

# الاستغراب

## AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

العدد الرابع والعشرون السنة السادسة - ١٤٤٣هـ - صيف ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

### بحوث تأصيلية

الرؤية الكويتية لإسلامية المعرفة

قراءة في تأصيلات الإمام السيد محمد باقر الصدر

أحمد عبد الله أبو زيد العاملي

### العالم الإسلامي والغرب

هل كان ديكارت عارفاً بالإسلام؟

السجال المتناقض في مصر نموذجاً

أحمد عبد الحليم عطية

### المبتدأ

ضلالات "الكوجيتو" ..

محمود حيدر

### رينيه ديكارت

الفيلسوف المسكون في كهف الشك

### الملف

إنهيار الديكارتية

إتيان جلسون

الإنسان والله في فلسفة ديكارت

علي أصغر مصلح - ورحمة الله موسوي مقدم

فيلسوف الشبهات

محمد عثمان الخشت

رؤية ديكارت للإله

صالح حسن زاده

في تأويل ديكارت

إدريس هاني

ديكارت وثنائية الوجود

محمد تقي الطباطبائي

معاثر المنهج الديكارتي

غيضان السيد علي

يُفكّر فيّ، إذاً أنا موجود

جوريس غيلدهوف

ديكارت أسيراً

محمد محمود مرتضى

## هذه الفصلية

تهتم فصلية "الاستغراب" بفهم الغرب ودراسته من خلال التعرّف على مناهجه وأبنيته الفكرية والثقافية والايديولوجية وإعادة قراءتها بروح نقدية عارفة.

غاية المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية من إصدار هذه الفصلية، تتأتى من ضرورة تشكيل منفسح تفكيري خلاّق يفضي الى التواصل المتكافئ معرفياً وحضارياً بين الاسلام والغرب، وذلك من خلال السعي الى مقارنة الغرب على نحو يتعدى ما ألقته النخب العربية والإسلامية ماضياً وراهناً.. خصوصاً حيال الكيفية التي جرى التعامل فيها مع قيم الغرب ومعارفه، سواء لجهة التقليد الخالص لهذه القيم او لجهة رفضها والقطيعة المطلقة معها.

ولأجل تظهير غايتها، تأخذ هذه الفصلية بمنهجية تكاملية تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

- **الخط الأول:** التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في الواقع، وذلك من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

- **الخط الثاني:** التعرّف على المناهج والسياسات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء الكثير من الحقائق وتبديد مِثلها من الأوهام التي استحلت التفكير العربي والإسلامي رداً طويلاً من الزمن.

- **الخط الثالث:** وهو خط النقد، ويجري على ثلاثة أوجه:

**الوجه الأول:** نقد قيم الفكر الغربي وآثارها المترتبة فكرياً على الانتلجنسيا العربية والاسلامية، وبيان آليات الاستغراب السلبي الناجمة منها...

**الوجه الثاني:** نقد الغرب لذاته من خلال اختيار وتعريب ما يكتبه الفلاسفة والمفكرون والباحثون الغربيون حول القضايا التي تعكس أحوال مجتمعاتهم، والتحويلات التي تحدثم فيها تلك المجتمعات في الميادين المختلفة.

**الوجه الثالث:** نقد النخب العربية الاسلامية للغرب، إنطلاقاً من معرفتها به واستيعابها لتاريخه وسعيها الى مناظرته على أرض التكافؤ الخلاق والكلمة السواء.

## الهيئة العلمية

ماليزيا	أ.د. إبراهيم محمد زين
مصر	أ.د. أحمد عبد الحليم عطية
أميركا	أ.د. سيد حسين نصر
إيران	أ.د. حميد بارسانيا
لبنان	أ.د. خليل أحمد خليل
الجزائر	أ.د. زعيم خنشلاوي
لبنان	أ.د. سعاد الحكيم
روسيا	أ.د. فيتالي ناعومكين
تونس	أ.د. فتحي المسكيني
بلغاريا	أ.د. فيلين بيليف
أميركا	أ.د. كارل أرنست
كندا	أ.د. مظفر إقبال
المغرب	أ.د. محمد سببلا
السودان	أ.د. مجدي عز الدين حسن

## المترجمون المشاركون

- أسعد مندي الكعبي

- طارق عسيلى

- هبة ناصر

- حسن علي مطر الهاشمي

- فؤاد حيدر أحمد

٢٤

Occidentalism

# الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

دورية فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفياً ونقدياً  
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية  
العدد الرابع والعشرون السنة السادسة ١٤٤٣هـ صيف ٢٠٢١م

ISSN: 2518 - 5594

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2464

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات المركز

﴿ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ  
الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾

سورة الملك: الآية ٤

### رئيس التحرير

هاشم الميلاني

### مدير التحرير

محمود حيدر

### هيئة التحرير

أ.د. سيد حسين نصر	أستاذ الدراسات الإسلامية، جامعة جورج واشنطن.
أ.د. توفيق بن عامر	أستاذ الحضارة الإسلامية، جامعة تونس.
أ.د. خنجر حميّة	أستاذ الفلسفة، الجامعة اللبنانية.
أ.د. ستار الأعرجي	عميد كلية الفقه جامعة الكوفة - العراق.
أ.د. عامر عبد زيد الوائلي	أستاذ الفكر المعاصر الإسلامي، كلية الآداب، جامعة الكوفة.
أ.د. عبد الجبار ناجي	أستاذ التاريخ في جامعة بغداد
أ.د. مجدي عز الدين حسن	أستاذ الفلسفة، جامعة النيلين، السودان.
أ.د. مصطفى التشار	أستاذ الفلسفات القديمة، جامعة القاهرة، مصر.
أ.د. مظفر إقبال	مؤرخ وأستاذ العلوم الحديثة، جامعات كندا.
أ.د. هادي فضل الله	عميد كلية الأديان والعلوم الإنسانية - جامعة المعارف - لبنان.

### مصحّح اللغة الأجنبية

الأستاذة أ. هبة ناصر

### مصحّح اللغة العربية

الأستاذ حسين طالب

### التصميم والإخراج الفني

علي مير حسين

- هاتف: 00961-1-274465

- موقع: <http://istighrab.iicss.iq>

- إيميل: [istighrab.mag@gmail.com](mailto:istighrab.mag@gmail.com)

للتواصل

Islamic Center for Strategic Studies – Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

التحويل البنكي

## \* ضلالات الكوجيتو

٩.....-محمود حيدر.

## الملف

## \* إنهيار الديكارتيّة؛ نقد معضلة الثنائيات في عالم ديكارت

١٦.....-إتيان جلسون.

## \* الإنسان والله في فلسفة ديكارت؛ دراسة نقدية في رؤية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

٣١.....-علي أصغر مصلح-رحمة الله موسوي مقدّم.

## \* فيلسوف الشبهات؛ تهافت العقلانية الذاتية للكوجيتو الديكارتي

٥٩.....-محمد عثمان الخشت.

## \* رؤية ديكارت للإله؛ نقد الأسس والمرتكزات الأنطولوجية

٩٥.....-صالح حسن زاده.

## \* في تأويل ديكارت؛ عن معنى التفكير به غريباً وعريباً

١١٩.....-إديس هاني.

## \* ديكارت وثنائية الوجود؛ إشكالية الانفصال والاختلاف بين الوجود والماهية

١٥٧.....-د. محمد تقي الطباطبائي.

## \* معاصر المنهج الديكارتي؛ من البداهة والوضوح إلى التلفيق بين العقلي واللاهوتي

١٧٨.....-غيضان السيد علي.

## \* يُفكر في.. إذاً أنا موجود؛ بحثٌ حول النقد اللاهوتي الذي يُوجّهه بادر لديكارت: معناه وأهميته

١٩٩.....-جوريس غيلدهوف.

## \* ديكارت أسيراً؛ المواجهة بين العقلانية المفترضة والميتافيزيقا المدرسية

٢١٥.....-محمد محمود مرتضى.

## المحتوى

### العالم الإسلامي والغرب

\* هل كان ديكرت عارفاً بالإسلام؟

السجال المتناقض في مصر نموذجاً

أحمد عبد الحليم عطية ..... ٢٣٨

### بحوث تأصيلية

\* الرؤية الكونية لإسلامية المعرفة

قراءة في تأصيلات العلامة الإمام محمد باقر الصدر

أحمد عبد الله أبو زيد العاملي ..... ٢٦٤

### ترجمة ملخصات المحتوى بالإنكليزية



## ترحب مجلة الاستغراب بكل نتاج فكري يتسم بالموضوعية وينسجم مع اهتماماتها ضمن قواعد النشر الآتية:

١. تنشر المجلة الأبحاث العلميّة الأصيلّة الموافقة للشروط الأكاديميّة المعتمدة في البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً.
٢. يشترط انسجام المضمون والمنهج مع أولويات المجلة في نقد الفكر الغربي، وعدم الاكتفاء بعرض الأفكار ووصف الأقوال.
٣. أن يكتب البحث باللّغة العربيّة، ويُرسل منه نسخة إلكترونيّة بصيغتي (Word) و (pdf)، بحدود ٥,٠٠٠ كلمة، على أن تُرقّم الصفحات ترقيمًا متسلسلاً.
٤. تقديم ملخص للبحث باللّغة العربيّة، يُوضع في أوّل البحث لا يزيد عن (٣٠٠) كلمة، على أن يتضمّن عنوان البحث واسم المؤلّف.
٥. تنشر المجلة ترجمة ملخصّات الأبحاث باللّغة الإنكليزية.
٦. أن تحتوي الصّفحة الأولى من البحث على اسم الباحث وعنوانه، وتخصّصه (باللغتين العربيّة والإنكليزيّة) ورقم الهاتف والبريد الإلكتروني.
٧. إرفاق نسخة من السيرة العلميّة إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى.
٨. يتمّ التعرّف بالكتب والمقالات وسائر المصادر المعلوماتيّة في نهاية الدّراسة بالطريقة التّالية: المؤلّف (المصحّح، الجامع، أو المترجم الذي يذكر بدلاً من المؤلّف)، تاريخ طباعة الأثر، العنوان، ويُضاف في الكتب، مكان النّشر والتّأشير، ورقم الصّفحة، وفي المقالات اسم المجلة العلميّة ورقم الجزء أو الدورة ورقم الصّفحة ورقم النّسخة أيضاً. وتُدّرج في المواد المعلوماتيّة ما عدا المصادر المطبوعة كالأثار الإلكترونيّة أو المواد المرئيّة والسّمعيّة، ووسيلة الإعلام التي تعرض هذا الأثر.



٩. يُشار إلى المصادر والمراجع جميعها بأرقام الهوامش التي تنشر في أسفل كل صفحة. وتراعى الأصول العلميّة المتعارفة في التوثيق والإشارة بأن تتضمن: اسم الكتاب ورقم الصفحة.
١٠. يزوّد البحث بقائمة مفصّلة من المصادر والمراجع في آخر البحث، وفي حالة وجود مصادر أجنبيّة تُضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربيّة، ويُراعى في إعدادها الترتيب الأبجائي لأسماء الكتب أو الأبحاث في المجلّات، أو أسماء المؤلفين.
١١. أن لا يكون البحث قد نُشر سابقاً في مجلّة أو كتاب أو موقع الكتروني...، وليس مقدّمًا إلى أيّة وسيلة نشر أخرى، وعلى الباحث تقديم تعهّد مستقلّ بذلك.
١٢. تعبّر جميع الأفكار المنشورة في المجلة عن آراء كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن وجهة نظر جهة الإصدار، ويخضع ترتيب الأبحاث المنشورة لاعتبارات فنيّة ومنهجية فقط.
١٣. تراعي المجلّة الأنظمة مرعيّة الإجراء فيما يخصّ حقوق الملكية الفكرية للمؤلفين.
١٤. يجب أن يرفق الباحث تعهّدًا خطيًّا ببحثه وفق الآتي: جانب مدير تحرير مجلة الاستغراب المحترم أقرّ أنا الموقع على هذا أدناه وأتعهد... (بذكر اسم الباحث) ... (الصفة العلمية للباحث)
- بأن هذه المادة وعنوانها: ..... (العنوان الكامل للبحث) هي من إنتاجي العلمي، ولهذا فهي تدخل في ملكيتي الفكرية، ولم يسبق نشرها، وإنّي أعطي مجلّتكم الكريمة حقّ الطبع والنشر والترجمة وإعادة النشر والتوزيع الورقي أو الإلكتروني.
١٥. تخضع الأبحاث المستلمة لبرنامج الاستلال العلمي (Turnitin).
١٦. لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير.
١٧. تخضع الأبحاث لتقويم وتحكيم سرّي لبيان صلاحيتها للنشر، وعلى وفق الآلية الآتية:
- أ- يبلغ الباحث بتسلّم المادة المرسلّة للنشر خلال مدة أقصاها أسبوع من تاريخ التسلم.
- ب- يخطر أصحاب الأبحاث المقبولة للنشر موافقة هيئة التحرير على نشرها وموعد نشرها المتوقع.
- ت- الأبحاث التي ترى اللجنة وجوب إجراء تعديلات أو إضافات عليها قبل نشرها تُعاد إلى أصحابها، مع الملاحظات المحدّدة، كي يعملوا على إعدادها نهائيًّا للنشر.
- ث- الأبحاث المرفوضة يبلغ أصحابها من دون ضرورة إبداء أسباب الرّفص.
- ترسل الأبحاث على الموقع الإلكتروني للمجلّة: [istighrab.mag@gmail.com](mailto:istighrab.mag@gmail.com)



## ضلالات "الكوجيتو" ..

■ محمود حيدر

ربما هو القَدْرُ الذي سيحمل الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت على اقراره دابةً العقل، ليجعلها خطَّ الدِّفاعِ الأوَّل عن الإيمان المسيحي. والذين أدركوا ما اقترفه الرجل، ربّما لنصحوه قبل فوات الأوان أن لا يفعل. وما هذا إلّا لأنَّ حصاد الفعلية جاء خلاف مقصود النية. لكنَّ القَدْرَ سيتمُّ رحلته ويستحثُّه ليتخذ "الشكَّ المنهجيَّ" دربةً لمسعاه. وما كان ذلك إلّا لأجل أن يستدلَّ منطقيًا على حقيقة الألوهية، ثم ليبلغ من طريق الاستدلال ضالةً اليقين المعرفي.

من المبين أن نقول إنَّ ديكارت لم يكن ليهتدي إلى "الكوجيتو" لولا أن غلبته شقوةٌ فقدَّ الوجود، ثم سعى ليعثر عليه عن طريق "الأنا" المكتفية بذاتها. الخيارُ سيكون شاقًا، بل ويحتاج من المكابدة أقصاها. لقد وَقَعَ الرجلُ في معثرةِ الجمع المستحيل بين نقيضين غير قابلين للتواؤم في هندسات العقل الأدنى: الإيقان بالألوهية الذي لزومه التسليم والإيمان، والبرهان بالفكر الذي مقتضاه السؤال، والسببية، والعلّة المفضية إلى ظهور المعلول والتعرُّف عليه. لم يجد ديكارت ما ينفذُ به إلى مجاوزة هذه المعثرة الممتدة جذورها إلى الميراثين الفلسفيين اليوناني والروماني، إلّا أن يلوذَّ بـ "الأنا" لكي ينجز مبتغاه. وهكذا قرّر الرجوع إلى نقطة البداية؛ ليكشف لنا أنَّ الشّيء الوحيد الذي كان واثقاً منه، أنّه هو نفسه كائن يشكُّ، وجوهرٌ يفكر. وها هنا يمكث الظنُّ الذي سيحمله على الاعتقاد بأنَّ الإنسان ذهنٌ محضٌ، وأنَّ معرفته بنفسه وبغيره منحصرةٌ بهذا الكائن العجيب الذي يسأل عن كلِّ شيء، ويشكُّ بكلِّ شيء.

بحسب فرضية "الأنا أفكر" يمكن أن يكون في فعل الشكِّ معرفةً أكثر من اليقين المجرد للذهن ولوجوده. إذ إنَّ من يشكُّ يعرفُ أنّه لا يعرفُ تماماً بقدر ما يريد أن يعرف. وبالتالي لا بد أن يكون في ذهنه، على الأقل، شعورٌ ملتبسٌ عن كيفية المعرفة الكاملة، أي عن فكرة الكمال. ثم من خلال

ملاحظة تلك الفكرة بإمعان، يغدو الشاك واعياً أنّ في ذهنه حضوراً لفكرةٍ جديدةٍ بالملاحظة.. إنّها فكرة الكائن الكامل.. وبتعبيرٍ آخر، فكرةٌ كائنٍ يمكن أن يحوي جميع الكمالات التي يمكن تصوّرها. إنّه - كما يفصح ديكارت في تأملاته - الله، الذي نفهمه ككائن متعال، أبديّ، لا متناه، ثابت، عليم، قدير، مخالفٌ كل شيء خارج ذاته. ثم يتساءل في حيرة: ولكن ما هو مصدر هذه الفكرة فينا؟

\* \* \*

بعرضه لفكرته الأساسية ولهيكل نظامه الفلسفي، "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، يزعم ديكارت أنّه أنشأ أول قضية يقينية غير قابلة للشك. ولعلّه في زعمه هذا سيبدو "فيلسوف يقين" حاول أن يعبر إلى يقينه بسفينة الشك. ربّما أخذته أسحار الرياضيات التي ظلّت تلازمه حتى آخر معاشه من أجل أن يعثر على فردوسه الضائع. كان عليه أن يتدبّر من اللّايقين، لينتهي إلى بداهة المعرفة اليقينية بالوجود. غير أنّ معشرته الابتدائية هي تلك التي كشفها في "التأملات". يقول: "أنا موجود.. يعني أنا لي وجود"، أمّا إلى متى؟ يجيب: طالما أفكر.. ومتى ما توقّف تفكيري عن التفكير، لربّما توقّف الوجود ووجودي حينها. إنّ قولاً كهذا، وإن جاء لتوكيد "مشروعية الكوجيتو"، إلّا أنّ تداعياته ستطال بالأذى مقاصده الأولى في الدفاع عن الألوهية. ربّما لم يكن ديكارت يدرك، وهو يستظهر هذا التأمّل، أنّه يؤسّس لعدمية صمّاء، تلغي الكون كلّ حالما تنعدم "الأنا" التي كانت ترى موجودات العالم وتفكر فيها...

في المعرفة الفلسفية لديكارت، الوجود اليقيني الأوّل كان "الأنا" المدركة ولا سواها. وهذه الرؤية، أي إثبات حقّانية الوجود على أساس حاضريّة "الأنا" والأحكام الصّادرة منها، شكّلت لافتة غير مسبوقه في الفكر الفلسفي الحديث. مع هذه الحاضريّة سوف يستبدل مسار التفكير الفلسفي لينتقل بنظريّة المعرفة من الحقائق العينية إلى مجرد تصوّرات ذهنية صارمة. من هذا النحو بالذات، سوف يأخذ "ذهن الإنسان" في معرفة ديكارت معياراً حاسماً للتعرف على نفسه والعالم؛ بمعنى أنّ الذهن هو الموضوع الوحيد الذي تُعتبر كلّ الأشياء والعالم الخارجي وحتى الله من تمثلاته وتصوراته. في هذا الصدد: "يقول ديكارت: "من حيث إن كل مفهوم هو فعل الذهن، فإنّ طبيعته هي انه بنفسه لا يقتضي أن يكون صورة لأية واقعية، سوى أن يكون اقتباساً من الذهن أو التفكير".

طبقاً لقوله هذا، ستمضي منظومته الفلسفية إلى منح الأصالة للذهن في مقابل ميتافيزيقا الواقع التي تعتقد بـ "أصالة العين". أي بحقيقة الوجود الخارجي الظاهر في الواقع. بذلك يكون الذهن الذي تربّع على عرش التفكير عند ديكارت هو الوحيد الذي ينبغي أن يحصل الحقائق الواقعية. وسوف يصبح تقريره هذا أساساً "المحورية تفكير الفرد الإنساني"، وللاستقلال المحض للفكر المتكئ على الرياضيات والميكانيكا والطبيعات بوصفها علوماً صحيحة لا تقبل الخطأ...

ما من ريب أنّ هذه الرؤية المضطربة في معنى الوجود عند صاحب الكوجيتو سوف تفضي إلى مشكلات جمّة حيال القضايا الكبرى في الميتافيزيقا، منها على وجه المثال لا الحصر، أنّ الوجود في منظومة ديكارت دالٌّ على معنيين منفصلين لا يمكن جمعهما مطلقاً: الأول: اعتباره الوجود صفةً للشيء أو كحقيقةٍ صوريةٍ للأشياء الخارجة عن نطاق الذهن، والثاني: أنّ لديه الوجود هو صفة للذهن، أو أنّه حالةٌ فكريةٌ مرتبطةٌ بذهن الإنسان. والإشكال الذي يُطرح هنا هو أنّ هذين النوعين يرتبطان بوثناقٍ وطيد بقانون العلية؛ وذلك بسبب اعتقاده بعدم إمكانية تصوّر شيءٍ إلاّ إذا كان متقومًا على حقيقةٍ صوريةٍ، في حين أنّ الحقيقة الصورية للأشياء بحدّ ذاتها لا وجود لها في تصوّراتنا، باعتبارها مجرد عِللٍ أساسيةٍ للحقائق الذهنية، أو لما يسمّى بالمعاني الدلالية للتصوّر.

\* \* \*

من بعد مخاض، يأتي دور الشك المنهجيّ لكي يتولّى المهمة. ومنهج الشك - بالنسبة إلى صاحب الكوجيتو-، هو أقرب إلى واسطة لتقطير جميع القضايا التي نشكُّ بها منطقيًا، وذلك بغية تحصيل المعارف التي لا يرقى إليها الشك. فالغاية من "الشك المنهجي" ليست تحديد ما هو معقول أو غير معقول الشك فيه، وإنّما ما هو ممكن الشك فيه منطقيًا. في هذا المنهج تُحذف جميع القضايا التي لا تستطيع أن تشكل مقدمات في نظام فلسفيّ استنباطيّ. غير أنّ الشك المنهجي له افتراضات محدّدة: أظهرها ما يفيد بأنّ الفرد هو الذات المفكّرة الوحيدة التي تثير الأسئلة. ومنه نستنتج، ومن دون ذهول واستغراب، أنّ الجواب - أي اليقين الذي يقطع الشك - هو عند ديكارت يقين الفرد المفكّر. والحاصل، أي النهاية الأكيدة للشك هي بطريقة ما متمثلة في طريقة إثارته السؤال. وهكذا، يكون معيار الصدق عند ديكارت ما يحدّده نظام العقل، والعقل الرياضي على وجه الضبط. فما يصل إليه هذا العقل ويراه واضحاً ومتميّزاً بعد تفكير منظمٍ ومدرّوس، يمكن قبوله واعتباره صادقاً. واستطراداً لهذه الفرضية، يوصي ديكارت بوجوب إخضاع الخبرة الحسية لسلطان العقل ومعاييرها؛ لأنّ خبرة الحواس هذه، هي بصورةٍ فطريةٍ أقلّ إحصاءً بالثقة من العقل.

\* \* \*

من مفارقات ديكارت أنّه كان ناطقاً باسم الجديد وتمثلاً للقديم في الآن عينه. ولما رغب أن يبدأ من جديد، ويشيد الفلسفة على أساسٍ متين، كانت جذوره عميقة وراسخة في التقليد الفلسفي للأهوت المسيحي. وحين لاحظ وجود نزاعاتٍ لا نهاية لها في الفلسفة، رأى أنّ المنهج الوحيد لبلوغ المعرفة الصحيحة هو منهج الرياضيات الاستنباطي، فاتّخذ مثاله العلمي الأعلى. وحقيقة الأمر، أنّ ديكارت لم يكن لينأى قيد أنملة من شريعة الإغريق وهو يستغرق هموم "الكوجيتو". ونميل إلى القول إنّ لم

يقطع مع أرسطو، بل جاءت نظريته في المعرفة امتداداً جوهرياً لمنطقه؛ حيث خضعت لوثنية الأنا المفكّرة. وسيجوز لنا أن نلاحظ، أنّ الكوجيتو الديكارتى ما هو إلاّ استئناف مستحدث لـ "دنيوية المقولات العشر الأرسطية". وبسبب من سطوة النزعة الدنيوية هذه على مجمل حداثة الغرب لم يخرج سوى "الندرة" من المفكرين الذين تنبهوا إلى معاصر الكوجيتو وأثره الكبير على تشكلات وعي الغرب لذاته وللوجود. من هؤلاء - على سبيل المثال لا الحصر - الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر الذي قامت أطروحته على تفكيك جذريّ لمباني الميتافيزيقا الحديثة وحكم بتهافتها الأنطولوجي والمعرفي في آن. وإذا كانت فلسفة بادر النقدية طاولت الأسس التي انبت عليها الميتافيزيقا الأولى، فإنّ نقده للديكارتية يشكّل ترجمةً مستحدثةً للميراث الأرسطي بمجمله، حيث يمكن إجماله في النقاط الثلاث التالية:

أولاً: إنّ الكوجيتو الديكارتى «مبدأ الأنا أفكر» يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسية للوعي بجناحيه المتناهي واللامتناهي. والسؤال البديهيّ في هذا المحلّ هو التالي: «كيف يمكن المرء أن يعرف الله بتفكير لا إلهي، أو بتفكير لا إله فيه، أو بتفكير مدعوم إلهياً، مع أن نفس وجود أو لا وجود الله يُحدّد فقط من خلال معادلة مختلة الأركان قوامها: "الله موجود مجرد نتيجة للأنا موجود"».

ثانياً: ما يريد الشك الديكارتى أن يقوله فعلاً، بوصفه استقلاليةً مطلقةً للمعرفة، ليس أقل من أنّ الإنسان بوصفه مخلوقاً يكون معرفته الخاصة، ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات. الـ "أنا موجود" (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكر» (co gito) هي - في منطوق ديكارت-تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله. وبسبب من كونه عاجزاً عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المتناهي - الإنسان - ومن خلال تأسيس يقينه الوجودي والمعرفي في "الأنا الواعي"، يحاول إظهار ذاته كموجودٍ مطلق، ويجعل نفسه إلهاً مؤسساً لذاته".

ثالثاً: يشكّل الكوجيتو الديكارتى، بالأساس، إنعطافةً أبستمولوجيةً نحو الأنا، ما يستلزم انعطافةً أنطولوجيةً تليها انعطافةً أبستمولوجيةً منطقيّةً أنطولوجيةً للعودة إلى ذاتها. وفي أية حال، ستؤدي الأنوية الأبستمولوجية والأناة الأنطولوجية لـ «الأنا أفكر أنا موجود» في ميدان تطبيقها الاجتماعي والسياسي والحضاري إلى ولادة أنانية سياسية ليبرالية ذات نظامٍ سياسيٍ واقتصاديٍّ أنانيٍّ. وهذا هو على نحو البيان والوضوح ما أظهرته قيم الرأسمالية من "بربريات" صارخة في حقبة التّطاول الكولونيالي على الشعوب الواقعة خارج المركزية الغربية.

\* \* \*

على هذا النحو من التّظّر إلى "العقل الأناني" المستكفي بذاته، سيؤسّس ديكارت فلسفة العصر

الحديث. وهي كما يظهر مما أنجزته في رحلتها المتמادية، فلسفة أيقنت دعوتها على الاكتفاء الذاتي للتفكير والوجود الإنساني. وجلُّ الفلاسفة الذي خَلَفُوا ديكرت، أو تبعوا دربته الاكتفائية، رأوا أنّ ذات المرء كافيّة في تأسيس وجوده وتفكيره، وأنّ الإنسان بسبب هذا الاكتفاء الذاتي لا يحتاج إلى الله في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده، ولا في معرفته، ولا في وعيه الذاتي.

لقد نبّه التحليل التقدي لـ «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» إلى أنّ الأنا، عندما تتأمل المكان الذي أتت منه، سوف تدرك أنّها لا تملك "كوجيتو" خاصاً بها، ولا وعياً ذاتياً خاصاً بها، أو منسجماً معه. عندما نفكر بشكلٍ أعمق في شروط الوعي -كما يبيّن نقّاد الكوجيتو- يصل المرء إلى معرفة أنّ الوعي المتناهي يعرف ذاته على أنّه وعي لشخص لا يُحدِثُ نفسه، ولا يعرف نفسه بنفسه وحده. وفي الوقت ذاته الذي يعرف الوعي المتناهي «الأنا أفكر» ماهيته، يعرف أنه «مفكرٌ فيه». فالوعي المتناهي مؤسّسٌ في وعي مطلق مستقلٍ بشكلٍ كاملٍ عن الوعي المتناهي. أمّا «مبدأ المفكر فيه»، فإنّه يعبر عن عقيدة حضور كلّ الأشياء في الله على مستوى الوعي، بمعنى أنّ الوعي المتناهي مؤسّسٌ في اللامتناهي، ومن ناحيةٍ أخرى يبيّن أنّ معرفة الإنسان ليست صنعة الإنسان، بل هي موهبة إلهية.

\* \* \*

مبعثُ الضلالة التأسيسية لـ الأنا الديكرتية" يتأتى من افتراضها أنّها هي سبب نفسها، وأنّها مكنتيةٌ بذاتها ولا حاجة لمبدأٍ يؤسّسها. ويمكن أن نمضي إلى أبعد من ذلك لنقول إنّها واجدةٌ نفسها. ولنا هنا أن نسأل: كيف لديكرت أن ينجو من عثرة التناقض حين يزعم أنّه كرّس نظريته لإثبات وجود الله، وفي الحال عينها يتصرّف كما لو أنّ "أنا المفكرة" هي خالقة نفسها. واقع الحال أن هذه الفرضية المتسلّلة إليه من طغيان منطقهِ الرياضي، لم تلحظ نقطة البدء التي خرجت بسببها الأنا إلى الوجود. فقد تقدّمت عنده الأنا المسكونة بفقرها ومحدوديتها على الوجود الأكمل الحاوي لكلّ موجود والراعي لكلّ شيء. حقيقة الأمر أنّ الأنا التي تتوجّج الكوجيتو بدت شديدة الإدعاء بالافتقار، إلّا أنّها ظهرت مبتورةً عن أصلها الوجودي، حيث لا تمتلك صفة التأسيس للوجود، بل حتى لوجودها هي بالذات.

وإذن، لا بد للتعرف من أن يبدأ من مسلّمة ما، حتى تستقيم لصاحبه المعرفة. من دون مسلّمة ما، من مبتدأ، أي من نقطة بدء، يتعدّد الوصول إلى معرفة ما يراد معرفته. عند ديكرت مسلّمتان.. الله والفكر. لكنّه سيرجّح مسلّمة الذهن على مسلّمة الله لما أسلم كلّ المقدمات للأنا أفكر. والنتيجة

أن تقطعت السبل إلى معرفة الله، وصار على أهل الكوجيتو أن يبحثوا عن معرفة لا تفتنى من بعد أن تبين أن دوام الوجود كله رهنٌ بدوام الأنا وبقائها...

لقد استنبت الكوجيتو الديكارتي الأصل الميتافيزيقي الذي أقامت الحداثة عليه أركانها. عينا به الفردانية (individualisme): التي ستعني الإنكار لأيّ مبدأ أعلى منه. ولم يكن الكوجيتو سوى الإعراب الميتافيزيقي الأكثر جلاءً عن فردانية الحداثة. لقد شكّلت الفردانية المؤسسة على الكوجيتو الأساس الأنطولوجي والمعرفي للعقل الأدنى الذي يحكم بقبضته الصلبة على حضارة الغرب الحديث. بل هي السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، لا سيما من جهة كونها الدافع الحصري لظهور المنازع السفلي للحياة الإنسانية المعاصرة. ومن البديهيّ حالئذ أن يكون إنكار الحدس العقليّ، أوّل قيمة تستهدفها الفردانية لكونه أساساً، ملكةً فوق فردية (supra-individuelle)، واستتباعاً، إنكار مرتبة المعرفة التي هي المجال الخاص بهذا الحدس.

الأدهى في جناية الكوجيتو الديكارتي على الفكر الفلسفي الحديث، أنه دفع بسيروية من عدم اليقين أفضت في كثير من الأحوال إلى ضربٍ من الضلال المعرفي. وسيكون لهذه السيروية تداعيات جمّة ليس على ميتافيزيقا الحداثة وحسب، وإنما على مجمل العلوم الإنسانية في العصور اللاحقة.

\* \* \*

في هذا الملف حول ديكارت سَعِينَا إلى الإحاطة قدر الإمكان بمنظومته الفلسفية والأركان الأساسية التي تقوم عليها.. شارك في هذه المهمة البحثية عددٌ من المفكرين والباحثين المتخصّصين حيث تناولوا بالتحليل والنقد أبرز القضايا الإشكالية التي أثارها الديكارتيّة على مدى أكثر من أربعة قرون من عمر الحداثة.



# الملف

اعتبار نقد الفكر الغربي أصل حاكم على جميع بحوث الملف ولا يُعتبر موافقاً لشروط المجلة وسياساتها كل بحث لا يتضمّن نقداً للأفكار المطروحة فيه في كل ما يمكن فيه النقد. ونقصد بالنقد أن يعتمد الباحث منهجاً معيّنًا في بحثه يُجري على أساسه قراءة تحليلية نقدية للموضوع قيد البحث من خلال المناقشة التحليلية بعين ناقدة تبين العيوب والمعاثر المعرفية ومواضع الخلل والتهافت المضموني والبحثي والمنهجي في ما يتعلّق بموضوع البحث.

## إنهيار الديكارتية

إتيان جلسون

## الإنسان والله في فلسفة ديكارت

علي أصغر مصلح - ورحمة الله موسوي مقدّم

## فيلسوف الشبهات

محمد عثمان الخشت

## رؤية ديكارت للإله

صالح حسن زاده

## في تأويل ديكارت

إدريس هاني

## ديكارت وثنائية الوجود

محمد تقي الطباطبائي

## معاثر المنهج الديكارتّي

غيضان السيد علي

## يُفكّر في.. إذا أنا موجود

جوريس غيلدهوف

## ديكارت أسيراً

محمد محمود مرتضى

# إنهيار الديكارتية

## نقد معضلة الثنائيات في عالم ديكارت

إتيان جلسون[\*]

تضيء هذه المقالة على المآلات الأخيرة التي انتهت إليها منظومة ديكارت الفلسفية. وهي تشكل خلاصة الاستنتاجات الكبرى التي توصل إليها الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي إتيان جلسون (١٨٨٤-١٩٧٤) في سياق مساجلاته المعمّقة للأبنية التي قامت عليها الفلسفة منذ الإغريق إلى حقبة الحداثة. في المقالة التي وضعها تحت عنوان «إنهيار الديكارتية» يبيّن جلسون طائفة من الاختراقات المنهجية التي تعرّضت إليها الديكارتية وخصوصاً عندما تطرّق إلى الصلة المعقّدة بين الجسم المادي للكائن الإنساني وبين روحه.

نشير إلى أن مقالة جلسون هذه هي ترجمة للفصل الثامن من كتابه المعروف «وحدة التجربة الفلسفية» الذي أصدره المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية عام ٢٠١٧.

«المحرّر»

لا أحد ممّن يعرف مصير مذهب ديكارت يمكنه أن يقرأ العبارة المتهوّرة التي بدأ فيها تأمله السادس من دون دهشة: «الآن لم يبقَ عليّ إلا أن أتساءل عما إذا كان ثمة أشياء مادية»<sup>[٢]</sup>، كان بعيداً جداً عن الخوف من أيّ مشكلة في المرحلة التي حدّره فيها بعض القراء من أنّه يسعى للمشاكل، تجاهل التحذير ولم يكثر له، مع ذلك تمّ تحذيره كما ينبغي، فقد سأله غاسندي Gassend<sup>[٣]</sup>: «كيف ينبغي أن نفهم اتحاد الجسمانيّ مع اللاجسمانيّ؟» و«كيف يمكن لما هو جسمانيّ أن

\* فيلسوف ولاهوتي فرنسي من أبرز فلاسفة القرن التاسع عشر في أوروبا وقد تميّز بتقدّمه المعتمّق لفكر الحداثة وفلسفتها. - إنهيار الديكارتية- إتيان جلسون- تعريب: طارق عسيلي.

[2]- Eaton, Descartes Selections, p. 145.

[3]- بيار غاسندي (١٥٩٢ - ١٦٥٥) فيلسوف وعالم تجريبيّ فرنسيّ معاصر لديكارت، نقد تأملات ديكارت الفلسفية، وكان له اتصالات وتأثيرات متبادلة مع كبلر وغاليلية وهوبز، خاصّة في علم الفلك والفلسفة، نقد التعاليم السكولائية وفيزياء أرسطو. (المترجم).

يرتبط بما هو غير جسمانيّ لإبقائه متّحدًا معه؟ أو كيف يتحكّم غير الجسمانيّ بالجسمانيّ ليبقيه مرتبطًا به...؟». صحيح، لقد قلت إنك تختبر هذا الاتحاد عندما تشعر بالألم، لكن «أنا أسألك إذا قلت إنك تختبر هذا الاتحاد عندما تشعر بالألم، كيف تعتقد أنك تقدر، إذا كنت غير جسمانيّ وغير ممتدّد، 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»<sup>[1]</sup>.

ردّ ديكارت على اعتراضات غاسندي ببساطة: «لا مجال للاعتراض على حججتي»<sup>[2]</sup>، سيقى هذا العمى في هذا العبقرى 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؛ أولاً كان يجب البرهان على أن ما يخصّ طبيعة الجوهر الجسمانيّ لا يمكن أن يُنسب للذهن؛ وثانيًا، ما كان يريد 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؛ إذا المادّة هي ذلك، وليست شيئًا آخر.

هكذا لجأ ديكارت مرة أخرى إلى مبدئه: ما يصحّ عن مفهوم الشيء يصحّ عن ذلك الشيء<sup>[3]</sup>. الوجود الوحيد الذي يمكنني إداركه خارج ذهني هو الامتداد ولا شيء غيره، من هنا كان عنوان تأمله السادس والأخير: «في وجود الأشياء المادّيّة، وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه»<sup>[4]</sup>.

يمكن رؤية الهدف المحدّد، الذي تمتّى تحقيقه في برهانه، واضحًا في نتيجته المقرّرة بدقّة: «من هنا لا بدّ من التسليم، بأنّ الأشياء المادّيّة موجودة، لكن ربما ليست بالضبط كما ندرکها عبر الحواس،... فيجب أن نسلّم على الأقلّ، أنّ كلّ الأشياء التي ندرکها بوضوح وبتميّز، أي كلّ الأشياء التي، نفهم في موضوع الرياضيات المحضّة ينبغي إدراكها بحقّ كموضوعات خارجيّة»<sup>[5]</sup>. سوف

[1]- Gassendi, Vth Objections, in Eaton, op. cit., pp. 245 - 246.

[2]- Eaton, op. cit., p. 262.

[3]- Descartes, Reply to Objections II, ed. Haldane and Ross, Vol. SI, p. 57, Propos. 1; and p. 53, Defln. 9.

[4]- Eaton, op. cit., p. 145.

[5]- Ibid., p. 154.

نضطر إلى إزالة كل ما يسمّى «كيفيات» من فكرة المادة، مثل الوزن، والصلابة، واللون وغير ذلك؛ لأنّ هذه الكيفيات لا تنشأ من الجسم وحده، وبالتالي، لا تنتمي إليه بالفعل<sup>[1]</sup>. بالطريقة نفسها، وللسبب نفسه، هل سنكون مضطرين لإلغاء ما يسمّى «طبائع»، أو «صور»، من المادة التي افترض أرسطو وأتباعه في العصور الوسطى وجودها في أجسام حيّة وغير حيّة، والتي اعتبرها الأسباب الداخلية للحركات، والنموّ، والغذاء، والتكاثر، والحس. وما هذه الطبائع، أو «الصور»، إلاّ نفوس مقنّعة، ينسبها الإنسان إلى المادة، كما لو كانت كلّ الأجسام الطبيعيّة مخلوقة من جسم ونفس. صحيح أنّ في الإنسان وهماً طبيعيّاً لإدراك كلّ شيء على صورة الإنسان؛ لكنّ ذلك، ليس أكثر من وهم، فلإنسان وحده جسم وذهن؛ أمّا الأجسام الطبيعيّة، فهي ليست إلاّ أجساماً، وهذا يعني، أنّها جزيئات مختلفة الأشكال من الامتداد، مرتّبة وفقاً لأنظمة مختلفة، وتشغل حيناً في المكان، وحتى الأجسام الحيّة، كالحوانات مثلاً، فهي مجرد آلات، كما أنّ جسمنا الإنسانيّ ذاته، عندما يُنظر إليه بمعزل عن الذهن الذي يتحد معه، ليس إلاّ آلة.

إنّ النتيجة النهائيّة التي خلص إليها ديكارت في الميتافيزيقا، زوّده بالمبدأ الأوّل للفهم الميكانيكيّ والهندسيّ المحض للعالم الطبيعيّ، وكان هذا ما أراده. إذا دعنا نفرض معه مادة خلقها إله كليّ القدرة، بالتالي ليس ثمة سبب لتصور امتداد لا يمكن أن يكون بعده امتداد إضافيّ، ولا إمكانيّة لذلك أصلاً؛ لذا يمكننا القول، كما نقول إذا كانت فكرة المادة موجودة في ذهننا، فإنّ المادة نفسها ممتدّة بلا حدود والعالم الماديّ لا حدود له. من جهة أخرى، نظراً لأنّ المادة تتماهى مع الامتداد، إذاً حيث يوجد مكان، يوجد امتداد، وبالتالي توجد مادة؛ أي أنّ عالم المادة ممتدّ في الفضاء بلا حدود، وهو ممتلئ أيضاً. وأخيراً، لا نستطيع أن ندرك أنّ جزءاً من الامتداد لا يمكن إدراك قابليّته للقسمة إلى أجزاء أصغر؛ لأننا نميل للاعتقاد بأنّ الأجسام الماديّة تقبل الانقسام إلى ما لا نهاية. باختصار، لا يوجد ذرّات، تجعل الحركة ممكنة في عالم ممتلئ تماماً، فالحركة الماديّة دائماً دائرة تامّة من الجزيئات الماديّة اللامتناهية في صغرها التي تتحرّك معاً، وهذا شبيه بشارع ممتلئ تماماً بالعربات، بحيث لا يستطيع إنسان أن يدخل من دون أن يخرج غيره، فكل جزيء ماديّ يشغل على التوالي مكاناً من الأماكن الباقية التي أخلاها السابق. وكلّ الحركات الطبيعيّة في الأجسام الماديّة هي حركات لولبيّة، تشكّل كلّ واحدة منها «دوارة» vortex.

الفرضيّة الميتافيزيقيّة الوحيدة التي نحتاجها غير هذه الخصائص الجوهرية للمادة هي، أنّ الله

[1]-Descartes, *The Principles of Philosophy*, II, 24- j Eaton, pp. 290- 291.

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 التجليّ الخارجيّ للطاقة الكامنة في المادّة؛ غير أنّ هذا التصوّر لا ينسجم مع الآلية المباشرة وسيرجعا إلى الوهم السكولائيّ لـ «الصور» أو «الطبائع». وفي النهاية يعني أنّ بعض «النفوس» تحيي المادّة من الداخل، وتحرّكها وتوقفها عندما تريد. إنّ مفهوم هندسيّ محض للحركة يختزل نفسه إلى تغيّر مكانيّ، إذًا سيّقال إنّ الجسم يتحرّك عندما يمرّ بجوار تلك الأجسام التي تكون على تماس مباشر معه، إلى جوار أجسام أخرى<sup>[1]</sup>، كما يقول ديكارت: «الحركة ليست إلاّ الانتقال، لا هي القوّة التي تنقل ولا هي الفعل»، سبب قوله هذا واضح: «الحركة موجودة دائماً في الشيء المتحرّك، لا في الشيء الذي يحرك»<sup>[2]</sup>. فعندما تكون الأجسام في حالة حركة فإنّها تحتفظ بحركتها التي تلقّتها حتى تنقلها إلى أجسام أخرى وفقاً للقوانين البسيطة جدًّا؛ وربما كان القول إنّ الحركة تمرّ عبر الأجسام، من بعضها إلى بعضها الآخر أكثر صحّة؛ لأنّ الأجسام المتحرّكة، هي أشياء متحرّكة وليست محرّكة، وصولاً إلى المحرك الوحيد للعالم الذي هو نفسه ليس في حركة: إنّّه الحافظ الذي لا يتغيّر ومحرّك المادّة المتحرّكة، إنّّه الله.

ولكي نشرح المعنى الكامل لهذه الثورة الفلسفيّة بشكل أوضح، اسمحوالي أن أرجعكم للحظات، إلى عالم العصور الوسطى الذي كان ديكارت يحاول الحلول مكانه؛ إذ وفقاً للقديس 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، وثمة حقيقة واضحة أنّ هذا العالم لم يكن موضوعاً مناسباً للتفسير الميكانيكيّ المحض للتغيّر الفيزيائيّ؛ لأنّ الأبعاد، والمواقع والمسافات هي بذاتها أشياء واضحة، يمكن أن تُقاس وتُعدّد، لكن تلك الطاقات الخفيّة التي نسبها أرسطو والقديس توما للأجسام لا يمكن أن تخضع لأيّ نوع من الحسابات، فلو سمح لها بالبقاء كما هي - وهذا كان بالفعل الهدف الأساس لديكارت - سيبقى

[1]-Descartes, Principles of Philosophy, II, 25; Eaton, p. 301.

[2]- Ibid., p. 301.

في الطبيعة شيء غامض ملتبس، وفي العلم نفسه عنصر متميّز بعدم الوضوح. أراد ديكارت بوصفه هندسياً أن تصبح الفيزياء فرعاً من رياضياته الكلية؛ لذا لم يكن بمقدوره أن يحتمل هذا الإزعاج؛ إذًا يجب حذف الصور، والطبائع، من عالم الطبيعة، كي لا يبقى شيء غير الامتداد ومقدار مساوٍ دائماً من الحركة التي سببها الله.

كم كان إله ديكارت عميق التفكير ومصليحاً! فهو قادر على خلق العالم الذي لا يمكن تفسيره إلا 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، «ربّما كان يريد الاستغناء عن الله، لكنه كان مضطراً لجعله يقوم بحركة بسيطة ليحرك العالم؛ وبعد هذا، لن يحتاج إلى الله»<sup>[1]</sup>، مهما كان هذا صحيحاً، يجب ألا ننسى أن الإله الديكارتي، بمعنى ما، لا يؤثر كثيراً في العالم؛ لأنّ العالم يمكن أن يطور نفسه بحرية كما لو كان الله غير موجود، وبمعنى آخر، يصحّ القول بالقدر نفسه إنّ الله يفعل كلّ شيء فيه. كان إله القديس توما الأكوينيّ مثل إله ديكارت، إلهاً خالقاً مستمراً في خلقه لكلّ شيء؛ لكنّ الأشياء التي خلقها، والتي ما زال يحفظها في الوجود هي «طبائع»، وهذا يعني، أنّها أسباب فاعلة، وأسباب حقيقية؛ ولأنّها مدينة له بوجودها الفعليّ، فإنّ قواها التشغيليّة وحتى فاعليّة عملياتها نفسها، ليست أسباباً فاعليّة، ولا يمكن القول إنّ هذه العمليات 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 إلا 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 بحريّة، لتنسجم مع حصول التغيّرات، وعليه ما زال الفعل الإلهيّ الذي لا يتغيّر هو السبب الفاعل الوحيد الموجود في العالم<sup>[2]</sup>.

هنا نجد ديكارتين: ديكارت كان يريد التخلّص من الله تماماً، وديكارت أراد نسبة السببيّة كلّها إلى الله، فأيهما كان ديكارت الحقيقيّ؟ كلاهما؛ لأنّ ديكارت كان يريد أن ينسب كلّ شيء إلى الله في الميتافيزيقا، عندما يكون ذلك ضرورياً لكي لا يُبقى على شيء في الفيزياء غير الامتداد؛ لأنّه لا يفيد أيّ نوع من الطاقة الفيزيائية في الفيزياء الميكانيكيّة الصرفة التي قال بها، فما كان يحتاجه ديكارت في

[1]-Pascal, Penates, trans. W. F. Trotter, p. 23, n. 77.

[2]- Descartes, The World, VIII, Eaton, p. 322.

الميتافيزيقا إله هائل قهّار، وظيفته الأصيل أن يسحب من المادة كلّ ما ليس امتداداً صرفاً مجرداً في الفضاء. أمّا الشرط الفعليّ لهذا العالم، في أيّ لحظة، فلن يحتاج لأيّ تفسير إضافيّ غير قوّة وخالقية الإله الذي سيجعله كذلك، إذاً ماهية هذا العالم ليست ناتجة عن ماهيته في اللحظة السابقة، ولا هي سبب لما سيكون عليه في اللحظة التالية. باختصار، إنّ وجود هذا العالم ليس استمرارية لجواهر ثابتة، بل هو تتابع لوجودات آتية منفصلة، لا يوجد لأيّ منها سبب آخر غير قدرة الله الخلاق<sup>[١]</sup>.

كنت أتمنى لو أقدر على إخباركم أنّ ديكارت عوّض عن توضيحاته في حقل الميتافيزيقا مئة ضعف من خلال اكتشافاته في حقل الفيزياء، لكن الأمر لم يكن كذلك، فالحقيقة واحدة، والميتافيزيقا الرديئة لا تثمر، حتى لمصلحة العلم، فقد برهن لايبنتز، فوراً بعد ديكارت، أنّ قوانين التصادم الديكارتية لم تكن صحيحة علمياً؛ لأنّ ديكارت فشل في إدراك أهمية بعض المفاهيم مثل الشكل والقوّة والطاقة<sup>[٢]</sup>. وفور نشر نيوتن لكتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية Mathematical Principles of Natural Philosophy عام ١٦٨٧، تبين فوراً أنّ فيزياء ديكارت صارت شيئاً من الماضي، فقد استمرت فيزياء أرسطو عشرين قرناً، لكنّ فيزياء ديكارت استمرت حوالي ثلاثين سنة في إنكلترا، وليس أكثر من ستين سنة في أوروبا. صحيح، كان لا يزال بعض الديكارتيين المتأخرين في إنكلترا وفرنسا خلال الثلث الأوّل من القرن الثامن عشر، لكنّ العلماء الحقيقيين اعتبروهم عيّنات طفيلية من عنصر منقرض بالفعل. ولما كان فونتنيل Fontenelle<sup>[٣]</sup> الشهير متجاهلاً لمقارنة ديكارت بنيوتن، فقد شعر الرأي العام البريطانيّ بالسخط وحمل المسؤولية للتعبص القوميّ الفرنسيّ، وهذا ما عبّرت عنه إحدى الرسائل الموجهة لجريدة The London Journal في عام ١٧٢٣ «هذا بالضبط شبيهه بمقارنة يجب إجراؤها بين قصّة رومانية والتاريخ الحقيقيّ، بين مشروع وهميّ ومجموعة حقائق واقعية، بين تخمينات وتخيّلات ومجرد أحلام، وحقيقة واضحة، وقوانين مرئية وتجارب معروفة»<sup>[٤]</sup>. لكن قرار فونتنيل لم يكن له صدى في فرنسا، فحوالي عام ١٧٣٢ تحول

[١]- لهذا السبب يعتقد سبينوزا أنّه يجب عدم اعتبار الاجسام جواهر في العالم الديكارتية:

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

[2]- 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.

[٣]- برنار لو بوفيه ده فونتيل Bernard le Bovier de Fontenelle (عاش بين ١٦٥٧ - ١٧٥٧) ويسمى أيضاً برنار لو بويه ده فونتيل Bernard le Bouyer de Fontenelle، كان فونتيل أوّل من تحدث عن العلاقة الوثيقة بين العلوم، وعن ثبات قوانين الطبيعة، وعن ضرورة انفتاح الإنسان على فروع العلم المتنوعة (المترجم)

[4]- The text is quoted, together with several others to the same effect, by G. Lanson, in Voltaire, Lettres philosophiques, Vol. II, pp. 9 -10.

فولتير إلى فيزياء نيوتن، وتبعه الرأي العام الفرنسي، ولم يكذب يوجد بعد ذلك الوقت أي عالم يعتبر أيًا من القوانين الفيزيائية التي وضعها ديكارت في مبادئ الفلسفة Principles of Philosophy صحيحًا. لقد لاقت فيزياء ديكارت فشلًا ذريعًا، لكن ميتافيزيقيا ديكارت حول الطبيعة كُتب لها أن تؤدي دورًا جديدًا في فلسفة الطبيعة.

كما ينبغي أن نتوقع، لا بد من التوجه إلى فرنسا لكي نشهد بدايات تلك التطورات في عام ١٦٦٤، عندما نشر أحد تلاميذ ديكارت، لويس دو لا فورج Louis de la Forge كتابًا للمعلم بعد وفاته بعنوان: الإنسان كما رآه رينيه ديكارت Man by Rene Descartes، حيث أضاف لنصّه تعليقًا مهمًا، وفي عام ١٦٦٦ نشر دو لا فورج مؤلفه الخاص: مقالة في روح الإنسان، قواها، وظائفها واتحادها بالجسم وفقا لقوانين رينيه ديكارت Treatise on the Spirit of Man, Its Faculties and Its Union with the Body according to the Principles of Rene Descartes، وأثبت دو لا فورج في الفصل العاشر من كتابه أن التغيرات الفيزيولوجية في أجسامنا، وفقًا لمبادئ ديكارت، لا يمكن أن تكون أكثر من «أسباب عرضية» لمشاعرنا، ولكنه طرح سؤالاً آخر في الفصل السادس عشر، تبين أنه سؤال في غاية الأهمية. يتساءل الفلاسفة دائماً كيف يؤثر الذهن في الجسم، والجسم في الذهن؛ لكن الجسم بذاته هو مجرد جوهر متميز عن جسم آخر، مثل تميزه عن الذهن، إذاً كيف نفسر التأثير الذي يمارسه جسم على جسم آخر؟ صحيح أننا نرى أو على الأقل نعتقد بأننا نرى، أن بعض الأشياء المادية التي تكون في حالة حركة تنقل بعضًا من حركتها إلى أجسام أخرى، لكن هل لدينا أي فكرة واضحة ومميّزة عن كيفية حصول هذا الأمر؟ ليس لدينا أي فكرة، في المقابل نحن ندرك بوضوح وتمييز أن افتراض هذا التواصل المباشر بين جوهرين متميزين متناقض. ما يحصل بالفعل أن الجسم (أ) يؤثر 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 السببية الفيزيائية مع ديكارت ودولافورج، صار انهيارها حقيقة منجزة فورًا مع جيرو دو كورديموا Geraud de Cordemoy. لم يفعل أحد مثل ما فعل هذا الرجل المغموّر الذي نقل تلك المضامين الأساسية التي انطوت عليها مبادئ ديكارت إلى الضوء، وعندما شرع بمعالجة المسألة في «مقالة عن فهم الذهن والجسم Treatise On the Discerning of Mind and Body» استطاع حسم كامل المسألة فورًا، وجعل منها عملاً شاملاً. بديهيتان وانتهى الأمر؛ البديهية الأولى: لا يمكن للشئ بذاته بعد أن يخسر شيئاً أن يبقى كما كان؛ البديهية الثانية: يمكن للجسم أن يستمرّ بخسارة حركته تدريجيًا وصولاً إلى فقدانه للحركة، دون أن يتوقّف عن كونه



جسماً؛ النتيجة: الحركة ليست ذاتيةً للجسم. وصلت نتيجة كوردموا إلى جذور المشكلة، وهي تساعدنا على إدراك المعنى العميق وراء سخرية باسكال، لم يحتج ديكارت لله، إلا فقط «الحركة بسيطة ليحرك العالم» لكن، لأجل ذلك على الأقل، كان في أمس الحاجة إليه.

نحن نتذكر أن ديكارت كان يخطّط لتقديم تفسير هندسيّ لكلّ الظواهر، حتى الحياة، لكنّه واجه صعوبة من بداية مشروعه، إذ كيف يمكن تطبيق الهندسة المحضّة على الميكانيكا، إذا كانت الهندسة 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 مجرد ماهية الامتداد، فلا شك أنّ الأشياء الممتدة تتحرك، لكنّها لا تتحرك بوصفها ممتدة، أي بفضل ماهيتها كأشياء ممتدة. لقد عرف ديكارت جيّدًا أنّه فعل كلّ ما بوسعه لتذليل الصعوبة، وإذا رأينا يختزل الحركة نفسها إلى انتقال من مكان إلى مكان بخضوع سلبيّ؛ فذلك لأنّه أراد ألاّ 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. إذا الانتقال بواسطة من؟ الجواب الممكن الوحيد يجب أن يكون: بواسطة الله.

كان هذا جواب كودموا النهائيّ. بما أنّ الجسم لا يمكن أن يتحرك 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، إذاً لا بدّ أن يكون الله. صدرت النتيجة بالضرورة من منهج ديكارت، في الثلث الأخير من القرن السابع عشر وتلقاها كلّ الديكارتيين كحقيقة مبرهنة بشكل نهائيّ، حيث نجدها مقتبسة تحت عنوان «مبدأ الديكارتيين» في المنشور المجهول المؤلّف: رسالة فيلسوف إلى ديكارتي Letter of a Philosopher to a Cartesian الذي طبع عام ١٦٧٢. وفقًا للفقرة الثانية والثلاثين من الرسالة، يوافق كلّ الديكارتيين على أنّ الله وحده يقدر على إحداث الحركة. نحن نتخيّل أن قذيفة المدفع هي التي تهدم الجدران؛ لكن الأمر ليس كذلك، فليس ثمة سلاح في العالم، لا سلاح بارود، ولا مدفع، ولا محرك، 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 الديكارتية «الاتصال بين الجواهر»، فسينوزا مثلاً، يماهي الطبيعة بالله

(Deus sive natura)؛ لذلك فالأشياء المفردة ليست إلا «صيغاً تعبر عن صفات الله بطريقة معينة، أي أنها أشياء تعبر بطريقة معينة عن القدرة الإلهية التي يوجد ويؤثر فيها الله<sup>[١]</sup>». وهكذا فالأجسام، لا تفعل، إنها فقط تعرض صيغاً معينة من أفعال الله، فمونات<sup>[٢]</sup> لا بتنس الشهيرة «ليس لها نوافذ يمكن لأي شيء أن يدخل أو يخرج منها»، إذًا، «لا طريق لتفسير كيف يمكن لأي مونا أن يتغير بنوعه أو داخلياً عن طريق أي مخلوق آخر»<sup>[٣]</sup>. وبالتالي تكون نتيجة لابتنس، أن «تأثير مونا على مونا آخر هو تأثير مثالي فقط؛ لأنه لا يمكن أن يؤثر إلا من خلال الوساطة الإلهية<sup>[٤]</sup>». «أو باختصار»: يوجد فقط إله واحد، وهذا الإله كاف<sup>[٥]</sup>.

إذا كان لجواب مالبرانش عن السؤال تأثير عميق خاص على فلسفة القرن الثامن عشر، فهذا لأنه كان لا يزال مؤمناً بوجود عالم مادي حسي دائم. بالنسبة إليه، ليست المادة مجرد إدراك ملتبس، كما كانت بالنسبة لابتنس، 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 أنه لا يمكن البرهان عليه، تمسك مالبرانش من خلال الإيمان بالاعتقاد أن 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 السببية في العالم المادي وبالطبع على رفضه.

وفقًا لمالبرانش، كانت نتيجته الأولى - أن الأجسام لا يمكن أن تؤثر في الأجسام - اعترافًا بأننا لا نملك أي فكرة عن طبيعة هذا التأثير. ثم أكد بوصفه ديكارتيًا مخلصًا على أن نستشير الفكرة التي نملكها عن الأجسام، وتذكر دائمًا أنه «يجب على المرء أن يحكم على الأشياء من خلال الأفكار التي تمثلها»<sup>[٦]</sup>. إذا إن فكرة التأثير الواقع من جسم في جسم آخر لا تمثل شيئًا لذهننا، لأننا ببساطة لا نملك هذه الفكرة، وبالتالي، ليس هناك فعل كهذا؛ لأن نفس افتراضه يحتوي على تناقض صريح، ما

[1]- Spinoza, Ethics, Part III, prop. 6.

[٢]- يطلق ليبنتز اسم «الموناد» monad على الجوهر البسيط الذي لا أجزاء له، وهو لفظ يوناني معناه الوحدة، والموناد جوهر روحي غير منقسم، لا يمكن تصوره إلا بالفكر وحده، فهو إذن لا مادي، متعال على الزمان والمكان ولا شكل له، كما أن «الموناد» لا يفنى ولا ينحل؛ ولكنه مخلوق في هذا العالم على يد خالق يصدر عنه، كما يصدر النور عن الشمس، وللمجهر قدرة ذاتية على الفعل والحركة تلقائيًا، وأحيانًا تكون هذه الفعلية واضحة تمامًا، وأحيانًا تكون خادمة كما في المادة الخالصة، وتتمايز المخلوقات بحسب موناتها في التدرج بالوجود تبعًا لدرجة إدراكها بموجب مبدأ الاتصال الذي يستبعد الانتقال الفجائي، فالله «موناد المونات» كما يسميه ليبنتز. (المرجم)

[3]- Leibniz, Monadology, 1; ed. R. Latta, Oxford, 1898; p. 219.

[4]- Ibid., 51; p. 246.

[5]- Ibid., 39; p. 239.

[6]- Malbranche, Dialogues ore Metaphysics and on Religion, VII, 5; trans. M. Ginsberg, G. Allen and Unwin, London, 1923; p. 183.

الذي نعنيه عندما نقول إنّ جسمًا يحركُ جسمًا آخر؟ المعنى الوحيد الممكن لهذا التعبير أنّ الجسم (أ) يسبّب جسمًا آخر (ب) الذي كان موجودًا أولًا في مكان ما أن يوجد الآن في مكان آخر، لكن كيف يمكن لجسم ماديّ أن يسبّب جسمًا ماديًا 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 الإلهية التي خلقتها ما زالت تحفظ وجودها، وإذا توقفت الإرادة الإلهية عن حفظها فإنّ الأجسام ذاتها ستوقّف عن الوجود بالضرورة. يستحيل علينا أن ندرك جسمًا لا يكون في مكان، كما لا يمكن لنا أن ندرك جسمًا لا يتحرك ولا هو ثابت، ولا يغيّر علاقاته المسافية 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، فكأننا 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 لأنّ الله خلق قدرة لحفظه حيث هو، في اللحظة التالية، سوف يحفظ الله الجسم نفسه في مكان آخر، إذا كان الجسم متحركًا، أو في المكان نفسه، وإذا كان الجسم في حالة سكون، بالتالي، فالأجسام ليست أسبابًا لكون أجسام أخرى حيث هي، لأنّها لا تحرك الأجسام الأخرى، ولا تتحرك بواسطتها<sup>[1]</sup>.

قد يصعب إدراك تفسير أوضح للنتائج المنطقية المحتواة في فهم ديكارت للمادّة. الامتداد الخالص انفعالية خالصة، بمعنى أنّها بطبعها مستثناة من السببية. إذ عندما خلق الله العالم، لم يكن للعالم شيء في ذاته، كان ببساطة في حالة مخلوقية. «كلّ الناس تفهم أنّ الأشياء في لحظة خلقها، لم تكن أسباب وجود ذاتها، 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 نفس الإرادة، وبالتالي سينتج عنها بالضرورة نفس النتائج»<sup>[2]</sup>. باختصار، بما أنّ الأجسام لا تمنح أيّ نوع من الفاعلية، «فالله وحده هو الذي يلائم فاعلية أفعاله لانفعالات مخلوقاته»<sup>[3]</sup>.

[1]- *ibid.*, VII, 6, pp. 184r - 185.

[2]- *Ibid.*, VII, 7, pp. 185 - 186.

[3]- *Ibid.*, VII, 10, p. 189.

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 مشروعاً تماماً أن نسأله إذا كان هناك خطأ في مقاربتة للسؤال. وهذا بالضبط ما فعله جون لوك، وفعله بذكائه المعهود، في «بحث في رأي مالبرانش حول رؤيته كلّ شيء في الله» Examination of Malebranche's Opinion of Seeing All Things in God وفي «بحث حول كتب نوريس التي يؤكّد فيها رأي مالبرانش لرؤيتنا كلّ شيء في الله» Remarks upon Some of Mr. Norris's Books wherein He asserts P. Malebranche's Opinion of Our Seeing All Things in God. أدرك لوك بوضوح السببين الرئيسيين اللذين جعلتا مالبرانش يتمسك 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 القديس توما الأكوينيّ، في القرن الثالث عشر، على أولئك الذين جعلوا الإنسان «متلقّاً بشكل كامل في كلّ ما يتّصل بالتفكير». النظير صادم جداً أستاذنا 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 حدوداً ضيقة جداً لقدرة الله، والادعاء ببسطها، يزيلها على كلّ حال»<sup>[1]</sup>.

هذا كثير بالنسبة للاهوتيّ، لكن هناك أيضاً شيء للفيلسوف. كان مالبرانش مجبراً على اللجوء للأسباب العرضيّة؛ لأننا لا نملك أفكاراً واضحة وأفكاراً 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 وفقاً لله، فهو ليس سبباً، وإذا كان يؤثّر، فسوف نستنتج أنّ الله يمكن أن يعطي الأجسام قدرة على العمل وفقاً لذهنه اللامتناهي، لكنّه لا يقدر على إعطائها قدرة للعمل وفقاً للذهن المتناهي للإنسان، أو لأشياء أخرى، وهذا غير معقول<sup>[2]</sup>. كانت مشكلة مالبرانش، كمشكلة كلّ الديكارتيّين، أن يجعل كلّ شيء واضحاً وأن يعرف كيف يحرك 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»<sup>[3]</sup>.

[1]- J. Locke, Remarks upon some of Mr. Norris's Books, n. 15, ed. Cit., Vol. II, p. 667.

[2]- Ibid., p. 466.

[3]- Ibid., n. 16; p. 469.

لم يذهب المدرس هباءً، وقد حمل ثماراً غير متوقّعة في ذهن دايفيد هيوم، فكيف يمكن للأب مالبرانش الخطيب وعميق التدينّ والصوفيّ تقريباً، أن يستشرف أنّ عالمه يوماً ما سيسقط في يدي إنسان لا يستطيع أن يعظ حول وجود الله بنجاح ولا أن يبرهن عليه عقلياً؟ مع ذلك هذا ما حصل في اليوم نفسه الذي 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 تحديداً عندما التزم دايفيد هيوم بمسألة السببية الطبيعية التي تخلى عنها مالبرانش. عموماً كان هيوم أكثر بكثير من متمّم للوك من مالبرانش، مع ذلك في هذه المرحلة تحديداً كان هناك شيء من الشكّ بأن مناسبة مالبرانش أدت دوراً مهماً في تشكيل مذهب هيوم. فقد طبّق تحليله كسلفه هيوم على فكرة السبب والنتيجة، مع أنّه لا يمكن أن يجد شيئاً أساسياً، في تلك الفكرة غير تابع متواصل، بين ما نسميه سبباً ونتيجة، زائداً مفهوم الاتصال الضروريّ بينهما. يقارب أحد الأجسام جسماً 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 خلافاً، وأنّه في الظروف المشابهة، سوف يكون دائماً كذلك، لكن لماذا وكيف يكون كذلك، ليس لدينا أدنى فكرة؛ لسبب بسيط أننا لا نستطيع حتى تخيل ما يمكن أن يكون الدافع، أو الناتج<sup>[1]</sup>، ما هو الشيء الذي يوجد في أذهاننا، مثلاً، ويجب عن كلمة «فاعلية»؟ لا شيء مطلقاً. 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 وقوتها السرية»، إذاً يقول هيوم، نتيجة مالبرانش نفسها «أنّ القوّة القسوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وأنّ البحث عنها في كلّ الصفات المعروفة للمادة هباءً»، فكيف يستنتج هيوم أنّ الديكارتيين كانوا قادرين على تقديم جواب آخر عن السؤال؟ أسسوا مبدأً أننا على معرفة تامّة بماهيّة المادة؛ «كما تتألّف ماهيّة المادة من الامتداد، وكما أنّ الامتداد لا يتضمّن حركة فعلية، بل قابلية على الحركة، استنتجوا أنّ الطاقة التي تنتج الحركة لا يمكن أن تكون في الامتداد»<sup>[2]</sup>. لا يكاد المرء يتمنّى مراقباً أكثر ذكاءً 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 الديكارتيين إلى نتيجة أخرى، اعتبروها حتمية مطلقة، وبما

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

[2]- Ibid., Bk. I, Part III, Sec. 14.

أنّ المادّة في ذاتها، وفقاً لهم، غير فاعلة بالكامل، و«مجرّدة من أيّ قدرة قد تنتج بواسطتها الحركة، أو توصلها، أو توصلها»، والقدرة التي تسبّب النتائج الطبيعيّة واضحة لحواسنا ولا بدّ أن تكون في الله؛ «ذلك أنّ الله... الذي ليس فقط خلق المادّة أوّلاً، ووهبها حركتها الأساسيّة، لكنّه كذلك، من خلال بذل القدرة الكلّيّة، يدعم وجودها، ويمنحها كلّ تلك الحركات... الموهوبة لها». يقول هيوم، لكن إذا لم يكن 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 يحتمّ عليهم استثناءها من الكائن العظيم»<sup>[1]</sup>.

هكذا وفقاً لهيوم، لا يمكن اعتبار السببيّة انتقال شيء بواسطة شيء آخر، أو انتقال شيء بقدرة الله، بل هي انتقال الذهن من فكرة، نسمّيها سبباً، إلى فكرة أخرى، نسمّيها نتيجة. تجعلنا العادة نعتقد أنّ الفكرة ستُتبع قريباً بفكرة أخرى، ونحن نخلط بين قوّة إيماننا والقوّة الطبيعيّة الموجودة في الأشياء، وهي نتيجة غير قابلة للدحض فعلاً، 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 حقّاً؛ لأنّ نهايتها كانت في بدايتها، شكوكيّة مونتاني في البداية، وشكوكيّة هيوم في النهاية، وفي البين 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 تعلّمته عن طريق العادة؟ كان جواب ديكارت، الذهن والله والعالم كوضوح الرياضيّات أو أكثر. لكن هندسة ديكارت حولت العالم إلى موزاييك من الجواهر المتمانعة تبادلياً التي لا يمكنها أن تأثّر ولا قابليّة لها للتأثّر ولا تعرف ولا تُعرف. وبالتالي بعد تدقيق مستمرّ في هذا الجواب لمدة قرن، اضطرّ هيوم أن يكتب نتيجته النهائيّة: «إنّ كلّ تفكيرنا المتعلّق بالأسباب والنتائج لم يُستمدّ من شيء غير العادة»<sup>[2]</sup>.

على مستوى أعمق، كان هذا جواب مونتاني عن سؤاله الذي طرحه هو، لكن ذلك الجواب

[1]- D. Hume, loc. cit.

[2]- ibidd., Part IV, Sec. 1.

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 يدوي في اللاشيئية. «أنا... خائف ومُربك 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 عما سمّاه «يأسه»<sup>[1]</sup> لقد سمع صوته فوراً أستاذ فلسفة شاب في جامعة كوينغسبرغ Koenigsberg الألمانية اسمه إيمانويل كانت الذي بدأت معه دورة فلسفية جديدة، ونحن الآن نحول انتباهنا إلى تلك الدورة.

[1]- Ibid., Part VII, Sec. 8, Conclusion.

## مصادر ومراجع

1. D. Hume, A Treatise of Human Nature, Bk. I, Part IV, Sec. 3.
2. Descartes, Reply to Objections II, ed. Haldane and Ross, Vol. SI, Propos. 1; and, Defln. 9.
3. Eaton, Descartes Selections,
4. Gassendi, Vth Objections, in Eaton, op. cit.,
5. J. Locke, Remarks upon some of Mr. Norris's Books, n. 15, ed. Cit., Vol. II,
6. Leibniz, Monadology, 1; ed. R. Latta, Oxford, 1898;
7. Malebranche, Dialogues ore Metaphysics and on Religion, VII, 5; trans. M. Ginsberg, G. Allen and Unwin, London, 1923
8. On the Leibnizian meaning of those notions, see the important text quoted in H. W. Carr, Leibniz, Little, Brown and Co., Boston, 1929;
9. Spinoza, Ethics, Part III, prop. 6.
10. Descartes, Principles of Philosophy, II, 25; Eaton,.
11. Pascal, Penates, trans. W. F. Trotter,
12. Spinoza, Ethica, Part II, prop. 13, lemma 1.
13. The text is quoted, together with several others to the same effect, by G. Lanson, in Voltaire, Lettres philosophiques, Vol. II.



# الإنسان واللّه في فلسفة ديكرت

دراسة نقدية في رؤية العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

علي أصغر مصلح [\*\*]

رحمة الله موسوي مقدّم [\*\*][\*\*]

تبعاً لمنظومة ديكرت المعرفية يعتبر الإنسان كائناً متأسلاً، وحقيقته هي النفس أو الروح والتفكير. واللّه في هذا التحليل هو الفكر المحض الذي ينطوي في فلسفته على شأن معرفي، وهو مجرد ضامن للخلق وبقاء القوانين الميكانيكية للعالم، وبعبارة أخرى: هو - أي اللّه - ذات هذه القوانين وذات هذه الطبيعة، أمّا الإنسان في هذا النظام الميكانيكي، فهو آلة تحتوي على مجرد روح بالإضافة إلى المصنوعات، ثم إنه في عرض سائر الأشياء مجرد مصنوع ومخلوق لله، بل إن اللّه قد خلقه ثم تركه وشأنه (كما هو حال القوانين الثابتة في العالم)، فالإنسان قانون من هذا العالم الطبيعي وهو مفتقر إلى الغاية.

يوضح هذا البحث أنّ الإنسان في نظام ديكرت الفلسفي هو إنسان منسوخ ومستأصل من هويته. والسؤال الرئيس الذي يركّز عليه الباحثان في هذا المضمّن هو على وجه الخصوص، بحث نسبة الإنسان إلى اللّه في فكر ديكرت وفلسفته، ونقدتها استناداً إلى رؤية الفيلسوف الإسلامي العلامة محمد حسين الطباطبائي.

«المحرّر»

يحتلّ بحث نسبة الإنسان إلى اللّه في فكر ديكرت والعلامة الطباطبائي بأهميّة خاصّة. ويُعد رينيه ديكرت - بوصفه أبو الفلسفة الجديدة وتبعاً لذلك الثقافة الغربية المعاصرة - مفكراً قام من خلال تأسيس الفكر الفلسفي على العقل المتأصل وموضوعية (الفاعل المعرفي)<sup>[1]</sup> بتغيير مسار التفكير الفلسفي، كما عمد - من خلال التحليل الميكانيكي للعالم والإنسان بواسطة العقل الرياضي - إلى

\* - باحث في الفلسفة وأستاذ مساعد وعضو اللجنة العلمية في جامعة العلامة الطباطبائي.

\* - باحث في حقل الفلسفة المقارنة من الجامعة الحرة، فرع العلوم والتحقيقات / طهران.

- تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

تأويل مفهوم وتعريف الإنسان المعاصر له أيضاً، وشكّل ذلك أساساً للتفكير الفلسفيّ بعده، وبسط هذه الرؤية الجديدة على العالم والإنسان وصولاً إلى مرحلتنا المعاصرة. إنّ معرفة اتجاه ديكارت إلى الوجود والإنسان الذي يعدّ جزءاً من معرفة الوجود، يمثل واحداً من الاحتياجات الملحة لثقافتنا. ومن ناحية أخرى فإنّ العلامة الطباطبائيّ - بوصفه فيلسوفاً إسلامياً معاصراً ومطلعاً على الفكر الفلسفيّ والكلاميّ للغرب في مرحلتنا الجديدة، وامتلاكه لأسلوب مستقلّ في النظام الفلسفيّ والأثنوبولوجيّ - يُعدّ عيّنة مناسبة لاتخاذ نظريّاته وآرائه في باب موضوع البحث أساساً وأرضيةً لنقد فكر ديكارت.

إنّ حقيقة الإنسان - طبقاً لرؤية العلامة الطباطبائيّ - ليست مجرد تفكير، بل هي روح ونفس إلهية، وهي كيان مجرد يعمل في ذاته على تدبير البدن وإدارته. إنّ هذا الإنسان المجبول على الفطرة الإلهية عالم بنفسه ومدرك للعالم المحيط به، ومؤمن بالله سبحانه وتعالى. إنّهُ يدرك معلوليّته والعالم بعقله السليم وكذلك فقره الذاتيّ 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 إلاّ من طريق مسار طبيعيّ ألاّ وهو قانون الفطرة. يُعبّر العلامة الطباطبائيّ عن هذا الإنسان بالإنسان الروحانيّ أو الفطريّ، وأنّه إذا تمكّن من بلوغ الكمال العليّ، فسوف يصل إلى مقام الإنسان الكامل، وسوف يغدو فانياً في الحقّ، ويصل إلى الرؤية التوحيدية المتمثلة بالفناء الذاتيّ والصفات الفعلية. إنّ هذا الإنسان معنويّ وهادف وخالد وساع إلى الله. إنّهُ عبد الله، وعلاقته بالله علاقة عبد بمعبوده، وليس ادعاء الاستقلال والأصالة وعدم التبعية. إنّ أهميّة البحث المقارن في المرحلة الراهنة لا تكمن في إثبات تفوق فيلسوف على فيلسوف آخر، وإنّما تقتضيها ضرورة خلاص الإنسان المعاصر من الأزمات التي يعاني منها. إنّ نوع الرؤية والتحليل للنسبة بين الله والخالق تعدّ مقولة مصيرية وموجهة لحياة الإنسان، والإدراك الواقعيّ 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 ثمة أسئلة فرعية أيضاً، وهي الأسئلة الآتية:

- ١ - هل ينسجم بيان ديكارت لنسبة الإنسان إلى الله، ويتناغم مع ماهية الإنسان وحقيقته؟
- ٢ - هل القول والتمسك بالتحليل الديكارتيّ لنسبة الإنسان إلى الله، يضمن سعادة الإنسان؟
- ٣ - ما هي نقاط ضعف وعقبات رؤية ديكارت في هذا البيان، وكيف يمكن لرأي العلامة الطباطبائيّ - بوصفه فيلسوفاً إسلامياً - أن يكون ناجحاً في هذا الشأن؟

## نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت

### ١ / ٢ - أساس معرفة الوجود في فلسفة ديكارت

إنّ ديكارت - الذي هو فيلسوف ومفكّر عقلانيّ - قد اتخذ في مواجهة انتشار ظاهرة الشكّ والاتجاه التجريبيّ في عصره، وفوضى عناد المفكّرين للعقل والدين اتجاهاً جديداً في أساس التفكير الفلسفيّ. وقد عمد ديكارت من خلال تأسيسه لفكره الفلسفيّ على (الأنا المفكّر)<sup>[١]</sup>، وإثبات حقيقة المعرفة، إلى تغيير أفق الفلسفة السائدة ورؤيتها، كما أنه من خلال بيانه لرؤيته الجوهرية ومنظومته الفلسفية، ونعني بذلك مقولته الشهيرة: (أنا أفكر، إذن أنا موجود)<sup>[٢]</sup>، عمد بزعمه إلى تأسيس أول قضية يقينية لا تقبل الشكّ في إطار التأسيس لمنظومته العلمية والمعرفية. لقد انطلق ديكارت من الشكّ، وبلغ من البداهة، ونعني بها وضوح وتمييز صفة الشكّ، إلى الشهود العقليّ<sup>[٣]</sup> المتمثّل بـ (أنا أفكر)، ومن هناك وصل إلى إثبات وجوده وكيونته. يقول ديكارت في تأملاته: (أنا أفكر؛ إذن أنا موجود. ولكن حتى متى؟ إلى الوقت الذي أفكّر، إذ متى ما توقّف تفكيري، ربما في ذلك الوقت يتوقّف وجودي وكياني)<sup>[٤]</sup>.

لقد وصل ديكارت من خاصية (التفكير)<sup>[٥]</sup> إلى بداهة (الشكّ)<sup>[٦]</sup>، ومن هذا المنطلق إلى إثبات جوهر نفس (الفاعل المعرفي) بوصفه أمراً يقينياً وحقيقياً لا يعتره الشكّ، وجعله أساساً ومبنى لتأملاته اللاحقة والحقائق الأخرى، وبذلك توصل إلى إثبات جوهرين آخرين، وهما: الله والجسم. وقد انطلقت البداية يقينية في التفكير الفلسفيّ لديكارت من الـ (أنا) المدركة والمفكرة، وهذه الرؤية التي نعني بها إثبات حقيقة الوجود على أساس بداهة ووضوح الـ (أنا)، قد مثلت بداية غير مسبوقة في التفكير الفلسفيّ؛ بمعنى أنّ جعل (وجود الإنسان) هو المبنى لإثبات نظام الوجود والأشياء، كان من إبداع رينيه ديكارت وأسلوبه الخاص، حيث غير بهذه الرؤية مسار التفكير الفلسفيّ من الحقائق العينية إلى التصورات الذهنية.

[1]- thinker ego.

[2]- Cogito ergo sum.

[3]- Ration al intuition.

[٤]- ديكارت، رينيه، تأملات، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٢٨، مركز نشر دانشگاهي، ط ٢، طهران، ١٣٦٩ هـ.ش.

[5]- thinking.

[6]- doubting.

## ٢ / ٢ - الذاتانية

إن ذهن الإنسان في رؤية ديكرت هو معيار وجوده والعالم؛ بمعنى أنه الفكرة الوحيدة التي تشكل جميع الأشياء والعالم الخارجي وحتى الخالق (موضوعاً) لها. يقول ديكرت: (حيث إن كل مفهوم من فعل الذهن، فإن طبيعته بحيث إنه لا يقتضي - من تلقائه - أي واقعية صورية، إلا تلك التي يقتبسها من الذهن أو التفكير)<sup>[١]</sup>.

ومن خلال هذا التعبير يمكن - من هذه الناحية - تسمية فلسفته (أصالة الذهن)<sup>[٢]</sup> مقابل أصالة العين؛ وذلك لأن الذهن هو وحده الذي يكتسب (عينية) في فلسفة ديكرت، إن هذا البيان الجوهرية قد شكّل أساساً لـ (محورية الإنسان) الجديد والفدّ، 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 يعدّ موضوعاً له، بمعنى أنّها تمثّلاته وتصوّراته، (وكان الإنسان هو الذي يخلق ذاته والعالم، ويمنحه المعنى والاستمرار، بمعنى أنّه يتمّ تأويل كل شيء بالإنسان. وبنحو من الأنحاء يتحوّل الاتجاه (الواقعي)<sup>[٣]</sup> قبل ديكرت في معرفة الوجود إلى الاتجاه (المثالي)<sup>[٤]</sup>، وفي هذا التحليل الجديد تكتسب الذهنية عينية، ويولد إنسان جديد، وتبعاً لذلك يُولد إله جديد وعالم جديد، إنّ الـ (أنا المفكر) الديكرتي، أنا متعال واستعلائي<sup>[٥]</sup>، بمعنى أنّه خارج سلسلة العلل والمعلولات، وفي مرتبته يحصل على معرفة مستقلة بذاته دون واسطة، وهو خارج الزمان بالكامل)<sup>[٦]</sup>.

إنّ ديكرت إنّما يستطيع الاستناد إلى تصوّراته والتصديق واليقين بأفكاره فقط، (وعلى هذا الأساس فإنّه يحتاج إلى أصل يؤسّس للعالم الخارجي، غاية ما هناك أنّ هذا الأمر يجب أن يتمّ على أساس ومبنى كيفية ظهور التصوّرات على الشخص [الذات])<sup>[٧]</sup>. وبعبارة أخرى: إنّ حقيقة

[١]- ديكرت، رينيه، تأملات، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدي، ص ٤٥، ١٣٦٩ هـ ش.

[2]- Idealism.

[3]- realistic.

[4]- idealistic.

[5]- ego-transcendental.

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

[٦]- انظر: مجتهد، كريم، دكار و فلسفه او (ديكرت وفلسفته)، ص ٤٢، نشر أمير كبير، ط ٢، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٧]- انظر: تامسون، غيرت، فلسفة ديكرت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بهروزي، ص ١٢٤، نشر طرح نو، ط ١، ١٣٨٥ هـ ش.

الشيء رهن بدهاتها، ومعيار البداهة هو ذهن الإنسان. (بمعنى أنّ التصوّر الواضح والممتاز، إنّما يكون رهناً بالتبعية لكيفية تأثيره على الذهن، أو كيف يمكن أن يتمّ استشعاره)<sup>[١]</sup>. وفي هذا المعنى يتأسّن العالم بالكامل ويصطبغ بلون الذات، ويغدو العالم ذلك الذي يعمل الذهن - المتأثر بالقوانين الطبيعية والميكانيكية - على تبويبه وبلورته والتخطيط له؛ وتبعاً لذلك يكون هذا العالم مفتقراً إلى الغاية، أو إذا كانت له من غاية، فإنّه لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية أو التعرف عليها بالعقل الديكارتية. (طبقاً لرؤية ديكارت، فإنّه كلما فكّر شخص، يكون لتفكيره موضوع، وإنّ هذا الموضوع شيء يدور في ذهن المفكّر)<sup>[٢]</sup>.

في البيان الوجودي والأنطولوجي لديكارت يكون الذهن ذاتاً كما يكون موضوعاً؛ بمعنى أن متعلّق التصوّرات بدوره من الأمور الذهنية أيضاً، وبعبارة أدقّ: (يجب تعريف مضمون الحالات الذهنية أو التصوّرات على أساس هذا المبنى، وهو أنّه كيف يتمّ إدراكها من قبل الشخص المدرك. ويمكن لنا تسمية ذلك رواية استبطانية للحالات الذهنية)<sup>[٣]</sup>. بمعنى أنّ التصوّرات تتحوّل إلى أمور ذهنية بماهيّة شخصيّة، وتتحوّل إلى أشياء لا يمكن تشخيصها إلاّ من قبلي (أو أيّ ذات أخرى)؛ بمعنى: (أنّ التصوّرات ليست موضوعات للإدراك، وإنّما هي كيفيات إدراكنا)<sup>[٤]</sup>.

وهذا هو معنى الذاتانية الديكارتية، فالأشياء ليست أموراً ندركها، بل هي أنماط لإدراكنا، وهنا يتعدّد الفصل بين الخيال والشعور والوهم والحقيقة؛ لأنّ نمط ظهورها على الذهن واحد؛ إذ إنّها بأجمعها نحو من الإدراك وليست كاشفة عن العين. إن نتيجة النظرة الذاتية هي المحورية التامة للإنسان بالنسبة إلى العالم والأشياء؛ لأنّ كلّ شيء يكتسب معناه من الإنسان، يذهب ديكارت إلى الاعتقاد قائلاً: (نحن لا نستطيع الحياة والتجربة والتفكير والتقويم والعمل في أيّ عالم آخر، إلاّ إذا كان هذا العالم يكتسب مفهومه واعتباره الوجودي في ذاتي أنا ويأخذه من عندي)<sup>[٥]</sup>.

في محورية الإنسان من السنخ الديكارتية - حيث يعمل الإنسان رسمياً على إضفاء التعالي لمنزلته ومقامه - يتمّ السعي إلى جعل كلّ شيء إنسانياً وذهنياً، وإيصال الإنسان إلى أعلى المراتب،

[١]- انظر: تامسون، غيرت، فلسفة ديكارت، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بهروزي، ص ١٢٥، نشر طرح نو، ط ١، ١٣٨٥ هـ.ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٥٩.

[٣]- المصدر أعلاه.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ٢٠٤.

[٥]- انظر: هوسرل، إدموند، تأملات ديكارتية، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الكريم رشيدان، ص ٥٧، نشر ني، ط ٢، طهران، ١٣٨٦ هـ.ش.

بمعنى ذلك المستوى من الإدراك الذي (يرى فيه الإنسان أنّ العالم من آثاره ومن صنع عمله)<sup>[١]</sup>، بمعنى أنّ الكوجيتو الديكارتي يبيّن الدور الجديد للإنسان في العالم، حيث لا يُسمح لأيّ مفهوم أو مقولة بمعارضته، بما في ذلك مفهوم الإله وحقيقته.

### ٢ / ٣ - أصل العليّة

إنّ مبنى أصل العليّة في النظام الفلسفيّ لديكارت هو الحدوث، بمعنى (أنّ ملاك احتياج العلة إلى المعلول هو الحدوث)<sup>[٢]</sup>؛ وذلك لأنّ ديكارت يرى أنّ بدهة وحقيقة كلّ شيء تكمن في وضوحه وتمايز تصوّره في ذاته، ومن ناحية أخرى يعتقد أنّ إثبات وجوده معلول لله بوصفه العلة الفاعليّة والموجدة والموجود المطلق، ويقول: (ليس هناك أمر حادث، من دون علة)<sup>[٣]</sup>.

طبقاً للأصل القائل: (ليس هناك أمر حادث، من دون علة) - الذي هو من الأصول الفلسفيّة لديكارت - تقوم جميع براهين وجود الله عنده على برهان العليّة؛ لأنّه يرى تصوّر الله في عالم نفسه معلولاً لعلّة وراء ذاته، والإشكال الذي يرد هنا على برهان العليّة عند ديكارت هو أنّ أصل العليّة يجب إثباته قبل النفس؛ لأنّ النفس (الذهن) عند ديكارت حادثة ومعلولة لله. وبناء على هذا المبنى يتعرّض حتى إثبات وجود الله إلى الإشكال أيضاً؛ لأنّ مبنى إثباته هو النفس والذهن الذي هو حادث بدوره، وهذا يتنافى مع ادّعاء إثبات النفس وال (أنا) - من قبل ديكارت - بوصفه الأصل اليقينيّ الأوّل، (فالنفس في النظام الفلسفيّ لديكارت هي المبدأ، والله هو المقصد والغاية)<sup>[٤]</sup>.

إنّ القول بتقدّم أصل العليّة على (وجود النفس) في تفكير ديكارت يخالف ذاتانيته، ومن هنا تكون جميع البراهين التي تقوم في إثبات جوهرها على أصل العليّة مخدوشة؛ لأنّ المبنى في نظامه الفلسفيّ هو ال (أنا المفكّرة)، وإنّ الأساس الأنطولوجيّ له هو إثبات ال (أنا) المتعالية والخارجة عن سلسلة العلل والمعلولات، حيث يخالف ويناقض الإيمان المتجدّد بأصل العليّة في إثبات وجود النفس.

[١]- مصلح، علي أصغر، تمهيدي براي فهم إنسان در فلسفه معاصر: رهافت هاي فكري / فلسفي معاصر در غرب (مقدّمة لفهم الإنسان في الفلسفة المعاصرة: مداخل فكريّة / فلسفيّة معاصرة في الغرب)، ج ١، ص ٢٥، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: همّتي، همايون، خدا در فلسفه دکارت و صدر الدين شيرازي (الله في فلسفة ديكارت و صدر الدين الشيرازي)، ص ١٥٣، نشر سوره، ط ١، طهران، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدر فارسي).

[٣]- المصدر أعلاه، ص ١٥٩.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ١٥٨.

## ٢ / ٤ - طريقة ظهور مفهوم الإله وتحققه

إنَّ كلَّ رصيد العلم اليقينيِّ لديكارت يكمن في تصوّراته الفطريّة. (يذهب ديكارت إلى تقسيم المفاهيم إلى ثلاثة أقسام، وهي: المفاهيم الخارجيّة، والمفاهيم الجعليّة، والمفاهيم الفطريّة، ويرى أنّ القسم الأوّل والثاني من هذه المفاهيم فاقدان للاعتبار اليقينيِّ (الوضوح والتمايز). ويقول إنَّ المفاهيم الفطريّة هي وحدها اليقينيّة التي لا تقبل الشكَّ وتكون ذاتيّة للنفس (العقل)، ويذهب إلى الاعتقاد بأنَّ لهذه المفاهيم الفطريّة السهم الأكبر من الوجود بوصفها من الجواهر اليقينيّة)<sup>[١]</sup>. إنَّ موقف ديكارت في إثبات مفهوم وجود الله موقف مسبق. بمعنى: (أنّه يثبت وجود الله من طريق حضور تصوّره في وعي وإدراك الفاعل المعرفي)<sup>[٢]</sup>، وبعبارة أخرى: إنَّ طريقة ديكارت هنا تشبه طريقة أنسلم في البرهان الوجودي. يذهب ديكارت في التأمّل الثالث من كتاب تأملات إلى الاعتقاد بأن الله لا يمكن تصوّره بوصفه غير موجود. وادعى القول: (إنَّ الله في المفهوم الكلّي لتفكيرنا، كامن في الله)<sup>[٣]</sup>.

إنَّ الله في هذا التحليل، من تصوّرات الفاعل المعرفيِّ وتمثّلاته الذاتيّة، وإنَّ ضرورة وجود الله تنشأ من بدايته بالنسبة لي أنا المفكّر. في حين أنّ إمكان الوصول إلى إثبات الوجود الحقيقيِّ للشيء من مجرد مفهومه موضع شكٍّ وتردد. رغم تصريح ديكارت بقوله: (إنَّ الذهن يدرك بوضوح وتمييز أنّ الوجود الضروريّ والأبديّ في الذات، تصوّر يحمله عن موجود كامل، ويصل إلى نتيجة مفادها أنّ تصوّر وجود المطلق الكامل هو عين الوجود)<sup>[٤]</sup>.

إنَّ الله - في الرؤية الأنطولوجيّة لديكارت - ليس وجوداً عينيّاً واقعيّاً ومؤثراً وخالقاً، بل له منشأ ذهنيّ، ولكنّه يعتقد أنّ الله الذي خلقنا، قد ختم وجودنا وأمضاه، ومن هنا فإنَّ ماهيّة الكماليّة تكمن في فطرتنا. إنَّ المستعمل من مفهوم الفطرة عند ديكارت هو مجردّ الذهن، وليس نظريّة الفطرة الإسلاميّة؛ ولذلك لو لم يمتلك الذهن أو العقل تصوّراً واضحاً وتمميّزاً، لما كان لإثبات وجود الله أهميّة وضرورة بالنسبة إلى رينيه ديكارت.

(إنَّ جميع الاستدلالات الثلاثة التي يقيمها ديكارت على إثبات وجود الله - وهي: البرهان

[١]- ديكارت، رينيه، تأملات، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص ٦٩، ١٣٦٩ هـ ش.

[٢]- همّتي، هاميون، خدا در فلسفه ديكارت و صدر الدين شيرازي (الله في فلسفة ديكارت و صدر الدين الشيرازي)، ص ٨٠، ١٣٨٦ هـ ش.  
[3]- Haldane E. S. and Ross, G. T. R. (trs.), 1972, The Philosophical Works of Deseartes, Cambridge University. 1972, p. 224.

[٤]- ديكارت، رينيه، اصول فلسفه (أصول الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوشهر صانعي، ص ٤٨، نشر آگاه، ط ٢، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.

الوجودي، وبرهان العليّة، والبرهان من طريق ختم الله على نفسنا - تبدأ من الـ (أنا)؛ بمعنى أنّ هذه الـ (أنا المفكّرة) هي التي تشخّص أنّ مفهوم الكمال المطلق ومعلوليّة مفهوم الإله لعلّة خارجة عنّا، وإمضاء وختم الله لمعلوليتنا<sup>[1]</sup>. يرى ديكارت أنّ للنفس (الذهن) ظهوراً داخلياً وذاتياً؛ حيث يقول: (لو كان للنفس (الإنسان) ظهور بالنسبة إلى شيء، فإنّ لها ظهوراً بالنسبة إلى ذلك الموجود في الذهن، بمعنى أنّ نفسي قد أوجدت ذلك الموجود في الذهن، وليس مصداق الموجود في الذهن)<sup>[2]</sup>.

على الرغم من سعي ديكارت في العبارة أعلاه إلى التعريف بمفهوم الله في نفسه بوصفه معلولاً لعلّة أسمى منه، ولكن حيث إنّ منشأ ظهور هذا التصوّر - مثل سائر التصوّرات الأخرى - هو ذات الذهن، فإنّ إثبات متعلّقه في الخارج، ليس مقدوراً بسهولة؛ لأنّ المفهوم الذي يكون خالقه هو الذهن، لا توجد أيّ ضرورة لأن يكون متطابقاً مع الخارج، كما أنّ معيار الحقيقة عند ديكارت يكمن في داخل العقل، وليست هناك حاجة إلى أن يكون متطابقاً مع الخارج. وعلى هذا فإنّ إله ديكارت موجود نفسانيّ، ويحتوي على مجرد ناحية إبستمولوجيّة، وحيث إنّ طريقة ظهور المفاهيم بالنسبة إلى ذهن ديكارت واحد، تكون النتيجة في فلسفته: (أنّ مفهوم الله غير واضح ولا متميّز، فهو غير واضح؛ لأنّنا لا نستطيع إدراك مصداقه بوضوح، كما أنّه غير متميّز؛ لأنّه يختلط مع بعض المفاهيم الأخرى، من قبيل الطبيعة بالنسبة إلى الذين اعتبروا أنّ مفهوم الإله والطبيعة واحد، كما هو حال ديكارت نفسه)<sup>[3]</sup>.

إنّ البديع والمهمّ بشأن رؤية ديكارت حول الله وجميع فلسفته، (ليس إصراره على القطع واليقين، بل تأكّده على الذهنيّة، وعلى أفكار الفرد وتجربته قبل كلّ شيء)<sup>[4]</sup>، إنّ قوّة الفلسفة واقتدارها - من وجهة نظر ديكارت - لا تكمن في النصوص المقدّسة والعقلاء، وإنّما يجب العثور عليها في ذهن الفيلسوف. ومن هنا فإنّ فلسفة ديكارت تنطوي على تناقض؛ إذ يرى العينيّة في الذهن. (يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأنّ كلّ واحد منا يثبت لنفسه حقيقة ويعتقد بها)<sup>[5]</sup>. إنّ المفهوم الفلسفيّ للإله تابع - من وجهة نظر ديكارت - لتفكير وإرادة الإنسان، لا أن يكون التفكير تجلياً عن العالم الإلهيّ،

[1] - همّتي، همايون، خدا در فلسفه دکارت و صدرالدين شيرازي (الله في فلسفة ديكارت و صدرالدين الشيرازي)، ص ١٥٧، ١٣٨٦ هـ.ش.

[2] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٦٠.

[3] - انظر: المصدر أعلاه، ص ١٦٧.

[4] - انظر: سالمن، روبرت سي. وهيجينز، كاتلن، شور خرد (حماسة العقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: كيوان قباديان، ص ١٢٠، نشر

اختران، ط ١، طهران، ١٣٨٧ هـ.ش.

[5] - انظر: المصدر أعلاه.



(بناء على موضوعيّة الفاعل المعرفيّ في تفكير ديكارت، يكون الله من التّأصل الذاتيّ بحيث يكون من السهل بعده أن يقع مورداً للإنكار)<sup>[١]</sup>.

والنتيجة هي أنّه على الرغم من تصريح ديكارت بقوله: (إنّ مفهوم الله هو مثل مفهوميّ أنا، فمنذ اللحظة التي وُجدتُ فيها، وُجدَ الله معي)<sup>[٢]</sup>، بمعنى أنّه فطريّ، ولكن هذا الادعاء لا ينسجم مع (ذاتانيته) إطلاقاً. ومن ناحية أخرى لا يمكن إثبات المفاهيم الفطريّة (الذاتيّة) بالنسبة إلى العقل، وعليه فإنّ منشأ ظهور مفهوم وجود الله عند ديكارت ذهنيّ ومثاليّ بالكامل؛ بمعنى أنّ لله حكم ما بعد الطبيعة، حيث لا يجدي نفعاً إلّا بمقدار تنظيم عقل ديكارت وتصوّراته.

## ٥ / ٢ - منزلة ودور الله في الميتافيزيق الديكارتية

إنّ لله في فلسفة ديكارت - كما سبق أن ذكرنا - مجرد شأن أبستيمولوجيّ ومعرفيّ، وليس له شأن وجوديّ وأنطولوجيّ؛ وذلك لأنّه على الرغم من أنّ مبنى علمه اليقينيّ هو التّصوّرات الفطريّة، ولكن حيث إنّه يرى أنّ وجوده معلول لله والخارج، فإنّه يستند في إثبات أحقيّة وصحة نظريّاته إلى عدم احتيال الإله؛ لأنّه كمال مطلق. وفي الحقيقة فإنّه مضطّر في إطار تأسيس واعتبار نظامه الفلسفيّ والعلميّ إلى الإيمان بالله؛ إذ إنّ من دون اللجوء إلى وجود الله سوف يتزعزع اعتبار نظامه العلميّ، ويبقى معلّقاً.

وعليه فإنّ الله هو صانع التّصوّرات الواضحة والمتميّزة لديكارت، وخالق القوانين الميكانيكيّة للطبيعة وضمانة لاعتبارها واستمرارها. وبالتالي فإنّه يقلّل شأن الله وينزله إلى مستوى الطبيعة. يقول ديكارت: (إنّ مرادي من الطبيعة في اللحظة الراهنة - بشكل عامّ - هو الله ذاته أو النظم الذي أودعه في مخلوقاته)<sup>[٣]</sup>. وفي الحقيقة فإنّ الله - من وجهة نظر ديكارت - مهندس ميكانيكيّ، حيث عمل على إيجاد قوانين العالم والطبيعة ومنحها الاستمراريّة كما يشاء ربيّه ديكارت. وعليه فإنّ اليقين ما بعد الطبيعيّ يعني الاستناد إلى الفيض والرحمة الإلهيّة، التي هي - من الناحية العمليّة - أساس لليقين النسبيّ في حدود إمكانات المعرفة عند الإنسان.

[١]- مدد پور، محمد، سير حکمت و هنر مسیحی (مسار الحكمة والفن المسيحيّ)، ص ٣٤٦، نشر سورة، ١ ط، طهران، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- انظر: ديكارت، ربيّه، تأملات، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص ٥٧، ١٣٦٩ هـ ش.

[٣]- المصدر أعلاه، ص ٩١، ١٣٦٢ هـ ش.

## ٦ / ٢ - نسبة الإنسان إلى الله

إنّ العالم من وجهة نظر ديكارت عالم متناسق وميكانيكيّ يحتوي على مجرد الامتداد والحركة. وإنّ هذا العالم إمّا أن يفتقر إلى الغاية، وإمّا أن لا يكون بمقدور الإنسان اكتشافها إذا كان مشتملاً على غاية. إنّ الوجود في هذا النظام يفتقر إلى المراتب التشكيكية. وفلسفة ديكارت - بوجه من الوجوه - فلسفة ماهويّة وليست وجوديّة، فالإنسان في هذا النظام الميكانيكيّ مجرد آله مشتملة على روح، ولا تختلف عن جسمه كثيراً. فإذا كان الله هو الطبيعة أو قوانينها العامّة، وكان الإنسان كائناً وموجوداً طبيعياً، فإنّ الفاصلة بين الألوهيّة والإنسان تنهار، بمعنى أنّ الله ليس حقيقة وراء الإنسان أبداً. وعلى الرغم من أنّ الله في أبستمولوجيته خالق ومطلق وخالد وسرمديّ، ولكن عندما يكون مرادفاً للطبيعة الماديّة، فإنّه يتجرد من التنزه؛ وذلك لأنّه - بزعم ديكارت - تحت سيطرة قدرة الإنسان، وضمن دائرة تصرّفه. ولهذا السبب فإنّ (معرفة الحياة، شعبة من الحكمة الطبيعيّة، وتابعة لقواعد علم الحركات)<sup>[١]</sup>. وهذا يعني أنّ الأنطولوجيا تابعة لعلم الميكانيك.

من وجهة نظر هذا الفيلسوف: (كما أنّ الفلسفة الأولى تؤسّس لأسلوب علوم جديدة، فإنّ الأسلوب بدوره يجعل أصول هذه الفلسفة متقنة)<sup>[٢]</sup>.

إنّ الطبيعة - طبقاً لوجهة نظر ديكارت - عبارة عن ميكانيكية معقّدة، وأنّ الحيوانات وحتى الإنسان جزء منها. يقول ديكارت: (سوف أسعى إلى تقديم تقرير كامل عن مجمل الآلة الجسمانيّة، بحيث لا يبقى بعد ذلك مجال للفكر القائل بأنّ حركاتنا اللاإراديّة ناشئة عن نفسنا. كما أنّه لا يوجد لدينا دليل على أن نتصوّر أنّ للساعة نفساً تخبر عن الوقت)<sup>[٣]</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان مجرد ظاهرة طبيعيّة وميكانيكية ضمن سائر الأشياء. إذا كان الله هو الطبيعة أو قوانينها العامّة، فإنّ الإنسان بدوره واحد من ظواهر وقوانين هذا النظام الميكانيكيّ الذي أوجده الله وخلقها، وليس له ارتباط مع الله وراء سائر الأشياء والموجودات. (إنّ مقترح ديكارت للحفاظ على جذوة حبنا لله متّقدة 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)<sup>[٤]</sup>.

[١] - ديكارت، رينيه، گفتار در روش درست راه بردن عقل (مقالة في أسلوب التوجيه الصحيح للعقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمّد علي فروغي، ص ٥٣، نشر دامون، ط ١، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

[٢] - انظر: مجتهدی، کریم، دکارت و فلسفه او (ديكارت وفلسفته)، ص ١٢، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3] - Adam, Charles, and Tanneg, Paul, 1974- 86, Deurres De Descartes, Paris, Vol, p. 226.

[٤] - انظر: مجتهدی، کریم، فلسفه و غرب (الفلسفة والغرب)، ص ٢٠٢، نشر أمير كبير، ط ١، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

وحيث إنّ الله في فلسفته مجرد مبدأ للحركات الكميّة والميكانيكيّة (قوانين العالم)، وليس مجرد الطبائع وذوات الأشياء والموجودات، فإنّ الفكر بطبيعة الحال يُدرس ويُلاحظ على نحو ميكانيكيّ ورياضيّ، وإنّ الروح أو النفس الإنسانيّة، في هذه المعادلة تُفهم بوصفها شيئاً، وتنفصل عن الناحية الأنطولوجيّة<sup>[١]</sup> تماماً. على الرغم من أنّ ديكارت يعتبر الله علته الموجدة ابتداءً وبقاءً، وهو يعمل على استمراريّة وجوده، بيد أنّ وجود الله في فلسفته - طبقاً لمبناه الذاتانيّ - دوريّ؛ وذلك لأنّ الله من جهة ضامن لاعتبار علمه اليقينيّ وعلة وجوده، ومن ناحية أخرى فإنّ الله نفسه واحد من التمثيلات والتصوّرات الفطريّة لديكارت؛ بمعنى أنّه معلول له؛ ولذلك فإنّ ما بعد الطبيعة عند ديكارت - كما سبق أن أشرنا - ضروريّ لمجرد التأسيس لعلمه اليقينيّ؛ وذلك على مستوى الشان المعرفيّ الأبتمولوجيّ دون الأنطولوجيّ، وعليه فإنّ الله مجرد أصل فلسفيّ لضمان معقوليّة النظام العلميّ لديكارت، وليس إلهاً حقيقياً وعينياً.

طبقاً لمباني فلسفة ديكارت ليست هناك نسبة مفهوميّة بين الإنسان وبين الله، سوى أنّ الإنسان واحد من قوانين العالم العامّة والمخلوقات الطبيعيّة، وأنّ الله صانعه وخالقه، وأنّه مجرد مسؤول عن الحفاظ 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 أنّ جميع الكمالات الروحيّة والمعنويّة الخاصّة بالإنسان، وبنحو من الأنحاء فطرته الإلهيّة وبعده الروحانيّ قد تمّ تجاهله بالكامل، ويتمّ تأويلها بالطبيعة الجسمانيّة.

٣- نقد نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكارت في ضوء رؤية العلامة محمد حسين الطباطبائيّ

### ١ / ٣ - أصول التفكير الفلسفيّ

يُعدّ العلامة الطباطبائيّ فيلسوفاً واقعيّاً يتّهج (محموريّة الحقّ)؛ بمعنى أنّه يرى أنّ بداية التفكير الفلسفيّ تنطلق من التحقّق العينيّ للحقّ وتبعيّة علمنا المطلقة له، ويقول: (فالخارج حقّ بالأصالة والقول أو الاعتقاد حقّ يتبع مطابقتة، وإذا كان الخارج هو فعله تعالى والخارج هو مبدأ القول والاعتقاد؛ فالحقّ منه تعالى يتدبّر وإليه يعود)<sup>[٢]</sup>.

[1]- ontologi cal.

