في الذهن، بمعنى أن نفسي قد أوجدت ذلك الموجود في الذهن، وليس مصداق الموجود في الذهن»[٤].

على الرغم من سعي ديكارت في العبارة أعلاه إلى التعريف بمفهوم الله في نفسه بوصفه معلولاً لعلة أسمى منه، ولكن حيث أن منشأ ظهور هذا التصوّر ـ مثل سائر التصوّرات الأخرى ـ هو ذات الذهن، فإن إثبات متعلقه في الخارج، ليس مقدوراً بسهولة. لأن المفهوم الذي يكون خالقه هو الذهن، لا توجد

1. Haldane, E. S. and Ross, G. T. R. (trs.), 1972, ***The Philosophical Works of Deseartes***, Cambridge University. 1972, p. 224.

٢. رينيه ديكارت، **اصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي، ص ٤٨.

٣. همايون همّتي، **خدا در فلسفه دكارت و صدر الدين شيرازي** (الله في فلسفة ديكارت وصدر الدين الشيرازي)، ص ١٥٧.

٤. المصدر أعلاه، ص ١٦٠.

أيّ ضرورة لأن يكون متطابقاً مع الخارج. كما أن معيار الحقيقة عند ديكارت يكمن في داخل العقل، وليست هناك حاجة إلى أن يكون متطابقاً مع الخارج. وعلى هذا فإن إله ديكارت موجود نفساني، ويحتوي على مجرّد ناحية أبستمولوجية. وحيث أن طريقة ظهور المفاهيم بالنسبة إلى ذهن ديكارت واحد، تكون النتيجة في فلسفته:

«أن مفهوم الله غير واضح ولا متميّز. فهو غير واضح؛ لأننا لا نستطيع إدراك مصداقه بوضوح. كما أنه غير متميّز؛ لأنه يختلط مع بعض المفاهيم الأخرى. من قبيل الطبيعة بالنسبة إلى الذين اعتبروا أن مفهوم الإله والطبيعة واحد، كما هو حال ديكارت نفسه»[١].

إن البديع والهام بشأن رؤية ديكارت حول الله وجميع فلسفته، «ليس إصراره على القطع واليقين، بل تأكيده على الذهنية، وعلى أفكار الفرد وتجربته قبل كل شيء»[٢]. إن قوّة الفلسفة واقتدارها ـ من وجهة نظر ديكارت ـ لا تكمن في النصوص المقدّسة والعقلاء، وإنما يجب العثور عليها في ذهن الفيلسوف. ومن هنا فإن فلسفة ديكارت تنطوي على تناقض؛ إذ يرى العينية في الذهن. «يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأن كل واحد منا يثبت لنفسه حقيقة ويعتقد بها»[٣]. إن المفهوم الفلسفي للإله تابع ـ من وجهة نظر ديكارت ـ لتفكير وإرادة الإنسان، لا أن يكون التفكير تجلياً عن العالم الإلهي:

«بناء على موضوعية الفاعل المعرفي في تفكير ديكارت، يكون الله من التأصل الذاتي بحيث يكون من السهل بعده أن يقع مورداً للإنكار»[٤].

والنتيجة هي أنه على الرغم من تصريح ديكارت بقوله: «إن مفهوم الله هو مثل مفهومي أنا، فمنذ اللحظة التي وُجدت فيها، وُجد الله معي»[٥]؛ بمعنى أنه فطري، ولكن هذا الادعاء لا ينسجم مع «ذاتانيته» إطلاقاً. ومن ناحية أخرى لا يمكن إثبات المفاهيم الفطرية (الذاتية) بالنسبة إلى العقل. وعليه فإن منشأ ظهور مفهوم ووجود الله عند ديكارت ذهني ومثالي بالكامل؛ بمعنى أن لله حكم ما بعد الطبيعة، حيث لا يجدي نفعاً إلا بمقدار تنظيم عقل ديكارت وتصوّراته.

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٦٧.

٢. روبرت سي سالمن، و كاتلن هيجينز، **شور خرد** (حماسة العقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كيوان قبادیان، ص ١٢٠.

٣. المصدر أعلاه.

٤. محمد مدد پور، **سير حكمت و هنر مسيحي** (مسار الحكمة والفن المسيحي)، ص ٣٤٦، (مصدر فارسي).

٥. رينيه ديكارت، **تأملات**، ص ٥٧.

منزلة ودور الله في الميتافيزيق الديكارتي

إن لله في فلسفة ديكارت ـ كما سبق أن ذكرنا ـ مجرّد شأن أبستيمولوجي ومعرفي، وليس له شأن وجودي وأنطولوجي. وذلك لأنه على الرغم من أن مبنى علمه اليقيني هو التصوّرات الفطرية، ولكن حيث أنه يرى أن وجوده معلول لله والخارج، فإنه يستند في إثبات أحقية وصحّة نظرياته إلى عدم احتيال الإله؛ لأنه كمال مطلق. وفي الحقيقة فإنه مضطرّ في إطار تأسيس واعتبار نظامه الفلسفي والعلمي إلى الإيمان بالله؛ إذ أنه من دون اللجوء إلى وجود الله سوف يتزعزع اعتبار نظامه العلمي، ويبقى معلقاً.

وعليه فإن الله هو صانع التصوّرات الواضحة والمتميّزة لديكارت، وخالق القوانين الميكانيكية للطبيعة وضمانة لاعتبارها واستمرارها. وبالتالي فإنه يقلل شأن الله وينزله إلى مستوى الطبيعة. يقول ديكارت: «إن مرادي من الطبيعة في اللحظة الراهنة ـ بشكل عام ـ هو الله ذاته أو النظم الذي أودعه في مخلوقاته»[١]. وفي الحقيقة فإن الله ـ من وجهة نظر ديكارت ـ مهندس ميكانيكي، وإنه قد عمل على إيجاد قوانين العالم والطبيعة ويمنحها الاستمرارية كما يشاء رينيه ديكارت. وعليه فإن اليقين ما بعد الطبيعي يعني الاستناد إلى الفيض والرحمة الإلهية، التي هي ـ من الناحية العملية ـ أساس لليقين النسبي في حدود إمكانات المعرفة عند الإنسان.

نسبة الإنسان إلى الله

إن العام من وجهة نظر ديكارت عالم متناسق وميكانيكي يحتوي على مجرّد الامتداد والحركة. وإن هذا العالم إما أن يفتقر إلى الغاية، أو إذا كان مشتملاً على غاية فإن الإنسان لا يستطيع اكتشافها. إن الوجود في هذا النظام يفتقر إلى المراتب التشكيكية. وإن فلسفة ديكارت ـ بوجه من الوجوه ـ فلسفة ماهوية وليست وجودية. إن الإنسان في هذا النظام الميكانيكي مجرّد آله مشتملة على روح، ولا تختلف عن جسمه كثيراً. فإذا كان الله هو الطبيعة أو قوانينها العامة، وكان الإنسان كائناً وموجوداً طبيعياً، فإن الفاصلة بين الألوهية والإنسان تنهار. بمعنى أن الله ليس حقيقة وراء الإنسان أبداً. وعلى الرغم من أن الله في أبستيمولوجيته خالق ومطلق وخالد وسرمدي، ولكن عندما يكون مرادفاً للطبيعة المادية، فإنه يتجرّد من التنزّه. وذلك لأنه ـ بزعم ديكارت ـ تحت سيطرة قدرة الإنسان، وضمن دائرة تصرّفه. ولهذا السبب فإن «معرفة الحياة، شعبة من الحكمة الطبيعية، وتابعة لقواعد علم الحركات»[٢]. وهذا يعني أن الأنطولوجيا تابعة لعلم الميكانيك.

---

١. المصدر أعلاه، ص ٩١.

٢. رينيه ديكارت، **گفتار در روش درست راه بردن عقل** (مقالة في أسلوب التوجيه الصحيح للعقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي فروغي، ص ٥٣.

من وجهة نظر هذا الفيلسوف: «كما أن الفلسفة الأولى تؤسس لأسلوب علوم جديدة، فإن الأسلوب بدوره يجعل أصول هذه الفلسفة متقنة»[١].

إن الطبيعة ـ طبقاً لوجهة نظر ديكارت ـ عبارة عن ميكانيكية معقدة، وأن الحيوانات وحتى الإنسان جزء منها. يقول ديكارت:

«سوف أسعى إلى تقديم تقرير كامل عن مجمل الآلة الجسمانية، بحيث لا يبقى بعد ذلك مجال للفكر القائل بأن حركاتنا اللاإرادية ناشئة عن نفسنا. كما أنه لا يوجد لدينا دليل على أن نتصوّر أن للساعة نفساً تخبر عن الوقت»[٢].

وعلى هذا الأساس فإن الإنسان مجرّد ظاهرة طبيعية وميكانيكية ضمن سائر الأشياء. إذا كان الله هو الطبيعة أو قوانينها العامة، فإن الإنسان بدوره واحد من ظواهر وقوانين هذا النظام الميكانيكي الذي أوجده الله وخلقه، وليس له ارتباط مع الله وراء سائر الأشياء والموجودات.

«إن مقترح ديكارت للحفاظ على جذوة حبّنا لله متقدة في وجودنا، بمعنى إقامة الارتباط معه، هو أن نعتبره بوصفه روحاً وفكراً محضاً. وفي هذه الحالة يمكن لنا أن نقيم نوعاً من العلاقة والارتباط الوثيق بينه وبين أنفسنا»[٣].

وحيث أن الله في فلسفته مجرّد مبدأ للحركات الكمية والميكانيكية (قوانين العالم)، وليس مجرّد الطبائع وذوات الأشياء والموجودات، فإن الفكر بطبيعة الحال يُدرس ويُلاحظ على نحو ميكانيكي ورياضي، وإن الروح أو النفس الإنسانية، في هذه المعادلة تُفهم بوصفها شيئاً، وتنفصل عن الناحية الأنطولوجية[٤] تماماً. على الرغم من أن ديكارت يعتبر الله علّته الموجدة ابتداءً وبقاءً، وهو يعمل على استمرارية وجوده، بيد أن وجود الله في فلسفته ـ طبقاً لمبناه الذاتاني ـ دوري. وذلك لأن الله من جهة ضامن لاعتبار علمه اليقيني وعلة وجوده. ومن ناحية أخرى فإن الله نفسه واحد من التمثلات والتصوّرات الفطرية لديكارت؛ بمعنى أنه معلول له. ولذلك فإن ما بعد الطبيعة عند ديكارت ـ كما سبق أن أشرنا ـ ضروري لمجرّد التأسيس لعلمه اليقيني؛ وذلك على مستوى الشأن المعرفي الأبستمولوجي دون الأنطولوجي. وعليه فإن الله مجرد أصل فلسفي لضمان معقولية النظام العلمي لديكارت، وليس إلهاً حقيقياً وعينياً.

طبقاً لمباني فلسفة ديكارت ليست هناك نسبة مفهومية بين الإنسان وبين الله، سوى أن الإنسان واحد من قوانين العالم العامة والمخلوقات الطبيعية، وأن الله صانعه وخالقه، وأنه مجرّد مسؤول عن الحفاظ

---

١. كريم مجتهدي، **دكارت و فلسفه او** (ديكارت وفلسفته)، ص ١٢، (مصدر فارسي).

2. Charles Adam, and Paul Tanneg, 1974-86, ***Deurres De Descartes***, Paris, Vol, p. 226.

٣. كريم مجتهدي، **فلسفه و غرب** (الفلسفة والغرب)، ص ٢٠٢، (مصدر فارسي).

4. Ontological

عليه واستمرار حياته وبقائه. في هذه الرؤية ليس هناك كبير فرق بين الإنسان وبين سائر الظواهر، وليس هناك فرق بين نسبة الإنسان إلى الله ونسبة العالم إلى الله؛ بمعنى أن جميع الكمالات الروحية والمعنوية الخاصة بالإنسان، وبنحو من الأنحاء فطرته الإلهية وبُعده الروحاني قد تمّ تجاهله بالكامل، ويتمّ تأويلها بالطبيعة الجسمانية.

نقد نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت في ضوء رؤية العلامة محمد حسين الطباطبائي

أصول التفكير الفلسفي

يُعدّ العلامة الطباطبائي فيلسوفاً واقعياً ينتهج «محورية الحق»؛ بمعنى أنه يرى أن بداية التفكير الفلسفي تنطلق من التحقق العيني للحق وتبعية علمنا المطلقة له، ويقول:

«فالخارج حق بالأصالة والقول أو الاعتقاد حق يتبع مطابقته، وإذا كان الخارج هو فعله تعالى والخارج هو مبدأ القول والاعتقاد؛ فالحق منه تعالى يبتدأ وإليه يعود»[١].

يقول العلامة ـ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿**الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ**﴾[٢] ـ هناك فرق بين عبارة «من ربّك» وعبارة «مع ربّك». فإن من ربّك تعني أن الحق هو الله دون سواه. ومن هنا فإن مبناه الفلسفي يختلف عن المبنى الفلسفي لرينيه ديكارت إلى حدّ كبير. فإن ديكارت يجعل من «التفكير» أساساً لفلسفته، في حين أن هذا التفكير من وجهة نظر العلامة الطباطبائي إن هو إلا أمر نفساني ومن عوارض وصفات ذواتنا. ولذلك نجده يقول:

«نحن لا نستطيع أن نتصور «تفكيرنا» دون أن نتصوّر «ذواتنا». في حين أن «الذات» و «أنا» يمكن تصورها دون أن نتصوّر التفكير. مع العلم بأن هذا الوصف ليس من طريق أن تصوّرنا على هذه الشاكلة، بل لأن «متصوّرنا» على هذه الشاكلة. بمعنى: أن وجود الإدراك والإرادة، ليس عين وجود النفس، بيد أنها لا توجد خارج وجودنا أيضاً»[٣].

يرى العلامة الطباطبائي أن الفلسفة إنما تتحدّث عن مجرّد العلوم والأشياء الحقيقية. ولذلك يجب أن يكون المبنى فيها واقعية مطلقة وعينية، وليس أمراً نفسانياً. فهو يرى: «أن مطلق واقعية الوجود، لا يقبل الارتفاع والانعدام أبداً، بمعنى أن حقيقة الوجود ضرورية الوجود»[٤]. يذهب العلامة الطباطبائي إلى

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ص ٢٧٢. (مصدر فارسي). [وانظر أيضاً: **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٤، ص ١٤٥].

٢. البقرة (٢): ١٤٧؛ آل عمران (٣): ٦٠؛ يونس (١٠): ٩٤؛ هود (١١): ١٧؛ الحج (٢٢): ٥٤؛ السجدة (٣٢): ٣.

٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ٢٧٠.

٤. المصدر أعلاه، ص ١٧٢.

الاعتقاد بأن ثبوت الواقعية للإنسان أمر فطري، ويقول في ذلك: «نحن واقعيون بحسب الفطرة والغريزة»[١]. وعلى هذا الأساس فإنه يرى أن المبنى الفكري لرينيه ديكارت فاقد للاعتبار الفلسفي، وغير مناسب للبدء بتأسيس نظام فكري.

نفي ذاتانية الإنسان

إن الإنسان وكل ما سوى الله يُعدّ في النظام الفكري للعلامة الطباطبائي معلولاً لله، وأن الله تعالى هو العلة التامّة للوجود. وإن النسبة بين المعلول والعلة في نظامه الفكري ذات اتجاه واحد؛ بمعنى أن الموجود هو العلة، وأن المعلول هو عين الفقر وليس فقيراً. ومن هنا فإنه يذهب ـ مثل صدر المتألهين الشيرازي ـ إلى الاعتقاد بالإمكان الفقري، ويقول في هذا الشأن:

«ذكر الحكماء أن بين الفعل وفاعله ـ ويعنون به المعلول وعلته الفاعلة ـ سنخية وجودية ورابطة ذاتية، يصير بها وجود الفعل كأنه مرتبة نازلة من وجود فاعله، ووجود الفاعل كأنه مرتبة عالية من وجود فعله»[٢].

بمعنى أن بين الفعل والفاعل يقوم حمل حقيقة رقيقة، لا يكون فيها للمعلول تحقق وراء علته، بل هو نازلة وجوده وعين الارتباط به، وإن هذا التحليل يسلب عن الإنسان كل نوع من أنواع الاستقلال في الذات والصفات أو الأفعال. يرى العلامة الطباطبائي أن المعلولية والافتقار المطلق للإنسان أمر فطري وتكويني، ويقول في ذلك:

«إن الافتقار هو أول شيء يشاهده الإنسان، ويراه في ذاته وفي كل شيء يرتبط به وبقواه وأفعاله وكذلك في جميع العالم المحيط به. ويحكم في هذا الإدراك الأول بوجود ذات ترفع افتقاره واحتياجه»[٣].

وعلى هذا فإن الإنسان في الخطوة الأولى من إدراكه يواجه افتقاره واحتياجه الذاتي، وهذا مخالف تماماً لما عليه الأمر في الذاتانية الديكارتية.

يذهب العلامة الطباطبائي في خصوص نفي ذاتانية وموضوعانية الإنسان إلى الاعتقاد قائلاً: «إن العلم بخاصية الكاشفية يأخذ بأيدينا دائماً؛ بمعنى أننا من طريق العلم بذواتنا نحصل على واقعية الخارج

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٣٥.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ص ٢٢٥. (مصدر فارسي). [وانظر أيضاً: **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٣، ص ١٠٣].

٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن** ، ص ٤٥٦.

وليس العلم»[١]. إن هذه العبارة تنفي «موضوعية» الإنسان بشكل تام، كما تنفي «ذاتية» العالم والأشياء أيضاً. وقال العلامة الطباطبائي في موضع آخر إن الإنسان مغلوب ومقهور أمام قوانين الطبيعة، وهي قوانين لا يملك الإنسان بإزائها أيّ قدرة أو حريّة في العمل والتصرّف. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص:

«[إن الإنسان] بالقياس إلى العلل والأسباب الكونية التي أوجدت الطبيعة الإنسانية، فلا حرية له قبالها [القوانين الطبيعية]، فإنها تملكه وتحيط به من جميع الجهات، وتقلبه ظهراً لبطن»[٢].

وبهذه العبارة الأخيرة تنهار الذاتانية الديكارتية بالكامل: «إن الحق صفة ذلك الأمر المعلوم بعلمنا، وليس صفة لعلمنا»[٣].

إن العبارة أعلاه تفصح بوضوح عن انفكاك واستقلال العالم والأشياء الخارجية عن ذهن الإنسان. بعنى أن الخارج ليس تابعاً لتصوّراتنا وليست «موضوعاً» لنا، بل الأشياء الخارجية تمتلك في حد ذاتها حقائق ومراتب من الحقيقة هي في استقلالها ليست قائمة على أذهاننا أبداً، بل هي معلولة للحق سبحانه وتعالى مثلنا. وفي هذه الرؤية تتهاوى ذاتية الإنسان الديكارتية كما تنهار موضوعية العالم بالنسبة له بالكامل. إن العلامة الطباطبائي يعمل على بيان واقعية أشياء العالم على أساس أصل تشكيك الوجود في نظام أصالة الوجود التي يقول بها. وهو النظام الذي تكون فيه جميع الممكنات ـ بالقياس إلى الله سبحانه وتعالى ـ في عرض بعضها، وذلك من حيث المعلولية والمخلوقية ـ بطبيعة الحال ـ وليس من ناحية العلاقة التدبيرية؛ لأنها بأجمعها معلولة وهي عين الربط. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي:

«إن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهوية، وإما مفتقر الذات إليه في الجوهرية، وعلى أيّ القسمين، يثبت ويتبيّن أن وجود واجب الوجود، غني الهوية عمّا سواه»[٤].

إن الموجودات ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ مراتب من فيض الحق تعالى وفعله. ليس للإنسان أيّ دخل في وجوده وعدمه والأشياء الخارجية، ويرى أن المالكية لله مطلقاً لا غير: «إن مالكية

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ٣٨.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ص ٦٢٨. (مصدر فارسي). [وانظر أيضاً: **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٠، ص ١٩٣].

٣. المصدر أعلاه، ص ٦٥٧.

٤. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص ٢٧٠.

الله للموجودات، هي ذلك النحو من قيام وتبعية الجوهر وذاته إلى الله سبحانه وتعالى»[١]. وقال في خصوص كثرة الماهيات وطريقة وجودها:

«إن الله سبحانه وتعالى يمحو ويخفي جميع التكثرات بأحدية ذاته، ثم من خلال الحفاظ على وحدته ينزّلها إلى مقام الأسماء، وبهذا التنزّل تظهر تكثرات مفهومية، لا تكثّرات مصداقية. ثم يتنزل بظهوره في مظاهر الموجودات الإمكانية وإظهارها إلى مراتبها، وفي هذه الحالة تنبعث التكثّرات المصداقية»[٢].

إن توحيد الحق تعالى ووحدانيته ـ في المنظومة الفكرية للعلامة الطباطبائي ـ لا تبقي متسعاً لاستقلال الإنسان وادعاء مالكيته. وإن مقام الإنسان ـ من وجهة نظره ـ هو مجرّد إظهار مملوكيته ليس إلا. ومن هنا فإن دعوى ذاتانية الإنسان ومحورية ذهنه في إضفاء المعنى والمفهوم على ذاته وعلى الله والعالم، ليست سوى توهّم وخيال.

مبنى قانون العلية

إن مبنى قانون العلية عند العلامة الطباطبائي هو علم النفس بذاتها. وذلك لأن النفس في ذاتها كائن مجرّد وتام ولها علم حضوري بذاتها وحالاتها، وهي تعمّم هذا النموذج من الارتباط العلّي على سائر الموارد المشابهة في خارج ذاتها؛ بمعنى قيام عوارض وصفات النفس بجوهر النفس. وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «إن الجواهر المجرّدة بسبب تماميتها وفعليتها، حاضرة في ذاتها ولأجل ذاتها، ولذلك فهي عالمة بذاتها بالعلم الحضوري»[٣].

إن العلامة الطباطبائي لا يحصر العلم الحضوري بعلم النفس بذاتها وأحوالها، وإنما يقول:

«حيث أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة قائم بوجود العلة، فإذا كانت العلة والمعلول كلاهما مجرّد؛ فحيث يكون المعلول بجميع وجوده حاضراً عند العلة، إذن يكون المعلول بذات وجوده حاضراً عند علته»[٤].

طبقاً للعبارة أعلاه حيث يكون العلم الحقيقي والذي لا يقبل الخطأ عند العلامة الطباطبائي هو العلم الحضوري، وإن نشأة ظهوره الأولى تكمن في علم النفس بذاتها وأحوالها؛ حيث تنشأ علاقة العلية والمعلولية من هناك؛ وعليه فإن مبنى قانون العلية عنده هو العلم الحضوري واليقيني. إن العلامة

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ١٩.
٢. المصدر أعلاه، ص ٤٥.
٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ١٦٦.
٤. المصدر أعلاه، ص ١٦٧.

الطباطبائي هو أول فيلسوف إسلامي يعمل على تحليل مبنى جذور قانون العليّة، وأقامها على أساس عدم القابلية على الخطأ. إن أصل العلية عند ديكارت ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ لا يستند إلى أساس محكم ومعتبر.

وذلك لأن ديكارت يرى أن التصوّرات الفطرية هي الأساس في العلم اليقيني، وهي من وجهة نظر جميع الفلاسفة الإسلاميين ـ ومن بينهم العلامة الطباطبائي ـ غير قابلة للإثبات، بمعنى أن النفس ليس لها تصوّر وعلم ذاتي. بل إن الموجود في نظرية الفطرة هو الاستعداد وقوّة لإدراك؛ ومن ناحية أخرى فإن القبول بأصل العلية لا ينسجم مع المبنى الأولي لفلسفته. وذلك لأن ديكارت يرى أن التصوّر الواضح الأول والمتمايز هو النفس و «أنا أفكر»، ومن ناحية أخرى يعتبر نفسه معلولاً لعلة مطلقة وهي الله. ولكن من غير العلوم كيف اكتسب أصل العلية وأساسها. ومن هنا فإن أصل العليّة عند ديكارت ـ طبقاً لرؤية العلامة الطباطبائي ـ هو العلم الحصولي، وليس العلم الحضوري، وحيث أن العلم الحصولي قابل للشك والخطأ، وإن قانون العلية لدى ديكارت يفتقر إلى الاعتبار التام. وعلى هذا الأساس فإن جميع النتائج التي حصل عليها ديكارت بناء على هذا الأصل لا اعتبار لها، ومن بينها براهين إثبات وجود الله، حيث تقوم بأجمعها على هذا الأصل. والنقطة الأخرى والأهم هي أن ملاك افتقار واحتياج المعلول إلى العلة عند العلامة الطباطبائي هو الإمكان وليس الحدوث؛ وذلك لأن الحدوث متفرّع عن الإمكان، وهو بالإضافة إلى ذلك الإمكان الفقري.

العلم بالله وفطرة الإنسان

إن الله عند العلامة الطباطبائي هو عين الحق والوجود الخارجي، ولا يمكن لذهن الإنسان أن يتسع لتكوين مفهوم ذهني عنه. وقال في ذلك: «إن ذاته ـ سبحانه ـ هي هوية الحقيقة الخارجية التي يستند إليها قوام وظهور كل هوية في خارجها»[١].

طبقاً للرؤية أعلاه ليس لمفهوم الله منشأ داخل النفس أو الذهن. بمعنى أن ذهننا ليس هو الذي صنعه أو أنه قد احتواه بشكل فطري، بل إن الله هو عين الحق والتحقق الخارجي، وإن علمنا تابع للعين الخارجية. وقال العلامة الطباطبائي في خصوص علمنا المفهومي بالله:

«إن انطباق مفهوم على مصداق هو في ذاته غير محدود، متأخر نوعاً ما عن مرتبة ذات ذلك المصداق. إن هذا النوع من التأخر هو تأخر التعيّن عن الإطلاق»[٢].

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ٧٠.
٢. المصدر أعلاه، ص ١٦.

بمعنى أنه يرى أن شأن التوحيد الإطلاقي يفوق التعيّن الوصفي، ويذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «إن التوحيد الإطلاقي أسمى من أن يوصف»[١].

وعلى هذا الأساس لدينا نوعان من الإدراك عن الحقيقة المطلقة، وهما: الإدراك الأنفسي، والإدراك الآفاقي. والإدراك الأنفسي هو العلم الحضوري الذي يتم بيانه بواسطة نظرية الفطرة، وفي إطار علاقة العلية والمعلولية والحضور الوجودي للمعلول لدى عليته والذي هو نازلة من وجوده، ويتمّ بيانه في منظومة أصالة الوجود ومراتبها التشكيكية، وإن الإدراك الآفاقي قائم على الإدراك الأنفسي، وإن وجود الأشياء والعالم فيه وجود معلولي وتشأني. أي أنه وجود دلالي. وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن:

«إن الإنسان الفطري، يدرك بفطرته الإلهية أن الكون الواسع والمترامي الأبعاد من أصغر أجزائه الذرية إلى أكبر مجرّاته، وما عليه هذا الكون من النظام العجيب والقوانين الدقيقة، يعود إلى الله الواحد الفرد الصمد، وإن ظهوره وآثاره والخصائص التي تظهر تبعاً لوجوده، والنشاط الذي لا يحصى في هذا الكون، كله مخلوق ومصنوع لله»[٢].

في البيان أعلاه يمتزج الإدراك الأنفسي والآفاقي عن الحق تعالى. وقال العلامة الطباطبائي في موضع آخر:

«إن آراء الإنسان تنتهي إلى ما تقتضيه فطرته. إن الفطرة تبحث عن علل الأشياء، وتحثّ الإنسان على المضيّ من أجل الوصول إلى شيء يحقق كماله الحقيقي»[٣].

يرى العلامة الطباطبائي أن التجرّد الذاتي للنفس وروح الإنسان، هو عامل ميله وتوجهه إلى ما وراء الطبيعة ومعرفتها، ويقول في ذلك: «إن نفس الإنسان بسبب تجرّدها، تسانخ العوامل ما فوق الطبيعية»[٤].

وباختصار فإن العلامة الطباطبائي يرى أن علم الإنسان بالله تعالى هو من سنخ العلم الحضوري، وليس من سنخ العلم الحصولي، ويصرّ على

«أن حواسنا إنما تحصل من الأمور الخارجية على مجرّد أعراض وأوصاف الجواهر فقط، وليس الجواهر؛ إذ لا نمتلك حاسة تدرك الجوهر»[٥].

وطبقاً لنظرية الفطرة يذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد قائلاً: «هناك في صقع وجود الإنسان غريزة باسم غريزة الرؤية الواقعية»[٦].

---

١. المصدر أعلاه، ص ٢٩.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ج ١، ص ٧٨.

٣. المصدر أعلاه، ص ١٠١.

٤. المصدر أعلاه، ص ٢٥٧.

٥. المصدر أعلاه، ج ٢، ص ١٦٠.

٦. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **رسالة الولاية**، ص ٩٥.

إن نزوع الإنسان نحو معرفة الحقيقة من الأمور الذاتية والفطرية لدى الإنسان. بمعنى أن فطرة الإنسان تدرك الحقيقة بما لها من خاصّة خارجية ومراتب تشكيكية، حيث مرتبة إطلاقها هي اللاتعيّن والتي لا تقبل الإدراك. وعليه فإن للفطرة بعداً إدراكياً، وبعداً تحفيزياً ومحرّكاً. بمعنى أن الإنسان في هذا النظام، كائن مدرك لذاته، ومدرك للعالم، ومدرك لله. وإن إدراكه لله يكون بذات الأوصاف الذاتية لله، وليس إدراكنا المفهومي عنه. إن طريقة ظهور مفهوم الله ـ طبقاً لرأي العلامة الطباطبائي ـ وكذلك وجوده عند ديكارت، إنما هو مجرّد إدراك ذهني ومفهومي بحت، حيث لا يتطابق مع مصداق لا تعيّن الله أبداً. وذلك لأن الحقيقة المطلقة لا يتسع لها المفهوم والذهن. ومن ناحية أخرى فإن الإدراك الديكارتي إدراك مثالي وذاتاني وليس إدراكاً واقعياً وحقيقياً. في حين أن ذات الحق عند العلامة الطباطبائي هو عين التحقق والتجلي الخارجي، وإن العلم بما له من خاصية الكشف هو المعتبر عندنا، وليس بالرؤية الديكارتية.

الإشكال الآخر هو أن معرفة ديكارت لله مجرّد معرفة عقلية، وهي في التطبيق الديكارتي محدودة للغاية وعاجزة عن إدراك حقيقة الوجود. أما العلامة الطباطبائي فإنه بالإضافة إلى اعتقاده بأن للعقل مزيداً من التوسّع والشهود، ويؤمن بالعقل الكلي ـ في قبال العقل الجزئي لديكارت ـ يعتقد بأن ذات الحق تعالى لا يمكن إدراكه بالعقل الصرف. كما أنه يرى ضرورة المعرفات الشهودية والوحيانية ـ التي تفوق العقل ـ في إدراك حقيقة الوجود. ومن ناحية أخرى فإنه لا يعطي الموضوعية لفكر الإنسان في خصوص معرفة الحقيقة، ويقول:

«إن الإنسان يمتلك بفطرته الإلهية رؤية واقعية، وإنه ما دام على قيد الحياة لا يستطيع الخروج من دائرة التفكير، وإن كل ما يحصل عليه هو التفكير، ولكنه في الوقت نفسه لم يُرد التفكير أبداً، ولا يرى موضوعية للفكر، ويسعى على الدوام إلى البحث عن الواقعية الخارجة والمستقلة عن التفكير»[١].

إن مثَل إدراك الإنسان في هذا العالم الواقعي وعن الواقعية المطلقة عند العلامة الطباطبائي، كمثل شخص ينظر إلى نفسه في المرآة، ولكنه لا يعطي الحقيقة إلى تصوّره فيها، وإنما إلى ذاته الخارجية. ولذلك فإن علم ديكارت بالله وطريقة ظهور مفهومه تبعاً لوجوده، علم مفهومي وذهني ونفسي، وعلى أساس هذا المفهوم، يحقق الله ويخطط له في خارج ذاته. في حين أن الرؤية عند العلامة الطباطبائي في هذا الشأن معكوسة تماماً، بمعنى أن نفسنا وذهننا متأثر بالحقيقة الخارجية على أساس مراتبها، ولو لم يكن هناك خارج ولم نكن جزءاً من هذا الخارج، لما كان لدينا إدراك عن حقيقته. ومن هنا فإن علمنا تابع لحقيقة الخارج. بمعنى أن الخارج معلوم بعلمنا وليس وصفاً لعلمنا. وإن الله هو عين الخارج ونفس

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **رسالة الولاية**، ص ٤.

الحق الذي يتجلى فينا. يرى العلامة الطباطبائي أن الله معرّف بذاته وأنه معلوم بالذات، وأن ما سواه معلوم بالعرَض، ويذهب في ذلك إلى الاعتقاد بالقول [نقلاً عن أمير المؤمنين عليه السلام]: «ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه، و المؤدي بالمعرفة إليه»[١].

قال العلامة الطباطبائي ـ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢] ـ في ردّ العلم التصوري لديكارت عن الله سبحانه وتعالى:

«إن الصورة الذهنية لغير الله متطابقة مع واقعه، خلافاً لله تعالى حيث التصوّرات التي ترد على الذهن عنه ـ أياً كانت ـ مخالفة للخارج والواقع، وإنها ليست صورته؛ لأن الذهن لا يستطيع الإحاطة به»[٣].

يرى العلامة الطباطبائي أن المسار الحقيقي والواقعي للحق تعالى هو مسار النفس (الفطرة)، وقال في ذلك: «نفس المؤمن هو طريقه الذي يسلكه إلى ربه، وهو طريق هداه، وهو المنتهى به إلى سعادته»[٤]. ومن هنا فإن معرفة النفس التي تمثل الطريق إلى معرفة الله بارزة في رؤية العلامة الطباطبائي جداً وتحظى عنده بأهمية بالغة. وعليه فإن معرفة الله عند العلامة الطباطبائي معرفة فطرية ودينية وعقلائية. بمعنى أنها مزيج من عدّة طرق. في حين أنها عند ديكارت عبارة عن مجرّد العقل، بل إن المسؤول عن معرفة الله من العقل هو الشعور بامتلاك تصوّر واضح ومتمايز عنه. وبطبيعة الحال فإن هذا المقدار من المعرفة الناقصة يفي بغرض ديكارت ويكفيه؛ إذ هو لا يروم غير إله له شأن معرفي، ويضمن له صحّة علمه ونظامه الفلسفي. إن الواقعية عند العلامة الطباطبائي متقدّمة على العلم. بمعنى:

«إن النظام الخارجي له نوع تقدّم وجودي على الصورة العلمية والقوانين الكلية، وإن العلوم تابعة للقوانين الخارجية»[٥].

شأن الله وما بعد الطبيعة

تقدّم أن رأينا أنّ لإله ديكارت مجرّد شأن أبستيمولوجي ومعرفي، وهو طبقاً لرغبة ديكارت صانع القوانين الميكانيكية في العالم، وبالتالي فهو عين الطبيعة. في حين أن لله ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ شأناً أنطولوجياً ووجودياً، وهو عين الحق والحقيقة المطلقة. حيث قال: «فعله وحكمه تعالى نفس الحق، لا

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٦، ص ٥٦.

٢. فصّلت (٤١): ٥٣.

٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٦، ص ١٦٠.

٤. المصدر أعلاه، ص ٢٦١.

٥. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ٤٧٠.

مطابق للحق موافق له»[١]. إن العلامة الطباطبائي لا يرى حقيقة الله تابعة لنموذج من خارج ذاته، بل إن الله وتبعاً له نظام الوجود هو عين الحق وفعل الله، وإن جميع ما في الوجود يُخبر بوجه من الوجوه عن ذاته اللامتناهية، أي:

«أن نشأة الوجود لا تتضمّن إلا وجوداً واحداً مستقلاً هو الواجب عزّ اسمه، والباقي روابط ونسب وإضافات»[٢].

إن الحق تعالى ـ طبقاً لرؤية العلامة الطباطبائي ـ حقيقة مطلق الوجود، ولها وحدة حقة لا تقبل التثنية. وما سواه من الأفعال والمعاليل إنما هي تجلياته وفيضه، وهي عين الفقر والارتباط، وليست مجرّد فقيرة ومرتبطة. وطبقاً لهذا التحليل فإن الإله الديكارتي إله مفهومي لا ضرورة إلى تحققه الخارجي. وذلك لأن أساس التفكير الإنسوي لديكارت لا يقتضي وجود مثل هذا الإله. في حين أن الله عند العلامة الطباطبائي هو منشأ وعلة تحقق واستمرار الوجود. وأما وجود الإله الديكارتي فهو رهن بإدراكه الواضح من قبل ديكارت. فإذا لم يتمّ تصوّره بالبداهة العقلية، لن يكون له حتى هذا المقدار من الوجود والشأن الأبستيمولوجي أيضاً. إن الله عند العلامة الطباطبائي هو إله أنطولوجي وجودي وخالق وخلاق لا متناه وهو عين الفاعلية وغاية الوجود، وأن جميع ما سواه آية عليه ويتجه إليه ويتحرّك نحوه بشكل حثيث. وأما الإله الديكارتي فهو إله فاقد للروح والحيوية والنشاط، وهو منذ البداية وُلد ميّتاً، ومعلولاً لذهن وعقل ديكارت. إن الوجود لا يمكن تفسيره من خلال إثبات وجود الإله الديكارتي ولا يكون معقولاً بواسطته. وذلك لأن الوجود الفقري والربطي للمكنات التي هي آيات إلهية، سوف تصبح موضوعات لذوات هي بنفسها عين الربط ومعلولة، ولا تمتلك استقلالية من ذاتها. في حين أن ديكارت قد أعطى الاستقلال الإلهي إلى «أنا المدركة»، وجعلها هي الأساس والمبنى في خلق العالم، بمعنى أنه قد غير في مواضع العلول والعلة والشأن المطلق والمحدود، وأحلّ كلّ واحد من هذه المفاهيم محلّ الآخر.

نسبة الإنسان إلى الله

حيث يكون ذات الحق تعالى والتوحيد الإطلاقي ـ عند العلامة الطباطبائي ـ هو منشأ الوجود، فإن جميع الممكنات ومنها الإنسان معلولة لفعل الحق، حيث لا يكون لها أي نوع من الاستقلال أبداً، لا في الذات ولا في الأفعال ولا في الصفات. إن الإنسان مخلوق، ولكنه ليس في عرض سائر المخلوقات، فهو يمتلك فطرة إلهية وإرادة واختيار وشعور، وهو مدرك لذاته ونفسه، ولخالقه، والكون المحيط به. إن الإنسان ـ من وجهة نظر

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ج ٢، ص ٢٥٧ (مصدر فارسي).

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص ٣١.

ديكارت ـ كائن ذو بُعد واحد، وأنه مجرّد مفكر، وإن تفكيره إنما يكون معتبراً على أساس قوّة العقل. وهذا العقل بدوره هو العقل الجزئي والميكانيكي. في حين أن الإنسان ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ كائن متعدد الأبعاد، ولا سيّما في البُعد الروحي والمعنوي؛ حيث يشتمل على اتجاهات مختلفة، من قبيل: البحث عن الحقيقة، والمعرفة، والعبودية، والقيَم، والمعنويات، والخلود. إن هذا الكائن ليس من سنخ الطبيعة الجامدة والميّتة، وإن نسبته إلى الله ليس كعين نسبة سائر المخلوقات إلى الله سبحانه وتعالى، بل هي نسبة خاصّة وفذّة تتلخّص فيها كل هويّته الإنسانية.

يتمّ لحاظ الإنسان عند ديكارت بلحاظ الرؤية الذاتانية، بوصفه كائناً أصيلاً ومستقلاً. وأما من وجهة نظر العلامة الطباطبائي فإن الإنسان هو فقر محض وعين الربط، وفي الوقت نفسه يمتلك القدرة والاستعداد إلى التعالي والإبداع إلى أقصى الحدود. إن الإنسان والممكنات ـ طبقاً للرؤية التوحيدية عند العلامة الطباطبائي ـ تجليات لغاية وجزء منها. وقد ذهب إلى الاعتقاد قائلاً:

«إن الغاية عبارة عن الصورة الأكمل لوجود كل شيء يسير في طريق التكامل، ليحوّل الصورة الناقصة لوجوده إليه»[١].

وقال سماحته في موضع آخر: «إن مثَل الله والعلة والمعلولات المادية، مثَل اليد واليراع والكتاب والقلم»[٢].

إن الإنسان في فلسفة ديكارت فاقد للغاية، أو هو «ذات الغاية». أو بعبارة أخرى: إذا كانت له من غاية، فإنه يجهل هذه الغاية. وأما من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإن للإنسان غاية، وإنه يعرف هذه الغاية. بمعنى:

«إنه تعالى إذا خلق شيئاً وقال له: كن فكان ... انتزع العقل من العين الخارجية نفسها، أنها إيجاد من الله تعالى وحكم بأن وجوده يتوقف على إيجاده، كذلك ينتزع العقل من فعله تعالى بالنظر إلى ما أشرنا إليه من صفاته العليا أنه فعله وأنه ذو مصلحة مقصودة ثم يحكم بأن تحقق الفعل يتوقف على كونه ذا مصلحة»[٣].

وبعبارة أخرى:

«أيد [الله] الإنسان بأن هداه إلى الحق، وزين الإيمان في قلبه وفطرة على التوحيد، وعرفه الفجور والتقوى»[٤].

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ٢٠٦، ١٣٨٧ هـ ش.
٢. المصدر أعلاه، ص ٢٨٦.
٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٢، ص ٣؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ج ٢، ص ١٢. (مصدر فارسي).
٤. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٢، ص ٨٤.

إن العلامة الطباطبائي يثبت غاية الوجود والإنسان من طريق الفطرة ومن طريق العلية والمعلولية ومن طريق التدبّر الآفاقي أيضاً. إن نسبة الإنسان إلى الله ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ هي نسبة خلاقة، بمعنى أنها نسبة المملوك إلى المالك، ونسبة المعشوق إلى العاشق، والمعبود إلى العابد، أي أن النسبة القائمة هي نسبة العبودية، ونسبة الحق إلى الغاية. يقول العلامة الطباطبائي: «إن العودة إلى الغاية هي الحق؛ إذ لو كان الخلق من دون غاية، لكان عبثاً ولعباً»[١]. طبقاً لمقتضى رؤية العلامة الطباطبائي، فإن نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت هي مجرّد نسبة طبيعية، أي الصانعية والمصنوعية. إن الإنسان في هذه المنظومة ـ بالقياس إلى سائر الممكنات والمصنوعات ـ ليس له نسبة أخص مع الله سبحانه وتعالى. وأما من وجهة نظر العلامة الطباطبائي فإن للإنسان ـ بوصفه مخلوقاً أسمى ـ يمتلك كرامة ذاتية وقدرة على تسخير الطبيعة وقوى خاصة تميّزه من جميع المعلولات. إن العلامة الطباطبائي يعبّر عن هذا الإنسان بالإنسان الفطري والطبيعي، وهو ما سوف نتحدّث عنه في ختام هذه المقالة إن شاء الله.

الإنسان الكامل (الفطري أو المعنوي)

إن التعبير بـ «الإنسان المعنوي» ـ في رؤية العلامة الطباطبائي ـ مصطلح يُبيّن حقيقة، ومسائل، ورسالة، ومفهوم الحياة، والشكل الصحيح للحياة، وخلود وسعادة الإنسان. إن الإنسان المعنوي إنسان ينشد الحقيقة المعنوية والوصول إلى الغيب وما وراء الطبيعة. وهو إنسان لا يبحث عن غايته في العالم المادي. إنه إنسان يستوحي شكل حياته الصحيحة في ما وراء العالم المادي، أي أنه يبحث عنها في الدين. فهو الإنسان المُلهم من قبل الله والحقيقة المطلقة. وهو إنسان لا يحصر هويته في حدود المادة والدنيا، بل يرى لنفسه مساحة أخروية أيضاً. وهو إنسان تكون سعادته أمراً حكيماً. ويُعبّر العلامة الطباطبائي عن هذا الإنسان بأنه إنسان كامل، ويرى له شأناً وراء جميع الأشياء، وقال:

> **«قد خلق الله سبحانه هذا النوع، وأودع فيه الشعور، وركب فيه السمع و البصر والفؤاد ففيه قوة الإدراك والفكر، بها يستحضر ما هو ظاهر عنده من الحوادث وما هو موجود في الحال وما كان وما سيكون ... فله إحاطة ما بجميع الحوادث ... وقد اختار تعالى لهذا النوع سنخ وجود يقبل الارتباط بكل شيء، ويستطيع الانتفاع من كل أمر ... إلى غير ذلك من الآيات الناطقة بكون الأشياء مسخرة للإنسان»**[٢].

---

١. المصدر أعلاه، ص ٢٧٠.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٢، ص ٦٥؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ج ١، ص ٢٥٢. (مصدر فارسي).

إن هذا التعبير يمحو المساحة الطبيعية البحتة للإنسان الديكارتي، ويضعه في ما وراء المادة والطبيعة. إن هذا الإنسان في ارتباطه مع الله ما هو إلا مجرّد عبد، ومالك للعبودية وليس شيئاً آخر. وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن:

«فهو سبحانه المالك على الإطلاق، وليس لغيره إلا المملوكية من كل جهة، ولا للإنسان إلا العبودية محضاً»[١].

إن استناد العلامة الطباطبائي إلى قوله تعالى: ﴿**... تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ ...**﴾[٢] من شأنه أن يزعزع الأصالة الذاتية والمعرفية (أصالة العقل) الديكارتية. وقد تحدّث العلامة الطباطبائي في خصوص العبودية قائلاً:

«الحاصل أنه تعالى هو المالك لهم ملكاً تكوينياً يكونون به عبيده الداخرين لقضائه، سواء عرفوه أم جهلوه، أطاعوه في تكاليفه أم عصوه. وهو المالك لهم ملكاً تشريعياً يوجب له عليهم السمع والطاعة، ويحكم عليهم بالتقوى والعبادة»[٣].

إن المنطق أعلاه يعتبر حياة الإنسان مجعولة من قبل الحق تعالى، كما يعتبر قوانين حياته من تشريع الحق تعالى أيضاً. بمعنى أن الإنسان يعيش ضمن منظومة ليس له أي قدرة على التدخّل والتصرّف في هويتها وسننها، وإنما يمكنه طبقاً لاختياره وإرادته أن يختار واحداً من الخيارات أو يرفضه. إن هذا الإنسان حتى اختياره يكون فانياً في الله، ولا يفصل بين العقل والفطرة، بمعنى أنه يعمل بمقتضى الفطرة. ومن هنا فإن العلامة الطباطبائي يرى أن الفطرة هي العقل، وأن التمرّد عليها تمرّد على العقل. واستناداً إلى ذلك يقول: «لا أحد يتمرّد على ما لاتقتضيه الفطرة، إلا الذي يُلغي عقله، ويسلك غير طريق العقل»[٤]. ثم استند بعد ذلك إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ**﴾[٥].

إن العلامة الطباطبائي لا يرى الفطرة قابلة للنبذ والإبطال، ويقول في ذلك: «إن الانحراف الوحيد الذي يمكن أن يطرأ عليها، يكمن في كيفية استعمالها»[٦]. إنه يرى أن نظام العبودية بالنسبة إلى الإنسان

---

١. المصدر أعلاه، ج ١٠، ص ١٩٣؛ المصدر أعلاه، ج ١، ص ٦٢٦.

٢. آل عمران (٣): ٦٤.

٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٦، ص ١٨٧؛ **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ص ٧٣٠. (مصدر فارسي).

٤. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ج ٢، ص ٧٤. (مصدر فارسي).

٥. البقرة (٢): ١٣٠.

٦. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ج ٢، ص ٨٦.

حكماً عقلياً وضرورياً، وقال في ذلك:

«إذا قضى الإنسان أن للعالم إلها خلقه بعلمه وقدرته لم يكن له بد من أن يخضع له خضوع عبادة اتباعا لناموس العالم الكوني وهو خضوع الضعيف للقوي ومطاوعة العاجز للقادر، وتسليم الصغير الحقير للعظيم الكبير فإنه ناموس عام جار في الكون حاكم في جميع أجزاء الوجود»[١].

كما أنه يرى أن العبودية هي اللغة العامّة للممكنات مع اختلاف في الشدّة والضعف، ويذهب إلى الاعتقاد قائلاً:

«وظهوره [أي الخضوع والتذلل] في العالم الإنساني أوسع وأبين من سائر الحيوان لما في هذا النوع من عمق الإدراك وخصيصة الفكر فهو متفنن في إجرائه في غالب مقاصده وأعماله جلباً للنفع أو دفعاً للضرر ... ولا فرق في ذلك بين الخضوع للربّ تعالى وبينه إذا تحقق من العبد بالنسبة إلى مولاه أو من الرعية بالنسبة إلى السلطان أو من المحتاج بالنسبة إلى المستغني أو غير ذلك؛ فالجميع عبادة»[٢].

إن العبادة هي «إظهار الإنسان لمملوكيته أمام الخالق»[٣]. يقول العلامة الطباطبائي في إبطال أصالة الإنسان والنظرة الإنسوية إلى الإنسان:

«فالعبادة إنما تكون عبادة حقيقة، إذا كانت على خلوص من العبد وهو الحضور الذي ذكرناه، وقد ظهر أنه إنما يتم إذا لم يشتغل بغيره تعالى في عمله»[٤].

إن نسبة الإنسان المعنوي ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ إلى الله كالنسبة بين الاسم والصفة، وقال في خصوص هذه النسبة:

«لا فرق بين الصفة والاسم غير أن الصفة تدل على معنى من المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والغيرية، والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف»[٥].

إن مثل هذا الإنسان هو دائماً في حضرة الله سبحانه وتعالى، ولا يغيب عن هذا الحضور الدائم والضروري في أيّ آن. وإن هذا الشخص هو اسم من أسماء الله وصفة من صفاته. وقال العلامة الطباطبائي

---

١. المصدر أعلاه، ج ١٠، ص ١٤١؛ المصدر أعلاه، ص ١١٢.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ١٠، ص ١٤١؛ مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ص ١١٢. (مصدر فارسي).

٣. المصدر أعلاه، ص ٢٠٣.

٤. الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٣؛ **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ص ٢٠٧.

٥. المصدر أعلاه، ج ٨، ص ١٩٦؛ المصدر أعلاه، ص ٤٠٨.

في هذا الشأن:

«فتبين أنا ننتسب إليه تعالى بواسطة أسمائه، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود»[١].

وباختصار فإن هذا الإنسان هو في ذاته إنسان معنوي ينشد الوصول إلى الحقيقة، وهو مستسلم وخاضع أمام المعنى والمفهوم. بمعنى:

«إن جميع الموجودات ومنها الإنسان، مرايا تعكس بحسب استحقاقها جمال الحق، ولا وجود استقلالي لها سوى كونها مرايا. ولذلك فإن كل ما تعكسه هو جلال الله وجماله»[٢].

إن العلامة الطباطبائي يرى أن الإنسان هو الكون الأكبر، ويقول في ذلك: «يمكن لروح الإنسان أن تفنى في مرتبة من مراتب الذات، وفي هذه الحالة لن يبقى شيء سوى تلك المرتبة»[٣]. وهو يرى أن سعادة هذا الإنسان تكمن في: «عودته إلى منزله الأول، ويجب عليه أن لا يخضع أو يخشع إلا إليه»[٤]. إن هذا الإنسان:

«ساع إلى ربه؛ لأنه في حركة دائبة إليه منذ بداية خلقه، ولهذا السبب تمّ التعبير عنه في الكثير من الآيات بـ «اللبث» و«المكث» في الدنيا»[٥].

إن الإنسان المعنوي ـ في البيان الفكري للعلامة الطباطبائي ـ ساع إلى الحق، وإنه لشديد الهشاشة والانكسار أمام الخطيئة والمعصية، حيث يفقد الحاسة المعنوية وقواه الإدراكية بسببها. وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «إن الإنسان الكامل لا يرى سوى الله، ويفنى في ذات الحق تعالى وصفاته وأفعاله»[٦]. إن الكمال الحقيقي لهذا الإنسان:

«هو الخلاص والتحرر من جميع القيود والفناء في الحق تعالى. بمعنى الوصول إلى مقام الفناء الذاتي والوصفي والفعلي، والذي يُعبّر عنه بالتوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد الفعلي. وهو مقام الوحدة والوحدة والوحدة»[٧].

إن الإنسان الكامل ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ هو الإنسان الذي يصل في مقام الرؤية

---

١. المصدر أعلاه، ج ٨، ص ١٩٦ ـ ١٩٧؛ المصدر أعلاه، ص ٤٠٩.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، ج ١، ص ٥٢.

٣. المصدر أعلاه، ص ٧٧.

٤. المصدر أعلاه، ص ٧٩.

٥. المصدر أعلاه، ص ٧٣.

٦. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ص ٣٥.

٧. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **رسالة الولاية**، إعداد: صادق لاريجاني، ص ٩٥.

التوحيدية إلى كل العالم. وقال في هذا الشأن:

«إن الرؤية التوحيدية «رؤية كونية شاملة للوجود، وهي عبارة عن رؤية وجودية وأنطولوجية عميقة. فليست المسألة مجرّد قضية (وجود الله) فقط. بل إن الاعتقاد بالتوحيد يتعدّى حدود المفهوم الذهني، ويستوعب جميع الحياة وكافة أبعاد الوجود. بحيث أن الموحّد يفكر على مستوى الرؤية والسلوك وردود الأفعال في الاعتقاد والعمل بشكل توحيدي، ويتصرّف على هذا الأساس، ويكون كل وجوده معموراً بالتوحيد»[١].

والنتيجة هي أن الإنسان الكامل والفطري في الرؤية الأنثروبولوجية عند العلامة الطباطبائي، تقع إلى الضدّ تماماً من الإنسان المتأصل والمحوري عند ديكارت. إن الإنسان المتمحور حول ذاته يرى نفسه محوراً لكل شيء، ويرى ما وراءه عبارة عن مجرّد تصوّراته وأوهامه وظنونه، وليس الله بالنسبة له سوى تصوّر واضح يحتاج إليه في التأسيس لمنظومته العلمية. وإن ارتباطه بالله في عرض ارتباطه بسائر الأشياء الطبيعية. في حين أن إله الفكر والتفكير من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، إله محسوس وواقعي وخلاق ومطلق، وله ارتباط متواصل ومستمر وعلّي بالعالم والإنسان. وإن نسبة هذا الإنسان إلى ربّه وبارئه نسبة خاصة ومفهومة ومتكاملة ومانحة للوجود والماهية.

النتيجة

إن نظام الوجود ـ طبقاً للمباني الفلسفية لديكارت ـ نظام ميكانيكي، لا وجود فيه لغير الحركة والامتداد. إن إله ديكارت خالق، بمعنى أنه المحرّك لهذا العالم والمسؤول عن خلقه واستمرار قوانينه. وذلك لأن الإنسان الديكارتي غير قادر على حفظ واستمرار نظام العالم. إن الإنسان في رؤية ديكارت وإن كان يمتلك روحاً زائداً على هذا الجسم الميكانيكي، ولكن حيث يتمّ بيان هذه الروح بالعقل الرياضي أيضاً، لا يكون لها مكانة فوق الوجود المادي. ومن ناحية أخرى فإن الإنسان الديكارتي ـ بسبب الثنوية وعدم الوحدة الواقعية بين الروح والجسد ـ إنسان مهزوز الهوية ومفتقراً إلى الاعتبار. إن هذا الإنسان يعمل على إثبات وجوده والعالم والإله استناداً إلى مجرّد البداهة العقلية فقط. إن الله والعالم مفاهيم يحصل عليها من داخله. إن الإله الديكارتي إله مفتقر إلى الروح والتأثير تقريباً، كما أن الإنسان الديكارتي هو على خلاف فطرته ووضعه الراهن. إن هذا الإنسان يتمّ تحليله بوصفه ظاهرة طبيعية، وهو مثل سائر الأشياء مجرّد مصنوع ومخلوق من قبل الله، وليس له أيّ ارتباط أو صلة مفهومية مع الله وما وراء الطبيعة.

وعلى المقلب الآخر نجد أن الإنسان ـ المنظور من قبل العلامة الطباطبائي ـ إنسان معنوي وأن أصالته

---

١. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، ج ١، ص ٤٢.

تكمن في الروح. إن الروح أمر مجرّد بالكامل وهي من عالم الملكوت والأمر، وتعمل على تدبير وتنظيم جسم الإنسان. وإن نسبة هذا الإنسان إلى الله هي نسبة الافتقار والربط (العلية). وإن هذا الإنسان لا يمكن التعريف بهويته إلا بواسطة ربطه بالله سبحانه وتعالى. وإن علاقته بخالقه هي علاقة المملوك والملك، والعابد والمعبود، والعاشق والمعشوق، والمعلول والعلة. وإن هذا الإنسان هو إنسان هادف ومدرك للغاية ويمتلك فطرة إلهية، وعارف بنفسه والعالم، ويسعى وراء الحقيقة.

ومن هذه الناحية فإن الإنسان الديكارتي حيث يعجز عن بيان حقيقته بشكل صحيح، وحيث لا يدرك نسبته إلى الله، ولأنه لا يمتلك إدراكاً واقعياً لله في العالم، وبسبب عدم المفهومية في الحياة، تجده واقفاً إلى الضد من المعنويات والغايات. فهو إنسان قد شذّ وابتعد عن الحقيقة والرسالة والغاية والشكل الصحيح لحياته.

يرى العلامة الطباطبائي أن الانحراف في هذه المقولات وعدم فهم حقيقة الإنسان ورسالته، وغايته ونسبته إلى الله، هو السبب في انتشار الإلحاد والتهتك الثقافي في العالم الغربي. بمعنى أن الانحراف في مفهوم وتعريف الإنسان شكل أساساً وأرضية للانحراف في كل شيء، ابتداءاً من الانحراف في الثقافة والعقيدة والأخلاق، وصولاً إلى الانحراف في أساليب الحياة والغايات والمعنويات وارتباط الإنسان بالله والعالم. وإن طريق الحل وخروج الإنسان المعاصر من هذا المأزق يكمن ـ من وجهة نظر العلامة الطباطبائي ـ في عودته إلى الذات الواقعية، والمضي في مسار المعنويات والفطرة السليمة بوصفها الصراط المستقيم لهدايته. وإن عودة الإنسان إلى ذاته تعني إيمانه بحقيقة الوجود وما وراء الطبيعة والخلود والاعتراف بمعلوليته وفقره المحض، في قبال الغنى المحض، واعترافه بعبوديته وخضوعه وانصياعه أمام العلة المطلقة، وغاية الوجود المتمثلة بالحق سبحانه وتعالى.

المصادر

١. قرآن كريم.

٢. تامسون، غيرت، **فلسفة ديكارت**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بهروزي، نشر طرح نو، ١٣٨٥ هـ ش.

٣. ديكارت، رينيه، **اصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي، نشر آگاه، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

٤. ديكارت، رينيه، **اعتراضات** (الاعتراضات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي موسائي، نشر علمي فرهنگي، طهران، ١٣٨٦ هـ ش).

٥. ديكارت، رينيه، **تأملات**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

٦. ديكارت، رينيه، **گفتار در روش درست راه بردن عقل** (مقالة في أسلوب التوجيه الصحيح للعقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي فروغي، نشر دامون، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٧. سالمن، روبرت سي. وهيجينز، كاتلن، **شور خرد** (حماسة العقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: كيوان قباديان، نشر اختران، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.

٨. طباطبايى، سيد محمدحسين، **ترجمه تفسير الميزان** (ترجمة تفسير الميزان)، موسوى همدانى، سيد محمدباقر، قم، بنياد علمى و فكرى علامه طباطبايى، الطبعة الأولى، ج ٦، ٨، ١٢، ١٣٦٣.

٩. ـــــــ ، **اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)**، حميد تدين، إعداد: سيد هادى خسروشاهى، قم، بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ ش.

١٠. ـــــــ ، **بررسى‌هاى اسلامى** (دراسات اسلامية)، إعداد: سيدهادى خسروشاهى، قم، بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ج١و٢، ١٣٨٧.

١١. ـــــــ ، **رسائل توحيدى**، على شيروانى، إعداد: سيد هادى خسروشاهى ، الطبعة الأولى، قم، بوستان كتاب، ١٣٨٧.

١٢. ـــــــ ، **شيعه در اسلام**، إعداد: سيدهادى خسروشاهى، قم، بوستان كتاب، الطبعة الأولى، بوستان كتاب، ١٣٨٧.

١٣. ـــــــ ، **مباحث علمي در تفسير الميزان** (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، دفتر انتشارات إسلامي (مجلدان)، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

١٤. ـــــــ ، **معنويت تشيع** (روحانية فى التشيع)، إعداد: بديعى، محمد، قم، تشيع، الطبعة الأولى، ١٣٨٥.

١٥. ـــــــ ، **رسالة الولاية**، إعداد: صادق لاريجاني، مطبوعات ديني، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

١٦. ـــــــ ، **نهاية الحكمة**، مؤسسة انتشارات اسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

۱۷. ـــــــــ ، **نهايت فلسفه**، على شيروانى، إعداد: سيدهادى خسروشاهى، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۷.
۱۸. مجتهدى، كريم، **فلسفه و غرب**، (الفلسفة والغرب) تهران، الطبعة الأولى، دار نشر: اميركبير، طهران، ۱۳۸۰.
۱۹. ـــــــــ ، **دكارت و فلسفه او** (ديكارت وفلسفته)، نشر أمير كبير، طهران، ۱۳۸۵ هـ ش، (مصدر فارسي).
۲۰. مدد پور، محمد، **سير حكمت و هنر مسيحي** (مسار الحكمة والفن المسيحي)، نشر سورة، طهران، ۱۳۸۱هـ.ش. (مصدر فارسي).
۲۱. مصلح، علي أصغر، **تمهيدي براي فهم إنسان در فلسفه معاصر: رهيافت هاي فكري / فلسفي معاصر در غرب** (مقدمة لفهم الإنسان في الفلسفة المعاصرة: مداخل فكرية / فلسفية معاصرة في الغرب)، ج ۱، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، طهران، ۱۳۸۸ هـ ش. (مصدر فارسي).
۲۲. مصلح، على اصغر، **متافيزيک اومانيست است** (المتافيزيقا انسوية)، **مجلة فرهنگ الفصلية**، س ۲۱ ، ش۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، طهران، ۱۳۸۷، (مصدر فارسي).
۲۳. همّتي، همايون، **خدا در فلسفه دكارت و صدر الدين شيرازي** (الله في فلسفة ديكارت وصدر الدين الشيرازي)، نشر سوره، طهران، ۱۳۸٦ هـ ش. (مصدر فارسي).
۲٤. هوسرل، إدموند، **تأملات ديكارتي**، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيديان، نشر ني، طهران، ۱۳۸٦هـ ش.
25. Adam, Charles, and Tanneg, Paul, 1974-86, ***Deurres De Descartes***, Paris, Vol, p. 226.
26. Haldane E. S. and Ross, G. T. R. (trs.), 1972, ***The Philosophical Works of Deseartes***, Cambridge University. 1972, p. 224.

فيلسوف الشبهات

تهافت العقلانية الذاتيّة للكوجيتو الديكارتي[1]

د. محمد عثمان الخشت[2]

يزعم رينيه ديكارت (١٥٩٦ـ١٦٥٠) أن فلسفته هي فلسفة الوضوح والتميُّز؛ مما يعني أنّها فلسفة واضحة الدلالة ولا تحتمل أكثر من تفسير.. فهل هذا الادعاء حقيقيّ؟ وهل الفلسفة الديكارتيّة محكمة الدلالة؟ أم أنّها على العكس فلسفة تثير الاشتباه، أي تحتوي على نصوص ومواقف فلسفيّة متشابهة؟ وبالتالي هل ثمّة ثنائيّة في فلسفة ديكارت تكشف عن تناقضات في مواقفه؟ هل هي فلسفة عقلانيّة أم لاهوتيّة؟ هل العقلانيّة أمر محسوم فيها أم أنّ العقلانيّة مجرّد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتيّة؟

هذه الأسئلة هي التي يسعى هذا البحث لمحاولة الإجابة عليها.. وقد دفعنا إلى إثارتها أنّ فلسفة ديكارت فلسفة تشتمل على نصوص متشابهة بالمعنى، وأنّ نسقه الفلسفيّ في علاقته بالدِّين هو محل اشتباه في تفسيره. المعروف أنّ ديكارت يُعدّ من بين الفلاسفة الذين أثاروا نوعًا من الجدل في تاريخ الفلسفة، بالرغم من المقولة الشائعة عنه لجهة كونه فيلسوف الوضوح والتميّز والعقلانيّة الخالصة! ولو كانت هذه المقولة صادقة، لما كان ديكارت مثيرًا للجدل حول طبيعة موقفه الفلسفيّ في علاقته بالدين؛ فتعدّد التفسيرات وتباينها لأكبر دليل على أنّ النسق الديكارتيّ غير واضح، وأنّ منهجه يتّسم بالغموض أحيانًا، وعدم الصرامة المنطقيّة في أحيان أخرى، بل أنّ ثمّة ثنائيّة في فلسفة ديكارت، تكشف عن تناقضات في مواقفه، ولعلّ هذه السمة هي التي أدّت إلى أن يكون منبعًا لمدرستين متباينتين في الفلسفة الحديثة، يقول برتراند راسل:

«إنّ في ديكارت ثنائيّة لا تحلّ، بين ما تعلّمه من العلم المعاصر له، وبين النزعة المدرسيّة التي درست له في «لافلش». وقد أدّى به هذا إلى تناقضات ذاتيّة، ولكنها جعلته أكثر

---

١. المصدر: الخشت، محمد عثمان، مجلة «**الإستغراب**» الفصلية، العدد ٢٤، صيف ٢٠١٠م، الصفحات ١٦ إلى ٣١.

٢. مفكر ورئيس جامعة القاهرة، أستاذ الأديان والفلسفة الحديثة في كلّيّة الآداب بالجامعة، جمهوريّة مصر العربيّة.

غنى بالأفكار المثمرة من أيّ فيلسوف منطقيّ كان يمكن أن يكون. فالاتّساق كان يمكن فقط أن يجعل منه مؤسّس مدرسة جديدة، بينما التناقض جعله منبع مدرستين في الفلسفة مهمّتين، بيد أنّهما متباعدتان»[١]. فالثنائيّة الديكارتيّة هي التي أحدثت إنشقاقًا في الوعي الأوروبيّ، وجعلته «في بدايته أشبه بفم تمساح مفتوح، فكّ إلى أعلى وهو العقلانيّة، وفكّ إلى أسفل وهو التجريبيّة»[٢].

وإذا كان أغلب المؤرّخين يعتبرون ديكارت طيلة الأربعة قرون الماضية «أبًا للفلسفة الحديثة»[٣]، ويذكر كوتنجهام أنّه معروف بهذا عالميًّا[٤]، باعتباره مؤسّسًا لنسق فلسفيّ عقلانيّ انطلاقًا من الفكر الخالص ذي الوضوح والتميّز، فقد آن الأوان لتمحيص هذا الادعاء ووضعه على ميزان البحث؛ فما العقلانيّة الديكارتيّة بأمر تدلّ عليه نصوص ديكارت دلالة قطعيّة الدلالة، وذلك إذا نظرنا إلى فلسفته، وليس إلى بعضها فقط، حيث توجد نصوص تدلّ على اتجاه عقلانيّ، كما توجد نصوص تدلّ على وجود اتجاه لاهوتيّ في تفكيره. وتشير بعض الحلول التي قدّمها لبعض الإشكاليات الفلسفيّة إلى اختيارات لاهوتيّة بحتة[٥]، مما يستدعي إعادة النظر في فلسفته عامّة وفكره الدينيّ خاصّة، وذلك انطلاقًا من مفهوم الاشتباه، كما يستدعي التساؤل: هل العقلانيّة مجرّد مظهر أخفى ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتيّة التي لا تخرج عن كونها عقائد المسيحيّة وقد ارتدت لباس الفكر الخالص ورفعت لواء العقلانيّة الحديثة؟

ربما يكتسب هذا التساؤل مشروعيّة إذا وضعنا في الاعتبار أنّ مبدأ ديكارت الشهير «أنا أفكّر» لم يكن بالقوّة والرسوخ بحيث يشكِّل مبدأ كافيًا لاستنباط نسق فلسفيّ متكامل تتوالى فيه سلسلة الحقائق؛ إنّه لا يعدو أن يكون ـ وفق العرض الديكارتيّ له ـ مبدأ هشًّا يستلزم مساندة؛ ولهذا أدخل ديكارت مبدأ

---

١. برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الفلسفة الحديثة**، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، ص١١٩.

٢. د. حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب**، ص٢٥٥.

3. D. E. Cooper, ***World Philosophies: An Historical Introduction***, Oxford, Blackwell, 1996, P242. Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, P100.

4. J. Cottingham, "Introduction" To ***Descartes: Selected Philosophical Writings***, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, P. Vii.

٥. ثمّة العديد من المؤرّخين والدارسين قد أكّدوا من قبل مناصرة ديكارت للدين المسيحيّ، مثل: إسبناس في بحثه المنشور في مجلّة «**الميتافيزيقا والأخلاق**» ١٩١٧، باريس، تحت عنوان «**الفكرة الأصيلة في فلسفة ديكارت**». وكذلك بلانشيه إلى حدّ ما في دراسته «**السوابق التاريخيّة لمبدأ: أنا أفكّر إذن موجود**»، باريس، ١٩١٠، وجوهييه في دراسته «**الفكر الدينيّ عند ديكارت**»، باريس، ١٩٢٤. انظر: د. عثمان أمين، **ديكارت**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥، ص٢٨٩ وما بعدها.

الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في الكوجيتو. ولم يستطع ديكارت ـ كما سنبين لاحقًا ـ أن يُعتق فلسفته من أسْر الرؤية الدينيّة المسيحيّة، سواء على مستوى آليّة النجاة الفلسفيّة في شكّه المنهجيّ، أو على مستوى أركان مذهبه بدءًا من نظرته للوجود وانتهاءً بنظرته إلى العلم الطبيعيّ والرياضيّ، مرورًا بإعلانه لنفسه «كحليف للكنيسة»[١]، وتأكيده مرارًا بأنّ فلسفته تنضوي تحت لواء مكافحة الزندقة ومنافحة الكافرين! يقول ديكارت:

«يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ هنالك إلهًا وبأنّ النفس الإنسانيّة لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنّه لا يبدو في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقيّة، إن لم نثبت لهم أوّلًا هذين الأمرين بالعقل الطبيعيّ»[٢].

كما يقول:

«... غير أنّ مجمع لتران المنعقد برياسة البابا ليون العاشر، وما قرّره من إدانة هؤلاء [أي الكافرين] ودعوته الفلاسفة المسيحيّين دعوة صريحة إلى الردّ على أقوالهم، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحقّ، كلّ هذا قد جرّأني على محاولة ذلك في هذا الكتاب»[٣].

بل إنّ ديكارت حاول أن يعطي طابعًا نبوئيًّا[٤] لتجربته الفلسفيّة، عندما تحدّث عن النوبة التي حدثت له ليلًا بجوار المدفئة في شهر نوفمبر ١٦١٩ [٥]، والتي قال إنّه رأى فيها ثلاثة أحلام أو رؤى انكشف له فيها «كشف عظيم»، وهو عبارة عن «مبادئ علم عجيب»، وقد اعتبر ديكارت دون تردّد أنّ هذه الرؤى:

«رسالة من روح الحقيقة التي وعدته بأن تفتح له خزائن العلوم جميعًا. وفي الأيام التالية صلى صلاة لله وأخرى للعذراء، ونذر نذرًا أن يحجّ إلى «نتردام دولوريت» أقدم الأماكن المقدّسة وأحبّها لدى الكاثوليك»[٦].

وبصرف النظر عن الخلاف الدائر بين الباحثين حول ماهيّة هذا الكشف العظيم: هل هو الكوجيتو،

---

1. J. Cottingham, ***a Descartes Dictionary***, Oxford, Blackwell, 1994, P62.

٢. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ترجمة د. عثمان أمين، ص٣٩.

٣. المصدر السابق، ص٤١.

4. Prophetic

5. D. E. Cooper, ***World Philosophies***, p234.

٦. د. عثمان أمين، **ديكارت**، ص٣٤.

أم قواعد المنهج، أم الهندسة التحليليّة، أم وحدة العلوم، أم غير ذلك؟ فإنّ من الملاحظ هنا ذلك الطابع الدينيّ النبوئيّ الذي يفتتح به ديكارت تجربته الفلسفيّة، وكأنّه يريد «أن يضع دمغة إلهيّة[1] للتصديق على مشروعه»[2].

ومن ثمّ يتجدد السؤال: هل العقلانيّة الديكارتيّة مظهريّة أكثر مما هي جوهريّة؟ لا سيّما وأنّ ديكارت يستحضر أطروحات العقيدة المسيحيّة الكاثوليكيّة، فضلًا عن آليّاتها التقليديّة، مثل آليّة مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق. وما دام فرض الإله الصادق حاضرًا في التفكير، فإنّ النتيجة معلومة مسبقًا؛ حيث إنّ الإله الصادق سيقدّم للإنسان آليّة النجاة، أو على الأقلّ سيدعم آليّة الإنسان الخاصّة في النجاة، على أنّ هذه الآليّة الخاصّة، أعني الفكر، غير كافية بذاتها، بل بحاجة دومًا لضمان إلهيّ، وهذا الضمان الإلهيّ مسلّم به منذ البدء في إحدى أهمّ لحظات بناء المذهب الديكارتيّ.

ولذا فهل الشكّ الديكارتيّ ما هو إلّا شكّ مصطنع، شكّ افتراضيّ، وليس شكًّا حقيقيّا يعبّر عن حالة واقعيّة؟ لا سيّما وأنّ ديكارت يعلم النتيجة التي سيصل إليها من هذا الشكّ، كما يعلم مسبقًا طرق الخروج منه؛ وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكّيّ الذي تتغلغل فيه روح «التأهّب» للوصول إلى اليقين، وروح الإيمان باللّه «المخلّص» الذي يفترضه منذ اللحظة الأولى عندما طرح إمكانيّة وجود إله مخادع كاحتمال من احتمالات الشكّ، ثمّ سارع باستبعاد هذه الإمكانيّة؛ فاللّه كامل وصادق ولا يمكن أن يخدع. وهذه القضية هي التي سينبني عليها المذهب كلّه بعد الانتهاء من الشكّ. ربما يكون شكّ ديكارت أشبه بالعقدة التي يضعها الروائيّ في روايته منتقيًا من الوقائع ما يشاء، ومستبعدًا ما يشاء (الدين المسيحيّ، الأخلاق، النظام السياسيّ)، وهو يعلم مسبقًا كيف سيحلّ العقدة التي اختار مفرداتها في الرواية، أمّا العقدة الحقيقيّة أمام العقل فإنّه لا يتعرّض لها، ولا يطرحها، لا لشيء إلّا لأنّ حلّها مستعصٍ على الاستدلال العقليّ. وإذا ما اضطرته الظروف لمواجهتها؛ فإنّه يسارع بمناقضة كلّ المبادئ التي كان قد أقرّها من قبل لحلّ العقدة المنتقاة، أعني مناقضة مبادئ المنهج وقواعده.

ولو اتّبع ديكارت منهجه لكان الأمر مختلفًا، فلا شكّ أنّ منهجه عقلانيّ، لكن المشكلة تنشأ عندما يبني نسقه الميتافيزيقيّ، وعندما يضع ملامح موقفه الدينيّ.

ومن ثمّ فإنّ هذا البحث لا يسعى إلى عرض فلسفة ديكارت وشرحها؛ بل يسعى للصعود من الشرح النصّي إلى محاولة التأويل الفلسفيّ؛ عبر قراءة لا تتعقّب التفاصيل ولا تغرق في الجزئيّات؛ لأنّها محاولة لقراءة النسق في بنائه الداخليّ، قراءة كاشفة مشخّصة للأعراض، تقف عند لحظات المنهج لتتفحّص مدى

1. A Divine Stamp

2. Donald A. Cress, **Editor's Preface** To ***Descartes: Discourse On Method And Meditations On First Philosophy***. Indianapolis /Cambridge, Hackett Publishing Company, Third Edition, 1993, P. Vii.

عقلانيّته، كما تقف عند الفضاء الموجود بين تلك اللحظات أو ورائها، لتقف على المعنى الباطنيّ أكثر مما تقف على المعنى الظاهريّ، ليست قانعة بما هو منطوق به وحده، بل متطلعة إلى استنباط ما هو مسكوت عنه أو ما يعجز عنه نطاق القول بسبب من المراوغة الأيديولوجيّة التي تريد التخفّي تحت ثوب العقلانيّة الحديثة.

ومن ثمّ فهذه ليست قراءة لفلسفة ديكارت في علاقتها بالدين كما قرأها هو ذاته، وكما عرف هو خصائصها وأركانها، بل هي قراءة ـ قدر الاستطاعة ـ من سياق مختلف ومن منظور يُنْشِد الوصول إلى ساعة العقل الأخيرة التي تجعل الأيديولوجيّة اللاهوتيّة تواجه نفسها أخيرًا وهي عارية من كلّ أساليبها المراوغة.

من منطق المنهج العقليّ إلى منطق التسليم الإيمانيّ

لعلّ من الأمور التي تسترعي النظر في فلسفة ديكارت، أنّ منطق منهجه يبدو منطقًا عقلانيًّا، على ما يظهر، سواء أكان من القواعد التي يضعها في كتيِّبه «قواعد لتدبير العقل» أم من القواعد الأربعة التي يضعها لمنهجه في كتابه «مقال عن المنهج» (١٦٣٧)؛ فهي قواعد عقلانيّة. أمّا حين ينظر المرء في موقفه من الوحي المسيحيّ وعقائد الكنيسة وسلطة رجالها، يكتشف أنّ المنطق الذي يحكمه منطق غير عقلانيّ، حيث نجد المفاهيم اللاهوتيّة حاضرة في بنية المذهب وتكوينه، لدرجة ربما يمكن القول معها أنّ هذا الموقف محكوم بالمنطق الّلاهوتيّ أكثر من كونه محكومًا بالمنطق العقلانيّ. ولو طبّقنا منهج ديكارت على مذهبه لاكتشفنا أنّ مذهبه مليء بالتقريرات اللاهوتيّة. إنّ منهج ديكارت الاستدلاليّ، على حدّ تعبير فونتنيل[1]:

«هو أعظم قيمة من فلسفته التي لو طبّقنا عليها القواعد التي علّمنا هو إياها، لوجدنا شطرًا كبيرًا منها أخطاء لا يقين فيها»[2].

وإذا نظرنا في المنهج أوّلًا، نجد أنّ ديكارت طرح منهجه أوّلًا من الناحية التاريخيّة في كتابه «قواعد لتدبير العقل»، ويعرف هذا الكتاب بـ «القواعد[3]»، وعنوانه الأصليّ باللاتينيّة ـ وهي اللغة التي ألّفه ديكارت بها ـ «Regulae Ad Directionem Ingenii». وهو العمل الرئيس في الفترة المبكرة من حياة ديكارت، وكُتب في العشرينات من القرن السابع عشر بين سنتي ١٦٢٦ ـ ١٦٢٨ على الأغلب، لكنّه لم يكتمل ولم يُنشر في حياته، ونُشر لأوّل مرّة سنة ١٧٠١، رغم أنّ ترجمة هولنديّة ظهرت له سنة ١٦٨٤. وكانت خطّته في الأصل أن يُقسّم لثلاثة أقسام، كلّ منها يشتمل على اثني عشرة قاعدة، لكنّ الجزء الأخير

1. Fontenelle(1657-1757).

٢. فونتنل، **استطراد عن القدماء والمحدثين**، طبعة سنة ١٦٨٨، ص١٤٢. مقتبس عن د.عثمان أمين، **ديكارت**، ص٢٨٤.

3. Regulae

فُقد كلّه، والجزء الثاني لم يتمّ، حيث توقّف عند شرح القاعدة الثامنة عشرة، وتوجد عناوين القواعد التاسعة عشرة والعشرين والحادية والعشرين مجملة دون شرح، ولا يوجد بعد ذلك شيء. وتتناول الاثنا عشر قاعدة الأولى تصوّرنا للقضايا البسيطة التي يمكن تحصيلها بشكل يقينيّ، كما تتناول الحدس والاستنباط وهما العمليّتان المعرفيّتان الأساسيّتان اللتان تنتجان المعرفة الواضحة والمتميّزة عند ديكارت. وتتناول الاثنا عشر القاعدة الثانية «المشكلات المفهومة على نحو كامل»، مثل تلك المشكلات القابلة للحلول الدقيقة في الحساب والهندسة[١]. أمّا الاثنا عشر قاعدة الأخيرة، فهي التي كان مقدّرًا لها أن تعالج «المشكلات المفهومة على نحو غير كامل»؛ حيث كان هدفها إظهار أنّ المشكلات الأكثر تعقيدًا للعلم الطبيعيّ يمكن أن تحلّ عن طريق معالجتها وفق المنهج الرياضيّ الكلّيّ. وعلى الرغم من أنّ القواعد تمّ تأليفها في وقت مبكر جدًّا من حياة ديكارت ولم تكتمل، إلّا أنّها مصدر قيّم لرؤى ديكارت في المعرفة والمنهج[٢].

أمّا كتابه الثاني «مقال عن المنهج» فيقرّر فيه أنّ ثمة قواعد أربع يجب مراعاتها في كلّ منهج يبحث عن الحقيقة، وتكفي هذه القواعد، إذا ما تمّ اتباعها بدقّة، للوصول إلى اليقين، وتُعرف هذه القواعد على التوالي باسم: البداهة، التحليل، التركيب، الإحصاء والمراجعة.

ويحدِّد ديكارت مضمون هذه القواعد الأربع بقوله:

«الأوّل: ألاّ أقبل شيئًا ما على أنّه حقّ، ما لم أعرف يقينًا أنّه كذلك، بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألاّ أُدْخِل في أحكامي إلّا ما يتمثّل أمام عقلي في جلاء وتميّز، بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ.

الثاني: أن أقسّم كلّ واحدة من الموضوعات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه.

الثالث: أن أسيّر أفكاري بنظام، بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة؛ كي أتدرج قليلًا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبًا، بل وأن أفرض ترتيبًا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

والأخير: أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّي لم أغفل شيئًا»[٣].

---

1. J. Cottingham, R. Stoothoff And D. Murdoch (Eds.), ***The Philosophical Writings Of Descartes***, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Vol. I, P51.

2. J. Cottingham, ***A Descartes Dictionary***, P152.

٣. ديكارت، **مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمة د. محمود محمد الخضيرى، ص٧٥-٧٦.

وقارئ هذه القواعد الأربع، ومن قبلها القواعد الإحدى والعشرون، يجزم بعقلانيّتها، ومن ثمّ يتوقّع أنّ الفكر الدينيّ سيأتي مشبعًا بالروح العقلانيّة، لكن ما يحدث بالفعل أنّ ديكارت سرعان ما يأتي بقاعدة تتضادّ مع القاعدة الأولى، عندما يعود إلى وجهة نظر القدّيس توما الأكوينيّ[1] (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) في موقفه من الوحي المسيحيّ[2] بوصفه مهيمنًا على العقل[3]؛ فعند الأكوينيّ

«الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة؛ مما يلزم عنه أنّه ما من حقيقة من حقائق الإيمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل، أو بالعكس. ولكن بما أنّ العقل البشريّ هزيل موهن، وبما أنّ عقل أعظم الفلاسفة، إذا قيس إلى عقل ملاك من الملائكة، أخفض بكثير من عقل الفلّاح البسيط إذا قيس إلى عقل ذلك الفيلسوف عينه، يلزم عن ذلك أنّه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق العقل وكأنّها تنقض حقيقة من حقائق الإيمان، فلنا أن نكون على ثقة أنّ حقيقة العقل المزعومة تلك إن هي إلّا خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنّى في النقاش ونتروّى ليستبين لنا كذبها»[٤].

أمّا ديكارت فقد صرّح بأنّ حقائق الإيمان المسيحيّ يجب أن تكون أوّل ما نصدق به، دون البحث عن بداهتها ولا عن وضوحها وتميّزها، بل ويجعل هذه القاعدة فوق كلّ مبادئه المنهجيّة الشهيرة؛ فيذهب إلى وجوب أن نتّخذ لنا قاعدة معصومة وهى أنّ ما أوحى الله به هو أوثق بكثير مما عداه[٥].

وهذا ما جعل جيلسون يقول عن ديكارت: «وإن كان قد أعلى صوت العقل في أولى قواعد منهجه في المقال... إنّه صرح في «مبادئ الفلسفة» (١٦٤٤) بأن كلّ ما أوحى به الله أوثق بكثير من كلّ ما عداه، وبهذا شابه القدّيس توما الأكوينيّ ومن جرى مجراه من الفلاسفة الدينيّين في تصوّر العقل مستسلمًا لسلطان الوحي»[٦].

إذن رفع ديكارت بعبارات صريحة الوحي فوق العقل، ونظر إلى عقائده والإيمان بها على أنّها:

«من أفعال الإرادة وليس من عمل الذهن، وبهذا عدَل عن الفلسفة العقليّة إلى لاهوت العصور الوسطى ـ فيما لاحظت دائرة المعارف البريطانيّة ـ وأصبح ميدان العقل لا

---

1. Thomas Aquinas
2. Christian Revelation
3. D. E. Cooper, ***World Philosophies***, PP174-175.

٤. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة**، ص١٧٤-١٧٥.

٥. ذكر ديكارت هذا المعنى في أكثر من نصّ قطعيّ الدلالة وذلك في كتابه «**مبادئ الفلسفة**»، ترجمة د. عثمان أمين، انظر: ص٧٠، فقرة ٢٥؛ وص ١٠٧، فقرة ٧٦.

٦. عن د. توفيق الطويل، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، ص١٩٢. وقارن: د. عثمان أمين، **ديكارت**، ص٢٩٢-٢٩٣.

يتجاوز الحقائق الفلسفيّة، أمّا الحقائق الدينيّة التي تهدي إلى الجنّة ـ فيما يقول في القسم الأوّل من مقاله ـ فإنّها فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلّمها إلى ضعف استدلالاتنا العقليّة؛ لأنّها نزلت بمدد غير عاديّ من السماء، أي بوحي ينزله الله على من يصطفيه من عباده»[١].

ولا يسأل ديكارت نفسه: ما طبيعة الأدلّة على أنّ هذه العقائد تعبّر فعلًا عن وحي إلهيّ؟ ولا يستدعى أيّ مقياس من مقاييس النقد التاريخيّ التي من وظيفتها فحص المنقول عن السلف لبيان مدى مصداقيّته التاريخيّة، والكشف عن مدى أصالته.

إنّ ديكارت إذ يضع أصول الممارسة العقلانيّة في القاعدة الأولى من قواعد منهجه، فإنّه سرعان ما يضع أصول الممارسة اللاعقلانيّة عندما يضع فوق هذه القاعدة وغيرها من القواعد قاعدة عصمة الوحي المسيحيّ.

ولقد أدّى هذا إلى منافاة منهجه العقلانيّ الذي نادى فيه بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيًّا كانت وجعل معيار البداهة معيار الحقّ والحقيقة.

فها هو ذا يقبل سلطة الإيمان المسيحيّ؛ ويؤمن بعقائد المسيحيّة على أنّها حقائق لا ريب فيها مع أنّها فوق العقل؛ يقول ديكارت:

«يجب علينا أن نؤمن بكلّ ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا»[٢]. ويفسّر ذلك بقوله:

«إذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العاديّ، كأسرار التجسّد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أنّنا قد لا نفهمها فهمًا واضحًا؛ ذلك لأنّه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا»[٣].

وهكذا نجد أنّ ديكارت الفيلسوف الذي ادّعى في منهجه أنّه لن يقبل شيئًا على أنّه حقّ إلّا إذا كان واضحًا ومتميّزًا، يدعو لتكريس اللامعقوليّة والغموض بحجّة أنّه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا. ولم يسأل نفسه ـ وهو الفيلسوف الرافع لشعار العقلانيّة ـ ما طبيعة الدليل على أنّ تلك العقائد تعبّر فعلًا عن حقيقة الله؟ وما الدليل على صدق الوحي في التعبير عن الإرادة الإلهيّة؟

---

١. د. توفيق الطويل، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، ص١٩٢.

٢. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص٧٠.

٣. المصدر السابق، ص٧٠.

والغريب أنّ ديكارت لا يجعل الفكر الواضح والمتميّز مقياسًا لعقائد التنزيل المسيحيّ، بل يجعل تلك العقائد مقياسًا يقيس به مدى صحّة الفكر أو خطأه في كلّ مسألة سبق للوحي أن تعرّض لها، أمّا الحقائق التي لم يذكرها الوحي، فينبغي التعويل فيها على العقل الناضج، وعدم الأخذ بالموروث، وعدم الركون إلى الثقة بالحواس، فضلًا عن عدم التسليم بصحّة شيء لم يتمّ التحقّق منه[١]. يقول ديكارت:

«إنّنا ينبغي أن نفضّل الأحكام الإلهيّة على استدلالاتنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئًا لم ندركه إدراكًا واضحًا جدًّا»[٢].

ويزيد ديكارت تأكيده لهيمنة الوحي على العقل فيقول:

«ينبغي قبل كلّ شيء أن نستمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أنّ ما أنزله الله هو اليقين الذي لا يعدله شيء آخر، فإذا بدا أنّ ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجئيء من عند الله»[٣].

إذن فالحقيقة الدينيّة عند ديكارت فوق الحقيقة العقليّة، وهذه الأخيرة لا قيمة لها إلّا في مجال الحقائق التي لم يتحدّث عنها الوحي، بل إنّ الحقيقة العقليّة عنده ستفقد نصيبها من الحقّ إذا ما تعارضت مع الحقيقة الدينيّة. لا يعبِّر ديكارت هنا عن روح فيلسوف حديث، وإنّما يعود بنا تارة أخرى إلى النزعة اللاهوتيّة للعصور الوسطى. وربما يجوز القول إنّ فيلسوفًا مثل ابن رشد كان أكثر تعبيرًا عن الروح الحديثة عندما اعتبر العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحي تعارضًا، فإنّه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متّفقًا مع العقل، على أساس:

«إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقيّة إلى الدلالة المجازيّة، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز بتسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارِنه أو غير ذلك»[٤].

ديكارت يناقض مدَّعاه العقلانيّ

ومن معالم مخالفة ديكارت لمنهجه العقلانيّ الذي ارتضاه كطريق للوصول إلى اليقين أنهّ لا يطبق القاعدة الثانية الخاصّة بالتحليل ولا القاعدة الثالثة الخاصّة بالتركيب والسير من الأبسط إلى الأعقد ـ أقول لا يطبق هاتين القاعدتين على ما ظنّه الأحكام الإلهيّة المعبَّر عنها في الإنجيل، ولم يسأل نفسه: لماذا يطالبنا

1. Burtt, ***The Metaphysical Foundations Of Modern Science***, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, P116.

٢. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص١٠٧.

٣. المصدر السابق، الموضع نفسه.

٤. ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تحقيق د. محمّد عمارة، ص٣٢.

الله بأن نؤمن بأشياء تعارض العقل الذي منحنا إيّاه؟ أليس العقل من أعمال الله كما أنّ الوحي من أعمال الله؟ ومن هنا يفرض السؤال الآتي نفسه: هل أعمال الله يعارض بعضها بعضًا؟!

هكذا يرفع ديكارت بعض العقائد غير المفهومة والغامضة فوق التحليل والاستدلال العقليّين، ويتلمّس براهين ومبرّرات تقليديّة لتسويغ التسليم بها. إنّه لا يطبّق عليها شكّه المنهجيّ ولا أيًّا من مبادئ منهجه.

فديكارت يعدُّ نفسَه في معشر المؤمنين بالله وخلود النفس، والوظيفة التي يضعها لنفسه هي إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الكبرى عن طريق العقل الطبيعيّ، وكأنّ العقل في خدمة الإيمان المسيحيّ، والفلسفة تعود لممارسة دورها في العصور الوسطى كخادمة للدين المسيحيّ.

وسبب لجوئه للأدلّة الفلسفيّة هو أنّ الكافرين ـ على حدّ تعبير ديكارت نفسه ـ لن يقتنعوا بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقيّة، إن لم نثبت لهم وجود الله وخلود النفس بالعقل الطبيعيّ[١].

ويؤكّد ديكارت أنّ لجوءه للعقل والتفلسف ما هو إلّا وسيلة للبرهنة من أجل إقناع الكافرين بعقائد الإيمان. أمّا هو فيؤمن بها لأنّ هذا هو ما جاءت به الكتب المقدّسة من عند الله[٢].

وإذ يتطلع ديكارت للبرهنة على وجود اللّه بأدِّلة لا حاجة إلى استنباطها من شيء غير نفوسنا وغير تدبّرنا لعقولنا؛ ليبيّن أنّه يمكن أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأمور الدنيا؛ أقول إنّه إذ يفعل ذلك فإنّما يؤدّي خدمة الشارح وعالم الكلام الذي يؤيّد النصّ الدينيّ بأساليب عقلانيّة؛ حيث يقدّم الكتاب المقدّس هذا المعنى نفسه كما يبدو من أقوال «سِفْر الحكمة» في الإصحاح الثالث عشر؛ إذ وَرَدَ فيه:

«إنّ جهلهم لا يغتفر؛ لأنّه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحدّ في معرفة أمور الدنيا، فكيف أمكن أن لا تكون معرفتهم الربّ أيسر؟»[٣].

وقد أثبت ديكارت وجود الله بدليل مدرسيّ هو الدليل الأنطولوجيّ:

«الذي تشكّلَ أوّلًا بواسطة أنسلم[٤] في كتابه العظة[٥] (الفصلان الثاني والثالث)... وقد انتقد الأكوينيّ هذا الدليل، لكنّه اتخذ شكلًا آخر فيما بعد مع ديكارت...»[٦]

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٣٩.

٢. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٤٠.

٣. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، الموضع نفسه.

4. Anselm (1033- 1109).

5. Proslogion

6. Penelhum, T., ***Religion And Rationality***, New York, Random House, 1971, PP11-12. Simon Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, P715.

الذي أحياه بعد انتقادات الأكوينيّ، ورغم هذا لا يزال هذا الدليل معبّرًا عن الروح المدرسيّة، تلك الروح التي زعم ديكارت أنّه تجاوزها.

ثمّ إنّ طريقة ديكارت في إثبات وجود النفس بواسطة الكوجيتو، قد عدّها أنطوان أرنو المعروف بأرنو الكبير[١] مشابهة لطريقة القدّيس أوغسطين، يقول برهييه:

«وعندما عرف اللاهوتيّون بكوجيتو ديكارت، لم يفت أرنو أن يلاحظ أنّ القدّيس أوغسطينوس[٢] قال بالشيء نفسه؛ وبالفعل، كان معوله في الإفلات من إسار الريبيّة على هذه الفكرة: « إذا أخطأت، فأنا موجود[٣]»؛ وقد برهن أيضًا عن طريق هذه الفكرة، في كتابه (في الثالوث) على أنّ النفس روحيّة ومتمايزة عن الجسم...»[٤].

إذن فقد سبق لأوغسطين، حسب أرنو، أن استخدم الفكر كدليل على وجود النفس، ولكن ثمّة خلاف بين المؤرّخين حول مدى أصالة ديكارت في هذه المسألة، وحول حجم التشابه والاختلاف بينهما[٥].