[٢]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، ص ٢٧٢، دفتر انتشارات إسلامي (مجلدان)، ط ١، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي). [وانظر أيضاً: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ١٤٥].

يقول العلامة - استناداً إلى قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ﴾<sup>[١]</sup> - هناك فرق بين عبارة (من ربك) وعبارة (مع ربك)، فإن من ربك تعني أنّ الحق هو الله دون سواه، ومن هنا فإنّ مبناه الفلسفي يختلف عن المبنى الفلسفي لرينيه ديكارت إلى حد كبير، فإنّ ديكارت يجعل من (التفكير) أساساً لفلسفته، في حين أنّ هذا التفكير من وجهة نظر العلامة الطباطبائي إنّ هو إلا أمر نفسي ومن عوارض وصفات ذاتنا؛ ولذلك نجد يقول: (نحن لا نستطيع أن نتصور (تفكيرنا) دون أن نتصور (ذواتنا). في حين أنّ (الذات) والـ (أنا) يمكن تصوّرها دون أن نتصور التفكير، مع العلم بأنّ هذا الوصف ليس من طريق أنّ تصوّرنا على هذه الشاكلة، بل لأنّ (متصورنا) على هذه الشاكلة. بمعنى: أن وجود الإدراك والإرادة، ليس عين وجود النفس، بيد أنّها لا توجد خارج وجودنا أيضاً)<sup>[٢]</sup>.

يرى العلامة الطباطبائي أنّ الفلسفة إنّما تتحدّث عن مجرد العلوم والأشياء الحقيقية؛ ولذلك يجب أن يكون المبنى فيها واقعياً مطلقاً وعينياً، وليس أمراً نفسانياً. فهو يرى: (أنّ مطلق واقعية الوجود، لا يقبل الارتفاع والانعدام أبداً، بمعنى أنّ حقيقة الوجود ضرورية الوجود)<sup>[٣]</sup>. ويذهب العلامة الطباطبائي إلى الاعتقاد بأنّ ثبوت الواقعية للإنسان أمر فطري، ويقول في ذلك: (نحن واقعيون بحسب الفطرة والغريزة)<sup>[٤]</sup>. وعلى هذا الأساس فإنّه يرى أنّ المبنى الفكري لرينيه ديكارت فاقد للاعتبار الفلسفي، وغير مناسب للبدء بتأسيس نظام فكري.

### ٣ / ٢ - نفي ذاتانية الإنسان

إن الإنسان وكل ما سوى الله يُعدّ في النظام الفكري للعلامة الطباطبائي معلولاً لله، والله تعالى هو العلة التامة للوجود، كما أنّ النسبة بين المعلول والعلّة في نظامه الفكري ذات اتجاه واحد؛ بمعنى أنّ الموجود هو العلة، وأنّ المعلول هو عين الفقر وليس فقيراً. ومن هنا فإنّه يذهب - مثل صدر المتألّهين الشيرازي - إلى الاعتقاد بالإمكان الفكري، ويقول في هذا الشأن: (ذكر الحكماء أنّ بين الفعل وفاعله - ويعنون به المعلول وعلته الفاعلة - سنخية وجودية ورابطة ذاتية، يصير بها وجود الفعل كأنه مرتبة نازلة من وجود فاعله، ووجود الفاعل كأنه مرتبة عالية من وجود فعله)<sup>[٥]</sup>.

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

[٢]- العلامة الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٧٠، ١٣٨٧ هـ ش.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٧٢.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٣٥.

[٥]- انظر: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، ص ٢٢٥، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي). [وانظر أيضاً: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١٠٣].

بمعنى أنّ بين الفعل والفاعل يقوم حمل حقيقة رقيقة، لا يكون فيها للمعلول تحقّق وراء علته، بل هو نازلة وجوده وعين الارتباط به، وإنّ هذا التحليل يسلب عن الإنسان كلّ نوع من أنواع الاستقلال في الذات والصفات أو الأفعال. يرى العلامة الطبائبي أنّ المعلوليّة والافتقار المطلق للإنسان أمر فطريّ وتكوينيّ، ويقول في ذلك: (إنّ الافتقار هو أوّل شيء يشاهده الإنسان، ويراه في ذاته وفي كلّ شيء يرتبط به وبقواه وأفعاله، وكذلك في جميع العالم المحيط به، ويحكم في هذا الإدراك الأوّل بوجود ذات ترفع افتقاره واحتياجه)<sup>[١]</sup>. وعلى هذا فإنّ الإنسان في الخطوة الأولى من إدراكه يواجه افتقاره واحتياجه الذاتي، وهذا مخالف تمامًا لما عليه الأمر في الذاتيّة الديكرتية.

يذهب العلامة الطبائبيّ في خصوص نفي ذاتيّة وموضوعيّة الإنسان إلى الاعتقاد قائلاً: (إنّ العلم بخاصيّة الكاشفيّة يأخذ بأيدينا دائماً؛ بمعنى أنّنا من طريق العلم بذواتنا نحصل على واقعيّة الخارج وليس العلم)<sup>[٢]</sup>. إنّ هذه العبارة تنفي (موضوعيّة) الإنسان بشكل تامّ، كما تنفي (ذاتيّة) العالم والأشياء أيضاً. وقال العلامة الطبائبيّ في موضع آخر إنّ الإنسان مغلوب ومقهور أمام قوانين الطبيعة، وهي قوانين لا يملك الإنسان بإزائها أيّ قدرة أو حريّة في العمل والتصرّف. يقول العلامة الطبائبيّ في هذا الخصوص: ([إنّ الإنسان] بالقياس إلى العلل والأسباب الكونيّة التي أوجدت الطبيعة الإنسانيّة، فلا حريّة له قبالتها [القوانين الطبيعيّة]، فإنّها تملكه وتحيط به من جميع الجهات، وتقلبه ظهرًا لبطن)<sup>[٣]</sup>.

وبهذه العبارة الأخيرة تنهار الذاتيّة الديكرتية بالكامل: (إنّ الحقّ صفة ذلك الأمر المعلوم بعلمنا، وليس صفة لعلمنا)<sup>[٤]</sup>.

إنّ العبارة أعلاه تفصح بوضوح عن انفكاك واستقلال العالم والأشياء الخارجيّة عن ذهن الإنسان، بمعنى أنّ الخارج ليس تابعاً لتصوراتنا وليست (موضوعاً) لنا، بل الأشياء الخارجيّة تمتلك في حدّ ذاتها حقائق ومراتب من الحقيقة هي في استقلالها ليست قائمة على أذهاننا أبداً، بل هي معلولة للحقّ سبحانه وتعالى مثلنا. وفي هذه الرؤية تتهاوى ذاتيّة الإنسان الديكرتية كما تنهار موضوعيّة العالم بالنسبة له بالكامل. إنّ العلامة الطبائبيّ يعمل على بيان واقعيّة أشياء العالم على أساس أصل تشكيك الوجود في نظام أصالة الوجود التي يقول بها. وهو النظام الذي تكون فيه

[١]- انظر: العلامة الطبائبيّ، محمد حسين، ص ٤٥٦، ١٣٦٥ هـ ش.

[٢]- م.ن، ص ٣٨، ١٣٨٧ هـ ش.

[٣]- انظر: العلامة الطبائبيّ، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، ص ٦٢٨، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسيّ). [وانظر أيضاً: الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٩٣].

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٥٧.

جميع الممكنات - بالقياس إلى الله سبحانه وتعالى - في عرض بعضها، وذلك من حيث المعلوية والمخلوقية - بطبيعة الحال - وليس من ناحية العلاقة التدبيرية؛ لأنها بأجمعها معلولة وهي عين الربط. وفي ذلك يقول العلامة الطباطبائي: (إنَّ الوجود إمَّا تامَّ الحقيقة واجب الهوية، وإمَّا مفتقر الذات إليه في الجوهرية، وعلى أيِّ القسمين، يثبت ويتبين أن وجود واجب الوجود، غنيَّ الهوية عمَّا سواه)<sup>[١]</sup>.

إنَّ الموجودات - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - مراتب من فيض الحقِّ تعالى وفعله. وليس للإنسان أيُّ دخل في وجوده وعدمه والأشياء الخارجية، ويرى أنَّ المالكية لله مطلقاً لا غير: (إنَّ مالكية الله للموجودات، هي ذلك النحو من قيام وتبعية الجوهر وذاته إلى الله سبحانه وتعالى)<sup>[٢]</sup>. وقال في خصوص كثرة الماهيات وطريقة وجودها: (إنَّ الله سبحانه وتعالى يمحو ويخفي جميع التكررات بأحدية ذاته، ثمَّ من خلال الحفاظ على وحدته ينزلها إلى مقام الأسماء، وبهذا التنزل تظهر تكررات مفهومية، لا تكررات مصداقية، ثمَّ يتنزل بظهوره في مظاهر الموجودات الإمكانية وإظهارها إلى مراتبها، وفي هذه الحالة تنبعث التكررات المصداقية)<sup>[٣]</sup>.

إنَّ توحيد الحقِّ تعالى ووحدانيته - في المنظومة الفكرية للعلامة الطباطبائي - لا تبقي متسعاً لاستقلال الإنسان وادعاء مالكيته، ومقام الإنسان - من وجهة نظره - هو مجرد إظهار مملوكيته ليس إلا. ومن هنا فإنَّ دعوى ذاتانية الإنسان ومحورية ذهنه في إضفاء المعنى والمفهوم على ذاته وعلى الله والعالم ليست سوى توهم وخيال.

### ٣ / ٣ - مبنى قانون العلية

إنَّ مبنى قانون العلية عند العلامة الطباطبائي هو علم النفس بذاتها؛ وذلك لأنَّ النفس في ذاتها كائن مجرد وتامٌ ولها علم حضوري بذاتها وحالاتها، وهي تعمم هذا النموذج من الارتباط العلي على سائر الموارد المشابهة في خارج ذاتها؛ بمعنى قيام عوارض وصفات النفس بجوهر النفس. وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: (إنَّ الجواهر المجردة بسبب تماميتها وفعاليتها حاضرة في ذاتها ولأجل ذاتها؛ ولذلك فهي عالمة بذاتها بالعلم الحضوري)<sup>[٤]</sup>.

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

[١]- انظر: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٧٠، مؤسسة انتشارات اسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.

[٢]- م.ن، ص ١٩، ١٣٨٧ هـ ش.

[٣]- م.ن، ص ٤٥.

[٤]- م.ن، ص ١٦٦، ١٣٨١ هـ ش.

(حيث إنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلة قائم بوجود العلة، فإذا كانت العلة والمعلول كلاهما مجرد؛ فحيث يكون المعلول بجميع وجوده حاضرًا عند العلة، إذن يكون المعلول بذات وجوده حاضرًا عند علته)<sup>[١]</sup>.

طبقًا للعبارة أعلاه يكون العلم الحقيقي الذي لا يقبل الخطأ عند العلامة الطبائبيّ هو العلم الحضوريّ، وإن نشأة ظهوره الأولى تكمن في علم النفس بذاتها وأحوالها؛ حيث تنشأ علاقة العلية والمعلولية من هناك؛ وعليه فإنّ مبنى قانون العلية عنده هو العلم الحضوريّ واليقينيّ. ويعتبر العلامة الطبائبيّ أولّ فيلسوف إسلاميّ يعمل على تحليل مبنى جذور قانون العلية، وأقامها على أساس عدم قابليتها للخطأ.

أما أصل العلية عند ديكارت - من وجهة نظر العلامة الطبائبيّ - فإنه لا يستند إلى أساس محكم ومعتبر؛ وذلك لأنّ ديكارت يرى أنّ التصوّرات الفطرية هي الأساس في العلم اليقينيّ، وهي من وجهة نظر جميع الفلاسفة الإسلاميين - ومن بينهم العلامة الطبائبيّ - غير قابلة للإثبات، بمعنى أنّ النفس ليس لها تصوّر وعلم ذاتيّ. بل إنّ الموجود في نظرية الفطرة هو الاستعداد وقوة الإدراك؛ ومن ناحية أخرى فإنّ القبول بأصل العلية لا ينسجم مع المبنى الأوليّ لفلسفته؛ وذلك لأنّ ديكارت يرى أنّ التصوّر الواضح الأوّل والتممايز هو النفس وال (أنا أفكر)، ومن ناحية أخرى يعتبر نفسه معلولاً لعلّة مطلقة وهي الله. ولكن من غير المعلوم كيف اكتسب أصل العلية وأساسه. ومن هنا فإنّ أصل العلية عند ديكارت - طبقاً لرؤية العلامة الطبائبيّ - هو العلم الحصوليّ، وليس العلم الحضوريّ، وحيث إنّ العلم الحصوليّ قابل للشكّ والخطأ، وحيث إنّ قانون العلية لدى ديكارت يفتقر إلى الاعتبار التام - فعلى هذا الأساس فإنّ 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 والأهمّ هي أنّ ملاك افتقار واحتياج المعلول إلى العلة عند العلامة الطبائبيّ هو الإمكان وليس الحدوث؛ وذلك لأنّ الحدوث متفرّع عن الإمكان، وهو بالإضافة إلى ذلك الإمكان الفقريّ.

### ٣ / ٤ - العلم بالله وفطرة الإنسان

إنّ الله عند العلامة الطبائبيّ هو عين الحقّ والوجود الخارجيّ، ولا يمكن لذهن الإنسان أن

[١]- العلامة الطبائبيّ، محمد حسين، م.س، ص ١٦٧.

يَتَّسَع لتكوين مفهوم ذهنيّ عنه. وقال في ذلك: (إنّ ذاته - سبحانه - هي هويّة الحقيقة الخارجيّة التي يستند إليها قوام وظهور كلّ هويّة في خارجها)<sup>[١]</sup>.

طبقاً للرؤية أعلاه ليس لمفهوم الله منشأ داخل النفس أو الذهن. بمعنى أنّ ذهننا ليس هو الذي صنعه أو أنّه قد احتواه بشكل فطريّ، بل إنّ الله هو عين الحقّ والتحقّق الخارجيّ، وإنّ علمنا تابع للعين الخارجيّة. وقال العلامة الطباطبائيّ في خصوص علمنا المفهوميّ بالله: (إنّ انطباق مفهوم على مصداق هو في ذاته غير محدود، متأخر نوعاً ما عن مرتبة ذات ذلك المصداق. إنّ هذا النوع من التأخّر هو تأخّر التعيّن عن الإطلاق)<sup>[٢]</sup>، بمعنى أنّه يرى أنّ شأن التوحيد الإطلاقيّ يفوق التعيّن الوصفيّ، ويذهب إلى الاعتقاد قائلاً: (إنّ التوحيد الإطلاقيّ أسمى من أن يُوصف)<sup>[٣]</sup>.

وعلى هذا الأساس لدينا نوعان من الإدراك عن الحقيقة المطلقة، وهما: الإدراك الأنفسيّ، والإدراك الآفاقيّ. والإدراك الأنفسيّ هو العلم الحضوريّ الذي يتمّ بيانه بواسطة نظريّة الفطرة، وفي إطار علاقة العليّة والمعلوليّة والحضور الوجوديّ للمعلول لدى عليّته والذي هو نازلة من وجوده، ويتمّ بيانه في منظومة أصالة الوجود ومراتبها التشكيكيّة، وإنّ الإدراك الآفاقيّ قائم على الإدراك الأنفسيّ، ووجود الأشياء والعالم فيه وجود معلوليّ وتشائيّ. أي أنّه وجود دلاليّ، وقال العلامة الطباطبائيّ في هذا الشأن: (إنّ الإنسان الفطريّ، يدرك بفطرته الإلهيّة أنّ الكون الواسع والمترامي الأبعاد من أصغر أجزائه الذريّة إلى أكبر مجرّاته، وما عليه هذا الكون من النظام العجيب والقوانين الدقيقة، يعود إلى الله الواحد الفرد الصمد، وإنّ ظهوره وآثاره والخصائص التي تظهر تبعاً لوجوده، والنشاط الذي لا يحصى في هذا الكون، كلّ مخلوق ومصنوع لله)<sup>[٤]</sup>.

في البيان أعلاه يمتزج الإدراك الأنفسيّ والآفاقيّ عن الحقّ تعالى. وقال العلامة الطباطبائيّ في موضع آخر: إنّ آراء الإنسان تنتهي إلى ما تقتضيه فطرته. إنّ الفطرة تبحث عن علل الأشياء، وتبحث الإنسان على المضيّ من أجل الوصول إلى شيء يحقّق كماله الحقيقيّ)<sup>[٥]</sup>. يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ التجردّ الذاتيّ للنفس وروح الإنسان، هو عامل ميله وتوجّهه إلى ما وراء الطبيعة ومعرفتها، ويقول في ذلك: (إنّ نفس الإنسان بسبب تجردّها، تسانخ العوامل ما فوق الطبيعيّة)<sup>[٦]</sup>.

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٧٠، ١٣٨٧ هـ ش.

[٢]- م.ن، ص ١٦.

[٣]- م.ن، ص ٢٩.

[٤]- م.ن، ج ١، ص ٧٨.

[٥]- م.ن، ص ١٠١.

[٦]- م.ن، ص ٢٥٧.



وباختصار فإنّ العلامة الطباطبائيّ يرى أنّ علم الإنسان بالله تعالى هو من سنخ العلم الحضوريّ، وليس من سنخ العلم الحصوليّ، ويصرّ على (أنّ حواسنا إنّما تحصل من الأمور الخارجيّة على مجرد أعراض وأوصاف الجواهر فقط، وليس الجواهر؛ إذ لا نمتلك حاسة تدرك الجوهر)<sup>[١]</sup>. وطبقاً لنظريّة الفطرة يذهب العلامة الطباطبائيّ إلى الاعتقاد قائلًا: (هناك في صقع وجود الإنسان غريزة باسم غريزة الرؤية الواقعيّة)<sup>[٢]</sup>.

إنّ نزوع الإنسان نحو معرفة الحقيقة من الأمور الذاتيّة والفطريّة لدى الإنسان، بمعنى أنّ فطرة الإنسان تدرك الحقيقة بما لها من خاصيّة خارجيّة ومراتب تشكيكيّة، حيث مرتبة إطلاقها هي اللاتعيّن والتي لا تقبل الإدراك؛ وعليه فإنّ للفطرة بعداً إدراكيًّا، وبعداً تحفيزيًّا ومحركًا. بمعنى أنّ الإنسان في هذا النظام، كائن مدرك لذاته، ومدرك للعالم، ومدرك لله. وإنّ إدراكه لله يكون بذات الأوصاف الذاتيّة لله، وليس إدراكنا المفهوميّ عنه. إنّ طريقة ظهور مفهوم الله - طبقاً لرأي العلامة الطباطبائيّ - وكذلك وجوده عند ديكارت، إنّما هو مجرد إدراك ذهنيّ ومفهوميّ بحت، حيث لا يتطابق مع مصداق لا تعيّن الله أبداً؛ وذلك لأنّ الحقيقة المطلقة لا يتسع لها المفهوم والذهن. ومن ناحية أخرى فإنّ الإدراك الديكارتّيّ إدراك مثاليّ وذاتانيّ، وليس إدراكاً واقعياً وحقيقيًّا. في حين أنّ ذات الحقّ عند العلامة الطباطبائيّ هو عينّ التحقق والتجليّ الخارجيّ، وإنّ العلم بما له من خاصيّة الكشف هو المعتبر عندنا، وليس بالرؤية الديكارتية.

الإشكال الآخر هو أنّ معرفة ديكارت لله مجرد معرفة عقليّة، وهي في التطبيق الديكارتّيّ محدودة للغاية وعاجزة عن إدراك حقيقة الوجود، أمّا العلامة الطباطبائيّ فإنه بالإضافة إلى اعتقاده بأنّ للعقل مزيداً من التوسّع والشهود، ويؤمن بالعقل الكلّيّ - في قبال العقل الجزئيّ لديكارت - يعتقد بأنّ ذات الحقّ تعالى لا يمكن إدراكه بالعقل الصرف. كما أنّه يرى ضرورة المعرّقات الشهوديّة والوحيانيّة - التي تفوق العقل - في إدراك حقيقة الوجود. ومن ناحية أخرى فإنه لا يعطي الموضوعيّة لفكر الإنسان في خصوص معرفة الحقيقة، ويقول: (إنّ الإنسان يمتلك بفطرته الإلهيّة رؤية واقعيّة، وإنّه ما دام على قيد الحياة لا يستطيع الخروج من دائرة التفكير، وأنّ كلّ ما يحصل عليه هو التفكير، ولكنّه في الوقت نفسه لم يُرد التفكير أبداً، ولا يرى موضوعيّة للفكر، ويسعى على الدوام إلى البحث عن الواقعيّة الخارجة والمستقلّة عن التفكير)<sup>[٣]</sup>.

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ج ٢، ص ١٦٠.

[٢]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، رسالة الولاية، إعداد: صادق لاريجاني، ص ٩٥، مطبوعات ديني، ط ١٠، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

[٣]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٤، ١٣٨٥ هـ ش.

إن مثل إدراك الإنسان في هذا العالم الواقعي وعن الواقعية المطلقة عند العلامة الطباطبائي، كمثل شخص ينظر إلى نفسه في المرآة، ولكنّه لا يعطي الحقيقة إلى تصوّره فيها، وإنّما إلى ذاته الخارجيّة؛ ولذلك فإنّ علم ديكارت بالله وطريقة ظهور مفهومه تبعاً لوجوده، علم مفهوميّ وذهنّي ونفسيّ، وعلى أساس هذا المفهوم، يحقّق الله ويخطط له في خارج ذاته. في حين أنّ الرؤية عند العلامة الطباطبائيّ في هذا الشأن معكوسة تمامًا، بمعنى أنّ نفسنا وذهننا متأثر بالحقيقة الخارجية على أساس مراتبها، ولو لم يكن هناك خارج ولم تكن جزءاً من هذا الخارج، لما كان لدينا إدراك عن حقيقته. ومن هنا فإنّ علمنا تابع لحقيقة الخارج، بمعنى أنّ الخارج معلوم بعلمنا وليس وصفاً لعلمنا. وإنّ الله هو عين الخارج ونفس الحقّ الذي يتجلّى فينا. يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ الله معرّف بذاته وأنّه معلوم بالذات، وأنّ ما سواه معلوم بالعرض، ويذهب في ذلك إلى الاعتقاد بالقول [نقلًا عن أمير المؤمنين ×]: (ليس بإله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه، و المؤدّي بالمعرفة إليه)<sup>[١]</sup>.

قال العلامة الطباطبائيّ - استناداً إلى قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>[٢]</sup> - في ردّ العلم التصوريّ لديكارت عن الله سبحانه وتعالى: (إنّ الصورة الذهنية لغير الله متطابقة مع واقعه، خلافاً لله تعالى، حيث التصوّرات التي تردّ على الذهن عنه - أيّاً كانت - مخالفة للخارج والواقع، وإنّها ليست صورته؛ لأنّ الذهن لا يستطيع الإحاطة به)<sup>[٣]</sup>.

يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ المسار الحقيقيّ والواقعيّ للحقّ تعالى هو مسار النفس (الفطرة)، وقال في ذلك: (نفس المؤمن هو طريقه الذي يسلكه إلى ربه، وهو طريق هداة، وهو المنتهى به إلى سعاده)<sup>[٤]</sup>، ومن هنا فإنّ معرفة النفس التي تمثّل الطريق إلى معرفة الله بارزة جداً في رؤية العلامة الطباطبائيّ وتحظى عنده بأهميّة بالغة؛ وعليه فإنّ معرفة الله عند العلامة الطباطبائيّ معرفة فطريّة ودينيّة وعقلانيّة، بمعنى أنّها مزيج من عدّة طرق، في حين أنّها عند ديكارت عبارة عن مجرد العقل، بل إنّ المسؤول عن معرفة الله من العقل هو الشعور بامتلاك تصوّر واضح ومتمايز عنه. وبطبيعة الحال فإنّ هذا المقدار من المعرفة الناقصة يفني بغرض ديكارت ويكفيه؛ إذ هو لا يروم غير إله له شأن معرفيّ، ويضمن له صحّة علمه ونظامه الفلسفيّ. إنّ الواقعية عند العلامة الطباطبائيّ متقدّمة

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٥٦.

[٢]- فضلت (٤١): ٥٣.

[٣]- انظر: العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٦٠.

[٤]- م، ن، ص ٢٦١.

على العلم. بمعنى: (أنّ النظام الخارجي له نوع تقدّم وجودي على الصورة العلميّة والقوانين الكليّة، وإنّ العلوم تابعة للقوانين الخارجية)<sup>[١]</sup>.

### ٣ / ٥ - شأن الله وما بعد الطبيعة

ذكرنا أنّ لإله ديكارت مجرد شأن إبستيمولوجي ومعرفي، وهو طبقاً لرغبة ديكارت صانع القوانين الميكانيكيّة في العالم، وبالتالي فهو عين الطبيعة، في حين أنّ لله - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - شأنًا أنطولوجيًا وجوديًا، وهو عين الحقّ والحقيقة المطلقة، حيث قال: (فعله وحكمه تعالى نفس الحقّ، لا مطابق للحقّ موافق له)<sup>[٢]</sup>. لا يرى العلامة الطباطبائي أنّ حقيقة الله تابعة لنموذج من خارج ذاته، بل الله وتبعًا له نظام الوجود هو عين الحقّ وفعل الله، وجميع ما في الوجود يُخبر بوجه من الوجوه عن ذاته اللامتناهية، أي: (أنّ نشأة الوجود لا تتضمننّ إلاّ وجودًا واحدًا مستقلًا هو الواجب عزّ اسمه، والباقي روابط ونسب وإضافات)<sup>[٣]</sup>.

إنّ الحقّ تعالى - طبقاً لرؤية العلامة الطباطبائي - حقيقة مطلق الوجود، ولها وحدة حقة لا تقبل التشية، وما سواه من الأفعال والمعاليل إنّما هي تجلياته وفيضه، وهي عين الفقر والارتباط، وليست مجرد فقيرة ومرتبطة. وطبقاً لهذا التحليل فإنّ الإله الديكارتّي إله مفهومي لا ضرورة إلى تحقّقه الخارجي؛ وذلك لأنّ أساس التفكير الإنسويّ لديكارت لا يقتضي وجود مثل هذا الإله. في حين أنّ الله عند العلامة الطباطبائي هو منشأ وعلّة تحقّق الوجود واستمراره، وأمّا وجود الإله الديكارتّي، فهو رهن بإدراكه الواضح من قبل ديكارت، فإذا لم يتمّ تصوّره بالبداهة العقلية، فلن يكون له حتى هذا المقدار من الوجود والشأن الإبستيمولوجي أيضًا. إنّ الله عند العلامة الطباطبائي هو إله أنطولوجي وجودي وخالق وخلاق لا متناه وهو عين الفاعلية وغاية الوجود، وجميع ما سواه آية عليه ويتّجه إليه ويتحرّك نحوه بشكل حثيث. وأمّا الإله الديكارتّي، فهو إله فاقد للروح والحيويّة والنشاط، وهو منذ البداية وُلد ميتًا، ومعلولًا لذهن ديكارت وعقله. ولا يمكن تفسير الوجود من خلال إثبات وجود الإله الديكارتّي، ولا يكون معقولًا بواسطته؛ وذلك لأنّ الوجود الفُقريّ والربطيّ للممكنات التي هي آيات إلهية، سوف تصبح موضوعات لذوات هي بنفسها عين الربط ومعلولة، ولا تمتلك استقلالية من ذاتها، في حين أنّ ديكارت قد أعطى الاستقلال الإلهي

[١]- العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ص ٤٧٠، ١٣٨٧ هـ ش.

[٢]- العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، ج ٢، ص ٢٥٧، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣]- العلامة الطباطبائي، محمّد حسين، نهاية الحكمة، ص ٣١، ١٣٦٢ هـ ش.

إلى الـ (أنا المدركة)، وجعلها هي الأساس والمبنى في خلق العالم، بمعنى أنه قد غير في مواضع العلول والعلّة والشأن المطلق والمحدود، وأحلّ كلّ واحد من هذه المفاهيم محلّ الآخر.

### ٦ / ٣ - نسبة الإنسان إلى الله

حيث يكون ذات الحقّ تعالى والتوحيد الإطلاقيّ - عند العلامة الطباطبائيّ - هو منشأ الوجود، فإنّ جميع الممكنات ومنها الإنسان معلولة لفعل الحقّ، حيث لا يكون لها أيّ نوع من الاستقلال أبداً، لا في الذات ولا في الأفعال ولا في الصفات. إنّ الإنسان مخلوق، ولكنه ليس في عرض سائر المخلوقات، فهو يمتلك فطرة إلهية وإرادة واختياراً وشعوراً، وهو مدرك لذاته ونفسه، ولخالقه، والكون المحيط به. والإنسان - من وجهة نظر ديكرت - كائن ذو بُعد واحد، وهو مجرد مفكر، وتفكيره إنّما يكون معتبراً على أساس قوّة العقل. وهذا العقل بدوره هو العقل الجزئيّ والميكانيكيّ. في حين أنّ الإنسان - من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ - كائن متعدّد الأبعاد، ولا سيّما في البعد الروحيّ والمعنويّ؛ حيث يشتمل على اتجاهات مختلفة، من قبيل: البحث عن الحقيقة، والمعرفة، والعبوديّة، والقيم، والمعنويّات، والخلود. إنّ هذا الكائن ليس من سنخ الطبيعة الجامدة والميتة، وإنّ نسبته إلى الله ليس كعين نسبة سائر المخلوقات إلى الله سبحانه وتعالى، بل هي نسبة خاصّة وفدّة تتلخّص فيها كلّ هويّته الإنسانيّة.

يتمّ لحاظ الإنسان عند ديكرت بلحاظ الرؤية الذاتانية، بوصفه كائناً أصيلاً ومستقلاً، وأمّا من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ فإنّ الإنسان هو فقر محض وعين الربط، وفي الوقت نفسه يمتلك القدرة والاستعداد إلى التعالي والإبداع إلى أقصى الحدود. إنّ الإنسان والممكنات - طبقاً للرؤية التوحيدية عند العلامة الطباطبائيّ - تجلّيات لغاية وجزء منها. وقد ذهب إلى الاعتقاد قائلاً: (إنّ الغاية عبارة عن الصورة الأكمل لوجود كلّ شيء يسير في طريق التكامل، ليحوّل الصورة الناقصة لوجوده إليه)<sup>[١]</sup>. وقال سماحته في موضع آخر: (إنّ مثل الله والعلّة والمعلولات الماديّة، مثل اليد والبراع والكتاب والقلم)<sup>[٢]</sup>.

الإنسان في فلسفة ديكرت فاقد للغاية، أو هو (ذات الغاية). أو بعبارة أخرى: إذا كانت له من غاية، فإنّه يجهل هذه الغاية، وأمّا من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ، فإنّ للإنسان غاية، وإنّه يعرف هذه الغاية. بمعنى: (إنّه تعالى إذا خلق شيئاً وقال له: كن فكان. انتزع العقل من العين الخارجيّة

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٠٦، ١٣٨٧ هـ ش.

[٢]- م.ن، ص ٢٨٦.

نفسها، فهي 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<sup>[١]</sup>. وبعبارة أخرى: (أيد [الله] الإنسان بأن هداه إلى الحق، وزين الإيمان في قلبه وفطره على التوحيد، وعرفه الفجور والتقوى)<sup>[٢]</sup>.

يثبت العلامة الطباطبائي غاية الوجود والإنسان من طريق الفطرة ومن طريق العلية والمعلولية ومن طريق التدبر الآفاقي أيضاً. إن نسبة الإنسان إلى الله - من وجهة نظر العلامة الطباطبائي - هي نسبة خلقة، 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)<sup>[٣]</sup>. طبقاً لمقتضى رؤية العلامة الطباطبائي، فإن نسبة الإنسان إلى الله في فلسفة ديكرت هي مجرد نسبة طبيعية، أي الصانعية والمصنوعية. إن الإنسان في هذه المنظومة - بالقياس إلى سائر الممكنات والمصنوعات - ليس له نسبة أخص مع الله سبحانه وتعالى. وأما من وجهة نظر العلامة الطباطبائي، فإن الإنسان - بوصفه مخلوقاً أسمى - يمتلك كرامة ذاتية وقدرة على تسخير الطبيعة وقوى خاصة تميزه من جميع المعلومات. ويعبر العلامة الطباطبائي عن هذا الإنسان بالإنسان الفطري والطبيعي، وهو ما سوف نتحدث عنه في ختام هذه المقالة إن شاء الله.

### ٣ / ٧ - الإنسان الكامل (الفطري أو المعنوي)

إن التعبير بـ (الإنسان المعنوي) - في رؤية العلامة الطباطبائي - مصطلح يبين حقيقة، ومسائل، ورسالة، ومفهوم الحياة، والشكل الصحيح للحياة، وخلود وسعادة الإنسان. والإنسان 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 الملهم من قبل الله والحقيقة المطلقة. وهو إنسان لا يحصر هويته في حدود المادة والدنيا، بل يرى لنفسه مساحة أخرى أيضاً. وهو إنسان تكون سعادته أمراً حكيماً. ويعبر العلامة الطباطبائي عن هذا الإنسان بأنه إنسان كامل، ويرى له شأنًا وراء جميع

[١]- العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣؛ العلامة الطباطبائي، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ج ٢، ص ١٢، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٨٤.

[٣]- م.ن، ص ٢٧٠.

الأشياء، وقال: (قد خلق الله سبحانه هذا النوع، وأودع فيه الشعور، وربّب فيه السمع و البصر والفؤاد، ففيه قوّة 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 بكلّ شيء، ويستطيع الانتفاع من كلّ أمر... إلى غير ذلك من الآيات الناطقة بكون الأشياء مسخرة للإنسان)<sup>[١]</sup>.

إنّ هذا التعبير يمحو المساحة الطبيعيّة البحتة للإنسان الديكارتية، ويضعه في ما وراء المادّة والطبيعة. إنّ هذا الإنسان في ارتباطه مع الله ما هو إلّا مجرد عبد، ومالك للعبوديّة وليس شيئاً آخر. وقال العلامة الطباطبائيّ في هذا الشأن: (فهو سبحانه المالك على الإطلاق، وليس لغيره إلّا المملوكيّة من كلّ جهة، ولا للإنسان إلّا العبوديّة محضاً)<sup>[٢]</sup>.

إنّ استناد العلامة الطباطبائيّ إلى قوله تعالى: ﴿... تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...﴾<sup>[٣]</sup> من شأنه أن يززع الأصالة الذاتية والمعرفيّة (أصالة العقل) الديكارتية، وقد تحدّث العلامة الطباطبائيّ في خصوص العبوديّة قائلاً: (الحاصل أنّه تعالى هو المالك لهم ملكاً تكوينياً يكونون به عبيده الآخرين لقضائه، سواء أعرّفوه أم جهلوه، أطاعوه في تكاليفه أم عصوه، وهو المالك لهم ملكاً تشريعياً يوجب له عليهم السمع والطاعة، ويحكم عليهم بالتقوى والعبادة)<sup>[٤]</sup>.

إنّ المنطق أعلاه يعتبر حياة الإنسان مجعولة من قبل الحقّ تعالى، كما يعتبر قوانين حياته من تشريع الحقّ تعالى أيضاً، بمعنى أنّ الإنسان يعيش ضمن منظومة ليس له أيّ قدرة على التدخل والتصرّف في هويّتها وسننها، وإنّما يمكنه طبقاً لاختياره وإرادته أن يختار واحداً من الخيارات أو يرفضه. إنّ هذا الإنسان حتى اختياره يكون فانياً في الله، ولا يفصل بين العقل والفطرة، بمعنى أنّه يعمل بمقتضى الفطرة. ومن هنا فإنّ العلامة الطباطبائيّ يرى أنّ الفطرة هي العقل، وأنّ التمرد عليها تمرد على العقل، واستناداً إلى ذلك يقول: (لا أحد يتمرد على ما لا تقتضيه الفطرة، إلّا الذي

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٥؛ العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، ج ١، ص ٢٥٢، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- المصدر أعلاه، ج ١٠، ص ١٩٣؛ المصدر أعلاه، ج ١، ص ٦٢٦.

[٣]- آل عمران (٣): ٦٤.

[٤]- العلامة الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٨٧؛ مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، ص ٧٣٠، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

يُلغِي عقله، ويسلك غير طريق العقل<sup>[١]</sup>. ثم استند بعد ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾<sup>[٢]</sup>.

لا يرى العلامة الطباطبائي أنّ الفطرة قابلة للنبد والإبطال، ويقول في ذلك: (إنّ الانحراف الوحيد الذي يمكن أن يطرأ عليها، يكمن في كيفية استعمالها)<sup>[٣]</sup>. إنّه يرى أنّ نظام العبوديّة بالنسبة إلى الإنسان حكم عقليّ وضروريّ، وقال في ذلك: (إذا قضى الإنسان أنّ للعالم إلهاً خلقه بعلمه وقدرته لم يكن له بدّ من أن يخضع له خضوع عبادة اتباعاً لناموس العالم الكونيّ، وهو خضوع الضعيف للقويّ ومطاوعة العاجز للقادر، وتسليم الصغير الحقيقير للعظيم الكبير، فإنّه ناموس عامّ جار في الكون حاكم في جميع أجزاء الوجود)<sup>[٤]</sup>، كما أنّه يرى أنّ العبوديّة هي اللغة العامّة للممكنات مع اختلاف في الشدّة والضعف، ويذهب إلى الاعتقاد قائلاً: (وظهوره [أي الخضوع والتذلل] في العالم الإنسانيّ أوسع وأشدّ وضوحاً من سائر الحيوان لما في هذا النوع من عمق الإدراك وخصيصة الفكر، فهو متفنّن في إجرائه في غالب مقاصده وأعماله جلباً للنفع أو دفعاً للضرر. ولا فرق في ذلك بين الخضوع للربّ تعالى وبينه إذا تحقّق من العبد بالنسبة إلى مولاه أو من الرعيّة بالنسبة إلى السلطان أو من المحتاج بالنسبة إلى المستغني أو غير ذلك؛ فالجميع عباده)<sup>[٥]</sup>. والعبادة هي (إظهار الإنسان لمملوكيّته أمام الخالق)<sup>[٦]</sup>. يقول العلامة الطباطبائيّ في إبطال أصالة الإنسان والنظرة الإنسويّة إلى الإنسان: (فالعبادة إنّما تكون عبادة حقيقة، إذا كانت على خلوص من العبد، وهو الحضور الذي ذكرناه، وقد ظهر أنّه إنّما يتمّ إذا لم يشتغل بغيره تعالى في عمله)<sup>[٧]</sup>.

إنّ نسبة الإنسان المعنويّ - من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ - إلى الله كالنسبة بين الاسم والصفة، وقال في خصوص هذه النسبة: (لا فرق بين الصفة والاسم غير أنّ الصفة تدلّ على معنى من

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم، ج ٢، ص ٧٤، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٢]- البقرة (٢): ١٣٠.

[٣]- انظر: العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلميّة بقم، ج ٢، ص ٨٦، ١٣٨٤ هـ ش.

[٤]- المصدر أعلاه، ج ١٠، ص ١٤١؛ المصدر أعلاه، ص ١١٢.

[٥]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٤١؛ مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، ص ١١٢، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٠٣.

[٧]- الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٣؛ مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، ص ٢٠٧، ١٣٨٤ هـ ش.

المعاني يتلبس به الذات أعم من العينية والغيرية، والاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف<sup>[١]</sup>. إن مثل هذا الإنسان هو دائماً في حضرة الله سبحانه وتعالى، ولا يغيب عن هذا الحضور الدائم والضروري في أي آن. وإن هذا الشخص هو اسم من أسماء الله وصفة من صفاته، وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: (فتبين أننا نتسب إليه تعالى بواسطة أسمائه، وبأسمائه بواسطة آثارها المنتشرة في أقطار عالمنا المشهود)<sup>[٢]</sup>.

وباختصار فإن هذا الإنسان هو في ذاته إنسان معنوي يشد 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)<sup>[٣]</sup>. ويرى العلامة الطباطبائي 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)<sup>[٤]</sup>، وهو يرى أن سعادة هذا الإنسان تكمن في: (عودته إلى منزله الأول، ويجب عليه أن لا يخضع أو يخشع إلا إليه)<sup>[٥]</sup>. إن هذا الإنسان: (ساع إلى ربه؛ لأنه في حركة دائبة إليه منذ بداية خلقه، ولهذا السبب تم التعبير عنه في الكثير من الآيات بـ (اللبث) و(المكث) في الدنيا)<sup>[٦]</sup>.

إن الإنسان المعنوي - في البيان الفكري للعلامة الطباطبائي - 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)<sup>[٧]</sup>. 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)<sup>[٨]</sup>.

[١]- الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ١٩٦؛ مباحث علمي در تفسير الميزان الأبحاث العلمية في تفسير الميزان، ص ٤٠٨.

[٢]- المصدر أعلاه، ج ٨، ص ١٩٦ - ١٩٧؛ المصدر أعلاه، ص ٤٠٩.

[٣]- انظر: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ج ١، ص ٥٢، ١٣٨٤ هـ ش.

[٤]- م.ن، ص ٧٧.

[٥]- م.ن، ص ٧٩.

[٦]- م.ن، ص ٧٣.

[٧]- العلامة الطباطبائي، محمد حسين، ص ٣٥، ١٣٨٧ هـ ش.

[٨]- العلامة الطباطبائي، محمد حسين، رسالة الولاية، إعداد: صادق لاريجاني، ص ٩٥، ١٣٨٦ هـ ش.



إنّ الإنسان الكامل - من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ - هو الإنسان الذي يصل في مقام الرؤية التوحيدية إلى كلّ العالم. وقال في هذا الشأن: إنّ الرؤية التوحيدية (رؤية كونية شاملة للوجود، وهي عبارة عن رؤية وجودية وأنطولوجية عميقة، فليست المسألة مجرد قضية (وجود الله) فقط. بل إنّ الاعتقاد بالتوحيد يتعدى حدود المفهوم الذهنيّ، ويستوعب جميع الحياة وكافة أبعاد الوجود، بحيث إنّ الموحد يفكر على مستوى الرؤية والسلوك وردود الأفعال في الاعتقاد والعمل بشكل توحيديّ، ويتصرّف على هذا الأساس، ويكون كلّ وجوده معموراً بالتوحيد<sup>[١]</sup>.

والنتيجة هي أنّ الإنسان الكامل والفطريّ في الرؤية الأنثروبولوجية عند العلامة الطباطبائيّ، تقع إلى الضدّ تماماً من الإنسان المتأصل والمحوريّ عند ديكارت. إنّ الإنسان المتمحور حول ذاته يرى نفسه محوراً لكلّ شيء، ويرى ما وراءه عبارة عن مجرد تصوّراته وأوهامه وظنونه، وليس الله بالنسبة له سوى تصوّر واضح يحتاج إليه في التأسيس لمنظومته العلمية. وارتباطه بالله في عرض ارتباطه بسائر الأشياء الطبيعية، في حين أنّ إله الفكر والتفكير من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ، إله محسوس وواقعيّ وخلاق ومطلق، وله ارتباط متواصل ومستمرّ وعليّ بالعالم والإنسان. وإنّ نسبة هذا الإنسان إلى ربه وبارئه نسبة خاصّة ومفهومة ومتكاملة ومانحة للوجود والماهية.

## النتيجة

إنّ نظام الوجود - طبقاً للمباني الفلسفية لديكارت - نظام ميكانيكيّ، لا وجود فيه لغير الحركة والامتداد. إنّ إله ديكارت خالق، بمعنى أنّه المحرك لهذا العالم والمسؤول عن خلقه واستمرار قوانينه؛ وذلك لأنّ الإنسان الديكارتيّ غير قادر على حفظ نظام العالم واستمراره. إنّ الإنسان في رؤية ديكارت وإن كان يمتلك روحاً زائداً على هذا الجسم الميكانيكيّ، ولكن حيث يتمّ بيان هذه الروح بالعقل الرياضيّ أيضاً، لا يكون لها مكانة فوق الوجود الماديّ. ومن ناحية أخرى فإنّ الإنسان الديكارتيّ - بسبب الثنوية وعدم الوحدة الواقعية بين الروح والجسد - إنسان مهزوز الهوية ومفتقر إلى الاعتبار. إنّ هذا الإنسان يعمل على إثبات وجوده والعالم والإله استناداً إلى مجرد البدهة العقلية فقط. إنّ الله والعالم مفاهيم يحصل عليها من داخله. إنّ الإله الديكارتيّ إله مفتقر إلى الروح والتأثير تقريباً، كما أنّ الإنسان الديكارتيّ هو على خلاف فطرته ووضع الراهن. إنّ هذا الإنسان يتمّ تحليله بوصفه ظاهرة طبيعية، وهو مثل سائر الأشياء مجرد مصنوع ومخلوق من قبل الله، وليس له أيّ ارتباط أو صلة مفهومية مع الله وما وراء الطبيعة.

[١]- العلامة الطباطبائيّ، محمد حسين، رسالة الولاية، ج ١، ص ٤٢، ١٣٨٧ هـ ش.

وعلى المقلب الآخر نجد أنّ الإنسان - المنظور من قبل العلامة الطباطبائيّ - إنسان معنويّ وأنّ أصالته تكمن في الروح. إنّ الروح أمر مجردّ بالكامل، وهي من عالم الملكوت والأمر، وتعمل على تدبير وتنظيم جسم الإنسان، ونسبة هذا الإنسان إلى الله هي نسبة الافتقار والربط (العلّية)، ولا يمكن تعريف هويّة هذا الإنسان إلّا بواسطة ربطه بالله سبحانه وتعالى، فعلاقته بخالقه هي علاقة المملوك والمالك، والعابد والمعبود، والعاشق والمعشوق، والمعلول والعلّة، وهذا الإنسان هو إنسان هادف ومدرك للغاية ويمتلك فطرة إلهيّة، وعارف بنفسه والعالم، ويسعى وراء الحقيقة.

ومن هذه الناحية فإنّ الإنسان الديكارتّيّ يعجز عن بيان حقيقته بشكل صحيح، وحيث إنّه لا يدرك نسبته إلى الله، ولأنّه لا يمتلك إدراكاً واقعياً لله في العالم، وبسبب عدم المفهوميّة في الحياة، تجده معارضاً للمعنويّات والغايات، فهو إنسان قد شدّ وابتعد عن الحقيقة والرسالة والغاية والشكل الصحيح لحياته.

يرى العلامة الطباطبائيّ أنّ الانحراف في هذه المقولات وعدم فهم حقيقة الإنسان ورسالته، وغايته ونسبته إلى الله، هو السبب في انتشار الإلحاد والتهتّك الثقافيّ في العالم الغربيّ. بمعنى أنّ الانحراف في مفهوم الإنسان وتعريفه شكّل أساساً وأرضيّة للانحراف في كلّ شيء، ابتداءً من الانحراف في الثقافة والعقيدة والأخلاق، وصولاً إلى الانحراف في أساليب الحياة والغايات والمعنويّات وارتباط الإنسان بالله والعالم. وإنّ طريق الحلّ وخروج الإنسان المعاصر من هذا المأزق يكمن - من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ - في عودته إلى الذات الواقعيّة، والمضبيّ في مسار المعنويّات والفطرة السليمة بوصفها الصراط المستقيم لهديته. وإنّ عودة الإنسان إلى ذاته تعني إيمانه بحقيقة الوجود وما وراء الطبيعة والخلود والاعتراف بمعلوليّته وفقره المحض، في قبال الغنى المحض، واعترافه بعبوديّته وخضوعه وانصياعه أمام العلّة المطلقة، وغاية الوجود المتمثّلة بالحقّ سبحانه وتعالى.

## مصادر ومراجع باللغة العربية

١. القرآن الكريم.
٢. تامسون، غيرت، فلسفة ديكارت، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي بهروزي، نشر طرح نو، ط ١، ١٣٨٥ هـ ش.
٣. ديكارت، رينيه، اصول فلسفه (أصول الفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي، نشر آگاه، ط ٢، طهران، ١٣٦٤ هـ ش.
٤. ديكارت، رينيه، اعتراضات (الاعتراضات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي موسائي، نشر علمي فرهنگي، ط ٢، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.
٥. ديكارت، رينيه، تأملات، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، مركز نشر دانشگاهي، ط ٢، طهران، ١٣٦٩ هـ ش.
٦. ديكارت، رينيه، گفتار در روش درست راه بردن عقل (مقالة في أسلوب التوجيه الصحيح للعقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محمد علي فروغي، نشر دامون، ط ١، طهران، ١٣٨٥ هـ ش.
٧. سالم، روبرت سي. وهيجينز، كاتلن، شور خرد (حماسة العقل)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: كيوان قباديان، نشر اختران، ط ١، طهران، ١٣٨٧ هـ ش.
٨. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، رسالة الولاية، إعداد: صادق لاريجاني، مطبوعات ديني، ط ١٠، قم، ١٣٨٦ هـ ش.
٩. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلمية في تفسير الميزان)، إعداد: جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، دفتر انتشارات إسلامي (مجلدان)، ط ١، ١٣٨٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٠. العلامة الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة انتشارات اسلامي، قم، ١٣٦٢ هـ ش.
١١. مجتهدي، كريم، دكارت وفلسفه او (ديكارت وفلسفته)، نشر أمير كبير، ط ٢، طهران، ١٣٨٥ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٢. مجتهدي، كريم، فلسفه وغرب (الفلسفة والغرب)، نشر أمير كبير، ط ١، طهران، ١٣٨٠ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٣. مدد پور، محمد، سير حكمت و هنر مسيحي (مسار الحكمة والفن المسيحي)، نشر سورة، ط ١، طهران، ١٣٨١ هـ ش. (مصدر فارسي).

١٤. مصلح، علي أصغر، تمهيدي براي فهم إنسان در فلسفه معاصر: رهيافت هاي فكري / فلسفي معاصر در غرب (مقدمة لفهم الإنسان في الفلسفة المعاصرة: مداخل فكريّة / فلسفيّة معاصرة في الغرب)، ج ١، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، ١٣٨٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
١٥. الميزان في تفسير القرآن، ج ١، مباحث علمي در تفسير الميزان (الأبحاث العلميّة في تفسير الميزان)، ١٣٨٤ هـ ش.
١٦. همّتي، همايون، خدا در فلسفه دکارت و صدر الدين شيرازي (الله في فلسفة ديکارت و صدر الدين الشيرازي)، ١٣٨٦ هـ ش.
١٧. هوسرل، إدموند، تأملات ديکارت، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيدان، نشر ني، ط ٢، طهران، ١٣٨٦ هـ ش.

#### مصادر ومراجع باللغة الأجنبية

1. Adam, Charles, and Tanneg, Paul, 197486-, Deurres De Descartes, Paris, Vol, p. 226.
2. Haldane E. S. and Ross, G. T. R. (trs.), 1972, The Philosophical Works of Desearates, Cambridge University. 1972, p. 224.

## فيلسوف الشبهات

### تهافت العقلانية الذاتية للكوجيتو الديكارتي

محمد عثمان الخشت [\*\*]

تتاخم هذه الدراسة عقلانية ديكارت في مجمل الحقول المعرفية التي طاولتها منظومته الفلسفية. وقد بينَّ الباحث البروفسور محمد عثمان الخشت عناصر التهافت في المنهج العقلاني الديكارتي بدءاً من نقض مدعى الوضوح والتميز في فلسفته، إلى إبطال الزعم بأن عمارة ديكارت الفلسفية محكمة الإتقان والدلالة، وصولاً إلى التناقض البين في شكوكيته و يقينياته بين منطق الطبيعة ومنطق الإيمان الديني وعدم قدرته على التوليف بينهما.

نشير إلى أن هذا البحث هو خلاصة مكثفة للأفكار التي سبق ووردت في دراسة للمؤلف وضعها تحت عنوان: أقنعة ديكارت تتساقط، وفيها يبيِّن المعائر التكوينية للعقلانية الديكارتية وخصوصاً في التأسيسات النظرية المترتبة على مفهوم "الأنا أفكر إذاً أنا موجود".

«المحرر»

يُزعم رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠) أن فلسفته هي فلسفة الوضوح والتميز؛ مما يعني أنها فلسفة واضحة الدلالة ولا تحتمل أكثر من تفسير.. فهل هذا الادعاء حقيقي؟ وهل الفلسفة الديكارتية محكمة الدلالة؟ أم أنها على العكس فلسفة تثير الاشتباه، أي تحتوي على نصوص ومواقف فلسفية متشابهة؟ وبالتالي هل ثمة ثنائية في فلسفة ديكارت تكشف عن تناقضات في مواقفه؟ هل هي فلسفة عقلانية أم لاهوتية؟ هل العقلانية أمر محسوم فيها أم أن العقلانية مجرد قناع أخفى وراءه ديكارت اتجاهاته اللاهوتية؟

هذه الأسئلة هي التي يسعى هذا البحث لمحاولة الإجابة عليها.. وقد دفعنا إلى إثارتها أن فلسفة ديكارت فلسفة تشتمل على نصوص متشابهة بالمعنى، وأن نسقه الفلسفي في علاقته بالدين هو

\*\* مفكر ورئيس جامعة القاهرة، أستاذ الأديان والفلسفة الحديثة في كلية الآداب بالجامعة، جمهورية مصر العربية.

محل اشتباه في تفسيره. المعروف أنّ ديكارت يُعدّ من بين الفلاسفة الذين أثاروا نوعاً من الجدل في تاريخ الفلسفة، بالرغم من المقولة الشائعة عنه لجهة كونه فيلسوف الوضوح والتمييز والعقلانية الخالصة! ولو كانت هذه المقولة صادقة، لما كان ديكارت مثيراً للجدل حول طبيعة موقفه الفلسفي في علاقته بالدين؛ فتعدّد التفسيرات وتباينها لأكثر دليل على أنّ النسق الديكارتي غير واضح، وأنّ منهجه يتّسم بالغموض أحياناً، وعدم الصرامة المنطقية في أحيان أخرى، بل أنّ ثمة ثنائية في فلسفة ديكارت، تكشف عن تناقضات في مواقفه، ولعلّ هذه السمة هي التي أدت إلى أن يكون منبعاً لمدرستين متباينتين في الفلسفة الحديثة، يقول برتراند راسل:

«إنّ في ديكارت ثنائية لا تحلّ، بين ما تعلّمه من العلم المعاصر له، وبين النزعة المدرسية التي درست له في «لافلس». وقد أدّى به هذا إلى تناقضات ذاتية، ولكنها جعلته أكثر غنى بالأفكار المثمرة من أيّ فيلسوف منطقيّ كان يمكن أن يكون. فالانساق كان يمكن فقط أن يجعل منه مؤسس مدرسة جديدة، بينما التناقض جعله منبع مدرستين في الفلسفة مهمّتين، بيد أنّهما متباعدتان»<sup>[1]</sup>. فالثنائية الديكارتيّة هي التي أحدثت إنشقاقاً في الوعي الأوروبي، وجعلته «في بدايته أشبه بقمّ تمساح مفتوح، فكّ إلى أعلى وهو العقلانية، وفكّ إلى أسفل وهو التجريبية»<sup>[2]</sup>.

وإذا كان أغلب المؤرّخين يعتبرون ديكارت طيلة الأربعة قرون الماضية «أباً للفلسفة الحديثة»<sup>[3]</sup>، ويذكر كوتنجهام Cottingham أنّه معروف بهذا عالمياً<sup>[4]</sup>، باعتباره مؤسساً لنسق فلسفيّ عقلائيّ انطلاقاً من الفكر الخالص ذي الوضوح والتمييز، فقد آن الأوان لتمحيص هذا الادعاء ووضعه على ميزان البحث؛ فما العقلانية الديكارتيّة بأمر تدلّ عليه نصوص ديكارت دلالة قطعية الدلالة، وذلك إذا نظرنا إلى فلسفته، وليس إلى بعضها فقط، حيث توجد نصوص تدلّ على اتجاه عقلائيّ، كما توجد نصوص تدلّ على وجود اتجاه لاهوتيّ في تفكيره. وتشير بعض الحلول التي قدّمها لبعض الإشكاليات الفلسفية إلى

[1]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ١١٩.

[2]- د. حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، ص ٢٥٥.

[3]- D. E. Cooper, World Philosophies: An Historical Introduction, Oxford, Blackwell, 1996, P. 242.

Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, P. 100.

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

اختيارات لاهوتية بحتة<sup>[١]</sup>، مما يستدعي إعادة النظر في فلسفته عامة وفكره الديني خاصة، وذلك انطلاقاً من مفهوم الاشتباه، كما يستدعي التساؤل: هل العقلانية مجرد مظهر أخفى ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها عقائد المسيحية وقد ارتدت لباس الفكر الخالص ورفعت لواء العقلانية الحديثة؟

ربما يكتسب هذا التساؤل مشروعية إذا وضعنا في الاعتبار أن مبدأ ديكارت الشهير «الأنا أفكر» لم يكن بالقوة والرسوخ بحيث يشكّل مبدأ كافياً لاستنباط نسق فلسفي متكامل تتوالى فيه سلسلة الحقائق؛ إنه لا يعدو أن يكون -وفق العرض الديكارتي له- مبدأ هشاً يستلزم مساندة؛ ولهذا أدخل ديكارت مبدأ الإله الكامل الصادق لمعالجة جوانب القصور في الكوجيتو. ولم يستطع ديكارت -كما سنبين لاحقاً- أن يُعقّق فلسفته من أسر الرؤية الدينية المسيحية، سواء على مستوى آلية النجاة الفلسفية في شكّه المنهجي، أو على مستوى أركان مذهبه بدءاً من نظرتة للوجود وانتهاؤه بنظرتة إلى العلم الطبيعي والرياضي، مروراً بإعلانه لنفسه «كحليف للكنيسة»<sup>[٢]</sup>، وتأكيده مراراً بأنّ فلسفته تنضوي تحت لواء مكافحة الزندقة ومنافحة الكافرين! يقول ديكارت:

«يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ هنالك إلهاً وبأنّ النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنّه لا يبدو في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي»<sup>[٣]</sup>.

كما يقول: «... غير أنّ مجمع لتران المنعقد برياسة البابا ليون العاشر، وما قرّره من إدانة هؤلاء [أي الكافرين] ودعوته الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى الردّ على أقوالهم، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحقّ، كلّ هذا قد جرّاني على محاولة ذلك في هذا الكتاب»<sup>[٤]</sup>.

بل إنّ ديكارت حاول أن يعطي طابعاً نبويّاً Prophetic لتجربته الفلسفية، عندما تحدّث عن النبوة التي حدثت له ليلاً بجوار المدفئة في شهر نوفمبر ١٦١٩<sup>[٥]</sup>، والتي قال إنّ رأى فيها

[١]- ثمة العديد من المؤرخين والدارسين قد أكّدوا من قبل مناصرة ديكارت للدين المسيحي، مثل: إسبناس في بحثه المنشور في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» ١٩١٧، باريس، تحت عنوان «الفكرة الأصلية في فلسفة ديكارت». وكذلك بلانشيه إلى حدّ ما في دراسته «السوابق التاريخية لمبدأ: أنا أفكر إذن موجود»، باريس، ١٩١٠، وجوهيه في دراسته «الفكر الديني عند ديكارت»، باريس، ١٩٢٤. انظر: د. عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥، ص ٢٨٩ وما بعدها.

[2]- J. Cottingham, a Descartes Dictionary, Oxford, Blackwell, 1994, P. 62.

[٣]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٠، ص ٣٩.

[٤]- المصدر السابق، ص ٤١.

[5]- D. E. Cooper, World Philosophies, p. 234.

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 جميعاً. وفي الأيام التالية صلى صلاة لله وأخرى للعدراء، ونذر نذراً أن يحجّ إلى «نتردام دولوريت» أقدم الأماكن المقدّسة وأحبّها لدى الكاثوليك»<sup>[١]</sup>.

وبصرف النظر عن الخلاف الدائر بين الباحثين حول ماهيّة هذا الكشف العظيم: هل هو الكوجيتو، أم قواعد المنهج، أم الهندسة التحليليّة، أم وحدة العلوم، أم غير ذلك؟ فإنّ من الملاحظ هنا ذلك الطابع الدينيّ النبويّ الذي يفتح به ديكارت تجربته الفلسفيّة، وكأنّه يريد «أن يضع دمعاً إلهيّة A Divine Stamp للتصديق على مشروعه»<sup>[٢]</sup>.

ومن ثمّ يتجدد السؤال: هل العقلانيّة الديكارتيّة مظهريّة أكثر مما هي جوهرية؟ لا سيّما وأنّ ديكارت يستحضر أطروحات العقيدة المسيحيّة الكاثوليكيّة، فضلاً عن آليّاتها التقليديّة، مثل آليّة مواجهة الشيطان الماكر بمساندة الإله الصادق. وما دام فرض الإله الصادق حاضراً في التفكير، فإنّ النتيجة معلومة مسبقاً؛ 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 دوماً لضمان إلهي، 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 شكّاً حقيقيّاً يعبر عن حالة واقعيّة؟ لا سيّما وأنّ ديكارت يعلم النتيجة التي سيصل إليها من هذا الشكّ، كما يعلم مسبقاً طرق الخروج منه؛ وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكّيّ الذي تتغلغل فيه روح «التأهب» 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 كلّّه بعد الانتهاء من الشكّ. ربما يكون شكّ ديكارت أشبه بالعقدة التي يضعها الروائيّ في روايته منتقياً من الوقائع ما يشاء، ومستبعداً ما يشاء (الدين المسيحيّ، الأخلاق، النظام السياسيّ)، وهو يعلم مسبقاً كيف سيحلّ العقدة التي اختار

[١]- د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٣٤.

[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.



مفرداتها في الرواية، أمّا العقدة الحقيقيّة أمام العقل فإنّه لا يتعرّض لها، ولا يطرحها، لا لشيء إلاّ لأنّ حلّها مستعصٍ على الاستدلال العقليّ. وإذا ما اضطرتّه الظروف لمواجهتها؛ فإنّه يسارع بمناقضة كلّ المبادئ التي كان قد أقرّها من قبل لحلّ العقدة المتتقاة، أعنى مناقضة مبادئ المنهج وقواعده.

ولو اتّبع ديكارت منهجه لكان الأمر مختلفاً، 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 الجزئيات؛ لأنّها محاولة لقراءة النسق في بنائه الداخليّ، قراءة كاشفة مشخّصة للأعراض، تقف عند لحظات المنهج لتتفحص مدى 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 التخفيّ 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 - قدر الاستطاعة - من سياق مختلف ومن منظور يُنشد الوصول إلى ساعة العقل الأخيرة التي تجعل الأيديولوجيّة اللاهوتيّة تواجه نفسها أخيراً 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 منطقاً عقلانيّاً، على ما يظهر، سواء أكان من القواعد التي يضعها في كتيّبه «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 اللاهوتيّ أكثر من كونه محكوماً بالمنطق العقلانيّ. ولو طبّقنا منهج ديكارت على مذهبه لاكتشفنا أنّ مذهبه مليء بالتقريرات اللاهوتيّة. إنّ منهج ديكارت الاستدلاليّ - على حدّ تعبير فونتنيل Fontenelle (١٦٥٧-١٧٥٧): «هو أعظم قيمة من فلسفته التي

لو طبّقنا عليها القواعد التي علّمنا هو إياها، لوجدنا شطراً كبيراً منها أخطاء لا يقين فيها»<sup>[١]</sup>.

وإذا نظرنا في المنهج أولاً، نجد أنّ ديكارت طرح منهجه أولاً من الناحية التاريخية في كتابه «قواعد لتدبير العقل»، ويعرف هذا الكتاب بـ «القواعد Regulae»، وعنوانه الأصلي باللاتينية -وهي اللغة التي ألفه ديكارت بها- «Regulae Ad Directionem Ingenii». وهو العمل الرئيس في الفترة المبكرة من حياة ديكارت، وكتب في العشرينات من القرن السابع عشر بين سنتي ١٦٢٦-١٦٢٨ على الأغلب، لكنّه لم يكتمل ولم يُنشر في حياته، ونُشر لأول مرة سنة ١٧٠١، رغم أنّ ترجمة هولندية ظهرت له سنة ١٦٨٤. وكانت خطّته في الأصل أن يُقسّم لثلاثة أقسام، كلّ منها يشتمل على اثني عشرة قاعدة، لكنّ الجزء الأخير فقد كلّّه، والجزء الثاني لم يتمّ، حيث توقّف عند شرح القاعدة الثامنة عشرة، وتوجد عناوين القواعد التاسعة عشرة والعشرين والحادية والعشرين مجتمعة دون شرح، ولا يوجد بعد ذلك شيء. وتتناول الاثنا عشر قاعدة الأولى تصوّرنا للقضايا البسيطة التي يمكن تحصيلها بشكل يقيني، كما تتناول الحدس والاستنباط وهما العمليّتان المعرفيّتان الأساسيّتان اللتان تتجان المعرفة الواضحة والتميّزة عند ديكارت. وتتناول الاثنا عشر القاعدة الثانية «المشكلات المفهومة على نحو كامل»، مثل تلك المشكلات القابلة للحلول الدقيقة في الحساب والهندسة<sup>[٢]</sup>. أمّا الاثنا عشر قاعدة الأخيرة، فهي التي كان مقدراً لها أن تعالج «المشكلات المفهومة على نحو غير كامل»؛ حيث كان هدفها إظهار أنّ المشكلات الأكثر تعقيداً للعلم الطبيعيّ يمكن أن تحلّ عن طريق معالجتها وفق المنهج الرياضيّ الكلّيّ. وعلى الرغم من أنّ القواعد تمّ تأليفها في وقت مبكر جداً من حياة ديكارت ولم تكتمل، إلاّ أنّها مصدر قيم لرؤى ديكارت في المعرفة والمنهج<sup>[٣]</sup>.

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 بدقة، للوصول إلى اليقين، وتُعرف هذه القواعد على التوالي باسم: البداهة، التحليل، التركيب، الإحصاء والمراجعة.

ويحدّد ديكارت مضمون هذه القواعد الأربع بقوله:

[١]- فونتنتل، استطراد عن القدماء والمحدثين، طبعة سنة ١٦٨٨، ص ١٤٢. مقتبس عن د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٨٤.  
[2]- J. Cottingham, R. Stoothoff And D. Murdoch (Eds.), The Philosophical Writings Of Descartes, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, Vol. I, P. 51.  
[3]- J. Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 152.

الأول: ألا أقبل شيئاً ما على أنه حقّ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك، بمعنى أن أتجنّب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألاً أُدخِل في أحكامي إلا ما يتمثّل أمام عقلي في جلاء وتمييز، 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 أسير أفكارني بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة؛ كي أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

والأخير: أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً<sup>[1]</sup>.

وقارئ هذه القواعد الأربع، ومن قبلها القواعد الإحدى والعشرون، يجزم بعقلانيّتها، ومن ثمّ يتوقّع أنّ الفكر الديني سيأتي مشعباً بالروح العقلانيّة، لكن ما يحدث بالفعل أنّ ديكارت سرعان ما يأتي بقاعدة تتضادّ مع القاعدة الأولى، عندما يعود إلى وجهة نظر القديس توما الأكويني Aquinas Thomas (١٢٢٥-١٢٧٤) في موقفه من الوحي المسيحيّ Christian Revelation بوصفه مهيمناً على العقل<sup>[2]</sup>؛ فعند الأكويني «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 الفلاح 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 إلاّ خطأ وضلال، وحسبنا أن نتأنّى في النقاش ونتروّي ليستبين لنا كذبها»<sup>[3]</sup>.

أمّا ديكارت فقد صرّح بأنّ حقائق الإيمان المسيحيّ يجب أن تكون أوّل ما نصدق به، دون البحث

[1]- ديكارت، مقال عن المنهج لإحكام قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم، ترجمة د. محمود محمد الخضيرى، القاهرة، سميركو للطباعة والنشر، ١٩٨٥، الطبعة الثالثة، ص ٧٦-٧٥.

[2]- D. E. Cooper, World Philosophies, PP. 174 - 5.

[3]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ١٧٤-١٧٥.

عن بدايتها ولا عن وضوحها وتمييزها، بل ويجعل هذه القاعدة فوق كل مبادئه المنهجية الشهيرة؛ فيذهب إلى وجوب أن نتخذ لنا قاعدة معصومة وهي أن ما أوحى الله به هو أوثق بكثير مما عداه<sup>[١]</sup>.

وهذا ما جعل جيلسون يقول عن ديكرت: «وإن كان قد أعلى صوت العقل في أولى قواعد منهجه في المقال... إنه صرح في «مبادئ الفلسفة» (١٦٤٤) بأن كل ما أوحى به الله أوثق بكثير من كل ما عداه، وبهذا شابه القديس توما الأكويني ومن جرى مجراه من الفلاسفة الدينيين في تصور العقل مستسلماً لسلطان الوحي»<sup>[٢]</sup>.

إذن رفع ديكرت بعبارات صريحة الوحي فوق العقل، ونظر إلى عقائده والإيمان بها على أنها «من أفعال الإرادة وليس من عمل الذهن، وبهذا عدل عن الفلسفة العقلية إلى لاهوت العصور الوسطى - فيما لاحظت دائرة المعارف البريطانية- وأصبح ميدان العقل لا يتجاوز الحقائق الفلسفية، أما الحقائق الدينية التي تهدي إلى الجنة - فيما يقول في القسم الأول من مقاله - فإنها فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلمها إلى ضعف استدالاتنا العقلية؛ لأنها نزلت بمدد غير عادي من السماء، أي بوحى ينزله الله على من يصطفيه من عباده»<sup>[٣]</sup>.

ولا يسأل ديكرت نفسه: ما طبيعة الأدلة على أن هذه العقائد تعبر فعلاً عن وحي إلهي؟ ولا يستدعي أي مقياس من مقياس النقد التاريخي التي من وظيفتها فحص المنقول عن السلف لبيان مدى مصداقيته التاريخية، والكشف عن مدى أصالته.

إن ديكرت إذ يضع أصول الممارسة العقلانية في القاعدة الأولى من قواعد منهجه، فإنه سرعان ما يضع أصول الممارسة اللاعقلانية عندما يضع فوق هذه القاعدة وغيرها من القواعد قاعدة عصمة الوحي المسيحي.

ولقد أدى هذا إلى منافاة منهجه العقلاني الذي نادى فيه بطرح الأفكار الصادرة عن السلطات أيًا كانت وجعل معيار البداهة معيار الحق والحقيقة.

فها هو ذا يقبل سلطة الإيمان المسيحي؛ ويؤمن بعقائد المسيحية على أنها حقائق لا ريب فيها مع أنها فوق العقل؛ يقول ديكرت:

[١] - ذكر ديكرت هذا المعنى في أكثر من نصّ قطعيّ الدلالة وذلك في كتابه «مبادئ الفلسفة»، ترجمة د. عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٣، انظر: ص ٧٠، فقرة ٢٥؛ وص ١٠٧، فقرة ٧٦.

[٢] - عن د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، ط ٣، ١٩٧٩، ص ١٩٢. وقارن: د. عثمان أمين، ديكرت، ص ٢٩٢-٢٩٣.

[٣] - د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٩٢.

«يجب علينا أن نؤمن بكلّ ما أنزله الله، وإن يكن فوق متناول مداركنا»<sup>[١]</sup>. ويفسر 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 أننا 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»<sup>[٢]</sup>.

وهكذا نجد أنّ ديكارت الفيلسوف الذي ادّعى في منهجه أنّه لن يقبل شيئًا على أنّه حقّ إلاّ 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- وهو الفيلسوف الرافع لشعار العقلانيّة- ما طبيعة الدليل على أنّ تلك العقائد تعبر فعلاً عن حقيقة الله؟ وما الدليل على صدق الوحي في التعبير عن الإرادة الإلهيّة؟

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<sup>[٣]</sup>. يقول ديكارت:

«إنّنا ينبغي أن نفضّل الأحكام الإلهيّة على استدالاتنا. ولكن فيما عدا الأشياء المنزلة ينبغي أن لا نعتقد شيئًا لم ندركه إدراكًا واضحًا جدًّا»<sup>[٤]</sup>.

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 يجئني من عند الله»<sup>[٥]</sup>.

[١]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

[٢]- المصدر السابق، ص ٧٠.

[3]- Burt, The Metaphysical Foundations Of Modern Science, London, Routledge & Kegan Paul, 1980, P. 116.

[٤]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٠٧.

[٥]- المصدر السابق، الموضوع نفسه.

إذن فالحقيقة الدينية عند ديكارت فوق الحقيقة العقلية، وهذه الأخيرة لا قيمة لها إلا في مجال الحقائق التي لم يتحدّث عنها الوحي، بل إنّ الحقيقة العقلية عنده ستفقد نصيبها من الحقّ إذا ما تعارضت مع الحقيقة الدينية. لا يعبرُ ديكارت هنا عن روح فيلسوف حديث، وإنّما يعود بنا تارة أخرى إلى النزعة اللاهوتية للعصور الوسطى. وربما يجوز القول إنّ فيلسوفاً مثل ابن رشد كان أكثر تعبيراً عن الروح الحديثة عندما اعتبر العقل هو الأساس، وإذا ما وجد بينه وبين الوحي تعارضاً، فإنّه ينبغي تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل، على أساس «إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز بتسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك»<sup>[١]</sup>.

### ديكارت يناقض مدّعاء العقلانيّ

ومن معالم مخالفة ديكارت لمنهجه العقلانيّ الذي ارتضاه كطريق للوصول إلى اليقين أنّه لا يطبق القاعدة الثانية الخاصة بالتحليل ولا القاعدة الثالثة الخاصة بالتركيب والسير من الأبسط إلى الأعمد - أقول لا يطبق هاتين القاعدتين على ما ظنّه الأحكام الإلهية المعبر عنها في الإنجيل، ولم يسأل نفسه: لماذا يطالبنا الله بأن نؤمن بأشياء تعارض العقل الذي منحنا إياه؟ أليس العقل من أعمال الله كما أنّ الوحي من أعمال الله؟ ومن هنا يفرض السؤال الآتي نفسه: هل أعمال الله يعارض بعضها بعضاً؟!

هكذا يرفع ديكارت بعض العقائد غير المفهومة والغامضة فوق التحليل والاستدلال العقليين، ويتلمّس براهين ومبررات تقليدية لتسوية التسليم بها. إنّهُ لا يطبّق عليها شكّه المنهجيّ ولا أيّاً من مبادئ منهجه.

فديكارت يعدّ نفسه 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 للأدلة الفلسفية هو أنّ الكافرين - على حدّ تعبير ديكارت نفسه - لن يقتنعوا بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم تثبت لهم وجود الله وخلود النفس بالعقل الطبيعيّ<sup>[٢]</sup>.

[١]- ابن رشد، فصل المقال فيما ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق د. محمّد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٨١، ط٢، ص ٣٢.

[٢]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٣٩.

ويؤكد ديكارت أنّ لجوءه للعقل والتفلسف ما هو إلا وسيلة للبرهنة من أجل إقناع الكافرين بعقائد الإيمان. أمّا هو فيؤمن بها لأنّ هذا هو ما جاءت به الكتب المقدّسة من عند الله<sup>[١]</sup>.

وإذ يتطلع ديكارت للبرهنة على وجود الله بأدلة لا حاجة إلى استنباطها من شيء غير نفوسنا وغير تدبرنا لعقولنا؛ لبيّن أنّه يمكن أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأموال الدنيا؛ أقول إنّه إذ يفعل ذلك فإنّما يؤدّي خدمة الشارح وعالم الكلام الذي يؤيد النصّ الدينيّ بأساليب عقلانيّة؛ حيث يقدّم الكتاب المقدّس هذا المعنى نفسه كما يبدو من أقوال «سفر الحكمة» في الإصحاح الثالث عشر؛ إذ ورد 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؟»<sup>[٢]</sup>.

وقد أثبت ديكارت وجود الله بدليل مدرسيّ هو الدليل الأنطولوجيّ «الذي تشكّل أولاً بواسطة أنسلم Anselm (١٠٣٣-١١٠٩) في كتابه العظة Proslogion (الفصلان الثاني والثالث)... وقد انتقد الأكوينيّ هذا الدليل، لكنّه اتخذ شكلاً آخر فيما بعد مع ديكارت...»<sup>[٣]</sup> الذي أحياه بعد انتقادات الأكوينيّ، ورغم هذا لا يزال هذا الدليل معبراً 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 Le Grand Arnauld (١٦١٢-١٦٩٤) مشابهة لطريقة القديس أوغسطين، يقول برهنيه: «وعندما عرف اللاهوتيون بكوجيتو ديكارت، لم يفت أرنو أن يلاحظ أنّ القديس أوغسطينوس<sup>[٤]</sup> قال بالشيء نفسه؛ وبالفعل، كان معوله في الإفلات من إसार الربيّة على هذه الفكرة: «إذا أخطأت، فأنا موجود SI FALLOR, SUM»؛ وقد برهن أيضاً عن طريق هذه الفكرة، في كتابه (في الثالث) على أنّ النفس روحيّة ومتمايزة عن الجسم...»<sup>[٥]</sup>.

إذن فقد سبق لأوغسطين، حسب أرنو، أن استخدم الفكر كدليل على وجود النفس، ولكن ثمة

[١]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ٤٠.

[٢]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، الموضع نفسه.

[3]- Penelhum, T., Religion And Rationality, New York, Random House, 1971, PP. 11- 12. Simon Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, P. 715.

[٤]- هكذا عرّبه المترجم.

[٥]- إميل برهنيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ٩٣.

خلاف بين المؤرخين حول مدى أصالة ديكارت في هذه المسألة، وحول حجم التشابه والاختلاف بينهما<sup>[١]</sup>.

وعلى أي حال فإن كشف أرنو عن أوجه التشابه والاتصال بين ديكارت وبين أوغسطين قد هيأ 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 دي بيرول Pierre De Berulle (١٥٧٥-١٦٩٢) مؤسس جمعيّة الأوراتوار في باريس سنة ١٦١١، وكان قد أسسها في روما القديس فيليب نيري سنة ١٥٦٤<sup>[٢]</sup>.

وفي هذا السياق إذا نظر المرء إلى فكرة ثنائيّة النفس والبدن وتمايزهما عند ديكارت، يجد أنّها من الأفكار التي ورثها ديكارت عن الفلسفة المدرسيّة أيضاً، وقد عبّر عنها كذلك بمصطلحات لاتينيّة مدرسيّة<sup>[٣]</sup>. وفضلاً عن ذلك فقد اعتبر التفاعل بين النفس والبدن سرّاً A Mystery؛ ففي خطاب له إلى الأميرة اليزابيث Elizabeth ابنة فريدريك ملك بوهيميا Bohemia المخلوع والتي كانت قد اتخذت هولندا ملاذاً لها، سلّم ديكارت بأنّ هذا التفاعل سرٌّ<sup>[٤]</sup>.

وقد تعرّض 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 فلسفيّاً؛ إذ لم يقدم سبباً لرفضه القول بجوهر كليّ واحد: مادّيّ أو روحيّ<sup>[٥]</sup>. 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»<sup>[٦]</sup>. ويرى هوايتهد أنّ «الخطأ الرئيس لديكارت هو تصوّر المادّة كـ «فاعليّة فارغة» متجرّدة من الخبرة، وهذا التصرّو

[١]- حول مساحة اختلافه واتفاقه مع أوغسطين. انظر:

E. L. Allen, Guide Book To Western Thought, London, The English Universities Press, 1966, pp. 60- 1.

وبرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة ج (٣)، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، القاهرة، إلهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٧، ص ١١٤. وإميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٩٣.

[٢]- انظر: H. E. Smithers, A History Of The Oratorio, 3 Vols., London, 1977- 79.

[3]- H. D. Lewis, Philosophy Of Religion, London, Warwick Lane, 1975, P. 276.

[4]- Anthony Kenny, Descartes: A Study Of His Philosophy, New York, Random House, 1968, PP. 223 - 4.

[5]- د. علي عبد المعطي محمد، ألفرد نورث هوايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٠، ص ١٧٣.

[6]- المرجع السابق، ص ١٧٤.



يجعل قدرة الجسم على التفاعل مع العقل سرًّا بكلِّ ما في الكلمة من معنى»<sup>[١]</sup>.

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

وقبول نظريّة ملغزة مثل ثنائِيّة 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 فطنة ونزاهة على حدّ تعبيره.

وأكثر ما يلفت النظر أنّه في نهاية «مبادئ الفلسفة» ١٦٤٤ (وهو كتاب صُمم إلى حدّ ما ليستخدم ككتاب لاهوتي)<sup>[٢]</sup>، يقول:

«إنّ وعيي بضعفي، جعلني لا أصنع آراء جازمة، إلّا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكيّة ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة منّي»<sup>[٣]</sup>.

وقد أطلع ديكارت على تأملاته، في أوّل الأمر، لاهوتيًّا هولنديًّا شابًا يدعى كاتيروس. وفي أواخر عام ١٦٤٠ بعث بها إلى الأب مرسين Mersenne (١٥٨٨-١٦٤٨) مع اعتراضات كاتيروس وردوده عليها (الاعتراضات الأولى)، وكان قصده أن يتولّى مرسين اطلاع اللاهوتيين على الكتاب «حتى يأخذ -على حدّ تعبيره- رأيهم فيه ويعلم منهم ما يحسن تغييره أو تصحيحه أو إضافته إليه قبل أن ينشره على الجمهور»<sup>[٤]</sup>. 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 اللاهوتيين التقليديين ذوي الميول الأرسطيّة<sup>[٥]</sup>.

[1]- Quinn And Taliaferro, A Companion To Philosophy Of Religion, Cambridge, Blackwell, 1997, P. 136.

[2]- Blackburn, The Oxford Dictionary Of Philosophy, p. 101.

[3]- J. Cottingham, R. Stoothoff And D. Murdoch (Eds.), The Philosophical Writings Of Descartes, Vol. I, P. 291.

[٤]- اقتبس بهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٦٧.

[5]- Catharine Wilson, "Mersenne", in: Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980, vol. 13, p. 312.

وعندما نشر ديكارت «مبادئ الفلسفة» بذل وسعه للحصول على مصادقة معلّميه اليسوعيين القدامى؛ لأنّ موقعهم يؤهلهم 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 يميّط 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<sup>[١]</sup>.

وممّا يؤيد هذا المعنى أنّ الكاردينال بيير دي بيرون طلب من ديكارت تدعيم عقائد المسيحيّة ببراہين فلسفيّة في إطار مواجهة الزنادقة والملاحدة، كما شجعه على الاستمرار في كتاباته؛ لأنّه رآها تصبّ في دعم الموقف الدينيّ لجمعية الأوراتوار، بل يشير دونالد أ. كرس Donald A. Cress إلى أنّ طريقة حياة ديكارت قبل ١٦٢٨، قد انتهت وبدأت طريقة جديدة متأثرة بتشجيع دي بيرون، فغادر فرنسا إلى هولندا سنة ١٦٢٨ لكي يتجنّب الفتنة Glamour - على حدّ تعبير دونالد أ. كرس - والحياة الاجتماعيّة، وطلبًا للاعتزال والهدوء لكي يتمكن من التفرّغ لكتابه<sup>[٢]</sup>. ومقصد هذه الكتابات هي تحقيق المهمّة التي أوكلها إليه الكاردينال «دي بيرون» قبل اعتكافه في هولندا؛ وهي تدعيم عقائد المسيحيّة ببراہين 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 المناقحة العقلانيّة عن أصول العقيدة المسيحيّة<sup>[٣]</sup>. وهكذا أراد ديكارت وهكذا ردّد تکراراً أنّه يناصر «قضيّة الله»؛ ولا غرابة في ذلك، فهو تلميذ اليسوعيين الذين قاموا بدور خطير في مقاومة الإصلاح البروتستانتيّ هادفين إلى تجديد الكنيسة الكاثوليكيّة.

ويدلّ استقرار حياة ديكارت على أنّ الخوف من رجال الكنيسة كان قد سيطر عليه، وقد أشار هنري مور H. More إلى أنّ طبيعياته قد أفسدها خوفه من الكنيسة، وقد خشي أن يتعرّض

[١]- قارن: برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٦٣.

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

[٣]- تتبع برهيه بداية حركة المناقحة العقلانيّة عن المسيحيّة في القرن السادس عشر قبل ديكارت مباشرة. انظر كتابه: تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، الجزء الثالث، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ٢٨١. ويدرج برهيه ميتافيزيقيا ديكارت في سياق هذه الحركة الدينيّة، لكنّه يعود فيعتبر ذلك «محض مظهر خارجيّ لفكر ديكارت» بعكس ما يؤكّد عليه بحثنا من كون العقلانيّة مجرد مظهر ارتداه ديكارت ليخفي وراءه تفكيره اللاهوتيّ. قارن: برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ٨٤.

لما تعرّض جاليليو؛ فقد أثار سجن جاليليو جزعه وفزعه<sup>[١]</sup>؛ لذا فإنّ ديكارت كان يقدّم نفسه غالباً كحليف للكنيسة خوفاً من بطش رجال الدين، مثلما يتّضح من إهدائه كتاب التأمّلات إلى «العمداء والعلماء بكلّية أصول الدين المقدّسة بباريس»<sup>[٢]</sup>.

لكن ليس معنى هذا أنّ الخوف وحده هو المفسّر لموقف ديكارت من رجال الكنيسة، فقد آمن بالدين المسيحيّ منذ طفولته، «وحرص على ترضي رجال الدين حرصاً 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 ليقوم الصلاة لله وللعذراء، شكراً على توفيقه في اكتشافه!»<sup>[٣]</sup>.

وفي الرسالة الاستهلاكيّة في مقدّمة كتاب «التأمّلات في الفلسفة الأولى» يعتبر نفسه متّبعا مرسوم البابا ليو العاشر الذي يطلب فيه إلى الفلاسفة المسيحيّين أن يستخدموا كلّ قوى العقل لتدعيم الإيمان الحقّ<sup>[٤]</sup>.

وإذا كان ديكارت قد تعرّض أحياناً لاضطهاد من لاهوتيّ هولندا؛ فذلك لأنّهم كانوا يوحدون بين حرفيّة المعتمد 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<sup>[٥]</sup>.

يقول ديكارت في خطاب له إلى مرسين في مارس ١٦٤١:

«قرّرتُ أن أقاتل بكلّ أسلحتي الناس الذين يخلطون بين أرسطو والكتاب المقدّس ويسيون استعمال سلطة الكنيسة، أقصد الناس الذين أدانوا جاليليو... أنا واثق من أنّي أستطيع إظهار أنّه لا عقيدة من عقائد فلسفتهم متّفقة مع الإيمان مثل اتفاق نظريّاتي»<sup>[٦]</sup>.

[١]- د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٩٤.

[٢]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ٣٧.

[٣]- د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، ص ١٩٣.

[٤]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ٤١.

[5]- J. Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 63.

[6]- J. Cottingham And Others, The Philosophical Writings Of Descartes, Vol. I I I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, P. 177.

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

قارن أيضاً عبارة أكثر رسمية في خطابه لـ «دينه Dinet» المنشور في الطبعة الثانية للتأملات: «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»<sup>[١]</sup>.

ومن الملاحظ، رغم وضوح المحور اللاهوتيّ في تفكير ديكارت، أنّه لم يُضمّن في بنية نسقه الفلسفيّ أسرار الكنيسة السبعة Seven Sacraments<sup>[٢]</sup> ولا أسرار التجسّد والتثليث والصلب، ولكن فلسفته جاءت مبرهنة على العقائد الكبرى: وجود الله ووجود النفس. وربما يكون السبب في ذلك أنّه وجد من المستعصي عقلياً -حتى على المستوى الظاهريّ المتقنّع- تسويغ وإدراج تلك العقائد النوعية المسيحية الكاثوليكية في بنية نسق فلسفيّ يزعم لنفسه العقلانية المنهجية.

ومع هذا لم يعترف ديكارت قط بأنّ عقائد المسيحية النوعية ضدّ العقل، بل كان مقتنعاً 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 فهماً واضحاً؛ ذلك لأنّه لا ينبغي أن يقع لدينا موقع الغرابة أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تجاوز متناول أذهاننا»<sup>[٣]</sup>.

وفضلاً عن هذا فإنّه كان يؤكّد دوماً بإصرار أنّه ما من حقيقة فلسفية في مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحية المنزلة (وتلك هي الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الإيمان والعقل في التوماوية)؛ ولذلك عندما ينتقد أحد اللاهوتيين<sup>[٤]</sup> نظريته في المادة على أساس أنّها لا

[1]- J. Cottingham And Others, The Philosophical Writings Of Descartes, I I, P. 392.

[٢]- الأسرار السبعة في عقيدتي الكاثوليكية والأرثوذكسية هي: التعميد، والتثبيث، والتناول، والتوبة أو الاعتراف، ومسحة المرضى المقبلين على الموت، والكهنوت أو الرسامة، والزواج. وهي المراسم الرئيسة في العبادة المسيحية، وهي شعائر موضوعة بغرض جعل المسيحيين يحيون حياة مسيحية، أو لتنمية هذه الحياة بينهم، وهي علامات مقدّسة تحدث النعمة الإلهية في قلب المؤمن. لكن في العقيدة البروتستانتية، ثمة إنكار للأسرار عدا سرّين هما: التعميد، والتناول؛ وهما عند البروتستانت مجرد رمز للنعمة الإلهية. John Bowker(ed.), The Oxford Dictionary of World Religions, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 831.

[٣]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٧٠.

[٤]- مثل انتقادات أرنو لديكارت الواردة في «الاعتراضات الرابعة»؛ فأرنو قدّم بعض الاعتراضات الجزئية (حول تحوّل القران) على التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت، لكن هذا لا يمنع من كون أرنو مؤيداً لديكارت في سائر نظرياته. انظر:

Cottingham, The Philosophical Writings Of Descartes, P. 153. Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 62.

تتفق مع العقيدة المسيحية النوعية الخاصة بتحوّل الخبز والخمر في القربان إلى جسد المسيح ودمه تحوّلًا حقيقيًا، نراه قد أسرع يبذل كلّ ما في وسعه ليبرهن على توافق نظريته مع العقيدة.

### الإله والشیطان آليتان دينيتان في تفكير ديكارت

يمكن القول إنّ عقيدتيّ «الإله المخلّص» و «الشیطان المُضِلّ» هما ركنان جوهريّان في بنية الدوغما المسيحية، مثلما هو الحال في معظم الأديان. وإذا بدأنا التحليل هذه المرة بمفهوم الشيطان نجد أنّ الإيمان المسيحيّ لا يستطيع أن يحقّق اتساقًا داخليًا 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 «الشیطان» (بالعبريّة = Satan = المقاوم)، وتارة تحت اسم «إبليس» (باليونانية = 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 غالبية آداب الشرق القديم، على جانب من الإيجاز الشديد، قاصرًا على إرشادنا عن وجود هذا الكائن وعن حيله، وعلى إرشادنا عن وسائل الحماية منها»<sup>[1]</sup>.

أمّا ديكارت فقد افترض وجود الشيطان باعتباره كائنًا شخصيًا غير مرئيّ في حدّ ذاته، ولكنّه يظهر بعمله أو بتأثيره، وله القدرة على تضليل حواسنا وخداع إدراكاتنا. يقول J. H. Hick على لسان ديكارت: «ربما للوصول إلى منتهى الشكّ، يوجد شيطان ماكر ذو قدرة كاملة، وهو لا يضلّل حواسنا فقط، بل يتلاعب كذلك بعقولنا»<sup>[2]</sup>. «وبالنسبة لإمكانية وجود شيطان ماكر يمتلك قوّة فوق عقولنا تقوِّض كلّ الأدلّة، فإنّ ذلك الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أنّ حجة ما صحيحة مع أنّها ليست صحيحة»<sup>[3]</sup>.

لم يستطع ديكارت رافع لواء العقلانية في مطلع العصور الحديثة- هكذا يعتبر نفسه وهكذا يعتبره كثيرون- أن يعتق نفسه ويفلت بأفكاره من أسر الرؤية الكنسيّة، حيث قدّم رؤية فلسفيّة لا يمكنها أن تتواصل وتتسق في بنيتها المنهجية الداخلية دون افتراض وجود هذا الشيطان الماكر، يقول

[1]- الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، ترجمه إلى العربيّة مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٨، ص ٤٦٦.

[2]- J. H. Hick, Philosophy Of Religion, London, Prentice - Hall International, 1988, P. 58.

[3]- Ibid.

ديكارت: «سأفترض، لا أن الله -وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة- أن شيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخاً لاقتناص سذاجتي في التصديق؛ وسأعد نفسي خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلواً من الحواس؛ وأن الوهم هو الذي يخيل لي أنني مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصرّ على التثبت بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة، فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم؛ ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهني على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرني على شيء أبداً»<sup>[١]</sup>.

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

لكن كيف يمكن التغلب على الشيطان سواء أكان في المسيحية أو في الفلسفة الديكارتية؟

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 دوماً صلاة يسوع. وهكذا فالنجاة الدينية لا بدّ لها حتى تتحقّق من الانتصار على الشيطان بالاستنجاد بالله. هذا عن موقف المسيحية من آلية النجاة من كيد الشيطان، فماذا عن موقف ديكارت؟

إنّ في موقف ديكارت الواقع من آلية الانتصار على الشيطان ما يشير الاشتهاء؛ فتارة نجد من النصوص ما يجعله يبدو موقفاً فلسفياً أصيلاً، وتارة نجد من النصوص ما يجعله لا يعدو أن يكون موقف المسيحية.. كيف؟

من الظاهر أنّ آلية النجاة الفلسفية عند ديكارت تتحدّد في «الفكر»، يقول ديكارت:

«اقتنعت من قبل بأنّه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق: فلا توجد سماء ولا أرض

[١]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ٨٠.

ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأنّي لست موجوداً كذلك؟ هيهات! فإنّي لا شكّ أكون موجوداً إن أنا اقتنعت بشيء أو فكّرت في شيء. ولكن هنالك لا أدري أيّ مضلّ شديد البأس شديد المكر يبذل كلّ ما أوتي من مهارة لإضلالني على الدوام. ليس من شكّ إذن في أنني موجود متى أضلّني. فليضلّني ما شاء فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، مادام يقع في حساباني أنني شيء، فينبغي عليّ، وقد روّيتُ الفكر ودقّقت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أنّ هذه القضية (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلّما انطلقت بها وكلّما تصوّرتها في ذهني»<sup>[١]</sup>.

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

يستخدم ديكارت في البداية الفكر الواضح كآليّة لا تخدع للاستدلال على وجود الله، لكنّه من ناحية أخرى يلوذ بالله الصادق من أجل ضمان مصداقيّة الفكر الواضح ضدّ الأعيب الشيطان الماكر، فإذا كان ديكارت يصرّح بأن الفكر يكتشف نفسه في اللحظة التي يقوم فيها الشيطان بممارسة أفعال الخداع والتضليل المختلفة، وكأنّ يقين الفكر «الأنا أفكر إذن أنا موجود» (Cogito I Am Thinking, Therefore I Exist) حقيقة أولى متّسمة بالوضوح والتميّز؛ حيث إنّ الشيطان يستطيع أن يشكّك الإنسان في كلّ شيء سوى أنّه موجود<sup>[٢]</sup>. إذا كان الأمر على هذا النحو في البداية، فإنّه يعود في نصوص أخرى ذات طابع عامّ ومطلق وهي من الكثرة بمكان، ليؤكد على أنّ ثمة حقيقة حدسيّة أسبق من حقيقة الفكر منطقيّاً؛ لأنّها هي التي تضمن صحّة الفكر نفسه بوضوحه وتميّزه ضدّ عوامل الخداع المختلفة بما فيها الشيطان، أي أنّ الفكر يستلزم أولاً ضامناً له هو «الله الصادق» الذي لا يخدع، والذي لا يسمح للشيطان أن يتلاعب بأفكار الإنسان، فهو مصدر الحقائق وهو ضامنّها؛ ومن هنا فهو «المخلّص» الحقيقيّ من برائن الشكّ؛ بما له من أسبقية منطقيّة وأنطولوجيّة في عمليّة العبور من الشكّ إلى اليقين؛ إنّّه بمثابة الجسر الذي يعبر عليه الفكر تلك الهوّة المحفورة بين الجانبين؛ ومن ثمّ فإنّ آليّة النجاة الفلسفيّة نظلّ بحاجة دوماً إلى تدعيم من آليّة النجاة الدينيّة، وهذا ما سيّضح بنصوص ديكارتيّة عند الحديث عن الله عند ديكارت باعتباره الضامن الأعلى للحقيقة.

[١]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٩٥.

[2]- D. E. Cooper, *World Philosophies*, P. 244.

والألفت للنظر أنّ ديكارت في الوقت الذي لا يذكر فيه الشيطان الماكر في كتابه المهمين «مقال عن المنهج» و «مبادئ الفلسفة»، فإنّه يلحّ على إيراد كفض 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 إلاّ بالتعلّب عليه؛ مما يدلّ على أنّ مفهوم الشيطان رمز الشرّ، والشرّ هنا هو الشكّ حاضر في بنية التفكير الديكارتيّ.

ولولا الضمان الإلهيّ لما استطاع ديكارت مواجهة الشيطان الماكر وعبور نهر الشكّ، ولولا الصدق الإلهيّ لما انتهت حالة الشكّ الديكارتيّة التي يغذيها الشيطان؛ «فشكّ ديكارت كان قد أوْشك أن يلتهم نفسه لولا أن أدركه ضمان الصدق الإلهيّ»<sup>[١]</sup>.

### الإله باعتباره الضامن الأعلى للحقيقة

يوحى الكوجيتو الديكارتيّ الشهير في بعض نصوص ديكارت بأنّ الفكر له الأسبقية المنطقيّة في الخروج من غياهب الشكّ إلى نور اليقين<sup>[٢]</sup>، ومما يدلّ على ذلك مثلاً قوله: «مما تأباه عقولنا أن نتصوّر أنّ ما يفكر لا يكون موجوداً حقّاً حينما يفكر. وعلى الرغم من أشدّ الافتراضات شططاً، 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»<sup>[٣]</sup>.

وأسبقية الفكر عند ديكارت هي الرأي الأكثر شيوعاً بين كثير من مؤرّخي الفلسفة، لكن ثمة من يقول بوجود دور منطقيّ بين الفكر والوجود الإلهيّ عند ديكارت، وهذا ما قاله معاصروه أنفسهم؛ «فقد اكتشفوا لديه دوراً فاسداً؛ إذ لا سبيل إلى البرهان على وجود الله إلاّ بالاتكال على بدهة الأفكار الواضحة والتميّزة؛ ولا سبيل إلى الاتكال على هذه البدهة إلاّ إذا قام البرهان على وجود الله»<sup>[٤]</sup>. ويوضح ديف روبنسون وكريس جارات هذا الدور الديكارتيّ بلغة بسيطة فيقولان: «الأمر السيّء 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 و متميّزة عنه في

[١]- د. صلاح قصوه، الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة، بيروت، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٤، ص ٢١٨.

[2]- E. L. Allen, Guide Book To Western Thought, P. 140.

[٣]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٥٦.

[٤]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، ص ١٠١.



ذهنك. فإذاً ديكارت يحتاج إلى الله ليضمن قاعدة الوضوح والتميز، ويحتاج إلى قاعدة الوضوح والتميز ليضمن أنّ الله موجود»<sup>[١]</sup>. هكذا يستخدم بعض الباحثين مفهوم «الدور المنطقي» لمحاولة تفسير موقف ديكارت من الفكر والله والذي ينطوي على ثنائية تشير الاشتباه.

ويظل هذا الاشتباه حاضرًا في معظم نصوص ديكارت؛ فإذا عدنا إلى «التأملات في الفلسفة الأولى» نجد من النصوص الديكارتية ذات الصيغة العامة والمطلقة ما يتضمّن ويستلزم بالضرورة أن يقين الفكر لاحق منطقيًا ليقين الصدق الإلهي؛ فالله هو الضامن لصحة الفكر نفسها، يقول ديكارت في التأمل الأول:

«لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو؛ لأنّ سبحانه كريم. إنّه إذا كان مما ينتزّه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقتني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانًا»<sup>[٢]</sup>.

ويصرّح ديكارت على نحو واضح لا لبس فيه:

«إنّ الله - وهو أرحم الراحمين - هو المصدر الأعلى للحقيقة»<sup>[٣]</sup>.

وتبلغ درجة اعتمادية ديكارت الفلسفية على الضمان الإلهي حدّها الأقصى عندما يرى عدم إمكانية 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 مضللًا: فبدون معرفة هاتين الحقيقتين، لا أرى سبيلًا إلى اليقين من شيء أبدًا»<sup>[٤]</sup>.

ويزيد الأمر تأكيدًا في «مبادئ الفلسفة» بجزمه أنّ الإنسان «لن يصل إلى علم يقيني ما لم يعرف خالقه»<sup>[٥]</sup>، و «أنّ مَنْ جَهَلَ اللَّهَ لن يستطيع أن يعرف شيئًا آخر معرفة يقينية»<sup>[٦]</sup>.

غير أنّ ديكارت في نصوص أخرى يؤكّد أسبقية الفكر، مثل قوله «أنا أفكر إذن أنا موجود»، ويعتبر

[١]- ديف روبنسون وكريس جارات، ديكارت، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١، ص ٧٠.

[٢]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٧٧ - ٧٨.

[٣]- م.ن، ص ٨٠.

[٤]- م.ن، ص ١٣٥.

[٥]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٦١.

[٦]- م.ن، ص ٦٠.

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 J. H. Hick:

«يعتبر ديكارت أننا نستطيع القول بدقّة أننا نعرف فقط الحقائق الواضحة بذاتها، أو تلك التي يمكن التوصل إليها بالاستدلالات المنطقية من المقدمات الواضحة بذاتها»<sup>[١]</sup>.

### لكن ما هو أصل الوضوح والتميّز؟

لا يعتبر ديكارت الفكر الخالص أصلاً لهما، بل يعتبرهما نابعين من مصدر إلهي، والدليل على ذلك أنّ ديكارت ينتهي في التأمل الرابع - وعنوانه «في الصواب والخطأ» - إلى نتيجة تنصّ على أنّ «كلّ تصوّر واضح و متميّز هو شيء بلا ريب؛ ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلاً له، بل لا بدّ أن يكون الله خالقه»<sup>[٢]</sup>. هكذا يخلص ديكارت إلى أنّ الوضوح والتميّز، كعلامتين على الصواب المعرفي، 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 مصداقية إعلان ديكارت عن كون الكوجيتو حقيقة معرفية أولى راسخة تكتسب شرعيّتها من داخلها؛ ذلك أنّ هذه الحقيقة تفترض حقيقة أسبق منها ذكرها ديكارت في التأمل الأول في سياق درء الشكّ عندما قال: «مما يتنزّه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم»<sup>[٣]</sup>. ومن ثمّ فإنّ «الضمان الإلهيّ» ليس نقطة الارتكاز المحورية في مذهب ديكارت فقط، بل كذلك في شكّه المنهجيّ؛ لأنّ الخروج من هذا الشكّ لم يكن بالفكر وحده، فالفكر وحده ليس كافياً بذاته، بل هو بحاجة دوماً إلى ضمان إلهيّ لصحّته.

والله عند ديكارت ليس ضامناً فقط لصحّة الفكر في إدراكه لذاته، بل ضامن كذلك لصحّة إدراك الفكر للعالم والأشياء؛ فالفكر وحده غير قادر على عبور الهوة التي حفرها الشكّ بين العقل وبين الأشياء في العالم، وباللّه الصادق وحده يمكن للفكر أن يعبر هذه الهوة؛ لأنّ ميل الإنسان الطبيعيّ نحو الاعتقاد بوجود العالم مستفاد من الله الكامل الذي لا يخدع، وليس من الحواس؛ حيث إنّ

[1]- J. H. Hick, *Philosophy Of Religion*, P. 58.

[2]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ١٩٦.

[3]- المصدر السابق، ص ٧٧.

الإحساسات هي أفكار غامضة مبهمّة، والمعرفة اليقينيّة لا بدّ أن تكون واضحة ومتميّزة. أمّا بالنسبة للعالم المادّيّ باعتباره جوهرًا جسيماً عند ديكارت، فإنّ الفكرة الواضحة المتميّزة التي لديه عن هذا العالم هي فكرة الامتداد في الطول والعرض والعمق؛ لأنّ كلّ ما يمكن نسبه إلى الجسم بعامة يفترض وجود الامتداد أوّلاً<sup>[1]</sup>. 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 الإلهي. يقول ديكارت:

«ولمّا كان الله غير مخادع، فبيّن جدّاً أنّه لا يرسل إليّ هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة، بل على جهة الشرف فقط: فإنّه لمّا لم يكن منحني أيّ قوّة أعرف بها أنّ ذلك كذلك، بل جعل لي ميلاً شديداً جدّاً إلى الاعتقاد بأنّها صادرة عن الأشياء الجسمانيّة، فلست أرى كيف يمكن إبرائه 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»<sup>[2]</sup>.

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 ألاّ أشكّ مطلقاً في حقيقة تلك التمثّلات، إذا أهبت بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لاختبارها، فلم ينقل إليّ أحدها ما ينافي ما ينقله إليّ سائرهما؛ لأنّه يلزم من أنّ الله ليس بمضللّ أنّي لا أكون في ذلك من الضالّين»<sup>[3]</sup>.

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:

[1]- J. Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 60.

[2]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ٢٥٢.

[3]- المصدر السابق، ص ٢٦٩.

«أما بصدد الحقائق الأبدية، فإنني أكرّر القول عنها: إنها صادقة أو ممكنة لا لسبب إلا أنها في علم الله صادقة أو ممكنة. ولا ينبغي أن نقول العكس أي أنها معلومة له في صدقها، وكأن صدقها مستقل عنه... ولذلك لا ينبغي القول إن الحقائق تبقى صادقة حتى إن لم يكن الله موجوداً؛ هذا لأن وجود الله أسبق الحقائق وأقدمها، وهو الحقيقة التي تصدر عنها وحدها سائر الحقائق»<sup>[١]</sup>.

ومن ثمّ ربما يمكن القول إنّ يقين الأنا أفكّر لم يكن بالقوّة والرسوخ بحيث يشكّل مبدأً كافياً لاستنباط نسق فلسفيّ متكامل تتابع فيه سلسلة الحقائق؛ إنّه لا يعدو أن يكون -وفق العرض الديكارتيّ له- مبدأً هشاً 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 الاستنباطية التي خاضها ديكارت، كان للإله ما يعمل، ومن ثمّ أدرج ضمن مبادئ الميتافيزيقا وموضوعها نظراً لإسهامه الوظيفيّ في النسق كلّ، ودون الإله، لن يكون لليقين، وللإحاطة الشاملة، وللخصب الاستنباطيّ الذي تميّز به الميتافيزيقا الديكارتيّة- أي وجود»<sup>[٢]</sup>.

ومما يُرجّح أنّ مبدأ الكوجيتو الديكارتيّ مبدأ عقيم وغير مثمر، أنّه لا يستطيع أن يقدم برهاناً على وجود العالم انطلاقاً من الفكر الخالص؛ فالأنا المفكّرة لا تعمل إلا في زمن متقطع، أي أنها لا تعمل باستمرار في زمان متصل، ومن ثمّ ليس لها ديمومة داخلية، ومعنى هذا أنّ الذاكرة بحاجة لضمان؛ حيث إنّ الأنا المفكّرة تكتسب يقينها عندما تحدث شيئاً على نحو مباشر في اللحظة نفسها التي تعان فيها ذلك الشيء، أما عندما تنتقل إلى شيء آخر، فإنّها تصبح غير معاينة للشيء السابق، وهنا يعوزها اليقين الكامل به «نظراً إلى أنني أتذكر أنني كثيراً ما ظننت بأشياء كثيرة أنّها حقيقية ويقينية. ثمّ تبينت بعد ذلك لأسباب أخرى أنّها باطلة على الإطلاق»<sup>[٣]</sup>. ومثال ذلك كما يقول ديكارت أيضاً:

«إنني حين أنظر في طبيعة المثلث المستقيم الأضلاع، يتبدى بوضوح لي - أنا الذي على شيء من الدراية بأصول الهندسة- أنّ زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وأجد من المستحيل، حين أعمل الفكر في البرهنة على ذلك، أن أعتقد ما يخالفه، ولكن متى صرفت فكري عنه فقد يحتمل جداً أن أشكّ في صحته- مع أنني لا أفتأ أتذكر أنني أدركته إدراكاً واضحاً- إذا لم أعلم بوجود إله؛ لأنني أستطيع أن أقنع نفسي بأنه قد صار ديدنا لي أن أخطئ بسهولة حتى في الأمور التي أظنّ أنني أدركها بأوفر قسط من البدهة واليقين»<sup>[٤]</sup>.