وعلى أيّ حال فإنّ كشف أرنو عن أوجه التشابه والاتصال بين ديكارت وبين أوغسطين قد هيّأ الطريق على هذا النحو للديكارتيّة المسيحيّة كما ستقول بها جمعيّة الأوراتوار، وهي جمعيّة كانت تهدف إلى إحباط الإصلاح البروتستانتيّ بإصلاح مضادّ بغرض تجديد الكاثوليكيّة من الداخل، وترفض المسلك الدينويّ الذي تريد البروتستانتيّة أن تدخله في النظام الكهنوتيّ. ويعتبر الكاردينال بيير دى بيرول[٦] مؤسّس جمعيّة الأوراتوار في باريس سنة ١٦١١، وكان قد أسّسها في روما القدّيس فيليب نيري سنة ١٥٦٤[٧].

وفي هذا السياق إذا نظر المرء إلى فكرة ثنائيّة النفس والبدن وتمايزهما عند ديكارت، يجد أنّها من الأفكار التي ورثها ديكارت عن الفلسفة المدرسيّة أيضًا، وقد عبَّر عنها كذلك بمصطلحات لاتينيّة مدرسيّة[٨].

---

1. Le Grand Arnauld (1612- 1694).

٢. هكذا عرّبه المترجم.

3. Si Fallor ,Sum

٤. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر**، ترجمة جورج طرابيشي، ص٩٣.

٥. حول مساحة اختلافه واتفاقه مع أوغسطين. انظر:

E. L. Allen, ***Guide Book To Western Thought***, London, The English Universities Press, 1966, pp60-61.

وبـرتـراند راسـل، **تـاريخ الفلسفـة الغربيـّة** ج (٣)، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، ص١١٤. وإميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر**، ص٩٣.

6. Pierre De Berulle(1575-1692)

7. See: H. E. Smithers, ***A History of The Oratorio***, 3 Vols, London, 1977, p79.

8. H. D. Lewis, ***Philosophy of Religion***, London, Warwick Lane, 1975, p276.

وفضلًا عن ذلك فقد اعتبر التفاعل بين النفس والبدن سرًّا[١] ؛ ففي خطاب له إلى الأميرة اليزابيث[٢] ابنة فريدريك ملك بوهيميا[٣] المخلوع والتي كانت قد اتخذت هولندا ملاذًا لها، سلّم ديكارت بأنّ هذا التفاعل سرّ[٤].

وقد تعرَّض موقفه من علاقة النفس بالبدن لانتقادات كثيرة من الفلاسفة اللاحقين، ولا سيّما الفلاسفة المعاصرين، مثل وايتهد الذي رأى أنّ فصل ديكارت بينهما إنّما هو فصل تعسفيّ غير مبرّر فلسفيًّا؛ إذ لم يقدّم سببًا لرفضه القول بجوهر كلّيّ واحد: مادّيّ أو روحيّ[٥]. فقد فشل ديكارت في إيجاد صلة بين النفس والبدن، أو بين المادّة والروح، و:

«لعلّ هذا التمييز بين هذين الجوهرين قد أدّى بديكارت إلى الفشل الذريع في محاولته حلّ مشكلة اتحاد النفس بالبدن»[٦].

ويرى هوايتهد أنّ

«الخطأ الرئيس لديكارت هو تصوّر المادّة كـ «فاعليّة فارغة» متجرّدة من الخبرة، وهذا التصوّر يجعل قدرة الجسم على التفاعل مع العقل سرًّا بكلّ ما في الكلمة من معنى»[٧].

فهل ديكارت الذي تحدّث عن ثنائيّة بين الجسم والعقل أو البدن والنفس أو بين المادّة والفكر، وعجز عن إيجاد الجسر بينهما، لا يقبل من الأفكار إلّا ما كان واضًحا ومتميّزًا؟! وحتى عندما قال إنّ الغدّة الصنوبريّة هي مكان التفاعل، فإنّه لم يقل لنا كيف يحدث هذا التفاعل، ومن ثمّ بقي جوهر التفاعل سرًّا، ومع ذلك قَبِلَه ديكارت! وهنا يتجدّد السؤال: هل من شأن الفلسفة العقلانيّة.. فلسفة الوضوح والتميّز.. أن تقبل بالأسرار؟

وقبول نظريّة ملغّزة مثل ثنائيّة البدن والنفس مع خفاء عمليّة التفاعل بينهما، لا يجعل من المستغرب على مستوى آخر أن يسلم ديكارت على نحو واضح بسلطة رجال الدين على أحكام الفلسفة؛ إذ يطلب من علماء أصول الدين تصحيح ما وقع فيه من أخطاء؛ فهم منبع الرصانة والمعرفة والأكثر فطانة ونزاهة على حدّ تعبيره.

---

1. A Mystery
2. Elizabet
3. Bohemia
4. Anthony Kenny, ***Descartes*: *A Study Of His Philosophy***, New York, Random House, 1968, PP223-224.

٥. د. علي عبد المعطي محمد، **ألفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه**، ص١٧٣.

٦. المرجع السابق، ص١٧٤.

7. Quinn And Taliaferro, ***A Companion To Philosophy Of Religion***, Cambridge, Blackwell, 1997, P136.

وأكثر ما يلفت النظر أنّه في نهاية «مبادئ الفلسفة» ١٦٤٤(وهو كتاب صُمم إلى حدٍّ ما ليُستخدم ككتاب لاهوتيّ)[١]، يقول:

«إنّ وعيي بضعفي، جعلني لا أصنع آراء جازمة، إلّا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكيّة ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة منّي»[٢].

وقد أطلَعَ ديكارت على تأمّلاته، في أوّل الأمر، لاهوتيًّا هولنديًا شابًا يدعى كاتيروس. وفي أواخر عام ١٦٤٠ بعث بها إلى الأب مرسين[٣] مع اعتراضات كاتيروس وردوده عليها (الاعتراضات الأولى)، وكان قصده أن يتولّى مرسين اطلاع اللاهوتيّين على الكتاب:

«حتى يأخذ ـ على حدّ تعبيره ـ رأيهم فيه ويعلم منهم ما يحسن تغييره أو تصحيحه أو إضافته إليه قبل أن ينشره على الجمهور»[٤].

ومن المعروف أنّ الأب مرسين كان يدافع عن ديكارت دفاعًا مجيدًا حتى لدرجة جعلت الآخرين يلقّبونه بـ «سفير السيّد ديكارت في باريس»، كما كان مدافعًا عن جاليليو ضد اللاهوتيّين التقليديّين ذوي الميول الأرسطيّة[٥].

وعندما نشر ديكارت «مبادئ الفلسفة» بذل وسعه للحصول على مصادقة معلّميه اليسوعيّين القدامى؛ لأنّ موقعهم يؤهّلهم أكثر من سواهم للترويج لفلسفة مباينة لفلسفة أرسطو. ويتّضح من تصريحات ديكارت المتتالية سواء في رسائله أم في كتبه أنّ ميتافيزيقاه تجسّد التزام المسيحيّ باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملاحدة، مما يميط اللثام عن ديكارت وقد انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملاحدة، وكأنّه يواصل في ميدان الفكر جهود جده بيير ديكارت في الميدان العسكريّ عندما قاتل في الحروب الدينيّة[٦].

وممّا يؤيد هذا المعنى أنّ الكاردينال بيير دى بيرول طلب من ديكارت تدعيم عقائد المسيحيّة ببراهين فلسفيّة في إطار مواجهة الزنادقة والملاحدة، كما شجعه على الاستمرار في كتاباته؛ لأنّه رآها تصبّ في دعم الموقف الدينيّ لجمعيّة الأوراتوار، بل يشير دونالد أ. كرس[٧] إلى أنّ طريقة حياة ديكارت قبل ١٦٢٨،

---

1. Blackburn, ***The Oxford Dictionary Of Philosophy***, p101.

2. J. Cottingham, R. Stoothoff And D. Murdoch (Eds.), ***The Philosophical Writings Of Descartes***, Vol. I, P291.

3. Mersenne (1588-1648).

٤. اقتبسه برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر**، ص٦٧.

5. Catharine Wilson, ***"Mersenne", in: Academic American Encyclopedia***, New Jersey, Arete, 1980, vol. 13, p312.

٦. قارن: برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر**، ص٦٣.

7. Donald A. Cress

قد انتهت وبدأت طريقة جديدة متأثّرة بتشجيع دي بيرول، فغادر فرنسا إلى هولّندا سنة ١٦٢٨ لكي يتجنَّب الفتنة[١] ـ على حدّ تعبير دونالد أ. كرس ـ والحياة الاجتماعيّة، وطلبًا للاعتزال والهدوء لكي يتمكّن من التفرّغ لكتاباته[٢]. ومقصد هذه الكتابات هي تحقيق المهمّة التي أوكلها إليه الكاردينال «دى بيرول» قبل اعتكافه في هولّندا؛ وهي تدعيم عقائد المسيحيّة ببراهين فلسفيّة في إطار مواجهة الزنادقة والملاحدة.

وفي هذا الإطار يحتلّ كتاب «التأمّلات في الفلسفة الأولى، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس» (أنجزه ١٦٤٠ ونشره ١٦٤١)، مكانه في خط المنافحة العقلانيّة عن أصول العقيدة المسيحيّة[٣]. وهكذا أراد ديكارت وهكذا ردَّد تكررًا أنّه يناصر «قضيّة الله»؛ ولا غرابة في ذلك، فهو تلميذ اليسوعيّين الذين قاموا بدور خطير في مقاومة الإصلاح البروتستانتيّ هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكيّة.

ويدلّ استقراء حياة ديكارت على أنّ الخوف من رجال الكنيسة كان قد سيطر عليه، وقد أشار هنري مور[٤] إلى أنّ طبيعيّاته قد أفسدها خوفه من الكنيسة، وقد خشي أن يتعرّض لما تعرّض جاليليو؛ فقد أثار سجن جاليليو جزعه وفزعه[٥]؛ لذا فإنّ ديكارت كان يقدّم نفسه غالبًا كحليف للكنيسة خوفًا من بطش رجال الدين، مثلما يتّضح من إهدائه كتاب التأمّلات إلى «العمداء والعلماء بكلّيّة أصول الدين المقدّسة بباريس»[٦].

لكن ليس معنى هذا أنّ الخوف وحده هو المفسّر لموقف ديكارت من رجال الكنيسة، فقد آمن بالدين المسيحيّ منذ طفولته:

> **«وحرص على ترضّي رجال الدين حرصًا عابه عند بعض مؤرّخيه، ومن مظاهر مجاراته للتقاليد الدينيّة أنّه حين اكتشف «قواعد» علم جدير بالإعجاب في ١٠ نوفمبر سنة ١٦١٩، نذر الحجّ إلى أحب مكان عند الكاثوليك، وهو كنيسة العذراء في لوريت بإيطاليا ليقيم**

---

1. Glamour

2. Cress D. A., "Editor's Preface" ***To Descartes: Discourse On Method And Meditations On First Philosophy***. P. Vii-Viii.

٣. تتبع برهييه بداية حركة المنافحة العقلانيّة عن المسيحيّة في القرن السادس عشر قبل ديكارت مباشرة. انظر كتابه: **تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة**، الجزء الثالث، ص٢٨١. ويدرج برهييه ميتافيزيقيا ديكارت في سياق هذه الحركة الدينيّة، لكنّه يعود فيعتبر ذلك «محض مظهر خارجيّ لفكر ديكارت» بعكس ما يؤكّد عليه بحثنا من كون العقلانيّة مجرّد مظهر ارتداه ديكارت ليخفي وراءه تفكيره اللاهوتيّ. قارن: برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر**، ص٨٤.

4. H. More

٥. د. توفيق الطويل، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، ص١٩٤.

٦. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٣٧.

الصلاة لله وللعذراء، شكرًا على توفيقه في اكتشافه!»[١].

وفي الرسالة الاستهلاليّة في مقدّمة كتاب «التأمّلات في الفلسفة الأولى» يعتبر نفسه متَّبِعًا مرسوم البابا ليو العاشر الذي يطلب فيه إلى الفلاسفة المسيحيّين أن يستخدموا كلّ قوى العقل لتدعيم الإيمان الحقّ[٢].

وإذا كان ديكارت قد تعرّض أحيانًا لاضطهاد من لاهوتيّي هولّندا؛ فذلك لأنّهم كانوا يوحّدون بين حرفيّة المعتقد المدرسيّ وعقائد الكتاب المقدّس، ويخلطون بين أرسطو والكتاب المقدّس. أمّا ديكارت نفسه، فقد كان يرى أنّه لا يوجد تعارض بين فلسفته وبين عقائد الكتاب المقدّس، وكان يعي بأنّ معارضة أولئك اللاهوتيّين له نابع من ذلك الخلط الذي وقعوا فيه بين أرسطو وبين التعاليم المدرسيّة من جهة والكتاب المقدّس من جهة أخرى[٣].

يقول ديكارت في خطاب له إلى مرسين في مارس ١٦٤١:

«قرّرتُ أن أقاتل بكلّ أسلحتي الناس الذين يخلطون بين أرسطو والكتاب المقدّس ويسيئون استعمال سلطة الكنيسة، أقصد الناس الذين أدانوا جاليليو... أنا واثق من أنّني أستطيع إظهار أنّه لا عقيدة من عقائد فلسفتهم متّفقة مع الإيمان مثل اتفاق نظريّاتي»[٤].

قارن أيضًا عبارة أكثر رسميّة في خطابه لـ «دينيّه[٥]» المنشور في الطبعة الثانية للتأمّلات:

«بما أنّ الحقيقة الواحدة لا يمكن أن تكون متعارضة مع حقيقة أخرى، سوف يكون من العصيان الخوف من أنّ أيّ حقائق مكتشفة في الفلسفة يمكن أن تكون متعارضة مع حقائق الإيمان. وفي الواقع أنا مُصرّ على أنّه لا يوجد شيء متعلّق بالدين لا يمكن تفسيره بوسائل أفضل من مبادئي التي هي أقدر على ذلك من وسائل أولئك الذين ينالون القبول العام»[٦].

ومن الملاحظ، رغم وضوح المحور اللاهوتيّ في تفكير ديكارت، أنّه لم يُضمِّن في بنية نسقه الفلسفيّ

---

١. د. توفيق الطويل، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، ص١٩٣.

٢. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٤١.

3. J. Cottingham, ***A Descartes Dictionary***, P63.

4. J. Cottingham and Others, ***The Philosophical Writings Of Descartes***, Vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, P177.

طبع هذا الجزء بعد ستة سنوات من طبع الجزءين الأوّل والثاني؛ لذا تمّت الإشارة لبياناته على نحو منفصل.

5. Dinet

6. J. Cottingham And Others, ***The Philosophical Writings Of Descartes***, I I, p392.

أسرارَ الكنيسة السبعة [١] ولا أسرارَ التجسّد والتثليث والصَلب، ولكن فلسفته جاءت مبرهنة على العقائد الكبرى: وجود الله ووجود النفس. وربما يكون السبب في ذلك أنّه وجد من المستعصي عقلانيًّا ـ حتى على المستوى الظاهريّ المتقنِّع ـ تسويغ وإدراج تلك العقائد النوعيّة المسيحيّة الكاثوليكيّة في بنية نسق فلسفيّ يزعم لنفسه العقلانيّة المنهجيّة.

ومع هذا لم يعترف ديكارت قط بأنّ عقائد المسيحيّة النوعيّة ضدّ العقل، بل كان مقتنعًا أنّها من نعم الله علينا التي تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العاديّ! يقول ديكارت:

«إذا أنعم الله علينا بما كشفه لنا أو لغيرنا من أشياء تجاوز طاقة عقولنا في مستواها العاديّ، كأسرار التجسّد والتثليث، لم يستعص علينا الإيمان بها مع أنّنا قد لا نفهمها فهمًا واضحًا؛ ذلك لأنّه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا»[٢].

وفضلًا عن هذا فإنّه كان يؤكّد دومًا بإصرار أنّه ما من حقيقة فلسفيّة في مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحيّة المنزلة (وتلك هي الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الإيمان والعقل في التوماويّة)؛ ولذلك عندما ينتقد أحدُ اللاهوتيّين[٣] نظريّتَه في المادّة على أساس أنّها لا تتفق مع العقيدة المسيحيّة النوعيّة الخاصّة بتحوّل الخبز والخمر في القربان إلى جسد المسيح ودمه تحوّلًا حقيقيًّا، نراه قد أسرع يبذل كلّ ما في وسعه ليبرهن على توافق نظريّته مع العقيدة.

الإله والشيطان آليّتان دينيّتان في تفكير ديكارت

يمكن القول إنّ عقيدتَيْ «الإله المخلّص» و «الشيطان المُضلّ» هما ركنان جوهريّان في بنية الدوغما المسيحيّة،

---

١. الأسرار السبعة (Seven Sacraments) في عقيدتي الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة هي: التعميد، والتثبيت، والتناول، والتوبة أو الاعتراف، ومسحة المرضى المقبلين على الموت، والكهنوت أو الرسامة، والزواج. وهي المراسم الرئيسة في العبادة المسيحيّة، وهي شعائر موضوعة بغرض جعل المسيحيّين يحيون حياة مسيحيّة، أو لتنمية هذه الحياة بينهم، وهي علامات مقدّسة تحدث النعمة الإلهيّة في قلب المؤمن. لكن في العقيدة البروتستانتيّة، ثمّة إنكار للأسرار عدا سرّين هما: التعميد، والتناول؛ وهما عند البروتستانت مجرّد رمز للنعمة الإلهيّة.

John Bowker(ed.), ***The Oxford Dictionary of World Religions***, Oxford, Oxford University Press, 1997, p831.

٢. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص٧٠.

٣. مثل انتقادات أرنو لديكارت الواردة في «الاعتراضات الرابعة»؛ فأرنو قدّم بعض الاعتراضات الجزئيّة (حول تحوّل القربان) على التأمّلات في الفلسفة الأولى لديكارت، لكن هذا لا يمنع من كون أرنو مؤيّدًا لديكارت في سائر نظريّاته. انظر:

Cottingham, ***The Philosophical Writings Of Descartes***, P153. Cottingham, A Descartes Dictionary, P62.

مثلما هو الحال في معظم الأديان. وإذا بدأنا التحليل هذه المرة بمفهوم الشيطان نجد أنّ الإيمان المسيحيّ لا يستطيع أن يحقّق اتساقًا داخليًّا في نسق عقائده دون افتراض شيطان ماكر يلعب دورًا رئيسًا منذ بداية التاريخ البشريّ في محاولة إضلال بني الإنسان. يقول الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي:

«إنّ الكتاب المقدّس، تارة تحت اسم «الشيطان» (بالعبريّة Satan = المقاوم)، وتارة تحت اسم «إبليس» (باليونانيّة Diabolos = المشتكي زورًا) يشير إلى كائن شخصيّ غير مرئيّ في حدّ ذاته، ولكنّه يظهر بعمله أو بتأثيره: إمّا من خلال نشاط كائنات أخرى (شياطين أو أرواح نجسة)، وإمّا من خلال التجربة. وعلى كلّ، فإنّ الكتاب المقدّس يبدو في هذا الشأن، خلافًا للحال في فترة اليهوديّة المتأخّرة، وفي غالبيّة آداب الشرق القديم، على جانب من الإيجاز الشديد، قاصرًا على إرشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى إرشادنا عن وسائل الحماية منها»[١].

أمّا ديكارت فقد افترض وجود الشيطان باعتباره كائنًا شخصيًّا غيرَ مرئيّ في حدّ ذاته، ولكنّه يظهر بعمله أو بتأثيره، وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكاتنا. يقول جون هَرووود هيك على لسان ديكارت:

«ربما للوصول إلى منتهى الشكّ، يوجد شيطان ماكر ذو قدرة كاملة، وهو لا يضلّل حواسنا فقط، بل يتلاعب كذلك بعقولنا»[٢]**.. «وبالنسبة لإمكانيّة وجود شيطان ماكر يمتلك قوّة فوق عقولنا تقوّض كلّ الأدلّة، فإنّ ذلك الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أنّ حجة ما صحيحة مع أنّها ليست صحيحة»**[٣].

لم يستطع ديكارت رافع لواء العقلانيّة في مطلع العصور الحديثة ـ هكذا يعتبر نفسه وهكذا يعتبره كثيرون ـ أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسْر الرؤية الكنسيّة، حيث قدّم رؤية فلسفيّة لا يمكنها أن تتواصل وتتّسق في بنيتها المنهجيّة الداخليّة دون افتراض وجود هذا الشيطان الماكر، يقول ديكارت:

«سأفترض، لا أنّ الله ـ وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة ـ أنّ شيطانًا خبيثًا ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كلّ ما أُوتي من مهارة لإضلالي؛ وسأفترض أنّ السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجيّة لا تعدو أن تكون أوهامًا وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخًا لاقتناص سذاجتي في التصديق؛ وسأعد نفسي خلوًا من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلوًا من الحواس؛ وأنّ الوهم

---

١. الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعيّ، **معجم اللاهوت الكتابيّ**، ترجمه إلى العربيّة مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، ص٤٦٦.

2. John Harwood Hick, ***Philosophy Of Religion***, London, Prentice - Hall International, 1988, P58.

3. Ibid.

هو الذي يخيّل لي أنّي مالك لهذه الأشياء كلّها. وسأصرّ على التشبّث بهذا الخاطر، فإنّ لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أيّ حقيقة، فإنّ في مقدوري على الأقلّ أن أتوقّف عن الحكم؛ ولذلك سأتوخّى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطّن ذهني على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرني على شيء أبدًا»[١].

يظهر من هذا النصّ حضور مفهوم الشيطان في بنية التفكير الديكارتيّ، حيث يفترض وجود شيطان ماكر يمتلك قوة فوق عقولنا تقوّض كلّ الأدلّة، وهذا الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أنّ حجّة ما صحيحة مع أنّها ليست صحيحة. ويعكس ديكارت بهذا الموقف مكوِّنًا من مكوّنات الإيمان المسيحيّ الذي يؤمن بوجود شيطان ماكر يلعب دورًا رئيسًا في محاولة إضلال بني الإنسان.

لكن كيف يمكن التغلب على الشيطان سواء أكان في المسيحيّة أو في الفلسفة الديكارتيّة؟

على الرغم من أنّ الشيطان في الإيمان المسيحيّ روح رهيب بحيله وشراكه وخداعه ووساوسه، فإنّ من الممكن هزيمته عن طريق الاتحاد بالمسيح بالإيمان والصلاة التي تساندها دومًا صلاة يسوع. وهكذا فالنجاة الدينيّة لا بدّ لها حتى تتحقّق من الانتصار على الشيطان بالاستنجاد بالله. هذا عن موقف المسيحيّة من آليّة النجاة من كيد الشيطان، فماذا عن موقف ديكارت؟

إنّ في موقف ديكارت الواقع من آليّة الانتصار على الشيطان ما يثير الاشتباه؛ فتارة نجد من النصوص ما يجعله يبدو موقفًا فلسفيًّا أصيلًا، وتارة نجد من النصوص ما يجعله لا يعدو أن يكون موقف المسيحيّة. كيف؟

من الظاهر أنّ آليّة النجاة الفلسفيّة عند ديكارت تتحدّد في «الفكر»، يقول ديكارت:

«اقتنعت من قبل بأنّه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق: فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأنّي لست موجودًا كذلك؟ هيهات! فإني لا شكّ أكون موجودًا إن أنا اقتنعت بشيء أو فكّرت في شيء. ولكن هنالك لا أدري أيّ مضلّ شديد البأس شديد المكر يبذل كلّ ما أوتي من مهارة لإضلالي على الدوام. ليس من شكّ إذن في أنّي موجود متى أضلّني. فليضلّني ما شاء فما هو بمستطيع أبدًا أن يجعلني لا شيء، مادام يقع في حسباني أنّي شيء، فينبغي عليّ، وقد روَّيتُ الفكر

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٨٠.

ودقّقت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أنّ هذه القضيّة (أنا كائن وأنا موجود) قضيّة صحيحة بالضرورة كلّما انطلقت بها وكلّما تصوَّرتها في ذهني»[١].

وتمثل هذه القضيّة المبدأ الأوّل للفلسفة الذي يبحث عنه ديكارت، ومن ثمّ تمثّل ـ من وجهة نظره ـ جوهر نظريّة المعرفة في فلسفته. لكن هل «الفكر» وحده هو سبيل النجاة الكافي بذاته، أم أنّه بحاجة لضمان إلهيّ؛ ومن ثم تصبح النجاة الفلسفيّة ذاتها غير ممكنة إلّا بتحقيق النجاة الدينيّة أوّلًا؟

يستخدم ديكارت في البداية الفكر الواضح كآليّة لا تخدع للاستدلال على وجود اللّٰه، لكنّه من ناحية أخرى يلوذ باللّٰه الصادق من أجل ضمان مصداقيّة الفكر الواضح ضد ألاعيب الشيطان الماكر، فإذا كان ديكارت يصرّح بأن الفكر يكتشف نفسه في اللحظة التي يقوم فيها الشيطان بممارسة أفعال الخداع والتضليل المختلفة، وكأنّ يقين الفكر «أنا أفكّر إذن أنا موجود[٢]» حقيقة أولى متّسمة بالوضوح والتميّز؛ حيث إنّ الشيطان يستطيع أن يشكّك الإنسان في كلّ شيء سوى أنّه موجود[٣]... إذا كان الأمر على هذا النحو في البداية، فإنّه يعود في نصوص أخرى ذات طابع عامّ ومطلق وهي من الكثرة بمكان، ليؤكّد على أنّ ثمّة حقيقة حدسيّة أسبق من حقيقة الفكر منطقيًّا؛ لأنّها هي التي تضمن صحّة الفكر نفسه بوضوحه وتميّزه ضدّ عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أي أنّ الفكر يستلزم أوّلًا ضامنًا له هو «اللّٰه الصادق» الذي لا يخدع، والذي لا يسمح للشيطان أن يتلاعب بأفكار الإنسان، فهو مصدر الحقائق وهو ضامنُها؛ ومن هنا فهو «المخلّص» الحقيقيّ من براثن الشكّ؛ بما له من أسبقيّة منطقيّة وأنطولوجيّة في عمليّة العبور من الشكّ إلى اليقين؛ إنّه بمثابة الجسر الذي يعبر عليه الفكر تلك الهوّة المحفورة بين الجانبين؛ ومن ثمّ فإن آليّة النجاة الفلسفيّة تظلّ بحاجة دومًا إلى تدعيم من آليّة النجاة الدينيّة، وهذا ما سيتّضح بنصوص ديكارتيّة عند الحديث عن الله عند ديكارت باعتباره الضامن الأعلى للحقيقة.

واللّافت للنظر أنّ ديكارت في الوقت الذي لا يذكر فيه الشيطان الماكر في كتابيْه المهمّين «مقال عن المنهج» و «مبادئ الفلسفة»، فإنّه يلحّ على إيراده كفرض من الفروض الشكّيّة في كتابه «التأمّلات في الفلسفة الأولى»؛ ولا يكتفي بذكره في سياق دواعي الشكّ، بل يذكره كذلك في سياق البحث عن اليقين، وكأنّه لا أمل من النجاة الفلسفيّة إلّا بالتغلّب عليه؛ مما يدلّ على أنّ مفهوم الشيطان رمز الشرّ، والشرّ هنا هو الشكّ حاضر في بنية التفكير الديكارتيّ.

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٩٥.

2. Cogito Ergo Sum (I Am Thinking, Therefore I Exist)

3. D. E. Cooper, ***Wrold Philosophies***, P244.

ولولا الضمان الإلهيّ لما استطاع ديكارت مواجهة الشيطان الماكر وعبور نهر الشكّ، ولولا الصدق الإلهيّ لما انتهت حالة الشك الديكارتيّة التي يغذّيها الشيطان؛ «فشكّ ديكارت كان قد أوشك أن يلتهم نفسه لولا أن أدركه ضمان الصدق الإلهيّ»[١].

الإله باعتباره الضامن الأعلى للحقيقة

يوحي الكوجيتو الديكارتيّ الشهير في بعض نصوص ديكارت بأنّ الفكر له الأسبقيّة المنطقيّة في الخروج من غياهب الشكّ إلى نور اليقين[٢]، ومما يدلّ على ذلك مثلًا قوله:

«مما تأباه عقولنا أن نتصوّر أنّ ما يفكّر لا يكون موجودًا حقًّا حينما يفكّر. وعلى الرغم من أشدّ الافتراضات شططًا، فإنّنا لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأنّ هذه النتيجة: «أنا أفكر، وإذن فأنا موجود» صحيحة، وبالتالي أنّها أهمّ وأوثق معرفة تعرض لمن يدير أفكاره بترتيب»[٣].

وأسبقيّة الفكر عند ديكارت هي الرأي الأكثر شيوعًا بين كثير من مؤرّخي الفلسفة، لكن ثمّة مَن يقول بوجود دور منطقيّ بين الفكر والوجود الإلهيّ عند ديكارت، وهذا ما قاله معاصروه أنفسهم:

«فقد اكتشفوا لديه دورًا فاسدًا؛ إذ لا سبيل إلى البرهان على وجود الله إلّا بالاتكال على بداهة الأفكار الواضحة والمتميّزة؛ ولا سبيل إلى الاتكال على هذه البداهة إلّا إذا قام البرهان على وجود الله»[٤].

ويوضح ديف روبنسون وكريس جارات هذا الدور الديكارتيّ بلغة بسيطة فيقولان:

«الأمر السيّئ هو أنّ حجّة ديكارت أصبحت الآن سيّئة السمعة لكونها كما يقال: «دور ديكارتيّ». فديكارت يستخدم ما يريد البرهنة عليه كمقدّمة من مقدّماته، فليس في استطاعتك أن تضمن قاعدة «الوضوح والتميّز» من إله يقول الحقيقة إذا كنت تزعم بالفعل أنّه موجود بسبب أنّ لديك فكرة واضحة ومتميّزة عنه في ذهنك. فإذن ديكارت يحتاج إلى الله ليضمن قاعدة الوضوح والتميّز، ويحتاج إلى قاعدة الوضوح والتميّز ليضمن أنّ الله موجود»[٥].

---

١. د. صلاح قنصوه، **الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة**، ص٢١٨.

2. E. L. Allen, ***Guide Book To Western Thought***, P140.

٣. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص ٥٦.

٤. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة : القرن السابع عشر**، ص١٠١.

٥. ديف روبنسون وكريس جارات، **ديكارت**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص٧٠.

هكذا يستخدم بعض الباحثين مفهوم «الدور المنطقيّ» لمحاولة تفسير موقف ديكارت من الفكر والله والذي ينطوي على ثنائيّة تثير الاشتباه.

ويظل هذا الاشتباه حاضرًا في معظم نصوص ديكارت؛ فإذا عدنا إلى «التأمّلات في الفلسفة الأولى» نجد من النصوص الديكارتيّة ذات الصيغة العامّة والمطلقة ما يتضمّن ويستلزم بالضرورة أن يقين الفكر لاحق منطقيًّا ليقين الصدق الإلهيّ؛ فالله هو الضامن لصحّة الفكر نفسها، يقول ديكارت في التأمّل الأول:

«لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو؛ لأنّه سبحانه كريم. إنّه إذا كان مما يتنزّه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانًا»[١].

ويصرّح ديكارت على نحو واضح لا لبس فيه:«إنّ اللهَ ـ وهو أرحم الراحمين ـ هو المصدر الأعلى للحقيقة»[٢].

وتبلغ درجة اعتماديّة ديكارت الفلسفيّة على الضمان الإلهيّ حدّها الأقصى عندما يرى عدم إمكانيّة الوصول إلى اليقين أبدًا دون معرفة وجود الله وكونه صادقًا، يقول:

«إذا وجدت أنّ هنالك إلهًا فلا بدّ أيضًا من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضِلًّا: فبدون معرفة هاتين الحقيقتين، لا أرى سبيلًا إلى اليقين من شيء أبدًا»[٣].

ويزيد الأمر توكيدًا في «مبادئ الفلسفة» بجزمه أنّ الإنسان «لن يصل إلى علم يقينيّ ما لم يعرف خالقه»[٤]، و «أن مَنْ جَهِلَ اللهَ لن يستطيع أن يعرف شيئًا آخر معرفة يقينيّة»[٥].

غير أنّ ديكارت في نصوص أخرى يؤكّد أسبقيّة الفكر، مثل قوله «أنا أفكّر إذن أنا موجود»، ويعتبر الكوجيتو حقيقة أولى متّسمة بالوضوح والتميّز؛ حيث إنّ الشيطان يستطيع أن يشكّك الإنسان في كلّ شيء سوى أنّه موجود. ويعتبر الوضوح والتميّز معيارين لا يخطئان لمعرفة الأحكام الصحيحة من الأحكام الباطلة، ويعدّهما علامتين لا يشوبهما الريب على اليقين، يقول جون هَرووود هيك:

«يعتبر ديكارت أنّنا نستطيع القول بدقّة أنّنا نعرف فقط الحقائق الواضحة بذاتها، أو تلك التي يمكن التوصّل إليها بالاستدلالات المنطقيّة من المقدّمات الواضحة بذاتها»[٦].

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٧٧ - ٧٨.

٢. م.ن، ص٨٠.

٣. م.ن، ص١٣٥.

٤. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص٦١.

٥. م.ن، ص٦٠.

6. J. H. Hick, ***Philosophy Of Religion***, P58.

لكن ما هو أصل الوضوح والتميّز؟

لا يعتبر ديكارت الفكر الخالص أصلًا لهما، بل يعتبرهما نابعين من مصدر إلهيّ، والدليل على ذلك أنّ ديكارت ينتهي في التأمّل الرابع ـ وعنوانه «في الصواب والخطأ» ـ إلى نتيجة تنصّ على أنّ «كلّ تصوّر واضح ومتميّز هو شيء بلا ريب؛ ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلًا له، بل لا بدّ أن يكون الله خالقه»[١]. هكذا يخلص ديكارت إلى أنّ الوضوح والتميّز، كعلامتين على الصواب المعرفيّ، من خلق الله وبضمانه.

من الجليّ إذن أنّ الضمان الإلهيّ حاضر في اللحظة الأولى من لحظات بناء المنهج الديكارتيّ، أعني لحظة تحديد معيار اليقين المعرفيّ؛ مما يستوجب إعادة النظر في مدى مصداقيّة إعلان ديكارت عن كون الكوجيتو حقيقة معرفيّة أولى راسخة تكتسب شرعيّتها من داخلها؛ ذلك أنّ هذه الحقيقة تفترض حقيقة أسبق منها ذكرها ديكارت في التأمّل الأول في سياق درء الشكّ عندما قال: «مما يتنزّه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم»[٢]. ومن ثمّ فإنّ «الضمان الإلهيّ» ليس نقطة الارتكاز المحوريّة في مذهب ديكارت فقط، بل كذلك في شكّه المنهجيّ؛ لأنّ الخروج من هذا الشكّ لم يكن بالفكر وحده، فالفكر وحده ليس كافيًا بذاته، بل هو بحاجة دومًا إلى ضمان إلهيّ لصحّته.

والله عند ديكارت ليس ضامنًا فقط لصحّة الفكر في إدراكه لذاته، بل ضامن كذلك لصحّة إدراك الفكر للعالم والأشياء؛ فالفكر وحده غير قادر على عبور الهوّة التي حفرها الشكّ بين العقل وبين الأشياء في العالم، وبالله الصادق وحده يمكن للفكر أن يعبر هذه الهوّة؛ لأنّ ميل الإنسان الطبيعيّ نحو الاعتقاد بوجود العالم مستفاد من الله الكامل الذي لا يخدع، وليس من الحواس؛ حيث إنّ الإحساسات هي أفكار غامضة مبهمة، والمعرفة اليقينيّة لا بدّ أن تكون واضحة ومتميّزة. أمّا بالنسبة للعالم المادّيّ باعتباره جوهرًا جسميًّا عند ديكارت، فإنّ الفكرة الواضحة المتميّزة التي لديه عن هذا العالم هي فكرة الامتداد في الطول والعرض والعمق؛ لأنّ كلّ ما يمكن نسبته إلى الجسم بعامّة يفترض وجود الامتداد أوّلانيًّا[٣]. وهذه الفكرة لا تُعرف مباشرة بالحواس؛ فهي صورة ذهنيّة، وكون هذه الصورة الذهنيّة مطابقة لموجودات حقيقيّة لا وهميّة، فهذا ما لا نعلمه إلّا بفضل الصدق الإلهيّ. يقول ديكارت:

«ولمّا كان الله غير مخادع، فبيِّنٌ جدًّا أنّه لا يرسل إليّ هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة، بل على جهة الشرف

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص١٩٦.

٢. المصدر السابق، ص٧٧.

3. J. Cottingham, ***A Descartes Dictionary***, P60.

فقط: فإنّه لمّا لم يكن منحني أيّ قوّة أعرف بها أنّ ذلك كذلك، بل جعل لي ميلًا شديدًا جدًّا إلى الاعتقاد بأنّها صادرة عن الأشياء الجسمانيّة، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانيّة. وإذن فيجب أن نخلص إلى القول إنّ الأشياء الجسمانيّة موجودة»[١].

ولا يستطيع ديكارت أن يتخلّى عن الضمان الإلهيّ عندما يفرّق بين الأحلام التي تتراءى للإنسان في النوم والتي لا تأتي من مصدر خارجيّ وبين التمثّلات التي تأتي من العالم الخارجيّ أثناء اليقظة؛ فالذي يضمن للإنسان أن الثانية تتطابق مع موضوعات خارجيّة، ليس فقط الإهابة بالحواس والذاكرة والإدراك والاتساق؛ فهذه المعايير وإن كانت ضروريّة إلّا أنّها غير كافية بذاتها؛ إذ الحاجة ماسّة إلى ضمان من الإله الصادق الذي لا يخدع؛ يقول ديكارت:

«ينبغي ألّا أشكّ مطلقًا في حقيقة تلك التمثّلات، إذا أهبت بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لاختبارها، فلم ينقل إليّ أحدها ما ينافي ما ينقله إليّ سائرها؛ لأنّه يلزم من أنّ الله ليس بمضلّ أنّي لا أكون في ذلك من الضالّين»[٢].

والله لا يضمن فقط عند ديكارت عدم ضلال الإنسان في المطابقة بين التمثّلات وبين موضوعات العالم الخارجيّ، بل يضمن كذلك صدق الحقائق الأبديّة التي يقوم عليها العالم؛ يقول ديكارت في خطاب له إلى الأب مرسين:

«أمّا بصدد الحقائق الأبديّة، فإنّي أكرّر القول عنها: إنّها صادقة أو ممكنة لا لسبب إلّا أنّها في علم الله صادقة أو ممكنة. ولا ينبغي أن نقول العكس أي أنّها معلومة له في صدقها، وكأنّ صدقها مستقلّ عنه... ولذلك لا ينبغي القول إنّ الحقائق تبقى صادقة حتى إن لم يكن الله موجودًا؛ هذا لأنّ وجود الله أسبق الحقائق وأقدمها، وهو الحقيقة التي تصدر عنها وحدها سائر الحقائق»[٣].

ومن ثمّ ربما يمكن القول إنّ يقين «أنا أفكّر» لم يكن بالقوّة والرسوخ بحيث يشكّل مبدأً كافيًا لاستنباط نسق فلسفيّ متكامل تتتابع فيه سلسلة الحقائق؛ إنّه لا يعدو أن يكون ـ وفق العرض الديكارتيّ

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٢٥٢.

٢. المصدر السابق، ص٢٦٩.

3. Descartes, ***Lettre a Mersenne De1630***, 5-6, Correspondance Publiée Par Adam Et Milhand, Paris, 1937. I, 139- 140.

ترجمه إلى العربيّة د. نجيب بلدى في: **ديكارت**، ص١٩٢.

له ـ مبدأً هشًّا يستلزم مساندة؛ ولهذا أدخل ديكارت مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في الكوجيتو، و

«انتهى إلى أنّ الله هو المبدأ العقليّ للنسق الاستنباطيّ... وفي هذه المغامرة الاستنباطيّة التي خاضها ديكارت، كان للإله ما يعمله، ومن ثمّ أدرج ضمن مبادئ الميتافيزيقا وموضوعها نظرًا لإسهامه الوظيفيّ في النسق كلّه، ودون الإله، لن يكون لليقين، وللإحاطة الشاملة، وللخصب الاستنباطيّ الذي تتميّز به الميتافيزيقا الديكارتيّة ـ أيّ وجود»[١].

ومما يُرجّح أنّ مبدأ الكوجيتو الديكارتيّ مبدأ عقيم وغير مثمر، أنّه لا يستطيع أن يقدّم برهانًا على وجود العالم انطلاقًا من الفكر الخالص؛ فـ«أنا المفكّرة» لا تعمل إلّا في زمن متقطّع، أي أنّها لا تعمل باستمرار في زمان متّصل، ومن ثمّ ليس لها ديمومة داخليّة، ومعنى هذا أنّ الذاكرة بحاجة لضمان؛ حيث إنّ «أنا المفكّرة» تكتسب يقينها عندما تحدس شيئًا على نحو مباشر في اللحظة نفسها التي تعاين فيها ذلك الشيء، أمّا عندما تنتقل إلى شيء آخر، فإنّها تصبح غير معاينة للشيء السابق، وهنا يعوزها اليقين الكامل به:

«نظرًا إلى أنّي أتذكر أنّي كثيرًا ما ظننت بأشياء كثيرة أنّها حقيقيّة ويقينيّة. ثمّ تبيّنت بعد ذلك لأسباب أخرى أنّها باطلة على الإطلاق»[٢]**..**

ومثال ذلك كما يقول ديكارت أيضًا:

«إنّي حين أنظر في طبيعة المثلّث المستقيم الأضلاع، يتبدّى بوضوح لي ـ أنا الذي على شيء من الدراية بأصول الهندسة ـ أنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وأجد من المستحيل، حين أُعمل الفكر في البرهنة على ذلك، أن أعتقد ما يخالفه، ولكن متى صرفت فكري عنه فقد يحتمل جدًّا أن أشكّ في صحّته ـ مع أنّي لا أفتأ أتذكّر أنّي أدركته إدراكًا واضحًا ـ إذا لم أعلم بوجود إله؛ لأنّي أستطيع أن أقنع نفسي بأنه قد صار ديدنا لي أن أخطئ بسهولة حتى في الأمور التي أظنّ أنّي أدركها بأوفر قسط من البداهة واليقين»[٣].

وعلى هذا ف«أنا المفكّرة» بحاجة إلى ضمان كافٍ للذاكرة حتى يمكنها أن تستمرّ في بناء حقائق

---

١. جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، ص٨٨.

٢. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٢٢٠.

٣. المصدر السابق، ص٢١٩ - ٢٢٠.

النسق، ويتمثّل هذا الضمان الكافي في «الله الصادق»، يقول ديكارت:

«ولكن بعد أن تبيّنت أنّ الله موجود، تبيّنت في الوقت نفسه أنّ الأشياء جميعًا معتمدة عليه، وأنّه ليس بمخادع، وخلصت من ذلك إلى القول بأنّ كلّ ما أتصوّره بوضوح وتميّز لا بدّ أن يكون صحيحًا»[١].

ثمّ ينصّ ديكارت ـ بعبارات واضحة لا لبس فيها ـ على أنّ أساس اليقين المعرفيّ هو الله الصادق وليس الفكر الخالص، فيقول:

«إذن فقد وضح لي كلّ الوضوح أنّ يقين كلّ علم وحقيقته إنّما يعتمدان على معرفتنا للإله الحقّ، بحيث يصحّ لي أن أقول إنّي قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسّر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة. ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتّصلة بالله والأمور العقليّة الأخرى، بل تتناول أيضًا الأمور المختصّة بالطبيعة الجسمانيّة، من حيث إنّها تصلح موضوعًا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها»[٢].

ولهذا فإنّ البعد الإلهيّ الميتافيزيقيّ سابق على الكوجيتو؛ يقول د. يحيى هويدى:

«إنّ ديكارت قد وصل إلى حقيقة الوجود وحقيقة الله عن طريق اكتشافه لنظريّتين مهمّتين: نظريّة الحقائق الأبديّة ونظريّة الخلق المستمرّ. وكلتا النظريّتين قد أوصلتا ديكارت إلى الاعتراف بوجود الله، وكلّ هذا قبل أن يكتشف حقيقة الكوجيتو، ولأنّ كلًّا منهما أظهر العالم أمامنا في صورة غير المكتفي بذاته، ومن ثم أصبح وجود إله خالق له من متطلّباته اللازمة الضروريّة، وكلّ هذا قبل اكتشافه لحقيقة الكوجيتو»[٣].

الحضور اللّاهوتيّ في الطبيعيّات والرياضيّات

وصف «اللاهوتيّ[٤]» قد يكون نسبة إلى اللّاهوت[٥] وهو علم الكلام المسيحيّ، وقد يكون نسبة إلى كلّ من يفسّر الظواهر الطبيعيّة باعتبارها من نتاج علّة أو علل مفارقة خارقة، مثلما هو الأمر في الحالة اللاهوتيّة في نظريّة أوجست كونت، وهي الحالة الأوّليّة من تطوّر الفكر البشريّ، فاللاهوت أو:

---

١. المصدر السابق، ص٢٢٠.

٢. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٢٢١ - ٢٢٢.

٣. د. يحيى هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ص٢٧.

4. Theological

5. Theology

«الدين، تبعًا لكونت، يمثّل المرحلة الأولى فقط من التطوّر العقليّ للإنسانيّة، ثمّ تتبعها مرحلة الميتافيزيقا، ثمّ مرحلة العلم»[١].

وفي مرحلة الدين أو اللاهوت فإنّ الفكر البشريّ:

«يتمثّل الظواهر بوصفها من نتاج الفعل المباشر والمتواصل لعوامل خارقة، كثيرة نسبيًّا، يُفسّر تدخّلها العشوائيّ كلّ شواذات العالم الظاهرة»[٢]؛

وقد درس كونت على التوالي الصور الجوهريّة الثلاث لـ «الحالة اللاهوتيّة» و«العهد اللاهوتيّ والعسكريّ» الذي يقابلها: صنميّة، شرك، توحيد[٣].

وفي هذا السياق نستخدم مصطلح اللاهوتيّ دلالة على تفسير الظواهر الطبيعيّة بردّها إلى علّة مفارقة، لا بتفسيرها في حدود القوانين العلميّة الطبيعيّة، وليس هذا باعتبار أنّ الحالة اللاهوتيّة حالة بشريّة انتهت مثلما هو الحال في نظريّة كونت، بل باعتبار أنّ التفسير اللاهوتيّ قد يحضر في فكر أيّ فيلسوف حتّى ولو كان ينتمي إلى العصر الحديث، وذلك إذا ما أدخل البعد الإلهيّ المفارق في نظريّاته الطبيعيّة والرياضيّة. وربما يكون من البيّن أنّ هذا الاستخدام لمصطلح اللاهوتيّ لا يعني بالضرورة الاتفاق مع كونت فيما انتهى إليه من نتائج، بل المسألة تقف فحسب عند حدود استخدام المصطلح في بعض دلالاته وليس كلّها، وإذا كان كونت يفصل بين التفكير اللاهوتيّ والميتافيزيقيّ والعلميّ، فإنّ استخدام الباحث للمصطلح لا يقول بمثل هذا الفصل الجذريّ؛ لأنّ البعد اللاهوتيّ قد يحضر في التفكير الميتافيزيقيّ وقد يحضر في التفكير العلميّ، وهو ما سنجده ماثلًا في حالة ديكارت؛ ومن ثَّم فليس هذا المبحث إسقاطًا لكلّ الحالة اللاهوتيّة التي أشار إليها كونت على طبيعيّات ورياضيّات ديكارت، بل توظيف لبعض دلالاتها في تفسير موقفه العلميّ.

وإذا كان من المعلوم أنّ الألوهيّة هي قلب الميتافيزيقا الديكارتيّة ومحور ارتكازها الأساسيّ؛ فهل يمكن القول بناء على قول ديكارت بسبق الميتافيزيقا للعلم الطبيعيّ أنّ ديكارت يعد ـ من هذه الزاوية ـ أكثر لاهوتيّة من فلاسفة العصور الوسطى الذين جعلوا العلم الطبيعيّ سابقًا على الميتافيزيقا؟

فقد جرى العرف السائد في تاريخ الفلسفة على جعل الطبيعيّات سابقة على الميتافيزيقا، اتباعًا للترتيب

---

1. Jacques Waardenburg (Editor), ***Classical Approaches To The Study Of Religion: Introduction And Anthology***, Paris, Mouton & Co, 1973, P29.

٢. أندريه لالاند، **معجم مصطلحات الفلسفة التقنيّة والنقديّة**، مترجم إلى العربية تحت عنوان «موسوعة لالاند الفلسفيّة»، ج ٣، ص ١٤٥١.

٣. أندريه لالاند، **معجم مصطلحات الفلسفة التقنيّة والنقديّة**، الموضع نفسه. وقارن: مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفيّ، ص١٦٠-١٦١.

الذي قام به أندرونيقوس الروديسي[1] لكتب أرسطو حوالي عام ٦٠ق.م، لكن عندما أراد ديكارت أن يؤسّس العلم الكلّيّ القائم على وحدة المعرفة، عكس الوضع؛ إذ جعل الميتافيزيقا هي الأصل ونقطة المبتدأ لسائر العلوم؛ ومن ثمّ وضع الميتافيزيقا قبل الطبيعيّات؛ لأنّها عنده بمثابة المقدّمة التي تجعل قيام العلوم ـ ومنها الطبيعيّات ـ ممكنة[2]. و هذا يعني ـ فيما يعنيه ـ أنّ ديكارت رفض الاعتراف بالاستقلال التامّ للعلم الطبيعيّ، وأنّ الميتافيزيقا تلعب دورًا أساسيًّا في تكوين الطبيعيّات.

يتأكّد هذا المعنى من خلال النصّ الديكارتيّ في مقدّمة كتابه «مبادئ الفلسفة» الذي يوضح فيه العلاقة بين العلوم في سياق حديثه عن الإنسان الذي يتطلّع إلى الهداية والوصول إلى الحقيقة، فيقول إنّه يجب عليه

> **«أن يبدأ في جدّ بالإقبال على الفلسفة الحقّة، التي جزؤُها الأوّل هو الميتافيزيقا التي تحتوى على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهمّ صفات الله ولا مادّيّة النفوس وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو الفيزيقا، ويبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقّة للأشياء المادّيّة، عن ماهيّة الكون كلّه، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضًا إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصًا طبيعة الإنسان لكي يستطيع المرء بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى التي فيها منفعة له. فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، والفروع التي تخرج من هذا الجذع هي كلّ العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسة هي الطبّ والميكانيكا والأخلاق»**[3].

وإذا نظرنا في العلم الطبيعيّ عند ديكارت نجده قد استخلص قوانين المادّة من ميتافيزيقاه، وليس

---

1. Andronicus Of Rhodes

٢. قارن د. فؤاد زكريا، **آفاق الفلسفة**، ص١٢٩. وجدير بالذكر أنّ د. فؤاد زكريا يقدّم قراءة تركّز على «عرض وجهة النظر التي تؤكد أهمّيّة الجانب العلميّ في فلسفة ديكارت، وذلك من خلال تفسيرين: أحدهما يجعل العلم هدفًا أساسيًّا إيجابيًّا تتوارى إلى جانبه الميتافيزيقا التي تكتفي بتمهيد الطريق له فحسب، والآخر يجعل للميتافيزيقا دورًا إيجابيًّا يظلّ ملازمًا للعلم حتى أبعد أطرافه وأكثرها تشبّعًا»، ويجد د. زكريا نفسه» يواجه هاهنا إشكالًا يتعلق بصميم مهمّة الفلسفة التأمّليّة عند ديكارت»، ويبدو له «أنّ عصر ديكارت ذاته، وموقعه التاريخيّ، ودوره كفيلسوف تحمّس للمعرفة العلميّة، كلّ هذه العوامل تعمل على الاحتفاظ بالإشكال في حالة تناقض حيّ، وتدعونا إلى الامتناع عن اتخاذ موقف نهائيّ بين طرفيه المتعارضين». ص١٦٤-١٦٥.

٣. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص٤٢ - ٤٣.

من العالم الخارجيّ المتعيّن؛ حيث كان مسعاه أن يعرف معرفة قبليّة كلّ الأجسام الأرضيّة على اختلاف صورها وماهيّاتها؛ ولذلك فإنّ قوانين الطبيعة عنده مشتقّة من «تصوّر المادة» بالاستدلال العقليّ المحض، وليست مستخلصة من المادّة ذاتها بالتعويل على التجربة.

وممّا يؤكّد حضور البعد اللاهوتيّ في العلم الديكارتيّ أنّ قوانين الطبيعة خاضعة لإرادة اللّه، تلك الإرادة المتّسمة بالثبات المطلق وعدم التغيّر. وانطلاقًا من مفهوم ديكارت عن أنّ «الله ثابت، ومن أنّه لمّا كان يفعل دائمًا بالطريقة نفسها فهو يُحدِث دائمًا النتيجة نفسها»[١]، وكذلك انطلاقًا من أنّ اللّه قد خلق الامتداد والحركة ذات الكمّيّة الثابتة[٢]، فإنّ الطبيعة تتحرّك وفقًا لقواعد وضعها الله، يقول ديكارت:

«سأضع هنا قاعدتين أو ثلاث قواعد رئيسة، يجب الاعتقاد أنّ الله يجعل طبيعة هذا العالم الجديد تفعل تبعًا لها»[٣].

وهذه القواعد هي:

القاعدة الأولى:

كلّ شيء يبقى على حاله مادام لم يغيّره شيء[٤]، أو كما يقول:

«إنّ كلّ جزء من المادّة، بمفرده، يستمرّ دائمًا على الحالة نفسها، مادام التقاؤه بغيره لا يجبره على تغييرها، أي أنّه: إذا كان لهذا الجزء حجم ما، فإنّه لن يصغر إلّا إذا قسمته الأجزاء الأخرى؛ فإذا كان مستديرًا أو مربّعًا، فلن يغيّر أبدًا هذه الهيئة دون أن تجبره الأجزاء الأخرى على ذلك؛ وإذا توقّف في مكان ما، فلن يغادر أبدًا إذا لم تطرده الأجزاء الأخرى منه؛ وإذا بدأ مرّة بالتحرّك فسيستمرّ دائمًا بالقوّة نفسها إلى أن توقفه الأجزاء أو تؤخّره»[٥].

القاعدة الثانية:

حفظ كمّيّة الحركة، وهي كالآتي:

«عندما يدفع جسم جسمًا آخر، لا يسعه أن يعطيه أيّ حركة إلّا ويخسر في الوقت نفسه ما يعادلها من حركته الذاتيّة، ولا أن ينتزع منه حركة إلّا ويضاف ما يعادلها إلى حركته الذاتيّة»[٦].

---

١. ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، ترجمة اميل خوري، ص٨٦.

٢. د. عثمان أمين، **ديكارت**، ص٢٢٧.

٣. ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، ص٨٢.

٤. د. عثمان أمين، **ديكارت**، ص٢٢٧.

٥. ديكارت، **العالم أو كتاب النور**، ص٨٢.

٦. المرجع السابق، ص٨٤.

القاعدة الثالثة:

الحركة المستقيمة، وهي كالآتي:

«عندما يتحرّك جسم ما ـ فمع أنّ حركته تتمّ في الأغلب في خطٍّ منحنٍ، ومع أنّه من المحال أن تتمّ أيّ حركة لا تكون بطريقة ما دائريّة...، فإنّ كلّ جزء من أجزاء هذا الجسم ينزع دائمًا إلى متابعة حركته في خط مستقيم، وهكذا فإنّ فعل هذه الأجزاء أي الميل لديها للتحرك، يختلف عن حركتها»[١].

ويرى ديكارت أنّ الإله الشخصيّ هو العلّة الأولى للحركة[٢]، أي يفسّر الحركة لا بردّها إلى قوانين طبيعيّة وإنّما بردها إلى تصوّر لاهوتيّ ميتافيزيقيّ، مخالفًا بذلك الأسس التي قام عليها العلم الحديث عندما نحّى التصوّرات اللاهوتيّة جانبًا. وفي الإطار نفسه استنتج ديكارت من مفهوم ثبات الإله وأنّه العلّة الأولى للحركة ـ أنّ الإله هو الحافظ لكمّيّة الحركة في الكون، وأنّه شرّع للحركة قوانين ثلاثة ثابتة على أساس ثبات الإله خالقها.

ويوضح جيمس كولينز تلك المسألة عند ديكارت فيقول:

«صفة الثبات الإلهيّ تعني أنّ الإله غير قابل للتغيّر في وجوده، وأنّه يتصرّف بالطريقة نفسها دائمًا إزاء العالم المخلوق. فلدينا يقين أوّليّ عن بقاء كمّيّة الحركة أو التحرّك[٣] **، ولأنّ المحافظة على كمّيّة الحركة تضرب بجذورها في الثبات الإلهيّ نفسه، فإنّ قانون القصور الذاتيّ يثبت استنباطًا بوصفه قانونًا عامًّا للطبيعة أو علّة ثانويّة لجميع الحركات الجزئيّة للأجسام الفعليّة»**[٤].

هكذا يعتقد ديكارت أنّ استنباط ثبات قوانين الحركة من ثبات الله ملزم بالضرورة، لكن هذا غير صحيح؛ لأنّه لا توجد علاقة ضروريّة لزوميّة بين الاثنين؛ فـ «هل يمنع ثبات الله من حدوث التغيّر في الطبيعة؟ ومن يدرينا، لعلّ الله أراد بإرادة واحدة أن توجد قوانين معيّنة وقتًا ما، ثم أن تحلّ محلّها قوانين أخرى؟»[٥].

ولا يكتفي ديكارت بالقول بدور الله في عمليّة الخلق الأولى، أو بدوره في الإنشاء الأوّل للحركة، بل يضيف لله القيام بالمحافظة عليها وجعلها تستمرّ في الوجود[٦]. يقول ديكارت:

---

١. المرجع السابق، ص٨٦.

2. E. A. Burtt, ***The Metaphysical Foundations Of Modern Science***, P113.

3. Momentum

٤. جيمس كولينز، **الله في الفلسفة الحديثة**، ص٩٨.

٥. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص٨٠.

6. J. Cottingham, ***A Descartes Dictionary***, P40.

«الله يحفظ كلّ شيء بفعل مستمرّ، وبالتالي لا يحفظه كما أمكن أن يكون قبل وقت ما، ولكن بالضبط كما هو في الآن عينه الذي يحفظه فيه»[١].

ولقد أدّت هذه الهيمنة للتصوّرات اللاهوتيّة الميتافيزيقيّة على طبيعيّات ديكارت إلى وقوعه في أخطاء، منها ما ذهب إليه ديكارت من القول بخطأ جاليليو في نظريّته عن سقوط الأجسام؛ لأنّه لم يعرف المبادئ الحقّة للطبيعة، يعني المبادئ اللاهوتيّة الميتافيزيقيّة؛ ومنها مبدأ ثبات الإله المطلق[٢]. وفي الواقع أنّ الخطأ ليس خطأ جاليلو، وإنّما خطأ ديكارت؛ لأنّه أقحم مبدأً ميتافيزيقيًّا قبليًّا على مسألة طبيعيَّة بحتة.

ومما يثير الاشتباه في فلسفة ديكارت أنّه يؤكّد على مطلقيّة القدرة الإلهيّة في قلب الحقائق، ولا شكّ أنّ هذا يعارض القول بالثبات والضرورة التي يقوم عليها كلّ قانون علميّ. لكن ديكارت يعود ليضفي على القوانين الرياضيّة والطبيعيّة نوعًا من الضرورة التي يضمنها الإله بثبات إرادته وتنزّهها عن التغيّر؛ فإذا كانت قدرته لامتناهية ومطلقة الحرّيّة، فإنّه عندما يخلق العالم وفق قوانين ضروريّة، فإنّه يلتزم بما أوجده من حقائق وقوانين، ولا يشرع لاحقًا في تغييرها. هكذا يكرّس ديكارت الاعتقاد في قدرة الله المطلقة وحرّيّته التامّة، وفي الوقت نفسه يكرّس اليقين العلميّ القائم على ثبات القوانين والحقائق.

ويرتبط بنظريّة ديكارت عن خلق الله للحقائق السرمديّة نظريّة أخرى له، هي نظريّة الخلق المستمرّ التي تقول إنّ فعل الخلق لم يتمّ مرّة واحدة فقط في بدء الوجود، وإنّما هذا الفعل مستمرّ في كلّ آنٍ؛ من خلال حفظ الله للمخلوقات؛ يقول ديكارت:

«إذا كان في العالم بعض الأجسام أو بعض العقول، أو طبائع أخرى تامّة الكمال، فإنّ وجودها كان واجبًا أن يعتمد على قدرته (أي قدرة الله)، بحيث إنّها جميعًا لم تكن لتقدر على أن تقوم بدونه لحظة واحدة»[٣]. **وفعل الخلق هو نفسه فعل الحفظ، يقول ديكارت: «من اليقينيّ، وهذا رأي متداول بين علماء الدين على العموم، أنّ العمل الذي يحفظه به الآن هو نفس العمل الذي صنعه به»**[٤].

ويدلّل ديكارت على الخلق أو الحفظ المستمرّ من خلال النظر في طبيعة الزمان؛ فالزمان عنده

---

١. ديكارت، **العالم**، ص٨٧.

٢. لمزيد من التفاصيل انظر المقارنات الضافية التي أجراها بيرت E. A. Burtt بين جاليليو وديكارت من منظور ميتافيزيقيّ في كتابه:

The Metaphysical Foundations Of Modern Science, P111, ff.

٣. ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص٩٨.

٤. المصدر السابق، ص١٠٩ - ١١٠.

منقسم، ولحظاته مستقلّة عن بعضها؛ ومن ثمّ لا ينتج عن وجود الكائن الآن بالضرورة وجوده في اللحظة التالية ما لم يتدخّل الله بحفظ بقاء هذا الكائن. ويورد ديكارت هذا البرهان الزمانيّ في أكثر من كتاب من كتبه، يقول مثلًا في «التأمّلات في الفلسفة الأولى»:

«.... إنّ زمان حياتي كلّه يمكن أن ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها، كلّ منها لا يعتمد بأيّ حال على الأجزاء الأخرى، ويترتّب على ذلك كلّه أنّه لا يلزم من أنّي كنت موجودًا في الزمان الماضي القريب أن أكون موجودًا الآن، ما لم توجد في هذه اللحظة علّة توجدني أو «تخلقني مرّة ثانية» إنْ صح هذا القول، أي تحفظ عليّ وجودي. والواقع أنّه من الأمور الواضحة البيّنة للغاية عند كلّ من يمعنون النظر في طبيعة الزمان، أنّ حفظ جوهر ما، في كلّ لحظة من لحظات مدّته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجودًا»[١].

ويورد هذا الدليل نفسه في «مبادئ الفلسفة» فيقول:

«لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبدًا؛ فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه، ما لم تكن العلّة نفسها التي أوجدتنا مستمرّة في إيجادنا أي حافظة لبقائنا. ومن الميسور أن نعلم أنّنا لا نملك قوّة تكفل لنا الاستمرار في الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأنّ القادر على إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته لا بدّ قادر على حفظ بقائه هو ذاته، وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه، ذلكم هو الله»[٢].

ويعتبر ديكارت أنّ هذا النظر في طبيعة الزمان دليل يثبت وجود الله، فـ «آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله»[٣]، ويؤكّد أنّه لا يوجد أحد «يساوره الشكّ في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة»[٤].

وقد استخدم ديكارت نظريّة الخلق المستمرّ في مجال الفيزياء من أجل أن يميّز بين الحركة المحدّدة هندسيًّا، وبين القوة المحرِّكة، وهى التي يرى ديكارت أنّ مصدرها هو الله، كما استعان بها ديكارت في تقرير رأيه القائل بأنّ «الطبيعة ليست آلهة»، أي أنّ العالم ليس له استقلال ذاتيّ، وليست له حقيقة حقّة. إنّ الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوّة ذاتيّة ولا مبادرة، ولا قوام وجوديّ (أنطولوجيّ).

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص١٥٨ - ١٥٩.

٢. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص٦٧.

٣. المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٤. المصدر السابق، الصفحة نفسها.

على هذا النحو يتجلّى حضور عقيدة رئيسة من عقائد الكتاب المقدّس في الفلسفة الديكارتيّة؛ فنظريّة ديكارت عن الخلق المستمرّ ما هي إلّا عقيدة سِفْر التكوين عن استمرار الله في الخلق والحفظ، وهى لبّ العقائد المسيحيّة؛ حيث إنّ

«قصة الخلق كما وردت في سِفْر التكوين هي أنّ اللّه خلق الكون ولم يتركه لذاته ولشأنه كما يزعم بعض الفلاسفة. إنّ قوّته لا زالت عاملة في الكون خالقة ومسيرة وحافظة»[١].

وهنا يظهر الاتفاق التامّ بين نظريّة ديكارت وعقيدة الكتاب المقدّس، كما يظهر الخلاف الجذريّ بين نظريّة ديكارت ونظريّة أرسطو الذي يتحدّث عن العلّة الأولى، وكأنّه لا اتصال بين الله والخليقة إلّا عن طريق سلسلة من العلل والمعلولات من جهة أنّ الله بالنسبة للكون هو المحرّك الأوّل الذي لا يتحرّك، ولا شأن له بالكون بعد ذلك، لا بالعلم ولا بالعناية والحفظ؛ فالله عند أرسطو ليس سوى فكر وتعقّل؛ وهو لا يعقل ولا يفكّر إلّا في ذاته؛ لأنّها أكمل وأشرف الذوات؛ لذا لا يفكّر في العالم الناقص المتغيّر. إنّه عقل وعاقل ومعقول، ومن ثمّ فإنّ حياته تُوصف بأنّها «تفكير في تفكير»[٢].

كما يناقض ديكارت والكتابُ المقدّسُ من جهة أخرى نظريّةَ القائلين بوحدة الوجود الذين لا يفرّقون بين الله والكون؛ سواء أكانوا قائلين بوحدة الوجود الكونيّة[٣] التي تؤكّد العالم وتساوي بين الله والطبيعة، أم كانوا قائلين بوحدة الوجود اللاكونيّة[٤] التي تنكر العالم وتعتبره وهمًا؛ تأكيدًا على أنّ الموجود الوحيد الحقيقيّ هو الإلهيّ[٥]؛ فالله عند ديكارت والكتاب المقدّس ليس هو الكون بمخلوقاته، كما أنّ الخليقة ليست هي اللّه. وقد خلق اللّه العالم عند ديكارت والكتاب المقدّس بمحض حرّيّته لا كما يقول أفلوطين بأنّ الخلق عبارة عن انبثاق من الله يشبه التوالد الذاتيّ، فصدر عنه كضرورة لا محيص عنها

«عن غير وعى، عن غير إرادة، ومردّه إلى ضرب من الغزارة، كغزارة الينبوع حينما يطفح، أو كغزارة النور حينما ينتشر؛ فالكائن الحيّ، والينبوع، والنور، لا تخسر شيئًا بانتشارها، بل تحتفظ في ذاتها بالوجود كلّه؛ وهذا ما سُمّيَ، في استعارة باتت مألوفة وإن لم تكن دقيقة كلّ الدقة، بنظريّة الفيض؛ وقد كان الأجدر أن يقال، مع أفلوطين، الانبثاق، أو التوالد، أو انتشار شيء آتٍ من المبدأ»[٦].

---

١. حبيب سعيد، **مادة «خلق» في: قاموس الكتاب المقدّس**، ص٣٤٥ - ٣٤٦.

2. Ross, ***Aristotle Selections***, London, 1927, p116.

3. Cosmic

4. Acosmic

5. Hinnells (Editor), ***The Facts On File Dictionary Of Religions***, United Kingdom, Penguin Books, 1984, p245.

٦. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة**، ترجمة جورج طرابيشى، ص٢٤٧ - ٢٤٨.

ويتّضح البعد اللاهوتيّ في فكر ديكارت على أوضح ما يكون في موقفه من الحقائق الرياضيّة والقوانين الطبيعيّة؛ حيث يقول في خطاب له إلى مرسين (١٥ إبريل ١٦٣٠): «إن القوانين الرياضيّة للطبيعة قد أسّسها الله»[١].

وتعتمد هذه القوانين على الله كلّيّة، شأنها شأن كلّ المخلوقات، ويذهب ديكارت إلى أنّ:

«القول بعدم افتقار هذه الحقائق إليه، يجعل تصوّرنا لله من وجهة نظر ديكارت كتصوّر اليونان لجوبيتر[٢] وساترن[٣]، وفيه إخضاع الله للقضاء والقدر»[٤].

ويجزم ديكارت بأنّ الله هو الذي أنشأ هذه القوانين في الطبيعة كما ينشئ ملك القوانين في مملكته. وإذا ما برز اعتراض على هذا بأنّ الله لو كان هو الذي ينشئ تلك الحقائق لكان في استطاعته أن يغيّرها كما يغيّر الملك قوانينه، فإنّ ديكارت يردّ على ذلك بقوله:

«هذا يجوز لو كانت إرادة اللّه متغيّرة، أمّا إذا اعترض بأنّ الحقائق أبديّة وثابتة، أجيب بأنّ اللّه كذلك، وإذا اعتُرض بأنّه حرّ أجيب بأنّ قدرته بعيدة عن فهمنا، وأنّه من الجائز لنا بوجه عامّ أن نؤكّد قدرته على صنع كلّ ما لا نستطيع فهمه، لا عجزه عن كلّ ما نعجز عن فهمه، ومن الاجتراء أن ندّعي لمخيّلتنا مثل ما لقدرته من مدى»[٥].

وهنا يظهر الأثر اليسوعيّ على ديكارت بوضوح؛ حيث إنّ الأساس الدينيّ عند منشئ الجماعة اليسوعيّة القدّيس أغناطيوس اللوايولى[٦] هو أنّ الإنسان مخلوق، ومن ثمّ فهو عاجز إذن عن فهم أسرار الله وقدرته، وأنّه مع ذلك كائن حرّ، يستطيع تمجيد الله وخدمته[٧].

إذن فالله عند ديكارت هو خالق الحقائق الأبديّة، وهو في الوقت نفسه ضامن صحّة إدراكنا لها،

---

1. E. A. Burtt, ***The Metaphysical Foundations Of Modern Science***, P115.

٢. جوبيتر (Jupiter) هو إله السماء الأكبر عند الرومان، وهو ابن ساترن، وحاكم الأولمب. وليس جوبيتر إلهًا يونانيًّا، لكنّه يعادل عند اليونان كبير الآلهة زيوس Zeus. انظر:

Brandon, (General Editor), ***a dictionary of Comparative Religion***, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970, pp386-7.

٣. ساترن (Saturn) هو إله الزراعة والحصاد والبذور عند الرومان، كان كبير الآلهة حتى خلعه ابنه جوبيتر عن العرش، وليس ساترن إلهًا يونانيًّا، لكنه يعادل عند اليونان الإله كرونوس Kronos. انظر:

Brandon, (editor), ***a dictionary of Comparative Religion***, p559.

٤. ترجمه إلى العربيّة: د. نجيب بلدي، **ديكارت**، ص١٩٠.

٥. المرجع السابق، ص١٩٠ - ١٩١.

6. St. Ignatius Loyola (1491-1556).

٧. لمزيد من التفاصيل انظر:

Brodrick, St. ***Ignatius Loyola***, The Pilgrim Years,1538-1491, London, 1956.

والأكثر من ذلك أنّه كان قادرًا وحرًّا في أن يخلقها على خلاف ما هي عليه، وهو ليس مضطرًّا لخلقها على هذا النحو أو ذاك؛ يقول ديكارت:

«وتسألني ما الذي اضطر الله أن يخلق هذه الحقائق؟ أجيبك بأنّه كان حرًّا في أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية، مثلما كان حرًّا في ألّا يخلق العالم»[١].

وكأنّ ديكارت يفهم العلاقة بين الله والأشياء مثل فهم الأشاعرة إذا جازت مثل هذه المقارنة هنا.

ومن ثمّ يتبيّن لنا أنّه إذا كان ديكارت قد اعتبر «الرياضيّات مفتاحًا للمعرفة»[٢]، فإنّه لا يعني البتّة أنّ هذا المفتاح عقلانيّ محض؛ لأنّ هذا المفتاح ليس مع الإنسان، وليس مؤسّسًا على ضمانات الفكر وحده، وإنّما هو مع الله الذي خلقه ويضمن صدقه وجدواه.

ولا يكتفي ديكارت بتأسيس العلوم الرياضيّة والطبيعيّة على مفهوم الألوهيّة، بل يعطي لهذا التأسيس سلطة لاهوتيّة ربما تزعزع العقلانيّة الديكارتيّة؛ حيث يصف ديكارت مَنْ يعترض على تفسيره المقدّم بأنّه من المعترضين على أفعال الله وتدبيره، وكأنّه يفكّر بآليّة التكفير التي هي إحدى الآليّات الأصيلة في الفكر اللاهوتيّ. يقول ديكارت في نصّ قطعيّ الدلالة:

«يبدو لي أنّ من اعتقد بطلان علل المعلولات الموجودة في الطبيعة على نحو ما وجدناه، هو من المعترضين على أفعال الله وتدبيره؛ لأنّ معناه مؤاخذة الله على أنّه خلقنا من النقص بحيث كنّا عرضة للخطأ، حتى لو أجدنا استعمال ما منحنا الله من عقل ونظر»[٣].

خاتمة

هكذا أدّى الاشتباه في الفكر الدينيّ عند ديكارت إلى إعادة النظر في موقفه الفلسفيّ بشكل عامّ؛ مما أدّى إلى بيان أنّ منطق منهج ديكارت يبدو منطقًا عقلانيًّا، حيث يظهر من القواعد التي يضعها لمنهجه أنّها قواعد عقلانيّة، أمّا حين ينظر المرء في مذهبه يتبيّن أنّ ديكارت قد ناقض قواعد منهجه، فالمنطق الذي يحكم المذهب يبدو منطقًا غير عقلانيّ في كثير من الأحيان؛ حيث نجد المفاهيم اللاهوتيّة حاضرة في بنية المذهب وتكوينه، لدرجة يمكن القول معها إنّ هذا المذهب محكوم بالمنطق اللاهوتيّ أكثر من كونه محكومًا بالمنطق العقليّ.

وهنا تسقط أقنعة ديكارت العقلانيّة التي تقنّع بها في مذهبه.

حيث الحضور الطاغي للمفاهيم اللاهوتيّة، مثل: الضمان الإلهيّ، والشيطان الماكر، ونظريّة الخلق

---

١. وذلك في خطابه إلى مرسين (٢٧ مايو ١٦٣٠)، ترجمه إلى العربيّة د. نجيب بلدى، **ديكارت**، ص ١٩٤.

2. E. A. Burtt, ***The Metaphysical Foundations Of Modern Science***, P106.

٣. اقتبسه د. عثمان أمين في كتابه: ديكارت، ص٢٣١، عن: **مؤلفات ديكارت**، ص١٢٣.

المستمرّ، والحضور اللاهوتيّ البارز في الطبيعيّات والرياضيّات، وثنائيّة النفس والبدن، والموقف التسليميّ المطلق بالوحي، وعدم مناقشة العقائد، والإذعان لرجال الكنيسة، والتأكيد الدائم من قِبله أنّه ما من حقيقة فلسفيّة في مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحيّة المنزلة، وهذه هي الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الوحي والعقل في التوماويّة، إلى غير ذلك مما حاول هذا البحث إعادة النظر فيه نتيجة الاشتباه في معنى النصوص الديكارتيّة. فهل تمكّن هذا البحث من فهم النصوص الديكارتيّة؟

لعلّ الإجابة عند جاك دريدا:

> **«لا يكون نصّ نصًّا إن لم يُخْفِ على النظرة الأولى، وعلى القادم الأوّل، قانونَ تأليفه وقاعدة لعبه. ثمّ إنّ نصًّا ليظلّ يُمعن في الخفاء أبدًا. وليس معنى هذا أنّ قاعدته وقانونه يحتميان في امتناع السرّ المطويّ، بل أنّهما، وببساطة، لا يُسلّمان أبدًا نفسيهما في الحاضر لأيّ شيء مما تمكن دعوته بكامل الدقّة إدراكًا. وذلك بالمجازفة دائمًا (أي من لدن النصّ)، وبفعل جوهره نفسه، بالضياع على هذه الشاكلة نهائيًّا. من سيفطن لمثل هذا الاختفاء أبدًا؟ يمكن لخفاء النسج بأيّ حال أن يستغرق، في حلّ نسيجه، قرونًا»**[١].

ومن ثم فكل قراءة ليست مطلقة، وكلّ تأويل هو نسبيّ، وكلّ محاولة لإدراك النصّ ليست نهائيّة. ومع هذا ينبغي أن يستمرّ الاجتهاد في القراءة وإعادة القراءة.

---

١. جاك دريدا، **صيدليّة أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد، تونس، ص١٣.

المصادر

١. الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعيّ، **معجم اللّاهوت الكتابيّ**، ترجمه إلى العربيّة مجموعة من علماء اللاَّهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٨.

٢. أمين، عثمان ، **رواد المثاليّة في الفلسفة الغربية**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

٣. أمين، عثمان، **ديكارت**، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥.

٤. أورمسون وآخرون، **الموسوعة الفلسفيّة**، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة د. زكى نجيب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٨٢.

٥. باومر، فرانكلين، **الفكر الأوروبيّ الحديث القرن السابع عشر**، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٧.

٦. برهييه، إميل، **تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة**، ترجمة جورج طرابيشى، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢.

٧. برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة: **العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.

٨. بلدى، نجيب، **ديكارت**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨.

٩. حنفي، حسن ، **قضايا معاصرة: في الفكر الغربيّ المعاصر**، ج (٢)، بيروت، دار التنوير، ط١، ١٩٨٢.

١٠. حنفي، حسن ، **مقدّمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنيّة،١٩٩١.

١١. دريدا، جاك، **صيدليّة أفلاطون**، ترجمة كاظم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨.

١٢. دوكاسيه، **بيير، الفلسفات الكبرى**، ترجمة جورج يونس، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣.

١٣. راسل، برتراند، **تاريخ الفلسفة الغربيّة: الفلسفة الحديثة**، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٧.

١٤. راسل، برتراند، **حكمة الغرب**، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة (٧٢)، ١٩٨٣.

١٥. روبنسون، ديف وجارات، كريس، **ديكارت**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

١٦. روبينه، أندره، **الفلسفة الفرنسيّة**، ترجمة جورج يونس، بيروت، المنشورات العربيّة، ١٩٧٩.

١٧. زكريا، فؤاد، **آفاق الفلسفة**، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٩١.

١٨. شاخت، ريتشارد، **رواد الفلسفة الحديثة**، ترجمة د. أحمد حمدى محمود، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩٣.

١٩. الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، **اللمع في أصول الفقه**، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥هـ.

٢٠. الطويل، توفيق، **قصة الصراع بين الدين والفلسفة**، القاهرة، دار النهضة العربيّة، ط٣، ١٩٧٩.
٢١. عبد المعطي محمد، علي، **ألفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه**، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٠.
٢٢. عزيز الحبابي، محمد، **مفاهيم مبهمة في الفكر العربيّ المعاصر**، القاهرة، دار المعارف،١٩٩٠.
٢٣. العوا، عادل، **المذاهب الأخلاقيّة: عرض ونقد**، الجزء الأوّل، سوريا، مطبعة الجامعة السوريّة، ١٩٥٨.
٢٤. الغزالي: أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت دار الكتب العلميّة، ١٤١٣.
٢٥. قنصوه، صلاح، **الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة**، بيروت، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٤.
٢٦. كرم، يوسف ، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.
٢٧. لالاند، أندريه، **معجم مصطلحات الفلسفة التقنيّة والنقديّة**، مترجم إلى العربيّة تحت عنوان «موسوعة لالاند الفلسفيّة»، ترجمة د.خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات، بيروت ـ باريس، دار عويدات، ط١، ١٩٩٦.
٢٨. ليون دوفور اليسوعيّ، كزافييه، **معجم اللاَّهوت الكتابيّ**، ترجمه إلى العربيّة مجموعة من علماء اللاَّهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٨.
٢٩. هامبشر، ستيورات، **عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر**، ترجمة ناظم طحان، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.
٣٠. هرمان راندال، جون، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان داجاني، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٦.
٣١. هويدى، يحيى، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١.
٣٢. هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفيّة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٠.
٣٣. وهبة، مراد ، **المعجم الفلسفيّ**، مصر، دار قباء، ١٩٩٨، والطبعة الثالثة، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٦.

تحليل ونقد مفهوم الإله في رؤية ديكارت[1]

د. صالح حسن زاده[2]

إن من بين مصادر ومناشئ رؤية ديكارت حول الله، هي الفلسفة واللاهوت المسيحي. كما كانت رؤية اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى بشأن الله مأخوذة بدورها من منشأين، وهما: الكتاب المقدّس، والفلسفة اليونانية. حيث يتجلى شرح التفكير الفلسفي في اللاهوت المسيحي من خلال توظيف مصطلحات الفلسفة اليونانية ـ ولا سيّما فلسفة أفلاطون وأرسطو ـ في آثار المتكلمَيْن البارزَين (أوغسطين وتوما الأكويني)، بشكل واضح. كما تركت فلسفة هذين المفكرين ـ بدورها ـ تأثيرها في آراء رينيه ديكارت وتصوّره عن الله أيضاً[3].

إن يقينية الرياضيات في مجموعة التحوّلات العلمية، سمحت لديكارت بتحقيق وبحث كل ما يرد على ذهنه بواسطة المنهج العلمي / الرياضي الخاص[4]، وهذا منهج واضح في جميع أبحاث ديكارت، بما في ذلك طريقة استدلاله على وجود الله وإثبات الأمور الأخرى.

ومن ناحية أخرى فقد سبق لرينيه ديكارت أن قرأ الفلسفة الرسمية المدرسية ـ لا سيما بما يتطابق مع اللاهوت العقلي لتوما ـ في مدرسة «اليسوعيين». وقد كان ديكارت يرى صحّة بعض كلمات كبار الحكمة المدرسية ـ وإن بلحاظ المضمون والمحتوى في الحد الأدنى ـ ولم يكن يتردّد في تكرارها عند الحاجة وفي المواضع المناسبة. كما أنه ـ بطبيعة الحال ـ لم يكن يعتبر هذا التكرار بمعنى الاقتباس؛ ومن ذلك أن طريقه من أجل الوصول إلى اليقين ـ على سبيل المثال ـ إذا لم يكن مقتبساً من طريقة أوغسطين، فإنه

---

١. المصدر: حسن زاده، صالح، المقالة بعنوان:«**تحليل و نقد برداشت دكارت از خدا**» في مجلة (**انديشه نوين ديني**) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، السنة الخامسة، العدد ٤٥ ، ٢٠١٦م، الصفحات ١١١ إلى ١٢٨.
تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في مجموعة المعارف الإسلامية في جامعة العلامة الطباطبائي.

٣. صالح حسن زاده، **سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه** (مسار وتطوّر مفهوم الإله من ديكارت إلى نيتشه)، ص ٣٤، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

4. Margaret Osler, 1994, ***Divine Will and the Mechanical Philosophy***, Cambridge University Press. p. 118 - 136.

شديد الشبه بها، وحيث كان المنهج الرياضي والهندسي لرينيه ديكارت منهجاً متطابقاً مع البراهين العقلية، فقد كان نظام فلسفته نظاماً عقلياً بشكل كامل. ومن ناحية أخرى فقد كان ديكارت يعتبر نفسه مسيحياً مؤمناً ومتمسّكاً بالأصول والعقائد المسيحية؛ ومن هنا كانت عقائد الدين المسيحي تهيمن على نظامه الفلسفي واللاهوتي، ونتيجة لذلك فإن ديكارت من خلال انتهاجه لطريقة الإيمان المعتدل، كان يفصل الأمور الدينية عن الأمور التي تقبل الإثبات العقلي[١].

إنه يصوّر الله ـ بزعمه ـ على نحو واضح ومميّز؛ ولكنه يرى أن براهين الله يجب بيانها وترتيبها بشكل واضح؛ إذ يقول:

«ليس في الفلسفة ما هو أنفع من مناقشة أفضل هذه الأدلة والبراهين لمرة واحدة وإلى الأبد، وأن نعمل على بيانها بأسلوب واضح ودقيق، بحيث تكون منذ الآن وصاعداً واضحة بالنسبة إلى الجميع، فلا يعود أحد يشكك في صحتها»[٢].

إن «الله» في رؤية رينيه ديكارت جوهر: لامتناه، سرمدي، لا يقبل التغيير، قائم بالذات، عالم مطلق، وقادر مطلق، وخالق جميع الكائنات الأخرى[٣]. وقد ذكر صفات الله في كتابه «أصول الفلسفة» على النحو الآتي:

«من خلال التدبّر بشأن التصوّر المودع في فطرتنا عن الله؛ ندرك أن الله سرمدي، عليم، قدير، مصدر كل خير، وخالق كل شيء، وهو باختصار واجد في ذاته لكل ما يمكن لنا أن نجد فيه كمالاً لا متناهياً، ولا يتطرّق النقص المقيد إلى ذاته أبداً»[٤].

إن لله في المنظومة المعرفية لديكارت دوراً أساسياً ورئيساً؛ وذلك لأن المعرفة اليقينية من وجهة نظر ديكارت، معرفة تتصف بصفة «الوضوح» و«التمايز»، وهاتان الصفتان إنما تتحققان من خلال معرفة الله[٥]. وقد تحدّث ديكارت في نهاية الأصل الثالث عشر من القسم الأول من «أصول الفلسفة» ـ ضمن الإشارة إلى هذه المسألة ـ قائلاً: «لن يصل تفكيرنا إلى أيّ معرفة يقينية، قبل الوصول إلى معرفة خالقنا»[٦].

وعلى هذا الأساس فإن رينيه ديكارت في سياق الحصول على اليقين العلمي بشأن إثبات وجود الله، يلجأ إلى أدلة فلسفية على طريقته الخاصة، ولا يعتمد على الأدلة الكلامية، على نحو ما يعتقده

---

١. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٥.
٢. المصدر أعلاه، ص ١٥.
٣. المصدر أعلاه، ص ٦٣.
٤. المصدر أعلاه، ص ٢٤١.
٥. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٥٣.
٦. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٣٥.

المسيحيون. ومن هنا يمكن لنا أن ندرك أن الله في فلسفة ديكارت ليس له شأن وجودي، وإنما يقتصر شأنه على الشأن المعرفي فقط.

يرى البعض أن ماهية الإله الديكارتي بشكل رئيس قد تمّ تحديدها وتعيينها بما ينسجم مع وظيفته ومهمته الفلسفية (خلق وإبقاء العالم الميكانيكي العلمي) على نحو ما يتصوّره ديكارت نفسه[١].

سوف نثبت في هذه المقالة أن رينيه ديكات وإن لم يكن منكراً لله، ولكنه مع ذلك فيلسوف إنسوي، حيث يعمد إلى تعريف الله في ضوء الذهنية البشرية، ومن هنا كان ينطلق ـ في الاتجاه الاستدلالي لإثبات الذات اللامتناهية ـ من النفسانية الفردية المتناهية. كما لم يتمكن رينيه ديكارت ـ بسبب استناده إلى الكلام واللاهوت الطبيعي والعقلاني ـ من بيان ذات وصفات الله بشكل صحيح. وبالتالي فإن الإله الذي توصّل إليه ديكارت يختلف عن الإله الحقيقي والعيني إلى حدّ كبير؛ فقد تنزّل هذا الإله عن مقامه المتعالي، وقد تمّ تصويره لمجرّد ضمان صحة نظريات ديكارت بشأن العالم لا أكثر، ومن هنا فقد استدعى هذا التوجه ردود فعل قويّة.

الله في فلسفة ديكارت

إن من بين هذه المفاهيم الواضحة والمتمايزة في فكر ديكارت؛ تصوّر مفهوم الإله الذي هو أمر فطري. إن وجود الله يثبت من طريق الإدراك الواضح لتصوّر الله[٢]. وإن الله من وجهة نظر ديكارت إنما يُعرف ويتمّ فهمه من خلال مشاركة ونشاط الذهن البشري في حقل المفاهيم؛ إذ يقول: «إن وجود الله يثبت من طريق تصوّر أكمل كائن يجده الإنسان في تفكيره»[٣].

يعمد ديكارت إلى بيان الله من أجل الحصول على العلم اليقيني ونبذ المعرفة الاحتمالية؛ بمعنى أنه يبدأ من التفكير ليصل إلى الموجود. إنه ينطلق أولاً من بحث مفهوم الله، وبعد أن يدرك أن هذا المفهوم واضح ومتمايز ولامتناه، يحكم عندها بأن هذا المفهوم يجب أن يكون موجوداً في الخارج[٤]. ومن هنا

---

1. Margaret Osler, 1994, ***Divine Will and the Mechanical Philosophy***, Cambridge University Press. p. 146.

إتيان جيلسون، **خدا و فلسفه** (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٨٩.

٢. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٦٥.

٣. المصدر أعلاه، ص ٦٥.

٤. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الثامن عشر، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٨.

فإن الإدراك الذهني لله يكون متقدماً بشكل ذاتي على التصديق بوجوده. ومن ناحية أخرى، فإن ديكارت يرى أن الله جوهر كامل ومحض، كما أنه لامتناه ويتصف بجميع الكمالات الممكنة[١].

يقول ديكارت في التأمّل الثالث: لطرد الشك بشكل كامل، يجب أن أعمل في الأمور اليقينية على التحقيق بمجرّد أن تتوفر الفرصة إلى ذلك وأقول: هل هناك من إله حقاً، وإذا كان موجوداً أحقق ثانية وأتساءل: هل يمكن لهذا الإله الموجود أن يكون مخادعاً؛ إذ ما لم يتضح هذان الأمران، لا أظن أنه سيكون بمقدوري الوصول إلى اليقين أبداً[٢]. كما أشار ديكارت في نهاية الفصل الثالث عشر من القسم الأول من «أصول الفلسفة» إلى هذه المسألة، وقال: إن عقولنا لا تستطيع الحصول على أيّ معرفة قبل الوصول إلى خالقها[٣].

يطلق ديكارت مصطلح «الجوهر» على الله[٤]، ويقول في تفسير هذا المدّعى: لا شك في أن المفاهيم التي تحكي عن الجوهر، هي شيء أكبر؛ وبعبارة أخرى: تحتوي على المزيد من الواقعية الذهنية؛ أي أنها بواسطة الحكاية تشتمل على مرتبة أعلى من الوجود أو الكمال، مقارنة إلى تلك المفاهيم التي تحكي عن مجرّد الحالات أو الأعراض فقط[٥].

إن إطلاق الجوهر على الله وتعريفه لا يتماهى مع الفلسفة المسيحية. وإن تقدّم التعريف على الإثبات، يعني تقدّم الماهية على الوجود؛ في حين أن الفلسفة المدرسية ـ ولا سيّما فلسفة توما ـ تخضع لتأثير نظرية الخلق الوجودي. وقد كانت فلسفة الوجود والإله الوجودي في العصور الوسطى تحظى بالاهتمام الكبير في ظلّ غلبة التفكير المسيحي والمدافعين عنه من أمثال أوغسطين وتوما. وقد ابتعد ديكارت عن هذا المنهج الفكري من خلال إطلاقه الجوهر على الله. كما لا يُطلق الجوهر على الله في الفلسفة الإسلامية أيضاً؛ وذلك لأن تقسيم الأمور إلى الجوهر والعرَض هو من شؤون الماهية؛ في حين أن الله وجود بحت وبسيط؛ فإن الله ليس بجوهر ولا عرَض.

يذهب ديكارت في الصفات المذكورة إلى التأكيد على مفهوم «اللامتناهي» كثيراً[٦]؛ إذ هو في معرض الاتهام بأنه قد جعل تصوّر الله ـ الذي يراه بنفسه من نوع التصوّرات الفطرية ـ وسعى إلى إثبات أن الله بوصفه لامتناهياً، ليس من جعل ذهنه المتناهي.

---

١. المصدر أعلاه، الأصل الثاني والعشرين، والأصل السابع والعشرين، ص ٢٤١ ـ ٢٤٤.

٢. المصدر أعلاه.

٣. المصدر أعلاه، ص ٢٣٥.

٤. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٦٣.

٥. المصدر أعلاه، ص ٥٧.

٦. المصدر أعلاه، ص ٦٤.

إن ديكارت من خلال إطلاق الجوهر على الله، والتوسّل بإثباته لنيل العلم والمعرفة ينفصل عن الله الوجودي؛ أي الإله المذكور في الفكر المسيحي؛ لا شك في أن الله الذي يؤمن به ديكارت هو ذات الإله في المسيحية، بيد أن ديكارت إنما كان يتعامل مع نظام الاكتشاف والإثبات، دون نظام الوجود والثبوت. إن الله هو المتقدّم في نظام الوجود، وأما في فكر ديكارت يكون التقدّم للنفس المتناهية، ومن هنا فإن ديكارت يضطرّ إلى إثبات النفس أولاً، ثم يثبت الله في مرحلة لاحقة. وهكذا فإن الله في النظام الفلسفي لديكارت منتسب إلى فكر الإنسان؛ سواء من حيث كون فكر الإنسان هو المبدأ في إثبات وجود الله، أو من حيث أن الله مطروح في الرؤية الأبستمولوجية دون الرؤية الأنطولوجية. وقد ذكر ديكارت ثلاثة براهين على إثبات وجود الله، وهي: البرهان الوجودي (بتقريرين)، وبرهان التجارة أو برهان الأمارة.

بيان وتقرير ديكارت للبرهان الوجودي

إن المبدع الأول لهذا البرهان في التفكير الفلسفي المسيحي هو سانت أوغسطين[١]، ولكن حيث تداوله آنسلم في تاريخ الفلسفة، فقد ارتبط هذا البرهان باسمه[٢]. لقد تجلى هذا البرهان منذ العصور الوسطى فصاعداً وتمّ تفسيره والاستفادة منه وتوظيفه على أشكال متنوّعة[٣]. ويعدّ هذا البرهان الوجودي من بين أكثر البراهين إثارة للبحث والجدل. فقد كتب كل من المخالفين والموافقين عن هذا البرهان بصخب. لقد ذكر آنسلم هذا البرهان في كتاب (بروسلوغيون)[٤] مع أجوبته على اعتراضات غونيلو وهو من المنتقدين المعاصرين له[٥].

إن آراء العلماء حول هذا البرهان مختلفة للغاية، فبينما ذهب بعضهم إلى اعتباره فاقداً للاعتبار والقيمة وأنه مجرّد تلاعب بالألفاظ، ذهب بعضهم الآخر إلى الإشادة والثناء على آنسلم بسببه[٦]. وقد قام ديكارت بإعادته بأسلوب جديد، وعمل على توظيفه في إثبات عقائده الفلسفية. وقد حظي تقرير ديكارت للبرهان الوجودي ـ بسبب طريقة بيان الموضوع وللأسباب السياسية الخاصة بعصر النهضة ـ

---

١. إتيان جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ١٥٠.

2. Howard Sobel Jordan, 2004, ***Logic and Theism*** (***Arguments For and Against Beliefs in God***), Cambridge University Press. P. 59.

3. Ibid, p. 29 - 96.

4. Proslogion

5. St Anselm, 2004, ***The Cambridge Companion to An***selm, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.2004: ch: 2 - 5.

6. J. L Mackie, 1982, ***The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God***. Oxford university Press.1982: p. 41.