[1]- Descartes, Lettre a Mersenne De 61630-5-, Correspondance Publiée Par Adam Et Milhand, Paris, 1937. I, 139 - 140.

ترجمه إلى العربية د. نجيب بلدي في: ديكارت، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨، ص ١٩٢.

[٢]- جيمس كولنز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٣، ص ٨٨.

[٣]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٢٢٠.

[٤]- المصدر السابق، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

وعلى هذا فالأنا المفكّرة بحاجة إلى ضمان كاف للذاكرة حتى يمكنها أن تستمرّ في بناء حقائق النسق، ويتمثل هذا الضمان الكافي في «الله الصادق»، يقول ديكارت:

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

ثمّ ينصّ ديكارت - بعبارات واضحة لا لبس فيها - 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 شيئاً 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 أيضاً الأمور المختصّة بالطبيعة الجسمانيّة، من حيث إنّها تصلح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعينهم البحث في وجودها»<sup>[٢]</sup>.

ولهذا فإنّ البعد الإلهيّ الميتافيزيقيّ سابق على الكوجيتو؛ يقول د. يحيى هويدي: «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 كلّاً منهما أظهر العالم أمامنا في صورة غير المكتفي بذاته، ومن ثمّ أصبح وجود إله خالق له من متطلّباته اللازمة الضروريّة، وكلّ هذا قبل اكتشافه لحقيقة الكوجيتو»<sup>[٣]</sup>.

### الحضور اللاهوتيّ في الطبيعيات والرياضيات

وصف «اللاهوتيّ Theological» قد يكون نسبة إلى اللاهوت Theology 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 الأولى من تطوّر الفكر البشريّ، فاللاهوت أو «الدين، تبعاً لكونت، يمثّل المرحلة الأولى فقط من التطوّر العقليّ

[١]- المصدر السابق، ص ٢٢٠.

[٢]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

[٣]- د. يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١، ص ٢٧.

للإنسانية، ثمّ تتبعها مرحلة الميتافيزيقا، ثمّ مرحلة العلم<sup>[١]</sup>. وفي مرحلة الدين أو اللاهوت فإنّ الفكر البشريّ «يتمثّل الظواهر بوصفها من نتاج الفعل المباشر والمتواصل لعوامل خارقة، كثيرة نسبياً، يُفسّر تدخلها العشوائيّ كلّ شواذات العالم الظاهرة»<sup>[٢]</sup>؛ وقد درس كونت على التوالي الصور الجوهرية الثلاث لـ «الحالة اللاهوتية» و«العهد اللاهوتيّ والعسكريّ» الذي يقابلها: صنمية، شرك، توحيد<sup>[٣]</sup>.

وفي هذا السياق نستخدم مصطلح اللاهوتيّ دلالة على تفسير الظواهر الطبيعية بردها إلى علّة مفارقة، لا بتفسيرها في حدود القوانين العلمية الطبيعية، وليس هذا باعتبار أنّ الحالة اللاهوتية حالة بشرية انتهت مثلما هو الحال في نظرية 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 الطبيعية والرياضية. وربما يكون من البين 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 سنجد ماثلاً في حالة ديكارت؛ ومن ثمّ فليس هذا المبحث إسقاطاً لكلّ الحالة اللاهوتية التي أشار إليها كونت على طبيعيات ورياضيات ديكارت، بل توظيف لبعض دلالاتها في تفسير موقفه العلميّ.

وإذا كان من المعلوم أنّ الألوهية هي قلب الميتافيزيقا الديكارتية ومحور ارتكازها الأساسيّ؛ فهل يمكن القول بناء على قول ديكارت بسبق الميتافيزيقا للعلم الطبيعيّ أنّ ديكارت يعد - من هذه الزاوية- أكثر لاهوتية من فلاسفة العصور الوسطى الذين جعلوا العلم الطبيعيّ سابقاً على الميتافيزيقا؟

فقد جرى العرف السائد في تاريخ الفلسفة على جعل الطبيعيات سابقة على الميتافيزيقا، اتباعاً للترتيب الذي قام به أندرونيقوس الروديسي Andronicus Of Rhodes لكتب أرسطو حوالي عام ٦٠ ق.م، لكن عندما أراد ديكارت أن يؤسس العلم الكليّ القائم على وحدة المعرفة، عكس الوضع؛ إذ جعل الميتافيزيقا هي الأصل ونقطة المبتدأ لسائر العلوم؛ ومن ثمّ وضع الميتافيزيقا

[1]- Jacques Waardenburg (Editor), Classical Approaches To The Study Of Religion: Introduction And Anthology, Paris, Mouton & Co., 1973, P. 29.

[٢]- أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنيّة والنقدية، مترجم إلى العربية تحت عنوان «موسوعة لالاند الفلسفية»، ١٤٥١/٣.

[٣]- أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنيّة والنقدية، الموضوع نفسه. وقارن: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفيّ، ص ١٦٠-

قبل الطبيعيات؛ لأنها عنده بمثابة المقدمة التي تجعل قيام العلوم- ومنها الطبيعيات- ممكنة<sup>[١]</sup>. و هذا يعني -فيما يعنيه- أن ديكارت رفض الاعتراف بالاستقلال التام للعلم الطبيعي، وأن الميتافيزيقا تلعب دوراً أساسياً في تكوين الطبيعيات.

يتأكد هذا المعنى من خلال النص الديكارتي في مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» الذي يوضح فيه العلاقة بين العلوم في سياق حديثه عن الإنسان الذي يتطلع إلى الهداية والوصول إلى الحقيقة، فيقول إنه يجب عليه «أن يبدأ في جدّ بالإقبال على الفلسفة الحقّة، التي جزؤها الأول هو الميتافيزيقا التي تحتوى على مبادئ المعرفة، ومن بينها تفسير أهم صفات الله ولا مادّية النفوس وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا. والثاني هو الفيزيقا، وبحث فيها على العموم، بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحقّة للأشياء المادّية، عن ماهية الكون كلّه، وعلى الخصوص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة الأجسام التي توجد حولها، مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى. وبعد ذلك يحتاج أيضاً إلى أن يفحص على الخصوص عن طبيعة النبات وطبيعة الحيوان وخصوصاً 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»<sup>[٢]</sup>.

وإذا نظرنا في العلم الطبيعي عند ديكارت نجده قد استخلص قوانين المادة من ميتافيزيقاه، وليس من العالم الخارجي المتعين؛ حيث كان مسعاه أن يعرف معرفة قبلية كلّ الأجسام الأرضية على اختلاف صورها وماهياتها؛ ولذلك فإنّ قوانين الطبيعة عنده مشتقة من «تصور المادة» بالاستدلال العقلي المحض، وليست مستخلصة من المادة ذاتها بالتعويل على التجربة.

ومما يؤكد حضور البعد اللاهوتي في العلم الديكارتي أنّ قوانين الطبيعة خاضعة لإرادة الله، تلك الإرادة المتّسمة بالثبات المطلق وعدم التغيير. وانطلاقاً من مفهوم ديكارت عن أنّ «الله ثابت، ومن أنّه لما كان يفعل دائماً بالطريقة نفسها فهو يُحدِّث دائماً النتيجة نفسها»<sup>[٣]</sup>، وكذلك انطلاقاً من

[١]- قارن د. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٩١، ص ١٢٩. وجدير بالذكر أنّ د. فؤاد زكريا يقدّم قراءة تركّز على «عرض وجهة النظر التي تؤكد أهميّة الجانب العلمي في فلسفة ديكارت، وذلك من خلال تفسيرين: أحدهما يجعل العلم هدفاً أساسياً إيجابياً تتوارى إلى جانبه الميتافيزيقا التي تكتفي بتمهيد الطريق له فحسب، والآخر يجعل للميتافيزيقا دوراً إيجابياً يظلّ ملازماً للعلم حتى أبعد أطرافه وأكثرها تشعباً»، ويجد د. زكريا نفسه «يواجه هاهنا إشكالاً يتعلق بصميم مهمة الفلسفة التأملية عند ديكارت»، ويبدو له أنّ عصر ديكارت ذاته، وموقعه التاريخي، ودوره كفيلسوف تحمّس للمعرفة العلمية، كلّ هذه العوامل تعمل على الاحتفاظ بالإشكال في حالة تناقض حيّ، وتدعونا إلى الامتناع عن اتخاذ موقف نهائيّ بين طرفيه المتعارضين». ص ١٦٤-١٦٥.

[٢]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٤٢ - ٤٣.

[٣]- ديكارت، العالم أو كتاب النور، ترجمة اميل خوري، بيروت، دار المنتخب العربي، ط ١، ١٩٩٩، ص ٨٦.

أنَّ الله قد خلق الامتداد والحركة ذات الكميَّة الثابتة<sup>[١]</sup>، فإنَّ الطبيعة تتحرك وفقاً لقواعد وضعها الله، يقول ديكارت: «سأضع هنا قاعدتين أو ثلاث قواعد رئيسة، يجب الاعتقاد أنَّ الله يجعل طبيعة هذا العالم الجديد تفعل تبعاً لها»<sup>[٢]</sup>. وهذه القواعد هي:

### القاعدة الأولى:

كلُّ شيء يبقى على حاله مادام لم يغيِّره شيء<sup>[٣]</sup>، أو كما يقول: «إنَّ كلَّ جزء من المادَّة، بمفرده، يستمرُّ دائماً على الحالة نفسها، مادام التقاؤه بغيره لا يجبره على تغييرها، أيَّ أنه: إذا كان لهذا الجزء حجم ما، فإنَّه لن يصغر إلاَّ إذا قسمته الأجزاء الأخرى؛ فإذا كان مستديراً أو مربعاً، فلن يغيَّر أبداً هذه الهيئة دون أن تجبره الأجزاء الأخرى على ذلك؛ وإذا توقَّف في مكان ما، فلن يغادر أبداً إذا لم تطرده الأجزاء الأخرى منه؛ وإذا بدأ مرَّةً بالتحرُّك فسيستمرُّ دائماً بالقوَّة نفسها إلى أن توقفه الأجزاء أو تؤخِّره»<sup>[٤]</sup>.

### القاعدة الثانية:

حفظ كميَّة الحركة، وهي كالاتي: «عندما يدفع جسم جسمًا آخر، لا يسعه أن يعطيه أيَّ حركة إلاَّ ويخسر في الوقت نفسه ما يعادلها من حركته الذاتية، ولا أن ينتزع منه حركة إلاَّ ويضاف ما يعادلها إلى حركته الذاتية»<sup>[٥]</sup>.

### القاعدة الثالثة:

الحركة المستقيمة، وهي كالاتي: «عندما يتحرُّك جسم ما- فمع أنَّ حركته تتمُّ في الأغلب في خطٍّ منحني، ومع أنَّه من المحال أن تتمَّ أيَّ حركة لا تكون بطريقة ما دائرية...، فإنَّ كلَّ جزء من أجزاء هذا الجسم ينزع دائماً إلى متابعة حركته في خط مستقيم، وهكذا فإنَّ فعل هذه الأجزاء أيَّ الميل لديها للتحرُّك، يختلف عن حركتها»<sup>[٦]</sup>.

ويرى ديكارت أنَّ الإله الشخصي هو العلة الأولى للحركة<sup>[٧]</sup>، أي يفسر الحركة لا بردها إلى قوانين طبيعية وإنما بردها إلى تصوُّر لاهوتيِّ ميتافيزيقيِّ، مخالفاً بذلك الأسس التي قام عليها العلم الحديث عندما نحى التصورات اللاهوتيَّة جانباً. وفي الإطار نفسه استنتج ديكارت من مفهوم ثبات

[١]- انظر: د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٢٧.

[٢]- ديكارت، العالم أو كتاب النور، ص ٨٢.

[٣]- انظر: د. عثمان أمين، ديكارت، ص ٢٢٧.

[٤]- ديكارت، العالم أو كتاب النور، ص ٨٢.

[٥]- المرجع السابق، ص ٨٤.

[٦]- المرجع السابق، ص ٨٦.

[7]- E. A. Burtt, The Metaphysical Foundations Of Modern Science, P. 113.



الإله وأنه العلة الأولى للحركة- أنّ الإله هو الحافظ لكمية الحركة في الكون، وأنه شرع للحركة قوانين ثلاثة ثابتة على أساس ثبات الإله خالقها.

ويوضح جيمس كولينز تلك المسألة عند ديكارت فيقول: «صفة الثبات الإلهي تعني أنّ الإله غير قابل للتغيير في وجوده، وأنه يتصرف بالطريقة نفسها دائماً إزاء العالم المخلوق. فلدينا يقين أولي عن بقاء كمية الحركة أو التحرك Momentum، ولأنّ المحافظة على كمية الحركة تضرب بجذورها في الثبات الإلهي نفسه، فإنّ قانون القصور الذاتي يثبت استنباطاً بوصفه قانوناً عاماً للطبيعة أو علة ثانوية لجميع الحركات الجزئية للأجسام الفعلية»<sup>[١]</sup>.

هكذا يعتقد ديكارت أنّ استنباط ثبات قوانين الحركة من ثبات الله ملزم بالضرورة، لكن هذا غير صحيح؛ لأنّه لا توجد علاقة ضرورية لزومية بين الاثنين؛ فـ «هل يمنع ثبات الله من حدوث التغيير في الطبيعة؟ ومن يديرنا، لعلّ الله أراد بإرادة واحدة أن توجد قوانين معينة وقتاً ما، ثم أن تحلّ محلّها قوانين أخرى؟»<sup>[٢]</sup>.

ولا يكتفي ديكارت بالقول بدور الله في عملية الخلق الأولى، أو بدوره في الإنشاء الأوّل للحركة، بل يضيف لله القيام بالمحافظة عليها وجعلها تستمرّ في الوجود<sup>[٣]</sup>. يقول ديكارت: «الله يحفظ كلّ شيء بفعل مستمر، وبالتالي لا يحفظه كما أمكن أن يكون قبل وقت ما، ولكن بالضبط كما هو في الآن عينه الذي يحفظه فيه»<sup>[٤]</sup>.

ولقد أدّت هذه الهيمنة للتصورات اللاهوتية الميتافيزيقية على طبيعيات ديكارت إلى وقوعه في أخطاء، منها ما ذهب إليه ديكارت من القول بخطأ جاليليو في نظريته عن سقوط الأجسام؛ لأنّه لم يعرف المبادئ الحقّة للطبيعة، يعني المبادئ اللاهوتية الميتافيزيقية؛ ومنها مبدأ ثبات الإله المطلق<sup>[٥]</sup>. وفي الواقع أنّ الخطأ ليس خطأ جاليليو، وإنما خطأ ديكارت؛ لأنّه أقحم مبدأً ميتافيزيقياً قبلياً على مسألة طبيعية بحتة.

ومما يثير الاشتباه في فلسفة ديكارت أنّه يؤكّد على مطلقيّة القدرة الإلهية في قلب الحقائق، ولا شكّ أنّ هذا يعارض القول بالثبات والضرورة التي يقوم عليها كلّ قانون علمي. لكن ديكارت يعود ليضفي

[١]- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ص ٩٨.

[٢]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ، ص ٨٠.

[3]- J. Cottingham, A Descartes Dictionary, P. 40.

[٤]- ديكارت، العالم، ص ٨٧.

[٥]- لمزيد من التفاصيل انظر المقارنات الضافية التي أجراها بيرت E. A. Burt بين جاليليو وديكارت من منظور ميتافيزيقي في كتابه: The Metaphysical Foundations Of Modern Science, P. 111, ff.

على القوانين الرياضية والطبيعية نوعاً من الضرورة التي يضمنها الإله بثبات إرادته وتنزّهاها عن التغير؛ فإذا كانت قدرته لامتناهية ومطلقة الحرية، فإنه عندما يخلق العالم وفق قوانين ضرورية، فإنه يلتزم بما أوجده من حقائق وقوانين، ولا يشرع لاحقاً في تغييرها. هكذا يكرّس ديكارت الاعتقاد في قدرة الله المطلقة وحرّيته التامة، وفي الوقت نفسه يكرّس اليقين العلمي 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 آن؛ من خلال حفظ الله للمخلوقات؛ يقول ديكارت: «إذا كان في العالم بعض الأجسام أو بعض العقول، أو طبائع أخرى تامة الكمال، فإنّ وجودها كان واجباً أن يعتمد على قدرته (أي قدرة الله)، بحيث إنّها جميعاً لم تكن لتقدر على أن تقوم بدونه لحظة واحدة»<sup>[١]</sup>. 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»<sup>[٢]</sup>.

ويدلّل ديكارت على الخلق أو الحفظ المستمرّ من خلال النظر في طبيعة الزمان؛ فالزمان عنده منقسم، ولحظاته مستقلة عن بعضها؛ ومن ثمّ لا ينتج عن وجود الكائن الآن بالضرورة وجوده في اللحظة التالية ما لم يتدخل الله بحفظ بقاء هذا الكائن. ويورد ديكارت هذا البرهان الزمانيّ في أكثر من كتاب من كتبه، يقول مثلاً في «التأملات 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 كلّ أنّه لا يلزم من أنّي كنت موجوداً في الزمان الماضي القريب أن أكون موجوداً الآن، ما لم توجد في هذه اللحظة علّة توجدي أو «تخلقني مرّة ثانية» إنّ 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 موجوداً»<sup>[٣]</sup>. ويورد هذا الدليل نفسه في «مبادئ الفلسفة» فيقول: «لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاءه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً؛ فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه، ما لم تكن العلّة نفسها التي أوجدتنا مستمرة 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

[١]- ديكارت، مقال عن المنهج، ص ٩٨.

[٢]- المصدر السابق، ص ١٠٩ - ١١٠.

[٣]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ١٥٨ - ١٥٩.

وجودنا خارج ذاته لا بدّ قادر على حفظ بقائه هو ذاته، وهو خالق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه، ذلكم هو الله»<sup>[١]</sup>.

ويعتبر ديكارت أنّ هذا النظر في طبيعة الزمان دليل يثبت وجود الله، ف«آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله»<sup>[٢]</sup>، ويؤكد أنّه لا يوجد أحد «يساوره الشكّ في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة»<sup>[٣]</sup>.

وقد استخدم ديكارت نظريّة الخلق المستمرّ في مجال الفيزياء من أجل أن يميّز بين الحركة المحدّدة هندسيّاً، وبين القوة المحرّكة، وهي 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 ذاتي، وليست له حقيقة حقّة. إنّ الطبيعة ممتدة في المكان، وليست لها قوّة ذاتية ولا مبادرة، ولا قوام وجودي (أنطولوجي).

على هذا النحو يتجلّى حضور عقيدة رئيسة من عقائد الكتاب المقدّس في الفلسفة الديكارتية؛ فنظريّة ديكارت عن الخلق المستمرّ ما هي إلاّ عقيدة سفر التكوين عن استمرار الله في الخلق والحفظ، وهي لبّ العقائد المسيحية؛ حيث إنّ «قصة الخلق كما وردت في سفر التكوين هي أنّ الله خلق الكون ولم يتركه لذاته ولشأنه كما يزعم بعض الفلاسفة. إنّ قوّة لا زالت عاملة في الكون خالقة ومسيرة وحافظة»<sup>[٤]</sup>.

وهنا يظهر الاتفاق التام بين نظريّة ديكارت وعقيدة الكتاب المقدّس، كما يظهر الخلاف الجذريّ بين نظريّة ديكارت ونظريّة أرسطو الذي يتحدّث عن العلة الأولى، وكأنّه لا اتصال بين الله والخلقة إلاّ عن طريق سلسلة من العلل والمعلولات من جهة أنّ الله بالنسبة للكون هو المحركّ الأوّل الذي لا يتحركّ، ولا شأن له بالكون بعد ذلك، لا بالعلم ولا بالعناية والحفظ؛ فالله عند أرسطو ليس سوى فكر وتعقل؛ وهو لا يعقل ولا يفكر إلاّ في ذاته؛ لأنّها أكمل وأشرف الذوات؛ لذا لا يفكر في العالم الناقص المتغيّر. إنّ عقل وعقل ومعقول، ومن ثمّ فإنّ حياته تُوصف بأنّها «تفكير في تفكير»<sup>[٥]</sup>.

كما يناقض ديكارت والكتاب المقدّس من جهة أخرى نظريّة الفائلين بوحدة الوجود الذين لا يفرقون بين الله والكون؛ سواء أكانوا قائلين بوحدة الوجود الكونية Cosmic التي تؤكّد العالم

[١]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ٦٧.

[٢]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٣]- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٤]- حبيب سعيد، مادة «خلق» في: قاموس الكتاب المقدّس، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩١، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

[5]- Ross, Aristotle Selections, London, 1927, p. 116.

وتساوي بين الله والطبيعة، أم كانوا قائلين بوحدة الوجود اللاكونيّة Acosmic التي تنكر العالم وتعتبره وهمًا؛ تأكيدًا على أنّ الموجود الوحيد الحقيقيّ هو الإلهي<sup>[١]</sup>؛ فالله عند ديكارت والكتاب المقدّس ليس هو الكون بمخلوقاته، كما أنّ الخليقة ليست هي الله. وقد خلق الله العالم عند ديكارت والكتاب المقدّس بمحض حرّيته لا كما يقول أفلوطين بأنّ الخلق عبارة عن انبثاق من الله يشبه التوالد الذاتيّ، فصدر عنه كضرورة لا محيص عنها «عن غير وعي، 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 كلّّه؛ 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»<sup>[٢]</sup>.

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»<sup>[٣]</sup>.

وتعتمد هذه القوانين على الله كليّة، شأنها شأن كلّ المخلوقات، ويذهب ديكارت إلى أنّ «القول بعدم افتقار هذه الحقائق إليه، يجعل تصوّرنا لله من وجهة نظر ديكارت كتصوّر اليونان لجوبيتر Jupiter<sup>[٤]</sup> وساترن Saturn<sup>[٥]</sup>، وفيه إخضاع الله للقضاء والقدر»<sup>[٦]</sup>. 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 الله متغيّرة، أمّا إذا اعترض بأنّ الحقائق أبدية وثابتة، أجب بأنّ الله كذلك، وإذا اعترض بأنّه حرّ أجب بأنّ قدرته بعيدة عن فهمنا،

[1]- Hinnells (Editor), The Facts On File Dictionary Of Religions, United Kingdom, Penguin Books, 1984, p. 245.

[٢]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستيّة والرومانيّة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

[3]- E. A. Burt, The Metaphysical Foundations Of Modern Science, P. 115.

[٤]- جوبيتر هو إله السماء الأكبر عند الرومان، وهو ابن ساترن، وحاكم الأولمب. وليس جوبيتر إلهًا يونانيًا، لكنّه يعادل عند اليونان كبير الآلهة زيوس Zeus. انظر:

Brandon, (General Editor), a dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970, pp. 386 - 7.

[٥]- ساترن هو إله الزراعة والحصاد والبذور عند الرومان، كان كبير الآلهة حتى خلعه ابنه جوبيتر عن العرش، وليس ساترن إلهًا يونانيًا، لكنه يعادل عند اليونان الإله كرونوس Kronos. انظر:

Brandon, (editor), a dictionary of Comparative Religion, p. 559.

[٦]- ترجمه إلى العربيّة: د. نجيب بلدي، ديكارت، ص ١٩٠.

وأنه من الجائز لنا بوجه عام أن نؤكد قدرته على صنع كل ما لا نستطيع فهمه، لا عجزه عن كل ما نعجز عن فهمه، ومن الاجترأ أن ندعي لمخيلتنا مثل ما لقدرته من مدى<sup>[١]</sup>.

وهنا يظهر الأثر اليسوعي على ديكرت بوضوح؛ حيث إن الأساس الديني عند منشئ الجماعة اليسوعية القديس أغناطيوس اللوايولي St. Ignatius Loyola (١٤٩١-١٥٥٦) هو أن الإنسان مخلوق، ومن ثم فهو عاجز إذن عن فهم أسرار الله وقدرته، وأنه مع ذلك كائن حرّ، يستطيع تمجيد الله وخدمته<sup>[٢]</sup>.

إذن فالله عند ديكرت هو خالق الحقائق الأبدية، وهو في الوقت نفسه ضامن صحة إدراكنا لها، والأكثر من ذلك أنه كان قادراً وحرّاً في أن يخلقها على خلاف ما هي عليه، وهو ليس مضطراً لخلقها على هذا النحو أو ذلك؛ يقول ديكرت: «وتسألني ما الذي اضطر الله أن يخلق هذه الحقائق؟ أجيبك بأنه كان حرّاً في أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية، مثلما كان حرّاً في ألا يخلق العالم»<sup>[٣]</sup>. وكأن ديكرت يفهم العلاقة بين الله والأشياء مثل فهم الأشاعرة إذا جازت مثل هذه المقارنة هنا.

ومن ثم يتبين لنا أنه إذا كان ديكرت قد اعتبر «الرياضيات مفتاحاً للمعرفة»<sup>[٤]</sup>، فإنه لا يعني البتة أن هذا المفتاح عقلائي محض؛ لأنّ هذا المفتاح ليس مع الإنسان، وليس مؤسساً على ضمانات الفكر وحده، وإنما هو مع الله الذي خلقه ويضمن صدقه وجدواه.

ولا يكتفي ديكرت بتأسيس العلوم الرياضية والطبيعية على مفهوم الألوهية، بل يعطي لهذا التأسيس سلطة لاهوتية ربما تززع العقلانية الديكارتية؛ حيث يصف ديكرت من يعترض على تفسيره المقدم بأنه من المعترضين على أفعال الله وتدييره، وكأنه يفكر بالية التكفير التي هي إحدى الآليات الأصلية في الفكر اللاهوتي. يقول ديكرت 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 وتدييره؛ لأنّ معناه مؤاخذه الله على أنه خلقنا من النقص بحيث كنّا عرضة للخطأ، حتى لو أجدنا استعمال ما منحنا الله من عقل ونظر»<sup>[٥]</sup>.

## خاتمة

هكذا أدى الاشتباه في الفكر الديني عند ديكرت إلى إعادة النظر في موقفه الفلسفي بشكل

[١]- المرجع السابق، ص ١٩٠ - ١٩١.

[٢]- لمزيد من التفاصيل انظر:

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

[٣]- وذلك في خطابه إلى مرسين (٢٧ مايو ١٦٣٠)، ترجمه إلى العربية د. نجيب بلدي، ديكرت، ص ١٩٤.

[4]- E. A. Burt, *The Metaphysical Foundations Of Modern Science*, P. 106.

[٥]- اقتبس د. عثمان أمين في كتابه: ديكرت، ص ٢٣١، عن: مؤلفات ديكرت، طبع أ - ت، م ٩، ص ١٢٣.

عام؛ مما أدّى إلى بيان أنّ منطق منهج ديكارت يبدو منطقاً عقلاً، حيث يظهر من القواعد التي يضعها لمنهجها أنّها قواعد عقلانية، أما حين ينظر المرء في مذهبه يتبيّن أنّ ديكارت قد ناقض قواعد منهجه، فالمنطق الذي يحكم المذهب يبدو منطقاً غير عقلاً في كثير من الأحيان؛ حيث نجد المفاهيم اللاهوتية حاضرة في بنية المذهب وتكوينه، لدرجة يمكن القول معها إنّ هذا المذهب محكوم بالمنطق اللاهوتي أكثر من كونه محكوماً بالمنطق العقليّ.

وهنا تسقط أقنعة ديكارت العقلانية التي تقنّع بها في مذهبه.

حيث الحضور الطاغي للمفاهيم اللاهوتية، مثل: الضمان الإلهي، والشيطان الماكر، ونظرية الخلق المستمر، والحضور اللاهوتي البارز في الطبيعيات والرياضيات، وثنائية النفس والبدن، والموقف التسليمي المطلق بالوحي، وعدم مناقشة العقائد، والإذعان لرجال الكنيسة، والتأكيد الدائم من قبله أنّه ما من حقيقة فلسفية في مذهبه يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المسيحية المنزلة، وهذه هي الفكرة الشائعة عن العلاقة بين الوحي والعقل في التوماوية، إلى غير ذلك مما حاول هذا البحث إعادة النظر فيه نتيجة الاشتباه في معنى النصوص الديكارتية. فهل تمكّن هذا البحث من فهم النصوص الديكارتية؟

لعلّ الإجابة عند جاك دريدا: «لا يكون نصّ نصّاً إن لم يُخفِ على النظرة الأولى، وعلى القادم الأوّل، قانون تأليفه وقاعدة لعبه. ثمّ إنّ نصّاً ليظلّ يُمعن في الخفاء أبداً. وليس معنى هذا أنّ قاعدته وقانونه يحتميان في امتناع السرّ المطويّ، بل أنّهما، وببساطة، لا يُسلّمان أبداً نفسيهما في الحاضر لأيّ شيء مما تمكّن دعوته بكامل الدقّة إدراكاً. وذلك بالمجازفة دائماً (أي من لدن النصّ)، وبفعل جوهره نفسه، بالضيق على هذه الشاكلة نهائياً. من سيفطن لمثل هذا الاختفاء أبداً؟ يمكن لخفاء النسج بأيّ حال أن يستغرق، في حلّ نسيجه، قرونًا»<sup>[١]</sup>.

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

[١] - جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨، ص ١٣.

## المصادر والمراجع

١. الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعي، معجم اللاهوت الكتابي، ترجمه إلى العربية مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٨.
٢. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٢.
٣. أندره رويينه، الفلسفة الفرنسية، ترجمة جورج يونس، بيروت، المنشورات العربية، ١٩٧٩.
٤. أندريه لالاند، معجم مصطلحات الفلسفة التقنية والنقدية، مترجم إلى العربية تحت عنوان "موسوعة لالاند الفلسفية"، ترجمة د. خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصراً: أحمد عويدات، بيروت - باريس، دار عويدات، ١، ١٩٩٦.
٥. أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة د. زكي نجيب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٢.
٦. برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة (٧٢)، ١٩٨٣.
٧. بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٨٣.
٨. تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة، الكتاب الثالث، ترجمة محمد فتحى الشنيطي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.
٩. تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.
١٠. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ٣، ١٩٧٩.
١١. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد، تونس، دار الجنوب للنشر، ١٩٩٨.
١٢. جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمه، مراجعة برهان داجاني، بيروت، دار الثقافة، ١٩٦٦.
١٣. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنية، ١٩٩١.
١٤. ديف روبنسون وكريس جارات، ديكرات، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.
١٥. رواد المثالية في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.
١٦. ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

١٧. ستیورات هامبشر، عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر، ترجمة ناظم طحان، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.
١٨. الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٠٥ هـ.
١٩. صلاح قنصوه، الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة، بيروت، دار التنوير، ط ٢، ١٩٨٤.
٢٠. عادل العوا، المذاهب الأخلاقيّة عرض ونقد، الجزء الأوّل، سوريا، مطبعة الجامعة السوريّة، ١٩٥٨.
٢١. عثمان أمين، ديكارت، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٥.
٢٢. علي عبد المعطي محمد، ألفرد نورث هوبنهايم: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٠.
٢٣. الغزالي: أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت دار الكتب العلميّة، ١٤١٣.
٢٤. فرانكلين باومر، الفكر الأوروبي الحديث القرن السابع عشر، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٧.
٢٥. فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، القاهرة، مكتبة مصر، ١٩٩١.
٢٦. قضايا معاصرة: في الفكر الغربيّ المعاصر ج (٢)، بيروت، دار التنوير، ط ١، ١٩٨٢.
٢٧. كزافييه ليون دوفور اليسوعيّ، معجم اللاهوت الكتابيّ، ترجمه إلى العربيّة مجموعة من علماء اللاهوت بإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٨.
٢٨. محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمّة في الفكر العربيّ المعاصر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٩٠.
٢٩. مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، مصر، دار قباء، ١٩٩٨، والطبعة الثالثة، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٦.
٣٠. نجيب بلدي، ديكارت، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٨.
٣١. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفيّة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٠.
٣٢. يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١.
٣٣. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.



# رؤية ديكارت للإله

## نقد الأسس والمرتكزات الأنطولوجية

صالح حسن زاده [\*\*]

تتناول هذه الدراسة الجانب الميتافيزيقي في منظومة ديكارت الفلسفية، حيث تضيء على المشكلات الأساسية في رؤيته للإله. يرى الباحث أنّ الله في رؤية رينه ديكارت هو جوهر لامتناهٍ، سرمدٍ، لا يقبل التغيير، قائم بالذات، عالم مطلق، وقادر مطلق، وخالق جميع الكائنات الأخرى. ولكن المشكلة أنّ الإله عنده ليس له شأن وجودي، وإنّما شأن معرفي، وبالتالي يكون شديد البعد عن الإله الحقيقي. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأنّ الله قد خلق العالم كما لو كان ماكينة عظيمة من الأجسام المتحركة، ثم ترك هذه الماكينة وشأنها لتواصل حركتها بنفسها، الأمر الذي جعله عرضة لانتقاد مخالفه. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا. هل هو إله وجودي حقيقي؟ وهل يؤمن به ديكارت إيماناً دينياً، أم هو بالنسبة له مجرد ضامن للمعرفة اليقينية وتفسير العالم المنشود لديكارت بواسطة المنهج الميكانيكي والهندسي؟

«المحرر»

لا شك أنّ الفلسفة واللاهوت المسيحي هي من مصادر ومناشئ رؤية ديكارت حول الله، كما كانت رؤية اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى بشأن الله مأخوذة بدورها من منشأين، هما: الكتاب المقدس، والفلسفة اليونانية، حيث يتجلى شرح التفكير الفلسفي في اللاهوت المسيحي من خلال توظيف مصطلحات الفلسفة اليونانية - ولا سيما فلسفتي أفلاطون وأرسطو - في آثار اللاهوتيين البارزين (أوغسطين وتوما الأكويني)، بشكل واضح. كما تركت فلسفة هذين المفكرين - بدورها - تأثيرها في آراء ديكارت وتصوّره عن الله أيضاً<sup>[1]</sup>. لقد سمحت يقينية الرياضيات في مجموعة التحويلات العلمية، لديكارت بتحقيق وبحث كلّ ما يرد على ذهنه بواسطة المنهج العلمي/الرياضي الخاص<sup>[2]</sup>، وهذا منهج واضح في جميع أبحاثه، بما في ذلك طريقة استدلاله على وجود الله وإثبات الأمور الأخرى.

\*- أستاذ مساعد في مجموعة المعارف الإسلامية في جامعة العلامة الطباطبائي - إيران.

- تعريب: حسن علي مطر.

[2]- انظر: حسن زاده، صالح، سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه (مسار و تطور مفهوم الإله من ديكارت إلى نيته)، ص ٣٤، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[3]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press. p. 118 - 136.

ومن ناحية أخرى، سبق لرنيه ديكارت أن قرأ الفلسفة الرسمية المدرسية - لا سيما بما يتطابق مع اللاهوت العقلي لتوما - في مدرسة «اليسوعيين». وقد كان ديكارت يرى صحة بعض كلمات كبار الحكمة المدرسية - وإن بلحاظ المضمون والمحتوى في الحد الأدنى - ولم يكن يتردد في تكرارها عند الحاجة وفي المواضع المناسبة، كما أنه - بطبيعة الحال - لم يكن يعتبر هذا التكرار بمعنى الاقتباس؛ ومن ذلك أن طريقه من أجل الوصول إلى اليقين - على سبيل المثال - إذا لم يكن مقتبساً من طريقة أوغسطين، فإنه شديد الشبه بها، وحيث كان المنهج الرياضي والهندسي لرنيه ديكارت منهجاً متطابقاً مع البراهين العقلية، فقد كان نظام فلسفته نظاماً عقلياً بشكل كامل. ومن ناحية أخرى فقد كان ديكارت يعتبر نفسه مسيحياً مؤمناً وملتصاً 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<sup>[١]</sup>.

إنه يصور الله - بزعمه - على نحو واضح ومميز؛ ولكنه يرى أن براهين الله يجب بيانها وترتيبها بشكل واضح، إذ يقول: «ليس في الفلسفة ما هو أنفع من مناقشة أفضل هذه الأدلة والبراهين لمرّة 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»<sup>[٢]</sup>. فالله في رؤية رنيه ديكارت جوهر، لامتناه، سرمدي، لا يقبل التغيير، قائم بالذات، عالم مطلق، وقادر مطلق، وخالق جميع الكائنات الأخرى<sup>[٣]</sup>. 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 كلّ خير، وخالق كلّ شيء، وهو باختصار واجد في ذاته لكلّ ما يمكن لنا أن نجد فيه كمالاً لا متناهياً، ولا يتطرّق النقص إلى ذاته أبداً»<sup>[٤]</sup>.

إنّ لله في المنظومة المعرفية لديكارت دوراً أساسياً ورئيساً؛ وذلك لأنّ المعرفة اليقينية من وجهة نظر ديكارت، معرفة تتصف بصفة «الوضوح» و«التمايز»، وهاتان الصفتان إنّما تتحققان من خلال معرفة الله<sup>[٥]</sup>. وقد تحدّث ديكارت في نهاية الأصل الثالث عشر من القسم الأول من «أصول

[١]- انظر: ديكارت، رنيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٥، انتشارات

بين المللي الهدى، طهران، ١٣٧٦ هـ.ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٥.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٣.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ٢٤١.

[٥]- انظر: ديكارت، رنيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٥٣، نشر

سمت، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.

الفلسفة» - ضمن الإشارة إلى هذه المسألة - قائلاً: «لن يصل تفكيرنا إلى أي معرفة يقينية، قبل الوصول إلى معرفة خالقنا»<sup>[١]</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن رينيه ديكرت 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 المسيحيون، ومن هنا يمكن لنا أن ندرك أن الله في فلسفة ديكرت ليس له شأن وجودي، وإنما يقتصر شأنه على الشأن المعرفي فقط. ويرى بعض الباحثين أن ماهية الإله الديكرتي بشكل رئيس قد تمّ تحديدها وتعيينها بما ينسجم مع وظيفته ومهمته الفلسفية (خلق وإبقاء العالم الميكانيكي العلمي) على نحو ما يتصوره ديكرت نفسه<sup>[٢]</sup>.

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

## الله في فلسفة ديكرت

إنّ من بين هذه المفاهيم الواضحة والتممايزة في فكر ديكرت؛ تصوّر مفهوم الإله الذي هو أمر فطري، إنّ وجود الله يثبت من طريق الإدراك الواضح لتصور الله<sup>[٣]</sup>. والله من وجهة نظر ديكرت إنّما يُعرف ويتمّ فهمه من خلال مشاركة الذهن البشري ونشاطه في حقل المفاهيم؛ إذ يقول: «إنّ وجود الله يثبت من طريق تصوّر أكمل كائن يجده الإنسان في تفكيره»<sup>[٤]</sup>.

[١]- انظر: ديكرت، رينيه، فلسفه ديكرت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٣٥، ١٣٧٦ هـ.ش.

[2]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press. p. 146;

جلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٨٩، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش  
[٣]- انظر: ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٦٥، ١٣٨١ هـ.ش.

[٤]- المصدر أعلاه، ص ٦٥.

يعمد ديكارت إلى بيان الله من أجل الحصول على العلم اليقينيّ ونبذ المعرفة الاحتماليّة؛ بمعنى أنّه يبدأ من التفكير ليصل إلى الموجود. إنه ينطلق أولاً من بحث مفهوم الله، وبعد أن يدرك أنّ هذا المفهوم واضح ومتمايز ولامتناه، يحكم عندها بأنّ هذا المفهوم يجب أن يكون موجوداً في الخارج<sup>[١]</sup>، ومن هنا فإنّ الإدراك الذهنيّ لله يكون متقدماً بشكل ذاتيّ على التصديق بوجوده؛ ومن ناحية أخرى، فإنّ ديكارت يرى أنّ الله جوهر كامل ومحض، كما أنّه لا امتناه ويتّصف بجميع الكمالات الممكنة<sup>[٢]</sup>.

يقول ديكارت في التأمّل الثالث: لطرد الشكّ بشكل كامل، يجب أن أعمل في الأمور اليقينيّة على التحقيق بمجرد أن تتوفر الفرصة إلى ذلك وأقول: هل هناك من إله حقّاً، وإذا كان موجوداً أحقّق ثانية وأتساءل: هل يمكن لهذا الإله الموجود أن يكون مخادعاً؛ إذ ما لم يتّضح هذان الأمران، لا أظنّ أنّه سيكون بمقدوري الوصول إلى اليقين أبداً<sup>[٣]</sup>. كما أشار ديكارت في نهاية الفصل الثالث عشر من القسم الأول من «أصول الفلسفة» إلى هذه المسألة، وقال: إنّ عقولنا لا تستطيع الحصول على أيّ معرفة قبل الوصول إلى خالقها<sup>[٤]</sup>.

يطلق ديكارت مصطلح «الجوهر» على الله<sup>[٥]</sup>، ويقول في تفسير هذا المدعى: لا شكّ في أنّ المفاهيم التي تحكي عن الجوهر، هي شيء أكبر؛ وبعبارة أخرى: تحتوي على المزيد من الواقعيّة الذهنيّة؛ أي أنّها بواسطة الحكاية تشتمل على مرتبة أعلى من الوجود أو الكمال، مقارنة بتلك المفاهيم التي تحكي عن مجرد الحالات أو الأعراض فقط<sup>[٦]</sup>.

إن إطلاق الجوهر على الله وتعريفه لا يتماهى مع الفلسفة المسيحيّة، تقدّم التعريف على الإثبات، يعني تقدّم الماهية على الوجود؛ في حين أنّ الفلسفة المدرسيّة - ولا سيّما فلسفة توما - تخضع لتأثير نظريّة الخلق الوجودي، وقد كانت فلسفة الوجود والإله الوجودي في العصور الوسطى تحظى بالاهتمام الكبير في ظلّ غلبة التفكير المسيحيّ والمدافعين عنه من أمثال أوغسطين وتوما. وقد ابتعد ديكارت عن هذا المنهج الفكريّ من خلال إطلاقه الجوهر على الله، كما لا يُطلق

[١]- انظر: ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفه ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الثامن عشر، ص ٢٣٦ - ٢٣٨، ١٣٧٦ هـ ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه، الأصل الثاني والعشرين، والأصل السابع والعشرين، ص ٢٤١ - ٢٤٤.

[٣]- انظر: المصدر أعلاه.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٣٥.

[٥]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص ٦٣، ١٣٨١ هـ ش.

[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٥٧.

الجوهر على الله في الفلسفة الإسلامية أيضاً؛ وذلك لأن تقسيم الأمور إلى الجوهر والعرض هو من شؤون الماهية؛ في حين أن الله وجود بحت وبسيط؛ فالله ليس بجوهر ولا عرض.

يذهب ديكارث في الصفات المذكورة إلى التأكيد على مفهوم (اللامتناهي) كثيراً؛<sup>[١]</sup> إذ هو متهم بأنه قد جعل تصور الله - الذي يراه بنفسه من نوع التصورات الفطرية - يسعى إلى إثبات أن الله بوصفه لامتناهياً، ليس من جعل ذهنه المتناهي.

ينفصل ديكارث من خلال إطلاق الجوهر على الله، والتوسل بإثباته لنيل العلم والمعرفة عن الله الوجودي؛ أي الإله المذكور في الفكر المسيحي؛ ولا شك في أن الله الذي يؤمن به ديكارث هو ذات الإله في المسيحية، بيد أن ديكارث إنمّا كان يتعامل مع نظام الاكتشاف والإثبات، دون نظام الوجود والثبوت. الله هو المتقدم في نظام الوجود، وأمّا في فكر ديكارث، فيكون التقدم للنفس المتناهية، ومن هنا فإن ديكارث يضطرّ إلى إثبات النفس أولاً، ثم يثبت الله في مرحلة لاحقة، وهكذا فإن الله في النظام الفلسفي لديكارث منتسب إلى فكر الإنسان؛ سواء أكان من حيث كون فكر الإنسان هو المبدأ في إثبات وجود الله، أم من حيث أن الله مطروح في الرؤية الإبستمولوجية دون الرؤية الأنطولوجية، وقد ذكر ديكارث ثلاثة براهين على إثبات وجود الله، وهي: البرهان الوجودي (بتقريرين)، وبرهان التجارة أو برهان الأمانة.

### بيان ديكارث وتقريره للبرهان الوجودي

المبدع الأوّل لهذا البرهان في التفكير الفلسفي المسيحي هو سانت أوغستين<sup>[٢]</sup>، ولكن بما أن أنسلم تداوله في تاريخ الفلسفة، فقد ارتبط هذا البرهان باسمه<sup>[٣]</sup>. لقد تجلّى هذا البرهان منذ العصور الوسطى فصاعداً، وتمّ تفسيره والاستفادة منه وتوظيفه على أشكال متنوعة<sup>[٤]</sup>، ويعدّ هذا البرهان الوجودي من بين أكثر البراهين إثارة للبحث والجدل، فقد كتب كل من المخالفين والموافقين عن هذا البرهان بصخب. لقد ذكر أنسلم هذا البرهان في كتاب (بروسلوغيون)<sup>[٥]</sup> مع أجوبته على اعتراضات غونيلو وهو من المنتقدين المعاصرين له<sup>[٦]</sup>.

[١]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٦٤.

[٢]- انظر: جيلسون، أنين، نقد تفكير فلسفي غرب (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ١٥٠، انتشارات حكمت، طهران، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.

[3]- See: Jordan, Howard Sobel, 2004, Logic and Theism (Arguments For and Against Beliefs in God), Cambridge University Press. P. 59.

[4]- See: Ibid, p. 29 - 96.

[5]- Prosligion.

[6]- See: Anselm, St, 2004, The Cambridge Companion to Anselm, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.2004: ch: 2 - 5.

إنّ آراء العلماء حول هذا البرهان مختلفة للغاية، فبينما ذهب بعضهم إلى اعتباره فاقداً للاعتبار والقيمة، وأنّه مجرد تلاعب بالألفاظ، ذهب بعضهم الآخر إلى الإشادة والثناء على آسلم بسببه<sup>[1]</sup>. وقد قام ديكارت بإعادته بأسلوب جديد، وعمل على توظيفه في إثبات عقائده الفلسفيّة، وقد حظي تقرير ديكارت للبرهان الوجوديّ - بسبب طريقة بيان الموضوع وللأسباب السياسيّة الخاصّة بعصر النهضة - باهتمام من قبل المفكرين على نطاق واسع. لقد ذكر ديكارت نقطة<sup>[2]</sup> تدور حولها كثير من الأبحاث الجديدة في حقل البرهان الوجوديّ؛ وهي أنّ الوجود بالنسبة إلى الله خصيصة ذاتيّة؛ بمعنى أنّ الله من دون هذه الخصيصة الذاتيّة (الوجود) لا يمكن أن يكون إلهاً؛ كما لا يمكن للمثلث أن يكون مثلثاً بعد تجريده من خاصيّة الذاتيّة.

لقد قدّم ديكارت تقريرين عن البرهان الوجوديّ؛ التقرير الأوّل يقوم على أساس الاستفادة من مفهوم «الموجود الكامل مطلقاً» الذي يستلزم وجوده، ويقول ديكارت في هذا الشأن: «لا أجد مفهوم الوجود الكامل المطلق في ذهني أقلّ من مفهوم أيّ شكل أو عدد على نحو القطع واليقين، وعلى هذا الأساس فإنّ اليقين بوجود الله في ذهني يجب أن يكون - في الحد الأدنى - على مستوى يقيني بالحقائق الرياضيّة»<sup>[3]</sup>.

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

عندما أفكر في الله بدقّة أكبر، أرى بوضوح أنّ الوجود لا ينفكّ عن ماهيّة الله، كما لا ينفكّ مجموع زوايا المثلث بزوايتين قائمتين عن ماهيّة المثلث؛ لا يمكن للذهن أن يتصوّر إلهاً فاقداً للوجود، تماماً كما لا يمكن له أن يتصوّر جبلاً دون سفح<sup>[4]</sup>.

وعلى هذا الأساس فإنّ ديكارت يُدخل مفهوم «الموجود الكامل بالمطلق» في برهانه الوجوديّ، وهذا الأمر هو الذي تسبّب بتحريك وإثارة كثير من الأبحاث بعد القرن السابع عشر للميلاد حول البرهان الوجوديّ.

[1]- See: Mackie, J. L, 1982, The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God. Oxford university Press.1982: p. 41.

[2]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص 3 - 5، 1381 هـ ش؛ ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الخامس عشر، ص 14 - 15، 1376 هـ ش.

[3]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص 85، 1381 هـ ش.

[4]- انظر: المصدر أعلاه، ص 86.

## نقد البرهان الوجودي لديكرت

إنّ البرهان الوجودي لديكرت في إثبات وجود الله ليس جديداً، وقد اقتبس في الغالب من الفلسفة المدرسيّة، ولا سيّما من أنسلم. وتكمن جاذبيّة بيان ديكرت لهذا البرهان في أنّه يعمل على تفسير وبيان رؤيته الميكانيكيّة والهندسيّة للعالم من خلال اللجوء إلى إثبات وجود الله.

لقد واجهت تقارير ديكرت للبرهان الوجودي منذ البداية مخالفة من قبل منتقديه المعاصرين له، من أمثال كاتروس<sup>[1]</sup> قس ألكمار<sup>[2]</sup>، وبير غاسندي؛ بيد أنّ الانتقاد الجادّ هو الذي أورد عليه من قبل إيماوثيل كانط. وفيما يلي نقل انتقادات هؤلاء المفكرين الثلاثة. وأمّا البحث والمناقشة الأوسع بشأن هذه الانتقادات - وهي كثيرة - فيحتاج إلى مجال آخر.

لقد ذهب كاتروس - في مواجهة ديكرت - إلى الاعتقاد<sup>[3]</sup> بأنّ البرهان الوجودي إنّما يثبت الوجود الذهنيّ - وليس الوجود الحقيقيّ - لله. يضاف إلى ذلك أنّه يدّعي<sup>[4]</sup> أنّ الألفاظ المركّبة من قبيل «الأسد موجود»، إنّما تكون ضروريّة من الناحية الذهنيّة، بشرط أن يكون التركيب باقياً، إلّا أنّ هذا الأمر لا يثبت أنّ مثل هذا الأسد يجب أن يكون موجوداً. وأنّ الفرد لكي يُقرّ بوجود الأسد، يجب عليه أن ينظر في الأسد بالتجربة لا بالمفهوم الضروريّ.

كما جادل بير غاسندي الشكّك في البرهان الوجودي لديكرت، قائلاً: إنّ ديكرت قد خلط الوجود بالصفة، وقد جاءت بعض اعتراضات غاسندي على النحو الآتي<sup>[5]</sup>:

- إنّ الوجود ليس صفة، لا بالنسبة إلى الله، ولا بالنسبة إلى المثلث.

- إنّ نسبة الله والمثلث إلى الوجود واحدة؛ فالله لا يحتاج إلى الوجود بشكل أكبر من حاجة المثلث إلى الوجود؛ لأنّ ذات كلّ واحد منهما يمكن تصوّرها بمعزل عن وجودهما.

أمّا الإشكال الأوّل لكانط فهو: إنّ الانتقال من عالم التصرّو - أي المستوى المنطقيّ - إلى عالم الحقيقة والوجود العينيّ فاقد للشرائط اللازمة والمطلوبة، فلا يمكن أن نستنتج الوجود الخارجي لله، من خلال القول: (إنّ الله وجود كامل مطلق، أو القول إنّه موجود لا يمكن تصوّره ما هو أكبر منه).

[1]- Catus.

[2]- Alkmaur.

[3]- انظر: ديكرت، رينيه، اعتراضات و پاسخها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي م. أفزلي، ص ٩٨، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٤ هـ ش.

[4]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٠٠.

[5]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٣٦٥-٣٨٨.

الإشكال الثاني لكانط هو أنّ الوجود ليس محمولاً حقيقياً أو صفة إيجابية. وإنّ الوجود لا يمكن أن يكون واحداً من خصوصيات مفهوم الله؛ لأنّه لا يضيف شيئاً إلى مفهوم الموضوع<sup>[١]</sup>. وبطبيعة الحال ترد بعض الإشكالات على هذا النقد من قبل كانط، ولكن لا يتسع هذا المقام إلى بيانها<sup>[٢]</sup>.

ونكتفي هنا بالإشارة إلى أنّ مناشئ الإشكالات التي أوردها إيمانويل كانط على البرهان الوجودي هي الملاكات التجريبية، ومن هنا فإنّ أغلبها غير وجيه، وبطبيعة الحال لسنا هنا بصدد تعزيز أسس البرهان الوجودي وأركانه، وإنّما المراد هو عدم اعتبار أغلب هذه الإشكالات.

### برهان العلامة التجارية

لدى ديكارت برهان آخر على إثبات وجود الله، وهو (برهان التجارة) أو (برهان العلامة التجارية)، وقد تمّ بيان هذا البرهان في كتاب التأملات على النحو الآتي<sup>[٣]</sup>:

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 فإنّ مفهوم الكمال المطلق يعتبر - من وجهة نظر ديكارت - مساوياً لمفهوم الله، والله 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 التعجّب قطعاً من أنّ الله عندما خلقني، قد أودع في فطرتي هذا المفهوم ليكون بمثابة العلامة التي يضعه الصانع على صناعته»<sup>[٤]</sup>.

### نقد برهان العلامة التجارية

إنّ من أهمّ الاعتراضات على ديكارت في هذا الخصوص هو تطابق المفاهيم الفطرية مع

[١]- انظر: كانط، إيمانويل، سنجش خرد ناب (تقويم العقل الخالص)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مير شمس الدين أديب سلطاني، ص ٦٥٠ - ٦٦٦، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

[٢]- انظر: حسن زاده، صالح، سير و تطور مفهوم خدا از ديكارت تا نيچه (مسار وتطور مفهوم الإله من ديكارت إلى نيته)، ص ٢٣٥ - ٢٣٨، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).

[٣]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، التأمل الثالث، ١٣٨١ هـ ش.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٧٠.



متعلقاتها الخارجية. يذهب كلُّ من كاتروس وغاسندي إلى الاعتقاد بأن مفهوم الله وصفاته والمفاهيم الأخرى - التي يدعي ديكارت فطريتها - ليست فطرية، فهذه المفاهيم ناشئة من عوامل وأسباب أخرى، وذهن الإنسان قد صاغها من خلال التصرف في سائر المفاهيم<sup>[1]</sup>.

يقول جان لوك: «لا وجود للأصول الفطرية في الذهن»<sup>[2]</sup>. وقال في الجواب عن الاستدلال القائل: إن «الاتفاق العام» يعتبر دليلاً على وجود الأصول الفطرية: «إن الاتفاق العام لا يُثبت فطرية شيء ما»<sup>[3]</sup>.

وقال ديفيد هيوم تبعاً لجان لوك ومتأثراً به: «ليس لدينا تصوّرات فطرية أصلاً، وليس لدينا سوى تصوّرات حصلنا عليها بتأثير من تجاربنا»<sup>[4]</sup>.

إنّ فطرية المفاهيم - بالمعنى الديكارتي - غير قابلة للإثبات. ويذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأن طبيعة الذهن تقتضي أن تكون جميع مفاهيمنا فطرية؛ ولكن أيّ مفاهيم؟ هل المراد هو المبادئ العامة للمعرفة الإنسانية من قبيل: أصول «الهووية» و«عدم التناقض»؟ فإذا كان كذلك، فلماذا يغادر الأطفال والبُله وحتى الكثير من الناس العاديين هذه الدنيا، دون أن يكتشفوا هذه المبادئ<sup>[5]</sup>.

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، فقال مرسن وغاسندي في اعتراضاتهما حول نفي التكافؤ العليّ:

أولاً: إنّ هذا الأصل لا يجري إلّا في العلية المادية.

ثانياً: إنّ 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.

[1]- انظر: ديكارت، رينيه، اعتراضات و پاسخ ها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفصلي، المجموعة الثانية والخامسة، ١٣٨٤ هـ ش.

[2]- انظر: لوك، جان، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم البشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: رضا زاده شفق، ص ٢٩، انتشارات شفيقي، ١٣٨١ هـ ش.

[3]- انظر: المصدر أعلاه، ص ٢٩.

[4]- See: Hume, David, 1968, A Treatise of Human Nature, Oxford: The Clarendon Press. p. 160.

[5]- انظر: جيلسون، أتين، نقد تفكر فلسفي غرب (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ١٦٠، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.

رابعاً: حتى لو لم تكن تلك الذات المتعالية موجودة، أو لم نكن نعلم بوجودها، مع ذلك هناك أرضيات كافية لتصوير تلك المفاهيم وبلورتها في أذهاننا<sup>[١]</sup>.

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

الضعف الآخر الذي يعاني منه استدلال ديكارت في برهانه أنه يدعي 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 يدعيها له. ويستفيد ديكارت في نسبة هذه الصفات إلى الله من منهجه الفلسفي (امتلاك الإدراك الواضح والمميز لكل أمر)؛ ولكنه على الرغم من ذلك يواجه بعض المشاكل الفلسفية في فهم حقيقة الله، فديكارت 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 والمحددة، في حين أن صحة وحقيقة الإدراك الواضح والمحدد يتوقف على إثبات وجود الله.

### الهيئات ديكارت في ضوء تقويم الفلاسفة الإسلاميين

على الرغم من أن الغرب كان سباقاً في تفصيل برهان الوجود، إلا أنه لم يتم التعاطي معه بجديّة بين أوساط المفكرين المسلمين، ومع ذلك ثمة من عمل على تقويمه. يقول آية الله جوادي آملي: (إن إنكار الوجود الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكبر منه، لن يستلزم التناقض في الخارج؛ وذلك لأنّ هذا العنوان بالحمل الذاتي الأولي أكبر، وبالحمل الشائع الصناعي ليس أكبر)<sup>[٢]</sup>. أمّا الإشكال الآخر الذي يرد على مقترح آنسلم (وديكارت) من وجهة نظر الأستاذ جوادي آملي، فهو أنه ليس

[١]- انظر: ديكارت، رينيه، اعتراضات وپاسخها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي م. أفضل، المجموعة الثانية والخامسة، ص ١٣٥ و٣٣١، ١٣٨٤ هـ ش.

[٢]- انظر: جوادي آملي، عبد الله، تبیین براهین اثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله)، ص ٥٤، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).

عاجزاً عن إثبات الضرورة الأزليّة فحسب، بل وهو عاجز عن تثبيت الضرورة الذاتية أيضاً<sup>[١]</sup>.

يذهب الأستاذ الشيخ مرتضى المطهري إلى القول إنّ البرهان الوجوديّ بسبب فصل ذات الأشياء عن الوجود، وفرض عروض الوجود على ذات الموجود من قبل، ضعيف وفاقد للاعتبار<sup>[٢]</sup>، ويأتي المزيد من التأكيد من قبل الأستاذ الشيخ المطهري حيث يقول: إنّ برهان أنسلم لإثبات وجود الله غير مناسب، ولا يرقى إلى مستوى برهان الصديقين لصدر المتألّهين. والنتيجة هي أنّ البرهان الوجوديّ دليل مبهم وغير معتبر، ويقوم على مغالطة من نوع مغالطة الخلط بين مفهوم الوجود ومصداقه.

وقد ذهب العلامة محمّد تقي الجعفريّ - بعد بحث تفصيليّ مطوّل، واستبدال كلمة (الوجودي) في عنوان البرهان بكلمة (الوجودي) - إلى تأييد هذا البرهان، وعمد إلى الإجابة عن الإشكالات والاعتراضات الواردة عليه، أو قام بتأويلها<sup>[٣]</sup>.

وقد عمد بعض أصحاب المعرفة - ومن بينهم الحكيم المتألّه الآغا محمد رضا قمشّي في حاشيته على كتاب (تمهيد القواعد)، وبعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين<sup>[٤]</sup> - إلى إقامة البرهان على إثبات وجود الله، على طريقة وأسلوب استدلال أنسلم، بيد أنّ هذه المقالة لا تتسع لبحثها ومناقشتها.

الإشكال الآخر الذي يرد على ديكرت أنّه يصوّر لله منشأً ذهنيّاً داخليّاً، في حين يذهب العلامة الطباطبائيّ إلى أنّ الله هو عين الوجود الخارجيّ الذي لا يمكن للذهن أن يتّسع له: (إنّ ذاته - سبحانه وتعالى - هي الهوية الحقيقيّة الخارجيّة، حيث يكون بها قوام وظهور كلّ هويّة أخرى في الخارج)<sup>[٥]</sup>، فليس الذهن هو الذي اجترح مفهوم الله؛ بل الله هو عين التحقق الخارجيّ.

النقطة الأخرى هي أنّ أسلوب ديكرت في معرفة الله، هي الاعتماد على المعرفة العقلية، وهي محدودة للغاية؛ بمعنى أنّ العقل بالنظر إلى إحساس التصوّر الواضح والتميّز، يتّجه إلى معرفة

- [١]- انظر: جواد آملّي، عبد الله، تبين براهين إثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله)، المصدر أعلاه، ص ٥٦.  
 [٢]- انظر: الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي)، بحاشية الشيخ مرتضى المطهري، ص ٩٤ - ٩٦، نشر صدرا، قم، ١٣٥٠ هـ ش. (مصدر فارسي).  
 [٣]- انظر: الجعفري، محمّد تقي، تفسير نقد و تحليل مثنوي (تفسير ونقد وتحليل المثنوي)، ج ١٢، ص ١٩ - ٣٧، انتشارات إسلامي، طهران، ١٣٦٨ هـ ش. (مصدر فارسي).  
 [٤]- انظر: حائري، مهدي، كاوش هاي عقل نظري (بحوث في العقل النظري)، ص ١٧٥، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦١ هـ ش. (مصدر فارسي).  
 [٥]- انظر: العلامة الطباطبائي، السيد محمّد حسين، رسائل توحيد (الرسائل التوحيدية)، ص ٧١، مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات اسلامي، قم، ١٣٨٧ هـ ش.

الله؛ في حين أنّ الفلسفة الإسلامية ترى أنّ المعارف الشهودية والوحيانية ضرورية أيضاً في إدراك حقيقة الوجود، وعليه فإنّ معرفة الله في الحكمة والفلسفة الإسلامية بالإضافة إلى المعرفة العقلية، تكمن في معرفة الله الفطرية والدينية، وهذه أغنى وتخلو من الإشكال<sup>[١]</sup>.

كما أنّ الواقعية في الفلسفة الإسلامية - بخلاف ديكرت - متقدمة على العلم التصوري؛ بمعنى أنّ العالم الخارجي يتقدّم على التصوّر العلمي؛ ومن هنا تكون العلوم تابعة أبداً للحقائق العينية: (إنّ معنى التدبير العقليّ عندنا هو أنّ نطبّق أفعالنا الصادرة منّا 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 العقلية تابعة للقوانين العقلية، وهي تابعة للنظام الخارجي لكنّ الربّ المدبّر للكون فعله نفس النظام الخارجي المتبوع للقوانين العقلية، فمن المحال أن يكون فعله تابعاً للقوانين العقلية)<sup>[٢]</sup>. وإن قوله تعالى: ﴿قُسْبَحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصْفُونَ﴾<sup>[٣]</sup>، ينزه الله سبحانه وتعالى عن التوصيف والتعريف، في حين أنّ ديكرت يعمد إلى تعريف الله من خلال إطلاق صفة الجوهر عليه.

إنّ إطلاق الجوهر على الله ممتنع في الفلسفة الإسلامية؛ وذلك لأنّ تقسيم الموجود إلى الجوهر والعرض إنّما يتعلّق بالماهية، في حين أنّ الله وجود بسيط. ويذهب ديكرت إلى أنّ الله منشأ الوجود كما هو منشأ الماهية أيضاً، في حين أنّ الحاج الملائهادي السيزواري يرى أنّ هذا القول (القول بأصالة الماهية والوجود)، يستلزم الخروج عن توحيد الحقّ تعالى<sup>[٤]</sup>.

لإله ديكرت شأن معرفي (إبستمولوجي)، في حين أنّ للإله في الحكمة الإسلامية شأنًا وجوديًا (أنطولوجيًا)، وذات الحقّ تعالى وجود بلا حدّ ولا أمد، فهو لا متناهٍ ووجود مطلق وذاتيّ غير محدود، ووجود كلّ شيء مرتبط بوجوده؛ فهو عين الواقعية والتحقّق الخارجي<sup>[٥]</sup>.

الله في الحكمة الإسلامية فاعل مستقلّ ومبدأ لجميع الموجودات ومنشأ وعلّة لتحقّق الوجود؛ فهو علّة جميع العلل المنتهية إليه<sup>[٦]</sup>، في حين أنّ إله ديكرت معلول للعقل والذهن الجزئيّ، وليس له أيّ خلاقية أو فاعلية بالنسبة إلى الوجود، وعلى هذا الأساس فإنّ الوجود ليس معقولاً ولا يقبل

[١]- انظر: العلامة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٦١، ١٣٦٣ هـ ش.

[٢]- المصدر أعلاه، ج ١٤، ص ٣٧٧.

[٣]- الأنبياء (٢١): ٢٢.

[٤]- انظر: السيزواري، الملاهادي، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، ص ١٣، انتشارات علامة، قم.

[٥]- انظر: العلامة الطباطبائيّ، السيد محمّد حسين، نهاية الحكمة، ص ٢٧٣، انتشارات جامعه مدرّسين، قم.

[٦]- انظر: المصدر أعلاه، ص ١٧٦.

التفسير طبقاً لإله ديكرت؛ حيث يُعطي الاستقلال إلى ذات (الأنا المدركة)، ويجعلها أساساً لفهم العالم وإيجاده؛ بمعنى أنه يغيّر موضع المستقل والمطلق ويحلّه محلّ المحدود والتابع.

## صنع الله تعالى في العالم

يرى ديكرت أنّ الحركة المكانية هي وحدها التي يمكن تصوّرها، والحركة في العُرف العام، عبارة عن: (عمل ينتقل به الجسم من مكان إلى مكان آخر)<sup>[١]</sup>. والحركة بالمعنى الأخصّ، عبارة عن: (انتقال جزء من المادّة أو الجسم من مجاورة الأجسام التي تكون على تماس مباشر معه، ونحن نعتبره في حالة من السكون بالمقارنة إلى مجاورته للأجسام الأخرى)<sup>[٢]</sup>.

وقد تحدّث ديكرت - في التحقيق بشأن منشأ الحركة - عن الفاعليّة الإلهيّة؛ لأنّ الله هو العلة الأولى للحركة في العالم؛ وبالإضافة إلى ذلك فإنّه يحتفظ بمقدار ثابت من الحركة في العالم، بحيث إنّهُ على الرغم من تحقّق النقل والانتقال في الحركة، يبقى المقدار العامّ والكلّيّ منها ثابتاً: (أرى بوضوح أنّ الله وحده هو القادر - بما لديه من قوّة تامّة - على خلق المادّة بتحريك وسكون أجزائها، وإنّه يعمل الآن بمشيئته البالغة في العالم على حفظ هذا المقدار من الحركة والسكون الذي أوجده عند خلقها؛ إذ على الرغم من أنّ الحركة مجردّ حالة من أحوال المادّة المتحرّكة، ولكن مع ذلك فإنّ المادّة تحتفظ بمقدار خاصّ من الحركة التي لا تقبل الزيادة والنقصان أبداً، ولو أنّها في بعض أجزائها قد تزيد الحركة أحياناً وتقلّ في أحيان أخرى)<sup>[٣]</sup>. وعلى حدّ تعبير ديكرت<sup>[٤]</sup> فإنّ الله منذ البداية قد مدّ الأشياء بالحركة، وجعل مقدارها - بتوفيقه العام - ثابتاً في العالم.

إنّ مفاد الكلام أعلاه، أنّ الله قد خلق العالم بمقدار معين من الطاقة والقوّة، وأنّ مجموع مقدار الطاقة والقوّة في العالم ثابت؛ فالعالم - في رؤية ديكرت - منذ بداية الخلق لم يكن سوى ماكنة عظيمة، ولا يحدث فيه أيّ شيء جديد، ويبقى كلّ شيء ثابتاً، ويسير في حركته وامتداده ويواصل ذلك على طبق الأصول. يسعى ديكرت إلى استخراج بقاء مقدار الحركة من المقدمات ما بعد الطبيعيّة، أي من ملاحظة الكمالات الإلهيّة:

[١]- انظر: ديكرت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفه ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢٩١، ١٣٧٦ هـ.ش.

[٢]- انظر: المصدر أعلاه.

[٣]- انظر: كابليستون، فريديك، تاريخ فلسفه از ديكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفه من ديكرت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام رضا أعواني، ج ٤، ص ١٦٩، انتشارات سروش علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٨٠ هـ.ش.

[٤]- المصدر أعلاه.

«لا تقتصر كمالات الله على عدم حدوث التغيّر في ذاته، بل كذلك في أنّ فعله بحيث أنّه لا يغيّره أبداً. لقد أظهر الله جميع التغييرات إمّا في العالم أو من طريق الوحي، وعلينا أن لا نفترض تغييرات أخرى في آثاره. يلزم من هذا البيان أنّ الله عند خلق العالم عمد إلى تحريك أجزاء مادّته بطرق مختلفة، وحيث إنّه يحفظ جميع الأجزاء على نسق واحد، وفق القوانين ذاتها التي أجبرها على رعايتها عند خلقها، فإنّه يحتفظ في المادّة على الدوام بمقدار ثابت من الحركة»<sup>[١]</sup>.

كما يمكن - بزعم ديكارت - استنتاج القوانين الجوهرية في الحركة من المقدمات ما بعد الطبيعية: «من خلال هذه الواقعية القائلة إنّ 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»<sup>[٢]</sup>.

### نقدر رؤية ديكارت في بيان صنع الله في العالم

تعبّر المطالب المتقدّمة بأجمعها عن تصوّر «ربوبي»<sup>[٣]</sup> عن العالم، يقول إنّ 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؛ فإنّه قد سعى في جميع فلسفته إلى المرور بالله مرور الكرام، ولكن لم يكن له بدّ في نهاية المطاف من إجبار الله على تحريك العالم بكبسة زرّ، وبعد ذلك لم يعد له شأن بالله»<sup>[٤]</sup>.

ربما كان هذا الفهم القائل بأنّ إله ديكارت هو علّة الحركات الابتدائية، وأنّ العالم بإمكانه بعد ذلك مواصلة حركته دون حاجة إلى تدخّل من الله، واعتراض باسكال عليه بأنّه يريد بذلك إقالة الله، صحيح من جهة، ولكنه لا يصحّ من جهة أخرى؛ وذلك أنّ الله - طبقاً لنظرية ديكارت في باب انفصال آتات الزمان<sup>[٥]</sup> - بالإضافة إلى خلق العالم، يعتبر مبقياً للوجود أيضاً: «... إنّ الجوهر يحتاج في بقائه في كلّ آن من آتات دوامه، إلى ذات القدرة وذات الفعل الذي يحتاج إليه ضرورة في صدوره وصورته المتجدّدة»<sup>[٦]</sup>.

[١]- انظر: كابستون، فريدريك، تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، المصدر أعلاه.

[٢]- المصدر أعلاه، ص ١٧٠.

[3]- Deistic.

[4]- See: Pascal, B., 1952, The Provincial Letters Pense'es Scientific Treatises, William Benton publisher. p. 186.

[5]- Duration.

[٦]- انظر: ديكارت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٦٨، ١٣٨١ هـ.ش.

وقال ديكرت في موضع آخر: (إنّ مجرد تواصل حياتها يكفي دليلاً على إثبات وجود الله)<sup>[١]</sup>. بيان هذه العبارة: أنّنا إذا نظرنا إلى طبيعة الزمان أو مسار حياتنا، فسوف ندرك أنّنا لا نستطيع الشكّ في حقيقة هذا البرهان لإثبات كون الله مبقياً أيضاً؛ وذلك لأنّ الزمان إنّما هو من نوع الأشياء التي تقوم أجزاؤها على بعضها وليست متزامنة؛ وبالتالي فلو كانت العلة التي أوجدتنا في البداية لا تعمل على مواصلة خلقنا في الأزمنة اللاحقة، ولا تعمل على إبقائنا في الوجود، فلا ينتج عن واقعيّة وجودنا الراهن أنّنا سوف نكون موجودين في اللحظة اللاحقة بالضرورة.

وهنا يتجلّى التنافي ما بين الطبيعيات الميكانيكية لديكرت مع ما بعد الطبيعة في لاهوته؛ بناء على نظرية ديكرت في الحركة، يكون الله مجرد علة بداية الحركة، وجميع تحولات الطبيعة تقوم على طبق الأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة بعد ذلك إلى تدخل من قبل الله. ولكن بناء على نظرية «مسار آتات الزمان وانفصالها» يكون الله هو القائم بجميع أمور العالم، وهو علة لكلّ شيء. إنّ تفسير عالم ما بعد الطبيعة لديكرت إنّما يكون ممكناً بقدرة الله الخلاقة والمبقية التي تريد العالم على هذه الشاكلة. لا يوجد في هذا العالم ارتباط عليّ بين الأحداث والحال والمستقبل، وعبارة أخرى: إنّ وجود هذا العالم ليس استمراراً للجواهر الثابتة؛ بل هو توالٍ للوجودات المنفصلة عن بعضها، وعلة كلّ واحد منها إنّما هي القدرة الخلاقة لله لا غير؛ بيد أنّ العالم الطبيعيّ لديكرت حيث هو ميكانيكيّ بالكامل<sup>[٢]</sup>، فإنّه يُدار بالأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة إلى تدخل من قبل الله.

إنّ الشخص الأول الذي اعتبر فلسفة ديكرت مشرفة على أصالة المادة هو لاينتر<sup>[٣]</sup>، حيث إنّ الثابت في العالم الفيزيائيّ - من وجهة نظره - هو مقدار الطاقة دون مقدار الحركة. لقد أخطأ ديكرت حتى من الناحية العلمية؛ وذلك لأنّه لم يتمكّن حتى من إدراك أهميّة مفاهيم من قبيل: الصورة، والطاقة، والقوة أيضاً. كما أشكل لامتري بدوره على ديكرت أيضاً<sup>[٤]</sup>؛ حيث قال إنّ افتراض الله بوصفه معطياً للحركة إلى الطبيعة افتراض زائد، وبطبيعة الحال لا يمكن اعتبار ديكرت - الذي يرى

[١]- انظر: ديكرت، رينيه، فلسفه دكرت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل ٢١، ص ٢٤٠، ١٣٧٦ هـ ش.

[2]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press, p. 123 - 153.

[٣]- انظر: جيلسون، أتين، نقد تفكير فلسفيّ غرب (نقد التفكير الفلسفيّ في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ص ١٩٢، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش؛ ديكرت، رينيه، فلسفه دكرت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٥٧، ١٣٧٦ هـ ش.

[٤]- انظر: المصدر أعلاه.

أنّ الله كمال مطلق وأنّ النفس جوهر مجرد عن المادّة - من المعتقدين بأصالة المادّة؛ ولكن كما لاحظنا، ثمة في أفكاره وآرائه أبحاث يمكن القول إنّها تدعم الأفكار المادّية، وحيث إنّ لم يكن قطعاً من القائلين بأصالة المادّة، يجب اعتبار هذه العناصر جزءاً من التهافت الداخلي في فلسفته، وأهمّ هذه العناصر عبارة عن:

### ١ - البيان الميكانيكي للحياة

إنّ البيان الميكانيكي للعالم هو الجانب المادّي الأهمّ في فلسفة ديكارت، فهو يرى أنّ الأجسام الحيّة هي مجرد ماكنات، وهي لا تختلف عن الأجسام غير الحيّة من هذه الناحية، سوى أنّ الكائنات الحيّة أكثر تعقيداً. يذهب ديكارت إلى الاعتقاد قائلًا: (فيما يتعلق بتوصيف العالم المرئيّ، توصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ العالم على ما يبدو ماكنة لا يمكن ملاحظة غير الشكل والحركة (في أجزاءها))<sup>[١]</sup>. بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث فسّر الأعمال الحيويّة بطريقة ميكانيكيّة<sup>[٢]</sup>.

### ٢ - التشكيك في وجود العلّة الغائيّة

إنّ من بين خصائص التفكير الإلهي والأفكار المعارضة لأصالة المادّة القول بالعلّة الغائيّة. وعلى الرغم من أنّ لدى ديكارت اعتقاد قويّ بالله، إلّا أنّه من خلال الشكّ في وجود العلّة الغائيّة أو إنكار فهمها، قد أعدّ العدة لتعزيز وتقوية أصالة المادّة. إنّ ديكارت في بيان عالم الوجود دون بيان الغاية<sup>[٣]</sup>، يكون قد اقترب من الفكر والفلسفة المادّية، وبطبيعة الحال فإنّ ديكارت لا يقول في تفسيره إنّ الأشياء فاقدة للغاية أبداً، وإنّما كلّ ما يقوله هو أنّنا لا نستطيع التعرف على الغايات.

### ٣ - قبول الجوهر المادّي المستقلّ عن النفس

كان ديكارت يقول بوجود عالمين، أحدهما: العالم الآليّ والممتدّ في المكان، والآخر: عالم الأرواح المفكّرة وغير الممتدّة<sup>[٤]</sup>، وبالتالي ينبغي أن نرى حقيقة النسبة القائمة بين هذين الجوهرين المتباينين، فإذا كان هذان الجوهران مستقلّين عن بعضهما بالكامل، فكيف سيحصل تأثير وتأثر متبادل بينهما، وإن كان يوجد بينهما نوع من الارتباط، فلا يمكن الحصول عليه في

[١]- انظر: ديكارت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفه ديكارت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٢٩، ١٣٧٦ هـ ش.  
[2]- See: Descartes, Rene. ,1988, Selected Philosophical Writings, Translated by John Cottingham and Robert Stooth off, London: Cambridge University Press. p. 201 – 203.  
[3]- See: Ibid, p. 169.  
[4]- See: Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London. p. 164.



هذين الجوهرين؛ لأنّهما متمايزان من بعضهما بالكامل<sup>[1]</sup>. يذهب ديكرت إلى الاعتقاد بأنّ المادة جوهر ممتدّ ومخلوق لله؛ في حين أنّه لا يرى لله - الذي وصفه بالجوهر - صفة الامتداد. وهنا يلجأ ديكرت إلى الله مرةً أخرى لحلّ المشكلة أيضاً<sup>[2]</sup>، وهذا هو الطريق الأقلّ إشكالاً؛ بيد أنّ القول إنّ الجوهر المادّي ممتاز في ذاته من النفس، ولا يوجد أيّ فصل مشترك بينهما، خلق ذريعة بيد القائلين بأصالة المادة، ومهدّ الأرضيّة للأفكار الربويّة<sup>[3]</sup>. إنّ هذا النوع من اللجوء إلى الله، يذكّرنا بإله الفيزيائيين و(الربوبيين)؛ حيث يرجعون إلى الله كلّما احتاجوا إليه في رفع موارد الجهل وحلّ المشاكل العلميّة، ومن هنا كان المشرّعون المخالفون لهذا النوع من الإيمان يعلّقون عليه بالقول تهكمًا: «يجب أن يكون الله راتقًا لفتوق الكون؛ كي يعمل على إصلاحها حيثما وُجدت»<sup>[4]</sup>.

كان المؤمنون يبحثون عن إله كي يعبدوه ويناجوه برغبة وخضوع، وليس الإله المعقول الفلسفيّ. ومن هذه الناحية كان باسكال يصيح ساعة الاحتضار: «إله إبراهيم، إله إسحاق، إله يعقوب، لا إله الفلاسفة والمفكرين»<sup>[5]</sup>. وقد عمد كلّ من إسبينوزا ولايبنتز - بعد ديكرت - إلى العمل على رفع هذا الإشكال من خلال سلب الجوهرية عن المادة الممتدّة بأسلوب وطريقة خاصّة<sup>[6]</sup>.

### نقد رأي ديكرت في بيان اختيار الإنسان

إنّ من بين المشاكل الفلسفيّة الأخرى لديكرت، تطبيق إرادة الإنسان مع التقدير والمشيئة الإلهيّة، فهو لم يقدّم طريقة حلّ محصّلة لهذه المسألة، أو أنّه قد امتنع عن ذلك، وقال في موضع: «نحن على علم ودراية بحياتنا، ولا ينبغي لاعتقادنا بالقدرة الإلهيّة أن يحوّل دون هذا العلم والدراية؛ إذ لا معنى لأنّ نشكّ في شيء نعلمه وندرك أنّه موجود فينا بالتجربة؛ وذلك لمجرد أنّنا لا نستطيع الحصول على موضوع آخر لا يمكن لنا إدراكه بمقتضى طبيعتنا»<sup>[7]</sup>.

[1]- انظر: ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمدى، التأمل الثاني والخامس والسادس، ١٣٨١ هـ ش.

[2]- See: Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London. p. 19.

[3]- الربويّة (deism): الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة، أو الإيمان بدين طبيعي مبني على العقل دون الوحي. (المعرب).  
[4]- انظر: باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، ص ٥٢، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.

[5]- See: Pascal, B. ,1952, The Provincial Letters Pense's Scientific Treatises, William Benton publisher. p. vi.

[6]- See: Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London. p. 190.

[7]- ديكرت، رينيه، فلسفه دكرت (فلسفه ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوشهر صانعي دره بندي، ص ٢٥٢، ١٣٧٦ هـ ش.

وعليه فإن إنكار حرّية الإنسان بسبب عدم إدراك المشيئة الإلهية، يُعد - من وجهة نظر ديكرت - أمراً غير معقول، وفي موضع آخر يرى أنّ العمل الأكثر عقلانية هو الاعتراف بقصور فهم الإنسان، والقول إنّ المشيئة الإلهية غير قابلة للفهم: «لن يرد علينا إشكال إذا قلنا إنّ فكرنا متناه، وأنّ القدرة الإلهية الكاملة غير متناهية؛ وذلك لأنّ الله بقدرته التامة ليس له علم أزلّي بما هو كائن وسوف يكون فحسب، بل إنّ كلّ ما هو كائن وسيكون، متعلّق لإرادته السابقة أيضاً»<sup>[١]</sup>.

وظاهر القضية أنّه عندما يبحث بشأن المسائل الكلامية المرتبطة بالاختيار، يتّخذ بشكل وآخر طرق حلّ مرتجلة، ولا يبذل أيّ جهد حقيقيّ لرفع تناقض هذه الحلول، يُضاف إلى ذلك أنّه يتحدث بطرق متنوّعة في مختلف المواقع؛ من ذلك أنّه في النزاع الكلاميّ المحتدم بين أتباع غومار وأتباع أرمينوس - على سبيل المثال - يعلن عن توافقه مع أتباع غومار<sup>[٢]</sup>، وهذه الموافقة تعني ترجيح نظرية التقدير الأزلّي؛ وذلك لأنّ هؤلاء كانوا يقولون باللفظ الإلهيّ والإرادة الأزلّيّة، إلاّ أنّ ديكرت يتحدث في مراسلاته مع إليزابيث - أميرة بوهيميا - بشكل آخر، حيث يدافع عن حرّية الإنسان، وهنا أيضاً يترك مشكلة إرادة الله واختيار الإنسان دون حلّ، أو أنّه يجدها غير قابلة للفهم والتفسير.

### الفصل بين الأمور الإيمانية والعقلية

لم يكن بمقدور ديكرت في حقل اللاهوت العقليّ أن يدخل إلى المسائل المرتبطة بالله على نحو فلسفيّ دون مواجهة الإله المسيحيّ والتثليث والتجسّم. وللتغلّب على هذه المشكلة الفكرية، تحدّث ديكرت - من خلال الفصل بين الأمور الإيمانية والأمور العقلية - قائلاً: (فيما يتعلق بالأمور الإيمانية الناشئة عن الإلهام الإلهيّ، يجب أن نكون في أحكامنا تابعين للأحكام الإلهية، وأمّا 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)<sup>[٣]</sup>. لا يمكن لديكرت أن يثبت الأمور الدينية بواسطة منهجه ومبانيه الفكرية، وبالتالي فإنّه يتقبّلها دون استدلال. يعمل ديكرت من أجل الوصول إلى الفكر الحرّ على وضع حدّ بين الإيمان والعقل، وهذا يعود في الواقع إلى التراث اليونانيّ، فقد كان اليونانيّون على الدوام يضعون الحدود بين العلم والعقيدة؛

[١] - ديكرت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، ص ٢٥٢، ١٣٧٦ هـ ش.  
[٢] - انظر: كابلستون، فريديك، تاريخ فلسفه از ديكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفه من ديكرت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: غلام رضا أعواني، ص ١٧٩، ١٣٨٠ هـ ش.  
[٣] - ديكرت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل السادس والسبعون، ص ٢٧٦، ١٣٧٦ هـ ش.

حيث عمد المتكلمون المسيحيون في العصور الوسطى إلى رفع هذه الحدود؛ ثم قام ديكارت والفكر الغربيّ اللاحق له بإعادة هذه الحدود إلى موضعها السابق.

وعلى كلّ حال فإنّ الله في فلسفة ديكارت يحتلّ مكانة جوهرية وأساسية بعد الـ (أنا أفكر)؛ بمعنى أنّه كما أنّ ديكارت لا يصل إلى معرفة يقينية دون الله، كذلك فإنّ عالم ديكارت غير قابل للتفسير دون الإله اللامتناهي. إن غاية ديكارت هي تفسير العالم بواسطة العلم اليقيني. ومن هنا فإنّ التوجّه الخاصّ إلى الله - بالإضافة إلى انتماءاته الدينيّة - إنّما ينشأ من نمط تفكيره الهندسيّ، وفي الحقيقة فإنّ إثبات وجود الله يُعدّ أمرًا ضروريًا بالنسبة إلى ديكارت.

يذهب ديكارت إلى الاعتقاد بأنّ نتيجة التحليل العقليّ لمفهوم الله، هي أنّ الله يجب أن يكون موجودًا في الخارج بالضرورة؛ لأنّ هذا المفهوم الذي يمكن تصوّره بهذه الصفات، يجب أن يكون له وجود حقيقيّ، وبذلك فإنّه يتعرّض إلى الازدواجيّة بشأن بيان ماهيّة إلهه. فهو من ناحية يرى أنّ مفهوم الإله الكامل واللامتناهي في ذهنه، يبدو أوضح وأكثر تميّزًا من أيّ مفهوم آخر؛ ولكن ذات هذا المفهوم الواضح والتميّز والحقيقيّ، يُعدّ من ناحية أخرى متعذرًا على الوصف والبيان، ومن هنا نجد أنّ ديكارت يلجأ في بيانه إلى ذكر أمثلة غير وجيهة، من قبيل: الدرّة، والمثلث، والجبل، وما إلى ذلك.

## نقد الهيّات ديكارت

لقد توصل ديكارت من خلال تأصيله لـ (أنا أفكر، إذن أنا موجود)، من التفكير إلى وجود النفس والذات. إنّ رسالة هذا النوع من المعرفة والإستمولوجيا هي أنّ التفكير مستقلّ عن الحياة. يقف التفكير على قمة هرم الوجود؛ تنبثق الأنا المفكرة - بوصفها منشأ للأثر في عالم الوجود - من الإدراك الذهنيّ، وقد كان هذا النوع من التفكير بداية الإنسويّة الجديدة. لقد عمد ديكارت من خلال البدء من الله بمفهومه المسيحيّ وإطلاق الجوهر اللامتناهي عليه<sup>[1]</sup> إلى تنزيل الله من مفهوم (أهيه الذي أهيه)<sup>[2]</sup> إلى حدود الأصل الفلسفيّ (وكونه مقدّمة في إثبات العالم الخارجيّ).

ونتيجة حذف ديكارت وإلغائه لجميع أنواع الواقعيّة الروحانيّة وفهم الطبيعة - حتى الطبيعة الماديّة للإنسان بوصفه شيئًا - ساعد حتّى التفكير الجديد في الأنثروبولوجيا الماديّة، وبالتالي كان

[1]- See: Woolhouse, R. S, 1993, *The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London. p. 190.

[2]- الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: ١٤.

ديكارت يتّجه - دون علم أو قصد منه - نحو الوضعيّة، وبواسطة هذه الوضعيّة تحطّم الرابط بين نظم وناظم الطبيعة وبين جميع المسائل المرتبطة بالأنطولوجيا والعلية. ومنذ ذلك الحين أخذنا نجد أنّ كثيراً من الأنظمة ما بعد الطبيعيّة والميتافيزيقية - بحسب المصطلح - يقوم على نوع من فلسفة الطبيعة، والذي هو في الحقيقة ذات الفرضية الميكانيكية أو المنهج الفيزيائي/الرياضي<sup>[١]</sup>. إنّ هذه الميتافيزيقية لم تكن بالمعنى التقليدي للكلمة، بل هو نوع من التعميم القائم على تحويل الطبيعة إلى رياضيات وكميات، تفصل نظم الطبيعة عن العالم الروحاني والأصول الأخلاقية المهيمنة على حياة الإنسان، وعن كلّ 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.

يعمل ديكارت 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 جيد، وقال في ذلك: (إنّ غاية ديكارت ترمي إلى عزل الإله، لأنّه إنّما يريد لمجرد كبس الزر لتحريك العالم، وإلاّ فإنّه لا يحتاج إليه لأكثر من هذه الغاية)<sup>[٢]</sup>.

يذهب كثيرون إلى الاعتقاد بأنّ فلسفة ديكارت تمثّل منعطفاً في تحوّل اللاهوت العقلي، بيد أنّ جيلسون<sup>[٣]</sup> يذهب إلى الاعتقاد بأنّ التحوّل الحاصل هنا هو من النمط الارتجاعي، فصفات الله في الفلسفة العقلية لديكارت إنّما تنحصر - على ما تقدّمت الإشارة إليه - بتلك التي يمكنها تفسير وجود العالم الميكانيكي لديكارت.

وهنا يتحوّل الله في نفسه - أي الغني المطلق والمختار المطلق والعالم والقائم بذاته - إلى موجود يجد نفسه مضطراً إلى القيام بمهمة تفسير العالم الديكارتية بالإضافة إلى لوازمه (خواصّ وصفات المكان الهندسية والقوانين الفيزيائية) لأقصى درجة ممكنة. ويأتي الاعتراض المشهور من باسكال على هذه النقطة من اللاهوت الديكارتية؛ إذ يقول: (إنّ إله المسيحيين ليس مجرد إله صانع للحقائق

[1]- See: Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press, p. 3.

[٢]- انظر: جيلسون، أتين، نقد تفكير فلسفي غرب (نقد التفكير الفلسفي في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ١٩١، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش

[٣]- انظر: جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٩٢، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.

الرياضية فقط<sup>[١]</sup>. لا شك في كون الإله المسيحي هو الإله الخالق، ولكن ذاته لا تُختزل بمجرد الخالقية؛ إنّما الإله المسيحي عبارة عن الوجود والكينونة: (إنّ الوجود الموجود)، وإذا أراد كان بمقدوره أن يخلق أيضاً؛ بيد أنّ وجوده لا يتوقف على أن يخلق، وحتى (علة وجوده ليست دليلاً على وجوده، ويمكن للإله المسيحي أن يخلق؛ لأنّه في أعلى مراتب الوجود)<sup>[٢]</sup>، في حين أنّ إله ديكرت حتى بوصفه العلة الفلسفية العليا وتشابهه مع إله المسيحية، قد تدنّى إلى حدود الأصل الفلسفي<sup>[٣]</sup>. إنّ هذا الإله ليس هو ذلك الإله الواقعي والتميّز والمتعين والمصدّق؛ بل هو إله مفهومي غير متشخص، ومنتسب إلى تفكير الإنسان<sup>[٤]</sup>. بالالتفات إلى هذه النتائج، لا نجد غرابة في ذهاب هنري مور - ضمن انتقاده الشديد لفلسفة ديكرت - إلى تصويره (على هيئة عدوّ للعقائد الدينية)<sup>[٥]</sup>.

لقد كانت الحكمة في العصور الوسطى - ولا سيّما في تعاليم ومفاهيم أوغسطين وتوما الأكويني - على رأس جميع المعارف البشرية، وكانت تعتبر الوسيلة الوحيدة لصيانة الإنسان من الانحراف الفكري والعقائدي؛ لأنّ موضوعها الأصليّ كان هو الله، وبطبيعة الحال فإنّ ديكرت الذي كان مسيحياً معتقداً، لم يكن مخالفاً لهذه الحكمة، إلاّ أنّه بوصفه فيلسوفاً ناقداً، كان يُنشد حكمة بمعنى العقل الطبيعيّ كما تساعده بواسطة التعرّف على العلل الأوليّة على بيان العالم الماديّ بأسلوب رياضيّ.

إنّ اللاهوت التقليديّ - من خلال تعريف العالم بوصفه غاية - كان يقول: إنّ الله إنّما خلق عالم الطبيعة لينتهي إلى الإنسان (الغاية القصوى للطبيعة)؛ وأمّا ديكرت فإنّه من خلال نفي (التصور القائل إنّ الله قد خلق جميع الأشياء من أجلنا، أو حتى أنّ نفترض أنّ بمقدورنا فهم غايات الله من الخلق)<sup>[٦]</sup>، يعرف الله بوصفه مجرد مبدأ الحركات، ويجيز لأحداث العالم لكي تواصل حركتها بوصفها عجلة رياضية كبرى. وهنا عمد ديكرت أيضاً - من خلال نفي وجود الغاية أو إدراكها - إلى تحويل العالم إلى كائن ميكانيكيّ وماديّ مترامي الأطراف، وأصبح كلّ شيء جاهزاً ليأتي جيلبرت

[١]- انظر: جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، المصدر أعلاه، ص ٩٣.

[2]- See: Aquinas, Thomas. ,1998, Selected Writings, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics p. 360.

[٣]- انظر: جيلسون، أتين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، ص ٩٢، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ.ش.

[4]- See: Pascal, Blaise, 1968, Pensees, Translated by Isaac Taylor, PR. U.S.A, Set in Grolier Ultratype. p. 163 - 173.

[٥]- انظر: كابستون، 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، ص ٨ - ٧٤، نشر سروش، ١٣٦٢ هـ.ش.

[٦]- انظر: ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولى (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد أحمددي، ص ٧٤٥، ١٣٨١ هـ.ش.

وبويل ليشبها العالم بالساعة التي تمّ تنظيمها من قبل الخالق لمرة واحدة، لتواصل حركتها ودوران عجلاتها بعد ذلك بشكل دقيق وموزون، بفضل وتوفيق من الرعاية الإلهية العامة.

## النتيجة

توصّل ديكارت عن طريق تأصيل التفكير من الفكر إلى وجود النفس، ومن خلال النفس توصّل إلى وجود الله. إن رسالة هذا النوع من المعرفة والإبستمولوجيا هي أنّ التفكير يقف على قمة هرم الوجود؛ وإنّ الأنا المفكّرة - بوصفها منشأ للأثر - تندرج ضمن عالم الوجود، إنّ هذا النوع من التفكير يمثل بداية الإنسوية. والله في هذا النوع من التفكير ليس واقعياً ولا متعالياً، بل هو مفهوميّ ومنتسب إلى فكر الإنسان.

عمل ديكارت على تعريف الله وصفاته بحيث يمكنه توجيه رؤيته الميكانيكية والهندسية عن العالم، وهذا يعني تحويل الله الواقعيّ والمعبود إلى أصل فلسفيّ لا يُشبهه الله الحيّ والقادر والمتعالي.

كان اللاهوت التقليديّ - من خلال تعريف العالم بوصفه غاية - يرى: أنّ الله إنّما خلق عالم الطبيعة لغاية، إلّا أنّ ديكارت - من خلال نفي وجود غاية لهذا العالم أو إدراك هذه الغاية - عمد إلى تحويل العالم إلى كائن ماديّ خال من الروح. كان ديكارت يتصوّر أنّ لله منشأً ذهنيّاً، في حين أنّ الله عين الوجود الخارجيّ، ولا يمكن للذهن أن يستوعبه. إنّ منهج ديكارت في معرفة الله عقليّ، وهذا العقل محدود للغاية، وإنّ العقل بالالتفات إلى إحساس التصوّر الواضح والتمايز يتّجه إلى معرفة الله، في حين أنّ الفلسفة الإسلامية ترى أنّ المعارف الشهودية والوحيانية بدورها ضرورية في إدراك حقيقة الوجود أيضاً، كما أنّ الحكمة الإسلامية تنزه الله من التوصيف والتعريف؛ في حين أنّ ديكارت من خلال إطلاق الجوهر على الله، يكون قد قام بتعريفه، بينما لا وجود لإطلاق الجوهر على الله في الفلسفة الإسلامية والحكمة المسيحية.

لإله ديكارت شأن معرفيّ وإبستمولوجيّ، في حين أنّ لإله الحكمة الإسلامية والمسيحية شأنًا وجوديًّا وأنطولوجيًّا، وذات الحقّ تعالى وجود مطلق، كما أنّ إله الحكمة الإسلامية فاعل ومستقلّ ومبدأ لجميع الكائنات، في حين أنّ إله ديكارت معلول للعقل والذهن الجزئيّ لديكارت، وليس له أيّ خلاقية وفاعلية تجاه الوجود، وعلى هذا الأساس لا يمكن تفسير الوجود أو يكون معقولاً بواسطة إله ديكارت. إنّ هذا الإله ليس هو ذلك الإله الواقعيّ والمتعالي في العالم، وليس متعيّنًا ولا مصداقيًّا، بل هو إله مفهوميّ غير متشخص، ومنسوب إلى تفكير الإنسان.

## المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. باربور، إيان، علم و دين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهاء الدين خرّمشاهي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
٣. الجعفري، محمّد تقي، تفسير نقد و تحليل مثنوي (تفسير ونقد وتحليل المثنوي)، ج ١٢، انتشارات إسلامي، طهران، ١٣٦٨ هـ ش. (مصدر فارسي).
٤. جواد آملّي، عبد الله، تبين براهين إثبات خدا (بيان براهين إثبات وجود الله)، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٤ هـ ش. (مصدر فارسي).
٥. جيلسون، أتّين، خدا و فلسفه (الله والفلسفة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: شهرام بازوكي، انتشارات حقيقت، طهران، ١٣٧٤ هـ ش.
٦. جيلسون، أتّين، نقد تفكر فلسفيّ غرب (نقد التفكير الفلسفيّ في الغرب)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ١٤٠٢ هـ / ١٣٧٠ هـ ش.
٧. حائري، مهدي، كاوش هاي عقل نظري (بحوث في العقل النظري)، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦١ هـ ش. (مصدر فارسي).
٨. حسن زاده، صالح، سير و تطور مفهوم خدا از ديكرت تا نيچه (مسار وتطور مفهوم الإله من ديكرت إلى نيته)، نشر علم، طهران، ١٣٨٧ هـ ش. (مصدر فارسي).
٩. ديكرت، رينيه، اعتراضات و پاسخ ها (اعتراضات وإجابات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي م. أفزلي، انتشارات علمي و فرهنگي، ١٣٨٤ هـ ش.
١٠. ديكرت، رينيه، تأملات در فلسفه أولي (تأملات في الفلسفة الأولى)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمددي، ١٣٨١ هـ ش.
١١. ديكرت، رينيه، فلسفه ديكارت (فلسفة ديكرت)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوتشهر صانعي دره بندي، الأصل الرابع عشر والأصل الخامس عشر، ١٣٧٦ هـ ش.
١٢. الربويّة (deism): الإيمان بالله بغير اعتقاد بديانات منزلة، أو الإيمان بدين طبيعيّ مبنيّ على العقل دون الوحي. (المعرّب).
١٣. السبزواري، الملاً هادي، شرح المنظومة، قسم الفلسفة، انتشارات علامة، قم.
١٤. الطباطبائيّ، اصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعيّ)، بحاشية الشيخ مرتضى المطهرّي، نشر صدرا، قم، ١٣٥٠ هـ ش. (مصدر فارسي).

- ١٥ . العلامة الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ١٣٦٣ هـ ش.
- ١٦ . العلامة الطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين، نهاية الحكمة، انتشارات جامعه مدرّسين، قم.
- ١٧ . كابليستون، فريدريك، تاريخ فلسفه از دكارت تا لايب نيتز (تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام رضا أعواني، ج ٤، انتشارات سروش علمي و فرهنگي، طهران، ١٣٨٠ هـ ش.
- ١٨ . كانط، إيمانويل، سنجش خرد ناب (تقويم العقل الخالص)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مير شمس الدين أديب سلطاني، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٦٢ هـ ش.
- ١٩ . الكتاب المقدّس، العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح الثالث، الفقرة: ١٤.
- ٢٠ . لوك، جان، جستاري در فهم بشر (بحث في فهم البشر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: رضا زاده شفق، انتشارات شفيعي، ١٣٨١ هـ ش.

### المراجع الأجنبية

1. Anselm, St, 2004, The Cambridge Companion to Anselm, Edited by Davies, B. and Leftow, B., Cambridge university Press.2004: ch: 2 – 5.
2. Aquinas, Thomas. ,1998, Selected Writings, Edited and translated with an introduction and note by R. Mcinerny, New York: Penguin Classics.
3. Descartes, Rene. ,1988, Selected Philosophical Writings, Translated by John Cottingham and Robert Stooth off, London: Cambridge University Press.
4. Hume, David, 1968, A Treatise of Human Nature, Oxford: The Clarendon Press.
5. Jordan, Howard Sobel, 2004, Logic and Theism (Arguments For and Against Beliefs in God), Cambridge University Press.
6. Mackie, J. L, 1982, The Miracle of Theism, Arguments for and Against the Existence of God. Oxford university Press.1982.
7. Osler, Margaret, 1994, Divine Will and the Mechanical Philosophy, Cambridge University Press.
8. Pascal, B. ,1952, The Provincial Letters Pense's Scientific Treatises, William Benton publisher.
9. Woolhouse, R. S, 1993, The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics, London.



# في تأويل ديكارت

## عن معنى التفكير به غريباً وعريباً

إدريس هاني [\*)]

تحضر هذه الدراسة عميقاً في نظام ديكارت الفلسفي، وقد سلكت مسارها النقدي انطلاقاً من الكوجيتو بوصفه نقطة الجاذبية التي أسست لميتافيزيقا الحداثة وأوقعتها في معاصر لا حصر لها. كما يقوم الباحث الكيفية التي تلقى فيها الفكر العربي وقبلة الفكر الغربي منظومة ديكارت، وكيف جرى التعامل معها والآثار المعرفية السلبية التي ترتبت على هذا التلقي.

«المحرر»

بدا ديكارت حتى اليوم بمثابة واقعة تاريخية في الكون الميتافيزيقي الحديث، ومع أنه زبدة القرون الوسطى وأحد القادة العقلانيين الذين جاؤوا لتلبية دعم الإيمان طبقاً لمخرجات مجمع لوتران، إلا أن تاريخ الفلسفة منحه وسام الأب الروحي للفلسفة الحديثة بلا منازع، ليحتل قمر قيادة تاريخ الأفكار في العصر الحديث، عرف ما بعده انطلاقاً منه، ما يجعله قسيم تاريخ مديد: ما قبل ديكارت وما بعده، وما بعده ينقسم إلى ديكارتيين ولا ديكارتيين. لا زال تسجيل الحضور في مدرك الكوجيتو الديكارتي يفرض نفسه على مجايله، بدءاً من مالبرانس وسبينوزا وليبنيتز، ومروراً بهيغل وكانط ووصولاً إلى هوسرل وهايدغر. لا زال ديكارت ينحت مكانته في راهنية الخطاب الفلسفي، ويفتح المجال لتأويلات عدّة، فغدا لكل ديكارته، إذ لم يبالغ بول ريكور حين اعتبر ديكارت هوسرل ليس هو ديكارت جيلسون أو لابورت أو ألكي<sup>[١]</sup>.

قد لا يسلم بعض الباحثين بصحة هذه الأحكام في تاريخ الفلسفة الحديثة، إلا أن ثمة ما يؤكد على أن ديكارت حاول تجديد الخطاب الأنطولوجي، أي المحاولة التي تعين أن لا تُقرأ فلسفياً

\* - مفكر وباحث في الفلسفة - المملكة المغربية.

[١] - بول ريكور: في مدرسة الفينومينولوجيا، ص ١٩٨، ترجمة عبد الحي أزرقان، مراجعة: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٢٠/بيروت

وحسب، بل وجب أن تُقرأ في سياق جدل المعرفة والسلطة وبنية الخطاب. يشير جونفان روديس لوييس إلى أنّ ديكارت ليس بدعاً فيما أتى به بخصوص تأمل الوجود، فلقد أخذ بقسم وافر من الأنطولوجيا التقليديّة لأسلافه انطلاقاً من أسس جديدة يتجلّى فيها أمران: الانتقال من الفكر إلى الوجود والوضوح<sup>[١]</sup>. وليس في هذا التوصيف ما أنكره ديكارت، فهو سبق وأوضح بأنّ ما تناوله ليس جديداً، بل هو قديم قدم الحقيقة نفسها. هذا الذي سيجعل البداية جريئة تتوسّل بالوضوح والمنهج والاستدلال، ولكن، كما سنرى فيما بعد في ضوء التأمّلات الديكارتية الهوسرليّة، فإنّ ثمّة ما لم يتنبّه إليه ديكارت من سقطات أو التموضع خارج الكوجيتو. ليس الديكارتيون هم من أخلصوا ووفوا لكلّ تفاصيل التأمّلات الديكارتية، فهذا من أسوأ ما ابتليت به الفلسفة حين يكون الحديث عن الأوفياء، فمالبرانس كسبينوزا كلاينتز، يختلفون مع ديكارت في تفاصيل كثيرة، بل ذهب جنفان إلى أنّ سبينوزا ولاينتز -المصنّفين كديكارتين- انطلقا من نقاط مختلفة مع ديكارت، كما صرّحاً بأنّهما خصمان له<sup>[٢]</sup>، وسنرى مع هوسرل أنّ العودة إلى ديكارت لا تعني الاتفاق مع سائر ما أتى به، بل العودة إلى البداية وإعادة التأسيس. لقد مضى ديكارت -وهذه خاصيّة تجربته- إلى النهاية في كلّ مسألة كما زعم ألكسندر كويريه، غير أنّه ينبغي التوقف عند العبارات، حين يتعلّق الأمر بمفهوم العقل والعلم والتجربة الفلسفيّة، فإنّ ديكارت في نظر هوسرل وانتهاءً بهایدغر، لم يكمل المهمّة، ربما في نظر هذا الأخير أسس لانطلاقة أنطولوجيّة خاطئة، لكن خلف هذا التبجيل توجد تلك الحقيقة، وهي أنّ ديكارت دشّن عصراً جديداً في التفكير انطلاقاً 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 منهجياً ارتبط بديكارت إلاّ أنّه، بغضّ النظر عن أهميّة «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 كليّة الآداب، تضيء على هذا المسار الذي بدا فيه ديكارت متممّاً ومخاصماً لأستاذه الشكّاك مونتاني. كان الشكّ فوضى تلتهم كلّ شيء، لكنّ ديكارت قضى على الشكّ المدمر للأسس، إنّه حسب كويريه يتمّم مهمّة الشكّ ولكن في الوقت نفسه يهدمها<sup>[٣]</sup>. وجب فهم العبارة السابقة في السياق التاريخي، أي ديكارت متممّاً وهادماً لشكّانيّة مونتاني.

[١]- جنفان روديس لوييس: ديكارت والعقلانيّة، ص ١١، ت: عبده الحلو، ط ٤-١٩٨٨، دار عويدات، باريس-بيروت

[٢]- م، ن، ص ١٢

[٣]- ألكسندر كواريه: ثلاث دروس في ديكارت، ص ٣٠، ت: يوسف كرم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤

الشكّ التبسيطيّ منهك لنفسه كما رأى مناهضوه من الوهلة الأولى، كيف نشكّ في كلّ شيء، ونمنح الشكّ يقيناً حتى أننا لا نستطيع الشكّ في الشكّ. لقد أوصل ديكارت الشكّ إلى أرضية يقينيّة منها يستأنف البناء الأنطولوجي 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 بهستي بطهران، تناولت فيها باختصار شديد علاقة الفكر بالوجود، وقرأت الكوجيتو قراءة نقديةً مجملّةً في عين أصالة الوجود صدرائياً والكينونة الحاضرة هيدغرياً. جاء في كلام المعقّب حينئذ: علينا أن نكون أمناء حين نتحدّث عن الأموات، ولا شكّ أن المعقّب لم يكن جاداً، لأنّه من خلال كلامه كان يتحدّث خارج مقصود كلامي، والقصد قضية ديكارتيّة بامتياز، والاستيعاب الضروريّ للخطاب هو مطلب تاريخيّ لديكارت أيضاً، وهو يبحث عن تمكين لتأمّلاته، غير آبه بمن لن يُحسن فهمه، فلقد كان من الأوائل الذين اعتبروا الحقيقة قديمة، وبأنّ الالتباس نابع من سوء النية. وقد أخبرني بعض الحاضرين فيما بعد أنّ تلك هي عادة المعقّب المذكور في استفزاز المحاضرين، وهذا أكّد لي بأنّ الأمر يتعلّق بمغالطة يمكن أن نسمّيها: مغالطة الضمير أو المغالطة الائتمانية فيما هو موضوع نظر نقديّ، ويبدو أنّ الرّد المنطقيّ للمغالطة لا يكفي، فلقد كانت مغالطة شديدة التأثير حتى أنّها تركت فيّ أثراً نفسياً بالغاً على مستوى تأنيب الضمير، وإن كنت قطعت يقيناً بعدم جدية كلام المعقّب.

سأعود إلى ديكارت مرة أخرى لإعادة تأويله، ولكن في الوقت نفسه من أجل نحت راهنيته من باب العودة إلى الأصل. لقد كان ديكارت منهمكاً بأسئلة كونية، وكان يرى في عالم المسيحية وتعاليمها ذروة المعقول والمنقول، إنّما ينقصها الطريقة الفلسفية للدفاع عن حقائق الإيمان، والأهمّ من كلّ ذلك، أنّ ديكارت كما سنرى في «التأمّلات» وقبله في خطاب المنهج، فيلسوف جادّ غير مخاتل، يمنح الأشياء القدر الكافي من التأمّل ويذهب كما عقلاء عصره من أمثال وليام الآكامي (William of ockham) إلى أقصى ما يمكن من الاقتصاد في العلم، وذلك في محاولة للقبض على أقصى الوضوح. إنّه يسوس استدلالاته بعمق، ولكن دون عنف، لقد كان مدركاً لخطورة عصره؛ لذلك كان مجاملاً بارعاً لسلطة الكنيسة.

إنّ التأمّل في «التأمّلات»، يساعدنا على فهم «الإبستيمي» بالمعنى الفوكونيّ، الرابض خلف

هذا الأثر. لقد كان الخطاب الكنسيّ قد واجه خطاباً شديداً الاستهتار بما كان يبدو بديهياً، غير أنّ هذه البديهية كما تراءت لديكارت، هي بديهية تستمد عناصرها من مجتمع المؤمنين، ولكنها عاجزة عن إقناع من ليس جزءاً من هذا الاعتقاد. عقلنة الكلام المسيحيّ، وكأنه يستعيد ويجدد أمراً تراءى له قديماً، غير أنّ الرغبة الملحة في هذا التحيين، هي قضية يفرضها الحجاج وتتطلع إلى تعزيز المنهج والكشف على البدايات الصحيحة. كان ديكارت هو عصاره عقلانية العصور الوسطى، يعيدنا بكيفية أكثر اقتصاداً إلى القديسين سان أوغسطين وأنسلم، لحظة الذروة في علم الكلام الكنسيّ، وتجاوزهما في الوقت نفسه.

إذا شئنا الوقوف عند مفهوم الإبتيميّ، فإنّ ديكارت هو تعبير عن مفترق طرق، هو فرصة سانحة للكلام الكنسيّ ولتدشين عصر الإيمان العقلانيّ، عصر إيمان جديد، عصر تناول قضية الإيمان بمستوى من البراهين متاح من عقلانية القرن الوسيط ولكن بمنهجية ووضوح فلسفيين أكبر. هل هو يا ترى افتتاح رسمي للعصر الحديث أم تأكيد على ذروة القرون الوسطى في التفكير؟ هل سنقرأ ديكارت كبداية أم كنهائية؟ في أيّ زمن فلسفيّ يتعين قراءة التجربة الديكارتية؟

حين كنت أتبرّى من الديكارتية أو على الأقلّ أحذر من غلوها واشتغالها تحت ضغط الشكّ العام لعصره، كنت في الحقيقة أتبرّى من الفهم المتداول عن الديكارتية، وكان هذا همّ ديكارت مسبقاً، أي الخوف من سوء الفهم، على الرغم من أنه أشار في التأمّلات إلى أنه يدرك مسبقاً أنّ قسماً ممن سيقرواونه دون التخلّص من تشويش الحواس والمسبقات لن يستفيدوا شيئاً. والحقيقة أنّه توجد مساحة كبيرة عند ديكارت لم تُفهم كما ينبغي، وهي أرضية صالحة لقيام تأويل متجدّد للكوجيتو الديكارتية، وهو ما سأقوم به هنا تدريجياً. فالفيلسوف بما أنّه يشتغل في حقل متخّم بالمفاهيم، هو سابق لعصره على أيّ حال، لا شيء في عصره يُدرك كما يُدرك أيّ خطاب آخر، وحظّ ديكارت من التأويل كبير، فما هي تاريخية الكوجيتو الديكارتية؟

## هل كان ديكارت غزالياً؟

أخفى ديكارت مصادره كما هو ديدن فلاسفة عصره وما بعده. فالبحث عن أصل للتفكير دفاعاً عن معتقد الكنيسة أو عن الميتافيزقا الغربية، يبرّر تجاهل حقبة من تجارب الفلسفة الإسلامية. ولا شكّ أنّ ثمة من حاول اكتشاف ما بين أبي حامد الغزالي ورينيه ديكارت من اشتراك، لا سيّما في مسألة الشكّ المنهجيّ وجرأة التفكير بتجرّد، غير أنّ هذا أمر لم يكن في نظري -على الأقل- في حاجة إلى برهنة. لم يهتمّ ديكارت باعتماد الفلسفة سبيلاً لدعم اللاهوت فقط، بل أكّد في التأمّلات

على أهميّة تحديث براهينها ما دامت الحقيقة قديمة. يحيلنا هذا إلى العمليّة التي قام بها الغزاليّ ليتقاسم تجربته المعرفيّة ومراحل الوعي بالأشياء بناء على الشكّ. كان الغزالي بعد أن صفّ صنوف المتصدّين للمعرفة في زمانه وفي مقدّماتهم المتكلّمين، يبحث عن طريق جديد ومركّز تنهض عليه أولى اليقينيّات. حصل عندي هذا الانطباع حينما قرأت المنقذ من الضلال في طفولتي، كان حدسي الطفوليّ قد حسم بأنّ ثمة تشابهاً لا يمكن إنكاره البتّة، لكنّي نظرت إلى الأمر بحسن نيّة وبراءة الطفل، وسيكبر ذلك الانطباع، حيث بدا لي ما بين «المنقذ من الضلال» والتأمّلات، ما لا يمكن تفسيره بالتوافق التّخاطريّ، ووقوع الحافر على الحافر. لا شكّ أنّ كتابات الغزاليّ وابن سينا، مما تمّ نقله إلى اللاتينية، قد شكّلت رافداً لفلسفة اللاهوت، كما شكّلت مصدراً معرفياً كبيراً خلال القرن الوسيط. كانت مصادر الفلسفة الإسلاميّة تمثّل حاجة، وفي الوقت نفسه تحدياً 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 التأمّلات الديكارتيّة.

لا أريد الوقوف عند ظاهرة تجاهل تجارب العالم الإسلاميّ في الممارسة الفلسفيّة الوسيطة من قبل فلاسفة النهضة الغربيّين، ديكرات في التأمّلات، دايفيد هيوم في موضوع السببيّة تحديداً، تجاهل لم يعفهم من الإخلال بالأمانة العلميّة، نظراً لأنّهم كانوا يبحثون عن الـ «Arche»، أي عن نقاء الأصل الأوروبيّ وربطه بالإغريق إيتيمولوجياً، وبالجرمان كميراث تداوليّ، حتّى أنّهم تجاوزوا الرشدية اللاتينيّة. لكن لا تفوتنا الإشارة إلى هذا التّأثير الديكارتيّ بموقف الغزاليّ، ربما فيما ساقف 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 بعيداً في تكلف هذا التخطيء وإيجاد بديل من بيت صوفي<sup>11</sup>، بينما الكوجيتو لم يفعل سوى تغيير عبارة للغزاليّ: أنا أريد إذن أنا موجود وقادر أو إنسان، حيث أفرد زكي نجيب محمود في كتابه رؤية

[1]- زعم طه عبد الرحمن في ردّه هذا على ما سماه شاهداً قطعياً ضدّ منازعات خصومه، أورده في الختام لكنه كان أحرى أن يورده في مقدّمة الاستدلال، بأنّ صديقاً نقل له ورقة مكتوب فيها بيت شعريّ بعد أن قرأ صيغة انظر تجد وهي: يا تائهاً في مهمّة عن سرّه +++ انظر تجد فيك الوجود بأسره. وطبعاً، أعطاه طه عبد الرحمن صيغة «وجدتها» لحامل الورقة، كما أعطاه صفة «وقوع الحافر على الحافر»، انظر: فقه الفلسفة. (٢ القول الفلسفيّ، المفهوم والتأويل)، ص ٣٧.

إسلامية فقرة لشرح هذه العبارة تحت عنوان: أنا أريد -إذن- أنا إنسان<sup>[١]</sup>. سيبدو هذا الاستبدال أكثر وضوحاً حين ندرك العلاقة بين الفكر والإرادة في عصر متأخر مع شوبنهاور: العالم كتمثل وإرادة. لعل ما يستوقف الناظر هو التشابه المفرط بين الغزالي وديكارت، وقد ذهب الأمر بالأمين العام للمكتبة الوطنية في تونس والمحقق اللغوي عثمان الكعك أن قدم عرضاً عن ذلك عام ١٩٧١ في المؤتمر العاشر للفكر الإسلامي بعنابة، حيث أشار إلى العمل البحثي المشترك الذي دعاه إليه محمد عبد الهادي أبو ريدة بخصوص تأثير الغزالي على الفكر الغربي، حيث انتهى البحث إلى اكتشاف الكعك لنسخة من المنقذ من الضلال للغزالي ضمن مكتبة ديكارت، مترجمة بالألأينية، حيث نقل أنه عند الإطلاع عليها، اكتشف أن ثمة خطوطاً حمراء بخط ديكارت على بعض العبارات نظير قول الغزالي «الشك أولى مراتب اليقين»، حيث علمها ديكارت بخط يده معلماً: «هذا ينقل إلى منهجنا»<sup>[٢]</sup>.

عزّز د. محمود حمدي زقزوق في مناقشته لرسالة دكتوراه بألمانيا تقدّم بها هذا الأخير في جامعة ميونيخ عام ١٩٦٨ تحت إشراف رينهارد لاوت. ذكر محمود أن الأستاذ فوجئ بسبق الغزالي لديكارت في منهج الشك ولم يعترض على ذلك، إنّما قصارى ما طالب به الباحث، هو عرض النصوص المذكورة عن الغزالي على أحد المستشرقين الكبار للتحقق من دقتها، حيث أحالها على أنطون سبيتالر من كبار المستشرقين الألمان، ولم يغيّر فيها شيئاً حسب صاحب الرسالة، سوى صعوبة تقبله لتأثر ديكارت بالغزالي، واعتبر ذلك شكلاً من توارد خواطر. حين نشر د. محمود رسالته هذه أول مرة باللغة الألمانية عام ١٩٩٢ بواسطة دار (peter lang-verlag) أثارت اهتمام الصحافة، وكتب كريستوف فون فولتسوجن عن ذلك مقالة تحت عنوان: «هل كان الغزالي ديكارتيًا قبل ديكارت؟» مشيداً بأهمية الكتاب من الناحية العلمية، وداعياً لإعادة النظر لتجاوز فكرتنا عن كل من الغزالي وديكارت<sup>[٣]</sup>.

كان أولى أن يقال إذن: هل كان ديكارت غزاليًا، حيث ملامح التّمرّكز الغربيّ تضعنا أمام المفارقة التاريخية لا يمكن هضمها إلاّ بناء على مكانية السفر في الزمان. يذهب الغزاليّ هنا إلى ضرب من الشكّ المنهجيّ طلباً لليقين، وذلك باستعماله عبارة «التشكك»، وهو قبل التأمّلات الديكارتيّة اعتبر البحث عن مركز يقينيّ تقوم عليه المعرفة أمراً لا مفرّ منه، وذلك حينما يقول: «ثمّ علمتُ أنّ

[١]- زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، ص ٨٩ مؤسسة هنداي سي آي سي- ٢٠١٨.

[٢]- لعله من المفارقة - كما يُحكى - أنّ الكعك وجد ميتاً بغرفته في اليوم الثاني من المؤتمر المذكور.

[٣]- د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، ص ١٢، دار المعارف - القاهرة، ١٩٩٨.

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 يقيني»<sup>[١]</sup>.

لم أقرأ المنقذ من الضلال في مقتبل شبابي قراءة عابرة، بل عشت تفاصيل ذلك الموقف بوجودان واهتمام فائق، وهي تجربة كافية كي تمنح حدسي قدرة على افتتاح وجوه الشبه بين التجريبتين، لا مجال لإنكارها إلا على سبيل الاستغناء، فالغزالي في هذه التجربة يؤكّد على الخبرة الذاتية للوعي ونبد التقليد عنوة، وسأجد نفسي في التأمّلات الديكارتية أحوم حول المضمون نفسه، فالغزالي انطلق من الحسيّات والضروريّات باعتبارها الشيء الوحيد الذي قال عنه: «لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليّات، وهي الحسيّات والضروريّات، فلا بدّ من إحكامها أوّلاً 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 أتأمل المحسوسات والضروريّات وأنظر هل يمكنني أن أشكّ نفسي فيها، فانتهى بي طول التّشكّك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضاً، وأخذت تتّسع للشكّ فيها...»<sup>[٢]</sup>.

في «المنقذ من الضلال» وكذا في «تهافت الفلاسفة» و«محكّ النظر وميزان العمل»، ما يكفي للوقوف عند منهج الغزالي في الشكّ والتشكيك المنهجيّ، حيث اعتبر الشكّ طريقاً موصلاً لليقين، ومن لم يشكّ لم ينظر ومن لم ينظر لم يُبصر ومن لم يُبصر بقي في العمى والضلال. لقد ربط الغزاليّ بين النّظر والشكّ، مما يؤكّد على أهميّة الشكّ المنهجيّ عند التحقيق.

### التأمّلات 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 تفتح 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 جهلاً شخصياً لديكارت، فإننا سنقف على محاولة جديدة في الاقتصاد في العلم، والبحث عن ركيزة لقيام معرفة حقيقية، فبين «التّناصّ» و«التّلاصّ»، مسافة يخفّف من وطأتها المفهوم المنقذ نفسه، ألا وهو نظام

[١]- د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفيّ بين الغزالي وديكارت، دار المعارف القاهرة، ص ٦٤.

[٢]- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ٦٥-٦٦، تحقيق د. جمال صليبا ود. كامل عياد، ط ٧، دار الأندلس-بيروت ١٩٦٧.

الخطاب. إن مقتضيات زمن المعرفة وضرورات الإبتيمي تفتح المجال لولادة فكر جديد، لا أهميّة فيه لهذا التفصيل، ولكنّه يمكن أن يشكّل استجابة لحاجة يقتضيها علم المعرفة الذي يحتلّ فيه المفكر مكانة ثانويّة. هنا يبدو العقل تاريخياً وليس العكس، بتعبير آلان فانكيلكروت في هزيمة الفكر<sup>[1]</sup>. لقد اتسع منهج الشكّ في تجربة ديكارت ليشمل مقصداً آخر، منح العقل دوراً محورياً في الـ «أنا أفكر»، وللعلم والطبيعة، بخلاف الغزاليّ. هنا سنجد آثار السياق التاريخي، عصر ثورات العلم الطبيعيّ والرياضيّ.

لقد كان ديكارت بارعاً في المجاملة، حتى أنّه اعتبر تأملاته في خدمة اللاهوت، بل أهداها إلى السادة عمداء ودكاترة الكليّة اللاهوتيّة في باريس، حيث أظهر بأنّ كتابه جاء ليحلّ فلسفياً سؤالاً: الله والنفوس دون الاكتفاء بالجواب اللاهوتيّ الخاصّ بمجموعة المؤمنين المكتفين بالتسليم. في كلّ هذه المقدمّة من التأمّلات، نكون أمام خطاب يهدف إلى الدفاع عن الإيمان المسيحيّ من خلال التفكير الفلسفيّ، إنقاذاً للكنيسة من انتشار موجة الإلحاد. يعتبر ديكارت أنّه يؤدّي توصية لمجمع لتران (concile du latran) الذي أُقيم تحت إشراف البابا ليون العاشر في دورته الثامنة<sup>[2]</sup>، حيث دعا الفلاسفة إلى استعمال البراهين العقلية لإظهار الحقيقة. يقول ديكارت بأنّه لم يفعل بدوره سوى تنفيذ هذه التوصية، وقد أوضح ديكارت أنّ عمله هذا، ليس بالضرورة أن ينجح في مهمّة الإقناع؛ ولهذا دعا إلى أن يُشمل الكتاب بعناية من قبل هؤلاء السادة في الكليّة اللاهوتيّة، بل دعا إلى أن يتدخلوا في النظر فيه وتصحيحه ما أمكنهم ذلك<sup>[3]</sup>.

وجب التذكير بموقف ديكارت، لجهة أنّه لا يزعم أنّه سيأتي بحجج جديدة، بل كان همّة استئناف النهوض بها مع حسن الترتيب والوضوح، لكي يتلقاها الناس كبراهين صحيحة، أي مقنعة. إذن يمكن تلمّس البعد الحجاجيّ في التأمّلات، وبأننا لسنا فقط أمام تجربة ذاتية لا تستحضر الآخر، فالتأمّلات بهذا المعنى، ليست إرادة تقاسم حالة تفكير بصوت رفيع، بل هو خطاب قاصد، بكل مقوماته الحجاجيّة واستراتيجيّة الإقناعيّة. كيف نجعل الناس يتلقون هذه الحجج كبراهين صحيحة، انطلاقاً من اعتقاد ديكارت وتصريحه بأنّ البراهين القديمة صحيحة هي الأخرى فيما لو تمّ استيعابها كما يجب. لتتذكّر التوجيه الشهير لديكارت في خطاب المنهج حول أهميّة معرفة

[1]-Alain finkielkraut : la defaite de la pensee ,p ;18, edition gallimard,1987

[2]- سمّي على اسم كاتدرائيّة القديس يوحنا اللاترانيّ بروما، الذي شهد انعقاد المجمع الأوّل.

[3]- René descartes : Méditation metaphysique ;p 38-7-6-5-4 , t, du latin par M, le D ,D,L,N,S, edition electronique : philosophie(pierre hidalgo) , decembre 2010



استعمال العقل حيث لا يكفي اكتماله. إن ديكارت وهو يتهياً لتقاسم تأملاته الستة، 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 الناس، لأسباب قد تكون عائدة إلى طول هذه البراهين، أو نظراً 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، ملتصقاً من السّلطة العلميّة لرؤساء المجاميع المقدّسة أن تُشمل رسالته هذه بالعناية، وعليه، فهو يبيّن بأنّ الحقيقة المشمولة بهذه العناية ستجبر في نهاية المطاف كلّ العلماء على أن يسلموا بحكم 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 تبين أنّه وجّهه إلى من هم جديرون بمشاركته تلك التأمّلات.

لقد وضع ديكارت مسؤوليّة القضاء على فوضى الشكّ على كاهل من اعتبر الحكم النهائي لهم، لكن هذا يجعلنا ندرك وجهاً آخر للشكّ المنهجيّ، ليس بوصفه شكّاً راديكاليّاً، بل يمكننا أن نعتبره شكّاً منهجياً 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، إنّّه لا يريد أن يقنع نفسه وقد انطلق من اعتقاد مسبق يبحث له عن برهان مقنع، بل كان بالأحرى ممتعضاً من الشكّ العامّ الذي بدأ ينتج الفوضى ويشكّل خطراً على المعتقد.

سيشير هوسرل في تأملاته الديكارتية مراراً إلى أهميّة الشكّ وعظمتها، وهذا مما أكّده ديكارت نفسه، حين اعتبر أنّ هذا الشكّ يعود بفائدة عظيمة جدّاً، ليس من الضروريّ أن تظهر لنا هذه الفائدة على الفور، بل هي هنا تحول بيننا وبين الأحكام المسبقة وتحرّنا من الحواس، فيما تجعلنا أكثر يقيناً بما بات واضحاً لنا. هذا مما تكفّل به التأمل الأوّل، بينما في التأمل الثاني يكون الفكر قد تحرّر، أي أنّ الشكّ في سائر الأمور من شأنه تحرير الفكر، وهذا الفكر الذي يشكّ في سائر الأمور لن يكون بإمكانه الشكّ في أنّه يفكر، فالوجود هنا يبدو أهمّ ثمرة لهذا الشكّ. ونتساءل بدورنا إذا ما كان ديكارت بالفعل قد شكّ شكّاً عاماً قبل أن يهتدي إلى أولى يقينيّاته، أليس في مقارنة استحالة الشكّ في الوجود ما يؤكّد التسليم بقاعدة ذهنيّة منطقيّة تقوم على مبدأ عدم التناقض؟

نستطيع تأمل التأمل الأوّل والثاني لندرك أنّ البداية ليست واضحة، لا لأنّها غير صحيحة، بل لأنّها قول الشّيء نفسه: توتولوجيا (tautology). 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 حقًا، فإنّ تأويلًا متجددًا 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 نستطيع التأمّلات توضيحه أكثر، هو أنّ ديكارت نفسه -وربما دون تصميم سابق- لم ينطلق من الفكر لإثبات الوجود، بل انطلق من الوجود لإثبات الفكر، غير أنّ مقتضى تنزيل هذا الحدس في تدبير الكايطيغورياس سيقلب الكوجيتو العميق لصالح الكوجيتو الديكارتية: (cogito ergo sum)، ما يعني أنّ التأمّلات ليست تقاسمًا لخبرة شعوريّة حقيقيّة، بل هو خطاب حجاجي لم يخرج بعد مؤوّل به من مقتضيات الخطاب إلى المفهوم الباطنيّ للخبرة الأنطولوجيّة. إنّ الحدس والحجاج، ليسا على خلاف في المبتدأ والخبر، بل إنّهما في وضعيّة انقلاب في مدارك السّبِق واللّحوق، العلة والمعلول، مجال دقيق، حيث إنّ ما يبدو علّة في مدارك الحدس قد يصبح معلولًا في مدارك البرهان، وهذا ما حصل بالفعل في التأمّلات. نستطيع أن نقلب الكوجيتو على رجليه بعد أن جعلته التأمّلات يمشي على رأسه لأسباب قلنا إنّها تتعلّق بمقتضيات الحجاج، ولأنّ ذلك بالفعل ضرب من النسيان المزمّن للوجود حسب هايدغر.

لم أتعاط الكوجيتو بالنظر المجرد، بل كان لي مع الشكّ حكاية قضت مضجعي ذات يوم، لا أتحدّث عن الآلام الناجمة عن الشكّ العامّ حين يصبح خبرة شعوريّة حقيقيّة تحاصر الموجود من داخل وجود «تبدّه» حتى اختفى، خبرة صامتة قبل اللّغة، وقبل الكايطيغورياس، إنّ مؤلم ولا يمكن أن يستمرّ إلّا لمآمًا، وإلّا فقد الموجد ذائقة الوجود. ولعلّ اللّغة كما سنرى هي من يساهم في هذا التلبس، 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 نستشكّل -كما سيفعل هايدغر- على ديكارت حول النقلة من الكينونة الأنطيقية إلى الكينونة الأنطولوجيّة؟ لعلّ ديكارت في التأمل الثالث سيضعنا أمام مصدر فكرة الكمال التي ستعتبر عنصرًا أساسيًا في الدليل الأنطولوجي، فمصدر فكرة الكمال في الذهن تحيل إلى وجود الكامل. كان النقد الكانطيّ للدليل الأنطولوجي قد كسر عنادي الذي لم أظهره حينئذ، فقد انهار كلّ شيء، حتى هذا اليقين الذي أخفته التأمّلات لم يعد له معنى، كنت مع هذا الشكّ العارم أمضي على وفق اليقين استصحبًا كما يقول الأصولي، وإن كان مورده في الأحكام فأصله هنا: لا تترك يقينك الأوّل إلّا بيقين تحقّقه

الولادة الثانية، لكن في هذا الاستصحاب العميق كنت ألمحُ مفارقة الشكِّ في الشكِّ. لقد اهتزَّ الكوجيتو وعمَّ الاضطراب، لا سيَّما في النقد الكانطيِّ للدليل الأنطولوجيِّ، حينئذٍ وعلى الرغم من يقينيَّة الوجود، إلَّا أنّني كنت في مواجهة وجود مبهم، فارغ من أيِّ معنى أو أثر، كان الهمُّ أبعد مدى من كوجيتو الوجود الذاتيِّ، بل كان الهمُّ منصبًا على الموجد خلف حضوري الذي افتقد المعنى من دون هذا الوصل، حضور غامض أجوف مجرد من ثقل الوجود الذي لا يتحقَّق إلَّا بالوعي المتجدّد بالوجود، كأنّي لم أحده من قبل، هناك حيث يتوقّف التفكير، بل حتّى الشكُّ يفقد موضوعه، وكالغريق أسعى لاسترجاع شرف الوجود، ولكن بتوجّه من مانح الوجود. كان اليقين الأوّل المستعاد فلسفيًّا موصولًا ببرهان الصديقيين، ذلك البرهان الذي لطالما تجاهلته حتى أنّني لم أتناول في كتابي «ما بعد الرشديّة»، الذي يُعنى بالحكمة المتعالية. لكن وخلال هذه التجربة الحادّة التي فجّرها فيّ كانط، اهتديت إلى الفائدة العظمى لبرهان الصديقيين، لقد اكتشفت عبر خبرة أنطولوجية قاسية قيمة برهان الصديقيين. انتهى كلّ شيء حين استدرجت إلى وضعيّة نيهيليّة، لم يكن ثمّة بصيص من نور، كنت أدرك بأنّي كائن ينحو نحو كينونة أدنى، مكدورة، وحتى التفكير بات عبارة عن طلب، والتماس كوجيتو الطّلب، وهذا لا يكفي لاستبصار معنى الوجود إلَّا من خلال الموجد، ولفعل ذلك توجّهت من دون أدنى شكِّ، إلى المطلق، بحدس يقينيِّ، كان الوجود معطى قادمي إليه الحدس، حتى المعنى لم ينطلق من الأنا أفكر، بل أتى من خارج الأنا، غير أنّ فكرة المطلق كانت ملحّة، حيث لم أكن لأفهم الوجود دون الوجود الأكمل وفكرته. لعلّ الأمر أشبه بانحباس موجود (L'étant) داخل الموجود (l'être)، لعلّ هذا ما جعلني أتساءل عن جيوب لا زلت أراها معتمدة حتى في الحكمة الصدراتيّة، لولا أنّ برهان الصديقيين قد تدارك الموقف وبات منقذًا لي من الضلال. في هذا المعنى الذي لم أستلهمه من المعنى الأنطقيِّ للكوجيتو، ولا من اللّغة؛ لأنّه في لحظة الذروة في هذا السّفر الميتافيزيقيّ ينتهي دور اللّغة، فحينما تصبح في مواجهة الوجود الغامر بالأنا أفكر، فلا حاجة حينئذٍ للّغة، بل تصبح هذه الأخير حاجبًا للوجود، إن لم نقل هي أداة نسيانه. حينئذٍ أيّ معنى للتشقيق اللّغويّ إن كان الأمر يتعلّق بحدس حضوريّ للوجود، ثم تأتي الحاجة التواصلية، الحاجة اللّغوية لتجنب من الوجود أكثر مما تظهر. إنني في تلك اللّحظة بلحاظ ما رأيت من ضروب التأويل اللّغوي للكوجيتو أدركت حقن وإيتهايد من السفسة في بعض العبارات الأفلاطونية التي ألهمته القول بأنّها مثال متطرّف على تدهور اللّغة<sup>[١]</sup>.

[١]- ألفريد نورث وايتهيد: مغامرات الأفكار، ص ٣٠١/ت: أنيس زكي حسن، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦٠، منشورات دار مكتبة الحياة ومكتبة النهضة، بغداد.

أساءل عن اقتران الوجود مفهوميًا بالخير في مقابل الأعدام كشرور؟ تساءلت أيضا إذا ما كان الوجود هو أظهر الأشياء، فكيف اقتضى الأمر كل هذا الاستدلال النظري؟ إن قراءة مفهوم الوجود في تجربة الحكمة المتعالية وفي تعالق النور الإسفهدى الإشراقى الظاهر في الصيصية، والأنوار القاهرة، سيكون أوضح انطلاقًا من برهان الصديقين. سيكون من الخطأ قراءة الحكمة المتعالية قراءة سكولائية خارج التأويل الذي تفرضه القراءة الثانية، فبذرة الخير تبدأ من حدس الوجود في أدنى مداركه التي تقترب من العدم، وأما الاستدلال والنظر، فهو لا يستهدف الوجود، بل يقصد إلى تقويض ما ران على الوجود من فكر. حين يصبح الشعور بالوجود في المحك، وجب أن نتحلل من كل الأفكار، ولا نبقى إلا على أبسطها المساوي للإحساس الابتدائي للوجود، ولعل هذا هو المعنى العميق للكوجيتو إن نحن نظرنا إليه بعين الحكمة المتعالية.

في التأمل الرابع سيكون الاهتمام بالوجود الذهني، بالأحكام المعيارية للذهن دون الضلال الذي يتعلّق بالموقف العملي وما كان متعلّقًا بالإيمان، ولم يبهرني التأمل الخامس والسادس، لا سيما السادس مع أنه احتلّ أهميّة كبيرة في مقاربات هوسرل للتأملات الديكارتية، ذلك الحرص على تجريد مقدمات الدليل، ضلالات الحواس. وبالجملة كنت أتلمس أطراف الغزالي في التأملات، كان يتحدث أيضًا عمّا ران عليه من آراء موروثه منذ صباه، عن ضلالات الحواس وخداعها، عن ضرورة تدشين بداية للتفكير الأكثر وضوحًا، بعيدًا عن ما لم يستوف قدرًا من اليقين، كنت قد عشت حالة شعورية مع المنقذ من الضلال ونظائر أخرى من أعمال الغزالي، كنت على قدر من استيعاب إلهيات 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 أفرأه من خلال مفهوم اللطف، أي تيسير سبل الموقف الصحيح لمخلوقاته، بالأحرى من جاهدوا واجتهدوا ليلبغوا المعرفة والكمالات. في تلك التجربة التي سافرت في مفهومة الخبرة الروحية الحكمية والعرفانية، كانت البيئة تعمل تحت طائلة الكلام السكولاستيكي، حيث الوظيفة التاريخية للمتكلّم كالبذرة المستأجر على طريق الحجّ لحماية أقمشة الحجيج، كما ذهب الغزالي، فالمتكلّم ليس في محجّ العارفين، وبتعبيره: «فليعلم المتكلّم حدّه من الدين، وأنّ موقعه من موقع الحارس في طريق الحجّ، فإذا تجرّد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج، والمتكلّم إذا تجرّد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة، ولم يشغل بتعهد القلب وصلاحه، لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً، وليس عند المتكلّم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر

القلب واللسان، وإنما يتميز عن العامي بصنعة المجادلة والحراسة<sup>[١]</sup>.

لقد انتهى ديكرات في التأمل الثاني إلى تحديد الأساس اليقيني، فالكوجيتو بات - ليس قضية صحيحة محتملة، بل - قضية حتمية لا مفرّ منها، غير أنّ الكوجيتو لم يستقم، ليس فقط من حيث أنّه منح الفكر أسبقية على الوجود، إنّ 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 بقوة ما هو وجود أكمل، فهذا مقتضى برهان الصديقين، ومقتضى الفقر الوجودي الذي يجعل حدس الوجود ينجذب إلى الأكمل منه حتى لو كانت الذات 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، ولكننا نستطيع عبر تأويل الكوجيتو أن نبليغ باللحظة الترانسندتالية إلى ذروتها، أستطيع أيضاً تفهّم قصور اللّغة. لعلّ الفكرة التي تسبق الوجود في الكوجيتو هي فكرة الوجود نفسه، في كونه وجوداً يعبر عن وجودانيته بالتفكير، الفكر هنا أمانة، لأنّ ديكرات لم يكن معنياً بماهيّة الفكر في ذاته، حتى أنّه لم يكن معنياً بصوابه أو بخطئه، بل حتى في حال الضلال نستطيع أنّ نستدل على الوجود. إنّ موجودية الوجود مفارقة لغوية لا شأن لها بالموجوديّة المحسّنة للوجود، فالوجود متقوم الوجود بذاته، منه وبه يتحقّق الوجود للغير. ما أعبى هذا التشقيق حين يستلهم من اللّغة وقائع الوجود وأسراره؟!.

لعلّ ديكرات هنا، ومن دون أن يعي ما قاده إليه الكوجيتو، وهذا ما يؤكّد عليه انقلاب التصورات والعودة إلى مقتضى التقاليد الفلسفيّة الأرسطيّة، لكنني في التأمل الثاني سأقف على حقيقة أنّ الوجود في سير الكوجيتو هو سابق للماهيّة عند التأمل خارج شروط التأمّلات الديكراتيّة، وذلك حين بلغ مرتبة اليقين بوجودانيته، لكن لم يعد هذا كافياً بعد استيقانه لوجوده؛ لأنّه بعد أن أيقن بأنّه موجود وليس «لا شيء»، دخل في نوبة أخرى من التساؤل: من يكون أنا؟ إنّ سؤال الماهيّة، سؤال التميّز في الوجود، لنقل سؤال الكثرة التي تعقب فكرة وحدة الوجود. إنّ وضوح معرفته بالوجود ويقينيته، بل وبديهيته، لا تكفي إذا لم تتحدّد ماهيته في الوجود، وقد انتهى إلى أنّ الفكر صفة للنفس، صفة مُلازمة، فالفكر لازم للوجود. سينتهي الكوجيتو ويجد صيغته الأوضح في مخرجات التأمل الثاني: أنا شيء يفكر، 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

[١] - ادريس هاني: المعرفة والاعتقاد، ص ١١٦، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢.

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 أفكر، 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 الصديقيين، والذي سأجد له معنى في ما يمكن اعتباره شكلاً من فينومينولوجيا برهان الصديقيين في محاولة لجوزيف سايفرت، الذي اقترب من برهان الصديقيين في فينومينولوجيا الواقعيّة، ففي نظره كان ديكارت أكثر استيعاباً أو أكمل فهماً للبرهان الأنطولوجي من أنسلم وبونافانتورا، حيث ظلّ وفيّاً للشيء في ذاته. ومن خلال هذه التجربة الفينومينولوجيّة الجديدة يتأكّد بأنّ برهان الصديقيين، متضمّن في التأمّلات، لكنّه غير واضح تمام الوضوح كما في مقارنة صدر المتألّهين، وربما يوجد حدس غير كامل الشفافية انطلاقاً من فكرة أن تصوّر الكمال يؤكّد على ثبوته، مثل عبارة بونافونتورا: «إذا كان الله إلهاً، فإنّ الله موجود»، أو لنقل بناء على قاعدة اللطف في الإلهيات الإسلاميّة، لكنّها في الحكمة المتعالية تنهض بوضوح - كالوضوح الذي قصد إليه ديكارت في خطاب المنهج والتأمّلات - بناء على أصالة الوجود ووحدته وتشكّكه، وبالتالي حاجة الوجود الأدنى إلى الوجود الأعلى من خلال فكرة الفقر الوجودي. ففي تجربة جوزيف سايفرت قارئاً فهم وتجربة ديكارت في البرهان الأنطولوجي، نكتشف أنّ برهان الصديقيين هو سيّد البراهين، حتى أنّ البرهان الأنطولوجي الذي قوّضه كانط في نقد العقل الخالص يستعيد قدرته توسّلاً ببرهان الصديقيين غير الظاهر بما يكفي من الوضوح في الكوجيتو. ففي التجربة الشخصية سابقة الذكر، كان الخوف من انهيار البرهان الأنطولوجي باعتباره سيّد الأدلّة الكلاميّة، لكن في الحقيقة، إنّ كانط قدّم خدمة جلييلة للفلسفة حين قوّض البرهان الأنطولوجي، حيث لولا ذلك لما تمّ إعادة مقارنة الدليل الأنطولوجي من خلال تجديد القول في الفينومينولوجيا الترانسندنتالية لصالح فينومينولوجيا واقعيّة متصالحة مع البرهان الأنطولوجي، بل والتي فتحت أمامه وجهة أخرى لمعانقة برهان الصديقيين. ثمّة نقاط ضعف من شأنها أن تهتدّد البرهان الأنطولوجي عند ديكارت، لا سيّما حين يتعلّق الأمر بكيفيّة إدراك التطابق بين ما في وعينا وما في الواقع الخارجي، لعلّ هذا ما حفّز كانط لاتخاذ ذلك الموقف الصارم، وإن كان كلّ من فيخته وهوسرل لم يعتبروا ذلك مشكلاً؛ نظراً لأنهما حسب سايفرت يعتبران أنّ المعنى والوجود أيّاً كانا أمرهما، يمتلكان «تعالياً واضحاً»<sup>[1]</sup>.

[1] - جوزيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله، ص ١٥٣، ت: د. حميد لشهب، ط ١، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت، ٢٠٠١.

## ديكارت عربياً

## انقلاب في صيغة الكوجيتو

آثر طه عبد الرحمن صيغة أخرى مختلفة عن صيغة محمود الخضيرى في ترجمة عبارة الكوجيتو الديكارتية: أنا أفكر إذن أنا موجود، ويات مختاره هو عبارة: انظر تجد. وكان طه عبد الرحمن مأخوذاً بذهان الترجمة البابلية المستحيلة، وتمثل كلف التشقيق الإيتيمولوجي على طريقة هايدغر في ما سماه طه بالتأثيل، حتى أنه هذا حذوه، حذو النعل بالنعل، في فقه الفلسفة -كتاب المفهوم والتأثيل- وعليها، أقام مستويات الترجمة من التحصيلية إلى التوصيلية حتى التأصيلية، اقتفى في ذلك أثر هايدغر، لا سيما في تساؤله حول مدى إمكانية نقل مفهوم من لغة إلى أخرى لم تفكره. هنا ستضاف شقوة أخرى إلى نسيان الوجود، وبدل الحفر في الأصل لإعادة استبيانها، تجعلنا اللغة نعمن في النسيان. الأصل هنا كان مقصد ديكارت في سياق التباس الأصل، كان البحث حول أنقى الأصول وأيقنها، ابتداء من لحظة الشك نفسها، لكن أزمة الأسس ستفجر بجدية مع نيتشه ومن ذهب مذهبه، الأصل هنا مفقود، فتعين البدء خارج التأسيس. وهذه لم تعد قضية أنطولوجية محض، بل أضحت قضية عُنيت بها فلسفة العلم نفسها مع بوبر ولاكاتوس وفيراند حسب تعبير إدغار موران<sup>[١]</sup>. يُضاف إلى هذا النوع من المزايدة الفلسفية التي لا تخلو من التكرار، فوضى التشقيق غير الآبه بالحاجة العميقة للمعنى. ثمة متلازمة ستوكهولم مهيمنة على الإنشاء الفلسفي الخالي من الممارسة الفلسفية الحقيقية، متلازمة مرضية تخص الإنشاء الفلسفي الجرمانى، إلا أن الفلسفة بطيئة جداً في مسار تطورها كما ذهب إليه كويريه، على الرغم من أهمية مسائلها.

أمام هذا التهويل اللغواني، نتجاهل بأن الألمان قبل أن يدشنوا عصر الفلسفة، كانوا يبحثون عن التمكين في اللغة الفرنسية، حيث أُلّف بها لايبنتز. وتكفي التأمّلات الديكارتية لهوسرل شهادة تاريخية إضافية على الأصل الديكارتى لمآلات الفينومينولوجيا الترانسدنتالية بنكهتها الجرمانية. العالم إذ يفكر إغريقياً كما ذهب هايدغر في إحدى حواراته، حيث جعل دور الفكر الغربي أن يفكر بطريق أكثر إغريقية، لكننا نجد الغرب في نظر كويريه يفكر بالأحرى ديكارتياً؛ ولهدم هذه الصنمية علينا استحضار موقف ليفيناس، حيث بات العالم يفكر باللغة الإغريقية منذ تدشين المقولات في العصر الإغريقي، العالم كله يتحدث اللغة الإغريقية حتى وإن كان يجهل تلك اللغة، وبتعبيره:

[١]- إدغار موران: هل نسير إلى الهاوية، ص ٢٧، ت: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق-المغرب، ٢٠١٢.

حتى وإن جهل الفرق بين ألفا وبيتا<sup>[١]</sup>. هذا في نظري هو حديث العقل السويّ، لقد استطاعت الرشدية الشارحة في صيغتها اللاتينية أن تمثل منبع الأرسطية خلال العصر الوسيط، على الرغم من أن ابن رشد كان جاهلاً للّغتين اليونانية والفارسية.

لا يفتأ طه عبد الرحمن يكرّر في مقدّمات كتاباته، لا سيّما المتأخّرة، وخواتمها مسألة حيازة اللسان كشرط لفهم الفلسفة، في محاولة لتعجيز من يروم انتقادهم مع أنّه لم يقدّم أيّ مثال للترجمة التأصيلية ليكون نموذجاً، 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 الضرورية للإحاطة بالإشكالات الفلسفية، إنّ جزءاً أو كلاً، لا الحديثة منها ولا القديمة؛ ونحصى بالنسبة لحاجات مجالنا الإسلاميّ، اللغات الست الآتية: اليونانية واللاتينية والفارسية والألمانية والإنجليزية والفرنسية»، ثمّ استدرك لما علم أنّ من نقاده من أدرك اللسان الفرنسيّ واحترف الترجمة منه مُفاخرًا بالقول: «لم يتلقوا تعليمهم الفلسفيّ بهذا اللسان، ولا تعلّموا اللغة اللاتينية»<sup>[٢]</sup>. يبدو الهاجس هنا لغويّاً، مع أنّ نقاد طه عبد الرحمن ممن تفوّق عليه في الخبرة اللغوية وتلقّى الفلسفة بلسانها وهم كُثُر. فبعد الله العرويّ-الذي يقصده في طعونه- هو ممن سبق طه عبد الرحمن دارساً في فرنسا ومُدرباً في أميركا بطلب من كبير مستشاريها غرونباوم، ومنهم من أتقن اليونانية والألمانية وسائر اللغات (لا مجال لسرد الأسماء لكثرتها)، كما أنّ من اعتبرهم أوفياء من قرائه، لا يتقنون شيئاً من تلك الألسن، مما يعني أنّ جوهر الاستشكال في الولاء القرائي لا في الافتحاص القرائي. والغريب أنّه يستنقص من كفاية اللغة الفرنسية، إلاّ أن يكون قد تلقّى الباحث الفلسفة بلسانها، مع أنّه شارط بلغات أخرى لم يتلقّ الفلسفة بها كاليونانية والألمانية، ناهيك عن الفارسية التي شارط بها دون أن يعرفها، إنّما هذا يذهب بنا إلى خواء المضمون 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 اليونانية، حين باتت لغة الفلسفة، حتى وإن جهلناها، لنقل إنّنا نتحدّث اليونانية فلسفيّاً بكلّ اللّغات!، ولعلّنا قد نتحدّث مستقبلاً جميعاً لغة الرياضيات كما ذهب وايتهايد، حتى وإن جهلنا أيضاً الفرق بين الجبر والهندسة. تبدو المزايدة بهایدغر ضرباً من انتهاك الادعاء أعلاه، بل تقليداً ابتدعه بعض الفرنسيين واتبعه كلّ من صمّم

[١] - مفارقة الخُلقيّة، حوار مع إيمانويل ليفيناس، انظر مجلّة الاستغراب عدد ١٠، ٢٠١٨، بيروت.

[٢] - طه عبد الرحمن: ثغور المرابطة، ص ٢٤٢-٢٤٣، ط ١٨، ٢٠١٨، مركز مغارب، المغرب.



اللُّغُو في اللُّغَة. قلت هذا ديدن بعض الفرنسيين إزاء المعجم الفلسفي الهدغيري المحدث، وليس كلهم، فهناك من اعتبره بداية مثل كوربان وهناك من انقلب عليه مثل ليفيناس. لقد كانت فرنسا أول من احتضن الفكر الجرماني وفلسفة هايدغر، وكان هنري كوربان الفيلسوف الكبير أولى بهایدغر، باعتباره أول من قدّمه وترجمه إلى الفرنسية، لكن لنعد إلى تلك الحوارية التي أنجزها فيليب نيمو مع هنري كوربان، صديقاً ومحتكاً بهایدغر، حين يسأله أول سؤال: أنت أول من ترجم لهایدغر إلى الفرنسية، وبعدها أول من ترجم الفلسفة الإيرانية الإسلامية؟ تساءل المحاور كيف استطاع هنري كوربان الجمع بين المهمتين في ترجمة هايدغر والسهروردي؟

لو اطّلع طه عبد الرحمن على تفاصيل جواب هنري كوربان، لما عاد إلى هذا النوع من المألوغة. لقد صرّح هنري كوربان بأن ما بحث عنه عند هايدغر، وما فهمه من هايدغر، هو نفسه ما بحث عنه ووجده في الفلسفة الإيرانية الإسلامية، وقد أعطى هناك هنري كوربان أمثلة من خلال فتح عينات تتعلّق بالمعجم الفلسفي، حول مصطلحات عربية نظير «الظهور»، «الباطن»، «التأويل»، المظهر... محيلاً إلى ابن عربي، ملا صدرا وغيرهما، باعتبار أنه هناك ولدت هذه المفاهيم الكبرى، لقد اعتبر ترجمته لهایدغر عبارة عن تمرين سهّل عليه عملية ترجمة ابن عربي والسهروردي وملا صدرا. لقد فكّر في تلك العبارات العربية كالظاهر والباطن وما شابه، معتبراً أنّ سائر العائلة اللفظية الأخرى تدور هذا المدار<sup>[1]</sup>، هكذا بات هنري كوربان الهدغيري الفرنسي الأكبر هو نفسه يبحث لهایدغر عن أصل قبل أن يجده في إشراقية السهروردي وأصالة الوجود الصدراتية والخيال الخلاق الأكبري. لكي نفكّر هايدغر علينا أن نجرب تفكيره عربياً في صلب المتون الكبرى للحكمة المتعالية، الشيء الذي اكتشفه هنري كوربان انطلاقاً من هايدغر إلى ملا صدرا، ومن الدازين إلى النور الإسفهد عند السهروردي، الذي ينقلنا إلى فلسفة النور الفهلوية التي لا علاقة لها بالإغريق. الغريب هنا أنّ هنري كوربان ينطق تلك المفاهيم كما هي بخلاف مزاعم الترجمة الطاهية التأصيلية حين يسميها:

batin,zohur, zahir,mozhirmazhar,erfan,kashf al-mahjub,ta wil...<sup>[2]</sup>.

لا يميّز طه عبد الرحمن بين الفلسفة الفارسية القديمة الفهلوية والفارسية الإسلامية الحديثة التي تقترب في ألفاظها من العربية حدّ التماهي طبعياً، أمّا صناعها فثمة مشترك معجمي للمصطلح، لا سيما فلسفياً وأصولياً. وفي الحكمة المتعالية والإشراقية ما أُلّف به أصحابه بالعربية، وكان

[1]- I herne henry corbin, p : 2324- ; éditions de I Herne, paris.

[2]- م، ن.

أخرى جريا على مزاعم التشقيق إغريقيا انطلاقاً من اللغات الأوربية أن يتمّ هذا التشقيق عربياً في مباني الحكمة المتعالية، حيث تقارب اللسانان. إنّ سؤال الترجمة الفلسفية بين اللسانين لم يُترَ بشكل دُهانيّ من قبل، كما أنّ كبار الهيدغيريين فضحوا هذه المأساوية اللسانية حين اعتبروا أصل الهيدغيرية نفسها يمكن القبض عليها عربياً كما ذهب هنري كوربان في محاولته. إنّ الهروب في مأساوية الترجمة البابلية محاولة لإخفاء الخواء الفلسفي ومزايدة علنية في سوق خارجه تخصّصاً عن استشكالات الفلسفة الحقيقية، هذا علماً أنّ الهيدغيرية الكوربانية وجدت تعميدها الفلسفي فيما بعد داخل حلقة العلامة طباطبائي من كبار شراح الأسفار الأربعة، وحيث الهيدغيرية وجدت لها طريقاً هناك من قبل أن تتدبّر لها جيوباً ملتبسة في الممارسة الفلسفية العربية<sup>[١]</sup>. ذكرت مراراً، في مواجهة هذا الزعم الهيدغيري العربيّ، بأننا لا يمكننا من شروط رشدية أو غزالية أو تيمية، أن نكون هيدغيريين، هذا خلف جيو-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 اللّغة -بشكل عام- فحسب بل في اللّغة الإغريقية -بشكل خاص- أيضاً، 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 مفهومة متعالية باللّغتين العربيّة والفارسيّة، وأدرت مراراً عجز اللّغة في الوفاء بالمعنى، لا سيما ما تعزّزه الحاجة إلى العلم الحضوري، أو زعمه من تدارك الكشف لما تبين بالبحث، وكأننا 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 الخضيرى لخطاب المنهج في بداية ثلاثينيات القرن الماضي، والتي يعود لها الفضل في تعريب الكوجيتو، حيث سجد العبارة تتأكد في ترجمة «دروس» حول ديكارت لكويريه، هذا الأخير الذي استضيف بطلب من طه حسين الذي تلقى هذا المنهج من أستاذه كويريه نفسه بالسوربون، وحاول تطبيقه على الشعر الجاهلي، وهو نفسه الذي طلب من يوسف كرم ترجمة دروس كويريه إلى العربيّة، التي ألقاها في القاهرة ابتداءً من عام ١٩٣٢، هذا في حين أن محمود

[١]- سيكون لنا تفصيل في هذه القضية في مناسبة أخرى.

الخضيري كان قد ترجم كتاب مقالة في الخطاب لديكرات في ١٩٣٠، هذا يعني أن استعمال صيغة «أنا أفكر» الواردة أيضاً في ترجمة يوسف كرم لدروس كويريه فيما بعد، عززت مقبولية ترجمة الخضيري، وحتماً إن طه حسين الذي خبر اللسان الفرنسي كونه طالبا عند كبار فلاسفتها، والخبير بخفايا اللسان العربي وعميد الأدب العربي، قد اطلع على الترجمتين فأمضاهما حيث لم يقف عندهما بنقد أو استشكال. سيخرج طه عبد الرحمن بعد سبعين عاماً عن السلطة التداولية لصيغة «أنا أفكر»، بحثاً عن بديل يربك الهيكل التداولي لصيغة دشنها الخضيري، ومرّت تحت أعين جهابذة خريجي السوربون من العرب والمستعربين منهم، من دون إشكال. استند منكرو الصيغة «الطّاهية» إلى الإجماع الفلسفي، بينما قاومهم باعتبار إجماعهم واقعا في ضرب من حجة السلطان، وهي مغالطة بالمعنى المنطقي، وهذا موقف فلسفي مشروع لو كان جاداً، غير أنه كما سنرى حين عاب عليهم مخالفة مقتضى النحو، استند إلى الحجة نفسها، بافتعال شيء لم يقع، سماه بإجماع النّحاة. يقع هذا النقاش إذن في الكوجيتو عربياً ولغوياً كمتاهة لغوانية تجعل فكرة الوجود مرتبهة لشقاوة اللّغة.

إذا كانت اللّغة هيدغيرياً هي مأوى الوجود، فقد بنى عليها طه عبد الرحمن إصراره على إعادة تأثيل المفهوم، لينتهي بنسف المقصود من ترجمة الخضيري، ليعوّضها بعبارة «انظر تجد»، علماً أنّ الأمر لم يكن ليحدث أيّ التباس لدى كلّ من تعاطى الشأن الفلسفي من قبل، بلُغته اللاتينية أو الفرنسية، حيث هنا نقف على معضلة غياب الحاجة إلى تغيير الترجمة إياها. وكنت في سابق عهد قد دافعت عن صوابية ترجمة الخضيري ونقد صيغة «انظر تجد» باعتبارها تحريفاً للمضمون لا تفي بأيّ مستوى من مستويات الترجمة، فضلاً عن أنّه تكلف مسرف يتهدّد العبارة بمزيد من الالتباس والملاوغة. وقد طبقت حينئذ معيار الترجمة المعكوسة عند طه عبد الرحمن نفسه، حيث بتنا أمام معنى: من بحث وجد، فالصيغة تداولياً، إن شئنا الترجمة التداولية، لدى الفرنسيين تفيد عبارة «qui cherche trouve»، ولكي نخرج العبارة من التداولي، يتعيّن الإتيان بقريئة صارفة، ويمكن لأيّ إنسان أن يستعملها أيضاً في الكوجيتو: من بحث بالفكر (نظر) يجد الوجود. والغريب أنّ طه عبد الرحمن وهو يشير إلى بيت شعري صوفي (= يا تائها في مهمه عن سره +++ 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 اللزوم لا التعدي، بينما نجده في البيت الأخير يشير إلى «وجد الوجود». بينما قول الشاعر الصوفي لا تعني الوجود بمعناه الأنطولوجي، بل هي تنويع على المقولة المأثورة:

## أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

ذلك لأنّ الوجود مراتب، ولكلّ نصيب من مفهومه المشكك، وهو في البيتين السابقين توجيه إلى السير إلى الكمالات، به يخرج الوجود من درك الكدورة المتلبّسة بشروط الكينونة والتباساتها الدّانية بالوجود إلى حافة الأعدام وإلى مدارك الإشراق المجرد عن كلّ تلك الشّروط، وهو غاية السّالّكين على درب الكمال الإنسانيّ الذي هو الكمال الوجودي لكائن يفكر بقدر مرتبته في الوجود.

وقلت يومئذ إنّ انفصال الضمير في الجملة يفيد التأكيد، مع أنّ طه نفى أن يكون الأمر متعلّقاً بالتأكيد، لكنّ لسان الجملة في الكوجيتو يحيل على تأكيد التفكير وربطه بالذّات المفكّرة. إنّ مضمون الكوجيتو فلسفيّاً يفيد التأكيد على الذّات والأنا، وسيكون إظهارها منفصلة في الجملة هنا، من باب التأكيد<sup>[١]</sup>. غير أنّ طه ادعى أنّ الضمير المنفصل «أنا» لا يرد في اللغة العربيّة منفصلاً ولا تُبتدأ به الجملة، وقد واجهته يومئذ بنظائر من الاستعمال كنص الآية: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل - ٤٠].

قبل ذلك استنكر كثيرون على طه عبد الرحمن هذا الاختيار، ومارسوا انتقاداً لصيغته المختارة كما مارس هو نفسه انتقاداً لصيغة الخضيريّ، وكان من بين الذين عاد ليردّ على انتقادهم، كلّ من محمّد سبيلا وعلي حرب، وذلك في الجزء الثاني من كتابه فقه الفلسفة، معتبراً أنّ الردّ عليهما إنّما جاء بطلب ملحّ ممن سمّاهم بقرائه الأوفياء، مستعيناً بمقايسة على عبارة فولتير: «الفنّ صعب والنقد سهل» بعبارة: «الاعتقاد عسير والنقد يسير»، مخطّطاً إيّاهم في موقفهم، وكان قد ابتدأ تخطّطهم في اشتباههم بأمرية صيغة «انظر تجد»، بالقول: «لقد أخطأتم في اعتبار «انظر تجد» جملة أمرية». وذلك ما جعلهم يخالفون القاعدة النحويّة، بينما الصيغة المذكورة لا هي أمرية، لخلوها من الإنشاء، ولا هي خبرية، لخلوها من التقرير، بل هي جملة شرطية باتفاق أهل النحو، باعتبار أنّ ثمة ما هو مضمّر في الصيغة المذكورة، حيث أصلها هو: «إن تنظر تجد»، وعلّق طه عبد الرحمن على أنّه لا يوجد ما يضاهي الجملة الشرطية 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 مثلاً هنا، حيث اعتراضاتنا على

[١] - يمكن الرجوع إلى نقدي لصيغة «انظر تجد» إلى كتابي: الإسلام والحداثة، ص ١١٦-١١٩، مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد، ط١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.

الترجمة الجديدة لم تنل رداً من صاحبها، مع أنه اكتفى في كل عمل منذ اعتراضنا ذلك على مؤاخذات عامة تخرج عن الموضوع بافتعال «ثابتة» سوء النية، وكان تاريخ انتقادي لهذه الترجمة هو تاريخ توقف المشروع في فقه الفلسفة عنوة. سيقارع طه عبد الرحمن كلاً من منتقديه بتفريع واستدراج؛ يكون الرد فيه على المستنتج من كلامهم لا ادعائهم، كالحديث عن أهميّة صيغة المخاطب في اللغة العربية.

لقد خاض نقاشاً ساخناً، مع إطناب وإنشاء كثير يخلو من روح الفلسفة، ولكنه متعم بحجة السلطان ورغبة جامحة في إنشاء توتولوجي، كتلك التي تهمنا في إبراز البعد الذاتي في الكوجيتو الديكارتية مهما حاول طه عبد الرحمن الدفاع عن صيغته ولو على حساب المضمون الفلسفي للكوجيتو الديكارتية. وقبل المضي في مناقشة صيغة الأنا ومدى إيفائها بمعنى الذات، فإن نفي الأمرية وادعاء خروج منتقديه عن القاعدة النحوية بتأكيدهم على أمرية صيغة «انظر تجد» تخرج طه عبد الرحمن في تصوّره للجملة الشرطية عن مقتضى النحو كله، حين اعتبر أن الجملة الشرطية لا يضاهاها مثل في معنى الاختيار. لن يخرج طه عبد الرحمن من الفلسفة في تقدير مضمون الكوجيتو، بل خرج من اللسان العربي وجهل أكثر مما تجاهل بنياته النحوية، على الرغم من لغوانيته في تقدير صيغة الكوجيتو. ولربما غاب عن طه عبد الرحمن أن الجملة الشرطية وإن اختلفت شكلاً عن الجملة الأمرية، لكنّها تتضمن الطلب ولا تنفيذ الاختيار. نتحدث عن بنية إلزامية في الجملة الأمرية كالجملة الشرطية، حيث لا يتأخر جواب الشرط عن الشرط لزوماً، كلزوم المعلول لعلته، فالربط بين مفهوم الشرط والسببية قائم عند النحاة، ما انتهى بأبي البقاء إلى القول: « ما يسميه النحاة شرطاً هو في المعنى سبب لوجود الجزاء، وهو الذي تسميه الفقهاء علّة ومقتضياً وموجباً ونحو ذلك، فالشرط اللفظي سبب معنوي»<sup>[١]</sup>.

بتعبير ابن مالك أيضاً في شرح التسهيل: « تسمّى الأولى شرطاً؛ لأنّ وجود الملزوم علامة على وجود اللازم (...) وتسمى الثانية جزاءً وجواباً؛ لأنّها مدّعى فيها بأنّها لازمة لما جعل شرطاً»<sup>[٢]</sup>.

الإلزام ثابت في الجملة الشرطية والأمرية عند الجوابين. ولو قلنا إن صيغة: انظر تجد هي للاختيار، بما يعني إن نظرت ستجد أو لم تنظر لم تجد، بما يعني افعل أو لا تفعل، فـ«إن» تقع فيما زعمه الخليل وذكره سيبويه، في كل هذه الأوائل، فهي أصل في كل طلب وأمر، أو حسب سيبويه محيلاً إلى زعم الخليل أن «إن» هي أم حروف الجزاء.

[١]- أبو البقاء: الكلّيات، ص ٥، ج ٣، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.

[٢]- جمال الدين محمد بن مالك: شرح التسهيل، ص ٧٣-٧٤، ج ٤، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

ويظهر من هذا أنّ الجازم يحتلّ منزلة الطلب نائبًا عن الشرط، وعليه بات القول واضحًا في صيغة إنّ 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 أمرية إنشائية ولا تقريرية خبرية، وإنّما شرطية بإجماع النحاة، وأنّ هذه الأخيرة لا تضاهي 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، فالذات التي عبر عنها ديكارت بالأنا المضمرة في العبارة الفرنسيّة «جو» (je) هي هنا عربيًّا تنفصل استثناءً للتعبير عن التأكيد، على أنّ ثمة ذاتًا مفكّرة، هي ذاتها رافعة أرشميدس التي أشار إليها ديكارت بحثًا عن رافعة يقينية 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 تمجيدًا لهايدغر في تأثيله، الذي قارع به منكريّ 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 لأهميّة دور الذات الواعية في إدراك العالم، وعملية الإدراك بوصفها خبرة للوعي. من الذّات الخالصة تنطلق خبرة الوعي، فوجب حينئذ التأكيد عليها، وكيف يتمّ التعبير عن الذّات بغير الأنا؟ وهل اللّغة إلّا مأوى الوجود كما عبر هايدغر؟! هنا نكون أمام ضرب من انتهاك الموقف والتعقيد المفتعل، ففي ردّه على المنكرين، اعتبر أنّ المدار في تأملات 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 المفكّرة، أيّا 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 لغوّة الوجود أو حتّى في اشتراط هذه الأغرقة التي اتّهم بها من وسّمهم بالمقلّدة حين كان

يستند في أصل التفضيل لمقومات المجال التداوليّ تيمياً، ثم عاد ليكرس التقليد ويدعوا لاقتفاء طرائق التفكير الغربيّ في طور آخر من الحجاج فيمن يسمّهم بالطّاعنين وليس النّقاد، في برزخ بين التقليديّة والحداثيّة تخلو من الاستقامة الإبتيمولوجيّة والأيدولوجيّة أيضاً، بطريقة يكثر فيها التقليد والاتباع، حتى في ما يسمّيه مشروع الائتمانيّة، الذي لا يعدو سوى تطبيق حرفيّ مستوحى من فكرة هايدغر عن الوجود الخطّاء في «الكيونة والزمن»، وهي قضية تفصيليّة لدى هايدغر، من الممكن أن نقف عندها في مناسبة أخرى، والتي تقرّ الوجود -لنقل- العامّ مع الوجود الخاصّ، والذي نعني به، الكيونة السابقة واللاحقة للحدث المعقديّ بوصفه ولادة ثانية. هناك تحدّث هايدغر عن المديونيّة، الائتمانيّة، بالمعنى الاقتصاديّ، وهو الذي سيني عليه وليام جيمس فيما بعد رؤيته للدين، حين يقول هايدغر: «أن تكون مديناً (AVOIR DES DETTES) الذي يترجم عن ضرب من التعامل مع الغير، وإنّه «خطّاء...»، الذي يعبر عن خرق لاقتضاء أخلاقيّ»<sup>[١]</sup>. 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 شكلاً من القصدية، وهدفها في المطلب الهيدغيريّ جعل الإيمان شفافاً، وتمكين المجال من مفهومة تؤمّنها الفلسفة، وكذا ضرورة الكيونة المشتركة التي لا مناص منها لإدراك الكيونة الخاصّة في صلب الحدث العقديّ.

يؤاخذ طه عبد الرحمن منتقدي صيغته المقترحة بأنهم واقعون في تقليد المنقول الفلسفيّ، وقد أكثر من تكرار هذا النعت على امتداد كتاباته تقديماً وختاماً، غير أنّه يخفي أنّ لا شيء من طريقته إلّا وهو منقول من التداوليّة -براغماتيّة بيرس ووليام جيمس وبوتنام- وهايدغر وغيرهم. شيء يدرك من خبر تاريخ الأفكار الحديثة<sup>[٢]</sup>؛ وبهذا يصبح الموضوع ليس الإبداع مقابل التقليد، بل التنازع حول الشكل الأكثر وفاء للتقليد.

وقد قارع طه عبد الرحمن إجماع مؤرّخي الفلسفة في إسناد ابتداء الفلسفة الحديثة إلى ديكرات، مبرراً ما أسماه بالتضليل والكذب والنسيان، مؤكّداً سبق بيكون لديكرات وتأثر هذا الأخير به، معتبراً

[١]- فيليب كابل: الفلسفة والتبولوجيا في فكر مارتين هيدغر، ص ٣٥، ت: د. فؤاد مليت، ط ١، ٢٠١٧، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر) ودار الروافد الثقافية-ناشرون (بيروت).

[٢]- 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 للفرابة هي جماعة المستشرقين النافرين على الليبراليّة في عهد الموجة الشمولانيّة (» ميدان التداول مثلاً هو عبارة لسانیة عن مفهوم الجماعة، يصفه ثمّ يدعي أنّه يعرفه...»، انظر خواطر الصباح (١٩٨٢-١٩٩٩) ج ٣، ص ٢٢٢-٢٢٥ ط ٢٠٠٥، المركز الثقافي العربي

إياه أولى بالريادة في الحداثة<sup>[١]</sup>. سيبدو هذا الحكم ضعيفاً إذا استحضرننا رأي مختصّ، لعله 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 مؤسساً للعلم، يقول في محاضراته تلك: «فبالإضافة إلى معاصري ديكارت وإلى ديكارت نفسه «المقال في المنهج» مقدّمة لعلم جديد وإعلان لثورة فكرية ستتلوها ثورة علمية كثرمة لها. ولقد نسينا نحن أنّه مقدّمة لعلم جديد وإعلان لثورة فكرية ستتلوها ثورة علمية كثرمة لها» ويستطرد قائلاً: «ولم تكن الكتب في المنهج نادرة لعهد ديكارت وأحدثها عهداً «المنطق الجديد» لبيكون، جاء هو أيضاً بمنهج جديد، منهج يؤديّ إلى علم جديد، إلى علم معارض للعلم النظريّ القديم، ولقد أعلن ديكارت من ناحيته هذا العلم الجديد، الذي كان ينتظر منه تغيير الحياة الإنسانية وإقامة الإنسان سيّداً وملكاً للطبيعة، ولكن ديكارت لم يقتصر على إعلانه، بل جاء هو بذلك العلم الجديد وأعطانا النتائج...»<sup>[٢]</sup>. هذا ناهيك عن آراء قادة الفلسفة الحديثة، ليس أولهم ولا آخرهم هيغل الذي اعتبر ديكارت البطل الذي أرسى الأرضية الجديدة للفلسفة<sup>[٣]</sup>.

التّقاش حول ديكارت عربياً، وتحديدًا من خلال النموذج الأخير، هو نقاش حول من هو جدير باحتياز الكوجيتو، والإمساك بالفهم الصحيح للتأمّلات. لم نشهد نقاشاً في عمق وحيوية النقاش الفينومينولوجيّ للتأمّلات، والذي بلغ أوجه مع هوسرل وهايدغر على خلاف وتفصيل. كلّ قراءة تظنّ 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 الألوغ إذن أنا موجود، وهو ما أظهره تفكيك المدعى، لا سيّما بعد أن زعم د. طه عبد الرحمن أنّ «ما ذكرناه من أنواع الوجود وأنواع الذات شاهد صريح على أنّنا فتحنا في الكوجيتو أبواباً في الاستشكال لم تطرق من قبلنا، كما فتحت آفاقاً في الاستدلال لم نسبق إليها، فالوجود اللازم الديكارتيّ أي الموقف على ذات المتكلّم صار فرعاً متولّداً بطريق التجريد من أصل الوجود المتعدّي والوجود المباشر الديكارتيّ، أي الذي لا يدركه إلا المتكلم، صار هو الآخر فرعاً متولّداً بطريق التجريد من أصل هو الوجود بواسطة أو قل الوجود المتوسّط، وصارت الذات المفردة الديكارتيّة متفرّعة على ذات هي في الأصل مزدوجة،

[١] - د. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة - ٢ - اقول الفلسفيّ: كتاب المفهوم والتأثيل، ص ٤٠، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، الدار البيضاء-بيروت.

[٢] - ألكسندر كويريه: ثلاثة دروس في ديكارت، ص ١٨

[3] - jean-loup bonnamy, les grandes expressions philosophiques; le point, p: 47, N: novembre-decembre 2017.



والذات غير المنعكسة الديكارتيّة متفرّعة على ذات هي في الأصل منعكسة، والذات المتوحّدة الديكارتيّة متفرّعة على ذات هي في الأصل مجتمعة<sup>[١]</sup>.

لا يستوقفنا الادعاء هنا من ناحية الشكل؛ لأنّه ادعاء سليم من حيث لا توجد رطانة فلسفيّة سابقة تضاهي هذا التفرّيع، 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 الفلسفيين معاً، 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 مقايسة على عبارة للعرويّ وردت في ديوان السياسة مفادها: أنّ السياسيّ يخشى من المؤرّخ، لأنّه يذكر ويتذكّر. وبناء على أن مُحترف الأيديولوجيا هو بمثابة من يسوس المفاهيم لأغراض سياسيّة، فإنّني ذكرت أنّ الأيديولوجي يخشى من مؤرّخ الفلسفة ومؤرّخ الأفكار؛ لأنّ هذا الأخير يتذكّر ويحرج التّمثّلات المخاتلة للمفاهيم، هنا وتعبير ياسبرز يصبح تاريخ الفلسفة فلسفة.

### الكوجيتو فينومينولوجيا

يكسر هوسرل ذلك التقليد الذي ساد في الممارسة الفلسفيّة الفرنسيّة، حالة الارتهاق من الميراث الفلسفيّ الجرمانيّ، وبينما يعيدنا هوسرل إلى التأمّلات الديكارتيّة كأصل للفينومينولوجيا، يعيدنا هايدغر إلى الأصل الإغريقيّ لميتافيزيقا الوجود، وبالفعل فقد واجهنا في التأمّلات كثيرًا من مغامرات الوضع بين الأقواس التي شملت كلّ مسبقات الحواس والانطلاق من الخبرة الذاتية للوعي بحثًا عن مركز إسناد آرشميديّ لبناء جديد للمعرفة. القصد والاقتصاد أساسيّان في انطلاق خبرة الوعي بالأشياء. إنّ تأمّلات التأمّلات في التأمّلات 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 مشروعية تاريخية صلبة للفينومينولوجيا من خلال التأمّلات الديكارتيّة، لكن لم يوفّق ديكرت 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.

[١]- طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (٢) القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأويل، ص ٥٣.

لقد اعتبر هوسرل الفينومينولوجيا التراسندنتاليّة (المتعدّية)<sup>[١]</sup> مستوحاة من اللحظة الديكارتيّة، من هناك خرجت إلى حدّ يمكننا اعتبارها -حسب هوسرل- شكلاً من الديكارتيّة الجديدة (new-cartesianisme).

تصلح التأمّلات أن تكون نموذجاً لإعادة تأسيس مسار الفلسفة، قضية ملحّة لكلّ فيلسوف يتأهّب لبدء وظيفته، لا بدّ من العودة إلى الأنا الخالصة. يتأسف هوسرل كيف واجهت التأمّلات هذا العزوف من قبل الفلسفة، بل هي أصلح حتى للعلوم الوضعيّة من حيث إنّها قدّمت لها الأساس العقليّ. تغيب جذرية الحدث الديكارتيّ بوصفه مدسّناً لعصر جديد أو نمط آخر من الممارسة الفلسفيّة، إلّا أنّنا في نظر هوسرل بتنا أمام تضخّم في الكتابة الفلسفيّة، ولكن في غياب فلسفة مشتركة تتمتع بالحيويّة، لا يوجد رابط يشدّ عصب هذه الكتابات الفلسفيّة، توجد فلسفات بقدر وجود فلاسفة، مؤتمرات فلسفيّة، وفي هذا لا توجد فلسفات تلتقي، بل مجرد لقاء بين الفلاسفة في غياب فضاء روحيّ مشترك حقيق بتوفير فرصة تلاقح الفلسفات. ففي تشخيص هوسرل لانحطاط الممارسة الفلسفيّة المعاصرة يشير إلى أهميّة بعث تأمّلات ديكارتيّة جديدة على أرضيّة «الأنا أفكر»، ويعتبر أنّه مدين لذلك في تأسيس الفينومينولوجيا التراسندنتاليّة.

الحاجة ماسّة لكلّ فيلسوف يريد أن يكون فيلسوفاً ولو لمرة 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 أهميّة الانطلاقة والوضوح طبعاً، وهو في الوقت نفسه لا يخفي الرغبة في تجديد الديكارتيّة الكلاسيكيّة، وتجنب الأخطاء التي سقط فيها ديكارت والديكارتيّون<sup>[٢]</sup>.

تكمن أهميّة إعادة تأويل ديكارت هوسرليّاً، في مبدأ تجديد الفلسفة انطلاقاً من القيمة الإبستيمولوجيّة للتأمّلات، من حيويّة الانطلاقة، ولكنّها تظلّ كما ذهب بول ريكور إلى كونها تأويلاً

[١]- حار المترجمون في إيجاد معادل عربيّ لمفهوم تراسندنتال، إذ هناك من استعمل لفظ متعالّي وهناك من استعمل لفظ استشراقيّ، وهناك من استعمل لفظ تجوّز... وأفضّل استعمال المتعالّي، لأنّها العبارة الفلسفيّة التي استعملها حكماء وفلاسفة مسلمون، وإن طرأ عليها إضافات جديدة في الممارسة الميتافيزيقية 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 أيضاً، وهي كلمة استعملها النحاة في عبارة الفعل المتعدّي وغيره. ولا إشكال في استعارة المفهوم، تماماً كما فعل الفلاسفة المسلمون حين استعملوا كلمة مشتقّ وميزوا بين معناها في اللغة ومعناها في المنطق والفلسفة ومعناها في علم الأصول في مبحث المشتقّ، وربما أمكنهم لو استمرّ إبداع المفاهيم على وتيرته أن يتحدّثوا عن المشتقّ في الرياضيات الحديثة.

[2]- MÉDITATIONS CARTESIENNES ;Edmond HUSSERL, page 1,2,3/ Traduit de l allemand par M, GABRIELLE PEIFFER ET M. EMMANUEL LEVINAS. PARIS LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN 6, Place de la. Sorbonne (Ve) 1953 .

لكانطيّ جديد. ففي تأويل ريكور لتأمّلات هوسرل نقف على حقائق تساعد على ضبط وجوه التأويل ووضعها في سياقها، يؤكّد ريكور جرياً على المنوال نفسه، أنّ ديكارت لم يكن جذرياً بما يكفي أو يمكن القول: إنّه لم يكن وفياً لجذريّته. لا بدّ من استكمال المهمّة لكي تخرج الفلسفة من تاريخها الخاصّ إلى معناها الأبدّي<sup>[١]</sup>. هذا في نظره ما توحى به التأمّلات الديكارتية 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 دون خارج مطلق. إنّنا حين نخطئ مقارنة ديكارت في ضوء البنية الديكارتية، فنسكون إزاء فلسفة أخرى مختلفة عن ديكارت ولسنا إزاء محاولة لتجذير ديكارت. بالنسبة إلى ريكور أيضًا نحن في التأمّلات الديكارتية لهوسرل إزاء موقف يتقدّم باتجاه القطيعة، إلى نحو من الإيغولوجيا من دون أنطولوجيا، كان همّ ديكارت هو الانشغال بالأنطولوجي أكثر من الاستيمولوجي أو الترانسندنتالي، يبحث عن الكينونة لا عن أساس للصحة، هذا ما يخلص إليه ريكور من أنّ التأويل الهوسرليّ ينطلق من موقف الكانطية الجديدة، بل يبقى السؤال الريكوريّ: ماذا سيتبقى من وجود الكوجيتو من خلال الاختزال الفينومينولوجي، إذا ما ألغى منه هوسرل البعد الأنطولوجي والثيولوجي<sup>[٢]</sup>؟

### أيّ معنى للكوجيتو في ضوء مفهوم الدازاين الهيدغيريّ؟

ليس القصد أن نفتح متاهة أخرى هنا، ولكننا نلامس بعض مخرجات التأمّل الهيدغيريّ للوجود، وكيف أنّ التأمّلات الديكارتية لا زالت تفرض تحدّيًا خاصًا على كلّ استئناف فلسفيّ في غرب مأزوم ميتافيزيقيًا. عن تلك الفينومينولوجيا التي قرأ هوسرل الكوجيتو في ضوء مفاهيمها كاليوخي أو مركزية الوعي، يقتحم هايدغر تلك العلاقة غير الواضحة بما فيه الكفاية بين الفينومينولوجيا والتيلوجيا، ففي الأوّل يبدو القصد منصبًا، حسب تعبير هايدغر، على البيان عما ينكشف انطلاقًا من ذاته كما ينكشف انطلاقًا من ذاته<sup>[٣]</sup>.

في نظر هايدغر يبدو موضوع التيلوجيا هو العلم الذي يمكننا من جعل المسيحية حدثًا تاريخيًا أصيلًا، وهو ما يدعوه هايدغر تأسّيًا بفرانتس أوفربك بالمسيحانية (christianite)، هي بهذا المعنى

[١]- بول ريكور: في مدرسة الفينومينولوجيا، ص ١٩٧، ت: عبد الحي أزرقان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠٢٠.

[٢]- م، ن، ١٩٨-٢٠٧.

[٣]- فيليب كابل: الفلسفة والتيلوجيا في فكر مارتين هايدغر، ص ٢٠، (م، ن).

تقع خارج أيّ مفهومة إغريقيّة-رومانيّة، باعتبار أنّ الإيمان في نظر هايدغر هو نمط وجود للدازين<sup>[١]</sup>. وفي قراءته لهايدغر يذكر فيليب كابل بمفهوم هيدغيريّ بالغ الأهميّة، يتعلّق بالمزامنة أو المشاركة، فالوحي يحيلنا إلى مشاركين في الحدث الوحانيّ 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، خلافاً للتأمّلات، يخرج التولوجيا من كونها علماً بالمعنى الأنطقيّ، ليجعلها علماً لما هو معتقد به، وأيضاً علماً بسلوك المعتقد، فالتولوجيا تنبثق من الإيمان وهي العلم به، وهنا يصل هايدغر إلى كون التولوجيا هي الكشف عن الوجود المعتقد لجعله وجوداً شفافاً. وسيصل بنا هايدغر إلى أنّ الإيمان بوصفه ولادة ثانية هو مجاوزة للكينونة السابقة للحدث 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 التولوجيا المسيحيّة، من هنا يأتي حديثه عن ضرورة العودة إلى المفاهيم السابقة لتأويل المفاهيم اللاحقة، كقراءة الخطيئة في ضوء الخطأ<sup>[٢]</sup>.

تضعنا المفهومة الجديدة للكائن الهيدغيريّ الملقى به في العالم -الدازين بوصفه زمنياً، متشخصاً- في تجربة تأمّلية أخرى وحدها تنقذ الموقف، غير أنّها تزجّ بنا في جيوب أخرى من الغموض، فتقلّبات هايدغر في مسار تصوّره للتاريخ والزمن والوجود، يخفي أشكالا أخرى من التناصّ القريب والبعيد، إلى الحنين للخبرات السابقة، ولا أستطيع أن أجاريه في كلّ استشكالاته التي يبدو فيها مديناً للمعتقد الخاصّ، وحتى توسيط تاريخيّة النسيان للوجود لحلّ معضلة الميتافيزيقا الغربيّة فيه شكل من الاستيعاب الناقص والمحدود للفكرة الصدرائيّة عن الوجود وأصالته والجوهر وحركته. لم يكن تناول هورتان (Horten) كمستشرق ألمانيّ لنظريّة الوجود عند ملاً صدرا -وهو مصدر هذا التأثير الصدرائيّ غير المعلن عند هايدغر- كافياً للإمام بكلّ تفاصيل نسق الحكمة المتعالية الصدرائيّة، وهو شكل من التناصّ يفضحه سوء الفهم نفسه أو لنقل سوء الانفتاح المباشر على هذا المتن لاستقصائه، فالتأمّل الغزاليّ ديكارتيّاً هنا يتمّ تجاوزه بالتأمّل الصدرائيّ هيدغيريّاً، نحن أمام سيمولاكر عن أصل مفقود، يتناذب سلطان الميتافيزيقا الغربيّة، غير أنّنا سنصادف ملامح كثيرة لسوء الفهم، لا سيّما حين يتحدّث هايدغر عن الوجود بوصفه جوهرًا. لقد أفرد هايدغر في «الكينونة والزمن» حديثاً عن ديكارت وتأويله للعالم، ربما كان هايدغر أكثر

[١]- فيليب كابل: الفلسفة والتولوجيا في فكر مارتن هايدغر، م، س، ص ٢٤-٢٥

[٢]- م، ن، ص ٢٥-٣٤

حسماً من أستاذه هوسرل بخصوص مهام الفينومينولوجيا. ليس من اليسير أن تفتح لهايدغر ملفاً تحقيقياً على مدى انتهاكه لفينومينولوجيته وهو مأخوذ بالتاريخانية التي منها ابتداءً وطرح قبل أن يكتشف الدازاين، وها هو يحاسب ديكارت على خلفياته ومسبقاته ليغامر في تفسير كيف يتم تأويل العالم انطلاقاً من كائن يسكن في العالم، هذا يتطلب تفصيلاً تأويلات العالم السابقة على ديكارت واللاحقة أيضاً. وقد ناقش هايدغر ديكارت هنا من خلال ثلاثة محاور في الكينونة والزمن، الأولى تتعلق بتعيين العالم، والثانية بأصل هذا التعيين الأنطولوجي، والثالثة تتعلق بمناقشة هيرمينوطيقية للأنطولوجيا الديكارتية للعالم، وسيقف هايدغر عند التمييز الذي أحدثته الأنطولوجيا الديكارتية بين الطبيعة والروح، ويتساءل: وفق أي معنى للكينونة يعين ديكارت كينونة الكائن؟ محيلاً إلى تناوب المعنى في استعمال الكائن ديكارتيّاً إلى كينونة الكائن من حيث الجوهرية تارة، كما يعين الكائن نفسه بوصفه جوهرًا تارة أخرى، وهذا ما حث هايدغر لبحث مفهوم الجوهر، ليتساءل: كيف يكون الجوهر قابلاً للإدراك؟ هنا يحضر التأثير الكانطي الذي يجعل هايدغر يُمَاهي بين النوميّنا والجوهر، وهذه قضية لا أريد أن أبحثها هنا، لكن سنجد الموقف الكانطي حاضراً هنا في تصور هايدغر للجوهر قياساً على الشيء في ذاته، حين يعتبر أنّ الجوهر لا يظهر إلّا من خلال صفاته. إن كان هايدغر كما ذكرنا يدعو للتفكير إغريقياً، وهو ما يبرر هذا السفر الإيتيمولوجي الغارق في التشقيق واللغونة للوجود، فهو هنا كان أحرقى لو جدّد في الكايطيغورياس، الذي سنجد الصدراتية استنزفته لصالح إمكانات متجدّدة في المعنى وعلاقة الجوهر بالأعراض من حيث هي ما يدلّ عليه، حتى أنّه استدللّ بالحركة الجوهرية من خلال حركة الأعراض التي لا تنفصل عن الجوهر، وليؤكّد ملا صدرا هنا بأنّه من خلال أسفاره العقلية هو أولى ببارمينيد من هايدغر في الكينونة والزمن، في جراءة الاقتحام ووضع المفهوم في سياقه مع اقتصاد في المفهمة، لم يرهن التجدد الفلسفي في شقاوة التشقيق. لتأمل حديث هايدغر عن الجوهر، حيث يتحدّث عن خصائصه المميزة، 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 الديكارتية كان في وضعيّة أقوى، وذلك حين لأمس مفهوم الحركة وانحفاظ كينونة الجسم مع تغييرها، ليخلص إلى أنّ ما يشكّل الكينونة الحقيقية هو الـ «extensio» وليس «recorporea». هنا يكون هايدغر قد عبّر بوضوح عن الحركة الجوهرية، وعن انحفاظ ماهية الكينونة داخل الانقسام والتشكّل والحركة، أي وجود الكائن الأصيل بصورة تتأكّد فيها خاصية «جوهرية الجوهر»، غير أنّ ثمة شكلاً من الغموض يعود إلى مفهوم الجوهر

الهايديغريي، حيث ربطه بالاستغناء عن الحاجة: «ما ليس في حاجة إلى كائن آخر في تحديد كينونته»، ومن هنا لم يتمكن هايديغر من تصوّر مانح للوجود، بل اعتبار المطلق نفسه بهذا المعنى في حاجة إلى الوجود، فلو استعملنا مفهوم ابن سينا للممكن والواجب، فإننا مع هايديغر سنعتبر هناك حاجة للوجود مشتركة بين الواجب والممكن. انعدام الحاجة هنا هي بلحاظ أنّ الجوهر إن وُجد في الخارج، فلن يوجد في محلّ مستغنى عنه في الوجود، وليست الحاجة هنا في أصل الإيجاد، غير أنّ هايديغر سيقترّب مرّة أخرى من وجودانيّة صدرًا بعد تأكيد الحركة الجوهرية على نحو من الأنحاء، حين اقترب من مفهوم تشكّكية الوجود، وهذا الاقتراب هو من ناحيتين: ناحية وحدة الوجود المشترك، وناحية التميّز بالوجود في الوجود من حيث تراتبته وتناسبته.

يدعي هايديغر أنّ ديكارت استطاع أن يقترب من معضلة شغلت أنطولوجيا العصر الوسيط، يختزلها سؤال وهو أنه بأيّ معنى يُطلق معنى الكينونة على الكائن محلّ الحديث؟ ذلك لأنّه اعتبر أنّ إزاء وجود الله ووجود العالم نتحدّث عن الوجود، غير أنّنا لسنا نعني الوجود نفسه، أي أنّ هايديغر يرى أنّنا نصادف بين كائن وآخر اختلافًا لا نهائيًا في أنحاء الكينونة؛ لأنّ معنى الوجود لو كان واحدًا لاستوى في ذلك المخلوق وغير المخلوق، وهذا لا محالة ينتهك بنية التأمّلات الديكارتية. بل يسند للسكولائيين إطلاق ما سماه الـ «Analog» كتعبير عن الكينونة، وهو ما يقابل مفهوم المتواطىء. لو سافر هايديغر عبر تشقيقاته عند فلاسفة الحكمة المتعالية، لا سيّما في مدرّكها الإشراقيّ مع السهرورديّ ومعنى الجواهر الغاسقة والنور الإسفهد والأنوار القاهرة أو في مدرّكها الصدرايّي تحديدًا في اعتبار الماهية وأصالة الوجود وأنحائه وتشكّكه والحركة الجوهرية<sup>[١]</sup>، لاهتدى إلى توصيفها بالتشكك -المقابل للمتواطىء- في وخلق ملا صدرًا 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 سيعبر عنه هايديغر باختلاف صور الوظيفة الدلالية للوجود أو الكينونة، ويشير هايديغر إلى قضية مهمّة هنا، ألا وهي أنّ ديكارت أبقى على المعضلة ذاتها في اشتغاله الأنطولوجي، وهو بذلك يظلّ «متأخّرًا جدًّا مقارنة بالسكولائيّة»، بل إنّ ديكارت تجاهل في نظر هايديغر هذه المعضلة ومعنى الكينونة الكامن في مفهوم الجوهرية، بل يمضي هايديغر أبعد من ذلك حين يعتبر أنّ ديكارت استبعد النظر في

[١] - طوّرت الحكمة المتعالية فلسفة نسقيّة متكاملة حول الوجود والجوهر، ومن داخل اللغة العربية نفسها، بعيدًا عن ركافة التشقيق الشقيّ الذي رهن العمق الفلسفيّ ومضمونه لكلف إيتيمولوجيّ لطالما تجاهله ملا صدرًا الذي أسند إبداعه بالمتداول من المفاهيم وفجر الإبداع من داخل النسق المفاهيميّ نفسه، من خلال إعادة إبداعه في أفق تأويليّ يمنحه حياة فلسفية جديدة. ما يجري اليوم يتجاوز فلسفة اللغة إلى لغونة الفلسفة.

السؤال الأنطولوجي للجوهر حين تراءى له الجوهر من حيث جوهرانيته منذ البدء في ذاته ولذاته قابلاً للفهم، فالكينونة هنا ليست مؤثرة، وهي حسب عبارة لكانط: ليست الكينونة محمولاً واقعياً، العبارة التي يراها هايدغر رداً لعبارة ديكارت نفسه.

إننا إذن أمام محاولة تصلح لتعزيز فكرة نسيان الوجود ديكارتيًا أيضًا، فقضية الجوهرية هنا تؤدي دلالة أنطولوجية وأنطيقية في الوقت نفسه، بهذا يكون ديكارت في نظر هايدغر قد قدم فهمًا أنطولوجيًا خاطئًا عن العالم، ومن خلال العالم القابل للإدراك كان قد تجاوز ظاهرة العالم وكينونة الكائن. لم يترك ديكارت في نظر هايدغر كينونة الكائن تعبير 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 الفلسفي آثار الأنطولوجيا القديمة إلى الفيزياء والرياضيات الحديثة وأسسها الترانسندنتالية. يدرك ديكارت حسب هايدغر، أن الكينونة الأصلية 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 بإشكالية أنطولوجية عن الدوازين، مختزلًا أنطولوجيا العالم في أنطولوجيا كائن متعين في العالم<sup>[1]</sup>.

تبدو قراءة هايدغر أو بالأحرى تأويل هايدغر لديكارت أكثر جذرية من هوسرل الذي تجاهل قيمة المحتوى الأنطولوجي للتأملات، ليقف على أهمية تجديد المنهج في التأملات ومشروعية الانطلاقة الترانسندنتالية. ومع أن هايدغر هو نفسه معنيٌّ بهذا التجديد لأنه صرح بالإشكال المزمّن الذي جعل التراث يعاني من أزمة المنهج، ولعلّ تلك هي أهمية التأملات. كان أحرى بهيدغر أن يقف عند تأملات هوسرل للتأملات الديكارتية، لا سيما أهمية ومنشأ البدايات. ألم يكن مهمًّا أن نعرف إن كان هايدغر يقرّ هوسرل على ادعاء وجود الأصل الفينومينولوجي في الكوجيتو وال «أنا أفكر»؟

وحسنًا أدرك هايدغر أن تأملات ديكارت لم تقف هنا في التأملات الأنطولوجية، بل تجاوز تأثيره إلى حقل الفيزياء والرياضيات الحديثة. هذا يدفعنا إلى اختبار الكوسمولوجيا الديكارتية، وتحديدًا مع ألكسندر كويريه، حيث يمنح لديكارت فضل صياغة مبادئ العلم الحديث والكوسمولوجيا الرياضية الجديدة -وليس لغاليلي أو برونو-. وينطلق كويريه من تضاف ما سمّاه إله الفيلسوف وعالمه، حيث اعتبر أن إله ديكارت مختلف عن الآلهة السابقة من حيث لا تدلّ الأشياء التي خلقها

[1]-Martin heidegger: Etre et temps, traduit par; emmanuel Martineau p :88- 97, edition hors commerce

عليه، باستثناء النفس والفكر الخالص، والفكر الهادي إلى معرفة الإله واللأنهائي. إنَّ ما سماه كويريه بتماهي المادّة والامتداد هي في نظره -وخلافًا لما سبق من موقف هايدغر- انتهت إلى إقرار نتائج كبيرة، أهمّها إنكار وجود الخلاء، هذا الأخير يبدو مستحيلًا ديكارتيًا بشكل أوضح من أرسطو نفسه، وهذه الاستحالة هي ليست فيزيائية فحسب، بل هي استحالة جوهرية أيضا<sup>[١]</sup>.

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 بديهية الوجود وأظهرته، أمّا ديكارت فقد انطلق من البديهية نفسها غير القابلة للشك ليقيم العلم على يقينية 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 كثيرا عند ليفيناس؛ لأنّه كان يبحث عن مخرج للتعايش يقتضي تجاوز الوجود، لكنّه أحلّ مفهوم الوجه للأخرية صفة اللامتتهي، 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 إلّا من خلال هذه العلاقة<sup>[٢]</sup>.

أساء ديكارت التقدير، حيث إنّه في غمرة شكّه المنهجيّ نفى الآخر، افتتات نابع من محاولة التماهي مع الحدث الديكارتيّ في تأسيس كوجيطو للغيرية، ذلك الافتتات من الناحية الفلسفية يسقط حين ندرك أنّ الكوجيتو كما تحدّثنا قبل، يتضمّن القيمة التواصلية للآخر باعتبارها نظيرًا في هذا المشترك الوجودي، فكوجيتو «أنا أفكر» متاح للغير عن طريق التناظر، فما قيمة الاستدلال بالكوجيتو إذا تجاهلنا هذه الحقيقة. لا شك أنّ الغير غير نظير في مقرب ليفيناس، لكن هذه اللاتناظرية هي سوسولوجيا، إثيقية، وماهوية اعتبارية وليست في الوجود، لنقل هي لاتناظرية موجودة برسم اشتراطات التّوجد، ففي لحظة اليقين الأوّل يشترك الأنا والغير في هذه الخبرة الوجودية، فيصبح «الأنا أفكر» يساوي «الآخر يفكر». 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 الشكّ. كلّ بديهيّ يصبح محتجبا، لكن حين الاختبار يكشف عن نفسه. ويتعيّن أن تدرك قيمة الوجود إبستيمولوجيًا هنا أيضًا باعتبارها البداية اليقينية لتأسيس المعرفة، والضامن

[١]- ألكسندر كوهويريه: من العالم المغلق إلى الكن المفتوح، ص ١٤٧-١٤٨، ت: يوسف بن عثمان، دار سيناترا، تونس، ٢٠١٧  
[٢]- Levinas: de l'existence a l'existant, p: 160, librairie philosophique j, vrin, paris, 1963.



هنا ليس الوجود المعطى فقط، بل الموجد، ضامن الكوجيتو كما هو في لسان التأمّلات. حين يصبح الوجود هو اليقين الأوّل يصبح اليقين المعرفي الأوّل ملازمًا للوجود، فالمعرفة هنا عين الوجود، وهكذا لا تنحلّ معضلة الكوجيتو الديكراتيّ وتحريه من ثنائياته الموروثة من سكولائية العصر الوسيط الأوروبيّ، بل ستكون تلك إنقاذًا للكوجيتو خارج كلّ أشكال الرطانة الفلسفيّة.

إنّ إقحام إشكاليّة الغيريّة في الكوجيتو لا موضوع لها، ويمكن تقبّلها من باب المجازات؛ لأنّ الدّات 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 السوسولوجيّة والسيكولوجيّة، وليس برسم الخبرة الوجوديّة العميقة التي تضمّنت الآخر كنظير في تجربة الأنا أفكر، فلا مجال إذن لإقحام الكوجيتو في آخريّة ليفيناس الميتافيزيقية، حيث يتجاوز من ناحية أخرى الأنا والآخر 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 محدّدة للأنا، وإن كانت الغاية هي التّعايش؛ لأننا حتمًا سنجد أنفسنا بعد ذلك في مواجهة استحقاقات الدّات<sup>[١]</sup>.

### أي انطلاقة لمشروع فلسفة عربيّة؟

إن كان هوسرل قد منح التأمّلات الديكراتيّة هذه المشروعيّة التي سيجعل منها مثالاً لأيّ انطلاقة فلسفيّة، فما حظّ انطلاقتنا يا ترى؟ هل تفيد النمذجة في التأسيس لممارسة فلسفيّة محلّية تستطيع اكتساب مُكنة العالميّة، مع أن ديكرات نفسه في هذا الاستئناف تمسّك بشرعيّة البابويّة وأعلام المجاميع اللاهوتيّة مستخفًا 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 خلاقًا، لا زلنا في المنزلة المدرسيّة (scolaire) وليس المدرسانيّة (scolastique)، لا زلنا نهجو التقليد بالتقليد في التحقيق الفلسفيّ، ولا زلنا نتوسّل الحقيقة في مُغالطة حجة السّلطة. فالحالة الإيمائيّة غالبية على الممارسة الفلسفيّة العربيّة. لا شك أنّ جزءًا من ذلك لا يقف عند المعضلة الإبستيمولوجيّة وحدها، ولا حتى عند جيو-ستراتيجيا المفاهيم، بل أرى المعضلة أنطولوجيّة. أمام هذا الرّكام من المواقف الفلسفيّة، هل يمكننا اللّحاق؟

[١]- نظلّ غيريّة ليفيناس في حاجة إلى تأمّلات جديدة، قد نتناول لها لاحقًا في صيغة: تأمّلات ليفيناسيّة.

ليس هناك أدنى إشكال في تصوّر هذه الإمكانية، وحتماً 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 بعيداً عن الاقتصاد في المفاهيم وعن البحث في الأصول النقيّة لخبرة أنطولوجيّة يقينيّة. لم يشغل ديكرت نفسه بشقاوة التشقيق اللغويّ، ولا رأى في لاتينته ما يعيق القبض على الكوجيتو. ما هي القيمة الفلسفيّة للّغونة الفكر، وقد أعاده الكوجيتو إلى لحظته الصّامته كعقل محض قبل أن ينتهي إلى الخطاب؟ كيف جعلتنا كبرى الفلسفات الثوريّة -الهيديغريّة- نخفي نزعتنا للتقليد؟

لنتأمّل في محنة الترجمة وسوق المزاد العليّ للتشقيق المّلاوغ المقوّض لروح الفلسفة. إنّنا حقاً لا نتج مفاهيمنا، ولكننا نزايد بالمستعار، لكي نخرط في الكون الفلسفيّ العام، علينا أن نتدبّر طريقتنا الخاصّة، كلحظة اختبار تأهيليّ، لأننا لازلنا غارقين في التكرار والنزعة الإيمائيّة وشقاوة اللّغونة. نسف هيكل اللسان العربيّ ليستجيب لمّلاوغة داخل لغة ما، أهلها أنفسهم يعتبرون ذلك إضافة واستحداثاً لعبارة. لو كان لأحد أن يرجّ اللّغة لإحجام مفهوم جديد، لكان أحرى بأولئك أنفسهم. والحل، أيسر مما يقتضيه الفكر حين يتجرّد ويقتصد في مقارنة 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 أفكر» عربيّاً لا زالت قائمة؛ لأنّها نقطة البداية، بل هي لحظة تحلّل من كلّ حمل قديم، واستئناف السفر العقليّ من نقطة النور المساوق للوجود. لم يصنع ديكرت جديداً سوى العودة إلى أوغسطين، إلى تحرير العقل من أثقال السكولاستيكية، العودة إلى البدايات التي لا غنى فيها عن النور والوجود. هايديغر يعلن الثورة على الميتافيزقا الغربيّة بوصفها ارتهنت لنسيان الوجود، والحقيقة هي أنّ ديكرت سعى في الكوجيتو إلى تذكير الغرب بأهميّة الوجود، وبأنّه ليس معلولاً للتفكير الذي يدلّ عليه فحسب، بل هو ضامن استمرار الذات المفكرة. كان أولى أن تدرك الذات من حيث تفكرها أنّها تُوجد ما بقي الفكر، لكن الفكر اليوم يخفي عنّا الوجود؛ لأننا في الحقيقة نكرّر مقولات ولا نفكر.

لم تنه الفلسفة عربيّاً مهامّها، إنّها ممارسة تقع خارج الكوجيتو الديكرتيّ وخارج آفاق الدازاين الهيديغريّ، أي خارج المهمة التاريخيّة للفلسفة باعتبارها -فيما ذهب إليه صدر المتألّهين- نظاماً

عقلياً للعالم كمقدمة لتغييره حسب الطّاقة، مما يعني أنّها ممارسة اجتهادية، ولا اجتهاد إلاّ بعقل، بل سيعرفها مرّة أخرى بأنّها استكمال النفس الإنسانيّة بمعرفة الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبرهان، لا أخذاً بالظنّ والتقليد<sup>[١]</sup>. ولا يكفي نبذ التقليد في التّوصيف، حين تكون الممارسة الفلسفيّة عربياً خارج مهمّتها التاريخيّة تلك، بل مقتضى الممارسة هو الوضوح واليقين الذي يؤمّن لنا الرّسو على الوجود. وها قد بات الفكر ليس خاصيّة 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 تأصل من الوجود وما اعتُبر من الماهيّة، حيث ذهب ملأ صدرنا إلى استنتاج عميق مفاده أنّ المعقول من الوجود غير المعقول من الماهيّة، ولا خير إلاّ باسترجاع لحظة الوجود برسم هذا الكوجيتو الصدرايّ القائم على العودة إلى أصالة الوجود، وهل غاية الكوجيتو التي لم يحرزها ديكرات نفسه سوى القبض على هذا الأصل؟

لا تهمّ هنا المناطق المعتمة في تدبير الكوجيتو ديكراتيّاً، نعود لنؤكّد على أهميّة البدايات، حتى كانط لم يكمل المهمّة، ولكنه بقدر الاختلاف بقدر ما وجد في الديكراتيّة أرضيّة بداية أخرى، وربما بدا أنّه وجد الحلّ في إقحام عنصر ثالث ليحلّ معضلة التعيينين: الأنا أفكر والأنا موجود، نفادياً لمفارقة تضمّن اللاّمتعيّن في المتعيّن، والتي جرّأت كثيرين على الاستخفاف المنطقيّ بالكوجيتو. بينما كان ديكرات بصدد الاستدلال الصحيح ضدّ الشكّ، وهو يستعمل -وكذلك وجب فهم البناء المنطقيّ للكوجيتو- دليل الخلف. 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 وعلاقته الاعتباريّة، وسوء تقدير انفكاكيّته في جدل العلاقة الوجوديّة-الماهويّة، حيث كلّ مرّة سنعثر في خلط تجاوزته الحكمة المتعالية في تعبير صاحب المنظومة: والفرق بين نحوَي الكون يفني<sup>[٢]</sup>. يرى حلّ إشكاليّة هذه الأنا المتصدّعة لا عند فيخته ولا هيغل، بل في شعريّة هولدرلن، في مفهوم الزمن الفارغ المحض، حيث بدت الكانطيّة عندما ورّطت نفسها في نقد الكوجيتو الديكراتيّ في حالة شرود، حيث الزمن الفارغ الهولدرلينيّ يحيل إلى «ماهية مأساويّة أو

[١]- ادريس هاني: محنة التراث الآخر، ص ٢٨٠، ط ١٩٩٨، الغدير للدراسات والنشر، بيروت.

[٢]- ادريس هاني: ما بعد الرشدية، ص ١٤٥، ط ١، الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، بيروت.

مغامرة أوديب»، يتساءل جيل دولوز حول ما إذا كان من الممكن اعتبار الكانطية وريثة أوديب<sup>[١]</sup>. في تقدير جيل دولوز أنّ هذه الإضافة الكانطية، ناتجة عن اختزال ديكارت للكوجيتو في اللحظة واستبعاد الزمن «والعهد به إلى الله في عملية الخلق المستمر». ليس كانط وحده، بل دولوز نفسه في هذا التقريب، ذهل عن أنّ ومضة الأنا أفكر 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 المهمة ولم يكملها، ولعلّ كويريه كان دقيقاً حين عبّر عن ذلك بطريقة أخرى، حين وقف عند عجز ديكارت عن تحقيق هذه المهمة، باعتبار أنّ الوجود أوسع مما ظنّ ديكارت نفسه. إن شرف النهوض والإبداع والفكر يبدأ من الوجود، فهو هنا كما جاء في المنظومة السبزواريّة: منيع كلّ شرف<sup>[٢]</sup>. بالنسبة لكويريه، كان ديكارت مدسّناً للعلم الحديث، وكفيلسوف ومؤرّخ علم يحيل كويريه إلى النظريّات التي أسّسها ديكارت في الرياضيات والطبيعيّات والبصريّات، لم يكن ديكارت دُهانيّاً في مزاعمه، بل في نظر كويريه، كان نبيلاً إلى حدّ أنّه أخفى اسمه بكبرياء لمّا نشر كتابه خطاب المنهج، كان شديد التواضع في تقويم تراث من سبقوه، وكذلك شديد التواضع النَّفسي والأخلاقيّ في إصلاح مناهج العلم والفلسفة في عصره. وبالعودة إلى كويريه نلاحظ أنّه يذكر بأنّ ديكارت لم يكن ليعرض منهجه ليكون نموذجاً، غير أنّه مرّ معنا في تأملات هوسرل كيف اعتبر منهج ديكارت نموذجاً ضرورياً<sup>[٣]</sup>، وهذا ناتج عن أنّ ديكارت لم يكن معنياً بمآلات ما يخوض فيه، وغير آبه بمن لا يجد في منهجه ذلك مراده. في محاولة كويريه رسم صورة روحية لعصر ديكارت، وضعنا أمام ما ينبغي أن يقدمه تاريخ الفلسفة للفلسفة نفسها، فديكارت حسب دارسه قام بنقد علوم عصره ما عدا الرياضيات 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]- جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ص ١٩٤-١٩٣ ت: د. وفاء شعبان، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.

[٢]- ادريس هاني: ما بعد الرشديّة، ص ١٣٨-١٤٦.

[٣]- كويريه: ثلاثة دروس في ديكارت، ص ١٩-٢٣-٢٤-٢٥-٣١-٣٢-٦٤.

## المصادر والمراجع

## اللغة العربية

١. أبو البقاء: الكلّيات، ج ٣، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.
٢. أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د. جمال صليبا ود. كامل عياد، ط ٧، دار الأندلس-بيروت ١٩٦٧.
٣. ادريس هاني: المعرفة والاعتقاد، ط ١، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١٢.
٤. ادريس هاني: ما بعد الرشديّة، ط ١، الغدير للدراسات والنشر، ٢٠٠٠، بيروت.
٥. ادريس هاني: محنة التراث الآخر، ط ١، الغدير للدراسات والنشر، بيروت.
٦. إدغار موران: هل نسير إلى الهاوية، ت: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق-المغرب، ٢٠١٢.
٧. ألفريد نورث وايتهيد: مغامرات الأفكار، ت: أنيس زكي حسن، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦٠، منشورات دار مكتبة الحياة ومكتبة النهضة، بغداد.
٨. ألكسندر كواريه: ثلاث دروس في ديكرات، ت: يوسف كرم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤.
٩. ألكسندر كوهويريه: من العالم المغلق إلى الكن المفتوح، ت: يوسف بن عثمان، دار سيناترا، تونس، ٢٠١٧.
١٠. بول ريكور: في مدرسة الفينومينولوجيا، ترجمة عبد الحي أزرقان، مراجعة: د. جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٢٠/ بيروت.
١١. جمال الدين محمد بن مالك: شرح التسهيل، ج ٤، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.
١٢. جنفيان روديس لويس: ديكرات والعقلانيّة، ت: عبده الحلو، ط ٤-١٩٨٨، دار عويدات، باريس-بيروت.
١٣. جوزيف سايفرت: الله كبرهان على وجود الله، ت: د. حميد لشهب، ط ١، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء-بيروت، ٢٠٠١.
١٤. جيل دولوز: الاختلاف والتكرار، ت: د. وفاء شعبان، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩.

١٥. د. طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة (٢) القول الفلسفيّ: كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩، الدار البيضاء-بيروت.
١٦. زكي نجيب محمود: رؤية إسلامية، مؤسسة هنداوي سي آي سي - ٢٠١٨.
١٧. فيليب كايل: الفلسفة والتكنولوجيا في فكر مارتن هيدغر، ت: د. فؤاد مليت، ط ١، ٢٠١٧، ابن النديم للنشر والتوزيع (الجزائر) ودار الروافد الثقافية- ناشرون (بيروت)
١٨. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفيّ بين الغزاليّ وديكارت، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٨
١٩. مفارقة الخُلقيّة، حوار مع إيمانويل ليفيناس، انظر مجلة الاستغراب عدد ١٠، ٢٠١٨، بيروت
٢٠. يمكن الرجوع إلى نقدي لصيغة «انظر تجد» إلى كتابي: الإسلام والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين- بغداد، ط ١، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٥.

### اللغة الأجنبية

1. Alain finkielkraut: la defaite de la pensee, edition gallimard, 1987.
2. jean-loup bonnamy, les grandes expressions philosopkiques; le point, N : novembre-decembre 2017.
3. l herne henry corbin; éditions de l Herne, paris
4. Levinas: de l'existence a l existant, librairie philosophique j, vrin, paris, 1963.
5. Martin heidegger: Etre et temps, traduit par; emmanuel Martineau, edition hors commerce.
6. MÉDITATIONS CARTESIENNES; Edmond HUSSERL, Traduit de l allemand par M, GABRIELLE PEIFFER ET M. EMMANUEL LEVINAS. PARIS LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN 6, Place de la. Sorbonne (Ve) 1953.
7. René descartes: Méditation metaphysique: t, du latin par M, le D, D, L, N, S, edition electronique: philosophie (pierre hidalgo), decembre 2010.