باهتمام من قبل المفكرين على نطاق واسع. لقد ذكر ديكارت نقطة[١] تدور حولها الكثير من الأبحاث الجديدة في حقل البرهان الوجودي؛ وهي أن الوجود بالنسبة إلى الله خصيصة ذاتية؛ بمعنى أن الله من دون هذه الخصيصة الذاتية (الوجود) لا يمكن أن يكون إلهاً؛ كما لا يمكن للمثلث أن يكون مثلثاً بعد تجريده من خاصيّته الذاتية.

لقد قدّم ديكارت تقريرين عن البرهان الوجودي. التقرير الأول يقوم على أساس الاستفادة من مفهوم «الموجود الكامل مطلقاً» الذي يستلزم وجوده. يقول ديكارت في هذا الشأن: «لا أجد مفهوم الوجود الكامل المطلق في ذهني أقل من مفهوم أي شكل أو عدد على نحو القطع واليقين، وعلى هذا الأساس فإن اليقين بوجود الله في ذهني يجب أن يكون ـ في الحدّ الأدنى ـ على مستوى يقيني بالحقائق الرياضيّة»[٢].

وأما في التقرير الثاني فقد أثبت ديكارت ضرورة الوجود لذات الله (وجوب الوجود):

عندما أفكر في الله بدقّة أكبر، أرى بوضوح أن الوجود لا ينفك عن ماهية الله، كما لا ينفك مجموع زوايا المثلث بزاويتين قائمتين عن ماهية المثلث؛ لا يمكن للذهن أن يتصوّر إله فاقد للوجود، تماماً كما لا يمكن له أن يتصوّر جبلاً من دون سفح[٣].

وعلى هذا الأساس فإن ديكارت يُدخل مفهوم «الموجود الكامل بالمطلق» في برهانه الوجودي، وهذا الأمر هو الذي تسبب بتحريك وإثارة الكثير من الأبحاث بعد القرن السابع عشر للميلاد حول البرهان الوجودي.

نقد البرهان الوجودي لديكارت

إن البرهان الوجودي لديكارت في إثبات وجود الله ليس جديداً، وقد اقتبس في الغالب من الفلسفة المدرسية، ولا سيّما من آنسلم. وتكمن جاذبية بيان ديكارت لهذا البرهان في أنه يعمل على تفسير وبيان رؤيته الميكانيكية والهندسية للعالم من خلال اللجوء إلا إثبات وجود الله.

لقد واجهت تقارير ديكارت للبرهان الوجودي منذ البداية مخالفة من قبل منتقديه المعاصرين له،

---

١. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٣ ـ ٥؛ رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الخامس عشر، ص ١٤ ـ ١٥.

٢. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٨٥.

٣. المصدر أعلاه، ص ٨٦.

من أمثال كاتروس[1] قس ألكمار[2]، وبيير غاسندي؛ بيد أن الانتقاد الجاد هو الذي أورد عليه من قبل إيمانوئيل كانط. وفيما يلي ننقل انتقادات هؤلاء المفكرين الثلاثة. وأما البحث والمناقشة الأوسع بشأن ذات هذه الانتقادات ـ وهي كثيرة ـ فيحتاج إلى مجال آخر.

لقد ذهب كاتروس ـ في مواجهة ديكارت ـ إلى الاعتقاد[3] بأن البرهان الوجودي إنما يثبت الوجود الذهني ـ وليس الوجود الحقيقي ـ لله. يضاف إلى ذلك أنه يدّعي[4] أن الألفاظ المركّبة من قبيل «الأسد موجود»، إنما تكون ضرورية من الناحية الذهنية، بشرط أن يكون التركيب باقياً، إلا أن هذا الأمر لا يُثبت أن مثل هذا الأسد يجب أن يكون موجوداً. وإن الفرد لكي يُقرّ بوجود الأسد، يجب عليه أن ينظر في الأسد بالتجربة لا بالمفهوم الضروري.

كما جادل بيير غاسندي الشكاك في البرهان الوجودي لديكارت، قائلاً: إن ديكارت قد خلط الوجود بالصفة. وإن بعض اعتراضات غاسندي على النحو الآتي[5]:

ـ إن الوجود ليس صفة، لا بالنسبة إلى الله، ولا بالنسبة إلى المثلث.

ـ إن نسبة الله والمثلث إلى الوجود واحدة؛ فالله لا يحتاج إلى الوجود بشكل أكبر من حاجة المثلث إلى الوجود؛ لأن ذات كل واحد منهما يمكن تصورها بمعزل عن وجودهما.

أما الإشكال الأول لكانط فهو: إن الانتقال من عالم التصوّر ـ أي المستوى المنطقي ـ إلى عالم الحقيقة والوجود العيني، فاقد للشرائط اللازمة والمطلوبة. فلا يمكن أن نستنتج الوجود الخارجي لله، من خلال القول: «إن الله وجود كامل مطلق، أو القول بأنه موجود لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه».

الإشكال الثاني لكانط هو أن الوجود ليس محمولاً حقيقياً أو صفة إيجابية. وإن الوجود لا يمكن أن يكون واحداً من خصوصيات مفهوم الله؛ لأنه لا يضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع[6].

وبطبيعة الحال ترد بعض الإشكالات على هذا النقد من قبل كانط، ولكن لا يتسع هذا المقام إلى بيانها[7].

---

1. Caterus

2. Alkmaur

٣. رينيه ديكارت، **اعتراضات و پاسخ ها** (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفضلي، ص ٩٨، انتشارات علمي و فرهنگي.

٤. المصدر أعلاه، ص ١٠٠.

٥. المصدر أعلاه، ص ٣٦٥ ـ ٣٨٨.

٦. إيمانوئيل كانط، **سنجش خرد ناب** (تقييم العقل الخالص)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، ص ٦٥٠ ـ ٦٦٦.

٧. صالح حسن زاده، **سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه** (مسار وتطوّر مفهوم الإله من ديكارت إلى نيتشه)،

ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن مناشئ الإشكالات التي أوردها إيمانوئيل كانط على البرهان الوجودي، هي الملاكات التجريبية، ومن هنا فإن أغلبها غير وجيه. وبطبيعة الحال لسنا هنا بصدد تعزيز أسس وأركان البرهان الوجودي، وإنما المراد هو عدم اعتبار أغلب هذه الإشكالات.

برهان العلامة التجارية

إن لدى ديكارت برهاناً آخر على إثبات وجود الله، باسم «برهان التجارة» أو «برهان العلامة التجارية». وقد تم بيان هذا البرهان في كتاب التأملات على النحو الآتي[١]:

هناك ذات كاملة موجودة على نحو الضرورة، وهي مشتملة على جميع الكمالات المندرجة في مفهوم الذات الكاملة، من التعالي والسرمدية وعدم التناهي والعلم المطلق والقدرة المطلقة والخالقة لجميع الممكنات، وهذه الذات بالضرورة هي الله.

وعليه فإن مفهوم الكمال المطلق يعتبر ـ من وجهة نظر ديكارت ـ مساوياً لمفهوم الله، وإن الله في أذهاننا بمنزلة الواقعية العينية التي لا يمكن تصوّر أيّ علّة لوجوده، سوى الإله الموجود حقاً، والذي طمغ مفهومه في فطرتنا كما يقوم الصانع بوضع بصمته وعلامته التجارية على صناعته؛ لتكون علامة دالة عليه. يقول ديكارت في التأمل الثالث:

«لا ينبغي التعجب قطعاً من أن الله عندما خلقني، قد أودع في فطرتي هذا المفهوم ليكون بمثابة العلامة التي يضعه الصانع على صناعته»[٢].

نقد برهان العلامة التجارية

إن من أهم الاعتراضات على ديكارت في هذا الخصوص هو تطابق المفاهيم الفطرية مع متعلقاتها الخارجية. يذهب كل من كاتروس وغاسندي إلى الاعتقاد بأن مفهوم الله وصفاته والمفاهيم الأخرى ـ التي يدّعي ديكارت فطريتها ـ ليست فطرية. إن هذه المفاهيم ناشئة من عوامل وأسباب أخرى، وإن ذهن الإنسان قد صاغها من خلال التصرّف في سائر المفاهيم[٣].

يقول جان لوك: «لا وجود للأصول الفطرية في الذهن»[٤]. وقال في الجواب عن الاستدلال القائل: إن

ص ٢٣٥ ـ ٢٣٨. (مصدر فارسي).

١. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، التأمل الثالث.

٢. المصدر أعلاه، ص ٧٠.

٣. رينيه ديكارت، **اعتراضات و پاسخ ها** (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفضلي، المجموعة الثانية والخامسة.

٤. جان لوك، **جستاري در فهم بشر** (بحث في فهم البشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا زاده شفق، ص ٢٩.

«الاتفاق العام» يعتبر دليلاً على وجود الأصول الفطرية: «إن الاتفاق العام لا يُثبت فطرية شيء ما»[١].

وقال ديفد هيوم تبعاً لجان لوك وبتأثر منه: «ليس لدينا تصوّرات فطرية أصلاً، وليس لدينا سوى تصوّرات حصلنا عليها بتأثير من تجاربنا»[٢].

إن فطرية المفاهيم ـ بالمعنى الديكارتي ـ غير قابلة للإثبات. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأن طبيعة الذهن تقتضي أن تكون جميع مفاهيمنا فطرية،؛ ولكن أيّ مفاهيم؟ هل المراد هو المبادئ العامّة للمعرفة الإنسانية من قبيل: أصول «الهوهوية» و«عدم التناقض»؟ فإذا كان كذلك، فلماذا يغادر الأطفال والبُله وحتى الكثير من الناس العاديين هذه الدنيا، دون أن يكتشفوا هذه المبادئ[٣].

لقد استفاد ديكارت في «برهان العلامة التجارية» من أصل العلية، ولا سيّما أصل التكافؤ العليّ والعلية الفاعلية. وفي هذا الخصوص تمّ إيراد بعض الاعتراضات على رؤية ديكارت أيضاً. قال مرسن وغاسندي في اعتراضاتهم ضمن نفي التكافؤ العلّي:

أولاً: إن هذا الأصل لا يجري إلا في العليّة المادية.

ثانياً: إن العلة الفاعلية الخارجية والمعلول من طبيعتين مختلفتين.

ثالثاً: ليس من الضروري أن تكون العلة المعطية للكمال مالكة لذلك الكمال والواقعية، بل يمكن أن تكون قد أخذتها من موضع آخر.

رابعاً: حتى لو لم تكن تلك الذات المتعالية موجودة، أو لم نكن نعلم بوجودها، مع ذلك هناك أرضيات كافية لتصوير وبلورة تلك المفاهيم في أذهاننا[٤].

وقال رينيه ديكارت في الجواب عن اعتراض غاسندي: إنه قد أخطأ في إرجاع أصل كمال العلة والمعلول إلى العلية المادية. إن مراد ديكارت هو العلة الفاعلية بالمعنى الخاص الذي لا يمكن قياسه بالعلة الفاعلية. إن جواب ديكارت وإن كان قوياً، ولكنه لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ إذ لا يزال يعاني من الخلط بين المفهوم والمصداق.

الضعف الآخر الذي يعاني منه استدلال ديكارت في برهانه، أنه يدّعي بعض الصفات لله دون أن يثبتها؛ في حين أن صفات الله بحاجة إلى إثبات أيضاً. وعلى كل حال، فإن مبنى برهان ديكارت (فطرية مفهوم الله) موضع إشكال، ونتيجة لذلك فإنه لم يكن موفقاً في إثبات الله بالأوصاف التي يدّعيها له. إن

---

١. المصدر أعلاه، ص ٢٩.

2. David Hume, 1968, ***A Treatise of Human Nature***, Oxford: The Clarendon Press. p. 160.

٣. إتيان جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ١٦٠.

٤. رينيه ديكارت، **اعتراضات و پاسخ ها** (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفضلي، المجموعة الثانية والخامسة، ص ١٣٥ و٣٣١.

ديكارت في نسبة هذه الصفات إلى الله إنما يستفيد من منهجه الفلسفي (امتلاك الإدراك الواضح والمميّز لكل أمر)؛ ولكنه على الرغم من ذلك يواجه بعض المشاكل الفلسفية في فهم حقيقة الله. إن ديكارت عاجز عن بيان ذات الله، وبالتالي فإنه لا يعتبر الذات اللامتناهية لله قابلة للإدراك.

إن الإشكال الآخر الذي يرد على ديكارت في إثبات وجود الله، هو وقوعه في الدور الباطل في الاستدلال؛ وذلك لوجوب الاستفادة من المقدمات الواضحة والمُتميزة، في حين أن صحّة وحقيقة الإدراك الواضح والمُتميزة يتوقف على إثبات وجود الله.

إلهيات ديكارت في ضوء تقييم الفلاسفة الإسلاميين

إن برهان الوجود على الرغم من سابقته التفصيلية في الغرب، إلا أنه لم يتمّ التعاطي معه بجديّة بين أوساط المفكرين المسلمين، ومع ذلك هناك من عمل على تقييمه. يقول آية الله جوادي آملي: «إن إنكار الوجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه، لن يستلزم التناقض في الخارج؛ وذلك لأن هذا العنوان بالحمل الذاتي الأولي أكبر، وبالحمل الشائع الصناعي ليس أكبر»[١]. إما الإشكال الآخر الذي يرد على مقترح آنسلم (وديكارت) من وجهة نظر الأستاذ جوادي آملي، فهو أنه ليس عاجزاً عن إثبات الضرورة الأزلية فحسب، بل وهو عاجز عن تثبيت الضرورة الذاتية أيضاً[٢].

يذهب الأستاذ الشيخ مرتضى المطهري إلى القول بأن البرهان الوجودي بسبب فصل ذات الأشياء عن الوجود، وفرض عروض الوجود على ذات الموجود من قبل، ضعيف وفاقد للاعتبار[٣]. ويأتي المزيد من التأكيد من قبل الأستاذ الشيخ المطهري حيث يقول: إن برهان آنسلم لإثبات وجود الله غير مناسب، ولا يرقى إلى مستوى برهان الصديقين لصدر المتألهين. والنتيجة هي أن البرهان الوجودي دليل مبهم وغير معتبر، ويقوم على مغالطة من نوع مغالطة الخلط بين مفهوم الوجود ومصداقه.

وقد ذهب العلامة محمد تقي الجعفري ـ بعد بحث تفصيلي مطوّل، واستبدال كلمة «الوجودي» في عنوان البرهان بكلمة «الوجوبي» ـ إلى تأييد هذا البرهان، وعمد إلى الإجابة عن الإشكالات والاعتراضات الواردة عليه، أو قام بتأويلها[٤].

وقد عمد بعض أصحاب المعرفة ـ ومن بينهم الحكيم المتأله الآغا محمد رضا قمشئي في حاشيته

---

١. عبد الله جوادي آملي، **تبيين براهين إثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله**، ص ٥٤. (مصدر فارسي).

٢. المصدر أعلاه، ص ٥٦.

٣. الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، بحاشية الشيخ مرتضى المطهري، ص ٩٤ ـ ٩٦. (مصدر فارسي).

٤. محمد تقي الجعفري، **تفسير نقد و تحليل مثنوي** (تفسير ونقد وتحليل المثنوي)، ج ١٢، ص ١٩ ـ ٣٧. (مصدر فارسي).

على كتاب (تمهيد القواعد)، وبعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين[١] ـ إلى إقامة البرهان على إثبات وجود الله، على طريقة وأسلوب استدلال آنسلم، بيد أن هذه المقالة لا تتسع إلى بحثها ومناقشتها.

الإشكال الآخر الذي يرد على ديكارت أنه يصوّر لله منشأ ذهنياً داخلياً، في حين يذهب العلامة الطباطبائي إلى القول بأن الله هو عين الوجود الخارجي الذي لا يمكن للذهن أن يتسع له:

«إن ذاته ـ سبحانه وتعالى ـ هي الهوية الحقيقية الخارجية، حيث يكون بها قوام وظهور كل هوية أخرى في الخارج»[٢].

فليس الذهن هو الذي اجترح مفهوم الله؛ بل الله هو عين التحقق الخارجي.

النقطة الأخرى هي أن أسلوب ديكارت في معرفة الله، هي الاعتماد على المعرفة العقلية، وهي محدودة للغاية؛ بمعنى أن العقل بالنظر إلى إحساس التصوّر الواضح والمتميّز، يتجه إلى معرفة الله؛ في حين أن الفلسفة الإسلامية ترى أن المعارف الشهودية والوحيانية ضرورية أيضاً في إدراك حقيقة الوجود. وعليه فإن معرفة الله في الحكمة والفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى المعرفة العقلية، تكمن في معرفة الله الفطرية والدينية، وهذه أغنى وتخلو من الإشكال[٣].

كما أن الواقعية في الفلسفة الإسلامية ـ بخلاف ديكارت ـ متقدّمة على العلم التصوري؛ بمعنى أن العالم الخارجي يتقدّم على التصوّر العلمي؛ ومن هنا تكون العلوم تابعة أبداً للحقائق العينية:

«إن معنى التدبير التعقلي عندنا هو أن نطبق أفعالنا الصادرة منا على ما تقتضيه القوانين العقلية الحافظة لتلائم أجزاء الفعل وانسياقه إلى غايته، وهذه القوانين العقلية مأخوذة من الحقائق الخارجية والنظام الجاري فيها الحاكم عليها فأفعالنا التعقلية تابعة للقوانين العقلية، وهي تابعة للنظام الخارجي لكن الرب المدبر للكون فعله نفس النظام الخارجي المتبوع للقوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية»[٤].

وإن قوله تعالى: ﴿**فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾[٥]، ينزّه الله سبحانه وتعالى عن التوصيف والتعريف، في حين أن ديكارت يعمد إلى تعريف الله من خلال إطلاق صفة الجوهر عليه.

---

١. مهدي حائري، **كاوش هاي عقل نظري** (بحوث في العقل النظري)، ص ١٧٥.

٢. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **رسائل توحيدي** (الرسائل التوحيدية)، ص ٧١.

٣. العلامة محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٦، ص ٢٦١.

٤. المصدر أعلاه، ج ١٤، ص ٣٧٧.

٥. الأنبياء (٢١): ٢٢.

إن إطلاق الجوهر على الله ممتنع في الفلسفة الإسلامية، وذلك لأن تقسيم الموجود إلى الجوهر والعرَض إنما يتعلق بالماهية، في حين أن الله وجود بسيط. يذهب ديكارت إلى القول بأن الله منشأ الوجود كما هو منشأ الماهية أيضاً، في حين أن الحاج الملا هادي السبزواري يرى أن هذا القول (القول بأصالة الماهية والوجود)، يستلزم الخروج عن توحيد الحق تعالى[١].

إن لإله ديكارت شأناً معرفياً (أبستمولوجياً)، في حين أن للإله في الحكمة الإسلامية شأناً وجودياً (أنطولوجياً)، وإن ذات الحق تعالى وجود بلا حدّ ولا أمد، فهو لا متناه ووجود مطلق وذاتي غير محدود. وإن وجود كل شيء مرتبط بوجوده؛ فهو عين الواقعية والتحقق الخارجي[٢].

إن إله الحكمة الإسلامية، فاعل مستقل ومبدأ لجميع الموجودات ومنشأ وعلة لتحقق الوجود؛ فهو علة جميع العلل المنتهية إليه[٣]. في حين أن إله ديكارت معلول للعقل والذهن الجزئي، وليس له أيّ خلاقية أو فاعلية بالنسبة إلى الوجود. وعلى هذا الأساس فإن الوجود ليس معقولاً ولا يقبل التفسير طبقاً لإله ديكارت؛ حيث يُعطي الاستقلال إلى ذات «أنا المدرِكة»، ويجعلها أساساً لفهم وخلق العالم؛ بمعنى أنه يغيّر موضع المستقل والمطلق ويحلّه محل المحدود والتابع.

صنع الله تعالى في العالم

يرى ديكارت أن الحركة المكانية هي وحدها التي يمكن تصوّرها. والحركة في العُرف العام، عبارة عن: «عمل ينتقل به الجسم من مكان إلى مكان آخر»[٤]. وإن الحركة بالمعنى الأخص، عبارة عن:

«انتقال جزء من المادّة أو الجسم من مجاورة الأجسام التي تكون على تماسّ مباشر معه، ونحن نعتبره في حالة من السكون بالمقارنة إلى مجاورته للأجسام الأخرى»[٥].

وقد تحدّث ديكارت ـ في التحقيق بشأن منشأ الحركة ـ عن الفاعلية الإلهية؛ لأن الله هو العلّة الأولى للحركة في العالم؛ وبالإضافة إلى ذلك فإنه يحتفظ بمقدار ثابت من الحركة في العالم، بحيث أنه على الرغم من تحقق النقل والانتقال في الحركة، يبقى المقار العام والكلي منها ثابتاً:

«أرى بوضوح أن الله وحده هو القادر ـ بما لديه من قوّة تامّة ـ على خلق المادة بتحريك وسكون أجزائها، وإنه يعمل الآن بمشيئته البالغة في العالم على حفظ هذا

---

١. الملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، قسم الفلسفة، ص ١٣.

٢. العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، ص ٢٧٣.

٣. المصدر أعلاه، ص ١٧٦.

٤. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٩١.

٥. المصدر أعلاه.

المقدار من الحركة والسكون الذي أوجده عند خلقها؛ إذ على الرغم من أن الحركة مجرّد حالة من أحوال المادّة المتحرّكة، ولكن مع ذلك فإن المادة تحتفظ بمقدار خاص من الحركة التي لا تقبل الزيادة والنقصان أبداً، ولو أنها في بعض أجزائها قد تزيد الحركة أحياناً وتقلّ في أحيان أخرى»[١].

وعلى حدّ تعبير ديكارت[٢] فإن الله منذ البداية قد مدّ الأشياء بالحركة، وجعل مقدارها ـ بتوفيقه العام ـ ثابتاً في العالم.

إن مفاد الكلام أعلاه، أن الله قد خلق العالم بمقدار معيّن من الطاقة والقوّة، وإن مجموع مقدار الطاقة والقوّة في العالم ثابت؛ إن العالم الممتد ـ في رؤية ديكارت ـ منذ بداية الخلق لم يكن سوى ماكنة عظيمة، ولا يحدث فيه أيّ حركة جديدة، ويبقى كل شيء ثابتاً، ويسير في حركته وامتداده ويواصل ذلك على طبق الأصول. يسعى ديكارت إلى استخراج بقاء مقدار الحركة من المقدمات ما بعد الطبيعية، أي من ملاحظة الكمالات الإلهية:

«لا تقتصر كمالات الله على عدم حدوث التغيّر في ذاته، بل كذلك في أن فعله بحيث أنه لا يغيّره أبداً. لقد أظهر الله جميع التغييرات إما في العالم أو من طريق الوحي، وعلينا أن لا نفترض تغييرات أخرى في آثاره. يلزم من هذا البيان أن الله عند خلق العالم، حيث عمد إلى تحريك أجزاء مادّته بطرق مختلفة، وحيث يحفظ جميع الأجزاء على نسق واحد، على طبق ذات القوانين التي أجبرها على رعايتها عند خلقها، فإنه يحتفظ في المادة على الدوام بمقدار ثابت من الحركة»[٣].

كما يمكن ـ بزعم ديكارت ـ استنتاج القوانين الجوهرية في الحركة من المقدمات ما بعد الطبيعية:

«من خلال هذه الواقعية القائلة بأن الله لا يخضع للتغيّر والتبدّل أبداً، ويقوم عمله أبداً على نسق واحد، نحن لا نستطيع الحصول على معرفة بعض القواعد التي أطلق عليها شخصياً تسمية القوانين الطبيعية»[٤].

---

١. فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز** (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا أعواني، ج ٤، ص ١٦٩.

٢. المصدر أعلاه.

٣. المصدر أعلاه.

٤. المصدر أعلاه، ص ١٧٠.

نقد رؤية ديكارت في بيان صنع الله في العالم

إن المطالب المتقدّمة تعبّر بأجمعها عن تصوّر «ربوبي»[١] عن العالم، يقول بأن الله قد خلق العالم على شكل جهاز عظيم من الأجسام المتحرّكة، ثم تركه وشأنه، ليواصل حركته بنفسه. وهذا في الحقيقة هو ذات التصوير الذي انتقده باسكال بقوله:

«لا نستطيع أن نغفر لديكارت فعلته؛ فإنه قد سعى في جميع فلسفته إلى المرور بالله مرور الكرام، ولكن لم يكن له بد في نهاية المطاف من إجبار الله على تحريك العالم بكبسة زر، وبعد ذلك لم يعد له شأن بالله»[٢].

ربما كان هذا الفهم القائل بأن إله ديكارت هو علّة الحركات الابتدائية، وأن العالم بإمكانه بعد ذلك مواصلة حركته دون حاجة إلى تدخّل من الله، واعتراض باسكال عليه بأنه يريد بذلك إقالة الله، صحيح من جهة، ولكنه لا يصحّ من جهة أخرى؛ وذلك أن الله ـ طبقاً لنظرية ديكارت في باب انفصال آنات الزمان[٣] ـ بالإضافة إلى خلق العالم، يعتبر مبقياً للوجود أيضاً:

«... إن الجوهر يحتاج في بقائه في كل آن من آنات دوامه، إلى ذات القدرة وذات الفعل الذي يحتاج إليه ضرورة في صدوره وصيرورته المتجددة»[٤].

وقال ديكارت في موضع آخر: «إن مجرّد امتداد حياتها يكفي دليلاً على إثبات وجود الله»[٥]. بيان هذه العبارة: أننا إذا نظرنا إلى طبيعة الزمان أو امتداد حياتنا، سوف ندرك أننا لا نستطيع الشك في حقيقة هذا البرهان لإثبات كون الله مبقياً أيضاً؛ وذلك لأن الزمان إنما هو من نوع الأشياء التي تقوم أجزاؤها على بعضها وليست متزامنة؛ وبالتالي لو أن العلة التي أوجدتنا في البداية، لا تعمل على مواصلة خلقنا في الأزمنة اللاحقة، ولا تعمل على إبقائنا في الوجود، لا ينتج عن واقعية وجودنا الراهن أننا سوف نكون موجودين في اللحظة اللاحقة بالضرورة.

وهنا يتجلى التنافي ما بين الطبيعيات الميكانيكية لديكارت مع ما بعد الطبيعة في لاهوته؛ بناء على نظرية ديكارت في الحركة، يكون الله مجرّد علة بداية الحركة، وإن جميع تحوّلات الطبيعة تقوم على طبق الأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة بعد ذلك إلى تدخّل من قبل الله. ولكن بناء على نظرية «امتداد وانفصال آنات الزمان» يكون الله هو القائم بجميع أمور العالم، وأنه علّة

---

1. Deistic

2. B.Pascal, 1952, ***The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises***, William Benton publisher. p. 186.

3. Duration

٤. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٦٨.

٥. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢١، ص ٢٤٠.

لكل شيء. إن تفسير عالم ما بعد الطبيعة لديكارت إنما يكون ممكناً بقدرة الله الخلاقة والمبقية التي تريد العالم على هذه الشاكلة. لا يوجد في هذا العالم ارتباط عليّ بين الأحداث والحال والمستقبل. وبعبارة أخرى: إن وجود هذا العالم ليس استمراراً للجواهر الثابتة؛ بل هو توال للوجودات المنفصلة عن بعضها، وإن علّة كل واحد منها إنما هي القدرة الخلاقة لله لا غير؛ بيد أن العالم الطبيعي لديكارت حيث هو ميكانيكي بالكامل[١]، فإنه يُدار بالأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة إلى تدخّل من قبل الله.

إن الشخص الأول الذي اعتبر فلسفة ديكارت مشرفة على أصالة المادّة، هو لايبنتز[٢]. وإن الثابت في العالم الفيزيائي ـ من وجهة نظره ـ هو مقدار الطاقة دون مقدار الحركة. لقد أخطأ ديكارت حتى من الناحية العلمية، وذلك من حيث أنه لم يتمكن حتى من إدراك أهمية مفاهيم من قبيل: الصورة، والطاقة، والقوّة أيضاً. كما أشكل لامتري بدوره على ديكارت أيضاً[٣]؛ حيث قال إن افتراض الله بوصفه معطياً للحركة إلى الطبيعة افتراض زائد. وبطبيعة الحال لا يمكن اعتبار ديكارت ـ الذي يرى أن الله كمال مطلق وأن النفس جوهر مجرّد عن المادّة ـ من المعتقدين بأصالة المادّة؛ ولكن كما لاحظنا، هناك في أفكاره وآرائه أبحاث يمكن القول إنها تدعم الأفكار المادية، وحيث أنه لم يكن قطعاً من القائلين بأصالة المادّة، يجب اعتبار هذه العناصر جزءاً من التهافت الداخلي في فلسفته. وإن أهم هذه العناصر عبارة عن:

١. البيان الميكانيكي للحياة

إن البيان الميكانيكي للعالم هو الجانب المادّي الأهم في فلسفة ديكارت. فهو يرى أن الأجسام الحية هي مجرّد ماكنات، وهي لا تختلف عن الأجسام غير الحيّة من هذه الناحية، سوى أن الكائنات الحية أكثر تعقيداً. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد قائلاً:

«فيما يتعلق بتوصيف العالم المرئي، توصلنا إلى نتيجة مفادها أن العالم على ما يبدو ماكنة لا يمكن ملاحظة غير الشكل والحركة (في أجزائها)»[٤].

---

1. Margaret Osler, 1994, ***Divine Will and the Mechanical Philosophy***, Cambridge University Press, p. 123 - 153.

٢. إتيان جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ١٩٢؛ رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٥٧.

٣. المصدر أعلاه.

٤. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٢٩.

بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث فسّر الأعمال الحيوية بطريقة ميكانيكية[١].

٢. التشكيك في وجود العلة الغائية

إن من بين خصائص التفكير الإلهي والأفكار المعارضة لأصالة المادّة، القول بالعلّة الغائية. إن ديكارت على الرغم من اعتقادة القوي بالله، إلا أنه من خلال الشك في وجود العلة الغائية أو إنكار فهمها، قد أعدّ العدّة لتعزيز وتقوية أصالة المادّة. إن ديكارت في بيان عالم الوجود دون بيان الغاية[٢]، يكون قد اقترب من الفكر والفلسفة المادية. وبطبيعة الحال فإن ديكارت لا يقول في تفسيره إن الأشياء فاقدة للغاية أبداً، وإنما كل ما يقوله هو أننا لا نستطيع التعرّف على الغايات.

٣. قبول الجوهر المادّي المستقل عن النفس

كان ديكارت يقول بوجود عالمين، أحدهما: العالم الآلي والممتد في المكان، والآخر: عالم الأرواح المفكرة وغير الممتدة[٣]. والآن علينا أن نرى ما هي النسبة القائمة بين هذين الجوهرين المتباينين. إذا كان هذان الجوهران مستقلين عن بعضهما بالكامل، فكيف يكون هناك تأثير وتأثر متبادل بينهما، وإن كان يوجد بينهما نوع من الارتباط، لا يمكن الحصول عليه في ذات هذين الجوهرين؛ لأنهما متمايزان من بعضهما بالكامل[٤]. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأن المادّة جوهر ممتد ومخلوق لله؛ في حين أنه لا يرى لله ـ الذي وصفه بالجوهر ـ صفة الامتداد. وهنا يلجأ ديكارت إلى الله مرّة أخرى لحلّ المشكلة أيضاً[٥]. وهذا هو الطريق الأقل إشكالاً؛ بيد أن القول بأن الجوهر المادي ممتاز في ذاته من النفس، ولا يوجد أيّ فصل مشترك بينهما، خلق ذريعة بيد القائلين بأصالة المادة، ومهّد الأرضية للأفكار الربوبية[٦]. إن هذا النوع من اللجوء إلى الله، يذكرنا بإله الفيزيائيين و«الربوبيين»؛ حيث يرجعون إلى الله كلما احتاجوا إليه في رفع موارد الجهل وحلّ المشاكل العلمية. ومن هنا كان المشرّعون المخالفون لهذا النوع من الإيمان يعلقون عليه بالقول تهكماً: « يجب أن يكون الله راتقاً لفتوق الكون؛ كي يعمل على إصلاحها حيثما وُجدت»[٧].

إن المؤمنين كانوا يبحثون عن إله كي يعبدونه ويناجونه برغبة وخضوع، وليس الإله المعقول

---

1. Descartes, Rene, 1988, ***Selected Philosophical Writings***, Translated by John Cottingham and Robert Stooth off, London: Cambridge University Press. p. 201 - 203.

2. Ibid, p. 169.

3. Woolhouse, R. S, 1993, ***The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics***, London. p. 164.

٤. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، التأمل الثاني والخامس والسادس.

5. R. S Woolhouse, 1993, ***The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics***, London. p. 19.

٦. الربوبية (deism): الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة، أو الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل دون الوحي. (المعرّب).

٧. باربور، إيان، **علم و دين** (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص ٥٢.

الفلسفي. ومن هذه الناحية كان باسكال يصيح ساعة الاحتضار: «إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، لا إله الفلاسفة والمفكرين»[١]. وقد عمد كل من إسبينوزا ولايبنتز ـ بعد ديكارت ـ إلى العمل على رفع هذا الإشكال من خلال سلب الجوهرية عن المادّة الممتدّة بأسلوب وطريقة خاصّة[٢].

نقد رأي ديكارت في بيان اختيار الإنسان

إن من بين المشاكل الفلسفية الأخرى لديكارت، تطبيق إرادة الإنسان مع التقدير والمشيئة الإلهية. فهو لم يقدّم طريقة حلّ محصلة لهذه المسألة، أو أنه قد امتنع عن ذلك. وقال في موضع:

«نحن على وعى ودراية بحياتنا، ولا ينبغي لاعتقادنا بالقدرة الإلهية أن يحول دون هذا العلم والدراية؛ إذ لا معنى لأن نشك في شيء نعلمه وندرك أنه موجود فينا بالتجربة؛ وذلك لمجرّد أننا لا نستطيع الحصول على موضوع آخر لا يمكن لنا إدراكه بمقتضى طبيعتنا»[٣].

وعليه فإن إنكار حرية الإنسان بسبب عدم إدراك المشيئة الإلهية، يُعد ـ من وجهة نظر ديكارت ـ أمراً غير معقول. وفي موضع آخر يرى أن العمل الأكثر عقلانية هو الاعتراف بقصور فهم الإنسان، والقول بأن المشيئة الإلهية غير قابلة للفهم:

«لن يرد علينا إشكال إذا قلنا بأن فكرنا متناه، وأن القدرة الإلهية الكاملة غير متناهية؛ وذلك لأن الله بقدرته التامّة ليس له علم أزلي بما هو كائن وسوف يكون فحسب، بل إن كل ما هو كائن وسيكون، متعلق لإرادته السابقة أيضاً»[٤].

وظاهر القضية أنه عندما يبحث بشأن المسائل الكلامية المرتبطة بالاختيار، يتخذ بشكل وآخر طرق حل مرتجلة، ولا يبذل أيّ جهد حقيقي لرفع تناقض هذه الحلول. يُضاف إلى ذلك أنه يتحدّث بطرق متنوّعة في مختلف المواقع؛ من ذلك أنه في النزاع الكلامي المحتدم بين أتباع غومار وأتباع أرمينوس ـ على سبيل المثال ـ يعلن عن توافقه مع أتباع غومار[٥]، وهذه الموافقة تعني ترجيح نظرية التقدير الأزلي؛ وذلك لأن هؤلاء كانوا يقولون باللطف الإلهي والإرادة الأزلية. إلا أن ديكارت يتحدّث في مراسلاته مع

---

1. B. Pascal, 1952, ***The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises***, William Benton publisher. p. VI.

2. R. S Woolhouse, 1993, ***The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics***, London. p. 190.

٣. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٢٥٢.

٤. المصدر أعلاه.

٥. كابلستون، فريدريك، **تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز** (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا أعواني، ص ١٧٩.

إليزابيث ـ أميرة بوهيميا ـ بشكل آخر، حيث يدافع عن حرية الإنسان. وهنا أيضاً يترك مشكلة إرادة الله واختيار الإنسان دون حل، أو أنه يجدها غير قابلة للفهم والتفسير.

الفصل بين الأمور الإيمانية والعقلية

لم يكن بمقدور ديكارت في حقل اللاهوت العقلي أن يدخل إلى المسائل المرتبطة بالله على نحو فلسفي دون مواجهة الإله المسيحي والتثليث والتجسّم. وللتغلّب على هذه المشكلة الفكرية، تحّدث ديكارت ـ من خلال الفصل بين الأمور الإيمانية والأمور العقلية ـ قائلاً:

> **«فيما يتعلق بالأمور الإيمانية الناشئة عن الإلهام الإلهي، يجب أن نكون في أحكامنا تابعين للأحكام الإلهية، وأما بالنسبة إلى الأمور التي لا ترتبط بالأحكام الإلهية، فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل بذلك الشيء الذي لم تتضح له حقيقته بعد، بوصفه أمراً حقيقياً، أو أن يعتمد على حواسّه في ذلك»[١].**

لا يمكن لديكارت أن يثبت الأمور الدينية بواسطة منهجه ومبانيه الفكرية، وبالتالي فإنه يتقبلها دون استدلال. يعمل ديكارت من أجل الوصول إلى الفكر الحر على وضع حدّ بين الإيمان والعقل، وهذا يعود في الواقع إلى التراث اليوناني. فقد كان اليونانيون على الدوام يضعون الحدود بين العلم والعقيدة؛ حيث عمد المتكلمون المسيحيون في العصور الوسطى إلى رفع هذه الحدود؛ ثم قام ديكارت والفكر الغربي اللاحق له بإعادة هذه الحدود إلى موضعها السابق.

وعلى كل حال فإن الله في فلسفة ديكارت يحتل مكانة جوهرية وأساسية بعد الـ «أنا المفكر»؛ بمعنى أنه كما أن ديكارت لا يصل إلى معرفة يقينية من دون الله، كذلك فإن عالم ديكارت غير قابل للتفسير من دون الإله اللامتناهي. إن غاية ديكارت هي تفسير وبيان العالم بواسطة العلم اليقيني. ومن هنا فإن التوجّه الخاص إلى الله ـ بالإضافة إلى انتماءاته الدينية ـ إنما ينشأ من نمط تفكيره الهندسي، وفي الحقيقة فإن إثبات وجود الله يُعدّ أمراً ضرورياً بالنسبة إلى ديكارت.

يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأن نتيجة التحليل العقلي لمفهوم الله، هي أن الله يجب أن يكون موجوداً في الخارج بالضرورة؛ لأن هذا المفهوم الذي يمكن تصوّره بهذه الصفات، يجب أن يكون له وجود حقيقي. وبذلك فإنه يتعرّض إلى الازدواجية بشأن بيان ماهية إلهه. فهو من ناحية يرى أن مفهوم الإله الكامل واللامتناهي في ذهنه، يبدو أوضح وأكثر تميّزاً من أيّ مفهوم آخر؛ ولكن ذات هذا المفهوم الواضح

---

١. رينيه ديكارت، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل السادس والسبعون، ص ٢٧٦.

والمتميّز والحقيقي، يُعدّ من ناحية أخرى متعذراً على الوصف والبيان، ومن هنا نجد ديكارت يلجأ في بيانه إلى ذكر أمثلة غير وجيهة، من قبيل: الدرّة، والمثلث، والجبل، وما إلى ذلك.

نقد إلهيات ديكارت

لقد توصّل ديكارت من خلال تأصيله لـ «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، من التفكير إلى وجود النفس والذات. إن رسالة هذا النوع من المعرفة والأبستمولوجيا هي أن التفكير مستقل عن الحياة. يقف التفكير على قمّة هرم الوجود؛ إن «أنا المفكرة» ـ بوصفها منشأ للأثر في عالم الوجود ـ تنبثق من الإدراك الذهني، وقد كان هذا النوع من التفكير بداية الإنسوية الجديدة. لقد عمد ديكارت من خلال البدء من الله بمفهومه المسيحي وإطلاق الجوهر اللامتناهي عليه[١]، تنزل بالله من مفهوم «أهيَه الذي أهيَه»[٢] إلى حدود الأصل الفلسفي (وكونه مقدمة في إثبات العالم الخارجي).

إنه من خلال حذف وإلغاء جميع أنواع الواقعية الروحانية وفهم الطبيعة ـ حتى الطبيعة المادية للإنسان بوصفه شيئاً ـ ساعد حتى التفكير الجديد في الأنثروبولوجيا المادية. لقد كان ديكارت يتّجه ـ دون علم أو قصد منه ـ نحو الوضعية، وبواسطة هذه الوضعية تحطم الرابط بين نظم وناظم الطبيعة وجميع المسائل المرتبطة بالأنطولوجيا والعلية. ومنذ ذلك الحين أخذنا نجد أن الكثير من الأنظمة ما بعد الطبيعية والميتافيزيقية ـ بحسب المصطلح ـ يقوم على نوع من فلسفة الطبيعة، والذي هو في الحقيقة ذات الفرضية الميكانيكية أو المنهج الفيزيائي / الرياضي[٣]. إن هذه الميتافيزيقية لم تكن بالمعنى التقليدي للكلمة، بل هو نوع من التعميم القائم على تحويل الطبيعة إلى رياضيات وكمّيات، تفصل نظم الطبيعة عن العالم الروحاني والأصول الأخلاقية المهيمنة على حياة الإنسان، وعن كل نوع من أنواع الواقعية الدينية والمعنوية التي يمكن للإنسان والطبيعة أن يسهما فيها من طريق غير طريق الواقعية الفيزيائية للمادة والحركة فيها. لقد كانت تداعيات هذا المشهد واسعة للغاية بالنسبة إلى ظروف الحياة البشرية ونتائجها المؤلمة على وجه البسيطة.

إن ديكارت يعمل على تعريف الله وصفاته بحيث يمكنه توجيه رؤيته الميكانيكية والهندسية عن العالم، وهذا يعني تحويل الله الواقعي والمعبود إلى أصل فلسفي معقول. وقد تنبّه باسكال إلى عمق مقولة ديكارت بشكل جيّد، وقال في ذلك:

---

1. R. S Woolhouse, 1993, ***The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics***, London. p. 190.

٢. **الكتاب المقدس**، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: ١٤.

3. Margaret Osler, 1994, ***Divine Will and the Mechanical Philosophy***, Cambridge University Press, p. 3.

«إن غاية ديكارت ترمي إلى عزل الإله، لأنه إنما يريده لمجرّد كبس الزر لتحريك العالم، وإلا فإنه لا يحتاج إليه لأكثر من هذه الغاية»[١].

يذهب الكثيرون إلى الاعتقاد بأن فلسفة ديكارت تمثل منعطفاً في تحوّل اللاهوت العقلي، بيد أن جيلسون[٢] يذهب إلى الاعتقاد بأن التحول الحاصل هنا هو من النمط الارتجاعي. إن صفات الله في الفلسفة العقلية لديكارت إنما تنحصر ـ على ما تقدّمت الإشارة إليه ـ بتلك التي يمكنها تفسير وجود العالم الميكانيكي لديكارت.

وهنا يتحول الله في نفسه ـ أي الغني المطلق والمختار المطلق والعالم والقائم بذاته ـ إلى موجود يجد نفسه مضطرّاً إلى القيام بمهمة تفسير العالم الديكارتي بالإضافة إلى لوازمه (خواصّ وصفات المكان الهندسية والقوانين الفيزيائية) لأقصى درجة ممكنة. ويأتي الاعتراض المشهور من باسكال على هذه النقطة من اللاهوت الديكارتي؛ إذ يقول: «إن إله المسيحيين ليس مجرّد إله صانع للحقائق الرياضية فقط»[٣]. لا شك في كون الإله المسيحي هو الإله الخالق، ولكن ذاته لا تختزل بمجرّد الخالقية؛ إنما ذات الإله المسيحي عبارة عن الوجود والكينونة:

«إنه الوجود الموجود»، وإذا أراد كان بمقدوره أن يخلق أيضاً؛ بيد أن وجوده لا يتوقف على أن يخلق، وحتى «علة وجوده ليست دليلاً على وجوده. يمكن للإله المسيحي أن يخلق؛ لأنه في أعلى مراتب الوجود»[٤].

في حين أن إله ديكارت حتى بوصفه العلة الفلسفية العليا وتشابهه مع إله المسيحية، قد تدنّى إلى حدود الأصل الفلسفي[٥]. إن هذا الإله ليس هو ذلك الإله الواقعي والمتميّز والمتعيّن والمصداقي؛ بل هو إله مفهومي غير متشخّص، ومنتسب إلى تفكير الإنسان[٦]. بالالتفات إلى هذه النتائج، لا نجد غرابة في

---

١. إتيان جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ١٩١.

٢. إتيان جيلسون، **خدا و فلسفه** (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٩٢.

٣. المصدر أعلاه، ص ٩٣.

4. Thomas Aquinas, 1998, ***Selected Writings***, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics p. 360.

٥. إتيان جيلسون، **خدا و فلسفه** (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٩٢.

6. Blaise Pascal, 1968, ***Pensees***, Translated by Isaac Taylor, PR. U.S.A, Set in Grolier Ultratype. p. 163 - 173.

ذهاب هنري مور ـ ضمن انتقاده الشديد لفلسفة ديكارت ـ إلى تصويره «على هيئة عدوّ للعقائد الدينية»[١].

لقد كانت الحكمة في العصور الوسطى ـ ولا سيّما في تعاليم ومفاهيم أوغسطين وتوما الأكويني ـ على رأس جميع المعارف البشرية، وكانت تعتبر الوسيلة الوحيدة لصيانة الإنسان من الانحراف الفكري والعقائدي؛ لأن موضوعها الأصلي كان هو الله. وبطبيعة الحال فإن ديكارت الذي كان مسيحياً معتقداً، لم يكن مخالفاً لهذه الحكمة، إلا أنه بوصفه فيلسوفاً ناقداً، كان ينشد حكمة بمعنى العقل الطبيعي كيما تساعده بواسطة التعرف على العلل الأولية على بيان العالم المادي بأسلوب رياضي.

إن اللاهوت التقليدي ـ من خلال تعريف العالم بوصفه غاية ـ كان يقول: إن الله إنما خلق عالم الطبيعة لينتهي إلى الإنسان (الغاية القصوى للطبيعة)؛ وأما ديكارت فإنه من خلال نفي:

«التصوّر القائل بأن الله قد خلق جميع الأشياء من أجلنا، أو حتى أن نفترض أن بمقدورنا فهم غايات الله من الخلق»[٢]،

يعرّف الله بوصفه مجرّد مبدأ الحركات، ويجيز لأحداث العالم لكي تواصل حركتها بوصفها عجلة رياضية كبرى. وهنا عمد ديكارت أيضاً ـ من خلال نفي وجود الغاية أو إدراكها ـ إلى تحويل العالم إلى كائن ميكانيكي ومادي مترامي الأطراف، وأصبح كل شيء جاهزاً ليأتي جيلبرت وبويل ليُشبّها العالم بالساعة التي تمّ تنظيمها من قبل الخالق لمرّة واحدة، لتواصل حركتها ودوران عجلاتها بعد ذلك بشكل دقيق وموزون، بفضل وتوفيق من الرعاية الإلهية العامة.

النتيجة

إن ديكارت من خلال تأصيل التفكير، قد توصّل من الفكر إلى وجود النفس، ومن خلال النفس توصّل إلى وجود الله. إن رسالة هذا النوع من المعرفة والأبستمولوجيا هي أن التفكير يقف على قمّة هرم الوجود؛ وإن «أنا المفكرة» ـ بوصفها منشأ للأثر ـ تندرج ضمن عالم الوجود. إن هذا النوع من التفكير يمثل بداية الإنسوية. وإن الله في هذا النوع من التفكير ليس واقعياً ولا متعالياً، بل هو مفهومي ومنتسب إلى فكر الإنسان.

إن ديكارت يعمل على تعريف الله وصفاته بحيث يمكنه توجيه رؤيته الميكانيكية والهندسية عن

---

١. فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه**: فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (تاريخ الفلسفة: الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى هيوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير جلال الدين أعلم، ص ٨ ـ ٧٤.

٢. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٧٤٥.

العالم، وهذا يعني تحويل الله الواقعي والمعبود إلى أصل فلسفي لا يُشبه الله الحيّ والقادر والمتعالي.

إن اللاهوت التقليدي ـ من خلال تعريف العالم بوصفه غاية ـ كان يقول: إن الله إنما خلق عالم الطبيعة لغاية، إلا أن ديكارت ـ من خلال نفي وجود غاية لهذا العالم أو إدراك هذه الغاية ـ عمد إلى تحويل العالم إلى كائن مادي خال من الروح. إن ديكارت يتصوّر لله منشأ ذهنياً، في حين أن الله عين الوجود الخارجي، ولا يمكن للذهن أن يستوعبه. إن منهج ديكارت في معرفة الله عقلي، وهذا العقل محدود للغاية، وإن العقل بالالتفات إلى إحساس التصوّر الواضع والمتمايز يتجه إلى معرفة الله، في حين أن الفلسفة الإسلامية ترى أن المعارف الشهودية والوحيانية بدورها ضرورية في إدراك حقيقة الوجود أيضاً. إن الحكمة الإسلامية تنزّه الله من التوصيف والتعريف؛ في حين أن ديكارت من خلال إطلاق الجوهر على الله، يكون قد قام بتعريفه. في حين لا وجود لإطلاق الجوهر على الله في الفلسفة الإسلامية والحكمة المسيحية.

إن لإله ديكارت شأناً معرفياً وأبستمولوجياً، في حين أن لإله الحكمة الإسلامية والمسيحية شأناً وجودياً وأنطولوجياً، وأن ذات الحق تعالى وجود مطلق. إن إله الحكمة الإسلامية فاعل ومستقل ومبدأ لجميع الكائنات، في حين أن إله ديكارت معلول للعقل والذهن الجزئي لديكارت، وليس له أيّ خلاقية وفاعلية تجاه الوجود. وعلى هذا الأساس لا يمكن تفسير الوجود أو يكون معقولاً بواسطة إله ديكارت. إن هذا الإله ليس هو ذلك الإله الواقعي والمتعالي في العالم، وليس وليس متعيّناً ولا مصداقياً، بل هو إله مفهومي غير متشخص، ومنسوب إلى تفكير الإنسان.

المصادر

١. باربور، إيان، **علم و دين** (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

٢. الجعفري، محمد تقي، **تفسير نقد و تحليل مثنوي** (تفسير ونقد وتحليل المثنوي)، ج ١٢، انتشارات إسلامي، طهران، ١٣٦٨ هـ ش. (مصدر فارسي).

٣. جوادي آملي، عبد الله، **تبيين براهين إثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله**، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

٤. جيلسون، إتيان ، **خدا و فلسفه** (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

٥. جيلسون، إتيان ، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.

٦. حائري، مهدي، **كاوش هاي عقل نظري** (بحوث في العقل النظري)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦١ هـ ش. (مصدر فارسي).

٧. حسن زاده، صالح، **سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه** (مسار وتطوّر مفهوم الإله من ديكارت إلى نيتشه)، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

٨. ديكارت، رينيه، **اعتراضات و پاسخ ها** (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفضلي، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٤ هـ ش.

٩. ديكارت، رينيه، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، نشر سمت، طهران، ١٣٨١ هـ ش.

١٠. ديكارت، رينيه، **فلسفه دكارت** (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بيدي، الأصل ٢٥، انتشارات بين المللي الهدى، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

١١. السبزواري، الملا هادي، **شرح المنظومة**، قسم الفلسفة، انتشارات علامة، قم.

١٢. الطباطبائي، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، بحاشية الشيخ مرتضى المطهري، نشر صدرا، قم، ١٣٥٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

١٣. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان **في تفسير القرآن**، ج ٦، ١٣٦٣ هـ ش.

١٤. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، **رسائل توحيدي** (الرسائل التوحيدية)، مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

١٥. العلامة الطباطبائي، السيد محمد حسين، **نهاية الحكمة**، انتشارات جامعه مدرسين، قم.
١٦. كابلستون، فريدريك، **تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز** (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا أعواني، ج ٤، انتشارات سروش علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
١٧. كابلستون، فريدريك، **تاريخ فلسفه**: فيلسوفان انگليسي از هابز تا هيوم (تاريخ الفلسفة: الفلاسفة الإنجليز من هوبز إلى هيوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير جلال الدين أعلم، نشر سروش، ١٣٦٢ هـ ش.
١٨. كانط، إيمانوئيل، **سنجش خرد ناب** (تقييم العقل الخالص)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
١٩. الكتاب المقدس
٢٠. لوك، جان، **جستاري در فهم بشر** (بحث في فهم البشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا زاده شفق، انتشارات شفيعي، ١٣٨١ هـ ش.

21. Anselm, St, 2004, ***The Cambridge Companion to An***selm, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.2004.
22. Aquinas, Thomas. ,1998**, *Selected Writings***, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics.
23. Descartes, Rene. ,1988, ***Selected Philosophical Writings***, Translated by John Cottingham and Robert Stooth off, London: Cambridge University Press.
24. Hume, David, 1968, ***A Treatise of Human Nature***, Oxford: The Clarendon Press.
25. Jordan, Howard Sobel, 2004, ***Logic and Theism*** (Arguments For and Against Beliefs in God), Cambridge University Press.
26. Mackie, J. L, 1982, ***The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God.*** Oxford university Press.1982.
27. Osler, Margaret, 1994, ***Divine Will and the Mechanical Philosophy***, Cambridge University Press.
28. Pascal, B. ,1952, ***The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises***, William Benton publisher.
29. Pascal, Blaise, 1968, ***Pensees***, Translated by Isaac Taylor, PR. U.S.A, Set in Grolier Ultratype.
30. Woolhouse, R. S, 1993, ***The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics***, London.

في تأويل ديكارت[1]
عن معنى التفكير به غربيًّا وعربيًّا

د. إدريس هاني[2]

بدا ديكارت حتى اليوم بمثابة واقعة تاريخيّة في الكون الميتافيزقيّ الحديث، ومع أنّه زبدة القرون الوسطى وأحد القادة العقلانيّين الذين جاؤوا لتلبية دعم الإيمان طبقًا لمخرجات مجمع ليتران، إلاّ أنّ تاريخ الفلسفة منحه وسام الأب الروحيّ للفلسفة الحديثة بلا منازع، ليحتلّ قمرة قيادة تاريخ الأفكار في العصر الحديث، عرف ما بعده انطلاقًا منه، ما يجعله قسيم تاريخ مديد: ما قبل ديكارت وما بعده، وما بعده ينقسم إلى ديكارتيّين ولا ديكارتيّين. لا زال تسجيل الحضور في مدرك الكوجيتو الديكارتيّ يفرض نفسه على مجايليه، بدءًا من مالبرانس وسبينوزا وليبنيتز، ومرورًا بهيغل وكانط ووصولًا إلى هوسرل وهايدغر. لا زال ديكارت ينحت مكانته في راهنيّة الخطاب الفلسفيّ، ويفتح المجال لتأويلات عدّة، فغدا لكلٍّ ديكارته، إذ لم يبالغ بول ريكور حين اعتبر ديكارت هوسرل ليس هو ديكارت جيلسون أو لابورت أو ألكي[3].

قد لا يسلّم بعض الباحثين بصحّة هذه الأحكام في تاريخ الفلسفة الحديثة، إلّا أنّ ثمّة ما يؤكّد على أنّ ديكارت حاول تجديد الخطاب الأنطولوجيّ، أي المحاولة التي تعيّن أن لا تُقرأ فلسفيًّا وحسب، بل وجب أن تُقرأ في سياق جدل المعرفة والسّلطة وبنية الخطاب. يشير جونفيان روديس لويس إلى أنّ ديكارت ليس بدعًا فيما أتى به بخصوص تأمّل الوجود، فلقد أخذ بقسم وافر من الأنطولوجيا التقليديّة لأسلافه انطلاقًا من أسس جديدة يتجلّى فيها أمران: الانتقال من الفكر إلى الوجود والوضوح[4]. وليس في هذا التوصيف ما أنكره ديكارت، فهو سبق وأوضح بأنّ ما تناوله ليس جديدًا، بل هو قديم قدم الحقيقة نفسها. هذا الذي سيجعل البداية جريئة تتوسّل بالوضوح والمنهج والاستدلال، ولكن، كما سنرى فيما بعد في ضوء التّأمّلات الديكارتيّة الهوسرليّة، فإنّ ثمذة ما لم يتنبّه إليه ديكارت من سقطات أو التموضع خارج الكوجيتو.

---

١. المصدر: هاني، إدريس، مجلة «**الإستغراب**» الفصلية، العدد ٢٤، صيف ٢٠١٠م، لصفحات ١١٩ إلى ١٥٧.

٢. مفكر وباحث في الفلسفة، المملكة المغربية.

٣. بول ريكور: **في مدرسة الفينومينولوجيا**، ص ١٩٨، ترجمة عبد الحي أزرقان.

٤. جنفيان روديس لويس: **ديكارت والعقلانيّة**، ص ١١، تـ: عبده الحلو.

ليس الديكارتيّون هم من أخلصوا ووفوا لكلّ تفاصيل التّأمّلات الديكارتيّة، فهذا من أسوأ ما ابتُليت به الفلسفة حين يكون الحديث عن الأوفياء، فمالبرانس كسبينوزا كلايبنتز، يختلفون مع ديكارت في تفاصيل كثيرة، بل ذهب جنفيان إلى أنّ سبينوزا ولايبنتز ـ المصنّفَيْن كديكارتيّيْن ـ انطلقا من نقاط مختلفة مع ديكارت، كما صرّحا بأنّهما خصمان له[١]، وسنرى مع هوسرل أنّ العودة إلى ديكارت لا تعني الاتفاق مع سائر ما أتى به، بل العودة إلى البداية وإعادة التأسيس. لقد مضى ديكارت ـ وهذه خاصّيّة تجربته ـ إلى النهاية في كلّ مسألة كما زعم ألكسندر كويريه، غير أنّه ينبغي التّوقف عند العبارات، حين يتعلّق الأمر بمفهوم العقل والعلم والتجربة الفلسفيّة، فإنّ ديكارت في نظر هوسرل وانتهاء بهايدغر، لم يكمل المهمّة، ربما في نظر هذا الأخير أسّس لانطلاقة أنطولوجيّة خاطئة، لكن خلف هذا التبجيل توجد تلك الحقيقة، وهي أنّ ديكارت دشّن عصرًا جديدًا في التفكير انطلاقًا من تساؤلات بسيطة حول الوجود، ظلّت تساؤلات تراود الفلاسفة منذ قرون، غير أنّه استطاع أن يمضي بالشكّ إلى نهايته، ونهاية الشكّ هنا لا تعني إلاّ بداية اليقين، فما بعد الشكّ إلاّ اليقين. ومع أنّ الشكّ منهجيًّا ارتبط بديكارت إلاّ أنّه، بغضّ النّظر عن أهمّيّة «الإيبوشي»، فإنّ ديكارت كان بهذا المعنى أهمّ فيلسوف حديث استطاع أن يهزم الشكّ إلى الأبد. لعلّ السياق الذي يضعنا فيه كويريه في دروسه عن ديكارت في جامعة فؤاد الأوّل وبطلب من تلميذه طه حسين عميد كلّيّة الآداب، تضيء على هذا المسار الذي بدا فيه ديكارت متمّمًا ومخاصمًا لأستاذه الشّكاك مونتاني. كان الشكّ فوضى تلتهم كلّ شيء، لكنّ ديكارت قضى على الشكّ المدمّر للأسس، إنّه حسب كويريه يتمّم مهمّة الشكّ ولكن في الوقت نفسه يهدمها[٢]. وجب فهم العبارة السابقة في السياق التاريخيّ، أي ديكارت متمّمًا وهادمًا لشكّانيّة مونتاني.

الشكّ التبسيطيّ منهك لنفسه كما رأى مناهضوه من الوهلة الأولى، كيف نشكّ في كلّ شيء، ونمنح الشكّ يقينًا حتى أنّنا لا نستطيع الشكّ في الشّك. لقد أوصل ديكارت الشكّ إلى أرضيّة يقينيّة منها يستأنف البناء الأنطولوجيّ والعلميّ على طريق اليقين. لقد كان أحرى أن يُقال بأنّ ديكارت هو فيلسوف اليقين بامتياز.

لماذا تأويل ديكارت؟

لهذه المقالة وهواجسها الأخرى أصل في حادثة عارضة، تتعلّق بتعقيب قام به باحث على محاضرة سبق أن ألقيتها قبل سنوات في جامعة بهشتي بطهران، تناولت فيها باختصار شديد علاقة الفكر بالوجود، وقرأت الكوجيتو قراءة نقديّة مجملةً في عين أصالة الوجود صدرائيًّا والكينونة الحاضرة هيدغيريًّا. جاء

١. م، ن، ص ١٢.

٢. ألكسندر كواريه: **ثلاث دروس في ديكارت**، ص ٣٠.

في كلام المعقّب حينئذ: علينا أن نكون أمناء حين نتحدّث عن الأموات، ولا شكّ أن المعقّب لم يكن جادًّا، لأنّه من خلال كلامه كان يتحدّث خارج مقصود كلامي، والقصد قضيّة ديكارتيّة بامتياز، والاستيعاب الضروريّ للخطاب هو مطلب تاريخيّ لديكارت أيضًا، وهو يبحث عن تمكين لتأمّلاته، غير آبه بمن لن يُحسن فهمه، فلقد كان من الأوائل الذين اعتبروا الحقيقة قديمة، وبأنّ الالتباس نابع من سوء النّيّة. وقد أخبرني بعض الحاضرين فيما بعد أنّ تلك هي عادة المعقّب المذكور في استفزاز المحاضرين، وهذا أكّد لي بأنّ الأمر يتعّلق بمغالطة يمكن أن نسمّيها: مغالطة الضمير أو المُغالطة الائتمانيّة فيما هو موضوع نظر نقديّ، ويبدو أنّ الرّد المنطقيّ للمغالطة لا يكفي، فلقد كانت مغالطة شديدة التأثير حتى أنّها تركت فيَّ أثرا نفسيًّا بالغًا على مستوى تأنيب الضمير، وإن كنت قطعت يقينًا بعدم جدّيّة كلام المُعقّب.

سأعود إلى ديكارت مرة أخرى لإعادة تأويله، ولكن في الوقت نفسه من أجل نحت راهنيّته من باب العودة إلى الأصل. لقد كان ديكارت منهمكًا بأسئلة كونيّة، وكان يرى في عالم المسيحيّة وتعاليمها ذروة المعقول والمنقول، إنّما ينقصها الطريقة الفلسفيّة للدّفاع عن حقائق الإيمان، والأهمّ من كلّ ذلك، أنّ ديكارت كما سنرى في «التّأمّلات» وقبله في خطاب المنهج، فيلسوف جادّ غير مخاتل، يمنح الأشياء القدر الكافي من التّأمّل ويذهب كما عقلاء عصره من أمثال وليام الآكامي[1] إلى أقصى ما يمكن من الاقتصاد في العلم، وذلك في محاولة للقبض على أقصى الوضوح. إنّه يسوس استدلالاته بعمق، ولكن دون عنف، لقد كان مدركًا لخطورة عصره؛ لذلك كان مجاملًا بارعًا لسلطة الكنيسة.

إنّ التّأمّل في «التّأمّلات»، يساعدنا على فهم «الإبستيمي» بالمعنى الفوكونيّ، الرّابض خلف هذا الأثر. لقد كان الخطاب الكنسيّ قد واجه خطابًا شديد الاستهتار بما كان يبدو بديهيًّا، غير أنّ هذه البديهيّة كما تراءت لديكارت، هي بديهيّة تستمدّ عناصرها من مجتمع المؤمنين، ولكنّها عاجزة عن إقناع من ليس جزءًا من هذا الاعتقاد. عقلنة الكلام المسيحيّ، وكأنّه يستعيد ويجدّد أمرًا تراءى له قديمًا، غير أنّ الرّغبة الملحّة في هذا التّحيين، هي قضية يفرضها الحِجَاج وتتطلّع إلى تعزيز المنهج والكشف على البدايات الصحيحة. كان ديكارت هو عُصارة عقلانيّة العصور الوسطى، يعيدنا بكيفيّة أكثر اقتصادًا إلى القدّيسيْن سان أوغسطين وأنسلم، لحظة الذّروة في علم الكلام الكنسيّ، وتجاوزهما في الوقت نفسه.

إذا شئنا الوقوف عند مفهوم الإبستيميّ، فإنّ ديكارت هو تعبير عن مفترق طرق، هو فرصة سانحة للكلام الكنسيّ ولتدشين عصر الإيمان العقلانيّ، عصر إيمان جديد، عصر تناول قضيّة الإيمان بمستوى من البراهين تمتاح من عقلانيّة القرن الوسيط ولكن بمنهجيّة ووضوح فلسفيَّيْن أكبر. هل هو يا ترى افتتاح

1. William of Ockham

رسميّ للعصر الحديث أم تأكيد على ذروة القرون الوسطى في التفكير؟ هل سنقرأ ديكارت كبداية أم كنهائية؟ في أيّ زمن فلسفيّ يتعيّن قراءة التجربة الديكارتيّة؟

حين كنت أتبرّى من الديكارتيّة أو على الأقلّ أحذّر من غلوّها واشتغالها تحت ضغط الشكّ العامّ لعصره، كنت في الحقيقة أتبرّى من الفهم المتداول عن الديكارتيّة، وكان هذا همّ ديكارت مسبقًا، أي الخوف من سوء الفهم، على الرغم من أنّه أشار في التأمّلات إلى أنّه يدرك مسبقًا أنّ قسمًا ممن سيقرأونه دون التخلّص من تشويش الحواس والمسبقات لن يستفيدوا شيئاً. والحقيقة أنّه توجد مساحة كبيرة عند ديكارت لم تُفهم كما ينبغي، وهي أرضيّة صالحة لقيام تأويل متجدّد للكوجيتو الديكارتيّ، وهو ما سأقوم به هنا تدريجيًّا. فالفيلسوف بما أنّه يشتغل في حقل متخم بالمفاهيم، هو سابق لعصره على أيّ حال، لا شيء في عصره يُدرَك كما يُدرَك أيّ خطاب آخر، وحظّ ديكارت من التأويل كبير، فما هي تاريخانيّة الكوجيتو الديكارتيّ؟

هل كان ديكارت غزّاليًا؟

أخفى ديكارت مصادره كما هو ديدن فلاسفة عصره وما بعده. فالبحث عن أصل للتفكير دفاعًا عن معتقد الكنيسة أو عن الميتافيزقا الغربيّة، يبرّر تجاهل حقبة من تجارب الفلسفة الإسلاميّة. ولا شكّ أنّ ثمّة من حاول اكتشاف ما بين أبي حامد الغزّالي ورينيه ديكارت من اشتراك، لا سيّما في مسألة الشكّ المنهجيّ وجرأة التفكير بتجرّد، غير أنّ هذا أمر لم يكن في نظري ـ على الأقل ـ في حاجة إلى برهنة. لم يهتمّ ديكارت باعتماد الفلسفة سبيلًا لدعم اللاّهوت فقط، بل أكّد في التأمّلات على أهمّيّة تحديث براهينها ما دامت الحقيقة قديمة. يحيلنا هذا إلى العمليّة التي قام بها الغزاليّ ليتقاسم تجربته المعرفيّة ومراحل الوعي بالأشياء بناء على الشّك. كان الغزالي بعد أن صفّ صنوف المتصدّين للمعرفة في زمانه وفي مقدّمتهم المتكلّمين، يبحث عن طريق جديد ومرتكز تنهض عليه أولى اليقينيّات. حصل عندي هذا الانطباع حينما قرأت المنقذ من الضّلال في طفولتي، كان حدسي الطفوليّ قد حسم بأنّ ثمّة تشابهًا لا يمكن إنكاره البتّة، لكنّني نظرت إلى الأمر بحسن نيّة وبراءة الطفل، وسيكبر ذلك الانطباع، حيث بدا لي ما بين «المنقذ من الضلال» والتّأمّلات، ما لا يمكن تفسيره بالتوافق التّخاطريّ، ووقوع الحافر على الحافر. لا شكّ أنّ كتابات الغزاليّ وابن سينا، مما تمّ نقله إلى اللاّتينية، قد شكّلت رافدًا لفلسفة اللاّهوت، كما شكّلت مصدرًا معرفيًّا كبيرًا خلال القرن الوسيط. كانت مصادر الفلسفة الإسلاميّة تمثّل حاجة، وفي الوقت نفسه تحدّيًا للقرن الوسيط الفلسفيّ الأوروبيّ. البحث عن الأصيل كما سنجد فيما بعد مع هايدغر هو مطلب الكينونة الأوروبيّة، وهو يكفي لتبرير ذلك التّجاهل. لقد أطلق الغزالي شكّه المنهجيّ في المنقذ من الضلال، وابتدأ ذلك باستهداف وسائل الحسّ، وقارن المشاهدة الواقعيّة بذات المشاهدة والإحساس

في الحلم، وكان قد أربك بذلك طرائق المعرفة السابقة، حتّى أنّه هاجم الفلاسفة في موقفهم من الإلهيّات، وقد شكّل ذلك روح التّأمّلات الديكارتيّة.

لا أريد الوقوف عند ظاهرة تجاهل تجارب العالم الإسلاميّ في الممارسة الفلسفيّة الوسيطة من قِبل فلاسفة النهضة الغربيّين، ديكارت في التّأمّلات، دايفيد هيوم في موضوع السببيّة تحديدًا، تجاهل لم يعفِهم من الإخلال بالأمانة العلميّة، نظرًا لأنّهم كانوا يبحثون عن الـ «Arche»، أي عن نقاء الأصل الأوروبيّ وربطه بالإغريق إيتيمولوجيًّا، وبالجرمان كميراث تداوليّ، حتى أنّهم تجاوزوا الرشديّة اللاّتينيّة. لكن لا تفوتنا الإشارة إلى هذا التّأثر الديكارتيّ بموقف الغزاليّ، ربما فيما سأقف عنده، الصيغة التي اختارها بعد سنوات طويلة د. طه عبد الرحمن في تخطيء ترجمة محمود الخضيريّ للكوجيتو الديكارتيّ (في بداية الثلاثينات من القرن الماضي)، حيث سافر بعيدًا في تكلّف هذا التخطيء وإيجاد بديل من بيت صوفيّ[١]، بينما الكوجيتو لم يفعل سوى تغيير عبارة للغزاليّ: أنا أريد إذن أنا موجود وقادر أو إنسان، حيث أفرد زكي نجيب محمود في كتابه رؤية إسلاميّة فقرة لشرح هذه العبارة تحت عنوان: أنا أريد ـ إذن ـ أنا إنسان[٢]. سيبدو هذا الاستبدال أكثر وضوحًا حين ندرك العلاقة بين الفكر والإرادة في عصر متأخّر مع شوبنهاور: العالم كتمثّل وإرادة. لعلّ ما يستوقف الناظر هو التشابه المفرط بين الغزالي وديكارت، وقد ذهب الأمر بالأمين العام للمكتبة الوطنيّة في تونس والمحقق اللغويّ عثمان الكعّاك أن قدّم عرضًا عن ذلك عام ١٩٧١ في المؤتمر العاشر للفكر الإسلاميّ بعنّابة، حيث أشار إلى العمل البحثيّ المشترك الذي دعاه إليه محمد عبد الهادي أبو ريدة بخصوص تأثير الغزالي على الفكر الغربيّ، حيث انتهى البحث إلى اكتشاف الكعّاك لنسخة من المنقذ من الضلال للغزاليّ ضمن مكتبة ديكارت، مترجمة باللّاتينيّة، حيث نقل أنّه عند الإطلاع عليها، اكتشف أنّ ثمّة خطوطًا حمراء بخطّ ديكارت على بعض العبارات نظير قول الغزالي «الشكّ أُولى مراتب اليقين»، حيث علّمها ديكارت بخط يده معلّقًا: «هذا ينقل إلى منهجنا»[٣].

عزّز د. محمود حمدي زقزوق في مناقشته لرسالة دكتوراه بألمانيا تقدّمَ بها هذا الأخير في جامعة ميونيخ عام ١٩٦٨ تحت إشراف رينهارد لاوت. ذكر محمود أنّ الأستاذ فوجئ بسبق الغزالي لديكارت في منهج الشكّ ولم يعترض على ذلك، إنّما قصارى ما طالب به الباحث، هو عرض النصوص المذكورة عن

---

١. زعم طه عبد الرحمن في ردّه هذا على ما سماه شاهدًا قطعيًّا ضدّ منازعات خصومه، أورده في الختام لكنه كان أحرى أن يورده في مقدّمة الاستدلال، بأنّ صديقًا نقل له ورقة مكتوب فيها بيت شعريّ بعد أن قرأ صيغة انظر تجد وهي: يا تائهًا في مهمّة عن سرّه / انظر تجد فيك الوجود بأسره. وطبعًا، أعطاها طه عبد الرحمن صيغة «وجدتها» لحامل الورقة ، كما أعطاها صفة «وقوع الحافر على الحافر»، انظر: فقه الفلسفة. **القول الفلسفيّ، المفهوم والتأثيل**)، ص ٣٧.

٢. زكي نجيب محمود: **رؤية إسلاميّة**، ص٨٩.

٣. لعلّه من المفارقة ـ كما يُحكى - أنّ الكعاك وجد ميتًا بغرفته في اليوم الثاني من المؤتمر المذكور.

الغزالي على أحد المستشرقين الكبار للتحقّق من دقّتها، حيث أحالها على أنطون سبيتالر من كبار المستشرقين الألمان، ولم يغيّر فيها شيئا حسب صاحب الرسالة، سوى صعوبة تقبّله لتأثّر ديكارت بالغزالي، واعتبر ذلك شكلًا من توارد خواطر. حين نشر د. محمود رسالته هذه أوّل مرة باللغة الألمانيّة عام ١٩٩٢ بواسطة دار (Peter Lang-Verlag) أثارت اهتمام الصحافة، وكتب كريستوف فون فولتسوجن عن ذلك مقالة تحت عنوان: «هل كان الغزالي ديكارتيّا قبل ديكارت؟» مشيدًا بأهمّيّة الكتاب من الناحية العلميّة، وداعيًا لإعادة النظر لتجاوز فكرتنا عن كلّ من الغزالي وديكارت[١].

كان أولى أن يقال إذن: هل كان ديكارت غزّاليًّا، حيث ملامح التّمركز الغربيّ تضعنا أمام المفارقة التّاريخيّة لا يمكن هضمها إلّا بناء على مكانيّة السّفر في الزمان. يذهب الغزّاليّ هنا إلى ضرب من الشكّ المنهجيّ طلبًا لليقين، وذلك باستعماله عبارة «التّشكّك»، وهو قبل التّأمّلات الديكارتيّة اعتبر البحث عن مركز يقينيّ تقوم عليه المعرفة أمرًا لا مفرّ منه، وذلك حينما يقول:

«ثمّ علمتُ أنّ.كلّ ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقّنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينيّ»[٢].

لم أقرأ المنقذ من الضلال في مقتبل شبابي قراءة عابرة، بل عشت تفاصيل ذلك الموقف بوجدان واهتمام فائق، وهي تجربة كافية كي تمنح حدسي قدرة على افتحاص وجوه الشبه بين التجربتين، لا مجال لإنكارها إلاّ على سبيل الاستغباء، فالغزاليّ في هذه التجربة يؤكّد على الخبرة الذاتيّة للوعي ونبذ التقليد عنوة، وسأجد نفسي في التّأمّلات الديكارتيّة أحوم حول المضمون نفسه، فالغزّالي انطلق من الحسّيّات والضروريّات باعتبارها الشيء الوحيد الذي قال عنه:

«لا مطمع في اقتباس المشكلات إلّا من الجليّات، وهي الحسّيات والضروريّات، فلا بدّ من إحكامها أوّلًا لأتيقّن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريّات، من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديّات ومن جنس أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقّق لا غدر فيه ولا غائلة له؟ فأقبلت بجدّ بليغ أتأمّل المحسوسات والضروريّات وأنظر هل يمكنني أن أشكّك نفسي فيها، فانتهى بي طول التّشكّك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا، وأخذت تتّسع للشكّ فيها...»[٣].

في «المنقذ من الضلال» وكذا في «تهافت الفلاسفة» و«محكّ النظر وميزان العمل»، ما يكفي للوقوف

---

١. د. محمود حمدي زقزوق: **المنهج الفلسفيّ بين الغزالي وديكارت**، ص ١٢.

٢. المصدر نفسه، ص٦٤.

٣. أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضّلال**، ص ٦٥-٦٦.

عند منهج الغزّالي في الشكّ والتشكيك المنهجيّ، حيث اعتبر الشكّ طريقًا موصلًا لليقين، ومن لم يشكّ لم ينظر ومن لم ينظر لم يُبصر ومن لم يُبصر بقي في العمى والضلال. لقد ربط الغزاليّ بين النّظر والشّك، مما يؤكّد على أهمّيّة الشكّ المنهجيّ عند التحقيق.

التّأمّلات أو المنقذ من ضلالات الحواس

إذا تفادينا هذا النوع من التحقيق، ونظرنا بحسن نيّة، واعتبرنا أنّ ديكارت مارس أقصى التّناصّ مع الغزاليّ في كتاب المنقذ، ونظرنا في تجربة ديكارت باعتبارها تجربة فريدة استطاعت أن تفتتح عصر الحداثة بتساؤلات حول العقل والنفس والوجود والمنهج، مفجّرة عصرًا جديدًا يمكن اعتباره عصر الكوجيتو، وإذا ما تفادينا أحكام قيمة نابعة من جهل عصر ديكارت، وليس جهلًا شخصيًّا لديكارت، فإنّنا سنقف على محاولة جديدة في الاقتصاد في العلم، والبحث عن ركيزة لقيام معرفة حقيقيّة، فبين «التّناص» و «التّلاص»، مسافة يخفّف من وطأتها المفهوم المنقذ نفسه، ألا وهو نظام الخطاب. إنّ مقتضيات زمن المعرفة وضرورات الإبستيميّ تفتح المجال لولادة فكر جديد، لا أهمّيّة فيه لهذا التّفصيل، ولكنّه يمكن أن يشكّل استجابة لحاجة يقتضيها علم المعرفة الذي يحتلّ فيه المفكّر مكانة ثانويّة. هنا يبدو العقل تاريخيًّا وليس العكس، بتعبير آلان فانكيلكروت في هزيمة الفكر[1]. لقد اتسّع منهج الشكّ في تجربة ديكارت ليشمل مقصدًا آخر، منح العقل دورًا محوريًّا في الـ «أنا أفكّر»، وللعلم والطبيعة، بخلاف الغزّاليّ. هنا سنجد آثار السياق التّاريخيّ، عصر ثورات العلم الطبيعيّ والرياضيّ.

لقد كان ديكارت بارعًا في المجاملة، حتى أنّه اعتبر تأمّلاته في خدمة اللاّهوت، بل أهداها إلى السادة عمداء ودكاترة الكلّيّة اللاّهوتيّة في باريس، حيث أظهر بأنّ كتابه جاء ليحلّ فلسفيًّا سؤاليْ: الله والنفس دون الاكتفاء بالجواب اللاهوتيّ الخاصّ بمجموعة المؤمنين المكتفين بالتسليم. في كلّ هذه المقدّمة من التأمّلات، نكون أمام خطاب يهدف إلى الدفاع عن الإيمان المسيحيّ من خلال التفكير الفلسفيّ، إنقاذًا للكنيسة من انتشار موجة الإلحاد. يعتبر ديكارت أنّه يؤدّي توصية لمجمع لتران[2] الذي أُقيم تحت إشراف البابا ليون العاشر في دورته الثامنة[3]، حيث دعا الفلاسفة إلى استعمال البراهين العقليّة لإظهار الحقيقة. يقول ديكارت بأنّه لم يفعل بدوره سوى تنفيذ هذه التوصية، وقد أوضح ديكارت أنّ عمله هذا، ليس

1. Alain Finkielkraut: ***La Defaite de la Pensee***, p 18, edition gallimard,1987.

2. Concile Du Latran

٣. سمّي على اسم كاتدرائيّة القدّيس يوحنا اللاّترانيّ بروما، الذي شهد انعقاد المجمع الأوّل.

بالضرورة أن ينجح في مهمّة الإقناع؛ ولهذا دعا إلى أن يُشمل الكتاب بعناية من قبل هؤلاء السادة في الكلّيّة اللاهوتيّة، بل دعا إلى أن يتدخّلوا في النظر فيه وتصحيحه ما أمكنهم ذلك[1].

وجب التذكير بموقف ديكارت، لجهة أنّه لا يزعم أنّه سيأتي بحجج جديدة، بل كان همَّه استئناف النهوض بها مع حسن الترتيب والوضوح، لكي يتلقّاها الناس كبراهين صحيحة، أي مقنعة. إذن يمكن تلمّس البعد الحجاجيّ في التّأمّلات، وبأنّنا لسنا فقط أمام تجربة ذاتيّة لا تستحضر الآخر، فالتّأمّلات بهذا المعنى، ليست إرادة تقاسم حالة تفكير بصوت رفيع، بل هو خطاب قاصد، بكل مقوّماته الحجاجيّة واستراتيجيّته الإقناعيّة. كيف نجعل النّاس يتلقّون هذه الحجج كبراهين صحيحة، انطلاقًا من اعتقاد ديكارت وتصريحه بأنّ البراهين القديمة صحيحة هي الأخرى فيما لو تمّ استيعابها كما يجب. لنتذكّر التوجيه الشهير لديكارت في خطاب المنهج حول أهمّيّة معرفة استعمال العقل حيث لا يكفي اكتماله. إنّ ديكارت وهو يتهيّأ لتقاسم تأمّلاته السّتة، كان يحمل همّ المتلقّي المفترض. وعلى الرغم من أنّه اعتبر طريقته في الاحتجاج متفوّقة في اليقين والبداهة على حجج الهندسة، إلاّ أنّه لا يضمن أن يتمّ فهمها كما يجب الفهم من قبل النّاس، لأسباب قد تكون عائدة إلى طول هذه البراهين، أو نظرًا لعدم تجرّد ذهن المتلقّي من المسبقات وبسبب ضغط الحواس.

لهذه الأسباب التي تتعلّق بغياب ما يضمن أن تكون حجج ديكارت مفهومة على الوجه الصحيح، هو يتوسّل بعناصر السّلطة والتمكين، ملتمسًا من السلطة العلميّة لرؤساء المجاميع المقدّسة أن تُشمَلَ رسالته هذه بالعناية،وعليه، فهو يبيّن بأنّ الحقيقة المشمولة بهذه العناية ستجبر في نهاية المطاف كلّ العلماء على أن يسلّموا بحُكم رؤساء وأعلام تلك المجاميع التي راهن عليها ديكارت في فرض براهينه، وذلك من شأنه أن يردع كبرياء المعاندين وصلفهم. لقد صرّح بأنّه غير آبه لرأي الجمهور فيه، ولا ينتظر منهم ثناء ولا حتى أن يقرؤوا عمله، بل دعا إلى أن لا يقرأ هؤلاء كتابه الذي تبيَّن أنه وجّهه إلى من هم جديرون بمشاركته تلك التّأمّلات.

لقد وضع ديكارت مسؤوليّة القضاء على فوضى الشكّ على كاهل من اعتبر الحكم النّهائي لهم، لكن هذا يجعلنا ندرك وجهًا آخر للشكّ المنهجيّ، ليس بوصفه شكًّا راديكاليًّا، بل يمكننا أنّ نعتبره شكًّا منهجيًّا لمواجهة الفوضى التي ينتجها الشكّ العامّ. لم يكن الشكّ إذن سوى محاولة للبحث عن اليقين التأسيسيّ، وسندرك بأنّ ديكارت لم يكن ليشكّ وهو يخوض غمار هذا الحجاج، إنّه لا يريد أن يقنع نفسه وقد

1. René descartes: ***Méditation metaphysique***; p3-4-5-6-7-8-, t, du latin par M, le D, D , L , N, S, edition electronique: philosophie(pierre hidalgo), decembre 2010.

انطلق من اعتقاد مسبق يبحث له عن برهان مقنع، بل كان بالأحرى ممتعضًا من الشكّ العامّ الذي بدأ ينتج الفوضى ويشكّل خطرًا على المُعتقد.

سيشير هوسرل في تأمّلاته الديكارتيّة مرارًا إلى أهمّيّة الشّك وعظمته، وهذا مما أكّده ديكارت نفسه، حين اعتبر أنّ هذا الشكّ يعود بفائدة عظيمة جدًا، ليس من الضروريّ أن تظهر لنا هذه الفائدة على الفور، بل هي هنا تحول بيننا وبين الأحكام المسبقة وتحرِّرنا من الحواس، فيما تجعلنا أكثر يقينًا بما بات واضحًا لنا. هذا مما تكفّل به التأمل الأوّل، بينما في التأمّل الثاني يكون الفكر قد تحرَّر، أي أنّ الشكّ في سائر الأمور من شأنه تحرير الفكر، وهذا الفكر الذي يشكّ في سائر الأمور لن يكون بإمكانه الشكّ في أنّه يفكّر، فالوجود هنا يبدو أهمّ ثمرة لهذا الشّك. ونتساءل بدورنا إذا ما كان ديكارت بالفعل قد شكّ شكًّا عامًّا قبل أن يهتدي إلى أولى يقينيّاته، أليس في مقاربة استحالة الشكّ في الوجود ما يؤكّد التسليم بقاعدة ذهنيّة منطقيّة تقوم على مبدأ عدم التناقض؟

نستطيع تأمّل التأمّل الأوّل والثاني لندرك أنّ البداية ليست واضحة، لا لأنّها غير صحيحة، بل لأنّها قول الشّيء نفسه: توتولوجيا[1]. فالوجود كامن في هذا الإحساس السابق على الفكر نفسه، وهنا أحبّ أن أتحدّث عن حدس الوجود، بلا مقدّمات، الوجود أوضح من الفكر، وسابق على الفكر. ولكي نكون منصفين حقًّا، فإنّ تأويلًا متجدّدًا هذه المرة للتأمّلات يجعلنا نتفهّم متطلّبات البرهان. إنّ حدس الوجود في غنى عن كلّ حقيقة أخرى، الفكر نفسه متفرع عن هذا الوجود. والواقع الذي لن تستطيع التأمّلات توضيحه أكثر، هو أنّ ديكارت نفسه ـ وربما دون تصميم سابق ـ لم ينطلق من الفكر لإثبات الوجود، بل انطلق من الوجود لإثبات الفكر، غير أنّ مقتضى تنزيل هذا الحدس في تدبير الكاطيغورياس سيقلب الكوجيتو العميق لصالح الكوجيتو الديكارتيّ: (cogito ergo sum)، ما يعني أنّ التأمّلات ليست تقاسمًا لخبرة شعوريّة حقيقيّة، بل هو خطاب حجاجيّ لم يخرج بعد مؤوّليه من مقتضيات الخطاب إلى المفهوم الباطنيّ للخبرة الأنطولوجيّة. إنّ الحدس والحجاج، ليسا على خلاف في المبتدأ والخبر، بل إنّهما في وضعيّة انقلاب في مدارك السّبق واللّحوق، العلّة والمعلول، مجال دقيق، حيث إنّ ما يبدو علّة في مدارك الحدس قد يصبح معلولًا في مدارك البرهان، وهذا ما حصل بالفعل في التّأمّلات. نستطيع أن نقلب الكوجيتو على رجليه بعد أن جعلَته التأمّلات يمشي على رأسه لأسباب قلنا إنّها تتعلّق بمقتضيات الحجاج، ولأنّ ذلك بالفعل ضرب من النسيان المزمن للوجود حسب هايدغر.

لم أتعاط الكوجيتو بالنّظر المجرّد، بل كان لي مع الشكّ حكاية قضّت مضجعي ذات يوم، لا أتحدّث عن الآلام الناجمة عن الشكّ العامّ حين يصبح خبرة شعوريّة حقيقيّة تحاصر الموجود من داخل وجود

1. Tautology

«تبدّه» حتى اختفى، خبرة صامتة قبل اللّغة، وقبل الكاطيغورياس، إنّه مؤلم ولا يمكن أن يستمرّ إلاّ لِمَامًا، وإلاّ فقد الموجود ذائقة الوجود. ولعلّ اللغة كما سنرى هي من يساهم في هذا التلبيس، فهي تدخلنا في متاهات تؤكّد خلاف ما نزع إليه هايدغر، من حيث إنّ الوجود أوسع من اللّغة، وبالتالي ما معنى أن نعيد بناء الوجود في بيت اللّغة، في الوقت الذي نستشكل ـ كما سيفعل هايدغر ـ على ديكارت حول النقلة من الكينونة الأنطيقيّة إلى الكينونة الأنطولوجيّة؟ لعلّ ديكارت في التأمّل الثالث سيضعنا أمام مصدر فكرة الكمال التي ستعتبر عنصرًا أساسيًّا في الدليل الأنطولوجيّ، فمصدر فكرة الكمال في الذهن تحيل إلى وجود الكامل. كان النقد الكانطيّ للدليل الأنطولوجيّ قد كسر عنادي الذي لم أُظهره حينئذ، فقد انهار كلّ شيء، حتى هذا اليقين الذي أخفته التّأمّلات لم يعد له معنى، كنت مع هذا الشكّ العارم أمضي على وفق اليقين استصحابًا كما يقول الأصوليّ، وإن كان مورده في الأحكام فأصله هنا: لا تترك يقينك الأوّل إلّا بيقين تحقّقه الولادة الثانية، لكن في هذا الاستصحاب العميق كنت ألمحُ مفارقة الشكّ في الشّك. لقد اهتزّ الكوجيتو وعمّ الاضطراب، لا سيّما في النقد الكانطيّ للدليل الأنطولوجيّ، حينئذ وعلى الرغم من يقينيّة الوجود، إلّا أنّني كنت في مواجهة وجود مبهم، فارغ من أيّ معنى أو أثر، كان الهمّ أبعد مدى من كوجيتو الوجود الذاتيّ، بل كان الهمّ منصبًا على المُوجد خلف حضوري الذي افتقد المعنى من دون هذا الوصل، حضور غامض أجوف مجرّد من ثقل الوجود الذي لا يتحقّق إلاّ بالوعي المتجدّد بالوجود، كأنّي لم أحدسه من قبلُ، هناك حيث يتوقّف التفكير، بل حتّى الشكّ يفقد موضوعه، وكالغريق أسعى لاسترجاع شرف الوجود، ولكن بتوجّه من مانح الوجود. كان اليقين الأوّل المستعاد فلسفيًّا موصولًا ببرهان الصدّيقين، ذلك البرهان الذي لطالما تجاهلته حتى أنّني لم أتناوله في كتابي «ما بعد الرشديّة»، الذي يُعنى بالحكمة المتعالية. لكن وخلال هذه التجربة الحادَّة التي فجّرها فيَّ كانط، اهتديت إلى الفائدة العظمى لبرهان الصّديقين، لقد اكتشفت عبر خبرة أنطولوجيّة قاسية قيمةَ برهان الصّدّيقين. انتهى كلّ شيء حين استدرجت إلى وضعيّة نيهيليّة، لم يكن ثمّة بصيص من نور، كنت أدرك بأنّني كائن ينحو نحو كينونة أدنى، مكدورة، وحتى التفكير بات عبارة عن طلب، والتماس كوجيتو الطّلب، وهذا لا يكفي لاستبصار معنى الوجود إلاّ من خلال المُوجِد، ولفعل ذلك توجّهت من دون أدنى شكّ، إلى المطلق، بحدس يقينيّ، كان الوجود معطى قادني إليه الحدس، حتى المعنى لم ينطلق من «أنا أفكّر»، بل أتى من خارج «أنا»، غير أنّ فكرة المطلق كانت ملحّة، حيث لم أكن لأفهم الوجود دون الوجود الأكمل وفكرته. لعلّ الأمر أشبه بانحباس موجود[1] داخل الموجود[2]، لعلّ هذا ما جعلني أتساءل عن

1. Létant
2. Lêtre

جيوب لا زلت أراها معتمة حتى في الحكمة الصدرائيّة، لولا أنّ برهان الصّديقين قد تدارك الموقف وبات منقذًا لي من الضلال. في هذا المعنى الذي لم أستلهمه من المعنى الأنطيقيّ للكوجيتو، ولا من اللّغة؛ لأنّه في لحظة الذروة في هذا السّفر الميتافيزيقيّ ينتهي دور اللّغة، فحينما تصبح في مواجهة الوجود الغامر ب«أنا أفكّر»، فلا حاجة حينئذ للّغة، بل تصبح هذه الأخير حاجبًا للوجود، إن لم نقل هي أداة نسيانه. حينئذ أيّ معنى للتّشقيق اللّغويّ إن كان الأمر يتعلّق بحدس حضوريّ للوجود، ثمّ تأتي الحاجة التواصليّة، الحاجة اللّغوية لتحجب من الوجود أكثر مما تظهر. إنّني في تلك اللّحظة بلحاظ ما رأيت من ضروب التأويل اللّغوي للكوجيتو أدركت حنق وايتهايد من السفسطة في بعض العبارات الأفلاطونيّة التي ألهمته القول بأنّها مثال متطرّف على تدهور اللّغة[١].

أتساءل عن اقتران الوجود مفهوميًّا بالخير في مقابل الأعدام كشرور؟ تساءلت أيضا إذا ما كان الوجود هو أظهر الأشياء، فكيف اقتضى الأمر كلّ هذا الاستدلال النّظريّ؟ إنّ قراءة مفهوم الوجود في تجربة الحكمة المتعالية وفي تعالق النور الإسفهبديّ الإشراقيّ الظاهر في الصّيصيّة، والأنوار القاهرة، سيكون أوضح انطلاقًا من برهان الصدّيقين. سيكون من الخطأ قراءة الحكمة المتعالية قراءة سكولائيّة خارج التأويل الذي تفرضه القراءة الثانية، فبذرة الخير تبدأ من حدس الوجود في أدنى مداركه التي تقترب من العدم، وأمّا الاستدلال والنظر، فهو لا يستهدف الوجود، بل يقصد إلى تقويض ما ران على الوجود من فكر. حين يصبح الشعور بالوجود في المحكّ، وجب أن نتحلّل من كلّ الأفكار، ولا نبقي إلاّ على أبسطها المساوي للإحساس الابتدائيّ للوجود، ولعل هذا هو المعنى العميق للكوجيتو إنْ نحن نظرنا إليه بعين الحكمة المتعالية.

في التّأمّل الرابع سيكون الاهتمام بالوجود الذّهنيّ، بالأحكام المعياريّة للذهن دون الضلال الذي يتعلّق بالموقف العمليّ وما كان متعلّقا بالإيمان، ولم يبهرني التأمّل الخامس والسادس، لا سيّما السادس مع أنّه احتلّ أهمّيّة كبيرة في مقاربات هوسرل للتأمّلات الديكارتيّة، ذلك الحرص على تجريد مقدّمات الدليل، ضلالات الحواس. وبالجملة كنت أتلمّس أطياف الغزّاليّ في التّأمّلات، كان يتحدث أيضًا عَمَّا ران عليه من آراء موروثة منذ صباه، عن ضلالات الحواس وخداعها، عن ضرورة تدشين بداية للتفكير الأكثر وضوحًا، بعيدًا عن ما لم يستوفِ قدرًا من اليقين، كنت قد عشت حالة شعوريّة مع المنقذ من الضلال ونظائر أخرى من أعمال الغزّاليّ، كنت على قدر من استيعاب إلهيّات الحكماء والعرفاء لكي أفهم معنى أن يتنزّه الله عن أن يأذن بتضليل الخلق أو يخلقهم للوقوع في الخطأ، كنت لا أرى ذلك من باب التنزيه فحسب، بل كنت أقرأه من خلال مفهوم اللّطف، أي تيسير سبل الموقف الصحيح لمخلوقاته، بالأحرى

١. ألفريد نورث وايتهايد،: **مغامرات الأفكار**، ص ٣٠١.