# ديكارت وثنائية الوجود

## إشكالية الانفصال والاختلاف بين الوجود والماهية

محمد تقي الطباطبائي<sup>[1]</sup> [\*\*]

يذكر الفلاسفة الذين تطرّقوا إلى بيان النسبة بين الوجود والماهية في الفترة التي سبقت عهد رينيه ديكارت، ثلاثة أوجه اختلاف بينهما، وهذا الفيلسوف بدوره تطرّق إلى بيانها ضمن مباحثه التي طرحها حول النسبة بين الروح والجسد، بحيث اقتصر كلامه على تلميحات موجزة، رغم أنّ المعروف عنه هو التمييز بين الأشياء وماهياتها لدى تسليطه الضوء على القضايا الميتافيزيقية والآراء المطروحة والمحتملة في تفسير حقيقة عالم الوجود، ناهيك عن تأكيده على هذا الاختلاف في المباحث الميتافيزيقية الأساسية التي تبناها إزاء الله تعالى والعالم المادي.

ولبيان رؤيته الميتافيزيقية بصدد الاختلاف بين منزلتي الوجود والماهية تسلّط هذه الدراسة الضوء على أربعة أنواع من الاختلاف انطلاقاً من نظرياته ثم على أساسها يشير الباحث إلى أربعة أوجه من الاختلاف بين الوجود والماهية وذلك استناداً إلى منهج ديكارت القائل بثنائية الوجود. وهذا الأمر بحدّ ذاته أسفر عن حدوث غموض في آرائه ونظرياته ومن ثمّ تسبّب بحدوث خلل في تفسيره الميتافيزيقي لحقائق عالم الوجود، وهذا الخلل يرد عليه ويحدث تشويشاً ذهنياً لكلّ من يقرأ مدوناته.

"المحرّر"

شهد عالم الفلسفة في القرون الوسطى طرح مباحث تحليلية حول مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية كردّة فعل 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

[\*\*] - أستاذ مشارك في فرع الفلسفة بجامعة طهران.

- نشرت هذه المقالة في مجلة «فلسفة وكلام» قسم الفلسفة، ٢٠١٦م، السنة الرابعة والأربعون، العدد ١.

- تعريب: أسعد مندي الكعبي.

هنا إلى أنّ الفيلسوف الفرنسيّ إتيان جيلسون يعدّ من أوائل الفلاسفة المعاصرين الذين تطرّقوا إلى توضيح الموضوع بدقّة وإمعان نظر ضمن كتابه "الوجود والماهية"<sup>[١]</sup>، 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 "distinction of reason of conceptual distinction".

ثمة مسألتان أساسيتان لم يتطرّق جيلسون إلى بيانهما، وعلى ضوء تغاضيه عنهما ادّعى أنّ ديكارت تجاهل المعنى الواقعيّ للوجود، أي الوجود غير الذهنيّ الذي يترتّب عليه الأثر المرتبط بالتغيرات التي تطرأ في عالم الخارج والمدركة من قبل حواسّ الإنسان<sup>[٢]</sup>.

المسألة الأولى هي المعيار الأساس لإمكانية تصوّر الإنسان conceivability برأي ديكارت أو ما يسمّى بطريق الأفكار way of ideas، وهذه الرؤية ميّزته عن سائر الفلاسفة الذين سبقوه وتبنّوا آراء أخرى؛ لذلك عرفت بالثورة الديكارتية<sup>[٣]</sup>؛ وعلى هذا الأساس حتّى إذا افترضنا أنّه سلّط الضوء بالبحث والتحليل على مسألة الاختلاف العقليّ بين الوجود والماهية، وقلنا إنّ تأثير 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 تبّنى وجهات نظر تختلف عن آرائه السابقة تقوّمت رؤيته الجديدة بالقول 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 في مختلف آثاره الفكرية والتي على أساسها كتب رسالةً إلى شخص مجهول أشار فيها باقتضاب وغموضٍ إلى مختلف أنواع الارتباط المحتملة بين الوجود والماهية، واستناداً إلى ذلك ادّعى جيلسون أنّ ديكارت من منطلق اعتقاده بكون الاختلاف بين الوجود والماهية عقلياً وليس حقيقياً، فقد تجاهل المعنى الواقعيّ للوجود واقتصر في آرائه على معناه اللفظي<sup>[٤]</sup>.

[١]- قبل إتيان جيلسون تطرّق الفيلسوف مارتين هايدغر إلى شرح وتحليل أهمّ المسائل الفينومينولوجية لكنّه لم يشر إلى آراء رينيه ديكارت في هذا المضمّن.

[٢]- إتيان جيلسون، هستي در اندیشه فيلسوفان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد حميد طالب زاده، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، منشورات «حکمت»، ٢٠٠٦م، ص ٣٨ - ٤٩.

[3]- Jean Luc Marion, 1992, Cartesian Metaphysics and the role of simple natures in the Cambridge Companion to Descartes, ed. By John Cottingham, Cambridge, Cambridge University press, p. 115.

[٤]- إتيان جيلسون، هستي در اندیشه فيلسوفان (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية سيد حميد طالب زاده، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.



لقد اعتمدنا في هذه المقالة على مدونات ديكارت التي أشار فيها إلى مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية، وآراؤه في هذا الصعيد مشتتة وغامضة بنحو ما، وقد استنتجنا منها رؤيته الكلية بالنسبة إلى هذا الموضوع، وأوضحنا مختلف أنواع الارتباط المحتمل بينهما وفق آرائه، ثمّ أشرنا إلى حصيلة الاختلاف الحقيقيّ بينهما *real distinction* بشكلٍ استنتاجيّ، كما سلّطنا الضوء على رأيه الذي أكّد فيه على حقيقة الوجود الذي وصفه بالحقيقة الصوريّة، 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 ناشئة من اعتقاده بثنائية الوجود - الوجود المزدوج-؛ لأنّ آراءه ونظريّاته متقوّمة من أساسها على معنى واحد فحسب، حيث إنّ المعيار الذي افترضه لمسألة التصوّر والذي وضّح معالمه ضمن آرائه التي حاول فيها التشكيك بهذه المسألة إلى جانب أسلوبه الفكريّ الذي يتقوّم بضرورة اتباع تسلسل الأدلّة وليس ظهور الأشياء، لا يتناغمان مع فكرة أنّ الحقيقة الصوريّة ذاتية المضمون، ومن ثمّ تعدّ عقبة أمام القول بكون التصوّر أمراً ذاتياً كما ادّعى؛ لذا لا نبالغ لو قلنا إنّّه أخفق في بيان حقيقة الذات الإلهية وفي بيان كلّ أمرٍ تصوّري<sup>[1]</sup>.

صحيحٌ أنّ ديكارت ذكر في أحد مؤلّفاته أنّ الوجود في غاية البداهة ولا ينبغي السعي لتعريفه<sup>[2]</sup> وقال أيضاً إنّّه محمولٌ وصفة<sup>[3]</sup>، إلا أنّ هذين الرأيين لا يمكن اعتبارهما دليلاً على رأيه النهائيّ في تفسير مفهوم الوجود الذي أشار إليه ضمن ثلاث عبارات شهيرة مأثورة عنه، وهي: أنا موجود، الله موجود، المادة موجودة. أضف إلى ذلك أنّه من منطلق اعتماده على مبدأ العلية في استدلالاته ادّعى وجود مؤشّر يدلّ على ارتباط عضويّ بين الحقيقة الذهنيّة والحقيقة الصوريّة 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 الذهنيّة التي تتبلور خلال عملية التفكير؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لم يهمل هذا الموضوع أو يتجاهله، بل السبب في ذلك يعود إلى نهجه الفلسفيّ، فالمبادئ الفلسفية التي تبناها لا تسمح له بأنّ يسلّط الضوء بدقّة على هذا الموضوع من جميع جوانبه، الأمر الذي

[1]- ديكارت ١٣٨٦، 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.

جعلته عرضةً للكثير من النقد مثل مسألة الدّور المنطقيّ الذي عُرِف بالدّور الديكارتيّ والإشكاليّات التي طرحت على البرهان الذي تبناه لإثبات الوجود.

وأما أهمّ غموضٍ في منظومته الفكرية فهو يتمثل في تخليه فجأةً عن فحوى أطروحته المعروفة الكوجيتو <sup>[1]</sup> 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 -خارج نطاق التّصوّر الذهني-؛ 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 الفلسفيّ ذلك.

المشكلة الأساسية هنا لا تكمن في الحديث عن حقيقة الوجود في عالم الخارج -الوجود غير الذهني- 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 التّصوّر على ذهن الإنسان؛ مثل تصوّر وجود الله تعالى، فحسب رأيه لا يمكننا معرفة حقيقة ذاته المباركة على الإطلاق ضمن تصوّراتنا الذهنية، لكونها مجرد مؤشّر على الحقيقة الصورية له؛ لذا من المستحيل امتلاك صورة خاصة به تميّزه عن غيره <sup>[2]</sup>.

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 الديكارتيّ، الأمر الذي أسفر عن حدوث غموضٍ أكثر وازدواجية بالنسبة إلى رأي ديكارت بخصوص مسألة الوجود ومن ثمّ تسبّب بطرح كثير من الإشكاليّات على صعيد تفسير نظريّاته.

فضلاً عن ذلك لم نتطرق إلى الحديث عن طبيعة الارتباط بين الوجود والماهية برأي جيلسون الذي اعتبر الوجود أمراً خارجياً -غير ذهني- ولم نتطرق أيضاً إلى تفاصيل رأي ديكارت القائل

[1]- الكوجيتو (باللاتينية: Cogito, ergo sum) هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان وهو عبارة عن قضية منطقية ترجمتها بالعربية (أنا أفكر، إذأ أنا موجود).

[2]- رينيه ديكارت، اعتراضات و پاسخ ها (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية علي أفضلي، الجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، منشورات «علمي فرهنگي»، ٢٠٠٧م، ص ١٢٠ - ١٣٠.

بكون الوجود عبارة عن حقيقة صوريّة؛ لأنّ هذا موضوع آخر وبحاجة إلى دراسة مستقلّة، ومن هذا المنطلق نرى من الأنسب أولاً الإشارة بدقّة إلى المصادر الثلاثة الأساسيّة التي اعتمد عليها جيلسون لبيان أوجه الاختلاف بين الوجود والماهيّة برأي ديكارت.

أولاً: أنواع الاختلاف بين الوجود والماهيّة على ضوء الإجابة عن أوّل إشكاليّات تأملات ديكارت

أشار الفيلسوف يوهان كيتير (Johan De Kater Johannes Caterus) ضمن الإشكاليّات الأولى التي طرحها على آراء رينيه ديكارت في نهاية بحثه الذي نقض فيه الاختلاف الحقيقيّ بين النفس والبدن والذي ذكره ديكارت في تأمّله الخامس إلى الاختلاف الصوريّ (formal distinction) وفق المفهوم الذي تبناه الفيلسوف الأسكتلنديّ دانز سكوت (Duns Scotus)، وذلك لأجل بيان سقم رأي ديكارت وإثبات وجود اختلاف بين النفس والبدن، لكنّه مع ذلك لم يعتبر هذا الاختلاف حقيقيّاً؛ إذ بإمكاننا تصوّر شيئين مختلفين عن بعضهما في عالم الذهن فقط إلى جانب عدم الاعتقاد بوجود اختلاف بينهما في عالم الخارج؛ وهذا الرأي يتعارض مع استدلال ديكارت في تأمّله الخامس، فهو يعتقد بأننا إذا استطعنا التمييز بين أمرين بوضوح ودون أيّ غموض فهما في الحقيقة منفصلان عن بعضهما في عالم الخارج وكلّ واحد منهما موجودٌ على حدة من منطلق قدرة الله عزّ وجلّ على خلق أشياء مستقلّة عن بعضها<sup>[١]</sup>؛ وهذا هو أوّل موضوع طرحه ديكارت بخصوص البحث عن الاختلاف المشار إليه، حيث سعى من خلاله إلى الردّ على يوهان كيتير وبيان آرائه حول مختلف أنواع الاختلاف التي يعتقد بوجودها، فقد أكّد على أنّ الاختلاف الصوريّ الذي نسبه كيتير إلى دانز سكوت في حقيقته اختلاف بين شيئين غير مكتملين؛ لذا فهو مجرد اختلاف في الحالة، لأنّ الاختلاف في الصورة والحالة ليسا مثل الاختلاف الواقعيّ الذي يطرأ على أمرين غير متكاملين.

يقصد ديكارت من الكائن الكامل (complete being) أو الكائن في ذاته (ens per se) الجوهر وليس شيئاً آخر على الإطلاق<sup>[٢]</sup>، وبما أنّه في التأمّل الخامس أثبت كون النفس والبدن جوهرين وكلّ واحد منهما كامل في حدّ ذاته، فقد استنتج إمكانيّة طرح صورة مستقلّة لكلّ منهما تختلف عن صورة الآخر بالكامل، ثمّ على أساس هذه الصورة الواضحة والمختلفة بالإمكان إيجاد أشياء مختلفة ممّا يعني قدرة الله على خلق 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 حقيقيّ بين النفس والبدن.

[١]- رينيه ديكارت، تأملات در فلسفه اولي (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد أحمددي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات "سمت"، ٢٠٠٢م، ص ٩٠.

[٢]- رينيه ديكارت، اعتراضات و پاسخ ها (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة علي أفضلي، ص ٢٨٠.

الركيزة الأساسية التي استند إليها ديكرت 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 ديكرت لبيان طبيعة الاختلاف الصوري هو في الواقع مثال على الاختلاف بين الشكل والحركة، فعلى الرغم من اعتقاده بإمكانية تصوّر كل واحد منهما على حدة وبشكل مستقل عن الآخر، لكن لا الحركة يمكن أن تنفك عن المتحرك ولا الشكل يمكن أن ينفك عن ذي الشكل؛ ناهيك عن عدم إمكانية تصوّر شيء متحرك دون شكل أو تصوّر شيء ذي شكل غير متحرك، بينما الاختلاف بين النفس والبدن في واقعه اختلاف بين جوهرين، ومن هذا المنطلق فهو ليس من سنخ الاختلاف في الصورة أو الحالة.

ديكرت أشار ضمن رأيه هذا إلى نوعين من الاختلاف، حيث أقحم اختلاف الصورة المطروحة من قبل دانز سكوت في اختلاف الحالة واعتبره جزءاً منه.

#### ثانياً: أنواع الاختلافات المذكورة في كتاب مبادئ الفلسفة

في المقاطع ٦٠ إلى ٦٣ من كتاب مبادئ الفلسفة طرح ديكرت 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 عدة جواهر، ويمكن إدراكه عندما يتسنى لنا تصوّر أمرين واضحين ومستقلين عن بعضهما.

وفي المقطع رقم ٦١ وضح المقصود من الاختلاف في الحالة مؤكداً على حدوثه بنحوين، الأول يتمثل في اختلاف حالة ضمن المعنى الذي تختص به في جوهر وجودها *modes properly so called* وهذا الاختلاف ليس في المعنى العام للحالة والذي يشمل الصفة أيضاً، والثاني هو الاختلاف بين حالتين للجوهر الواحد عن بعضهما.

النوع الأول من الاختلاف لا يمكن إدراكه إلا إذا تصوّرنا جوهرًا في معزل عن حالته، لكن لا

يمكن تصوّر حالة دون جوهرها كما لو قلنا بوجود اختلاف 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 المكعب المتحرّك، إذ بإمكاننا تصوّر التكعيب بشكل مستقلّ عن الحركة لكن لا يمكننا تصوّر أيّ منهما دون تصوّر الحجر بذاته.

تجدد الإشارة هنا إلى قول ديكارت الآتي: لو أخذنا بنظر الاعتبار اختلافًا بين حالتين غير مرتبطين بجوهر واحد، فهذا الاختلاف لا يعدّ حقيقيًا من منطلق عدم إمكانية تصوّر أيّ حالة في معزل عن جوهرها - على نحو الاستقلال التام - ناهيك عن أنّ النسبة بين الجواهر قوامها اختلاف حقيقي، ممّا يعني أنّها تختلف عن بعضها اختلافًا حقيقيًا أيضًا وفي هذا السياق أكد على أنّ الاختلاف لا يكمن في الحالات فحسب.

في المقطع ٦٢ راح يسلّط الضوء على الاختلاف المفهوميّ أو العقليّ ووضّح معالمه، وهو برأيه اختلاف بين الجوهر وبعض الصفات التي تُعرض عليه، إذ لا يمكننا تصوّره دونها، ولا يمكن فهمه عقليًا بمعزل عنها، وهذا الاختلاف طبعًا 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 ذهنيّة، فعلى سبيل المثال لا يمكننا تصوّر جوهر لا وجود له، وحينها نعجز عن امتلاك فهم واضح ومستقلّ لصفتين مختصّتين بجوهر واحد كالأعلى حدة، إذ لا يوجد جوهر مستقلّ عن بقائه ودوام وجوده، فكّل جوهر لا بدّ أن يكون أزليًا من حيث كونه جوهرًا؛ لذا يكون الاختلاف في هذه الحالة بين الوجود والبقاء مفهوميًا.

وفي نهاية هذا المقطع قال إنّه يعلم أنّ الإجابات الأولى عن الاعتراضات المطروحة بخصوص التقسيم تتسم بالازدواجيّة، ولم يذكر فيها أوجه اختلافات الحالات والمفاهيم، وقد برّر هذا الأمر بعدم وجود ضرورة لتفصيل الموضوع وأكد على أنّه لم يقصد من وراء ما ذكر بيان الاختلاف بين النفس والبدن موضحًا أنّه أراد مجرد إثبات كون الاختلاف بينهما حقيقيًا وليس افتراضيًا.

نستشفّ ممّا ذكر أنّ ديكارت ضمن بيانه أنواع الاختلاف اعتمد على مصطلحات تخصصيّة تعدّ ضروريّة لامتلاك فهم صائب بخصوص تقسيمه لهذه الأنواع، ومن هذا المنطلق فالضرورة تقتضي بيان مداليل كافة المصطلحات والمفاهيم التي تدلّ عليها؛ لذا لا نجد بدًّا 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 الفرنسيّة من كتاب مبادئ الفلسفة<sup>[١]</sup> قال إنّ الأسلاف أخفقوا لكونهم لم يستهلّوا مباحثهم بالمبادئ والعلل الأساسيّة، نظراً لاقتضاء ظروفهم الزمانيّة وإمكانيّاتهم العلميّة ذلك؛ إذ لم يكن لديهم إلمامٌ علميٌّ كافٍ، ومن ناحيةٍ أخرى فالفلسفة هي العلم الذي يجب أن يتطرّق إلى بيان هذه المبادئ والعلل لكونه يسلّط الضوء عليها من حيث كونها ركائز أساسيّة في سائر العلوم؛ لكن في عصرنا الحاضر -والكلام لديكارت- يدركها جميع العلماء والمفكرين بفضل رواج النزعة التجريبيّة رغم أنّ إدراكها بهذا النحو يعدّ خطأً كبيراً.

وفي هذا السياق قال إنّ المبادئ يجب أن تتسم بميزتين أساسيتين كما يلي:

(١) الوضوح (clearance)

(٢) إمكانيّة استنتاج سائر القضايا منها (to deduce)

وضوح أحد المبادئ مرهون بقدرته على الرسوخ أمام كلّ شكٍّ وترديد يطرح بخصوصه، ووجود الإنسان من هذا النوع.

مبدأ وجوديّ أنا كإنسان متواكبٌ مع معيار الصدق والحقيقة ممّا يعني عدم إمكانيّة طرؤ خطأ ما دمنا نمتلك تصوّرات واضحة يختلف كلّ واحدٍ منها عن الآخر، وقد طبّق ديكارت هذا المبدأ على كافّة مكوّنات الذهن وقومها على أساسه ليستنتج الحقائق المكنونة فيها<sup>[٢]</sup>، وعلى هذا الأساس وضّح المقصود من الماهيّات أو ما يسمّى بالتصوّرات البسيطة (simple notions or natures) حيث اعتبر التصوّر البسيط قواماً أساسياً لأفكارنا (basic component of thoughts) وقصده من ذلك أنّ كافّة أفكارنا منبثقة من مفاهيم توصف بأنّها تصوّرات بسيطة، وعلى هذا الأساس بادر إلى تحليل الفكر البشريّ 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<sup>[٣]</sup>

بعد ذلك دوّن قائمةً ذكر فيها كافّة التصوّرات البسيطة -المفاهيم الإدراكيّة- (all the objects of perception) وذلك ضمن ثلاثة أنواع أساسيّة هي:

[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]- Ibid, p. 207.

[3]- Ibid, p. 208.

النوع الأول: مفاهيم إدراكية تسمى أشياء (things)

النوع الثاني: مفاهيم إدراكية تسمى انفعال الأشياء أو تأثرها (affections of things)

النوع الثالث: مفاهيم إدراكية تسمى حقائق أزلية (eternal truths)

وفي هذا السياق أكد على أن الحقائق الأزلية ليست موجودة خارج نطاق الذهن؛ لذا نستشف من كلامه أن النوعين الأول والثاني يشيران على أقل تقدير إلى حقائق غير ذهنية - خارجية - رغم وصفه له بكونها مفاهيم إدراكية باعتبارها قضايا ذهنية.

الجوهر -الأزلية- (duration) هو أعمّ موضوع سلّط ديكارت الضوء عليه في هذا الصعيد حيث اعتبره شيئاً، كما اعتبر النظم والعدد وأموراً أخرى مشابهة بصفتها أشياء أيضاً، لكنّه في الحصيلة النهائية لتصنيفه استنتج مجموعتين من الأشياء التي يمكن للإنسان إدراكها، أو لاها الأشياء الفكرية المرتبطة بالذهن والتي وصفها بالجوهر الفكري وتسمى قضايا ذهنية، وثانيها الأشياء المادية المرتبطة بالجسم والتي وصفها بالجوهر الممتد.

الجدير بالذكر هنا أن تصنيف ديكارت النهائي الذي استدلّ عليه خلص فيه إلى وجود مجموعتين فقط من القضايا المعرفية، حصيلته أن الجوهر الأزلي وما شاكلة لا يعدّ شيئاً وإنما عامّاً ينسب إلى كلّ ما يوصف بكونه شيئاً، ممّا يعني أن القضايا العامة والمحمولات العامة كلّها أشياء، حيث ذكرها ضمن الفقرة ٥٦ تحت عنوان «صفة».

بعد ذلك تطرّق إلى مسألة تأثير الأشياء التي هي حالات يرتبط بعضها بالجوهر الماديّ وبعضها بالجوهر الفكريّ -الذهنيّ- أو أنّ بعضها عبارة عن حالات خاصّة ترتبط بكليهما -الماديّ والذهنيّ- كما في وحدة بدن الإنسان، ومثال ذلك الإدراك والإرادة، فهما حالتان مرتبطتان بالجوهر الذهنيّ والماديّ المتمثّل بالشكل والحركة والوضع والقابليّة على التقسيم كالجوع أو الألم؛ إذ كما هو معلوم عندما يشعر الإنسان بالحاجة إلى الطعام أو يتألّم من شيء ما فهو يدرك هذا الأمر ببدنه وفكره في آنٍ واحدٍ<sup>[1]</sup>.

إلى هنا استنتجنا وجود ثلاثة أنواع من القضايا برأي هذا الفيلسوف الغربيّ، حيث يرتبط النوعان الأول والثاني بذات الأشياء، بينما النوع الثالث مرتبط بحالات هذه الأشياء، وبيان ذلك كما يأتي:

[1]- Rene Descartes, 1985 (a), The philosophica Writings of Descartes, vol. 1, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, p. 208 - 209.

## النوع الأول: الصفات

### النوع الثاني: الأشياء المادية أو الذهنية

النوع الثالث: الحالات التي تطرأ على كل واحدٍ من هذه الأشياء المادية والذهنية، أو الحالات التي تكتنفها على هيئة اتحاد بين المادة والفكر.

النوع الثالث يعتبر من القضايا الإدراكية وعلى ضوء التقسيم الذي أشرنا إليه يمكن اعتباره نوعاً رابعاً، باعتبار أن هذه القضايا عبارة عن حقائق أزلية، وقد استدلّ ديكارت عليها بقواعد ومفاهيم منطقيّة أساسية، مثل «لا شيء يوجد من لا شيء» و «المفكر لا يمكن أن يكون معدوماً من الوجود حين تفكيره»، حيث اعتبرها أصولاً متعارفة أو بديهية (axiom) أو تصوّرات مشتركة (common notions)، وقال إنّها ليست مجرد أشياء واقعية في عالم الوجود، كما أنّها ليست حالات تكتنف هذه الأشياء، بل هي حقائق أزلية مكنونة في ذهن الإنسان. وهذه 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 الأول والثاني من المفاهيم الإدراكية بدقة لكون الاختلافات كامنة في تفاصيلها.

الجوهو هو أول تصوّر في مضمّار التصوّرات العامّة الثابتة، حيث يُحمل على الأشياء بغضّ النظر عن كونها مادية 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 جوهرًا ذهنيًا غير مخلوق، في حين أنّ الأشياء الأخرى التي نطلق عليها عنوان جوهر يتقوم وجودها بوجوده تعالى، أي أنّ استقلال وجودها في الواقع متقوم بوجوده تبارك شأنه.

استدلّ ديكارت على ضوء هذا الاستنتاج بأنّ مفهوم الجوهر الذي ينسب إلى الله تعالى ومفهومه الذي ينسب إلى غيره ليسا مشتركين معنويين، بل لكل واحد منهما معناه المستقل رغم وجود اشتراك معنوي بين الجوهرين المادي والذهني، وهما بطبيعة الحال جوهران مخلوقان.

بعد ذلك تطرّق ديكارت إلى الحديث عن الآثار التي تترتب على الأشياء في عالم الوجود، مستنتجاً أنّ الحالة (mode) بمعناها الخاصّ حينما تستخدم في مقابل النوعية -الكيفية- (quality) والصفة (attribute) عبارة عن أثر للجوهر، في حين أنّ الصفات لا ترتبط مطلقاً بالتأثير الجوهرية؛ لكونها تبلور في ذهن الإنسان على هيئة تصوّرات ثابتة للأشياء، ومن ناحيةٍ أخرى اعتبر الكيفية



نتيجةً للتأثر بالجوهر، وهذا الأمر دليل على تعين الجوهر بطبيعته الخاصة بحيث يمنح الصورة شكلها بعد أن تتأثر به<sup>[١]</sup>.

ثمّ واصل بحثه مشيراً إلى مسألة الوجود قائلاً: كلّ مخلوق في عالم الوجود لا يتأثر بغيره فهو ليس حالةً ولا كيفيةً، بل صفة على غرار الوجود الأزليّ. فهو يعتقد بأنّ الوجود الأزليّ عبارة عن صفة ثابتة لا تغيير لها ولا تتأثر بأيّ شيءٍ آخر، والملفت للنظر هنا أنّه ذكر الأزليّات ضمن النوع الأوّل من المفاهيم الإدراكية-الذهنية- 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 يُنسب إلى الأشياء وليس الحالات.

الجدير بالذكر هنا أنّ الفيلسوف جين ماريون أكّد ضمن استدلالاته الفلسفيّة على كون الوجود والجوهر أمراً واحداً<sup>[٢]</sup>، وسوف نتطرّق إلى بيان تفاصيل هذا الرأي في ختام البحث.

ذكر ديكارت اختلافاً آخر بين الصفات حينما اعتبرها كامنةً إمّا في الذهن أو في الأشياء، وفي هذا السياق استدلّ بمسألة الزمان (time)، حيث اعتبره مختلفاً عن الوجود الأزليّ، لكونه مجرد صفة ذهنيّة متحصّلة من صفة أزليّة موجودة في ذات الأشياء؛ وذلك لأنّ شيئين بإمكانهما قطع مسافتين مختلفتين في زمان واحد، وعلى هذا الأساس فالزمان ليس وصفاً لهما لكونه ثابتاً؛ والحقيقة أنّ الوجود الأزليّ لا ارتباط له بمقدار الحركة والمسافة التي يقطعها الشيء المتحرك، ويعدّ وصفاً لكلا الشيين الساكن والمتحرك، وعندما ننسب أزليّة جميع الأشياء إلى أزليّة أعظم شيء فسوف نحصل على الزمان<sup>[٣]</sup>.

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 تبني هذا الرأي وأشار إلى هذه النسبة ضمن التأمل الثالث في النسبة العليّة بين الصورة الحقيقيّة أو الحقيقيّة الصوريّة (formal reality) والتصور الذهنيّ أو الحقيقيّة الذهنيّة (objective reality) واعتبر كلّ حقيقة ذهنيّة ترجع في نهاية المطاف إلى حقيقة صوريّة، وهذا الأمر سنسلط الضوء عليه ضمن نقدنا لآرائه لاحقاً<sup>[٤]</sup>.

[1]- Ibid, Rene Descartes, p. 211.

[2]- Jean Luc Marion, 1992, Cartesian Metaphysics and the role of simple natures in the Cambridge Companion to Descartes, ed. By John Cottingham, p. 121.

[3]- Rene Descartes, 1985 (a), The philosophica Writings of Descartes, vol. 1, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, p. 212.

[٤]- رينيه ديكارت، تاملات در فلسفه اولي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد أحمدي، ص ٦٠.

ومن المباحث الأخرى التي ذكرها تبعاً لما أشرنا إليه: لو أنّ العدد أو الأمر الكليّ اعتبرناه شيئاً انتزاعياً أو عامّاً من منطلق كونه غير مخلوق، ففي هذه الحالة يصبح على غرار الزمان من حيث كونه ليس مجرد حالة أو صفة ذهنيّة، وصفات الأشياء بطبيعتها الحال ليست مخلوقةً.

ثمّ وضح كيفية حدوث العدد والأمر الكليّ مثلما وضح كيفية حدوث الزمان من الوجود الأزليّ، وأشار إلى حقيقة العدد لإثبات أنّه صفة ذهنيّة وذكر كيف ينتج من الأشياء، والرأي الذي تبناه 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. وبعبارة أخرى فهذه الصفات الكامنة في الفكر كلّها منبثقة من الصفات الكامنة في ذات الأشياء، والقصد من ذكر الأشياء هنا هو بيان كونها مستقلة عن تصوّرها الذي هو في الواقع أمر ذهنيّ يشير إلى ما هو موجود في عالم الخارج.

ثالثاً: الاختلاف بين الوجود والماهية وفق ما ذكر في رسالة ديكرت سنة ١٦٤٥م أو ١٦٤٦ إلى

شخصٍ مجهولٍ

استهلّ رينيه ديكرت هذه الرسالة ببيان الاختلاف الدقيق بين الحالة بمعناها الخاصّ وبين الصفة، وقد أشرنا إليه آنفاً، حيث قال: الشكل والحركة للجوهر الجسمانيّ 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 جوهرًا فكريًا، بينما بعض الأمور الأخرى مثل الوجود والأزلية والحجم size والعدد والأمور الكليّة بأسرها (universals) ليست من سنخ الحالة بالمعنى الخاصّ، إذ تقتضي الإشارة إليها بالاعتماد على مصطلح أكثر عموميّة يتمثّل بالصفة أو حالة الفكر (mode of thinking) كما هو معلوم<sup>[١]</sup>.

الصفات عبارة عن حالات لا يمكن للشيء -الموصوف- أن يستقلّ عنها وفي الوقت ذاته هي أيضاً لا يمكن أن توجد بشكلٍ مستقلّ عنه.

[١]- إذا اعتبرنا الوجود بأنّه حالة ذهنيّة - فكرية - على ضوء القول بكونه شيئاً شبيهاً بالوجود الذهنيّ، ففي هذه الحالة على سبيل المثال لا يمكن ادعاء وجود اختلاف بين المثلث الخارجيّ والمثلث الذهنيّ، وفي هذا السياق اعتبر ديكرت الصفة الموجودة في الفكر بأنّها حالة تفكير وليست حالة فكرية، أي أنّها ليست أمراً ذهنيًا، بل مجرد حالة نظراً على الذهن.

الاختلاف الآخر الذي ذكره ديكارت كائنٌ بين حالات الأشياء بذاتها (modes of things themselves) وفي هذا السياق أكد على أن الحالات الفكرية تختلف بهذا النحو ذاتياً، فحالة ذات الشيء هي من سنخ الحالات من النوع الخاص، والصفة هي حالة التفكير.

نستشف مما ذكر أن حالة ذات الشيء - الحالة بمعناها الخاص - تشمل حالات الأشياء المادية والذهنية على حد سواء، وإثر ذلك يجب القول إن الحالات الخاصة التي تتمثل في الشك أو الحب هي في الواقع عبارة عن شيء ذهني وليست حالة ذهنية، في حين أن 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 مستقل عنه. وقد ذكر ديكارت مثلاً لبيان هذا الاختلاف، والحق أن مثاله يفي بالغرض ويوضح الموضوع بشكل مثالي، وهو كما يأتي: حينما نتزع ماهية الشيء ونسلط الضوء عليه بغض النظر عن كونه موجوداً أم معدوماً، فسوف ندركه بصورة معينة، وحينما نسلط الضوء عليه من حيث كونه ماهية موجودة، فسوف ندركه بصورة أخرى، في حين أن ذات الشيء لا يمكن أن توجد خارج الذهن دون وجوده أو بمعزل عن صفاته الأخرى، وبعبارة أخرى فالصفات الموجودة في الأشياء لا يمكن أن توجد بشكل مستقل عن جوهرها أو ماهيتها<sup>[١]</sup>، بينما الصفات الكامنة في الذهن يمكن أن توجد بشكل مستقل، وأمّا الحالات بمعناها الدقيق، فهي من الممكن أن تنفك عن الجوهر أو الماهية سواء أكانت في الذهن أم في الأشياء.

يعتقد ديكارت بأن الإشكالية ترد على هذا الموضوع عندما نتغاضى عن الاختلاف الكائن بين الأشياء الموجودة خارج نطاق فكرنا والأفكار المرتبطة بها في ذهننا، إذ في هذه الحالة حينما نفكر بماهية المثلث وفي الحين ذاته نغض النظر عن نسبه إلى الوجود والعدم بحيث ننظر إليه ذهنياً بما هو مثلث فحسب، فهاتان الحالتان الفكريتان مختلفتان عن بعضهما من حيث المعنى الخاص لكل واحدة منهما باعتبارهما كليهما حالتين فكريتين وتدلان على معنيين (representational content (objective reality)<sup>[٢]</sup>، لكن إذا نظرنا إلى المثلث بصفته شيئاً موجوداً خارج نطاق

[١]- هذا الموضوع يرتبط بالتقسيم الذي ذكره ديكارت في المقطع رقم ٥٧ ضمن كتاب مبادئ الفلسفة، حيث أدرج الصفات في مجالين، هما الفكر والشيء.

[٢]- لا بد من التنويه هنا إلى أن 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 أن المثلث من حيث كونه مثلثاً، وكذلك المثلث الموجود الذي تنعكس صورته في الذهن كلاهما حالتان فكريتان، لكن غاية ما في الأمر أن إحداهما غير منسوبة إلى الوجود والعدم، والأخرى منسوبة إلى الوجود بحيث ننظر إلى المثلث الذي نريد إصدار حكم عليه من أي جهة كانت بصفته شيئاً موجوداً ومرتبطة 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.

الذهن، ففي هذه الحالة لا يمكن ادعاء وجود أيّ اختلاف بينه وبين وجوده<sup>[١]</sup>.

بعد هذا المبحث تطرّق ديكارت إلى تقسيمه النهائيّ بالنسبة إلى أنواع الاختلاف، وفي هذا السياق أكّد على وجود ثلاثة أنواع هي:

النوع الأوّل: اختلاف حقيقيّ بين جوهرين

النوع الثاني: اختلاف شكليّ بين الحالة وجوهرها

النوع الثالث: اختلاف صوريّ بين الصفات

الجدير بالذكر هنا أنّ النوع الثالث من الاختلافات يمكن اعتباره كالنوع الثاني من حيث كونه شكلياً (modal distinction) وقد أشار إلى هذا الأمر في آخر مبحثٍ ضمن الإجابات التي ذكرها بخصوص الإشكاليّات الأولى، حيث اعتبر الاختلاف الشكليّ ينطبق على النوعين الثاني والثالث على حدّ سواء.

وأضاف في هذا السياق أنّ الاختلاف الثالث المذكور في المقطع رقم ٦٠ من كتاب مبادئ الفلسفة يسمّى اختلافاً مفهوميّاً، فحواه أنّ الاختلاف الذي يقرّه العقل وفقاً لأسس واقعيّة (reason ratiocinatae) ليس على غرار الاختلاف الذي يقرّه وفق أسس غير واقعيّة (reason ratiocinantis)؛ لذلك لم يرتض به نظراً لعدم إمكانية امتلاك أيّ تصوّر دون الارتكاز إلى الواقع. كذلك قال بإمكاننا إطلاق عنوان مشترك بين الاختلافين الثاني والثالث باعتبارهما يمثلان اختلافاً عقليّاً مرتكزاً على الواقع، وهذا الرأي جعل تقسيمه في غاية التعقيد لكونه أطلق عنوان «الاختلاف الحقيقيّ» على ثلاثة أنواع من الاختلافات المتقومّة على أسس واقعيّة واعتبرها في مقابل ما هو متقومّ على أسس غير واقعيّة، وبناءً على هذا الكلام يصبح الاختلاف بين الوجود والماهية من سنخ الاختلافات الواقعيّة التي افترضها.

وفي نهاية بحثه ذكر معنى آخر للاختلاف بين الوجود والماهية مغزاه أنّنا لو قصدنا من الماهية شيئاً كامناً بشكلٍ ذهنيّ في عالم العقل، وإذا قصدنا من الوجود هذا الشيء بذاته لكن من جهته الخارجة عن نطاق العقل، ففي هذه الحالة ينشأ اختلاف واقعيّ<sup>[٢]</sup>.

[١] - بناءً على الرأي القائل بعدم وجود اختلاف بين ذات الإنسان وتصوره لها، فهو في الواقع غير قادر على تصوّر عدم وجودها، وهذا الأمر على خلاف تصوّر سائر الأشياء التي تعدّ مستقلة عن بعضها، إذ بإمكانه تصوّرها بغضّ النظر عن نسبتها إلى الوجود أو العدم.

[2] - 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.

#### رابعاً: رؤية شاملة على مسألة الاختلاف بين الوجود والماهية في رحاب ثلاثة نصوص

الخطوة الأولى في هذا المبحث هي إدراج كافة الآراء والتعاريف التي ذكرها رينيه ديكارت لكل واحد من أوجه الاختلاف المشار إليها في النصوص الثلاثة السابقة - التأمّلات ومبادئ الفلسفة والرسالة إلى شخص مجهول - لأجل بيان المقصود من الاختلاف بين الوجود والماهية في كل واحد 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 كافة الاختلافات يجب أن تحدث على أساس تصوّرات واضحة ومتباينة عن بعضها إلى جانب وجود نحو من الارتباط فيما بينها، لذا كلّ تعريف ذكره بخصوص الاختلاف فحواه أنّ كلّ اختلاف كائنٌ بين شتى أنواع التصوّرات باستثناء حالة واحدة سوف نذكرها فيما بعد؛ ممّا يعني أنّ المعيار الأساسي للتصوّر يعدّ معياراً أيضاً للاختلافات كافة<sup>[1]</sup>.

#### (١) الاختلاف العقليّ غير الواقعيّ (reason ratiocinantis)

أحد الاختلافات عقليّ لكنّه غير مرتكز على أسس واقعيّة، وبما أنّ ديكارت لا يعتقد بوجود أيّ أمرٍ ذهنيّ -فكريّ- 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، فلا 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.

[1]- Paul Hoffman, 2002, Descartes's theory of distinction in philosophy and phenomenological research, 64 (1): 57 - 78., p. 58 - 61.

## ٢) الاختلاف العقلي الواقعي (reason ratiocinatae)

هذا النوع من الاختلاف يقره العقل بالنسبة إلى أسس واقعية وقد صنّفه ديكارت ضمن ثلاثة أنواع أكد 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 للتصورات (representational content) ممّا يعني أنّ مداليلها المفهومية ذات ارتباطٍ بالحقائق الذهنية التي تحكي عنها (objective reality)، 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 - فيما وراء الذهن - 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<sup>[١]</sup>.

### أ - 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 اختلاف يحدث بين حالتين لجوهرين واقعياً، لأننا نقوم على أساس هذين الجوهرين وليس الحالتين؛ والمرتكز الأساس في هذا النوع من الاختلاف هو التصوّر الواضح والمستقلّ لكلّ جوهرٍ على حدة بمعزل عن الجوهر الآخر، وذلك باعتباره شيئاً منفصلاً عنه وذا طابع مختصّ به على نحو الاستقلال.

في هذا السياق أيضاً أكد ديكارت على وجود ضرب من الاختلاف بين الوجود والماهية يعتبر النوع الاختلافيّ الوحيد الذي يكون أحد طرفيه تصوّرياً ذهنياً والطرف الآخر صورةً واقعيةً (formal reality) 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، وذلك باعتبارها وجوداً خارجاً عن نطاق الذهن، وبصفتها وجوداً تصوّرياً كامناً في باطن الذهن في الوقت نفسه.

[١] - رينيه ديكارت، تأملات در فلسفه اولي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية أحمد أحمددي، ص ٥٧.

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؛<sup>[١]</sup> وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ وليام ويلز أيد رأي جيلسون على ضوء ادّعاءه بأنّ الاختلاف الذي يعتقد به ديكارت بين الوجود والماهية عقليّ واقعيّ فحسب<sup>[٢]</sup>.

نستشفّ من جملة ما ذكر أنّ النسبة بين الوجود والماهية حسب نظريّات ديكارت تعتبر في الواقع نسبة بين الحقيقة الصوريّة للشيء والحقيقة الذهنيّة لتصوره، وعلى هذا الأساس فالاختلاف بينهما من شأنه أن يوضّح معالم أحدهما على أقلّ تقدير، حيث ندرك في رحابه وجه اختلاف الماهية الذهنيّة عن الوجود وتصورها بشكلٍ مستقلّ، ممّا يعني أنّ الاختلاف في هذا المضمّار واقعيّ.

### ب- الاختلاف من جهةٍ أو في الحالة

الاختلاف الذي وصفه ديكارت بأنّه اختلاف من إحدى جهات الشيء أو في حالته، هو في الحقيقة اختلاف بين جوهرٍ وإحدى حالاته، كما أنّه يحدث بين حالتين لجوهرٍ واحدٍ، وعلى أساسه بالإمكان امتلاك تصوّرٍ واضحٍ ومستقلّ بشأن إمكانيّة انفكاك الجوهر عن حالته وعدم إمكانيّة انفكاك الحالة عن جوهرها، أي أنّ الجوهر أصيلٌ وثابتٌ والحالة طارئةٌ وعارضةٌ عليه ولا تعدّ ثابتةً على الإطلاق.

هذا النوع من الاختلاف برأي ديكارت قد يتبلور بشكلٍ خاصٍّ أيضاً بحيث يصبح قاسماً مشتركاً بين الاختلاف الواقعيّ والاختلاف الصوريّ أو العقليّ، وقد يتبلور أيضاً بشكلٍ عامٍّ ليشمل كلا الاختلافين الصوريّ واختلاف الحالة؛ وأمّا المسألة الأساسيّة على صعيد التمييز بين اختلاف الحالة عن الاختلاف الصوريّ، 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، واستدلّ عليها بمثال المثلث، حيث اعتبر أنّ ماهية المثلث الموجود في الذهن وماهية المثلث

[١]- إتيان جيلسون، هستي در انديشه فيلسوفان (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة سيّد حميد طالب زاده، ص ٢٢٤.

[2]- Norman Wells, 1966, Descartes on distinction in the quest for the absolute, ed. By Fredrick J. Adelman, The Hauge: Martinus Nijhoff, p. 133 - 134.

الموجود في عالم الخارج تبلوران في الذهن بغض النظر عن النسبة إلى الوجود والعدم، فهما حالتان ذهنيّتان -فكريّتان- يرتبط وجود إحداهما وعدم وجود الأخرى بحالة الذهن والتفكير، حيث نعتقد في أفكارنا أنّ إحداهما موجودة والأخرى لا نسبها إلى الوجود.

### ج- الاختلاف المفهوميّ (العقليّ أو الصوريّ)

المعيار في تعريف الاختلاف المفهوميّ هو عدم قدرة الذهن على امتلاك تصوّر واضح ومستقلّ بالنسبة إلى انفكاك الجوهر عن الصفة، وهذا الاختلاف -بين الجوهر والصفة- كائنٌ أيضاً بين صفتين لجوهرٍ واحدٍ وبين صفات الله عزّ وجلّ.

الجدير بالذكر هنا أنّ ديكارت عمّم مسألة الاختلاف العقليّ، ثمّ أدرج اختلاف الحالة ضمنه، والسبب في ذلك يعود إلى عدم كونهما اختلافين واقعيّين، كذلك أكّد على ذات الأمر حينما ردّ على رسالة كاتيروس.

ومن آرائه الأخرى في هذا المضمّار وجود اختلافٍ عقليّ بين الوجود والماهية على ضوء اعتقاده بكون الوجود يعكس حالة الإنسان الذهنيّة -فكره-؛ لذا فهو صفة عامّة تنطبق على كافة الأشياء، في حين أنّ الماهية برأيه عبارة عن تصوّر شيءٍ مادّيّ كان أو ذهنيّاً؛ 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 الذهنيّة - حالة الفكر - إزاءه إمّا عقليّاً أو مفهوميّاً أو صوريّاً.

الجدير بالذكر هنا أنّ صفة الوجود حسب هذا النوع من الاختلاف ليست شيئاً موجوداً خارج الذهن، بل عبارة عن حالة ذهنيّة قوامها كفيّة 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 النهائيّة لما ذُكر في هذا البحث هي أنّ معنى الوجود ضمن الاختلافين الثالث والرابع بين الوجود والماهية حسب رأي رينيه ديكارت، عبارة عن حالة ذهنيّة - حالة فكر - وهذا الأمر ذكره في كتاب مبادئ الفلسفة وفي الرسالة التي بعثها إلى شخصٍ مجهولٍ، بينما الصفة وفق هذا المعنى عبارة عن حالة فكريّة؛ 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 بغض النظر عن الوجود والعدم، ذو ارتباط بحالة الفكر بالمثلث الموجود، فالحالتان ذهنيّتان، لكن غاية ما في الأمر



أننا في واحدة منهما تصوّرنا الموجود، وفي الأخرى تصوّرناه دون نسبةٍ إلى الوجود والعدم؛ لذا ثمة اختلاف بينهما من جهةٍ يسمّى اختلاف الحالة.

الأمر يختلف طبعاً ضمن التعريفين الأوّل والثاني؛ لأنّ الوجود في كلا التقسيمين يراد منه الحقيقة الصوريّة 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 ثمة ارتباط بين الحقيقتين، الصوريّة والذهنيّة، باعتبار أنّ الماهية كائنة في الذهن -حقيقة ذهنيّة فكريّة- والوجود عبارة عن حقيقة صوريّة كائنة خارج نطاق الذهن، وهذا النوع من الاختلاف اعتبره واقعياً.

استناداً إلى ما ذكر يمكن القول إنّ ديكارت يعتقد على أقلّ تقدير بوجود معنيين للوجود اتخذهما كأساس للاستدلال على أربعة أنواع من أوجه ارتباطه بالماهية، ولا شكّ في أنّ هذه الازدواجية الدلالية في معنى الوجود تسبّب بحدوث إشكاليّات كثيرة إزاء وجهة نظره الحقيقيّة بالنسبة إلى الأمور الميتافيزيقيّة وجعلت أفكاره عرضةً للنقد من قبل الباحثين.

وفي الختام أثبتنا أنّ الوجود برأي هذا الفيلسوف الغربيّ يدلّ على معنيين منفصلين لا يمكن جمعهما مطلقاً، أحدهما هو اعتباره كالصفة للشيء أو كحقيقة صوريّة للأشياء الخارجة عن نطاق الذهن، والآخر كالصفة للذهن أو كحالة فكريّة مرتبطة بذهن الإنسان؛ والإشكال الذي يطرح هنا هو أنّ هذين النوعين برأيه مرتبطان مع بعضهما على نحو العليّة لكونه يعتقد بعدم إمكانية تصوّر شيءٍ إلّا إذا كان متقوماً على حقيقة صوريّة، في حين أنّ الحقيقة الصوريّة للأشياء بحدّ ذاتها لا وجود لها في تصوّراتنا باعتبارها مجردّ عللٍ أساسية للحقائق الذهنيّة، أو لما يسمّى بالمعاني الدلالية للتصوّر.

ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ الحقيقة الصوريّة لا تعدّ تصوّراً، في حين أنّ الشيء والجوهر والامتداد والفكر والوجود -بمعنى الصفة للفكر- والمواضيع والمفاهيم التي تندرج ضمن هذه القضايا، كلّها تندرج ضمن التصوّرات.

حالة الفكر التي تكتنف ذهن الإنسان معلولة للوجود بمعناه الصوريّ الذي ضمّنه الله تعالى لنا، لكن أهمّ إشكاليةٍ تطرح على صعيد الميتافيزيقا الديكارتية فحواها أنّه: على الرغم من أنّ الله تعالى ضمّن الارتباط الذي على أساسه تنطبق الحقيقة الصوريّة مع الحقيقة الذهنيّة، لكننا عاجزون عن معرفة حقيقة ذاته، وعلى هذا الأساس يقال إنّ حقيقة صوريّة مطلقة -لامتناهية-.

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 -عللها الأساسيّة-، إلّا أنّه أخفق في رأيه هذا، وهو في الواقع مجرد ادّعاء لا أساس له من الصّحّة لكون أوّل مبدأ وعلّة للأشياء مستثنى من المبادئ والعلل التي قال إنّّه أدركها بداعي أنّ عقلنا المحدود عاجز عن معرفته على حقيقته بالتمام والكمال؛ لكن بما أنّه مبدأ يضيفي الوجود إلى كافّة الحقائق الصوريّة في الكون سواء أكانت أشياء أم كوجيتو؛ لذا ليس بإمكاننا امتلاك علم بأيّ حقيقة صوريّة في العالم على أساس علّتها، فمعيار إمكانيّة تصوّر الشيء يعدّ أهمّ مبدأ منهجيّ أتبعه ديكارت لامتلاك إدراك واضح ومستقلّ للأشياء، لكن هذا المبدأ نفسه بات سبباً أساسياً لفشله في معرفة الحقيقة الصوريّة لها خارج نطاق الذهن؛ ولهذا السبب أخفق في معرفة أهمّ هدف أراد تحقيقه والتمثّل في معرفة الأشياء وفق عللها الأولى فقط.

## المصادر والمراجع

### اللغة العربية

١. إتيان جيلسون، هستي در انديشه فيلسوفان (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة سيّد حميد طالب زاده، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، منشورات «حکمت»، ٢٠٠٦م.
٢. رينه ديكارت، اعتراضات وپاسخ ها (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة علي أفصلي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات «علمي فرهنگي»، ٢٠٠٧م.
٣. رينه ديكارت، تاملات در فلسفه اولي (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة أحمد أحمدي، الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، طهران، منشورات «سمت»، ٢٠٠٢م.

### اللغة الأجنبية

4. John Cottingham, 1993, A Descartes dictionary, Oxford: Black well publishers.
5. Rene Descartes, 1985 ( a ), The philosophica Writings of Descartes, vol. 1, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University press.
6. Rene Descartes, 1985 ( b ), The Philosophical Writings of Descartes, vol. 2, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University press.
7. 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.
8. Paul Hoffman, 2002, Descartes`s theory of distinction in philosophy and phenomenological research, 64 ( 1 ):
9. Jean Luc Marion, 1992, Cartesian Metaphysics and the role of simple natures in the Cambridge Companion ti Descartes, ed. By John Cottingham, Cambridge, Cambridge University press.
10. Norman Wells, 1966, Descartes on distinction in the quest for the absolute, ed. By Fredrck J. Adelman, The Hauge: Martinus Nijhoff.

## معاثر المنهج الديكارتي

### من البداهة والوضوح إلى التلفيق بين العقلي واللاهوتي

غيضان السيد علي [\*\*]

تتوجّه هذه المقالة بالنقد والتحليل لمنظومة ديكارت الفلسفية، وتركز بصفة خاصة على المعائر التي تخلّلت المنهج ولا سيّما لجهة نقض قاعدة البداهة والوضوح بما هي القاعدة الأبرز في منهجه العقليّ. كما يتناول الباحث مشكلة التناقض المنطقي بين العقلي واللاهوتيّ والذي وُضع فيه ديكارت حين أراد التوفيق بين إيمانه المسيحيّ والتراث العقليّ اليونانيّ.

«المحرّر»

أطلق ديكارت على قاعدته المنهجية الأولى «البداهة والوضوح»، وجعلها القاعدة الأهمّ بين قواعد منهجه العقليّ، ولكنّه مع ذلك قدّم لنا فلسفة ملتبسة غائمة تفتقد في أغلبها إلى الوضوح المنطقيّ، فجعل وجود الله مرهوناً ببداهة الأفكار الواضحة المتميّزة، في الوقت الذي اعتمدت بداهة الأفكار الواضحة المتميّزة على وجود الله، مما جعل فلسفته عرضة للاتهام بإشكالية الدور الفاسد. لقد أعلن أنّ الهدف من فلسفته هو أن يضع الإنسان أمام عالم يقدمه العلم وقوانينه، ومع ذلك قدّم لنا عالماً تدعّمه الرؤى الإيمانية، ولم يستطع أن يتفادى تلك الرؤية اللاهوتية 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 غريباً على ديكارت الذي تتلمذ على يد اليسوعيين ودان بمبادئهم، وأخلص للمذهب الكاثوليكيّ أيّماً إخلاص.

قدّم ديكارت منهجاً يقوم على الشكّ في كلّ شيء، ومع ذلك استثنى المجالات الحيوية في الواقع الدينيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ؛ فلم يشكّ في عقائد الدين السائد والكنيسة

\*\* - أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف - مصر.

والكتاب المقدس، ولا في عادات الأمة وتقاليدها وأخلاقها، ولم يضع القضايا السياسية ونظم الحكم -أيضاً- موضع الشك، فكان أول من خان منهجه ولم يفِ بمتطلباته. وامتدّ الخلط والتلفيق بين ما هو عقلي وما هو ديني عند ديكارت من المنهج إلى الموضوع؛ فالعقل لا يضمن صحّة المعرفة أو العلم أو الواقع، وإنما يضمنها الله الذي يمنع الشيطان الماكر من العبث بالعقل البشري. وتابع اللاهوتيين في التمييز بين النفس والجسد، ولكنّه عجز عن بيان كيفية تسلل النفس إلى البدن، فترك ثنائياً شغلت الفكر الفلسفي حتى أيامنا الراهنة. كما بدت براهينه على وجود الله صورة من صور البرهنة التقليدية المألوفة عند لاهوتيين العصور الوسطى التي تبدأ بالأثر وتنتهي بالمؤثر، فظهرت نظريته عن الإله محكومة بالتصور اليهودي المسيحي عن الإله وبتعاليم المدرسين اللاهوتيين، ولا مجال فيها لمذهب يقوم على العقل وحده، الأمر الذي حدا بمواطنه فولتير أن يقول عنه: «إنّه نسج أحيلة ضالّة ومضحكة»<sup>[١]</sup>، كما كتب كوندياك يقول: «إنّ ديكارت لم يهتد إلى منابع أفكارنا ولا هو أفادنا شيئاً عن طريقة نشأتها»<sup>[٢]</sup>. الأمر الذي فتح الباب للحسنيين والتجريبيين لإنكار إمكانية العقل المجرد كأداة معرفية يمكننا الوثوق بها في الوصول إلى شيء يقيني يتعلّق بالمعرفة الميتافيزيقية، مما فتح الطريق أمام الموجات الإلحادية وضياح الغائية من الوجود الإنساني والكوني عند كثير من مفكري الغرب اللاحقين على ديكارت.

إشكالية هذا البحث تتبلور في الأسئلة الآتية: كيف يمكن تقديم ديكارت بهذه الصورة وهو الذي بدا أمام هيغل مفكراً ثائراً ورائداً من رواد الثورة العقلية والفلسفية الحديثة؟ وكيف يقدمه أغلب الدارسين والباحثين على أنّه عمل بكلّ قوّة على تحرير الفكر الخالص من الشوائب اللاعقلية ودعا إلى اليقين العقلي؟ أو كيف يتمّ وصف فلسفته في كثير من كتب تاريخ الفلسفة بأنّها فلسفة جديدة مغايرة لفلسفة العصور الوسطى وبوصفها فلسفة الوعي والحرية الإنسانية؟

ولذلك تكمن أهمية هذا البحث في محاولته تقديم رؤية نقدية حول تلك القضايا التي تقدّم لنا صورة مغايرة لما تكون عليه فلسفة ديكارت في كثير من المدونات الفلسفية، كما أنّها تسعى إلى بيان خيانة ديكارت لمنهجه، وميله إلى التلفيق بين ما هو ديني وما هو عقلي، وقوله بمسلمات بديهية أطلق عليها مسمّى الأفكار الفطرية المغروزة في العقل وأعطاهها يقيناً مطلقاً فطرياً مثل يقين الرياضيات والأفكار الواضحة المتميّزة.

[١]- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٤٥.

[٢]- الموضوع نفسه.

## أولاً- المنهج الديكارتي والقواعد الحاكمة لنسقه الفلسفي

كان شغل ديكارت الشاغل ينصبّ على فكرة المنهج منذ بدايات تفكيره وتطلّعاته العلميّة، وتشهد بذلك محاولاته الأولىّ لطرق هذا الباب التي أبانت عن مجموعة كبيرة من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب والتي أحصاها «باييه» مؤرّخ حياة ديكارت في عشرة مؤلّفات 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 يته هذا الكتاب نظراً لطول القواعد، فقام بتلخيصها بعد ذلك في القواعد الأربعة المشهورة في كتاب «مقال في المنهج»، وهو الكتاب الذي لاقى احتفاءً استثنائياً في القرن العشرين وتحديداً عام ١٩٣٧؛ حيث احتفى العالم بأسره بهذا الكتاب بما لم يُحتفَ بكتاب فلسفيّ من قبل. فقد فُسّرت أوّل عبارة في هذا الكتاب تفسيراً خاصّاً؛ 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 إيذاناً بتقدّم العلوم تقدّماً يؤدّي إلى تغيير الإنسان نفسه، حيث تعرّض غرض ديكارت من المنهج في أنّه يريد أن «يجعلنا أسياد الطبيعة ومالكي زمامها»<sup>[١]</sup>.

وعنى ديكارت بالمنهج معرفاً 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»<sup>[٢]</sup>.

وقد ذكر ديكارت في «المقال في المنهج» أربعة قواعد أساسيّة لهذا المنهج وهي: (البداهة والوضوح - التحليل - التركيب - المراجعة والإحصاء) وقد بدا ذلك غريباً لرجال العلم، الذين كانوا يبحثون عن قواعد تجريبية ومبادئ علمية لا نظرية، كما بدا بسيطاً ومبسّطاً للغاية في نظر الفلاسفة، ولكن تلك كانت فكرة ديكارت عن المنهج، لكي يكون شبيهاً بالمنهج الرياضي الذي يبدأ بالبسيط ثم يتدرّج من البسيط إلى المركّب.

وإذا ما توقفنا عند القاعدة الأولى - قاعدة البداهة والوضوح: نجد أنها من أهمّ القواعد وأخطرها، وقد ذكرها وأكد عليها ديكارت في «المقال في المنهج»، وفي «التأمّلات»، وفي «قواعد لتوجيه

[١]- انظر، جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٩.

[٢]- انظر، ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، ٢٠٠١، ص ٤٠. وانظر أيضاً: رواية عبد المنعم عباس: ديكارت والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ص ٧٩.

الفكر»، في «مبادئ الفلسفة» أيضاً<sup>[١]</sup>، مما يدلّ على عظيم مكانتها في منهجه، وهي تؤكد على أنّ الإنسان حين يبحث عن الحقيقة في أيّ موضوع عليه أن يحرّر نفسه من كلّ سلطة إلا سلطة العقل. يقول ديكارت شارحاً هذه القاعدة: «لا أتقبّل شيئاً ما على أنّه حقّ ما لم أعرف يقيناً أنّه كذلك: بمعنى أن أتجنّب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألاً أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميّز، بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ»<sup>[٢]</sup>. ويعبر عنها بشكل مختصر في القاعدة الثانية من «قواعد لهداية الذهن» قائلاً: «ينبغي أن نقصر اهتمامنا على الموضوعات التي يبدو فكرنا قادراً على اكتساب معرفتها اكتساباً يقينياً لا يداخله ريب»<sup>[٣]</sup>.

ويرى كثير من الباحثين في فلسفة ديكارت أنّ هذه القاعدة ترى: أنّنا يجب علينا ألاّ نقبل من الأفكار إلا ما هو واضح وجليّ، وصادر عن البدهة العقلية ونور العقل الفطريّ، وتطالبنا أيضاً، في الوقت ذاته، بأن نتخلّص من الآراء السابقة، وأن نبذل قصارى الجهد لاجتناب التحيز والتسرّع في إصدار الأحكام. وترى نازلي إسماعيل حسين<sup>[٤]</sup> أنّه بتحليل هذه القاعدة يتبين لنا ما يأتي:

١- إنّها تدعو إلى استقلال العقل بعيداً عن كلّ سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة.

٢- إنّ العقل يهتدي بالبدهة إلى الحقيقة، أي بالحدس العقليّ أو بذور العقل الفطريّ والطبيعيّ، وكما أنّ البصر قد خلق لرؤية الأشياء، فكذلك العقل قد جبل على الرؤية المباشرة للحقيقة.

٣- إنّ اليقين هو معيار الحقيقة، وهو ضدّ الشكّ، والمعرفة اليقينية هي التي نطلق عليها اسم العلم، أمّا المعرفة الاحتمالية فلا يمكن أن نسميها علماً؛ لأنّه يمكن الشكّ فيها. هذا اليقين المطلق الذي يريده ديكارت والذي لا يتطرق إليه الشكّ، يماثل يقين الرياضيات، إنّهُ المطلب الأساسيّ للعقل في البحث عن الحقيقة أيضاً.

٤- لا يكفي أن نوقن بالفكرة التي يمكن أن ندركها بالبدهة، بل يجب أن تكون هذه الفكرة واضحة متميّزة. أمّا الوضوح الذي يعنيه ديكارت، فهو وضوح مضمون الفكرة بحيث لا تكون

[١]- انظر، ديكارت، عن المنهج العلميّ، ترجمة محمود الخضيريّ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٧٩. وانظر أيضاً: ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص ٣٠، وأيضاً: ديكارت، مبادئ الفلسفة: ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٠، ص ١٧١-١٧٥.

[٢]- ديكارت، مقال عن المنهج، ص ٩٧.

[٣]- انظر، ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص ٣٠.

[٤]- نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفيّ، القاهرة، المكتبة القومية الثقافية، ١٩٨٢، ص ٢٠٧-٢٠٨.

غامضة ومبهمة. كذلك فإنّ المضمون المتميّز يخصّ فكرة واحدة، ولا يخصّ فكرتين في وقت واحد، والالتباس في المعنى والمفهوم، هو ضدّ التميّز الذي يريده ديكرت في الأفكار. نقول أيضاً، إنّ الوضوح والتميّز لا يظهران إلّا للعقل الواعي المنتبه.

٥- يجب أن نتجنّب التسرع في الحكم؛ لأنّ ذلك سوف يوقننا في الخطأ حتماً، ومهما كانت الغاية الطيّبة في البحث عن الحقيقة، فإنّ التسرع سوف يبعدها عن هذه الغاية.

ويرى ديكرت في القاعدة الثانية - قاعدة التحليل والتقسيم: أنّ كلّ مشكلة نقوم بدراستها هي مشكلة مركّبة، وذات جوانب متعدّدة، ومن ثمّ فعند التصديّ 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 ديكرت: «أن أقسم كلّ واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجه»<sup>[١]</sup>.

ليس الغرض من القسمة والتحليل نفيّت المشكلة وحلّ كلّ جزء منها على حدة، فربما ضاعت منّا المشكلة. لكن يبقى الغرض الأساس منها هو الكشف عن المجهول الذي نبحت عنه، من خلال المعلوم الذي نعرفه. والحقّ أنّ كلّ الحقائق غير البسيطة لا تتكشف لنا إلّا من خلال التحليل؛ ولذلك فإنّ عمليّة التقسيم والتحليل التي يقصدها ديكرت 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، ثمّ نفحص كلّ سبب منها على حدة، حتى نصل إلى الأسباب الحقيقيّة<sup>[٢]</sup>.

في حين ترى القاعدة الثالثة التي يطلق عليها الباحثون مسمّيات عديدة منها: الترتيب، والتأليف، والتركيب، كلّ مسمّى منهم على حدة، أو الترتيب والتأليف معاً، أو التركيّب والتأليف معاً- مكتملة للقاعدة السابقة؛ حيث كان التحليل عند ديكرت، في الواقع، عمليّة تمهيد للتركيب، حيث يجب علينا أن نرتّب أفكارنا أوّلاً فنبدأ بأبسطها، ثمّ نترجّج قليلاً قليلاً حتى نصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً، يقول ديكرت: «أن أسير أفكارني بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرّج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبيّاً، بل وأن أفرض ترتيبيّاً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع»<sup>[٣]</sup>.

[١]- ديكرت، مقال عن المنهج، ص ٩٨.

[٢]- نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفيّ، ص ٢٠٨-٢٠٩.

[٣]- ديكرت، مقال عن المنهج، ص ٩٨.



إنَّ عمليّة ترتيب الأفكار والقضايا هي عمليّة بالغة الأهميّة عند ديكارت، فهي تسير وفقاً لضرورة عقلية لا وفقاً لهوى الأشخاص، ومن الخطأ كلّ الخطأ أن نتخطّى هذه الدرجات الضرورية بين القضايا، أو أن نصعد السلم في قفزة واحدة. ويبدو أنّ المسلسلات الجبرية هي نموذج هذا الترتيب عنده، فهي تبدأ دائماً بالواحد، أي بالوحدة البسيطة، ثمّ تتدرّج بعد هذا سلسلة الأعداد، وكلّ الأعداد مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، والترتيب إذن، هو ترتيب تصاعديّ، يبدأ من الحقيقة البسيطة، أو الطبائع البسيطة، ليصل إلى الحقائق المركّبة. ويبدو من هذه القاعدة أثر الرياضيات في بناء فلسفة هذا الفيلسوف.

أمّا القاعدة الرابعة - 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: «والأخير، أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»<sup>[١]</sup>. 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 منهجاً 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، بادئاً النظر كلّ من جديد، وكأنّ عينيه تفتّحان لأول مرّة على العالم من حوله، وهو لا يفرض قيوداً على العقل، بل يجعله مستقلاًّ حرّاً، ينطلق وراء الحقيقة ولا يقبل منها شيئاً إلّا بعد فحص عقليّ، يبدأ بالشكّ وينتهي باليقين ولا يستثني إلّا ما بدا أمام عقله الحرّ المستقلّ في وضوح وتمييز لا يدع مجالاً للشكّ. يقول ديكارت: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جديّة وللبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلّص أولاً من أحكامنا السابقة، وأن نحرض على إطراح جميع الآراء التي سلّمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشف لنا صحّتها بعد إعادة النظر فيها؛ وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصوّرات، وأن لا نصدّق منها إلّا التصرّوات التي ندركها في وضوح وتمييز»<sup>[٢]</sup>.

وبهذا تتنفي 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

[١]- ديكارت، مقال عن المنهج، ص ٩٩.

[٢]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٧٨.

بعد هذا العرض هو: هل كان ديكارت متسقاً مع نفسه وراعى كل هذه القواعد التي كانت بمثابة التزامات على ديكارت أن يلتزم بها ولا يحد عنها؟

### ثانياً - استثناءات ديكارت خيانة للمنهج ومهادنة مرفوضة

تبدو خيانة ديكارت لمنهجه وعدم الالتزام بآلياته التي تضمنتها القواعد الأربعة للوهلة الأولى واضحة جلية عندما يقف القارئ على استثناءات ديكارت، فقد آل ديكارت على نفسه وحسب منهجه أن يشك في كل شيء، وألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين بالبداية أنه كذلك، وفقاً لما جاء في القاعدة الأولى، ومع ذلك فقد نسف ديكارت هذه القاعدة بكل مدلولاتها التي تقتضي استقلال العقل بعيداً عن كل سلطة، والاهتداء بالحدس العقلي الناتج عن الامتلاء المعرفي، والاطمئنان ليقين الفكرة بالوصول إلى وضوحها وتمييزها. فقد ضرب ديكارت بكل ذلك عرض الحائط وأخرج الأخلاق والدين والسياسة بشكل تعسفي من دائرة الشك المنهجي، رغم تصريحه في أكثر من موضع بأنه استنبط قواعد الأخلاق حسب مقتضيات منهجه<sup>[١]</sup>.

فقد رأى أن الأخلاق تمثل قمة العلوم، وقال إنها تستلزم معرفة كاملة بالعلوم الأخرى، وتتلخص الأخلاق الديكارتية في ثلاثة قواعد:

**الأولى:** أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها، وأن يدبر شؤونه في سائر الأمور تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، التي أجمع على الرضى بها أعقل الذين يعيش معهم.

**الثانية:** أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتاً في أعماله، وأن يتجنب الشك والتردد في سياسته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلون في غابة، إذا اتبعوا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أما إذا ضربوا فيها هنا مرة وهناك مرة أخرى، أو وقفوا فيها، ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

**الثالثة:** أن أسعى دائماً إلى مغالبة نفسي بدلاً من مغالبة المقادير، وأن أغير رغباتي بدلاً من أن أغير نظام العالم. وبالجملة أن أوطن نفسي على الاعتقاد بأنه ما من شيء نقدر عليه قدرة تامة إلا أفكارنا<sup>[٢]</sup>.

[١] - انظر، ديكارت، مقال عن المنهج، ص ١٦٧.

[٢] - المصدر السابق، ص ١٠٥-١١٠.

ومن تأمل ما جاء بهذه القواعد الثلاث نرى أنّ ديكارت يُخرج الدين الرسمي للبلاد، وقواعد الأخلاق، وعادات البلد وتقاليدها، وكافة الأمور السياسيّة ونظم الحكم من دائرة الشكّ العقليّ مدعماً لكلّ ما جاء فيها؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يصادق ديكارت رجال الدين الذين كانوا يجدون في منهجه، باعتراف ديكارت نفسه، دعامة للدين، ونصرة لعقائده، ويكفي لذلك الاطلاع على إهداء ديكارت لكتابه التأمّلات إلى العمداء والعلماء بكلّيّة أصول الدين المقدّسة بباريس، وكيف أنّ ديكارت كان متفقاً معهم في الغاية، وهي إثبات العقائد، وإن اختلف معهم في الوسيلة مؤقتاً، فالغاية واحدة، وهي إثبات وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس، وهي القضايا الدينيّة الثلاث في كلّ فكر دينيّ تقليديّ<sup>[١]</sup>.

وهنا يفرط 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»<sup>[٢]</sup>. ومع ذلك فكلّ العقائد الدينيّة وقضايا الوحي لا تخضع للشكّ أو الفحص العقليّ، وإنّما يقتصر دور العقل تجاهها على التبرير، أي أنّ ديكارت لا يتعدّى ما كان سائداً في العصر الوسيط المتقدّم «أومن كي أعقل»، وهذا ما يعبر عنه ديكارت نصّاً في كتابه مبادئ الفلسفة: «ينبغي قبل كلّ شيء أن نتمسك 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»<sup>[٣]</sup>.

ومن ثمّ يصرّح ديكارت بأنّ حقائق الدين المسيحيّ يجب أن تكون أوّل ما نصدق به دون البحث عن بدهة أفكاره أو وضوحها وتمييزها، بل يجعل هذه القاعدة فوق كلّ مبادئه المنهجية، 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 نسلمها إلى ضعف الاستدلالات العقلية؛ لأنّها نزلت بمدد غير عاديّ من السماء، أي بوحى ينزله الله على من

[١]- حسن حنفي، مقدمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٦، ص ٩.  
[٢]- ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقيّة في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٨، (التأمّل الأوّل-١).  
[٣]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٨٠.

يصطفيه من عباده، فيرتفع بهم دفعة واحدة إلى عقيدة معصومة من كل خطأ<sup>[١]</sup>.

ومن ثم لا يصبح الإيمان بالحقائق الدينية عند ديكرت فعلاً للعقل، بل هو فعل إرادة؛ لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتمييز؛ لأنه يرى أنّ كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل، ولا يمكن للإنسان التصديق بها إلا بمعونة من السماء، وبفضل من الله. فيبدو ديكرت هنا هادماً للعقل ومعتلاً لوظائفه في فهم الحقائق الدينية<sup>[٢]</sup>. كذلك تابع ديكرت تعسّفه غير المبرر وأطاح بقاعدتي المنهج، الثانية والثالثة أي قاعدتي التحليل، والتركيب، والسير من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، ولم يطبقهما -أيضاً- على ما ظنه الأحكام الإلهية المعبر عنها في الإنجيل.

وهكذا يتضح لنا أنّ الدين هو الأساس الجذري للأخلاق الديكارتية، وهو الحامل الأصلي لفلسفة ديكرت بأكملها، فكأنّ الأخلاق عنده تعطينا دليلاً آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكرت، كذلك الأمر في دعوته إلى اتباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ وتربى عليه في وطنه، فاعتناق الدين عند ديكرت ليس أمراً عقلياً، بل اتباعي. فعلى كل فرد أن يدين بالدين الذي وجد عليه آباءه دون أن يستعمل عقله في التعرف على الدين الحق.

ولم يقتصر الأمر على الدين وحقائقه فقط، ولكن تعدى ذلك إلى الأمور السياسية وكل ما يتعلق بأنظمة الحكم، فلم يخضع ديكرت أنظمة الحكم أو التشريعات الوطنية لمنهجه العقلي، حيث لم يعرضها للشك الذي يروم فحصها فحصاً عقلياً يتغيّر الوقوف على حقيقة النظام السياسي الذي يصلح به شأن البلاد والعباد. لقد خشي ديكرت غضب رجال السياسة، كما خشي من قبل بأس رجال الدين، فأثر مهادنتهم على حساب الحقيقة، فدعا في قاعدته الأخلاقية الأولى إلى أن «يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، وأن يثبت على الديانة التي أنعم الله عليه بها فنشأ عليها». فقد أثر السلامة وخشي الجميع؛ حتى العامة حاول مهادنتهم بعدم الشك في العادات والتقاليد التي نشأوا وتربوا عليها. فبدأ ديكرت بذلك أكبر داعية للمحافظة على الموروث والإبقاء على التقاليد، والتمسك بالقديم.

ومن جانبنا نرى أنّ ديكرت قد تعسّف تعسّفًا لا مبرر له في استثناء هذه المجالات الحيوية التي ترتبط بحياة الناس، إلا إذا نظرنا لهذه الاستثناءات من زاوية أنّ ديكرت أراد احتواء رجال الدين ومهادنتهم وتملّتهم وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية، وعدم انقلاب العوام عليه، كي يتمكن من

[١]- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص ١٨٠.

[٢]- حسن حنفي، مقدّمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٩.

نشر فلسفته على أوسع نطاق، فقد كان يحلم بأن تحلّ أفكاره وفلسفته محلّ فلسفة أرسطو المعتمدة من قبل الكنيسة، لذلك آل على نفسه ألا تصدر منه كلمة واحدة لا تعتمدها الكنيسة!

ومع ذلك فقد كان الجدير بديكارت أن يبغى المصلحة العامة ضدّ رجال الدين الذين كانوا يسيطرون على كلّ شيء، والذين تلاقت مصالحهم مع الساسة وأنظمة الحكم السائدة حينذاك، وهي النظم الثيوقراطية ذات الحكم الإلهي المقدّس. فقد كان الأولى بديكارت وهو يكتب كتابه «المقال في المنهج» باللغة الفرنسيّة، مخالفاً بذلك ما جرت عليه العادة من الكتابة باللاتينية، أن يندّد بإصرار الكنيسة على كتابة الكتاب المقدّس باللغة اللاتينية القديمة حتى لا تفهم الجماهير العريضة أمور دينها فتسأل وتناقش، وأن يندّد باحتكار الكهنة فهم النصوص الدينية وتفسيرها، فلا يقدّمون منها للجماهير إلا ما يرسّخ سيطرتهم ويصبّ في منفعة الكنيسة، وكان الأجدر به أن ينادي بتحرير كافة المؤلّفات القانونيّة والسياسيّة من هذه اللغة القديمة التي يجهلها الأوروبيون في ذلك الزمان، وأن يحرص على ضرورة أن يفهموا ويعرفوا ما خفي عليهم عن قصد وبنوايا مبيتة، لكنّه -مع الأسف- 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 لأمرأ الإقطاع، وأنّ ميراثهم الحقيقي هو ما كان يُطلق عليه «القيراط الخامس والعشرون». كان الأجدر به أن يبيّن زيف زعم رجال الدين بأنّ الحياة في ذاتها خطيئة، فما بنا بمجد الحياة، بالعلم، بالفنّ، بالمال، بالجمال، بالقوّة، بالسعادة، بالحرية، بالعدالة، بالمساواة، مجد العالم زائل، وكلّ هذه الكنوز لا معنى لها إلا في العالم الآخر.

قد كان الأجدى بديكارت أن يعلم أنّ الأمانة الفكرية، والبحث العلميّ النزيه، والموقف الشريف، أكثر نفعاً للدولة وأكثر حرصاً 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 الحجّ إلى أحبّ مكان عند الكاثوليك، وهو كنيسة العذراء في لوريت بإيطاليا ليقم الصلاة لله وللعذراء شكراً على توفيقه في اكتشافه!

ورغم إخلاص ديكارت للكثلكة وإيمانه العميق بالمسيحيّة، وجهوده الطيبة 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<sup>[١]</sup>.. وشعر الفيلسوف المهادن في أواخر حياته بأنه مهَّد بالنفي والغرامة وإعدام كتبه. ولا أعلم ماذا كان يريد منه هؤلاء حتى يرضوا عنه ويباركوا آثاره؟!

### ثالثاً: مجالات الشكِّ وتلفيق ديكارت بين ما هو عقليّ وما هو لاهوتيّ

إذا كان ديكارت قد استثنى الفلسفة العمليّة ممثّلةً بالأخلاق والدين والسياسة من مجالات شكِّه المنهجيّ، وكان ذلك بمثابة خيانة كبرى لمنهجه الذي ارتضاه ودعا إلى تطبيقه مستهدفاً بلوغ «اليقين» الذي يمكن أن يقيم عليه بناء العالم كلّ، فإنّه في مجالات الفكر الخالص لم يكن وفيّاً كلّ الوفاء لمنهجه العقليّ، فقد عمل على التلفيق بين ما هو عقليّ وما هو لاهوتيّ ليبدو هذا المركب التلفيقيّ في صورة عقليّة قد تنطلي ظاهريّاً على من لا يمعنون النظر ويأخذون الأمور على عواهنها. فقد انطلق ديكارت في هذا المجال من الوثوق في العقل بوصفه قادراً 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<sup>[٢]</sup>. أي أنّ عقلنا يملك وسيلتين للارتقاء إلى معرفة الحقيقة، هما: الحدس، والاستنباط. والحدس هو الرؤية العقليّة المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق ويسلم بها العقل تسليماً، أي أنّ الحدس ومضة سريعة للعقل يدرك بها الذهن بعض الحقائق إدراكاً مباشراً دون مقدّمات أو الحاجة إلى شهادة الحواس. أمّا الاستنباط فهو فعل من أفعال العقل تنتقل فيه من حقائق معيّنة مسلّم بصحّتها إلى نتائج تلزم عنها.

وعندما قرر أن ينتقل ديكارت من الشكِّ إلى اليقين بعد أن شكّ في الحواس التي رأى أنّها كثيراً ما تخذعنا في حياتنا اليوميّة ومن الحكمة ألاّ نطمئن لمن خدعوننا ولو مرّة واحدة<sup>[٣]</sup>. وشكّ في الحياة الشعوريّة، فربما تصبح حياتنا كلّها حلماً طويلاً نستيقظ منه فجأة، فإنّنا كثيراً ما نحلم بأشياء نظنّها حقيقيّة وعندما نستيقظ نجدّها وهمّاً كبيراً ولا وجود لها في الواقع<sup>[٤]</sup>، كذلك شكّ ديكارت

[١]- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٨٢.

[٢]- بيير دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص ١٠٥.

[٣]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص ٧٣.

[٤]- انظر، المصدر السابق، ص ٩٩.

في العقل حيث افترض وجود شيطان ماكر يضلّل العقل ويصوّر له الوهم على أنّه حقيقة<sup>[١]</sup>. وقد أكد 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 توصلّ عبر عمليّة الشكّ إلى إثبات ثلاث حقائق يقينيّة متدرّجة مترابطة معاً هي:

أولاً: إثبات وجود النفس «الكوجيتو»

ثانياً: إثبات وجود الله.

ثالثاً: إثبات وجود العالم

وقد انطلق ديكارت إلى إثبات ذلك من خلال تحليل عمليّة الشكّ في كلّ الحقائق مرتبياً أنّ ذلك يؤدّي بنا إلى ضرورة وجود فاعل يشكّ أو ذات مفكّرة تقوم بعملية الشكّ؛ لأنّه لا يمكن أن يحدث الشكّ أو يظهر دون تلك الذات المفكّرة الشاكّة، وإلّا فمنّ يقوم بهذا الشكّ؟ فالذي يشكّ لا بدّ أن يكون مفكّراً، والذي يفكّر لا بدّ أن يكون موجوداً، 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 جميعاً، لأنّ مما تاباه عقولنا أن نتصوّر أنّ من لا يفكّر لا يكون موجوداً حقاً حين يفكّر»<sup>[٢]</sup>. ومن ثمّ صاغ ديكارت يقينه الأوّل المشهور باسم الكوجيتو «أنا أفكّر إذن أنا موجود».

وهكذا أثبت ديكارت القضية اليقينيّة الأولى التي أشار فيها إلى تيقّن النفس نحو وجودها وسط أفعالها واتجاهاتها وأفكارها وأحوالها، وهو في سبيله نحو الانتقال من الشكّ إلى اليقين، جاعلاً منها قاعدة أساسيّة لإثبات اليقينيّات الأخرى. يلاحظ الدكتور يحيى هويدي أنّ «الكوجيتو» بهذا المعنى مرتبط «باللحظة»، بمعنى أنّني لا أشعر بأنّني إلّا في اللحظة التي أنطق فيها بعبارة «أنا أفكّر إذن أنا موجود»، أو في اللحظة التي ألتفت فيها إلى وجودي، فشعوري بوجودي إذن ليس دائماً، بل مرهون باللحظة التي أفكّر فيها<sup>[٣]</sup>.

كما أنّ الكوجيتو الديكارتيّ، وهو أعظم ما أتت به الفلسفة الديكارتيّة، لما يمثّله -عند الديكارتيين- من وضوح وتمييز عقليّ، لا يُعد ابتكاراً ديكارتيّاً، وإنّما مقتبس من الأسلاف كما لاحظ أرنو الكبير

[١]- انظر، المصدر السابق، ص ٧٣-٨١.

[٢]- انظر، المصدر السابق، ص ١٠٠.

[٣]- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص ٤١.

Le Grand Arnauld (١٦١٢-١٦٩٤) المعاصر لديكارت، الذي رأى أنه مشابه لطريقة القديس أوغسطين، وقد صرّح بذلك إميل برهيه قائلاً: «وعندما عرّف اللاهوتيون بكوجيتو ديكارت، لم يفت أرنو أن يلاحظ أنّ القديس أوغسطين قال بالشيء نفسه، وبالفعل كان معوله في الإفلات من إसार الربيّة على هذه الفكرة: «إذا أخطأت فأنا موجود»<sup>[١]</sup>.

وبغض النظر عما يمكن أن نلاحظه على «فكرة الكوجيتو» الديكارتية من حيث الجدة والأصالة يمكننا القول إنّها لم تكن هدف الفلسفة الديكارتية؛ لأنّ هدفها هو الوصول إلى الوجود والبحث فيه، ومن ثمّ تكون فكرة «الكوجيتو» مجرد «قنطرة» للوصول إلى الوجود.

ولذلك انطلق ديكارت من «الكوجيتو» وإثبات وجود النفس إلى إثبات الوجود المتمثّل في وجود «الله» و «العالم». فرأى -أولاً- أن الإنسان عندما يشكّ ويفكّر يشعر دائماً أنّه كائن ناقص متناهٍ يأتي به غيره إلى الوجود، ثمّ يفنى بعد فترة قصيرة ويصبح عدماً، 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 جاءت 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 حقاً»<sup>[٢]</sup>.

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 اعتماداً على فكرة سلبية وهي فكرة النقص الإنسانيّ، ويصرّح بغرابة شديدة أنّ فكرة الله سابقة على فكرة الوجود الإنسانيّ، فيقول: «وبناء على ذلك أجد على نحو ما أنّ فكرة اللامتناهي سابقة لديّ على فكرة المتناهي، أي أنّ إدراك الله سابق على إدراك نفسي: إذ إنني لا أعرف أنّي أشكّ وأرغب، أي أنّ شيئاً ينقصني، وأنّي لست كاملاً تمام الكمال، إذا لم يكن لديّ أيّ فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب»<sup>[٣]</sup>.

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 القديس أنسلم في القرن الحادي عشر

[١]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ٩٣.

[٢]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ١٥٣.

[٣]- انظر، المصدر السابق، ص ١٥٣.



الميلادي، جدل صاعد ثم جدل نازل في إطار من الفكر الديني القديم»<sup>[١]</sup>.

وعلى ذلك يكون وجود النفس لاحقاً على وجود الله فعلياً ومنطقياً، أي أنّ الله هو الضامن الحقيقي لفكرة إثبات وجود النفس. فماذا عن وجود العالم؟ وهل سيتم إثبات الوجود الثالث (وجود العالم) اعتماداً على الوجود الثاني (وجود الله) حسب الترتيب الديكارتي كما حدث في الكوجيتو؟ يبدو جلياً أن هذا هو الذي حدث؛ حيث انتقل ديكارت من الحقيقة الثانية «وجود الله وكماله» إلى إثبات الحقيقة اليقينية الثالثة وهي «وجود العالم» على النحو الآتي:

إذا كان الله كاملاً وهو الذي غرس في نفوسنا الناقصة فكرة الكمال، فإنه لا بدّ أن يكون صادقاً؛ لأنّ الكذب ليس من طبيعة الكمال أبداً.

الصدق الإلهي سيضمن لنا صحّة و يقينية وجود العالم الخارجي الذي خلقه الله.

الصدق الإلهي سيمنع الشيطان الماكر أيضاً -السابق ذكره- من خداع عقلي ولو في أبسط البديهيات.

الصدق الإلهي سيجعلني أطمئن إلى صحّة إدراكي لهذا العالم بكلّ ما فيه من الموجودات، وتصبح كافة حقائقه يقينية واضحة أمام عقلي.

وهنا ينعكس تليفق ديكارت بين العقلي واللاهوتي من خلال تصوّره للشيطان الماكر الذي يضلّل حواسنا، ويصوّر لنا الوهم على أنّه حقيقة، كأنّه افتراض عقلي فلسفي، وهو في الحقيقة مكوّن من مكوّنات الإيمان المسيحي، وتزداد النزعة التليفقية وضوحاً عند ديكارت في كيفية التغلّب على هذا الشيطان، وهي الطريقة نفسها في المسيحية، أي عن طريق الاتحاد بالمسيح، بالإيمان والصلاة التي تساندها دوماً صلاة يسوع!

ومن ثمّ فلولا الضمان الإلهي لما استطاع ديكارت أن يواجه فرضية الشيطان الماكر، ولا أن يعبر نهر الشك، 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 العقلي أو على الأقلّ جعله يتبع أساليب قد تبدو عقلانية منطقية؟ وهنا تبدو إجابة ديكارت واضحة و متميّزة، وهي أنّ الهدف الأسمى من وراء تفلسفه هو إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الأخرى عن طريق العقل الطبيعي، فالعقل عنده في خدمة الإيمان المسيحي، والفلسفة

[١]- حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفتيّة، ١٩٩١، ص ٢٥٤.

خادمة للدين، تمامًا كما كانت عند اللاهوتيين، وهو الأمر الذي صرّح به ديكارت تصريحًا لا يقبل أيّ تأويلات أخرى، حيث يقول: «إن كان يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ ثمة إلهًا وبأن النفس الإنسانية لا تفتى بفناء الجسد، فيقيني أنّه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم تثبت لهم أولًا هذين الأمرين بالعقل الطبيعي»<sup>[١]</sup>.

ولكننا نرى أن ديكارت لم يتمكن من القضاء على الشكّ قضاءً تامًّا سواء فيما يتعلّق بوجود الله أو بوجود الموضوعية التي جعلها مرهونة بالصدق الإلهي، وأن كلّ ما فعله ديكارت هو أنّه قام باستنباط الوجود من الفكر مرتين، مرّة في إثبات وجود «الأنا» في الكوجيتو، ومرّة أخرى في إثبات وجود الله من فكرة النقص مقابل الكمال.

### رابعًا: الثنائية الديكارتية بين النفس والبدن والتلفيق بين العقلي واللاهوتي

وكما بدا ديكارت ملفّقًا بين اللاهوتي والعقليّ في مجالات الشكّ وطرق الانتقال من الشكّ إلى اليقين، بدا أيضًا ملفّقًا 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 المدرسية؛ حيث عبر عنها بمصطلحات لاتينية مدرسية. وفضلاً عن هذا، لجأ ديكارت إلى التلفيق في تفسيره لكيفية 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 إلاّ كذلك، ووجود الفكر عندي أشدّ ثبوتًا من وجود الجسم، وطبيعة نفسي وماهيّتها هي الفكر، والنفس مستقلة عن الجسم ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له<sup>[٢]</sup>.

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<sup>[٣]</sup>، أي أنّ ديكارت قد أدرك أنّه مؤلّف من نفس وجسم، أي من جوهرين متمايزين متضادين: النفس روح

[١]- انظر، حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص ٣٩

[٢]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٨٩.

[٣]- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، ص ٢٠٠.

بسيط مفكّر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخصّ الجسم، وقد أشكّ في وجود جسمي وسائر الأجسام، دون أن يتأثر بهذا الشكّ وجود فكري ونفسي؛ لذا لا يأتي العلم بالجسم إلّا في هذا الموضع كما يقتضي المنهج. وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامين يؤلّفان موجوداً واحداً، فإنّ المنهج يقضي بأنّ تسلسل الأفكار بنظام إلى حدّ أن نفترض نظاماً بين الموضوعات لا تتالي 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<sup>[١]</sup>.

ولكن ثمة 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 شرطاً للتفكير. وقد اعتقد ديكارت أنّه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط الماديّة وأقام الميتافيزيقا. ولكن هذا الفصل الذي ينكر النفس على الحيوان، ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا، قد يؤدّي إلى إنكار النفس على الإنسان وردّ التعقل إلى الإحساس المشاهد في الحيوان، فتسقط الروحانيّة، وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنّها لا تقوم على الحس بل على العقل<sup>[٢]</sup>.

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<sup>[٣]</sup>.

فمذهب ديكارت في الحقيقة هو مذهب ثنائيّ لا يطبق الوحدة بحال؛ ولذلك نجده يحرص دائماً على التفرقة بين النفس والجسم، ويعلي من شأن النفس على الجسم، فنجد في مواضع كثيرة يتكلّم عن النفس والجسم، كأنّ النفس حالة في الجسم مجرد حلول، وهو يعين لها فيه مكاناً ممتازاً هو الغدّة الصنوبريّة، حيث تقوم النفس بوظائفها بنوعٍ أخصّ منها في سائر الأجزاء، وتنتشر قوتها 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

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، د.ت، ص ٨٢.

[٢]- المرجع السابق، ص ٨٢-٨٣.

[٣]- رواية عبدالمنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، ص ٣٧٨.

من تجاوزيف مقدّم الدماغ إلى تجاوزيف مؤخره. فكلّما أرادت النفس شيئاً 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 ألواناً وأصواتاً وروائح وطعوماً ورغبات ولذات وآلاماً. ولا ندري كيف تتمّ هذه الترجمة، ولم تحسّ النفس بالجوع أو العطش، وتحسّ ألماً من جرح. ويجيب ديكارت إجابات غير شافية وغير كافية -من وجهة نظرنا- فيقول: «إنه هكذا رُتبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه، أي هكذا ربّتها الله»، فيعود ديكارت إلى (الله) مرّة أخرى للخروج من مأزقه.

وهنا يتعرّض موقف ديكارت من علاقة النفس بالبدن لانتقادات كثيرة من اللاحقين عليه، إذ رأى وابتهد أنّ فصل ديكارت بين النفس والبدن إنّما هو فصل تعسّفي غير مبرّر فلسفياً؛ إذ لم يقدّم سبباً عقلياً واضحاً متميّزاً لرفضه القول بجوهر كليّ واحد مادّيّ أو روحيّ<sup>[١]</sup>. وأنّ التبرير الوحيد الذي نراه لقول ديكارت بالثنائية 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 الديكارتّي 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 تتصف بالبدهة والوضوح والتميّز؛ إذ رأى أنّ هذا الاتحاد ما هو إلاّ حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنّها لا تتفق مع طبع الإنسان.

وعن خلود النفس والجسد يرى ديكارت أنّ النفس جوهر محض<sup>[٢]</sup>، 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 المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الميتافيزيقا بأسرها: أوّلاً 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

[١]- علي عبد المعطي محمد، ألفرد نورث وايتهيد: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٠، ص ١٧٣.  
[٢]- من الملاحظ أنّ ديكارت يستخدم لفظ الجوهر هنا استخداماً مناقضاً لما ارتضاه من قبل؛ لأنّ الجوهر عنده هو الوجود الذي يوجد بذاته دون أن يعتمد في وجوده على موجود آخر، وهذا لا يكون إلاّ لله وحده. لكنّه عندما يحاول أن يتفادى هذا التناقض يقع في الغموض الذي لاحظته هو؛ حيث يقول: وقد يكون في تفسير قولنا: «غير مفتقر إلاّ إلى ذاته» بعض الغموض؛ لأنّ الأصحّ أن يُقال إنّ لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلاّ وقدرة الله تسنده وتحفظه». إذن فكيف يطلق على النفس لفظ «جوهر»؟!.

أبدًا، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالتها إلى العدم. أي هكذا تعود فكرة الله الضامن لكل شيء إلى الواجهة بوصفها المفتاح السري الذي يملك الحلول المثلى لكل المشكلات التي يعجز العقل عن حلها.

### خاتمة:

توصّلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمة التي تعبّر عن طبيعتها النقدية التي أعملت معول النقد في فلسفة ديكارت، وقد كان من أهم نتائجها ما يأتي:

أولاً: عكس هذا البحث كيف أنّ ديكارت قد خان منهجه العقلي القائم على الحدس والاستنباط، ولم يلتزم بقواعده التي أسهب في شرحها؛ فلم يطبق شكّه في المجالات الحياتية التي تمس الحياة الحقيقية للبشر، وأخرج الدين والسياسة والأخلاق من دائرة الشك. ولم يلتزم بقاعدته الأولى قاعدة البدهة والوضوح في أسس فلسفته التي قامت بالفعل على: الضمان الإلهي، والشيطان الماكر، وثنائية النفس والبدن وغيرها من مبادئ أخرى لم يتعرّض لها هذا البحث؛ كمنظريته عن الخلق المستمر، والحضور اللاهوتي البارز في الطبيعيات والرياضيات، حيث استند في بناء أسسه هذه على قاعدة أخرى لم ترد في قواعد منهجه العقلاني، وهي «أنّ كلّ يقين يقتضي يقين وجود الله». كذلك لم نجد صدى للقواعد الثلاث الأخرى (التحليل، التركيب، الإحصاء) الواردة في منهجه العقلي. ومن ثمّ تمثّلت خيانة المنهج في عدم عرضه كلّ شيء على حكم العقل، فيقبل منه ما كان واضحاً ومتميّزاً، ولم يتمّ بتحليل كافة مشكلاته بقدر ما يستطيع وبقدر ما تسمح به طبيعة كلّ مشكلة، ولم يتمّ بعملية التركيب والإحصاء.

ثانياً: الشكّ الديكارتي هو شكّ منهجيّ مخالف لشكّ الشكّ الارتيايين الذين يقوّمون العلم ولا يصلون إلى اليقين، وهو شكّ يهدف إلى بناء العلم والوصول إلى اليقين بعد فترة من الشكّ، ولكنه مع ذلك يشترط أن يكون الشكّ وهو يمارس عملية الشكّ أن يخوضه كتجربة وجودية من الطراز الأوّل، تلك التجربة التي تقوم على القلق والحيرة، وكأنّ صاحبها يخوض في بحر الظلمات، وهذا لم يتحقّق في الشكّ الديكارتي حيث إنّ صاحبه مارسه بوصفه ضرباً من الحيلة فقط، فلم يكن سوى شكّ افتراضيّ مصطنع، وليس شكّاً حقيقياً يعبر عن حالة واقعية، فهو يعلم النتيجة التي سيصل إليها مسبقاً، وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكّي الذي تتغلغل فيه روح «التأهب» للوصول إلى اليقين وروح الإيمان بالله «المخلص» الذي يفترضه منذ اللحظة الأولى، إذ إنّّه يسلم منذ البداية- وبوصفه مؤمناً- بوجود الله الكامل الذي سيضمن (وجود النفس) وعلينا أن نمرّ بالله

لكي نصل إلى الأشياء، ولا نستطيع أن نصل إلى (وجود العالم) إلا ابتداءً من (وجود الله) الذي يضع وجود العالم في الذهن، فالله دائماً موجود، وهو الوجود الذي ابتداءً من وجوده نصل إلى كل وجود.

ثالثاً: بدا التلفيق عند ديكارت عندما حاول استخدام العقل لتبرير صحّة المعتقد الديني وإقناع الكافرين به، فسرعان ما كانت تنتهي محاولاته -كما عرضنا في متن هذا البحث- إلى الفشل في التوفيق بين المبادئ العقلية التي ارتضاها في منهجه العقلي وبين المبادئ الإيمانية التي آمن بها، فصرّح في مقدّمة كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى»: «أنّه يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان»، وينتهي به الأمر إلى التسليم بمقولات دينية خالصة تعود إلى الكتاب المقدّس؛ ليظهر ديكارت بوجهه الحقيقي لاهوتياً توماوياً أو أوغسطينياً أو من أخلص أتباع أنسلم.

رابعاً: - لم يكن ديكارت عقلانياً قحاً كما حاول أن يقنعنا، بل كان لاهوتياً خالصاً قدّم الإيمان على العقل، وجعل الفلسفة في خدمة اللاهوت كما كانت في العصر الوسيط، وجعل مهمّة العقل مهمة تبريرية إقناعية محضّة في ضوء الإيمان الباحث عن العقل لتبريره وتسويغه؛ إذ وظّف ديكارت العقل توظيفاً خاصاً، فبدّل وظيفته من: السؤال / النقد / الفحص / عدم الانحياز المسبق، إلى وظيفة أخرى تتغيّ: الإجابة / التسويغ / الاقتناع / التلفيق / الانحياز المسبق؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يسير الديكارتيون الخُالص على دربه أو أصحاب اليمين الديكارتية من أمثال: مالبرانش وليبنتر اللذان غلبا الإيمان على العقل والعلم، وشكّكا في صحّة المعرفة الحسيّة، وقلّلا من شأن المعرفة التجريبيّة، وجعلوا اليقين خارج إطار العلم، وجعلوا الله بؤرة الكون وأساس الوجود، وأبقيا على الوضع السياسي والاجتماعي القائم مرتين أنّه ليس في الإمكان أبدع مما كان.

خامساً: لم يكن ديكارت فيلسوفاً واقعياً يعالج مشكلات عصره وواقعه، وإنّما قام بمعالجة مشكلة من بنات أفكاره، فقد كان شكّه المزعوم لا أساس له من الوجود الفعلي، وإنّما هو ضربٌ من الحيلة ليعرض مذهباً ميتافيزيقياً تراءى له ذات ليلة من ليالي الشتاء الباردة، فقد كان أولى به أن يخلص لمنهجه العقلي الذي كتبه بالفرنسيّة اعتراضاً ضمنياً على من يقدّسون الكتب والأفكار القديمة، وأن لا يهادن رجال الدين الذين احتكروا تفسير الكتاب المقدّس وكتبوه باللاتينية التي لا تعرفها الشعوب الأوروبية إلا قليلاً بسبب سيادة اللغات المحليّة، وحاربوا التفكير في أمور الدين أو في السياسة وأمر الحكم. كان أولى به أن يجعل التفكير في هذه الأمور الحياتيّة هو شرط الوجود الفعلي، وأنّ من لم يفكر بنفسه ويكون قادراً على أن يتخذ 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 تهّم الشعوب إلّا قليلاً. على الرغم من أنّه كان ينبغي أن يضطلع بمهمّته الأساسيّة ويخلص لمنهج العقلّي الذي يعطي الأولويّة للعقل على النقل، وللعلم على الإيمان، ويوقن بالمعارف الحسيّة والتجربيّة، 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، لينادي بالتغيير إلى الأفضل فيساهم بحقّ في إيقاظ الشعوب، وهذا ما لم يفعله ديكارت، ولو فعله لكان جديراً بالفعل بلقب «أبي الفلسفة الحديثة» ذلك اللقب الذي أُطلق عليه وهو لا يستحقّه، فقد كان أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط منه إلى الحديث.

## المصادر والمراجع

١. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.
٢. بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة: جورج يونس، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.
٣. توفيق الطويل، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٤. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨.
٥. جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨.
٦. حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنيّة، ١٩٩١.
٧. حسن حنفي، مقدّمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦.
٨. ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
٩. ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٨، (التأمّل الأول-١).
١٠. ديكارت، عن المنهج العلمي، ترجمة: محمود الخضيريّ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
١١. ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة وتقديم: سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، ٢٠٠١.
١٢. ديكارت، مبادئ الفلسفة: ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٠.
١٣. راوية عبدالمنعم عباس: ديكارت والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
١٤. علي عبدالمعطي محمّد، ألفرد نورث وايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.
١٥. نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفيّ، القاهرة، المكتبة القومية الثقافية، ١٩٨٢.
١٦. يحيي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.
١٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، د.ت.



## يُفَكِّرُ فِيَّ.. إِذَا أَنَا موجود

بحثٌ حول النقد اللاهوتي الذي يُوجِّهه بادر لديكارت: معناه وأهميته

جوريس غيلدهوف [\*\*]

يعدُّ الفيلسوف الألمانيّ فرانز فون بادر (١٧٦٥-١٨٤١) من أبرز الفلاسفة الذين نقدوا الحدائث ولا سيَّما قيم الذاتيّة التي أسَّس لها الفيلسوف رينه ديكارت. وعلى الرغم من الحجب التي أحاطت بالفيلسوف بادر الذي كان معاصراً لهيغل، فقد اكتسبت نقديّاته لديكارت ولسائر فلاسفة عصره أهميّة خاصّة، كونها جاءت من خارج المألوف الفلسفيّ الذي شهدته أوروبا في تلك الحقبة. هذه المقالة للباحث الألمانيّ جوريس غيلدهوف تلقي الضوء على أبرز القضايا النقديّة التي تناولها بادر حيال منظومة ديكارت، وخصوصاً قضية الكوجيتو.

«المحرر»

«كلُّ نظريّات النور والوعي والمعرفة التي تبدأ بالأنا وليس بالله تُنكر الله»<sup>[٢]</sup>.

غالباً ما يُنسب بروز المادّة المعرفيّة المعاصرة في تاريخ الأفكار إلى الميتافيزيقا التي طرحها ديكارت. سعى الفيلسوف الفرنسيّ الشهير في النصف الأوّل من القرن السابع عشر أن يفهم مسألة التفكير من منظور مختلف جذريّاً. قابل ديكارت جميع الانطباعات الحسيّة بالشكّ ورفض جميع المعايير الإستمولوجيّة التقليديّة واضعاً مصدر كلّ يقين في النفس الإنسانيّة، تلك النفس التي تملكُ قابليّة التأملّ العقليّ، وعليه أصبحت عبارة «أنا أفكر، إذاً أنا موجود» الواردة في كتاب

\*\* - جوريس غيلدهوف (Joris Geldhof)، أستاذ في كليّة اللاهوت في جامعة لوفان الكاثوليكيّة.

[٢] - العنوان الأصلي للبحث:

“Cogitor Ergo Sum”: On the Meaning and Relevance of Baader’s Theological Critique of Descartes”

- إصدار: مجلة اللاهوت المعاصر، نيسان ٢٠٠٥

Franz von Baader. Vorlesungen über speculative Dogmatik. Vol.IX, p.266.

- تعريب: هبة ناصر.

ديكارت: «مقال عن المنهج»<sup>[١]</sup> نقطة الإنطلاق الرمزية لكل فلسفة مستقبلية تسعى إلى تفسير النتائج المذهلة للعلم الطبيعي الحديث. فضلاً على ذلك، امتلك ديكارت مهارات كبيرة في الحقل العلمي، وساهم بشكل كبير في تطور الفيزياء والرياضيات.

يقال إن ديكارت شكّل علامة على التحول في الفكر الغربي؛ لأنه كان ملهمًا كبيرًا لمشروع سبينوزا، ووضع قاعدة منظومتي وولف ولايبنيز، وترك تأثيرًا واضحًا على فلسفة كانط النقدية، أمّا هيغل، فقد اعتبره «الأب المؤسس» للحدثة الذي لا يمكن التغاضي عن أهميته التاريخية<sup>[٢]</sup>، ولكن نظرًا إلى هذه الأهمية على وجه الخصوص، فقد استشر أحد معاصري هيغل شبه المنسيين -وهو فرانز فون بادر (١٧٦٥-١٨٤١)- أنه من الضروري إخضاع فكر ديكارت إلى التدقيق الشامل. أشار بادر في رسالة لصديقه فون سترانسكي (حدّد تاريخها قبل عام من وفاته) أنه أراد وضع حدٍ للنزعة الديكارتية في الفلسفة<sup>[٣]</sup>: كانت الأسباب وراء معارضته الشرسة لديكارت وأتباعه ذات طابع لاهوتي وإبستمولوجي معًا، ولهذا السبب بالذات تجدر في يومنا الحالي دراسة احتجاجات بادر ضد فلسفة ديكارت، فالنزاع بين الحدثة والوحي، والعقل والإيمان، والفلسفة والألاهوت، والفكر والعواطف ما زال قائمًا.

أحاول في هذه المقالة أن أظهر أهمية النقد الذي يوجهه بادر لفلسفة ديكارت آخذًا هذه النقاشات موضع اعتبار. وبالفعل، كما يحتج كوسلوسكي، يُحتمل أن يكون نقد بادر مُثمرًا في «النقاش الحديث حول نهاية الحدثة وبدايات ما بعد الحدثة»<sup>[٤]</sup>. سوف أقوم أولاً بتقديم فكر بادر بشكل عام، مُركّزًا على موضع ديكارت فيه، بعدها، أتناول في القسم الأكبر من هذه المقالة خصائص بارزة في فكر بادر تتناقض مع موقف ديكارت، ولسوف أُشير في كل حالة إلى أهمية الاختلافات بين العقلانيين والرومانطيين في التأمل اللاهوتي. وثالثًا، على نحو الاستنتاج، سوف أحاول صياغة درسٍ كليّ يمكن تعلّمه من بادر.

[١] - اشتهرت الصيغة اللاتينية لهذه العبارة بشكل أكبر "cogito, ergo sum"، ولكنها كُتبت بشكل أساسي باللغة الفرنسية.

[2]- Georg W. F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, pp.80-8189-88/.

بشكل أدق، يبدو أنّ هيغل قدّر ديكارت بسبب تحديد الكينونة والتفكير، وهو المعنى الأعمق لـ «أنا أفكر، إذا أنا موجود»، «هذه الجملة التي -إن جاز التعبير- يتمحور حولها كامل اهتمام الفلسفة الحديثة» (ص. ٨٠).

[٣] - «مهمتي هي وضع حدٍ للنزعة الديكارتية في الفلسفة».

Baader, Biografie und Briefwechsel, Vol. XV, p.643.

[4]- Peter Koslowski (ed), Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders, p.27.

## (١) مؤلفات بادر وموقع ديكارت فيها

لم يكن بادر مُفكِّراً «مُحترفاً»، على خلاف مُعاصريه شيلينغ وهيغل. عمل بادر أغلب حياته كمهندس تعدين ورجل أعمال، ولكنه أبدى اهتماماً شديداً بالقضايا الفلسفية إثر دراساته المكثفة لأفكار شخصياتٍ مثل بوهمه وسان مارتن وكانط وهيغل وتوما الأكويني وغيرهم كثير. شرع بادر في نهاية حياته بنشر المؤلفات الفلسفية واللاهوتية البليغة، حتى أنه أصبح أستاذاً لمادة اللاهوت النظري في جامعة ميونيخ المنشأة حديثاً، ولكنه لم يتمكن قط من التعبير عن أفكاره بطريقة واضحة وشاملة ومنهجية<sup>[١]</sup>.

قد يكون هذا النقص على وجه الخصوص هو السبب الأهم وراء ذهاب هذا المفكر الملفت والباحث المتعدد المؤهلات بسهولة طي النسيان في تاريخ الأفكار. خلال حياته، كان بادر شخصية مرموقة للغاية ومشهورة بشكل واسع، وقد مارس تأثيراً كبيراً في أوساط الرومانطيين والمثاليين الألمان، وبالفعل فإن كل ممثل تقريباً عن هذين التيارين الفكريين قد تحدّث عن بادر بمدح وإجلال. كان من بين المعجبين به غوته، نوفاليس، هيغل، شيلينغ<sup>[٢]</sup>، فريدريك شليغل، تيك، ويلهيلم فون همبولدت، وغيرهم<sup>[٣]</sup>. مدح جميعهم مهارات بادر الخطابية ومشاعره العرفانية ونظرته العميقة في القضايا الفلسفية واللاهوتية، إضافة إلى ذلك، لم يكن بادر رجلاً أكاديمياً مُعزلاً يتعامل مع النقاشات الفكرية فقط، بل كان مُنخرطاً بشغف في الشؤون الاجتماعية والسياسية والمسكونية. يجب أن نذكر هنا نقده للرأسمالية المبكرة، وانخراطه الشخصي في المفاوضات التي أدت إلى «التحالف المقدس» عام ١٨١٥، وجهوده الرامية إلى تأسيس أكاديمية مسكونية في سانت بطرسبرغ<sup>[٤]</sup>.

[١]- نظراً إلى افتقار فكر بادر للمنهجية حسب الظاهر، حاول بيتر كوسلوسكي جمع أعماله اللاحقة في القسم الثاني من بحثه الرائع تحت عنوان: *Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*.

إنني أدينُ بشكل كبير لأبحاث كوسلوسكي في نقاشي حول فلسفة بادر.

[٢]- ينبغي أن نُضيف بأن صداقة بادر وشيلينغ لم تدم رُغم حصول مداوات فكرية وشخصية مُثمرة بينهما وتأثيرهما على بعضهما. حصل توجه شيلينغ نحو «فلسفته الوضعية» قطعاً بواسطة بادر، أطلع شيلينغ من خلال بادر على تأملات جايكوب وبوهمه العرفانية. ولكن بعد صدور مقالة بادر الجدلية عام ١٨٢٤ تحت عنوان «ملاحظات حول بعض الفلاسفة المعادين للدين في زماننا»، قطع شيلينغ كل اتصال به؛ لأنه شعر بإهانة كبيرة منه. منذ تلك الحادثة فصاعداً، واجه المؤلفان بعضهما بالرفض والازدراء.

[٣]- للاطلاع على مزيد من المعلومات البيبلوغرافية حول ردود الفعل هذه وغيرها من ردود الفعل المعاصرة 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 والرومانطية الفلسفية» (١٩٢٧). مما لا شك فيه أن بحث بيتانزوس يُشكّل 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.

[٤]- للاطلاع على فلسفة بادر الاجتماعية، راجع مدخل هانس غراسل حول فرانز فون بادر، «النظرية الاجتماعية» (١٩٥٧). كذلك، وثق إرنست بينز مغامرات بادر السياسية بشكل جيد للغاية في كتاب «المهمة الغربية للكنيسة الأرثوذكسية الشرقية؛ الكنيسة الروسية والمسيحية الغربية في عصر التحالف المقدس» (١٩٥٠).

سوف أركزُ في هذه المقالة بشكلٍ حصريٍّ على كتاب بادر بعنوان «محاضرات حول العقائد التأمليّة» الذي يُعدُّ التعبيرَ الأكملَ لفكره الناضج والصادر في فترة متأخرة. حاضر بادر من العام ١٨٢٦ لغاية ١٨٣٨ عدّة مراتٍ حول اللاهوت التأمليّ، ولكنه لم يُكرّر نفس الأفكار قطّ، بل دخل في نقاشات حيويّة حول أنماط الفكر الأخلاقيّة والعرفانيّة والإبستمولوجيّة واللاهوتيّة، وحتى العلميّة التي أراد أن يفعل ضدها. شكّلت فلسفة ديكارت إحدى المواضيع الرئيسيّة لتأمّلاته النقديّة.

لا يذكرُ بادر في كتابه اسم ديكارت بشكلٍ صريحٍ في كثيرٍ من الأحيان، ولكن على المستوى الضمنيّ يلعبُ ديكارت دوراً مهمّاً بصفته «نقيضاً نموذجياً وأساسياً»<sup>[١]</sup> يُصيغُ بادر تفكيره الخاصّ في مقابله، عوضاً عن ميتافيزيقيا ذات نزعة ذاتيّة ومُشيّدة منطقيّاً فحسب، طوّر بادر نظرةً كونيّةً شخصانيّةً وعلاقيّةً في جوهرها، واحتجّ بأنّ هذه المقاربة فقط يُمكن أن تكون وفيّةً للدين المسيحيّ. انطلاقاً من إيمانه واعتقاده المسيحيّ العميق، استشعر بادر ضرورةً مُعارضةً جميع المنظومات الفكرية التي تُفضي إلى نتائج تتناقض مع الدين المسيحيّ، وعليه، شكّل ديكارت وفلسفته نظريّةً معرفيّةً أحاديّةً الجانب، لا تتركُ مجالاً لحالة القبول التي يفترضها مُسبقاً كلّ دين، ولا للارتباط بين الله والإنسان الذي يسبقُ بنويّاً جميع المحاولات الرامية إلى اكتساب المعرفة. «بدلاً من ترديد (الجملة التالية) مع ديكارت: أنا أفكرُ، إذاً أنا موجود، يجب أن يقول الفرد: يُفكرُ فيّ، إذاً أنا أفكرُ. أو يُرغبُ فيّ (أنا محبوب)، إذاً أنا موجود»<sup>[٢]</sup>. وعليه، يجب أن نتناول الآن أهميّة هذا الاعتقاد الأساسيّ فضلاً عن نتائجه ومُقتضياته بشكلٍ أكثر تفصيلاً.

## ٢) انقلاب فلسفة ديكارت

يقتضي إحرازُ صورةٍ أوضح للنقد المبنيّ لاهوتياً الذي يُوجّهه بادر لديكارت حيازةً إستراتيجيّةً وطرحاً واضح المعالم. يستحيلُ تقريباً دراسة عناصر هذا النقد بشكلٍ شاملٍ بسبب الطبيعة غير المنهجية لأعمال بادر، وعليه، فإنني آثرتُ طرح نقاشٍ مفتوحٍ وأكثر ترابطاً يُتيحُ لي الإشارة إلى العلاقات العميقة في المجموع المبهّر لفكر بادر والذي -لولا ذلك- تمّ تناوله بشكلٍ مُجتزأ فقط. الفرضيّة الأساسيّة التي تُدافع عنها هذه المقالة هي أنّه: يُمكن توضيح الحدس الأساسيّ لبادر، أو

[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 التأمليّة (٣)، المجلد الثامن، ص ٣٣٩. يُخبرنا فونك أنّ عبارة «يُفكرُ فيّ، إذاً أنا موجود» تظهرُ لأول مرة في عملٍ من تأليف بادر، وعليه يُمكنُ اعتباره مُفكراً أصليّاً في هذا المجال. راجع مقالة «الكيونة والوعي» (١٩٦٠) من تأليف جيرارد فونك.

”punto di partenza“ (نقطة البداية) كما تُسمِّيها ليديا بروشيسي<sup>[١]</sup>، على أنه مزيجٌ مدرّوسٌ بدقّة من الأفكار المعارضة لديكارت.

### أ) الشكّ كمنهج

من المعروف جيّدًا أنّ ديكارت وصل إلى اليقين التامّ الكامن في عبارة «أنا أكون، أنا موجود» (“ego sum, ego existo”) بعد الشكّ البنيويّ والكلّيّ فقط. تمسّك ديكارت لصالح العمليّة الاستدلاليّة باحتمال أن يُواجه البشر في سعيهم نحو المعرفة خداعًا منهجيًّا من قوّة شريرة “malin genie”. ولكن حينما برز يقين الأنا البديهيّ بشكلٍ قاطع، أصبح بالإمكان استنتاج نطاق كامل من أفكارٍ مُحدّدة (وعلميّة) بشكلٍ منطقيّ منه. وعليه، بقي الشكّ حسب ما يبدو الافتراض الضروريّ في أيّ منظومة.

رفضَ بادر هذا النوع من المنهجية بشكلٍ قاطع، وبدلًا من عمليّة إستمولوجيّة تبدأ بالشكّ، فقد سعى نحو اليقين التامّ المتسامي الذي يسبقُ أيّ جهدٍ بشريّ يتمثّل بالفهم (أو حتى بالشكّ). وعليه، دافع بادر عن الإيمان غير المترعزع الذي يملكُ أهميّةً وصلّةً إستمولوجيّة غير قابلين للإنكار. يضطرّ الإنسان «فيما يتعلّق بالتوجّه الممنوح داخليًّا والأسر لفكره، أن يتجاوز -ويسمح بتجاوز- القدرة على الشكّ “posse dubitare” في نفسه، لكي يتشكّل ويتوافق اليقين المباشر الممنوح بالإيمان -بصفته السابق “prius” واللاحق “posterius” على المعرفة الفرديّة- مع اليقين المتوسط الذي يتعاون معه»<sup>[٢]</sup>. وعليه، من الوهم إعادة البدء بالتفكير من جديد انطلاقًا من “tabula rasa” (الصفحة البيضاء)؛ لأنّ البشر دائمًا يصلون إلى الرضى من خلال حقيقة سابقة مُطلقًا: الله. وعليه، فإنّ التفكير بالمعنى الحقيقيّ هو ببساطة الانفتاح على هذه الحقيقة السابقة مُطلقًا والعمل معها.

يعتقدُ بادر أنّه منذ زمن ديكارت، تمّ استبدال يقين الإيمان بالشكّ الكلّيّ -أي محاولة وضع كلّ شيء ضمن هلالين- وكأنّ «هذه العزلة بالذات وتجريد عقل كلّ فردٍ وهجرانه من قبل الله والإنسان والماضي والحاضر، هو الشرط والضمان الوحيد لحرّيته وثراء نموّه»<sup>[٣]</sup>. من الواضح أنّ بادر لم يكن يثق بالعمليّات العقلية المحضّة مثل التجريد والاختزال والشكّ المنهجيّ والمعارضة الرسميّة لل«فاعل» و«المفعول». تصدرُ جميعُ هذه النقاط ضمن مفهومٍ محدّد راديكاليًّا حول المعرفة

[١]- لا ينبغي أن نفهم العبارة بمعنى «نقطة البداية» فحسب، فهي تدلّ على أكثر من ذلك بكثير، أي على تلك الفكرة الأساسيّة والمحدّدة كليًّا -ولكن التي يتمّ التعبير عنها بصعوبة- التي تتغلغل في جميع الاعتقادات الفلسفيّة واللاهوتيّة البارزة.

[٢]- محاضرات في العقائد التأمليّة (٤)، المجلد التاسع، ص. ١٠٥-١٠٦.

[٣]- م.ن. (٢)، المجلد الثامن، ص. ٢٠٢-٢٠٣.

ناشئ عن سوء فهم مُبسَّط للحالة البشريَّة. وعليه، يُقدَّرُ بادر بشكل كبير المفكرين الذين تخلَّوا عن «المذهب العلميِّ (و) المنهج على وجه الخصوص»؛ لأنَّهم أنقذوا أنفسهم من «إتاع عقولهم بهذه الأمور»<sup>[١]</sup>.

### ب) المعرفة كفعل

يفهمُ ديكرات الفكر البشريِّ على أنَّه «شيءٌ مُفكِّرٌ» ("res cogitans") مُستكشف. يسعى الفكر دائماً وباضطراب ونشاط نحو أفكار عميقة جديدة، ولا يثقُ بشيءٍ لا يمكن التحقُّق منه بنفسه. تقعُ جذور الفكر وفقاً للفلسفة الديكارتية في فاعلٍ يُشبه الجزيرة، يُقاومُ ويتحقَّق من كلِّ تأثيرٍ خارجيٍّ بدلاً من الاعتراف بأنَّه ما هو عليه فقط بفضل وجود تعدُّدية في العلاقات الداعمة. وفقاً لبادر، فإنَّ هذه المنظومة المعقَّدة من العلاقات هي خُماسية الأبعاد: الإنسان يرتبطُ دائماً - بالوقت نفسه - مع الله، ونفسه، والأفراد الآخرين، والمخلوقات الذكيَّة الأخرى، والطبيعة. وعليه، يتحدَّثُ بادر عن ألعاب الخفَّة الفلسفيَّة: «إذا أراد الإنسان (بعد ديكرات) أن يبدأ التفكير من الأنا البدائية مُطلقاً أو من الأنا المنكرة للنفس، وبالتالي يُنكر (الطابع) الثانويِّ لهاتين القناعتين؛ لأنَّهما تظهران فقط كجزءٍ من قناعة أعمق وبدائية وتأسيسية لشخصٍ آخر أو ذات رئيسة - أي الله - تكون الأنا بالنسبة إليه، أو الأنا المنكرة للنفس هي الآخر، فعدم البدء بهذا هو إنكارٌ له»<sup>[٢]</sup>.

يحتجُّ بادر أنَّه يوجد في العملية الإستمولوجية نوعٌ من القبول الذي يسبقُ أيَّ عمليةٍ فكريَّة، هذا لا يعني إنكار قدرة البشر على تحصيل المعرفة بفاعلية<sup>[٣]</sup>، ولكن يجبُ أن يتعرَّف الإنسان على هذا القبول على مستوى أعمق؛ لأنَّ المعرفة البشريَّة ليست مُمكنة إذا لم تؤخذ كمجموعة شاملة. «حينما يتمُّ فحص ذلك بشكلٍ أدق، يتضحُ أنَّ هذا الإقرار، بأنَّ الإنسان يُعرِّف أو يتمُّ التفكير به من (حالة) أعلى هو النقطة المطاطية - أو النقطة النابضة "punctum saliens" - التي تنطلقُ منها كلُّ معرفةٍ أخرى، وحيث تتأسس»<sup>[٤]</sup>. لا يعرفُ الفاعل البشريِّ نفسه أو أي شيءٍ آخر حقاً «إذا لم يعرف نفسه (كما) يعرفه الله، وأن يكون معروفاً هو فعلاً قاعدة كلِّ معرفة وافتراضها المسبِّق»<sup>[٥]</sup>.

[١] - م.ن. (٥)، المجلد التاسع، ص. ١٦٠. المفكِّرون الذين يذكرهم بادر في هذا السياق هم بوهمه وباراسيلسوس.

[٢] - م.ن. (٣)، المجلد الثامن، ص. ٣٣٩.

[٣] - يتحدَّثُ بادر في هذا السياق عن «لغز من الفعل والشغف» يكمنُ في علاقة البشر كمخلوقاتٍ ذكيَّةٍ بخالقها، أو عن «التحامٍ لضوءٍ داخليٍّ وشمسٍ خارجيَّة».

[٤] - راجع «محاضرات في العقائد التأملية» حيث يستذكرُ بادر الأهمية المحوريَّة التي تؤدِّيها علاقة الإنسان بالله بحق جميع العلاقات الأخرى.

[٥] - م.ن. (١)، المجلد الثامن ص. ١١٠.

في النهاية، فإنَّ هذا النوع من «المعرفة» الأعمق يملكُ جدارةً من الناحية الدينية<sup>[١]</sup>، ولكن وفقاً لبادر هذا لا يعني أنَّ هذه «القناعة الخاصة» ليس لها نتائج في الحقل الإستمولوجي المحض. في الواقع، يرفضُ بادر جميعَ المحاولات الرامية إلى فصل المعرفة عن الإيمان وبالعكس، ويمكنُ أن نشير في هذا الصدد إلى دراسةٍ مثيرة للاهتمام والتحدّي أجراها فونك، حيث وصل -وعلى قاعدة التحليل المتسامي- الظواهريّ فقط، وبإلهام من هوسرل- إلى الاستنتاج نفسه الذي توصل إليه بادر، أي أنَّ «التأكيد على «أنا أفكر إذا أنا موجود» مُرتكزٌ في المفكر»<sup>[٢]</sup>.

بديل بادر للفاعلية الذاتية التي يطرحها ديكارت هو رؤية معرفية يؤخذ فيها «الحب» وليس «العقل» كنموذج. هذا يُشيرُ إلى أنَّ العملية الإستمولوجية تنبثقُ ليس من الفاعل نحو المفعول فقط، بل أيضاً -وفي الوقت نفسه- من المفعول إلى الفاعل. وعليه، يكشف بادر عن «الخطأ الأساسي في هذا التأكيد (الذي تطرحه) الفلسفة الذاتية... التي ينبغي وفقها أن يُعرف كلُّ شيءٍ قابلٍ للمعرفة نفسه في عملية المعرفة بطريقةٍ غير مُبالية (خاملة) كلياً»<sup>[٣]</sup>. المفعول إذاً «يكمن» بمعنى ما في الفاعل والعكس، ولكن من دون تحديد الاثنين. ينطبقُ الأمر نفسه على العاشقين، فإنَّهما يتحولان فعلاً إلى جزءٍ من وجود الآخر ويُرجحُ أن يكشفنا بأنَّ توجُّههما نحو الآخر لا يكمنُ في أصل علاقتهما.

الانقياد<sup>[٤]</sup> والاعتراف والتقدير<sup>[٥]</sup> هي المواقف الإستمولوجية المناسبة لهذه القاعدة المؤكدة كلياً، والسابقة أساساً، والداعمة. وفقاً لبادر، فإنَّ المفهوم الأصدق للفاعل والذاتية لا يتصلُّ أبداً بالكوجيتو الراضي عن نفسه، بل على العكس؛ إذ يجبُ ربط المضمون الأنطولوجي للمصطلح مع جذره الاشتقاقي، أي الفعل subicere باللغة اللاتينية (الذي يعني حرفياً «أن يُخضع» أو «أن يَخضع»)، بالتالي لا يُبدي بادر غير الاحتقار لكـ» فلسفة الذاتية الحديثة وشعاراتها: «لن أسمع، لن أخدم، لن أومن، لن أصلي، ولن أقبل».

### (٣) الوعي بالذات

في تناغمٍ مع الفرضيات الأساسية التي ذكرناها، طوّر بادر نظريةً حول الوعي الذاتي اعتبرها

[١]- م.ن. (٣)، المجلد الثامن، ص. ٣٣٦.

[٢]- فونك، ص. ١٨٠.

[٣]- راجع «محاضرات في العقائد التأملية»: «سوف تُلاحظون بسهولة أننا نرى أنفسنا قد أحضرنا مُجدداً إلى البصيرة نفسها... أي أنَّ ما يُعرف بشكل ملائم (بملك) المعرفة (أيضاً)، ويمكنُ إظهار هذا اشتقاقياً من خلال كلمتي اليقين (Gewissheit) والوعي (Gewissen).»

[٤]- راجع المصدر نفسه: «لا يكونُ أيُّ تجلٍّ، وبالتالي أيُّ فكر، مُمكنًا من دون الخضوع.»

[٥]- هناك إشارة مُلفتة لسان مارتن في هذا الصدد (مذكورة في المصدر نفسه): «عدم التقدير وعدم الحب هو أكبر دليل على الجهل.»

مناقضة كلياً للفلسفة الديكارتية، «مُنذ أن ظهر ديكارت في الفلسفة مع (عبارة) أنا أفكر إذاً أنا موجود... ساد الرأي بأنّ البشر -في تأكيدهم للذات أو إثباتهم للنفس داخلياً- هم وحيدون كلياً، وبما أنّهم موجودات حرة فهم أحرارٌ ببساطة وسوف يبقون كذلك، وبالتالي فإنّ وظيفتهم الأولى هي أن يعرفوا بأنّهم موجودات من ذواتهم ولها، وعلى قاعدة هذه المعرفة -إن جاز التعبير- أن يحكموا على كلّ موجودٍ آخر، على سبيل المثال: الله»<sup>[١]</sup>. بتعبيرٍ آخر، لا ينبغي النظر إلى النفس البشرية ككيان معزول أو كحقلٍ مغلقٍ لا يمكن الوصول إليه. عارض بادر فلسفياً جميع أشكال النزعة الذاتية ورفضها. العبارة اليونانية الشهيرة «اعرف نفسك!» ليست فاقدة للشرعية، فبالإضافة إلى كونها تأملاً بالنفس، فإنّها يجب أن تُنشئ أيضاً تأملاً حول الله والعالم.<sup>[٢]</sup>

المفهوم الأهم في هذا السياق هو «قابلية الاختراق» أو «قابلية النفاذ»، سواء أوصف الآخر بالنفس المطلقة أم بشيءٍ آخر، فإنّه موجودٌ في قلب كلّ وعيٍ بشريٍّ بالذات. من الواضح أنّ هذه الفكرة تفترضُ مسبقاً نفساً بشريةً مفتوحة و «قابلة للاختراق». وفقاً لبادر، توجدُ في النفس حالةٌ من انعدام الوجود «inexistenz» أو من الاختراق «Durchdringung» من قبل حقيقةٍ خارجيةٍ أنطولوجيةٍ وغير ملموسة، أو «موجودٍ فعليٍّ أو روحيٍّ مُختَرَقٍ ومُتغلغلٍ من قبل (موجود) آخر وفيه»<sup>[٣]</sup>. من جهة النفس، لا يتجلّى هذا إلا «من خلال هجران حرٍّ للنفس أو تخلُّ حرٍّ عن النشاط الإبداعيِّ للنفس المطلقة داخل النفس ومن قبلها ومعها»<sup>[٤]</sup> -وهو بالطبع موقف دينيٍّ أساساً من الخضوع والتفاني.

#### ٤) الأخلاق والحرية

يعتقدُ بادر أنّ ما حقّقه ديكارت في الإبستمولوجيا والميتافيزيقا قابلٌ للمقارنة مع ما حقّقه كانط في الفلسفة الأخلاقية، أي التحوُّل الخبيث نفسه. بالتوازي مع الاعتراف بحقيقةٍ سابقةٍ أنطولوجياً في الحقل الإبستمولوجي، يجب الاعتراف بقوةٍ محدّدةٍ تؤثرُ على الإرادة البشرية في الحقل الأخلاقي. يستحيلُ هذا «من دون معرفة الوجود الداخلي لإرادة داخل إرادة، وموجودٍ يدرك ويُعرف ويُفهم من آخر ومن خلاله»، ويُضيفُ بادر بدقة «رغم أنّ هذا الوجود المدرك والمفهوم نفسه ليس قابلاً للمعرفة»<sup>[٥]</sup>.

[١]- م.ن. (٤)، المجلد التاسع، ص. ٣٣.

[٢]- م.ن. (١)، المجلد الثامن، ص. ٦٣.

[٣]- م.ن. (٤)، المجلد التاسع، ص. ٩٦.

[٤]- م.ن. (٢)، المجلد الثامن، ص. ٢٩١.

[٥]- م.ن. (٥)، المجلد التاسع، ص. ٢٦٥. هذه الجملة الملحقة تؤكدُ معارضة بادر على إضفاء الشبيبة والمنطق على الشؤون الدينية. على سبيل المثال، فإنّ الله «غير قابل للمعرفة» بأيّ نحوٍ من الأنحاء.



يجبُ أن نصف التحوُّلَ الآنفَ بشكلٍ أدقِّ، فبدلاً من التابع المطيع، احتلَّ الفرد المغرور الذي يدعي الاستقلال الأخلاقيَّ مركزَ الأضواء، ولكنَّ مفهوم الاستقلال الذي يتناوله الفلاسفة المعاصرون -خصوصاً بعد كانط وكاستمرار للفلسفة الديكارتية- هو خطأ<sup>[١]</sup>، ويُنشئ انطباعاً بأنَّ البشر هم أسيادُ أقدارهم أو أنَّ خيارات الإرادة الحرَّة هي الإنجازات الأعلى للحرية<sup>[٢]</sup>. وعليه، فإنَّ المبدأ الحديث المتمثِّل بالاستقلالية يُشرِّعُ التحكُّم غير المقيَّد بالطبيعة، ولكنَّ بادر يعتبرُ أنَّ المعاملة الماديَّة والصناعيَّة المحضَّة مع الطبيعة لا تتوافقُ مع النظرة المسيحيَّة للخلق.

يرحُّ بادر مبدأ السلطة في مقابل مفهوم الاستقلال الحديث<sup>[٣]</sup>. بما أنَّه لا يمكن نسبة «الاستقلال» بمعناه الصحيح إلَّا إلى الموجود المطلق -أي الله-، فمن الوهم أن يخال المرء بأنَّ الناس هم مُبتكرو القانون الأخلاقي الذي يُطيعونه أو أنَّهم مُشرِّعوه الأساسيون، فيجب أن يُنصت البشر إلى السلطة التي تُشكِّلُ قاعدة العدل الذي يسعون نحوه، وبعبارة أدقِّ، يجب أن يُدخلوا إلى ذواتهم القانون الأخلاقي الذي يسمعونه، والذي لا يمكن أن يُصوَّرَ كعامل إكراه قمعيٍّ وخارجيٍّ وباعث على الاغتراب، بل كقوَّة محرِّرة ورافعة ومُرضية<sup>[٤]</sup>. وعليه، لن يكون من المفاجئ أن يؤدِّي فهم بادر لهذا الحدس الأخلاقيِّ الأساسي إلى أن يقوم بصياغة نقدٍ شديد للذهنية في زمانه، وليس فقط فيما يتعلَّق بالدين. لقد حلَّل بادر علامات زمانه فكشف عن اتجاهه نحو الفلسفة العدمية في كامل نسيج الحياة الاجتماعيَّة والفكريَّة والاقتصاديَّة والثقافية<sup>[٥]</sup>. كان مُصرّاً على مُجابهة هذا التطوُّر الخبيث الذي نسبته إلى ضياع الحسِّ الدينيِّ، واللامبالاة الأخلاقيَّة، وتعاضل الأنايَّة، والخواء الروحيِّ.

## ٥) المادَّة والطبيعة والجسم

يُمكن تلخيصُ وصف ديكارت الشهير للعالم الخارجيِّ بأنَّه «res extensa»، أي «ذي حجم». نظر ديكارت إلى الطبيعة كمنظومة آليَّة مُبدعة<sup>[٦]</sup>، والتي يمكن -بل ويجب- أن يكشف الفكر البشريُّ

[١]- م.ن. (٢)، المجلد الثامن، ص ٢٠٢.

[٢]- أمَّا فيما يتعلَّق بـ«الحرية»، يرفض بادر التحليل «السلبِي» المحض لها الذي ينسب إلى كانط. لا ينبغي خلط الإرادة التعسُّفيَّة مع المفهوم الحقيقي للحرية الذي يتصل بتحقيق إرادة الله والخضوع لها.

[3]- Falk Wagner, "Die spekulative Dogmatik im Umkreis Hegels und die spekulative Dogmatik Baaders".

وفقاً لفاغنر، يملك بادر احتجاجات جيِّدة ليفعل ذلك، ولكنَّه يُبالغ في تفضيل «السلطة» على «الاستقلالية».

[٤]- محاضرات في العقائد التأملية<sup>(١)</sup>، المجلد الثامن، ص ٤١.

[٥]- في الواقع، ندين بمصطلح «العدمية» بمعناه الفلسفيِّ لأعمال بادر وليس لنتيشه. راجع ص ٧٣ من كتاب بيتانزوس «فلسفة الحبِّ لدى فرانز فون بادر» حيث يعتمد المؤلف على مقالٍ من تأليف إرنست بينز تحت عنوان «فرانز فون بادر والعدمية الغربية».

[٦]- «مجرد آلة» وفقاً لتعبير بادر.

عن مبادئها الفاعلة. وفقاً لبادر، شكّلت هذه الفكرة مصدراً لحالات جادة من سوء الفهم، ويُفترض أنّ كلّ هذه الحالات تُختزل في تحديد المادة والطبيعة<sup>[١]</sup>. من ناحية، تسبّب هذا التحديد بنشوء ثنائية الطبيعة والروح، ومن ناحية أخرى تسبّب لاحقاً بالعكس تماماً، أي امتزاج الطبيعة والروح معاً، وهو -وفقاً لبادر- ما حصل بالضبط في فلسفة شيلينغ المبكرة حول الطبيعة، وفي التأمل الرومانطقيّ المتحمّس بشكل زائد، وفي منظومة هيغل الميتافيزيقية الناضجة. عارض بادر هذين الموقفين الفلسفيين وأصرّ على عدم فصل الطبيعة والروح ولا الخلط بينهما.

من الواضح أنّ فلسفة ديكارث ارتكبت الخطأ الأوّل، أي أنّها أرست المعارضة وحتّى الانفصال بين الطبيعة والروح. في مواجهة هذا التيار دافع بادرعن الطبيعة «القابلة للاختراق»<sup>[٢]</sup> التي -كما تُعبّر عنها بروشيسي- تُختصر في «رؤية تستطيع -من خلال وضع نفسها في مقابل الفيزياء الميكانيكية وإعادة اكتشاف قيمة الكيمياء القديمة- أن تفهم الأهمية الأساسية لنظرية «الاختراق» في فلسفة الطبيعة»<sup>[٣]</sup>، والسبب وراء إقدام بادر على ذلك هو سبب لاهوتيّ بطبيعته، فهو يرى -من دون الوقوع في فلسفة وحدة الوجود<sup>[٤]</sup>- وجود علاقة وثيقة بين الله والطبيعة<sup>[٥]</sup> لا تقتصر على الحياة البشرية، ويقول: يجب أن تصيغ فلسفة الطبيعة بياناً ملائماً حول كيفية تشابك الطبيعة الذكية والطبيعة غير الذكية، ولا يمكن الفصل بين الأشياء الإلهية والطبيعية؛ لأنّ الله لم يتوقف قطّ عن إظهار نفسه للبشر عبر العمليّات الطبيعية<sup>[٦]</sup>.

هذه الرؤية «الإيجابية» للمادة والطبيعة ترتبط بشكل وثيق برؤية إيجابية أخرى حول البعد الجسديّ. لا يُحلّل بادر الحياة الجسديّة كلجنة طبعاً، بل كفرصة لتحسين الوجود البشريّ الذي اتخذ شكلاً ملموساً في هذا العالم. وفي أيّ حال، لا يمكن الفصل أبداً بين «الجسد» و«العقل»<sup>[٧]</sup>،

[١]- راجع محاضرات في العقائد التأملية، حيث يعتبر بادر أنّ «مزيج مفهوميّ الطبيعة والمادة» هو «مشكلة رئيسة لفلسفة الطبيعة». للاطلاع على بعض المعلومات الخلفية، راجع الصفحة ٥٠ وما بعدها من كتاب بروشيسي. على خلاف بروشيسي، فإننا نبسّط نظرية بادر حول الاختراق لتمتدّ إلى حقل الوعي البشريّ بالذات.

[٢]- يذكر بادر بشكل صريح أنّ ديكارث هو مسؤول عن نظرية «عدم إمكانية اختراق» الطبيعة.

[٣]- Procesi, p. ٥٣.

[٤]- يرفض بادر مفهوم وحدة الوجود بشكل صريح؛ لأنّه يتعارض مع الرؤية المسيحية حول تسامي الله وحرّيته. تشهد ملاحظاته المتكررة حول فلسفة سبينوزا وبعض أقرانه الرومانطقيين في أنحاء النصّ على هذا الاعتقاد.

[٥]- رسائل بولس هي مصدر إلهام كبير في هذا الصدد، حتى أنّ بادر يذكر «فلسفة طبيعة» بولسية لم يتمّ لغاية الآن إدخال أهمّيتها في عقل معاصريه. إضافة إلى ذلك، وفيما يتعلّق بمبدأ «تفكير في» الأساس، يُمكن أن يستحضر الإنسان أيضاً إلهاماً بولسياً واضحاً إلى حدّ كبير: «إذا ظنّ الإنسان أنّه يعرف أيّ شيء، فإنّه لا يعرف كما يجب أن يعرف؛ ولكن إذا أحبّ الإنسان الله فإنّ (الله) يعرفه».

[٦]- ينشط هنا التأثير الكامل للمتصوّف الألمانيّ جايكوب بوهمه وتأمّلاته حول الطبيعة، ولكن خطّة هذا البحث لا تسمحُ بمتابعة الموضوع بشكل إضافي.

[٧]- يؤكد بادر على القول اللاتينيّ «لا شيء في الروح لم يكن (سابقاً) في المادة (أو مرّ عبر المادة)».

والسبب وراء ذلك يتّصل بشكلٍ مباشرٍ في عملية التفكير اللاهوتي. «ما يفصلُ العقيدة الكاثوليكية عن جميع الرؤى الروحية هو الإصرار على العلاقة بين الروح والطبيعة، فلا يُمكن أن يتواجد البشر كمحض أرواحٍ أو كمحض أجسادٍ، بل يحيون دائماً وبشكلٍ غير مُنفصل بالصورتين»<sup>[١]</sup>.

## ٦) الله

رغم أن بادر ينسبُ فلسفة ديكارت إلى الإلحاد، إلا أن ديكارت نفسه -في استمرارٍ للعادات المعرفية للقرون الوسطى- قدّم عدّة أدلة على وجود الله<sup>[٢]</sup>. الوظيفة الرئيسة 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 يُعبرون عن «أفكارهم الواضحة والتميّزة».

لقد انتقد بادر هذا المسار الفكري بشكلٍ راديكاليٍّ للغاية إلى الحدّ الذي رفض أن يُشاركه نقطة انطلاقه. يعتبرُ بادر أنه من الوقح وغير المسموح المبادرة لإثبات وجود الله استناداً إلى النفس البشرية، وبالتالي فإنه 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» (Ego Sum) أو إثباته مع ديكارت الذي يستدلُّ على وجود الله من خلال استنتاج مُنبثق عن الأنا»<sup>[٣]</sup>. «في مقابل كلّ تلك النظريات المعرفية التي تُنكرُ الله بشكلٍ أساسيٍّ، والتي تسمّحُ للناس أن يكونوا مُلتفتين إلى أنفسهم ويتكاملوا قبل معرفة الله، فإننا نؤكدُ أنّ البشر يعرفون الله -ليس لأنهم يريدون ذلك أو حينما يودّون ذلك- بل يعرفون الله لأنّ الله يسمحُ ويأمرُ نفسه بالكشف عن ذاته وأن تُعلن معرفته، وفي اللحظة التي يتمّ ذلك»<sup>[٤]</sup>. تختزلُ المقاربة العقلية لله كموضوعٍ في التدبّر الفكريّ بدلاً من النظر إليه كموجودٍ داعمٍ ومُخلّصٍ. وفقاً لبادر، يوجد على مُستوىٍ أعمقٍ حالة إلغاء لله في الأهواء البشرية أو حتى في المحاولات الرامية إلى إثبات ذاته.

لا تقتصرُ نظرية بادر حول الله على التأكيد على أبعده وكماله وعدم إمكانية الإحاطة به علماً، بينما تقتصرُ نظرية ديكارت على ذلك بشكلٍ واضح. هذه المفاهيم ليست باطلة ولكنها غير كافية

[١]- محاضرات في العقائد التأمّلية (١)، المجلد الثامن، ص ٥٨.

[٢]- يوجد بحثٌ ممتاز حول هذا الموضوع تحت عنوان «مفهوم الله والأدلة على وجوده» من تأليف Jean-Marie Beyssade في كتاب «دليل كامبريدج حول ديكارت».

[٣]- محاضرات في العقائد التأمّلية: «كيف يمكنهم (العقلانيون) أن يُحصّلوا 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 يُعرفوا لأنّ (جملة) Deus est «الله موجود» الخاصة بهم هي نتيجة فقط لـ «أنا أكون» (Ego sum).

[٤]- محاضرات في العقائد التأمّلية (٤)، المجلد التاسع، ص ١١٢.

تمامًا. يتحدثُ بادر عن الله مُستخدمًا المصطلحات الفلسفيّة التقليديّة مثل ديكارت، ولكنّ الكلمة الفصل ليست لهذه المصطلحات قطّ، بهذا الصدد، يُمكن اعتماد تعديل بادر لمفهوميّ أحديّة الله وأبديّته كمثالين، فلا ينبغي النظر إلى أحديّة الله كحقيقةٍ مُجرّدةٍ بمعنى الحاوي لجميع المخلوقات، بل كأحاديّةٍ أو فرديّةٍ مُطلقةٍ وحرّةٍ يُمكنها أن تأخذ المبادرات. وعليه، ينظرُ بادر إلى الابتعاد عن الله<sup>[١]</sup> على أنّه مثال على التكبرُ المرفوض للبشر.

## (٧) منطق الانفصال

تنبثقُ نقاط الاختلاف الستّ بين بادر وديكارت التي تناولناها آنفًا من اختلاف أكثر جوهريةً. يكمنُ نقد بادر الأساس الذي وجّهه إلى فلسفة ديكارت في أنّ هذه الفلسفة تُشكّلُ نظريّةً ميثافيزيقيّةً تعملُ وفقًا لما يُمكنُ أن نصفه بأنّه «منطق الانفصال»، بالفعل، وفي كلّ ميدان من التفكير الفلسفيّ، طورَ ديكارت فروقات، ومتناقضات ذات قطبين، وانقسامات إلى شعبتين، وثنائيات وما إلى ذلك، منها: الله والمادة، المنطق والإيمان، العقل والجسد، الشيء المُفكّر «res cogitans» والشيء الممتدّ «res extensa». إضافةً إلى ذلك، واجه ديكارت صعوباتٍ جادّةٍ في إعادة الربط بين هذه الحقائق بعد أن قام بفصلها عن بعضها. على أيّ حال، تنتمي أدلّة ديكارت على وجود الله وتخميناته حول الغدّة الصنوبرية إلى الأبعاد الأقلّ إقناعًا من فكره.

طورَ بادر في مقابل «منطق الانفصال» نظريّة «الحقيقة الكاملة»<sup>[٢]</sup> على أساس الوعي العميق والدائم للترابط، وذلك من وجهة نظر مسيحيّة مؤكّدة. لا يُنكر بادر التوتّرات والاختلافات الحقيقيّة طبعًا<sup>[٣]</sup>، ولكنّه يُصرّ على وجود ترابطٍ على الدوام فوق الاختلافات. نكونُ مُنصفين بالفعل تجاه حدس بادر المحوريّ -الذي نُسمّيه اليوم «رؤية تأمليّة»- حينما نوّكد على إنكاره الكليّ لفلسفة ديكارت لصالح نظرةٍ كونيّةٍ مسيحيّةٍ مُحيطةٍ ومُتكاملةٍ وشموليّةٍ.

من المثير للاهتمام أنّ هذه النظرة الكونيّة لا تسمحُ بوقوع انفصالٍ بين التفكير الفلسفيّ واللاهوتيّ، في هذا الصدد، يسعى بادر حتمًا للارتباط بتقاليد القرون الوسطى وبتوما الأكويني على وجه الخصوص. يقتنعُ بادر أنّ «ما هو غير لاهوتيّ في تلك الأفكار الفلسفيّة هو غير فلسفيّ في

[١]- وفقًا لبادر، أن يكون الإنسان «من دون» الله ليس إلا شكلاً خفيّاً عن كون الإنسان «معاديًا» لله. فضلاً على ذلك، يعتقد بادر أنّ وجود الله يقينيّ حتمًا، أي ليس فقط من وجهة نظر دينيّة: «لا يُعتدّ (فقط) بوجود الله، بل يُعرّف ذلك (أيضًا)». يدعي بادر هنا أنّه يتوافق مع موقف توما الأكويني، ولكنّ صحّة رأيه هي موضع للشكّ.

[٢]- يعودُ هذا المصطلح إلى كوسلوسكي.

[٣]- عارض بادر أيضًا نظريّاتٍ مُوحّدةٍ واضحةٍ مثل فلسفة شيلينغ حول الهويّة، وحدة الوجود، فلسفة سبينوزا، وعدّة اتجاهات عرفانيّة.

الوقت نفسه، تماماً كما أنّ ما هو غير فلسفيّ في الأفكار اللاهوتيّة النقيضة يبدو على قدم المساواة غير لاهوتيّ، وبالتالي يُمكن ويجب أن يربط الفرد تواضع الإيمان مع سموّ البحث في ترويج العلوم الدينيّة وتطبيقها (أي العقائد التأمليّة)<sup>[1]</sup>. تتصلّ معرفة الله ومعرفة العالم ومعرفة البشر بشكلٍ غير قابل للانفصال، وهذا هو الحال أيضاً في المقاربات التأمليّة والتجريبية تجاه الحقيقة، وعليه، يُعارضُ بادر بشدّة الذهنيّة التي سادت في زمانه، وتمسكُ بعنادٍ بعدم إمكانية التوافق بين المعرفة والإيمان.

## النتيجة

إحدى الأسئلة الختامية المهمة هي: هل أنصفَ بادر ديكارت، وإن كان الجواب نعم، فإلى أيّ حدّ؟ يبدو أنّ بادر لم يقرأ أعمال ديكارت بأسلوب المحترف، ولكنه فعل ذلك قطعاً بحقّ مؤلّفات بوهمه وهيغل. أخذ بادر ديكارت كمثال -كنمط أو نموذج فكريّ- وهذا يُشرّع حديثنا عن «ديكارت» و «الفلسفة الديكارتية» في الوقت نفسه. لم يقدّم بادر في رفضه العامّ أو في قيامه بقلب العناصر الديكارتية بتناول التشابهات الواضحة بين موقف ديكارت وموقفه. لاحظ فونك أنّ المفكرين يعتقدان بأنّ «الذات التجريبية المحدودة ليست قادرة على أن تُحصّل الطمأنينة من خلال إنجازاتها. ينبثق اتحاد الأنا بالنسبة لديكارت وبادر أيضاً من (حقيقة) أنّه جعل ممكناً... جعل ممكناً من إنجازات لا تعود إلى الذات التجريبية»<sup>[2]</sup>. يُثيرُ هذا الأمر السؤال الآتي: على ضوء هذه الملاحظة، هل يكون النقد المستلهم لاهوتياً الذي يُوجّهه بادر لديكارت فاقداً للمعنى وملغياً؟

جوابي على السؤال السابق هو: لا! يتضح 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 تحيُّه المفترضة وبالتالي إدانتها، تُعيقُ هاتان الإستراتيجيتان النقاش الشامل حول ما يقع على المحكّ هنا. برأيي، وكما أدرك بادر نفسه، فإنّ همّه كان مختلفاً تماماً عن همّ ديكارت، حاول الأخير العثور على قاعدة صلبة للعلوم -«رياضيات كئيّة»- بينما كان هدف بادر أكثر شمولاً، أي دمج جميع (أنواع) المعرفة في نظرية تأمليّة واحدة وفيّة للدين المسيحيّ. فهم بادر ذلك بوضوح، ولكي يُحقّق ذلك كان عليه أن يُغيّر -أو على الأقل أن يتحدّى- مركز فلسفة ديكارت.

[1]- محاضرات في العقائد التأمليّة (٤)، المجلد التاسع، ص ٨.

[2]- Funke, p.175-176.

يجب أن نلتفت أيضًا إلى أن معاداة بادر للفلسفة الديكارتية لم تنشأ من العدم، فحتى في عصر التنوير، كانت الفلسفة الديكارتية موضع نزاع شديد<sup>[1]</sup>، كان هذا هو الحال مع هارمان على سبيل المثال، وهو مُفكّر مهمٌ مهّد بمعنى ما الطريق للرومانطيين، وكان بادر مُطلّعًا على أعماله. فوق كل شيء، تتعارض إعادة التأهيل العامة للحواس مع النزعة المنطقية لديكارت. يذهب كونديليس أبعد من ذلك ويدّعي أن «عصر التنوير ككلّ اتّسم برفض المعتقدات الديكارتية»<sup>[2]</sup>. أكمل الرومانطيّون -وخصوصًا «مدرسة توبنغن» الشهيرة- هذا الاتجاه وقاموا بتفصيله بشكل إضافي. صاغ كلٌّ من دراوي، موهلر، ستودنماير، وكوّن احتجاجات ضدّ ديكارت والفلسفة الديكارتية تُشبه تلك الأدلّة التي قدّمها بادر. يذكرُ ستاينبوخل الآتي: «اختلفت روح توبنغن عن الروح الديكارتية... يتناقض شكّ ديكارت الموجود «منذ البداية» مع فهمهم للتقليد، وتتناقض نقطة بدايته الكامنة في وعي الذات مع فهمهم للجماعة التي يقفُ فيها الأنا، وتتناقض نزعته المنطقية التي تفرضُ الوعي الذاتيّ وكامل عبء المعرفة مع فهمهم للوضع غير المختزلة في المنطق، و(فهمهم) لسلطة ممنوحة في التاريخ حينما يتمّ الإيمان بالروح المقدّسة، الحيّة والفاعلة للوحي واكتساب المعرفة بها. تتفقُ مدرسة توبنغن في هذا النقد الموجّه لديكارت بشكلٍ أساس مع بادر»<sup>[3]</sup>. ولكن ربما بادر هو أكثر راديكاليةً وصرامةً بقليل.

بادر ليس مُثيرًا للاهتمام من الناحية التاريخية فحسب، حيث تكمنُ أهميّة فكره أكثر في الاتجاهات الجديدة التي تدلّ عليها عقائده التأمّلية فيما يتّصل بالأهوت المستقبلية السليم. يُظهرُ بادر أكثر من أيّ من مُعاصريه أنّ النظرة الكونية المسيحية الصحيحة والشاملة يجب أن تترك مجالًا ليس فقط للذكاء بل للإيمان والرغبة والإرادة أيضًا؛ ليس للتحليل فقط بل للتركيب أيضًا؛ ليس للبشرية فقط، بل للطبيعة أيضًا؛ ليس للقانون الأخلاقيّ فقط، بل للتقوى والخضوع أيضًا؛ ليس للسعي نحو المعنى فقط، بل للروحانية أيضًا؛ ليس لهذا العالم الظاهر فقط، بل -فوق كلّ شيء- للإله الشخصيّ الموجود بشكلٍ غير مرئيّ فيه. ربما واجه بادر صعوباتٍ في الطرح المكتوب لأفكاره، ولكنّه كان ثابتًا بشكلٍ مُدهش في التفكير بها<sup>[4]</sup>.

[1]- Panajotis Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, pp. 170-209.

[2]- Ibid., p.172.

[3]- Theodor Steinbüchel, "Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung", p.122.

[4]- راجع كتاب بيتانزوس، ص ١٠٥: «من الملفت للنظر أنّ الحجم الكبير والمجتزأ للمؤلّفات التي أنتجها بادر على مدى أكثر من خمسة عقود يُظهر هذا القدر من الاتساق والترابط الداخليّ التام. لا يوجد قسم رئيسيّ من مؤلّفات بادر غير مُرتبط بشكلٍ تكامليّ مع كلّ قسم رئيسيّ آخر. بالفعل، فإنّ فكر بادر خالٍ على نحو استثنائيّ من التناقض الذاتيّ».

ماذا يُمكنُ في النهاية أن يتعلّمه علماء اللاهوت المعاصرون من النقد اللاهوتي الذي يُوجّهه بادر لديكارت؟ أولاً، من المفيد معرفياً أن نلاحظ كيف يغوصُ بادر في أصول الحداثة، فقد درس بشكلٍ نقديٍّ فرضياتها وكشف عن نقاط ضعفها التي تتضمّنُ توجُّهاً أحاديّ الجانب نحو النفس، وعدم الاكتراث بـ «الأخر» بالمعنى الواسع للكلمة وحتى عدم تقبُّله في بعض الأحيان، ورفض ملاحظة حالات تحيُّزها الخاصّة أو عدم القدرة على ذلك. ثانياً، يُقدِّمُ بادر بدائل وحلولاً أيضاً، ومن المفاجئ أنّه عصريٌّ وبينيّ الجسور بين حقبات تاريخيّة مُختلفة<sup>[1]</sup>. وعليه، يستطيعُ بادر أن يُظهر طريقاً للنجاة من مُعضلات الحداثة<sup>[2]</sup>، لأنّه من المرجّح أن البحث عن فترة ما بعد الحداثة «الحقيقيّة» لا ينبغي أن يتمّ في العمليّات المتواصلة المتمثّلة بالتجزئة، وإضفاء الشخصانيّة، والتقسيم، والتحديد التقيديّ -، وهي في الواقع لا تصنعُ شيئاً غير إكمال «منطق انفصال» شبيه بالفلسفة الديكارتية. تتألّف فترة ما بعد الحداثة «الحقيقيّة» في دراسة الترابط بين كلّ شيءٍ بشكلٍ أعمق.

[1]- Hans Grassl, "Baaders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels", p.44.

[2]- Peter Koslowski: Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders, p.27.

## المصادر والمراجع

1. Falk Wagner, "Die spekulative Dogmatik im Umkreis Hegels und die spekulative Dogmatik Baaders".
2. Franz von Baader. Vorlesungen über speculative Dogmatik. Vol.IX.
3. Georg W. F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse.
4. Hans Grassl, "Baaders Lehre vom Quaternar im Vergleich mit der Polarität Schellings und der Dialektik Hegels".
5. Panajotis Kondylis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.
6. Peter Koslowski: Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders,
7. Theodor Steinbüchel, "Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung".
8. Baader, Biografie und Briefwechsel, Vol. XV.
9. Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling.



## ديكارت أسيراً

### المراوحة بين العقلانية المفرطة والميتافيزيقا المدرسيّة

محمد محمود مرتضى [\*\*]

تعرض هذه الدراسة إلى المباني التأسيسيّة لفلسفة رينيه ديكارت والتي شكّلت بالنسبة إليه الإطار الإجماليّ لنظريّة المعرفة الحاكمة على منظومته، كما يتطرّق الباحث بالتحليل والنقد إلى العقلانيّة الديكارتية وبيان معانها ومغالطاتها، خصوصاً لناحية التناقض بين اليقين العقليّ الصّارم كشرط لتحصيل المعرفة الحقيقيّة، وبين التسليم بالإيمان الدينيّ كيقين لا تشوبه شائبة.

«المحرّر»

اعتنى العلماء والفلاسفة منذ القدم بموضوع المعرفة وكيفية حصولها، فتشعبت المذاهب والمدارس في تفسير أساسها، وكيفية تحقّق أسماط الفكر البشريّ، والذي من خلاله يُشاد هرم المعرفة، وتُبنى عمارها، ويتمّ التحقّق من صحّة مدركاتنا، ومن أبرز هذه المدارس والاتجاهات اتجاهاً: 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،

\*\* باحث وأكاديميّ لبنانيّ. مدرّس تاريخ الفلسفة الغربيّة في جامعة المعارف/بيروت.

وفي تقديم مسار منتظم وصارم للتعامل مع الأفكار، كما يذهب العديد منهم أيضاً إلى اعتباره الشخصية المحورية في الانتقال من الفلسفة الكلاسيكية إلى الفلسفة الحديثة، وفي شقّ طريق الاتجاه العقليّ ابتداءً من القرن السابع عشر، وهذا ما جعل كثيراً من المفكرين يطلقون عليه لقب أبي الفلسفة الحديثة في الغرب، ومؤسس «فلسفة الأفكار الواضحة والتميّزة».

ولا يضرّ بالنتيجة السابقة النقاش الذي يمكن أن نجده بين قرّاء ديكارت حول أنه هل كان بفكره وطروحاته أشبه بالمرحلة التي سبقته والتي يطلق عليها: المرحلة المدرسية (السكولائية)، أو أنه كان أشبه بالعصر الذي تلاه والذي تتالت فيه الفتوحات العلمية، واشتدّ الميل فيه نحو الابتعاد عن الهيمنة اللاهوتية على الفكر بشكل عامّ.

لقد كان عصر ديكارت هو العصر الذي بدأت فيه الاكتشافات العلمية تتوالى، مُحَدثة تغييرات عميقة في النظرة إلى العالم وإلى موقع كوكبنا من المنظومة الكونية التي يسبح فيها. هذه الاكتشافات كان لا بد لها من «شاقول» فكريّ، وفلسفة مواكبة تستطيع عكس طروحاتها، ضمن منهجية تفكير مختلفة عن تلك القديمة، والتي كانت قد دخلت في صراع شديد مع أفكار نخبة من علماء الطبيعة من أمثال غاليلي<sup>[١]</sup> وكوبرنيكوس<sup>[٢]</sup> وكيبلر<sup>[٣]</sup> وغيرهم، فكان ديكارت هو الحامل الأوّل للواء المواكبة والتغيير. وتذكر بعض كتب السيرة الذاتية أنه لأجل التفرُّغ الفكريّ لهكذا مشروع اضطر ديكارت لتترك بلده فرنسا، وهو في حدود الثلاثين من عمره، واختيار الإقامة في بلد يتمتع بهامش من الحرّية وهو هولندا.

ورغم عدم تنكّر ديكارت للإله الذي حاولت فلسفته صياغة منهج مختلف لإثبات وجوده، ورغم إظهار تعلّقه بدين آبائه، إلّا أنّ هذا لم يُنْجِه من تعقّب الكنيسة الكاثوليكية له، مما جعله دائم التنقل، ويعيش في وحدة هائلة، محاولاً الابتعاد قدر الإمكان عن الشهرة، وعن أن يكون معروفاً في أماكن سكنه وتجوّاله<sup>[٤]</sup>.

[١]- غاليليو غاليلي (١٥٦٤ - ١٦٤٢) عالم فلكيّ وفيلسوف وفيزيائيّ إيطاليّ، نشر نظرية كوبرنيكوس ودافع عنها بقوة على أسس فيزيائية، وأثبت خطأ نظرية أرسطو حول الحركة، سالماً من أجل ذلك طريق الملاحظة والتجربة..

[٢]- نيكولاس كوبرنيكوس (١٤٧٣ - ١٥٤٣) راهب وعالم رياضياتيّ وفيلسوف وفلكيّ وقانونيّ وطبيب وإداريّ ودبلوماسيّ وجنديّ بولنديّ، كان أحد أهمّ علماء عصره، ويعتبر أوّل من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرمًا يدور في فلكها، وهو مطوّر نظرية دوران الأرض، ويعدّ مؤسس علم الفلك الحديث.

[٣]- يوهانس كيبلر (١٥٧١ - ١٦٣٠) عالم رياضيات وفلكيّ وفيزيائيّ ألمانيّ كان أوّل من وضع قوانين تصف حركة الكواكب بعد اعتماد فكرة الدوران حول الشمس مركزاً لمجموعة الكواكب من قبل كوبرنيك وغاليلي. المصدر.

[٤]- راجع: صالح، هاشم، مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الأبستمولوجية في الفكر والحياة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ٢٠٠٨، ص ٤١ - ٤٠.

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<sup>[١]</sup>.

ورغم هذه الهالة التي أُحيطت بديكارت، وبمنهجه «الصارم»؛ لكنّه لم يكن وفيّاً 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 عاجزاً عن النهوض وحده عندما يتأتّى الأمر إلى الميتافيزيقا والوجود الإلهيّ.

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 يلبي حاجاته المعرفيّة؟

- إلى أيّ مدى ساهمت العقلانيّة الديكارتية في تأكيد وترسيخ القطيعة المعرفيّة والسلوكيّة مع الوحي والميتافيزيقا؟

- هل يمثّل العقل بعداً وحيّداً في الإنسان، أم أنّ له أبعاداً أخرى لا بدّ من ملاحظتها والاهتمام بها؟

- إلى أيّ مدى كان ديكارت «وفيّاً» لمنهجه «الصارم»؟ وهل التزم بهذا المنهج في المباحث المتعلّقة بالميتافيزيقا؟

هذه بعض الأسئلة التي يسعى هذا البحث للإجابة عليها.

## أولاً: العقلانيّة

### ١. 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 تأكيداً خاصّاً، ولديه إيمان بقيمة العقل والمحااجة

[١]- راجع: هشام، محمّد، في النظرية الفلسفيّة للمعرفة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠١، ص ٥٩ - ٥٨.

العقلية وأهميتها، الذي هو الشرط المسبق لكل بحث فكري جاد، وقد كان أول أبطاله في تاريخ التراث الفكري الغربي هو سقراط الأثيني. لقد كان سقراط لا يكف عن الإلحاح على أنه ينبغي ألا نكون راضين بالهوى الشعبي أو الرأي السائد، بل يجب إخضاع كل ذلك للفحص النقدي<sup>[١]</sup>.

من هنا، فإن لهذه الكلمة معنى عامًا، ودائرتها الواسعة تشمل جلّ الفلاسفة منذ عصر اليونان وإلى عصرنا هذا؛ ولكن حينما نأتي إلى معناها الفني الخاص، فإنه حتى أمثال أرسطو يخرجون من دائرتها، وكذا يخرج «برتراند راسل» مثلاً، الذي هو من الفلاسفة المتأخرين، فأمثال أرسطو وراسل يطلق عليهم أنهم كانوا ملتزمين عمومًا باستخدام العقل والحجّة لتحرير الفلسفة وصياغتها، بينما العقلانية بمعناها الفني الخاص، فهي على خلاف ثابت مع أصحاب المنهج التجريبي أو الذين يعطون قيمة مهمة للتجربة والحس في المعرفة، فالتجريبية تزعم أن المعرفة البشرية يستحيل أن تستغني عن الحس والبعد التجريبي، بينما العقلانيون، خلافًا لذلك، يؤكدون على الدور الذي ينهض به العقل بمعزل عن الحواس في اكتساب المعرفة<sup>[٢]</sup>.

وعليه، تُطلق العقلانية بمعناها الفني والخاص على نوع الفلسفة التي تعتبر العقل مصدرًا للمعرفة على اختلافها، ومنها معرفة العالم الفيزيقي. والفلسفة التي تقوم على المذهب العقلي تعتمد على الاستدلال الخالص مصدرًا للمعرفة، بما يعني إمكانية الوصول إلى معرفة جوهرية عن العالم، دون الرجوع إلى أيّ مقدمات تجريبية<sup>[٣]</sup>.

وكثيرًا ما توصف العقلانية في الكتب المدرسية وكأنّها ظاهرة بدأت وانتهت في القرن السابع عشر، مع أنّ العقلانية مازالت تمارس تأثيرًا ملحوظًا في كثير من المجالات الفلسفية اليوم؛ ومن جهة ثانية، حتى أعمال العقلانيين الكبار في القرن السابع عشر، من قبيل: ديكارت: ولايبنتز، لم تنشأ من عدم، فهي مديّنة، بشكل أو بآخر، إلى بعض التراث اليوناني في بعده العقلاني، وإلى سمات فكرية ظهرت في أديان سماوية قديمة وحركة الأنبياء، بما ظهر لنا من تعاليم وحياتية تعطي للعقل دوره، في نظرة وسطية لا تُفرط بالعقل وتضيق دوره، ولا تُفرط فيه حدّ التأليه.

## ٢. العقلانية والمنهج التجريبي

العقلانيون الذين يعتنقون مذهب العقلانية بمعناه الخاص الذي أشرنا إليه، يهملون الحواس

[١]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب، مركز الانماء الحضاري، ط ١، ١٩٩٧، ص ١٣.

[٢]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلانية، ص ١٧ - ١٦.

[٣]- راجع: عباس، راوية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩٦، ص ٣١.

لكونها مجالاً لحصول الشبهة، وغير جديرة بالثقة لتحصيل المعرفة أساساً، فيما يُسلم بعض منهم بأهميّة 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 يعرفها، ككانط مثلاً، بأنّها المعرفة التي يمكن أن تتأسّس حقيقتها بمعزل عن أيّ ملاحظة تجريبية. وهذا ما يجعلنا، بحسبهم، قادرين على الوصول إلى معرفة بعض الحقائق المهمّة والأساسية عن الواقع<sup>[١]</sup>.

ولكن هل تنتكّر المدارس العقلية للتجربة والحسّ مطلقاً؟ بالدقّة، إنّ عامّة المذاهب العقلية في تفسير المعرفة العلمية لا تُنكر دور التجربة والحسّ في عملية بناء المعرفة ضمن مستويات محدّدة، وذلك بالتعاقد مع المبادئ العقلية القبليّة التركيبيّة، أي المبادئ العقلية الإخباريّة، فالمبادئ القبليّة التي تتوفّر عليها أذهاننا قد تكون مبادئ تحليلية، وقد تكون مبادئ تركيبيّة، أمّا مبادئ العقل التحليلية، أي القضايا بشرط المحمول، فهي لا تُخبر إلّا عن نفسها، وتصدّق على قاعدة مبدأ الهوية، واستحالة اجتماع النقيضين؛ أمّا القضايا التركيبيّة القبليّة، فهي قضايا إخباريّة، كمبدأ العلية، والتمائل والاطراد في أحكام الطبيعة، أي أنّ محمولها غير متضمّن في موضوعها. ومدارس المذهب العقليّ عامّة لا تُنكر دور المعرفة التجريبية الحسيّة، بل تعتقد أنّ العقل وأحكامه التركيبيّة القبليّة شرط ضروريّ لكي تشكّل الأحكام التجريبية، ويفاد من الحواسّ فائدة علمية، أي أنّ قواعد العلم وأحكامه الكليّة تتوقّف على ضمّ المعارف والقضايا القبليّة إلى معطيات الحسّ والتجربة<sup>[٢]</sup>، أمّا التجريبيّون فيميلون إلى أنّ القضايا الوحيدة التي يمكن أن نعرفها قبلياً هي القضايا من النوع الذي لا يقدّم معلومات إضافية على الإطلاق، من قبيل «كلّ العزّاب غير متزوّجين»، أي التي لا تقدّم معلومات عن العالم، بل تعتمد على تعريف المصطلحات المستخدمة لمفردات القضية<sup>[٣]</sup>.

## ثانياً: معالم العقلانية في الفلسفة الديكارتية

### ١. إرهابات العقلانية عند ديكارت

كانت التعاليم المدرسية التي تلقّاها ديكارت منذ حداثة سنّه موضع تأمل لديه؛ إذ خلص إلى

[١]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلانية، ص ١٧.

[٢]- راجع: أبو رغيف، عمار، نظرية المعرفة في ضوء آخر تجلّيات عصر الحداثة، كارل بوبر مرتكزاً، النجف الأشرف، معهد الدراسات العقلية، ص ٨٧.

[٣]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلانية، ص ١٧.

نتيجة مفادها أنّها غير مقنعة، وأنّها ينبغي أن تخضع للتفنيد أكثر لاكتشاف مدى صلاحيتها.

إنّ الأخذ بالأفكار التي تتعلّمها والتسليم بها لأجل أنّها من السلف فقط هو أخذ بالفكر والعلم بلا تبصّر أو تفكير. هذا ما كان يحدث ديكارت به نفسه وهو يحاول صياغة منهجية جديدة في النظر إلى الأفكار واختبار صحتها.

لقد قرّر ديكارت بعد ذلك رمي جميع ما تلقّاه وراء ظهره، والشروع بطريقة جديدة في التفكير، وفي استثمار عقله، فقد ظهر له بأنّ حواسنا نتخذنا أحياناً، وهذا يعني لزوم رفض شهادتها، ثمّ إنّ من الناس من يخطئ في استدلالاته؛ ولهذا سيتمّ رفض كلّ ما يقوم عليه الدليل باعتباره خاطئاً، وسيستخدم ديكارت منهجية صارمة للوصول إلى ذلك. وأخيراً، فقد يكون هناك شيطان ماكر خادع قويّ يحلو له أن يلعب بنا ويستخدم مواهبه في تضليلنا. فإذن، فلتتوقّف عن الحكم في كلّ ما يعرض لنا، وهكذا كان الشكّ المنهجيّ باستخدام أداة العقل أوّل خطوة في الفلسفة الديكارتية، وفي مسار العقلانية على بنى مختلفة عمن سبقه<sup>[١]</sup>.

## ٢. العقلانية الديكارتية والتأسيس للإنسانية (نقد الإنسانية)

إنّ الإطاحة بإرث فكريّ سابق ليس أمراً سهلاً، فهو يحتاج إلى جرأة ومغامرة فكرية استثنائية، 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 وتوزّعاً بين الناس»، ألا وهو العقل، فعلى الإنسان، بحسب ديكارت، العودة إلى داخله ليتيقّن ويعرف، وهو بهذا الأمر يحزّر الآخذين بمنهجية من الإلزام السابق في البحث عن الأجوبة المصيرية والحساسة والكبرى خارج الذات الإنسانية؛ سواء أكان في النظام الكونيّ، أم في الإله المهيمن، ومن ثمّ يؤسس لأن يصبح الإنسان هو سيّد نفسه وهو مالِكها، وهذا ما يعتبر الحجر الأساس في المذهب الإنسانيّ الذي كُتب له بعد ديكارت التوسّع أكثر في الغرب والالتكاء عليه في أغلب التفاصيل<sup>[٢]</sup>، وهذا المذهب هو نفسه الذي أدى إلى منعرجات هدامة فيما بعد وصلت ذروتها في القرن العشرين.

إن أبرز مفرزات المسار الذي أسّسه ديكارت، والقائم على مبدئية التوسّل بالعقل، هو ترك التوسّل في أفكارنا وسلوكنا بالوحي، والاقْتصار على العقل فقط. فأضحى العقل هو السلطان

[١]- راجع: جانيه، بول وسياي، جبريل، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١، ص ٤٣.

[٢]- راجع: فيري، لوك، أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٥، ص ٤١ - ٤٠.

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 مكرّساً لانفصال الإنسان عن كلّ ما يربطه بالسما<sup>[١]</sup>، وإجراء قطعية معرفيّة سلوكيّة مع الوحي والمعرفة الوحيانيّة.

إنّ الأخذ بمسألة أنّ العقل يستطيع أن يعقل كلّ شيء، هو أرسخ الأمور التي أخذ بها الفكر الغربيّ. وقد واجهت هذه المسألة العديد من التحديّات بعد الذهاب بها إلى عالم الممارسة الفعلية، فقد ظهر العقل عاجزاً عن الإحاطة بالعديد من متطلّبات الإنسان، فالإنسان يحمل في نفسه عالماً وجدانيّاً متمتج فيه المشاعر والإشارات بالقيم والآيات<sup>[٢]</sup>. ولو كان العقل يستطيع الإحاطة بنفسه بكلّ المنافع والمضار، لما انجرت الإنسانية في القرن العشرين إلى أكبر حربين في تاريخ البشرية، خلّفتا عشرات ملايين الضحايا ودماراً هائلاً، وصدمة كبيرة، جعلت المفكرين الغربيين يعكفون على إعادة دراسة الأسباب ونقد العوامل التي أوصلت الحداثة القائمة على العقل إلى هذه النتيجة.

### ٣. 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، وتميّزت به فلسفة ديكارت بصفة خاصّة.

ينظر ديكارت، كنظرة أوليّة، إلى العقل البشريّ باعتباره محدوداً؛ ولهذا ينبغي ممارسة الشكّ توصلاً لليقين، ولكن بما أنّ هذا العقل هو نسخة محدودة من العقل الإلهيّ، فمن المنطقيّ أن تكون ممارسة العلوم في مقدور البشر وضمن دائرة إمكانيّاتهم<sup>[٣]</sup>.

وديكرت يصنّف العقول بحسب مدى قدراتها، لا بالرجوع إلى الأنواع البيولوجيّة للكائنات التي تملك تلك العقول، فعقلنا ليس بشريّاً بقدر ما هو محدود، والرّبّ ليس بشراً فائقاً بقدر ما هو لا محدود، وامتلاكنا للعقول بالنسبة لنا شأنه شأن امتلاكنا لقدرات من النوع العام نفسه الذي يمتلكه الرّبّ، وإنّ كانت أكثر محدوديّة وقصوراً من الرّبّ بمراحل. والنقطة المحوريّة هي أنّ

[١]- راجع: عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، الدار البيضاء، المركز الثقافيّ العربيّ، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٠١.

[٢]- راجع: عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص ٤٤ - ٤٣.

[٣]- راجع: سوريل، توم، ديكارت مقدّمة قصيرة جدّاً، ترجمة أحمد محمد الروبي، القاهرة، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، ط ١، ٢٠١٤، ص ٨٦.

عقل الربّ الكامل أو اللامحدود هو الذي يضع معيار أيّ شيء باعتباره عقلاً<sup>[١]</sup>.

والقدرات الوحيدة التي يجب أن يمتلكها العقل، بحسب ديكارت، هي قدرات فكرية بحتة، والقدرة على ممارسة الإرادة المطلوبة في إصدار الأحكام. ونظريته ترى ضمناً أنّ العقل يمتلك القدرات الضرورية لاستيعاب علم تجريديّ للمادة.

إنّ أيّ عملية 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 مدرك مباشرة من جانب النفس<sup>[٢]</sup>.

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 موجوداً عند الجميع، فكيف يمكن حينئذ أن ينفع أيّ احتجاج أو أن تُقدّم أيّ فلسفة للأخرين؟ ولكن ديكارت يشترط مع ذلك سلامة استعمال العقل فيما نريد الوصول إليه؛ «.. بل الأهم من ذلك هو أن نستعمله استعمالاً جيّداً»، بهذه العبارة تحديداً عبّر عن ذلك في كتابه مقال في المنهج. أمّا كيفية استعماله بشكل صحيح فهو ما سيعقب به، معتبراً أنّ القدرة على الحكم العقليّ الصالح، وتمييز الخطأ من الصواب يجب أن ينتظم كلّها بالمنهج<sup>[٣]</sup>.

ولكن هل هذا الطرح بحقّ لا نقاش فيه؟ هل حقاً اتّخذ ديكارت العقل سنداً وجعل العقلانيّة منهجاً صارماً 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 تمسكه 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 الحديث، كما يبدو أنّه يمثل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلاً لبداية مرحلة، وأنّه فيلسوف الإيمان أكثر منه فيلسوف العقل. ويمكن الاستناد إلى ما فعله ديكارت بعد عرضه لقواعد المنهج الأربع

[١]- راجع: سوريل، توم، ديكارت، مقدّمة قصيرة جدّاً، ص ٨٥.

[٢]- راجع: سوريل، توم، ديكارت، مقدّمة قصيرة جدّاً، ص ٨٤ - ٨٣.

[٣]- راجع: لويس، جنيفاف روديس، ديكارت والعقلانيّة، ترجمة عبده الحلو، بيروت / باريس، منشورات عويدات، ط ٤، ص ١٧.



في مقالته في المنهج؛ إذ قام باستثناء أربعة أشياء لا يطبّق فيها المنهج، ويتمّ التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقتة، فقد استثنى ديكارت من حكم العقل: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدّس، والعادات والتقاليد والأخلاق ونظام الحكم. لقد قصر ديكارت أحكام العقل على موضوعات الفكر فحسب: الرياضيات والعلوم، دون الواقع الأخلاقي والاجتماعي والسياسي. إنّ ديكارت هو الذي انتهى إلى القول: «أموت على دين مليكي»، و«أموت على دين مرزعتي». 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 أثر السلامة، وترك النضال لغيره<sup>[١]</sup>.

#### ٤. العقلانية عند ديكارت ودور العلوم الرياضيّة

من المعلوم أنّ ديكارت هو عالم رياضيات، وقد اشتغل كثيراً في ميدان الهندسة التحليلية، وهذا ما جعله يستفيد من المنهج الرياضي في مجال الفكر الفلسفي، ويرى ديكارت أنّ مدار العلم الطبيعي في حقيقة الأمر هو الكشف عن العلاقات التي يمكن التعبير عنها رياضياً، ويقدر ما يمكن تفسير العالم علمياً يجب تفسيره رياضياً؛ لما تمنحه الرياضيات لنا من يقين<sup>[٢]</sup>. واليقين هو الذي يضع معارفنا في خانة العلم. إنّ الرياضيات هي النموذج الأمثل لتحقيق المعارف اليقينية الواضحة والتميّزة.

وهذا ما جعل الرياضيات تساهم في تأسيس المنهج الديكارتي في المعرفة، باعتبارها الأداة المناسبة للسيطرة على العلوم الطبيعية، فليس ثمة معرفة بالعلم إلاّ من خلال التصوّرات الرياضية. لقد ذهب ديكارت إلى اعتبار عقولنا عاجزة عن الوصول إلى أيّ معرفة واضحة وتميّزة عن العالم إلاّ من خلال أفكار رياضية واضحة وصارمة، بل عدت الرياضيات من قبيل الأمور المنزلة من عند الله، لما تحويه من صدق ويقين<sup>[٣]</sup>.

من جانب آخر، تجدر الإشارة إلى اختلاف النسق الأفلاطوني عن النسق الديكارتي في طريقة استخدام الرياضيات وتسخيرها في الفكر والمعرفة. فأفلاطون انساق وراء فيثاغورث، فلم يجعل الرياضيات منهجاً فحسب، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث أدخل الرياضيات في صميم الوجود، وفسر الوجود بالأعداد، والموجودات بالأعداد الهندسية. لم يستعن أفلاطون بالرياضيات

[١]- راجع: حنفي، حسن، مقدّمة في علم الاستغراب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢، ص ١٨٣ - ١٨٢.

[٢]- راجع: عباس، راوية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقلية، ص ٧٩.

[٣]- م.ن، ص ٧٨.

منهجًا للفكر فحسب، بل جعلها عاملاً أساسياً لتفسير الوجود نفسه، أمّا ديكارت فقد كانت الرياضيات عنده منهجاً في الاستدلال والتفكير<sup>[١]</sup>؛ إذ اعتمد على علم الهندسة الرياضي لينشئ عمليات استنباطية خطوة بخطوة.

يرى ديكارت أنّ المعرفة كلّها وحدة نظامية، وتشبه الفلسفة شجرة، تشكّل الميتافيزيقيا جذورها، والفيزياء جذعها، والعلوم الأخرى فروعها. ويقوم ديكارت بإخضاع العلوم الفيزيائية للرياضيات، أي جعلها رياضية، وهو اقترح التخلّص النظامي من الخصائص المحسوسة، بالإضافة إلى القوى الخفية الغامضة من نحو «القوى» أو «الفضائل» المتجانسة والمتنافرة في العلم القروسطي لصالح الخصائص القابلة للقياس الدقيق في التفكير الرياضي<sup>[٢]</sup>.

ولكن من قال إنّ ما هو ناجح في المسار النظري لعلم الهندسة يمكن أن يكون ناجحاً في الفيزياء؟ إنّ الفيزياء تتعامل مع الواقع الخارجي، ولا يمكن لصرامة خطوات الاستنباط المعتمدة على انتظام الرياضيات ودقته، ولا للمعرفة الفطرية البسيطة والقبلية، أن تنهض بوصف تعقيدات الكون الواقعي. إنّ نسيج الميتافيزيقا الديكارتي قد يكون له سحر داخليّ معين؛ ولكنه لا يحمل أيّ صلة مفيدة بالعلم الواقعي<sup>[٣]</sup>. وهذا ما تخبرنا عنه التحوّلات التي حدثت في النظر إلى الطبيعة والكون بعد النهضة العلمية للبشرية، حيث حجزت التجربة، في الفكر الغربي، مكاناً واسعاً لها في العلوم الفيزيائية وأخواتها. وصارت التجربة في صميم اختبار صحّة كثير من المعطيات أو الفرضيات التي يريد العلماء التحقّق منها.

#### ٥. موقع الحسّ والتجربة في مسار المعرفة العقلانية عند ديكارت

إنّ شأن ديكارت شأن أفلاطون، يُلحّ على أنّ العقل يجب إبعاده عن الحواس إذا كنّا نريد بلوغ المعرفة الحقيقية. ويمكن ارجاع ذلك جزئياً إلى أنّ أحكامنا بشأن العالم الخارجي عرضة للخطأ، وقد تخضع إدراكاتنا الحسية للخطأ والوهم.

إنّ ديكارت، حتى بعد أن ينتهي من أعمال منهجه الشكّي، يستمرّ في الإلحاح والتأكيد على أنّ حواسنا، حتى وهي في نظام عملها الكامل، تظلّ مخبرات لا يعول عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع. وهذا يتبدى في مناقشات ديكارت لمعرفتنا للعالم الفيزيائي، وهو يقدّم مثال قطعة الشمع

[١]- راجع: عباس، راوية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقلية، ص ٨٣.

[٢]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلانية، ص ٥٣.

[٣]- م.ن، ص ٥٧.

المأخوذة تَوْأً من قرص العسل؛ إذ يؤكد ديكارت بأنّ الخصائص العاديّة المحسوسة للشمع لا تخبرنا بشيء عن طبيعتها الجوهرية. ويتّضح أنّ الخصيصة الجوهرية الوحيدة للشمع هي امتدادها، فهي ببساطة شيء متمدّد له طول وعرض وعمق، وهو قابل لأن يتّخذ عدداً غير محدود من الأشكال الهندسيّة، ولكن ذلك ليس شيئاً ندركه بالحواس أو التخيل؛ لأننا نعلم أنّ الشمع يمكن أن يتّخذ من الأشكال أكثر بكثير مما نستطيع أن نلاحظه فعلياً أو نصوره لأنفسنا. ومن ثمّ نعلم أنّ الأجسام لا يتمّ إدراكها بدقّة بواسطة الحواس أو ملكة التخيل، والعقل وحده هو القادر على أن يعطينا تحديداً قاطعاً حول بعض خصائصها<sup>[١]</sup>.

وفي الخلاصة، في مثال قطعة شمع العسل الذي ضربه ديكارت، يتبيّن أنّ عدم ثبات الخواص في المعرفة الحسيّة يجعلها معرفة لا يُعوّل عليها. فالخواص الخالدة والثابتة هي وحدها التي يمكن أن تكون مادة للمعرفة الحقيقيّة؛ وذلك من خلال البعد العقلائيّ عند الإنسان.

ولكن لماذا لا يمكن للحواس أن تعطينا معلومات دقيقة وجديرة بالثقة عن طبيعة الأشياء شريطة أن نكون حريصين على تعيين شروط استخدامها؟!<sup>[٢]</sup>، وبعبارة ثانية، مشكلة ديكارت مع المعارف الحسيّة هي أنّها لا تتسم بالثبات والديمومة، وهذا ما جعله يستبعدّها. ولكن ماذا إذا كان يمكن لهذه المعارف أن تكتسب نحواً من الثبات فيما لو ربطناها بشروطها الظرفية الزمانية والمكانية وغيرها من الشروط بما يجعل هذه المعارف صحيحة ويمكن الركون إليها ما دامت ضمن هذه الشروط والظروف المحددة لها؟ هذه إشكالية طرحها التجريبيّون على عقلائيّة ديكارت.

### ثالثاً: اليقين المعرفيّ العقلائيّ عند ديكارت

#### ١. شروط اليقين المعرفيّ العقلائيّ 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 دليلاً ذا شأن على الحقائق التي

[١]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلائيّة، ص ٥١ - ٥٠.

[٢]- م، ص ٥٦ - ٥٥.

يتعسر كشفها، فإنه أقرب إلى الاحتمال أن يجدها رجل واحد من أن تجدها أمة بأسرها<sup>[١]</sup>. وهذا ما جعل ديكارت يعمل على وضع قواعد خاصة بالمنهج الذي يوصل لليقين، على غرار القواعد الرياضية الدقيقة التي أحبها منذ عهد الدراسة. فبحسب ديكارت، إن الحجّة العقلية إذا كانت يقينية وجلية أمكن عرضها على الآخرين، فتقنعهم إقناعاً عقلياً<sup>[٢]</sup>. وحسب ديكارت فإن أي معرفة، مهما كان نصيبها من الصحة، لن تكتسب صفة الصدق الرياضي أو تكون علماً يقينياً يعدل يقين العلوم الرياضية، ما لم تتوفر فيها شروط الفكر الرياضي وخصائصه، وهو يعددها على الشكل الآتي:

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

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

**الثالث:** أن أسير أفكاري بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أدرج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع.

**الرابع:** أن أعمل في كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً<sup>[٣]</sup>.

ويمكن أن نلاحظ في الشرط الأول كيف أن ديكارت يركّز على أهمية الانطلاق مما هو بديهي نستطيع بلوغ اليقين لاحقاً، فالبديهي هو الذي يكون جلياً و متميزاً، ولا يكون موضع شك.

أما الشرط الثالث، فهو يعني أن تسبق البديهيات في نسق استنباط المعرفة أي معرفة أخرى لاحقة، فترتيب الأفكار في نسق خاص هو ما يقوم به الرياضي أيضاً؛ حينما يريد الوصول إلى النتيجة الرياضية اليقينية.

ولكن من الإشكاليات الموجهة إلى منهج تحصيل اليقين، بحسب المنهجية الديكارتية، تلك التي تظهر لنا حينما نريد إثبات وجود الإله؛ فلكي نثبت وجود الله علينا، بحسب المنهج

[١]- راجع: ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٥، ص ١٨٥.

[٢]- راجع: لويس، جنيفاف روديس، ديكارت والعقلانية، ص ١٨ - ١٧.

[٣]- ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ص ١٩٢ - ١٩٠.

الديكارتية، أن نبدأ من مقدّمات معيّنة بديهية، ولكن كيف لنا أن نعلم أنّ هذه البديهيات صحيحة، وأننا لم نقع في الاشتباه فيها؟ يجيب ديكارت أننا نعلم ذلك من خلال إدراكنا حقيقتها بوضوح وتمييز. ولكن سؤالاً ينشأ هنا: كيف يمكن لنا أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والتميّزة؟ 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 عقلاً يخضع للخطأ في المسائل التي يعتقد العقل أنّه يدركها بوضوح. ولكن قبل إثبات وجود الله، يبدو أنّه ليست لدينا ضمانات بإمكانية 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 والتميّزة حتى نعرف أنّ الله موجود، ومن جهة أخرى، نحن لا نستطيع البرهنة على وجود الله دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة والتميّزة.

ديكارت أجاب عن المعضلة السابقة بالقول بوجود مجموعة من القضايا هي من الواضح بحيث تضمن نفسها بنفسها، حتّى دون ضمانات إلهية، 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 جداً، وهذا ما يجعل الذهاب إلى إثبات قضايا أكثر جوهرية أو تعقيداً، كإثبات وجود الإله، رحلة غير مضمونة، وغير معصومة<sup>[1]</sup>.

ومن الملاحظ أنّ ديكارت الذي يقدّم لنا في قاعدته الأولى للتفكير منهجاً صارماً، يقوم على عدم قبول شيء على أنّه الحقّ إلّا إذا كان واضحاً وتميّزاً، نجده، من جهة ثانية يدعو لتكريس اللامعقوليّة والغموض، بحجّة أنّه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وفي أعماله أشياء كثيرة تتجاوز ما يمكن لأذهاننا تناوله، وهو أيضاً لا يجعل الفكر مقياساً للعقائد الدينيّة (الدين المسيحيّ بالتحديد)، بل يجعل تلك العقائد مقياساً يقيس به مدى صحّة الفكر أو عدم صحّته. وهو يقول صريحاً إنّّه ينبغي علينا تفضيل الأحكام الإلهية على استدلالنا، ويزيد على ما تقدم بأنّه ينبغي الاستمسك 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، فضلاً عن عدم التسليم بصحّة شيء لم يتمّ التحقق منه<sup>[2]</sup>.

[1]- راجع: كونتغهام، جون، العقلانيّة، ص ٥٥ - ٥٤.

[2]- راجع: الخشت، محمّد عثمان، أفتنة ديكارت العقلانيّة تتساقط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ٣٤ - ٣٣.

وهذا ما يجعل الحقيقة العقلية عنده تقف عند حدود الحقيقة الدينية، مما يجعل قاعدته الأولى مكبلة ومقيّدة، ولا يمكنها المسير إلى الغاية النهائية التي هدفت إليها فلسفته، وهي الوصول إلى اليقين بمنهجية تفكير مختلفة عن منهجية السلف.

والواقع أننا لا نعترض على طرح ديكارت المتعلق بالحقائق الدينية اليقينية الصادر عن الوحي، إذا كان الطرح ينسجم مع منظومة الفيلسوف، وهنا يكمن جوهر الاشكال على ديكارت، الاشكال الذي ينبع من مدى ملاءمة العقلانية التي دعا إليها ديكارت مع الالتزام بحقائق دينية تعلق قوة العقل وسيطرته وقدراته.

إنّ هذا الطرح لديكارت الذي تجده مبنوياً في مواضع عديدة من كتاباته، يجعله مربوطاً بحبل يشده مع فلسفته إلى العصور التي سبقت، بل ربما يجوز القول إنّ فيلسوفاً مثل ابن رشد كان أكثر تعبيراً عن الروح الحديثة حينما اعتبر العقل هو الأساس فيما إذا وجد بينه وبين الوحي تعارضاً ما؛ فيصير لزاماً العمل على تأويل الوحي بما يجعله متفقاً مع العقل<sup>[١]</sup>.

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، أنّ ديكارت لا يطبق أيضاً القاعدة الثانية الخاصة بالتحليل؛ فديكارت يُسلم بالأحكام الإلهية المعبر عنها بالإنجيل، وهو لم يسأل نفسه، ولو من باب أعمال العقل التحليلي: 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 بعضاً؟!<sup>[٢]</sup>.

إنّ الإله عند ديكارت ليس ضامناً فقط لصحة الفكر في إدراكه لذاته، بل هو ضامن كذلك لصحة إدراك الفكر للعالم والأشياء. فالفكر وحده غير قادر على ردم الهوة التي حفرها الشك بين العقل والأشياء في العالم، والله هو الضامن لردم هذه الهوة، وإنشاء جسر بينهما<sup>[٣]</sup>.

ولهذا نجده يقول في تأمله الخامس: «وإذن فقد وضح لي كلّ الوضوح أنّ يقين كلّ علم وحقيقته إنّما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق؛ بحيث يصحّ لي أن أقول إنّني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة»<sup>[٤]</sup>.

[١]- راجع: الخشت، محمد عثمان، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، القاهرة، ص ٣٤.

[٢]- م.ن، ص ٣٥.

[٣]- م.ن، ص ١٨.

[٤]- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد ١٢٩٧، ٢٠١٤، ص ٢٢٢-٢٢١.

## ٢. دور الاستنباط في بلوغ اليقين

اعتمد ديكارت على فنّ البرهان العقليّ كوسيلة لبلوغ اليقين المنشود. والبرهان العقليّ يمكن استخدامه في العلوم الرياضيّة والطبيعيّة أيضاً. والبرهان العقليّ مكوّن من جملة من القواعد المؤكّدة التي تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتمكّنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفد قواه في جهود ضائعة<sup>[١]</sup>.

إنّ الاستنباط، كما يراه ديكارت، هو حركة فكريّة موصولة، فنحن حينما نرى الأشياء واحداً بعد الآخر برؤية بديهية، بحيث لا تشتمل القضايا الأولى التي نعتمد عليها إلّا على قضايا يقينية، فهذا يمكننا من فهم حقائق أخرى كنتيجة للحقائق الأولى الأبسط التي انطلقنا منها. فالاستنباط هو مجموعة حدوس، والحدس<sup>[٢]</sup> هو نقطة البدء في أيّ استنباط.

والجمع بين الحدس والاستنباط يحتاج إلى مجهود عقليّ، وإلى عمليّة نحتاج إلى إجرائها في أذهاننا بحرفيّة وتمرّس، حتى نصل إلى اليقين بأمور أخرى<sup>[٣]</sup>، ولكن هذا الاستنباط الذي يقوم على مجموعة من المسلّمات والقبليّات التي نثق بها، بحيث تعتمد الحقيقة اللاحقة على حقائق قبلها أبسط منها، ألم يكن مُتبعاً في العقليّة الدينيّة التي تجرّد ديكارت لانتقادها ومراجعتها والانقلاب على آليّاتها الفكريّة؟! وهذا ما يجعل المنهج الاستنباطيّ الديكارتيّ كلّ ليس إلّا تطويراً وقراءة علمانيّة عصريّة لاستخراج الحقائق الجديدة من القبليّات السابقة عليها<sup>[٤]</sup>. إنّ كلّ ما فعله ديكارت من خلال اتّباعه لآليّة الاستنباط هذه هو صبغها بصبغة جديدة وبراقة، تلائم شيئاً 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 هيكلية جديدة في وضع القضايا ضمن نسق صارم ومنظم لتهيئتها للإنتاج، وبين مضمون لا يختلف عن المدرسيّين في اعتمادهم على قبليّات كأساس لتوليد يقين جديد.

[١]- راجع: عباس، رواية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقليّة، ص ٧٧ - ٧٥.

[٢]- 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 البديهية كالدائرة والمثلث ويعرف ذاته مفكراً. والحدس لا يتوقّف على المعاني ولا على الأفكار، بل يتناول حقائق مؤكّدة وطابع بسيطة وهي الخواص الطبيعيّة المجردة التي تدرك لبساتنها بالذهن بطريقة مباشرة، وتبلغ من الوضوح والتميز درجة لا يستطيع معها الذهن تقسيمها إلى أجزاء أكثر تميزاً 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 منته. وهو بذلك لا يصدر إلّا عن نور العقل وحده، ويمثّل بذلك بصيرة العقل ورؤيته لطبيعة الشيء وماهيته. راجع حول ذلك: عباس، رواية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقليّة، ص ٨٠.

[٣]- راجع: عباس، رواية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقليّة، ص ٨١.

[٤]- راجع: حنفي، حسن، علم الاستغراب، ص ١٨٣.

### ٣. دور المعرفة الفطرية في اليقين الديكارتيّ

يعتمد مشروع ديكارت الفلسفيّ العقلانيّ على ركن مهمّ جدًّا، وهو مجموعة المسلّمات أو البديهيات، أو ما يسمّيه هو «نور الطبيعة الفطريّ»، المتموضع في موقع المعرفة القبليّة التي تعيننا على مراكمة معارفنا وتوسيعها. وهذا النور الفطريّ يرفض إدلال الحواس المُضللّ، ويكشف الغطاء، بحسب ديكارت، عن بنية الواقع الجوهرية.

لا يُنكر ديكارت وجود بعض الأفكار التي ترد من الحواس، وهو يدعوها أفكارًا عرضية، ولكن أفكارًا كهذه لا تزودنا إلاّ بالقليل من المعلومات، أو لا تزودنا بشيء من الطبيعة الحقيقيّة للأشياء؛ ولهذا، بحسبه، إذا أردنا أن نعرف كيف هي الأشياء حقًّا، فعلينا أن لا نركّز على الانطباعات الحسيّة، بل على الأفكار الأكثر جوهرية؛ من قبيل الامتداد، والعدد، والحركة التي تشكّل الأساس لمدركاتنا الحسيّة الواضحة والتميّزة<sup>[١]</sup>. فالمفاهيم الفطرية عنده هي وحدها أساس العلم الواقعيّ.

وكي لا نقع في الالتباس الاصطلاحيّ، من الضروريّ التمييز بين أربعة معانٍ، كلّها يطلق عليها معرفة فطرية أو أفكار فطرية:

تطلق المعرفة الفطرية على الإدراكات التي تتعرّف إليها جميع الأذهان على حدّ سواء بغض النظر عن كيفية 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 الفطرية على الإدراكات والتصوّرات التي تعتبر سمة ذاتية للعقل، ولا تتكئ بأبيّ وجه من الوجوه على غير العقل.

والمعنى الأخير هو الذي ذهب إليه رينه ديكارت، وهو الذي رفضه الحسيّون، وقد رفضه كذلك الفلاسفة المسلمون؛ ولهذا نجد، مثلاً، أنّ الشيخ مرتضى مطهري يؤكّد أنّه لا إشكال في المعنى الأوّل من معاني الإدراكات الفطرية، فهذه الإدراكات متى تحقّقت فإنّه تتساوى في إدراكها جميع الأذهان، سواء أرضيت بذلك أم لم ترض به، ويرفض مطهريّ الربط التلازمي بين المعنى

[١]- راجع: عباس، راوية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقلية، ص ٨٣.



الأول والمعنى الرابع؛ حيث ثمة من قال إن إنكار المعنى الرابع يستلزم إنكار المعنى الأول<sup>[١]</sup>، وهذا الاستلزام غير صحيح.

إن ديكارت بهذا الركن الأساسي الذي وضعه لمساره الفلسفي، لم يسلم من مشابهة من سبقه، ومن قامت فلسفته على تشييد ما هو مغاير لمنهجهم الفكري الذي اعتبره غير صالح لإنتاج معرفة لا يُرتاب فيها، فقبيليات ديكارت الفطرية ليست، في نهاية المطاف، إلا نحواً من الإيمان المسبق، ولكنه ليس إيماناً دينياً ومعتمداً على النصوص، بل هو إيمان رياضي<sup>[٢]</sup>.

ثم إن مجموعة من الأسئلة فُتحت على الفلسفة الديكارتية بعد استبعادها للمعرفة الحسية، من قبيل: هل بوسع الذهن أن يعمل في غياب المثيرات الحسية؟ هل ذهن الطفل الصغير، مثلاً، يتأمل حقاً في الميتافيزيقا وهو في رحم أمه؟ وكيف تولدت لديه هذه الأفكار المسبقة التي نطلق عليها النور الفطري؟

نعم، يمكن لديكارت أن يحمي نفسه من خلال مجموعة من التبريرات كافتراض أن الطفل الصغير، مع كونه غير مؤهل للتفكير أو التركيز على الميتافيزيقيا، خصوصاً وأنه بعد ولادته سيكون محاطاً بشكل دائم بوابل من المثيرات الحسية، ولكنه مع ذلك يمتلك بالخلقة تلك الأفكار الأساسية والحقائق التي نسميها بديهيات. وهذه الأفكار والحقائق البسيطة لا يكتسبها فيما بعد، بل هي موجودة عنده بحيث إنه لو أُخرج من سجن جسده لوجدتها في داخل نفسه<sup>[٣]</sup>.

إن السبب في اتكاء ديكارت على نظريته هذه هو أنه لو كانت هذه المعرفة الأولية خاطئة للزم أن يكون الإله مخادعاً، والخداع لا يليق بالكمال الإلهي. وعليه، يحق لنا، بحسبه، الاعتماد على هذه المعارف، ولكون السبيل للتعرف إليها عندنا هو وضوحها وتمييزها.

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 يكذبها. فأي من الأطفال مثلاً وُلد وهو يحوي مجموعة المفاهيم الفطرية بالفعل؟! الملاحظ أنها تصير فعلية عند الإنسان مع مرور الزمن وفقاً لآليات خاصة.

[١]- راجع: الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، قم المقدسة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤١٨ هـ، ج ١، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

[٢]- راجع: حنفي، حسن، علم الاستغراب، ص ١٨٣.

[٣]- راجع: كوتنغهام، جون، العقلانية، ص ٨٧.

ثم إنَّ ما هو ضابط معيارية الوضوح والتمييز؟ فهذان الأمران لا يخلوان من الإبهام، ولا يرفعان الغموض حين ننزل لميدان التطبيق والاعتماد عليهما.

إنَّ ديكارت، الذي نجده يقول في مكان آخر حول تعلق الإرادة الإلهية ببذر بذور هذه المعارف في ذواتنا، يضيف أيضاً بأنَّ هذه المعارف لو أرادها الإله أن تكون على نحو آخر لكانت!! وهذا يفضي بنا إلى نسبية المعرفة. ونسبية المعرفة تنافي نظرية ديكارت القائمة على اليقين المعرفي العقلاني كهدف أساسي من حركته الفلسفية.

وتبعاً لهذه المقولات فهل تبقى ثمة قيمة للمعرفة أصلاً؟ إذ المفروض أنَّ قيمة المعرفة تنبع من كونها كاشفة عن الواقع، لا من كونها «مجعلولة»، بحيث تصبح قابلة لأن تتغير وتتبدل تبعاً للإرادة فقط<sup>[١]</sup>.

[١]- راجع: إبراهيميان، حسن، نظرية المعرفة، قم المقدسة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٢١١ - ٢١٤.

## خاتمة

لم تكن فلسفة ديكارت فلسفة محلّية، فمن الواضح أنه نجح بما طرحه من منهج فكريّ في جعل فلسفته واسعة الانتشار، خصوصاً في القارة الأوروبية، وجعل من بعده يعكفون على قراءته أو نقده.

لقد وضع ديكارت العقل كأولوية فيما ينبغي أن يُعين الإنسان في الوصول إلى اليقين، وضبط لنا، بحسب ما توصّلت 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.

ولم يُرد ديكارت تحطيم أساسيات الاعتقاد في هذا الموروث، فمن الواضح أنّ ملامح الإيمان بالإله كانت جليّة في فلسفته، ولكنّه أراد تغيير المسالك والمناهج التي تربط الإنسان بهذه الأركان الإيمانية، بحيث تُغيّر شيئاً ما من الزاوية التي ينظر إليها، مما يؤدي إلى تغييرات مؤثّرة وإيجابية في حياة الإنسان والمجتمع بشكل عامّ.

ولكن هل وُفق ديكارت حقاً حينما نأتي إلى ممارسته هو لقواعد المنهج وللضوابط التي وضعها، في إشعال ثورة كبيرة، خصوصاً على الموروث الدينيّ؟ إنّ كتابات ديكارت العديدة كلّها تؤكد أنّه وضع لنفسه حدوداً في الممارسة لم يتخطّها. وبغض النظر عن أسباب ذلك، فإننا لا يمكن إلاّ أن نقول إنّّه ظلّ عالماً في هذه المساحة، ولم يستطع تجاوزها، مما يجعل بعضاً من ديكارت يعبر 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 بالأعقلانيّة، وفق المحدّدات التي وُضعت لشروحات هذا المفهوم.

وعلى أيّ حال، يمكن اختصار أهمّ الافكار النقديّة التي توجّه نحو عقلانيّة ديكارت بالنقاط الآتية:

١. لقد أسّس ديكارت بعقلانيّته المفرطة لسيادة المذهب الإنسانيّ، الذي توسّع في الغرب

بعد ديكارت وتمّ الاتكاء عليه في أغلب التفاصيل<sup>[١]</sup>، وهو نفسه الذي أدّى إلى منعرجات هدامة وصلت في القرن العشرين إلى ذروتها.

٢. لقد خطّ مسار مبدئيّة التوسل بالعقل وحده، والذي أسّسه ديكارت، إلى ما يشبه «تأليه» العقل الذي أضحي 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 ميتافيزيقية.

٣. إنّ الاعتقاد بأنّ العقل يستطيع أن يعقل كلّ شيء، سيواجه لاحقاً العديد من التحدّيات في عالم الممارسة الفعلية؛ إذ تجاهلّ هذا الاتجاه واقع أنّ الإنسان يحاith عالماً وجدانياً متمزج فيه المشاعر والاشارات بالقيم؛ لذلك لا غرابة أن يصطدم هذا التيار بواقع ظهور العقل مظهر العاجز عن الإحاطة بالعديد من متطلّبات الإنسان.

٤. رغم المنهج الذي سعى ديكارت لأن يكون صارماً فيه، لكنّه ضعّف أمام قضايا استثناها عند تطبيق المنهج، واعتبر أنّه لا بدّ من التسليم بها بناء على الأخلاق المؤقّته. وهذه القضايا المستثناة من حكم العقل هي: العقائد، والكنيسة، والكتاب المقدّس، والعادات والتقاليد والأخلاق ونظام الحكم. ما يعني حصر أحكام العقل بموضوعات الفكر فحسب: الرياضيات 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، فأثر 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. فلكني يُثبت وجود الله عليه أن يبدأ من مقدّمات بديهيّة. ولكن، كيف نعلم أنّ هذه البديهيّات صحيحة، وأننا لم نقع في الاشتباه فيها؟ يجيب: من خلال إدراكنا حقيقتها بوضوح وتمييز، ولكن كيف يمكن لنا أن نثق بإدراكاتنا الواضحة والتمميّزة؟ نعم، تنحلّ المشكلة، وفق منهج ديكارت، عندما يتمّ البرهان على وجود الله؛ ولكن، ما قبل إثبات وجود الله، يبدو أنّه ليست لدينا ضمانات بإمكانية التعويل على العقل حتى في أبسط الأمور. وهذا يعني أنّ الدور هو ما يحكم مسار التفكير

[١] - راجع: فيري، لوك، أجمل قصّة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٥، ص ٤١ - ٤٠.

الهادف لليقين؛ فلا نستطيع أن نشق بإدراكاتنا الواضحة والتميّزة حتى نعرف أن الله موجود، ولا نستطيع البرهنة على وجود الله من دون الاعتماد على إدراكاتنا الواضحة والتميّزة.

٦. رغم أن ديكارت قدم لنا منهجاً صارماً يقوم على عدم قبول شيء أنه الحق ما لم يكن واضحاً و متميّزاً، نجده، من جانب آخر، يدعو لتكريس اللامعقوليّة والغموض، بدعوى أنه ليس من الغريب أن يكون في طبيعة الله وأعماله أشياء كثيرة تتجاوز ما يمكن للعقل تناوله. وقد تبدو هذه الفكرة مقبولة عند الدينيين، لكنها لا تنسجم مع عقلانيّة ديكارت ومنهجه.

٧. من المفارقات الموجودة في فكر ديكارت هي تلك المتعلقة بالحقائق الدينيّة؛ فموقفه يجعلنا نعتقد أنه مربوط بحبل إلى الفلسفة الوسيطة التي سبقته.

٨. في موضوع الاستنباط الذي اعتمده ديكارت، والذي يقوم على تبني حقيقة لاحقة بناء على حقائق قبلها أبسط منها، فإنّ هذا المنهج كان مُتّبِعاً في العقليّة الدينيّة التي عمل ديكارت على انتقادها ومراجعتها والانقلاب على آليّاتها الفكريّة! ما جعل المنهج الاستنباطيّ الديكارتّيّ مجرد تطوير وقراءة علمانيّة عصريّة لاستخراج الحقائق الجديدة من القبليّات السابقة عليها. فكلّ ما فعله ديكارت في آليّة الاستنباط هذه هو أنه قام بصبغها بصبغة جديدة ثلاثم 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، إلّا نحواً من الإيمان المسبق، ولكنّه ليس إيماناً دينيّاً ومعتمداً على النصوص، بل هو إيمان رياضيّ.

## المصادر والمراجع

١. ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد ١٢٩٧، ٢٠١٤.
٢. ديكارت، رينيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٥.
٣. المراجع
٤. إبراهيميان، حسن، نظرية المعرفة، قم المقدسة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ٢٠٠٤.
٥. أبو رغيف، عمار، نظرية المعرفة في ضوء آخر تجليات عصر الحداثة، كارل بوبر مرتكزاً، النجف الأشرف، معهد الدراسات العقلية.
٦. جانيه، بول وسياى، جبريل، مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة يحيى هويدي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦١.
٧. حنفي، حسن، مقدمة في علم الاستغراب، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٢.
٨. الخشت، محمد عثمان، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
٩. سوريل، توم، ديكارت مقدمة قصيرة جداً، ترجمة أحمد محمد الروبي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط ١، ٢٠١٤.
١٠. صالح، هاشم، مخاضات الحداثة التنويرية، القطيعة الاستمولوجية في الفكر والحياة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٨.
١١. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، قم المقدسة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط ١، ١٤١٨ هـ.
١٢. عباس، راوية عبد المنعم، ديكارت والفلسفة العقلية، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٩٦.
١٣. عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦.
١٤. فيري، لوك، أجمل قصة في تاريخ الفلسفة، ترجمة محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠١٥.
١٥. كوتنغاهم، جون، العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط ١، ١٩٩٧.
١٦. لويس، جنيفاف روديس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ط ٤.
١٧. هشام، محمد، في النظرية الفلسفية للمعرفة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠١.

## العالم الإسلامي والغرب

يعكس هذا القسم موقف العالم الإسلامي تجاه الغرب، من خلال الآتي:  
أ. شرح وتظهير مشاريع العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي ممن نقدوا الغرب؛ ثقافياً وسياسياً، واجتماعياً...  
ب. تحليل ونقد المشاريع المستغربة والمتوافقة مع الغرب لمفكرين من العالم الإسلامي ممن تأثروا بالغرب وروجوا لأفكاره.

هل كان ديكرت عارفاً بالإسلام؟

السجال المتناقض في مصر نموذجاً

أحمد عبد الحليم عطية

# هل كان ديكارت عارفاً بالإسلام؟

## السجال المتناقض في مصر نموذجاً

أحمد عبد الحلیم عطیة [\*]

يسعى الباحث في هذه الدراسة إلى الإجابة عن سؤال إشكاليّ وغير مألوف في تاريخ الفلسفة الحديثة، وهو الاستفهام عما إذا كان ديكارت عارفاً بالإسلام كتاريخ وعقيدة؟ لقد حاول الباحث أن يأتي بإجابات متفاوتة دارت في المجتمع الفلسفيّ المصريّ ابتداءً من نهاية القرن الثامن عشر. ويمكن القول إن الفكر الفلسفيّ الحديث في العالم العربيّ وجد أرضه الخصبة في الديار المصريّة، خصوصاً لجهة اهتمام النخب بديكارت التي افتتحت تاريخاً جديداً من التفكير الفلسفيّ على نطاق العالم كلّ في ذلك الوقت.

سنقرأ في هذه المقالة سرديةً تبيّن حضور ديكارت في مصر، وتوضح كيفية تعامل المثقفين المصريين مع فلسفته، وكيف انقسموا عليه أو اختلفوا فيه وانتقدوه، وأثر ذلك على بنية الثقافة الفلسفيّة المصريّة خصوصاً والعربيّة بوجه عامّ.

“المحرّر”

يحمل ديكارت (R Descartes 1650 - 1596). في مطاراتنا دعوة لزيارتنا دائماً؛ وهو مرحّب به في الأغلب، يدخل من قاعة كبار الزوّار وينتظر بعض الوقت أحياناً، والمدّهب أنّه يحمل جواز سفر بالعربيّة؛ مما يجعل الأمر يختلط عليّ في بعض الأحيان هل هو “مسيو ديكارت” الذي كتب عنه الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر أندريه جلوكسمان A. Glucksmann. كتابه المشهور “ديكارت هو فرنسا”<sup>[2]</sup> Descartes C'est le France أم هو الشيخ الإمام ديكارت؛ الذي يرتدي العمامة العربيّة

\*- باحث في الفكر الفلسفيّ - أستاذ مشرف على الدكتوراه - كلية الآداب جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربيّة.

[2] - A. Glucksmann : Descartes C'est le France, essai, paris, Flammarion 1987.



والذي أعلن إسلامه سرّاً<sup>[١]</sup>.. عند الراسخين في العلم من العرب المحدثين!!! تلك هي الصورة؛ ويمكننا أن نرى من خلالها الفيلسوف وقد حلّ ضيفاً علينا من دون استئذان، ثمّ لتتخذ موضوعاً للدرس والتأويل والنقد. لكن كيف يرى هو نفسه داخل هذه المطارات نفسها.

من المفارقات أنّ اثنين من أهل الفلسفة في المغرب علّقوا على ما أصدرته منذ ثلاثة عقود عن الديكارتية في الفكر العربيّ تعليقيين متقابلين؛ كتب أولهما: ”ديكارتية ولا ديكارتية“، وكتب الثاني ”ديكارتية ولا ديكارتية“ حرصاً منهما على تبيان مدى حضور فلسفة ديكرت في الفكر العربيّ.

ولكي نتمكن من تحديد مكانة هذه التكملة نتوقف عند موقفين في تحديد الديكارتية: الأول عند محمد عزيز الحبابي؛ الذي يرى أنّ ثمة فرقاً بين ديكرت والديكارتية، وأنّ الديكارتية هي فلسفة ديكرت، وما أضيف إليها من شروح وتفسيرات للشراح والمفسرين؛ والثاني طرحه زهير خوالدي في دراسته ما لديكرت وما على الديكارتية.

نستنتج من هذين الموقفين ما يمكن أن نطلق عليه ما بعد الديكارتية، والمما بعد هنا ليست ”ما بعد“ بالمعنى التاريخي فقط، بل بالمعنى الميتافيزيقي الذي نجده ”في ما بعد الطبيعة“، أي أنّنا لا نتحدث فقط عن نقل الديكارتية إلى الفكر العربيّ، ولا عن مصيرها فيه، وإنّما عن إعادة النظر فيها من خلال رؤيتنا التي نطلق عليها التأسيس والتجاوز.