من جاهدوا واجتهدوا ليبلغوا المعرفة والكمالات. في تلك التجربة التي سافرت في مفهمة الخبرة الروحيّة الحكميّة والعرفانيّة، كانت البيئة تعمل تحت طائلة الكلام السكولاستيكيّ، حيث الوظيفة التاريخيّة للمتكلّم كالبذرقة المُستأجِرِ على طريق الحجّ لحماية أقمشة الحجيج، كما ذهب الغزّاليّ، فالمتكلّم ليس في محجّ العارفين، وبتعبيره:

«فليعلم المتكلّم حدّه من الدين، وأنّ موقعه من موقع الحارس في طريق الحج، فإذا تجرّد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلّم إذا تجرّد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة، ولم يشتغل بتعهّد القلب وصلاحه، لم يكن من جملة علماء الدين أصلًا، وليس عند المتكلّم من الدين إلّا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللّسان، وإنّما يتميز عن العامّي بصنعة المجادلة والحراسة»[١].

لقد انتهى ديكارت في التأمّل الثاني إلى تحديد الأساس اليقينيّ، فالكوجيتو بات ـ ليس قضيّة صحيحة محتملة، بل ـ قضيّة حتميّة لا مفرّ منها، غير أنّ الكوجيتو لم يستقم، ليس فقط من حيث أنّه منح الفكر أسبقيّة على الوجود، إنْ تحدثنا عن أنّ هذا من مقتضيات الاستدلال لا حدس الوجود الذي يسبق أيّ حقيقة أخرى، بل حتى حينما نتحدّث عن عدم كفاية حدس وجودي والذي يستدعي بقوّة ما هو وجود أكمل، فهذا مقتضى برهان الصدّيقين، ومقتضى الفقر الوجوديّ الذي يجعل حدس الوجود ينجذب إلى الأكمل منه حتى لو كانت الذّات هي منطلق هذا الوعي، قلت: إنّ الأمر لا يتعلّق بعدم استقامة الكوجيتو من حيث تأسيس الوجود على الفكر فقط، بل إنّ هذا يتعلّق بمقتضيات مسالك الحجاج، ولكنّنا نستطيع عبر تأويل الكوجيتو أن نبلغ باللحظة الترانسندتاليّة إلى ذروتها، أستطيع أيضا تفهّم قصور اللّغة. لعلّ الفكرة التي تسبق الوجود في الكوجيتو هي فكرة الوجود نفسه، في كونه وجودًا يعبّر عن وجودانيّته بالتفكير، الفكر هنا أمارة، لأنّ ديكارت لم يكن معنيًّا بماهيّة الفكر في ذاته، حتى أنّه لم يكن معنيًّا بصوابه أو بخطئه، بل حتى في حال الضلال نستطيع أنّ نستدل على الوجود. إنّ موجودية الوجود مفارقة لغويّة لا شأن لها بالموجوديّة المحسّة للوجود، فالوجود متقوّم الوجود بذاته، منه وبه يتحقّق الوجود للغير. ما أغبى هذا التشقيق حين يستلهم من اللّغة وقائع الوجود وأسراره؟!.

لعلّ ديكارت هنا، ومن دون أن يعي ما قاده إليه الكوجيتو، وهذا ما يؤكّد عليه انقلاب التصوّرات والعودة إلى مقتضى التقاليد الفلسفيّة الأرسطيّة، لكنّني في التأمّل الثاني سأقف على حقيقة أنّ الوجود في سير الكوجيتو هو سابق للماهيّة عند التّأمّل خارج شروط التّأمّلات الديكارتيّة، وذلك حين بلغ مرتبة

---

١. ادريس هاني: **المعرفة والاعتقاد**، ص١١٦.

اليقين بوجودانيّته، لكن لم يعد هذا كافيًا بعد استيقانه لوجوده؛ لأنّه بعد أن أيقن بأنّه موجود وليس «لا شيء»، دخل في نوبة أخرى من التساؤل: من يكون أنا؟ إنّه سؤال الماهيّة، سؤال التّميُّز في الوجود، لنقل سؤال الكثرة التي تعقب فكرة وحدة الوجود. إنّ وضوح معرفته بالوجود ويقينيّته، بل وبديهيّته، لا تكفي إذا لم تتحدّد ماهيّته في الوجود، وقد انتهى إلى أنّ الفكر صفة للنفس، صفة مُلازمة، فالفكر لازم للوجود. سينتهي الكوجيتو ويجد صيغته الأوضح في مخرجات التأمّل الثاني: أنا شيء يفكّر، وهذا لا يعني أنّنا قبضنا على الماهيّة، بل ما تجاهله الكوجيتو هو أنّ تلك العبارة يمكن أن نصيغها بطريقة أخرى هي: أنا موجود، وماهيّة وجودي هي الفكر، يمكن القول: أنا موجود إذن أنا أفكر، فالكوجيتو هنا مرتهن لمقتضيات البرهان، يصحّ في الاتجاهين تحت طائلة الطلب، القول: أنا أفكر إذن أنا موجود، تتبع الحقيقة من آثارها، الفكر هو أثر الوجود، وليس علّة انوجاده، كما أنّ: أنا موجود إذن أنا أفكّر، فيها تعزيز لأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة كما تقرّر في الحكمة المتعالية.

نستطيع قراءة الكوجيتو في ضوء الحكمة المتعالية ومقتضيات أصالة الوجود، كما يمكن قراءة التأمّلات في ضوء برهان الصدّيقين، والذي سأجد له معنى في ما يمكن اعتباره شكلًا من فينومينولوجيا برهان الصّديقين في محاولة لجوزيف سايفرت، الذي اقترب من برهان الصدّيقين في فينومينولوجياه الواقعيّة، ففي نظره كان ديكارت أكثر استيعابًا أو أكمل فهمًا للبرهان الأنطولوجيّ من أنسلم وبونافانتورا، حيث ظلّ وفيًّا للشيء في ذاته. ومن خلال هذه التجربة الفينومينولوجيّة الجديدة يتأكّد بأنّ برهان الصدّيقين، متضمّن في التأمّلات، لكنّه غير واضح تمام الوضوح كما في مقاربة صدر المتألّهين، وربما يوجد حدس غير كامل الشّفافية انطلاقًا من فكرة أن تصوّر الكمال يؤكّد على ثبوته، مثل عبارة بونافونتورا:

> **«إذا كان الله إلهًا، فإنّ الله موجود»، أو لنقل بناء على قاعدة اللّطف في الإلهيّات الإسلاميّة، لكنّها في الحكمة المتعالية تنهض بوضوح ـ كالوضوح الذي قصد إليه ديكارت في خطاب المنهج والتأمّلات ـ بناء على أصالة الوجود ووحدته وتشكّكه، وبالتالي حاجة الوجود الأدنى إلى الوجود الأعلى من خلال فكرة الفقر الوجوديّ. ففي تجربة جوزيف سايفرت قارئًا فهم وتجربة ديكارت في البرهان الأنطولوجيّ، نكتشف أنّ برهان الصدّيقين هو سيّد البراهين، حتى أنّ البرهان الأنطولوجيّ الذي قوَّضه كانط في نقد العقل الخالص يستعيد قدرته توسّلًا ببرهان الصدّيقين غير الظاهر بما يكفي من الوضوح في الكوجيتو. ففي التجربة الشخصيّة سابقة الذّكر، كان الخوف من انهيار البرهان الأنطولوجيّ باعتباره سيّد الأدلّة الكلاميّة، لكن في الحقيقة، إنّ كانط قدّم خدمة جليلة للفلسفة حين قوّض البرهان الأنطولوجيّ، حيث لولا ذلك لما تمّ إعادة**

مقاربة الدليل الأنطولوجيّ من خلال تجديد القول في الفينومينولوجيا الترانسندنتاليّة لصالح فينومينولوجيا واقعيّة متصالحة مع البرهان الأنطولوجيّ، بل والتي فتحت أمامه وجهة أخرى لمعانقة برهان الصدّيقين. ثمّة نقاط ضعف من شأنها أن تتهدَّد البرهان الأنطولوجيّ عند ديكارت، لا سيّما حين يتعلّق الأمر بكيفيّة إدراك التطابق بين ما في وعينا وما في الواقع الخارجيّ، لعلّ هذا ما حفّز كانط لاتخاذ ذلك الموقف الصارم، وإن كان كلّ من فيخته وهوسرل لم يعتبرا ذلك مشكلًا؛ نظرًا لأنهما حسب سايفرت يعتبران أنّ المعنى والوجود أيًّا كانا أمرهما، يمتلكان «تعاليًا واضحًا»[١].

ديكارت عربيًّا

انقلاب في صيغة الكوجيتو

آثر طه عبد الرحمن صيغة أخرى مختلفة عن صيغة محمود الخضيريّ في ترجمة عبارة الكوجيتو الديكارتيّ: أنا أفكر إذن أنا موجود، وبات مختاره هو عبارة: انظر تجد. وكان طه عبد الرحمن مأخوذًا بذهان الترجمة البابليّة المستحيلة، وتمثّل كلف التشقيق الإيتيمولوجيّ على طريقة هايدغر في ما سمّاه طه بالتأثيل، حتى أنّه حذا حذوه، حذو النعل بالنعل، في فقه الفلسفة ـ كتاب المفهوم والتأثيل ـ وعليها، أقام مستويات الترجمة من التحصيليّة إلى التوصيليّة حتى التأصيليّة، اقتفى في ذلك أثر هايدغر، لا سيّما في تساؤله حول مدى إمكانيّة نقل مفهوم من لغة إلى أخرى لم تفكّره. هنا ستُضاف شقوة أخرى إلى نسيان الوجود، وبدل الحفر في الأصل لإعادة استبيانه، تجعلنا اللّغة نمعن في النّسيان. الأصل هنا كان مقصد ديكارت في سياق التباس الأصل، كان البحث حول أنقى الأصول وأيقنها، ابتداء من لحظة الشكّ نفسها، لكنّ أزمة الأسس ستتفجّر بجدّية مع نيتشه ومن ذهب مذهبه، الأصل هنا مفقود، فتعيّن البدء خارج التأسيس. وهذه لم تعد قضيّة أنطولوجيّة محض، بل أضحت قضيّة عُنيت بها فلسفة العلم نفسها مع بوبر ولاكاتوس وفيرابند حسب تعبير إدغار موران[٢]. يُضاف إلى هذا النوع من المزايدة الفلسفيّة التي لا تخلو من التكرار، فوضى التشقيق غير الآبه بالحاجة العميقة للمعنى. ثمّة متلازمة ستوكهولم مهيمنة على الإنشاء الفلسفيّ الخالي من الممارسة الفلسفيّة الحقيقيّة، متلازمة مرضيّة تخصّ الإنشاء الفلسفيّ الجرمانيّ، إلّا أنّ الفلسفة بطيئة جدًّا في مسار تطوّرها كما ذهب إليه كويريه، على الرغم من أهمّيّة مسائلها.

أمام هذا التهويل اللغوانيّ، نتجاهل بأنّ الألمان قبل أن يدشّنوا عصر الفلسفة، كانوا يبحثون عن

١. جوزيف سايفرت: **الله كبرهان على وجود الله**، ص ١٥٣.

٢. إدغار موران: **هل نسير إلى الهاوية**، ص٢٧.

التمكين في اللغة الفرنسيّة، حيث ألّف بها لايبنيتز. وتكفي التّأمّلات الديكارتيّة لهوسرل شهادة تاريخيّة إضافيّة على الأصل الديكارتيّ لمآلات الفينومينولوجيا الترانسندنتاليّة بنكهتها الجرمانيّة. العالم إذ يفكّر إغريقيًّا كما ذهب هايدغر في إحدى حواراته، حيث جعل دور الفكر الغربيّ أن يفكّر بطريق أكثر إغريقيّة، لكنّنا نجد الغرب في نظر كويريه يفكّر بالأحرى ديكارتيًّا؛ ولهدم هذه الصّنمية علينا استحضار موقف ليفيناس، حيث بات العالم يفكر باللّغة الإغريقيّة منذ تدشين المقولات في العصر الإغريقيّ، العالم كلّه يتحدّث اللغة الإغريقيَّية حتى وإن كان يجهل تلك اللغة، وبتعبيره: حتى وإن جهل الفرق بين ألفا وبيتا[١]. هذا في نظري هو حديث العقل السويّ، لقد استطاعت الرشديّة الشّارحة في صيغتها اللاّتينيّة أن تمثّل منبع الأرسطيّة خلال العصر الوسيط، على الرغم من أنّ ابن رشد كان جاهلًا للّغتين اليونانيّة والفارسيّة.

لا يفتأ طه عبد الرحمن يكرِّر في مقدّمات كتاباته، لا سيّما المتأخّرة، وخواتمها مسألة حيازة اللّسان كشرط لفهم الفلسفة، في محاولة لتعجيز من يروم انتقادهم مع أنّه لم يقدّم أيّ مثال للترجمة التأصيليّة ليكون نموذجًا، مثلما فعل باحثون كثر ومنهم العرويّ نفسه، وآخرون مثل حسن حنفي، وموسى وهبة، ناهيك عما نهض به عبد الرحمن بدوي وآخرون، وذلك حين يقول في كتاب المرابطة:

«أنّ الطاعنين لا يتقنون اللغات الضروريّة للإحاطة بالإشكالات الفلسفيّة، إنّ جزءًا أو كلًّا، لا الحديثة منها ولا القديمة؛ ونحصي بالنسبة لحاجات مجالنا الإسلاميّ، اللغات الست الآتية: اليونانيّة واللاتينيّة والفارسيّة والألمانيّة والإنجليزيّة والفرنسيّة»،

ثمّ استدرك لمّا علم أنّ من نقادِّه من أدرك اللسان الفرنسيّ واحترف الترجمة منه مُفاخرًا بالقول: «لم يتلقّوا تعليمهم الفلسفيّ بهذا اللّسان، ولا تعلّموا اللغة اللاتينيّة»[٢]. يبدو الهاجس هنا لُغويًّا، مع أنّ نقاد طه عبد الرحمن ممن تفوّق عليه في الخبرة اللّغويّة وتلقّى الفلسفة بلسانها وهم كُثر. فعبد الله العروي ـ الذي يقصده في طعونه ـ هو ممن سبق طه عبد الرحمن دارسًا في فرنسا ومُدرّسًا في أميركا بطلب من كبير مستشرقيها غرونباوم، ومنهم من أتقن اليونانيّة والألمانيّة وسائر اللغات (لا مجال لسرد الأسماء لكثرتها)، كما أنّ من اعتبرهم أوفياء من قرّائه، لا يتقنون شيئًا من تلك الألسن، مما يعني أنّ جوهر الاستشكال في الولاء القرائيّ لا في الافتحاص القرائيّ. والغريب أنّه يستنقص من كِفاية اللغة الفرنسيّة، إلاّ أن يكون قد تلقّى الباحث الفلسفة بلسانها، مع أنّه شارط بلغات أخرى لم يتلقّ الفلسفة بها كاليونانيّة والألمانيّة، ناهيك عن الفارسيّة التي شارط بها دون أن يعرفها، إنّما هذا يذهب بنا إلى خواء المضمون

١. مفارقة الخُلُقية، **حوار مع إيمانويل ليفيناس**، انظر مجلّة الاستغراب عدد ١٠، ٢٠١٨، بيروت.

٢. طه عبد الرحمن: **ثغور المرابطة**، ص ٢٤٢-٢٤٣.

الفلسفيّ في سوق المزاد العلنيّ للألسن، ففي الفلسفة لا نحتاج إلى مهارة الدليل السياحيّ، بقدر ما نحتاج إلى السفر العقليّ؛ لأنّ لحدس الوجود لحظات تنتفي فيها الألسن. سأعود هنا إلى عبارة ليفيناس، حيث كلّنا نتحدّث اليونانيّة، حين باتت لغة الفلسفة، حتى وإن جهلناها، لنقل إنّنا نتحدّث اليونانيّة فلسفيًّا بكلّ اللّغات!، ولعلّنا قد نتحدّث مستقبلًا جميعًا لغة الرياضيات كما ذهب وايتهايد، حتى وإن جهلنا أيضًا الفرق بين الجبر والهندسة. تبدو المزايدة بهايدغر ضربًا من انتهاك الادعاء أعلاه، بل تقليدًا ابتدعه بعض الفرنسيّين واتبعه كلّ من صمّم اللّغْو في اللّغة. قلت هذا ديدن بعض الفرنسيّين إزاء المعجم الفلسفيّ الهدغيريّ المحدّث، وليس كلّهم، فهناك من اعتبره بداية مثل كوربان وهناك من انقلب عليه مثل ليفيناس. لقد كانت فرنسا أوّل من احتضن الفكر الجرمانيّ وفلسفة هايدغر، وكان هنري كوربان الفيلسوف الكبير أولى بهايدغر، باعتباره أوّل من قدّمه وترجمه إلى الفرنسيّة، لكن لنعد إلى تلك الحواريّة التي أنجزها فيليب نيمو مع هنري كوربان، صديقًا ومحتكًّا بهايدغر، حين يسأله أوّل سؤال: أنت أوّل من ترجم لهايدغر إلى الفرنسيّة، وبعدها أوّل من ترجم الفلسفة الإيرانيّة الإسلاميّة؟ تساءل المحاور كيف استطاع هنري كوربان الجمع بين المهمّتين في ترجمة هايدغر والسهروورديّ؟

لو اطلع طه عبد الرحمن على تفاصيل جواب هنري كوربان، لما عاد إلى هذا النوع من المُلاوغة. لقد صرّح هنري كوربان بأنّ ما بحث عنه عند هايدغر، وما فهمه من هايدغر، هو نفسه ما بحث عنه ووجده في الفلسفة الإيرانيّة الإسلاميّة، وقد أعطى هناك هنري كوربان أمثلة من خلال فتح عيّنات تتعلّق بالمعجم الفلسفيّ، حول مصطلحات عربيّة نظير»الظهور»، «الباطن»، التأويل، المظهر... محيلًا إلى ابن عربيّ، ملّا صدرا وغيرهما، باعتبار أنّه هناك ولدت هذه المفاهيم الكبرى، لقد اعتبر ترجمته لهايدغر عبارة عن تمرين سهّل عليه عمليّة ترجمة ابن عربيّ والسهروورديّ وملا صدرا. لقد فكّر في تلك العبارات العربيّة كالظاهر والباطن وما شابه، معتبرًا أنّ سائر العائلة اللفظيّة الأخرى تدور هذا المدار[1]، هكذا بات هنري كوربان الهيدغيريّ الفرنسيّ الأكبر هو نفسه يبحث لهايدغر عن أصل قبل أن يجده في إشراقيّة السهروورديّ وأصالة الوجود الصدرائيّة والخيال الخلاّق الأكبريّ. لكي نفكّر هايدغر علينا أنّ نجرِّب تفكيره عربيًّا في صلب المتون الكبرى للحكمة المتعالية، الشيء الذي اكتشفه هنري كوربان انطلاقًا من هايدغر إلى ملّا صدرا، ومن الدازاين إلى النور الإسفهبد عند السهروورديّ، الذي ينقلنا إلى فلسفة النور الفهلويّة التي لا علاقة لها بالإغريق. الغريب هنا أنّ هنري كوربان ينطق تلك المفاهيم كما هي بخلاف مزاعم الترجمة الطاهية التأصيليّة حين يسمّيها:

1. L Herne, ***Henry Corbin***, p: 24-33; éditions de l Herne, Paris.

Batin, zohur, zahir, mozhir, mazhar, erfan, kashf al-mahjub, tawil…[1]

لا يميَّز طه عبد الرحمن بين الفلسفة الفارسية القديمة الفهلوية والفارسية الإسلامية الحديثة التي تقترب في ألفاظها من العربيّة حدّ التماهي طبيعيا، أمّا صناعيا فثمة مشترك معجمي للمصطلح، لا سيما فلسفيًّا وأصوليًّا. وفي الحكمة المتعالية والإشراقية ما ألّف به أصحابه بالعربيّة، وكان أحرى جريا على مزاعم التشقيق إغريقيا انطلاقا من اللغات الأوربية أن يتمّ هذا التشقيق عربيّا في مباني الحكمة المتعالية، حيث تقارب اللسانان. إنّ سؤال الترجمة الفلسفية بين اللسانين لم يُثَر بشكل ذُهانيّ من قبل، كما أنّ كبار الهيدغيريين فضحوا هذه المأساوية اللّسانية حين اعتبروا أصل الهيدغيرية نفسها يمكن القبض عليها عربيّا كما ذهب هنري كوربان في محاولته. إنّ الهروب في مأساوية الترجمة البابلية محاولة لإخفاء الخواء الفلسفي ومزايدة علنية في سوق خارجة تخصّصا عن استشكالات الفلسفة الحقيقية، هذا علما أنّ الهيدغيرية الكوربانية وجدت تعميدها الفلسفي فيما بعد داخل حلقة العلاَّمة طباطبائي من كبار شرّاح الأسفار الأربعة، وحيث الهيدغيرية وجدت لها طريقا هناك من قبل أن تتدبّر لها جيوبًا ملتبسة في الممارسة الفلسفية العربيّة. ذكرت مرارا، في مواجهة هذا الزعم الهيدغيري العربيّ، بأنّنا لا يمكننا من شروط رشدية أو غزالية أو تيمية، أن نكون هيدغيريين، هذا خلف جيو ـ فلسفي، ولكننا لن نكون هيدغيريين إن لم نكن صدرائيين، وهذا ليس مبالغة في القول، بل هو حقيقة تجلّت كبرى مظاهرها في تجربة هنري كوربان الهيدغيري الفرنسي الأوّل الذي أعاد اكتشاف هايدغر في الحكمة المتعالية وحكمة الإشراق.

لقد اتهم هايدغر الفلسفة بنسيان الوجود ووجب استعادة التفكير فيه من خلال السفر في الأصل عبر اللّغة الإغريقية. لقد سكن إذن الوجود هيدغيريا، ليس في اللغة ـ بشكل عام ـ فحسب، بل في اللّغة الإغريقية ـ بشكل خاص ـ أيضًا، هذا مع أنّ أكبر ثورة لاستعادة التفكير في الوجود، هي تلك التي حدثت مع صدر المتألّهين، وكانت تجربة تنحت مفاهيمها الواضحة بتجاهل بالغ للّغة، ولكنها طوّرت مفهمة متعالية باللّغتين العربيّة والفارسية، وأدركت مرارًا عجز اللغة في الوفاء بالمعنى، لا سيما ما تعزّزه الحاجة إلى العلم الحضوري، أو زعمه من تدارك الكشف لما تبيّن بالبحث، وكأنّنا أمام معيار حدسي عميق لمآلات البرهان. هكذا نقلتنا محاولة طه عبد الرحمن إلى تمثّل تقليدي لهايدغر دون الوفاء لفلسفته، تقليد في التشقيق لم يرافقه تقليد في التّأويل.

ترجمة محمود الخضيري لخطاب المنهج في بداية ثلاثينيات القرن الماضي، والتي يعود لها الفضل في تعريب الكوجيتو، حيث سنجد العبارة تتأكد في ترجمة «دروس»حول ديكارت لكويريه، هذا الأخير الذي

1. المصدر نفسه.

استضيف بطلب من طه حسين الذي تلقّى هذا المنهج من أستاذه كويريه نفسه بالسوربون، وحاول تطبيقه على الشّعر الجاهلي، وهو نفسه الذي طلب من يوسف كرم ترجمة دروس كويريه إلى العربيّة، التي ألقاها في القاهرة ابتداء من عام ١٩٣٢، هذا في حين أن محمود الخضيري كان قد ترجم كتاب مقالة في الخطاب لديكارت في ١٩٣٠، هذا يعني أنّ استعمال صيغة «أنا أفكر» الواردة أيضًا في ترجمة يوسف كرم لدروس كويريه فيما بعد، عزّزت مقبولية ترجمة الخضيري، وحتما إنّ طه حسين الذي خبر اللّسان الفرنسي كونه طالبا عند كبار فلاسفتها، والخبير بخفايا اللّسان العربيّ وعميد الأدب العربيّ، قد اطلع على الترجمتين فأمضاهما حيث لم يقف عندهما بنقد أو استشكال. سيخرج طه عبد الرحمن بعد سبعين عامًا عن السلطة التداولية لصيغة «أنا أفكّر»، بحثًا عن بديل يربك الهيكل التداولي لصيغة دشّنها الخضيري، ومرّت تحت أعين جهابذة خريجي السوربون من العرب والمستعربيّن منهم، من دون إشكال. استند منكرو الصيغة «الطّاهية» إلى الإجماع الفلسفي، بينما قاومهم باعتبار إجماعهم واقعا في ضرب من حجّة السلطان، وهي مغالطة بالمعنى المنطقي، وهذا موقف فلسفي مشروع لو كان جادّا، غير أنّه كما سنرى حين عاب عليهم مخالفة مقتضى النحو، استند إلى الحجة نفسها، بافتعال شيء لم يقع، سماه بإجماع النّحاة. يقع هذا النّقاش إذن في الكوجيتو عربيّا ولغويّا كمتاهة لغوانيّة تجعل فكرة الوجود مرتهنة لشقاوة اللّغة.

إذا كانت اللّغة هيدغيريًّا هي مأوى الوجود، فقد بنى عليها طه عبد الرحمن إصراره على إعادة تأثيل المفهوم، لينتهي بنسف المقصود من ترجمة الخضيريّ، ليعوّضها بعبارة «انظر تجد»، علمًا أنّ الأمر لم يكن ليُحدِث أيّ التباس لدى كلّ من تعاطى الشأن الفلسفيّ من قبل، بلُغته اللاّتينيّة أو الفرنسيّة، حيث هنا نقف على معضلة غياب الحاجة إلى تغيير الترجمة إيّاها. وكنت في سابق عهد قد دافعت عن صوابيّة ترجمة الخضيريّ ونقد صيغة «انظر تجد» باعتبارها تحريفًا للمضمون لا تفي بأيّ مستوى من مستويات الترجمة، فضلًا عن أنّه تكلّف مسرف يتهدّد العبارة بمزيد من الالتباس والمُلاوغة. وقد طبقت حينئذ معيار الترجمة المعكوسة عند طه عبد الرحمن نفسه، حيث بتنا أمام معنى: من بحث وجد، فالصيغة تداوليًّا، إن شئنا الترجمة التداوليّة، لدى الفرنسيّين تفيد عبارة «qui cherche trouve»، ولكي نخرج العبارة من التداوليّ، يتعيّن الإتيان بقرينة صارفة، ويمكن لأيّ إنسان أن يستعملها أيضًا في الكوجيتو: من بحث بالفكر (نظر) يجد الوجود. والغريب أنّ طه عبد الرحمن وهو يشير إلى بيت شعريّ صوفيّ (= يا تائهًا في مهمّه عن سرّه / انظر تجد فيك الوجود بأسره). نلاحظ أنّ عجز البيت فيه توتولوجيا تشبه أنا أفكر، ذلك لأنّ فعل الإيجاد الذي نحته طه عبد الرحمن، جاء على نحو اللّزوم لا التعدّي، بينما نجده في البيت الأخير يشير إلى «وجد الوجود». بينما قول الشاعر الصوفيّ لا تعني الوجود بمعناه الأنطولوجيّ، بل هي تنويع على المقولة المأثورة:

أتــزعــم أنّــك جــرم صـــــغــير وفــيــك انــطــوى الــعــالم الأكــبر

ذلك لأنّ الوجود مراتب، ولكلٍّ نصيب من مفهومه المشّكّك، وهو في البيتين السابقين توجيه إلى السير إلى الكمالات، به يخرج الوجود من درك الكدورة المتلبّسة بشروط الكينونة والتباساتها الدّانية بالوجود إلى حافّة الأعدام وإلى مدارك الإشراق المجرّد عن كلّ تلك الشّروط، وهو غاية السّالكين على درب الكمال الإنسانيّ الذي هو الكمال الوجوديّ لكائن يفكّر بقدر مرتبته في الوجود.

وقلت يومئذ إنّ انفصال الضمير في الجملة يفيد التأكيد، مع أنّ طه نفى أن يكون الأمر متعلّقًا بالتأكيد، لكنّ لسان الجملة في الكوجيتو يحيل على تأكيد التفكير وربطه بالذّات المفكّرة. إنّ مضمون الكوجيتو فلسفيًّا يفيد التأكيد على الذّات و«أنا»، وسيكون إظهارها منفصلة في الجملة هنا، من باب التأكيد[١]. غير أنّ طه ادعى أنّ الضمير المنفصل «أنا» لا يرد في اللغة العربيّة منفصلًا ولا تُبتدأ به الجملة، وقد واجهته يومئذ بنظائر من الاستعمال كنص الآية: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾.[٢]

قبل ذلك استنكر كثيرون على طه عبد الرحمن هذا الاختيار، ومارسوا انتقادًا لصيغته المختارة كما مارس هو نفسه انتقادًا لصيغة الخضيريّ، وكان من بين الذين عاد ليردّ على انتقادهم، كلّ من محمّد سبيلا وعلي حرب، وذلك في الجزء الثاني من كتابه فقه الفلسفة، معتبرًا أنّ الرّد عليهما إنّما جاء بطلب ملحٍّ ممن سمّاهم بقرَّائه الأوفياء، مستعينًا بمقايسة على عبارة فولتير: «الفنّ صعب والنقد سهل» بعبارة: «الاعتقاد عسير والنقد يسير»، مخطِّئًا إيّاهم في موقفهم، وكان قد ابتدأ تخطئتهم في اشتباههم بأمريّة صيغة «انظر تجد»، بالقول: «لقد أخطأتم في اعتبار «انظر تجد» جملة أمريّة». وذلك ما جعلهم يخالفون القاعدة النحويّة، بينما الصيغة المذكورة لا هي أمريّة، لخلّوها من الإنشاء، ولا هي خبريّة، لخلّوها من التقرير، بل هي جملة شرطيّة باتفاق أهل النحو، باعتبار أنّ ثمّة ما هو مضمر في الصيغة المذكورة، حيث أصلها هو: «إن تنظر تجد»، وعلّق طه عبد الرحمن على أنّه لا يوجد ما يضاهي الجملة الشرطيّة في ترك الاختيار للمخاطب.

ومع أنّ ما جاء في تلك الردود يدخل في إطار الحجاج والجدل، بحيث لا مجال للتفصيل في أشكال المغالطات الأخرى المستعملة في ذلك الحجاج، فسنعطي مثالًا هنا، حيث اعتراضاتنا على الترجمة الجديدة لم تنل ردًّا من صاحبها، مع أنّه اكتفى في كلّ عمل منذ اعتراضنا ذلك على مؤاخذات عامّة تخرج عن الموضوع بافتعال «ثابتة» سوء النّية، وكان تاريخ انتقادي لهذه الترجمة هو تاريخ توقّف المشروع في فقه الفلسفة عنوة. سيقارع طه عبد الرحمن كلًّا من منتقديه بتفريع واستدراج، يكون الردّ فيه على المستنتَج

١. يمكن الرجوع إلى نقدي لصيغة « انظر تجد» إلى كتابي: **الإسلام والحداثة**، ص ١١٦-١١٩.

٢. النمل: ٤٠.

من كلامهم لا ادعائهم، كالحديث عن أهمّيّة صيغة المخاطب في اللغة العربيّة.

لقد خاض نقاشًا ساخنًا، مع إطناب وإنشاء كثير يخلو من روح الفلسفة، ولكنّه متخم بحجّة السّلطان ورغبة جامحة في إنشاء توتولوجيّ، كتلك التي تهمّنا في إبراز البعد الذّاتيّ في الكوجيتو الديكارتيّ مهما حاول طه عبد الرحمن الدّفاع عن صيغته ولو على حساب المضمون الفلسفيّ للكوجيتو الديكارتيّ. وقبل المضيّ في مناقشة صيغة «أنا» ومدى إيفائها بمعنى الذّات، فإنّ نفيّ الأمريّة وادعاء خروج منتقديه عن القاعدة النحويّة بتأكيدهم على أمريّة صيغة «انظر تجد» تُخرج طه عبد الرحمن في تصوّره للجملة الشرطيّة عن مقتضى النحو كلّه، حين اعتبر أنّ الجملة الشرطيّة لا يضاهيها مثيل في معنى الاختيار. لن يخرج طه عبد الرحمن من الفلسفة في تقدير مضمون الكوجيتو، بل خرج من اللّسان العربيّ وجهل أكثر مما تجاهل بنياته النحويّة، على الرغم من لغوانيّته في تقدير صيغة الكوجيتو. ولربما غاب عن طه عبد الرحمن أنّ الجملة الشرطيّة وإن اختلفت شكلًا عن الجملة الأمريّة، لكنّها تتضمّن الطّلب ولا تفيد الاختيار. نتحدّث عن بنية إلزاميّة في الجملة الأمريّة كالجملة الشرطيّة، حيث لا يتأخّر جواب الشرط عن الشرط لزومًا، كلزوم المعلول لعلّته، فالربط بين مفهوم الشرط والسببيّة قائم عند النّحاة، ما انتهى بأبي البقاء إلى القول:

«ما يسمّيه النحاة شرطًا هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاء علّة ومقتضيًا وموجبًا ونحو ذلك، فالشرط اللفظيّ سبب معنويّ»[١].

بتعبير ابن مالك أيضًا في شرح التسهيل:

«تسمّى الأولى شرطًا؛ لأنّ وجود الملزوم علامة على وجود اللاّزم (...) وتسمى الثانية جزاءً وجوابًا؛ لأنّها مدّعى فيها بأنّها لازمة لما جعل شرطًا»[٢].

الإلزام ثابت في الجملة الشرطيّة والأمريّة عند الجوابين. ولو قلنا إنّ صيغة: انظر تجد هي للاختيار، بما يعني إن نظرت ستجد أو لم تنظر لم تجد، بما يعني افعل أو لا تفعل، فـ «إنْ» تقع فيما زعمه الخليل وذكره سيبويه، في كلّ هذه الأوائل، فهي أصل في كلّ طلب وأمر، أو حسب سيبويه محيلًا إلى زعم الخليل أنّ «إنْ» هي أمّ حروف الجزاء.

ويظهر من هذا أنّ الجازم يحتلّ منزلة الطلب نائبًا عن الشّرط، وعليه بات القول واضحًا في صيغة إنْ نظرت وجدت أو لم تنظر لن تجد المتضمّنة في صيغة انظر تجد، فهي تفيد الطلب.

وعليه، فإنّ إنكار طه عبد الرحمن على منتقديه بتهمة الخروج عن القاعدة النحويّة، وما استدلّ به على المنكرين بقوله إنّ صيغته لا هي أمريّة إنشائيّة ولا تقريريّة خبريّة، وإنّما شرطيّة بإجماع النحاة، وأنّ

---

١. أبو البقاء: **الكلّيّات**، ص٥، ج٣.

٢. جمال الدين محمد بن مالك: **شرح التسهيل**، ص٧٣-٧٤، ج٤.

هذه الأخيرة لا تضاهى في إفادة الاختيار، إنّما كشف عن جهل بالإلزام ووحدة الطلب في الأمريّ والشرطيّ، وهو ما أكّده كبار النحاة كالخليل وسيبويه وصاحب مغني اللبيب ونظرائهم.

ونعود إلى المضمون الفلسفيّ الذي أراد طه عبد الرحمن أن يخرج المنكرين منه، بالعودة إلى مضمون الكوجيتو، فالذّات التي عبّر عنها ديكارت بـ«أنا» المضمرة في العبارة الفرنسيّة «جو» (je) هي هنا عربيًّا تنفصل استثناءً للتعبير عن التأكيد، على أنّ ثمّة ذاتًا مفكّرة، هي ذاتها رافعة أرشميدس التي أشار إليها ديكارت بحثًا عن رافعة يقينيّة يقيم عليها بناءه المعرفيّ. وبقدر التشكيك الجذريّ يكون التأكيد على ذات تشكّ، وهي إذ تشكّ لا يمكنها أن تخطئ يقينها بأنّها موجودة. ولقد ذهب طه عبد الرحمن مذهبًا يكاد يكون تمجيديًا لهايدغر في تأثيله، الذي قارع به منكري طريقته التداوليّة، وما ذهب إلى تمجيد هايدغر إلّا مناكفة لنقّاده، والوقوف عند نزعة الترجمة البابليّة المستحيلة ووقوع في تقليد بدعيّ قوامه استعمال هايدغر في سياق حجّة السّلطان التي شاعت في الممارسة الفلسفيّة العربيّة بشكل يحوّل البيئة الفلسفيّة العربيّة إلى سوق للمزاد العلنيّ. غير أنّ هوسرل وهو أستاذ هايدغر ورائد الفينومينولوجيا، كما مرّ معنا، انطلق من الكوجيتو، ناظرًا إليه كلحظة تأسيسيّة للفينومينولوجيا؛ وذلك لأهمّيّة دور الذات الواعية في إدراك العالم، وعمليّة الإدراك بوصفها خبرة للوعي. من الذّات الخالصة تنطلق خبرة الوعي، فوجب حينئذ التأكيد عليها، وكيف يتمّ التعبير عن الذّات بغير «أنا»؟ وهل اللّغة إلاّ مأوى الوجود كما عبّر هايدغر؟! هنا نكون أمام ضرب من انتهاك الموقف والتعقيد المفتعل، ففي ردّه على المنكرين، اعتبر أنّ المدار في تأمّلات ديكارت ليس على الذّات بل على الوجود، وهنا يصبح المأزق فلسفيًّا، لأنّ مدار الكوجيتو هو بالفعل على الذّات المفكّرة، بينما الوجود هنا هو لازم الذّات المفكّرة، إذ لا أحد يملك أن يضلّل الذات المفكِّرة، أيًّا كانت صوابيّة أو خطأ التفكير من أنّها موجودة. كان ديكارت يبحث عن قاعدة انطلاق، فكانت الذات التي قادته عبر بديهة وجودها إلى إثبات اليقين الأوّل.

حاول طه عبد الرحمن أن يقتفي طريقة هايدغر، حذو النعل بالنعل، سواء أكان في التشقيق أو في لَغْوَنَة الوجود أو حتّى في اشتراط هذه الأغرقة التي اتَّهم بها من وسمَهم بالمقلِّدة حين كان يستند في أصل التفضيل لمقوّمات المجال التداوليّ تيميًّا، ثمّ عاد ليكرس التقليد ويدعوا لاقتفاء طرائق التفكير الغربيّ في طور آخر من الحجاج فيمن يسِمُهم بالطّاعنين وليس النّقاد، في برزخ بين التقليدانيّة والحداثيّة تخلو من الاستقامة الإبستيمولوجيّة والأيديولوجيّة أيضًا، بطريقة يكثر فيها التقليد والاتّباع، حتى في ما يسمّيه مشروع الائتمانيّة، الذي لا يعدو سوى تطبيق حرفيّ مستوحىً من فكرة هايدغر عن الوجود الخطّاء في «الكينونة والزمن»، وهي قضيّة تفصيليّة لدى هايدغر، من الممكن أن نقف عندها في مناسبة أخرى، والتي تقرأ الوجود ـ لنقل ـ العامّ مع الوجود الخاصّ، والذي نعني به، الكينونة السابقة واللاّحقة للحدث

المعتقديّ بوصفه ولادة ثانية. هناك تحدّث هايدغر عن المديونيّة، الائتمانيّة، بالمعنى الاقتصاديّ، وهو الذي سيبني عليه وليام جيمس فيما بعد رؤيته للدين، حين يقول هايدغر:

«أن تكون مدينًا[1] الذي يترجم عن ضرب من التعامل مع الغير، وإنّه «خطّاء...»، الذي يعبّر عن خرق لاقتضاء أخلاقيّ»[2].

هكذا، قرأ طه عبد الرحمن مفهوم عرض الأمانة في التفسير الهيدغيريّ للخطيئة والائتمانيّة بمعناها الاقتصاديّ. أمّا في الفلسفة، لا سيّما حين نستحضر الثيولوجيا، فإنّ الأمر يتطلّب شكلًا من القصديّة، وهدفها في المطلب الهيدغيريّ جعل الإيمان شفّافًا، وتمكين المجال من مفهمة تؤمّنها الفلسفة، وكذا ضرورة الكينونة المشتركة التي لا مناص منها لإدراك الكينونة الخاصّة في صلب الحدث العقديّ.

يؤاخذ طه عبد الرحمن منتقدي صيغته المقترحة بأنّهم واقعون في تقليد المنقول الفلسفيّ، وقد أكثر من تكرار هذا النعت على امتداد كتاباته تقديمًا وختامًا، غير أنّه يخفي أنّ لا شيء من طريقته إلاّ وهو منقول من التداوليّة ـ براغماتيّة بيرس ووليام جيمس وبوتنام ـ وهايدغر وغيرهم. شيء يدرك من خبر تاريخ الأفكار الحديثة[3]؛ وبهذا يصبح الموضوع ليس الإبداع مقابل التقليد، بل التنازع حول الشكل الأكثر وفاء للتّقليد.

وقد قارع طه عبد الرحمن إجماع مؤرّخي الفلسفة في إسناد ابتداء الفلسفة الحديثة إلى ديكارت، مبررًا ما أسماه بالتضليل والكذب والنسيان، مؤكّدًا سبق بيكون لديكارت وتأثّر هذا الأخير به، معتبرًا إيّاه أولى بالريادة في الحداثة[4]. سيبدو هذا الحكم ضعيفًا إذا استحضرنا رأي مختصّ، لعلّه أوّل من قدّم ديكارت إلى العرب: ألكسندر كويريه، وهو من اختصّ في ديكارت وغاليلي وبيكون باعتبار اختصاصه في فلسفة العلم، حيث إنّ أولئك كانوا قد تحدّثوا عن العلم الجديد من ناحية الوصف، فقد كان ديكارت مؤسّسًا للعلم، يقول في محاضراته تلك:

«فبالإضافة إلى معاصري ديكارت وإلى ديكارت نفسه «المقال في المنهج» مقدّمة لعلم

---

1. Avoir Des Dettes

٢. فيليب كايل: **الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر**، ص٣٥، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر) ودار الروافد الثقافيّة-ناشرون (بيروت).

٣. لم يبالغ عبد الله العروي حين قال:«ما لم يأخذه في الاعتبار طه عبد الرحمن، لم يبحث عن أصول تفكيره هو في الوقت الذي يبحث عن أصول أفكار الآخرين. لولا أنّ جل مفاهيمه الإجرائيّة مأخوذة من هناك وليست مأهولة كما يدعي أو لنقل مأهولة عبر واسطة، والواسطة يا للغرابة هي جماعة المستشرقين الثائرين على الليبراليّة في عهد الموجة الشمولانيّة (...) ميدان التداول مثلًا هو عبارة لسانيّة عن مفهوم الجماعة، يصفه ثمّ يدّعي أنّه يعرفه...»، انظر خواطر الصباح(١٩٨٢-١٩٩٩) ج ٣، ص ٢٢٢-٢٢٥.

٤. د. طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة ـ ٢ ـ اقول الفلسفيّ: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص٤٠.

جديد وإعلان لثورة فكريّة ستتلوها ثورة علميّة كثمرة لها. ولقد نسينا نحن أنّه مقدّمة لعلم جديد وإعلان لثورة فكريّة ستتلوها ثورة علميّة كثمرة لها» ويستطرد قائلا:» ولم تكن الكتب في المنهج ناذرة لعهد ديكارت وأحدثها عهدًا «المنطق الجديد» لبيكون، جاء هو أيضا بمنهج جديد، منهج يؤدّي إلى علم جديد، إلى علم معارض للعلم النظريّ القديم، ولقد أعلن ديكارت من ناحيته هذا العلم الجديد، الذي كان ينتظر منه تغيير الحياة الإنسانيّة وإقامة الإنسان سيّدًا وملكًا للطبيعة، ولكن ديكارت لم يقتصر على إعلانه، بل جاء هو بذلك العلم الجديد وأعطانا النتائج...»[١].

هذا ناهيك عن آراء قادة الفلسفة الحديثة، ليس أوّلهم ولا آخرهم هيغل الذي اعتبر ديكارت البطل الذي أرسى الأرضيّة الجديدة للفلسفة[٢].

النّقاش حول ديكارت عربيًّا، وتحديدًا من خلال النموذج الأخير، هو نقاش حول من هو جدير باحتياز الكوجيتو، والإمساك بالفهم الصحيح للتّأمّلات. لم نشهد نقاشًا في عمق وحيويّة النقاش الفينومينولوجيّ للتأمّلات، والذي بلغ أوجه مع هوسرل وهايدغر على خلاف وتفصيل. كلّ قراءة تظلّ وفيّة لمسبقاتها. لم يكن طه عبد الرحمن بصدد الدفاع عن ديكارت ولا عن الوجود، بل كان يدافع عن مهنته كممارس فلسفيّ من داخل كوجيتو خاصّ، ألا وهو: أنا أُلاوغ إذن أنا موجود، وهو ما أظهره تفكيك المدّعى، لا سيّما بعد أن زعم د. طه عبد الرحمن أنّ

«ما ذكرناه من أنواع الوجود وأنواع الذّات شاهد صريح على أنّنا فتحنا في الكوجيتو أبوابًا في الاستشكال لم تطرق من قبلنا، كما فتحت آفاقًا في الاستدلال لم نسبق إليها، فالوجود اللازم الديكارتيّ أي الموقف على ذات المتكلّم صار فرعًا متولّدًا بطريق التجريد من أصل الوجود المتعدّي والوجود المباشر الديكارتيّ، أي الذي لا يدركه إلاّ المتكلم، صار هو الآخر فرعًا متولّدًا بطريق التجريد من أصل هو الوجود بواسطة أو قل الوجود المتوسّط، وصارت الذات المفردة الديكارتيّة متفرّعة على ذات هي في الأصل مزدوجة، والذات غير المنعكسة الديكارتيّة متفرّعة على ذات هي في الأصل منعكسة، والذات المتوحّدة الديكارتيّة متفرّعة على ذات هي في الأصل مجتمعة»[٣].

لا يستوقفنا الادعاء هنا من ناحية الشكل؛ لأنّه ادعاء سليم من حيث لا توجد رطانة فلسفيّة سابقة

---

١. الكسندر كوايريه: **ثلاثة دروس في ديكارت**، ص ١٨.

2. Jean-Loup Bonnamy, ***Les Grandes Expressions Philosopkiques*; *Le Point***, p: 47, N: Novembre-Decembre, 2017.

٣. طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة (٢)القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص٥٣.

تضاهي هذا التفريع، حيث يتأكّد خلوّ هذه الممارسة الفلسفيّة من خبرة بتاريخ الفلسفة التي لطالما استهان بها الكاتب؛ لأنّها على الأقلّ كانت ستعفي الباحث من انتحال مفاهيم غريبة عن المأصول والمنقول الفلسفيّين معًا، إذن لكان استفاد من مفهوم اعتبارات وأنحاء الوجود، وخفّف من الالتباس المفهوميّ، ولما وقعنا في مفارقة أن تتفرّع الذات غير المنعكسة على الذات المنعكسة.

ذكرت في إحدى محاضراتي مُقايسة على عبارة للعرويّ وردت في ديوان السياسة مفادها: أنّ السياسيّ يخشى من المؤرّخ، لأنّه يذكر ويتذكّر. وبناء على أن مُحترف الأيديولوجيا هو بمثاةت من يسوس المفاهيم لأغراض سياسيّة، فإنّني ذكرت أنّ الأيديولوجي يخشى من مؤرّخ الفلسفة ومؤرّخ الأفكار؛ لأنّ هذا الأخير يتذكّر ويحرج التّمثّلات المخاتلة للمفاهيم، هنا وبتعبير ياسبرز يصبح تاريخ الفلسفة فلسفة.

الكوجيتو فينومينولوجيا

يكسر هوسرل ذلك التقليد الذي ساد في الممارسة الفلسفيّة الفرنسيّة، حالة الارتهاب من الميراث الفلسفيّ الجرمانيّ، وبينما يعيدنا هوسرل إلى التّأمّلات الديكارتيّة كأصل للفينومينولوجيا، يعيدنا هايدغر إلى الأصل الإغريقيّ لميتافيزيقا الوجود، وبالفعل فقد واجهنا في التّأمّلات كثيرًا من مغامرات الوضع بين الأقواس التي شملت كلّ مسبقات الحواس والانطلاق من الخبرة الذاتيّة للوعي بحثًا عن مركز إسناد آرشيميديّ لبناء جديد للمعرفة. القصد والاقتصاد أساسيّان في انطلاق خبرة الوعي بالأشياء. إنّ تأمّلات التّأمّلات في التّأمّلات الديكارتيّة، محاولة لتعميق الفهم وتأويله، وهي تؤكّد بشكل آخر على أنّ الفلسفة الحديثة حتى مع وجود القطائع الكبرى، لا زالت تفكّر ديكارتيًّا.

كان هوسرل بالأحرى يبحث عن بداية حقيقة، وعن مشروعيّة تاريخيّة صلبة للفينومينولوجيا من خلال التأمّلات الديكارتيّة، لكن لم يوفّق ديكارت في إتمام إعادة اكتشاف بداياتها، كأنّ الكوجيتو بهذا المعنى لم يستكمل مشواره ناحية الموضوع، بقي يحوم حول الـ «أنا أفكر»، لكن الكوجيتو ينطوي أيضًا على الموضوع.

لقد اعتبر هوسرل الفينومينولوجيا التراسندنتاليّة (المتعّدية)[1] مستوحاة من اللحظة الديكارتيّة، من

١. حار المترجمون في إيجاد معادل عربيّ لمفهوم تراسندنتال، إذ هناك من استعمل لفظ متعالي وهناك من استعمل لفظ استشرافيّ، وهناك من استعمل لفظ تجوّز...وأفضّل استعمال المتعالي، لأنّها العبارة الفلسفيّة التي استعملها حكماء وفلاسفة مسلمون، وإن طرأ عليها إضافات جديدة في الممارسة الميتافيزيقيّة الغربيّة، فليس المطلوب قلب المفهوم بل إضافة المعنى إلى اللفظ نفسه كواحد من احتمالات المعنى. والحقيقة أنّ عبارة تعدّي إن كان لا بدّ من بديل قد تؤدّي الغرض، فهي تأتي بمعنى التجاوز أيضًا، وهي كلمة استعملها النحاة في عبارة الفعل المتعدّي وغيره. ولا إشكال في استعارة المفهوم، تمامًا كما فعل الفلاسفة المسلمون حين استعملوا كلمة مشتقّ وميّزوا بين معناها في اللغة ومعناها في المنطق والفلسفة ومعناها في علم الأصول في مبحث المشتقّ، وربما أمكنهم لو استمرّ إبداع المفاهيم على وتيرته أن

هناك خرجت إلى حدّ يمكننا اعتبارها ـ حسب هوسرل ـ شكلًا من الديكارتيّة الجديدة[1].

تصلح التّأمّلات أن تكون نموذجًا لإعادة تأسيس مسار الفلسفة، قضية ملحّة لكلّ فيلسوف يتأهّب لبدء وظيفته، لا بدّ من العودة إلى «أنا» الخالصة. يتأسف هوسرل كيف واجهت التّأمّلات هذا العزوف من قبل الفلسفة، بل هي أصلح حتى للعلوم الوضعيّة من حيث إنّها قدّمت لها الأساس العقليّ. تغيب جذرية الحدث الديكارتيّ بوصفه مدشِّنًا لعصر جديد أو نمط آخر من الممارسة الفلسفيّة، إلّا أنّنا في نظر هوسرل بتنا أمام تضخّم في الكتابة الفلسفيّة، ولكن في غياب فلسفة مشتركة تتمتّع بالحيويّة، لا يوجد رابط يشدّ عصب هذه الكتابات الفلسفيّة، توجد فلسفات بقدر وجود فلاسفة، مؤتمرات فلسفيّة، وفي هذا لا توجد فلسفات تلتقي، بل مجرّد لقاء بين الفلاسفة في غياب فضاء روحيّ مشترك حقيق بتوفير فرصة تلاقح الفلسفات. ففي تشخيص هوسرل لانحطاط الممارسة الفلسفيّة المعاصرة يشير إلى أهمّيّة بعث تأمّلات ديكارتيّة جديدة على أرضيّة «أنا أفكّر»، ويعتبر أنّه مدين لذلك في تأسيس الفينومينولوجيا الترانسندتاليّة.

الحاجة ماسّة لكلّ فيلسوف يريد أن يكون فيلسوفًا ولو لمرّة واحدة في حياته أن يعود إلى ذاته الخالصة ومحاولة قلب كلّ العلوم المعطاة في محاولة لإعادة تأسيس فلسفة، مهما بدت الفلسفة ذات بعد كونيّ، فهي شأن ذاتيّ. يشير هوسرل إلى أهمّيّة الانطلاقة والوضوح طبعًا، وهو في الوقت نفسه لا يخفي الرغبة في تجديد الديكارتيّة الكلاسيكيّة، وتجنب الأخطاء التي سقط فيها ديكارت والديكارتيّون[2].

تكمن أهمّيّة إعادة تأويل ديكارت هوسرليًّا، في مبدأ تجديد الفلسفة انطلاقًا من القيمة الإبستيمولوجيّة للتأمّلات، من حيويّة الانطلاقة، ولكنّها تظلّ كما ذهب بول ريكور إلى كونها تأويلًا لكانطيٍّ جديد. ففي تأويل ريكور لتأمّلات هوسرل نقف على حقائق تساعد على ضبط وجوه التأويل ووضعها في سياقها، يؤكّد ريكور جريًا على المنوال نفسه، أنّ ديكارت لم يكن جذريًّا بما يكفي أو يمكن القول: إنّه لم يكن وفيًّا لجذريّته. لا بدّ من استكمال المهمّة لكي تخرج الفلسفة من تاريخها الخاصّ إلى معناها الأبديّ[3]. هذا في نظره ما توحي به التّأمّلات الديكارتيّة لهوسرل، أي نسف التاريخ الخاصّ للفلسفة والذهاب تقدّمًا نحو البدايات الحقيقيّة. الحديث هنا مع ريكور ينتهي إلى تأكيد خيانة ديكارت لجذريّته، باعتبار أنّ الكوجيتو من حيث المبدأ هو ذات ترانسندنتاليّة، لم يمض ديكارت إلى النهاية في تحقيق ذاتيّة خالصة من

يتحدّثوا عن المشتقّ في الرياضيّات الحديثة.

1. New-Cartesianisme

2. Edmond Husserl, ***Meditations Cartesienes***, p1-3/ Traduit de l Allemand Par M. Gabriele Peiffer Et M. Emmanuel Levinas, Paris Librairie Philosophique J. Vrin6, Place de la. Sorbonne (Ve), 1953.

٣. بول ريكور: **في مدرسة الفينومينولوجيا**، ص١٩٧..

دون خارج مطلق. إنّنا حين نخطئ مقاربة ديكارت في ضوء البنية الديكارتيّة، فسنكون إزاء فلسفة أخرى مختلفة عن ديكارت ولسنا إزاء محاولة لتجذير ديكارت. بالنسبة إلى ريكور أيضًا نحن في التأمّلات الديكارتيّة لهوسرل إزاء موقف يتقدّم باتجاه القطيعة، إلى نحو من الإيغولوجيا من دون أنطولوجيا، كان همّ ديكارت هو الانشغال بالأنطولوجيّ أكثر من الابستيمولوجيّ أو الترانسندنتاليّ، يبحث عن الكينونة لا عن أساس للصحّة، هذا ما يخلص إليه ريكور من أنّ التأويل الهوسرليّ ينطلق من موقف الكانطيّة الجديدة، بل يبقى السؤال الريكوريّ: ماذا سيتبقّى من وجود الكوجيتو من خلال الاختزال الفينومينولوجيّ، إذا ما ألغى منه هوسرل البعد الأنطولوجيّ والثيولوجيّ[١]؟

أيّ معنى للكوجيتو في ضوء مفهوم الدازاين الهيدغيريّ؟

ليس القصد أن نفتح متاهة أخرى هنا، ولكنّنا نلامس بعض مخرجات التّأمّل الهيدغيريّ للوجود، وكيف أنّ التّأمّلات الديكارتيّة لا زالت تفرض تحدّيًا خاصًّا على كلّ استئناف فلسفيّ في غرب مأزوم ميتافيزيقيًّا. عن تلك الفينومينولوجيا التي قرأ هوسرل الكوجيتو في ضوء مفاهيمها كالإيبوخي أو ومركزيّة الوعي، يقتحم هايدغر تلك العلاقة غير الواضحة بما فيه الكفاية بين الفينومينولوجيا والتيولوجيا، ففي الأوّل يبدو القصد منصبًّا، حسب تعبير هايدغر، على البيان عما ينكشف انطلاقًا من ذاته كما ينكشف انطلاقًا من ذاته[٢].

في نظر هايدغر يبدو موضوع التيولوجيا هو العلم الذي يمكّننا من جعل المسيحيّة حدثًا تاريخيًّا أصيلًا، وهو ما يدعوه هايدغر تأسّيًا بفرانتس أوفربك بالمسيحانيّة[٣]، هي بهذا المعنى تقع خارج أيّ مفهمة إغريقيّة ـ رومانيّة، باعتبار أنّ الإيمان في نظر هايدغر هو نمط وجود للدازاين[٤]. وفي قراءته لهايدغر يذكّر فيليب كابيل بمفهوم هيدغيريّ بالغ الأهمّيّة، يتعلّق بالمزامنة أو المشاركة، فالوحي يحيلنا إلى مشاركين في الحدث الوحيانيّ بوصفنا أمام معنيّين أو لنقل متلقّين، من هنا الإيمان يغدو ولادة ثانية، بتعبير هايدغر، أن تعتقد هو أن توجد في المعتقد بالتاريخ الموحى به، بل سنجد هايدغر، خلافًا للتأمّلات، يخرج التيولوجيا من كونها علمًا بالمعنى الأنطيقيّ، ليجعلها علمًا لما هو معتَقَد به، وأيضًا علمًا بسلوك المعتقِد، فالتيولوجيا تنبثق من الإيمان وهي العلم به، وهنا يصل هايدغر إلى كون التيولوجيا هي الكشف عن الوجود المعتَقَد لجعله وجودًا شفّافًا. وسيصل بنا هايدغر إلى أنّ الإيمان بوصفه ولادة ثانية هو مجاوزة للكينونة السابقة للحدث

---

١. م، ن، ١٩٨-٢٠٧.

٢. فيليب كابيل: **الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر**، ص٢٠، (م، ن).

3. Christianite

٤. فيليب كابيل: **الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر**، م، س، ص٢٤-٢٥.

المعتقديّ، لكنّه تجاوز لا ينفي الكينونة المشتركة، لا يعني القطيعة مع الوجود السابق للمعتقد، الذي يحتفظ بوجوده في التواجد الجديد، وهنا يكمن دور الفلسفة بالكشف عن المفاهيم السابقة لمفاهيم التيولوجيا المسيحيّة، من هنا يأتي حديثه عن ضرورة العودة إلى المفاهيم السابقة لتأويل المفاهيم اللاحقة، كقراءة الخطيئة في ضوء الخطأ[١].

تضعنا المفهمة الجديدة للكائن الهيدغيريّ المُلقى به في العالم ـ الدازاين بوصفه زمنيًّا، متشخّصًا ـ في تجربة تأمّليّة أخرى وحدها تنقذ الموقف، غير أنّها تزجّ بنا في جيوب أخرى من الغموض، فتقلّبات هايدغر في مسار تصوّره للتاريخ والزمن والوجود، يخفي أشكالًا أخرى من التناصّ القريب والبعيد، إلى الحنين للخبرات السابقة، ولا أستطيع أن أجاريه في كلّ استشكالاته التي يبدو فيها مدينًا للمعتقد الخاصّ، وحتى توسيط تاريخانيّة النسيان للوجود لحلّ معضلة الميتافيزيقا الغربيّة فيه شكل من الاستيعاب الناقص والمحدود للفكرة الصدرائيّة عن الوجود وأصالته والجوهر وحركته. لم يكن تناول هورتان[٢] كمستشرق ألمانيّ لنظريّة الوجود عند ملّا صدرا ـ وهو مصدر هذا التأثير الصدرائيّ غير المعلن عند هايدغر ـ كافيًا للإلمام بكلّ تفاصيل نسق الحكمة المتعالية الصدرائيّة، وهو شكل من التناصّ يفضحه سوء الفهم نفسه أو لنقل سوء الانفتاح المباشر على هذا المتن لاستقصائه، فالتّأمّل الغزّاليّ ديكارتيًّا هنا يتمّ تجاوزه بالتّأمّل الصدرائيّ هيدغيريًّا، نحن أمام سيمولاكر عن أصل مفقود، يتنابذ سُلطان الميتافيزيقا الغربيّة، غير أنّنا سنصادف ملامح كثيرة لسوء الفهم، لا سيّما حين يتحدّث هايدغر عن الوجود بوصفه جوهرًا. لقد أفرد هايدغر في «الكينونة والزمن» حديثًا عن ديكارت وتأويله للعالم، ربما كان هايدغر أكثر حسمًا من أستاذه هوسرل بخصوص مهام الفينومينولوجيا. ليس من اليسير أن تفتح لهايدغر ملفًّا تحقيقيًّا على مدى انتهاكه لفينومينولوجيّته وهو مأخوذ بالتّاريخانيّة التي منها ابتدأ وطارح قبل أن يكتشف الدازاين، وها هو يحاسب ديكارت على خلفيّاته ومسبقاته ليغامر في تفسير كيف يتم تأوّل العالم انطلاقًا من كائن يسكن في العالم، هذا يتطلّب تقصّي تأويلات العالم السابقة على ديكارت واللاّحقة أيضًا. وقد ناقش هايدغر ديكارت هنا من خلال ثلاثة محاور في الكينونة والزمن، الأولى تتعلّق بتعيّن العالم، والثانية بأصل هذا التعيّن الأنطولوجيّ، والثالثة تتعلّق بمناقشة هيرمينوطيقيّة للأنطولوجيا الديكارتيّة للعالم، وسيقف هايدغر عند التمييز الذي أحدثته الأنطولوجيا الديكارتيّة بين الطبيعة والروح، ويتساءل: وفق أيّ معنى للكينونة يعيّن ديكارت كينونة الكائن؟ محيلًا إلى تناوب المعنى في استعمال الكائن ديكارتيًّا إلى كينونة الكائن من حيث الجوهريّة تارة، كما يعيّن الكائن نفسه بوصفه جوهرًا تارة أخرى، وهذا ما حثّ هايدغر لبحث مفهوم الجوهر، ليتساءل: كيف يكون

---

١. م، ن، ص٢٥-٣٤.

2. Horten

الجوهر قابلًا للإدراك؟ هنا يحضر التأثير الكانطيّ الذي يجعل هايدغر يُماهي بين النومينا والجوهر، وهذه قضية لا أريد أن أبحثها هنا، لكن سنجد الموقف الكانطيّ حاضرًا هنا في تصوّر هايدغر للجوهر قياسًا على الشيء في ذاته، حين يعتبر أنّ الجوهر لا يظهر إلّا من خلال صفاته. إن كان هايدغر كما ذكرنا يدعو للتفكير إغريقيًّا، وهو ما يبرر هذا السفر الإيتيمولوجيّ الغارق في التشقيق واللّغونة للوجود، فهو هنا كان أحرى لو جدّد في الكاطيغورياس، الذي سنجد الصدرائيّة استنزفته لصالح ممكنات متجدّدة في المعنى وعلاقة الجوهر بالأعراض من حيث هي ما يدلّ عليه، حتى أنّه استدلّ بالحركة الجوهريّة من خلال حركة الأعراض التي لا تنفصل عن الجوهر، وليؤكّد ملا صدرا هنا بأنّه من خلال أسفاره العقليّة هو أوْلى ببارمينيد من هايدغر في الكينونة والزمن، في جرأة الاقتحام ووضع المفهوم في سياقه مع اقتصاد في المفهمة، لم يرهن التجدّد الفلسفيّ في شقاوة التشقيق. لنتأمّل حديث هايدغر عن الجوهر، حيث يتحدّث عن خصائصه المميّزة، أي ما يميّز الجواهر، ليعطينا صورة عن تلك الخصائص في التمدّد بحسب الطول والعرض والعمق، أي عزّ عليه أن يقول إنّها الأعراض، وبأنّ الجوهر يتجلّى من خلال أعراضه، غير أنّ هايدغر في بحث الجوهر الجسمانيّ ومميّزاته وصلابته وفق التفسير الديكارتيّ كان في وضعيّة أقوى، وذلك حين لامس مفهوم الحركة وانحفاظ كينونة الجسم مع تغيرها، ليخلص إلى أنّ ما يشكّل الكينونة الحقيقيّة هو الـ «Extensio» وليس «Recorporea». هنا يكون هايدغر قد عبّر بوضوح عن الحركة الجوهريّة، وعن انحفاظ ماهيّة الكينونة داخل الانقسام والتشكّل والحركة، أي وجود الكائن الأصيل بصورة تتأكّد فيها خاصّيّةُ «جوهريّة الجوهر»، غير أنّ ثمّة شكلًا من الغموض يعود إلى مفهوم الجوهر الهيدغيريّ، حيث ربطه بالاستغناء عن الحاجة: «ما ليس في حاجة إلى كائن آخر في تحديد كينونته»، ومن هنا لم يتمكّن هايدغر من تصوّر مانح للوجود، بل اعتبار المطلق نفسه بهذا المعنى في حاجة إلى الوجود، فلو استعملنا مفهوم ابن سينا للممكن والواجب، فإننا مع هايدغر سنعتبر هناك حاجة للوجود مشتركة بين الواجب والممكن. انعدام الحاجة هنا هي بلحاظ أنّ الجوهر إن وُجد في الخارج، فلن يوجد في محلّ مستغنًى عنه في الوجود، وليست الحاجة هنا في أصل الإيجاد، غير أنّ هايدغر سيقترب مرّة أخرى من وجودانيّة صدرا بعد تأكيد الحركة الجوهريّة على نحو من الأنحاء، حين اقترب من مفهوم تشكّكيّة الوجود، وهذا الاقتراب هو من ناحيتين: ناحية وحدة الوجود المشترك، وناحية التميّز بالوجود في الوجود من حيث تراتبيّته وتناسبيّته.

يدعي هايدغر أنّ ديكارت استطاع أن يقترب من معضلة شغلت أنطولوجيا العصر الوسيط، يختزلها سؤال وهو أنّه بأيّ معنى يُطلق معنى الكينونة على الكائن محلّ الحديث؟ ذلك لأنّه اعتبر أنّنا إزاء وجود الله ووجود العالم نتحدّث عن الوجود، غير أنّنا لسنا نعني الوجود نفسه، أي أنّ هايدغر يرى أنّنا نصادف بين كائن وآخر اختلافًا لا نهائيًّا في أنحاء الكينونة؛ لأنّ معنى الوجود لو كان واحدًا لاستوى في ذلك المخلوق

وغير المخلوق، وهذا لا محالة ينتهك بنية التّأمّلات الديكارتيّة. بل يسند للسكولائيّين إطلاق ما سماه الـ «Analog» كتعبير عن الكينونة، وهو ما يقابل مفهوم المتواطئ. لو سافر هايدغر عبر تشقيقاته عند فلاسفة الحكمة المتعالية، لا سيّما في مدركها الإشراقيّ مع السهروورديّ ومعنى الجواهر الغاسقة والنّور الإسفهبد والأنوار القاهرة أو في مدركها الصدرائي تحديدًا في اعتبار الماهية وأصالة الوجود وأنحائه وتشكّكه والحركة الجوهريّة[١]، لاهتدى إلى توصيفها بالتّشكك ـ المقابل للمتواطئ ـ في وخلع ملا صدرا وكما سيؤكّدها السبزواريّ في المنظومة من أنّ معنى الوجود مشكّك، ومن أنّه مشترك، فكونه مشكّكًا يعني أنّه مختلف، غير أنّ الاختلاف هنا يجري طبق قاعدة: ما به الاشتراك هو عين ما به الاختلاف. هذا إذن ما سيعبّر عنه هايدغر باختلاف صور الوظيفة الدلاليّة للوجود أو الكينونة، ويشير هايدغر إلى قضيّة مهمّة هنا، ألا وهي أنّ ديكارت أبقى على المعضلة ذاتها في اشتغاله الأنطولوجيّ، وهو بذلك يظلّ «متأخّرًا جدًّا مقارنة بالسكولائيّة»، بل إنّ ديكارت تجاهل في نظر هايدغر هذه المعضلة ومعنى الكينونة الكامن في مفهوم الجوهريّة، بل يمضي هايدغر أبعد من ذلك حين يعتبر أنّ ديكارت استبعد النظر في السؤال الأنطولوجيّ للجوهر حين تراءى له الجوهر من حيث جوهرانيّته منذ البدء في ذاته ولذاته قابلًا للفهم، فالكينونة هنا ليست مؤثرة، وهي حسب عبارة لكانط: ليست الكينونة محمولًا واقعًيا، العبارة التي يراها هايدغر ردًّا لعبارة ديكارت نفسه.

إنّنا إذن أمام محاولة تصلح لتعزيز فكرة نسيان الوجود ديكارتيًّا أيضًا، فقضّية الجوهريّة هنا تؤدّي دلالة أنطولوجيّة وأنطيقيّة في الوقت نفسه، بهذا يكون ديكارت في نظر هايدغر قد قدّم فهمًا أنطولوجيًّا خاطئًا عن العالم، ومن خلال العالم القابل للإدراك كان قد تجاوز ظاهرة العالم وكينونة الكائن. لم يترك ديكارت في نظر هايدغر كينونة الكائن تعبّر عن نفسها من داخل العالم، بل فرض كينونته من خلال فكرة غير واضحة وغير مبرهنة عن الكينونة، ففي نهاية المطاف لم يفعل سوى أن نقل عبر هذا الاشتغال الفلسفيّ آثار الأنطولوجيا القديمة إلى الفيزياء والرياضيّات الحديثة وأُسُسِها الترانسندنتاليّة. يدرك ديكارت حسب هايدغر، أنّ الكينونة الأصليّة لا تكشف عن نفسها، بل لا يمكن عن طريق الحواس الكشف عن الكائن في كينونته، بل ولا تسمح الحواس للكائن أن يعرف داخل كينونته. لقد جعل ديكارت من المستحيل الظفر بإشكاليّة أنطولوجيّة عن الدازاين، مختزلًا أنطولوجيا العالم في أنطولوجيا كائن متعيّن في العالم[٢].

---

١. طوّرت الحكمة المتعالية فلسفة نسقيّة متكاملة حول الوجود والجوهر، ومن داخل اللغة العربيّة نفسها، بعيدًا عن ركاكة التشقيق الشّقيّ الذي رهن العمق الفلسفيّ ومضمونه لكلف إيتيمولوجيّ لطالما تجاهله ملاّ صدرا الذي أسند إبداعه بالمتداول من المفاهيم وفجّر الإبداع من داخل النّسق المفاهيميّ نفسه، من خلال إعادة إبداعه في أفق تأويليّ يمنحه حياة فلسفيّة جديدة. ما يجري اليوم يتجاوز فلسفة اللغة إلى لغونة الفلسفة.

2. Martin Heidegger: ***Etre et Temps, Traduit Par***; Emmanuel Martineau p: 97-98, Edition Hors Commerce.

تبدو قراءة هايدغر أو بالأحرى تأويل هايدغر لديكارت أكثر جذريّة من هوسرل الذي تجاهل قيمة المحتوى الأنطولوجيّ للتّأمّلات، ليقف على أهمّيّة تجديد المنهج في التّأمّلات ومشروعيّة الانطلاقة الترانسندنتاليّة. ومع أنّ هايدغر هو نفسه معنيٌّ بهذا التجديد لأنّه صرّح بالإشكال المزمن الذي جعل التراث يعاني من أزمة المنهج، ولعلّ تلك هي أهمّيّة التّأمّلات. كان أحرى بهايدغر أن يقف عند تأمّلات هوسرل للتأمّلات الديكارتيّة، لا سيّما أهمّيّة ومنشأ البدايات. ألم يكن مهمًّا أن نعرف إن كان هايدغر يقرّ هوسرل على ادّعاء وجود الأصل الفينومينولوجيّ في الكوجيتو و«أنا أفكّر»؟

وحسنًا أدرك هايدغر أنّ تأمّلات ديكارت لم تقف هنا في التأمّلات الأنطولوجيّة، بل تجاوز تأثيره إلى حقل الفيزياء والرياضيّات الحديثة. هذا يدفعنا إلى اختبار الكوسمولوجيا الديكارتيّة، وتحديدًا مع ألكسندر كويريه، حيث يمنح لديكارت فضل صياغة مبادئ العلم الحديث والكوسمولوجيا الرياضيّة الجديدة ـ وليس لغاليلي أو برونو ـ وينطلق كويريه من تضايف ما سمَّاه إله الفيلسوف وعالمه، حيث اعتبر أنّ إله ديكارت مختلف عن الآلهة السابقة من حيث لا تدلّ الأشياء التي خلقها عليه، باستثناء النفس والفكر الخالص، والفكر الهادي إلى معرفة الإله واللّانهائيّ. إنّ ما سماه كويريه بتماهي المادّة والامتداد هي في نظره ـ وخلافًا لما سبق من موقف هايدغر ـ انتهت إلى إقرار نتائج كبيرة، أهمّها إنكار وجود الخلاء، هذا الأخير يبدو مستحيلًا ديكارتيًّا بشكل أوضح من أرسطو نفسه، وهذه الاستحالة هي ليست فيزيائيّة فحسب، بل هي استحالة جوهريّة أيضا[١].

أتساءل إن كان الوجود قد تعرّض للنسيان كما لم يفتأ يكرّر ذلك هايدغر، لا سيّما في المدخل إلى الميتافيزيقا، فكيف يتمّ نسيان ما كان الظهور خاصّة له، كما أكد في الوقت نفسه؟ انطلق ملا صدرا من بديهيّة الوجود وأظهريّته، أمّا ديكارت فقد انطلق من البديهيّة نفسها غير القابلة للشّك ليقيم العلم على يقينيّة الوجود. لعلّ هايدغر قصد بذلك أنّنا تجاهلنا البحث في الوجود واستنزفنا البحث في الموجود، وهو ما سيعود إليه ليفيناس، بعد أن بات البحث في الوجود حاجبًا للموجود. لا أريد أن أتوقّف كثيرًا عند ليفيناس؛ لأنّه كان يبحث عن مخرج للتعايش يقتضي تجاوز الوجود، لكنّه أحلّ مفهوم الوجه للآخريّة صفة اللّامنتهي، الآخر لا يمكن إنكاره أو لعلّنا نصل إلى حدّ قلب الكوجيتو: الآخر هو اليقين الأوّل، ليس للآخر عدم في نظر ليفيناس، حتى الزمن لا يتأسّس إلاّ من خلال هذه العلاقة[٢].

أساء ديكارت التقدير، حيث إنّه في غمرة شكّه المنهجيّ نفى الآخر، افتئات نابع من محاولة التماهي مع الحدث الديكارتيّ في تأسيس كوجيطو للغيريّة، ذلك الافتئات من الناحية الفلسفيّة يسقط حين ندرك

---

١. ألكسندر كوهويريه: **من العالم المغلق إلى الكن المفتوح**، ص١٤٧-١٤٨.

2. Levinas: ***De L'existence A L Existant***, p: 160, Librairie Philosophique J, vrin, Paris, 1963.

أنّ الكوجيتو كما تحدّثنا قبل، يتضمّن القيمة التواصليّة للآخر باعتبارها نظيرًا في هذا المشترك الوجوديّ، فكوجيتو «أنا أفكّر» متاح للغير عن طريق التناظر، فما قيمة الاستدلال بالكوجيتو إذا تجاهلنا هذه الحقيقة. لا شكّ أنّ الغير غير نظير في مقترب ليفيناس، لكن هذه اللّاتناظريّة هي سوسيولوجيا، إيثيقيّة، وماهويّة اعتباريّة وليست في الوجود، لنقل هي لاتناظريّة موجوديّة برسم اشتراطات التّموجد، ففي لحظة اليقين الأوّل يشترك أنا والغير في هذه الخبرة الوجوديّة، فيصبح «أنا أفكّر» يساوي «الآخر يفكّر». وقد ذكرنا، وخلافا للقراءة الطّاغية السابقة، بأنّ الغاية من الكوجيتو ليست هي الوجود ولا الفكر ولا الذات، بل إحراز اليقين الأوّل. فالوجود هنا هو المعطى الذي قاد إليه الشكّ أو بالأحرى اصطدم به. كشف الوجود عن نفسه حين أصبحت بداهته تحت طائلة الشّك. كلّ بديهيّ يصبح محتجبًا، لكن حين الاختبار يكشف عن نفسه. ويتعيّن أن تدرك قيمة الوجود إبستيمولوجيًّا هنا أيضًا باعتبارها البداية اليقينيّة لتأسيس المعرفة، والضامن هنا ليس الوجود المعطى فقط، بل الموجد، ضامن الكوجيتو كما هو في لسان التّأمّلات. حين يصبح الوجود هو اليقين الأوّل يصبح اليقين المعرفيّ الأوّل ملازمًا للوجود، فالمعرفة هنا عين الوجود، وهكذا لا تنحلّ معضلة الكوجيتو الديكارتيّ وتحريره من ثنائيّاته الموروثة من سكولائيّة العصر الوسيط الأوروبيّ، بل ستكون تلك إنقاذا للكوجيتو خارج كلّ أشكال الرّطانة الفلسفيّة.

إنّ إقحام إشكاليّة الغيريّة في الكوجيتو لا موضوع لها، ويمكن تقبّلها من باب المجازات؛ لأنّ الذّات في عيشها المشترك تتشكّل لديها ماهيّة اجتماعيّة، يتعيّن قراءتها في صلب التعاقد الجمعيّ، الذي يجعل من قراءة الذات في شرط الأصل الغيريّ، الذي سيرقى حدّ المحدّد للماهيّة الذاتيّة كما في المرحلة المرآويّة لجاك لاكان، فهذا برسم الماهيّة الممكنة السوسيولوجيّة والسيكولوجية، وليس برسم الخبرة الوجوديّة العميقة التي تضمّنت الآخر كنظير في تجربة «أنا أفكّر»، فلا مجال إذن لإقحام الكوجيتو في آخريّة ليفيناس الميتافيزيقيّة، حيث يتجاوز من ناحية أخرى «أنا وآخر» معًا تعاليًا بالوجود. الوجود المتعالي كشرط ضامن لتعايش أنحاء الوجود الكاشف عن الممكن الماهويّ الذي تحدّده مراتب الوجود وتشكّكه، فلا يمكن منح الآخريّة سمة أنطولوجيا محدِّدَة لـ«أنا»، وإن كانت الغاية هي التّعايش؛ لأنّنا حتمًا سنجد أنفسنا بعد ذلك في مواجهة استحقاقات الذّات[١].

أيّ انطلاقة لمشروع فلسفة عربيّة؟

إن كان هوسرل قد منح التأمّلات الديكارتيّة هذه المشروعيّة التي سيجعل منها مثالًا لأيّ انطلاقة فلسفيّة، فما حظّ انطلاقتنا يا ترى؟ هل تفيد النمذجة في التأسيس لممارسة فلسفيّة محلّيّة تستطيع اكتساب مُكنة

١. تظلّ غيريّة ليفيناس في حاجة إلى تأمّلات جديدة، قد نتناول لها لاحقًا في صيغة: تأمّلات ليفيناسيّة.

العالميّة، مع أن ديكارت نفسه في هذا الاستئناف تمسّك بشرعيّة البابويّة وأعلام المجاميع اللاّهوتيّة مستخفًّا بأفهام العامّة التي لم يأبه بها مثل مواقف المعاندين؟

تعاني الفلسفة العربيّة اليوم من سوء تدبير البدايات، وهي لن تجد في ماضيها القريب متانة سكولاستيكيّة لكي تمارس إزاءها اختلافًا خلاّقًا، لا زلنا في المنزلة المدرسيّة[1] وليس المدرسانيّة[2]، لا زلنا نهجو التقليد بالتقليد في التحقيق الفلسفيّ، ولا زلنا نتوسّل الحقيقة في مُغالطة حجّة السّلطة. فالحالة الإيمائيّة غالبة على الممارسة الفلسفيّة العربيّة. لا شكّ أنّ جزءًا من ذلك لا يقف عند المعضلة الإبستيمولوجيّة وحدها، ولا حتى عند جيو ـ ستراتيجيا المفاهيم، بل أرى المعضلة أنطولوجيّة. أمام هذا الرّكام من المواقف الفلسفيّة، هل يمكننا اللّحاق؟ ليس هناك أدنى إشكال في تصوّر هذه الإمكانيّة، وحتمًا لن نطبّق عليها قاعدة زينون الإيلي في الحركة، نستطيع أن نتخطّى تلك المعضلة بالقفز بواسطة حدس الوجود، ولن يفوتنا شيء كبير؛ لأنّه من حسن الحظّ أنّ تطوّر الفلسفة بطيء كما مرّ معنا في عبارة كويريه، لكنّ ما يبدو أمامنا من سوء البدايات، يجعل الفلسفة في الممارسة العربيّة تنحو بعيدًا عن الاقتصاد في المفاهيم وعن البحث في الأصول النقيّة لخبرة أنطولوجيّة يقينيّة. لم يشغل ديكارت نفسه بشقاوة التّشقيق اللّغويّ، ولا رأى في لاتينيته ما يعيق القبض على الكوجيتو. ما هي القيمة الفلسفيّة لِلَغْوَنة الفكر، وقد أعاده الكوجيتو إلى لحظته الصّامتة كعقل محض قبل أن ينتهي إلى الخطاب؟ كيف جعلتنا كبرى الفلسفات الثوريّة ـ الهيدغيريّة ـ نخفي نزعتنا للتقليد؟

لنتأمّل في محنة الترجمة وسوق المزاد العلنيّ للتشقيق المُلاوغ المقوّض لروح الفلسفة. إنّنا حقّا لا ننتج مفاهيمنا، ولكنّنا نزايد بالمُستعار، لكي ننخرط في الكون الفلسفيّ العام، علينا أن نتدبّر طريقتنا الخاصّة، كلحظة اختبار تأهيليّ، لأنّنا لازلنا غارقين في التكرار والنزعة الإيمائيّة وشقاوة اللّغونة. ننسف هيكل اللّسان العربيّ ليستجيب لمُلاوغة داخل لغة ما، أهلها أنفسهم يعتبرون ذلك إضافة واستحداثًا لعبارة. لو كان لأحد أن يرجّ اللّغة لإقحام مفهوم جديد، لكان أحرى بأولئك أنفسهم. والحل، أيسر مما يقتضيه الفكر حين يتجرّد ويقتصد في مقاربة تعقيد الواقع لا تعقيد اللّغة، الحلّ في الإبقاء على المفهوم كما هو دونما الحاجة إلى هدم النّاموس اللّغويّ.

الحاجة إلى كوجيتو عربيّ

الحاجة إلى تجربة الـ «أنا أفكّر» عربيًّا لا زالت قائمة؛ لأنّها نقطة البداية، بل هي لحظة تحلّل من كلّ حمل قديم، واستئناف السفر العقليّ من نقطة النّور المساوق للوجود. لم يصنع ديكارت جديدًا سوى

1. Scolaire
2. Scolastique

العودة إلى أوغسطين، إلى تحرير العقل من أثقال السكولاستيكية، العودة إلى البدايات التي لا غنى فيها عن النور والوجود. هايدغر يعلن الثورة على الميتافيزقا الغربيّة بوصفها ارتهنت لنسيان الوجود، والحقيقة هي أنّ ديكارت سعى في الكوجيتو إلى تذكير الغرب بأهمّيّة الوجود، وبأنّه ليس معلولًا للتفكير الذي يدلّ عليه فحسب، بل هو ضامن استمرار الذّات المفكرة. كان أولى أن تدرك الذّات من حيث تفكّرها أنّها تُوجَدُ ما بقي الفكر، لكن الفكر اليوم يخفي عنّا الوجود؛ لأنّنا في الحقيقة نكرّر مقولات ولا نفكّر.

لم تنه الفلسفة عربيًّا مهامّها، إنّها ممارسة تقع خارج الكوجيتو الديكارتيّ وخارج آفاق الدازاين الهيدغيريّ، أي خارج المهمّة التّاريخيّة للفلسفة باعتبارها ـ فيما ذهب إليه صدر المتألّهين ـ نظمًا عقليًّا للعالم كمقدّمة لتغييره حسب الطّاقة، مما يعني أنّها ممارسة اجتهاديّة، ولا اجتهاد إلاّ بعقل، بل سيعرفها مرّة أخرى بأنّها استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقًا بالبرهان، لا أخذًا بالظّنّ والتقليد[١]. ولا يكفي نبذ التقليد في التّوصيف، حين تكون الممارسة الفلسفيّة عربيًّا خارج مهمّتها التّاريخيّة تلك، بل مقتضى الممارسة هو الوضوح واليقين الذي يؤمِّن لنا الرسوّ على الوجود. وها قد بات الفكر ليس خاصّيّة الإنسان الدّالة على كينونته، بل باتت المعرفة التي هي موضوع الفكر نفسه مساوقة للوجود. ولا يُرجى الإبداع فيمن أخطأ أصالة الوجود وتاه في الاعتبار الماهويّ، وهو الدرس الأصيل للحكمة المتعالية قبل هايدغر، لقد لاحظنا شرود المتفلسفة وذهولهم عن المعنى العميق للوجود، في ذلك الانفكاك بين ما تأصّل من الوجود وما اعتُبر من الماهيّة، حيث ذهب ملّا صدرا إلى استنتاج عميق مفاده أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيّة، ولا خير إلاّ باسترجاع لحظة الوجود برسم هذا الكوجيتو الصدرائيّ القائم على العودة إلى أصالة الوجود، وهل غاية الكوجيتو التي لم يحرزها ديكارت نفسه سوى القبض على هذا الأصل؟

لا تهمّ هنا المناطق المعتمة في تدبير الكوجيتو ديكارتيًّا، نعود لنؤكّد على أهمّيّة البدايات، حتى كانط لم يكمل المهمّة، ولكنه بقدر الاختلاف بقدر ما وجد في الديكارتيّة أرضيّة بداية أخرى، وربما بدا أنّه وجد الحلّ في إقحام عنصر ثالث ليحلّ معضلة التعيينين: «أنا أفكّر» و«أنا موجود»، تفاديًا لمفارقة تضمّن اللاّمتعيّن في المتعيّن، والتي جرّأت كثيرين على الاستخفاف المنطقيّ بالكوجيتو. بينما كان ديكارت بصدد الاستدلال الصحيح ضدّ الشُّكّاك، وهو يستعمل ـ وكذلك وجب فهم البناء المنطقيّ للكوجيتو ـ دليل الخُلف. وسيحصل المنزلق النابع من سوء تدبير مفهوم الوجود، وبينما يقحم كانط عنصر حدس المتلقّي للتعيين، أي الزّمن. ومرّة أخرى سندفع ثمن غياب الحسم في معنى الوجود وعلائقه الاعتباريّة، وسوء

١. ادريس هاني: **محنة التراث الآخر**، ص٢٨٠.

تقدير انفكاكيّته في جدل العلاقة الوجوديّة ـ الماهويّة، حيث كلّ مرّة سنعثر في خلطٍ تجاوزته الحكمة المتعالية في تعبير صاحب المنظومة: والفرق بين نحوَي الكون يفي[١]. يرى حلّ إشكاليّة هذه «أنا» المتصدّعة لا عند فيخته ولا هيغل، بل في شعريّة هولدرلن، في مفهوم الزمن الفارغ المحض، حيث بدت الكانطيّة عندما ورّطت نفسها في نقد الكوجيتو الديكارتيّ في حالة شرود، حيث الزمن الفارغ الهولدرلينيّ يحيل إلى «ماهيّة مأساويّة أو مغامرة أوديب»، يتساءل جيل دولوز حول ما إذا كان من الممكن اعتبار الكانطيّة وريثة أوديب[٢]. في تقدير جيل دولوز أنّ هذه الإضافة الكانطيّة، ناتجة عن اختزال ديكارت للكوجيتو في اللحظة واستبعاد الزمن «والعهد به إلى الله في عمليّة الخلق المستمرّ». ليس كانط وحده، بل دولوز نفسه في هذا التقريب، ذهل عن أنّ ومضة «أنا أفكّر إذن أنا موجود» لا يمكن أن تستحضر إلاّ اللحظة وفراغ الزمن الذي لا يتقوّم هو نفسه إلاّ في الوجود وبالوجود وللوجود.

لعلّ ديكارت بالفعل بدأ المهمّة ولم يكملها، ولعلّ كويريه كان دقيقًا حين عبّر عن ذلك بطريقة أخرى، حين وقف عند عجز ديكارت عن تحقيق هذه المهمّة، باعتبار أنّ الوجود أوسع مما ظنّ ديكارت نفسه. إن شرف النهوض والإبداع والفكر يبدأ من الوجود، فهو هنا كما جاء في المنظومة السبزواريّة: منبع كلّ شرف[٣]. بالنسبة لكويريه، كان ديكارت مدشّنًا للعلم الحديث، وكفيلسوف ومؤرّخ علم يحيل كويريه إلى النظريّات التي أسّسها ديكارت في الرياضيّات والطبيعيّات والبصريّات، لم يكن ديكارت ذُهانيًّا في مزاعمه، بل في نظر كويريه، كان نبيلًا إلى حدّ أنّه أخفى اسمه بكبرياء لمّا نشر كتابه خطاب المنهج، كان شديد التواضع في تقويم تراث من سبقوه، وكذلك شديد التواضع النّفسّي والأخلاقيّ في إصلاح مناهج العلم والفلسفة في عصره. وبالعودة إلى كويريه نلاحظ أنّه يذكر بأنّ ديكارت لم يكن ليعرض منهجه ليكون نموذجًا، غير أنه مرّ معنا في تأمّلات هوسرل كيف اعتبر منهج ديكارت نموذجًا ضروريًّا[٤]، وهذا ناتج عن أنّ ديكارت لم يكن معنيًّا بمآلات ما يخوض فيه، وغير آبه بمن لا يجد في منهجه ذاك مراده. في محاولة كويريه رسم صورة روحيّة لعصر ديكارت، وضعنا أمام ما ينبغي أن يقدّمه تاريخ الفلسفة للفلسفة نفسها، فديكارت حسب دارسه قام بنقد علوم عصره ما عدا الرياضيّات التي نجت من ذلك النقد، لكن في نهاية المطاف، وهذا أهمّ ما انتهى إليه كويريه، أنّ ديكارت لم ينجح في مهمّته بخصوص اليقين، لقد كان الوجود أغنى مما يظنّ ديكارت.

---

١. ادريس هاني: **ما بعد الرشديّة**، ص١٤٥.

٢. جيل دولوز: **الاختلاف والتكرار**، ص١٩٤-١٩٣.

٣. ادريس هاني: **ما بعد الرشديّة**، ص١٣٨- ١٤٦.

٤. كويريه: **ثلاثة دروس في ديكارت**، ص١٩-٢٣-٢٤-٢٥-٣١-٣٢-٦٤.

المصادر

١. أبو البقاء، **الكلّيّات**، ج٣، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصريّ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.

٢. جمال الدين محمد بن مالك: **شرح التسهيل**، ج ٤، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

٣. الخُلْقيّة، مفارقة، **حوار مع إيمانويل ليفيناس**، انظر مجلة الاستغراب عدد ١٠، ٢٠١٨، بيروت.

٤. دولوز، جيل، **الاختلاف والتكرار**، تـ: د. وفاء شعبان، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.

٥. روديس لويس، جنفيان، **ديكارت والعقلانيّة**، تـ: عبده الحلو، ط ٤ ـ ١٩٨٨، دار عويدات، باريس ـ بيروت.

٦. ريكور، بول، **في مدرسة الفينومينولوجيا**، ترجمة عبد الحي أزرقان، مراجعة: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٢٠، بيروت.

٧. زقزوق، محمود حمدي، **المنهج الفلسفيّ بين الغزاليّ وديكارت**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨.

٨. سايفرت، جوزيف، **الله كبرهان على وجود الله**، تـ: د. حميد لشهب، ط ١، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء ـ بيروت، ٢٠٠١.

٩. عبد الرحمن، طه، **فقه الفلسفة**(٢) القول الفلسفيّ: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربيّ، ١٩٩٩، الدار البيضاء ـ بيروت.

١٠. الغزاليّ، أبو حامد، **المنقذ من الضّلال**، تحقيق د. جمال صليبا ود. كامل عيّاد، ط ٧، دار الأندلس ـ بيروت ١٩٦٧.

١١. كايل، فيليب، **الفلسفة والتيولوجيا في فكر مارتن هيدغر**، تـ: د. فؤاد مليت، ط ١، ٢٠١٧، ابن النديم للنشر والتوزيع(الجزائر) ودار الروافد الثقافيّة ـ ناشرون(بيروت).

١٢. كواريه، ألكسندر، **ثلاث دروس في ديكارت**، تـ: يوسف كرم، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤.

١٣. كوهويريه، ألكسندر، **من العالم المغلق إلى الكن المفتوح**، تـ: يوسف بن عثمان، دار سيناترا، تونس، ٢٠١٧.

١٤. محمود، زكي نجيب، **رؤية إسلاميّة**، مؤسسة هنداوي سي آي سي ـ ٢٠١٨.

١٥. موران، إدغار، **هل نسير إلى الهاوية**، تـ: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق_ المغرب، ٢٠١٢.

١٦. هاني، ادريس، **الإسلام والحداثة**، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.

١٧. هاني، ادريس، **المعرفة والاعتقاد**، ط١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠١٢.

١٨. هاني، ادريس، **ما بعد الرشديّة**، ط ١، الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، بيروت.

١٩. هاني، ادريس، **محنة التراث الآخر**، ط ١، الغدير للدراسات والنشر، بيروت.

٢٠. وايتهايد، ألفريد نورث، **مغامرات الأفكار**، تـ: أنيس زكي حسن، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦٠، منشورات دار مكتبة الحياة ومكتبة النهضة، بغداد.

21. Bonnamy, jean-loup, ***Les Grandes Expressions Philosopkiques***, Le Point, N : Novembre-Decembre 2017.
22. Descartes, René, ***Méditation Metaphysique***, t, du latin par M, le D, D, L, N, S, Edition Electronique: Philosophie (Pierre Hidalgo), Decembre 2010.
23. Finkielkraut, Alain: **La Defaite De La Pensee**, Edition Gallimard, 1987.
24. Heidegger, Martin, ***Etre et Temps***, Traduit par; Emmanuel Martineau, edition hors commerce.
25. herne, l, ***Henry Corbin***; éditions de L Herne, Paris.
26. Husserl, Edmund, ***Méditations Cartésiennes***, Traduit de l allemand par M, Gabrielle Peiffer et M.Emmanuel Levinas. Paris Librairie Philosophique J. Vrin6, Place de la. Sorbonne (Ve) 1953.
27. Levinas, ***De L'existence a L Existant***, Librairie Philosophique j, Vrin, paris, 1963.

اختلاف الوجود عن الماهية وثنائية الوجود في فكر رينيه ديكارت[1]

د. محمد تقي الطباطبائي[2]

عالم الفلسفة شهد في القرون الوسطى طرح مباحث تحليلية حول مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية كردّة فعلٍ على الرأي القائل بكون الوجود زائداً على الماهية، وهذا البحث الفلسفي متفرّع على أطروحة الحكيم ابن سينا الذي اعتبر فيها الماهية عارضةً على الوجود.

محور البحث في هذه المقالة هو بيان طبيعة اختلاف الوجود عن الماهية، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفيلسوف الفرنسي إتيان جيلسون يعدّ من أوائل الفلاسفة المعاصرين الذين تطرّقوا إلى توضيح الموضوع بدقّةٍ وإمعان نظرٍ ضمن كتابه «الوجود والماهية»،[3] حيث سلّط الضوء على مسألة الاختلاف من وجهة نظر رينيه ديكارت مؤكّداً على أنّ وجهة نظره مشابهة لما طرحه الفيلسوف فرنسيس سواريز الذي اعتبره اختلافاً عقلياً[4].

هناك مسألتان أساسيتان لم يتطرّق جيلسون إلى بيانهما وعلى ضوء تغاضيه عنهما ادّعى أنّ ديكارت تجاهل المعنى الواقعي للوجود، أي الوجود غير الذهني الذي يترتّب عليه الأثر المرتبط بالتغييرات التي تطرأ في عالم الخارج والمدركة من قبل حواسّ الإنسان.[5]

---

١. المصدر: الطباطبائي، محمد تقي، المقالة بعنوان «**مسئله تمايز و معناى دوگانه وجود در تفكر دكارت**» في مجلة (**فلسفه**) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، السنة الرابعة والأربعون العدد ١، ربيع وصيف ٢٠١٦م، الصفحات ٧٣ إلى ٩٠.

تعريب: د. أسعد مندي الكعبي.

٢. أستاذ مشارك في فرع الفلسفة بجامعة طهران.

٣. قبل إتيان جيلسون تطرّق الفيلسوف مارتين هايدجر إلى شرح وتحليل أهمّ المسائل الفينومينولوجية لكنّه لم يشر إلى آراء رينيه ديكارت في هذا المضمار.

4. distinction of reason of conceptual distinction

٥. إتيان جيلسون، **هستي در انديشه فيلسوفان** (باللغة الفارسية)، ص ٣٨ - ٤٩.

المسألة الأولى هي المعيار الأساسي لإمكانية تصوّر الإنسان[1] برأي ديكارت أو ما يسمّى بطريق الأفكار[2] وهذه الرؤية ميّزته عن سائر الفلاسفة الذين سبقوه وتبنّوا آراء أخرى؛ لذلك عرفت بالثورة الديكارتية؛[3] وعلى هذا الأساس حتّى إذا افترضنا أنّه سلّط الضوء بالبحث والتحليل على مسألة الاختلاف العقلي بين الوجود والماهية وقلنا إنّه تأثّر بنظريات سواريز، لكن مع ذلك ينبغي إيعاز هذا الاختلاف إلى ثورته الفكرية وآرائه التي تفرّد بها عن غيره.

الجدير بالذكر هنا أنّ ديكارت بعد أن تبنّى وجهات نظر تختلف عن آرائه السابقة تقوّمت رؤيته الجديدة على القول بعدم وجود دلالة معقولة لجوهر الأشياء ولا صفاتها ولا أحوالها، وهذا الكلام يتعارض مع ما ذكره قبل ذلك.

المسألة الثانية هي التغاضي عن جميع جوانب الاختلاف التي ذكرها ديكارت في مختلف آثاره الفكرية والتي على أساسها كتب رسالةً إلى شخصٍ مجهولٍ أشار فيها باقتضابٍ وغموضٍ إلى مختلف أنواع الارتباط المحتملة بين الوجود والماهية.

استناداً إلى ذلك ادّعى جيلسون أنّ ديكارت من منطلق اعتقاده بكون الاختلاف بين الوجود والماهية عقلي وليس حقيقياً، فقد تجاهل المعنى الواقعي للوجود واقتصر في آرائه على معناه اللفظي.[4]

اعتمدنا في هذه المقالة على مدوّنات ديكارت التي أشار فيها إلى مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية، وآراؤه في هذا الصعيد مشتّتة وغامضة بنحوٍ ما، حيث استنتجنا منها رؤيته الكلّية بالنسبة إلى هذا الموضوع، وقد وضّحنا مختلف أنواع الارتباط المحتمل بينهما وفق آرائه ثمّ أشرنا إلى حصيلة الاختلاف الحقيقي[5] بينهما بشكلٍ استنتاجي، كما سلّطنا الضوء على رأيه الذي أكّد فيه على حقيقة الوجود الذي وصفه بالحقيقة الصورية، وفي هذا السياق ذكرنا النقد الوارد عليه ونقاط الخلل فيه التي أسفرت عن حدوث خلل لا يمكن التغاضي عنه في منظومته الفكرية.

الحقيقة أنّ معظم الإشكاليات التي ترد على الآراء الميتافيزيقية لهذا الفيلسوف الغربي ناشئة من اعتقاده بثنائية الوجود ـ الوجود المزدوج ـ لأنّ آرائه ونظرياته متقوّمة من أساسها على معنى واحدٍ فحسب، حيث إنّ المعيار الذي افترضه لمسألة التصوّر والذي وضّح معالمه ضمن آرائه التي حاول فيها

---

1. Conceivability
2. Way of ideas
3. Jean Luc Marion, 1992, ***Cartesian Metaphysiscs and the role of simple naturs in the Cambridge Companion ti Descartes***, ed. By John Cottingham, Cambridge, Cambridge University press, p. 115.

٤. إتيان جيلسون، **هستي در انديشه فيلسوفان** (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

5. Real Distinction

التشكيك بهذه المسألة إلى جانب أسلوبه الفكري الذي يتقوّم على ضرورة اتّباع تسلسل الأدلّة وليس ظهور الأشياء، لا يتناغمان مع فكرة أنّ الحقيقة الصورية ذاتية المضمون، ومن ثمّ تعدّ عقبةً أمام القول بكون التصوّر أمراً ذاتياً كما ادّعى؛ لذا لا نبالغ لو قلنا إنّه أخفق في بيان حقيقة الذات الإلهية وفي بيان كلّ أمرٍ تصوّري.[١]

صحيحٌ أنّ ديكارت ذكر في أحد مؤلّفاته أنّ الوجود في غاية البداهة ولا ينبغي السعي لتعريفه،[٢] وقال أيضاً إنّه محمولٌ وصفةٌ،[٣] إلا أنّ هذين الرأيين لا يمكن اعتبارهما دليلاً على رأيه النهائي في تفسير مفهوم الوجود الذي أشار إليه ضمن ثلاث عبارات شهيرة مأثورة عنه، وهي: أنا موجود، الله موجود، المادّة موجودة. أضف إلى ذلك أنّه من منطلق اعتماده على مبدأ العلّية في استدلالاته ادّعى وجود مؤشّرٍ يدلّ على ارتباط عضوي بين الحقيقة الذهنية والحقيقة الصورية في عالم الخارج، لكنّه مع ذلك لم يتمكّن من الاستدلال على وجود ارتباط بين هذا المعنى من الوجود مع المعنى الذي يكون فيه الوجود تصوّرياً، كما لم يستدلّ بدقّة على طبيعة الارتباط بين حالة الفكر التي تكتنف الإنسان وبين التصوّرات الذهنية التي تتبلور خلال عملية التفكير؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لم يهمل هذا الموضوع أو يتجاهله، بل السبب في ذلك يعود إلى نهجه الفلسفي، فالمبادئ الفلسفية التي تبنّاها لا تسمح له بأن يسلّط الضوء بدقّة على هذا الموضوع من جميع جوانبه، الأمر الذي جعله عرضةً للكثير من النقد مثل مسألة الدَّور المنطقي الذي عُرف بالدَّور الديكارتي والإشكاليات التي طرحت على البرهان الذي تبنّاه لإثبات الوجود.

وأمّا أهمّ غموضٍ في منظومته الفكرية فهو يتمثّل في تخلّيه فجأةً عن فحوى أطروحته المعروفة الكوجيتو[٤] Cogito, Ergo Sum حينما اعتبر الكوجيتو وعالم الوجود شيئاً واحداً، في حين أنّنا نستشفّ من آرائه والبراهين التي ساقها أنّ محور البحث يدور حول مسألة تصوّر الأشياء والمفاهيم الإدراكية ولا ارتباط للموضوع بحقيقة الأشياء في عالم الخارج ـ خارج نطاق التصوّر الذهني ـ لذا أسفرت هذه الرؤية المتداخلة عن حدوث غموضٍ كبيرٍ بالنسبة إلى معنى الوجود في منظومته الفكرية، وبما أنّه فيلسوف كان من الواجب عليه تسليط الضوء على هذا الموضوع وبيان مختلف تفاصيله من منطلق اقتضاء الفكر الفلسفي ذلك.

---

١. رينيه ديكارت، **اعتراضات** (الاعتراضات)، ص ١٥٠.

2. Rene Descartes, 1985 (b), ***The Philosophical Writings of Descartes***, vol. 2, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University press, p. 418.

3. Ibid, p. 263.

٤. الكوجيتو (باللاتينية : Cogito, Ergo Sum) هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان وهو عبارة عن قضية منطقية ترجمتها بالعربية (أنا افكر، إذاً أنا موجود).

المشكلة الأساسية هنا لا تكمن في الحديث عن حقيقة الوجود في عالم الخارج ـ الوجود غير الذهني ـ بل تكمن في الأسلوب الذي اتّبعه واستدلّ من خلال على ضرورة صياغة الحقائق الخارجية في رحاب الفهم الصريح الذي يمكن للإنسان على ضوئه التمييز بين الأشياء وبين ما يرتبط بها من تصوّرات ذهنية، في حين أنّ مفهوم الحقيقة برأيه موجود في الكوجيتو قبل طروء حالة التصوّر على ذهن الإنسان؛ مثل تصوّر وجود الله تعالى، فحسب رأيه لا يمكننا معرفة حقيقة ذاته المباركة على الإطلاق ضمن تصوّراتنا الذهنية لكونها مجرّد مؤشّر على الحقيقة الصورية له، لذا من المستحيل امتلاك صورة خاصّة به تميّزه عن غيره.[١]

لا نهدف في هذه المقالة إلى بيان طبيعة النقد الذي وجهه إتيان جيلسون إلى آراء رينيه ديكارت، بل هدفنا هو تسليط الضوء على تفسير جيلسون الذي حاول فيه حلّ عقدة غموض رأي ديكارت بخصوص مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية، حيث طرح معنى آخر للوجود الديكارتي الأمر الذي أسفر عن حدوث غموضٍ أكثر وازدواجية بالنسبة إلى رأي ديكارت بخصوص مسألة الوجود ومن ثمّ تسبّب بطرح الكثير من الإشكاليات على صعيد تفسير نظرياته.

فضلاً عن ذلك لم نتطرّق إلى الحديث عن طبيعة الارتباط بين الوجود والماهية برأي جيلسون الذي اعتبر الوجود أمراً خارجياً ـ غير ذهني ـ ولم نتطرّق أيضاً إلى تفاصيل رأي ديكارت القائل بكون الوجود عبارة عن حقيقة صورية، لأنّ هذا موضوع آخر وبحاجة إلى دراسة مستقلّة، ومن هذا المنطلق نرى من الأنسب أوّلاً الإشارة بدقّةٍ إلى المصادر الثلاثة الأساسية التي اعتمد عليها جيلسون لبيان أوجه الاختلاف بين الوجود والماهية برأي ديكات.

أنواع الاختلاف بين الوجود والماهية على ضوء الإجابة عن أوّل إشكاليات تأملات ديكارت

الفيلسوف يوهان كيتر[٢] ضمن الإشكاليات الأولى التي طرحها على آراء رينيه ديكارت في نهاية بحثه الذي نقض فيه الاختلاف الحقيقي بين النفس والبدن والذي ذكره ديكارت في تأمّله الخامس، أشار إلى الاختلاف الصوري[٣] وفق المفهوم الذي تبنّاه الفيلسوف الأسكتلندي دانز سكوطس[٤] لأجل بيان سقم رأي ديكارت وإثبات وجود اختلافٍ بين النفس والبدن، لكنّه مع ذلك لم يعتبر هذا الاختلاف حقيقياً، إذ بإمكاننا تصوّر شيئين مختلفين عن بعضهما في عالم الذهن فقط إلى جانب عدم الاعتقاد بوجود اختلاف بينهما في عالم

---

١. رينيه ديكارت، **اعتراضات و پاسخ ها** (باللغة الفارسية)، ص ١٢٠ - ١٣٠.

2. Johan De Kater (Johannes Caterus)

3. Formal Distinction

4. Duns Scotus

الخارج؛ وهذا الرأي يتعارض مع استدلال ديكارت في تأمّله الخامس، فهو يعتقد بأنّنا إذا استطعنا التمييز بين أمرين بوضوحٍ ودون أيّ غموضٍ فهما في الحقيقة منفصلان عن بعضهما في عالم الخارج وكلّ واحدٍ منهما موجودٌ على حدة من منطلق قدرة الله عزّ وجلّ على خلقة أشياء مستقلّة عن بعضها؛[١] وهذا هو أوّل موضوع طرحه ديكارت بخصوص البحث عن الاختلاف المشار إليه، حيث سعى من خلاله إلى الردّ على يوهان كيتر وبيان آرائه حول مخلف أنواع الاختلاف التي يعتقد بوجودها، فقد أكّد على أنّ الاختلاف الصوري الذي نسبه كيتر إلى دانز سكوطس في حقيقته اختلاف بين شيئين غير مكتملين، لذا فهو مجرّد اختلافٌ في الحالة، لأنّ الاختلاف في الصورة والحالة ليسا مثل الاختلاف الواقعي الذي يطرأ على أمرين غير متكاملين.

يقصد ديكارت من الكائن الكامل[٢] أو الكائن في ذاته[٣] الجوهر وليس شيئاً آخر على الإطلاق،[٤] وبما أنّه في التأمّل الخامس أثبت كون النفس والبدن جوهرين وكلّ واحدٍ منهما كامل في حدّ ذاته، لذلك استنتج إمكانية طرح صورة مستقلّة لكلٍّ منهما تختلف عن صورة الآخر بالكامل، ثمّ على أساس هذه الصورة الواضحة والمختلفة بالإمكان إيجاد أشياء مختلفة ممّا يعني قدرة الله على خلقة أشياء مختلفة، أي أنّه قادر على إيجاد اختلاف بين الأشياء، ونظراً لكونه تعالى قادراً محضاً وحقيقةً مطلقةً فهو يمتلك القدرة على فعل كلّ شيء وهذا الأمر دليلٌ على عدم وجود اختلافٍ حقيقي بين النفس والبدن.

الركيزة الأساسية التي استند إليها ديكارت في هذا المبحث هو اعتقاده بوجود نوعين من الاختلاف بين النفس والبدن، أحدهما اختلاف بين شيئين متكاملين وهو حقيقي، والآخر اختلاف بين شيئين غير متكاملين وهو صوري أو اختلاف في الحالة.

المثال الذي ذكره ديكارت لبيان طبيعة الاختلاف الصوري هو في الواقع مثال على الاختلاف بين الشكل والحركة، فعلى الرغم من اعتقاده بإمكانية تصّور كلّ واحدٍ منهما على حدة وبشكل مستقلّ عن الآخر، لكن لا الحركة يمكن أن تنفكّ عن المتحرّك ولا الشكل يمكن أن ينفكّ عن ذي الشكل؛ ناهيك عن عدم إمكانية تصوّر شيء متحرّك دون شكلٍ أو تصوّر شيء ذي شكل غير متحرّك، بينما الاختلاف بين النفس والبدن في واقعه اختلاف بين جوهرين، ومن هذا المنطلق فهو ليس من سنخ الاختلاف في الصورة أو الحالة.

ديكارت أشار ضمن رأيه هذا إلى نوعين من الاختلاف، حيث أقحم اختلاف الصورة المطروح من قبل دانز سكوطس في اختلاف الحالة واعتبره جزءاً منه.

---

١. رينيه ديكارت، **تاملات در فلسفه اولي** (باللغة الفارسية)، ص ٩٠.

2. Complete Being

3. Ens Per Se

٤. رينيه ديكارت، **اعتراضات و پاسخ ها** (باللغة الفارسية)، ص ٢٨٠.

أنواع الاختلافات المذكورة في كتاب مبادئ الفلسفة

رينيه ديكارت في المقاطع ٦٠ إلى ٦٣ من كتاب مبادئ الفلسفة طرح مبحثاً تفصيلياً بخصوص مختلف أنواع الاختلاف، ففي المقطع رقم ٦٠ ذكر ثلاثة أنواع من الاختلاف هي ما يلي:

١. اختلاف حقيقي

٢. اختلاف الحالة

٣. اختلاف مفهومي (عقلي)

الاختلاف الحقيقي برأيه يقتصر على النسبة بين جوهرين أو عدّة جواهر، ويمكن إدراكه عندما يتسنّى لنا تصوّر أمرين واضحين ومستقلّين عن بعضهما.

وفي المقطع رقم ٦١ وضّح المقصود من الاختلاف في الحالة مؤكّداً على حدوثه بنحوين، الأوّل يتمثّل في اختلاف حالةٍ ضمن المعنى الذي تختصّ به في جوهر وجودها[1] وهذا الاختلاف ليس في المعنى العامّ للحالة والذي يشمل الصفة أيضاً، والثاني هو الاختلاف بين حالتين للجوهر الواحد عن بعضهما.

النوع الأوّل من الاختلاف لا يمكن إدراكه إلا إذا تصوّرنا جوهراً في معزلٍ عن حالته، لكن لا يمكن تصوّر حالةٍ دون جوهرها كما لو قلنا بوجود اختلافٍ بين الذاكرة والنفس أو بين الشكل والجسم المادّي؛ والنوع الثاني لا ندركه إلا عندما يتاح لنا تصوّر حالتين مستقلّتين عن بعضهما دون تصوّر استقلالهما عن جوهريهما مثل الحجر المكعّب المتحرّك، إذ بإمكاننا تصوّر التكعيب بشكلٍ مستقلٍّ عن الحركة لكن لا يمكننا تصوّر أيٍّ منهما دون تصوّر الحجر بذاته.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ ديكارت قال لو أخذنا بنظر الاعتبار اختلافاً بين حالتين غير مرتبطتين بجوهرٍ واحدٍ، فهذا الاختلاف لا يعدّ حقيقياً من منطلق عدم إمكانية تصوّر أيّة حالة في معزلٍ عن جوهرها ـ على نحو الاستقلال التامّ ـ ناهيك عن أنّ النسبة بين الجواهر قوامها اختلاف حقيقي، ممّا يعني أنّها تختلف عن بعضها اختلافاً حقيقياً أيضاً وفي هذا السياق أكّد على أنّ الاختلاف لا يكمن في الحالات فحسب.

في المقطع ٦٢ سلّط الضوء على الاختلاف المفهومي أو العقلي ووضّح معالمه، وهو برأيه اختلافٌ بين الجوهر وبعض الصفات التي تعرض عليه، إذ لا يمكننا تصوّره بدونها ولا يمكن فهمه عقلياً في معزلٍ عنها، وهذا الاختلاف طبعاً على غرار الاختلاف في الحالة، إذ من الممكن أن يحدث بين اثنتين من هذه الصفات مع جوهرهما، ونحن ندرك هذا النوع من الاختلاف حينما نعجز عن امتلاك تصوّر واضح ومستقلّ للجوهر على ضوء ما لدينا من تصوّرات ذهنية، فعلى سبيل المثال لا يمكننا تصوّر جوهرٍ لا وجود له،

1. Modes Properly So Called

وحينها نعجز عن امتلاك فهم واضح ومستقلّ لصفتين مختصّتين بجوهرٍ واحدٍ كلاً على حدة، إذ لا يوجد جوهر مستقلّ عن بقائه ودوام وجوده، فكلّ جوهرٍ لا بدّ أن يكون أزلياً من حيث كونه جوهراً، لذا يكون الاختلاف في هذه الحالة بين الوجود والبقاء مفهومياً.

وفي نهاية هذا المقطع قال إنّه على علم بكون الإجابات الأولى عن الاعتراضات المطروحة بخصوص التقسيم تتّسم بازدواجية ولم يذكر فيها أوجه اختلافات الحالات والمفاهيم، حيث برّر هذا الأمر بعدم وجود ضرورة لتفصيل الموضوع وأكّد على أنّه لم يقصد من وراء ما ذكر بيان الاختلاف بين النفس والبدن موضّحاً أنّه أراد مجرّد إثبات كون الاختلاف بينهما حقيقياً وليس افتراضياً.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ ديكارت ضمن بيانه أنواع الاختلاف اعتمد على مصطلحات تخصّصية تعدّ ضروريةً لامتلاك فهم صائب بخصوص تقسيمه لهذه الأنواع، ومن هذا المنطلق فالضرورة تقتضي بيان مداليل كافّة المصطلحات والمفاهيم التي تدلّ عليها؛ لذا لا نجد بدّاً من تأجيل البحث حول المصدر الثالث للاختلاف بغية بيان معاني المصطلحات المشار إليها لأنّ توضيح المصدر الثالث مرهون بمعرفة معانيها بشكل دقيق.

ديكارت ضمن مقدّمة النسخة الفرنسية من كتاب مبادئ الفلسفة[1] قال إنّ الأسلاف أخفقوا لكونهم لم يستهلّوا مباحثهم بالمبادئ والعلل الأساسية نظراً لاقتضاء ظروفهم الزمانية وإمكانياتهم العلمية ذلك، إذ لم يكن لديهم إلمامٌ علمي كافٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فالفلسفة هي العلم الذي يجب أن يتطرّق إلى بيان هذه المبادئ والعلل لكونه يسلّط الضوء عليها من حيث كونها ركائز أساسية في سائر العلوم؛ لكن في عصرنا الحاضر ـ والكلام لديكارت ـ يدركها جميع العلماء والمفكّرين بفضل رواج النزعة التجريبية رغم أنّ إدراكها بهذا النحو يعدّ خطئاً كبيراً.

وفي هذا السياق قال إنّ المبادئ يجب أن تتّسم بميزتين أساسيتين كما يلي:

١. الوضوح[2]

٢. إمكانية استنتاج سائر القضايا منها[3]

وضوح أحد المبادئ مرهون بقدرته على الرسوخ أمام كلّ شكّ وترديد يطرح بخصوصه، ووجود الإنسان من هذا النوع.

مبدأ وجودي أنا كإنسانٍ متواكبٌ مع معيار الصدق والحقيقة ممّا يعني عدم إمكانية طروء خطأ ما

1. Rene Descartes, 1985 (a), ***The philosophica Writings of Descartes***, vol. 1, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University press, p. 181.

2. Clearance

3. To Deduce

دمنا نمتلك تصوّرات واضحة يختلف كلّ واحدٍ منها عن الآخر، وقد طبّق ديكارت هذا المبدأ على كافّة مكوّنات الذهن وقيّمها على أساسه ليستنتج الحقائق المكنونة فيها،[١] وعلى هذا الأساس وضّح المقصود من الماهيات أو ما يسمّى بالتصوّرات البسيطة[٢] حيث اعتبر التصوّر البسيط قواماً أساسياً لأفكارنا[٣] وقصده من ذلك أنّ كافّة أفكارنا منبثقة من مفاهيم توصف بأنّها تصوّرات بسيطة، وعلى هذا الأساس بادر إلى تحليل الفكر البشري وفق هذا النوع من التصوّرات بهدف إعادة تأهيله من خلال ضمّ التصوّرات إلى جانب بعضها ومن ثمّ طرح أفكار مصونة من الخطأ لأنّ التصوّر البسيط من حيث كونه واضحاً ومختلفاً عن غيره يعدّ مصوناً من الخطأ.[٤]

بعد ذلك دوّن قائمةً ذكر فيها كافّة التصوّرات البسيطة ـ المفاهيم الإدراكية[٥] ـ وذلك ضمن ثلاثة أنواع أساسية هي كالتالي:

النوع الأوّل: مفاهيم إدراكية تسمّى أشياء[٦]

النوع الثاني: مفاهيم إدراكية تسمّى انفعال الأشياء أو تأثّرها[٧]

النوع الثالث: مفاهيم إدراكية تسمّى حقائق أزلية[٨].

وفي هذا السياق أكّد على أنّ الحقائق الأزلية ليست موجودةً خارج نطاق الذهن، لذا نستشفّ من كلامه أنّ النوعين الأوّل والثاني يشيران على أقلّ تقديرٍ إلى حقائق غير ذهنية ـ خارجية ـ رغم وصفه له بكونها مفاهيم إدراكية باعتبارها قضايا ذهنية.

الجوهر ـ الأزلية[٩] ـ هو أعمّ موضوع سلّط ديكارت الضوء عليه في هذا الصعيد حيث اعتبره شيئاً، كما اعتبر النظم والعدد وأمور أخرى مشابهة بصفتها أشياء أيضاً، لكنّه في الحصيلة النهائية لتصنيفه استنتج مجموعتين من الأشياء التي يمكن للإنسان إدراكها، أولاها الأشياء الفكرية المرتبطة بالذهن والتي وصفها بالجوهر الفكري وتسمّى قضايا ذهنية، وثانيها الأشياء المادّية المرتبطة بالجسم والتي وصفها بالجوهر الممتدّ.

---

1. Ibid, p. 207.
2. Simple Notions or Natures
3. Basic Component of Thoughts
4. Ibid, p. 208.
5. All the Objects of Perception
6. Things
7. Affections of Things
8. Eternal Truths
9. Duration

الجدير بالذكر هنا أنّ تصنيف ديكارت النهائي الذي استدلّ عليه خلص فيه إلى وجود مجموعتين فقط من القضايا المعرفية، حصيلته أنّ الجوهر الأزلي وما شاكله لا يعدّ شيئاً وإنّما أمراً عامّاً ينسب إلى كلّ ما يوصف بكونه شيئاً، ممّا يعني أنّ القضايا العامّة والمحمولات العامّة كلّها أشياء، حيث ذكرها ضمن الفقرة ٥٦ تحت عنوان «صفة».

بعد ذلك تطرّق إلى مسألة تأثير الأشياء التي هي حالات يرتبط بعضها بالجوهر المادّي وبعضها بالجوهر الفكري ـ الذهني ـ أو أنّ بعضها عبارة عن حالات خاصّة ترتبط بكليهما ـ المادّي والذهني ـ كما في وحدة بدن الإنسان، ومثال ذلك الإدراك والإرادة فهما حالتان مرتبطتان بالجوهر الذهني والمادّي المتمثّل بالشكل والحركة والوضع والقابلية على التقسيم كالجوع أو الألم، إذ كما هو معلوم عندما يشعر الإنسان بالحاجة إلى الطعام أو يتألّم من شيءٍ ما فهو يدرك هذا الأمر ببدنه وفكره في آنٍ واحدٍ.[1]

إلى هنا استنتجنا وجود ثلاثة أنواع من القضايا برأي هذا الفيلسوف الغربي، حيث يرتبط النوعان الأوّل والثاني بذات الأشياء، بينما النوع الثالث مرتبط بحالات هذه الأشياء، وبيان ذلك كما يلي:

النوع الأوّل: الصفات

النوع الثاني: الأشياء المادّية أو الذهنية

النوع الثالث: الحالات التي تطرأ على كلّ واحدٍ من هذه الأشياء المادّية والذهنية، أو الحالات التي تكتنفها على هيئة اتّحاد بين المادّة والفكر

النوع الثالث يعتبر من القضايا الإدراكية وعلى ضوء التقسيم الذي أشرنا إليه يمكن اعتباره نوعاً رابعاً باعتبار أنّ هذه القضايا عبارة عن حقائق أزلية، وقد استدلّ ديكارت عليها بقواعد ومفاهيم منطقية أساسية مثل «لا شيء يوجد من لا شيء» و «المفكّر لا يمكن أن يكون معدوماً من الوجود حين تفكيره»، حيث اعتبرها أصولاً متعارفة أو بديهية[2] أو تصوّرات مشتركة[3] وقال إنّها ليست مجرّد أشياء واقعية في عالم الوجود كذلك ليست حالات تكتنف هذه الأشياء، بل هي حقائق أزلية مكنونة في ذهن الإنسان. هذه المفاهيم ليست موضوع بحثنا، لذا لا نجد ضرورة إلى بيان تفاصيلها هنا، لكن لأجل بيان رؤية ديكارت بخصوص الاختلافات بين الأشياء نرى من اللازم تعريف النوعين الأوّل والثاني من المفاهيم الإدراكية بدقّةٍ لكون الاختلافات كامنة في تفاصيلها.

الجوهو هو أوّل تصوّر في مضمار التصوّرات العامّة الثابتة، حيث يُحمل على الأشياء بغضّ النظر عن

1. Rene Descartes, 1985 (a), ***The philosophica Writings of Descartes***, vol. 1, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, p. 208 - 209.

2. Axiom

3. Common Notions

كونها مادّية أو ذهنية، فهو يعتقد بأنّ تصوّرنا للجوهر يعني تصوّرنا لشيءٍ غير مرتبطٍ بشيءٍ آخر على الإطلاق، وعلى أساس هذا التعريف لدينا جوهر واحد فقط هو الله تعالى بصفته جوهراً ذهنياً غير مخلوقٍ، في حين أنّ الأشياء الأخرى التي نطلق عليها عنوان جوهر يتقوّم وجودها على وجوده تعالى، أي أنّ استقلال وجودها في الواقع متقوّم على وجوده تبارك شأنه.

ديكارت على ضوء هذا الاستنتاج استدلّ بأنّ مفهوم الجوهر الذي ينسب إلى الله تعالى ومفهومه الذي ينسب إلى غيره ليسا مشتركين معنويين، بل لكلّ واحد منهما معناه المستقلّ رغم وجود اشتراك معنوي بين الجوهرين المادّي والذهني، وهما بطبيعة الحال جوهران مخلوقان.

بعد ذلك تطرّق ديكارت إلى الحديث عن الآثار التي تترتّب على الأشياء في عالم الوجود مستنتجاً أنّ الحالة Mode بمعناها الخاصّ حينما تستخدم في مقابل النوعية ـ الكيفية[١] ـ والصفة[٢] عبارة عن أثرٍ للجوهر، في حين أنّ الصفات لا ترتبط مطلقاً بالتأثير الجوهري لكونها تتبلور في ذهن الإنسان على هيئة تصوّرات ثابتة للأشياء، ومن ناحيةٍ أخرى اعتبر الكيفية نتيجةً للتأثّر بالجوهر وهذا الأمر دليل على تعيّن الجوهر بطبيعته الخاصّة بحيث يمنح الصورة شكلها بعد أن تتأثّر به.[٣]

ثمّ واصل بحثه مشيراً إلى مسألة الوجود قائلاً: كلّ مخلوقٍ في عالم الوجود لا يتأثّر بغيره فهو ليس حالةً ولا كيفيةً، بل صفة على غرار الوجود الأزلي. فهو يعتقد بأنّ الوجود الأزلي عبارة عن صفة ثابتة لا تغيير لها ولا تتأثّر بأيّ شيءٍ آخر، والملفت للنظر هنا أنّه ذكر الأزليات ضمن النوع الأوّل من المفاهيم الإدراكية ـ الذهنية ـ ولم يشر حينها إلى الوجود بذاته، وإنّما أشار إلى الجوهر، وحسب تعريفه لهذا الجوهر فهو عبارة عن وجود مستقلّ، لذا يمكن اعتباره ذات الوجود الذي ينسب إلى الأشياء وليس الحالات.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف جين ماريون أكّد ضمن استدلالاته الفلسفية على كون الوجود والجوهر أمراً واحداً،[٤] وسوف نتطرّق إلى بيان تفاصيل هذا الرأي في ختام البحث.

ديكارت ذكر اختلافاً آخر بين الصفات حينما اعتبرها كامنةً إمّا في الذهن أو في الأشياء، وفي هذا السياق استدلّ بمسألة الزمان[٥] حيث اعتبره مختلفاً عن الوجود الأزلي لكونه مجرّد صفة ذهنية متحصّلة من صفة أزلية موجودة في ذات الأشياء، وذلك لأنّ شيئين بإمكانهما قطع مسافتين مختلفتين في زمانٍ

1. Quality
2. Attribute
3. Ibid, p. 211.
4. Jean Luc Marion, 1992, ***Cartesian Metaphysiscs and the Role of Simple Naturs in the Cambridge Companion ti Descartes***, ed. By John Cottingham, p. 121.
5. Time

واحدٍ، وعلى هذا الأساس فالزمان ليس وصفاً لهما لكونه ثابتاً؛ والحقيقة أنّ الوجود الأزلي لا ارتباط له بمقدار الحركة والمسافة التي يقطعها الشيء المتحرّك، ويعدّ وضفاً لكلا الشيئين الساكن والمتحرّك، وعندما ننسب أزلية جميع الأشياء إلى أزلية أعظم شيءٍ سوف نحصل على الزمان.[١]

بناءً على ذلك إذا قلنا إنّ صفة الشيء تكون بالشكل المذكور بالنسبة إلى صفة الفكر، بإمكاننا القول بثبوت هكذا نسبة إزاء الوجود مثل صفة الشيء والوجود وصفة الفكر أيضاً. ديكارت تبنّى هذا الرأي وأشار إلى هذه النسبة ضمن التأمّل الثالث في النسبة العلّية بين الصورة الحقيقية أو الحقيقة الصورية[٢] والتصوّر الذهني أو الحقيقة الذهنية[٣] واعتبر كلّ حقيقة ذهنية ترجع في نهاية المطاف إلى حقيقة صورية، وهذا الأمر سنسلّط الضوء عليه ضمن نقدنا آرائه لاحقاً.[٤]

ومن المباحث الأخرى التي ذكرها تباعاً لما أشرنا إليه: لو أنّ العدد أو الأمر الكلّي اعتبرناه شيئاً انتزاعياً أو عامّاً من منطلق كونه غير مخلوق، ففي هذه الحالة يصبح على غرار الزمان من حيث كونه ليس مجرّد حالة أو صفة ذهنية، وصفات الأشياء بطبيعة الحال ليست مخلوقةً.

ثمّ وضّح كيفية حدوث العدد والأمر الكلّي مثلما وضّح كيفية حدوث الزمان من الوجود الأزلي، وأشار إلى حقيقة العدد لإثبات أنّه صفة ذهنية وذكر كيف ينتج من الأشياء، والرأي الذي تبنّاه في هذا السياق فحواه أنّ العدد ينشأ من الاختلاف بين الأشياء، وعلى هذا الأساس أشار في المقطع رقم ٦٠ من كتاب مبادئ الفلسفة إلى مسألة الاختلاف بين الأعداد مؤكّداً على أنّ السبب الأساسي الذي دعاه إلى طرح مسألة الاختلاف هذه يعود إلى ضرورة بيان كيفية نشوء الصفة الفكرية والانتزاعية من العدد على ضوء الاختلاف بين الأشياء. وبعبارةٍ أخرى فهذه الصفات الكامنة في الفكر كلّها منبثقة من الصفات الكامنة في ذات الأشياء، والقصد من ذكر الأشياء هنا هو بيان كونها مستقلّة عن تصوّرها الذي هو في الواقع أمر ذهني يشير إلى ما هو موجود في عالم الخارج.

الاختلاف بين الوجود والماهية وفق ما ذكر في رسالة ديكارت سنة ١٦٤٥م أو ١٦٤٦ إلى شخصٍ مجهولٍ

رينيه ديكارت استهلّ هذه الرسالة إلى بيان اختلافٍ دقيقٍ بين الحالة بمعناها الخاصّ والصفة، وقد أشرنا

1. Rene Descartes, 1985 (a), ***The philosophica Writings of Descartes***, vol. 1, Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, p. 212.
2. Formal Reality
3. Objective Reality

٤. رينيه ديكارت، **تاملات در فلسفه اولي** (باللغة الفارسية)، ص ٦٠.

إليه آنفاً، حيث قال: الشكل والحركة للجوهر الجسماني عبارة عن حالتين بالمعنى الخاصّ، لأنّ الجسم بإمكانه القيام بحركة خاصّة والاتّصاف بشكلٍ خاصّ في زمان معين، وله القابلية في زمان آخر على أن يتّصف بحالة السكون وبشكلٍ آخر، وهاتان الحالتان بكلّ تأكيد لا يمكن أن يتبلورا على أرض الواقع دون جسم؛ وكذا هو الأمر بالنسبة إلى حالات الحبّ والبغض والرغبة والشكّ، فهي مرتبطة بالذهن الذي يعدّ جوهراً فكرياً، ينما بعض الأمور الأخرى مثل الوجود والأزلية والحجم[1] والعدد والأمور الكلّية[2] بأسرها ليست من سنخ الحالة بالمعنى الخاصّ، إذ تقتضي الإشارة إليها بالاعتماد على مصطلح أكثر عموميةً يتمثّل بالصفة أو حالة الفكر[3] كما هو معلوم.[4]

الصفات عبارة عن حالاتٍ لا يمكن للشيء ـ الموصوف ـ أن يستقلّ عنها وفي الحين ذاته هي أيضاً لا يمكن أن توجد بشكل مستقلّ عنه.

الاختلاف الآخر الذي ذكره ديكارت كائنٌ بين حالات الأشياء بذاتها[5] وفي هذا السياق أكّد على أنّ الحالات الفكرية تختلف بهذا النحو ذاتياً، فحالة ذات الشيء هي من سنخ الحالات من النوع الخاصّ، والصفة هي حالة التفكير.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ حالة ذات الشيء ـ الحالة بمعناها الخاصّ ـ تشمل حالات الأشياء المادّية والذهنية على حدٍّ سواء، وإثر ذلك يجب القول إنّ الحالات الخاصّة التي تتمثّل في الشكّ أو الحبّ هي في الواقع عبارة عن شيء ذهني وليست حالة ذهنية، في حين أنّ الوجود عبارة عن حالة ذهنية تكتنفنا إزاء الأشياء، فإذا أخذنا الشيء بعين الاعتبار من حيث وجوده خارج نطاق الذهن فهو في الواقع ليس مستقلاً عنه، لكن إذا أخذناه بعين الاعتبار في باطن الذهن فهو مستقلّ عنه. وقد ذكر ديكارت مثالاً لبيان هذا الاختلاف، والحقّ أنّ مثاله يفي بالغرض ويوضّح الموضوع بشكل مثالي، وهو كما يلي: حينما ننتزع ماهية الشيء ونسلّط الضوء عليه بغضّ النظر عن كونه موجوداً أو معدوماً سوف ندركه بصورةٍ معينةٍ، وحينما نسلّط الضوء عليه من حيث كونه ماهيةً موجودةً سوف ندركه بصورةٍ أخرى، في حين أنّ ذات الشيء لا يمكن أن توجد خارج الذهن دون وجوده أو في معزلٍ عن صفاته الأخرى، وبعبارة أخرى

---

1. Size
2. Universals
3. Mode of Thinking

٤. إذا اعتبرنا الوجود بأنّه حالةً ذهنيةً - فكرية - على ضوء القول بكونه شيئاً شبيهاً بالوجود الذهني، ففي هذه الحالة على سبيل المثال لا يمكن ادّعاء وجود اختلافٍ بين المثلث الخارجي والمثلث الذهني، وفي هذا السياق اعتبر ديكارت الصفة الموجودة في الفكر بأنّها حالة تفكيرٍ وليست حالةً فكريةً، أي أنّها ليست أمراً ذهنياً، بل مجرّد حالة تطرأ على الذهن.

5. Modes of Things Themselves

فالصفات الموجودة في الأشياء لا يمكن أن توجد بشكل مستقلّ عن جوهرها أو ماهيتها،[١] بينما الصفات الكامنة في الذهن يمكن أن توجد بشكل مستقلّ، وأمّا الحالات بمعناها الدقيق فهي من الممكن أن تنفكّ عن الجوهر أو الماهية سواءً كانت في الذهن أو في الأشياء.

ديكارت يعتقد بأنّ الإشكالية ترد على هذا الموضوع عندما نتغاضى عن الاختلاف الكائن بين الأشياء الموجودة خارج نطاق فكرنا والأفكار المرتبطة بها في ذهننا[٢]، إذ في هذه الحالة حينما نفكّر بماهية المثلث وفي الحين ذاته نغضّ النظر عن نسبته إلى الوجود والعدم بحيث ننظر إليه ذهنياً بما هو مثلث فحسب، فهاتان الحالتان الفكريتان مختلفتان عن بعضهما من حيث المعنى الخاصّ لكلّ واحدة منهما باعتبارهما كليهما حالتين فكريتين وتدلان على معنيين،[٣] لكن إذا نظرنا إلى المثلث بصفته شيئاً موجوداً خارج نطاق الذهن، ففي هذه الحالة لا يمكن ادّعاء وجود أيّ اختلاف بينه وبين وجوده.[٤]

بعد هذا المبحث تطرّق ديكارت إلى تقسيمه النهائي بالنسبة إلى أنواع الاختلاف، وفي هذا السياق أكّد على وجود ثلاثة أنواع هي كما يلي:

النوع الأوّل: اختلاف حقيقي بين جوهرين

النوع الثاني: اختلاف شكلي بين الحالة وجوهرها

النوع الثالث: اختلاف صوري بين الصفات

الجدير بالذكر هنا أنّ النوع الثالث من الاختلافات يمكن اعتباره كالنوع الثاني من حيث كونه شكلياً[٥]

---

١. هذا الموضوع يرتبط بالتقسيم الذي ذكره ديكارت في المقطع رقم ٥٧ ضمن كتاب **مبادئ الفلسفة**، حيث أدرج الصفات في مجالين، هما الفكر والشيء.

2. Representational Content (Objective Reality)

٣. لا بدّ من التنويه هنا إلى أنّ وجود إحدى الحالات التي ترتبط بحالتنا الذهنية إزاءها - التفكير بها - فنحن قادرون على التفكير تارةً بمثلث من حيث كونه موجوداً، وتارةً أخرى نفكر به بغض النظر عن وجوده وعدمه.

الجدير بالذكر هنا أنّ المثلث من حيث كونه مثلثاً وكذلك المثلث الموجود الذي تنعكس صورته في الذهن كلاهما حالتان فكريتان، لكن غاية ما في الأمر أنّ إحداهما غير منسوبة لى الوجود والعدم، والأخرى منسوبة إلى الوجود بحيث ننظر إلى المثلث الذي نريد إصدار حكمٍ عليه من أيّة جهةٍ كانت بصفته شيئاً موجوداً ومرتبطاً بحالة تفكيرنا.

استناداً إلى ذلك فالوجود الذي يعتبر صفةً هو في الواقع ذات حالة التفكير التي تطرق ذهن الإنسان، لذا من شأنه أن يرتبط بحالة فكرية معينة ولا يرتبط بحالة فكرية أخرى.

٤. بناءً على الرأي القائل بعدم وجود اختلاف بين ذات الإنسان وتصوّره لها، فهو في الواقع غير قادر على تصوّر عدم وجودها، وهذا الأمر على خلاف تصوّر سائر الأشياء التي تعدّ مستقلّة عن بعضها، إذ بإمكانه تصوّرها بغضّ النظر عن نسبتها إلى الوجود أو العدم.

5. Modal Distinction

وقد أشار إلى هذا الأمر في آخر مبحثٍ ضمن الإجابات التي ذكرها بخصوص الإشكاليات الأولى، حيث اعتبر الاختلاف الشكلي ينطبق على النوعين الثاني والثالث على حدٍّ سواء.

وأضاف في هذا السياق أنّ الاختلاف الثالث المذكور في المقطع رقم ٦٠ من كتاب مبادئ الفلسفة يسمّى اختلافاً مفهومياً، وفحواه أنّ الاختلاف الذي يقرّه العقل وفقاً لأسس واقعية[1] ليس على غرار الاختلاف الذي يقرّه وفق أسس غير واقعية[2] لذلك لم يرتضِ به نظراً لعدم إمكانية امتلاك أيّ تصوّر دون الارتكاز إلى الواقع. كذلك قال بإمكاننا إطلاق عنوان مشترك بين الاختلافين الثاني والثالث باعتبارهما يمثّلان اختلافاً عقلياً مرتكزاً على الواقع، وهذا الرأي جعل تقسيمه في غاية التعقيد لكونه أطلق عنوان «الاختلاف الحقيقي» على ثلاثة أنواع من الاختلافات المتقوّمة على أسس واقعية واعتبرها في مقابل ما هو متقوّم على أسس غير واقعية، وبناءً على هذا الكلام يصبح الاختلاف بين الوجود والماهية من سنخ الاختلافات الواقعية التي افترضها.

وفي نهاية بحثه ذكر معنى آخر للاختلاف بين الوجود والماهية مغزاه أنّنا لو قصدنا من الماهية شيئاً كامناً بشكلٍ ذهني في عالم العقل وإذا قصدنا من الوجود هذا الشي بذاته لكن من جهته الخارجة عن نطاق العقل، ففي هذه الحالة ينشأ اختلاف واقعي.[3]

رؤية شاملة على مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية في رحاب ثلاثة نصوص

الخطوة الأولى في هذا المبحث هي إدرج كافّة الآراء والتعاريف التي ذكرها رينيه ديكارت لكلّ واحد من أوجه الاختلاف المشار إليها في النصوص الثلاثة السابقة ـ التأمّلات ومبادئ الفلسفة والرسالة إلى شخصٍ مجهولٍ ـ لأجل بيان المقصود من الاختلاف بين الوجود والماهية في كلّ واحدٍ منها وتمييزه عن الآخر، وفي الخطوة اللاحقة سنذكر المعنى الشامل لمفهوم الوجود وطبيعة ارتباطه بالماهية حسب آراء هذا الفيلسوف الغربي.

هنا مسألة جديرة بالاهتمام ولا ينبغي التغاضي عنها على الإطلاق لكونها تعكس البنية الأساسية لتقسيم الاختلافات من وجهة نظر ديكارت، حيث أشار إليها بنفسه ضمن كتاب مبادئ الفلسفة، وهي أنّ كافّة الاختلافات يجب أن تحدث على أساس تصوّرات واضحة ومتباينة عن بعضها إلى جانب وجود نحوٍ من الارتباط فيما بينها، لذا كلّ تعريف ذكره بخصوص الاختلاف فحواه أنّ كلّ اختلاف كائنٌ بين

1. Reason Ratiocinatae
2. Reason Ratiocinantis
3. Rene Descartes, 1991, ***The Philosophical Writings of Descartes***, vol. 3, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University press, p. 279 - 281.

شتّى أنواع التصوّرات باستثناء حالة واحدة سوف نذكرها فيما بعد؛ ممّا يعني أنّ المعيار الأساسي للتصوّر يعدّ معياراً أيضاً للاختلافات كافّةً.[١]

الاختلاف العقلي غير الواقعي

أحد الاختلافات عقلي لكنّه غير مرتكز على أسس واقعية، وبما أنّ ديكارت لا يعتقد بوجود أيّ أمرٍ ذهني ـ فكري ـ لا يستند إلى الواقع، لذا رفض هذا النوع من الاختلاف، فلو أردنا بيان النسبة بين الوجود والماهية على أساس هذا الاختلاف المفترض وعلى ضوء آراء ديكارت لا بدّ من الرجوع إلى ما قاله بهذا الخصوص: لا يوجد أيّ اختلاف بين الوجود والماهية بالنسبة إلى الموجود خارج الذهن.

بناءً على هذا الكلام يمكن تعريف الوجود بأنّه شيء كائن خارج نطاق الذهن ولا يعتبر أمراً تصوّرياً على الإطلاق، ممّا يعني أنّ حالة الفكر لدى الإنسان لا ارتباط لها بهذا الوجود، ومن ثمّ لا محيص من القول بكونه غير منفصل عن الماهية، بل هو ذاتها وهي ذاته؛ وهذا هو معنى صفة الوجود الكائنة في الشيء وليس في الفكر.

الاختلاف العقلي الواقعي

هذا النوع من الاختلاف يقرّه العقل بالنسبة إلى أسس واقعية وقد صنّفه ديكارت ضمن ثلاثة أنواع أكّد على وجودها، حيث تنشأ برأيه بين المفاهيم الإدراكية، وعلى هذا الأساس يكون كلا طرفي الاختلاف أمراً تصوّرياً، أي أنّهما كامنان في الذهن باستثناء حالة واحدة يعتبر أحد أطرافها فقط أمراً تصوّرياً.

هذا الاختلاف يتبلور في باطن المفاهيم الذهنية للتصوّرات[٢] ممّا يعني أنّ المداليل المفهومية لها ذات ارتباطٍ بالحقائق الذهنية التي تحكي عنها[٣] وفي هذه الحالة فالحقيقة الذهنية لكلّ تصوّر عبارة عن مرآة تحكي عنه بحيث تشير في رحابه إلى أمرٍ يتجاوز نطاقها، وعلى هذا الأساس يتحقّق ارتباط بينها وبين عالم الواقع ـ فيما وراء الذهن ـ ومن ثمّ يتمّ تمييز كلّ تصوّر عن الآخر، ولو أنّ هذه الحقيقة الذهنية لم تتمكّن من إيجاد اختلاف بين التصوّرات، سوف تصبح كافّة التصوّرات متكافئة مع بعضها وكأنّها شيء واحد من جهة كونها حالات فكرية فحسب.[٤]

---

1. Paul Hoffman, 2002, ***Descartes`s theory of Distinction in Philosophy and Phenomenological Research***, 64 (1): 57-78. , p. 58 - 61.
2. Representational Content
3. Objective Reality

٤. رينيه ديكارت، **تاملات در فلسفه اولي** (باللغة الفارسية)، ص ٥٧.

الاختلاف الواقعي

الاختلاف الواقعي عبارة عن اختلافٍ بين موجودين كاملين، والمقصود من كمالهما هنا أنّ كليهما جوهران، وعلى أساس هذا النوع من الاختلاف يمكن اعتبار كلّ اختلافٍ يحدث بين حالتين لجوهرين واقعياً، لأنّنا نقيّمه على أساس هذين الجوهرين وليس الحالتين؛ والمرتكز الأساسي في هذا النوع من الاختلاف هو التصوّر الواضح والمستقلّ لكلّ جوهرٍ على حدة وفي معزل عن الجوهر الآخر باعتباره شيئاً منفصلاً عنه وذا طابع مختصّ به على نحو الاستقلال.

في هذا السياق أيضاً أكّد ديكارت على وجود ضرب من الاختلاف بين الوجود والماهية يعتبر النوع الاختلافي الوحيد الذي يكون أحد طرفيه تصوّرياً ذهنياً والطرف الآخر صورةً واقعيةً كامنةً خارج نطاق الذهن؛ وعلى هذا الأساس ووفقاً لما ذكره في الرسالة التي أشرنا إليها قبل ذلك، فالاختلاف الحقيقي بين الوجود والماهية يتحقّق هنا لكون الماهية تعدّ أحد طرفي الاختلاف في هذه الحالة باعتبارها وجوداً خارجاً عن نطاق الذهن وفي الحين ذاته بصفتها وجوداً تصورياً كامناً في باطن الذهن.

هذه النسبة بين الوجود والماهية اعتبرها إتيان جيلسون من جملة الأمور التي غفل عنها ديكارت، إلا أنّ الأمر ليس كذلك في الحقيقة لكونه لم يغفل عنها كما لاحظنا؛[١] وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وليام ويلز أيّد رأي جيلسون على ضوء ادّعائه بأنّ الاختلاف الذي يعتقد به ديكارت بين الوجود والماهية عقلي واقعي فحسب.[٢]

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ النسبة بين الوجود والماهية حسب نظريات ديكارت تعتبر في الواقع نسبة بين الحقيقة الصورية للشيء والحقيقة الذهنية لتصوّره، وعلى هذا الأساس فالاختلاف بينهما من شأنه أن يوضّح معالم أحدهما على أقلّ تقديرٍ، حيث ندرك في رحابه وجه اختلاف الماهية الذهنية عن الوجود وتصوّرها بشكلٍ مستقلّ، ممّا يعني أنّ الاختلاف في هذا المضمار واقعي.

الاختلاف من جهةٍ أو في الحالة

الاختلاف الذي وصفه ديكارت بأنّه اختلاف من إحدى جهات الشيء أو في حالته، هو في الحقيقة اختلافٌ بين جوهرٍ وإحدى حالاته، كما أنّه يحدث بين حالتين لجوهرٍ واحدٍ، وعلى أساسه بالإمكان امتلاك تصوّر واضح ومستقلّ بشأن إمكانية انفكاك الجوهر عن حالته وعدم إمكانية انفكاك الحالة عن جوهرها، أي أنّ الجوهر أصيل وثابت والحالة طارئة وعارضة عليه ولا تعدّ ثابتةً على الإطلاق.

---

١. إتيان جيلسون، **هستي در انديشه فيلسوفان** (باللغة الفارسية)، ص ٢٢٤.

2. Norman Wells, 1966, ***Descartes on Distinction in the Quest for the Absolute***, ed. By Fredrck J. Adelmann, The Hauge: Martinus Nijhojff, p. 133 - 134.

هذا النوع من الاختلاف برأي ديكارت قد يتبلور بشكلٍ خاصّ أيضاً بحيث يصبح قاسماً مشتركاً بين الاختلاف الواقعي والاختلاف الصوري أو العقلي، وقد يتبلور أيضاً بشكلٍ عامّ ليشمل كلا الاختلافين الصوري واختلاف الحالة؛ وأمّا المسألة الأساسية على صعيد التمييز بين اختلاف الحالة عن الاختلاف الصوري فهي تكمن فيما أكّد عليه ضمن اختلاف الحالة بمعناها الخاصّ عن الجوهر واختلاف الصفة عن الجوهر، والقاسم المشترك بينهما حسب المعنى العامّ يتمثّل في أنّ كليهما يحكيان عن اختلافٍ في باطن جوهرٍ إزاء حالاته أو صفاته.

في الرسالة التي أشرنا إليها ذكر ديكارت اختلافاً للحالة بالمعنى الخاصّ بين الوجود والماهية، واستدل عليها بمثال المثلث، حيث اعتبر ماهية المثلث الموجود في الذهن وماهية المثلث الموجود في عالم الخارج تتبلوران في الذهن بغضّ النظر عن النسبة إلى الوجود والعدم، فهما حالتان ذهنيتان ـ فكريتان ـ يرتبط وجود إحداهما وعدم وجود الأخرى بحالة الذهن والتفكير، حيث نعتقد في أفكارنا أنّ إحداهما موجودة والأخرى لا ننسبها إلى الوجود.

الاختلاف المفهومي (العقلي أو الصوري)

المعيار في تعريف الاختلاف المفهومي هو عدم قدرة الذهن على امتلاك تصوّر واضح ومستقلّ بالنسبة إلى انفكاك الجوهر عن الصفة، وهذا الاختلاف ـ بين الجوهر والصفة ـ كائنٌ أيضاً بين صفتين لجوهرٍ واحدٍ وبين صفات الله عزّ وجلّ.

الجدير بالذكر هنا أنّ ديكارت عمّم مسألة الاختلاف العقلي ثمّ أدرج اختلاف الحالة ضمنه، والسبب في ذلك يعود إلى عدم كونهما اختلافين واقعيين، كذلك أكّد على ذات الأمر حينما ردّ على رسالة كاتيروس.

ومن آرائه الأخرى في هذا المضمار وجود اختلافٍ عقلي بين الوجود والماهية على ضوء اعتقاده بكون الوجود يعكس حالة الإنسان الذهنية ـ فكره ـ لذا فهو صفة عامّة تنطبق على كافّة الأشياء، في حين أنّ الماهية برأيه عبارة عن تصوّر شيءٍ مادّياً كان أو ذهنياً؛ إذ بإمكاننا تصوّر جوهر ما لكن ليس بمعزلٍ عن وجوده باعتبار أنّه وفقاً لتعريفه عبارة عن وجود مستقلّ، وعلى هذا الأساس يكون الاختلاف بينه وبين الحالة الذهنية ـ حالة الفكر ـ إزاءه إمّا عقلياً أو مفهومياً أو صورياً.

الجدير بالذكر هنا أنّ صفة الوجود حسب هذا النوع من الاختلاف ليست شيئاً موجوداً خارج الذهن، بل عبارة عن حالة ذهنية قوامها كيفية تفكيرنا، وفي غير هذه الحالة وكما هو مذكور في تعريف ديكارت يجب القول بعدم وجود أيّ اختلافٍ بين ذات الشيء ووجوده في عالم الخارج.

نتيجة البحث

الحصيلة النهائية لما ذكر في هذا البحث هي أنّ معنى الوجود ضمن الاختلافين الثالث والرابع بين الوجود والماهية حسب رأي رينيه ديكارت، عبارة عن حالة ذهنية ـ حالة فكرٍ ـ وهذا الأمر ذكره في كتاب مبادئ الفلسفة وفي الرسالة التي بعثها إلى شخصٍ مجهولٍ، بينما الصفة وفق هذا المعنى عبارة عن حالةٍ فكريةٍ، لذا ليس بإمكان الإنسان تصوّر جوهرٍ لا وجود له في عالم الواقع، فعلى سبيل المثال اختلاف المثلث الموجود في الذهن عن المثلث بما هو مثلث بغضّ النظر عن الوجود والعدم، ذو ارتباط بحالة الفكر بالمثلث الموجود، فكلا الحالتين ذهنيتين لكن غاية ما في الأمر أنّنا في واحدةٍ منهما تصوّرنا الموجود وفي الأخرى تصوّرناه دون نسبةٍ إلى الوجود والعدم؛ لذا هناك اختلاف بينهما من جهةٍ يسمّى اختلاف الحالة.

الأمر يختلف طبعاً ضمن التعريفين الأوّل والثاني، لأنّ الوجود في كلا التقسيمين يراد منه الحقيقة الصورية التي تعني وجود الشيء ليس باعتباره صفةً كامنةً في الذهن، بل باعتباره أمراً خارجاً عن الذهن إلى جانب كونه صفةً كامنةً في ذات الشيء؛ لذا حسب الحالة الأولى التي يفترض فيها أنّ الوجود والماهية أمران خارجان عن نطاق الذهن، لا يمكن تصوّر أيّ اختلافٍ بين الوجود والماهية على الإطلاق، ومن هذا المنطلق ادّعى ديكارت عدم اختلافهما، لكن حسب الحالة الثانية هناك ارتباط بين الحقيقتين الصورية والذهنية باعتبار أنّ الماهية كائنة في الذهن ـ حقيقة ذهنية فكرية ـ والوجود عبارة عن حقيقة صورية كائنةً خارج نطاق الذهن، وهذا النوع من الاختلاف اعتبره واقعياً.

استناداً إلى ما ذكر يمكن القول إنّ ديكارت يعتقد على أقلّ تقديرٍ بوجود معنيين للوجود اتّخذهما كأساس للاستدلال على أربعة أنواع من أوجه ارتباطه بالماهية، ولا شكّ في أنّ هذه الازدواجية الدلالية في معنى الوجود تسبّب بحدوث إشكاليات كثيرة إزاء وجهة نظره الحقيقية بالنسبة إلى الأمور الميتافيزيقية وجعلت أفكاره عرضةً للنقد من قبل الباحثين.

وفي الختام أثبتنا أنّ الوجود برأي هذا الفيلسوف الغربي يدلّ على معنيين منفصلين لا يمكن جمعهما مطلقاً، أحدهما هو اعتباره كالصفة للشيء أو كحقيقة صورية للأشياء الخارجة عن نطاق الذهن، والآخر كالصفة للذهن أو كحالة فكرية مرتبطة بذهن الإنسان؛ والإشكال الذي يطرح هنا هو أنّ هذين النوعين برأيه مرتبطان مع بعضهما على نحو العلّية لكونه يعتقد بعدم إمكانية تصوّر شيءٍ إلا إذا كان متقوّماً على حقيقة صورية، في حين أنّ الحقيقة الصورية للأشياء بحدّ ذاتها لا وجود لها في تصوّراتنا باعتبارها مجرّد علل أساسية للحقائق الذهنية أو لما يسمّى بالمعاني الدلالية للتصوّر.

ينبغي التنويه هنا إلى أنّ الحقيقة الصورية لا تعدّ تصوّراً، في حين أنّ الشيء والجوهر والامتداد والفكر والوجود ـ بمعنى الصفة للفكر ـ والمواضيع والمفاهيم التي تندرج ضمن هذه القضايا، كلّها تندرج ضمن التصوّرات.

حالة الفكر التي تكتنف ذهن الإنسان معلولة للوجود بمعناه الصوري والذي ضمنه الله تعالى لنا، لكن أهمّ إشكالية تطرح على صعيد الميتافيزيقا الديكارتية فحواها ما يلي: رغم أنّ الله تعالى ضمن الارتباط الذي على أساسه تنطبق الحقيقة الصورية مع الحقيقة الذهنية، لكنّنا عاجزون عن معرفة حقيقة ذاته، وعلى هذا الأساس يقال إنّه حقيقة صورية مطلقة ـ لامتناهية ـ .

إذن، رغم أنّ ديكارت ادّعى في مقدّمة كتاب مبادئ الفلسفة أنّه الشخص الوحيد الذي تمكّن من التفوّق على حالة الشكّ بعد أن أدرك مبادئ الأشياء الأولى ـ عللها الأساسية ـ إلا أنّه أخفق في رأيه هذا وهو في الواقع مجرّد ادّعاء لا أساس له من الصحّة لكون أوّل مبدأ وعلّة للأشياء مستثنى من المبادئ والعلل التي قال إنّه أدركها بداعي أنّ عقلنا المحدود عاجز عن معرفته على حقيقته بالتمام والكمال؛ لكن بما أنّه مبدأ يضفي الوجود إلى كافّة الحقائق الصورية في الكون سواءً كانت أشياء أو كوجيتو، لذا ليس بإمكاننا امتلاك علمٍ بأيّة حقيقة صورية في العالم على أساس علّتها، فمعيار إمكانية تصوّر الشيء يعدّ أهم مبدأ منهجي اتّبعه ديكارت لامتلاك إدراك واضح ومستقل للأشياء، لكن نفس هذا المبدأ بات سبباً أساسياً لفشله في معرفة الحقيقة الصورية لها خارج نطاق الذهن، ولهذا السبب أخفق في معرفة أهمّ هدف أراد تحقيقه والمتمثّل في معرفة الأشياء وفق عللها الأولى فقط.

المصادر

١. جيلسون، إتيان، **هستي در انديشه فيلسوفان** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد حميد طالب زاده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منشورات «حكمت»، ٢٠٠٦م.

٢. ديكارت، رينيه، **اعتراضات و پاسخ ها** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي أفضلي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «علمي فرهنگی»، ٢٠٠٧م.

٣. ديكارت، رينيه، **تاملات در فلسفه اولي** (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد أحمدي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «سمت»، ٢٠٠٢م.

4. Cottingham, John, 1993, ***A Descartes Dictionary***, Oxford: Black well publishers.

5. Descartes, Rene, 1985 (b), ***The Philosophical Writings of Descartes***, vol. 2, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University press.

6. Descartes, Rene, 1985 (a), ***The Philosophica Writings of Descartes***, vol. 1, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University press.

7. Descartes, Rene, 1991, ***The Philosophical Writings of Descartes***, vol. 3, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and Anthony Kenny, Cambridge: Cambridge University press.

8. Hoffman, Paul, 2002, ***Descartes`s theory of distinction in philosophy and phenomenological research***, 64 (1): 57 ـ 78.

9. Marion, Jean Luc, 1992, ***Cartesian Metaphysiscs and the Role of Simple Naturs in the Cambridge Companion ti Descartes***, ed. By John Cottingham, Cambridge, Cambridge University press.

10. Wells, Norman, 1966, ***Descartes on Distinction in the Quest for the Absolute***, ed. By Fredrck J. Adelmann, The Hauge: Martinus Nijhojff.

معاثر المنهج الديكارتي
من البداهة والوضوح إلى التلفيق بين العقليّ واللاَّهوتي[1]

د. غيضان السيد علي[2]

أطلق ديكارت على قاعدته المنهجيّة الأولى «البداهة والوضوح»، وجعلها القاعدة الأهمّ بين قواعد منهجه العقليّ، ولكنّه مع ذلك قدَّم لنا فلسفة ملتبسة غائمة تفتقد في أغلبها إلى الوضوح المنطقيّ، فجعل وجود الله مرهونًا ببداهة الأفكار الواضحة المتميّزة، في الوقت الذي اعتمدت بداهة الأفكار الواضحة المتميّزة على وجود الله، مما جعل فلسفته عُرضة للاتهام بإشكاليّة الدور الفاسد. لقد أعلن أنّ الهدف من فلسفته هو أن يضع الإنسان أمام عالم يقدّمه العلم وقوانينه، ومع ذلك قدَّم لنا عالمًا تدعمه الرؤى الإيمانيّة، ولم يستطع أن يتفادى تلك الرؤية اللاهوتيّة للعالم التي سادت العصور الوسطى التي كانت تنظر للعالم على أنّه مزيج من فعل الإنسان وفعل الله؛ لأنّه لا تعارض عندهم بين العالمين. ولم يكن هذا غريبًا على ديكارت الذي تتلمذ على يد اليسوعيّين ودان بمبادئهم، وأخلص للمذهب الكاثوليكيّ أيَّما إخلاص.

قدّم ديكارت منهجًا يقوم على الشكّ في كلّ شيء، ومع ذلك استثنى المجالات الحيويّة في الواقع الدينيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ؛ فلم يشكّ في عقائد الدين السائد والكنيسة والكتاب المقدّس، ولا في عادات الأمّة وتقاليدها وأخلاقها، ولم يضع القضايا السياسيّة ونُظم الحكم ـ أيضًا ـ موضع الشكّ، فكان أوّل من خان منهجه ولم يفِ بمتطلّباته. وامتدّ الخلط والتلفيق بين ما هو عقليّ وما هو دينيّ عند ديكارت من المنهج إلى الموضوع؛ فالعقل لا يضمن صحّة المعرفة أو العلم أو الواقع، وإنّما يضمنها الله الذي يمنع الشيطان الماكر من العبث بالعقل البشريّ. وتابع اللاهوتيّينَ في التمييز بين النفس والجسد، ولكنّه عجز عن بيان كيفيّة تسلّل النفس إلى البدن، فترك ثنائيَّة شغلت الفكر الفلسفيّ حتى أيّامنا الراهنة. كما بدت براهينه على وجود الله صورة من صور البرهنة التقليديّة المألوفة عند لاهوتيِّي العصور الوسطى التي تبدأ بالأثر وتنتهي بالمؤثّر، فظهرت نظريّته عن الإله محكومة بالتصوّر اليهوديّ المسيحيّ

---

١. المصدر: السيد علي، غيضان، مجلة «**الإستغراب**» الفصلية، العدد ٢٤، صيف ٢٠١٠م، الصفحات ١٧٨ إلى ١٩٨.

٢. أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلّيّة الآداب جامعة بني سويف -مصر.

عن الإله وبتعاليم المدرسيّين اللاهوتيّين، ولا مجال فيها لمذهب يقوم على العقل وحده، الأمر الذي حدا بمواطنه فولتير أن يقول عنه: «إنَّه نسج أخيلة ضالّة ومضحكة»[١]، كما كتب كوندياك يقول: «إنّ ديكارت لم يهتدِ إلى منابع أفكارنا ولا هو أفادنا شيئًا عن طريقة نشأتها»[٢]. الأمر الذي فتح الباب للحسّيّين والتجريبيّين لإنكار إمكانيّة العقل المجرّد كأداة معرفيّة يمكننا الوثوق بها في الوصول إلى شيء يقينيّ يتعلّق بالمعرفة الميتافيزيقيّة، مما فتح الطريق أمام الموجات الإلحاديّة وضياع الغائيّة من الوجود الإنسانيّ والكونيّ عند كثير من مفكّري الغرب اللاحقين على ديكارت.

إشكاليَّة هذا البحث تتبلور في الأسئلة الآتية: كيف يمكن تقديم ديكارت بهذه الصورة وهو الذي بدا أمام هيغل مفكّرًا ثائرًا ورائدًا من روّاد الثورة العقليّة والفلسفيّة الحديثة؟ وكيف يقدّمه أغلب الدارسين والباحثين على أنّه عمل بكلّ قوّة على تحرير الفكر الخالص من الشوائب اللاعقليّة ودعا إلى اليقين العقليّ؟ أو كيف يتمّ وصف فلسفته في كثير من كتب تاريخ الفلسفة بأنّها فلسفة جديدة مغايرة لفلسفة العصور الوسطى وبوصفها فلسفة الوعي والحرّيّة الإنسانيّة؟

ولذلك تكمن أهمّيّة هذا البحث في محاولته تقديم رؤية نقديّة حول تلك القضايا التي تقدّم لنا صورة مغايرة لما تكون عليه فلسفة ديكارت في كثير من المدوّنات الفلسفيّة، كما أنّها تسعى إلى بيان خيانة ديكارت لمنهجه، وميله إلى التلفيق بين ما هو دينيّ وما هو عقليّ، وقوله بمسلّمات بديهيّة أطلق عليها مسمّى الأفكار الفطريّة المغروزة في العقل وأعطاها يقينًا مطلقًا فطريًّا مثل يقين الرياضيّات والأفكار الواضحة المتميّزة.

المنهج الديكارتيّ والقواعد الحاكمة لنسقه الفلسفيّ

كان شغل ديكارت الشاغل ينصبّ على فكرة المنهج منذ بدايات تفكيره وتطلّعاته العلميّة، وتشهد بذلك محاولاته الأوّليَّة لطرق هذا الباب التي أبانت عن مجموعة كبيرة من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب والتي أحصاها «بابيه» مؤرّخ حياة ديكارت في عشرة مؤلفات كشفت عن اهتمام خاصّ بالمنهج، والتي كانت بمثابة الإرهاصات الأولى للكتابين الشهيرين في المنهج، وهما: «قواعد لهداية الذهن» الذي استعرض فيه إحدى وعشرين قاعدة تعصم الذهن من الخطأ، ولكن ديكارت لم ينه هذا الكتاب نظرًا لطول القواعد، فقام بتلخيصها بعد ذلك في القواعد الأربعة المشهورة في كتاب «مقال في المنهج»، وهو الكتاب الذي لاقى احتفاء استثنائيًّا في القرن العشرين وتحديدًا عام ١٩٣٧؛ حيث احتفى العالم بأسره بهذا الكتاب بما لم يُحتفَ بكتاب فلسفيّ من قبل. فقد فُسّرت أوّل عبارة في هذا الكتاب تفسيرًا خاصًّا؛

١. جان فال، **الفلسفة الفرنسيّة من ديكارت إلى سارتر**، ص٤٥.

٢. الموضع نفسه.

حيث ورد فيها:

«العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر»، إذ رأى فيها العالم أنّها المثل الأعلى للديمقراطيّة، كما أنّ آخر فقرات الكتاب نفسه فُسّرت بأنّها كانت إيذانًا بتقدّم العلوم تقدّمًا يؤدّي إلى تغيير الإنسان نفسه، حيث تعرّض غرض ديكارت من المنهج في أنّه يريد أن «يجعلنا أسياد الطبيعة ومالكي زمامها»[١].

وعنى ديكارت بالمنهج معرِّفًا إيّاه بأنّه:

«جملة من القواعد المؤكّدة التي إذا ما راعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع في الخطأ، وتمكّن من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة»[٢].

وقد ذكر ديكارت في «المقال في المنهج» أربعة قواعد أساسيّة لهذا المنهج وهي: (البداهة والوضوح ـ التحليل ـ التركيب ـ المراجعة والإحصاء) وقد بدا ذلك غريبًا لرجال العلم، الذين كانوا يبحثون عن قواعد تجريبيّة ومبادئ علميّة لا نظريّة، كما بدا بسيطًا ومبسّطًا للغاية في نظر الفلاسفة، ولكن تلك كانت فكرة ديكارت عن المنهج، لكي يكون شبيهًا بالمنهج الرياضيّ الذي يبدأ بالبسيط ثمّ يتدرّج من البسيط إلى المركّب.

وإذا ما توقفنا عند **القاعدة الأولى ـ قاعدة البداهة والوضوح**: نجد أنها من أهمّ القواعد وأخطرها، وقد ذكرها وأكد عليها ديكارت في «المقال في المنهج»، وفي «التأمّلات»، وفي «قواعد لتوجيه الفكر»، في «مبادئ الفلسفة» أيضًا[٣]، مما يدلّ على عظيم مكانتها في منهجه، وهي تؤكّد على أنّ الإنسان حين يبحث عن الحقيقة في أيّ موضوع عليه أن يحرّر نفسه من كلّ سلطة إلّا سلطة العقل. يقول ديكارت شارحًا هذه القاعدة:

«لا أتقبّل شيئًا ما على أنّه حقّ ما لم أعرف يقينًا أنّه كذلك: بمعنى أن أتجنّب بعناية التهوّر، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألّا أُدخل في أحكامي إلّا ما يتمثّل أمام عقلي في جلاء وتميّز، بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ»[٤]. ويعبّر عنها بشكل مختصر في القاعدة الثانية من «قواعد لهداية الذهن» قائلًا: «ينبغي أن نقصر اهتمامنا

---

١. جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانية**، ص٩.

٢. ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص٤٠. وانظر أيضًا: راوية عبدالمنعم عباس: **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٧٩.

٣. ديكارت، **عن المنهج العلميّ**، ص ٧٩. وانظر أيضًا: **ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر**، ص ٣٠، وأيضًا: ديكارت، **مبادئ الفلسفة**: ص١٧١-١٧٥.

٤. ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص٩٧.

على الموضوعات التي يبدو فكرنا قادرًا على اكتساب معرفتها اكتسابًا يقينيًّا لا يداخله ريب»[١].

ويرى كثير من الباحثين في فلسفة ديكارت أنّ هذه القاعدة ترى: أنّنا يجب علينا ألّا نقبل من الأفكار إلّا ما هو واضح وجليّ، وصادر عن البداهة العقليّة ونور العقل الفطريّ، وتطالبنا أيضًا، في الوقت ذاته، بأن نتخلّص من الآراء السابقة، وأن نبذل قصارى الجهد لاجتناب التحيّز والتسرّع في إصدار الأحكام. وترى نازلي إسماعيل حسين[٢] أنّه بتحليل هذه القاعدة يتبيّن لنا ما يأتي:

١. إنّها تدعو إلى استقلال العقل بعيدًا عن كلّ سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة.
٢. إنّ العقل يهتدي بالبداهة إلى الحقيقة، أي بالحدس العقليّ أو بذور العقل الفطريّ والطبيعيّ، وكما أنّ البصر قد خُلق لرؤية الأشياء، فكذلك العقل قد جبل على الرؤية المباشرة للحقيقة.
٣. إنّ اليقين هو معيار الحقيقة، وهو ضدّ الشكّ، والمعرفة اليقينيّة هي التي نطلق عليها اسم العلم، أمَّا المعرفة الاحتماليّة فلا يمكن أن نسمّيها علمًا؛ لأنّه يمكن الشكّ فيها. هذا اليقين المطلق الذي يريده ديكارت والذي لا يتطرّق إليه الشكّ، يماثل يقين الرياضيّات، إنّه المطلب الأساسيّ للعقل في البحث عن الحقيقة أيضًا.
٤. لا يكفي أن نوقن بالفكرة التي يمكن أن ندركها بالبداهة، بل يجب أن تكون هذه الفكرة واضحة متميّزة. أمّا الوضوح الذي يعنيه ديكارت، فهو وضوح مضمون الفكرة بحيث لا تكون غامضة ومبهمة. كذلك فإنّ المضمون المتميّز يخصّ فكرة واحدة، ولا يخصّ فكرتين في وقت واحد، والالتباس في المعنى والمفهوم، هو ضدّ التميّز الذي يريده ديكارت في الأفكار. نقول أيضًا، إنّ الوضوح والتميّز لا يظهران إلّا للعقل الواعي المنتبه.
٥. يجب أن نتجنّب التسرع في الحكم؛ لأنّ ذلك سوف يوقعنا في الخطأ حتمًا، ومهما كانت الغاية الطيّبة في البحث عن الحقيقة، فإنّ التسرع سوف يبعدنا عن هذه الغاية.

ويرى ديكارت في **القاعدة الثانية ـ قاعدة التحليل والتقسيم:** أنّ كلّ مشكلة نقوم بدراستها هي مشكلة مركّبة، وذات جوانب متعدّدة، ومن ثمّ فعند التصدّي لدراسة أيّ مسألة أو عند حلّ أيّ مشكلة يجب علينا أن نقوم بتحليل المشكلات وتقسيمها بقدر ما نستطيع، وبقدر ما تسمح به طبيعة كلّ مشكلة، وذلك لحلّها على أفضل وجه ممكن، يقول ديكارت:

---

١. ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ص ٣٠.
٢. نازلي إسماعيل حسين، **الفكر الفلسفيّ**، ص٢٠٧-٢٠٨.

«أن أقسّم كلّ واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه»[١].

ليس الغرض من القسمة والتحليل تفتيت المشكلة وحلّ كلّ جزء منها على حدة، فربما ضاعت منّا المشكلة. لكن يبقى الغرض الأساس منها هو الكشف عن المجهول الذي نبحث عنه، من خلال المعلوم الذي نعرفه. والحقّ أنّ كلّ الحقائق غير البسيطة لا تتكشّف لنا إلّا من خلال التحليل؛ ولذلك فإنّ عمليّة التقسيم والتحليل التي يقصدها ديكارت تشبه إلى حدّ كبير التحليل الرياضيّ عندما يُستخدم لحلّ مسألة هندسيّة أو حسابيّة... بواسطة المبادئ والنظريّات التي نعرفها. وفي علم الطبيعة إذا أردنا تحليل ظاهرة مثل «قوس قزح» فنحن نفترض مجموعة من الأسباب، ثم نفحص كلّ سبب منها على حدة، حتى نصل إلى الأسباب الحقيقيّة[٢].

في حين ترى **القاعدة الثالثة** التي يطلق عليها الباحثون مسمّيات عديدة منها: الترتيب، والتأليف، والتركيب، كلّ مسمّى منهم على حدة، أو الترتيب والتأليف معًا، أو التركيب والتأليف معًا ـ مكملة للقاعدة السابقة؛ حيث كان التحليل عند ديكارت، في الواقع، عمليّة تمهيد للتركيب، حيث يجب علينا أن نرتّب أفكارنا أوّلًا فنبدأ بأبسطها، ثم نتدرج قليلًا قليلًا حتى نصل إلى معرفة أكثرها تعقيدًا، يقول ديكارت:

«أن أسيّر أفكاري بنظام، بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرّج قليلا قليلًا حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبًا، بل وأن أفرض ترتيبًا بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع»[٣].

إنَّ عمليّة ترتيب الأفكار والقضايا هي عمليّة بالغة الأهمّيّة عند ديكارت، فهي تسير وفقًا لضرورة عقليّة لا وفقًا لهوى الأشخاص، ومن الخطأ كلّ الخطأ أن نتخطّى هذه الدرجات الضروريّة بين القضايا، أو أن نصعد السلم في قفزة واحدة. ويبدو أنّ المسلسلات الجبريّة هي نموذج هذا الترتيب عنده، فهي تبدأ دائمًا بالواحد، أي بالوحدة البسيطة، ثمّ تتدرّج بعد هذا سلسلة الأعداد، وكلّ الأعداد مرتبطة ببعضها ارتباطًا وثيقًا، والترتيب إذن، هو ترتيب تصاعديّ، يبدأ من الحقيقة البسيطة، أو الطبائع البسيطة، ليصل إلى الحقائق المركّبة. ويبدو من هذه القاعدة أثر الرياضيّات في بناء فلسفة هذا الفيلسوف.

أمّا **القاعدة الرابعة ـ قاعدة الإحصاء والمراجعة**: وتتمّ في هذه القاعدة مراجعة كلّ الخطوات السابقة حتى نكون على ثقة من أنّنا لم نغفل أيّ عنصر من موضوع البحث، فيقول:

---

١. ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص ٩٨.

٢. نازلي إسماعيل حسين، **الفكر الفلسفيّ**، ص٢٠٨-٢٠٩.

٣. ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص ٩٨.

«والأخير، أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّني لم أغفل شيئًا»[١].

هذه القاعدة تدعونا إلى التأكّد من أنّنا في عمليّة التركيب لم نغفل أيّ جزء من أجزاء المشكلة التي نريد حلّها. إنّها عمليّة استقراء تجعلنا نتجنب السهو والخطأ.

هذه هي قواعد المنهج الذي أراد ديكارت أن يكون منهجًا للعلم والفلسفة، وأهمّ ما يميّزه أنّه منهج عقليّ بحت، يبدأ بتعليق الحكم على الأشياء ريثما نتبيّن حقائقها، وأن يمضي الإنسان في هذا الشكّ إلى أبعد حدوده، بادئًا النظر كلّه من جديد، وكأنّ عينيه تتفتّحان لأوّل مرّة على العالم من حوله، وهو لا يفرض قيودًا على العقل، بل يجعله مستقلًا حرًا، ينطلق وراء الحقيقة ولا يقبل منها شيئًا إلّا بعد فحص عقليّ، يبدأ بالشكّ وينتهي باليقين ولا يستثني إلّا ما بدا أمام عقله الحرّ المستقلّ في وضوح وتميّز لا يدع مجالًا للشكّ. يقول ديكارت:

«إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جديّة وللبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلّص أوّلًا من أحكامنا السابقة، وأن نحرص على إطراح جميع الآراء التي سلّمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشّف لنا صحّتها بعد إعادة النظر فيها؛ وينبغي أيضًا أن نراجع ما بأذهاننا من تصوّرات، وأن لا نصدّق منها إلّا التصوّرات التي ندركها في وضوح وتميّز»[٢].

وبهذا تنتفي الأحكام التي تحدّرت من السلف، واستبعدت الأفكار التي لم يصل العقل بشأنها إلى يقين كامل، وامتنع التسرّع الذي لا يسبقه النظر العقليّ المستقلّ. **والسؤال الذي يفرض نفسه بعد هذا العرض هو:** هل كان ديكارت متّسقًا مع نفسه وراعى كلّ هذه القواعد التي كانت بمثابة التزامات على ديكارت أن يلتزم بها ولا يحيد عنها؟

استثناءات ديكارت خيانة للمنهج ومهادنة مرفوضة

تبدو خيانة ديكارت لمنهجه وعدم الالتزام بآليّاته التي تضمّنتها القواعد الأربعة للوهلة الأولى واضحة جليّة عندما يقف القارئ على استثناءات ديكارت، فقد آلَ ديكارت على نفسه وحسب منهجه أن يشكّ في كلّ شيء، وألّا يقبل شيئًا على أنّه حقّ ما لم يتبيّن بالبداهة أنّه كذلك، وفقًا لما جاء في القاعدة الأولى، ومع ذلك فقد نسف ديكارت هذه القاعدة بكلّ مدلولاتها التي تقتضي استقلال العقل بعيدًا عن كلّ سلطة، والاهتداء بالحدس العقليّ الناتج عن الامتلاء المعرفيّ، والاطمئنان ليقين الفكرة بالوصول إلى

١. المصدر نفسه، ص ٩٩.

٢. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص ١٧٨.

وضوحها وتميّزها. فقد ضرب ديكارت بكل ذلك عرض الحائط وأخرج الأخلاق والدين والسياسة بشكل تعسّفيّ من دائرة الشكّ المنهجيّ، رغم تصريحه في أكثر من موضع بأنّه استنبط قواعد الأخلاق حسب مقتضيات منهجه[١].

فقد رأى أنَّ الأخلاق تمثّل قمّة العلوم، وقال إنّها تستلزم معرفة كاملة بالعلوم الأخرى، وتتلخّص الأخلاق الديكارتيّة في ثلاثة قواعد:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها، وأن يدبّر شؤونه في سائر الأمور تبعًا لأكثر الآراء اعتدالًا، التي أجمع على الرضى بها أعقل الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتًا في أعماله، وأن يتجنّب الشكّ والتردّد في سياسته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلّون في غابة، إذا اتّبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أمّا إذا ضربوا فيها هنا مرّة وهناك مرّة أخرى، أو وقفوا فيها، ضعفَ أملُهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن أسعى دائمًا إلى مغالبة نفسي بدلًا من مغالبة المقادير، وأن أغيّر رغباتي بدلًا من أن أغيّر نظام العالم. وبالجملة أن أوطّن نفسي على الاعتقاد بأنّه ما من شيء نقدر عليه قدرة تامّة إلّا أفكارنا[٢].

ومِنْ تأمّل ما جاء بهذه القواعد الثلاث نرى أنّ ديكارت يُخرج الدين الرسميّ للبلاد، وقواعد الأخلاق، وعادات البلد وتقاليدها، وكافّة الأمور السياسيّة ونظم الحكم من دائرة الشكّ العقليّ مذعنًا لكلّ ما جاء فيها؛ ولذلك لم يكن غريبًا أن يصادق ديكارت رجال الدين الذين كانوا يجدون في منهجه، باعتراف ديكارت نفسه، دعامة للدين، ونصرة لعقائده، ويكفي لذلك الاطّلاع على إهداء ديكارت لكتابه التأمّلات إلى العمداء والعلماء بكلّيّة أصول الدين المقدّسة بباريس، وكيف أنّ ديكارت كان متّفقًا معهم في الغاية، وهي إثبات العقائد، وإن اختلف معهم في الوسيلة مؤقتًا، فالغاية واحدة، وهي إثبات وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس، وهي القضايا الدينيّة الثلاث في كلّ فكر دينيّ تقليديّ[٣].

وهنا يفرّط ديكارت في أهمّ قواعد منهجه وهي القاعدة الأولى(قاعدة اليقين) التي ترى أنّه لا يمكن قبول شيء على أنّه حقّ ما لم يكن كذلك بعد الشكّ والفحص والنظر العقليّ، كما يتجاهل تصريحه الشهير في التأمّل الأوّل من كتاب تأمّلات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى، والذي يقول فيه:«ينبغي لنا، كي نقيم العلوم على قواعد ثابتة. أن نرفض كلّ آرائنا القديمة، مرّة في حياتنا» [٤]. ومع ذلك فكلّ العقائد الدينيّة وقضايا الوحي لا تخضع للشكّ أو الفحص العقليّ، وإنّما يقتصر دور العقل تجاهها على التبرير،

---

١. ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص١٦٧.

٢. المصدر السابق، ص١٠٥-١١٠.

٣. حسن حنفي، **مقدمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة**، ص٩.

٤. ديكارت، **تأمّلات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى**، (التأمّل الأوّل-١).

أي أنّ ديكارت لا يتعدّى ما كان سائدًا في العصر الوسيط المتقدّم «**أومن كي أعقل**»، وهذا ما يعبّر عنه ديكارت نصًّا في كتابه مبادئ الفلسفة:

«ينبغي قبل كلّ شيء أن نتمسّك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أنّ ما أوحاه الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أيّ شيء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله»[١].

ومن ثمّ يصرّح ديكارت بأنّ حقائق الدين المسيحيّ يجب أن تكون أوّل ما نصدق به دون البحث عن بداهة أفكاره أو وضوحها وتميّزها، بل يجعل هذه القاعدة فوق كلّ مبادئه المنهجيّة، **فما أوحى به الله أوثق بكثير مما عداه**، فشابه ديكارت بذلك توما الاكوينيّ ومن سار على دربه من فلاسفة العصور الوسطى. فحقائق الدين فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلّمها إلى ضعف الاستدلالات العقليّة؛ لأنّها نزلت بمدد غير عاديّ من السماء، أي بوحي ينزله الله على من يصطفيه من عباده، فيرتفع بهم دفعة واحدة إلى عقيدة معصومة من كلّ خطأ[٢].

ومن ثم لا يصبح الإيمان بالحقائق الدينية عند ديكارت فعلًا للعقل، بل هو فعل إرادة؛ لذلك لا يطبّق عليه مقاييس الوضوح والتميّز؛ لأنّه يرى أنّ كلّ الحقائق الدينيّة تتعدّى حدود العقل، ولا يمكن للإنسان التصديق بها إلّا بمعونة من السماء، وبفضلٍ من الله. فيبدو ديكارت هنا هادمًا للعقل ومعطّلًا لوظائفه في فهم الحقائق الدينيّة[٣]. كذلك تابع ديكارت تعسّفه غير المبرّر وأطاح بقاعدتي المنهج، الثانية والثالثة أي قاعدتي التحليل، والتركيب، والسير من الأبسط إلى الأكثر تعقيدًا، ولم يطبّقهما ـ أيضًا ـ على ما ظنه الأحكام الإلهيّة المعبّر عنها في الإنجيل.

وهكذا يتضح لنا أنَّ الدين هو الأساس الجذريّ للأخلاق الديكارتيّة، وهو الحامل الأصليّ لفلسفة ديكارت بأكملها، فكأنّ الأخلاق عنده تعطينا دليلًا آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت، كذلك الأمر في دعوته إلى اتّباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ وتربّى عليه في وطنه، فاعتناق الدين عند ديكارت ليس أمرًا عقليًّا، بل اتباعيّ. فعلى كلّ فرد أن يدين بالدين الذي وجد عليه آباءه دون أن يستعمل عقله في التعرّف على الدين الحقّ.

ولم يقتصر الأمر على الدين وحقائقه فقط، ولكن تعدّى ذلك إلى الأمور السياسيّة وكلّ ما يتعلّق بأنظمة الحكم، فلم يُخضع ديكارت أنظمة الحكم أو التشريعات الوطنيّة لمنهجه العقليّ، حيث لم يعرضها

---

١. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**، ص ١٨٠.

٢. توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، ص١٨٠.

٣. حسن حنفي، **مقدّمة كتاب سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص٩.

للشكّ الذي يروم فحصها فحصًا عقليًّا يتغيّا الوقوف على حقيقة النظام السياسيّ الذي يصلح به شأن البلاد والعباد. لقد خشي ديكارت غضب رجال السياسة، كما خشي من قبل بأس رجال الدين، فآثر مهادنتهم على حساب الحقيقة، فدعا في قاعدته الأخلاقيّة الأولى إلى أن «يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، وأن يثبت على الديانة التي أنعم الله عليه بها فنشأ عليها». فقد آثر السلامة وخشي الجميع؛ حتى العامّة حاول مهادنتهم بعدم الشكّ في العادات والتقاليد التي نشأوا وتربوا عليها. فبدا ديكارت بذلك أكبر داعية للمحافظة على الموروث والإبقاء على التقاليد، والتمسّك بالقديم.

ومن جانبنا نرى أنّ ديكارت قد تعسّف تعسّفًا لا مبرّر له في استثناء هذه المجالات الحيويّة التي ترتبط بحياة الناس، إلّا إذا نظرنا لهذه الاستثناءات من زاوية أنّ ديكارت أراد احتواء رجال الدين ومهادنتهم وتملّقهم وعدم الاصطدام بالسلطة السياسيّة، وعدم انقلاب العوام عليه، كي يتمكّن من نشر فلسفته على أوسع نطاق، **فقد كان يحلم بأن تحلّ أفكاره وفلسفته محلّ فلسفة أرسطو المعتمدة من قِبل الكنيسة**، لذلك آل على نفسه ألّا تصدر منه كلمة واحدة لا تعتمدها الكنيسة!

ومع ذلك فقد كان الجدير بديكارت أن يبغي المصلحة العامّة ضدّ رجال الدين الذين كانوا يسيطرون على كلّ شيء، والذين تلاقت مصالحهم مع الساسة وأنظمة الحكم السائدة حينذاك، وهي النظم الثيوقراطيّة ذات الحكم الإلهيّ المقدّس. فقد كان الأولى بديكارت وهو يكتب كتابه «المقال في المنهج» باللغة الفرنسيّة، مخالفًا بذلك ما جرت عليه العادة من الكتابة باللاتينيّة، أن يندّد بإصرار الكنيسة على كتابة الكتاب المقدّس باللغة اللاتينيّة القديمة حتى لا تفهم الجماهير العريضة أمور دينها فتسأل وتناقش، وأن يندّد باحتكار الكهنة فهم النصوص الدينية وتفسيرها، فلا يقدّمون منها للجماهير إلّا ما يرسّخ سيطرتهم ويصبّ في منفعة الكنيسة، وكان الأجدر به أن ينادي بتحرير كافّة المؤلّفات القانونيّة والسياسيّة من هذه اللغة القديمة التي يجهلها الأوروبيّون في ذلك الزمان، وأن يحرص على ضرورة أن يفهموا ويعرفوا ما خفي عليهم عن قصد وبنوايا مبيّتة، لكنّه ـ مع الأسف ـ لم يفعل.

لقد هادن ديكارت رجال الدين والسياسة وهو يعلم سيطرة رجال الدين على العامّة والبسطاء، فقد عمل رجال الدين على إقناع البسطاء أنّ نصيبهم في ميراث الأرض هو حرثها وزرعها لأمراء الإقطاع، وأنّ ميراثهم الحقيقيّ هو ما كان يُطلق عليه «القيراط الخامس والعشرون». كان الأجدر به أن يبيّن زيف زعم رجال الدين بأنّ الحياة في ذاتها خطيئة، فما بالنا بمجد الحياة، بالعلم، بالفنّ، بالمال، بالجمال، بالقوّة، بالسعادة، بالحرّيّة، بالعدالة، بالمساواة، مجد العالم زائل، وكلّ هذه الكنوز لا معنى لها إلّا في العالم الآخر.

قد كان الأجدى بديكارت أن يعلم أنّ الأمانة الفكريّة، والبحث العلميّ النزيه، والموقف الشريف، أكثر نفعًا للدولة وأكثر حرصًا على سلامتها وأمنها من النفاق الفكريّ، والتشويه العلميّ، والتملّق للسلطة

ولرجال الدين، ذلك التملّق الذي وصل ذروته حينما اكتشف ديكارت قواعد علم جدير بالإعجاب في ١٠ نوفمبر من سنة ١٦١٩، فنذر الحج إلى أحبّ مكان عند الكاثوليك، وهو كنيسة العذراء في لوريت بإيطاليا ليقيم الصلاة لله وللعذراء شكرًا على توفيقه في اكتشافه!

ورغم إخلاص ديكارت للكثلكة وإيمانه العميق بالمسيحيّة، وجهوده الطيّبة في تأييد عقائدها ومسايرة تقاليدها واحترام رجالها وتجنّب إثارتهم، لم يتكفّل ذلك بنجاته من اتهامهم له بالإلحاد...! ولم يتمكّن من تحويلهم عن أرسطو، أو اتّقاء سوء تأويلهم لبعض نواحي فلسفته، ومن أجل هذا تضافر الكاثوليك والبروتستانت على اضطهاده حيًّا وميتًا[١].. وشعر الفيلسوف المهادن في أواخر حياته بأنّه مهدّد بالنفي والغرامة وإعدام كتبه. ولا أعلم ماذا كان يريده منه هؤلاء حتى يرضوا عنه ويباركوا آثاره؟!

مجالات الشكّ وتلفيق ديكارت بين ما هو عقليّ وما هو لاهوتيّ

إذا كان ديكارت قد استثنى الفلسفة العمليّة ممثلّةً بالأخلاق والدين والسياسة من مجالات شكّه المنهجيّ، وكان ذلك بمثابة خيانة كبرى لمنهجه الذي ارتضاه ودعا إلى تطبيقه مستهدفًا بلوغ «اليقين» الذي يمكن أن يقيم عليه بناء العالم كلّه، فإنّه في مجالات الفكر الخالص لم يكن وفيًّا كلّ الوفاء لمنهجه العقليّ، فقد عمل على التلفيق بين ما هو عقليّ وما هو لاهوتيّ ليبدو هذا المركب التلفيقيّ في صورة عقليّة قد تنطلي ظاهريًّا على من لا يمعنون النظر ويأخذون الأمور على عواهنها.