وقد وُجّهت الدعوة إلى ديكرت مراراً وتكراراً من قبل؛ تحدّث عنها عثمان أمين في باريس، مدينة النور - تلك التي كان حسب قوله يحجّ في كلّ زيارة لها إلى قبر ديكرت - في محاضرة له عن ”ديكرت في مصر“، حيث خصّص عثمان أمين محلّ إقامة شبه دائم للفيلسوف في مدرج ٧٨ بكلية الآداب جامعة القاهرة حتى يحتفي وطلاب قسم الفلسفة به. ودعوة عثمان أمين وإن كانت هي الأهم والأوسع انتشاراً، إلا أنّها ليست الوحيدة وليست الأولى ولا الأخيرة.

كانت الدعوة الأولى وفق ما تفترض المعطيات المتاحة في ”أرشيف“ الفلسفة العربيّ حتى الآن من محرر جريدة المقتطف القاهرية والتي تمت بعد وصول سؤال له في بريد القراء؛ حيث يسأل صاحبه من هم الكارتزيون وما هو مذهبهم؟ وأجاب المحرر أنّ -وعليّنا أن نلاحظ تاريخ الردّ وهو ١٨٩٦؛ الذي يوافق ثلاثمئة عام على ميلاد الفيلسوف- ”الكارتزيين“ هم أتباع ”ريناتوس ديكرتوس“ الفيلسوف الفرنسيّ. وبعد شرح مذهبه وعناصر فلسفته؛ يوضح للمرسل محمد أحمد

[١] - كُشف حقيقة إسلام الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكرت ووصوله إلى «جبل قاف» العظيم بعالم جوف الأرض بقلم أسامة حامد وعي والحقيقة كما سنعلم أنه نقل عما كتبه طه حسين في كتابه من بعيد عن ديكرت. وأنظر أيضاً المحمودي.

عثمان الوردانيّ من الإسكندريّة، معلّقاً أنّ ثمة بعض "الارتباك" الذي يتضمّنه مذهبه. تلك كانت البداية الأولى وهي ترتبط بواقعة تاريخيّة من جهة هي ذكرى ميلاد الفيلسوف، وهي أيضاً استفسار وتساؤل للفهم؛ يوضح معرفة صاحب السؤال الأوّليّ وسعيه للاستزادة في الفهم، وهي تحليل نقديّ من المحرّر؛ لا يكتفي بالعرض والتوضيح، بل يتجاوز ذلك إلى النقد والتحليل. تلك هي أقدام وثيقة تقدّم لنا التاريخ التقريبيّ الأوّل لدخول ديكارت إلى الثقافة العربيّة في مصر؛ حتى نكتشف هل هناك تاريخ أسبق<sup>[١]</sup>.

### دروس الجامعة الأهليّة

وعرف ديكارت بعد ذلك في دروس الجامعة الأهليّة القديمة في مصر سواء أكان في محاضرات المستشرق الفرنسيّ لويس ماسينيون في العام ١٩١٢-١٩١٣ الذي عقد مقارنات متعدّدة بين الفيلسوف والعلماء والمتكلّمين المسلمين<sup>[٢]</sup>، أم في محاضرات الفيلسوف ومؤرّخ الفلسفة الإسبانيّ الكونت دي جالارثا؛ الذي أفاض في شرح فلسفة ديكارت في محاضرات في الفلسفة العامّة.

يخصّص جالارثا - الذي يمثل البداية الأكاديميّة النقديّة الجادّة في إطار تدريسه للفلسفة العامّة بالجامعة الأهليّة - عامّاً دراسياً للتعريف بالفيلسوف الفرنسيّ؛ لتقديم الصورة الأولى التي تشكّلت في كتابات المصريّين والعرب عن ديكارت، وهي الدروس التي استمع إليها الجيل الأوّل من دارسي الفلسفة في مصر، ومنهم زكي مبارك ومي زيادة وغيرهما، وإن كانت معرفتنا بديكارت متزامنة وسابقة على دروس جالارثا. إلّا أنّ أهمّ ما يميّز هذه الدروس، وبالتالي الصورة التي قدّمت عن ديكارت في العربيّة كما يظهر؛ هي السمة النقديّة الواضحة.

يعرض جالارثا اعتماداً على تحليل نصوص ديكارت؛ جوانب فلسفته المختلفة التي عاد في تناوله لها إلى الدراسات الأساسيّة حول ديكارت - بالفرنسيّة والإنجليزيّة والألمانيّة - لشرح أعمال ديكارت وتفسيرها ومقارنتها بغيرها من فلسفات القدماء، مضافاً إلى توجيه النقد لجوانبها المختلفة. ومن يرجع

[١]- يخبرنا محرر المقتطف بعد ان يشرح فلسفة ديكارت بنقده لها وهو يشبه النقد الذي سيذكر جالارثا يعد ذلك في قوله لقد ارتبك ديكارت في مسألة القضاء والقدر بعد أن قال أن عقل الانسان لا يكفي لفهم كيف تدع قدرة الله أفعال الانسان حرة تماماً وغير مقدرة. أو يعلق قائلاً يتضح هنا الخطأ الأصلي في إدراك الله عند ديكارت فهو يريد أن يجعل ادراك الكينونة البسيط يرادف ادراك اللانهاية.

[٢]- يشير ماسينيون في محاضراته إلى عدد كبير من الفلاسفة والعلماء والكتب العرب ممن يتشابهون مع ديكارت في ناحية أو أكثر من فلسفته؛ ويضيف جالارثا أيضاً يبنى ديكارت كما يرى التمييز بين الأفكار والارادات وبين الانفعالات (بالمعنى الأخص) علي ان سبب الانفعالات هو بعض حركات المادة الرقيقة التي سماها ارواحاً حيوانية، ويرى بولي. (ص ٧٢) أن اعتبار الانفعالات (أو العواطف) انفعالات فقط لا أفعالاً كان خطأ مبدئياً في ديكارت. يركز خير ديكارت إلى السرور فلا يصل إذن لى درجة الاخلاق الحسنة. لو كان ديكارت صادقاً لما استطع ان يدرك وجود اضطراب في النفس وحدها بعد أن علق الحركة بالأجسام فقط. ولكنه قد حاد عن الصدق فقال بالسرور العقلي والحب العقلي.

إلى تعليقات وملاحظات جالارثا يجد كثرة التحليلات والانتقادات التي يقدمها في هوامشه على أفكار ديكارت تكاد من كثرتها تساوي النصّ الديكارتّي نفسه الذي يقوم بتحليله. وكثير منها مقارنات وإحالات إلى الفلاسفة اليونانيين القدماء؛ الذين عاد إليهم ديكارت ولم يشر لهم، وبعضها انتقادات من شراح ديكارت، وأغلبها انتقادات جالارثا نفسه، وهي ما سيسري صداها في الكتابات العربيّة اللاحقة.

ويمكننا أن نشير إلى نماذج من تلك التعليقات والانتقادات التي قدّمها جالارثا، والتي أثرت على أجيال متعدّدة ممن تتلمذوا عليه وعلى كتبه. فهو حين يعرض لمفهوم الحدس نجد أن هذا المفهوم لاقى صدى لدى الكتاب العرب؛ وهو ما سوف نجده في تحليلات مترجم المقال في المنهج محمود الخضيريّ في دراسة خصّصها لذلك تحت عنوان: كيف نترجم اصطلاح intuition<sup>[1]</sup>.

وحين يتحدث عن قواعد المنهج عند ديكارت يعود بنا إلى الفلاسفة والشكّاك اليونان والرومان؛<sup>[2]</sup> ويقدم ملاحظاته الخاصّة على ثنائيّة ديكارت، النفس والجسد، منتقدًا فهمه للطبيعة الجسديّة. ويرى أنّ هذه القاعدة تذكر بحكم أبيقريوس ولكنها قاصرة عنها. ويضيف في هوامش هذه الصفحة نفسها؛ بأن ديكارت يكرّر هنا كلام شارون (Charron) ومرتابين آخرين.

ونضيف مع جالارثا في توضيح نقده، فقد صدق ديكارت إذ قال: أنا كائن، ولكن حينما قال: أنا شيء مفكّر ادعى باطلاً أنّه عرف نفسه وأنّه أجاب، والحال أنّ ديكارت لم يعيّن الفرق بين الكينونة المذكورة والكلّ (أي الكائنات عامّة) حتّى يمكنه أن يعيّن حقّاً ضميره بالنسبة إلى كلّ شيء. وهنا يخلط ديكارت جملة ألفاظ من غير مبالاة أو أيّ تمييز بينها.<sup>[3]</sup>

لبيان غموض لغة ديكارت كما في قوله هذه الجملة مبهمّة؛ نشير إلى أنّه لم يعيّن الحدّ بين الأنا المفكّر، الذي حكم عليه بأنّه هو، وبين ما سواه أو ما هو خارج عنه.

في إثباته وجود الله في تأمله الثالث بيّن ديكارت أنّ فكرة الله لا تضمن وجود الله إلاّ إذا وحدنا بين الله عينه، حيث إنّّه قد ثبت من انتقاد التأمّل الثالث المذكور أنّ ديكارت ليس على يقين مما يقول، وظهر ضعف مبدئه؛ مما يوضح أنّ الإثباتات الموجودة في باقي تأملاته إنّما هي عبارة عن اعتقادات يسلم بها من يشاء، في حين أنّ أهمّيّتها الفلسفيّة هي أقلّ من أهمّيّة الإثباتات السابقة.

ولنتوقّف عند بعض الملاحظات النقديّة التي يفيض فيها جالارثا على النحو الآتي:

يدخل ديكارت في تلك النفس الإحساس والإرادة والفهم والتصوّر ولكن لم يبيّن حدودها،

[1]- أنظر الكونت دي جالارثا: محاضرات في الفلسفة العامة اعداد وتقديم د. أحمد عبد الحليم عطية د. ن. ناشر. ص ٤٩.

[2]- المصدر نفسه: ص ٥١.

[3]- المصدر السابق- ص ٥٣.

كما أنّ جميع معتقدات ديكارت مؤسّسة كما يرى على ميل طبيعيّ، وهو ينقاد إليه من غير انقياد صحيح، ويظهر في هذا الكلام تأثير الرواقيين أيضاً، كما يظهر في مصداق الحقيقة عند ديكارت وفي أخلاقيّاته، ويظهر النقد في قوله كنّا ننتظر من ديكارت أن ينشئ جميع أفكاره من امتزاج وتركيب أفكاره في الله وفي الأشياء الجسدية. أو يقول أحدث هنا ديكارت مغالطة في معنى الصفة (Attribut المشتقّ من ad-tribuere ومعناه الانتساب إلى شيء) بأنّه جعل ماهيّة وطبيعة كلّ جوهر ترتّب على إحدى صفاته، فإنّ طبيعة الشيء وماهيّته ليست صفة صاحب المشيئة.

ويضيف جالارثا أنّ ديكارت بنى على الاشتباه المذكور بين الصفة والجوهر زعمه أنّ الامتداد هو طبيعة الجسم، ولعلّه فعل ذلك لأنّ اعتياده النظريّات الهندسيّة جعله يعتقد أنّ كلّ مادّة في نفسها ممتدّة، وما كان يمكنه حلّ هذا الخطأ تماماً إلاّ بأن يعرف نسبة المادّة إلى السبب الأوّل، والحال أنّه توقف ملياً أمام سرّ التكوين، فلم يتمكن من معرفة النسبة المذكورة، أو قوله لم يميّز ديكارت تمييزاً واضحاً (كما يرى) بين المشاعر (Sentiments) والإحساسات (Sensations) [1]

### تفجّر المقارنات المستحيلة

الجدير بالذكر أنّ معرفة المصريّين بديكارت تمت من قبل ما ألقِيَ حوله من محاضرات في الجامعة الأهليّة في مصر. فقد شُغل عدد من مثقفي مصر بالفيلسوف في سياق اهتمامهم بالفلسفة، ومن هؤلاء: محمد لطفي جمعة؛ الذي يذكر لنا في مذكراته تحت عنوان التكوين الفلسفيّ، من تلقى عنهم الفلسفة، حيث درس الفلسفة بين الكليّة الأميركيّة ببيروت وكليّة الآداب بليون (فرنسا). وقد وجّهه الأستاذ جوبلو، أستاذ الفلسفة في ليون، إلى كتاب "المقال في المنهج" لديكارت [2]، فهو بداية الفلسفة الحديثة بلا منازع وقيمتها أكبر من بيكون الإنجليزي؛ لأنّ بيكون عمليّ وديكارت نظريّ والفلسفة نظريّة لا عمليّة وهي علم العلوم [3].

نذكر محمد لطفي جمعة هنا؛ لأنّنا عثرنا على رسالتين من الكونت دي جالارثا أرسلهما إليه يطلب منه إمداده بكتب ديكارت حتى يستطيع إعداد دروسه في الجامعة المصريّة عنه. يقول جالارثا "عزيزي أخبرك بأنني في أمس الحاجة لأعمال ديكارت التي كنت قد طلبتها منك لكي أتمكن من إعداد محاضراتي بالجامعة، فلتتكرم وتبعث بها إليّ".

وكانت هذه المحاضرات التي قدم فيها ماسينيون دروسه عن ديكارت قبل دروس جالارثا في

[1]- أنظر الكونت دي جالارثا: محاضرات في الفلسفة العامة، المصدر نفسه، ص ٦٩.

[2]- محمد لطفي جمعة، ص ٤٦١.

[3]- المرجع السابق، ص ٤٧٥.

الجامعة الأهلية بداية لقضية أساسية شغلت الفكر العربي طويلاً وما زالت، حيث فجرها تلميذها زكي مبارك في رسالته للدكتوراه في الجامعة الأهلية عن الغزالي وتصوفه، وتحدث فيها عن "الغزولو ديكارتيّة" و "الديكارتو غزاليّة"<sup>[١]</sup>. ومنذ ذلك الحين والكتابات لا تنقطع عن: المقارنة والتشابه والتأثير والسبق والنقل والسرقعة والإنكار.

الحقّ أنّ المقارنة الأولى العابرة التي قدّمها زكي مبارك لم تكن عابرة بالنسبة له ولا بالنسبة للجيل الأوّل في الجامعة المصرية بعد أن تحوّلت إلى جامعة حكوميّة، حيث شارك طلاب الدفعة الأولى ١٩٢٥-١٩٢٩ على صفحة مجلة طلاب جامعة القاهرة في هذه القضية قبل أن يشغل الكُتّاب والباحثون والمفكرون بها، وقبل أن يخصّصوا له الكتب والأبحاث المستفيضة<sup>[٢]</sup> وساهمت هذه الدراسات في تقديم نتائج مهمّة حول حضور فلسفة ديكارت في فكرنا، والتي يمكن أن نوجز سماتها العامّة في الآتي:

- الانتصار للفيلسوف ديكارت الذي أدّت كتاباته إلى نهوض الفلسفة في الغرب بالإعلاء من شأن العقل.

- الانتصار للغزاليّ، الذي يعتبر عند البعض مصدر أفكار ديكارت.

- امتداد المقارنات لتشمل الفلاسفة والمتكلمين والعلماء العرب المسلمين ممن تناولوا الشكّ في كتاباتهم المختلفة.

- التأكيد على أنّ ابن رشد كان هو المصدر الأساس للكوجيتو الديكارتّيّ وبيان أنّ العقل الكلّيّ عند ابن رشد هو الأساس الذي هو أدنى إلى "الانا أفكر".

تزداد حيرة الباحث بناء على ما سبق من تلك المقارنات التي لا حدود لها التي عُقدت وما تزال بين ديكارت وغيره من الفلاسفة السابقين عليه والتي وجدناها بكثرة في محاضرات ماسينيون؛ التي ألقاها على طلاب الجامعة الأهلية والتي فجرها زكي مبارك في البداية وناقشها في رسالته عن الغزاليّ وشغل بها طلاب الدفعة الأولى من طلاب قسم الفلسفة بالجامعة المصرية، حيث قدّموا عدّة دراسات حولها في صحيفة الجامعة. منذ ذلك الحين انتشرت تلك الظاهرة في فكرنا العربيّ المعاصر وازدادت بشكل لم يسبق له مثيل، حتى صار هوساً لدى كثير من الباحثين الذين يتوهّمون أنّ دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك، أو أنّ ثمة رأياً قال به

[١]- انظر زكي مبارك التصوف والأخلاق عند الغزالي دار الشعب، القاهرة، ١٩٢٩، ص ٣٤٣.

[٢]- انظر الدراسات التالية: نجد مقابل الدراسات الكثيرة التي تقارن للشك الديكارتّي مع شك الغزالي بدأت في الفترة الأخيرة عدد من الدراسات التي تتناول الكوجيتو الديكارتّي علي ضوء فلسفة ابن رشد.

فيلسوف قديم سبق به فيلسوفاً حديثاً، وكأنّ مهمتنا تنحصر بالتهميش على الفكر الغربيّ وردّه إلى أصول إسلاميّة نعتقد أنّه أخذ عنها.

وهي ظاهرة لم نصادفها لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين تحدّدت علاقاتهم بالفكر السابق عليهم في تمثّل وتعمّق ما جاء به من آراء ونظريّات، ثمّ مناقشتها والإضافة إليها وتطويرها واستخدامها في مجالات تتجاوز المجالات التي اقتصر عليها أصحاب هذا الفكر، فقد أخذوا عن اليونان أفكارهم في: الطبيعة، والمبدأ الأوّل، والمحرّك الذي لا يتحرّك، وصاغوها في نظريّاتهم عن الوجود وواجب الوجود وممكن الوجود، وتحّدثوا عن مراتب الوجود والجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ في إطار حديثهم عن قدم العالم وحدوثه، وفي توفيقهم بين العقل والوحي، وهي مجالات تجاوزت ما هدف إليه فلاسفة اليونان، أي أنّهم تعاملوا مع أفكار وليس مع أشخاص، ومن هنا لا نجد لديهم تلك النزعة في ربط أفكار فيلسوف عربيّ بنظيره اليونانيّ السابق عليه، ومن هنا تميّزوا علينا وقدموا لنا فلسفة سعت للتوفيق بين الفلسفة اليونانيّة وبين الدين الإسلاميّ عن ثقافة عصرهم.

ولدينا أمثلة كثيرة تكاد تمثّل تياراً قوياً لدى باحثينا تميل إلى الربط بين الفلاسفة العرب والمسلمين والفلاسفة الغربيّين المحدثين، وتؤكد أسبقية الأوائل وأنّهم مصدر أفكار المحدثين: فأفكار هيوم في العليّة أساسها الغزاليّ وأفكار ديكارت في: الشكّ والمنهج وتمايز النفس عن البدن؛ ترجع إلى غيره من الفلاسفة العرب؛ حتّى كاد الرجل أن يقول بما جاء لدينا من أفكار. لقد ازدادت المؤثرات الإسلاميّة في فكر ديكارت، بحيث أصبحت لا تشمل الفلاسفة والعلماء والصوفيّة والمتكلمين فحسب؛ بل تشمل الصحابة وآل البيت أيضاً، وأعتقد شخصياً أنّ هذه الظاهرة تكرر أو ردّ فعل لما يفعله عدد من المستشرقين الغربيّين لجهة ردّهم عدداً من الظواهر أو الأفكار والنظريّات في الفكر العربيّ الإسلاميّ إلى ما يفترضونه شبيهاً، وبالتالي أصلاً، لها في الفكر السابق عليهم، وقد دأب هؤلاء المستشرقون على وصف الفكر العربيّ الإسلاميّ بها باعتباره نتاجاً للفلسفة اليونانيّة والمعتقدات الشرقيّة السابقة عليهما. وقبل أن نعرض لهذه المقارنات التي تربط بين أبي الفلسفة الحديثة والفلاسفة العرب؛ مناقشين ومحللين طبيعتها وأسبابها وغاياتها؛ سوف نسعى لتحديد البداية التاريخيّة لهذه الظاهرة وكيف نشأت، حيث إنّ ثمة عودة إلى الفكر الغربيّ في كثير من عناصر الدرس الديكارتية في الثقافة العربيّة المعاصرة، ويسعى بعض الباحثين في الفكر الغربيّ إلى بيان علاقة ديكارت بالفكر الوسيط السابق عليه، فمنهم من يربط بينه وبين أوغسطين مثل: جيلسون وكواريه، ومنهم من يرجع بعض أفكاره إلى أفلاطون.

التقط فكرة المقارنة جيلاً من الشباب من طلاب الجامعة المصريّين ممن تأثروا بالشيخ مصطفى عبد الرزاق؛ وبحثوا هذه المسألة، فبدأ محمد ثابت الفندي مقارنة الغزاليّ بديكارت على الأسس الآتية:

أنّ المقال في المنهج الذي ألفه ديكارت لبيّن للناس الطريق (المنقذ من الضلال) شبيه بما قدّمه الغزاليّ في منقذه الذي يعدّ منهجاً Methode، ولنا في قول الغزاليّ إنّ الشكوك هي الموصلة لليقين أقوى مبرر لهذه التسمية.

أنّ بواعث الشكّ لديهما واحدة، بل إنّ مقارنة اليقظة بالأحلام قد قال بها الغزاليّ أيضاً. بحث كلُّ منهما عن اليقين؛ وجده ديكارت في الكوجيتو والغزاليّ في نور الله، مفتاح أكثر المعارف<sup>[١]</sup>.

ويردّ عليه زميله محمود الخضيريّ الذي سترجم فيما بعد "المقال في المنهج" بصحيفة الجامعة؛ متناولاً مقارنة ديكارت بالفلاسفة العرب، ويتساءل عن صحّة المقارنة بينه وبين الغزاليّ. ويتناول العلاقة بين ابن سينا وديكارت، ويرى أنّ منهج ديكارت لم يسبقه إليه أحد في الشرق ولا في الغرب؛ ذلك لأنّ هذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناحي الفكر، ولأنّ شكّ ديكارت يختلف عن شكّ الغزاليّ، وبعد بيان اختلافهما يعقد مقارنة بين ديكارت وابن سينا<sup>[٢]</sup> ونجد ثانيةً المقارنة نفسها في مقدّمة ترجمته للمقال في المنهج، ثمّ يردّ عليه الفنديّ ثانيةً، مؤكداً تشابه ديكارت والغزاليّ، ويعلّق على الردّ الخضيريّ مرّة أخرى. وهكذا تحفر فكرة المقارنة مجرى عميقاً في الكتابات العربيّة في عقد الثلاثينات، وتستمرّ بأشكال متعدّدة متلوّنة ومتضادّة ومتناقضة لدى كثير من الباحثين. وتأخذ أشكالاً أكثر فعاليّة ومواقف هجومية متطرّقة، تبدو في الغالب رد فعل على علاقة العرب والمسلمين بالسابقين عليهم كما صورها المستشرقون.

ولا تتوقّف المقارنة بين ديكارت وبين الغزاليّ وابن سينا عند هؤلاء، بل تظهر عند رائد الدراسات الديكارتيّة وصاحب الجوانيّة في كتبه المتعدّدة، ففي يوميّات جوانيّة يخبرنا بوجود وجوه شبه كثيرة بين ديكارت وحجّة الإسلام<sup>[٣]</sup> وفي العدد الذي خصّصته مجلة الثقافة في ذكرى ابن سينا يقدّم لنا بحثاً مقارناً (بين إنيّة ابن سينا وكوجيتو ديكارت) تلك المقارنة التي تتكرّر في بحث الدكتور تريبز أندرووات، أستاذة الفلسفة العربيّة في جامعة جورج تاون بواشنطن<sup>[٤]</sup>. وبالإضافة إلى هذه المقارنة بين ديكارت والغزاليّ وابن سينا؛ يضيف عثمان أمين مقارناته الديكارتيّة في كتابه «شخصيات ومذاهب فلسفيّة»، حيث تتفق القاعدة الثالثة من قواعد منهج ديكارت مع الفارابي<sup>[٥]</sup>. ويتناول

[١]- محمد ثابت الفندي: الغزالي، صحيفة جامعة القاهرة، العدد الثاني، ديسمبر ١٩٢٩.

[٢]- محمود الخضيريّ: مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب، صحيفة جامعة القاهرة، العدد الثالث، يناير ١٩٣٠.

[٣]- عثمان أمين: الجوانيّة، ص ٧٥.

[٤]- تريبز أندرووات: مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت، مجلة المستقبل العربي، ١٩٨٣، ص ١١٣ - ١٢٦.

[٥]- عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفيّة، ص ٢٨١.

نظريّة ديكارت في الحرّيّة مقارنًا إيّاها بما جاء لدى الأستاذ الإمام في رسالة التوحيد<sup>[١]</sup>. وهذا ما نجده أيضًا في عرض عثمان أمين للتأمّلات في الفلسفة بالعدد الأوّل من تراث الإنسانّيّة «فقد تجلّى أثر هذه الفلسفة [الديكارتيّة] عند الأستاذ الإمام في السنوات الأولى من هذا القرن»<sup>[٢]</sup>.

### حدود المقارنات وتصادمها

علينا التوقّف عند قضية موقف محمّد عبده من ديكارت لبيان علاقة الإصلاح الدينيّ في مصر بالفكر الديكارتيّ، وهي قضيةٌ جديرة بالبحث، وحتى اليوم لا زالت الدراسات التي تعقد للمقارنة بين الغزالي وديكارت مستمرة، وإن كانت الدراسة التي كتبها محمود حمدي زقزوق «المنهج الفلسفيّ بين الغزالي وديكارت»<sup>[٣]</sup> هي أوفى ما كُتب في هذا المجال.

ويدعم زقزوق رأيه مشيرًا إلى التونسيّ عثمان الكعّاك الذي اكتشف في مكتبة ديكارت ترجمة كتاب «المنقذ من الضلال»، وقد وضع خطأً تحت عبارة «الشكّ أوّل مراتب اليقين»، وكتب على الهامش «يضاف إلى منهجنا» ويضيف أنّ هذا ما أكّده الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة<sup>[٤]</sup>. إلى كتاب سلفادور غومث نوجالس «الفلسفة الإسلاميّة وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى»؛ الذي ترجمه عثمان الكعّاك<sup>[٥]</sup>. والذي يوضح فيه صاحبه تأثير الميثافيزيقا الإسلاميّة في أوروبا، ويبيّن أنّ المنقذ من الضلال للغزالي قد ترجم منذ عهد مبكر إلى اللاتينيّة وأنّ عبارة الغزالي «الشكّ أوّل مراتب اليقين» صارت عند ديكارت: *le doute est le premier ras vers la certitude*<sup>[٦]</sup>.

ويبيّن محمّد شريف في «الفكر الإسلاميّ منابعه وآثاره» تأثير الغزالي على ديكارت- بل يتجاوز ذلك التأثير كلّ الفلسفة الحديثة-، ويرى أنّه يمكن تقدير فلسفة الغزالي وأفكاره إذا لاحظنا حقيقة مهمّة هي أنّ الغزالي وضع كلّ الملامح الرئسية للفلسفة الغربيّة، بدءًا من ديكارت وصولاً إلى برجسون، ويستشهد بأراء هنري لويس Henry Lewis الذي تحدّث في كتابه «تاريخ الفلسفة» عن «إحياء علوم الدين» للغزاليّ، فأبرز إلى أيّ مدى اعتمد الفلاسفة الغربيّون على آراء الغزالي في

[١]- عثمان أمين: رائد الفكر المصري، ص ١١٥، ١٣٨، ١٣٩.

[٢]- عثمان أمين: رائد الفكر المصري، ص ١١٥، ١٣٨، ١٣٩.

[٣]- عثمان أمين: عرض التأمّلات في الفلسفة الأولى، مجلة تراث الإنسانّيّة، العدد الأوّل، المجلد الأوّل.

[٤]- محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفيّ بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

[٥]- المرجع السابق، ص ٧.

[٦]- سلفادور غومث نوجالس: الفلسفة الإسلاميّة وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ترجمة عثمان الكعّاك، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٧. ويهدف زقزوق من كتابه كما يخبرنا إلى: أولاً: بيان مدى تطابق أفكار كل من الغزالي وديكارت فيما يتعلق بالشك المنهجي وفي النتائج التي خرج بها كل منهما. ثانياً: الدعوة إلى إعادة النظر في الحكم على الغزالي الذي قيل عنه أنه هدم الفلسفة في الشرق بينما أحيى ديكارت الفلسفة في أوروبا في العصر الحديث. ويرى أن الغزالي لو كان قد فهم جيداً لكان له تأثير إيجابي في مسار الفكر الإسلامي يوازي تأثير ديكارت في الفلسفة الحديثة.



دراساتهم، حيث قال: «إنّ هذا المؤلّف يحمل العناصر العلميّة وطريقة البحث التي ظهرت فيما بعد في كتاب ديكارت المقال في المنهج»<sup>[1]</sup>. ويوضح لنا أنّ الالتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالي لم يحصل بشكل عفويّ، وإنّما جاء نتيجة طبيعيّة لتعرّف الأوّل على أفكار الثاني خلال الترجمات المتعدّدة؛ وهما يتفقان في بعض الخطوات الفكريّة عن الشكّ.

ونجد مثل تلك الإشارات في كتاب محمد إبراهيم الفيومي «الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل»<sup>[2]</sup>. وفي الدراسة التي خصّصها محمّد مبارك لـ: «منهجية الشكّ بين الغزالي وديكارت»؛ إلّا أنّ الموقف المتميّز الذي ينبغي أن نشير إليه والذي ينتقل بنا من التأثير بين الغزالي وديكارت إلى حدّ التشابه بينهما هو الموقف الذي قدّمه محمد عزيز الحبابي في «ورقات عن فلسفات إسلاميّة»، حيث يقول موضحاً في القسم الثالث من كتابه «إلى أيّ مدى أثر الغزالي في الفكر الأوروبي»: «لقد وقع شيء بين الغزالي وبعض المفكرين (ديكارت وبسكال) يصعب تسميته (تأثيراً)، لكنّه تشابه مدهش»، فالتشابه جليٌّ بين الغزالي وديكارت وخاصّة في القضايا المرتبطة بمنهجية الشكّ للوصول إلى الحقيقة، وقواعد المنهج، ويخصّص فقرة مهمّة عن ديكارت والغزالي<sup>[3]</sup>، حيث يبيّن نقاط الالتقاء بين النسقين الديكارتيّ والغزاليّ، وأنّ المقارنة بين الغزالي وديكارت التي تتكرّر كثيراً، والتي تستحقّ أن يُنظر إليها نظرة متمعّنة هي قضية الشكّ. إنّ التشابه (التأثير؟) بين الغزاليّ والديكارتيّ جليٌّ لا مرأى فيه من حيث منهج الشكّ الذي يقرب بين النسقين ويجعلهما يهدفان معاً إلى تحقيق غاية تقرّبهما بقدر ما تتعدّ عنهما وأنّ نقاط الاتفاق بينهما أكثر من نقاط الاختلاف.

### ابن سينا وديكارت التشابه والاختلاف

تتجاوز المقارنات التي تعقد بين ديكارت والفلاسفة العرب المسلمين مسألة التأثير الشخصيّ إلى بيان أسبقيّة الحضارة العربيّة الإسلاميّة وتأثيرها على الغرب. وفي دراسة تحمل عنواناً من هذا النوع: «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبيّة» يبيّن الدكتور إبراهيم مذكور هذا الأثر في الفلسفة من خلال أفكار رئيسة<sup>[4]</sup>، ويبيّن أنّ النفس عند ابن سينا وحقيقتها وخلودها كان لها صدى لدى

[1]- محمد شريف: الفكر الإسلاميّ منابعه وآثاره، ترجمة د. أحمد شلبي، ط ٨، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٢١.  
[2]- محمد إبراهيم الفيومي: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١١٢-١١٣. محمد مبارك: دراسات في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط «منهجية الشكّ بين الغزالي وديكارت» دائرة الشؤون الثقافيّة العامّة، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٨٦، ص ٥٥-٦٤.

[3]- محمد عزيز الحبابي: ورقات عن فلسفات إسلاميّة، ص ١٠٧.

[4]- مثل: الوجود والماهية، النفس وغيرها «فالتفرقة بين الوجود والماهية من الأفكار الإسلاميّة الخالصة صادف نجاحاً لدى اللاتين ويرجع ذلك إلى صلّتها بفكرة الألوهية والتعويل عليها في البرهنة على وجود الله... فالوجود ليس جزءاً من ماهية الشيء اللهم إلا بالنسبة لله...» ويرى مذكور أنّ ذلك يذكرنا بالدليل الانطولوجي عند ديكارت؛ إبراهيم بيومي مذكور: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبيّة، ط ٢، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧، ص ١٦١.

كثير من المفكرين المسيحيين، خاصة برهان «الرجل المعلق» الذي مهد دون نزاع لفكرة الكوجيتو الديكارتيّة<sup>[١]</sup>. وحين يتحدث في الجزء الأول من كتابه «في الفلسفة الإسلامية»- عن الرجل الطائر أو المعلق في الفضاء؛ يبيّن أنّ برهنة ابن سينا كبرهنة ديكارت قائمة على أنّ الإدراكات المتميّزة تستلزم حقائق تصدر عنها، وأنّ الإنسان قد يستطيع أن يتجرّد من كلّ شيء، لكنه لا يمكن أن يتجرّد من نفسه التي هي عماد شخصيّته وأساس ذاته وماهيّته.

وهذا الموقف نفسه نجده في إشارة سريعة في مقدمة تحقيق محمد ثابت الفندي لرسالة ابن سينا «في معرفة النفس الناطقة وأحوالها»<sup>[٢]</sup>، ولدى محمود قاسم في حديثه عن براهين ابن سينا على وجود النفس، حيث يقارن بينه وبين ديكارت في كتابه: دراسات في الفلسفة الإسلاميّة<sup>[٣]</sup>، كما يتناول جميل صليبا في المحاضرة الخامسة من كتابه «من أفلاطون إلى ابن سينا: محاضرات في الفلسفة العربيّة» نظريّة النفس عند ابن سينا. ويعرض لفكرة الرجل المعلق في الفضاء، «ويرى أنّها من بين الأفكار التي سبقت الكوجيتو الديكارتي<sup>[٤]</sup>»، وفي حديثه عن «نظريّة ابن سينا في السعادة» المحاضرة السادسة بيّن أن رأي ابن سينا في اللذة شبيه برأي ديكارت<sup>[٥]</sup>.

ويفيض سليمان دنيا في بيان العلاقة بين ديكارت وابن سينا، بل والغزالي أيضًا، وذلك انطلاقًا من رغبته في ردّ الفلسفة الحديثة إلى أصولها لدى القدماء. ويتحدّث سليمان دنيا عن ديكارت وكأنّه أحد الوعاظ والقديسين وأولياء الله الصالحين بشكل يذكّرنا بما كتبه طه حسين عن ديكارت في كتابه «من بعيد»، وإن كان الفرق شاسعًا بين ما كتبه عميد الأدب العربيّ ووكيل أصول الدين، فالعميد كما سنرى يسخر من تلك الصورة الساذجة التي تُقدّم لديكارت؛ بينما الوكيل على قلة ما قرأ عن ديكارت -كما يخبرنا- يرى فيه بجوار الجانب الفلسفيّ جانبًا يتلهّف إلى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت، وبحسّ فيه حرارة العاطفة ورغبة في هداية الناس، هنا نرى كيف نتقل بفيلسوف العصور الحديثة والعلم الحديث صاحب قواعد لهداية العقل إلى قديس طيّب يهدف إلى هداية الناس، كلامه أشبه بكلام مؤمن عميق الإيمان منه بفيلسوف متشكك<sup>[٦]</sup>.

وفي مقابل هذا العدد الوفير من الدراسات التي اهتمّت بمقارنة ديكارت بابن سينا نجد بعض الباحثين الذين رفضوا الانسياق إلى إغراء مثل هذه المقارنة وسلوك هذا المسلك الوعر، فقد رفضت

[١]- إبراهيم بيومي مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ص ١٤٢.

[٢]- محمد ثابت الفندي: مقدمة تحقيق رسالة ابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، القاهرة، د. بيانات، هـ ٤- ص ٣، ٤.

[٣]- محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلاميّة، دار المعارف، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١- ٤٦.

[٤]- جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، ط ٣، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٠٤.

[٥]- المرجع السابق.

[٦]- سليمان دنيا: مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ط ٢، دار المعارف، القاهرة، ص ٧٩.

زينب الخضيرى في كتابها «ابن سينا وتلاميذه اللاتين» أن تنتقل من تشابه بعض قضايا ابن سينا مع ديكرت إلى تأكيد تأثيره عليه، وتقول: «قد أغراني في بداية بحثي التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا ديكرت، ولكنني تراجع عن ذلك لتقديرى أن ابن سينا لم يمثل له صدمة فكرية جعلته يُقبل عليه محاولاً تقويمه كما هو الحال مع جيوم دوفرنى، كما أنه لم يشكّل عند الفيلسوف الفرنسيّ محوراً كما هو الحال مع القديس توما الإكويني... فقد تيقّنت بعد أن قطعت شوطاً في هذا المقام أنّ موقف كلّ منهما كان مختلفاً عن الآخر، فابن سينا ثار على التراث المشائى، إلا أنه لم يثر على كلّ أنواع التراث كافة؛ إذ استبدل التراث الفارسيّ بالتراث المشائى، أمّا ديكرت فقد لفظ التراث الأرسطيّ وقاطع كلّ تراث فلسفيّ سابق، أي كانت ثورته شاملة وجذرية تماماً، من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المغربية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف أبي الفلسفة الحديثة من التراث»<sup>[١]</sup>.

ويتضح أنّ لدى غانم هنا أيضاً موقفاً متميزاً في تناوله لما نحن بصددده؛ فهو يحدّد لنا أنّ جوهر مهمة البحث العلميّ رؤية المغايرات والتناقضات والتكاملات، وربط كلّ ما هو ماضٍ بما هو قائم، أي بالتاريخية الحاضرة وبما سيكون، فنحن لا نلجأ إلى ماضٍ لنبحث فيه عن حلول لما هو قائم، أو لنثبت إبداعاً كان أجدادنا سباقين إليه: بل نتوخى الرؤية العلمية الواضحة في كيفية كون ما سبق جزءاً لا يُنزع عن الكليّة التاريخية التي هي حضارتنا.

ويتساءل غانم هل هنا يجوز لنا القول منطلقين مما بين أيدينا من نصوص للشيخ الرئيس أنّه قال بمنطلق العلم الفلسفيّ الحديث، هل نذهب في فهم العلاقة القائمة بين الفكر والوجود عند ابن سينا حتى القول بقرب النظرية الديكرتية منها أو تطابقها معها - يقول: «أرى أننا ندخل هنا باب المجازفة، ولا بأس بذلك إذا ما بقينا على حذر، أي أننا لا نمدّ جسوراً تاريخية ولا نحمل النصوص إلا ما نفهمه ناتجاً عنها. ليس هناك ما يحتمّ علينا فهم التعقّل في نصوص ابن سينا وكأنّ التعقّل عملية إبداع أو إبداع لما يتعقّل. بل بإمكاننا بعد أن نعي بأنّ مثل هذا التفكير لم يكن ممكناً إلا بعد ديكرت»<sup>[٢]</sup>.

### ديكرت صوفياً، شيعياً متكلماً، عالماً

يقارن أبو الوفا التفتازانيّ بين ديكرت وعدد من الفلاسفة والمتكلمين والصوفيّة. ونجد المقارنة مع ديكرت بارزة مع المعتزلة ومع خصم المعتزلة الأشعري أيضاً؛ يؤكّد التفتازانيّ اتفاق موقف المعتزلة من العقل وموقف ديكرت، فقد كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظمى.. ويرى أنّ المعتزلة لم يقرّوا بتفاوت العقول، وهم قد سبقوا بذلك

[١]- زينب الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٨٦، ص ٥١ : ٥٢.

[٢]- غانم هنا: علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا، ص ٩٥.

الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي قال «العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعاً بين الناس»، ويورد نصاً للنسفي يبيّن فيه إيمان المعتزلة بأنّ الناس سواسية في العقل «الناس في العقل كلّهم سواء. وكلّ عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدلّ على أنّ للعالم صانعاً<sup>[١]</sup>، وأنّ العقل ليس آلة للإدراك فقط وأنّ الوعي هو مصدر كلّ معرفة لا يوجب شيئاً على العارف، ولا يقتضي تحسباً ولا تقييحاً. ويرى التفتازاني أنّ هذا الرأي يذكرنا بما ذهب إليه ديكارت؛ الذي قرّر أنّ كلّ شيء يعتمد في وجوده على الله. كما يقارن في كتابه «الإنسان والكون في الإسلام» بين قول ديكارت بالخلق المستمرّ وبين قول فلاسفة الإسلام إنّ الله حافظٌ للعالم أو خالقٌ له باستمرار كما جاء لدى ابن حزم الأندلسي في الفصل، والكندي في الرسائل وابن عطاء الله السكندري في «التنوير في إسقاط التدبير»<sup>[٢]</sup>.

ونجد نفس المقارنة في كتاب «ابن عطاء الله السكندريّ وتصوّفه» مما يبيّن امتداد المقارنة بين ديكارت فيلسوف العقلانية وبين الصوفيّة أصحاب القلوب. يؤكّد التفتازاني أنّ ما قرّره ابن عطاء الله في تفسير الوجود بالإيجاد والإمداد يطابق ما قرّره ديكارت فيما يعرف بنظريّة الخلق المستمرّ<sup>[٣]</sup>؛ وفي نفس الاتجاه يقارن مهدي فضل بين الفيلسوف الفرنسي الذي يرى أنّ الله ضامن كلّ الحقائق، وهو يهب العقل الإنسانيّ الحقائق البديهية الأولى ومحبي الدين ابن عربي في الفتوحات المكيّة؛ الذي يقول إنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكرة ولا ما قرّره العقلاء من حيث أفكارهم. وأنّ العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختصّ الله به من شاء من عباده من ملك ورسول ونبي ووليّ ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له<sup>[٤]</sup>. ويضيف محقّق «راحة العقل» إلى المقارنة الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى؛ ذلك بأنّ كلاً من الداعي الإسماعيليّ والفيلسوف الفرنسيّ قد استعان بمبدأ العليّة في إثبات وجود الله<sup>[٥]</sup>.

ومن الفلاسفة والصوفيّة تمتدّ المقارنات إلى العلماء أيضاً، فيخصّص أحمد سعيد الدمرداش فصلين من كتابه عن الحسن بن الهيثم؛ للمقارنة بين إنجازات العالم العربيّ وإنجازات ديكارت، وهذا ما تشير إليه كتابات الباحثين في تاريخ العلوم عند العرب «فالعرب استعملوا الرموز الرياضية

[١]- غانم هنا: علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا، ص ٩٥.

[٢]- أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ١٥٧.

[٣]- أبو الوفا التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٥٥، ٥٦.

[٤]- مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت.

[٥]- محمد مصطفى حلمي: مقدمة تحقيق كتاب أحمد حميد الدين الكرمانى راحة العقل، دار الفكر العربي، ١٩٥٢، ص ٣٢. وإن كان أحدهما يختلف عن الآخر في التفاصيل التي ينطوي عليها دليله وفي الفكرة التي توجهه «فقد كانت هذه الفكرة عند الكرمانى فكرة الوجود وكانت عند ديكارت فكرة الكمال، ومع ذلك فإن مبدأ العلية هو الذي يعمل ويأتي أكله في الدليل على إثبات وجود الله عند الكرمانى وعند ديكارت» (٤٢) ويستشهد بقول ديكارت أنّ علة الوجود لأي شيء موجود بالفعل أو لأي كمال لشيء موجود بالفعل لا يمكن أن تكون لا شيء أو تكون شيئاً غير موجود، كما جاء في البديهية الثالثة من الردود على الاعتراضات الثانية - لا يكاد يختلف عما قاله الكرمانى من قبله بقرون طوال وهو أنه لا معلول بدون علة ولا موجود إلا إذا كان له ما يوجب وجوده. ويرى أنّ الكرمانى في نفي اللبسية عن الله كان فيلسوفاً يصطنع مبادئ العقل ومنهج النظر لديكارت.

سابقين ديكرت في هذا المضمار؛ وفي حل المعادلات سبق العرب ديكرت. يرى علي عبد الله الدفاع؛ الذي كتب كثيراً في العلوم البحتة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة أنّ علماء العرب والمسلمين في الرياضيات هم الذين وضعوا اللبنة الأولى للهندسة التحليليّة التي تنسب للعالم الغربيّ ديكرت. ويلاحظ أنّ علامة الجذر المستعملة في الغرب اليوم والتي جاءت في كتابات ديكرت ما هي إلاّ الجيم العربيّة التي رمز بها القلصادي للجذر، ولكنها في وضع رأسيّ معكوس<sup>[١]</sup>.

ويعجب ياسين خليل في دراسته «منطق الحراني في التحليل والتركيب» من أنّ ديكرت لم يذكر في «مقال عن المنهج» فضل من سبقه في طريقة التحليل والتركيب. ويرى أنّ ما توصل إليه ديكرت في قواعده الأربع لا يمثل إلاّ النزر اليسير مما أفاض به الحرانيّ في مقالته، وأنّ مقارنة بسيطة بينهما تشير إلى سموّ منزلة الحرانيّ على ديكرت في منطق التحليل والتركيب وشموليّة الفكر الرياضيّ المنهجيّ للحرانيّ على محدوديّة الفكر الرياضيّ المنهجيّ لديكرت<sup>[٢]</sup>.

ويهدف موسى الموسويّ في كتابه «فلاسفة أوروبيون من ديكرت إلى برجسون» إلى بيان الترابط الفكريّ بين الفلسفة الإسلاميّة والحديثة، وإن شئت تأثر الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث بكثير من التراث الفكريّ الإسلاميّ، الأمر الذي غفل عنه مؤرّخو الفلسفة والمعنيون بشؤونها إغفالاً تاماً لا يغتفر (هكذا) في كثير من الأحيان.

لقد تبتّى بعض الفلاسفة الأوروبيين آراء ونظريّة الفلاسفة المسلمين، ولكن هؤلاء لم يشيروا إلى أصل الفكرة لا من بعيد ولا من قريب. وينطلق الموسويّ ليعدّد هذه الأصول في الفصل الأوّل الذي خصّصه لديكرت، والذي يحاول فيه أن يردّ كلّ ما جاء به ديكرت إلى فلاسفة وصوفيّة ومتكلمين وعلماء مسلمين، حيث يقول: «لقد سبق ابن الهيثم وجابر بن حيان ديكرت في طريقته المنهجية، كما أنّ إبراهيم بن سنان الحرانيّ سبق ديكرت في قاعدة التحليل والتركيب... كان ما يهمننا كما يقول الموسويّ أن يعرف رواد الفلسفة والعلم أنّ النظرية تلك التي أقامت أوروبا وأقعدتها في القرن السابع عشر الميلاديّ انبثقت في المشرق الإسلاميّ على يد فلاسفة مسلمين؟<sup>[٣]</sup>»

بل يتحدث عن أنّ إثبات وجود الله عن طريق فكرة الكائن اللانهائيّ قد وردت في كلام الإمام عليّ الذي سبق ديكرت في هذه الفكرة، فقد جاء في دعاء الصباح للإمام عليّ: «يا من دلّ على ذاته بذاته»، وجاء في دعاء للإمام عليّ: «بك عرفتك وأنت دللتني إليك، ولولا أنت لم أدر ما أنت»، حيث إنّ

[١]- أحمد سعيد الدمرداش: الحسن بن الهيثم، دار الكاتب العربي، ص ١٢٢، ١٤٧. فهما يتفقان في القول بالتحليل، بل إن ابن الهيثم قد سبق ديكرت - بدليل ما أثبتته عالمان من روسيا - في القول بالهندسة التحليلية وخصص الفصل قبل الأخير من كتابه «نهج ابن الهيثم في الضوء ينبوع لديكرت ونيوتن» مبيّناً أثر نظريات عالما العربي في الضوء ومنهجيته التجريبية فيها التي تتفوق على منهجية ديكرت الرياضية.

[٢]- ياسين خليل: منطق الحراني في التحليل والتركيب، مجلة المجمع العلمي العراقي، ج ٢، ٣، نيسان ١٩٨٢، ص ٣٠٨.

[٣]- موسى الموسوي: فلاسفة أوروبيون من ديكرت إلى برجسون.

المضمون الوارد في دعاء الإمام؛ هو الفكرة نفسها التي أقام عليها ديكرت فلسفته الميتافيزيقية. ويرى أنه من المؤسف المحزن في عالم العلم والعلماء ألا يشير أحد من الذين أرخوا لفلسفة ديكرت من المسلمين وغيرهم إلى أصل الفكرة الديكارتية أو ينبوع الأول لمثل هذه النظرية<sup>[١]</sup>.

ويحزننا نحن أيضاً أننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذا العمل، أي البحث عن جذور هذه العلاقة الفكرية؛ التي يحاول أن يلتمسها كل باحث في فكرنا المعاصر، وكأنه يشرفنا وجود فكرة من هنا أو عبارة من هناك وردت عرضاً لدى أي من مفكرينا القدامى لدى أحد الفلاسفة المحدثين؛ أو أنه يقلل من شأن هؤلاء الفلاسفة الذين صاغوا لنا مذاهب فلسفية هي نتاج واقعهم وأصولهم الفكرية أن يكون هناك من قال بشيء قريب منها، فورود فكرة ما لدى أحد الفلاسفة شيء، وكون هذه الفكرة إحدى لبنات بناء فلسفي ضخم شيء آخر.

إن الفكر الفلسفي كما نعلم؛ تراث إنساني متكامل؛ يُبنى فيه اللاحق ويكمل ما بدأه السابق في حوار خلاق بين الأفكار المختلفة؛ حيث يتحوّل الخارجي إلى داخلي ويتم تمثّل القديم ليصبح جزءاً من الجديد. إلا أن إرجاع أفكار وفلسفات معينة لأصول سابقة عليها والجزم بأنها المصدر الأساسي لهذه الفلسفة أو تلك؛ فهي مسألة تجاوزها العلم وأصبحت علاقة التأثير وإحدى مخلفات المنهج التاريخي التي لا تقوم على التحقق العلمي. وتختلف مسألة التأثير والتأثر عن الإشارة إلى وجود تشابه عقلي أو لفظي، وعن التناسل الذي يصبح فيه المنجز جزءاً من المبدع، فالتحقق العلمي من مسألة التأثير والتأثر يحتاج إلى كثير من الأدوات التي قد لا يمتلكها من يلقي بهذه الأحكام السريعة.

وليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود مقارنات بين أفكار الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المحدثين، لكن على ألا يغيب عن بالنا الإطار الحضاري الذي يعبر عنه كلّ منهم من جهة، وكيف يعبر عنه هؤلاء الفلاسفة من جهة أخرى؛ أمّا مسألة التشابهات، فلا يمكن التأكّد منها، فربما كان مصدر كلّ من الغزالي وديكرت هو سكتوس إمبريقوس؛ الذي نقل عنه كلّ منهم في الشك، أمّا أن يكون ديكرت أخذ عن الغزالي وكلّ الفلاسفة العرب، فلا يعني هذا إلا أنه فيلسوف عربيّ مسلم جمع بين حجّة الإسلام والمعلّم الثاني ورائد الفكر المصريّ والشيخ الأكبر والإمام عليّ كرم الله وجهه وغيرهم.

## ترجمة المقال: في ضرورة المنهج

وصلنا الآن إلى مرحلة جديدة في رحلة ديكرت في مصر العربية، ولقد تحوّلنا من السؤال عمّن

[١]- أحمد عبد الحليم عطية: هل ديكرت فيلسوف عربيّ مسلم؟ جريدة السياسة السودانية، ١٩ ديسمبر ١٩٨٩.

هو ديكرت وما هو مذهبه إلى التعريف به وتقديم فلسفته في دروس الجامعة الأهلية؛ التي أشعل أحد طلابها جذوة مقارنة فلسفة ديكرت مع الفلاسفة المسلمين، والتي كانت وما تزال قضية مثارة في مقدّمة قضايا تعاملنا مع الديكارتيّة، ثم كانت القضية الأشهر هي تلك التي فجرها طه حسين في حياتنا الثقافيّة حول منهج ديكرت والثقافة العربيّة التي أدّت إلى كثرة المناقشات واشتدادها وامتدادها إلى حياتنا الأدبيّة والثقافيّة وصار الخلاف حول فهم المنهج الديكارتيّ وحسن تطبيق طه حسين له. مما استدعى نقل وترجمة «المقال في المنهج»، الذي كان باكورة التعرّف علي النصوص الديكارتيّة في الفكر والثقافة العربيّة المعاصرة والذي لاقى اهتماماً كبيراً من الباحثين العرب على امتداد عقود وما يزال، وهذا هو موضوع الفقرات القادمة.

سنتناول في هذا السياق - قبل سرديات طه حسين وديكرت - بداية ترجمة نصوص ديكرت، كما سنسعى للتعرف على لغة الفلسفة الحديثة واصطلاحاتها كما تمثّلت في فلسفته، وما أدّت إليه ترجمتها من بعث اللغة الفلسفيّة العربيّة الإسلاميّة القديمة التي استقرت منذ عصر الترجمة الأولى وتحدّدت معانيها على يد المترجمين الأوائل ثم الفلاسفة العرب بعد ذلك، ودخلت اللغة العربيّة وأصبحت جزءاً من نسق المعرفة العربيّ القديم في عصر ازدهار الثقافة العربيّة، ثمّ توارت بعد ذلك في فترة ركود هذه الثقافة وجمودها في عصور الظلام حتى نهضت الترجمة مرّة ثانية مع الدفعة الأولى من خريجي الجامعة المصريّة، وربما قبلها في الجامعة الأهلية؛ للنظر إليها من خلال علاقتها والفلسفة الحديثة؛ محاولين بيان قدرة هذه اللغة العربيّة في التعبير عن أفكار الفلسفة الغربيّة. وبعد محاولات الغربيّين ممن قاموا بالتدريس في الجامعة المصريّة، خاصّة الكونت دي جلارزا، تظهر المحاولة المكتملة الأولى في الترجمة في العام ١٩٣٠ حين ترجم محمود الخضيريّ «المقال في المنهج Discour De la methode»، وهو العمل الذي توالى ترجماته بعد ذلك في العربيّة<sup>[١]</sup>.

وإذا كانت المحاولات السابقة التي ذكرناها تنحصر في عرض فلسفة ديكرت والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج العقلانيّ النقديّ وتطبيقه على الأدب العربيّ، فإنّ المحاولة الحاليّة تقوم أساساً على التعامل المباشر مع أفكار ديكرت ولغته ومصطلحاته وتبني على نقل فلسفته إلى العربيّة، وتسعى لإيجاد اللغة المناسبة لذلك؛ ولم يتمّ ذلك دفعة واحدة وبشكل مباشر، بل كان نتيجة جهود متعدّدة، مما خلق اهتماماً متزايداً بالفلسفة الديكارتيّة؛ تمثّل في أكثر من ناحية لدى أكثر من أستاذ من أساتذة الفلسفة المصريّين في أوّل دفعة للجامعة المصريّة.

[١]- يمانل الجهد الذي قام به رواد الدفات من خريجي قسم الفلسفة في ترجمة الكتابات الفلسفيّة - مع اختلاف الزمن والظروف والإمكانات - ما قام به مترجمي بيت الحكمة في عصر الترجمة الأول ونستطيع دراسة ما قام به الفريقين باختيار أحد الأعمال الفلسفيّة مثل «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو الذي ترجمه قديماً إسحق بن حنين وحديثاً أحمد لطفي السيد لمعرفة حدود وطبيعة وغاية الترجمة الفلسفيّة للعربية في عصرها القديم والحديث.

وتوضح كتابات عثمان أمين في هذه الفترة، خاصة كتابه «الجوانية»، مدى الاهتمام بما يُلقى في الجامعة المصرية من دروس عن ديكار، فقد درس أحمد أمين ديكار ومذهبه العقليّ ومنهجه في الشك... وكان يستعين على إيضاح نظريات ديكار بأمثلة حيّة انتزعها من حياتنا العصرية.<sup>[١]</sup> ويتّضح من حديث عثمان أمين تأثير الأساتذة الفرنسيين، الذين كانوا وراء الاهتمام بدراسته لديكار، خاصة «الاند»، ويحدّثنا كثيراً عن اهتمامه الخاصّ بديكار في يومياته.<sup>[٢]</sup>

ويختار محمّد مصطفى حلمي «نظرية الجوهر عند ديكار واسبينوزا» موضوعاً لرسالته بالفرنسية للحصول على الماجستير<sup>[٣]</sup>. كما كتب عن ديكار في تقديمه لأوّل ترجمة عربيّة للمقال في المنهج،<sup>[٤]</sup> يعرض في دراسة طويلة فلسفة ديكار ونواحيها المختلفة ومؤلفاته، مبيّناً أهميّة المنهج في المجالات العقلية المتعدّدة ومشيراً إلى تطبيق طه حسين له في مجال النقد الأدبيّ. ويعود في دراسته عن «طه حسين مفكراً» إلى بيان علاقة فلسفة ديكار ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربيّ<sup>[٥]</sup>.

ومن هنا نعرض للخضيري (١٩٠٦-١٩٦٠) الذي انتقل بالديكارية من مجرد العرض التعليمي؛ لتصبح جزءاً من الثقافة العربيّة، واستخدمها في تطويع اللغة العربيّة للتعبير عن الفلسفة الديكارية وبيان أدقّ مشكلاتها.

رأى الخضيري أن يضع منهجاً للترجمة يربط بين الحديث والقديم ليكون الاتصال متحقّقاً بين مراحل تاريخنا المختلفة، ورأى الرجوع إلى اللغة الفلسفيّة العربيّة الإسلاميّة التي نحتها أبنائنا في عصرها الذهبيّ نحتاً وأرسوا مصطلحاتها وعرفوها بدقّة مشهودة، فكما يستخدم فلاسفة العرب مصطلحات الفلسفة اليونانية إلى اليوم ويزيدون عليها ما يجدونه مناسباً، رأى أن يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا الذي أثبتت الدراسات الحديثة أنّه مصدر من مصادر بعض القضايا الديكارية. ويرى الخضيري أنّه في المستطاع أن نعبر بالعربيّة عن كلّ معنى فلسفيّ مما حدّده أصحاب اللغات الأخرى التي تحدّدت مصطلحاتها الفلسفيّة واستقرت لغتها التي تعبر بها عن أعمق المشكلات الفلسفيّة، ويشير منذ البداية إلى وجود طريقتين عند المعاصرين ممن ينقلون عن اللغات الأوروبية إلى لغتنا العربيّة.<sup>[٦]</sup>

[١]- د. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، القاهرة ١٩٦٤، ص ٦٢-٦٣.

[٢]- المصدر السابق - ص ١٠١.

[٣]- يقول: «رأيت أن أعرض في رسالتي تأثير ديكار على اسبينوزا، وأن أقرن بين الفيلسفين لا في جملتهما، بل في ناحية دقيقة وعبوسة منهما وأعني بها نظرية الجوهر». محمد مصطفى حلمي: نظرية الجوهر عند ديكار واسبينوزا. ملخص الرسالة بالفرنسية بمكتبة جامعة القاهرة، ص ١. وقد طبع الملخص بمطبعة المستقبل بالقاهرة، ١٩٣٢.

[٤]- د. محمد مصطفى حلمي: تقديم ترجمة الخضيري للمقال في المنهج، ط ٢، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧.

[٥]- د. محمد مصطفى حلمي: طه حسين مفكراً، مجلة الفكر المعاصر، فبراير ١٩٦٦.

[٦]- الخضيري: كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس؟، مجلد ١، العدد الثالث، فبراير ١٩٤٦.



الأولى هي البحث في الكتب العربيّة القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى الذي يعبر عنه الاصطلاح الأوروبي المراد ترجمته؛ والطريقة الثانية هي التي يميل أصحابها إلى اعتبار المعنى الأوروبي شيئاً غير مألوف عند السابقين، ويفضّلون أن يطلقوا عليه اسماً يودّون أن يفرض فرضاً، ويلاحظ على الطريقة الأولى وهي الغالبة أنّ تطبيقها لم يخلُ من أخطاء ناتجة عن سوء التعرف إلى المعنى الذي ألفه السابقون أحياناً، أو سوء التعرف إلى المعنى الذي يقصده الأوروبيون، أو سوء التعرف إلى كليهما أحياناً، وتلك كما يرى الخضيرى أشدّ أنواع الجهل تركيباً، وهي أخطاء لا ينبغي أن يقع فيها المترجمون. وبعد أن يحدّد طريقتين في الترجمة يعطينا مثلاً تطبيقياً نستطيع أن نستخلص منه القواعد الأساسيّة للمنهج الذي ارتضاه، وهذا المثال هو المصطلح: intuition ويناقش معاني هذا المصطلح، حيث إنّ في العربيّة ترجمات مختلفة له، أي أنّ ثمة إرثاً من المصطلحات العديدة التي نستطيع من خلال بيانها ومناقشتها أن نحدّد أيّها المصطلح الأدق.<sup>[1]</sup>

١- يبدأ أولاً ببيان معنى المصطلح عند ديكارت؛ فهو لا يعني شهادة الحواس المتغيرة، ولا ما يتعلّق بالخيال الكاذب من أحكام باطلة، وإنّما ما تصوّره النفس الخالصة المنتبهة تصوراً هو من السهولة والتميز بحيث لا يبقى أيّ شكّ فيما نفهمه، أو تصوّر النفس الخالصة المنتبهة تصوراً ينشأ عن نور العقل وحده. ولما كان هذا التصور أبسط كان تبعاً لهذا أوثق من القياس نفسه، وهو على هذا النحو بحيث يستطيع كلّ إنسان أن يدرك بال intuition أنّه موجود، وأنّه يفكر، وأنّ المثلث محاط بثلاثة خطوط.

٢- يتناول الاصطلاحات العربيّة لترجمة المصطلح مستخدماً أولاً المنهج الاستبعاديّ لرفض ما يراه غير صالح. ويعرض للحدس ويرى أنّ المقصود به يختلف عن معنى المصطلح الفرنسيّ؛ ذلك أنّ الحدس في الفلسفة الإسلاميّة لا يعدو الدلالة على التخمين، فأصل المصطلح هو «حسن الحدس»، وهو ترجمة للكلمة اليونانيّة Eustochia.<sup>[2]</sup>

[١]- الخضيرى: كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس؟، مجلد ١، العدد الثالث، فبراير ١٩٤٦.  
[٢]- تظهر هذه الخطوات مطبقة قبل ذلك بخمسة عشر عاماً في ترجمة «المقال في المنهج» حيث يخبرنا أنه لم يأخذ بترجمة الأساتذة لكلمة intuition بالحدس لسببين، الأول: أن كلمة الحدس تشير كثيراً من الشبهة إذ أنها تفيد عند منطقة العرب حركة إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس (ابن سينا: النجاة، ص ١٣٧) وهذا مخالف كل المخالفة لما يعنيه ديكارت. وقد ترجم الأستاذ هورتن كلمة الحدس في معناها المذكور بكلمة Schorfsinn أي الإمضاء في الفهم ولم يترجمها intuition die srekiylative إلا عندما يكون المقصود بها «النفس القدسية» أي عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذي يخالفون الفلاسفة فيما لهم من معانٍ ومقاصد (راجع الجرجاني: التعريفات، النفس القدسية) والسبب الثاني أن لكلمة intuition في الفلسفة الأوروبية معاني متعددة. ويعني ديكارت بها معنى خاصاً رأينا أنه يطابق مفهوم كلمة «بداهة» في اللغة العربيّة واستعملناها باعتبارها العمل العقلي الخاص بالإدراك البديهي. وهو كما يعرفه صاحب «كشاف اصطلاحات الفنون» يطلق على معانٍ مرادف للضروري المقابل النظري، ومنها المقدمات الأولية وهي ما يلغى تصور الطرفين والنسبة في جزم العقل به وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانته بشيء. الخضيرى: ترجمة المقال في المنهج، ط ٤، ص ٤١.

٣- ثم يعرض للمصطلح العربيّ الذي اختاره وهو البداهة، وقد استخدمه في ترجمة «المقال في المنهج»، ويدلّل على أفضليّته بالرجوع إلى التعريفات اللغويّة له عند: أبي هلال العسكريّ في «الفروق اللغويّة» والراغب الأصفهانيّ في «الذريعة»، ويخرج من ذلك إلى أنّ تحديد المعنى المقصود به هو الإدراك العقليّ المباشر<sup>[١]</sup>.

أخذ الخضير في ترجمته بمبدأين؛ الأوّل هو المحافظة على وحدة اللغة العربيّة، أي أنّه استخدم في ترجمة الاصطلاحات الفلسفيّة الأوروبيّة كما يخبرنا - الاصطلاحات نفسها التي استخدمها فلاسفة الإسلام من قبل للدلالة على المعاني نفسها، فقد بحث للاصطلاحات الديكارتية عن كلمات عربيّة تؤدّي معناها وأردفها بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها. والمبدأ الثاني هو المحافظة على تجانس الأدب العربيّ «وأقصد بهذا أنّي اجتهدت في ألاّ أدع الكتاب الذي أنقله إلى العربيّة غريباً في الأدب العربيّ الفلسفيّ، وذلك بأنني اجتهدت في أن أقرب بين كثير من المعاني الواردة في المقال في المنهج وبين معان لفلاسفة الإسلام فيها قول»<sup>[٢]</sup>.

وبالنسبة للترجمة فقد أشفعها الخضير بتعليقات ومقدّمات، بحيث فاق ما كتبه من حيث الحجم النصّ الأصليّ للكتاب. وما أورده من مقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة نجد صداه لدى من كتب عن ديكارت أو ترجم له فيما بعد. وقدم الخضير مدخلاً لترجمته بدراسة مهمّة لعلّها أوّل عرض منهجيّ متكامل لديكارت وفلسفته بالعربيّة، وبعد أن يتحدّث عن أثر «المقال» وطبعاته والدوافع التي حدّت به إلى ترجمته يقدم لنا النصّ مشفوعاً بتعليقاته<sup>[٣]</sup>.

ويّضح جهد الخضير فيما نهض به بالمقارنة مع الترجمة الثانية للكتاب التي قام بها جميل صليبا الذي درس بدوره في الجامعات الفرنسيّة، وصار أحد علماء مجمع الخالدين، مما أتاح له بحكم ثقافته التعامل مع المصطلحات الفلسفيّة بلغاتها المختلفة، وانشغل بالمصطلح الفلسفيّ، وكتب في مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق سلسلة دراسات حوله. ويّضح جهده في المعجم الذي وضعه باللغات المختلفة. ومن المهمّ التعرّف على فهمه للتعامل مع المصطلحات واللغة الفلسفيّة كمدخل لتناول ترجمته لكتاب ديكارت «المقال في المنهج»، وهو يرى أنّه «لا بدّ للعلماء من الاتفاق على معاني الألفاظ، ولا بدّ لهم من تثبيت الاصطلاحات العلميّة حتى لا تتبدّل الحقائق بتبدل الألفاظ التي أفرغت فيها، فالألفاظ حصون المعاني وتثبيت الاصطلاحات العلميّة هو الحجر

[١]- المعجم السابق، ص ٥١.

[٢]- قارن جهد الخضير في ترجمة وتقديم وشرح المقال في المنهج بما قام به المترجم الإنجليزي الذي أورد نص المقال في الإنجليزية دون شرح أو تعقيب سوى مقدمة عامة مقتضبة لمجموعة النصوص المترجمة. راجع:

Descartes: Discourse on Method and their writings, trans by F. E. Sutcliffe Penguin Books 2 (ed) 1970.

[٣]- الخضير: هوامش ترجمة المقال في المنهج، ط ٤، ص ٦٩، هامش ٢.

الأساس في بناء العلم<sup>[١]</sup>. ويبيّن لنا السبيل التي يجب اتباعها لوضع الاصطلاحات.

ويهمّنا أن نشير إلى بعض تلك التعليقات التي يقرأ فيها صليبا ديكرت قراءة عربيّة، حيث يعلّق على النصّ بما جاء في تفسير «ما بعد الطبيعة» لابن رشد، و«الهوامل والشوامل» للتوحيدي، وتزداد هذه التعليقات فيما كتبه عن قواعد المنهج الأربعة<sup>[٢]</sup>، ويتابع في هامش طويل في حديثه عن الكوجيتو مقارنة جيلسون لديكرت بأوغسطين، ويشير إلى اعتماده على جيلسون، ويقارن ديكرت بنفس الطريقة بالغزالي<sup>[٣]</sup>. ويقارنه بابن طفيل، ويعتمد في حديثه عن الحسّ المشترك Le sens Commum على «تعريفات» الجرجانيّ و«كليات» أبي البقاء الكلفويّ و«نجات»<sup>[٤]</sup> ابن سينا<sup>[٥]</sup>. كما يعتمد على تعريفات الجرجانيّ لكلمة فنتاسيا fantasia والمرّة الوحيدة التي يشير فيها إلى ترجمة الخضيريّ التي تسبق ترجمته بحوالي ٢٣ سنة تأتي في آخر سطور ترجمته. والذي يلفت الانتباه هو عدم ذكر ابن سينا -موضوع رسالته للدكتوراه- طوال الترجمة إلاّ في إشارة عابرة في جزء من هامش، في الوقت الذي اهتمّ فيه بالأوجه المختلفة لاتفاق كلّ من ديكرت وابن سينا في كتابه «من أفلاطون إلى ابن سينا»<sup>[٦]</sup>.

### الثقافة العربيّة ومرور ثلاثمئة عام على «المقال في المنهج»:

لم يقتصر الاهتمام «بالمقال في المنهج» على ترجمته إلى العربيّة أكثر من مرّة؛ بل تعدّى ذلك إلى الاحتفال بذكرى مرور ثلاثمئة عام على ظهوره لأول مرّة سنة ١٦٣٧ في ندوات وكتابات مختلفة؛ تظهر أهميّة فلسفة ديكرت ودورها في الفكر الإنسانيّ. ويترجم عثمان أمين في «صوت ديكرت» الفصل الثاني من كتاب «لمحات من الفكر الفرنسيّ» كلمة برجسون في هذا الاحتفال، الذي أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالاً بمرور ثلاثمئة عام على ظهور «المقال في المنهج» لقد

[١]- د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي في جزئين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٧١.

[٢]- وهي تتحدد في أربعة قواعد هي:

القاعدة الأولى: البحث في الكتب العربيّة القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته ويشترط في هذه القاعدة أن يكون اللفظ الذي استعمله القدماء مطابقاً للمعنى الجديد.

القاعدة الثانية: البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى الحديث فيبدل معناه قليلاً ويطلق على المعنى الجديد مثال ذلك ما ترجم به لفظ intuition الذي أطلق عليه اسم الحدس بعد أو وسعنا معناه القديم.

القاعدة الثالثة: البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة قواعد الاشتقاق العربي، كأن يستعمل الشخصية للدلالة على *personnalite*. القاعدة الرابعة: اقتباس اللفظ الأجنبي بحروفه على أن يصاغ عربياً (التعريب) وذلك في أصيق الحدود، عند عجزنا عن اشتقاق لفظ عربي للدلالة على المعنى الجديد.

[٣]- جميل صليبا: المصدر السابق، ص ٩٠.

[٤]- المصدر السابق، ص ١٠٥، ٣.

[٥]- المصدر السابق - ص ١١٣.

[٦]- المصدر نفسه، ص ١٤، ٦٨.

ابتدع الفيلسوف بكتابه الصورة التي قدّر للفلسفة الفرنسيّة أن تتخذها من بعد، وهي العدول عن اللاتينيّة التي لا يعرفها إلاّ الخاصّة والاتجاه إلى مخاطبة الناس كافة.<sup>[١]</sup>

وتأتي في مقدّمة الجهود العربيّة التي شاركت في الاحتفال بذكرى المقال في المنهج كتابات وترجمات الأستاذ يوسف كرم صاحب «المنهج العقليّ المعتدل»؛ فقد كتب بالمقتطف دراستين الأولى في أكتوبر ١٩٣٧ والثانية في نوفمبر من السنة نفسها في الاحتفال بهذه الذكرى؛ لبيان أهميّة ديكرات وفلسفته. كما قدّم فصلاً مهماً من فصول كتابه «تاريخ الفلسفة الحديثة»<sup>[٢]</sup> عن ديكرات، وهو يتضمّن كثيراً مما جاء في الدراستين، ولم يكتفِ بذلك، بل شارك بتوجيه من طه حسين في ترجمة «ثلاثة دروس في ديكرات» التي ألقاها بقاعة الجمعية الجغرافيّة الملكيّة المصريّة؛ ألكسندر كواريه A. Koyre، وهي ثلاثة محاضرات تدور حول «المقال في المنهج» طبعتها الجامعة المصريّة ونشرت في الاحتفالات بذكرى المقال نشرة تتضمّن النصّ العربيّ والفرنسيّ.<sup>[٣]</sup>

ويلاحظ على ترجمة يوسف كرم أنّها ظهرت دون هوامش أو ملاحظات، فهل يرجع ذلك لوضوح المحاضر أو إلى إمام الجمهور والقراء بديكرات وأنّه ليس هناك ما يستدعي الإشارة والتوضيح، فقد ترجم ديكرات من قبل وعرف لدى القراء كما يظهر من قول كواريه: «نحن جميعاً نعرف هذا الكتاب فقد قرأناه جميعاً ودرسناه مع تفاوت في العناية به». ولم ينقطع اهتمام كرم بديكرات، فقد كتب ناقداً أو معلقاً على كتاب عثمان أمين عن «ديكرات» بعد صدور طبعته الأولى في عدد يوليو ١٩٤٣ بالمقتطف. مما جعل عثمان أمين يشيد بهذا النقد في مقدّمة طبعته الثانية للكتاب، كما كتب بالاشتراك مع إبراهيم مذكور فصلاً مهماً عنه في كتابهما المشترك عن «دروس في تاريخ الفلسفة»<sup>[٤]</sup>. وكتب أيضاً بالفرنسيّة عن «أبي الفلسفة الحديثة» دراسة تُرجمت وأعيد نشرها في الكتاب الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة على أستاذ أساتذة الفلسفة يوسف كرم.

وقد أسهمت المجلّات العربيّة في الاحتفال بهذه المناسبة وسنشير إلى الدراسات التي قدّمت فيه، إلاّ أنّ هناك دراسة مهمّة سبقت هذا الاحتفال بحوالي عشر سنوات، ترجع أهمّيّتها إلى لغتها

[١]- يقارن صليبا في المحاضرة الخامسة «نظرية النفس عند ابن سينا» بين ديكرات والشيخ الرئيس فابن سينا في برهان الرجل المعلق سابق على ديكرات ص ١٠٤-١٠٥، ويتحدث صليبا عن رأي ابن سينا في اللذة التي تنشأ عن الشعور بالكمال وبيّن أن هذا الرأي شبيه برأي ديكرات ص ١٢٩. راجع صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣، ص ١٠٤-١٠٥-١٢٩. وتحتاج مقارنة ديكرات وابن سينا عند صليبا والخضيرى إلى مناقشة موسعة ولكن قبل كل شيء يبقى لهما خاصة الأول فضل تمهيد الطريق لتعريف النصوص الكلاسيكية الديكراتية إلى العربية حيث واصل بعده كل من نظمي لوقا وعثمان أمين وكمال الحاج ترجمة نصوص ديكرات.

[٢]- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف القاهرة د. ت ص.

[٣]- ألكسندر كواريه: ثلاثة دروس في ديكرات ترجمة يوسف كرم، إشراف طه حسين مطبوعات الجامعة المصريّة ص ١.

[٤]- يوسف كرم وإبراهيم مذكور: دروس في تاريخ الفلسفة مطابع مذكور وأولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤ ص ١١٥ وما بعدها (الباب الثالث: رينيه ديكرات).

الجريئة القويّة في بيان أهميّة ديكرت وأهميّة «المقال في المنهج»، وقد نشرت في مجلّة «العصور» التي أسّسها إسماعيل مظهر لنشر الفكر الحرّ وإحياء النهضة الفكرية الحديثة في الشرق؛ فقد جاء في عددها الرابع من المجلد الأول مقال مهمّ عن «رينيه ديكرت» بقلم حسين تقي أصفهان؛ يلقي الضوء على فلسفته ويعطي صورة عنه كمفكّر حرّ ومؤسس جديد للفكر الحديث متّفقاً في ذلك مع منطلقات مجلّة «العصور»؛ فديكرت «هادم قديم ومؤسس جديد، وهو بحقّ مؤسس العلوم الحديثة والممهد لها وأبو الفلسفة الحديثة، وقد خلّفت فلسفته بحقّ فلسفة المعلم الأول في جامعات أوروبا، فالعلم الحديث مدين له، والفلسفة الحديثة وليدة تفكيره... والرياضة بجميع فروعها تكاد تكون مستحيلة اليوم لولاه... وقد كان لنظريّاته أثر عظيم في القانون وعلم التاريخ، بل إنّ الأدب والنقد الأدبيّ أسير فضله كما عند بيرو Perraul وفونتنيل Fontenal وغيرهم من أعلام»<sup>[١]</sup>.

ويرى حسن تقي أصفهان كاتب المقال أنّ ديكرت هو أحد أفراد الدهر الذين جاهدوا في سبيل توطيد الحرّية الفكرية في عقول المفكّرين، وجعلها الأساس الذي تقوم عليه كلّ ثقافة وكلّ تقدّم وكلّ تفكير في جميع فروع المعارف البشرية. وهو أكبر نائر عرفه التاريخ؛ حطّم إلى الأبد تحكّم فلاسفة اليونان وكلّ سلطة غير مشروعة في العقول. ويشير الكاتب إلى مسألة مهمّة ربما كان الوحيد الذي نبّه إليها من بين من تحدّثوا عن ديكرت وقارنوا بينه وبين فلاسفة الإسلام. لقد بدأ ديكرت حياته الفكرية كما بدأها ابن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الإسلام، ولكن مع هذا الفارق: وهو أنّ فلاسفة الإسلام كان يراجعون ما يتعلّمونه ويلخّصونه مراراً دون أن يظهرنا نقص علم وفلسفة أرسطو وعقم منطقهم وجذب طرقهم وضرره بدينهم وعلومهم، وبعقول الذين يتعلّمونها من متكلمين وفلاسفة وفقهاء وأدباء. ويخرج من ذلك إلى حكم متفرد، حيث يقول: «إنّي أعتقد كلّ الاعتقاد أنّ فلاسفة الإسلام وعلى الأخصّ ابن سينا في الشرق وابن رشد في الغرب أضروا بالثقافة الإسلامية والشرقية كلّ الضرر بالترويج للقدماء والتعبّد لهم... أمّا ديكرت فسرعان ما بدأ يراجع كلّ ما تعلّم حتّى بدا له الخلط والفساد، وبانت له الفوضى الفكرية: لقد تابع السير ونهج نفسه سبيلاً أصبحت بعده معبّدة وممهّدة ومطروقة وسهلة، فابتدأ أولاً باطراح كلّ ما تعلّمه ونسيان كلّ ما تلقى من الكتب وحدّد لنفسه منهجاً جديداً وعرض لنا هذا المنهج». ولسنا بصدد التعليق وبيان وجود أصول يونانية متنوّعة في كتابات ديكرت، فما يهمنا بيان اللغة التي تحدّث بها عن الفيلسوف وموطن إشارات به<sup>[٢]</sup>.

وكتبت مجلّة «الحديث» السورية مقالة مهمّة لا تحمل اسم كاتبها، إلّا أنّنا يمكن أن نُنسبها على

[١]- حسين تقي أصفهاني: رينيه ديكرت مجلة العصور، القاهرة العدد الرابع المجلد الأول ص ٣١٠.

[٢]- المصدر السابق ص ٣١٠-٣١٢.

قدر لا بأس به من اليقين إلى إسماعيل أدهم وهو المفكر الحرّ الذي شارك بعدد من الدراسات في هذه المجلة، وهو يتحدّث في هذه المقالة عن مؤلفاته، ويرى أنّها انعكاس لمجريات حياته، فقد كان توافّقاً لكلّ جديد ميّالاً إلى الحرّيّة. ويتوقف أمام «المقال في المنهج» الذي يراه معبراً أصدق تعبير في الميدان الثقافيّ عن المطالب البورجوازيّة في ذلك العهد والذي كان يعبر يومئذ بوعي وجرأة لم يجسر عليها أحد تقريباً، مثل ديكرات في القرن السابع عشر؛ ولهذا يمكننا القول إنّ ديكرات من هذه الجهة وغيرها كان سابقاً لعصره أيضاً. ففي ذلك الوقت تجرّأ ديكرات على رفع صوته ليقول إنّّه بالرغم من كونه أحد رعايا الكنيسة المخلصين لا يسعه إلاّ أن يتبع في تفكيره وحياته الخطة الآتية: عدم قبول أيّ شيء كحقيقة إلاّ بعد التأكّد منه وتحكيم العقل لمعرفة «وهكذا استُبدل إيمان القرون الوسطى الساذج بالشكّ المستند إلى قاعدة وتحكيم العقل وسعى إلى إثبات أنّ هذا العقل متساوٍ طبيعياً عند كلّ الناس»<sup>[١]</sup>.

تحتوي رسالة ديكرات على إعلان حقوق العقل من جهة وإعلان المساواة -النظريّة بين الناس- بصفتهم مخلوقات يعقلون من جهة أخرى، ومن هنا يتضح أنّ فيها اتجاهاً ثورياً لا جدال فيه، لقد كان ديكرات أوّل من فسّر تطوّر الكون بنظريّة تناقض ما جاء في «سفر التكوين»؛ إذ قال إنّ الأرض والكواكب المختلفة تكوّنت كلّها بصورة طبيعيّة دون تدخل إلهي. يعتبر ديكرات وليد البورجوازيّة الحديثة والمعبر عنها في نظر الكاتب، وهو بالضرورة صاحب اتجاه عمليّ؛ لقد كان عنده فكرة إنسانيّة سامية جدّاً عن دور العلم، وكان رأيه دائماً أنّ كلّ نظريّة لا يمكن تطبيقها هي عديمة الفائدة؛ لذلك ما انفكّ يبحث ويفكر في كلّ أيّام حياته عن فلسفة عمليّة يتاح بها للإنسان متى عرف قوّة ومفعول كلّ عناصر الطبيعة أن يصبح سيّدها ومالكها بلا منازع»<sup>[٢]</sup>.

وتختلف صورة ديكرات هنا عن الصورة المعتادة للفيلسوف المثاليّ اللاهوتيّ وهذا ما يؤكّده الكاتب في قوله: «إنّ ديكرات ليس كما صورّه لنا بعض المعلّمين الرجعيّين، عالم استمدّ روحه وتفكيره من تعاليم القرون الوسطى، بل هو بالعكس قريب جدّاً من أكبر فلاسفة عصرنا الحاضر وأحسن ممثلي الفكر الحديث بالرسالة السامية التي خصّ بها العلم وبسعيه الناجح لإثبات حقوق العقل»<sup>[٣]</sup>.

وتشارك مجلة الرسالة مجلّات: الحديث، والمقتطف، وندوات الجامعة المصريّة في الاحتفال

[١]- انظر مجلة الحديث السورية العدد التاسع السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ الفيلسوف رينيه ديكرات : نظرة عامة على حياته وآرائه الفلسفية ص ١٤٨.

[٢]-المصدر السابق، ص ١٤٩.

[٣]- المصدر نفسه.

بذكرى «المقال في المنهج»، وذلك في يونيو ١٩٣٨ بدراسة للسيد أحمد محمد عيتاني عن «الطريقة العلمية أو القواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت»، وهي عرض تحليلي لأحد فصول «المقال»، وهي كما يقول صاحبها جزء من دراسة كاملة عن ديكارت وترجمة للمقال. يعرف الكاتب بديكارت، فهو أبو الفلسفة الحديثة وواضع أسسها وباني كيانها، ألم بجميع فروع الفلسفة، وترك لنا مؤلفات عديدة فيها. كلّها ذات قيمة فذة لما احتوت عليه من الحقائق العلمية والملاحظات الدقيقة والنظريات والآراء التي أحدثت هزة عنيفة في مجال العلم والفلسفة، فغيرت مجرى بحوثها وحملتها على الاتجاه إلى اتجاه جديد كان نتيجة لها<sup>[١]</sup>.

### خاتمة نقدية:

لقد مهدت تلك الجهود المشار إليها السبيل لأهم الدراسات الكلاسيكية عن ديكارت في العالم العربي، وخطت بها خطوات مهمة من أجل تقديم الديكارتية كاتجاه فلسفي حديث له مكانته في التفكير العربي المعاصر، وأدت إلى تدشين الديكارتية العربية التي أوضح معالمها عثمان أمين عندما جعل منها جزءاً مكوّناً للفكر العربي المعاصر مثلما جعلت جهود ابن رشد من الأرسطية معلماً من معالم المشائية في الفلسفة العربية الإسلامية، مع عدم التغافل عن اختلاف طبيعة وظروف وزمن كلّ منهما عن الآخر.

لكن لا بدّ في الختام من العودة إلى التساؤل عن الأثر المعرفي المترتب على حضور ديكارت في مصر والعلمين العربي والإسلامي، ومما لا شكّ فيه أنّ اختلاف النخب في هذين العالمين وفي مصر على وجه الخصوص، أدّى إلى إحداث فوضى معرفية لم تنته تداعياتها إلى يومنا الحاضر. فالنتيجة النهائية التي خلص إليها ديكارت في الميتافيزيقا هي الفهم الميكانيكي والهندسي المحض للعالم الطبيعي. وكان هذا ما أرادته، وهو الأمر نفسه الذي سيورثه إلى مجمل فلاسفة الحداثة من بعده، فقد أخذ هؤلاء عنه كلّ شيء يتصل بالعقل المحض والعقلانية المحضة الأمر الذي أدّى إلى نسيان البعد اللاهوتي في شخصيته باعتباره بعداً لا يعوّل عليه. وبطبيعة الحال فقد كان للعقلانية الديكارتية الأثر الكبير والحاسم على العقل العربي الحديث، حيث كانت النتيجة إطلاق سيرورة من العلمانيات المضطربة والرمادية منذ نهاية القرن التاسع عشر ولماً تتوقف بعد..

[١]- السيد أحمد محمد عيتاني: الطريقة العلمية والقواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه ديكارت. مجلة الرسالة. يونيو ١٩٣٨.

## المراجع والمصادر

١. إبراهيم بيومي مذكور: أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية، ط ٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٧.
٢. إبراهيم بيومي مذكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه.
٣. أبو الوفا التفتازاني: ابن عطاء الله السكندري، مكتبة الأنجلو المصرية، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٩.
٤. أبو الوفا التفتازاني: الإنسان والكون في الإسلام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٥.
٥. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩.
٦. أحمد سعيد الدمرداش: الحسن بن الهيثم، دار الكاتب العربي.
٧. أحمد عبد الحلیم عطية: هل ديكرات فيلسوف عربيّ مسلم؟ جريدة السياسة السودانية، ١٩ ديسمبر ١٩٨٩.
٨. ألكسندر كواريه: ثلاثة دروس في ديكرات ترجمة يوسف كرم، إشراف طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية.
٩. جميل صليبا: المعجم الفلسفي في جزئين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٧١.
١٠. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، ط ٣، بيروت، ١٩٨٣.
١١. حسين تقي أصفهاني: رينيه ديكرات مجلة العصور، القاهرة العدد الرابع المجلد الأول.
١٢. الخضيرى: كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس؟، مجلد ١، العدد الثالث، فبراير ١٩٤٦.
١٣. الخضيرى: هوامش ترجمة المقال في المنهج، ط ٤، هامش ٢.
١٤. زكي مبارك التصوّف والأخلاق عند الغزالي دار الشعب، القاهرة، ١٩٢٩.
١٥. زينب الخضيرى: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٨٦.
١٦. سلفادور غومث نوفالس: الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ترجمة: عثمان الكعك، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٧.
١٧. سليمان دنيا: مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، ط ٢، دار المعارف، القاهرة.
١٨. عثمان أمين: الجوانية ١٩٦٤.
١٩. عثمان أمين: الجوانية، دار القلم، القاهرة ١٩٦٤.
٢٠. عثمان أمين: رائد الفكر المصري. مكتبة نور - ٢٠٠٨.
٢١. عثمان أمين: شخصيات ومذاهب فلسفية- الأهلية للنشر والتوزيع - ط ١- القاهرة - ١٩٤٥.



٢٢. عثمان أمين: عرض التأمّلات في الفلسفة الأولى، مجلّة تراث الإنسانية، العدد الأوّل، المجلد الأوّل.
٢٣. مجلّة الحديث السوريّة العدد التاسع السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ الفيلسوف رينيه ديكارت: نظرة عامّة على حياته وآرائه الفلسفيّة.
٢٤. محمد إبراهيم الفيوميّ: الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل، الأنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٧٦.
٢٥. محمد ثابت الفندي: الغزالي، صحيفة جامعة القاهرة، العدد الثاني، ديسمبر ١٩٢٩.
٢٦. محمد شريف: الفكر الإسلاميّ منابعه وآثاره، ترجمة: أحمد شلبي، ط ٨، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، ١٩٨٦.
٢٧. محمد عزيز الحبابي: ورقات عن فلسفات إسلاميّة- دار توبقال للنشر- ١٩٨٨.
٢٨. محمّد مبارك: دراسات في الفكر العربيّ الإسلاميّ الوسيط «منهجية الشكّ بين الغزالي وديكارت» دائرة الشؤون الثقافيّة العامّة، وزارة الإعلام، بغداد، ١٩٨٦.
٢٩. محمّد مصطفى حلمي: تقديم ترجمة الخضير للمقال في المنهج، ط ٢، دار الكاتب العربيّ، القاهرة، ١٩٦٧.
٣٠. محمّد مصطفى حلمي: طه حسين مفكراً، مجلّة الفكر المعاصر، فبراير ١٩٦٦.
٣١. محمّد مصطفى حلمي: مقدّمة تحقيق كتاب أحمد حميد الدين الكرمانلي راحة العقل، دار الفكر العربيّ، ١٩٥٢، محمود الخضير: مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب، صحيفة جامعة القاهرة، العدد الثالث، يناير ١٩٣٠.
٣٢. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفيّ بين الغزالي وديكارت، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة.
٣٣. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلاميّة، دار المعارف، ط ٢، القاهرة، ١٩٦٧.
٣٤. من أفلاطون إلى ابن سينا، دار الأندلس، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣.
٣٥. مهدي فضل الله: فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- ط ٣- ١٩٩٦.
٣٦. موسى الموسوي: فلاسفة أوروبيّون من ديكارت إلى برجسون- دار المسيرة- بيروت - ط ١- ١٩٨٠.
٣٧. يوسف كرم وإبراهيم مذكور: دروس في تاريخ الفلسفة مطابع مذكور وأولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤.
٣٨. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف- القاهرة د. ت.
39. A. Glucksmann: Descartes Cest le Franse, essai, paris, Flammarion 1987.



# بحوث تأصيلية

يهدف هذا الباب إلى تفعيل المنهج التأصيلي في الفكر الإسلامي، عبر تظهير الدراسات والبحوث المعمّقة في حقل المعرفة الدينية والأخلاقية والفلسفية... كما يعتني بتقديم بحوث تأسيسية في الحضارة الإسلامية

الرؤية الكونية لإسلامية المعرفة

قراءة في تأصيلات العلامة الإمام محمّد باقر الصدر

أحمد عبد الله أبو زيد العاملي

# الرؤية الكونية لإسلامية المعرفة

## قراءة في تأصيلات العلامة الإمام محمد باقر الصدر

أحمد عبد الله أبو زيد العاملي [\*\*]

ينظر هذا البحث في إسلامية المعرفة من وجهة نظر المفكر الإسلامي الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي تميّز بقدرته قلّ نظيرها على التجديد في مختلف القضايا المرتبطة بالواقع العقائدي والفكري للإنسان المسلم في واقعنا المعاصر.

مهّد الباحث لدراسته بتقديم إضاءة إجمالية على موضوعين غالباً ما كانا محلّ غموض والتباس في الحقل المعرفي الإسلامي المعاصر وهما: إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم. وقد انتهى البحث إلى ضرورة التمييز بين هذين الموضوعين على أساس أنّ بحث إسلامية المعرفة يعني بشكل مباشر بالقضايا المرتبطة بالرؤية الكونية التي يحملها الإنسان المسلم في تفسيره للكون والحياة، ولا يُشكّل موضوع أسلمة العلوم إلا فرعاً من فروعها. وفي الوقت الذي تصبّ أسلمة العلوم اهتمامها على مجال البحث عن أصول إسلامية لما انتهى إليه الفكر الغربي في مجال العلوم الإنسانية، أو - بتعبير أكثر دقّة - على مجال عرض هذه المعطيات على الأسس المرتضاه إسلامياً، تركّز إسلامية المعرفة جلاً جهدها على تكوين نظرة فاحصة عن هذه الأسس وتقديم تصوّر واضح حول المنهج الذي يجب اعتماده من أجل التمكن من استخراج هذه الأصول.

«المحرّر»

يسعى هذا البحث إلى بيان عدّة مسائل:

الأولى: تحرير محلّ النزاع، والتمييز بين موضوعين مهمّين: إسلامية المعرفة القائمة بالدرجة الأولى على تقديم رؤية كونية حول العلاقة التي تحكم مثلث: المبدأ، الإنسان والطبيعة، وبين أسلمة العلوم التي يُمكن اعتبارها موضوعاً فرعياً بالنسبة إلى إسلامية المعرفة.

\*\* - باحث في الفكر الإسلامي وأستاذ في الحوزة العلمية - لبنان.

الثانية: استعراض الرؤية الكونية المتميزة التي بثها الإمام محمد باقر الصدر في مختلف كتبه ومحاضراته وموقع القرآن الكريم على هذه الخارطة، وبيان منهجه الفقهي الراقي القائم على ما بات يُعرف بـ (فقه النظرية)، وهذه كلها مباحث اعتبرها منظرو إسلامية المعرفة من صميم مباحثها. ويمكن اختزال نتائج هذا المجال بما بالآتي:

- ١ - تُعنى إسلامية المعرفة بالدرجة الأولى بتحديد رؤية (الأنا) الكونية بمعزل عن الآخر.
- ٢ - تُعنى إسلامية المعرفة بالدرجة الثانية بتحديد موقف (الأنا) من الآخر على ضوء الرؤية الكونية المتقدمة.

الثالثة: محاولة استنباط موقف الشهيد الصدر من أسلمة العلوم بالتحديد، حيث لاحظنا أنه فكك بين أربعة عناصر: المذهب، الأحكام (القانون)، المفاهيم والقيم، وأوضح أن وظيفة العلوم الرئيسية هي التفسير. وقد انتهينا على ضوء ذلك إلى عدّة نتائج:

- ١ - يجب أن تتجه أسلمة العلوم في الرتبة الأولى إلى اكتشاف المذهب في أيّ مجال تبحث فيه، وذلك عبر دراسة الأحكام وأخذ المفاهيم والقيم بعين الاعتبار أثناء عملية الاكتشاف والاستنباط.
- ٢ - أن الأفكار العلمية وإن كانت نابعة من قواعد فكرية عادةً - وهي التي يمكن أن تقابل ما يُعرف في أسلمة العلوم بـ (الباراديجم) - بحيث إذا كانت القاعدة فاسدة كانت الفكرة كذلك، إلا أنها في بعض الحالات غير مستنبطة من القاعدة استنباطاً، وإنما صيغت بنحو لا يُعارض القاعدة، وهذا لا يستلزم بطلانها.

٣ - أن الحديث عن علم إسلامي - علم اقتصاد إسلامي، علم اجتماع إسلامي، علم نفس إسلامي، علم تربية إسلامي - لا معنى له إلا في مجال اكتشاف المذهب الاقتصادي والاجتماعي والنفسي والتربوي؛ لأنّ الإسلام لا يُعنى بتقديم تفسير للواقع كما هو المفترض في وظيفة العلوم، وإنما يحدّد مذهبه ويرسم مفاهيمه وقيمه.

٤ - أننا إذا جوّزنا - لأيّ سبب من الأسباب - نسبة العلوم التفسيرية إلى الإسلام، فإنّ الحديث عن العلم يقع - برأي الشهيد الصدر - بعد استنباط المذهب الإسلامي وتطبيقه؛ لأنّ وظيفة العلم هي تقرير السبيل السليم لتطبيق المذهب، أو دراسة الخلل الحاصل في التطبيق بعد وقوعه.

٥ - أن الإسلام وإن نأى بنفسه عن اتخاذ موقف خاص في مجال العلوم التي لا تقوم على مذهب معين، من قبيل العلوم الطبيعية الصرفة وبعض العلوم الإنسانية ذات الصبغة الصناعية المعزولة عن قاعدة فكرية، إلا أنّ مشاركة المسلمين في سباق المعرفة تُكسب كيان الإسلام - الأمة - قيمةً حضاريةً خاصةً.

## الفصل الأول

### مدخل إلى إسلامية المعرفة وأسلمة العلوم

يأخذ هذا المقال على عاتقه بيان موقف الإمام محمد باقر الصدر من موضوع مهم شغل الساحة الفكرية الإسلامية في العقدين الأخيرين، وهو الموضوع الذي بات يُعرف بإسلامية - أو أسلمة - المعرفة.

وحيث إن تحرير محلّ النزاع وبيان هويّة المسألة المبحوث عنها أمرٌ ضروريٌّ لا محيص عنه - خاصة أن الموضوع المشار إليه لم يدخل بعدُ وبالحدّ الوافي في القاموس الثقافيّ للجمهور المسلم -، كان حريّاً بنا أن نقدّم لموضوعنا بمقدّمة موجزة تضعنا في أجواء البحث وبيئته، لنقف قبل أيّ شيء على أبرز مفاهيمه ومفاصله، الأمر الذي سيعيننا في مرحلة لاحقة على اكتشاف موقف الشهيد الصدر من هذا الموضوع المهمّ في مختلف مفاصله وجوانبه.

ثمّة أسباب عامّة متفق عليها تكاد تشكّل الإطار الواسع الذي ولدت في رحمها مسألة إسلامية المعرفة، وهي تتمثّل بشكل رئيس في الأزمة التي عاشها الإنسان المسلم إثر انسحاب الإسلام عن الساحة بعد هيمنة المستعمر الغربيّ على بلاد المسلمين، وهو الذي استولى بدايةً على مقدّرات المسلمين وثرواتهم، ثمّ ما لبث أن مارس هيمنته على فكرهم وثقافتهم، ليستغني في كثيرٍ من محطّات المرحلة المعاصرة عن الهيمنة العسكرية المباشرة، مكثفياً بالهيمنة الثقافية التي وجد أنّها تؤمّن له - على المدى الطويل - حاجاته السياسيّة والاقتصاديّة، وتحافظ له في الوقت نفسه على ماء وجهه وتعفيه من المساءلة أمام مفاهيم الديمقراطية التي غزا باسمها بلاد المسلمين.

ومن الطبيعي أن تكون لهذه الأزمة جذور أبعد من مرحلة الاستعمار، تبدأ - كما أرّخ لها البعض - بانفصام القيادة إلى فكريّة وسياسيّة<sup>[١]</sup> في القرون الهجرية الأولى، ولكنّ تفاقم هذه الأزمة ظلّ كُموّنيّاً إلى أن تعاظم بشكل جدّي بعدما شرّعت أبواب العالم الإسلاميّ أمام فكر الغرب وثقافته في أواسط القرن الثامن عشر الميلاديّ<sup>[٢]</sup>.

إثر تراجع الإسلام وانحساره عن الساحة وتقدّم الاستعمار على حسابه تنوّعت ردود فعل المسلمين تجاه هذا الواقع الجديد الذي كانت يبادقه تحركٌ بإرادة المستعمر، وإذا استثنينا من

[١] - عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، مجلة المسلم المعاصر، رجب، شعبان ورمضان ١٤٠٢ - العدد ٣١.

[٢] - راجع مثلاً: طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج: ١٣.

حديثنا الشريحة المتماهية مع الوضع الجديد المندمجة في بوتقته، فإنّ من الطبيعيّ - من ناحية سيكولوجية - أن يُقابل الرافضون لعملية الاندماج هَوْلَ الحملة بالانكفاء على ذاتهم والتشبّث بكلّ ما يرتبط بتراثهم ويعزّز وجودهم ويبرز هويّتهم، وهذا ما لم نزل نعايشه في ساحتنا الفكرية والثقافية إلى يومنا هذا.

إلاّ أنّ الساحة الإسلامية لم تخلُ من قادة كبار آمنوا برسالتهم الإسلامية ودافعوا عنها بيدهم وعقلهم، فتصدّى بعضهم لجنود المستعمر في ساحات الصراع العسكريّ، بينما تفرّغ آخرون لمقارعة الاستعمار في ساحة الفكر والمعرفة.

وتنامت بالتدرّج محاولات التحرّر من براثن المستعمر في المجالين السياسيّ والثقافيّ، ولمعت في الساحة الإسلامية شخصيات عدّة شكّلت بسلسلتها غير المنقطعة تياراً متميزاً عُرف بتيّار الإصلاح أو التجديد، الذي حمل ضمن أهمّ مرتكزاته لواء النهوض بواقع الأمة الإسلامية في المجالين السياسيّ والثقافيّ لترقى إلى المسؤولية التي فرضتها الأوضاع الجديدة.

ومن الضروريّ أن ننبه هنا إلى أنّ دعاة الإصلاح والتجديد - على اختلاف مدارسهم الفكرية وتنوعها - لم يتفقوا على المزوجة بين الجانبين السياسيّ والثقافيّ، بل تباينت وجهات النظر تجاه مسألة الحكم، فبينما تبنت بعضهم ضرورة الرقيّ بالإسلام إلى مرحلة الحكم ليمكن من الإشراف من موقع القوة على تطبيق دساتير الإسلام وتسييل مفاهيمه ونظريّاته في المجتمع الإسلاميّ، أولى آخرون اهتمامهم الكامل أو الأوفر بالنهوض بالفكر والثقافة والتربية، باعتبار أنّ الحكم لا يعدو كونه ثمرة من ثمار معايشة الإسلام في وعي المسلمين وعواطفهم في مرحلة سابقة. هذا إذا اكتفينا بهذين التيارين وأهمّلنا التيار الذي لا يعتقد أساساً بالإسلام منظومةً للحكم والإدارة، بل يقتصر دوره على التربية والتثقيف.

والذي يهمنّا من هذا التقديم أنّ المسلم الذي كُتبت له النجاة من الانزلاق مع التيار الاستعماريّ الجارف والسلامة من التماهي مع أطروحاته لم يسلم على كلّ حال من أزمة العجز التي عاشها وهو يواجه المارد الغربيّ بأطروحاته وثقافته الغازية، فتملّكه شعورُ العجز والإحباط والانكفاء. وبدل التفكير في سبل إعادة النهوض، توجّهت شرائحٌ من هذه الأمة إلى تعظيم التراث وتهويله في محاولة لتعويض الشعور بالعجز وردم هوة التكافؤ بينها وبين الثقافة الوافدة، فتعاظمت المشكلة من ناحية أخرى، واستحالت عثرةً في طريق المصلحين الذين كتب لهم أن يواجهوها لاحقاً خارج حلبة الصراع مع المستعمر.

ومع ذلك فإننا لا نريد أن نوحى خطأً بأن الاستعمار الغازي ينفرد في تحمّل مسؤولية تخلف المسلمين وانكفاء الإسلام عن ميادين الحياة؛ لأنّ مشكلة الانحسار هذه قد تُعزى - في جزء كبير منها، بل ربما الأكبر - إلى المسلمين أنفسهم، وإلى عوامل ضعفٍ داخليةٍ بمعزلٍ عن عنصر التدخّل الخارجي، ولكنّ الأزمة التي ولّدها الاستعمار قد هيّأت - على ما يبدو - الفرصة المؤاتية لمراجعة الحساب والتفكير في إعادة النهوض.

وفي نصّ يسجّل فيه تقسيمه الرباعي للمراحل التي عاشتها الأمة الإسلامية، يسجّل الدكتور فهمي جدعان تحفظه على الفكرة الأخيرة، رابطاً «الأزمة الحديثة العربية» بابن خلدون لا بمدافع نابليون، فيقول: «ومن شأن هذا التقدير أن يقرّ في الأذهان فكرة تبدو لي صادقة تماماً، وهي أنّ الأزمة الحديثة العربية تبدأ مع ابن خلدون بالذات، لا مع مدافع نابليون التي يقال عادة إنّها أيقظت مصر والعالم العربي من السبات العميق الذي كان يلفهما. والمبدأ النظري في هذه المسألة أنّ المراحل الثقافية الاجتماعية التي مرّ بها تاريخ الإسلام والعرب إلى عصرنا الراهن ترتدّ إلى أربع مراحل أساسية هي: ١ - مرحلة التنوير الديني وبناء الحضارة. ٢ - مرحلة التوقّف الحضاري والتوازن. ٣ - مرحلة اختلال التوازن والانحطاط. ٤ - مرحلة اليقظة والنهوض»<sup>[١]</sup>.

وقد احتلّت المرحلة الأولى برأيه القرون الهجرية الأربعة الأولى، وذلك مع ظهور الإسلام وتوسّع حضارته مع احتلال الآداب والفنون والعلوم الدينية والفقهية والكلامية والفلسفية والطبيعية مكانة مرموقة. وفي المرحلة الثانية التي يقف في قلبها الماوردي توقّف التوسّع الحضاري وبدأت فيها صورة الدنيا والآخرة مكتملة متوازنة أو مدعوة إلى الحفاظ على مركّب واضح من الاكتمال والتوازن. وفي المرحلة الثالثة التي تبدأ مع الغزالي تختلّ الصورة التي رسمها الماوردي وتبدأ الأمور - مع القرن السادس - بالاتجاه نحو الاضمحلال من خلال ركود الفعاليات الاجتماعية النشطة لصالح النزعات الصوفية المنعزلة عن العالم الخارجي. وتبدأ المرحلة الأخيرة مع ابن خلدون الذي وضع حدّاً لحالة الانحطاط الفكري الحضاري، وشكّل بدايةً لمرحلة الوعي الذي أصبح الهم الأكبر لمن جاء بعده. وقد تزامنت ظاهرة ابن خلدون مع استعمار الغرب للشرق الذي ولّد حالة من التوتّر الثقافي والعقليّ النامي باستمرار، والذي ما زال فيه البحث عن الذات وتحديد الهوية الشاغل الأكبر إلى أيامنا الراهنة.

ومع قطع النظر عن السبب الحقيقي الذي دقّ نواقيس النهضة، سواءً أكان داخلياً بفعل استيقاظ

[١] - فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام: ١٤ - ١٥.



المسلمين أنفسهم بأنفسهم، أم خارجياً بفعل حوافر خيول الغازي، أم مركباً من الاثنين، فإنَّ القرون الأخيرة شهدت - باتفاق الجميع - تحركاً نحو إعادة النهوض وتحديد الهوية.

وإذا بقينا مع المرحلة التي بدأ فيها احتكاك المسلمين بالحضارة الغربية الوافدة، فإنَّ بالإمكان تقسيمها - بحسب الدكتور علواني - إلى ثلاث مراحل<sup>(١)</sup>:

١ - مرحلة الصدمة الأولى والانبهار المباشر، وهي المرحلة التي زلزل فيها المسلمون عن مواقعهم الفكرية والثقافية، وفقدوا ثقتهم بفكرهم الإسلامي وثقافتهم الموروثة، وخيل لهم أنَّ الفكر الإسلامي عاجزٌ عن بناء حضارة.

٢ - مرحلة التقاط الأنفاس واستقرار النفوس، وهي التي بدأ المسلمون فيها بمراجعة مواقفهم والنظريات الغربية، حيث بدأ الإسلام ينفذ من جديد إلى العقول والقلوب المسلمة، فبرزت مقولات من قبيل: ديموقراطية الإسلام واشتراكيته، وحقوق العمال والمرأة في الإسلام... إلخ.

٣ - مرحلة الصحوة الإسلامية واكتشاف الذات والوعي بها. وهي المرحلة التي بدأت فيها الصحوة من كابوس الاستلاب الفكري والسياسي والاقتصادي، والتي تميّزت بتأكيداها على تميّز الإسلام عن الأنظمة الغربية التي كان المسلمون منبهرين بحضارتها.

### انبعاث أطروحة إسلامية المعرفة:

إنّنا وإن لم نكن بصدد التأريخ لولادة مصطلح (إسلامية المعرفة) أو (أسلمة المعرفة)، إلا أنّ من الواضح أنّ هذا المصطلح قد اقترن بنشأة المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي تبنّى هذه الأطروحة وروّج لها بشكل مركز، وأصدر بهذا الصدد ورقته المعروفة (إسلامية المعرفة.. المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات)، والتي أوضح من خلالها مبادئه وأهدافه وخطوات عمله. وقد ألقي الجزء الأكبر من مهمة صياغة هذا المشروع على عاتق الدكتور إسماعيل الفاروقي، ولا زالت صيغة إسلامية المعرفة بالصورة التي قدّمها الدكتور الفاروقي عام ١٩٨٢م - كما يعتقد بعض الباحثين - أقومّ الصياغات التي يمكن أن توجّه جهود إسلامية المعرفة<sup>(٢)</sup>، ومن هنا رأينا أنّ من المناسب اتّخاذها أساساً للمقارنة في دراستنا هذه.