فقد انطلق ديكارت في هذا المجال من الوثوق في العقل بوصفه قادرًا على أن يعرف مبادئ بسيطة وحقائق لا يرقى إليها الشكّ، وذلك بواسطة أنواره الطبيعيّة وحدها؛ أي بواسطة الحدس. وهو قادر، من ناحية أخرى، وبفضل الاستنتاج (الاستنباط) على أن يفهم حقيقة ما على أنّها نتيجة حقيقة أخرى سابقة نحن منها على يقين، أي أنّه قادر على تحديد كلّ ماهيّة الشيء المجهول بمقتضى الصلات التي تربطه بأشياء معروفة[٢]. أي أنّ عقلنا يملك وسيلتين للارتقاء إلى معرفة الحقيقة، هما: الحدس، الاستنباط. والحدس هو الرؤية العقليّة المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق ويسلّم بها العقل تسليمًا، أي أنّ الحدس ومضة سريعة للعقل يدرك بها الذهن بعض الحقائق إدراكًا مباشرًا دون مقدّمات أو الحاجة إلى شهادة الحواس. أمّا الاستنباط فهو فعل من أفعال العقل ننتقل فيه من حقائق معيّنة مسلّم بصحّتها إلى نتائج تلزم عنها.

وعندما قرر أن ينتقل ديكارت من الشكّ إلى اليقين بعد أن شكّ في الحواس التي رأى أنّها كثيرًا ما

---

١. توفيق الطويل، **قصّة النزاع بين الدين والفلسفة**، ص١٨٢.

٢. بيير دوكاسيه، **الفلسفات الكبرى**، ص ١٠٥.

تخدعنا في حياتنا اليوميّة ومن الحكمة ألّا نطمئن لمن خدعونا ولو مرّة واحدة[١]. وشكّ في الحياة الشعوريّة، فربما تصبح حياتنا كلّها حلمًا طويلًا نستيقظ منه فجأة، فإنّنا كثيرًا ما نحلم بأشياء نظنّها حقيقيّة وعندما نستيقظ نجدها وهمًا كبيرًا ولا وجود لها في الواقع[٢]، كذلك شكّ ديكارت في العقل حيث افترض وجود شيطان ماكر يضلّل العقل ويصوّر له الوهم على أنّه حقيقة[٣]. وقد أكّد أنّ عمليّة الانتقال من الشكّ إلى اليقين ستكون قائمة على العقل ومبادئه المنطقيّة وهو الأمر الذي سنناقشه ليتبيّن لنا هل أخلص ديكارت للعقل أم قام بالتلفيق بين ما هو عقليّ وما هو دينيّ؟

يرى ديكارت أنّه قد توصّل عبر عمليّة الشكّ إلى إثبات ثلاث حقائق يقينيّة متدرّجة مترابطة معًا هي:

أوّلًا: إثبات وجود النفس «الكوجيتو»

ثانيًا: إثبات وجود الله.

ثالثًا: إثبات وجود العالم

وقد انطلق ديكارت إلى إثبات ذلك من خلال تحليل عمليّة الشكّ في كلّ الحقائق مرتئيًا أن ذلك يؤدّي بنا إلى ضرورة وجود فاعل يشكّ أو ذات مفكّرة تقوم بعمليّة الشكّ؛ لأنّه لا يمكن أن يحدث الشكّ أو يظهر دون تلك الذات المفكّرة الشاكّة، وإلّا فمَن يقوم بهذا الشكّ؟ فالذي يشكّ لا بدّ أن يكون مفكّرًا، والذي يفكّر لا بدّ أن يكون موجودًا، لأنّه لا يمكن للعدم أو لغير الموجود أن يفكّر؛ لذلك قال ديكارت:

«إنّنا لا نستطيع أن نفترض أنّنا غير موجودين حين نشكّ في حقيقة الأشياء جميعًا، لأنّ مما تأباه عقولنا أن نتصوّر أنّ من لا يفكّر لا يكون موجودًا حقًّا حين يفكّر»[٤].

ومن ثمّ صاغ ديكارت يقينه الأوّل المشهور باسم الكوجيتو «أنا أفكّر إذن أنا موجود».

وهكذا أثبت ديكارت القضيّة اليقينيّة الأولى التي أشار فيها إلى تيقّظ النفس نحو وجودها وسط أفعالها واتجاهاتها وأفكارها وأحوالها، وهو في سبيله نحو الانتقال من الشكّ إلى اليقين، جاعلًا منها قاعدة أساسيّة لإثبات اليقينيّات الأخرى. يلاحظ الدكتور يحيي هويدي أنَّ «الكوجيتو» بهذا المعنى مرتبط «باللحظة»، بمعنى أنّني لا أشعر بإنّيّتي إلّا في اللحظة التي أنطق فيها بعبارة «أنا أفكّر إذن أنا موجود»، أو في اللحظة التي ألتفت فيها إلى وجودي، فشعوري بوجودي إذن ليس دائمًا، بل مرهون باللحظة التي أفكّر فيها[٥].

كما أنّ الكوجيتو الديكارتيّ، وهو أعظم ما أتت به الفلسفة الديكارتيّة، لما يمثّله ـ عند الديكارتيّين ـ

---

١. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص ٧٣.

٢. المصدر السابق، ص٩٩.

٣. المصدر السابق، ص٧٣-٨١.

٤. المصدر السابق، ص١٠٠.

٥. يحيي هويدي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ص٤١.

من وضوح وتميّز عقليّ، لا يُعد ابتكارًا ديكارتيًّا، وإنّما مقتبس من الأسلاف كما لاحظ أرنو الكبير[1] المعاصر لديكارت، الذي رأى أنّه مشابه لطريقة القديس أوغسطين، وقد صرَّح بذلك إميل برهييه قائلًا:

«وعندما عَرَفَ اللاهوتيّون بكوجيتو ديكارت، لم يفت أرنو أن يلاحظ أنَّ القدّيس أوغسطين قال بالشيء نفسه، وبالفعل كان معوله في الإفلات من إسار الريبيّة على هذه الفكرة: «إذا أخطأت فأنا موجود»[2].

وبغض النظر عما يمكن أن نلاحظه على «فكرة الكوجيتو» الديكارتيّة من حيث الجدة والأصالة يمكننا القول إنّها لم تكن هدف الفلسفة الديكارتيّة؛ لأنَّ هدفها هو الوصول إلى الوجود والبحث فيه، ومن ثمّ تكون فكرة «الكوجيتو» مجرّد «قنطرة» للوصول إلى الوجود.

ولذلك انطلق ديكارت من «الكوجيتو» وإثبات وجود النفس إلى إثبات الوجود المتمثّل في وجود «الله» و «العالم». فرأى ـ أوّلًا ـ أن الإنسان عندما يشّك ويفكّر يشعر دائمًا أنّه كائن ناقص متناهٍ يأتي به غيره إلى الوجود، ثمّ يفنى بعد فترة قصيرة ويصبح عدمًا، بالإضافة إلى أنّه يشعر بالنقص والعجز إزاء كثير من الحقائق؛ لذلك فهو بطبيعته كائن ناقص باستمرار. وشعور الإنسان بالنقص معناه أنّ لديه في ذهنه فكرة عن الكمال، هي التي يقارن بها نقصه الدائم. وهنا يتساءل ديكارت من أين جاءته هذه الفكرة عن الكمال؟ ليقرّر ديكارت أنّها جاءت إلينا بواسطة الله تعالى الكامل. يقول ديكارت:

«إنّ فكرة جوهر لا متناهٍ ما كانت لتوجد لديّ أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناهٍ حقًّا»[3].

ولكن القارئ هنا يمكنه أن يلاحظ **قفزة غير منطقيّة** في انتقال ديكارت من شعور الإنسان بالعجز والنقص إلى إثبات وجود الله الكامل، كما تزداد الحيرة والدهشة حول هذا الانتقال عندما يرفض ديكارت قبول تصوّر اللامتناهي اعتمادًا على فكرة سلبيّة وهي فكرة النقص الإنسانيّ، ويصرَّح بغرابة شديدة أنّ فكرة الله سابقة على فكرة الوجود الإنسانيّ، فيقول:

«وبناء على ذلك أجد على نحو ما أنّ فكرة اللامتناهي سابقة لديَّ على فكرة المتناهي، أي أنّ إدراك الله سابق على إدراك نفسي: إذ إنّني لا أعرف أنّي أشكّ وأرغب، أي أنّ شيئًا ينقصني، وأنّي لست كاملًا تمام الكمال، إذا لم يكن لديَّ أيّ فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب»[4].

---

1. Le Grand Arnauld (1612-1694)

٢. إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة** (القرن السابع عشر)، ص٩٣.

٣. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص١٥٣.

٤. المصدر السابق، ص١٥٣.

ويرى حسن حنفي:

«أنّ انتقال ديكارت من الإنسان إلى الله لهو عود إلى الأوغسطينيّة، ونزوله من الله إلى العالم هو عودٌ إلى الدليل الأنطولوجيّ عند القدّيس أنسلم في القرن الحادي عشر الميلاديّ، جدل صاعد ثم جدل نازل في إطار من الفكر الدينيّ القديم»[١].

وعلى ذلك يكون وجود النفس لاحقًا على وجود الله فعليًّا ومنطقيًّا، أي أنّ الله هو الضامن الحقيقيّ لفكرة إثبات وجود النفس. فماذا عن وجود العالم؟ وهل سيتمّ إثبات الوجود الثالث (وجود العالم) اعتمادًا على الوجود الثاني(وجود الله) حسب الترتيب الديكارتيّ كما حدث في الكوجيتو؟ يبدو جليًا أن هذا هو الذي حدث؛ حيث انتقل ديكارت من الحقيقة الثانية «وجود الله وكماله» إلى إثبات الحقيقة اليقينيّة الثالثة وهي «وجود العالم» على النحو الآتي:

إذا كان **الله كاملًا** وهو الذي غرس في نفوسنا الناقصة فكرة الكمال، فإنّه لا بدّ أن يكون صادقًا؛ لأنّ الكذب ليس من طبيعة الكمال أبدًا.

الصدق الإلهيّ سيضمن لنا صحّة ويقينيّة وجود العالم الخارجيّ الذي خلقه الله.

الصدق الإلهيّ سيمنع الشيطان الماكر أيضًا ـ السابق ذكره ـ من خداع عقلي ولو في أبسط البديهيّات.

الصدق الإلهيّ سيجعلني أطمئن إلى صحّة إدراكي لهذا العالم بكلّ ما فيه من الموجودات، وتصبح كافّة حقائقه يقينيّة واضحة أمام عقلي.

وهنا ينعكس تلفيق ديكارت بين العقليّ واللاهوتيّ من خلال تصوّره للشيطان الماكر الذي يضلّل حواسنا، ويصوّر لنا الوهم على أنّه حقيقة، كأنّه افتراض عقليّ فلسفيّ، وهو في الحقيقة مكوِّن من مكوِّنات الإيمان المسيحيّ، وتزداد النزعة التلفيقية وضوحًا عند ديكارت في كيفيّة التغلّب على هذا الشيطان، وهي الطريقة نفسها في المسيحيّة، أي عن طريق الاتحاد بالمسيح، بالإيمان والصلاة التي تساندها دومًا صلاة يسوع!

ومن ثمّ فلولا الضمان الإلهيّ لما استطاع ديكارت أن يواجه فرضيّة الشيطان الماكر، ولا أنْ يعبر نهر الشكّ، أو أن يستطع أن ينتهي من حالة الشكّ بأكملها. ولكنه إذا كان «الله» سبحانه وتعالى هو مركز تفكير ديكارت، مثله في ذلك مثل رجال اللاهوت في العصور الوسطى، فما الذي ألجأ ديكارت إلى الأسلوب العقليّ أو على الأقلّ جعله يتّبع أساليب قد تبدو عقلانيّة منطقيّة؟ وهنا تبدو إجابة ديكارت واضحة ومتميّزة، وهي أنّ الهدف الأسمى من وراء تفلسفه هو إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الأخرى عن طريق العقل الطبيعيّ، فالعقل عنده في خدمة الإيمان المسيحيّ، والفلسفة خادمة للدين، تمامًا كما كانت عند

---

١. حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب**، ص٢٥٤.

اللاهوتيّين، وهو الأمر الذي صرَّح به ديكارت تصريحًا لا يقبل أيّ تأويلات أخرى، حيث يقول:»إنْ كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ ثمّة إلهًا وبأن النفس الإنسانيّة لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنّه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقيّة، إن لم نثبت لهم أوّلًا هذين الأمرين بالعقل الطبيعيّ[١].

ولكننا نرى أن ديكارت لم يتمكّن من القضاء على الشكّ قضاءً تامًّا سواء فيما يتعلّق بوجود الله أو بوجود الموضوعيّة التي جعلها مرهونة بالصدق الإلهيّ، وأن كلّ ما فعله ديكارت هو أنّه قام باستنباط الوجود من الفكر مرّتين، مرّة في إثبات وجود «أنا» في الكوجيتو، ومرّة أخرى في إثبات وجود الله من فكرة النقص مقابل الكمال.

الثنائية الديكارتيّة بين النفس والبدن والتلفيق بين العقليّ واللاهوتيّ

وكما بدا ديكارت ملفّقًا بين اللاهوتيّ والعقليّ في مجالات الشكّ وطرق الانتقال من الشكّ إلى اليقين، بدا أيضًا ملفقًا في تناوله لنظريّة النفس والبدن، فقد رأى أنّ النفس تتمايز عن البدن وهو تمييز لاهوتيّ قديم وليس مبتكرًا، ومن الملاحظ أنّ ديكارت قد ورث هذه الفكرة عن الفلسفة المدرسيّة؛ حيث عبر عنها بمصطلحات لاتينيّة مدرسيّة. وفضلًا عن هذا، لجأ ديكارت إلى التلفيق في تفسيره لكيفيّة حلول النفس في البدن واتصالها به بين العقليّ واللاهوتيّ.

فقد ذهب ديكارت انطلاقًا من (الكوجيتو) إلى فكرة تمايز النفس والجسم؛ حيث راح يقول: أنا أعرف نفسي الآن موجودًا ولا أعرف نفسي إلّا كذلك، ووجود الفكر عندي أشدّ ثبوتًا من وجود الجسم، وطبيعة نفسي وماهيّتها هي الفكر، والنفس مستقلّة عن الجسم ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له[٢].

فقد أدرك ديكارت بعد أن أثبت وجود ذاته المفكرة، أن إدراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكريّ خالص، واقتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصّة بالجسد كالعواطف والانفعالات والأحاسيس، إنّما يفيد فصلًا حاسمًا، وتمييزًا واضحًا بين النفس والجسد[٣]، أي أنّ ديكارت قد أدرك أنّه مؤلَّف من نفس وجسم، أي من جوهرين متمايزين متضادّين: النفس روح بسيط مفكّر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخصّ الجسم، وقد أشكّ في وجود جسمي وسائر الأجسام، دون أن يتأثّر بهذا الشكّ وجود فكري ونفسي؛ لذا لا يأتي العلم بالجسم إلّا في هذا الموضع كما يقتضي المنهج. وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامنين يؤلّفان موجودًا واحدًا، فإنّ

---

١. حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب**، المصدر السابق، ص٣٩.

٢. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص٨٩.

٣. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت أو الفلسفة العقليّة**، ص ٢٠٠.

المنهج يقضي بأن تتسلسل الأفكار بنظام إلى حدّ أن نفترض نظامًا بين الموضوعات لا تتالى بالطبع، وإنّ المبدأ التصوّريّ يقضي بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار، ولا أن يوجد في الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصوّرنا للنفس والجسم[١].

ولكن ثمّة تساؤل يفرض نفسه: وهو من أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ نجد أنّه يضع التعريف من عند نفسه، لا من ملاحظة الكائنات الحيّة، ولا يريد أن يعلم أنّ الجسم وإن كان عديم القدرة على التفكير، فقد يكون شرطًا للتفكير. وقد اعتقد ديكارت أنّه بهذا الفصل التامّ بين النفس والجسم أسقط المادّيّة وأقام الميتافيزيقا. ولكن هذا الفصل الذي ينكر النفس على الحيوان، ويجعل من البيولوجيا فرعًا من الميكانيكا، قد يؤدّي إلى إنكار النفس على الإنسان وردّ التعقّل إلى الإحساس المشاهد في الحيوان، فتسقط الروحانيّة، وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنّها لا تقوم على الحس بل على العقل[٢].

كما أنّ اتحاد النفس مع الجسد بهذه الكيفيّة ما هو إلّا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنّها لا تتفق مع طبع الإنسان، فهذه الصلة التي تصوّرها ديكارت، والتي تصوّر بأنّه حلّ بها مشكلة الصلة بين النفس والجسد، والمعروفة في ميتافيزيقاه بالثنائيّة، قد أفسحت المجال للنزعة الآليّة الميكانيكيّة في مذهبه[٣].

فمذهب ديكارت في الحقيقة هو مذهب ثنائيّ لا يطيق الوحدة بحال؛ ولذلك نجده يحرص دائمًا على التفرقة بين النفس والجسم، ويعلي من شأن النفس على الجسم، فنجده في مواضع كثيرة يتكلّم عن النفس والجسم، كأنّ النفس حالة في الجسم مجرّد حلول، وهو يعيّن لها فيه مكانًا ممتازًا هو الغدّة الصنوبريّة، حيث تقوم النفس بوظائفها بنوع أخصّ منها في سائر الأجزاء، وتنتشر قوّتها في الجسم كلّه. وإنّما وضعها ديكارت في هذا الجزء من الدماغ؛ لأنّه رأى فيه المكان المناسب لقبول الحركة وتوجيهها، أي في وسط الدماغ وفوق القناة التي تمرّ منها الأرواح الحيوانيّة من تجاويف مقدّم الدماغ إلى تجاويف مؤخّره. فكلّما أرادت النفس شيئًا حرّكت الغدّة المتّحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلّق بتلك الإرادة. أمّا الجسم فيؤثّر في النفس بأن يبلغ إليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه، فتترجمها هي ألوانًا وأصواتًا وروائح وطعومًا ورغبات ولذّات وآلامًا. ولا ندري كيف تتمّ هذه الترجمة، ولم تحسّ النفس بالجوع أو العطش، وتحسّ ألمًا من جرح. ويجيب ديكارت إجابات غير شافية وغير كافية ـ من وجهة نظرنا ـ فيقول: «إنه هكذا رُتّبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه، أي هكذا رتّبها الله»، فيعود ديكارت إلى (الله) مرّة أخرى للخروج من مأزقه.

---

١. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص٨٢.

٢. المرجع السابق، ص٨٢-٨٣..

٣. رواية عبدالمنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٣٧٨.

وهنا يتعرّض موقف ديكارت من علاقة النفس بالبدن لانتقادات كثيرة من اللاحقين عليه، إذ رأى وايتهد أنّ فصل ديكارت بين النفس والبدن إنّما هو فصل تعسّفيّ غير مبرّر فلسفيًّا؛ إذ لم يقدّم سببًا عقليًّا واضحًا متميّزًا لرفضه القول بجوهر كلّيّ واحد مادّيّ أو روحيّ[١]. وأنّ التبرير الوحيد الذي نراه لقول ديكارت بالثنائيّة هو ملاءمة هذا القول للفكر الدينيّ التقليديّ السائد حينذاك، وللتصوّرات الوجدانيّة للعالم التي يقوم عليها الشعور الدينيّ في العصر الوسيط.

وقد بدت المعضلة الحقيقيّة التي نتجت عن الفصل الديكارتيّ بين النفس والبدن؛ حين عجز ديكارت عن إيجاد الجسر بينهما، إذ كيف ترتبط النفس بالجسم وتؤثّر فيه؟ ومن ثمّ راح يقنعنا ببعض التبريرات التي لا تقنع العقل البشريّ ولا تتّصف بالبداهة والوضوح والتمّيز؛ إذ رأى أنّ هذا الاتحاد ما هو إلّا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنّها لا تتفق مع طبع الإنسان.

وعن خلود النفس والجسد يرى ديكارت أنّ النفس جوهر محض[٢]، متباين عن الجسد، الجسد من اليسير أن يفنى، أمّا النفس فلا تفنى وهي خالدة، ويرى أنّ فساد الجسم وفناءه لا يقتضي فناء النفس، ويذهب ديكارت إلى أنّ مثل هذا القول بخلود النفس يملأ قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت، كما أنّ المقدّمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الميتافيزيقا بأسرها: أوّلًا لمعرفة أنّ جميع الجواهر على العموم، أي جميع الأشياء التي لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله، غير قابلة للفساد بطبيعتها، وإنّها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبدًا، إلّا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها إلى العدم. أي هكذا تعود فكرة الله الضامن لكلّ شيء إلى الواجهة بوصفها المفتاح السرّيّ الذي يملك الحلول المثلى لكلّ المشكلات التي يعجز العقل عن حلّها.

خاتمة

توصّلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمّة التي تعبّر عن طبيعتها النقديّة التي أعملت معول النقد في فلسفة ديكارت، وقد كان من أهمّ نتائجها ما يأتي:

أوّلًا: عكس هذا البحث كيف أنّ ديكارت قد خان منهجه العقليّ القائم على الحدس والاستنباط، ولم

---

١. علي عبد المعطي محمد، **ألفرد نورث وايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندريّة**، ص١٧٣.

٢. من الملاحظ أنّ ديكارت يستخدم لفظ الجوهر هنا استخدامًا مناقضًا لما ارتضاه من قبل؛ لأنّ الجوهر عنده هو الوجود الذي يوجد بذاته دون أن يعتمد في وجوده على موجود آخر، وهذا لا يكون إلّا لله وحده. لكنّه عندما يحاول أن يتفادى هذا التناقض يقع في الغموض الذي لاحظه هو؛ حيث يقول: وقد يكون في تفسير قولنا: «غير مفتقر إلّا إلى ذاته» بعض الغموض؛ لأّن الأصحّ أن يُقال إنّه لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلّا وقدرة الله تسنده وتحفظه». إذن فكيف يطلق على النفس لفظ «جوهر»؟!.

يلتزم بقواعده التي أسهب في شرحها؛ فلم يطبق شكّه في المجالات الحياتيّة التي تمسّ الحياة الحقيقيّة للبشر، وأخرج الدين والسياسة والأخلاق من دائرة الشكّ. ولم يلتزم بقاعدته الأولى قاعدة البداهة والوضوح في أسس فلسفته التي قامت بالفعل على: الضمان الإلهيّ، والشيطان الماكر، وثنائيّة النفس والبدن وغيرها من مبادئ أخرى لم يتعرّض لها هذا البحث؛ كنظريّته عن الخلق المستمرّ، والحضور اللاهوتيّ البارز في الطبيعيّات والرياضيّات، حيث استند في بناء أسسه هذه على قاعدة أخرى لم ترِد في قواعد منهجه العقلانيّ، وهي «**أنّ كلّ يقين يقتضي يقين وجود الله**». كذلك لم نجد صدى للقواعد الثلاث الأخرى(التحليل، التركيب، الإحصاء) الواردة في منهجه العقليّ. ومن ثمّ تمثّلت خيانة المنهج في عدم عرضه كلّ شيء على حكم العقل، فيقبل منه ما كان واضحًا ومتميّزًا، ولم يقم بتحليل كافّة مشكلاته بقدر ما يستطيع وبقدر ما تسمح به طبيعة كلّ مشكلة، ولم يقم بعمليّتي التركيب والإحصاء.

ثانيًا: الشكّ الديكارتيّ هو شكّ منهجيّ مخالف لشكّ الشكّاك الارتيابيّين الذين يقوّضون العلم ولا يصلون إلى اليقين، وهو شكّ يهدف إلى بناء العلم والوصول إلى اليقين بعد فترة من الشكّ، ولكنّه مع ذلك يشترط أن يكون الشاكّ وهو يمارس عمليّة الشكّ أن يخوضه كتجربة وجوديّة من الطراز الأوّل، تلك التجربة التي تقوم على القلق والحيرة، وكأنّ صاحبها يخوض في بحر الظلمات، وهذا لم يتحقّق في الشكّ الديكارتيّ حيث إنَّ صاحبه مارسه بوصفه ضربًا من الحيلة فقط، فلم يكن سوى شكٍّ افتراضيٍّ مصطنع، وليس شكًّا حقيقيًّا يعبّر عن حالة واقعيّة، فهو يعلم النتيجة التي سيصل إليها مسبقًا، وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكّيّ الذي تتغلغل فيه روح «التأهّب» للوصول إلى اليقين وروح الإيمان بالله «المخلّص» الذي يفترضه منذ اللحظة الأولى، إذ إنّه يسلم منذ البداية ـ وبوصفه مؤمنًا ـ بوجود الله الكامل الذي سيضمن (وجود النفس) وعلينا أن نمرّ بالله لكي نصل إلى الأشياء، ولا نستطيع أن نصل إلى (وجود العالم) إلّا ابتداءً من (وجود الله) الذي يضع وجود العالم في الذهن، فالله دائمًا موجود، وهو الوجود الذي ابتداءً من وجوده نصل إلى كلّ وجود.

ثالثًا: بدا التلفيق عند ديكارت عندما حاول استخدام العقل لتبرير صحّة المعتقد الدينيّ وإقناع الكافرين به، فسرعان ما كانت تنتهي محاولاته ـ كما عرضنا في متن هذا البحث ـ إلى الفشل في التوفيق بين المبادئ العقليّة التي ارتضاها في منهجه العقليّ وبين المبادئ الإيمانيّة التي آمن بها، فصرَّح في مقدّمة كتاب «التأمّلات في الفلسفة الأولى»: «أنّه يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان»، وينتهي به الأمر إلى التسليم بمقولات دينيّة خالصة تعود إلى الكتاب المقدّس؛ ليظهر ديكارت بوجهه الحقيقيّ لاهوتيًّا توماويًّا أو أوغسطينيًّا أو من أَخَلصِ أتباع أنسلم.

رابعًا: لم يكن ديكارت عقلانيًّا قحًّا كما حاول أن يقنعنا، بل كان لاهوتيًّا خالصًا قدّم الإيمان على

العقل، وجعل الفلسفة في خدمة اللاهوت كما كانت في العصر الوسيط، وجعل مهمّة العقل مهمّة تبريريّة إقناعيّة محضة في ضوء الإيمان الباحث عن العقل لتبريره وتسويغه؛ إذ وظَّف ديكارت العقل توظيفًا خاصًّا، فبدَّل وظيفته من: السؤال/ النقد / الفحص/ عدم الانحياز المسبق، إلى وظيفة أخرى تتغيّا: الإجابة/ التسويغ/ الاقناع/ التلفيق/ الانحياز المسبق؛ ولذلك لم يكن غريبًا أن يسير الديكارتيّون الخُلص على دربه أو أصحاب اليمين الديكارتيّ من أمثال: مالبرانش وليبنتز اللذان غلَّبا الإيمان على العقل والعلم، وشكّكا في صحة المعرفة الحسّيّة، وقلّلا من شأن المعرفة التجريبيّة، وجعلا اليقين خارج إطار العلم، وجعلا الله بؤرة الكون وأساس الوجود، وأبقيا على الوضع السياسيّ والاجتماعيّ القائم مرتئين أنّه ليس في الإمكان أبدع مما كان.

خامسًا: لم يكن ديكارت فيلسوفًا واقعيًّا يعالج مشكلات عصره وواقعه، وإنّما قام بمعالجة مشكلة من بنات أفكاره، فقد كان شكّه المزعوم لا أساس له من الوجود الفعليّ، وإنّما هو ضربٌ من الحيلة ليعرض مذهبًا ميتافيزيقيًّا تراءى له ذات ليلة من ليالي الشتاء الباردة، فقد كان أولى به أن يُخلص لمنهجه العقليّ الذي كتبه بالفرنسيّة اعتراضًا ضمنيًّا على من يقدّسون الكتب والأفكار القديمة، وأن لا يهادن رجال الدين الذين احتكروا تفسير الكتاب المقدّس وكتبوه باللاتينيّة التي لا تعرفها الشعوب الأوروبيّة إلّا قليلًا بسبب سيادة اللغات المحلّيّة، وحاربوا التفكير في أمور الدين أو في السياسة وأمور الحكم. كان أولى به أن يجعل التفكير في هذه الأمور الحياتيّة هو شرط الوجود الفعليّ، وأنّ من لم يفكّر بنفسه ويكون قادرًا على أن يتّخذ قراره بنفسه بناء على وعي وفهم ذاتيّ، فهو غير موجود أو لا جدوى من وجوده. وهذا بالطبع ما لم يفعله ديكارت وقصر شكّه على عمليّات الفكر الخالص التي لا تهمّ الشعوب إلّا قليلًا. على الرغم من أنّه كان ينبغي أن يضطلع بمهمّته الأساسيّة ويخلص لمنهجه العقليّ الذي يعطي الأولويّة للعقل على النقل، وللعلم على الإيمان، ويوقن بالمعارف الحسّيّة والتجريبيّة، ويعدّ العقل والتجربة مصدران للمعرفة الإنسانيّة، ويعمل على تغيير الواقع الذي كان يعاني في عصره من تسلّط الكنيسة واستبداد الحكم الإلهيّ المقدّس، وراح يثبت وجود الآلام والفقر والظلم والاستبداد، لينادى بالتغيير إلى الأفضل فيساهم بحقّ في إيقاظ الشعوب، وهذا ما لم يفعله ديكارت، ولو فعله لكان جديرًا بالفعل بلقب «أبي الفلسفة الحديثة» ذلك اللقب الذي أُطلق عليه وهو لا يستحقّه، فقد كان أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط منه إلى الحديث.

المصادر

١. إسماعيل حسين، نازلي، **الفكر الفلسفيّ**، القاهرة، المكتبة القوميّة الثقافيّة، ١٩٨٢.

٢. برهييه، إميل، **تاريخ الفلسفة** (القرن السابع عشر) ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.

٣. حنفي، حسن، **مقدّمة في علم الاستغراب**، القاهرة، الدار الفنّيّة، ١٩٩١.

٤. حنفي، حسن، **مقدّمة كتاب سبينوزا**، رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٦.

٥. دوكاسيه، بيير، **الفلسفات الكبرى**، ترجمة: جورج يونس، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.

٦. ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ترجمة وتقديم عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، د.ت.

٧. ديكارت، **تأمّلات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى**، ترجمة كمال الحاج، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٨، (التأمل الأول ـ ١).

٨. ديكارت، **عن المنهج العلميّ**، ترجمة: محمود الخضيريّ، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب،٢٠٠٠.

٩. ديكارت، **قواعد لتوجيه الفكر**، ترجمة وتقديم: سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، ٢٠٠١.

١٠. ديكارت، **مبادئ الفلسفة**: ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة النهضة العربيّة، ١٩٦٠.

١١. روديس لويس، جنفياف، **ديكارت والعقلانيّة**، ترجمة عبده الحلو، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨.

١٢. الطويل، توفيق، **قصّة النزاع بين الدين والفلسفة**، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١١.

١٣. عبدالمعطي محمّد، علي، **ألفرد نورث وايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه**، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٠.

١٤. عبدالمنعم عباس، راوية، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة.

١٥. فال، جان، **الفلسفة الفرنسيّة من ديكارت إلى سارتر**، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨.

١٦. كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، د.ت.

١٧. هويدي، يحيي، **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

«يُفكَّر فيّ، إذاً أنا موجود»

بحثٌ حول النقد اللاهوتيّ الذي يُوجّهه بادر لديكارت

معناه وأهميته[1]

د. جوريس غيلدهوف[2]

«كلُّ نظريات النور والوعي والمعرفة التي تبدأ بـ«أنا» وليس بالله تُنكر الله.»[3]

غالباً ما يُنسَب بروز المادّة المعرفيّة المعاصِرة في تاريخ الأفكار إلى الميتافيزيقا التي طرحها ديكارت. سعى الفيلسوف الفرنسي الشهير في النصف الأول من القرن السابع عشر أن يفهم مسألة التفكير من منظورٍ مختلفٍ جذرياً. قابل ديكارت جميعَ الانطباعات الحسيّة بالشك ورفض جميع المعايير الإبستمولوجية التقليديّة واضعاً مصدر كلّ يقين في النفس الإنسانية، تلك النفس التي تملكُ قابلية التأمُّل العقلي. وعليه، أصبحت عبارة «أنا أفكِّر، إذاً أنا موجود» الواردة في كتاب ديكارت تحت عنوان «مقال عن المنهج»[4] نقطة الانطلاق الرمزية لكلّ فلسفة مُستقبلية تسعى إلى تفسير النتائج المذهلة للعلم الطبيعي الحديث. فضلاً على ذلك، امتلك ديكارت مهاراتٍ كبيرة في الحقل العلميّ وساهم بشكلٍ كبير في تطوُّر الفيزياء والرياضيات.

يُقال إنّ ديكارت قد شكّل علامة على التحوُّل في الفكر الغربي لأنّه كان مُلهِماً كبيراً لمشروع سبينوزا، ووضع قاعدة منظومتيّ وُولف ولايبنيز، وترك تأثيراً واضحاً على فلسفة كانط النقدية. أمّا هيغل،

---

١. المصدر: غيلدهوف، جوريس، المقالة بعنوان « **“Cogitor Ergo Sum”: On The Meaning And Relevance of Baader's Teological Critique of Descartes**» في مجلة (***Modern Theology***) باللغة الإنجليزية، العدد ٢، التسلسل ٢١، سنة الإصدار ٢٠٠٥م، الصفحات ٢٣٧ إلى ٢٥١: من مجلة (**الاستغراب**) الفصلية، العدد ٢٤، صيف ٢٠٢١م، الصفحات ١٩٩ إلى ٢١٤.

تعريب: هبة ناصر.

٢. جوريس غيلدهوف (Joris Geldhof)، أستاذ في كلية اللاهوت في جامعة لوفان الكاثوليكية.

3. Franz von Baader. ***Vorlesungen über speculative Dogmatik***. Vol. IX, p.266.

٤. اشتُهرت الصيغة اللاتينية لهذه العبارة بشكلٍ أكبر "cogito, ergo sum"، ولكنّها كُتبت بشكلٍ أساسي باللغة الفرنسية.

فقد اعتبره «الأب المؤسِّس» للحداثة الذي لا يُمكن التغاضي عن أهميته التاريخية[1]. ولكن نظراً إلى هذه الأهمية على وجه الخصوص، استشعر أحد مُعاصري هيغل شبه المنسيّين ـ وهو فرانز فون بادر (١٧٦٥ ـ ١٨٤١) ـ أنّه من الضروريّ إخضاعُ فكر ديكارت إلى التدقيق الشامل. أشار بادر في رسالةٍ لصديقه فون سترانسكي (حُدِّد تاريخها قبل عامٍ من وفاته) أنّه أراد وضعَ حدٍ للنزعة الديكارتية في الفلسفة[2]. كانت الأسباب وراء مُعارضته الشرسة لديكارت وأتباعه ذات طابعٍ **لاهوتي** و**إبستمولوجي** معاً، ولهذا السبب بالذات تجدرُ في يومنا الحالي دراسة احتجاجات بادر ضدّ فلسفة ديكارت، فالنزاع بين الحداثة والوحي، والعقل والإيمان، والفلسفة واللاهوت، والفكر والعواطف ما زال قائماً.

أُحاولُ في هذه المقالة أن أُظهِر أهمية النقد الذي يُوجِّهه بادر لفلسفة ديكارت آخذاً هذه النقاشات موضع اعتبار. وبالفعل، كما يحتجُّ كوسلوسكي، يُحتمل أن يكون نقد بادر مُثمراً في «النقاش الحديث حول نهاية الحداثة وبدايات ما بعد الحداثة»[3]. سوف أقومُ أولاً بتقديم فكر بادر بشكلٍ عام مُركِّزاً على موضع ديكارت فيه. بعدها، سوف أتناولُ في القسم الأكبر من هذه المقالة خصائصَ بارزة في فكر بادر تتناقضُ مع موقف ديكارت. سوف أُشيرُ في كلّ حالةٍ إلى أهمية الاختلافات بين العقلانيين والرومانطيقيّين في التأمُّل اللاهوتيّ. وثالثاً، على نحو الاستنتاج، سوف أحاولُ صياغة درسٍ كليٍ يُمكن تعلُّمه من بادر.

مؤلفاتُ بادر وموقع ديكارت فيها

لم يكن بادر مُفكِّراً «مُحترفاً»، على خلاف مُعاصرَيه شيلينغ وهيغل. عمل بادر أغلب حياته كمهندس تعدين ورجل أعمال ولكنّه أبدى اهتماماً شديداً بالقضايا الفلسفية إثر دراساته المكثّفة لأفكار شخصياتٍ مثل بوهمه وسان مارتن وكانط وهيغل وتوما الأكويني وغيرهم كثير. شرع بادر في نهاية حياته بنشر المؤلفات الفلسفية واللاهوتية البليغة، حتى أنّه أصبح أستاذاً لمادة اللاهوت النظري في جامعة ميونيخ المنشأة حديثاً، ولكنّه لم يتمكّن قط من التعبير عن أفكاره بطريقةٍ واضحة وشاملة ومنهجية[4].

---

1. Georg W. F. Hegel. ***Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse***, pp. 80-81/ 88-89.

بشكلٍ أدق، يبدو أنّ هيغل قدّر ديكارت بسبب تحديد الكينونة والتفكير، وهو المعنى الأعمق لـ«أنا أفكّر، إذاً أنا موجود»، «هذه الجملة التي ـ إن جاز التعبير- يتمحورُ حولها كامل اهتمام الفلسفة الحديثة» (ص.٨٠).

٢. «مهمتي هي وضع حدٍ للنزعة الديكارتية في الفلسفة».

Baader, ***Biografie und Briefwechsel***, Vol. XV, p.643.

3. Peter Koslowski (ed), ***Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders***, p.27.

٤. نظراً إلى افتقار فكر بادر للمنهجية حسب الظاهر، حاول بيتر كوسلوسكي جمع أعماله اللاحقة في القسم الثاني من بحثه الرائع تحت عنوان:

قد يكون هذا النقص على وجه الخصوص هو السبب الأهمّ وراء ذهاب هذا المفكّر الملفت والباحث المتعدِّد المؤهلات بسهولةٍ طيّ النسيان في تاريخ الأفكار. أما خلال حياته، كان بادر شخصيةً مرموقة للغاية ومشهورة بشكلٍ واسع، وقد مارس تأثيراً كبيراً في أوساط الرومانطيقيين والمثاليّين الألمان. بالفعل، فإنّ كلّ ممثِّل تقريباً عن هذين التيارَين الفكريَّين قد تحدّث عن بادر بمدحٍ وإجلال. كان من بين المعجبين به غوته، نوفاليس، هيغل، شيلينغ[١]، فريدريك شليغل، تيك، ويلهيلم فون همبولدت، وغيرهم كثير[٢]. مدح جميعهم مهارات بادر الخطابية ومشاعره العرفانية ونظرته العميقة في القضايا الفلسفية واللاهوتية. إضافة إلى ذلك، لم يكن بادر رجلاً أكاديمياً مُنعزلاً يتعاملُ مع النقاشات الفكرية فقط، بل كان مُنخرطاً بشغفٍ في الشؤون الاجتماعية والسياسية والمسكونية. يجبُ أن نذكر هنا نقده للرأسمالية المبكّرة، وانخراطه الشخصي في المفاوضات التي أدّت إلى «التحالف المقدّس» عام ١٨١٥، وجهوده الرامية إلى تأسيس أكاديمية مسكونية في سانت بطرسبرغ[٣].

سوف أُركِّزُ في هذه المقالة بشكلٍ حصريٍ على كتاب بادر بعنوان «محاضرات حول العقائد التأملية» الذي يُعدُّ التعبير الأكمل لفكره الناضج والصادر في فترةٍ متأخِّرة. حاضر بادر من العام ١٨٢٦ لغاية ١٨٣٨ عدّة مراتٍ حول اللاهوت التأمُّلي ولكنّه لم يُكرِّر نفس الأفكار قط بل دخل في نقاشاتٍ حيوية حول أنماط

Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling.

إنّني أدينُ بشكلٍ كبيرٍ لأبحاث كوسلوسكي في نقاشي حول فلسفة بادر.

١. ينبغي أن نُضيف بأنّ صداقة بادر وشيلينغ لم تدُم رُغم حصول تبادلاتٍ فكرية وشخصية مُثمرة بينهما وتأثيرهما على بعضهما. حصل توجُه شيلينغ نحو «فلسفته الوضعية» قطعاً بواسطة بادر، وبالخصوص نظراً إلى أنّه من خلال بادر اطّلع شيلينغ على تأملات جايكوب بوهمه العرفانية. ولكن بعد صدور مقالة بادر الجدلية عام ١٨٢٤ تحت عنوان «ملاحظات حول بعض الفلاسفة المعادين للدين في زماننا»، قطع شيلينغ كلّ اتّصال به لأنّه شعر بإهانة كبيرة منه. منذ تلك الحادثة فصاعداً، واجه المؤلّفان بعضهما بالرفض والازدراء.

٢. للاطّلاع على مزيدٍ من المعلومات الببليوغرافية حول ردود الفعل هذه وغيرها من ردود الفعل المعاصِرة تجاه بادر وفكره وتأثيره، راجع إصدار رامون بيتانزوس تحت عنوان «فلسفة الحب لدى فرانز فون بادر» (١٩٩٨) وإصدار ديفيد بومغاردت تحت عنوان «فرانز فون بادر والرومانطيقية الفلسفية» (١٩٢٧). مما لا شكّ فيه أنّ بحث بيتانزوس يُشكِّلُ المقدمة الأفضل والأيسر حول فكر بادر في عالم الناطقين باللغة الإنكليزية. إضافة إلى ذلك، يحوي البحث العديد من الترجمات الدقيقة للغة بادر التعبيرية الألمانية الصعبة.

٣. للاطلاع على فلسفة بادر الاجتماعية، راجع مدخل هانس غراسل حول فرانز فون بادر، «النظرية الاجتماعية» (١٩٥٧). كذلك، وثّق إرنست بينز مغامرات بادر السياسية بشكلٍ جيد للغاية في كتاب «المهمة الغربية للكنيسة الأرثوذوكسية الشرقية؛ الكنيسة الروسية والمسيحية الغربية في عصر التحالف المقدّس» (١٩٥٠).

الفكر الأخلاقية والعرفانية والإبستمولوجية واللاهوتية وحتّى العلمية التي أراد أن ينفعل ضدّها. شكّلت فلسفة ديكارت إحدى المواضيع الرئيسية لتأملاته النقديّة.

لا يذكرُ بادر في كتابه اسم ديكارت بشكلٍ صريح في كثيرٍ من الأحيان، ولكن على المستوى الضمنيّ يلعبُ ديكارت دوراً مهماً بصفته «نقيضاً نموذجياً وأساسياً»[1] يُصيغُ بادر تفكيره الخاص في مقابله. عوضاً عن ميتافيزيقيا ذي نزعةٍ ذاتية ومُشيّدة منطقياً فحسب، طوّر بادر نظرةً كونية شخصانية وعلائقية في جوهرها واحتجّ بأنّ هذه المقاربة فقط يُمكن أن تكون وفيّة للدين المسيحي. انطلاقاً من إيمانه واعتقاده المسيحي العميق، استشعر بادر ضرورة مُعارضة جميع المنظومات الفكرية التي تُفضي إلى نتائج تتناقض مع الدين المسيحي. وعليه، شكّل ديكارت وفلسفته نظريةً معرفيّة أحادية الجانب لا تتركُ مجالاً لحالة القبول التي يفترضها مُسبقاً كلّ دين، ولا للارتباط بين الله والإنسان الذي يسبقُ بنيوياً جميعَ المحاولات الرامية إلى اكتساب المعرفة.

«بدلاً من ترديد (الجملة التالية) مع ديكارت: «أنا أُفكِّر، إذاً أنا موجود، يجب أن يقول الفرد: يُفكَّر فيّ، إذاً أنا أُفكِّر. أو يُرغَب فيّ (أنا محبوب)، إذاً أنا موجود»٢.

وعليه، يجب أن نتناول الآن أهمية هذا الاعتقاد الأساسيّ فضلاً عن نتائجه ومُقتضياته بشكلٍ أكثر تفصيلاً.

انقلاب فلسفة ديكارت

يقتضي إحرازُ صورةٍ أوضح للنقد المبنيّ لاهوتياً الذي يُوجّهه بادر لديكارت حيازة إستراتيجية طرحٍ واضحة المعالم. يستحيلُ تقريباً دراسة عناصر هذا النقد بشكلٍ شامل بسبب الطبيعة غير المنهجية لأعمال بادر. وعليه، فإنّني آثرتُ طرح نقاشٍ مفتوح وأكثر ترابطياً يُتيحُ لي الإشارة إلى العلاقات العميقة في المجموع المبهر لفكر بادر والذي ـ لولا ذلك ـ لتمّ تناوله بشكلٍ مُجتزأ فقط. الفرضية الأساسية التي تُدافع عنها هذه المقالة هي التالي: يُمكن توضيح الحدس الأساسي لبادر، أو نقطة البداية[3] كما تُسمّيها ليديا بروشيسي[4]، على أنّه مزيجٌ مدروسٌ بدقّة من الأفكار المعارضة لديكارت.

---

1. Theodor Steinbüchel, "***Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung***", pp.24-42/p.25.

٢. محاضرات في العقائد التأملية (٣)، المجلد الثامن، ص ٣٣٩.

يُخبرنا فونك أنّ عبارة «يُفكَّر فيّ، إذاً «أنا» موجود» تظهرُ لأول مرة في عملٍ من تأليف بادر، وعليه يُمكنُ اعتباره مُفكّراً أصلياً في هذا المجال. راجع مقالة «**الكينونة والوعي**» (١٩٦٠) من تأليف جيرارد فونك.

3. Punto di Partenza

٤. لا ينبغي أن نفهم العبارة بمعنى «نقطة البداية» فحسب، فهي تدلّ على أكثر من ذلك بكثير، أي على تلك الفكرة الأساسية

الشك كمنهج

من المعروف جيداً أنّ ديكارت وصل إلى اليقين التام الكامن في عبارة «أنا أكون، أنا موجود»[1] فقط بعد الشك البنيوي والكليّ. تمسّك ديكارت لصالح العملية الاستدلالية باحتمال أن يُواجه البشر في سعيهم نحو المعرفة خداعاً منهجياً من قوةٍ شريرة[2]. ولكن حينما برز يقين «أنا» البديهي بشكلٍ قاطعٍ، أصبح بالإمكان استنتاج نطاقٍ كامل من أفكارٍ مُحددة (وعلمية) بشكلٍ منطقيٍ منه. وعليه، بقي الشك حسب ما يبدو الافتراض الضروري في أيّ منظومة.

رفضَ بادر هذا النوع من المنهجية بشكلٍ قاطع، وبدلاً من عمليةٍ إبستمولوجية تبدأ بالشك سعى نحو اليقين التام المتسامي الذي يسبقُ أيّ جُهدٍ بشري يتمثّل بالفهم (أو حتى بالشك). وعليه، دافع بادر عن الإيمان غير المتزعزع الذي يملكُ أهميةً وصلة إبستمولوجية غير قابلَين للإنكار. يضطرّ الإنسان:

«فيما يتعلّق بالتوجّه الممنوح داخلياً والآسر لفكره، أن يتجاوز ـ ويسمح بتجاوز ـ القدرة على الشك[3] في نفسه، لكي يتشكّل ويتوافق اليقين المباشر الممنوح بالإيمان ـ بصفته السابق[4] واللاحق[5] على المعرفة الفردية ـ مع اليقين المتوسَّط الذي يتعاون معه»[6].

وعليه، من الوهم إعادة البدء بالتفكير من جديد انطلاقاً من «الصفحة البيضاء»[7] لأنّ البشر دائماً يصلون إلى الرضا من خلال حقيقة سابقة مُطلقاً: الله. وعليه، فإنّ التفكير بالمعنى الحقيقي هو ببساطة الانفتاح على هذه الحقيقة السابقة مُطلقاً والعمل معها.

يعتقدُ بادر أنّه منذ زمن ديكارت، تمّ استبدال يقين الإيمان بالشك الكلي ـ أي مُحاولة وضع كلّ شيء ضمن هلالَين ـ وكأنّ:

«هذه العزلة بالذات وتجريد عقل كلّ فردٍ وهجرانه من قِبل الله والإنسان والماضي والحاضر، هو الشرط والضمان الوحيد لحريته وثراء نموّه»[8].

من الواضح أنّ بادر لم يكن يثق بالعمليات العقلية المحضة مثل التجريد والاختزال والشك المنهجي

والمحدِّدة كلياً ـ ولكن التي يتمّ التعبير عنها بصعوبة- التي تتغلغل في جميع الاعتقادات الفلسفية واللاهوتية البارزة.

1. Ergo Sum, Ergo Existo
2. Malin Genie
3. Posse Dubitare
4. Prius
5. Posterius

٦. محاضرات في العقائد التأملية (٤)، المجلد التاسع، ص.١٠٥-١٠٦.

7. Tabula Rasa

٨. م.ن.(٢)، المجلد الثامن، ص.٢٠٢-٢٠٣.

والمعارضة الرسمية للـ«الفاعل» و«المفعول». تصدرُ جميعُ هذه النقاط ضمن مفهومٍ محدَّد راديكالياً حول المعرفة ناشئ عن سوء فهمٍ مُبسَّط للحالة البشرية. وعليه، يُقدِّرُ بادر بشكلٍ كبير المفكّرين الذين تخلّوا عن «المذهب العلمي (و) المنهج على وجه الخصوص«لأنّهم أنقذوا أنفسهم من»إتعاب عقولهم بهذه الأمور»[١].

المعرفة كفعل

يفهمُ ديكارت الفكر البشري على أنّه «شيء مُفكِّر»[٢] مُستكشِف. يسعى الفكر دائماً وباضطرابٍ ونشاطٍ نحو أفكارٍ عميقة جديدة، ولا يثقُ بشيءٍ لا يُمكن التحقُّق منه بنفسه. تقعُ جذور الفكر وفقاً للفلسفة الديكارتية في فاعلٍ يُشبه الجزيرة، يُقاومُ ويتحقّق من كلّ تأثيرٍ خارجيّ بدلاً من الاعتراف بأنّه ما هو عليه فقط بفضل وجود تعدُّدية في العلاقات الداعمة. وفقاً لبادر، فإنّ هذه المنظومة المعقّدة من العلاقات هي خُماسية الأبعاد: الإنسان يرتبطُ دائماً ـ وبنفس الوقت ـ مع الله، ونفسه، والأفراد الآخرين، والمخلوقات الذكية الأخرى، والطبيعة. وعليه، يتحدّثُ بادر عن ألعاب الخفّة الفلسفية:

> **«إذا أراد الإنسان (بعد ديكارت) أن يبدأ التفكير من «أنا» البدائية مُطلقاً أو من «أنا» المنكرة للنفس، وبالتالي يُنكِر (الطابع) الثانوي لهاتين القناعتَين لأنّهما تظهران فقط كجزءٍ من قناعةٍ أعمق وبدائية وتأسيسية لشخصٍ آخر أو ذات رئيسية ـ أي الله ـ تكون بالنسبة إليه «أنا» أو «أنا» المنكِرة للنفس هي الآخر، فعدم البدء بهذا هو إنكارٌ له»[٣].**

يحتجُّ بادر أنّه يوجد في العملية الإبستمولوجية نوعٌ من القبول الذي يسبقُ أي عملية فكرية. هذا لا يعني إنكار قُدرة البشر على تحصيل المعرفة بفاعلية[٤]، ولكن يجبُ أن يتعرّف الإنسان على هذا القبول على مُستوىً أعمق لأنّ المعرفة البشرية ليست مُمكنة إذا لم تؤخذ كمجوعةٍ شاملة:

> **«حينما يتمّ فحص ذلك بشكلٍ أدق، يتّضحُ أنّ هذا الإقرار بأنّ الإنسان يُعرَف أو يتمُّ التفكير به من (حالةٍ) أعلى هو النقطة المطّاطية ـ أو النقطة النابضة[٥] ـ التي تنطلقُ منها كل معرفةٍ أخرى، وحيث تتأسّس»[٦]. لا يعرفُ الفاعل البشري نفسَه أو أي شيءٍ**

---

١. م.ن.(٥)، المجلد التاسع، ص.١٦٠. المفكرون الذين يذكرهم بادر في هذا السياق هم بوهمه وباراسيلسوس.

2. Res Cogitans

٣. م.ن.(٣)، المجلد الثامن، ص.٣٣٩.

٤. يتحدّثُ بادر في هذا السياق عن «لغزٍ من الفعل والشغف» يكمنُ في علاقة البشر كمخلوقاتٍ ذكية بخالقها، أو عن «التحامٍ لضوءٍ داخلي وشمسٍ خارجية».

5. Punctum Saliens

٦. راجع «محاضرات في العقائد التأملية» حيث يستذكرُ بادر الأهمية المحورية التي تؤديها علاقة الإنسان بالله بحقّ جميع العلاقات الأخرى.

آخر حقاً «إذا لم يعرف نفسه (كما) يعرفه الله، وأن يكون معروفاً هو فعلاً قاعدة كلّ معرفة وافتراضها المسبَق»[١].

في النهاية، فإنّ هذا النوع من «المعرفة» الأعمق يملكُ جدارةً من الناحية الدينية[٢]، ولكن وفقاً لبادر هذا لا يعني أنّ هذه «القناعة الخاصّة» ليس لها نتائج في الحقل الإبستمولوجي المحض. في الواقع، يرفضُ بادر جميعَ المحاولات الرامية إلى فصْل المعرفة عن الإيمان وبالعكس. يُمكنُ أن نشير في هذا الصدد إلى دراسةٍ مثيرة للاهتمام والتحدّي أجراها فونك الذي وصل على قاعدة التحليل المتسامي ـ الظواهري فقط، وبإلهامٍ من هوسرل، إلى نفس الاستنتاج الذي توصّل إليه بادر، أي إنّ «التأكيد على أنا أفكر إذاً أنا موجود مُرتكزٌ في المفكِّر»[٣].

بديل بادر للفاعلية الذاتية التي يطرحها ديكارت هو رؤيةٍ معرفيةٍ يؤخَذ فيها «الحب» وليس «العقل» كنموذج. هذا يُشيرُ إلى أنّ العملية الإبستمولوجية تنبثقُ ليس فقط من الفاعل نحو المفعول بل أيضاً ـ وفي نفس الوقت ـ من المفعول إلى الفاعل. وعليه، يكشف بادر عن «الخطأ الأساسي في هذا التأكيد (الذي تطرحه) الفلسفة الذاتية...التي ينبغي وفقها أن يُعرِّف كلُّ شيءٍ قابلٌ للمعرفة نفسه في عملية المعرفة بطريقةٍ غير مُبالية (خاملة) كلياً»[٤]. المفعول إذاً «يكمنُ» بمعنىً ما في الفاعل والعكس، ولكن من دون تحديد الاثنين. ينطبقُ الأمر نفسه على العاشِقَين، فإنّهما يتحوّلان فعلاً إلى جزءٍ من وجود الآخر ويُرجّح أن يكتشفا بأنّ توجُههما نحو الآخر لا يكمنُ في أصل علاقتهما.

الانقياد[٥] والاعتراف والتقدير[٦] هي المواقف الإبستمولوجية المناسِبة لهذه القاعدة المؤكَّدة كلياً، والسابقة أساساً، والداعمة. وفقاً لبادر، فإنّ المفهوم الأصدق للفاعل والذاتية لا يتّصلُ أبداً بالكوجيتو الراضي عن نفسه، بل على العكس إذ يجبُ ربط المضمون الأنطولوجي للمصطلح مع جذره الاشتقاقي،

---

١. م.ن.(١)، المجلد الثامن ص.١١٠.

٢. م.ن.(٣)، المجلد الثامن، ص.٣٣٦.

٣. فونك، ص.١٨٠.

٤. راجع «محاضرات في العقائد التأملية»: «سوف تُلاحظون بسهولة أننا نرى أنفسنا قد أُحضرنا مُجدداً إلى البصيرة نفسها... أي أنّ ما يُعرف بشكلٍ ملائم (يملك) المعرفة (أيضاً)، ويُمكن إظهار هذا اشتقاقياً من خلال كلمتي اليقين (Gewissheit) والوعي (Gewissen).»

٥. راجع المصدر نفسه:«لا يكونُ أي تجلي، وبالتالي أي فكر، مُمكناً من دون الخضوع.»

٦. هناك إشارة مُلفتة لسان مارتن في هذا الصدد (مذكورة في نفس المصدر): «عدم التقدير وعدم الحب هو أكبر دليلٍ على الجهل».

أي الفعل[1] باللغة اللاتينية (الذي يعني حرفياً «أن يُخضع» أو «أن يَخضع»). بالتالي، لا يُبدي بادر غير الاحتقار للـ«فلسفة الذاتية» الحديثة وشعاراتها: «لن أسمع، لن أخدم، لن أؤمن، لن أُصلّي، ولن أقبل».

الوعي بالذات

في تناغمٍ مع الفرضيات الأساسية التي ذكرناها، طوّر بادر نظريةً حول الوعي الذاتي اعتبرها مناقضة كلياً للفلسفة الديكارتية:

> **«مُنذ أن ظهر ديكارت في الفلسفة مع (عبارة) أنا أُفكِّر إذاً أنا موجود... ساد الرأي بأنّ البشر ـ في تأكيدهم للذات أو إثباتهم للنفس داخلياً ـ هم وحيدون كلياً، وبما أنّهم موجودات حرّة فهم أحرارٌ ببساطة وسوف يبقون كذلك، وبالتالي فإنّ وظيفتهم الأولى هي أن يعرفوا بأنّهم موجودات من ذواتهم ولها، وعلى قاعدة هذه المعرفة ـ إن جاز التعبير ـ أن يحكموا على كلّ موجودٍ آخر، على سبيل المثال: الله»**[2].

بتعبيرٍ آخر، لا ينبغي النظر إلى النفس البشرية ككيانٍ معزول أو كحقلٍ مغلَق لا يُمكن الوصول إليه. عارض بادر فلسفياً جميع أشكال النزعة الذاتوية ورفضها. العبارة اليونانية الشهيرة «اعرف نفسك!» ليست فاقدة للشرعية، ولكن بالإضافة إلى كونها تأملٌ بالنفس فإنّها يجب أن تُنشئ أيضاً تأملاً حول الله والعالم.[3] المفهوم الأهم في هذا السياق هو «قابلية الاختراق» أو «قابلية النفاذ». سواء وُصف الآخر بالنفس المطلقة أو بشيءٍ آخر، فإنّه موجودٌ في قلب كل وعيٍ بشري بالذات. من الواضح أنّ هذه الفكرة تفترضُ مُسبقاً نفساً بشرية مفتوحة و«قابلة للاختراق». وفقاً لبادر، توجدُ في النفس حالةٌ من انعدام الوجود[4] أو من الاختراق[5] من قِبل حقيقةٍ خارجية أنطولوجية وغير ملموسة، أو «موجودٍ فعليٍ أو روحيٍ مُخترَق ومُتغلغَل من قِبل (موجود) آخر وفيه»[6]. من جهة النفس، لا يتجلّى هذا إلا «من خلال هجرانٍ حرّ للنفس أو تخلٍّ حر عن النشاط الإبداعي للنفس المطلقة داخل النفس ومن قِبلها ومعها[7]» ـ وهو بالطبع موقف ديني أساساً من الخضوع والتفاني.

---

1. Subicere

٢. م.ن.(٤)، المجلد التاسع، ص.٣٣.

٣. م.ن.(١)، المجلد الثامن، ص.٦٣.

4. Inexistenz

5. Durchdringung

٦. م.ن.(٤)، المجلد التاسع، ص.٩٦.

٧. م.ن.(٢)، المجلد الثامن، ص.٢٩١.

الأخلاق والحرية

يعتقدُ بادر أنّ ما حقّقه ديكارت في الإبستمولوجيا والميتافيزيقيا قابلٌ للمقارنة مع ما حقّقه كانط في الفلسفة الأخلاقية، أي التحوُّل الخبيث نفسه. بالتوازي مع الاعتراف بحقيقةٍ سابقة أنطولوجياً في الحقل الإبستمولوجي، يجب الاعتراف بقوةٍ مُحدّدة تؤثّر على الإرادة البشرية في الحقل الأخلاقي. يستحيلُ هذا «من دون **معرفة** الوجود الداخلي لإرادةٍ داخل إرادة، وموجودٍ يُدرَك ويُعرَف ويُفهَم من آخر ومن خلاله» ويُضيفُ بادر بدقّة «رُغم أنّ هذا الموجود المدرَك والمفهوم نفسه ليس قابلاً للمعرفة»[١].

يجبُ أن نصف التحوُّل الآنف بشكلٍ أدق. بدلاً من التابع المطيع، احتلّ الفرد المغرور الذي يدّعي الاستقلال الأخلاقي مركز الأضواء. ولكنّ مفهوم الاستقلال الذي يتناوله الفلاسفة المعاصرون ـ خصوصاً بعد كانط وكاستمرارٍ للفلسفة الديكارتية ـ هو خطأ[٢]، ويُنشىء انطباعاً بأنّ البشر هم أسيادُ أقدارهم أو أنّ خيارات الإرادة الحرّة هي الإنجازات الأعلى للحرية[٣]. وعليه، فإنّ المبدأ الحديث المتمثّل بالاستقلالية يُشرِّعُ التحكُّم غير المقيَّد بالطبيعة، ولكنّ بادر يعتبرُ أنّ المعاملة المادية والصناعية المحضة مع الطبيعة لا تتوافقُ مع النظرة المسيحية للخلق.

يطرحُ بادر مبدأ السلطة في مقابل مفهوم الاستقلال الحديث[٤]. بما أنّه لا يُمكن نسب «الاستقلال» بمعناه الصحيح إلا إلى الموجود المطلق ـ أي الله ـ فمن الوهم أن يخال المرء بأنّ الناس هم مُبتكرو القانون الأخلاقيّ الذي يُطيعونه أو أنّهم مُشرِّعوه الأساسيون. يجب أن يُنصت البشر إلى السلطة التي تُشكِّلُ قاعدة العدل الذي يسعون نحوه. بمعنىً مُحدّد، يجب أن يُدخلوا إلى ذواتهم القانون الأخلاقي الذي يسمعونه والذي لا يُمكن أن يُصوَّر كعامل إكراه قمعي وخارجي وباعث على الاغتراب بل كقوة مُحرِّرة ورافعة ومُرضية[٥].

وعليه، لن يكون من المفاجئ أن يؤدّي فهم بادر لهذا الحدس الأخلاقي الأساسي إلى أن يقوم بصياغة

---

١. م.ن.(٥)، المجلد التاسع، ص.٢٦٥. هذه الجملة الملحقة تؤكِّد معارضة بادر على إضفاء الشيئية والمنطق على الشؤون الدينية. على سبيل المثال، فإنّ الله «غير قابل للمعرفة» بأي نحوٍ من الأنحاء.

٢. م.ن.(٢)، المجلد الثامن، ص.٢٠٢.

٣. أما فيما يتعلق بـ«الحرية»، يرفضُ بادر التحليل «السلبي» المحض لها الذي ينسبه إلى كانط. لا ينبغي خلط الإرادة التعسُّفية مع المفهوم الحقيقي للحرية الذي يتّصل بتحقيق إرادة الله والخضوع لها.

4. Falk Wagner, "***Die spekulative Dogmatik im Umkreis Hegels und die Spekulative Dogmatik Baaders***".

وفقاً لفاغنر، يملكُ بادر احتجاجاتٍ جيدة ليفعل ذلك، ولكنّه يُبالغ في تفضيل «السلطة» على «الاستقلالية».

٥. **محاضرات في العقائد التأملية**(١)، المجلد الثامن، ص.٤١.

نقدٍ شديد للذهنية في زمانه، ليس فقط فيما يتعلّق بالدِّين. حلّل بادر علامات زمانه فكشف عن اتجاهٍ نحو الفلسفة العدمية في كامل نسيج الحياة الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والثقافية[١]. كان بادر مُصرّاً على مُجابهة هذا التطوّر الخبيث ولقد نسبه إلى ضياع الحسّ الديني، واللامبالاة الأخلاقية، وتعاظم الأنانية، والخواء الروحيّ.

المادة والطبيعة والجسم

يُمكن تلخيصُ وصفَ ديكارت الشهير للعالم الخارجيّ بأنّه "res extensa"، أي «ذي حجم». نظر ديكارت إلى الطبيعة كمنظومةٍ آليةٍ مُبدِعة[٢]، والتي يُمكن ـ بل ويجب ـ أن يكشف الفكر البشريّ عن مبائدها الفاعلة. وفقاً لبادر، شكّلت هذه الفكرة مصدراً لحالاتٍ جادّة من سوء الفهم، ويُفترض أنّ كلّ هذه الحالات تُختزل في تحديد المادة والطبيعة[٣]. من ناحية، تسبّب هذا التحديد بنشوء ثنائية الطبيعة والروح، ومن ناحيةٍ أخرى تسبّب لاحقاً بالعكس تماماً، أي امتزاج الطبيعة والروح معاً، وهو ـ وفقاً لبادر ـ ما حصل بالضبط في فلسفة شيلينغ المبكّرة حول الطبيعة، وفي التأمّل الرومانطيقي المتحمِّس بشكلٍ زائد، وفي منظومة هيغل الميتافيزيقية الناضجة. عارض بادر هذين الموقفين الفلسفيَّين وأصرَّ على عدم فصْل الطبيعة والروح ولا الخلط بينهما.

من الواضح أنّ فلسفة ديكارت ارتكبت الخطأ الأول، أي إنّها أرست المعارضة وحتّى الانفصال بين الطبيعة والروح. دافع بادر في مواجهة هذا التيار عن الطبيعة «القابلة للاختراق»[٤] التي ـ كما تُعبِّرُ عنها بروشيسي ـ تُختَصَر في:

«رؤيةٍ تستطيع ـ من خلال وضع نفسها في مقابل الفيزياء الميكانيكية وإعادة اكتشاف قيمة الكيمياء القديمة ـ أن تفهم الأهمية الأساسية لنظرية «الاختراق» في فلسفة الطبيعة»[٥].

مُجدداً، السبب وراء إقدام بادر على ذلك هو لاهوتيٌّ بطبيعته. يرى بادر ـ من دون الوقوع في فلسفة

---

١. في الواقع، ندينُ بمصطلح «العدمية» بمعناه الفلسفيّ لأعمال بادر وليس لنيتشه. راجع ص.٧٣ من كتاب بيتانزوس «فلسفة الحب لدى فرانز فون بادر« حيث يعتمدُ المؤلف على مقالٍ من تأليف إرنست بينز تحت عنوان «**فرانز فون بادر والعدمية الغربية**».

٢. «مُجرد آلة» وفقاً لتعبير بادر.

٣. راجع محاضرات في العقائد التأملية حيث يعتبرُ بادر أنّ «مزيج مفهوميّ الطبيعة والمادة» هو «مشكلة رئيسية لفلسفة الطبيعة». للاطلاع على بعض المعلومات الخلفية، راجع الصفحة ٥٠ وما بعدها من كتاب بروشيسي. على خلاف بروشيسي، فإننا نبسطُ نظرية بادر حول الاختراق لتمتدّ إلى حقل الوعي البشريّ بالذات.

٤. يذكرُ بادر بشكلٍ صريح أنّ ديكارت هو مسؤول عن نظرية «عدم إمكانية اختراق» الطبيعة.

5. Procesi, p.53.

وحدة الوجود[١] ـ وجودَ علاقةٍ وثيقةٍ بين الله والطبيعة[٢] لا تقتصرُ على الحياة البشرية. وفقاً لبادر، يجبُ أن تُصيغ فلسفة الطبيعة بياناً مُلائماً حول كيفية تشابُك الطبيعة الذكية والطبيعة غير الذكية. لا يُمكنُ الفصل بين الأشياء الإلهية والطبيعية لأنّ الله لم يتوقّف قطّ عن إظهار نفسه للبشر عبر العمليات الطبيعية[٣].

ترتبطُ بشكلٍ وثيق بهذه الرؤية «الإيجابية» للمادة والطبيعة رؤيةٌ إيجابية أخرى حول البُعد الجسدي. لا يُحلِّل بادر الحياة الجسدية كلعنةٍ بل كفرصة لتحسين الوجود البشريّ الذي اتّخذ شكلاً ملموساً في هذا العالم. بأيّ حالٍ، لا يُمكن الفصل أبداً بين «الجسد» و«العقل»[٤]، والسبب وراء ذلك يتّصلُ بشكلٍ مُباشر في عملية التفكُّر اللاهوتي:

> **«ما يفصلُ العقيدة الكاثوليكية عن جميع الرؤى الروحية هو الإصرار على العلاقة بين الروح والطبيعة. لا يُمكن أن يتواجد البشر كمحض أرواحٍ أو كمحض أجسادٍ، بل يحيون دائماً وبشكلٍ غير مُنفصل بالصورتين»[٥].**

الله

رُغم أنّ بادر ينسبُ فلسفة ديكارت إلى الإلحاد إلا أنّ ديكارت نفسه ـ في استمرارٍ للعادات المعرفية للقرون الوُسطى ـ قدّم عدّة أدلة على وجود الله[٦]. الوظيفة الرئيسية لله في منظومة ديكارت هي ضمان الرابط بين الفكر والحقيقة لكي لا يكون العلم بالحالات الحقيقية لشؤون العالم وهمياً. الله هو الجسر الذي يستطيعُ البشر عبوره بأمان حينما يُعبِّرون عن «أفكارهم الواضحة والمتميِّزة».

---

١. يرفضُ بادر مفهوم وحدة الوجود بشكلٍ صريح لأنّه يتعارض مع الرؤية المسيحية حول تسامي الله وحريته. تشهدُ ملاحظاته المتكررة حول فلسفة سبينوزا وبعض أقرانه الرومانطيقيين في أنحاء النص على هذا الاعتقاد.

٢. رسائل بولس هي مصدر إلهام كبير في هذا الصدد، حتى أنّ بادر يذكرُ «فلسفة طبيعة» بولسية لم يتم لغاية الآن إدخال أهميتها في عقل مُعاصريه. إضافة إلى ذلك، وفيما يتعلق بمبدأ «يُفكَّر فيّ» الأساسي، يُمكن أن يستحضر الإنسان أيضاً إلهاماً بولسياً واضحاً إلى حدٍ كبير: «إذا ظنّ الإنسان أنّه يعرف أي شيء، فإنّه لا يعرف كما يجب أن يعرف؛ ولكن إذا أحبّ الإنسان الله فإنّ (الله) يعرفه».

٣. ينشطُ هنا التأثير الكامل للمتصوف الألماني جايكوب بوهمه وتأملاته حول الطبيعة، ولكن خطة هذا البحث لا تسمحُ بمتابعة الموضوع بشكلٍ إضافي.

٤. يؤكِّد بادر على القول اللاتيني «لا شيء في الروح لم يكن (سابقاً) في المادة (أو مرّ عبر المادة)».

٥. **محاضرات في العقائد التأملية** (١)، المجلد الثامن، ص.٥٨.

٦. يوجد بحثٌ ممتاز حول هذا الموضوع تحت عنوان «**مفهوم الله والأدلة على وجوده**» من تأليف Jean-Marie Beyssade في كتاب «**دليل كامبريدج حول ديكارت**».

انتقد بادر هذا المسار الفكري بشكلٍ راديكالي للغاية إلى الحدّ الذي رفض أن يُشاركه نقطة انطلاقه. يعتبرُ بادر أنّه من الوقح وغير المسموح المبادرة لإثبات وجود الله استناداً إلى النفس البشرية، وبالتالي فإنّه يرفضُ:

«كلّ تلك الفلسفات التي تسعى لتعليم البشر أن لا يفهموا أنفسهم عبر الروح الإبداعية بل عبر أنفسهم فقط، بل وأن يفهموا الروح الإبداعية من خلال «أنا أكون»[١] أو إثباته مع ديكارت الذي يستدلُّ على وجود الله من خلال استنتاجٍ مُنبثقٍ عن «أنا»»[٢]. «في مقابل كل تلك النظريات المعرفية التي تُنكرُ الله بشكلٍ أساسي، والتي تسمحُ للناس أن يكونوا مُلتفتين إلى أنفسهم ويتكاملوا قبل معرفة الله، فإنّنا نؤكِّدُ أنّ البشر يعرفون الله ـ ليس لأنّهم يُريدون ذلك أو حينما يودّون ذلك ـ بل يعرفون الله لأنّ الله يسمحُ ويأمرُ نفسه بالكشف عن ذاته وأن تُعلَن معرفته، وفي اللحظة التي يتمّ ذلك»[٣].

تختزلُ المقاربة العقلية الله كموضوعٍ في التدبُّر الفكري بدلاً من النظر إليه كموجودٍ داعمٍ ومُخلِّص. وفقاً لبادر، يوجد على مُستوىً أعمق حالة إلغاء لله في الأهواء البشرية أو حتى في المحاولات الرامية إلى إثبات ذاته.

لا تقتصرُ نظرية بادر حول الله على التأكيد على أبديته وكماله وعدم إمكانية الإحاطة به علماً، بينما تقتصرُ نظرية ديكارت على ذلك بشكلٍ واضح. هذه المفاهيم ليست باطلة ولكنّها غير كافية تماماً. مثل ديكارت، يتحدّثُ بادر عن الله مُستخدماً المصطلحات الفلسفية التقليدية، ولكن الكلمة الفصْل ليست لهذه المصطلحات قط. بهذا الصدد، يُمكن اعتماد تعديل بادر لمفهوميّ أحدية الله وأبديته كمثالَين. لا ينبغي النظر إلى أحدية الله كحقيقةٍ مُجرَّدة بمعنى الحاوي لجميع المخلوقات بل كأحاديةٍ أو فردية مُطلقة وحرة يُمكنها أن تأخذ المبادرات. وعليه، ينظرُ بادر إلى الابتعاد عن الله[٤] على أنّه مثال على التكبُّر المرفوض للبشر.

---

1. Ergo Sum

٢. محاضرات في العقائد التأملية: «كيف يُمكنهم (العقلانيون) أن يُحصِّلوا معرفة حول الفكر المعادي لله، أو الفاقد لله، أو الخالي من الله، أو حتى (الفكر) الذي يتمّ بمساعدة الله حينما يكون وجود الله أو عدمه (مُستنداً) إلى أن يُقرّر فكرهم بذلك، ويضعون المعرفة بذاتهم قبل أن يُعرَفوا لأنّ جملة "Deus est" «الله موجود» الخاصّة بهم هي نتيجة فقط لـ«أنا أكون» (Ergo Sum)».

٣. محاضرات في العقائد التأملية (٤)، المجلد التاسع، ص.١١٢.

٤. وفقاً لبادر، أن يكون الإنسان «من دون» الله ليس إلا شكلاً خفياً عن كون الإنسان «معادياً» لله. فضلاً على ذلك، يعتقد بادر أنّ وجود الله يقيني حتماً، أي ليس فقط من وجهة نظر دينية: «لا يُعتقَد (فقط) بوجود الله، بل يُعرَف ذلك

منطقُ الانفصال

تنبثقُ نقاط الاختلاف الستّ بين بادر وديكارت التي تناولناها آنفاً من اختلافٍ أكثر جوهريةً. يكمنُ نقد بادر الأساسي الذي وجّهه إلى فلسفة ديكارت في أنّ هذه الفلسفة تُشكِّلُ نظريةً ميتافيزيقية تعملُ وفقاً لما يُمكنُ أن نصفه بأنّه «منطق الانفصال». بالفعل، وفي كلّ ميدانٍ من التفكير الفلسفيّ، طوّر ديكارت فروقات، ومتناقضات ذي قِطْبين، وانقساماتٍ إلى شُعبتين، وثنائيات وما إلى ذلك. نذكرُ بعضاً منها: الله والمادة، المنطق والإيمان، العقل والجسد، الشيء المفكِّر والشيء الممتد. إضافة إلى ذلك، واجه ديكارت صعوباتٍ جادة في إعادة الربط بين هذه الحقائق بعد أن قام بفصلها عن بعضها. على أيّ حال، تنتمي أدلة ديكارت على وجود الله وتخميناته حول الغدّة الصنوبرية إلى الأبعاد الأقل إقناعاً من فكره.

طوّر بادر في مقابل «منطق الانفصال« نظرية «الحقيقة الكاملة»[١] على أساس الوعي العميق والدائم للترابُط، ومن وجهة نظرٍ مسيحية مؤكَّدة. بالطبع، لا يُنكِر بادر التوتُّرات والاختلافات الحقيقية[٢] ولكنّه يُصرّ على وجود ترابط على الدوام فوق الاختلافات. نكونُ مُنصفين بالفعل تجاه حدس بادر المحوري ـ الذي نُسمّيه اليوم «رؤية تأمُّلية» ـ حينما نؤكِّد على إنكاره الكليّ لفلسفة ديكارت لصالح نظرةٍ كونية مسيحية مُحيطة ومُتكاملة وشمولية.

من المثير للاهتمام أنّ هذه النظرة الكونية لا تسمحُ بوقوع انفصالٍ بين التفكُّر الفلسفيّ واللاهوتيّ. في هذا الصدد، يسعى بادر حتماً للارتباط بتقاليد القرون الوسطى وبتوما الأكويني على وجه الخصوص. يقتنعُ بادر أنّ:

> **«ما هو غير لاهوتي في تلك الأفكار الفلسفية هو في نفس الوقت غير فلسفي، تماماً كما أنّ ما هو غير فلسفي في الأفكار اللاهوتية النقيضة يبدو على قدم المساواة غير لاهوتيّ، وبالتالي يُمكن ويجب أن يربط الفرد تواضع الإيمان مع سموّ البحث في ترويج العلوم الدينية وتطبيقها (أي العقائد التأمُّلية)»[٣].**

تتّصلُ معرفةُ الله ومعرفة العالم ومعرفة البشر بشكلٍ غير قابل للانفصال، وهذا هو الحال أيضاً في المقاربات التأمُّلية والتجريبية تجاه الحقيقة. وعليه، يُعارضُ بادر بشدة الذهنية في زمانه التي تتمسّكُ بعنادٍ بعدم إمكانية التوافق بين المعرفة والإيمان.

(أيضاً)». يدّعي بادر هنا أنّه يتوافق مع موقف توما الأكويني، ولكنّ صحة رأيه هي موضع للشك.

١. يعودُ هذا المصطلح إلى كوسلوسكي.

٢. عارض بادر أيضاً نظرياتٍ مُوحِّدة واضحة مثل فلسفة شيلينغ حول الهوية، وحدة الوجود، فلسفة سبينوزا، وعدة اتجاهات عرفانية.

٣. محاضرات في العقائد التأملية (٤)، المجلد التاسع، ص.٨.

النتيجة

إحدى الأسئلة الختامية المهمة هي: هل يُنصفُ بادر ديكارت، وإن كان الجواب نعم فإلى أيّ حد؟ يبدو أنّ بادر لم يقرأ أعمال ديكارت بأسلوب المحترف، ولكنّه فعل ذلك قطعاً بحقّ مؤلفات بوهمه وهيغل. أخذ بادر ديكارت كمثال ـ كنمطٍ أو نموذجٍ فكري ـ وهذا يُشرِّع حديثنا عن «ديكارت» و«الفلسفة الديكارتية» في نفس الوقت. لم يقم بادر في رفضه العام أو في قيامه بقلب العناصر الديكارتية بتناول التشابهات الواضحة بين موقف ديكارت وموقفه. لاحظ فونك أنّ المفكِّرَين يعتقدان بأنّ:

«الذات التجريبية المحدودة ليست قادرة على أن تُحصِّل الطمأنينة من خلال إنجازاتها. ينبثقُ اتّحاد «أنا» بالنسبة لديكارت وبادر أيضاً من (حقيقة) أنّه جُعِل ممكناً... جُعِل مُمكناً من إنجازاتٍ لا تعودُ إلى الذات التجريبية»[1].

يُثيرُ هذا الأمر السؤال التالي: على ضوء هذه الملاحظة، هل يكون النقد المستلهَم لاهوتياً الذي يُوجّهه بادر لديكارت فاقداً للمعنى ومَلغياً؟

جوابي على السؤال السابق هو: لا! يتّضحُ أنّ حدس بادر حول الفلسفة الديكارتية ونتائجها ودلالاتها لا يخلو من التقدير. لا يُمكن تبسيط المشكلة من خلال تحليل قراءة بادر القاسية لديكارت فحسب، أو من خلال تصوير حالات تحيُّزه المفترضة وبالتالي إدانتها. تُعيقُ هاتان الإستراتيجيتان النقاش الشامل حول ما يقعُ على المحكّ هنا. برأيي، وكما أدرك بادر نفسه، فإنّ همه كان مُختلفاً تماماً عن همّ ديكارت. حاول الأخير العثور على قاعدةٍ صلبة للعلوم ـ «رياضيات كلية» ـ بينما كان هدف بادر أكثر شمولاً، أي دمج جميع (أنواع) المعرفة في نظريةٍ تأمُّلية واحدة وفيّة للدين المسيحي. فهم بادر ذلك بوضوح، ولكي يُحقِّق ذلك كان عليه أن يُغيِّر ـ أو على الأقل أن يتحدّى ـ مركز فلسفة ديكارت.

يجب أن نلتفت أيضاً بأنّ معادة بادر للفلسفة الديكارتية لم ينشأ من العدم. حتى في عصر التنوير، كانت الفلسفة الديكارتية موضعَ نزاعٍ شديد[2]. كان هذا هو الحال مع هارمان على سبيل المثال، وهو مُفكِّرٌ مهمٌ مهّد بمعنىً ما الطريق للرومانطيقيين، وكان بادر مُطّلعاً على أعماله. فوق كلّ شيء، تتعارض إعادة التأهيل العامّة للحواس مع النزعة المنطقية لديكارت. يذهبُ كوندليلس أبعد من ذلك ويدّعي أنّ «عصر التنوير ككل اتّسم برفض المعتقدات الديكارتية»[3]. أكمل الرومانطيقيون ـ وخصوصاً «مدرسة توبنغن»الشهيرة ـ هذا الاتّجاه وقاموا بتفصيله بشكلٍ إضافي. صاغ كلٌّ من دراي، موهلر، ستودنمايير، وكُون احتجاجاتٍ ضدّ ديكارت والفلسفة الديكارتية تُشبه تلك الأدلة التي قدّمها بادر. يذكرُ ستاينبوخل

1. Funke, p.175-176.

2. Panajotis Kondylis, ***Die Aufklärung im Rahmen des Neuzeitlichen Rationalismus***, pp. 170-209.

3. Ibid., p.172.

التالي:

«اختلفت روح توبنغن عن الروح الديكارتية... يتناقضُ شكّ ديكارت الموجود «منذ البداية» مع فهمهم للتقليد، وتتناقضُ نقطة بدايته الكامنة في وعي الذات مع فهمهم للجماعة التي يقفُ فيها «أنا»، وتتناقضُ نزعته المنطقية التي تفرضُ الوعي الذاتيّ وكامل عبء المعرفة مع فهمهم للوضعية غير المختزَلة في المنطق، و(فهمهم) لسلطةٍ ممنوحة في التاريخ حينما يتمّ الإيمان بالروح المقدّسة، الحيّة والفاعلة، للوحي واكتساب المعرفة بها. تتّفقُ مدرسة توبنغن في هذا النقد الموجّه لديكارت بشكلٍ أساسي مع بادر»[١].

ولكن ربما بادر هو أكثر راديكالية وصرامة بقليل.

بادر ليس مُثيراً للاهتمام من الناحية التاريخية فحسب. تكمنُ أهمية فكره أكثر في الاتّجاهات الجديدة التي تدلّ عليها عقائده التأمُّلية فيما يتّصل باللاهوت المستقبلي السليم. يُظهِرُ بادر أكثر من أيٍّ من مُعاصريه أنّ النظرة الكونية المسيحية الصحيحة والشاملة يجب أن تترك مجالاً ليس فقط للذكاء بل للإيمان والرغبة والإرادة أيضاً؛ ليس للتحليل فقط بل للتركيب أيضاً؛ ليس للبشرية فقط بل للطبيعة أيضاً؛ ليس للقانون الأخلاقي فقط بل للتقوى والخضوع أيضاً؛ ليس للسعي نحو المعنى فقط بل للروحانية أيضاً؛ ليس لهذا العالم الظاهر فقط بل ـ فوق كلّ شيء ـ للإله الشخصي الموجود بشكلٍ غير مرئيٍ فيه. ربما واجه بادر صعوباتٍ في الطرح المكتوب لأفكاره، ولكنّه كان ثابتاً بشكلٍ مُدهش في التفكير بها.[٢]

ماذا يُمكنُ في النهاية أن يتعلّمه علماء اللاهوت المعاصرون من النقد اللاهوتيّ الذي يُوجِّهه بادر لديكارت؟ أولاً، من المفيد معرفياً أن نُلاحظ كيف يغوصُ بادر في أصول الحداثة، فقد درس بشكلٍ نقديٍ فرضياتها وكشف عن نقاط ضعفها التي تتضمّنُ توجُّهاً أحاديّ الجانب نحو النفس، وعدم الاكتراث بـ«الآخر» بالمعنى الواسع للكلمة وحتّى عدم تقبُّله في بعض الأحيان، ورفض مُلاحظة حالات تحيُّزها الخاصّة أو عدم القدرة على ذلك. ثانياً، يُقدِّمُ بادر بدائل وحلولاً أيضاً، ومن المفاجئ أنّه عصريٌ ويبني الجسور بين حقباتٍ تاريخية مُختلفة[٣]. وعليه، يستطيعُ بادر أن يُظهر طريقاً للنجاة من مُعضلات

---

1. Theodor Steinbüchel, "***Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer Grundsätzlichen Bedeutung***", p.122.

٢. راجع كتاب بيتانزوس، ص.١٠٥: «من الملفت للنظر أن الحجم الكبير والمجتزأ للمؤلفات التي أنتجها بادر على مدى أكثر من خمسة عقود يُظهر هذا القدر من الاتساق والترابط الداخلي التام. لا يوجد قسم رئيسي من مؤلفات بادر غير مُرتبط بشكلٍ تكاملي مع كلّ قسمٍ رئيسي آخر. بالفعل، فإنّ فكر بادر خالٍ على نحوٍ استثنائي من التناقض الذاتي».

3. Hans Grassl, "Baa***ders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels***", p.44.

الحداثة[1]، لأنّه من المرجَّح أنّ البحث عن فترة ما بعد الحداثة «الحقيقية» لا ينبغي أن يتمّ في العمليات المتواصِلة المتمثِّلة بالتجزئة، وإضفاء الشخصانية، والتقسيم، والتحديد التقييدي ـ وهي في الواقع لا تصنعُ شيئاً غير إكمال «منطق انفصال» شبيه بالفلسفة الديكارتية. تتألف فترة ما بعد الحداثة «الحقيقية» في دراسة الترابط بين كلّ شيءٍ بشكلٍ أعمق.

1. Peter Koslowski: ***Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders***, p.27.

المصادر

1. Baader, Franz von. ***Vorlesungen über speculative Dogmatik*****,** in Sämtliche Werke, edited by Franz von Hoffmann, et al., (Aalen: Scientia Verlag, 1963), Vol. IX.
2. Betanzos, **Franz von Baader's Philosophy of Love**, ***Philosophische Theologie***: Studien zu spekulativer Philosophie und Religion, Vol. 6 (Wien: Passagen, 1998).
3. Descartes, René, ***Discours de la Méthode***, in Oeuvres, edited by Charles Adam and Paul Tannery, (Paris: Vrin, 1996), Vol. VI
4. Descartes, René, ***Meditationes de prima philosophia***, in Oeuvres, edited by Charles Adam and Paul Tannery, (Paris: Vrin, 1996),
5. Hegel, Georg W. F, ***Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*****,** (1827), in Gesammelte Werke, Bd. 19, edited by Wolfgang Bonsiepen and Hans-Christian Lucas, (Hamburg: Felix Meiner, 1989).
6. Kondylis, Panajotis, ***Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*** (Stuttgart: Klett-Cotta, 1981).
7. Koslowski, Peter(ed), ***Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders***, Spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik, Philosophische Theologie: Studien zu spekulativer Philosophie und Religion, Vol. 3 (Wien: Passagen Verlag, 1993).
8. Koslowski, Peter, ***Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling***, (Paderborn/ München/ Wien/ Zürich: Ferdinand Schöningh, 2001).
9. Procesi, Lidia, ***La dogmatica speculativa di Franz von Baader*** (Torino: "Filosofia", 1977).
10. Steinbüchel, Theodor, "**Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung**"—III, in ***Wissenschaft und Weisheit*** Vol. 11 (1944).
11. Wisser, Richard (ed), ***Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion*** (Tübingen: Max Niemeyer, 1960).

ديكارت أسيراً المراوحة بين العقلانيّة المفرطة والميتافيزيقا المدرسيّة[1]

د. محمّد محمود مرتضى [2]

اعتنى العلماء والفلاسفة منذ القدم بموضوع المعرفة وكيفيّة حصولها، فتشعّبت المذاهب والمدارس في تفسير أساسها، وكيفيّة تحقّق رأسمال الفكر البشريّ، والذي من خلاله يُشاد هرم المعرفة، وتُبنى عمارها، ويتمّ التحقّق من صحّة مدركاتنا، ومن أبرز هذه المدارس والاتجاهات اتجاهان: الأوّل قال إنّ الحسّ هو أساس معارفنا وعلومنا؛ والثاني استبعد الحسّ، أو قلّل من أهمّيّته، واعتبر أنّ الأساس كامن في ذات الإنسان، على اختلاف تفسيراتهم لهذين الاتجاهين.

ويُعتبر الفيلسوف الفرنسيّ «رينيه ديكارت» من أصحاب الاتجاه الثاني، أي من أولئك الذين استبعدوا الحسّ من ميدان التأسيس المعرفيّ، وبنوا الفلسفة على الاتجاه العقلانيّ القائم على المدركات الفطريّة والمعارف الأوّليّة. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنّ الفيلسوف الفرنسيّ هو أحد أهمّ المؤسّسين الجدد لهذا الاتجاه، وأنّه فاتح عهد التجديد في الفكر الإنسانيّ، وفي إنتاج تصوّر جديد ومختلف عن العالم، وفي تقديم مسار منتظم وصارم للتعامل مع الأفكار، كما يذهب العديد منهم أيضًا إلى اعتباره الشخصيّة المحوريّة في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكيّة إلى الفلسفة الحديثة، وفي شقّ طريق الاتجاه العقليّ ابتداءً من القرن السابع عشر، وهذا ما جعل كثيرًا من المفكرين يطلقون عليه لقب أبي الفلسفة الحديثة في الغرب، ومؤسّس «فلسفة الأفكار الواضحة والمتميِّزة».

ولا يضرّ بالنتيجة السابقة النقاش الذي يمكن أن نجده بين قرّاء ديكارت حول أنّه هل كان بفكره وطروحاته أشبه بالمرحلة التي سبقته والتي يطلق عليها: المرحلة المدرسيّة (السكولائيّة)، أو أنّه كان أشبه بالعصر الذي تلاه والذي تتالت فيه الفتوحات العلميّة، واشتدّ الميل فيه نحو الابتعاد عن الهيمنة اللاهوتيّة على الفكر بشكل عامّ.

---

١. المصدر: محمود مرتضى، محمّد، مجلة «**الإستغراب**» الفصلية، العدد ٢٤، صيف ٢٠١٠م، الصفحات ٢١٥ إلى ٢٣٧.

٢. باحث وأكاديميّ لبنانيّ. مدرّس تاريخ الفلسفة الغربيّة في جامعة المعارف، بيروت.

لقد كان عصر ديكارت هو العصر الذي بدأت فيه الاكتشافات العلميّة تتوالى، مُحدِثة تغيّرات عميقة في النظرة إلى العالم وإلى موقع كوكبنا من المنظومة الكونيّة التي يسبح فيها. هذه الاكتشافات كان لا بد لها من «شاقول» فكريّ، وفلسفة مواكبة تستطيع عكس طروحاتها، ضمن منهجيّة تفكير مختلفة عن تلك القديمة، والتي كانت قد دخلت في صراع شديد مع أفكار نخبة من علماء الطبيعة من أمثال غاليلي[١] وكوبرنيكوس[٢] وكيبلر[٣] وغيرهم، فكان ديكارت هو الحامل الأوّل للواء المواكبة والتغيير. وتذكر بعض كتب السيرة الذاتيّة أنّه لأجل التفرُّغ الفكريّ لهكذا مشروع اضطر ديكارت لترك بلده فرنسا، وهو في حدود الثلاثين من عمره، واختيار الإقامة في بلد يتمتّع بهامش من الحرّيّة وهو هولندا.

ورغم عدم تنكّر ديكارت للإله الذي حاولت فلسفته صياغة منهج مختلف لإثبات وجوده، ورغم إظهار تعلّقه بدين آبائه، إلّا أنّ هذا لم يُنجهِ من تعقّب الكنيسة الكاثوليكيّة له، مما جعله دائم التنقّل، ويعيش في وحدة هائلة، محاولًا الابتعاد قدر الإمكان عن الشهرة، وعن أن يكون معروفًا في أماكن سكنه وتجواله[٤].

لقد قيل إنّ أهمّ ما يميّز فلسفة ديكارت هو سمتها العقلانيّة؛ بحيث إنّ هذه السمة اقترنت باسمه كلّما ذُكر اسم هذا الفيلسوف؛ لكن ديكارت لم يصبح الفيلسوف الذي نعرفه، أي فيلسوف العقلانيّة في العصر الحديث، إلّا حينما استعاد المشروع الفلسفيّ لأفلاطون، وهو استعاده وعدّل عليه بما يتناسب مع المعرفة العلميّة في عصره. فالعقلانيّة التي أعاد ديكارت إنتاجها كانت هي لحظة انبعاث الحضارة الغربيّة الحديثة في توجّهاتها الفكريّة التي صبغتها فيما بعد عهد ديكارت[٥].

ورغم هذه الهالة التي أُحيطت بديكارت، وبمنهجه «الصارم»؛ لكنّه لم يكن وفيًا له، فقد تاه ديكارت بين عقلانيّة تبدّى أنّها تريد توطيد قطيعة مع الوحي، والاقتصار على العقل فقط، في تكريس لانفصال الانسان عن السماء، وبين تقليديّة مارس فيه «النكوص» المعرفيّ وإظهار العقل عاجزًا عن النهوض وحده عندما يتأتَّى الأمر إلى الميتافيزيقا والوجود الإلهيّ.

---

١. غاليليو غاليلي (١٥٦٤ - ١٦٤٢) عالِم فلكيّ وفيلسوف وفيزيائيّ إيطاليّ، نشر نظريّة كوبرنيكوس ودافع عنها بقوّة على أسس فيزيائيّة، وأثبت خطأ نظريّة أرسطو حول الحركة، سالكًا من أجل ذلك طريق الملاحظة والتجربة.

٢. نيكولاس كوبرنيكوس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) راهب وعالم رياضياتيّ وفيلسوف وفلكيّ وقانونيّ وطبيب وإداريّ ودبلوماسيّ وجنديّ بولنديّ، كان أحد أهمّ علماء عصره، ويعتبر أوّل من صاغ نظريّة مركزيّة الشمس وكون الأرض جرمًا يدور في فلكها، وهو مطوّر نظريّة دوران الأرض، ويعدّ مؤسس علم الفلك الحديث.

٣. يوهانس كيبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) عالم رياضيّات وفلكيّ وفيزيائيّ ألمانيّ كان أوّل من وضع قوانين تصف حركة الكواكب بعد اعتماد فكرة الدوران حول الشمس مركزا لمجموعة الكواكب من قبل كوبرنيك وغاليلي.

٤. صالح، هاشم ، **مخاضات الحداثة التنويريّة، القطيعة الابستمولوجيّة في الفكر والحياة**، ص ٤١ ـ ٤٠.

٥. محمّد هشام، **في النظريّة الفلسفيّة للمعرفة**، ص ٥٩ ـ ٥٨.

من هنا، سيتمحور الكلام فيما سيأتي حول الإجابة على مجموعة من الأسئلة أهمّها:

- هل العقلانيّة والاعتماد على العقل وحده كاف لإخراج الانسان من مأزقة المعرفيّ؟ وهل يلبّي حاجاته المعرفيّة؟
- إلى أيّ مدى ساهمت العقلانيّة الديكارتيّة في تأكيد وترسيخ القطيعة المعرفيّة والسلوكيّة مع الوحي والميتافيزيقا؟
- هل يمثّل العقل بعدًا وحيّدًا في الإنسان، أم أنّ له أبعادًا أخرى لا بدّ من ملاحظتها والاهتمام بها؟
- الى أيّ مدى كان ديكارت «وفيًّا» لمنهجه «الصارم»؟ وهل التزم بهذا المنهج في المباحث المتعلّقة بالميتافيزيقا؟

هذه بعض الأسئلة التي يسعى هذا البحث للإجابة عليها.

العقلانيّة

ما هي العقلانيّة؟

إنّ المتبادر الأوّل إلى الذهن من هذه الكلمة هو ارتباطها بالعقل وبكلّ ما هو عقليّ؛ فالعقلانيّ هو الذي يؤكّد على قدرات الإنسان العقليّة تأكيدًا خاصًّا، ولديه إيمان بقيمة العقل والمحاججة العقليّة وأهمّيّتها، الذي هو الشرط المسبق لكلّ بحث فكريّ جادّ، وقد كان أوّل أبطاله في تاريخ التراث الفكريّ الغربيّ هو سقراط الأثينيّ. لقد كان سقراط لا يكفّ عن الإلحاح على أنّه ينبغي ألّا نكون راضين بالهوى الشعبيّ أو الرأي السائد، بل يجب إخضاع كلّ ذلك للفحص النقديّ[١].

من هنا، فإنّ لهذه الكلمة معنى عامًا، ودائرتها الواسعة تشمل جلّ الفلاسفة منذ عصر اليونان وإلى عصرنا هذا؛ ولكن حينما نأتي إلى معناها الفنيّ الخاصّ، فإنّه حتى أمثال أرسطو يخرجون من دائرتها، وكذا يخرج «برتراند راسل» مثلًا، الذي هو من الفلاسفة المتأخّرين، فأمثال أرسطو وراسل يطلق عليهم أنّهم كانوا ملتزمين عمومًا باستخدام العقل والحجّة لتحرير الفلسفة وصياغتها، بينما العقلانيّة بمعناها الفنيّ الخاصّ، فهي على خلاف ثابت مع أصحاب المنهج التجريبيّ أو الذين يعطون قيمة مهمّة للتجربة والحسّ في المعرفة، فالتجريبيّة تزعم أنّ المعرفة البشريّة يستحيل أن تستغني عن الحسّ والبعد التجريبيّ، بينما العقلانيّون، خلافًا لذلك، يؤكّدون على الدور الذي ينهض به العقل بمعزل عن الحواس في اكتساب المعرفة[٢].

وعليه، تُطلق العقلانيّة بمعناها الفنّيّ والخاصّ على نوع الفلسفة التي تعتبر العقل مصدرًا للمعرفة

---

١. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص١٣.

٢. المصدر أعلاه، ص١٧ ـ ١٦.

على اختلافها، ومنها معرفة العالم الفيزيقيّ. والفلسفة التي تقوم على المذهب العقليّ تعتمد على الاستدلال الخالص مصدرًا للمعرفة، بما يعني إمكانيّة الوصول إلى معرفة جوهريّة عن العالم، دون الرجوع إلى أيّ مقدّمات تجريبيّة[١].

وكثيرًا ما توصف العقلانيّة في الكتب المدرسيّة وكأنّها ظاهرة بدأت وانتهت في القرن السابع عشر، مع أنّ العقلانيّة مازالت تمارس تأثيرًا ملحوظًا في كثير من المجالات الفلسفية اليوم؛ ومن جهة ثانية، حتى أعمال العقلانيّين الكبار في القرن السابع عشر، من قبيل: ديكارت: ولايبنتز، لم تنشأ من عدم، فهي مَدينَة، بشكل أو بآخر، إلى بعض التراث اليونانيّ في بعده العقلانيّ، وإلى سمات فكريّة ظهرت في أديان سماويّة قديمة وحركة الأنبياء، بما ظهر لنا من تعاليم وحيانيّة تعطي للعقل دوره، في نظرة وسطيّة لا تُفرّط بالعقل وتضيّع دوره، ولا تُفرّط فيه حدّ التأليه.

العقلانيّة والمنهج التجريبيّ

العقلانيّون الذين يعتنقون مذهب العقلانيّة بمعناه الخاص الذي أشرنا إليه، يهملون الحواس لكونها مجالًا لحصول الشبهة، وغير جديرة بالثقة لتحصيل المعرفة أساسًا، فيما يُسلّم بعض منهم بأهمّيّة الحس والتجربة؛ ولكنّه يعتبرهما غير كافيين بحدّ ذاتهما للوصول إلى معرفة موثوقة.

ومن جهة أخرى، يؤكّد كلّ العقلانيّين على إمكانيّة المعرفة القبليّة، وهي المعرفة التي تحصل قبل التجربة؛ وهناك من يعرّفها، ككانط مثلًا، بأنّها المعرفة التي يمكن أن تتأسّس حقيقتها بمعزل عن أيّ ملاحظة تجريبيّة. وهذا ما يجعلنا، بحسبهم، قادرين على الوصول إلى معرفة بعض الحقائق المهمّة والأساسيّة عن الواقع[٢].

ولكن هل تتنكّر المدارس العقليّة للتجربة والحسّ مطلقًا؟ بالدقّة، إنّ عامّة المذاهب العقليّة في تفسير المعرفة العلمية لا تُنكر دور التجربة والحسّ في عمليّة بناء المعرفة ضمن مستويات محدّدة، وذلك بالتعاضد مع المبادئ العقليّة القبليّة التركيبيّة، أي المبادئ العقليّة الإخباريّة، فالمبادئ القبليّة التي تتوفّر عليها أذهاننا قد تكون مبادئ تحليليّة، وقد تكون مبادئ تركيبيّة، أمّا مبادئ العقل التحليليّة، أي القضايا بشرط المحمول، فهي لا تُخبر إلّا عن نفسها، وتصدُق على قاعدة مبدأ الهويّة، واستحالة اجتماع النقيضين؛ أمّا القضايا التركيبيّة القبليّة، فهي قضايا إخباريّة، كمبدأ العلّيّة، والتماثل والاطراد في أحكام الطبيعة، أي أنّ محمولها غير متضمّن في موضوعها. ومدارس المذهب العقليّ عامّة لا تُنكر دور المعرفة التجريبيّة الحسّيّة، بل تعتقد أنّ العقل وأحكامه التركيبيّة القبليّة شرط ضروريّ لكي تتشكّل الأحكام

١. راوية عبد المنعم، عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص٣١.

٢. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص١٧.

التجريبيّة، ويفاد من الحواس فائدة علميّة، أي أنّ قواعد العلم وأحكامه الكلّيّة تتوقّف على ضمّ المعارف والقضايا القبليّة إلى معطيات الحسّ والتجربة[١]، أمّا التجريبيّون فيميلون إلى أنّ القضايا الوحيدة التي يمكن أن نعرفها قبليًّا هي القضايا من النوع الذي لا يقدّم معلومات إضافيّة على الإطلاق، من قبيل «كلّ العزّاب غير متزوّجين»، أي التي لا تقدّم معلومات عن العالم، بل تعتمد على تعريف المصطلحات المستخدمة لمفردات القضيّة[٢].

معالم العقلانيّة في الفلسفة الديكارتيّة

إرهاصات العقلانيّة عند ديكارت

كانت التعاليم المدرسيّة التي تلقّاها ديكارت منذ حداثة سنّه موضع تأمّل لديه؛ إذ خلص إلى نتيجة مفادها أنّها غير مقنعة، وأنّها ينبغي أن تخضع للتفنيد أكثر لاكتشاف مدى صلاحيّتها.

إنّ الأخذ بالأفكار التي نتعلّمها والتسليم بها لأجل أنّها من السلف فقط هو أخذ بالفكر والعلم بلا تبصُّر أو تفكير. هذا ما كان يحدّث ديكارت به نفسه وهو يحاول صياغة منهجيّة جديدة في النظر إلى الأفكار واختبار صحّتها.

لقد قرّر ديكارت بعد ذلك رمي جميع ما تلقّاه وراء ظهره، والشروع بطريقة جديدة في التفكير، وفي استثمار عقله، فقد ظهر له بأنّ حواسنا تخدعنا أحيانًا، وهذا يعني لزوم رفض شهادتها، ثمّ إنّ من الناس من يخطئ في استدلالاته؛ ولهذا سيتمّ رفض كلّ ما يقوم عليه الدليل باعتباره خاطئًا، وسيستخدم ديكارت منهجيّة صارمة للوصول إلى ذلك. وأخيرًا، فقد يكون هناك شيطان ماكر خادع قويّ يحلو له أن يلعب بنا ويستخدم مواهبه في تضليلنا. فإذن، فلنتوقّف عن الحكم في كلّ ما يعرض لنا، وهكذا كان الشكّ المنهجيّ باستخدام أداة العقل أوّل خطوة في الفلسفة الديكارتيّة، وفي مسار العقلانيّة على بنى مختلفة عمن سبقه[٣].

العقلانيّة الديكارتيّة والتأسّيس للإنسانويّة (نقد الإنسانويّة)

إنّ الإطاحة بإرث فكريّ سابق ليس أمرًا سهلًا، فهو يحتاج إلى جرأة ومغامرة فكريّة استثنائيّة، وإلى تأسيس قابل للبقاء والانتشار فيما يلي من سنوات، وهذا ما قام به ديكارت حينما أسس لمسار عقلانيّ معتمد على ما اعتبره «أعدل الأشياء قسمة وتوزّعًا بين الناس»، ألا وهو العقل، فعلى الإنسان، بحسب ديكارت، العودة إلى

---

١. أبو رغيف، عمار، **نظريّة المعرفة في ضوء آخر تجلّيات عصر الحداثة، كارل بوبر** مرتكزًا، ص٨٧.

٢. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص١٧.

٣. جبريل جانيه بول وَسياى، **مشكلات ما بعد الطبيعة**، ص ٤٣.

داخله ليتيقّن ويعرف، وهو بهذا الأمر يحرّر الآخذين بمنهجيّته من الإلزام السابق في البحث عن الأجوبة المصيريّة والحسّاسة والكبرى خارج الذات الإنسانيّة؛ سواء أكان في النظام الكونيّ، أم في الإله المهيمن، ومن ثمّ يؤسس لأن يصبح الإنسان هو سيّد نفسه وهو مالكها، وهذا ما يعتبر الحجر الأساس في المذهب الإنسانويّ الذي كُتب له بعد ديكارت التوسّع أكثر في الغرب والاتكاء عليه في أغلب التفاصيل[١]، وهذا المذهب هو نفسه الذي أدّى إلى منعرجات هدَّامة فيما بعد وصلت ذروتها في القرن العشرين.

إن أبرز مفرزات المسار الذي أسّسه ديكارت، والقائم على مبدئيّة التوسّل بالعقل، هو ترك التوسل في أفكارنا وسلوكنا بالوحي، والاقتصار على العقل فقط. فأضحى العقل هو السلطان الداخليّ الذي يملكه الإنسان لإصدار أحكامه على جميع الأشياء، ولإتيان أفعاله على مقتضى هذه الأحكام، فلا سلطان خارجيّ يهديه إلى صواب الأفعال والأحكام. وبالتالي، كان هذا المسار مكرِّسًا لانفصال الإنسان عن كلّ ما يربطه بالسماء[٢]، وإجراء قطيعة معرفيّة سلوكيّة مع الوحي والمعرفة الوحيانيّة.

إنّ الأخذ بمسلّمة أنّ العقل يستطيع أن يعقل كلّ شيء، هو أرسخ الأمور التي أخذ بها الفكر الغربيّ. وقد واجهت هذه المسلّمة العديد من التحدّيات بعد الذهاب بها إلى عالم الممارسة الفعليّة، فقد ظهر العقل عاجزًا عن الإحاطة بالعديد من متطلَّبات الإنسان، فالإنسان يحمل في نفسه عالمًا وجدانيًّا تمتزج فيه المشاعر والإشارات بالقيم والآيات[٣]. ولو كان العقل يستطيع الإحاطة بنفسه بكلّ المنافع والمضار، لما انجرّت الإنسانيّة في القرن العشرين إلى أكبر حربين في تاريخ البشريّة، خلّفتا عشرات ملايين الضحايا ودمارًا هائلًا، وصدمة كبيرة، جعلت المفكّرين الغربيّين يعكفون على إعادة دراسة الأسباب ونقد العوامل التي أوصلت الحداثة القائمة على العقل إلى هذه النتيجة.

العقل في المنظور الديكارتيّ

المذهب الديكارتيّ هو مذهب عقليّ، والمذهب العقليّ هو الإطار الذي حدّده ديكارت للفكر، ونادى به في القرن السابع عشر، فاتّسمت به الفلسفة الفرنسيّة بصفة عامّة، وتميَّزت به فلسفة ديكارت بصفة خاصّة.

ينظر ديكارت، كنظرة أوّليّة، إلى العقل البشريّ باعتباره محدودًا؛ ولهذا ينبغي ممارسة الشكّ توصّلًا لليقين، ولكن بما أنّ هذا العقل هو نسخة محدودة من العقل الإلهيّ، فمن المنطقيّ أن تكون ممارسة العلوم في مقدور البشر وضمن دائرة إمكانيّاتهم[٤].

---

١. لوك فيري، **أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة**، ص ٤١ ـ ٤٠.

٢. طه عبد الرحمن، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**، ص ١٠١.

٣. طه عبد الرحمن، **روح الحداثة**، ص ٤٤ ـ ٤٣.

٤. توم سوريل، **ديكارت مقدّمة قصيرة جدًّا**، ص ٨٦.

وديكارت يصنّف العقول بحسب مدى قدراتها، لا بالرجوع إلى الأنواع البيولوجيّة للكائنات التي تملك تلك العقول، فعقلنا ليس بشريًّا بقدر ما هو محدود، والربّ ليس بشرًا فائقًا بقدر ما هو لا محدود، وامتلاكنا للعقول بالنسبة لنا شأنه شأن امتلاكنا لقدرات من النوع العام نفسه الذي يمتلكه الربّ، وإنْ كانت أكثر محدوديّة وقصورًا من الربّ بمراحل. والنقطة المحوريّة هي أنّ عقل الربّ الكامل أو اللامحدود هو الذي يضع معيار أيّ شيء باعتباره عقلًا[١].

والقدرات الوحيدة التي يجب أن يمتلكها العقل، بحسب ديكارت، هي قدرات فكريّة بحتة، والقدرة على ممارسة الإرادة المطلوبة في إصدار الأحكام. ونظريّته ترى ضمنًا أنّ العقل يمتلك القدرات الضروريّة لاستيعاب علم تجريديّ للمادّة.

إنّ أيّ عمليّة يقوم بها العقل لا مجال للشكّ في أنّها حقيقة من جانب صاحب العقل. ويمكن تعريف كلّ ما هو عقليّ بشكل أساس بأنّه كلّ ما هو غير قابل للشكّ في حقيقته، بأنّه مدرَك مباشرة من جانب النفس[٢].

فالعقل عند ديكارت شامل لجميع البشر؛ ولهذا يمكن اعتباره الركيزة التي يمكن الانطلاق منها للتأسيس للمنهج العقليّ الذي على أساسه سيبني صرحه الفلسفي العقلانيّ، فإذا لم يكن هذا النور الفطريّ موجودًا عند الجميع، فكيف يمكن حينئذ أن ينفع أيّ احتجاج أو أن تُقدَّم أيّ فلسفة للآخرين؟ ولكن ديكارت يشترط مع ذلك سلامة استعمال العقل فيما نريد الوصول إليه؛ «**.. بل الأهم من ذلك هو أن نستعمله استعمالًا جيّدًا**»، بهذه العبارة تحديدًا عبّر عن ذلك في كتابه مقال في المنهج. أمّا كيفيّة استعماله بشكل صحيح فهو ما سيعقّب به، معتبرًا أنّ القدرة على الحكم العقليّ الصالح، وتمييز الخطأ من الصواب يجب أن ينتظم كلّه بالمنهج[٣].

ولكن هل هذا الطرح بحقّ لا نقاش فيه؟ هل حقًّا اتّخذ ديكارت العقل سندًا وجعل العقلانيّة منهجًا صارمًا في طريقة تفكيره؟ هل استخدم ديكارت العقل للتأسيس لوعي أوروبيّ جديد؟ أم أنّ ديكارت هو مدرسيّ من نوع آخر، من نوع أرقى ممن سبقه؟ هل يعتزّ ديكارت بالمنهج أكثر من تمسكّه الظاهريّ بالعقيدة، وبالتالي يكون أقرب إلى القديم منه إلى الحديث؟ وهل ديكارت فيلسوف العقل أم فيلسوف الإيمان، وهل نسبة العقل لديه أكثر من الإيمان أم أنّ نسبة الإيمان لديه أكثر من العقل؟

توجد مؤشّرات في أعمال ديكارت تبرزه أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط منه إلى فلاسفة العصر

---

١. توم سوريل، **ديكارت، مقدّمة قصيرة جدًّا**، ص ٨٥.

٢. توم سوريل، **ديكارت، مقدّمة قصيرة جدًّا**، ص ٨٤ ـ ٨٣.

٣. جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانيّة**، ص ١٧.

الحديث، كما يبدو أنّه يمثّل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلًا لبداية مرحلة، وأنّه فيلسوف الإيمان أكثر منه فيلسوف العقل. ويمكن الاستناد إلى ما فعله ديكارت بعد عرضه لقواعد المنهج الأربع في مقالته في المنهج؛ إذ قام باستثناء أربعة أشياء لا يطبّق فيها المنهج، ويتمّ التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقّتة، فقد استثنى ديكارت من حكم العقل: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدّس، والعادات والتقاليد والأخلاق ونظام الحكم. لقد قصر ديكارت أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب: الرياضيّات والعلوم، دون الواقع الأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ. إنّ ديكارت هو الذي انتهى إلى القول: «أموت على دين مليكي»، و«أموت على دين مرضعتي». وحتى لو افترضنا بأنّ ديكارت قد ترك لمن بعده بأن يقوموا بتطبيق القواعد على كلّ شيء دون استثناء، فإنّه حتى على هذا الفرض يمكن اعتباره قد آثر السلامة، وترك النضال لغيره[١].

العقلانيّة عند ديكارت ودور العلوم الرياضيّة

من المعلوم أنّ ديكارت هو عالم رياضيّات، وقد اشتغل كثيرًا في ميدان الهندسة التحليليّة، وهذا ما جعله يستفيد من المنهج الرياضيّ في مجال الفكر الفلسفيّ، ويرى ديكارت أنّ مدار العلم الطبيعيّ في حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضيًّا، وبقدر ما يمكن تفسير العالم علميًّا يجب تفسيره رياضيًّا؛ لما تمنحه الرياضيّات لنا من يقين[٢]. واليقين هو الذي يضع معارفنا في خانة العلم. إنّ الرياضيّات هي النموذج الأمثل لتحقّق المعارف اليقينيّة الواضحة والمتميّزة.

وهذا ما جعل الرياضيّات تساهم في تأسيس المنهج الديكارتيّ في المعرفة، باعتبارها الأداة المناسبة للسيطرة على العلوم الطبيعيّة، فليس ثمّة معرفة بالعلم إلّا من خلال التصوّرات الرياضيّة.

لقد ذهب ديكارت إلى اعتبار عقولنا عاجزة عن الوصول إلى أيّ معرفة واضحة ومتميّزة عن العالم إلّا من خلال أفكار رياضيّة واضحة وصارمة، بل عُدت الرياضيّات من قبيل الأمور المُنزّلة من عند الله، لما تحتويه من صدق ويقين[٣].

من جانب آخر، تجدر الإشارة إلى اختلاف النسق الأفلاطونيّ عن النسق الديكارتيّ في طريقة استخدام الرياضيات وتسخيرها في الفكر والمعرفة. فأفلاطون انساق وراء فيثاغورث، فلم يجعل الرياضيّات منهجًا فحسب، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث أدخل الرياضيّات في صميم الوجود، وفسّر الوجود بالأعداد، والموجودات بالأعداد الهندسيّة. لم يستعن أفلاطون بالرياضيّات منهجًا للفكر فحسب، بل جعلها

---

١. حسن حنفي، **مقدّمة في علم الاستغراب**، ص ١٨٣ ـ ١٨٢.

٢. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٧٩.

٣. م.ن، ص ٧٨.

عاملًا أساسيًّا لتفسير الوجود نفسه، أمّا ديكارت فقد كانت الرياضيّات عنده منهجًا في الاستدلال والتفكير[١]؛ إذ اعتمد على علم الهندسة الرياضيّ لينشئ عمليّات استنباطيّة خطوة بخطوة.

يرى ديكارت أنّ المعرفة كلّها وحدة نظاميّة، وتشبه الفلسفة شجرة، تشكّل الميتافيزيقيا جذورها، والفيزياء جذعها، والعلوم الأخرى فروعها. ويقوم ديكارت بإخضاع العلوم الفيزيائيّة للرياضيّات، أي جعلها رياضيّة، وهو اقترح التخلّص النظاميّ من الخصائص المحسوسة، بالإضافة إلى القوى الخفيّة الغامضة من نحو «القوى» أو «الفضائل» المتجانسة والمتنافرة في العلم القروسطيّ لصالح الخصائص القابلة للقياس الدقيق في التفكير الرياضيّ[٢].

ولكن من قال إنّ ما هو ناجح في المسار النظريّ لعلم الهندسة يمكن أن يكون ناجحًا في الفيزياء؟ إنّ الفيزياء تتعامل مع الواقع الخارجيّ، ولا يمكن لصرامة خطوات الاستنباط المعتمدة على انتظام الرياضيّات ودقّته، ولا للمعرفة الفطريّة البسيطة والقبليّة، أن تنهض بوصف تعقيدات الكون الواقعيّ. إنّ نسيج الميتافيزيقا الديكارتيّ قد يكون له سحر داخليّ معيّن؛ ولكنّه لا يحمل أيّ صلة مفيدة بالعلم الواقعيّ[٣]. وهذا ما تخبرنا عنه التحوّلات التي حدّثت في النظر إلى الطبيعة والكون بعد النهضة العلميّة للبشريّة، حيث حجزت التجربة، في الفكر الغربيّ، مكانًا واسعًا لها في العلوم الفيزيائيّة وأخواتها. وصارت التجربة في صميم اختبار صحّة كثير من المعطيات أو الفرضيّات التي يريد العلماء التحقُّق منها.

موقع الحسّ والتجربة في مسار المعرفة العقلانيّة عند ديكارت

إنّ شأن ديكارت شأن أفلاطون، يُلحّ على أنّ العقل يجب إبعاده عن الحواس إذا كنّا نريد بلوغ المعرفة الحقيقيّة. ويمكن ارجاع ذلك جزئيًّا إلى أنّ أحكامنا بشأن العالم الخارجيّ عرضة للخطأ، وقد تخضع إدراكاتنا الحسّيّة للخطأ والوهم.

إنّ ديكارت، حتى بعد أن ينتهي من أعمال منهجه الشكّيّ، يستمرّ في الإلحاح والتأكيد على أنّ حواسنا، حتى وهي في نظام عملها الكامل، تظلّ مخبِرات لا يعوَّل عليها بشأن الطبيعة الحقيقيّة للواقع. وهذا يتبدى في مناقشات ديكارت لمعرفتنا للعالم الفيزيائيّ، وهو يقدّم مثال قطعة الشمع المأخوذة توًّا من قرص العسل؛ إذ يؤكد ديكارت بأنّ الخصائص العاديّة المحسوسة للشمع لا تخبرنا بشيء عن طبيعتها الجوهريّة. ويتّضح أنّ الخصيصة الجوهريّة الوحيدة للشمع هي امتدادها، فهي ببساطة شيء متمدِّد له طول وعرض وعمق، وهو قابل لأن يتّخِذ عددًا غير محدود من الأشكال الهندسيّة، ولكن ذلك ليس شيئًا

١. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٨٣.

٢. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص ٥٣.

٣. م.ن، ص ٥٧.

ندركه بالحواس أو التخيّل؛ لأنّنا نعلم أنّ الشمع يمكن أن يتّخذ من الأشكال أكثر بكثير مما نستطيع أن نلاحظه فعليًّا أو نصوِّره لأنفسنا. ومن ثمّ نعلم أنّ الأجسام لا يتمّ إدراكها بدقّة بواسطة الحواس أو ملكة التخيّل، والعقل وحده هو القادر على أن يعطينا تحديدًا قاطعًا حول بعض خصائصها[١].

وفي الخلاصة، في مثال قطعة شمع العسل الذي ضربه ديكارت، يتبيّن أنّ عدم ثبات الخواص في المعرفة الحسّيّة يجعلها معرفة لا يُعوّل عليها. فالخواص الخالدة والثابتة هي وحدها التي يمكن أن تكون مادّة للمعرفة الحقيقيّة؛ وذلك من خلال البُعد العقلانيّ عند الإنسان.

ولكن لماذا لا يمكن للحواس أن تعطينا معلومات دقيقة وجديرة بالثقة عن طبيعة الأشياء شريطة أن نكون حريصين على تعيين شروط استخدامها!؟[٢]، وبعبارة ثانية، مشكلة ديكارت مع المعارف الحسّيّة هي أنّها لا تتّسم بالثبات والديمومة، وهذا ما جعله يستبعدها. ولكن ماذا إذا كان يمكن لهذه المعارف أن تكتسب نحوًا من الثبات فيما لو ربطناها بشروطها الظرفيّة الزمانيّة والمكانيّة وغيرها من الشروط بما يجعل هذه المعارف صحيحة ويمكن الركون إليها ما دامت ضمن هذه الشروط والظروف المحدَّدة لها؟ هذه إشكاليّة طرحها التجريبيّون على عقلانيّة ديكارت.

اليقين المعرفيّ العقلانيّ عند ديكارت

شروط اليقين المعرفيّ العقلانيّ عند ديكارت

من أجل تعبيد الطريق لتحديد المنهج المناسب للوصول إلى اليقين، راح ديكارت يعدّد الأسباب والمؤثّرات التي تجعل من معارفنا غير صالحة وغير يقينيّة؛ ولهذا نجده يحدّد في كتابه: «مقال عن المنهج»، جملة من هذه المؤثّرات. فالعادات، والتقاليد، والبيئة، والأفكار التي تحيط بنا، تؤثّر في آرائنا أكثر من أيّ علم يقينيّ، وإنّ موافقة الكثرة ليست دليلًا ذا شأن على الحقائق التي يتعسّر كشفها، فإنّه أقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجل واحد من أن تجدها أمّة بأسرها[٣]. وهذا ما جعل ديكارت يعمل على وضع قواعد خاصّة بالمنهج الذي يوصل لليقين، على غرار القواعد الرياضيّة الدقيقة التي أحبّها منذ عهد الدراسة. فبحسب ديكارت، إنّ الحجّة العقليّة إذا كانت يقينيّة وجليّة أمكن عرضها على الآخرين، فتقنعهم إقناعًا عقليًّا[٤]. وحسب ديكارت فإنّ أيّ معرفة، مهما كان نصيبها من الصحّة، لن تكتسب صفة الصدق الرياضيّ أو تكون علمًا يقينيًّا يعدل يقين العلوم الرياضيّة، ما لم تتوفّر فيها شروط الفكر الرياضيّ وخصائصه، وهو

---

١. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص ٥١ ـ ٥٠.

٢. م.ن، ص ٥٦ ـ ٥٥.

٣. رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ص ١٨٥.

٤. جنفياف روديس لويس، **ديكارت والعقلانيّة**، ص ١٨ ـ ١٧.

يعدّدها على الشكل الآتي:

الأوّل: ألّا أقبل شيئًا ما على أنّه حقّ، ما لم أعرف يقينًا أنّه كذلك؛ بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألّا أُدخل في أحكامي إلّا ما يتمثّل أمام عقلي في جلاء وتميز؛ بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ.

الثاني: أن أقسّم كلّ واحدة من المعضلات التي سأختبرها، إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجوه.

الثالث: أن أسيّر أفكاري بنظام، بادئًا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلًا قليلًا حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبًا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

الرابع: أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنّني لم أُغفل شيئًا[١].

ويمكن أن نلحظ في الشرط الأوّل كيف أنّ ديكارت يركّز على أهمّيّة الانطلاق مما هو بديهيّ لنستطيع بلوغ اليقين لاحقًا، فالبديهيّ هو الذي يكون جليًّا ومتميّزًا، ولا يكون موضع شكّ.

أمّا الشرط الثالث، فهو يعني أن تسبق البديهيّات في نسق استنباط المعرفة أيَّ معرفة أخرى لاحقة، فترتيب الأفكار في نسق خاصّ هو ما يقوم به الرياضيّ أيضًا؛ حينما يريد الوصول إلى النتيجة الرياضيّة اليقينيّة.

ولكن من الإشكاليّات الموجَّهة إلى منهج تحصيل اليقين، بحسب المنهجيّة الديكارتيّة، تلك التي تظهر لنا حينما نريد إثبات وجود الإله؛ فلكي نُثبت وجود الله علينا، بحسب المنهج الديكارتيّ، أن نبدأ من مقدّمات معيّنة بديهيّة، ولكن كيف لنا أن نعلم أنّ هذه البديهيّات صحيحة، وأنّنا لم نقع في الاشتباه فيها؟ يجيب ديكارت أنّنا نعلم ذلك من خلال إدراكنا حقيقتها بوضوح وتمييز. ولكن سؤالًا ينشأ هنا: كيف يمكن لنا أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والمتميّزة؟ نعم، حالما يتمّ البرهان على وجود الله لن تكون هناك مشكلة؛ لأنّ ديكارت يمكن أن يزعم بأنّ الله الكائن الكامل، والذي كلّه خير، لا يمكن أن يكون قد أعطانا عقلًا يخضع للخطأ في المسائل التي يعتقد العقل أنّه يدركها بوضوح. ولكن قبل إثبات وجود الله، يبدو أنّه ليست لدينا ضمانة بإمكانيّة التعويل على العقل حتى في أبسط الأمور، وهذا يعني أنّ الدور هو ما يحكم مسار التفكير الهادف لليقين؛ فنحن لا نستطيع أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والمتميّزة حتى نعرف أنّ الله موجود، ومن جهة أخرى، نحن لا نستطيع البرهنة على وجود الله دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة والمتميّزة.

ديكارت أجاب عن المعضلة السابقة بالقول بوجود مجموعة من القضايا هي من الوضوح بحيث

---

١. رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ض ١٩٢ ـ ١٩٠.

تضمن نفسها بنفسها، حتّى دون ضمانة إلهيّة، من قبيل: «اثنان زائد اثنان تساوي أربعة» أو «إذا فكّرت فأنا موجود». ولكن، مع ذلك تطرأ مشكلة أخرى على ديكارت، وهي أنّ هذه القضايا لا تعطينا سوى معلومات قليلة جدًّا، وهذا ما يجعل الذهاب إلى إثبات قضايا أكثر جوهريّة أو تعقيدًا، كإثبات وجود الإله، رحلة غير مضمونة، وغير معصومة[١].

ومن الملاحظ أنّ ديكارت الذي يقدّم لنا في قاعدته الأولى للتفكير منهجًا صارمًا، يقوم على عدم قبول شيء على أنّه الحقّ إلاّ إذا كان واضحًا ومتميّزًا، نجده، من جهة ثانية يدعو لتكريس اللّامعقوليّة والغموض، بحجّة أنّه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تتجاوز ما يمكن لأذهاننا تناوله، وهو أيضًا لا يجعل الفكر مقياسًا للعقائد الدينيّة (الدين المسيحيّ بالتحديد)، بل يجعل تلك العقائد مقياسًا يقيس به مدى صحّة الفكر أو عدم صحّته. وهو يقول صريحًا إنّه ينبغي علينا تفضيل الأحكام الإلهيّة على استدلالاتنا، ويزيد على ما تقدم بأنّه ينبغي الاستمساك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي: ما أنزله الله فهو اليقين الذي لا يعدله شيء آخر؛ أمّا الحقائق التي لم يذكرها الوحي، فهذه ينبغي التعويل فيها على العقل الناضج، وعدم الأخذ بالموروث، وعدم الركون فيها إلى الحواس، فضلًا عن عدم التسليم بصحّة شيء لم يتمّ التحقّق منه[٢].

وهذا ما يجعل الحقيقة العقليّة عنده تقف عند حدود الحقيقة الدينيّة، مما يجعل قاعدته الأولى مكبّلة ومقيّدة، ولا يمكنها المسير إلى الغاية النهائيّة التي هدفت إليها فلسفته، وهي الوصول إلى اليقين بمنهجيّة تفكير مختلفة عن منهجيّة السلف.

والواقع أنّنا لا نعترض على طرح ديكارت المتعلّق بالحقائق الدينيّة اليقينيّة الصدور عن الوحي، اذا كان الطرح ينسجم مع منظومة الفيلسوف، وهنا يكمن جوهر الاشكال على ديكارت، الاشكال الذي ينبع من مدى ملاءمة العقلانيّة التي دعا اليها ديكارت مع الالتزام بحقائق دينيّة تعلو قوّة العقل وسيطرته وقدراته.

إنّ هذا الطرح لديكارت الذي تجده مبثوثًا في مواضع عديدة من كتاباته، يجعله مربوطًا بحبل يشدّه مع فلسفته إلى العصور التي سبقته، بل ربما يجوز القول إنّ فيلسوفًا مثل ابن رشد كان أكثر تعبيرًا عن الروح الحديثة حينما اعتبر العقل هو الأساس فيما إذا وجد بينه وبين الوحي تعارضًا ما؛ فيصير لزامًا العمل على تأويل الوحي بما يجعله متّفقًا مع العقل[٣].

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، أنّ ديكارت لا يُطبّق أيضًا القاعدة الثانية الخاصّة بالتحليل؛ فديكارت

---

١. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص ٥٥ ـ ٥٤.

٢. محمّد عثمان الخشت، **أقنعة ديكارت العقلانيّة تتساقط**، ص ٣٤ ـ ٣٣.

٣. المصدر أعلاه، ص ٣٤.

يُسلّم بالأحكام الإلهيّة المعبّر عنها بالإنجيل، وهو لم يسأل نفسه، ولو من باب إعمال العقل التحليليّ: لماذا يطالبنا الله بأن نؤمن بأشياء تعارض العقل الذي منحنا إياه؟! وإذا كان العقل من أعمال الله كما الوحي، فلماذا لم يطرح السؤال الآتي: هل أعمال الله يعارض بعضها بعضًا؟![١].

إنّ الإله عند ديكارت ليس ضامنًا فقط لصحّة الفكر في إدراكه لذاته، بل هو ضامن كذلك لصحّة إدراك الفكر للعالم والأشياء. فالفكر وحده غير قادر على ردم الهوّة التي حفرها الشكّ بين العقل والأشياء في العالم، والله هو الضامن لردم هذه الهوة، وإنشاء جسر بينهما[٢].

ولهذا نجده يقول في تأمّله الخامس:

«وإذن فقد وضح لي كلّ الوضوح أنّ يقين كلّ علم وحقيقته إنّما يعتمدان على معرفتنا للإله الحقّ؛ بحيث يصحّ لي أن أقول إنّي قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسّر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة»[٣].

دور الاستنباط في بلوغ اليقين

اعتمد ديكارت على فنّ البرهان العقليّ كوسيلة لبلوغ اليقين المنشود. والبرهان العقليّ يمكن استخدامه في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة أيضًا. والبرهان العقليّ مكوّن من جملة من القواعد المؤكّدة التي تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتُمكّنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة[٤].

إنّ الاستنباط، كما يراه ديكارت، هو حركة فكريّة موصولة، فنحن حينما نرى الأشياء واحدًا بعد الآخر برؤية بديهيّة، بحيث لا تشتمل القضايا الأولى التي نعتمد عليها إلّا على قضايا يقينيّة، فهذا يمكّننا من فهم حقائق أخرى كنتيجة للحقائق الأولى الأبسط التي انطلقنا منها. فالاستنباط هو مجموعة حدوس، والحدس[٥] هو نقطة البدء في أيّ استنباط.

---

١. م.ن، ص ٣٥.

٢. م.ن، ص ١٨.

٣. رينيه ديكارت، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ص ٢٢٢-٢٢١.

٤. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٧٧ ـ ٧٥.

٥. الحدس عند ديكارت هو إدراك للشيء في لمحة أو ومضة، وهو نور فطريّ يجعل المرء يدرك الفكرة في لحظة خاطفة، دون أن يستند إلى مقدّمات. ويستطيع الإنسان أن يعرف به الحقائق البديهيّة كالدائرة والمثلث ويعرف ذاته مفكّرًا. والحدس لا يتوقّف على المعاني ولا على الأفكار، بل يتناول حقائق مؤكّدة وطبائع بسيطة وهي الخواص الطبيعيّة

والجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقليّ، وإلى عمليّة نحتاج إلى إجرائها في أذهاننا بحرفيّة وتمرُّس، حتى نصل إلى اليقين بأمور أخرى[١]، ولكن هذا الاستنباط الذي يقوم على مجموعة من المسلَّمات والقبليّات التي نثق بها، بحيث تعتمد الحقيقة اللاحقة على حقائق قبلها أبسط منها، ألم يكن مُتّبعًا في العقليّة الدينيّة التي تجرّدَ ديكارت لانتقادها ومراجعتها والانقلاب على آليّاتها الفكريّة؟! وهذا ما يجعل المنهج الاستنباطيّ الديكارتيّ كلّه ليس إلّا تطويرًا وقراءة علمانيّة عصريّة لاستخراج الحقائق الجديدة من القبليّات السابقة عليها[٢]. إنّ كلّ ما فعله ديكارت من خلال اتّباعه لآليّة الاستنباط هذه هو صبغها بصبغة جديدة وبرّاقة، تلائم شيئًا من مقتضيات التحديث الذي كان عصره يحتاج إليه، دون إحداث تغيير بنيويّ في جوهر هذه الآليّة.

إنّ فكرة الاستنباط كانت مألوفة لدى ديكارت في الهندسة التحليليّة والرياضيّات؛ لذا يمكن اعتبار أنّ ما فعله هو دمج بين هيكليّة جديدة في وضع القضايا ضمن نسق صارم ومنتظم لتهيئتها للإنتاج، وبين مضمون لا يختلف عن المدرسيّين في اعتمادهم على قبليّات كأساس لتوليد يقين جديد.

دور المعرفة الفطريّة في اليقين الديكارتيّ

يعتمد مشروع ديكارت الفلسفيّ العقلانيّ على ركن مهمّ جدًّا، وهو مجموعة المسلّمات أو البديهيّات، أو ما يسمّيه هو «نور الطبيعة الفطريّ»، المتموضع في موقع المعرفة القبليّة التي تعيننا على مراكمة معارفنا وتوسيعها. وهذا النور الفطريّ يرفض إدلال الحواس المُضلّ، ويكشف الغطاء، بحسب ديكارت، عن بنية الواقع الجوهريّة.

لا يُنكر ديكارت وجود بعض الأفكار التي ترد من الحواس، وهو يدعوها أفكارًا عرضيّة، ولكن أفكارًا كهذه لا تزوّدنا إلّا بالقليل من المعلومات، أو لا تزوّدنا بشيء من الطبيعة الحقيقيّة للأشياء؛ ولهذا، بحسبه، إذا أردنا أن نعرف كيف هي الأشياء حقًّا، فعلينا أن لا نركّز على الانطباعات الحسّيّة، بل على الأفكار الأكثر جوهريّة؛ من قبيل الامتداد، والعدد، والحركة التي تشكّل الأساس لمدركاتنا الحسّيّة الواضحة

المجرّدة التي تدرك لبساطتها بالذهن بطريقة مباشرة، وتبلغ من الوضوح والتميّز درجة لا يستطيع معها الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزًا منها. فالحدس عند ديكارت ليس شهادة الحواس التي هي متغيّرة، ولا الحكم الخادع أي حكم الخيال، بل هو الفكرة القويّة التي تقوم في ذهن خالص منتبه. وهو بذلك لا يصدر إلّا عن نور العقل وحده، ويمثّل بذلك بصيرة العقل ورؤيته لطبيعة الشيء وماهيّته. راجع حول ذلك: راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٨٠.

١. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٨١.

٢. حسن حنفي، **علم الاستغراب**، ص ١٨٣.

والمتميّزة[١]. فالمفاهيم الفطريّة عنده هي وحدها أساس العلم الواقعيّ.

وكي لا نقع في الالتباس الاصطلاحيّ، من الضروريّ التمييز بين أربعة معانٍ، كلّها يطلق عليها معرفة فطريّة أو أفكار فطريّة:

تطلق المعرفة الفطريّة على الإدراكات التي تتعرّف إليها جميع الأذهان على حدّ سواء بغض النظر عن كيفيّة حصولها.

تطلق أيضًا على تلك المدركات الموجودة في أذهان جميع الأفراد بالقوّة، رغم عدم وجودها بالفعل لدى بعض الأفراد.

تطلق كذلك على القضايا التي يكون برهانها ملازمًا لها، بحيث إنّه حين حضورها لا بدّ من حضور برهانها معها، وتسمّى في المنطق: «قضايا قياساتها معها».

وأخيرًا، تطلق المعرفة الفطريّة على الإدراكات والتصوّرات التي تعتبر سمة ذاتيّة للعقل، ولا تتكىء بأيّ وجه من الوجوه على غير العقل.

والمعنى الأخير هو الذي ذهب إليه رينيه ديكارت، وهو الذي رفضه الحسّيّون، وقد رفضه كذلك الفلاسفة المسلمون؛ ولهذا نجد، مثلًا، أنّ الشيخ مرتضى مطهري يؤكّد أنّه لا إشكال في المعنى الأوّل من معاني الإدراكات الفطريّة، فهذه الإدراكات متى تحقّقت فإنّه تتساوى في إدراكها جميع الأذهان، سواء أرضيت بذلك أم لم ترض به، ويرفض مطهّري الربط التلازميّ بين المعنى الأوّل والمعنى الرابع؛ حيث ثمّة من قال إنّ إنكار المعنى الرابع يستلزم إنكار المعنى الأوّل[٢]، وهذا الاستلزام غير صحيح.

إنّ ديكارت بهذا الركن الأساسيّ الذي وضعه لمساره الفلسفيّ، لم يسلم من مشابهة من سبقه، ومن قامت فلسفته على تشييد ما هو مغاير لمنهجهم الفكريّ الذي اعتبره غير صالح لإنتاج معرفة لا يُرتاب فيها، فقبليّات ديكارت الفطريّة ليست، في نهاية المطاف، إلّا نحوًا من الإيمان المسبق، ولكنّه ليس إيمانًا دينيًّا ومعتمِدًا على النصوص، بل هو إيمان رياضيّ[٣].

ثمّ إنّ مجموعة من الأسئلة فُتحت على الفلسفة الديكارتيّة بعد استبعادها للمعرفة الحسّيّة، من قبيل: هل بوسع الذهن أن يعمل في غياب المثيرات الحسّيّة؟ هل ذهن الطفل الصغير، مثلًا، يتأمّل حقًّا في الميتافيزيقا وهو في رحم أمه؟ وكيف تولّدت لديه هذه الأفكار المسبقة التي نطلق عليها النور الفطريّ؟

نعم، يمكن لديكارت أن يحمي نفسه من خلال مجموعة من التبريرات كافتراض أنّ الطفل الصغير،

---

١. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، ص ٨٣.

٢. محمّد حسين الطباطبائيّ، **أسس الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، ج ١، ص ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

٣. حسن حنفي، **علم الاستغراب**، ص ١٨٣.

مع كونه غير مؤهّل للتفكير أو التركيز على الميتافيزيقيا، خصوصًا وأنّه بعد ولادته سيكون محاطًا بشكل دائم بوابل من المثيرات الحسّيّة، ولكنّه مع ذلك يمتلك بالخلقة تلك الأفكار الأساسيّة والحقائق التي نسمّيها بديهيّات. وهذه الأفكار والحقائق البسيطة لا يكتسبها فيما بعد، بل هي موجودة عنده بحيث إنّه لو أُخرج من سجن جسده لوجدها في داخل نفسه[١].

إنّ السبب في اتكاء ديكارت على نظريّته هذه هو أنّه لو كانت هذه المعرفة الأوّليّة خاطئة للزم أن يكون الإله مخادعًا، والخداع لا يليق بالكمال الإلهيّ. وعليه، يحقّ لنا، بحسبه، الاعتماد على هذه المعارف، ولكون السبيل للتعرّف إليها عندنا هو وضوحها وتميّزها.

ولكن هذا الطرح، إضافة إلى تضمّنه الدور الصريح، بسبب اعتماد إثبات وجود الإله على هذا النوع من المعارف، وبسبب اعتبار الإله هو الضامن لها، كذلك يمكن للوجدان أن يكذّبها. فأيٌّ من الأطفال مثلًا وُلد وهو يحوي مجموعة المفاهيم الفطريّة بالفعل؟! الملاحظ أنّها تصير فعليّة عند الإنسان مع مرور الزمن وفقًا لآليّات خاصّة.

ثمّ إنّ ما هو ضابط معياريّة الوضوح والتميّز؟ فهذان الأمران لا يخلوان من الإبهام، ولا يرفعان الغموض حين ننزل لميدان التطبيق والاعتماد عليهما.

إنّ ديكارت، الذي نجده يقول في مكان آخر حول تعلّق الإرادة الإلهيّة ببذر بذور هذه المعارف في ذواتنا، يضيف أيضًا بأنّ هذه المعارف لو أرادها الإله أن تكون على نحو آخر لكانت!! وهذا يفضي بنا إلى نسبيّة المعرفة. ونسبيّة المعرفة تنافي نظريّة ديكارت القائمة على اليقين المعرفيّ العقلانيّ كهدف أساسيّ من حركته الفلسفيّة.

وتبعًا لهذه المقولات فهل تبقى ثمّة قيمة للمعرفة أصلًا؟ إذ المفروض أنّ قيمة المعرفة تنبع من كونها كاشفة عن الواقع، لا من كونها «مجعولة»، بحيث تصبح قابلة لأن تتغيّر وتتبدّل تبعًا للإرادة فقط[٢].

خاتمة

لم تكن فلسفة ديكارت فلسفة محلِّيّة، فمن الواضح أنّه نجح بما طرحه من منهج فكريّ في جعل فلسفته واسعة الانتشار، خصوصًا في القارة الأوروبيّة، وجعل من بعده يعكفون على قراءته أو نقده.

لقد وضع ديكارت العقل كأولويّة فيما ينبغي أن يُعين الإنسان في الوصول إلى اليقين، وضبط لنا، بحسب ما توصّلَت إليه إمكانيّاته المعرفيّة والعقليّة، القواعد التي تفصل بين الصواب والخطأ، وقد اتبع في ذلك خطوات منتظمة ومتسلسلة اعتبرها قادرة على عصمة الآخذ بها من الخطأ والزلل.

---

١. جون كوتنغاهم، **العقلانيّة**، ص ٨٧.

٢. حسن إبراهيميان، **نظرية المعرفة**، ص ٢١١ ـ ٢١٤.

و لم يُرِد ديكارت تحطيم أساسيّات الاعتقاد في هذا الموروث، فمن الواضح أنّ ملامح الإيمان بالإله كانت جليّة في فلسفته، ولكنّه أراد تغيير المسالك والمناهج التي تربط الإنسان بهذه الأركان الإيمانيّة، بحيث تُغَيّرُ شيئًا ما من الزاوية التي ينظر إليها، مما يؤدّي إلى تغيّرات مؤثّرة وإيجابيّة في حياة الإنسان والمجتمع بشكل عامّ.

ولكن هل وُفّق ديكارت حقًا حينما نأتي إلى ممارسته هو لقواعد المنهج وللضوابط التي وضعها، في إشعال ثورة كبيرة، خصوصًا على الموروث الدينيّ؟ إنّ كتابات ديكارت العديدة كلّها تؤكّد أنّه وضع لنفسه حدودًا في الممارسة لم يتخطّاها. وبغض النظر عن أسباب ذلك، فإنّنا لا يمكن إلاّ أن نقول إنّه ظلَّ عالقًا في هذه المساحة، ولم يستطع تجاوزها، مما يجعل بعضًا من ديكارت يعبّر عن التراث القديم من دون أدنى شكّ.

ولهذا، وكغيرها من الفلسفات، لم تسلم فلسفة ديكارت من الثغرات العديدة، وهذا ما جعل بعض تلامذته، أو بعض الفلاسفة الذين أتوا بعده، يعكفون على محاولة سدّ هذه الثغرات وعلاجها، أو نقدها وتجاوزها نحو إيجاد حلول أجدى للمشكلات المعرفيّة التي بقيت دون إجابات مقنعة معه. ما جعل عقلانيّة ديكارت أشبه باللّاعقلانيّة، وفق المحدّدات التي وُضعت لشروحات هذا المفهوم.

وعلى أيّ حال، يمكن اختصار أهمّ الافكار النقديّة التي توجّه نحو عقلانيّة ديكارت بالنقاط الآتية:

١. لقد أسَّس ديكارت بعقلانيّته المفرطة لسيادة المذهب الإنسانويّ، الذي توسّع في الغرب بعد ديكارت وتمّ الاتكاء عليه في أغلب التفاصيل[١]، وهو نفسه الذي أدّى إلى منعرجات هدّامة وصلت في القرن العشرين إلى ذروتها.

٢. لقد خطّ مسار مبدئيّة التوسل بالعقل وحده، والذي أسَّسه ديكارت، إلى ما يشبه «تأليه» العقل الذي أضحى هو السلطان الداخليّ الذي يستعمله الإنسان في إصدار أحكامه على الأشياء، ولإتيان أفعاله على مقتضى هذه الأحكام، فلا يوجد سلطان خارج عنه يهديه إلى صواب الأفعال. فكرّس هذا المسار عمليّة الانفصال عن كلّ ما يربط الانسان بالسماء، وأجرى قطيعة معرفيّة وسلوكيّة مع الوحي وكلّ معرفة وحيانيّة أو ميتافيزيقيّة.

٣. إنّ الاعتقاد بأنّ العقل يستطيع أن يعقل كلّ شيء، سيواجه لاحقًا العديد من التحدِّيات في عالم الممارسة الفعليّة؛ إذ تجاهَلَ هذا الاتجاه واقع أنّ الإنسان يحايث عالمًا وجدانيًّا تمتزج فيه المشاعر والاشارات بالقيم؛ لذلك لا غرابة أن يصطدم هذا التيّار بواقع ظهور العقل مظهر العاجز عن الإحاطة بالعديد من متطلّبات الإنسان.

٤. رغم المنهج الذي سعى ديكارت لأن يكون صارمًا فيه، لكنّه ضعُف أمام قضايا استثناها عند تطبيق

---

١. لوك فيري، **أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة**، ص ٤١ ـ ٤٠.

المنهج، واعتبر أنّه لا بدّ من التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقّتة. وهذه القضايا المستثناة من حكم العقل هي: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدّس، والعادات والتقاليد والأخلاق ونظام الحكم. ما يعني حصر أحكام العقل بموضوعات الفكر فحسب: الرياضيّات والعلوم، أمّا الواقع الأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ فليست محايثة له. ولعلّ السبب في ذلك، ليست قناعة ديكارت بعدم شمول العقل والعقلانيّة لهذه الموضوعات، بقدر ما هو الخوف من الكنيسة وسلطتها، فآثر السلامة، أمّا النضال في سبيل ترسيخ العقلانيّة، فترك المخاطرة في سبيلها لغيره.

٥. لم يستطع ديكارت، بحسب منهجه، من تفادي الوقوع في الدور عندما أراد إثبات وجود الله. فلكي يُثبت وجود الله عليه أن يبدأ من مقدّمات بديهيّة. ولكن، كيف نعلم أنّ هذه البديهيّات صحيحة، وأنّنا لم نقع في الاشتباه فيها؟ يجيب: من خلال إدراكنا حقيقتها بوضوح وتمييز، ولكن كيف يمكن لنا أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والمتميّزة؟ نعم، تنحلّ المشكلة، وفق منهج ديكارت، عندما يتمّ البرهان على وجود الله؛ ولكن، ما قبل إثبات وجود الله، يبدو أنّه ليست لدينا ضمانة بإمكانيّة التعويل على العقل حتى في أبسط الأمور. وهذا يعني أنّ الدور هو ما يحكم مسار التفكير الهادف لليقين؛ فلا نستطيع أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والمتميّزة حتى نعرف أنّ الله موجود، ولا نستطيع البرهنة على وجود الله من دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة والمتميِّزة.

٦. رغم أنّ ديكارت قدم لنا منهجًا صارمًا يقوم على عدم قبول شيء أنّه الحقّ ما لم يكن واضحًا ومتميّزًا، نجده، من جانب آخر، يدعو لتكريس اللّامعقوليّة والغموض، بدعوى أنّه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وأعماله أشياء كثيرة تتجاوز ما يمكن للعقل تناوله. وقد تبدو هذه الفكرة مقبولة عند الدينيّين، لكنها لا تنسجم مع عقلانيّة ديكارت ومنهجه.

٧. من المفارقات الموجودة في فكر ديكارت هي تلك المتعلّقة بالحقائق الدينيّة؛ فموقفه يجعلنا نعتقد أنّه مربوط بحبل إلى الفلسفة الوسيطة التي سبقته.

٨. في موضوع الاستنباط الذي اعتمده ديكارت، والذي يقوم على تبنِّي حقيقة لاحقة بناء على حقائق قبلها أبسط منها، فإنّ هذا المنهج كان مُتّبعًا في العقليّة الدينيّة التي عمل ديكارت على انتقادها ومراجعتها والانقلاب على آليّاتها الفكريّة! ما جعل المنهج الاستنباطيّ الديكارتيّ مجرّد تطوير وقراءة علمانيّة عصريّة لاستخراج الحقائق الجديدة من القبليّات السابقة عليها. فكلّ ما فعله ديكارت في آليّة الاستنباط هذه هو أنّه قام بصبغها بصبغة جديدة تلائم مقتضيات التحديث الذي كان يحتاج إليه عصره، دون إحداث تغيير بنيويّ في جوهر هذه الآليّة.

٩. إنّ الركن المرتبط بالأفكار الفطريّة عند ديكارت، وفق تعريفه لهذه الأفكار لم يسلم من مشابهة

من سبقه، ومن قامت فلسفته على تشييد ما هو مغاير لمنهجهم الفكريّ الذي اعتبره غير صالح لإنتاج معرفة لا يرتاب فيها. فقبليّات ديكارت الفطريّة ليست، في نهاية المطاف، إلاّ نحوًا من الإيمان المسبق، ولكنّه ليس إيمانًا دينيًّا ومعتمدًا على النصوص، بل هو إيمان رياضيّ.

المصادر

١. ديكارت، رينيه، **التأمّلات في الفلسفة الأولى**، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، المركز القوميّ للترجمة، العدد ١٢٩٧، ٢٠١٤.

٢. ديكارت، رينيه، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمّد الخضيريّ، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٥.

٣. إبراهيميان، حسن، **نظريّة المعرفة**، قمّ المقدسة، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ٢٠٠٤.

٤. أبو رغيف، عمار، نظريّة **المعرفة في ضوء آخر تجلّيات عصر الحداثة**، كارل بوبر مرتكزًا، النجف الأشرف، معهد الدراسات العقليّة.

٥. جانيه، بول وَسياى، جبريل، **مشكلات ما بعد الطبيعة**، ترجمة يحي هويدي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦١.

٦. حنفي، حسن، **مقدمة في علم الاستغراب**، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢.

٧. الخشت، محمّد عثمان، **أقنعة ديكارت العقلانيّة تتساقط**، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

٨. سوريل، توم، **ديكارت مقدّمة قصيرة جدًّا**، ترجمة أحمد محمد الروبي، القاهرة، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط ١، ٢٠١٤.

٩. صالح، هاشم، **مخاضات الحداثة التنويريّة، القطيعة الابستمولوجيّة في الفكر والحياة**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٨.

١٠. الطباطبائيّ، محمّد حسين، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ**، تعليق مرتضى مطهّري، ترجمة عمار أبو رغيف، قمّ المقدسة، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤١٨هـ.

١١. عباس، راوية عبد المنعم، **ديكارت والفلسفة العقليّة**، بيروت، دار النهضة العربيّة، ١٩٩٦.

١٢. عبد الرحمن، طه، **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، ٢٠٠٦.

١٣. فيري، لوك، **أجمل قصة في تاريخ الفلسفة**، ترجمة محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٥.

١٤. كوتنغاهم، جون، **العقلانيّة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب، مركز الإنماء الحضاريّ، ط ١، ١٩٩٧.

١٥. لويس، جنفياف روديس، **ديكارت والعقلانيّة**، ترجمة عبده الحلو، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ط ٤.

١٦. هشام، محمّد، **في النظريّة الفلسفيّة للمعرفة**، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

فرضية الإله الشرير والبيان الفلسفي لديكارت[1]

د. السيد مصطفى شهر آييني[2]

عزيزة زيرك باروقي[3]

لقد تم اشتقاق كلمة (Demon) في الإنجليزية ـ بمعنى: الشيطان، وإله الشر، والعفريت ـ من المفردة اليونانية (Diamon). كان هناك في الأساطير الإغريقيّة إيمان بمجموعة من أنصاف الآلهات الشريرة والعفاريت. وقد كانت هذه العفاريت في صراع دائم مع الآلهات، وكانت تلجأ إلى استخدام أنواع الحيَل والخداع من أجل تدمير العالم وإلحاق الضرر بالإنسان. وكان قدامى الإغريق يرون في هذه العفاريت وأنصاف الآلهات سبباً في حدوث ظواهر الجفاف والمجاعات والحروب والزلازل، ويقولون إنها تعذّب البشر وتنزل بهم ألوان الصدمات النفسية والجسدية، وتدفع بهم نحو سلوك طرق الرذيلة. ومن هنا فإنهم كانوا يقومون بأنواع الطقوس لدفع شرور آلهات الشر[4]. وقد تحوّلت هذه المجموعة من الأرواح الشريرة في الديانة اليهودية والمسيحية إلى كيان شرّير واحد اسمه الشيطان، وهو في الحقيقة زعيم تلك الطائفة من الشياطين أو الملائكة المطرودين من ملكوت السماء. وإن هذا الزعيم الشيطاني هو الذي أغوى آدم وحواء في جنية عدن، وأغراهما باقتراف المعصية، ليتمّ إخراجهما وطردهما من تلك الجنة[5].[6] وعليه فإن الشيطان في الثقافة المسيحية هي من تلك الطائفة من الملائكة الذين تمرّدوا على الله. وكانوا

---

١. المصدر: شهر آييني، مصطفى ، زيرك باروقي، عزيزة، المقالة بعنوان «**فرض اهريمن بداندیش و طرح فلسفی دکارت**»، في مجلة (**پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز**) التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ١٣، ٢٠١٣م، الصفحات ٤٧ إلى ٦٧.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل الفلسفة من جامعة تبريز.

٣. باحثة على مستوى الماجستير، من جامعة تبريز.

4. Bianchi, U. (1987), "***Demons", in the Encyclopedia of Religion***, Vol. 4, Machillan Publishing Company, New York. p. 282.

5. Ibid, p. 290.

٦. هناك ما يُشبه هذا المطلب مع اختلاف يسير، نجده بشأن الشيطان في التعاليم الإسلامية أيضاً.

يطلقون على هذه المجموعة من الملائكة عنوان: «المنبوذين» و«المطرودين» أو «المرجومين»، و«العفاريت»، و«آلهات الشر»، أو «الشياطين».

«ربما يبدو الكلام عن الشيطان في كتاب مثل (تأملات في الفلسفة الأولى) مستغرباً بالنسبة إلى القارئ المعاصر، ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن النشاط المرتبط بالسحر في القرنين الخامس عشر والسادس عشر للميلاد، كان منتشراً في جميع أرجاء القارّة الأوروبية. وفي تلك الحقبة الزمنية كانت مراسم القضاء على الجن تقام على شكل احتفالات مهرجانية في الشوارع والهواء الطلق، وكانت هذه المهرجانات تحظى بشعبية وجماهيرية واسعة بين مختلف شرائح المجتمع. وفي هذه المهرجانات كان يتم توجيه الاتهام إلى شخص قد تلبّسه الجن أو الشيطان، ثم يقوم المختصّون في طرد الشياطين والجِنّة بأعمال غريبة وعجيبة لإخراج الجنّي أو الشيطان الذي تقمّص هذا الشخص. وفي أغلب هذه المهرجانات لا ينجو المجنون بنفسه، إلى الحد الذي قد يصل الأمر به إلى الإحراق حياً. وبعد ظهور عصر النهضة بدأ هذا النوع من المهرجانات بالانحسار تدريجياً».[١]

إن رينيه ديكارت في طرحه لفرضية إله الشر إنما يتحدث بلغة أبناء جيله وعصره، ولذلك لا يبدو كلامه غريباً أو عجيباً بالنسبة إلى المتدينين، بل وحتى الناس العاديين في عصره. فعندما يتحدّث ديكارت عن مكر وخداع إله الشر أو الشيطان، لا يقول شيئاً مغلقاً يتعذّر فهمه على أحد من أبناء جيله. لأن الشيطان أو إله الشر يمثل على الدوام وجوداً وكياناً لا يصدر عن ذاته شيء غير المكر والخداع والرذيلة. فهو يسعى على الدوام إلى إغواء الناس، ويُظهر لهم ما هو كاذب على أنه صادق. وبعبارة أخرى: إن إله الشر يقف إلى الضد تماماً من الإله الديكارتي، بمعنى أن ديكارت في مسار تأملاته يطرح إلهاً يضمن تحقق المعرفة واليقين ويدير حلقة التنظير، ومن أبرز صفاته هي الصدق والنزاهة من الخداع والاحتيال. والآن فإن هذا الإله الشرير ـ الذي ورد الحديث عنه في ختام التأمّل الأول في مقام الحلقة الأخيرة من سلسلة التشكيكات الديكارتية ـ يعمل أبداً على إغوائنا في مقام التنظير. يعمل ديكارت على نقل الإله ونقل الشيطان من دائرة العمل إلى دائرة التنظير، ويسعى إلى الاستفادة منهما في التأسيس لمنظومته الفكرية الجديدة.

ومن ناحية أخرى فإن عصر ديكارت قد اتسم بتفشي الشك. طوال فترة العصور الوسطى ـ حيث كانت المرجعية حكراً على الكنيسة ـ بدأت ردود الأفعال ضد الكنيسة بالظهور في نهاية هذه المرحلة وبداية عصر النهضة؛ إذ قامت مجموعة في إطار حركة الإصلاح الديني بالتشكيك في مرجعية الكنيسة والكتاب المقدس،

---

١. ماك فارلند بركن، **قرائت تأملات دكارت** (قراءة في تأملات ديكارت)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

وأخذت تثير هذا التساؤل القائل: ما هو المعيار الذي تمنح الكنيسة على أساسه الحق لنفسها في احتكار السلطة المطلقة؟ وقد انتقل هذا الشك والترديد في مورد ملاك الحقيقة في الفضاء الديني إلى الفضاء المعرفي أيضاً. حتى خيّم الشك في القرن السابع عشر للميلاد على الأجواء المعرفية بالكامل. ومن الجدير ذكره ـ بطبيعة الحال ـ أن الرحلات الاستكشافية المتعددة التي قام بها البحّارة والرحّالون والنظريات الفلكية لعلماء من أمثال غاليلو وكوبلر وكوبرنيق، قد أسهمت في تغيير النظرة القديمة إلى العالم، ولم تكن هذه المسألة بعيدة التأثير عن رواج التشكيك في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد. وكان التشكيك الإغريقي القديم معروفاً بالكامل طوال عصر النهضة، وكان يُعد من العناصر الأساسية اللاعبة في حقل المعتقدات الدينية والفلسفية. وفي هذه المرحلة أعيد إحياء مولفات سيسرو، وسكستوس، وامبريكوس، وديوجينس لارتيوس، وبورن. وهي المؤلفات التي يدور مفهومها الكلي والعام حول تعليق الحكم بشأن كل شيء تقريباً. وكانت الشخصيتان المعروفتان في التشكيك في القرن السادس عشر للميلاد هما سانتشز ومونتني. وكان مونتني يعمل على توظيف الشك في الدفاع عن الدين.

لقد كان ديكارت على معرفة تامة بجميع الأفكار والمعتقدات التشكيكية في عصره وسطوتها على أذهان المثقفين والمفكرين في ذلك العصر. ولكي يعمل على بناء منظومته الفلسفية اليقينية التي لا تقبل الشك، لم يكن أمامه من طريق سوى العمل قبل كل شيء على ردّ التشكيك وإيضاح خواء براهين الشكاكين. وقد عمل لهذه الغاية بطرح سلسلة من البراهين التشكيكية، وقد تمثّل أكثرها تطرّفاً بفرضية إله الشر، حيث أخضع بهذه الفرضية العالم الخارجي بأسره إلى الشك والترديد. لقد تحدّث ديكارت عن فرضية إله الشر في ختام التأمّل الأول من كتابه (تأمّلات). في حين لا نرى في كتابه (مقال في المنهج) ـ الذي نشره قبل التأملات ـ أيّ إشارة إلى هذه الفرضية ، ولا نرى حتى إشارة إلى فرضية الإله المحتال، حيث يكتفي في بيان شكوكه بمجرّد الشك في المعطيات الحسية وبرهان المنام والرؤيا فقط. كما أن ديكارت لا يتعرّض في كتاب (أصول الفلسفة) ـ الذي أصدره بعد (تأمّلات) ـ إلى فرضية إله الشر، ولكنه يذكر فرضية الإله المحتال. وفي كتاب (الاعتراضات والإجابات) يتعرّض في بعض الموارد ـ في قبال منتقديه ـ إلى البحث عن فرضية إله الشر، كما يتحدّث في الرسائل والحوار مع بورمان في بعض الموارد القليلة عن فرضية إله الشر أيضاً، وقد سعينا في هذه المقالة ـ في حدود الإمكان ـ إلى بحث هذه المسألة مع أخذ جميع مؤلفات ديكارت بنظر الاعتبار.

يبدو أن ديكارت من خلال طرحه لفرضية إله الشر، قد خلق تحدياً أمام فلسفته الأخرى. إن السؤال هو: هل فرضية إله الشرّ وفرضية الإله المحتال فرضية واحدة، ولهما آلية عمل ومهمّة واحدة، بحيث أن إبطال أحدهما يؤدي من تلقائه إلى إبطال الآخر، أم هما فرضيتان مستقلتان ومنفصلتان عن بعضهما، وأن ديكارت قد استعمل كل واحد منهما لأداء وظيفة خاصة به؟ وهل تمكّن رينيه ديكارت ـ بعد بيان

إله الشر وبلوغه بالشك إلى ذروته ـ من ردّ جميع البراهين التشكيكية، وسدّ الطريق أمام جميع أنواع الشك والترديد من أجل الوصول إلى اليقين؟ وهل بمقدوره إزالة الشك من العالم الخارجي وقطع يد إله الشر عنه؟ هذه أسئلة نسعى في هذه المقالة إلى الإجابة عنها.

التشكيكات الديكارتية ودور إله الشر

على الرغم من أن رينيه ديكارت يعمد في كتابيه «مقالات في المنهج» و«أصول الفلسفة» إلى طرح تشكيكات جوهرية، يخصص تمام التأمّل الأول من كتاب (تأمّلات) بعرض فرضياته التشكيكية. وفي التأمّل الأول بدأ شكوكه وتردده بالشك في المعطيات الحسيّة، ثم سعى من خلال ذكره لبرهان الجنون إلى تحديد الشك بالحواس والمعطيات الحسيّة.

بيد أن تحديد رقعة الشك والتردد بالحواس لا يستمرّ طويلاً؛ إذ سرعان ما يعمد ديكارت ـ من خلال طرح برهان آخر باسم برهان المنامات والرؤى ـ إلى تعميم الشك والتردد على جميع مساحة الحواس. ثم رام بعد ذلك ـ من خلال بيانه لبرهان الرسم والمقارنة بين تجارب المنام وتجارب اليقظة من جهة والصوَر المرسومة من جهة أخرى ـ طرح هذه المسألة القائلة: حتى أكثر الأخيلة والأوهام والصوّر الزائفة تحتوي هي الأخرى على مقولات واقعية. وإن مقولات مثل: البُعد والشكل والمقاس والعدد والمكان والزمان، تُعدّ من هذا القبيل. لا بد من الالتفات إلى أن هذه المقولات الموجودة في المنامات والأخيلة، ليست مادية ولا جسمانية، وبالتالي فإنه على أساس هذا الاستدلال يبقى وجود العالم المادي والعلوم التي تبحث عن الأشياء المادية، من قبيل: علم النجوم والطب، غير يقيني. وأما في علوم من قبيل: الهندسة والرياضيات، فإنها حيث ترتبط بالمقولات الآنف ذكرها، لا يمكن التشكيك فيها. وعليه فإن الذي نجا حتى الآن من جميع هذه التشكيكات هو علم الهندسة والرياضيات فقط:

> **«إذ سواء كنت نائماً أو مستيقظاً، يبقى حاصل الجمع بين الاثنين والثلاثة خمسة، ولن يكون للمربّع أكثر من أربعة أضلاع، ومن المحال أن يذهب بنا الظن في مثل هذه الحقائق إلى غير ذلك»**[1].

وقد سعى ديكارت من خلال بيان فرضية الإله المحتال إلى نقل الشك إلى حقل الرياضيات أيضاً، وذلك إذ يقول:

> **«وعلى الرغم من ذلك كله، كان هذا السؤال يلحّ عليّ منذ البداية، وهو أن هناك إله قادر مطلق قد خلقني على هذه الشاكلة. ومن أين لي أن أعرف أنه لم يقم بشيء**

1. CSM II 14.

بحيث لا تكون هناك أرض ولا سماء ولا شيء منبسط ولا حجم ولا مكان، ومع ذلك صاغ وعيي وذهني بحيث تبدو لي جميع هذه الأمور وكأنها موجودة أمامي؟ ... أليس من الممكن أن أقع في الخطأ كلما جمعت بين الاثنين والثلاثة فأظنها خمسة، وأرى أضلاع المربّع أربعة دائماً والحال أنها ليست كذلك في الواقع؟»[1].

وعلى الرغم من أن ديكارت قد وصل هنا إلى التشكيك في جميع معتقداته السابقة، إلا أنه لا يكتفي عند هذا الحد، ويسعى إلى الذهاب بتشكيكاته إلى أبعد من ذلك من خلال طرحه لفكرة وجود «الإله الشرير والمحتال والقادر جداً». ويمثل الاستدلال على وجود هذا الإله الشرير آخر الحلقات في سلسلة تشكيكاته، حيث تتجلى هذه الحلقة على شكل أكثر صوَر الشك تطرّفاً:

أفترض ليس هو الله الخير الأسمى ومصدر الحقيقة، بل هو الإله الشرير القوي المحتال، الذي حشد كل قدراته لكي يضلّني ويخدعني. وأرى أن السماء والفضاء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكل شيء موجود في الخارج، ليس سوى أوهام ومنامات، خطّط لها هذا الإله الشرير، لكي يضلل بها قواي الإدراكية. وأرى أني على الرغم من امتلاكي ليدين وعينين ولحم ودم وحواس، إلا أنني لا أمتلك في الحقيقة شيئاً من ذلك أبداً[2].

بعد ملاحظة الفرضيات التشكيكية لديكارت، ندرك أنه في نهاية المطاف ومن خلال طرح فرضية الإله المحتال يصل بشكه إلى أقصى حدود التطرّف؛ حيث يشك في كل شيء تقريباً، بما في ذلك الرياضيات والهندسة أيضاً. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: بعد أن ذكر ديكارت جميع تشكيكاته السابقة، ما الذي دفعه أخيراً إلى ذكر فرضية الإله الشرير؟ فما الذي كان يهدف إليه رينيه ديكارت من وراء ذكره لهذه الفرضية؟ لقد ذكر شرّاح أفكار ديكارت آراء متفاوتة ومختلفة في هذا الشأن، ومن خلال قراءة هذه التفسيرات نستطيع أن نفهم دور الإله الشرير بشكل أفضل.

يرى ريتشارد بابكين أن غاية ديكارت من بيان فرضية إله الشر، هي توسيع دائرة الشك لتشمل حتى الحقائق الأصلية والجوهرية للمنطق والرياضيات أيضاً. وقد رأى بابكين أن ديكارت حيث يواجه مشاكل كلامية بسبب ذكره لفرضية الإله المحتال ، عمد بعد افتراضه وجود الإله المحتال، إلى التعريف بالإله الشرير للتخلّص من المعضلات الكلامية المترتبة على افتراض الإله المحتال[3]. وعلى هذه الشاكلة فإن بابكين يرى أن ديكارت قد استبدل فرضية الإله المحتال بفرضية الإله الشرير، وفي الحقيقة فإن بابكين يرى أن فرضية الإله الشرير صورة مهذّبة عن الفرضية السابقة؛ أي: فرضية الإله المحتال. وقد استند بابكين في

1. Ibid.

2. CSM II 15.

3. R.H. Popkin. (1968), ***The History of Scepticism from Erasmus to Descartes***, New York, Harper. P. 184.

تأييد كلامه إلى كلام ديكارت في التأمّل الأول، في ختام فرضية الإله المحتال وقبل بيان فرضية الإله الشرير؛ حيث يقول رينيه ديكارت: «ربما لا يسمح الله لي بالانخداع على هذه الشاكلة؛ إذ يقال إنه خير مطلق»[١]. مع أخذ كلام بابكين بنظر الاعتبار، لو كانت فرضية الإله الشرير بديلاً لفرضية الإله المحتال، يكون دور الإله الشرير في مسار الشك الديكارتي هو توسيع دائرة الشك إلى مساحة من المعرفة، لينجو بنفسه من التشكيكات السابقة؛ أي بالحقائق الأصلية والجوهرية للمنطق والرياضيات.

ويرى فرانكفورت بدوره أن دور الإله الشرير في مسار الشك الديكارتي هو نقل الشك إلى حقل الرياضيات[٢]. فهو يرى أن الإله الشرير لديكارت يجعل من المسائل والمعادلات الرياضية أمراً مشكوكاً فيه[٣]. إن هذه المعادلات الرياضية أمور بسيطة للغاية وكلية، وإن الحساب والهندسة من وجهة نظر ديكارت يتعاملان بها[٤]. يقول ديكارت في التأمّل الأول، بعد بيان برهان المنام والرسم: إن هذه الأمور البسيطة جداً والكلية لم تتعرّض بعدُ لتكون مورداً للشك. وهو يرى أن هذه الأمور الكلية والبسيطة للغاية تشمل:

«الطبيعة المادية بشكل عام وامتدادها، وكذلك شكل الأشياء الممتدّة، والكمية أو المقدار والعدد وكذلك المكان الذي تحلّ فيه، والزمان الذي يحدد فترة بقائها ودوامها، وأموراً من هذا القبيل»[٥].

يذهب هاتفيلد إلى الاعتقاد بأن رينيه ديكارت يعمل على توظيف فرضية الإله الشرير «بوصفها أداة للتأثير»، ليتجه بالمفكر إلى هذه الناحية التي يقول فيها: ليس الله، بل مخادع شرير يسعى على الدوام إلى خداعه والاحتيال عليه؛ ليثبت بذلك أن جميع معتقداته السابقة كاذبة[٦]. ويرى هاتفيلد أن دور الإله الشرير هنا يكمن في وضع التحديات أمام المعتقدات السابقة، وإيصال الشك إلى أقصى مراحل التطرّف، ولكنه يقول بعد ذلك:

«يبدو أن ديكارت لكي يتجنّب القول بأن الله يمكن أن يكون مخادعاً، قد أطلق على هذا المحتال المفترض عنوان الإله الشرير»[٧].

---

1. CSM II 14.
2. H. Frankfurt, (1970), ***Demon, Dreamers and Madmen***, New York, Bobbs Merrill. p. 80.
3. Ibid, p. 76.
4. CSM II 14.
5. Ibid.
6. G. Hatfield, ***Routledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations***, London and New York, Routledge, 2003. P. 88.
7. Ibid.

وعلى هذا الأساس فإن هاتفيلد بدوره يذهب إلى القول بأن ديكارت إنما ذكر فرضية الإله الشرير بدلاً من الإله المحتال؛ للحيلولة دون الوقوع في المشاكل الكلامية.

وذهب جون كرييرو في كتابه (بين عالمين: قراءة في تأمّلات ديكارت) إلى الاعتقاد بأن رينيه ديكارت إنما ذكر فرضية الإله الشرير لتقوية وتثبيت النتائج المترتبة على برهان المنام[١].

وفي المقابل يذهب كاتينغهام ـ المختص المعاصر والشهير بأفكار ديكارت والمترجم الرئيس لأحدث الترجمات لأعمال ديكارت باللغة الإنجليزية ـ إلى الاعتقاد قائلاً: «إن فرضية الإله الشرير لا صلة لها بالفرضية السابقة (الإله المحتال)»[٢]. إنه يعتبر فرضية الإله المحتال مستقلة عن فرضية الإله الشرير، ويرى:

«أن فرضية الإله الشرير سوف تساعدنا على الإصرار على شكوكنا، حتى عندما تبدو مهملة من وجهة نظر عقلنا السليم»[٣].

يرى كاتينغهام أن دور الإله الشرير هو توسيع رقعة الشك لتصل إلى أبعد مدياتها تطرّفاً. من خلال دراسة آراء هؤلاء المفسرين ندرك أنهم قد اقتصروا على بيان الدور الذي يلعبه الإله الشرير في الشك الديكارتي، ولم يذهبوا إلى أبعد من ذلك. وفيما يلي سوف نسعى من خلال الرجوع إلى مؤلفات ديكارت إلى إثبات أن تفسير كاتينغهام لهذه المسألة أصح من تفسير سائر الشارحين لآراء ديكارت. وفيما يلي سوف نسعى إلى بيان المشكلة التي يمكن أن يواجهها النظام الفلسفي لديكارت بسبب ذكره لفرضية الإله الشرير.

دور الإله الشرير والبيان الفلسفي لديكارت

يظهر من كلمات رينيه ديكارت بوضوح أن فرضية الإله الشرير وفرضية الإله المحتال فرضيتان تشكيكيتان منفصلتين ومستقلتين عن بعضهما، وهو لم يذكر أبداً أنه قد أحلّ الإله الشرير محل الإله المحتال. وكما سبق أن ذكرنا فإن رينيه ديكارت قال في التأمّل الأول بعد بيان برهان المنام والرسم: إن علوماً من قبيل: الحساب والهندسة، لا تزال قطعية وغير قابلة للترديد والشك. وبعد بيان هذا الكلام، عمد في الفقرة اللاحقة إلى تقديم فرضية الإله المحتال، وبذلك يسعى إلى توسيع مساحة الشك لتشمل حقل الرياضيات أيضاً:

«أليس من الممكن أن أقع في الخطأ كلما جمعت بين الاثنين والثلاثة فأظن أن حاصل الجمع خمسة، وأرى أضلاع المربّع أربعة دائماً والحال أنها ليست كذلك في الواقع؟»[٤].

---

1. John Carriero, ***Between Two Worlds: A Reading of Descartes' Meditations*** (2009) Princeton University Press. P. 59 - 60.
2. J. Cottingham, (1991), "**The Role of the Malignant Demon", In George Moyal** (ed), Rene Descartes: Critical Assessments, Vol. I pp. 129.
3. Ibid.
4. CSM II 14.

إن ديكارت نفسه عند بيان فرضية الإله المحتال، يبدو ملتفتاً إلى المشاكل الكلامية التي تترتب على كلامه، حيث يقول: «ولكن ربما لا يسمح الله لي بالانخداع على هذه الشاكلة؛ إذ يقال إنه خير مطلق»[١].

وعلى الرغم من أن ديكارت يُشير إلى هذه المسألة وهي أن الله خير مطلق، وأن الخداع يتعارض مع الخيرية المطلقة، وفي نهاية المطاف يذكر أمراً يثبت أنه بمقتضى أسلوب التحليل، في هذا الموضع من التأمّلات لا يؤمن بأن الله ليس مخادعاً، ويشك في خيريته: «وعلى الرغم من ذلك كله، لا يمكن إظهار القول الأخير»[٢،٣] يتخذ ديكارت قراراً بنبذ جميع معتقداته السابقة من أجل الوصول إلى اليقين وتأسيس نظام فلسفي موثوق ولا يقبل الشك. ومن هنا فإنه يقول في بداية التأمّل الأول:

«لقد تنبّهت قبل عدّة سنوات إلى أخطاء كنت أنظر إليها في صغري بوصفها أموراً قطعية لا تقبل النقاش، و[كذلك] إلى ماهية البناء الكامل الذي أقمته لاحقاً على أساس تلك الأخطاء؛ فتنبّهت إلى أني لو أردت التأسيس لشيء ثابت وراسخ في العلوم، فإنه يتعيّن عليّ أن أهدم كل شيء بالكامل ثم أعمل بعد ذلك على بنائه من جديد، والانطلاق في هذا الأمر من المباني»[٤].

تصبّ كلّ جهود ديكارت في التأمّل الأول على التخلي عن جميع معتقداته السابقة، ليتمكن في نهاية المطاف من الوصول إلى أمر يقيني لا يقبل الشك، حتى لا يتمكن بعد ذلك من التشكيك فيه. وعلى هذا الأساس فإن رينيه ديكارت في التأمّل الأول ليس في موقع من يستطيع الحديث بكل ثقة واطمئنان عن خيرية الله وعدم كونه محتالاً، كما أن فحوى كلماته يوحي بأنه لم يكن يهدف إلى ذلك. إنه بعد بيان فرضية الإله المحتال، قال في الفقرة اللاحقة:

«ليس هناك في جميع معتقداتي السابقة ما لا يقبل التشكيك إلى حدّ ما، وهذه ليست نتيجة اعتباطية، وإنما تقوم على أدلة متقنة ومحسوبة بالكامل»[٥،٦].

---

1. Ibid.

2. Ibid.

٣. بمعنى أنه لا يمكن القول: حيث إن الله خير مطلق، إذن فهو لا يسمح بأن أنخدع. جدير بالذكر أن ما ذكرناه هنا كان على أساس الترجمة الإنجليزية لكتاب تأمّلات عن اللغة اللاتينية: (yet this last assertion cannot be made) في حين وردت هذه العبارة في الترجمة الفرنسية لكتاب تأملات على النحو الآتي: «ومع ذلك كله، ليس هناك شك في أنه لن يأذن بذلك» (yet I cannot doubt that he does allow this)؛ بمعنى: لا شك في أن الله قد أذن بأن ننخدع من حين لآخر.

4. CSM II, p. 12.

5. CSM II, p. 15.

٦. يبدو من هذا الكلام بوضوح أن القول بخيرية الله يندرج بدوره ضمن المعتقدات التي تقبل التشكيك.

كما أنه بعد تقديم فرضية الإله المحتال وقبل بيان فرضية الإله الشرير، يعلن عن قبوله بأن الله مخادع:

«أرى أنه سيكون طرحاً جيداً؛ حيث أعيد إرادتي إلى مسار مغاير تماماً، وأعتبر نفسي مخدوعاً، وأتظاهر لفترة من الزمن بأن عقائدي السابقة كانت خاطئة بالكامل ... أنا على يقين من أنه لن يكون هناك أيّ خطر أو خطأ في هذا الطرح»[١].

وعلى هذا الأساس فإنه بالنظر إلى كلمات ديكارت ندرك أنه إنما يعمل على بيان فرضية الإله المحتال بشكل جاد في التأمّل الأول، ولا يبدو أنه في قلق من تبعاتها الكلامية أبداً؛ لأنها مجرّد فرضية للمساعدة على التخلّي عن الأحكام المسبقة وتنقية الذهن من الحواس والآراء السابقة في إطار الوصول إلى اليقين[٢]. إنه بعد الوصول إلى اليقين يستطيع أن يبيّن أن الله خير مطلق وأنه ليس مخادعاً، وإذا لم يفعل ذلك يمكن لنا عندها أن ننتقد ديكارت ونقول له بأنه سيواجه مشاكل كلامية، وأما في التأمّل الأول فلا يمكن توجيه مثل هذا النقد إليه.

إن رينيه ديكارت بعد بيان فرضية الإله المحتال، أثبت ـ في الختام وبعد بيان هذا القول: «إني في الوقت الراهن لم أستسلم لعدم الثقة أكثر من المطلوب»[٣] ـ أن فرضية الإله المحتال لم تبلغ بشكه بعد إلى أقصى مديات الشك التي يمكن بلوغها تطرّفاً، وبالتالي لا بد من طرح وبيان فرضية تشكيكية أخرى، وهي فرضية الإله الشرير. إنه تماماً وبعد بيان هذه المسألة عمد إلى الخوض في بيان فرضية الإله الشرير. وعلى هذا الأساس يمكن لنا القول ـ بالالتفات إلى هذا الكلام من رينيه ديكارت ـ إن غايته من بيان فرضية الإله الشرير، هي العمل على التوسعة المتطرّفة لدائرة الشك والترديد، وهذه مسألة كان يرى أنه لم يتمكن من الوصول إليها بفرضية الإله المحتال. قال ديكارت في مستهل بيانه لفرضية الإله الشرير:

«أفترض ليس هو الله الخير الأسمى ومصدر الحقيقة، بل هو الإله الشرير القوي المحتال، الذي حشد كل قدراته لكي يضلّني ويخدعني»[٤].

---

1. CSM II, p. 15.

٢. شجب آباء الكنيسة في عام ١٦١٦ م دفاع غاليلو عن نظرية القائلة بحركة الأرض رسمياً، ولكنهم أضافوا إلى شجبهم قيداً يقول إذا كانت هذه النظرية «في مقام الافتراض فقط»، بمعنى التعاطي معها بوصفها أداة توضيحية لا تدعي وصف الحقيقة، فلا إشكال فيها. وربما بالالتفات إلى هذا القيد عمد رينيه ديكارت إلى إيراد بحث احتيال الله «على مستوى الفرضية» في التأمّل الأول، دون أن يكون في قلق من الوقوع في المشاكل الكلامية.

3. Ibid.

4. Ibid.

إن هذا الكلام من ديكارت يبدو مضللاً. إذ يبدو هنا أن ديكارت من خلال إيمانه وقوله بخيرية الله، يسعى إلى إحلال فرضية الإله الشرير محل فرضية الإله المحتال[١].

ولكن يجدر بنا الالتفات إلى تتمّة كلام ديكارت في فرضية الإله الشرير:

«أرى أن السماء والفضاء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وكل شيء موجود في الخارج، ليس سوى أوهام ومنامات ... وأرى أني على الرغم من امتلاكي ليدين وعينين ولحم ودم وحواس، إلا أنني لا أمتلك في الحقيقة شيئاً من ذلك أبداً»[٢].

بالنظر إلى هذا الكلام من ديكارت ندرك أن الذي شكّ فيه من خلال بيانه لفرضية الإله الشرير هو معتقداتنا العادية عن العالم الخارجي، بمعنى أنه هذه المعتقدات ليست هي ذات المعتقدات التي ينشدها في فرضية الإله المحتال. وكما سبق أن ذكرنا فإن ديكارت في فرضية الإله المحتال قد تحدّث عن قابلية حقائق الرياضيات للتشكيك. وعلى هذا الأساس لا يبدو أن رينيه ديكارت قد أحلّ فرضية الإله الشرير محلّ الإله المحتال. ثم إنه كما سبق أن ذكرنا فإن ديكارت قد قبل بأن يكون الله محتالاً في فرضية الإله المحتال، وعلى فرض أنه قد أحل فرضية الإله الشرير محل الإله المحتال، لا تزول المشكلة الأصلية المتمثلة بفرضية احتيال الله.

ولكن يبدو أنه بناء على مقتضى منهج التحليل حيث تبدأ فيه كل مرحلة بالتشكيك في نتائج المرحلة السابقة، وبالتالي تعزيز وتقوية تلك النتائج والارتقاء بها إلى مستوى أعلى، فإن ديكارت يبدأ فرضية الإله الشرير بالتشكيك في نتائج فرضية الإله المحتال. وبطبيعة الحال فإن النقطة الأخرى هي أن ديكارت كلما اقترب من دائرة الإلهيات يعمد مثل العادة إلى التزام جانب الاحتياط إلى حدّ ما، وإن كلامه في بداية فرضية الإله الشرير بدوره يعود بجذوره إلى حدّ ما في هذا البُعد من النظر. والشاهد الآخر على أن ديكارت لم يتخلّ عن فرضية الإله المحتال في كتاب (تأمّلات) هو المسألة التي يثيرها في الأصل الخامس من القسم الأول من (أصول الفلسفة) تحت عنوان «لماذا يمكن الشك حتى في البراهين الرياضية أيضاً»؛ إذ يقول:

«نحن كذلك نستطيع أن نشك في جميع الأشياء الأخرى التي كان وجودها مسلّماً بالنسبة لنا، بما في ذلك البراهين الرياضية والأصول التي كنا في السابق نتصور أنها بديهية ... والدليل الرئيس هي أننا كنا قد قلنا إن هناك إله قادر قد خلقنا. والآن نحن

---

١. وبطبيعة الحال لو التفتنا في هذا المورد إلى كلام ديكارت في هذا الشأن حيث يقول: «يقال إنه خير مطلق»، ندرك من عبارة «يقال» أنه كان يرى القول بخيرية الله جزءاً من المعتقدات السابقة، وهي في هذه المرحلة من التأملات عرضة للشك بشكل كامل.

2. Ibid.

لا ندري هل يمكن أن يريد لنا أن نكون مخدوعين حتى في تلك المسائل التي كانت تبدو لنا في غاية البداهة. إن انطلاء الحيَل علينا في السابق، خير دليل على إمكانية أن نقع على الدوام ضحية للخديعة»[١].

بالالتفات إلى المطلب الآنف ذكره، ندرك أن ديكارت لم يذكر فرضية الإله المحتال في كتاب (التأمّلات) فقط، بل وقد ذكرها في كتاب (أصول الفلسفة) في سياق التشكيك في الحقائق والأصول الرياضية أيضاً، وليس الأمر أبداً بأنه قد تخلى عن فرضية الإله المحتال بسبب المشاكل الكلامية، وأحلّ محلّها فرضية الإله الشرير. بالنظر إلى أن كتاب (أصول الفلسفة) قد صدر بعد سنوات من كتاب (تأمّلات)، فلو أن ديكارت كان قد أحلّ الإله الشرير محلّ الإله المحتال في كتاب تأمّلات، كان يجب أن لا نرى تكرار برهان الإله المحتال في كتاب أصول الفلسفة مجدّداً للتشكيك في الرياضيات. وكأن ديكارت في بيان فرضية الإله المحتال لم يكن في قلق من المشاكل الكلامية أبداً، وإن كان يلتزم جانب الاحتياط شيئاً ما في كتاب تأمّلات[٢].

ذكرنا حتى الآن أن فرضية الإله الشرير تختلف عن فرضية الإله المحتال، ولا تمثّل بديلاً لها. كما ذكرنا أن الغاية من بيان فرضية الإله الشرير هي البلوغ بالشك إلى ذروته. إن رينيه ديكارت في فرضية الإله الشرير يعمد إلى التشكيك في «جميع الأشياء الخارجية» بمعنى أنه يشك في العالم الخارجي برمّته، وهذا الأمر لم يتحقق في التشكيكات السابقة. وفي الحقيقة فإن ديكارت من خلال فرضية الإله الشرير، افترض أن العالم الخارجي كله وهم وخيال، يلقيه الإله الشرير في روعنا بواسطة ذاته المخادعة. وإنه في تأمّلاته اللاحقة يسعى إلى إعادة العالم الخارجي إلى موقعه. ولكن لا بدّ من الالتفات إلى أن على ديكارت في

1. CSM I, p. 194.

٢. بطبيعة الحال لا نجانب الصواب كثيراً لو قلنا إن ديكارت كان في قلق من المشاكل المحتملة التي قد تنشأ من بيان موضوع «الإله المحتال». لا سيّما وأنه في عام ١٦٣٨ م ـ أي قبل ثلاث سنوات من صدور كتاب تأمّلات ـ كتب رسالة إلى أنطوني فاتييه ـ وهو من اليسوعيين في مدرسة لافلاش ـ قال فيها: إنه قد حذف برهان ما بعد الطبيعة المرتبط بالطبيعيات من المقالة؛ وذلك لأن هذا البرهان يحتاج إلى براهين تشكيكية أقوى؛ ليتمكن القارئ بواسطتها من «استعادة الذهن من قبضة الحواس»، إلا أنه «لم يجرؤ» على عرض مثل هذا البرهان على العامة (CSMK 86). ويبدو أن مراد ديكارت من البراهين التشكيكية الأقوى كان هو برهان «الإله المحتال» الذي هو أقوى من برهان «المنام» الذي جاء في المقالة، ويظهر في كتاب تأمّلات. كما كتب ديكارت سنة ١٦٣٧ م في رسالة إلى مارسن، أنه لم يذكر التشكيك المطلوب في المقالة بشكل كامل؛ وذلك لأن هذا الكتاب قد تمّ تأليفه باللغة الفرنسية وهو في متناول الجميع (53 CSMK). ولكنه ذكر في ذات هذه الرسالة أنه قام قبل ذلك بثمانية أعوام بإعداد مقدمات رسالة باللغة اللاتينية في ما بعد الطبيعة، وأنه قد ذكر هذا البرهان هناك بالتفصيل إلى حدّ ما. بمعنى أن ديكارت يُشير في هذه الرسالة إلى أنه قد ذكر هذا البرهان في كتاب تأمّلات دون أيّ خوف أو وجل.

هذه الحالة أن يُبطل فرضية الإله الشرير؛ لأنه إنما شكك في جميع العالم بواسطة هذه الفرضية. وعليه فإنه إذا أراد أن يثبت العالم الخارجي وأنه ليس وهماً أو خيالاً، يتعيّن عليه قبل كل شيء أن يُبطل هذه الفرضية. ولكن هل نجح ديكارت في ردّ هذه الفرضية، أو هل قام بإبطال وردّ فرضية الإله الشرير أصلاً؟

يبدو أن رينيه ديكارت بعد التأمّل الأول، ينسى فرضية الإله الشرير بالمرّة. وإنه في التأمّل الثاني يسعى إلى الوصول إلى نقطة يقينية، وبالتالي فإنه يعثر عليها في ما عبّر عنه بـ «الكوجيتو»[١]. إن هذه النقطة اليقينية تمثل الأصل الأولي بالنسبة إلى ديكارت؛ حيث يمكنه أن يقيم نظامه الفلسفي على أساسها. بيد أن الشيء اليقيني الوحيد الذي توصّل إليه ديكارت عبر تأمّله الثاني إنما هو إدراكه لوجوده، ولا يزال وجود العالم الخارجي وحتى جسمه وأعضاء بدنه لا تزال موضع شك وترديد. وفي التأمل الثالث يعمد إلى إثبات وجود الله، وبعد بيان البراهين على إثبات وجود الله، يصل إلى نتيجة مفادها أن الله كمال مطلق، ولأنه كمال مطلق، إذن لا يمكن أن يكون محتالاً ومخادعاً. وأما التأمل الرابع فيختص بمبحث «الحقيقة والخطأ»، والتأمّل الخامس يختص بـ «ماهية الأمور المادية والملاحظة الثانية لوجود الله». وفي نهاية المطاف فإنه في التأمّل السادس يخوض في إثبات وجود العالم الخارجي، ويسعى ـ من خلال الاستناد إلى عدم كون الله مخادعاً ومحتالاً وكونه محباً للخير ـ إلى إثبات وجود العالم الخارجي. إن ديكارت لم يقدّم هنا أيّ إشارة إلى الإله الشرير أبداً، ويركز كل بحثه على محور عدم كون الله محتالاً أو مخادعاً. ولكن كما سبق أن ذكرنا فإن ديكارت إنما طرح في التأمّل الأول فرضية الإله المخادع من أجل التشكيك في حقائق الرياضيات، وأنه إنما طرح فرضية الإله الشرير في البين لتوسيع دائرة الشك في وجود العالم الخارجي. بالنظر إلى المسار المنطقي للتأمّلات السابقة وبناء على ما يتقضيه منهج التحليل، كان من المتوقّع من ديكارت عند الخوض في إثبات وجود العالم الخارجي أن يقوم بإبطال فرضية الإله الشرير. ولكن يبدو أن ديكارت عند المضيّ في تأملاته قد نسي التأمّل الأول، وفجأة بدلاً من فرضية الإله الشرير وإبطالها، يعمل على إبطال فرضية الإله المحتال، ويقيم سائر تأمّلاته الأخرى على هذا الأساس، في حين قد أثبتنا في التأمل الأول أن هاتين الفرضيتين منفصلتين عن بعضهما. كما لم يعمد ديكارت في آثاره الآخرى إلى ردّ فرضية الإله الشرير، وفي أصول الفلسفة اكتفى بطرح مسألة عدم كون الله مخادعاً، وعمل بذلك على إثبات العالم الخارجي[٢].

---

١. «أنا أفكر إذن أنا موجود».

٢. وحتى لو سلّمنا بأن ديكارت قد تخلى عن فرضية الإله المحتال بسبب مشاكلها الكلامية، وأنه قد جاء بفرضية الإله الشرير لتكون بديلاً عن فرضية الإله المحتال، مع ذلك لا يبدو من المنطقي أن ينسى فرضية الإله الشرير عند مواصلة تأمّلاته بالمرّة، ويعود ثانية إلى طرح وإبطال فرضية الإله المحتال التي سبق له أن تخلى عنها بسبب المشاكل الكلامية

وبطبيعة الحال هناك شواهد في رسائل ديكارت تثبت أن فرضية الإله المحتال لم تكن من عقيدته، وإنما هو قد نسب الاحتيال إلى الإله الشرير فقط. وقد سعى في هذه الرسالة صراحة إلى إثبات أنه لم يستخدم فرضية الإله المخادع في التأمّل الأول من الأساس، وإنما ذكر فرضية الإله الشرير أو الشيطان الشرير فحسب. ويعود أصل القضية إلى المناظرة العامة المنعقدة في جامعة ليدن ضدّ رينيه ديكارت، وقد تمّ التعريف هناك بآراء ديكارت بوصفها دليلاً دامغاً لنسبة الكفر والإلحاد إليه، وكان الدليل الأهم في هذه المناظرة لإثبات كفره هي «فرضية الإله المحتال» التي ذكرها في التأمّل الأول؛ حيث قالوا إن ديكارت يريد أن يثبت في هذه الفرضية أن الله محتال ومخادع. وقد توجه ديكارت للدفاع عن نفسه في رسالة كتبها إلى المسؤولين في جامعة ليدن سنة ١٦٤٧ م ـ دون أن يشير أبداً إلى بيانه لفرضية الإله المحتال في التأمّل الأول ـ مباشرة إلى تلك الفقرة التي ذكرها ـ كما قلنا ـ على سبيل الاحتياط والحذر وبمقتضى منهج التحليل بعد بيان هذه الفرضية، وقال بعد ذكر هذه المسألة:

«لقد ميّزت في ذلك النصّ بوضوح بين الإله الذي هو خير مطلق والذي هو مصدر الحقيقة من جهة، والإله الشرير من جهة أخرى ... أنا لم أكن لأريد أو لأعتقد أو حتى لأن أفترض، أن الإله ـ الذي هو خير مطلق ـ محتال ومخادع ... بل على العكس، فإني قد افترضت ذلك بالنسبة إلى الإله الشرير ... إذ بالنظر إلى ما كنت قد أضفته من أن الله هو مصدر الحقيقة، وهذه الصفة لا تنسجم مع كونه محتالاً، لا يعود بوسعي فعل شيء غير ذلك»[1].

ثم استطرد ديكارت في الدفاع عن نفسه قائلاً:

«حيث كنت أعلم (أن الخير يحتاج إلى علة من دون نقص، في حين أن الشرّ يستتبع النقص)، وحيث كان سياق المتن يقتضي افتراض مخادع ومحتال شديد القوى، فقد ميّزت بين الإله الخيّر والإله الشرير، وذكرت أنه لو افترضنا محالاً وجود مثل هذا الإله المحتال القوي جداً، فإنه بسبب النقص الناشئ من الاحتيال لن يكون إلهاً خيّراً، وإنما يمكن اعتباره مجرّد إله شرير ... بيد أن غايتي من هذه الفرضية كانت سامية للغاية؛ لأني قد عملت على توظيفها لمجرّد القضاء على الشك والإلحاد بالطريقة الأمثل، وإثبات أن الله ليس محتالاً، وأنه أساس اليقين كله بالنسبة إلى البشر ... لم يعمل أحد مثلي في مؤلفاته ـ بمثل هذه الصراحة والجدية والدقة ـ على إثبات أن الإله الحقيقي ليس محتالاً»[2].

التي تترتب على القول بها.

1. CSMK 316.

2. Ibid.

إن الذي يبدو في رسالة ديكارت إلى المسؤولين في جامعة ليدن بوضوح، هو موقفه المختلف جداً في هذه الرسالة عن الموقف الذي اتخذه في التأمل الأول. إن موقف ديكارت في التأمّل الأول كما هو واضح من عنوانه١، وأعلن عنه ديكارت نفسه على مدى هذا التأمّل مراراً وتكراراً بوضوح، هو «الشك في كل شيء»٢. ولكنه في التأمّل الثالث بطبيعة الحال وبعد إثبات وجود الله وبيان الكمال الإلهي يعمل على إبطال كونه محتالاً:

«إنه (الله) لا يمكن أن يكون محتالاً أبداً؛ لأن النور الطبيعي يثبت بوضوع أن الخديعة والمكر والاحتيال إنما ينشأ من النقص»[٣].

بيد أن ديكارت حتى في هذا الموضع لا يأتي على ذكر الإله الشرير، وإنما يكتفي بمجرّد إبطال كونه محتالاً. إلا أنه في الرسالة المذكورة آنفاً يتخذ موقفاً قاطعاً وحازماً في نفي صفة المكر والخداع عن الله، وينسبها حصراً إلى إله الشرّ أو الشيطان.

يمكن أن نذكر لهذا الاختلاف في الموقف عدّة أسباب:

السبب الأول: أن ديكارت في هذا المقام إنما يحاور مجموعة لا تميل كثيراً إلى منهج التحليل وآليته في الشك، ومن هنا فإنه يسلك طريقاً يتناسب مع فهم هذه المجموعة من المحاورين، ومن المعلوم بداهة أنه يجب عليه أن يحاورهم من منطلق القطع واليقين.

السبب الثاني: أن ديكارت في هذا المقام لا يتحدّث من منطلق المفكر الذي لا يزال ماكثاً في مسار التأملات، بل يتحدّث من منطلق الفيلسوف الذي انتهى من تأمّلاته الستة، وهو الآن يتحدّث استناداً إلى النتائج اليقينية التي حصل عليها من خلال مجموع تلك التأملات. وبعبارة أخرى يمكن القول: إنه في هذا الموقف يتحدث من زاوية منهج التركيب والاستنتاج، لا من زاوية منهج التحليل[٤].

السبب الثالث: لقد كان رينيه ديكارت يسعى جاهداً إلى الابتعاد ما أمكنه عن الخوض في أودية النزاعات الكلامية، ومن هنا فإنه ما إن يستشعر بوجود مثل هذه المتاهات حتى يعمل ما أمكنه على إخراج نفسه من هذه المعمعة.

السبب الرابع: لو أن ديكارت كان في تأمّله الأول ينسب الاحتيال حقاً لا إلى الله بل إلى إله الشر؛ إذن لماذا نجده يبذل في التأمّل الثالث والتأمّل السادس كل هذا الجهد من أجل التأكيد على عدم اتصاف الله

---

١. العنوان هو: «ما يمكن الشك فيه».

2. CSM II 9 & 12.

3. CSM II 35.

٤. فيما يتعلق بمنهج التحليل، ومنهج التركيب، والاختلاف بينهما، انظر: (سبينوزا، باروخ، **شرح اصول فلسفه دكارت و تفكرات ما بعد الطبيعي** (شرح أصول فلسفة ديكارت وأفكار ما بعد الطبيعة)، ص ١ ـ ٣٥).

بالاحتيال، ويحاول إثبات وجود العالم الخارجي استناداً إلى عدم اتصاف الله بالاحتيال؟ ولماذا لا نرى أيّ أثر أو إشارة إلى هذه الإله الشرير والمحتال في سياق تأملاته اللاحقة؟

السبب الخامس والأخير: أن الذي يقوله ديكارت في هذه الرسالة إنما يأتي في إطار الانسياق والجري والتماهي مع عقيدة هذه المجموعة على سبيل المماشاة، وإلا فإن ما قاله في التأمل الأول يختلف عمّا قاله في هذه الرسالة اختلافاً كبيراً.

ومن الجدير ذكره بطبيعة الحال أن ديكارت على الرغم من أنه حتى في هذه الرسالة يسعى إلى التعريف بفرضية الإله الشرير ـ الذي يسعى بالمطلق إلى الاحتيال علينا ـ في سياق «القضاء على الشك والإلحاد»، إلا أنه لا يشير أبداً إلى كيفية إبطال هذه الفرضية في نهاية المطاف، وإنما يركز اهتمامه كله على إثبات هذه المقولة، وهي أنه لم يكن يقصد نسبة الاحتيال والخداع إلى الله.

وجود العالم الخارجي

إن المشكلة الأساسية تكمن في أن رينيه ديكارت ـ كما رأينا ـ حيث شكك في التأمّل الأول من خلال فرضية الإله الشرير في جميع العالم الخارجي والأمور العينية، فإنه حالياً إذا لم يبذل جهداً في إبطال هذه الفرضية في تأملاته اللاحقة، فإن الشك في وجود العالم الخارجي يبقى مستمراً على حاله. صحيح أن ديكارت بعد إثبات ذاته، ثم إثبات وجود الله وعدم كونه محتالاً، قد عمل في التأمّل الخامس على إثبات الماهية الرياضية في العالم الخارجي[1]، إلا أن المشكلة تكمن في أنه مع وجود فرضية الإله الشرير، يبقى الشك في وجود العالم الخارجي قائماً. وبعبارة أخرى: إن ديكارت على الرغم من قدرته ـ بواسطة بيان الضمانة الإلهية ـ على أن يقيم جسراً من خلال إدراكه الذهني باتجاه الماهية الرياضية للعالم الخارجي، وبذلك يضمن صحّة مدركاته الكمية عن العالم بشكل وآخر، إلا أن مشكلة الشك في وجود العالم المادي تبقى على ما هي عليه، وسيبقى بمقدور الشاك ـ طبقاً لفرضية الإله الشرير ـ أن يشك في وجود العالم الخارجي.

سبق أن ذكرنا أن من خصائص عصر ديكارت، انتشار ظاهرة الشك، وأن ديكارت كان مطلعاً على جميع الأفكار التشكيكية في عصره. وقد شعر بضرورة العثورة على جواب مقنع للتشكيك قبل كل شيء إذا أراد التأسيس لمنظومة يقينية. ومن هنا فقد رأى أن يباشر العمل في الرد على التشكيك من منطلق أكثر أنواع الشك تطرّفاً. وقد تحدّث في كتاباته مراراً وتكراراً عن ضرورة مواجهة الشك بوصفه شرطاً في الاتجاه الفلسفي. من ذلك على سبيل المثال أنه في الجواب عن الطائفة الثانية من الاعتراضات في مواجهة

---

١. إن هذه المسألة وهي أن البحث في التأمّل الخامس إنما يدور حول الماهية الرياضية للأمور المادية فقط دون وجودها، واضح من عنوان هذا التأمّل: «ماهية الأمور المادية...»، وكذلك من الأبحاث المرتبطة بحقل الرياضيات والهندسة منذ بداية هذا التأمّل.

ناقده توماس هوبز، يقول:

«على الرغم من أني قد رأيت منذ سنوات طويلة الكثير من الكتب القديمة لأصحاب الأكاديميات والمشككين في هذه المسألة، وامتعاضي من إعادة عرض هذا الطعام المتسنّه، بيد أني لم أتمكن من الإحجام عن تخصيص تأمّل حول هذا الموضوع»[1].

كما أنه في معرض الإجابة عن الطائفة السابعة من الاعتراضات، أكد على ضرورة الإجابة عن المتشككين، قائلاً:

«إن إقامة المباني المعرفية بأجمعها على أساس ادعاء نعلم أنه قد يكون خاطئاً، لن يكون أسلوباً معقولاً في النهج الفلسفي. فإن سلك شخص هذا الأسلوب، كيف سيكون بمقدوره الإجابة عن المشككين الذين تجاوزوا كل حدود الشك؟ وكيف يمكن الردّ على وجهة نظرهم؟ وهل يراهم في عداد المندحرين؟ حسناً، بيد أن العبرة تكمن في أنهم كيف ينظرون إليه؟ يُضاف إلى ذلك أنه لا ينبغي أن نفترض أن الفلسفة التشكيكية قد اضمحلت وانتهت منذ أمد بعيد. إذ هناك الكثير من الذين يعملون على إثارة هذه الأفكار حالياً، وإن أغلب الذين يتصوّرون أنهم أكفأ من غيرهم لا يجدون في الفلسفة الشائعة شيئاً يمكنه أن يرضيهم أو يُشبع طموحهم، فيلجأون لذلك إلى التشكيك؛ إذ لا يستطيعون مشاهدة حقيقة أخرى[2].

كما بيّن رينيه ديكارت في خلاصة التأمّلات، الغاية من التأمّل الأول، على النحو الآتي:

«في التأمّل الأول يتمّ قبل كل شيء بيان الأدلة التي يمكن على أساسها أن نشك في كل شيء، ولا سيما في الأشياء المادية، ما دمنا لا نمتلك في العلوم مباني أخرى غير تلك التي حصلنا عليها حتى الآن. إن فائدة هذا النوع من الشك الواسع وإن لم تكن واضحة في بداية الأمر، إلا أن الفائدة الأكبر التي ينطوي عليها أنها تحرّرنا من كل نوع من أنواع الأحكام والمتبنيات المسبقة، ويضع أمامنا طريقاً بسيطاً جداً حيث يبتعد فيه الذهن عن الحواس. والنتيجة النهائية لهذا الشك هي أنه يؤدّي بنا إلى عدم القدرة أبداً على الترديد والشك مرّة أخرى في أمور قد توصّلنا إلى صحتها ذات مرّة»[3].

---

1. CSM II p. 94.
2. CSM II p. 374.
3. CSM II p. 9.

وعلى هذا فإنه وإن كانت غاية ديكارت من توظيف الشك، هي نبذ المتبنيات والأحكام المسبقة والوصول إلى أمر يقيني، يبدو أن غايته الأصلية تكمن في وجوب الإجابة عن المشككين، ونبذ الأحكام والمتبنيات المسبقة أيضاً، وذلك في إطار تحقق هذه الغاية الأصلية.

يضاف إلى ذلك أن فرانس بورمان في (المحاورة مع بورمان) قد تحدّث في توضيح هذه العبارة من التأمّل الأول «على هذا الأساس سوف أفترض ... أن هناك إله شرير يمتلك قوّة خارقة، وأنه قد شحذ كل قواه من أجل أن يخدعني»، قائلاً:

«إن الكاتب هنا لا يكتفي بنقل التشكيكات الشائعة عند المشككين فحسب، بل يبلغ ـ من خلال بيان كل شك أو إشكال محتمل ـ إلى القذف بنا إلى أبعد ما يمكنه من حدود الشك، أو يضع أمامنا أكثر الشكوك الممكنة. والغاية في هذا الأسلوب عبارة عن التفنيد التامّ لجميع التشكيكات واحدة فواحدة. وهذه هي الغاية من التعريف بالإله الشرير، ولربما قام البعض بنقد ذلك بوصفه إضافة زائدة»[1].

يذهب بورمان هنا إلى التعريف بالإله الشرير بوصفه برهاناً هاماً في النظام الفلسفي لرينيه ديكارت، ودوره هو العمل على توسيع دائرة الشك إلى غاية مستوى التطرّف من أجل القضاء على الشك. إن الإله الشرير يتمّ بيانه في تشكيكات ديكارت للقضاء على جميع أنواع الشك. وفي الحقيقة فإن ديكارت من خلال بيان براهين الشك، وإيصالها إلى أقصى مديات التطرّف، يسعى إلى إثبات عدم صوابية براهين المشككين، ويعمل في الوقت ذاته على إثبات أن منظومته الفكرية منظومة يقينية ويمكن الدفاع عنها بشكل كامل.

الخاتمة

الآن وبعد الالتفات إلى الغاية من فرضية الإله الشرير بناء على اعتراف ديكارت نفسه في رسالته إلى المسؤولين في جامعة ليدن، والمسائل المذكورة في التحاور مع بورمان، يتوقع قارئ كتاب تأمّلات أن يبذل ديكارت كل جهده من أجل رفع هذا الشك الأخير المطروح في التأمّل الأول الذي هو من أكثر التشكيكات تطرّفاً ومن أبلغها تأثيراً. وهو الشك الأوسع مساحة وتطرّفاً وبطبيعة الحال هو الأكثر أصالة من التشكيكات السابقة. ولكن الذي يدعو إلى التعجّب والحيرة من كاتب يعتبر نفسه ملزماً برعاية قواعد ولوازم أسلوب التحليل، ويطلب من القارئ بأصرار أن يركّز كل انتباهه على مسائل هذا الكتاب، ويعلن في خلاصة التأملات صراحة؛ إذ يقول: «لقد عملت جاهداً على أن لا أكتب شيئاً لا أستطيع إثباته بشكل

1. CSMK, p. 333.

دقيق»، وإذا به ينسى مطلباً بمثل هذا الوضوح. بمعنى أن لا يعمل بعد الفراغ من التأمّل الثاني أبداً على نفي فرضية الإله الشرير في أيّ موضع من التأملات والاعتراضات والإجابات والرسائل وسائر آثاره وأعماله الأخرى.

بالنظر إلى غاية ديكارت من بيان براهينه التشكيكية، يجب علينا أن نتوقّع منه أن يجيب بشكل جيّد عن جميع تشكيكاته. ولكن يبدو أن فرضية الإله الشرير قد عقّدت الأمر عليه. إنه من خلال بيان فرضية الإله الشرير إنما تمكن من إثبات وجوده ووجود الله فقط، وهو إنما استخرج ذلك من وعيه وإدراكه الذهني، ورأى يقينية الذوات الرياضية للعالم المادي استناداً إلى قاعدة صدق التصوّرات الواضحة والمتمايزة التي توصّل إليها من خلال الكوجيتو. بيد أن وجود العالم الخارجي الذي هو الموضوع الأصلي للفيزياء يمكن أن يبقى على حاله من التشكيك والتردد؛ وذلك لأن فرضية وجود الإله الشرير لا تزال قائمة على حالها. وحتى القول بأن فرضية الإله الشرير ليست سوى فرضية تشكيكية من أجل البلوغ بالشك إلى أقصى مدياته، لا يبدو تبريراً مقنعاً لتوجيه تجاهل ديكارت لهذه المسألة وعدم حلها في فلسفته. فإن مجرّد افتراض هذا الشك يكفي بالنسبة إلى الشخص الشكاك لكي يتذرّع به من أجل الشك في وجود العالم الخارجي. لا سيّما وأن الاعتقاد بالشيطان أو الإله الشرير كان شائعاً في عصر ديكارت بين المتديّنين وحتى بين الناس العاديين. وعلى هذا الأساس فإنه بالنظر إلى ما تقدّم يتضح أن العالم الخارجي والمادي لديكارت لا يزال مستهدفاً للإله الشرير، وإن بمقدوره في كل لحظة أن يخدعنا في مورد وجود العالم الخارجي وكيفيته. و على هذه الأساس لا يسعنا الاطمنان واليقين الدائم والثابت بالنسبة الى العالم الخارجى. يبدو أن رينيه ديكارت قد غفل عن هذه المشكلة في منظومته الفلسفية أو أنه قد حسب أن فرضية الإله الشرير هيّنة للغاية. ومن العجيب جداً أن يتمّ نسيان الإله الشرير الذي رصد له ديكارت في التأمّل الأول كل هذه القدرة على الاحتيال، بحيث يمكنه تمويه جميع العالم الخارجي وإظهاره على أنه مجرّد وهم وخيال، وتتمّ الغفلة عنه في المنظومة الفكرية والفلسفية لديكارت بالمرّة.

المصادر

١. اسبينوزا، باروخ، **شرح اصول فلسفه دكارت و تفكرات ما بعد الطبيعي** (شرح أصول فلسفة ديكارت وأفكار ما بعد الطبيعة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن جهانگيري، ص ١ ـ ٣٥، انتشارات سمت، ١٣٨٢ هـ ش).

٢. ماك فارلند بركن، **قرائت تأملات دكارت** (قراءة في تأملات ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شابور اعتماد، ص ٤٧ ـ ٤٨، نشر هرمس، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

3. Bianchi, U. (1987), "***Demons", in the Encyclopedia of Religion***, Vol. 4, Machillan Publishing Company, New York. p. 282.

4. Carriero, John, ***Between Two Worlds: A Reading of Descartes' Meditations*** (2009) Princeton University Press. P. 59 – 60.

5. Cottingham, J. (1991), "***The Role of the Malignant Demon***", In George Moyal (ed), Rene Descartes: Critical Assessments, Vol. I pp. 129.

6. Descartes, Rene. (1984-1991), ***the philosophical writings of Descartes***, Trans. And ed. J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, 3vols, Cambridge: Cambridge university press.

7. Frankfurt, H. (1970), ***Demon, Dreamers and Madmen***, New York, Bobbs Merrill, p. 80.

8. Hatfield, G. R***outledge Philosophy Guidebook to Descartes and the Meditations***, London and New York, Routledge, 2003. P. 88

9. Popkin, R.H. (1968), ***The History of Scepticism from Erasmus to Descartes***, New York, Harper. P. 184.

نقد وتحليل منهج ديكارت في الفلسفة[1]

د. قدرة الله قرباني[2]

تعود أهمية الفكر الفلسفي لديكارت في الغالب إلى تأثيره في المرحلة الحديثة، على الرغم من أن ذاتانيته[3] ـ في صيغة «أنا أفكر؛ إذن أنا موجود»[4] ـ قد لعبت الدور الأول والأكثر جوهرية في هذا الخصوص؛ بيد أن تأكيد ديكارت على أهمية ودور الأسلوب والمنهج يحتوي بدوره على تأثير كبير أيضاً، إلى الحدّ الذي ذهب معه أخلافه من التجريبيين ـ ولا سيما منهم الوضعيون ـ إلى اعتبار المنهج والأسلوب التجريبي هو وحده المعيار والملاك في المفهومية، ومن هنا كان المنهج التجريبي هو الملاك والمعيار في إثبات أحقية وحتى بطلان المدعيات المعرفية للإنسان، ونتيجة لذلك تم فصل العلم عن غير العلم، بمعنى: ما بعد الطبيعة والميتافيزيقا والدين والأخلاق، وتمّ اعتبار هذه الأمور بواسطة المنهج التجريبي من قبل الوضعيين أموراً غير ذات مفهوم أو معنى.

من هنا يبدو أن مشروع المنهج في فلسفة وتفكير ديكارت، يمثل واحداً من المحاور الأساسية في تفكيره؛ حيث ينطوي هذا الأمر على مبان خاصّة له؛ إذ أن ديكارت في ضوء رؤيته التي تساوي بين عقول الناس، ومفهوم وحدة العلوم، كان بصدد بيان طريق الحصول على الحقيقة واليقين الفلسفي بأسلوبه ومنهجه الخاص الذي هو المنهج والأسلوب الرياضي، وقد كان لفكره هذا بدوره خصائصه الخاصّة، وقد ترتّبت عليه نتائج هامّة أيضاً.

نسعى في هذه المقالة من خلال افتراض بعض التناقضات الأساسية في منهج ديكارت ضمن تحليل أبعاده المتنوّعة إلى بيان بعض الانتقادات الواردة عليه. وسوف يتمّ العمل في هذا المسار حول أسلوبه

---

١. المصدر: قرباني، قدرة الله، المقالة بعنوان «**تحليل و نقد روش دكارت در فلسفه**»، في مجلّة «**ذهن**» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ٤١، ربيع ٢٠١٠م، الصفحات ٢٣ إلى ٤٤.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في معهد بحوث الثقافة والفكر الأسلامى- قم

3. Subjectivism

4. Cogito Ergo Sum.

ومنهجه على دراسة ونقد موارد من قبيل: نقد ديكارت لمنهج المتقدّمين، ووحدة العلوم، وطريق الوصول إلى اليقين الفلسفي على أساس المنهج، ودور الرياضيات في المنهج، والشهود والاستنتاج، وكذلك الموانع الماثلة أمام معرفة الحقيقة الفلسفية من وجهة نظر رينيه ديكارت.

نقد منهج وأسلوب المتقدّمين

حيث يذهب رينيه ديكارت في واحد من أسس نظامه الفلسفي إلى عدم الوثوق بحجيّة المتقدّمين، فإنه يأخذ هذه الطريقة في الأسلوب والمنهج بنظر الاعتبار أيضاً. ومن هنا فإنه ينتقد الأساليب الثلاثة الرئيسة المعتمدة من قبل الفلاسفة المتقدمين: (أفلاطون، وأرسطو، والمدرسيين في العصور الوسطى)، ليفتح الطريق أمام طرح أسلوبه ومنهجه الجديد. فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو كانا من الفلاسفة الذين لم يحققوا نجاحاً في كشف الحقيقة في العصور القديمة، وكان السبب في ذلك يعود إلى المنهج الخاطئ المعتمد من قبلهما. يقول ديكارت إن أفلاطون ضمن تبعيته لمنهج سقراط، قد اعترف وأقرّ بأنه لم يتمكن من الوصول إلى اكتشاف حقيقة متقنة وقطعية، وعليه لم يكن أمامه من طريق سوى الاعتماد على الأمور الفلسفية المحتملة، ولم يكن مصير أرسطو بأفضل منه[١].

يذهب رينيه ديكارت إلى الاعتقاد بأن سبب جنوح أكثر تلاميذ أرسطو وأفلاطون عن الطريق، يعود إلى تبعيتهم المطلقة والعمياء لمنهج وآراء أفلاطون وأرسطو، وكانوا يبالغون في ذلك أحياناً، إلى الحدّ الذي يتغيّر معه مفهوم ما كان يقوله كل من أفلاطون وأرسطو. يضاف إلى ذلك أن الانبهار المبالغ به من قبل تلاميذ أرسطو وأفلاطون بآرائهما وأفكارهما، قد شكل حاجزاً جوهرياً ومانعاً أساسياً حال دون تعقلهم المستقل، الأمر الذي أدّى إلى حرمانهم من إمكانية الوصول إلى الحقيقة[٢]. وقد أورد ديكارت ما يُشبه هذه الانتقادات على منهج الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى أيضاً، حيث قال إن المدرسيين وإن توصلوا إلى تعليمات بشأن العلوم المتنوّعة، ولكنهم حيث لم يعتمدوا على منهج وأسلوب صحيح، فإنهم لم يعجزوا عن تكوين إدراك وفهم صحيح للآراء الفلسفية لأسلافهم فحسب، بل وعجزوا حتى عن فهم أيّ نوع من أنواع الحقيقة الفلسفية أيضاً. ومن هنا فإن رينيه ديكارت ـ الذي سبق له أن تربّى على آراء اليسوعيين ـ قد تخلى عن جميع الفلسفة والتعليمات المدرسية وتعاليم اليسوعيين؛ مؤكداً على أن تعاليمهم لم تخفق في الحيلولة دون ارتكابه للأخطاء فحسب، بل وإنها قد ضاعفت منها، وعملت على توسيع دائرة جهله أيضاً[٣].

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

٢. المصدر أعلاه، ص ٢١٢.

٣. رينيه ديكارت، **گفتار در روش راه بردن عقل: ضميمه كتاب سير حكمت در اروپا** (مقال في أسلوب تدخّل العقل: ملحق كتاب مسار الحكمة في أوروبا)، ص ٤٤٠.

وعلى هذا الأساس فقد كان الطريق الوحيد لإيجاد منهج جديد في الوصول إلى الحقيقة ـ من وجهة نظر ديكارت ـ يكمن في عدم الرجوع إلى أساليب المتقدّمين، وهو ما جعله رينيه ديكارت نصب عينيه ومحطّ اهتمامه.

موانع معرفة الحقيقة الفلسفية

يرى رينيه ديكارت أن من بين الشرائط الأساسية للاستفادة من المنهج الصحيح والمثمر، هو التعرّف على الآفات والموانع المختلفة التي تقف في طريق الوصول إلى الحقيقة؛ إذ لو لم يتمّ التعرّف على هذه الطرق ولم يتمّ العمل على رفعها وإزالتها، فإنها قد تشكل عقبة جوهرية في إطلاق المنهج والأسلوب الصحيح. ومن هنا فإن رينيه ديكارت صار بصدد التعرّف على هذه الموانع والعمل على بيانها ورفعها وإزالتها. وفي هذا الشأن أشار ديكارت إلى عدد من هذه الآفات، وأولى هذه الآفات هو الذهنيات والأحكام السابقة لدى الإنسان والتي سبق له أن أصيب بها، وينسب الأخذ بها إلى مرحلة الطفولة، وقد ذهب إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد هناك شخص بمنأى عن الابتلاء بهذا النوع من الأحكام المسبقة بشكل كامل[١]، ومن هنا فإنه يقول:

«إننا جميعاً لكي ندرك النتائج الناشئة عن الأحكام السابقة ـ التي لا يوجد شخص بمنأى عنها بالكامل ـ وإن كان أولئك الذين قرأوا تلك العلوم الكاذبة بعمق، هم في معرض السقوط في مستنقع الأحكام المسبقة أكثر من غيرهم، نرى في الغالب أن أصحاب الذهن المتعادل لا يبدون رغبة إلى القراءة والدراسة؛ إذ لا يجدون من أنفسهم استعداداً للقيام بذلك، والذين هم أشدّ شوقاً أكثر استعجالاً وتسرّعاً، ولذلك فإن الأغلبية تتقبّل أصولاً ليست بديهية في الحقيقة والواقع، وقد حصلوا منها على نتائج غير متقنة»[٢].

وقد ذكر في رسالة إلى كلود كليرسلييه مراده من الأحكام السابقة وضرورة التخلي عنها، قائلاً: إن هذه العبارة تُستعمل في مورد الآراء والأفكار التي يكون اعتقادنا بها ناتجاً عن الأحكام السابقة، ولكي يتخلّص الشخص من جميع أنواع الأحكام السابقة، ما عليه إلا أن يعقد العزم على عدم تأييد أو تكذيب الأشياء التي سبق له أن صدّق بها أو أنكرها إلا بعد إخضاعها على طاولة البحث والنقاش الحيادي من جديد[٣].

يرى ديكارت أن الآفة والمانع الثاني يكمن في ضعف الإنسان وعجزه عن إزالة أو نسيان هذا النوع

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢١٦.

٢. المصدر أعلاه، ص ٤١٦.

٣. رينيه ديكارت، **اعتراضها و پاسخها** (اعتراضات وإجابات)، ص ٣١٦.

من الأحكام السابقة؛ وذلك لاعتقاده أن الإنسان عندما يصل إلى سنّ البلوغ يبقى متأثراً بالأحكام السابقة التي تبلورت لديه في مرحلة الطفولة، ومن هنا فإنه لا يستطيع التغلّب عليها إلا بواسطة الجهود العقلانية الحثيثة. والآفة الثالثة: كسل الذهن عن الخوض في الأمور البعيدة عن متناول الحواس. والآفة الرابعة: خطأ الذهن في قولبة الألفاظ غير المبيّنة للمفاهيم والتصورات الذهنية[١].

إن هذا الأمر يؤكد على اهتمام رينيه ديكارت بمعرفة الآفات الذهنية واللفظية وحتى التاريخية التي يعاني منها الإنسان؛ ومن هنا فإنه يرى ضرورة العمل على رفع وإزالة هذه الآفات من أجل الوصول إلى الحقيقة الفلسفية.

يضاف إلى ذلك أنه في كتاب (تأمّلات) ومؤلفاته الأخرى، تعرّض إلى التعريف بعلل وأسباب خطأ الإنسان في الوصول إلى الحقيقة، حيث يهدف هنا في الغالب إلى بيان آلية الذهن ـ ولا سيّما كيفية نشاط قوّة الفهم وإرادة الإنسان ـ في مسار المعرفة. وحيث يكون معيار الصدق والحقيقة في فلسفة ديكارت هو الوضوح والتميّز، وإن هاتين الخصيصتين يتمّ فهمهما وإدراكهما بواسطته، وهما في الحقيقة والواقع نتاج القوّة الفاهمة لدى الإنسان، يكون لفاهمة وإرادة الإنسان دور أساسي في تحصيل الحقيقة الفلسفية. ومن هنا يذهب ديكارت إلى اعتبار التهافت بين إرادة وفاهمة الإنسان بوصفه واحداً من العلل والأسباب الرئيسة في وقوع الإنسان في الخطأ؛ بمعنى أن الخطأ يقع حيث لا يكون هناك تناغم أو تناسب بين المفاهيم المتحققة من قبل القوة الفاهمة وبين مطالبات الإرادة، وفي مثل هذه الحالة ينعدم إمكان تحقق الإدراك الواضح والمتميّز. يرى ديكارت أن سبب الخطأ إنما يعود في الواقع إلى هذه الظاهرة في الواقع، وهي حيث أن الإرادة أوسع بكثير من الفاهمة، فإننا بدورها لا نحصرها في حدودها، بل نعمل على توسيعها لتشمل حتى الأشياء غير المفهومة لنا أيضاً، وحيث أن الإرادة في حدّ ذاتها واحدة بالنسبة إلى الأمور، فإنه سرعان ما يسقط في دائرة الخطأ، ويختار الشرّ بدلاً من الخير، والخطأ بدلاً من الصواب، وهذا الأمر هو الذي يؤدّي بنا إلى ارتكاب الأخطاء والذنوب[٢]. وعلى هذا الأساس فهو يرى أن الخصيصة الذاتية لقوّة الفاهمة لدى الإنسان والتي تعبّر في الحقيقة والواقع عن النقص والعجز في الإنسان، وخصيصة إرادة الإنسان وهي غير متناهية وشبيهة بالإرادة الإلهية، يمكن أن تشكّل أرضية لسقوط الإنسان في الخطأ، وتحول دون وصول الإنسان إلى الحقيقة الفلسفية. وعلى هذا الأساس يذهب رينيه ديكارت إلى الاعتقاد بأن الالتفات إلى الأسباب والعناصر الخارجية تحول دون الوصول إلى الحقيقة الفلسفية، ولا سيّما العناصر البيئية والتاريخية والأحكام السابقة، وكذلك العناصر البنيوية الداخلية لدى

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٤٧٢ ـ ٤٧٥.

٢. رينيه ديكارت، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ص ٦٥.

الإنسان، تلعب أدواراً أساسية في منع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة الفلسفية، حيث يسعى رينيه ديكارت إلى رفع وإزالة هذه الموانع في ضوء أسلوبه ومنهجه الخاص.

الخصائص العامة لمنهج ديكارت

إن المنهج يمثل الأساس في جهود رينيه ديكارت للوصول إلى الحقيقة الفلسفية، والمنهج من وجهة نظره عبارة عن مجموعة من الأصول البسيطة والحقيقية، والتي يمكن في ضوئها الحصول على الحقيقة الفلسفية. وفي هذا الشأن يؤكد رينيه ديكارت على أن العثور على الحقيقة، يحتاج إلى منهج، ومراده من المنهج هو رعاية قواعد محدّدة وبسيطة، لو نظر لها الشخص بدقة؛ فلن يذهب به الظن إلى اعتبار الأمر الخاطئ أمراً حقيقياً أبداً[١]. هناك في هذا المنهج نقطتان هامتان من وجهة نظر رينيه ديكارت، وهما:

أولاً: أن لا نعتبر الأمر الخاطئ أمراً حقيقياً أبداً.

وثانياً: علينا أن نلتفت إلى أننا لا نستطيع الوصول إلى معرفة شاملة لكل شيء أبداً، إلا إذا اعتمدنا على منهج رينيه ديكارت فقط، لكي نضمن ـ بالإضافة إلى عدم الوقوع في الخطأ ـ احتمال استحقاق التعرّف على كل شيء. كما يذهب ديكارت في الوقت نفسه في رسالة (قواعد توجيه الذهن) ـ ضمن تعريف المنهج ـ إلى بيان بنيته أيضاً؛ إذ يقول: إذا كنا بصدد الوصول إلى الحقيقة، فإن المنهج بشكل عام عبارة عن تنظيم وترتيب الأشياء بحيث يتعيّن على رؤيتنا الذهنية أن تلتفت إليها[٢].

ومن ناحية أخرى، حيث يذهب رينيه ديكارت إلى الاعتقاد بتساوي عقول الناس في الوصول إلى الحقائق الفلسفية، ويرى أن عقل الإنسان هو وحده القادر على الوصول إلى هذا النوع من الحقائق؛ فإن منهجه منهج يستند إلى العقل المحض، وهو بصدد إيجاد نظم جوهري ورياضي في عقل الإنسان كي يتمكن هذا الإنسان من تجزئة وتحليل حقائق العالم، والعمل بعد ذلك على تركيبها وتأليفها بواسطة هذه البنية العقلية المنظّمة. ومن هنا يمكن القول باختصار: إن المنهج من وجهة نظر رينيه ديكارت عبارة عن القواعد المعدّة لاستعمال القوى العقلانية والذهنية الطبيعية لدى الإنسان، وهو يرصد هذا

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ١٠٠.

Rene Descartes, A. 1997. ***Rules for the directions of the mind*, published in Descartes**, key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature. P. 11 - 12.

٢. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه (أصول الفلسفة)**، ص ١٠٧.

Rene Descartes, A. 1997**.** ***Rules for the directions of the mind*, published in Descartes**, key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature. P. 17.

التطبيق في الموارد الأربعة الآتية، وهي: البديهيات الأولية، والابتعاد عن الاستعجال والتسرّع الذهني، والتجزئة والتركيب، واستقصاء الأمور في نهاية المطاف[١].

في الأمر الأول يسعى رينيه ديكارت ـ من خلال الاستفادة من قاعدة الوضوح والتمايز ـ إلى توجيه ذهنه بواسطة المفاهيم والتصوّرات التي يمتلك عنها معرفة واضحة ومتمايزة، ثم يعمل بعد ذلك ـ في ضوء القاعدة الثانية ـ على تجزئتها إلى مفاهيم بسيطة بالكامل، ومن خلال العمل على تركيبها ـ على أساس القاعدة الثالثة ـ يعمد إلى بناء المفاهيم والقضايا المركبة والواضحة، وفي القاعدة الرابعة يعمل على إكمال وإتمام استقصاء ودراسة الموارد في كل موضوع، إلى الحدّ الذي يصل معه إلى اليقين من أنه لم يترك شاردة أو واردة في هذا الشان إلا وقد عمل على بحثها ومناقشتها.

وفيما يلي يقدّم رينيه ديكارت تعريفاً للنظم وكذلك لمنهجه التأليفي والتحليلي، حيث يحتوي هذا التعريف على أهمية كبيرة في فهم ماهية المنهج من وجهة نظره؛ إذ يقول:

«إن النظم عبارة عن العمل في بداية الأمر على تقديم بعض الأشياء التي تجب معرفتها دون الاستعانة بالمطالب اللاحقة، وأن نعمل بعد ذلك على ترتيب جميع الأمور الأخرى بحيث يكون برهانها قائماً على الأمور المتقدّمة عليها فقط»[٢].

ثم يعمد رينيه ديكارت بعد ذلك إلى بيان منهجه البرهاني والاستنتاجي على نوعين، وهما: النوع التحليلي والتأليفي، ويسعى من خلال ذلك إلى إثبات أن المنهج التحليلي يبيّن الطريق الصحيح؛ حيث يتمّ بواسطته اكتشاف شيء واستنتاجه بطريقة منهجية، من قبيل: كشف المعلول من العلة. بيد أن هذا المنهج لا يحتوي على ما يؤدّي إلى مخالفة أو عقيدة لدى شخص، وفي المقابل فإن التأليف منهج وأسلوب يكون فيه البحث من المعلول إلى العلة، ويعمل على توظيف واستعمال سلسلة طويلة من التعاريف، والأصول المتواضع عليها، والعلوم المتعارفة، والقضايا والمسائل، ويؤدّي إلى نتائج جديدة[٣].

وعلى هذا الأساس فإن رينيه ديكارت يمتلك في منهجه بنية معرفية، لا يدخلها مفهوم إلا ويؤدي إلى نتائج يقينية؛ وذلك لأن أداتيه الهامتين في هذا المنهج هما: الشهود والاستنتاج واتباع المنهج الرياضي.

إن رينيه ديكارت من خلال تأكيده الشديد على منهجه، يرى أن توظيف واستعمال هذا المنهج لا

---

١. رينيه ديكارت، **گفتار در روش راه بردن عقل: ضميمه كتاب سير حكمت در اروپا** (مقال في أسلوب تدخّل العقل: ملحق كتاب مسار الحكمة في أوروبا)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١؛

Daniel Garber, 1998 Descartes Rene, ***Routledge of Encyclopedia of philosophy***, London and New York, Routledge press, Vol 3, P. 5.

٢. رينيه ديكارت، **اعتراضها و پاسخها** (اعتراضات وإجابات)، ص ١٧٨.

٣. المصدر أعلاه، ص ١٧٨ ـ ١٨٠.

يجعل الحصول على اليقين ممكناً فحسب، بل إن هذا المنهج قابل للتعميم، إذ يمكن حتى للأجيال القادمة أن تستفيد منه أيضاً. ومن هنا فإن الفائدة الأولى في الاستفادة من هذا المنهج تكمن في السعادة الكامنة في اكتشاف الحقائق، والفائدة الثانية تكمن في إصدار الأحكام الأفضل بشأن حقائق العالم، والفائدة الثالثة تكمن في الوصول إلى الحقائق الواضحة والقطعية التي لا يوجد أيّ نزاع أو اختلاف حولها[١]. وأما الفائدة الأخيرة والأهم ـ من وجهة نظر رينيه ديكارت ـ فهي أنه من خلال توسيع وتنقيح هذه الأصول يمكن الحصول على حقائق متنوّعة في المستقبل، لم تكن مكتشفة في عصر ديكارت[٢].

وعليه فإن منهج ديكارت ليس منهجاً محدوداً بزمن خاص أو مكان خاص، وإنه من وجهة نظره إذا تمّ استعماله وتوظيفه بشكل صحيح، فإنه سوف يلبي حاجتنا المعرفية وحاجة الآخرين من أجل الوصول إلى الحقيقة في كل زمان وفي كل مكان.

وحدة العلوم في المنهج الديكارتي

في الوهلة الأولى تبدو كثرة وتعدد العلوم أمراً واضحاً وبديهياً، ويمكن لهذا الأمر أن يكون ناتجاً عن كثرة موضوعاتها أو كثرة أساليبها ومناهجها؛ إلا أن رينيه ديكارت يذهب إلى خلاف ذلك ويسعى إلى توحيد العلوم من حيث الأسلوب والمنهج، وحتى الإمكان من حيث الموضوع. لقد كان ديكارت في سعيه هذا ـ ضمن الاستناد إلى العقل المحض ـ بصدد البحث عن اليقين المعرفي، وحيث كان اليقين من وجهة نظره مجرّد يقين واحد، وليس أيقان متعددة ومتكثّرة، فقد استدل على أن المنهج يجب أن يكون واحداً أيضاً. كما أن النقطة الجديرة بالاهتمام هي أن المنهج والعقل ـ من وجهة نظر ديكارت ـ يحتويات على تساوق مصداقي؛ بمعنى أن المنهج والعقل إنما يتمايزان في فلسفته من الناحية المفهومية فقط، وأما في الواقع فهما شيء واحد من الناحية المصداقية[٣]. حيث أن اتحاد المنهج والعقل عند ديكارت يثبت أهميّتهما المحورية من أجل الحصول على الحقيقة الفلسفية، بمعنى أنه يبيّن ضرورة المنهج، وبعبارة أخرى: يبيّن أهمية العقل والمنهج. وعلى هذا الأساس فإن ديكارت ينفي كثرة العلوم ذاتاً، ويؤكد على وحدتها الذاتية؛ بمعنى أنه على الرغم من أن العلوم والمعارف ذات فروع متعددة، ولكن حيث أنها يجب أن تحصل ـ من وجهة نظره ـ بأسلوب واحد، يمكن إرجاعها إلى منشأ واحد. ومن هنا فإن ديكارت يأخذ مشروع

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

Rene Descartes, A. 1997. ***Rules for the directions of the mind***, published in Descartes, key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature. P. 268 - 271.

٢. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢٢٠.

٣. كريم مجتهدي، **دكارات و فلسفه او** (ديكارت وفلسفته)، ص ٨٩، (مصدر فارسي).

شجرة الحكمة الشهير بنظر الاعتبار؛ حيث تلاحظ فيها الفلسفة تحت عنوان الحكمة بوصفها مشتملة على جميع العلوم، وفي هذا المجموع تشكل مابعدالطبيعة جذراً لهذه الشجرة، والطبيعيات جذعها، وأما علوم من قبيل: الأخلاق، والطب، والميكانيك، فهي فروعها[١].

إن ديكارت بسبب اعتقاده بوحدة العلوم ومنهجها، يرى أن بداية تعلّم الحكمة والعلم بعد إتقان المنطق تكون من دراسة مابعدالطبيعة، حيث يعتقد أنها تمثل بداية التحقيق في الفلسفة الحقيقية، ويرى أن الإنسان بعد تعلّم أصول وكليات مابعدالطبيعة، يمكنه الانتقال إلى تعلم الطبيعيات، وصولاً إلى العلوم الثلاثة، وهي: الميكانيك، والأخلاق، والطب. وإليك كلامه في هذا الشأن:

«بعد أن يحصل الشخص على مقدرة في اكتشاف حقيقة هذه المسائل (المسائل الرياضية)، يجب عليه الاشتغال في تعلم الفلسفة الحقيقية، حيث القسم الأول منها هو ما بعد الطبيعة، ويتضمّن أصول المعرفة، ومن بينها: شرح الصفات الأصلية لله، وعدم مادية نفس الإنسان، والبيان الكامل للمفاهيم البسيطة والصريحة الموجودة في أذهاننا. والقسم الثاني هو الطبيعيات التي يتمّ فيها بعد معرفة الأصول الحقيقة للأشياء المادية البحث عن كيفية تركيب العالم ولا سيما طبيعة الكرة الأرضية و... عادة»[٢].

إن هذه الموارد تثبت أن العلاقة القائمة بين العلوم ـ من وجهة نظر رينيه ديكارت ـ علاقة طولية وليست عرضية، وإن أساس هذه العلاقة الطولية يعود إلى منهج وأسلوب دراستها، ويجب البدء بدراسة الكليات والجواهر الكلية؛ أي: الذات، والنفس والجسم، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الجزئيات، ولازم نجاح الإنسان في هذا الجهد العلمي يكمن في كفاءته وجدارته العلمية في حقل المنطق والرياضيات؛ وبطبيعة الحال فإن منطق ديكارت يختلف عن المنطق الأرسطي، وهو المنطق الذي يعلّمه كيف يمكنه توظيف عقله بشكل صحيح؛ ليكتشف الحقائق المجهولة. يرى رينيه ديكارت أن لازم هذا النوع من المنطق استخدام قضايا الرياضيات البسيطة لتحصيل المهارة الذهنية. ومن هنا يتضح أن الحكمة والمعرفة ـ من وجهة نظر ديكارت ـ كلٌّ واحدٌ ومنسجم، وأن بين أجزائها ارتباطاً ذاتياً، ولذلك فإن أفضل منهج للتعرّف على أجزاء هذا الكل هو المعرفة الكلية ومبانيها بأسلوب شهودي وقياسي، حيث تتحقق معرفة الجزئيات

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢١٧.

Rene Descartes, B. 1997. ***Principles of philosophy***, published in Descartes key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature press. P. 266 - 267.

٢. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢٩٥.

Rene Descartes, B. 1997. ***Principles of philosophy***, published in Descartes key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature press. P. 324.

تبعاً لذلك أيضاً؛ بمعنى أن المسار العام للمعرفة ينطلق من الكلي إلى الجزئي، والذي هو من العلم القياسي والاستنتاجي. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أن ديكارت لا يقول بالاختلاف الموضوعي بين الهندسة والفيزياء؛ لأن موضوع الهندسة من وجهة نظره عباره عن الظواهر المكانية؛ بمعنى الامتداد، وموضوع الفيزياء بدوره بعض آخر من هذه الظواهر؛ بمعنى الامتدادات المحدودة أو الأجسام. وعليه فإن الفيزياء ـ من وجهة نظر ديكارت ـ لا تختلف عن الهندسة لا من حيث الأسلوب والمنهج ولا من حيث الموضوع؛ ولذلك فقد كتب في رسالته إلى ميرسين أن الفيزياء عنده ليست شيئاً آخر غير الهندسة[١].

النقطة الأخيرة أن رينيه ديكارت حيث يؤمن بوحدة وتناغم العلوم، فإنه ينشد صحة واعتبار كل علم في علم أو مرتبة فوقه؛ الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى وحدة العلوم وأولوية مابعدالطبيعة بالنسبة إلى العلوم الأخرى.

الشهود والاستنتاج في المنهج الديكارتي

إن الأداتين الهامتين في المنهج الديكارتي هما: الشهود والاستنتاج، وهو يرى لزوم الاستفادة من مجرّد هاتين الأداتين للوصول إلى الحقيقة الفلسفية. إن الشهود ـ من وجهة نظر رينيه ديكارت ـ يبيّن مفهوماً يقدّمه لنا الذهن النافذ والواضح بقاطعية وتمايز بحيث لا نستطيع الشك في مورد صحّة ما حصلنا عليه بأيّ وجه من الوجوه أبداً[٢]. وبعبارة أخرى: إن الشهود نشاط عقلاني محض أو نوع من الفهم الباطني الذي يكون واضحاً ومتميّزاً لدى الإنسان، ولا يوجد أيّ إمكان في التشكيك فيه، وإن المفاهيم الحاصلة من طريق الشهود يجب أن تكون ـ من وجهة نظر ديكارت ـ من المفاهيم البديهية وفي الحدّ الأعلى من البساطة. وقد ذكر رينيه ديكارت أمثلة محددة للشهود، ومن بين هذه الأمثلة على سبيل المثال: علم الإنسان بوجوده، وأن المثلث له ثلاثة أضلاع، وأن الكرة لها سطح واحد[٣].

يبدو أن ما كان ديكارت يعتبره في رؤيته من الشهود، يُشبه العلم الحضوري في الفلسفة الإسلامية؛ وذلك لأن وجود وماهية الشيء في الشهود الديكارتي والعلم الحضوري حاضرة لدى الذهن بعينها، دون أن تكون هناك حاجة إلى الفصل والتفكيك بينها؛ ولكن يمكن للأمثلة التي يذكرها رينيه ديكارت للشهود أن تختلف عن أمثلة العلم الحضوري أيضاً. وعلى كل حال فإن الكوجيتو يمثل النتيجة الأهم التي حصل

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

٢. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٧٩.

Rene Descartes, A. 1997. ***Rules for the directions of the mind***, published in Descartes, key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature. P. 8 - 9.

٣. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٧٩.

عليها ديكارت بواسطة المنهج والأسلوب الشهودي، وإن شهوده هذا هو الذي شكل أساساً لاستنتاجاته اللاحقة بل وحتى التأسيس لفلسفته برمّتها[١].

أما استنتاج المرحلة الثانية فهو يمثل المسار الصعودي لديكارت، وهي تمثل كل نوع من أنواع الاستلزام الضروري أو الاستنتاج المنطقي من الحقائق الحاصلة من الشهودات؛ أي أن الاستنتاج هو ذات الاستدلال القياسي من الحقائق الحاصلة من الشهود، والذي تتسع باستعماله دائرة علمنا ومعرفتنا. ومن هنا يمكن القول ـ من وجهة نظر ديكارت ـ بوجود الفرق بين الشهود والاستنتاج في الأداء والمرتبة؛ وذلك لأن اختلاف الشهود الذهني عن القياس يستند إلى هذه الحقيقة، وهي أن هناك في مفهوم القياس أو الاستنتاج نوعاً من الحركة أو التوالي، وهو ما لا يكون له وجود في الشهود. ثم إن القياس يحتاج إلى بداهة النقد والأخذ من دون واسطة مثل الشهود. قال رينيه ديكارت في بيان الاختلاف الأوضح بين هذين الأمرين:

«يمكن لنا القول: إن القضايا التي تستنتج حقاً من الأصول الأولية بغير واسطة، يتم التعرّف عليها تارة بواسطة الشهود وتارة أخرى بواسطة القياس ـ أي الطريق المختلف عن رؤيتنا ـ إلا أن ذات هذه الأصول الأولية إنما تعرف بالشهود فقط، في حين أن النتائج البعيدة لا يمكن الوصول إليها إلا من طريق الاستنتاج فقط»[٢].

ثم عاد رينيه ديكارت إلى التأكيد مرّة أخرى على أن الشهود والاستنتاج من أفضل أساليب الحصول على المعرفة اليقينية وأكثرها اطمئناناً، وكل من يفكر بأسلوب منظم، فإنه يحتاج إلى هذين الأمرين قطعاً. وعلى الرغم من اهتمام رينيه ديكارت بالحقائق الحاصلة من المعتقدات الدينية والوحي الإلهي، إلا أنه لا يدرجها ضمن منهجه العقلي والاستنتاجي.

ويبدو أن الشهود ـ في رؤية ديكارت ـ متقدّم ذاتياً على الاستنتاج؛ إذ لا تنطبع المفاهيم البسيطة في ذهن الإنسان إلا بواسطة الشهود، لكي تكون الأرضية معدّة لاستفادة العقل منها لصياغة قضية وإصدار الأحكام في مسار الاستنتاج والقياس. ومن هنا فإن الشهود نوع من الأساس، وفي الوقت نفسه هو أداة في القياس أيضاً، كما أن مجرّد الشهود لا يمكن أن يستتبع نتائج معرفية مثمرة. وعلى كل حال فقد كان لهذين الأمرين وظيفتين مختلفتين وفي الوقت نفسه مرتبطتين في الذهن الديكارتي الذي يسعى إلى تحصيل الحقيقة واكتشافها بواسطة الأسلوب والمنهج المنظم، بيد أن الذي يحظى بالأهمية التطبيقية في

---

١. فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه** (تاريخ الفلسفة)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

٢. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

Rene Descartes, A. 1997. ***Rules for the directions of the mind***, published in Descartes, key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature. P. 10 - 11.

نهاية المطاف ـ من وجهة نظر ديكارت ـ هو الاستنتاج، وإن كان يسعى إلى تحويل الاستدلالات الاستنتاجية إلى الإدراكات الشهودية بشكل وآخر[١].

دور الرياضيات في المنهج الديكارتي

كما تُثبت رؤية ديكارت إلى ذات المنهج، فإن أهم خصائص هذا المنهج هو النظم والترتيب البنيوي وتوظيف القواعد المحدّدة للوصول إلى الحقائق واليقين، وإن هذه الخصائص لا توجد ـ من وجهة نظر ديكارت ـ إلا في علم الرياضيات؛ وذلك لأن الرياضيات علم يحتوي أسلوبه ومنهجه على نظم قهري لا يمكن التخلف عنه أو تجاوزه. ومن هنا فإن أفضل منهج وأسلوب للحصول على المعرفة اليقينية يكمن في الاستفادة من الأسلوب والمنهج القهري والقائم على القواعد الثابتة في الرياضيات. وقد عمد رينيه ديكارت ـ بالنظر إلى هذه الخصوصية في علم الرياضيات ـ إلى مقارنة الرياضيات بالعلوم الأخرى، قائلاً:

«إن من بين جميع الذين طلبوا الحقيقة في العلوم حتى الآن، لم يتمكن غير الرياضيين من الحصول على البراهين؛ بمعنى أنهم قد حصلوا على أدلة محققة وبديهية، ولذلك فإني لم أكن أشك في أن علينا البدء من ذات الأمور التي أخذوها بنظر الاعتبار، وإن لم نكن نأمل منها سوى تعويد أذهاننا على التغذية على الحقائق، وأن نقنع بأدلة خاطئة»[٢].

إن النقطة الموجودة في هذا الكلام الذي قاله رينيه ديكارت ـ وحتى في أقواله الأخرى بشأن أهمية الرياضيات ـ تكمن في الاستفادة الآلية من المنهج الرياضي للحصول على اليقين، لا أن الرياضيات في حدّ ذاتها تؤدّي إلى اليقين. وبعبارة أخرى: إن الإتقان والاطمئنان الحاصل من المنهج القهري والرياضي الثابت هو الذي يمكن طرحه بوصفه معياراً للحصول على الحقيقة الفلسفية. ومن هنا يؤكد ديكارت في رسالة قواعد هداية الذهن على أن الاطمئنان الحاصل من الحساب والهندسة أكبر بكثير من الاطمئنان الحاصل من العلوم الأخرى؛ وذلك لأن علم الحساب إنما يبحث في أمور هي من الخلوص والبساطة بحيث لا تحتاج إلى أيّ فرضيات تجريبية غير متقنة؛ بل هي مؤلفة من مجرّد الاستنتاجات العقلية للنتائج، ومن

---

١. فريدريك كابلستون، **تاريخ فلسفه** (تاريخ الفلسفة)، ص ٩٦.

٢. رينيه ديكارت، **گفتار در روش راه بردن عقل: ضميمه كتاب سير حكمت در اروپا** (مقال في أسلوب تدخّل العقل: ملحق كتاب مسار الحكمة في أوروبا)، ٢٣١؛

Daniel Garber, 1998 ***Descartes Rene, Routledge of Encyclopedia of philosophy***, London and New York, Routledge press, Vol 3, P. 14.

هنا فإن هذه الأشياء هي من أوضح الأشياء وأجلاها، وتحتوي على شيء هو مورد حاجة الإنسان من أجل تحصيل الحقيقة الفلسفية[١].

كما يعتبر ديكارت علم الرياضيات ـ في الوقت نفسه ـ والأدوات المستعملة فيه، من قبيل: الأعداد والأشكال، أموراً تحتوي ـ مثل المنطق النموذجي ـ على الأجزاء الأولية من العقل الإنساني، ويمكن لها أن تعمل على توسيع دائرتها إلى حدود استخراج النتائج الحقيقية لموضوعات العلوم الإنسانية في مختلف المجالات. كما يؤكد في نهاية المطاف على أن خصيصتي النظم والتقدير هما من الصفات الأساسية للرياضيات؛ حيث يمكن إطلاقهما واستعمالهما في العلوم الأخرى؛ ومن هنا فإن الرياضيات المنشودة لديكارت هي الرياضيات العامّة المشتملة على الخصائص الأساسية للعلوم الأخرى أيضاً، وفي ذلك يقول:

«يمكن الوقوف على مدى الفائدة والبساطة التي ينطوي عليها هذا العلم الكلي بالنسبة إلى العلوم المندرجة فيه، وأن له أفضلية كبيرة عليها، وإن هذا الحكم يقوم على هذه الحقيقة، وهي أن هذا العلم يحقق حتى في موضوعات تلك العلوم الجزئية، وكذلك في الموضوعات المضافة إليها، وإن كل شكل موجود هنا، له وجود في تلك العلوم أيضاً»[٢].

وهذا يُثبت أن المعيار الأهم وبعبارة أدق: الإطار الذهني والمنظار الديكارتي الأدق لرصد ورؤية عالم الوجود وتفسير ظواهره وحقائقه، هو المعيار والمنهج الرياضي، حيث يعمل في هذا المعيار على تقليل ظواهر الوجود إلى المقادير الرياضية، أي: يتم تقليلها إلى الأعداد والكميات، ويقوم بتقدير أو هندسة عالم الوجود بشكل أيسر. وبطبيعة الحال يجب في خصوص اتجاه ديكارت إلى الرياضيات والاهتمام بإتقان الأساليب الرياضية والهندسية، يجب الالتفات إلى الخلفيات التربوية لديكارت أيضاً. فحيث كان منتسباً إلى مدرسة لافلاش تعلم من أستاذه كلافيوس بعض الأمور في أهمية المعرفة الرياضية وأولويتها على المعارف الأخرى. لقد لفت كلافيوس انتباه ديكارت إلى أن الأنظمة الرياضية المتقنة، تجعل كل شيء قابلاً للبرهنة والاستدلال بأكثر البراهين ، بحيث أنها تولد العلم في ذهن الطالب، وتعمل على إزالة أرضية جميع أنواع الشك والترديد[٣]. في حين أن العلوم الأخرى لا تحتوي على قطعية الرياضيات؛ فهي تعتمد

---

١. رينيه ديكارت، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ص ٩٣ ـ ٩٤.

Rene Descartes, A. 1997. ***Rules for the Directions of the Mind***, published in Descartes, key Philosophical Writings, UK, Worth classic of world literature. P. 5 - 7.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

Ibid, p. 15 - 16.

٣. إتيان جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ص ١٣٠.

على الظنون والاحتمالات. يُضاف إلى ذلك أن كلافيوس من القائلين بوحدة المنهج في الرياضيات، ونتيجة لذلك تنتفي إمكانية تأسيس المذاهب والفروع المعرفية المختلفة. ولم يكتف ديكارت بتبنّي رأي أستاذه فحسب، بل وقد ذهب إلى أبعد من ذلك وتفوّق عليه معتبراً اليقين المعرفي لا يتحقق إلا من طريق المنهج الرياضي، ونتيجة ذلك هي محورية المنهج الرياضي ومعياريته بالنسبة إلى سائر العلوم الأخرى، رغم وجوب أخذ التعلق الشخصي لرينيه ديكارت في هذا الاتجاه بالرياضيات وسعيه إلى صبّ الفيزياء في قالب رياضي، بنظر الاعتبار أيضاً.

وفي نظرة إجمالية إلى المنهج الديكارتي في مقام توصيفه، يُلاحظ أن أساس مشروع ديكارت يقوم على الاستفادة من منهج وأسلوب واحد للوصول إلى حقيقة فلسفية، والاعتقاد بضرورة المنهج، وكذلك المقدرة العقلانية لجميع الناس في الاستفادة من هذا المنهج، وأولوية المنهج الرياضي، وحتى القول بأنه وحده المعيار دون غيره، حيث يمكن بهذه الطريقة ـ ضمن تحقق وحدة العلوم ـ الحصول على حقيقة يقينية في المعارف المتنوّعة والمختلفة.

نقد المنهج الديكارتي

كما لاحظنا فإن ديكارت قد جعل من الرياضيات محوراً وأساساً للعلوم في منهجه الخاص، ويمكن أن تكون جذور هذا الرأي عائدة إلى خصوصيات علم الرياضيات، وإلى التقدم الناشئ عن ذلك العلم في تلك الفترة. كما أن تقدّم علم الفيزياء ودور المنهج الرياضي في ذلك ملحوظ أيضاً؛ ولكن على كل حال فإن رينيه ديكارت بسبب النجاح الخارجي وكذلك الانسجام والتناغم الداخلي لعلوم من قبيل الفيزياء والرياضيات، فإنه يأخذها بنظر الاعتبار أيضاً، وإن كانت هناك موارد أخرى في أساس منهجه أيضاً؛ ولكن يمكن في البين أخذ رأيه حول تساوي جميع الناس في الاستفادة من العقل بنظر الاعتبار، حيث يؤكد ديكارت بشكل رئيس على التساوي بين الناس في الحصول على العلم والمعرفة، وذلك لأنه يذهب إلى الاعتقاد بأن قوة إصدار الحكم الصحيح والتمييز بين الخطأ والصواب ـ أي العقل ـ متوفرة عند الجميع بالتساوي[1]. يبدو أن هذه الإمكانية في الاستفادة من نعمة العقل غير متوفّرة لجميع الناس في جميع الأزمنة والأمكنة، بشرائط متكافئة؛ وذلك لأن الناس يتمتعون في ظل الشرائط التاريخية والجغرافية والتربوية والفكرية وما إلى ذلك بقابليات متنوّعة ومتفاوتة حتى في الاستفادة من عقولهم. كما يمكن

---

١. رينيه ديكارت، **گفتار در روش راه بردن عقل: ضميمه كتاب سير حكمت در اروپا** (مقال في أسلوب تدخّل العقل: ملحق كتاب مسار الحكمة في أوروبا)، ص٢١٣؛

See: Daniel Garber, 1998 Descartes Rene, ***Routledge of Encyclopedia of philosophy***, London and New York, Routledge press, Vol 3, P. 9 - 10.

الفصل بين كون الناس عقلاء وبين علمهم بوجود العقل لديهم وكذلك الاستفادة المتساوية منه أيضاً. ومن هنا يمكن القول إن مقدار استفادة الناس من العقل يتوقف على مستوى قابلياتهم واستحقاقهم، ومن الطبيعي أن الناس لا يتمتعون بقابليات متساوية.

مغالطة المنهج والموضوع

على الرغم من أن المنهج هو واحد من المعايير الأساسية والحاسمة في تعيين ماهية العلم، وهو ما تمّ إثباته في المرحلة الجديدة بواسطة توظيف المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية، بيد أن هذه المسألة لا تنافي أهمية وأولوية موضوع العلم حتى بالنسبة إلى الأسلوب والمنهج أيضاً. وبعبارة أخرى: إن المنهج في كل علم هو الأداة وطريقة تحقيق ودراسة العلم على موضوع ذلك العلم، وما لم يكن هناك موضوع في البين، لا يمكن للحديث عن المنهج أن ينطوي على مفهوم واضح، وهذه إحدى أخطاء ديكارت، حيث أقام أساس رؤيته العلمية على مجرّد المنهج، ولا سيّما المنهج الرياضي، وقام بتوحيد موضوعات العلوم بواسطة وحدة المنهج، في حين أن تنوّع موضوعات العلوم، وحتى الاختلافات الكثيرة فيما بينها، من الوضوح بحيث لا يمكن توحيدها على نحو تام بأيّ وسيلة أو منهج. يبدو أن رينيه ديكارت حيث خفض موضوع فلسفته العلمية إلى الله والجسم والذهن، واهتم في منهجه بكمية الظواهر كثيراً، كان بصدد تفسير وبيان كل شيء من خلال تقدير وتقييم كميّته في ضوء الأسلوب والمنهج الهندسي؛ في حين أنه حتى لو تمّ الاكتفاء بالله والجسم والذهن من وجهة نظر ديكارت، إلا أن الله والذهن أو النفس لا يمكن التعرّف عليها بواسطة المنهج الرياضي الكمّي، ولذلك لا يمكن إطلاق المنهج الديكارتي عليها.

النقطة الأخرى هي مغالطة المنهج والموضوع في فلسفة ديكارت، وتحويل موضوع العلم إلى موضوع كمّي بحت، وفي الحقيقة فإن غفلته عن الاختلاف الجوهري بين موضوعات العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولم يلتفت بشكل كاف إلى التفاوت الماهوي بين المنهج والموضوع، وإن هذا الاختلاف قد تجلى اليوم بشكل أكبر. وبعبارة أخرى: إن موضوعات العلوم الطبيعية هي بشكل رئيس كائنات فاقدة للروح، حيث لا تمتلك دوراً فاعلاً وحاسماً في مسار النشاط العلمي. ومن هنا فإن واجب العلماء هو العمل على بيانها، في حين أن موضوعات العلوم الإنسانية هو الكائنات الحيّة والعاقلة التي تصدر عنها سلوكيات وردود أفعال متفاوتة، وإن دراسة هذه الأفعال والردود بواسطة منهج واحد ليست غير ممكنة فحسب، بل أنها مؤثرة حتى في مسار التحقيق العلمي أيضاً. ومن هنا فإن واجب المفكر هو فهمها. ومن هذه الناحية يمكن القول إن موضوعات العلوم الإنسانية هي من قبيل الإنسان نفسه، لها حياة وتراث وتاريخ وثقافة وما إلى ذلك من الخصائص الأخرى، الأمر الذي يؤدّي إلى اختلافات جوهرية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية. ولهذا السبب فإن بعض فلاسفة العلم والهرمنيوطيقا يؤكدون على الخصيصة التاريخية والتفسيرية للعلوم

الإنسانية، حيث النتيجة المترتبة على ذلك في الحدّ الأدنى هي الجنوح نحو التاريخية والنسبية في هذا النوع من العلوم. ومن هنا فإنهم يؤكدون على أن العلوم الإنسانية تسعى في الغالب إلى فهم موضوعاتها دون بيانها، والفهم في رؤيتهم يعني إعادة صياغة حالة ووضعية التجربة التي يخوضها الكائن الحي ـ مثل الإنسان ـ أثناء قيامه بفعل ما[١]، حيث أن هذه الخصيصة تنفي النزعة الديكارتية العينية المطلقة، بشكل كامل. وبالإضافة إلى هذه الموارد، تجب الإشارة إلى دور موضوع العلم في تفكيك العلوم أيضاً، حيث تمّ بيان هذه المسألة في آراء ابن سينا بشكل واضح؛ فهو ضمن تأكيده على الدور المحوري والأولي للموضوع في العلوم، قد اعتبر حاجة العلوم إلى الموضوع أمراً ضرورياً وأولياً، وقال بأن الموضوعات هي الأهم، بل وهي المعيار الأساسي الوحيد في بيان اختلاف وتمايز العلوم عن بعضها[٢]. في حين أن رينيه ديكارت قد غفل عن مثل هذه الأهمية، فكانت نتيجة ذلك نسيان نصيب موضوع العلم، والمبالغة بشأن الأسلوب والمنهج.

المنهج الرياضي لديكارت

كما تقدم أن ذكرنا فإن الرياضيات تحظى بدور كبير في ماهية المنهج الديكارتي، وإن هذا الدور يتعلق بالخصائص الذاتية لعلم الرياضيات، ولا سيّما منها النظم القهري والجبري، ويقينية نتائجه، وإمكان إطلاقه على العلوم الأخرى من وجهة نظر ديكارت. ومن هنا فقد كان رينيه ديكارت بصدد حلّ جميع مشاكل العلوم الأخرى بواسطة الاستعانة بالمنهج والأسلوب الرياضي؛ وذلك لاعتقاده بأن العلوم الأخرى إما تحتوي على خصوصية رياضية، أو يمكن توحيدها والعمل على حلّ مشاكلها بواسطة المنهج والأسلوب الرياضي؛ بيد أن المنهج الرياضي لديكارت لا شك ليس كافياً ويعاني من بعض النواقص؛ وذلك لأن الطريق الذي سلكه رينيه ديكارت نفسه للوصول إلى أهمية المنهج الرياضي، لم يكن منهجاً رياضياً؛ بمعنى أن الرياضيات التي كان يتمّ طرحها بوصفها المنهج الوحيد للحصول على اليقين، إنما كانت تستند إلى أساس شهودي غير رياضي في قضية الكوجيتو المعروفة. وعلى حدّ تعبير جيلسون: إن القضية القطعية واليقينية الأولى بالنسبة إلى ديكارت قد تمثلت بالكوجيتو التي صدع بها، والتي حصل عليها في ضوء الشهود، وهذه القضية لم تكن ناتجة عن منهج رياضي؛ في حين أن هذه القضية الشهودية، كانت تشكل أساساً لسائر مفاهيم ديكارت، بما في ذلك القضايا الرياضية أيضاً؛ بمعنى أن كل شيء في فلسفة ديكارت إذا كان قابلاً للتفسير بواسطة المنهج

---

١. واعظي، أحمدي، **درآمدي بر هرمنوتيك** (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، ص ١٠٧ ـ ١١٦؛
G. H. R, Parkinson, 1988. ***An Encyclopedia of philosophy***, Routledge press. P. 404.

٢. حسين بن عبد الله ابن سينا، **البرهان من كتاب الشفاء**، ص ١٥٥ ـ ١٦٢؛ ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء / الإلهيات، ص ٥.

الرياضي، إلا أن الكوجيتو لم يكن كذلك، بمعنى أنه لم يكن داخلاً ضمن هذا الأصل الأساسي لرينيه ديكارت القائل: «إن كل شيء يجب أو يمكن إثباته بالأسلوب الرياضي»[١].

النقطة الأخرى بشأن المنهج الرياضي، هي أنه حيث يقوم أساس الرياضيات والهندسة على الأعداد والمقادير؛ فهي في المقام العملي غير قابلة للإطلاق على علوم، من قبيل: علم الأخلاق، وما بعد الطبيعة، والطب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والفن وما إلى ذلك؛ إذ بالنسبة إلى بعض العلوم مثل الأخلاق ـ على سبيل المثال ـ حتى إذا كان هناك تطبيق للعدد والكم، فإن أساسها يقوم على الضرورات والمحظورات الأخلاقية من أجل تحصيل الفضائل والوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة؛ وعليه فإن جهود رينيه ديكارت في تحويل العلوم إلى الرياضيات والهندسة لم تتوّج بالنجاح، لا على المستوى العملي ولا على المستوى النظري. ومن هنا فإن رينيه ديكارت نفسه قد تنبّه إلى هذا النقص والخلل، وسعى إلى حذف الكميات من الرياضيات؛ لتصبح قابلة للإطلاق على الأخلاق وما بعد الطبيعة، وعندها لا يبقى من منهجه سوى النظم والترتيب الذهني للأشياء، وعليه لا يكون هناك من سبب يدعو إلى تسميته بالرياضيات. وعلى حدّ تعبير جيلسون:

> **«إن المنهج الجديد الذي يُستلهم من الرياضيات بشكل مباشر على هذه الشاكلة لم يكن قابلاً للتعميم دون العمل على تغيير شكله بشكل عميق. وبطبيعة الحال فإن استبدل الخطوط والأشكال الهندسية بالعلامات الجبرية، كان يمثل رؤية وفكرة عظيمة جداً، بيد أن هذه العلامات حيث لا يمكن تطبيقها في مابعدالطبيعة أبداً، فإنه لا يمكن تطبيقها في الطبيعة دائماً، ناهيك عن تطبيقها في علم الأحياء والطب والأخلاق»**[٢].

يضاف إلى ذلك أن المنهج الرياضي لرينيه ديكارت غير قابل للإطلاق حتى بالنسبة إلى سائر مدركات ومعارف الإنسان، من قبيل: المحسوسات، والمتواترات، والمشاهدات، والمجربات وحتى البديهيات الأولية أيضاً، ومن الناحية الذهنية والانتزاعية لا يمكن أن يكون لها دور مؤثر في تقييم الواقعيات الخارجية. وبعبارة أخرى: حيث أن النظام المعرفي لديكارت متقدم على نظامه الوجودي، وحيث أنه أقام أساس وجوديته في ضوء مفاهيمه الذهنية الانتزاعية، فإن وجوديته تفقد اعتبارها. وفي الحقيقة قبل تسرية المناهج الرياضية إلى الموضوعات غير الكمية، لا بدّ من الالتفات إلى أن المفاهيم الاعتبارية إنما يكون لها اعتبار فيما لو تمّ استعمالها في مورد الواقعية المندرجة فيها، لا في مورد الواقعية المحذوفة منها[٣].

---

١. إتيان جيلسون، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ص ١٣٤.

٢. المصدر أعلاه، ص ١٣٩.

٣. المصدر أعلاه، ص ١٤٢.

النقطة الأخرى تكمن في أهمية دور المشاهدات والنظريات في بناء الفرضيات وتحوّلها إلى نظريات وقوانين علمية؛ وذلك لأن التعاطي والتفاعل بين المشاهدة والنظرية تنطوي على أهمية بالغة في العلوم المتنوّعة والمختلفة، وفي بعض الأحيان تتقدم إحداهما على الأخرى، وبطبيعة الحال فإن لتقدّم النظرية على المشاهدة أهمية خاصّة؛ وذلك لأن المشاهدات في أكثر الموارد إنما يتمّ اللجوء إليها لغرض اختبار النظريات أو فهمها بشكل أفضل، وذلك لأن النظريات هي التي تعاني من النقص وإمكان الخطأ رغم أنها هي المقوّم للمعرفة العلمية[١]. يُضاف إلى ذلك أنه يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار أن منشأ النظريات التي تؤدّي إلى المعارف العلمية، يمكن أن تكون من المعتقدات الدينية أو الأساطير أو العادات والتقاليد أو الظنون والحدس الجريء والمتهوّر، أو الآراء الميتافيزيقية أو التجارب المتنوّعة، مما لا يمكن تفسير كيفيته من خلال المنهج الرياضي لديكارت. وهذا الأمر يثبت أن التجربة والمشاهدة بواسطة الاتجاه الكلي والقياسي لديكارت ـ بمعنى: الانتقال من الكلي إلى الجزئي ـ يضمحلّ في منهجه؛ وبطبيعة الحال فإنه يُشير إلى أهمية التجربة، بيد أنه لا يُشير إلى دورها الجوهري في تأسيس النظريات العلمية، ولا سيّما الدور التاريخي الذي تلعبه التجارب في العلوم الطبيعية حتى في عصر ديكارت نفسه في الاكتشافات العلمية؛ بمعنى أنه على الرغم من الدور الأساسي الذي تضطلع به التجربة والمنهج التجريبي في عصر ديكارت لجمع المعطيات العلمية، والعمل بعد ذلك على استخراج القوانين والنظريات، تراه يسعى إلى ضمان وظيفة التجربة من طريق منهجه الرياضي والقياسي؛ الأمر الذي يعرّضه إلى الكثير من المشاكل الأساسية والجوهرية. ثم إن المنهج الرياضي حتى إذا كان مجدياً في مقام جمع المعطيات العلمية ـ وهو أمر مشكوك فيه ـ ليس له كبير جدوائية في مقام الحكم بشأنها؛ بل إن الذي يمكن له أن يلعب دوراً حاسماً هنا، هو التطابق مع واقعية وحقيقية النظريات والقوانين العلمية.

الإشكال الآخر الذي يتجه على المنهج الرياضي لديكارت، والناشئ من ذهنيته وانتزاعيته، هو أن القوانين الرياضية التي تحتوي ـ من وجهة نظره ـ على ضرورة وكلية، ما لم تتطابق مع قوانين الطبيعة، تبقى مجرّد قوانين علمية لا يمكن أن تكون لها واقعية خارجية. وبعبارة أخرى: إن الاختلاف القائم بين قوانين الطبيعة والقوانين العلمية اختلاف هام، وقد تمّ تجاهله في المنهج الرياضي الديكارتي؛ وذلك لأن قوانين الطبيعة قوانين موجودة أبداً وصادقة دائماً، سواء اكتشفناها أم لم نكتشفها[٢]. في حين أن القوانين العلمية فرضيات ونظريات علمية يذكرها العلماء والمفكرون بشأن الطبيعة، ويمكن لها أن تكون صحيحة أو خاطئة، مؤقتة أو دائمة، وكلية أو جزئية. وفي الحقيقة والواقع إنها على أفضل أشكالها عبارة عن

---

١. ألان أف چالمرز، **چيستي علم** (ماهية العلم)، ص ٤٧ ـ ٤٨.

٢. ألكس روزنبرغ، **فلسفه علم** (فلسفة العلم)، ص ٦٤.

التقييمات الجارية من قبلنا بشأن كيفية القوانين الطبيعية. والآن حيث يذهب رينيه ديكارت إلى الاعتقاد بالمنهج الرياضي؛ إذا كان منهجه وأسلوبه يسعى إلى التفسير العلمي، فيجب أن يكون تفسيراً علّياً أيضاً؛ وذلك لأن العلم يسعى إلى تفسيرات تجعله قادراً على جعل المعرفة العلمية ممكنة، وفي مثل هذه الحالة تكون حاجة التفسير العلمي الرياضي لديكارت إلى قوانين الطبيعة أمراً واضحاً، وذلك لأن التفسير العلمي إذا كان تفسيراً علّياً، وإذا كانت العلية سلسلة تحكمها القوانين؛ إذن سوف يكون هذا التفسير بحاجة إلى القوانين. وبعبارة أخرى: لا يمكن الحصول على تفسير علمي وعلّي وحقيقي لقوانين العالم الخارجي والمنشودة في مختلف العلوم، اعتماداً على القوانين الذهنية الرياضية فقط؛ ومن هنا يكمن الحل في الرجوع إلى عالم التجربة والمشاهدة العينية، دون السلوك الرياضي.

نتيجة المنهج الديكارتي

لا شك في أن اعتبار رينيه ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة، يعدّ بلا شك نتيجة لمنهجه أيضاً؛ بمعنى أن تأكيد ديكارت على الاعتماد البحت على عقله والاستفادة القصوى من العقلانية الإنسانية، من أكبر تأثيراته على الحداثة الفلسفية. وهذا من حيث أن المنهج والعقل يتحدان في فلسفة ديكارت إلى الحدّ الذي يمكن معه اعتبارها متساويين وأنهما مصداقين لشيء واحد، وهذا يُثبت أصالة الإنسان من وجهة نظر ديكارت، كما يبيّن اتحاد واتساق الكوجيتو الديكارتي مع منهجه الرياضي. وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أن منهج ديكارت ـ خلافاً لبعض الأنظمة الفلسفية التي تعتمد على مناهجها بوصفها أدوات لتحصيل الحقيقة ـ ليس منهجاً أداتياً، بل هو أمر ذاتي وأساسي في نظامه الفلسفي. ومن هنا يمكن لديكارت ـ من خلال الاستناد إلى الكوجيتو التي صدع بها وأسلوبه ومنهجه الأوحد ـ إلى اعتبار نفسه بوصفه ناظراً، وما عداه بوصفه منظوراً؛ وما سواه يعني جميع كائنات العالم، حتى الله؛ فهي أمور منظورة تكتسب هويتها ومعناها على أساس المنهج الديكارتي الخاص؛ بمعنى أن منهج ديكارت هو الذي يضطلع بدور فلسفته؛ وعلى هذا الأساس يبدو أن المنهج الرياضي لديكارت والذي يسير جنباً إلى جنب الكوجيتو في تأسيس الذاتانية في الغرب، له دور أساسي، يمكن مشاهدة نموذجه البارز عند الفلاسفة الوضعيين وبعض فلاسفة العلم، حيث المعيار الوحيد عندهم في بيان صحة أو خطأ العلوم هو منهجهم التحقيقي.

كما يلتفت هايدغر[1] بدوره إلى هذه المسألة، في نقد الحداثة والمنهج الرياضي، وكذلك في المنهج

١. مارتن هايدغر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦ م): فيلسوف ألماني. تلميذ إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات. تميّز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين للميلاد، ومن أهمها الوجودية وما بعد الحداثة. من أهم إنجازاته أنه أعاد توجيه الفلسفة الغربية بعيداً عن الأسئلة الميتافيزيقية واللاهوتية والإبستيمولوجية، ليطرح عوضاً عنها أسئلة أنطولوجية، وهي أسئلة تتركز في الأساس على معنى الكينونة (Dasein). (المعرّب).

التجريبي السائد عليه أيضاً. إنه يرى أن الخصوصية الأساسية للعلوم الحديثة والجديدة تكمن في رياضيّتها واعتبارها أمراً قابلاً للتعلّم؛ حيث أننا لا نستنتجه من ذات الأشياء، بل إن ما نتعلّمه هو ما كنا نعرفه سابقاً، ولهذا السبب فإن الماهية الرياضية لا تكمن في الأمر العددي، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ فإن العدد نوع خاص من الرياضيات[١].

وقد قال في هذا الشأن:

«إن الفيزياء الحديثة إنما تستطيع المضيّ قُدُماً في هذا المنهج الرياضي لهذا السبب فقط، وهو أنها كانت بالمعنى الدقيق رياضية من البداية، .... إن صفة الرياضية اسم محفوظ دون تأمّل للأمر العددي، وذلك لهذا السبب الوحيد وهو أن الأعداد بحسب المصطلح من أبرز ما يُشير إلى المعلومات السابقة، ومن هنا فإنها تعبّر عن أبرز موارد الأمر الرياضي»[٢].

ثم يؤكّد على أن انضباط علم الفيزياء الرياضية يكمن في دقّته، ففي هذا العلم لو تقرر في الأصل إظهار جميع الوقائع بوصفها وقائع طبيعية، وجب منذ البداية تعريفها بوصفها مقداراً مكانياً / وزمنياً للحركة، ومثل هذا التعريف يتمّ عبر التقدير والتقييم من خلال الاستعانة بالعدد والحساب. إلا أن دقة التحقيق الرياضي بشأن الطبيعة لا يعود سببها إلى حسابها الدقيق، بل يجب أن تحسب بهذه الطريقة، لأنه يتعلق بمساحته الموضوعية التي تتصف بالدقّة[٣].

إذن كما سبق أن ذكرنا فإن مارتن هايدغر بدوره يؤكّد على أن المنهج الديكارتي بسبب خصيصته الموضوعية، إنما يحقق أصوله وخصائصه الرياضية ضمن الإطار الفكري، ثم يعمل بعد ذلك على فرض مسار التحقيق والمنظورات التي يجب أن تخضع للبحث والتحقيق، بمعنى أن الإنسان الحديث بواسطة مجموعة من الأصول الرياضية والدقيقة والكمّية، بصدد فهم العالم، ليعمل بعد ذلك على تسخيره، حيث يعمد بسبب الغفلة عن الخصائص العامة وغير الرياضية للعالم، إلى هدم العالم، وتصوّر عالم جديد متطابق مع إرادته ورغبته. لقد ذهب مارتن هايدغر إلى اعتبار العالم الذي يتم تصويره على أساس العلم الحديث الذي تقوم أصوله على علم الرياضيات والمنهج العلمي وأسلوب التحقيق، عالم متصوَّر بالكامل وغير متجذّر أبداً، وقال في هذا الشأن:

---

١. يوسف أباذري، «**هايدگر و علم (هايدغر والعلم)**»، مجلة: **فصلنامه ارغنون**، العدد: ١١ ـ ١٢، ص ٢٤، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. مارتين هايدغر، «**عصر تصوير جهان (عصر تصوير العالم)**»، مجلة: **فصلنامه ارغنون**، العدد: ١١ ـ ١٢، ص ٣ ـ ٤، شتاء عام ١٣٧٥ هـ ش.

٣. المصدر أعلاه، ص ٤.

«لو تمّ فهم العالم على نحو ماهوي، فهو لا يعني تصويراً عن العالم؛ بل العالم يتم تصوّره وإدراكه بوصفه تصوّراً. إن ما هو موجود في كليّته يتم فهمه حالياً بشكل؛ حيث يكون هناك في البداية واجد للوجود، وهو إنما يكون واجداً للوجود، ما دام الإنسان هو الذي يقيمه، وهو الإنسان الذي يفتح الطريق ويمضي قُدُماً»[١].

لقد ذهب مارتن هايدغر في بعض مؤلفاته إلى عدّ التفكير الحسابي من الخصائص الأصلية لتفكير الإنسان المعاصر؛ إذ ينبثق ذلك من التفكير الرياضي لديكارت، وهو بصدد القول بأن التفكير المعنوي قد انحسر بعد غلبة هذا النوع من التفكير في المرحلة الحديثة. إن الحيرة والتشرّد والضياع، والعدمية في نهاية المطاف تمثل من وجهة نظره نتيجة وثمرة للتفكير الحسابي، الذي يجب التحرّر والتخلّص منه من خلال العمل بجدّ وجهد كبير ودقة وتأمّل طويل مقرون بالانتظار والتحمّل لفترة طويلة؛ من أجل الوصول إلى التفكير المعنوي[٢].

يذهب رينيه غينون[٣] ـ المفكر التقليدي الناقد للفلسفة والعلم الحديث ـ إلى الاعتقاد بأن مذهب أصالة العقل بالمعنى الأخص للكلمة، قد بدأ من رينيه ديكارت، وكان ذلك مقروناً بالتصوّر الفيزيقي الميكانيكي وسيطرة الكمية وكذلك إنكار جميع أنواع المرجعية الروحانية وما فوق البشرية. وهو يرى أن الفلسفة التعقلية في المرحلة الجديدة منبثقة عن الكوجيتو الديكارتي، معتقداً أن هذا المذهب ينفي جميع أنواع المبادئ التي تفوق العقل، ولا ينتج عن ذلك سوى التخبّط في المادية والسير نحو القطب الأسفل والداني من الوجود[٤].

يذهب رينيه غينون إلى الاعتقاد بأن جميع الاضطرابات وفوضويات العصر الحديث والمرحلة المعاصرة ناشئة عن النظرة الكمية والنزوع نحو أصالة العلم وأصالة التكنولوجيا والصناعة، حيث نجد مبدأ القسم الأكبر من هذه الرؤية في تفكير ديكارت ولا سيّما في الذاتانية والتأصيل الذاتي الموجود في فلسفته. ثم صرّح بعد ذلك بأن هذا العالم يمكن وصفه بعلامات آخر الزمان؛ بمعنى العلامات المبشرة

---

١. المصدر أعلاه، ص ١٤.

٢. مارتن هايدغر، **وارستگي: گفتاري در تفكر معنوي، فلسفه و بحران غرب** (الزهد: مقال في التفكير المعنوي، الفلسفة وأزمة الغرب)، ص ١٢١.

٣. رينيه غينون (١٨٨٦ ـ ١٩٥١ م): كاتب ومفكر فرنسي. اعتنق الإسلام واتخذ لنفسه اسم (عبد الواحد يحيى). لا يزال مؤثراً في مجال الميتافيزيقا والعلوم المقدسة والدراسات التقليدية والرمزية والاستهلالية. أقام في آخر حياته في القاهرة حيث تعرّف على الشيخ محمد إبراهيم، وتزوج من ابنته سنة ١٩٣٤ م، وأنجب منها أربع أبناء، حصل على الجنسية المصرية ورفض العودة إلى فرنسا. ترجمت أعماله إلى أكثر من عشرين لغة. (المعرّب).

٤. رينيه غينون، **سيطره كميّت و علائم آن در آخر زمان** (سيطرة الكميّة وعلاماتها في آخر الزمان)، ص ٦٦.

بنهاية العالم أو اليوم. إن هذا العالم الذي يسير الآن على منحدر السقوط والانحطاط، سوف يدفع بالإنسان في نهاية المطاف إلى النظر إلى كل شيء على نحو آلي وميكانيكي. ومن هنا فإن الأفق الذهني للبشر سوف ينحصر بالتدريج في دائرة الجسد، وسوف ينظر إلى الواقعية بوصفها شيء لا يعدو الوجود المادي القابل للرؤية الكمية[١].

١. المصدر أعلاه، ص ٢٢٤.

المصادر

١. أباذري، يوسف، **هايدگر و علم** (هايدغر والعلم)، مجلة: فصلنامه ارغنون، العدد: ١١ ـ ١٢، ١٣٧٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

٢. ابن سينا، حسين بن عبد الله، **الشفاء / الإلهيات**، مطبعة آرمان، طهران، ١٣٦٣ هـ ش.

٣. ابن سينا، حسين بن عبد الله، **البرهان من كتاب الشفاء**، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٦ م.

٤. جيلسون، إتيان ، **نقد تفكر فلسفي غرب** (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. أحمد أحمدي، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

٥. چالمرز، ألان أف، **چيستي علم** (ماهية العلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. سعيد زيبا كلام، انتشارات سمت، ط ٢، طهران، ١٣٧٩ هـ ش.

٦. ديكارت، رينيه، **أصول فلسفه** (أصول الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعي دره بيدي، انتشارات بين المللي هدى، طهران، ١٣٧٦ هـ ش.

٧. ديكارت، رينيه، **اعتراضها و پاسخها** (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي أفضلي، شركت انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٨٤ هـ ش.

٨. ديكارت، رينيه، **تأملات در فلسفه أولى** (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: د. أحمد أحمدي، نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.

٩. ديكارت، رينيه، **گفتار در روش راه بردن عقل: ضميمه كتاب سير حكمت در اروپا** (مقال في أسلوب تدخّل العقل: ملحق كتاب مسار الحكمة في أوروبا)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد علي فروغي، طهران.

١٠. روزنبرغ، ألكس، **فلسفه علم** (فلسفة العلم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي دشت بزرگي وفاضل أسدي مجد، نشر طه، طهران، ١٣٨٤ هـ ش.

١١. كابلستون، فريدريك، **تاريخ فلسفه** (تاريخ الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا أعواني، انتشارات سروش و علمي فرهنگي، ط ٤، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.

١٢. غينون، رينيه، **سيطره كميّت و علائم آن در آخر زمان** (سيطرة الكميّة وعلاماتها في آخر الزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي محمد كاردان، نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

١٣. مجتهدي، كريم، **دكارات و فلسفه او** (ديكارت وفلسفته)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٨٢ هـ ش. (مصدر فارسي).

١٤. واعظي، أحمدي، **درآمدي بر هرمنوتيك** (مدخل إلى الهرمنيوطيقا)، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط ٣، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

١٥. هايدغر، مارتين، **عصر تصوير جهان** (عصر تصوير العالم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: يوسف أباذري، مجلة: **فصلنامه ارغنون**، العدد: ١١ ـ ١٢، ص ٣ ـ ٤، شتاء عام ١٣٧٥ هـ ش.

١٦. هايدغر، مارتن، **وارستگي: گفتاري در تفكر معنوي، فلسفه و بحران غرب** (الزهد: مقال في التفكير المعنوي، الفلسفة وأزمة الغرب).

17. Descartes, Rene, A. 1997. ***Rules for the directions of the mind***, published in Descartes, key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature.

18. Descartes, Rene, B. 1997. ***Principles of philosophy***, published in Descartes key philosophical writings, UK, Worth classic of world literature press.

19. Garber, Daniel, 1998 ***Descartes Rene***, ***Routledge of Encyclopedia of philosophy***, London and New York, Routledge press, Vol 3.

20. Parkinson, G. H. R, 1988. ***An Encyclopedia of philosophy***, Routledge press.

رينيه ديكارت

مقاربات نقديّة لنظامه الفلسفي

هذا الكتاب

لقد تم تدوين هذا الكتاب في إطار مجموعة من المقالات ليشكل مقدمة للتأمل النقدي في حقل فلسفة رينيه ديكارت. فإن هناك مسائل هامّة في تفكير رينيه ديكارت وبعضها باللحاظ الفلسفي وبعضها الآخر باللحاظ اللاهوتي جديرة بالتأمل النقدي. وهي مسائل من قبيل: العقلانية، ما بعد الطبيعة العلمية، تسرية المنهج الرياضي على سائر العلوم الأخرى، ثنائية النفس والجسد والعلاقة بينهما، ماهية النفس، الانفعالات النفسانية، خلود النفس، الشك المنهجي والكوجيتو، معيار وقواعد الصدق، وبراهين إثبات وجود الله، ماهية قواعد السعادة والأحكام الأخلاقية، إرادة الإنسان والتقدير الإلهي، العلاقة بين الفلسفة والعلم، ماهية الخير وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com