[١]- راجع: طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة.. تشخيص ومقترحات علاج: ١٩ - ٢١.

[٢]- إبراهيم عبدالرحمن رجب، إسلامية المعرفة الماضي والحاضر والمستقبل تصوّر مطروح للحوار، مجلة المسلم المعاصر، رجب - شعبان - رمضان ١٤٢٢ - العدد ١٠٢: ١٣٠.

ولكن ليس من الإنصاف أن نعتبر انطلاقة المعهد العالمي انطلاقةً للفكرة نفسها؛ لأنه عبر في الحقيقة عن الخطوة العملية لحلم علاج الأمة من أمراضها، والتي عاشتها الحالة الإسلامية بشكل قوي منذ مطلع القرن العشرين، وتآصلت في النصف الثاني منه.

ومن هنا فإننا إذا ألقينا نظرة عابرة على الأعداد السبعينية لمجلة (المسلم المعاصر)، والتي ساهمت - بلا شك - في انبعاث فكرة المعهد العالمي، فنلاحظ حضور فكرة إسلامية المعرفة بمعنونها وإن غابت العناوين، هذا فضلاً عن حضورها بالعنوان بمقالاتها الثمانية<sup>[١]</sup>، ويكفي أن نلقي نظرة على الأعداد العشرة الأولى لنلاحظ مجموعة من العناوين المندرجة في هذا السياق.

وقد ذكر بعض من أرخ للفكرة أن كتابات السيد حسين نصر في أواخر الخمسينات اشتملت على أن كل معرفة ليست إسلامية يمكن أن تدمج في المنظور الإسلامي للعالم وتصبح إسلامية<sup>[٢]</sup>. وعلى كل حال، فقد كانت فكرة المعهد قد بدأت مع ثلثة من الشباب المسلم في الغرب، الذين جمعتهم وحدة الهم إلى التنادي لعقد ندوة موسعة في أوروبا عام ١٩٧٦م جمعتهم بثلاثين عالماً من علماء العالم الإسلامي المعروفين، وقد انبثق عن هذا اللقاء تأسيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي الذي لا زال فاعلاً في هذا المجال إلى يوم كتابة هذه السطور، وقد عقد المعهد مؤتمره الأول حول إسلامية المعرفة عام ١٩٨٢م في باكستان<sup>[٣]</sup>.

وقد تحدت الغاية المنشودة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال «العمل في المجال الفكري والثقافي الإسلامي، والمساهمة في إنماء المعرفة الإسلامية وإعادة بناء كيائها ومناهجها وإعطائها الأولوية التي تستحقها في هذه المرحلة كشرط ضروري مسبق لإنجاح الجهود الإسلامية في إعادة البناء ومتابعة المسيرة. والغاية تقديم تصورات متكاملة للمعرفة ومصادرها الإسلامية»<sup>[٤]</sup>.

وقد اختصر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ورقته التأسيسية المبادئ الأساسية التي يجب تفهمها وتمثلها ومراعاتها إطاراً ومنطلقاً وأساساً للفكر الإسلامي والمنهجية الإسلامية وللعمل والممارسة الإسلامية الحياتية: التوحيد، وحدة الخلق (النظام الكوني)، الخليقة، تسخير الخليقة

[١]- راجع مثلاً: محمود غازي، إسلامية المعرفة الفكر السياسي والدستوري، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الثاني، جمادى الأولى وجمادى الثانية ١٤٠٣ - العدد ٣٤.

[٢]- مسعود پدرام، أسلمة المعرفة في الغرب، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، بهمن ١٣٧٨، العدد ٥: ١٣٢.

[٣]- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات: ١٥ - ١٧.

[٤]- باختصار وتصرف من: عبدالحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة و إسلامية العلوم السياسية، المسلم المعاصر، رجب، شعبان ورمضان ١٤٠٢ - العدد ٣١: ٣٢.

للإنسان)، المعرفة ووحدة الحقيقة، وحدة الحياة (الأمانة الإلهية، الخلافة، الشمولية)، وحدة الإنسانية، تكامل الوحي والعقل، الشمولية في المنهج والوسائل<sup>[١]</sup>.

ثم لخص المعهد أهداف خطته بالآتي: توعية الأمة على الأزمة الفكرية؛ تحديد معالم العلاقة بين قصور الفكر الإسلامي وقصور منهجيته من ناحية، وبين غياب الأمة ومؤسساتها ونظمها وتخلّفها علمياً وثقافياً وحضارياً من ناحية ثانية، وبين ذلك القصور وبين ضعف الأمة وفشل جهودها في التحرر والتقدم من ناحية أخرى؛ نفهم طبيعة أزمة الفكر الإسلامي المعاصر وأسبابها وسبل مواجهتها؛ العمل على تجديد فكر الأمة وتجديد طاقاته وتطوير مناهجه؛ العمل على تأصيل شمولية المنهج الإسلامي في ميدان الدراسات الاجتماعية والإنسانية؛ تمكين الفكر الإسلامي من استيعاب التراث الإسلامي والعلوم الحديثة؛ تقديم الأبحاث والدراسات والكتب المنهجية بقصد إرساء أسس العلوم الاجتماعية والإنسانية الإسلامية؛ إعداد الكوادر العلمية اللازمة لريادة مجالات إسلامية المعرفة<sup>[٢]</sup>.

أمّا خطوات العمل اللازمة لتحقيق الأهداف المتقدمة فتتلخص بالآتي: التوعية، بلورة منطلقات الفكر الإسلامي ومفاهيمه ومناهجه، التمكّن من التراث وتمكين المثقف المسلم من أصول الفكر الإسلامي ونفائس التراث<sup>[٣]</sup>.

وقد تعرّضت أطروحة الفاروقي لنقد من قبل بعض الباحثين، وقد اعتمد أسلوب النقد الهازئ، وقد طرح تساؤل مفاده أنه هل هذه العملية هل هي أسلمة للمعرفة أم تغريب للإسلام؟ باعتبار أنّها - بالصورة التي قدّمت بها - قد أخذت بعيدة عن فكرة في غاية الأهمية، وهي أنّ إستمولوجية العلم الغربي هي التي صاغت العالم الحديث، في حين إنّه يجب على أيّ برنامج خاصّ بأسلمة المعرفة أن يراعي هذا الأمر الأساسي. وبعد التأكيد على بطلان القول بعدم اشتراك العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية، أكّد الناقد - الدكتور ضياء الدين سردار - على أنّ من المسلّم به أمور:

١ - أنّ الإدراك الحسي لا يعتبر مفهوماً حيادياً بقدر ما تخضع بنيته لكلّ من التصنيفات اللغوية ومواقف الملاحظين العقلية ومصالحهم.

٢ - أنّ التصنيفات التي نظّمت عن طريق التجربة وعرفت بدورها بوصفها تشريعات للحقيقة

[١]- المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة، خطة العمل، الانجازات: ٧٥-١١٧.

[٢]- م.ن، ١٢١-١٢٢.

[٣]- م.ن، ١٢٣-١٣٠.

وللشرعية تعكس قيم ومصالح مجموعات مختلفة في أوقات مختلفة من التاريخ.

٣ - لا يتلقى الإنسان الحقيقة بوصفها معطى غير مؤول، بل بوصفها شيئاً توسّطه أو بناه الباراديجم (النمط الفكري).

وبما أنه لا بدّ أن يخضع الباحث لهذا الباراديجم، فلا يكون لإنتاجه أيّ قيمة خارج إطاره، فكيف يُتاح للباحث المسلم أن يعمل خارج إطار هذا الباراديجم ويركّب علومه في الوقت نفسه مع علوم الباحثين الاجتماعيين الغربيين؟!<sup>[١]</sup> ولهذا اعتبر الدكتور محمد فاروق النبهان أنّ المعارف العلمية الغربية لا يمكن أن تكون أساساً لإنتاج معرفة إسلامية؛ لأنّها نشأت في ظلّ مجتمع غربيّ له ظروفه وبيئته وقيمه وحضارته الخاصة<sup>[٢]</sup>.

وقد لخصّ بعضهم هذه الباراديجمات بالآتي: (١) الدنيوية أو الإخلاق إلى الأرض. (٢) العقلانية المفرطة. (٣) عقدة استعلاء الغرب على بقية الأجناس. (٤) البراغماتية المطلقة واستبعاد الأخلاق. (٥) دراسة العلوم الاجتماعية على أساس العلوم الطبيعية<sup>[٣]</sup>.

كما تعرّضت هذه الأطروحة - وبعيداً عن الفاروقي نفسه - إلى نقد قسم اتجاهات أسلمة العلوم إلى ثلاثة اتجاهات:

**الاتجاه الأول:** وهو الاتجاه المعتدل وأخطر هذه الاتجاهات، والذي يدعو أصحابه إلى الاستعانة بالقواعد الفقهية والمنهجية الأصولية وتطبيقها في العلوم الاجتماعية وعرض نتائج العلوم الاجتماعية على علماء الدين، وإقامة جسر بينهما.

**الاتجاه الثاني:** اتّجاه يغلب عليه صفة السطحية والوصولية.

**الاتجاه الثالث:** وهو الاتجاه الذي تطرّف إلى الحدّ الذي دعا فيه إلى نقد التراث ومراجعة الدراسات التي بُنيت على القرآن والسنة وتجديدها، مع استبعاد مفاهيم الحقّ والباطل، والإيمان والكفر.

ثمّ حسب الناقد أنّ هذه الاتجاهات الثلاثة تتسم بسمة الاستعلاء على الكتاب والسنة، وتكمن خطورتها بأنّها توحى بأنّ الشريعة لم تتمّ، وأنّها تعتبر معاندةً للشرع ومضاهاة للشارع، إلى غير ذلك من مظاهر الخطورة<sup>[٤]</sup>.

[١]- ضياء الدين سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، الفكر العربي، مجلّة الفكر العربي، شتاء ١٩٩٤ - العدد ٧٥: ١١٣.

[٢]- محمد فاروق النبهان، أسلمة المعرفة، مجلّة التوحيد، شماره ٨٠: ١٤١.

[٣]- علي سيف النصر، الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، مجلّة المستقبل العربي، أبريل ١٩٩٣ - العدد ١٧٠: ١١٨ - ١١٩.

[٤]- أحمد إبراهيم خضر، حول ظاهرة أسلمة العلوم، مجلّة البيان، ربيع الأول ١٤٢١ - العدد ١٥١: ١٢٦ - ١٣١.

## ساحات التأصيل المعرفي والمشكلات التي ينبغي علاجها:

اعتبر بعض الباحثين أنّ من المشكلات الأساسية التي كان لها دورٌ بارزٌ في قطع شرايين الإمداد الفكريّ لشجرة المعرفة والشخصية الحضارية الإسلامية وبتز جذور النماء في أصولها: مشكلة علاقة العقل بالنقل، وترجع الفقه - المستند إلى عنصر النقل - على كرسى توليد المعرفة والثقافة الإسلامية وتقديم البدائل الحضارية الإسلامية للأمة في مواجهة أعدائها<sup>[١]</sup>. ولهذا جاء في اقتراح الدكتور أبو سليمان أن يكون العمل على ثلاثة محاور:

١ - تصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر الإسلاميّ.

٢ - إعادة رسم وفهم مجال المعرفة والاجتهاد ودور الفقيه في الصورة الجديدة للمعرفة، والترفة بين الاجتهاد والإفتاء في الفكر الإسلاميّ المعاصر.

٣ - إعادة بناء خطة منهج التربية والتعليم الإسلاميّ بحيث تنتهي ازدواجية المعرفة العقلية والاجتماعية والذبذبة القانونية، وازدواجية القيادة السياسية والفكرية<sup>[٢]</sup>.

ويمكننا ونحن نلاحظ أطروحات الدكتور العلواني على سبيل المثال - وهو أحد المشاركين الأساسيين في هذا المشروع - أنه وزّع مسؤولية التأصيل المعرفي على ساحتين<sup>[٣]</sup>:

الساحة الأولى: ساحة المنهج؛ فإنّ للمسلم منهجاً خاصاً في استقاء معارفه يختلف عن منهج الإنسان الغربيّ الذي ينطلق من الفروض ويصل إلى عقيدته عبر عملية الفرض والحذف. وقد اعتبر أنّ المسلم يمتلك مصدرين لاستقاء المعرفة:

الوحي: الشامل للقرآن والسنة؛ ففي الموارد التي حدّد فيها الوحي موقفه من مختلف الملقّات والموضوعات بشكل مباشر ليس للمسلم أن يستقلّ ويتنهج منهج الفرض والحذف الذي ينتهجه الغربي.

العقل: وهو المصدر المعرفي الذي يلي المصدر الأوّل في المساحات التي لم يحدّد فيها الوحي موقفه بشكل مباشر. وبطبيعة الحال ليس المراد استقلال العقل بالمصدرية في مقابل الوحي، بل

[١]- باختصار وتصرف من: عبد الحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، المسلم المعاصر، رجب، شعبان ورمضان ١٤٠٢ - العدد ٣١: ٢٤.

[٢]- باختصار وتصرف من: عبد الحميد أبو سليمان إسلامية المعرفة وإسلامية العلوم السياسية، المسلم المعاصر، رجب، شعبان ورمضان ١٤٠٢ - العدد ٣١: ٢٥.

[٣]- انظر: طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات علاج: ٢٩ - ٣٩.

الاحتكام إلى العقل في ممارسة الاجتهاد لتحديد الموقف الوحياني؛ ولهذا فالمجتهد ينسب رأيه الاجتهادي إلى الشريعة ويعتبر الموقف الذي خرج به معبراً عن موقفها.

الساحة الثانية: ساحات الملقّات؛ حيث إنّنا - بعد تحديدنا للمنهج - نواجه ملقّات كثيرة جداً وشائكة ساخنة يتوجّب علينا أن نقوم بتحديد الموقف منها، من قبيل معضلة العقل والنقل، السببية، التأويل، الجبر والاختيار، التقليد والاجتهاد...

وقد حدّد الدكتور العلواني في كتاب آخر له قواعد الإنتاج المعرفي في إطار إسلامية المعرفة ومنظورها، وهي: (١) إعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية القائمة على مقومات التصور الإسلامي الصحيح وخصائصه؛ (٢) إعادة فحص وتشكيل وبناء قواعد المنهجية الإسلامية على ضوء المنهجية المعرفية القرآنية؛ (٣) بناء منهج للتعامل مع القرآن باعتباره مصدراً للمنهج والشرعة والمعرفة؛ (٤) بناء منهج للتعامل مع السنّة النبوية المطهّرة بالاعتبار السابق؛ (٥) إعادة دراسة التراث الإسلامي وفهمه وقراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية تخرجنا من دائرة الرفض المطلق أو القبول المطلق أو الانتقاء العشوائي؛ (٦) بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر<sup>[١]</sup>.

وقد حضرت في كتابات الدكتور العلواني وغيره فكرةً تعتبر في صميم بحث إسلامية المعرفة، وهي فكرة (الجمع بين القراءتين). ويُقصد من القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. وتقوم فكرة الجمع بينهما على أنّ الكون يمثل كتاب الله تعالى الماديّ المجسّم، بينما القرآن الكريم هو الكتاب المنزل، وفي كلّ واحد من الكتابين مؤشّرات تهدي إلى الكتاب الآخر، ولهذا على الإنسان أن يقرأ في كتاب الكون ليهتدي إلى القرآن الكريم، ويقرأ في الكتاب الآخر - القرآن الكريم - ليهتدي إلى الكون. ويؤكّد أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة الجمع بين القراءتين، وأنّ التطوّر إذا كان في كتاب الكون وحده - كتطوّر الفراعنة مثلاً - فهو خطأ، وكذلك حال التطوّر في قراءة كتاب الوحي بمعزل عن الواقع وكتاب الكون<sup>[٢]</sup>.

ويستند هذا الفريق - أو يستشهد أو يأنس - إلى الآية الكريمة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾<sup>[٣]</sup>؛ إذ تدلّ على أمرين بقراءتين؛ ولكلّ منهما معناها المراد بها<sup>[٤]</sup>. ومن هنا عنّت إسلامية

[١]- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي: ١١٦ - ١٢١؛ طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية.. محاولات في بيان قواعد

المنهج التوحيدي للمعرفة: ١١٦ - ١١٨؛ طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الامس واليوم: ١٩ - ٢٧.

[٢]- طه جابر العلواني، مقدمة في إسلامية المعرفة: ٤٤ - ٦٨.

[٣]- سورة العلق: ١ - ٥.

[٤]- انظر: منصور محمد حسب النبي، إسلامية العلم و المعرفة منهج حضاري ثقافي لمستقبل البشرية، مجلة منبر الإسلام، السنة ٥٦،

جمادى الأولى ١٤١٨ - العدد ٥: ٦٧؛ طه جابر العلواني الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون: ١٤ - ٢٠.

المعرفة - في ما عنته - الربط بين الدين والعلم، بين الوحي والكون، بين الغيب والشهادة<sup>[١]</sup>.

## تنوع مصطلحات أم تنوع مفاهيم؟!

يقرّر الدكتور جمال الدين عطية أنه قد دارت مناقشات حول مختلف المصطلحات التي استخدمت في مجال إسلامية المعرفة:

- ١ - فعبّر بعض الباحثين بـ(الأسلمة) ترجمةً لكلمة (Islamization)، ويعبر هذا المصطلح - كما هو واضح من تركيبته اللغوية - عن حركة وعن عملية تغيير شيء من وضع إلى آخر.
- ٢ - بينما يتعمل بعض آخر كلمة (إسلامية) ترجمةً لكلمة (Islamism)، ويعبر هذا المصطلح عن حالة ثابتة يصل إليها الموضوع بحيث يصبح مذهباً.
- ٣ - التأصيل الإسلامي - أو التوجيه الإسلامي - للعلوم الاجتماعية، وهو المصطلح الذي درجت عليه جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ٤ - المدرسة الإسلامية، وهو المصطلح الذي فضّله الدكتور يوسف القرضاوي<sup>[٢]</sup>.

وقد عرّف التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية بأنه «تأسيس لتلك العلوم على ما يلائمها في الشريعة الإسلامية من أدلة نصية أو قواعد كلية أو اجتهادات مبنية عليها. وبذلك تستمد العلوم الاجتماعية أسسها ومنطقاتها من الشريعة الإسلامية، ولا تتعارض في تحليلاتها ونتائجها وتطبيقاتها مع الأحكام الشرعية، ولا يعني بذلك بطبيعة الحال أن تدخل العلوم الاجتماعية في إطار العلوم الشرعية، وإنما المهم ألا تتعارض معها»<sup>[٣]</sup>.

لكن هل تعتبر هذه المصطلحات عناوين مختلفة لمعنون واحد، أم أنّ تنوعها يعبر عن تنوع المعنونات والمفاهيم؟!

لسنا في هذا المقال بصدد الدخول بشكل مفصّل في هذا الموضوع، ولكنّه موضوع من الأهمية بمكان. ونحن نعقد هذه المقدمة أساساً لتحرير محلّ النزاع. ومن هنا نقول - على نحو الاختصار:

[١]- انظر: منصور محمد حسب النبي، إسلامية العلم و المعرفة منهج حضارى ثقافى لمستقبل البشرية، مجلة منبر الاسلام، السنة ٥٦، جمادى الأولى ١٤١٨ - العدد ٥: ٦٧.

[٢]- جمال الدين عطية، أسلمة العلوم، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٨ - العدد ٨٥: ١٨٢ - ١٨٣.

[٣]- حسن العمري، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر: ٤٨، نقلاً عن: إبراهيم عبد الرحمن رجب، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٦٣: ٥.

إننا إذا لاحظنا مختلف الكتابات التي تناولت الموضوع فسنواجه - بلا شك - تنوعاً في المفاهيم المطروحة، أو على الأقل: تنوعاً في مستوى الطموح، وليس الاختلاف اختلافاً في التعبير اللفظي فحسب. وإذا كان مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي هو المشروع الأساس في مجال إسلامية المعرفة، فإن الورقة التأسيسية التي أعلن من خلالها عن انطلاقة مشروعه لم تحدد بشكل كاف موقفها مما يمكن أن يختلط مع أصل المشروع، وهو مسألة أسلمة العلوم بالمعنى السلبي الذي يقع الإسلام فيه موقع المتأثر لا المؤثر.

ففي حين نلاحظ أن (إسلامية المعرفة) - بالمعنى الذي لخصناه سابقاً، والذي جاء في المشروع التأسيسي للمعهد العالمي - يعني أولاً بتجلية اقتدار الإسلام وشموليته وقدرته على قيادة الحياة من موقع القوي، نلاحظ أن (أسلمة العلوم) جاءت على لسان أحد أصحاب مشروع المعهد نفسه لتعبّر عن معنى أقل رونقاً مرتبطاً بالجانب الميداني أكثر من ارتباطه بالجانب النظيري؛ فقد عرف الدكتور إسماعيل الفاروقي - في مشاركته في المؤتمر الدولي الأول عن أسلمة العلوم المنعقد بإسلام آباد سنة ١٩٨٢ م - أسلمة العلوم بأنها «إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام.. وإعادة صياغة المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدمات والنتائج المتحصلة منها وتقييم الاستنتاجات التي انتهى إليها، وإعادة تحديد الأهداف، على أن يكون كل ذلك بطريقة تجعل فروع المعرفة المختلفة تثرى التصور الإسلامي وتخدم أهداف الإسلام»<sup>[١]</sup>.

وقد عرفت (أسلمة العلوم) أيضاً بأنها إقامة العلاقة الصحيحة بين الإلهي والإنساني في العلوم والمعارف وفق منهجية إسلامية رشيدة تلتزم معايير الوحي، وتتمثل مقاصده وقيمه وغاياته اعتماداً على كتاب الوحي وكتاب الكون<sup>[٢]</sup>.

وربما يلتئم مع هذا المعنى ما ورد في مشروع التأصيل الإسلامي للعلوم، الذي ينبغي حمله على معنى إخضاع هذه العلوم للأصول الإسلامية الثابتة، أي القرآن الكريم والسنة، لا على معنى ردّ هذه العلوم إلى أصولها الإسلامية؛ باعتبار أنه قد لا يكون لكثير منها أصل إسلامي<sup>[٣]</sup>.

صحيح أن أسلمة العلوم ليست - كما يقول الدكتور قرضاوي - تزييناً للكتاب بآية أو رواية<sup>[٤]</sup>، إلا

[١]- إسماعيل راجي فاروقي، أسلمة المعرفة، ترجمة فؤاد حمودة - عبد الوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، شوال، ذو القعدة و ذو الحجة ١٤٠٢ - العدد ٣٢: ١٤.

[٢]- أحمد فؤاد باشا، نحو إعداد الشباب المسلم لمواجهة التحديات العلمية والحضارية بالإسهام في أسلمة العلوم الكونية، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الثاني - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤٢١ - العدد ٩٧: ١٩.

[٣]- راجع باختصار: حسن العمري، إسلامية المعرفة عند السيد محمد باقر الصدر: ٤٩.

[٤]- يوسف القرضاوي، أسلمة العلوم، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٨ - العدد ٨٥: ١٨٣ - ١٨٢.



أنها لا تعبر - بالمعاني الأخيرة - عن مستوى القوة الذي تجلّى في الورقة الأساسية للمعهد العالمي، بل لا تعدو كونها لازماً من لوازم المشروع أو تجلياً من تجلياته، ولا تعبر عن سعة الطرح وقوته.

ومقصودنا من هذا التمييز هو أننا إذا بقينا مع إسلامية المعرفة بالمعنى الواسع الذي لخصناه في بداية هذا المقال، فقد تكون «إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام» أو «إقامة العلاقة الصحيحة بين الإلهي والإنساني في العلوم وفق منهجية إسلامية» أو «التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية» خطوة من خطوات المشروع أو مظهرًا من مظاهره، ولكنها لا تعبر - في نهاية المطاف - عن سعة الأطروحة وشموليتها، ولا تعكس مركز القوة المتجلي فيها، فتكون إسلامية المعرفة أكثر أصالة من أسلمة العلوم وتأصيلها، ولعل الضيق المنعكس في تعريف (أسلمة العلوم) ناجم عن ضيق مفهوم (العلم) وعدم شموله لكل ما تشمله (المعرفة) الواردة في تعريف (إسلامية المعرفة).

هذا إذا قطعنا النظر فعلاً عن الموقف من (أسلمة العلوم) نفسها؛ فقد نتبى المعنى الواسع لإسلامية المعرفة ونرفض المعنيين الأخيرين لأسلمة العلوم، ولا ملازمة بين الأمرين؛ لأنهما لا يعبران عن لازمين من لوازم المشروع بالمعنى المنطقي للكلمة، وهذا بحث لا يسعنا الدخول فيها في هذه العجالة.

إذًا، نكاد نميل إلى أن أسلمة العلوم إن لم تكن مبينةً لإسلامية المعرفة، فإنها تعبر عن خطوة ميدانية من خطواتها وفرع من فروعها، ولا تعبر عن شمولية طرحها. إن إسلامية المعرفة تُعنى بالدرجة الأولى بالأنا بعيداً عن الآخر، بخلاف أسلمة العلوم التي تركز بشكل رئيس على صورة الآخر في عين الأنا، أو كيف تبدو الأنا بلباس الآخر.

## الفصل الثاني

### إسلامية المعرفة عند الإمام محمد باقر الصدر

#### مشروعية البحث:

قبل تحديد موقف الإمام محمد باقر الصدر من إسلامية المعرفة، علينا بدايةً أن نجيب عن تساؤل قد يطرأ على ذهن القارئ، وهو السؤال عن معنى هذا التحديد أساساً؛ إذ لو كانت إسلامية المعرفة قد انطلقت في أوائل الثمانينات، أي بعد استشهاد الصدر سنة ١٩٨٠م، فما هو مبرر البحث عن موقفه من مسألة تأخر ظهورها عنه زمانياً؟

ولسنا بحاجة هنا إلى الإطالة في تبرير خطوتنا هذه؛ لأنّ المشاريع الفكرية لا تولد بصورة دفعية بحيث يُمكن التأريخ لها بنحو حدّي، وإذا كان بإمكاننا تحديد التأريخ الدقي لمشروع إسلامية المعرفة باعتباره مشروعاً تمّ الإعلان عنه في مكان وزمان محدّدين، إلا أنّ الفكرة التي جاء المشروع ليعبر عنها قد سبقته بولادتها التدريجية، وقد كانت - ابتداءً من الخمسينات على أقلّ تقدير - حاضرة في وجدان الحركات الإسلامية بمختلف أطرافها وانتماءاتها وممثّلة أحد همومها.

وعلى هذا الأساس، لم يكن من الغريب أن يكون الشهيد الصدر قد تعرّض في كتاباته ومختلف آثاره لجوانب هذه الفكرة بعيداً عن إطارها التنظيمي الذي ولد مع الإعلان عن مشروع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالذات سنة ١٩٨٢م.

إضافةً إلى أنّ فكر الشهيد الصدر الإبداعي - بطبيعته - فكرٌ سابقٌ لزمانه في كثيرٍ من مجالاته، بحيث قد يعيش همماً لم تعشه الأمة في زمانه، وإنّما استيقظت عليه لاحقاً.

#### المرحلة التي ينتمي إليها الشهيد الصدر:

إنّ من المنطقي أن يتأخّر جوابنا عن سؤال المرحلة التي ينتمي إليها الشهيد الصدر إلى آخر البحث، وذلك ريثما تتبين لنا معالم أطروحته. لكن بإمكاننا أن نمّنع أنفسنا استثناءً منطقياً ونستعجل الخطى معتمدين على التصوّرات الأولية التي يمتلكها معظم المثقّفين العرب حول فكر الشهيد الصدر ونضاله.

ومن هنا، فإنّنا إذا بقينا مع التقسيم الثلاثي الذي اقترحه الدكتور العلواني، فلن نكابد العناء قبل أن نصنّف الشهيد الصدر ضمن المرحلة الثالثة التي تلت مرحلة استقرار النفوس وبروز جانب

المقارنة بين الإسلام والغرب، وهي مرحلة الصحة واكتشاف الذات والوعي بها.

ويكفينا في هذا الصدد أن نلاحظ ضمير الجمع المتصل الذي صدر به الشهيد الصدر عددًا من مشاريعه التي لخصها في كلمة واحدة تكاد تكون غائبة عن ذهنية قارئه، وهي تعبير (كتابنا) الذي جاء في مقدمة كتابه (فلسفتنا)<sup>[١]</sup>. وقد شمل (كتابنا) مشروع (فلسفتنا) و(اقتصادنا)، وكذلك مشروع (مجتمعنا) الذي جاء التبشر به في (فلسفتنا) و(اقتصادنا)<sup>[٢]</sup>، وربما (رسالتنا) الذي ظهر في فترة متاخمة وبصورة مقالات متفرقة في مجلة (الأضواء) عام ١٩٦٠م. وتعكس هذه العناوين - بما تعبر عنه من معنونات - محتوى المرحلة الثالثة بشكل واضح، وهو كسر طوق الاستلاب واستعادة الهوية السلبية. وهذا بالتحديد ما جعل الشهيد الصدر يحلّ في تونس بعد القرآن الكريم بوصفه قائدًا أيديولوجيًا<sup>[٣]</sup>.

### مهمة البحث وطابعه وأسئلته:

١ - على أساس ما تقدّم سنقوم - مراعاةً لمحدودية الفرصة المتاحة لهذه الأوراق - بتحديد مهمتنا باستنطاق تراث الشهيد الصدر استهداءً بالمفاصل الأساسية لأطروحة إسلامية المعرفة بالصيغة التي وردت في إعلان المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وبالتالي فإننا لن نخوض في كافة زوايا البحث الوارد في أطروحة المعهد إلا لممّا، لا لأنّ المعهد يحتكر حقّ النطق باسم الأطروحة، بل لأنه المروج الأساس لها من ناحية، ولضيق الفرصة من ناحية أخرى.

٢ - أمّا طابع البحث: فلكثرته ما وقفنا عليه في تراث الشهيد الصدر ممّا يرتبط بالموضوع - حتّى يُمكن تصنيف مجلّد كامل في هذا الصدد - فإنّ طابع البحث سيكون استشرافيًا، ولن نمارس فيه التحليل وعرض مختلف وجهات النظر؛ لأنّ مساحة البحث لا تكفي فعلاً لتلخيص رؤى الشهيد الصدر فضلًا عن تحليلها.

إضافةً إلى أنّنا سنحدّد مهمتنا في عرض رؤى الشهيد الصدر والمنهج الذي قدّمه، دون أن نقدّم دراسة تحليلية في المنهج والمادة على حدّ سواء؛ فالهدف إذاً هو عرض المنهج لا دراسته.

إطالة على نظرة الشهيد الصدر الكونية إلى ثالث: المبدأ، الإنسان والطبيعة يقرّر الشهيد الصدر في تمهيد (فلسفتنا) أنّ دراسة أيّ مبدأ من المبادئ تبدأ بدراسة ما يقوم عليه من عقيدة عامّة

[١]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ص ٦١.

[٢]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ١٨٠، ٣٠٤، ٤٣٦؛ محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥.

[٣]- محمّد عبد الباقي الهرماسي، الإسلام الاحتجاجي في تونس، ضمن كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي: ٢٥٨.

عن الحياة والكون وطريقة فهمهما؛ لأنّ مفاهيم كلّ مبدأ عن الحياة والكون تشكّل البنية الأساسيّة لكيان ذلك المبدأ<sup>[١]</sup>.

ومن هنا فإنّنا سنحاول في ما يأتي تلخيص أهمّ مفاصل عقيدته في الحياة والكون وطريقته في فهمهما، وذلك ضمن نقاط نحاول فيها التأمّر بنصوصه وطريقته في عرض هذه الرؤى:

### طبيعة الإنسان هي أساس المشكلة

يعتقد الشهيد الصدر أنّ من أهمّ ظواهر الكون ظاهرة الاختيار لدى الإنسان؛ فهو كائنٌ مختارٌ هادفٌ يعمل من أجل هدف يتوخّى تحقيقه بذلك العمل، وترتبط مواقفه العمليّة بأهداف يعيها ويتصرّف بموجبها، وهذا يفترض ضمناً أنّه في مواقفه العمليّة هذه ليس مسيراً وفق قانون طبيعيّ صارم؛ لأنّ ذلك خُلف كونه هادفاً يعمل من أجل هدف يعيش في داخله، والترابط بين المواقف العمليّة والأهداف هو القانون الذي ينظّم ظاهرة الاختيار لدى الإنسان.

أمّا كيف ينشأ الهدف؟ فإنّ كلّ إنسان يحدّد أهدافه وفقاً لما تتطلبه مصلحته وذاته من حاجات، وهي حاجات تحددها البيئة والظروف الموضوعيّة التي تحيط به، والتي تحركه عن طريق الإثارة والإيحاء بتبني أهداف معيّنة، وهذه الإثارة ترتبط بإدراك الإنسان لما يكمن في موقف عمليّ معيّن من مصالح يدرك الفرد أنّها مصالح له بالذات.

وقد اعتبر الشهيد الصدر أنّ هذه المصالح على قسمين: مصالح على المدى القصير تعود بالنفع غالباً على الفرد الهادف العامل نفسه، ومصالح على المدى الطويل تعود بالنفع على الجماعة، وكثيراً ما تتعارض مصالح الفرد ومصالح الجماعة. ثمّ فرّع على ذلك حقيقتين في غاية الأهميّة:

الأولى: أنّ الإنسان لا يتحرّك غالباً من أجل المصلحة لقيمتها الإيجابية، بل بقدر ما تحقّق له من نفع خاصّ.

الثانية: أنّ خلق الظروف الموضوعيّة لضمان تحرك الإنسان وفق مصالح الجماعة شرط ضروريّ لاستقرار الحياة ونجاحها على المدى الطويل.

هنا بالتحديد بات بإمكاننا تحديد المشكلة التي يواجهها الإنسان في هذه الحياة، وهي مشكلة التناقض الذي يواجهه بين ما تفرضه سنّة الحياة واستقرارها من سلوك موضوعيّ واهتمام بمصالح

[١] - محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ص ٦١

الجماعة، وبين ما تدعو إليه نوازع الفرد واهتمامه بشخصه من سلوك ذاتي واهتمام بالمنافع الآتية الشخصية<sup>[١]</sup>.

### النبوة هي الحل الذي يقدمه الدين :

بعد أن أشرنا بإيجاز إلى أصل المشكلة، فإن من الطبيعي أن نتجه إلى الحديث عن الحل الذي يضعه الإسلام؛ إذ لا بد من صيغة تحل هذا التناقض وتخلق تلك الظروف الموضوعية التي تدعو إلى تحرك الإنسان وفق مصالح الجماعة، وتتمثل هذه الصيغة في النبوة بوصفها القانون الذي وضع رباناً لحل هذه المشكلة، وذلك من خلال تحويل مصالح الجماعة والمصالح الكبرى إلى مصالح للفرد على مداه الطويل، ويحقق ذلك عن طريق إشعار الإنسان بالامتداد بعد الموت، وبذلك تعود مصالح الجماعة لمصالح للفرد نفسه على هذا المدى الطويل<sup>[٢]</sup>.

وقد اعتبر الشهيد الصدر في (اقتصادنا) أن الدين هو صاحب الدور الأساس في حل المشكلة الاجتماعية، وذلك عن طريق تجنيد الدافع الذاتي لحساب المصلحة العامة. فما دامت الفطرة هي أساس الدوافع الذاتية التي نبعت منها المشكلة، فلا بد أن تكون قد جهزت بإمكانات لحل المشكلة أيضاً؛ لئلا يشد الإنسان عن سائر الكائنات التي زودت فطرتها جميعاً بالإمكانات التي تسوق كل كائن إلى كماله الخاص. وليست تلك الإمكانات التي تملكها الفطرة الإنسانية لحل المشكلة إلا غريزة التدبّر والاستعداد الطبيعي لربط الحياة بالدين وصوغها في إطاره العام. ومن هنا كانت الفطرة تملّي على الإنسان دوافعه الذاتية التي تنبع منها المشكلة الاجتماعية الكبرى في حياة الإنسان (مشكلة التناقض بين تلك الدوافع والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الإنساني)، ولكنها في الوقت نفسه تزوده بإمكانية حل المشكلة عن طريق الميل الطبيعي إلى التدبّر، وتحكيم الدين في الحياة بالشكل الذي يوفق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية، وهذا الدين الذي فطرت الإنسانية عليه يتميز بكونه ديناً قيماً على الحياة وقادراً على التحكم فيها وعلى صياغتها في إطاره العام<sup>[٣]</sup>.

ويقول الشهيد الصدر في موضع آخر إنه لكي يكون التنظيم الاجتماعي بمستوى يمكنه من حل المشكلة والحد من الدوافع الخاصة وحماية المصالح الموضوعية للمجتمع فلا بد أن يُربط بجهة

[١]- محمّد باقر الصدر، موجز في أصول الدين: ص ٦٩ - ٧١.

[٢]- م.ن ص ٧١.

[٣]- محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ص ٣٥٧ - ٣٦٠.

قادرة على تكييف الدوافع الخاصّة وتطويرها بشكل يتّفق مع المصلحة الاجتماعيّة، وهذه الجهة لا يمكن أن تتمثّل إلّا في الدين<sup>[١]</sup>.

وبالنظر إلى الموضوع من زاوية أخرى سنلاحظ أنّ الشهيد الصدر قد اعتبر في مواضع أخرى من كتبه أنّ صيغة الحلّ هذه تتألف من عنصرين:

العنصر الأوّل: هو النظرية المتمثّلة في المعاد يوم القيامة.

العنصر الثاني: عبارة عن ممارسة تربويّة معيّنة للإنسان على أساس تلك النظرية.

ومن هنا اعتبر النبوة والمعاد واجهتين لصيغة واحدة يتمثّل فيها الحلّ الوحيد لذلك التناقض الشامل في حياة الإنسان، وتشكّل الشرط الأساس لتنمية ظاهرة الاختيار وتطويرها في خدمة المصالح الحقيقيّة للإنسان<sup>[٢]</sup>.

### العنصر الأوّل: النظرية المتمثّلة في المعاد يوم القيامة:

أمّا في ما يرتبط بالعنصر الأوّل فبإمكاننا الاستفادة ممّا صدر به الشهيد الصدر كتابه (فلسفتنا) عندما تناول بالحديث المشكلة التي تشغل بال الإنسان المسلم في الوقت الراهن، وهي مشكلة النظام الاجتماعيّ التي تتلخّص في محاولة تحديد النظام الذي يصلح للإنسانيّة وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة<sup>[٣]</sup>، وقدّم تفسيراً للمشكلات العديدة التي تواجه الحلّ الذي تقدّمت بها المذاهب الفكرية المعاصرة (الرأسمالية والشيوعية). ثمّ قام بتوضيح جوهر الحلّ الذي وضعه الإسلام، مقررّاً أنّه لو كان الإنسان في هذا الكوكب من صنع قوّة مُدبّرة مهيمنة عالمة بأسراره وخفائيه وقائمة على تنظيمه وتوجيهه، فمن الطبيعيّ أن يخضع في توجيهه وتكيف حياته لتلك القوّة الخالقة. وإذا كانت حياتنا بداية حياة خالدة تنبثق عنها، فمن الطبيعيّ أن تنظّم الحياة الحاضرة بما هي بداية الشوط لحياة لا فناء فيها، وتقام على أسس القيم المعنويّة والماديّة معاً.

ومن هنا اعتبر الشهيد الصدر أنّ مسألة الإيمان بالله وانبثاق الحياة عنه ليست مسألة فكريّة خالصة منسلخة عن الحياة ليصحّ فصلها عنها، بل هي مسألة تتّصل بالعقل والقلب والحياة جميعاً<sup>[٤]</sup>؛ ولهذا انتهى - بعد سجال مع الرأسمالية والشيوعية حول حلولهما المقترحة - إلى أنّ

[١]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ٩٣ - ٩٥.

[٢]- محمّد باقر الصدر، موجز في أصول الدين: ٧١.

[٣]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ١٩.

[٤]- م.ن: ٢٧ - ٢٨.

السبيل الوحيد لانتقال الإنسان من مشكلة التصادم الماديّ هي تطوير المفهوم الماديّ للإنسان عن الحياة بعد أن كان السبب وراء ما ضجّت به الحياة البشريّة من أنواع الشقاء وألوان المآسي هو النظرة الماديّة إلى الحياة وإقامة المصلحة الشخصية مقياساً لكلّ فعّالية ونشاط، فجعل الإسلام الإنسان يؤمن بأنّ حياته منبثقة عن مبدأ مطلق الكمال، وأنها إعدادٌ له إلى عالم لا عناء فيه، ونصّب له مقياساً خُلقيّاً جديداً في كلّ خطواته وأدواره متمثلاً برضى الله تعالى<sup>[١]</sup>.

ولكي يوحد الدين بين المقياس الفطريّ للعمل والحياة (حبّ الذات) وبين المقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة ليضمن السعادة والرفاه والعدالة (وهو المقياس الذي تتوازن فيه مفاهيم القيم الفرديّة والاجتماعيّة)، كان لا بدّ من التأكيد على مفهومين هما: الفهم المعنويّ للحياة: أي تركيز التفسير الواقعيّ للحياة وإشاعة فهمها في لونها الصحيح كمقدّمة تمهيدية إلى حياة أخرويّة. والتربية الخُلقيّة للنفس: أي التعمّد بتربية أخلاقيّة خاصّة تعنى بتغذية الإنسان روحياً وتنمية العواطف الإنسانيّة والمشاعر الخُلقيّة فيه. ومن هنا خلص الشهيد الصدر إلى أنّ «الميزة الأساسيّة للنظام الإسلاميّ تتمثل في ما يركز عليه من فهم معنويّ للحياة، وإحساس خُلقيّ بها»<sup>[٢]</sup>، وقد أعاد التأكيد على هذه الأفكار في كتاب (المدرسة الإسلاميّة)<sup>[٣]</sup>.

### العنصر الثاني: حكومة الأنبياء وتربية الإنسان على أساس نظرية المعاد والحياة الأخرى:

عندما نتقل إلى الحديث عن العنصر الثاني يمكننا استحضار أفكاره المبتوثة في مختلف آثاره لنكمل رسم هذه اللوحة، وهذا ما يقودنا إلى الحديث عن مجموعة من النقاط:

النقطة الأولى: تحديد نظرة الإنسان إلى الكون: بين ثلاثيّة الصيغة ورباعيّتها:

إنّ من الأصول الموضوعيّة لهذا البحث الإيمان بوجود خالق لهذا الكون، وبهذا يخرج الحديث عن استدلالات الشهيد الصدر على الباري تعالى عن مديات هذه الأوراق التي تبدأ رحلتها خارج هذا الإطار.

يتعرّض الشهيد الصدر في محاضراته حول أئمة أهل البيت عليهم السلام لفكرة تأسيسيّة بإمكاننا وضعها في قاعدة الهرم المعرفيّ الذي بناه، وهي ترتبط بنظرة الإنسان إلى هذا الكون؛ حيث قرّر أنّ الإنسان يُمكن أن ينظر إلى الكون بإحدى نظرتين، وسنقوم بعكس ترتيب هاتين النظرتين:

[١]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٥٢، ٥٤.

[٢]- م.ن: ٥٥ - ٥٨.

[٣]- محمّد باقر الصدر، المدرسة الإسلاميّة: ٧٠ وما بعد.

**النظرة الأولى:** أن ينظر إلى الكون بوصفه أصيلاً فيه، وهذا يستدعي أن يتصرّف بعيداً عن أيّ مسؤوليّة يُمكن أن تنشأ من جهة أصيلة، وبهذا سيعيش بعيداً عن المساءلة التي قد تفرضها تلك الجهة.

**النظرة الثانية:** أن ينظر إلى الكون بوصفه مملكةً مليكٍ مقتدرٍ يُراقب من وراء الستار. وتستتبع هذه النظرة عدّة أمور:

**أولاً:** أن يدرك الإنسان ويشعر أنّه ليس أصيلاً في هذا الكون، وأنّ دوره فيه هو دور الخليفة لا الأصيل، وأنّ عليه أن يقوم بأعباء الأمانة.

**ثانياً:** أن يتصرّف الخليفة وفق رغبات المستخلف ويستوحي أوامره منه ويكون رهن أمره.

**ثالثاً:** أن يتصرّف تصرفاً من يترقّب يوم الحساب؛ لأنّ المسؤوليّة تستلزم حساباً وعقاباً.

**رابعاً:** أن يعيش - تبعاً لإيمانه بالحساب والعقاب - الأهداف الكبيرة التي تتجاوز وجوده المحدود.

**خامساً:** أن يعيش - تبعاً لمعايشته الأهداف الكبيرة - القيم الخُلقيّة ويتعامل مع محيطه على أساسها<sup>[١]</sup>.

لقد أعاد الشهيد الصدر صياغة هذه الفكرة التي عرضها في محاضراته حول أئمة أهل البيت (في محاضراته حول عناصر المجتمع في القرآن الكريم؛ حيث تحدّث عن ضرورة تحديد العناصر التي يتكوّن منها المجتمع، ليتسنى لنا بعد ذلك دراسة طبيعة العلاقة القائمة بينها. وقد انتهى إلى وجود ثلاثة عناصر: الإنسان، الطبيعة والعلاقة القائمة التي تحكم هذه العناصر.

هنا يقف الشهيد الصدر عند الطرف الثالث المتمثّل بالعلاقة، مفترضاً أنّ الصيغة التي تصاغ فيها هذه العلاقة تارةً تكون ثلاثيّة وأخرى رباعيّة. وقد عمد هنا إلى العنصر الثاني في المجتمع المتمثّل بالإنسان وفكّكه إلى (الأنا) و (الآخر)؛ لأنّ أصل المشكلة التي نحن بصدد معالجتها إنّما نشأت من تضارب المصالح الذاتيّة للفرد مع المصالح الفرديّة للفرد الآخر أو المجموعيّة للمجتمع، وبالتالي فمن المنطقيّ أن نعمد إلى عنصر الإنسان ونفكّكه إلى (الإنسان) و (الإنسان الآخر)، دون حاجة إلى تفكيك هذه العنصر بعدد أفراد الإنسان؛ لأنّنا لا نتحدّث عن تضارب مصلحة الإنسان مع مصالح فردٍ آخر بعينه، وإنّما المشكلة مع نوع الآخر مع قطع النظر عن أفراد.

[١]- محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت (ودورهم في تحصيل الرسالة الإسلامية: ١٣٠ - ١٣٥).



الصيغة الثلاثية للعلاقة: وهي الصيغة التي تنظّم علاقة الإنسان بالإنسان الآخر وبالطبيعة؛ فهي علاقة ممتدة بين ثلاثة عناصر.

الصيغة الرباعية للعلاقة: وهي الصيغة التي تفترض إلى جانب هذه العناصر الثلاثة عنصراً رابعاً متعالياً عن المجتمع نفسه، ولكن المجتمع مرتبط به في الوقت نفسه، وهذا الطرف الرابع هو المبدأ المفيض لهذا الكون.

ومن الطبيعي أن تُصاغ أهداف الإنسان التي تحركه في دائرة اختياره وفق الصيغة التي يختارها عن الكون والحياة، وهذا ما يشكل مدخلاً لمعالجة النقاط الآتية<sup>[١]</sup>.

**النقطة الثانية: ضرورة كون منبع الحلول أعلى من منشأ المشكلة (المثل الأعلى الحقيقي):**

إنّ من البديهيّ - على ضوء ما وصلنا إليه - أن لا تكون الجهة التي بيدها الحلّ جزءاً بنفسها من المشكلة ذاتها، وهذا أمرٌ بديهيٌّ وفي غاية الوضوح، وهو ما سجّله الشهيد الصدر في مقال له حول (مفهوم تاريخي للإنسانية) حيث قال: «وهنا يصبح من الضروريّ قيام حكومة تحافظ على وحدة المجتمع وتماسكه، وتقف في وجه الاتجاه الجديد إلى الصراع والنزاع، ولا يمكن أن تنبثق هذه الحكومة الهادية من نفس المجتمع الإنساني؛ لأنّ مصدر المشكلة لا يمكن أن يضع لها الحلّ. وهكذا يجيء دور حكومة الأنبياء بوصفها العلاج الوحيد للمشكلة»<sup>[٢]</sup>.

وهذا ما ينقلنا إلى فكرة أخرى يطرحها الشهيد الصدر في محاضراته حول سنن التاريخ؛ حيث يقرّر أنّ لدينا ثلاثة أنواع من المنايع - أو المثل العليا - التي يُمكن أن يستمدّ منها الإنسان قيمه ومثله، وهي على التوالي: المثل الأعلى المنخفض، المثل الأعلى المحدود، والمثل الأعلى الحقيقيّ.

ويقصد الشهيد الصدر من الأوّل: المثل الأعلى الذي يستمدّ تصوّره من الواقع نفسه ويكون منتزِعاً من الواقع الذي تعيشه الجماعة البشرية<sup>[٣]</sup>. ومن الثاني: المثل الأعلى المنتزع من طموح الأمة وتطلّعها إلى مستقبلها المحدود<sup>[٤]</sup>، ومن الثالث: المثل الأعلى المطلق غير المحدود الذي يرتفع - على الرغم من وجوده العينيّ - عن الواقع الماديّ<sup>[٥]</sup>.

وبينما يواجه الاستمداد من المثل العليا المنخفضة والمحدودة مصيراً قاتماً لا مجال للتعرّض

[١]- انظر: محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٠٦ - ١٠٩.

[٢]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ٨٩.

[٣]- محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٢١.

[٤]- م.ن: ١٣٢.

[٥]- م.ن: ١٤٠.

لتفاصيله هنا<sup>[١]</sup>، نجد أنّ المثل الأعلى الحقيقيّ يمتاز بأنّه يمدّ الإنسان بقدرتين على التغيير: كميّة من ناحية مقدار الحركة تجاه هذا المثل، وكيفية من ناحية إزكاء الارتباط بهذا المثل المطلق شعورَ المسؤولية لدى الإنسان المرتبط به<sup>[٢]</sup>.

**النقطة الثالثة:** انصباب عمليّة التربية والتغيير على الفكر والإرادة ودور المشاعر:

إذا اتّضح الدور الذي يلعبه الدين في اتّكائه على الفطرة من أجل حلّ المشكلة الاجتماعية التي تولّدها الفطرة نفسها، فسيكون من الطبيعيّ أن يتركز الحلّ عند الشهيد الصدر في ما عبّر عنه بـ (المحتوى الداخليّ للإنسان) الذي اعتبره الأساس في التغيير الاجتماعيّ<sup>[٣]</sup>، وهو مصطلح أخذ من اهتمامه حيّزاً واسعاً في مختلف كتاباته، ولهذا نجده حاضرًا لديه في (فلسفتنا)<sup>[٤]</sup> و (المدرسة الإسلامية)<sup>[٥]</sup> و (المدرسة القرآنية)<sup>[٦]</sup> وفي محاضراته حول أهل البيت<sup>[٧]</sup> ومختلف مقالاته<sup>[٨]</sup>. وقد عبّر في محاضراته الأخيرة حول سنن التاريخ بأنّ هذا المحتوى مكوّن من فكر وإرادة<sup>[٩]</sup>، بينما عبّر في مقالات سابقة له حول أسس الدستور الإسلاميّ بالأفكار والمشاعر<sup>[١٠]</sup>، ربما لأنّ المشاعر هي وقود الإرادة ومصدر تموينها.

وعلى هذا الأساس فإنّ تربية المرّيّ - أو المثل الأعلى الحقيقيّ - للإنسان تقوم على أساس صقل فكره وشحن إرادته ومشاعره. وستأتي مزيد إشارات لقيام الدعوة الإسلامية على العاطفة لدى حديثنا عن خصائص النظام التربويّ الذي وضعه المثل الأعلى الحقيقيّ للإنسان.

**النقطة الرابعة:** استدعاء التربية هيمنة المرّيّ على المرّيّ:

بعد هذا يقرّر الشهيد الصدر في محاضراته حول أئمة أهل البيت أنّ الإسلام قد جاء بالدرجة الأولى لتربية الإنسان، لا لتعليمه وثقيقه، وهذا يستدعي أن يكون المرّيّ مهيمناً على الإنسان المرّيّ؛ لأنّ باب التربية - بحسب الصدر - هو «باب الهيمنة» التي كلّما اتّسع نطاقها كانت أنجح وأجدي.

[١]- محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١٢٧ وما بعد.

[٢]- م.ن: ١٤٤ - ١٤٥.

[٣]- م.ن: ١١٦.

[٤]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٥١، ٥٢.

[٥]- محمّد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية: ٧١.

[٦]- محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ٦٢، ٩٢، ١١٥...

[٧]- محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت (ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية: ١٣٤).

[٨]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ٩٨، ٢٧٨.

[٩]- محمّد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: ١١٦.

[١٠]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ٢٧٨.

وحيث إنّ النظرة إلى الإنسان يجب أن تكون بوصفه فرداً من هذا المجتمع، فهذا يتطلب أن تُمارَس الهيمنة على العلاقات الاجتماعية، وذلك من خلال ترزّم الرسالة للمجتمع من خلال الجهة التي تمثلها<sup>[١]</sup>.

أمّا مظاهر هذه الهيمنة، فهذا ما أوضحه الشهيد الصدر بكلمة مختصرة في تمهيد كتابه (فلسفتنا) عندما تحدّث عن وظيفة الدولة الإسلامية التي تأخذ على عاتقها مهمّة هذه الهيمنة؛ فقد اختصر الشهيد الصدر هذه المظاهر بقوله: «الدولة الإسلامية لها وظيفتان: إحداها تربية الإنسان على القاعدة الفكرية وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها، والأخرى مراقبته من خارج وإرجاعه إلى القاعدة إذا انحرف عنها عملياً»<sup>[٢]</sup>.

فوظيفة الدولة تتلخّص إذًا في التربية والمراقبة، وهما العنصران اللذان تناولهما الشهيد الصدر في محاضراته حول أهل البيت تحت عنوان (تعميق الرسالة) و (القضاء على الانحراف)<sup>[٣]</sup>، وقد أسس لهما بشكل أعمق وممنهج في كرّاس (خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) عندما تحدّث عن خطّي الخلافة والشهادة.

أ- خطّ الخلافة في الإنسان: فبعد تأكّيده على أنّ استخلاف الله تعالى للإنسان الذي ورد الحديث عنه في القرآن الكريم يطال كلّ ما للمستخلف من شؤون ومنها الطبيعة، يؤكّد الشهيد الصدر في الكرّاس المذكور على أنّ هذا الاستخلاف يعني عدّة أمور عبّر عنها بـ (ركائز خطّ الخلافة):

أولاً: انتماء البشريّة كلّها إلى محور واحد، وهو المستخلف.

ثانياً: إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس العبوديّة المخلصة لله تعالى.

ثالثاً: تجسّد روح الأخوة العامّة في كلّ العلاقات الاجتماعية بعد استواء بني البشر في علاقتهم بالجهة الأصيلة.

رابعاً: أنّ الأمانة - التي هي استئمان - تستدعي من المستخلف أن يتصرّف على ضوء المسؤوليات التي تفرضها تبعيته للجهة المستخلفة.

ثمّ ختم بأنّ حركة الإنسان المحدود لما كانت باتّجاه المبدأ المطلق تعالى، فهذا يعني أنّه في

[١]- محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت (ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية: ١٣٥ - ١٣٧.

[٢]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٦٠.

[٣]- محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت، ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية: ١٩١ - ١٩٢.

حركة دائمة نحو هذا المطلق، وخلص إلى أنّ على الجماعة التي تتحمّل مسؤوليّة الخلافة أن توفّر لهذه الحركة الكادحة والمستمرّة الشروط الموضوعيّة لنموّها، كما عليها أن تصيغ العلاقات الاجتماعيّة على أساس ركائز الخلافة التي تحدّثنا عنها<sup>[١]</sup>.

**ب - خطّ الشهادة:** وإذا كان استخلاف الجماعة البشريّة يفتح الباب أمام الإنسان للتنبّك عن خطّ المسؤوليّة المرسوم له، فقد وضع الله تعالى خطّاً آخر أطلق عليه اسم (خطّ الشهادة)، وهو يتمثّل في التدخل الرّباني من أجل صيانة الإنسان عن الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة. ويتمثّل دور الشهادة في الركائز العامّة الآتية:

أولاً: استيعاب الرسالة السماويّة والحفاظ عليها.

ثانياً: الإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة وتوجيهه في ما يرتبط بهذه الممارسة.

ثالثاً: التدخل لمقاومة الانحراف وإنقاذ المسيرة من الضلال.

وسجّل الشهيد الصدر بعض التفاصيل المرتبطة بالتميز بين الأصناف الثلاثة - الشهداء، الأئمّة، المرجعيّة- لا مجال لذكرها حالياً<sup>[٢]</sup>.

### انسحاب الصيغة الرباعيّة لعلاقات المجتمع على تقويم العمل:

ويمكّننا - تمييزاً للبحث - أن نشير إلى موضوع طرحه الشهيد الصدر في أبحاثه ممّا يمكن عدّه مترتباً على تبني الصيغة الرباعيّة للعلاقة الحاكمة على عناصر المجتمع؛ حيث تفضي بنا هذه الرؤية إلى الاعتقاد بأنّ الأعمال التي يقوم بها الإنسان تستمدّ قيمتها من دوافعها لا منافعها؛ لأنّ الإسلام يؤمن بأنّ الجانب الموضوعي من التعايش الاجتماعيّ وحياة الناس يعتبر صورةً عن حقيقة أعمق وأخطر تعيش في داخل الإنسان، فقبل أن يهتمّ بصناعة علاقات اجتماعيّة بين الناس ذات منافع وفوائد في الحقل الاجتماعيّ، فإنّه يهتمّ بصناعة إنسان نظيف، ويستهدف قبل كلّ شيء تكوين محتواه الداخليّ والروحيّ وفقاً لمفهومه.

وفي هذا الضوء الإسلاميّ قد يكون العمل الضئيل التافه في مظهره الاجتماعيّ أرفع وأسمى من عمل جبار يدويّ له التاريخ، وبهذا يفتح الإسلام السبيل أمام أيّ فرد - مهما كانت إمكاناته وقدرته على النفع الاجتماعيّ والعمل النافع - للارتقاء إلى أسمى درجة في سلّم النفس البشريّة ومراحل كمالها الروحيّ، ويفرض على المجتمع أن يُقيّم تقديراته للأشخاص على مقدار ما تكشف عنه

[١] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٢٨ - ١٣٤.

[٢] - م.ن: ١٣٥ - ١٤٠.

الأعمال من أرسدة روحية ونفسية، لا على المظاهر الخلافة الخاوية مهما بدت عظيمة<sup>[١]</sup>.

### كلمة حول قناة التربية (الوحي):

لكي نأخذ صورة أكثر وضوحاً حول هذه العلاقة يتوجب علينا أن نحلل العناصر الثلاثة للتجربة الإسلامية كما يقررها الشهيد الصدر، وهي على التوالي: المربي، التنظيم التي يتكفل تحقيق التربية، وحقل هذا التنظيم المتمثل في الأمة<sup>[٢]</sup>.

ونحن لن نتناول طبيعة الحال الحديث عن المربي بوصفه مربيًا، بل سنتحدث في الواقع عن قناة التربية التي تتيح للدولة الإسلامية تربية الإنسان، وهي المتمثلة في الوحي.

يعتبر الشهيد الصدر أنّ الوحي الذي يتمثل في اتصال خاص بين الإنسان وبين الله يعدّ ضرورة من ضرورات تخليد الإنسان على وجه الأرض، وأنّ الله تعالى قد أودع الإنسان الاستعداد الكامن والأرضية الصالحة لإفاضة هذه الموهبة من الله سبحانه وتعالى ضمن شرائط وظروف موضوعية وذاتية معينة.

وفي هذا الصدد قرّر الشهيد الصدر حقيقة ترتبط بطبيعة الإنسان؛ حيث اعتبر أنّ الإنسان خلق حسياً أكثر منه عقلياً، بمعنى أنّه يتفاعل مع حسّه أكثر ممّا يتفاعل مع عقله، ولهذا حتّى لو آمن بالنظريات إيماناً عقلياً، إلا أنّها لا تهضه ولا تحركه عادةً إلا في حدود ضيقة جداً. وهذا بخلاف الحسّ الذي يمتلك تأثيراً أقوى وأكد على تحريك الإنسان. ولهذا - يقول الشهيد الصدر - كان الإنسان على طول الخطّ في تاريخ المعرفة البشرية أكثر ارتباطاً بمحسوساته من معقولاته، ومن هنا قرن إثبات أيّ دين بالمعجزة.

إذاً، بحسب طبيعة الإنسان وجهازه المعرفي فإنّ الحسّ هو المؤثّر الأوّل فيه والمربي الأوّل له، ثمّ يأتي العقل من بعده في المرتبة الثانية. ويتفرّع على ذلك أنّه لكي يُربّى الإنسان على أهداف السماء، فإنّه لا بدّ من أن يُربّى على أساس الحسّ. ولكي يتحقّق ذلك فلا بدّ من أن يمتلك الإنسان حسّاً يدرك به القيم والمثل والمفاهيم والتضحية في سبيلها إدراكاً حسياً لا إدراكاً نظرياً، وقد عبّر الشهيد الصدر عن هذا الحسّ بـ (الاستعداد الكامن)، الأمر الذي يجعلنا نعتقد أنّه لا يقصد من الحسّ الظاهري، بل إمّا الباطني وإمّا الأعمّ منهما. وهنا بالتحديد يأتي الحديث عن جانب من جوانب الوحي، علماً أنّ الشهيد الصدر أشار إلى وجود جوانب أخرى لم يتطرق إليها.

[١]- محمّد باقر الصدر، العمل الصالح في القرآن: ٣٣٩ - ٣٤٤.

[٢]- محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية: ١٣٨.

بعد ذلك يؤكد الشهيد الصدر على أنّ هذا الكلام لا يعني أنّ هذا الحسّ متوفّر لدى كلّ إنسان بشكله الفعليّ، شأنه في ذلك شأن أيّ قدرة أو قابليّة خاصّة تتفاوت بين شخص وآخر، بل إنّ هذه القدرة والقابليّة تخرج إلى مرحلة الفعلية عند أشخاص معيّنين - هم الأنبياء - بحيث يصبحون بدورهم تجسيداً خارجياً لهذه المثل، ويلعبون من خلال ذلك دور المربيّ الحسيّ لسائر الناس.

ومن هنا ننتهي إلى أنّ القابليّة الحسيّة لإدراك المثل والقيم تكون في بعض الأشخاص في أعلى درجاتها بحيث يتصلون بها ويعيشونها إلى أبعد مدى، وهذا الاتصال هو عبارة أخرى عن تلقّي الوحي، ثمّ يتحوّلون أنفسهم إلى مصدر حسيّ يزوّد الناس الآخرين بهذه القيم والمثل من خلال تجسيدها والتمثل بها، وهو ما يعبر عنه الشهيد الصدر باستئزال المثل والقيم إلى مستوى الحسّ<sup>[١]</sup>.

### علاقة الإنسان المربيّ بالمبدأ والإنسان والطبيعة (أركان الصيغة الرباعية)

ذكرنا سابقاً أنّ المجتمع يتكوّن من ثلاثة عناصر: الإنسان، الطبيعة والعلاقة الحاكمة في هذا المجتمع، وذكرنا أيضاً أنّ لهذه العلاقة صيغتين: رباعية تتألف من الإنسان الفرد والفرد الآخر والطبيعة والمبدأ، وثلاثية تستبعد العنصر الأخير، وهو المبدأ. ومن الطبيعي أن تتلوّن علاقات الإنسان بلون الصيغة التي يختارها في دائرة الاختيار الممنوح إليه بقتضى طبعه. ومن هنا فإننا سنشير - وبشكل مقتضب جداً - إلى علاقة الإنسان - أحد الأركان الأربعة للصيغة الرباعية - بسائر أركان هذه الصيغة.

#### أ - علاقة الإنسان بالمبدأ:

وقد تقدّم معنا - أثناء الحديث عن دور الخلافة - أنّ الإنسان المؤمن بالمبدأ (الله تعالى) يتعامل معه معاملة الفرع للأصل، ومعاملة المتلقّي للمُلقّي، وهو ما لن نتوقّف عنده كثيراً.

#### ب - علاقة الإنسان بأخيه الإنسان والحاجة إلى الحكومة:

يعتقد الشهيد الصدر أنّ مدارك النوع الإنسانيّ - بوصفه نوعاً - لم تعطّ له دفعةً واحدة، وإنّما تنمو وتتكامل خلال التجربة التي تخوضها الإنسانية عبر آلاف السنين، فإذا تناولنا الإنسان في بداية شوطه التجريبيّ، فمن الطبيعي أن تتحدّد دوافعه وتصوراته بما تملّيه عليه الفطرة المشتملة على قوّة موجهة له تهديه إلى استخدام الطبيعة لمصالحه والانتفاع بكلّ ما حوله. ومن هنا ينبثق التفكير الاجتماعيّ عند الإنسان باعتبار إمكان انتفاعه بأخيه الإنسان، ولمّا كان هذا الشعور متبادلاً بين

[١] - محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت، ودورهم في تحصيل الرسالة الإسلامية: ٦٦ - ٧٧.

أفراد الإنسان، حينئذ يتكوّن المجتمع الإنسانيّ على أساس هذا الشعور النابع من الفطرة، وبذلك يكون المجتمع فطرياً.

لكن بعد أن تستمرّ الإنسانيّة وتواصل تجاربها تصبح نفس القوّة الفطريّة التي كانت توحى إلى الناس بالاجتماع والتعاون (حبّ الذات) سبباً في إثارة النزاع والصراع، فيصرف الإنسان إمكاناته التي يمتاز بها على الأفراد الآخرين في سبيل مصالحه الخاصّة، وفي النهاية تدفعه إلى استخدام الأفراد الآخرين لتحقيق تلك المصالح. ومن هنا تنبع الحاجة إلى قيام حكومة تحافظ على وحدة المجتمع وتماسكه، وتقف في وجه الاتجاه الجديد إلى الصراع والنزاع<sup>[١]</sup>.

ولم يعد صعباً أن نحدّد - على ضوء رؤى الشهيد الصدر المتقدّمة - أنّ ما يُمكنه أن يتحكّم بهذه العلاقات السلبية ويخمد نارها هو ما تقدّم معنا حول نظرة الإنسان إلى الكون - وبالتالي إلى أخيه الإنسان - نظرة الخليفة الذي يملي عليه موقعه بوصفه خليفةً أن يتصرّف مع كافّة أفراد جنسه الذين يشترك معهم في الخلافة على أساس الأخوّة.

وللشهاد الصدر في هذا المجال كثير من الأفكار المرتبطة بالجانب الاقتصاديّ، وهو خارجٌ عن محلّ الكلام.

### ج - علاقة الإنسان بالطبيعة (إلباس الأرض إطار السماء):

من الموضوعات المهمّة التي يقرّها الشهيد الصدر في مقدّمة الطبعة الثانية من كتابه الشهير (اقتصادنا): حديثه عن (نظرة الإنسان المسلم إلى الأرض من منظار السماء)؛ فقد اعتبر أنّه نتيجة لشعور الإنسان المسلم بتحديد داخليّ يقوم على أساس أخلاقيّ لصالح الجماعة التي يعيش ضمنها، لذلك فإنّه يحسّ بارتباط عميق بالجماعة التي ينتسب إليها وانسجام بينه وبينها بدلاً عن فكرة الصراع التي سيطرت على الفكر الأوروبيّ الحديث.

وبعد أن يؤكّد على أنّ نظرة إنسان العالم الإسلاميّ إلى السماء قبل الأرض يمكن أن تؤدّي إلى موقف سلبيّ تجاه الأرض وما في الأرض من ثروات وخيرات يتمثّل في الزهد أو القناعة أو الكسل إذا فصلت الأرض عن السماء، لكنه يرى بأنّه إذا ألبست الأرض إطار السماء وأعطى العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحوّل تلك النظرة الغيبيّة لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محرّكة وقوّة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع المستوى الاقتصاديّ. خاصّةً إذا أخذنا بعين الاعتبار الدور الإيجابيّ الذي يُمكن أن يلعبه الإحساس بالجماعة والارتباط بها؛ حيث

[١] - محمّد باقر الصدر، ومضات: ٨٨ - ٨٩.

يُمكن أن يساهم في تعبئة طاقات الأمة الإسلامية للمعركة ضدّ التخلف إذا أعطي للمعركة شعاراً يلتقي مع ذلك الإحساس، كشعار الجهاد في سبيل الحفاظ على كيان الأمة وبقائها، فيكون إعداد القوى - بما فيها القوى الاقتصادية التي يمثلها مستوى الإنتاج - جزءاً من معركة الأمة وجهادها للاحتفاظ بوجودها وسيادتها.

وفي النهاية يؤكد الشهيد الصدر على فكرة في غاية الأهمية، وهي أنّ اتجاه إنسان العالم الإسلامي إلى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل استسلامه للقدر واتكاله على الظروف والفرص وشعوره بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع، بل إنّ هذا الاتجاه لديه يعبر في الحقيقة عن مبدأ خلافة الإنسان في الأرض، فهو يميل بطبيعته إلى إدراك موقفه في الأرض باعتباره خليفة لله، ولمفهوم الخلافة هذا - والذي تناولناه سابقاً - عظيم دور في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته التي تجعل منه خليفة السيّد المطلق في الكون، خاصّة إذا لاحظنا أنّ الأخذ بالإسلام أساساً للتنظيم العامّ يتيح للإنسان أن يقيم حياته كلّها - بجانبها الروحي والاجتماعي - على أساس واحد؛ لأنّ الإسلام يمتدّ إلى كلا الجانبين.

ويتهيئ الشهيد الصدر من هذا إلى أنّ «إلباس الأرض إطار السماء يفجر في الإنسان المسلم طاقاته ويشير إمكاناته»<sup>[١]</sup>، وهو ما أعاد التأكيد عليه في (الإسلام يقود الحياة)<sup>[٢]</sup>، ويفرّع رؤيته إلى الاقتصاد الإسلامي على هذه الرؤية، وهو ما لا مجال إلى بحثه في هذه العجالة.

### خصائص المنهج التربوي (الرسالة) والمهمة الرئيسة للاجتهد الإسلامي

لقد خلف الشهيد الصدر العديد من النصوص التي تناول فيها خصائص الرسالة الإسلامية. وتنشأ الحاجة إلى الإشارة إلى هذه الخصائص من أنّ النظر إليها من هذا المنظور - الآتي - يساهم بدرجة كبيرة في إكمال الصورة التي رسمناها إلى الآن حول ما قدّمه الإسلام في حلّ مشكلات الإنسان. وسنقوم في ما يلي باستعراض أهمّ هذه الخصائص، متحرّرين من التنظيم الذي جاء في كلمات الشهيد الصدر في مواضع متعدّدة وبصيغ متعدّدة، تختلف من حيث الكلية والجزئية ومن حيث اللحاظ، الأمر الذي سيترك تشويشاً لا مفرّ منه.

يعتقد الشهيد الصدر بشكل عام أنّ كلّ دعوة ذات رسالة تحتاج إلى مجموعة من المقومات الروحية، وقد عدّ من أهمّها:

١ - المقوم العقائديّ التقديسيّ: فبمقدار ما يرسخ هذا الطابع التقديسيّ اليقينيّ في نفوس الدعاة

[١] - محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣١ - ٣٤.

[٢] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٩٢.



تزداد اندفاعاتهم وتتضاعف طاقاتهم. ومن الواضح أنّ هذا المقوم متوفّر في الرسالة الإسلامية؛ لأنّها ليست نتيجة اجتهاد معيّن بحيث تكون عرضةً للخطأ أو حصيلة تجارب محدودة قد لا تصوّر الواقع تصويراً كاملاً، وإنّما هي الرسالة الخاتمة التي اصطفها الله سبحانه للإنسانية.

٢ - الأمل؛ إذ لو فقدت الدعوة أملها في الفوز والنجاح، فقدت وجودها ومعناها الحقيقيّ.

٣ - الجدليّة بين الدافع الذاتيّ والدافع المثاليّ. ويحلّ الإسلام هذه المشكلة من خلال إقناع المسلم بأنّ الإخلاص لهذه الرسالة والدعوة إليها والتضحية في سبيلها مكسب شخصيّ قبل أن يكون مكسباً مثاليّاً أو اجتماعياً<sup>[١]</sup>.

وفي مقام تحليله لعناصر النظام الإسلاميّ يستعرض الشهيد الصدر العناصر الأربعة الآتية:

١ - المحتوى التشريعيّ للنظام الإسلاميّ: وهو أحكام الشريعة الإسلامية التي عالجت تنظيم حياة الإنسان.

٢ - الواضع للنظام: وهو الله تعالى؛ لأنّنا بوصفنا مسلمين نؤمن بأنّ المحتوى التشريعيّ المستمدّ من الكتاب والسنة كلّ نزل عن طريق الوحي على خاتم النبيّين.

٣ - الهدف من النظام الإسلاميّ: وهو التربية الشاملة للإنسانية في كلّ مجالات حياتها ونشاطها.

٤ - الصياغة القانونيّة للنظام الإسلاميّ: وهذه الصياغة هي العمليّة التي يتحمّلها الفقه الإسلاميّ مسؤوليّتها ويمارسها فقهاء الإسلام عن طريق استنباطهم لأحكام الشريعة الإسلامية من الكتاب والسنة.

وحيث إنّ الهدف هو الذي يحدّد نوعيّة المحتوى التشريعيّ، والواضع هو الذي يحدّد الهدف، فإنّنا حين ندرس خصائص النظام الإسلاميّ ومزاياه بوصفه نظاماً دينياً يجب أن ندرسها من خلال هذه العناصر وترابطها ونوعيّة تأثير كلّ واحد منها على الآخر<sup>[٢]</sup>.

ونكتفي في ما يلي بالإشارة إلى مجموعة من الخصائص التي وردت في كلمات الشهيد الصدر:

### خصائص الرسالة والنظام:

١ - استيعاب المشرّع لكلّ الخبرات<sup>[٣]</sup>.

٢ - قدرة النظام الإسلاميّ على إنشاء القيم الخلقية: إذ - كما رأينا - فإنّ النظام الإسلاميّ يربّي

[١]- محمّد باقر الصدر، رسالتنا: ١٥ - ١٨.

[٢]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ١٠٥ - ١٠٦.

[٣]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ١٠٦.

الفرد المسلم على النظرة الدينية إلى الحياة والكون، ويدرك الإنسان في هذه النظرة الدينية أنه يسير على خطّ طويل لا يحدّه الموت، وأنّ الموت ليس إلّا انتقالاً من مرحلة معيّنة في هذا الخطّ إلى مرحلة أخرى أوسع أفقاً وأرحب مجالاً وأطول بقاءً. وحين يزرع التنظيم الاجتماعيّ البذور الأخلاقية في نفوس الأفراد ويجعل من القيم الخلقية قوى فعّالة في سلوكهم وحياتهم، يحصل من ناحية على ضمانات ذاتية للتنفيذ والإجراء نابعة من شعور الفرد بالمسؤولية الأخلاقية، ويستطيع من ناحية أخرى أن يتسامى بالفرد تدريجاً ويفجّر كلّ طاقات الخير فيه، ولا يعود النظام مجرد تحديد خارجي صارم لتصرّفات الأفراد، بل يصبح مجالاً يتسامى الأفراد ضمن إطاره وخلال تطبيقه روحياً، ويحقّقون المثل الصالح للإنسانية على الأرض<sup>[١]</sup>.

٣ - ارتفاع النظام الإسلاميّ عن الواقع يتيح له القدرة على تغييره: وهو ما تحدّثنا عنه سابقاً عند اشتراط كون المريّ مثلاً أعلى حقيقياً للإنسان<sup>[٢]</sup>.

٤ - عدم ارتباط النظام الإسلاميّ بالعامل الاقتصاديّ: حيث يميّز الإسلام بين علاقة الإنسان بالطبيعة وبين علاقته بأخيه الإنسان، خلافاً للأنظمة التي تربط العلاقات الاجتماعية بعامل الإنتاج الاقتصادي<sup>[٣]</sup>.

٥ - انسجام الشريعة مع العقيدة وتوافق الجانب الروحيّ مع الجانب الاجتماعيّ: يعتقد الشهيد الصدر بأنّ الإسلام - بوصفه المبدأ الوحيد القادر على حلّ مشكلة الإنسان - يتمتّع بخصوصيتين رئيسيتين وهما:

أولاً: القدرة على إيجاد الانسجام بين التشريع والعقيدة.

ثانياً: القدرة على التوفيق بين الجانب الروحيّ والجانب الاجتماعيّ من حياة الإنسان المسلم، خلافاً للأنظمة الاجتماعية الأخرى التي لا تعالج إلّا جانب العلاقات الاجتماعية من حياة الإنسان، تاركةً - على الأغلب - الجانب الروحيّ

الذي يشمل علاقة الإنسان بربه وتنميته لإرادته وأخلاقه ومثله<sup>[٤]</sup>.

دور القرآن الكريم في جانبي العقيدة والشريعة: ولكي نوضح دور القرآن الكريم في عملية

[١]- م: ن: ١١٠.

[٢]- م: ن: ١١٢.

[٣]- م: ن: ١١٤.

[٤]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ١٠٠ - ١٠٢.

التربية ضمن مجالى العقيدة والشريعة، يُمكننا - ضمن هذه العجالة - تلخيص وجهة نظر الشهيد الصدر في جملة من النقاط:

أ - القرآن الكريم هو الحجّة الأولى والمريّي الأوّل والمرجع الأعلى: يحتلُّ القرآن الكريم في المنظومة الإسلاميّة مساحةً واسعة على مختلف الصعد: التربويّة، النفسيّة، التشريعيّة، وغيرها. وهو «الذي أنزل بمعناه ولفظه على سبيل الإعجاز وحيّاً على أشرف المرسلين»<sup>[١]</sup>، وهو نصٌّ سالمٌ عن التحريف، فشكّلت سلامته هذه «الشرطَ الضروريّ لقدرة هذه الرسالة على مواصلة أهدافها»<sup>[٢]</sup>. وهو حجّة على أصل الدين قبل مرتبة الأولياء؛ فإنّ «ربط الناس بالإمام فرع إقامة الحجّة على أصل الدين، المتوقّفة على فهم القرآن وإدراك مضامينه»<sup>[٣]</sup>. «ولا يزال القرآن الكريم كما كان بالأمس وحده القادر على إعطاء هذه الرسالة وإنشاء الأمة على أساسها كقوّة رائدة إلى طريق الخلاص للبشريّة كلّها... فهكذا اليوم يجب - لكي يؤدّي القرآن الكريم دوره من جديد - أن ينشئ القيادة الصالحة ثمّ الأمة الواعية. فلا بدّ أن يختم القرآن في عقول المسلمين القادرين منهم على الارتفاع إلى مستوى الرسالة الإسلاميّة والاندماج في إطارها؛ ليحصل القرآن عن هذا الطريق على قيادة واعية تعبّد له الطريق إلى قلوب الناس جميعاً وعقولهم، ليمارس بالتدرّج بناء الأمة وتربيتها»<sup>[٤]</sup>.

وهذه الأهميّة الكبرى التي يحتلّها القرآن الكريم ودعوة المسلمين إلى الانصهار به تسير في سياق أنّ التعبّد بالنصّ الإسلاميّ - أي النصّ الصحيح - يعبر عن أرقى درجات الانصهار بالرسالة؛ وذلك على أساس «أنّ الاتجاه الذي يمثّل التعبّد بالنصّ يمثّل الدرجة العليا من الانصهار بالرسالة والتسليم الكامل لها، وهو لا يرفض الاجتهاد ضمن إطار النصّ وبذل الجهد في استخراج الحكم الشرعيّ منه»<sup>[٥]</sup>.

أمّا علاقة القرآن الكريم بسائر مصادر الشريعة، فيكفيينا - حتّى إذا أهملنا ما ورد بشكل مفصّل جدّاً في بحث التعارض من علم أصول الفقه - أن نشير إلى قول الشهيد الصدر في (فدك في التاريخ): «ونعرف ممّا سبق أن صيغة الحديث لو كانت صريحة في ما أَرادَه الخليفة لها من المعاني لناقضت القرآن الكريم، ومصيرها الإهمال حينئذٍ... لأنّ المعارض للقرآن باطل بلا ريب؛ لأنّه

[١]- محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٨.

[٢]- محمّد باقر الصدر، موجز في أصول الدين: ٨٨.

[٣]- محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٣٠٩ - ٣١٠.

[٤]- محمّد باقر الصدر، ومضات: ٢١٧ - ٢١٨.

[٥]- محمّد باقر الصدر، التشيع والإسلام (بحث حول الولاية): ٥٥ - ٥٦.

الحقّ، وهل بعد الحقّ إلّا الضلال؟!»<sup>[١]</sup>؛ إذ «لا يجوز أن يرد من جهتهم ما يصادّ القرآن وينافيه»<sup>[٢]</sup>؛ ولهذا إذا تعارض النصّ القرآنيّ مع خبر الواحد «قدّم الدليل القرآنيّ القطعيّ ولم يكن خبر الواحد حجةً في مقابله»<sup>[٣]</sup>، فيسقط في مادة الاجتماع إذا عارضه بالعموم من وجه<sup>[٤]</sup>.

ب - روح القرآن الكريم هي الحاكمة على نصوص الشريعة: من الأفكار المهمّة جدًّا التي يظهر ميلُ الشهيد الصدر إلى تبنيها، والتي من شأنها أن تُحدث تغييرًا جوهريًّا في تحديد الموقف من العلاقة التي تحكم القرآن الكريم بالسنة الشريفة، فكرة حكومة الروح العامّة للقرآن الكريم على النصوص - ولكن لم يتسنَّ له تطبيقها وتسييلها بنحو كافٍ - حيث قال: «قد أشرنا في ما سبق إلى أنّه يمكن تفسير مفاد هذه الأخبار بنحو آخر لا يُحتاج معه إلى جلّ الأبحاث المتقدّمة، ذلك التفسير هو: أنّه لا يبعد أن يكون المراد من طرح ما خالف الكتاب الكريم، أو ما ليس عليه شاهد منه: طرح ما يخالف الروح العامّة للقرآن الكريم، وما لا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه. ويكون المعنى حينئذ: أنّ الدليل الظنيّ إذا لم يكن منسجمًا مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه العام لم يكن حجةً، وليس المراد المخالفة والموافقة المضمونيّة الحديّة مع آياته»<sup>[٥]</sup>.

ج - عدم نفاذ القرآن الكريم يؤمّن جانب الشموليّة: إنّ من خصائص القرآن الكريم المهمّة، والتي تشكّل مبررًا معرفيًّا لبحث التفسير الموضوعي: ديمومته وعدم نفاذ كلماته؛ فإنّ «كلمات الله تعالى لا تنفد، والسير نحوه لا ينقطع، والتحرّك في اتجاه المطلق لا يتوقّف»<sup>[٦]</sup>، و«القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي يوفر للإنسان جانب الشموليّة في فكره.

ومن هنا، فإنّه لا ينبغي أن يحلّ بديلاً عنه أيّ كتاب من الكتب الأخرى؛ فإنّ بعض الدراسات القائمة حول أصول العقائد ومسائلها أو في الفكر الإسلاميّ يحتاج إليها الإنسان في تعلّمه، ولكن من غير الممكن أن يتجاهل الكتاب الكريم بوصفه المصدر الأساس للفكر الإسلاميّ الشامل؛ لأنّ الشموليّة مفقودة في غير كتاب الله عزّ وجلّ»<sup>[٧]</sup>.

أمّا ما نزل القرآن الكريم لعلاجه، فلا ينبغي افتراضه مانعًا دون الاستفادة المتجدّدة والمعاصرة منه، وهو ما تشير إليه الروايات المعروفة بـ (أخبار الجري)، والتي معناها «أنّه إذا ورد حكم عامّ

[١] - محمّد باقر الصدر، فدك في التاريخ: ١٥٧.

[٢] - محمّد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٠٩.

[٣] - محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ٣٨٣.

[٤] - محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٣٥١؛ محمّد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٨٣.

[٥] - محمّد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ - ٣٣٥. وانظر: محمّد باقر الصدر، مباحث الأصول ق ٢، ٥: ٦٥٢ - ٦٥٣.

[٦] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٢٣.

[٧] - محمّد باقر الصدر، خصائص الفكر: ١٦.

أو مطلق، فلا ينبغي فرض تخصيصه وتقييده بخصوص الظروف والملابسات التي اشتمل عليها المصداق الذي كان سبب النزول لذلك الحكم العام<sup>[١]</sup>.

د - القرآن الكريم يبني الحياة إلى جانب إعمارها القلوب: إن «القول بأن الشريعة تنظم سلوك الفرد لا المجتمع يتناقض مع نفسه، إضافة إلى اصطدامه بتلك النصوص<sup>[٢]</sup>؛ لأنه حين يفصل سلوك الفرد وتنظيمه عن تنظيم المجتمع يقع في خطأ كبير؛ من ناحية أن النظام الاجتماعي لأي جانب من الجوانب العامة في المجتمع - سواء أكان اقتصادياً، أم سياسياً، أم غير ذلك - يتجسد في سلوك الفرد، فلا يمكن تنظيم سلوك الفرد بصورة منعزلة عن تنظيم المجتمع<sup>[٣]</sup>، فكان «الإسلام ثورة لا تنفصل فيها الحياة عن العقيدة، ولا ينفصل فيها الوجه الاجتماعي عن المحتوى الروحي، ومن هنا كان ثورة فريدة على مر التاريخ<sup>[٤]</sup>».

وعلى هذا الأساس لم يكن القرآن الكريم كتاباً سماوياً يعمر قلوب الناس فحسب، بل هو كتاب بناء للحياة؛ فإن «القرآن لا يحمي العالم الإسلامي من النفوذ الكافر ولا يهدد البلاد الاستعمارية بالذات لو لم يكن كتاب دين يعمر القلوب، ومبدأ بناء لحياة الأمم<sup>[٥]</sup>، وذلك من خلال تطبيقه على الأرض؛ فإن «هذا القرآن الكريم مجرد كونه فطرياً لا يكفي لحل مشكلة الأمة، بل لا بد وأن نقول للمجتمع إن هذا القرآن جاهز لأن يطبق، وأن يحل مشاكلكم في كل لحظة وفي أي وقت، ويأخذ طريقه إلى الحياة<sup>[٦]</sup>».

وكيف لا يكون كذلك! وقد «دأب القرآن الكريم على أن يتحدث إلى الأمة في قضايا الحكم توعيةً منه للأمة على دورها في خلافة الله على الأرض<sup>[٧]</sup>، فقدّم الدين صوراً رائعة «في نصوص القرآن ليربط بين الدوافع الذاتية وسبل الخير في الحياة، ويطور من مصلحة الفرد تطويراً يجعله يؤمن بأن مصالحه الخاصة والمصالح الحقيقية العامة للإنسانية التي يحددها الإسلام مترابطة<sup>[٨]</sup>». ومن هنا اعتبر الشهيد الصدر أن القرآن الكريم نزل مرتين: «نزل دفعة ككل لإعداد القائد، ونزل تدريجياً كأجزاء لإعداد الأمة<sup>[٩]</sup>».

[١]- محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٤٤.

[٢]- وهي نصوص سبق للشهيد الصدر أن عرضها في بحثه.

[٣]- محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية: ١٤٦.

[٤]- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٣٢.

[٥]- محمد باقر الصدر، ومضات: ٢٩٠.

[٦]- م: ٤٠٥.

[٧]- محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٥٣.

[٨]- محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٥٧.

[٩]- محمد باقر الصدر، ومضات: ٢١٦.

ب: أ - تحرير القرآن للإنسان من الوثنية. ب - تحرير القرآن للعقول. ج - تحرير القرآن للإنسان من عبودية الشهوة<sup>[١]</sup>.

٦ - شمولية النظام وواقعيته: ربّما يكون واضحاً لمتتبعي تراث الشهيد الصدر الفكريّ أنّه كان كثير الاستحضار لثنائية (النص - الواقع)، وقد تجلّى هذا الثنائيّ في مختلف كتاباته بعدة مظاهر لا يسعنا التعرّض لها في هذه العجالة.

وبشكل عام، يعتقد الشهيد الصدر أنّ الشريعة قد جاءت شاملةً لجميع مجالات الحياة، مستوعبةً لها؛ فإنّ «شمول الشريعة واستيعابها لجميع مجالات الحياة من الخصائص الثابتة لها.. فنحن نستطيع أن نجد في هذه المصادر خصوصاً تؤكد بوضوح على استيعاب الشريعة وامتدادها الى جميع الحقول التي يعيشها الإنسان، واعتنائها بالحلول لجميع المشاكل التي تعترضه في شتى المجالات»<sup>[٢]</sup>؛ فما نتوقّعه من الفكر الإسلاميّ صفة الشمول من ناحية، وصفة الواقعية من ناحية أخرى، أي أن يتناول الواقع؛ لأنّ الفكر الإسلاميّ كلّه مرتبط بالواقع الخارجيّ وليس لدينا فيه ما هو غير مرتبط به، ولكنّ هذا الواقع فيه غيب وفيه شهادة، والذي يحرك الإنسان في الحقيقة عبارة عن أمرين: إيمانه بواقعية الفكر أولاً، وإيمانه بشموليّته ثانياً.

وباعتبار أنّ مصدر الفكر الإسلاميّ هو مصدر الواقع نفسه، فهو من ناحية عنصر الواقعية مطابقاً للواقع ممثلاً في المنة، ومن ناحية عنصر الشمولية هو أقدر من أيّ فكر آخر مطروح على تحريك الإنسان؛ فهو قادرٌ على تحريك الإنسان بأعلى مراتب التحريك ودرجاته<sup>[٣]</sup>.

وعلى هذا الأساس ردّ الشهيد الصدر فكرة نقصان الشريعة وعدم كفاية الكتاب والسنة، واعتبرها فكرة تطوّرت «وتفاقم خطرها بالتدرّج؛ إذ انتقلت الفكرة من اتّهام القرآن والسنة - أي البيان الشرعيّ - بالنقص وعدم الدلالة على الحكم في كثير من القضايا إلى اتّهام الشريعة نفسها بالنقص وعدم استيعابها لمختلف شؤون الحياة، فلم تعد المسألة مسألة نقصان في البيان والتوضيح، بل في التشريع الإلهيّ بالذات»<sup>[٤]</sup>.

٧ - قيام النظام على الفكر والعاطفة: يعتقد الشهيد الصدر أنّ الإسلام يُزّوج بين الفكر والعاطفة، ويجمع بين العقيدة وما تتطلبه من ألوان الانفعال والإحساس حتى تدبّ الحياة في العقيدة وتصبح

[١] - محمّد باقر الصدر، علوم القرآن: ٢٣٥ - ٢٤٦.

[٢] - محمّد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية: ١٤٤ - ١٤٥.

[٣] - محمّد باقر الصدر، خصائص الفكر الإسلاميّ: ١٣ - ١٤، ١٧.

[٤] - محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٥٤.

مصدر حركة وقوة دفع، وليست مجرد فكرة عقلية لا يخفق ولا يستجيب لها الحس ولا تتدفق بالحياة. وهذه هي السياسة العامة للدعوة الإسلامية. فهي دعوة فكر وعاطفة، أو بالأحرى دعوة إلى عقيدة بكل ما تتطلبه من مفاهيم وعواطف، وليست دعوة فكرية خالصة تستهدف تطوير العقيدة طبقاً لها وتقف عند هذا الحد كالمذاهب الفلسفية المجردة، كما أنها ليست في مستوى الدعوات العاطفية المنخفضة التي تستغل العاطفة فحسب وتعني بتربيتها دون أن تقوم على أسس فكرية خاصة، بل للدعوة الإسلامية طريقتها الخاصة في مزج الفكرة بالعاطفة، وتفجير العواطف على أساس فكري، وبذلك تبقى محتفظة بالطابع الفكري بالرغم من اهتمامها بالجانب العاطفي وتنميته في الشخصية الإسلامية، لأنها تستوحي كل عاطفة من مفهوم معين من مفاهيمها عن الحياة، والكون والإنسان. وبهذا تكون العواطف الإسلامية دائماً نتيجة المفاهيم والأفكار الإسلامية وانعكاسات انفعالية لها، ولا يريد الإسلام أن يعرض المفاهيم والأفكار بمعزل عن العمل والتطبيق، وإنما يريد قوياً دافعة لبناء حياة كاملة في إطارها وضمن حدودها، ولا يُتاح لعب هذا الدور إلا حين تتخذ أشكالاً عاطفية. وقد خلص الشهيد الصدر من ذلك إلى أمور:

١ - أن العقيدة يجب أن تكون قاعدة فكرية للشخصية الإسلامية، كما يجب أن تكون قاعدة للعواطف التي تنشأ عليها الشخصية الإسلامية، لكن لا مطلق العواطف، وإنما العواطف التي يرتضيها الإسلام للمسلم، وهي ما اصطُح عليه بـ (العواطف الفكرية) والتي تركز على مفاهيم فكرية معينة نابعة من الإسلام نفسه.

٢ - أن بإمكان الدعوة الإسلامية أن تمزج الفكرة بالعاطفة في تبشيرها ووسائلها، لكن لا العواطف السطحية المائعة، بل العواطف القائمة على مفاهيم فكرية معينة تتفق ووجهة نظر الإسلام العامة<sup>[١]</sup>. وتتميماً للفكرة يؤكد الشهيد الصدر في بحثه حول الولاية على أن التشيع يوحد بين الجانب الروحي والجانب الفكري، وهو ليس اتجاهًا روحياً خالصاً<sup>[٢]</sup>.

٨ - الإسلام مبدأً يحدّد الطريقة والمفهوم: يقرّر الشهيد الصدر أن القاعدة التي يركز عليها المبدأ - الإسلام - تحتوي على الطريقة والفكرة؛ فهو يحدّد طريقة التفكير، كما يحدّد مفهومه عن العالم والحياة. ويعتقد الشهيد الصدر أن من الضروري تحديد الطريقة قبل تكوين المفاهيم؛ ولهذا نجده قد عمد في كتاب (فلسفتنا) إلى البدء بنظرية المعرفة التي تحتوي على تحديد معالم التفكير وطريقته وقيّمته، ثم درس بعد ذلك المفهوم الفلسفي العام عن العالم بصورة عامة.

[١]- محمّد باقر الصدر، رسالتنا: ٢١-٢٥.

[٢]- محمّد باقر الصدر، التشيع والإسلام (بحث حول الولاية): ٦١.

ومن الأمور المهمة التي نبّه عليها الشهيد الصدر: أنّ «المستفاد من الإسلام بالصميم إنّما هو الطريقة والمفهوم، أي الطريقة العقلية في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم. وأمّا أساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا وذاك، فلسنا نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنّما هي حصيلة دراسات فكرية لكبار المفكرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم»<sup>[١]</sup>.

٩ - خصائص تفصيلية للشريعة والنظام: إلى جانب ما تقدّم، ذكر الشهيد الصدر في مواضع من كتبه خصائص تفصيلية للرسالة والشريعة والنظام:

\* أنّ الرسالة جاءت بنمط فريد من الثقافة الإلهية عن الله سبحانه وتعالى وصفاته وعلمه وقدرته، ونوع العلاقات بينه وبين الإنسان، ودور الأنبياء في هداية البشرية ووحدة رسالتهم<sup>[٢]</sup>.

\* أنّ الرسالة جاءت بقيم ومفاهيم عن الحياة والإنسان والعمل والعلاقات الاجتماعية، وجسّدت تلك القيم والمفاهيم في تشريعات وأحكام<sup>[٣]</sup>.

\* أنّ هذه الرسالة ظلّت سليمةً ضمن النصّ القرآنيّ دون أن تتعرّض لأيّ تحريف، وهو ما يمكنها من مواصلة دورها التربوي<sup>[٤]</sup>، وهذا يعني أنّ نبوة الرسول الأكرم - لم تفقد أهمّ وسيلة من وسائل إثباتها<sup>[٥]</sup>.

\* أنّ مرور الزمن يمنح الدليل على الرسالة الإسلامية أبعاداً جديدةً من خلال تطوّر المعرفة البشرية واتّجاه الإنسان إلى دراسة الكون بأساليب العلم والتجربة؛ وليس ذلك لأنّ القرآن الكريم سبق إلى الاتّجاه نفسه وربط الأدلّة على الصانع الحكيم بدراسة الكون والتعمّق في ظواهره، ونبّه الإنسان إلى ما في هذه الدراسة من أسرار ومكاسب فقط؛ بل لأنّ الإنسان الحديث يجد اليوم في ذلك الكتاب - الذي بشرّ به رجل أمّيّ في بيئة جاهلة قبل مئات السنين - إشارات واضحةً إلى ما كشف عنه العلم الحديث<sup>[٦]</sup>.

\* أنّ هذه الرسالة هي الرسالة السماوية الوحيدة التي طبّقت على يد الرسول الذي جاء بها، وسجّلت في مجال التطبيق نجاحاً باهراً، واستطاعت أن تحوّل الشعارات التي أعلنتها إلى حقائق في الحياة اليومية للناس<sup>[٧]</sup>.

[١] - محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٦٢.

[٢] - محمّد باقر الصدر، موجز في أصول الدين: ٧٦.

[٣] - م: ن: ٧٧.

[٤] - م: ن: ٨٨.

[٥] - م: ن: ٨٩.

[٦] - م: ن: ٨٩.

[٧] - م: ن: ٩٠.



\* أن هذه الرسالة بنزلها إلى مرحلة التطبيق دخلت التاريخ وساهمت في صنعه؛ إذ كانت هي حجر الزاوية في عملية بناء أمة حملت تلك الرسالة واستنارت بهداها. ولما كانت هذه الرسالة ربانيةً وتمثل عطاءً سماوياً للأرض فوق منطق العوامل والمؤثرات المحسوسة نتج عن ذلك ارتباط تاريخ هذه الأمة بعامل غيبيٍّ وأساس غير منظور لا يخضع للحسابات المادية للتاريخ. ومن هنا يعتبر الشهيد الصدر أن من الخطأ أن نفهم تاريخنا ضمن إطار العوامل والمؤثرات الحسية فقط، أو أن نعتبره حصيلة ظروف مادية، أو تطوّر في قوى الإنتاج؛ فإنّ هذا الفهم الماديّ للتاريخ لا ينطبق على أمة بُني وجودها على أساس رسالة السماء، وما لم ندخل هذه الرسالة في الحساب كحقيقة ربانية لا يمكن أن نفهم تاريخها<sup>[١]</sup>.

\* أن أثر هذه الرسالة لم يقتصر على بناء هذه الأمة، بل امتدّ من خلالها ليكون قوّة مؤثّرةً وفاعلةً في العالم كلّ على مسار التاريخ<sup>[٢]</sup>.

\* أن النبيّ محمداً- الذي جاء بهذه الرسالة تميّز عن جميع الأنبياء الذين سبقوه بتقديم رسالته بوصفها آخر أطروحة ربانية، وبهذا أعلن أن نبوته هي النبوة الخاتمة. ويعتقد الشهيد الصدر أن لفكرة النبوة الخاتمة مدلولين: أحدهما: سلبيّ، وهو المدلول الذي ينفي ظهور نبوة أخرى على المسرح. والآخر: إيجابي، وهو المدلول الذي يؤكّد استمرار النبوة الخاتمة وامتدادها مع العصور<sup>[٣]</sup>.

### فقه النظرية ودور الأحكام (القانون) والمفاهيم ومنطقة الفراغ في اكتشاف المذهب

لشهادته الصدر تحليلات مفصّلة حول ما بات يُنسب إليه ويُعرف بـ (فقه النظرية)، وهي أطروحة قدّمها في كتاب (اقتصادنا) أثناء عرضه للمذهب الاقتصاديّ في الإسلام، وهي أوسع بكثير من أن نستعرضها في هذه العجالة، ولكن بالإمكان تلخيصها بجملة من النقاط:

الأولى: أنه لا شكّ في أنّ الإسلام - بما يملك من عقيدة ومبدأ - يمتلك في الجانب التشريعيّ مذهباً تشريعياً عاماً تقوم على أكتافه الأحكام التشريعية الجزئية، والتي هي - بنظرة أخرى - كليات.

ويعتقد الشهيد الصدر أنّ وظيفتنا - بوصفنا مسلمين - تختلف عن وظيفة أيّ باحث ينتمي إلى مدرسة أخرى غير الإسلام، فبينما يُتاح للأخير تكوين مذهب خاصّ به وتُقام على قواعده أحكام معينة، يتوجّب على المسلم أن يقوم بدل ذلك بعملية اكتشاف لا تكوين، فينتقل من الأحكام - التي

[١]- محمّد باقر الصدر، موجز في أصول الدين: ٩٠.

[٢]- م.ن: ٩٠.

[٣]- م.ن: ٩١.

يُمكن تسميتها أيضًا بالقانون - ليكتشف من خلالها المذهب وخطوطها العريضة<sup>[١]</sup>.

الثانية: أنّ الأحكام لا تنفرد وحدها في تموين عملية الاكتشاف، وإنّما تقف إلى جانبها المفاهيم والتصوّرات الإسلاميّة التي يفسّر بها الإسلام واقعًا كونيًا اجتماعيًا أو تشريعيًا<sup>[٢]</sup>. ولهذا اعتبر الشهيد الصدر في موضع آخر أنّ «المفاهيم الإسلاميّة تقوم إذن بدور الإشعاع على النصوص التشريعيّة العامّة، أو بدور تموين الدولة بنوعيّة التشريعات الاقتصاديّة التي يجب أن تملأ بها منطقة الفراغ»<sup>[٣]</sup>.

الثالثة: أنّ عمليّة اكتشاف المذهب يجب أن تتمّ مع الأخذ بعين الاعتبار منطقة الفراغ التي جعلها الإسلام وترك مهمّة ملئها لوليّ الأمر والحاكم الشرعيّ<sup>[٤]</sup>؛ لأنّ منطقة الفراغ تمثّل جانبًا من المذهب الذي يشتمل على جانبين:

أحدهما: قد ملئ من قبل الإسلام بصورة منجزة لا تقبل التغيير والتبديل.

والآخر: يشكّل منطقة الفراغ في المذهب، وقد ترك الإسلام مهمّة ملئها إلى الدولة أو إلى وليّ الأمر الذي يملؤها وفقًا لمتطلّبات الأهداف العامّة للاقتصاد الإسلاميّ - أو النظام عمومًا - ومقتضياتها في كلّ زمان.

وقبل أن يسارع الإشكال إلى الشهيد الصدر بادر بنفسه إلى توضيح مراده من الفراغ وتحديد الدائرة التي يتّسع لها هذا الفراغ - مسامحةً - ؛ فقد أكّد على أنّه عندما يتحدّث عن (منطقة فراغ)، فذلك يكون بالنسبة إلى الشريعة الإسلاميّة ونصوصها التشريعيّة، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقيّ للإسلام الذي عاشته الأمة في عهد النبوّة؛ لأنّ النبيّ - قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلّبه أهداف الشريعة على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلاميّ يعيشها، وهو لم يملأها بوصفه نبيًّا مبلّغًا للشريعة الإلهيّة الثابتة في كلّ مكان وزمان ليكون هذا الملء الخاصّ من سيرة النبيّ لذلك الفراغ معبرًا عن صيغ تشريعيّة ثابتة، وإنّما ملأه بوصفه وليّ الأمر المكلف من قبل الشارع بملء منطقة الفراغ وفقًا للظروف<sup>[٥]</sup>.

وتقوم الفكرة الأساسيّة لمنطقة الفراغ هذه على أساس أنّ الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعيّة للحياة بوصفها علاجًا مؤقتًا أو تنظيمًا مرحليًّا يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنّما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لا بدّ

[١] - محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٣١.

[٢] - م.ن: ٤٣٩.

[٣] - م.ن: ٤٤٣.

[٤] - م.ن: ٤٤٣.

[٥] - م.ن: ٤٤٣ - ٤٤٤.

لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطوّر العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمدّ الصورة بالقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة.

ويقرّر الشهيد الصدر أنّ الحاجات والمشاكل الثابتة في الإنسان يعالجها الإسلام من خلال صورة تشريعية قابلة للبقاء والثبات من الناحية النظرية؛ لأنها تعالج مشاكل ثابتة.

وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة الفراغ لتعكس العنصر المتحرك وتواكب تطوّر الحاجات المتجدّدة، وتدرأ الأخطار التي قد تنجم عن هذا التطوّر المتنامي على مرّ الزمن.

وأكد الشهيد الصدر على أنّ منطقة الفراغ لا تدلّ على نقص في الصورة التشريعية أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدّدت للمنطقة أحكامها بمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف<sup>[١]</sup>.

### النظام الإسلامي وجدلية الثابت والمتغير (منطقة الفراغ وصلاحيات وليّ الأمر)

يقدم الإسلام نظامه الإسلامي بوصفه قاعدة صالحة للبناء الاجتماعيّ في كلّ مكان وزمان، لا باعتباره تنظيمًا مرحليًا وشكلاً اجتماعيًا مرتبطاً بعصر معين أو ظروف خاصة.

أما كيف يُمكن لنظام اجتماعي واحد أن يعالج مشاكل الحياة الاجتماعية وينظّم شؤونها في عصور متعدّدة تختلف في أسلوب الحياة ونوع الحاجات وطبيعة المشاكل التي تتعرّض لها؟ فهذا ما يتّضح من خلال دراسة الحاجات الإنسانية التي نلاحظ أنّ فيها جانباً رئيسياً ثابتاً على مرّ الزمن، كما أنّ فيها جوانب تستجدّ وتتطوّر طبقاً للظروف والأحوال، وتتطوّر وفقاً للخبرة بالحياة وتعقيدها. وبهذا يجب أن يكون في النظام الاجتماعيّ جانبٌ رئيسيٌّ ثابت وجوانب مفتوحة للتطوّر والتغيير ما دامت الحاجات الإنسانية التي تشكّل أساس الحياة الاجتماعية تحتوي على جوانب ثابتة وجوانب متغيرة، فتنعكس كلّ من جوانبه الثابتة والمتطوّرة في النظام الاجتماعيّ الصالح.

وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعيّ للإسلام تماماً؛ فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتّصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، كما يشتمل على جوانب مفتوحة للتغيير وفقاً للمصالح والحاجات المستجدّة، وهي الجوانب التي سمح فيها الإسلام لوليّ

[١]- محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٨٠٠ - ٨٠٤.

الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة والحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظام<sup>[١]</sup>.  
 إذًا، فالحاجات الثابتة يعالجها الجانب الثابت من التشريع الإسلامي، والحاجات المتغيرة يعالجها الجانب المتغير. لكن هل يعني هذا أن الجانب الثابت لا يتسم بأي مرونة؟

يعتقد الشهيد الصدر أن بعض الحاجات ثابتة في الإنسان، ولكن طرق إشباعها قد تتغير من زمن إلى آخر. وإذا كان الجانب التشريعي الذي يتكفل معالجة الحاجات الثابتة ثابتًا، فهذا يعني أن هذا الجانب سيواجه مشكلة عند معالجة الحاجات التي تختلف طرق إشباعها من زمن لآخر. ومن هنا يعتقد الشهيد الصدر أن الجانب التشريعي الثابت نفسه قد زُود بعناصر من الحركة والمرونة تجعله صالحًا للانفتاح على متطلبات التطور والتغير في أساليب الإشباع.

ومن هنا يمكننا - بعد تلخيص وتنظيم ما جاء في كلمات الشهيد الصدر<sup>[٢]</sup> - أن ننتهي إلى أنه على الرغم من أن الجانب الثابت جاء ليعالج حاجات ثابتة، إلا أن اختلاف طرق إشباع هذه الحاجات عبر العصور يتطلب شيئًا من المرونة. وهذا ما يمكن تحقيقه - بحسب الشهيد الصدر - بأحد أسلوبين:

**الأسلوب الأول:** أن يكتفي الجانب الثابت من التشريع بتحديد الخطوط العريضة تجاه هذه الحاجات الثابتة التي يختلف أسلوب إشباعها من زمن لآخر، ثم يترك أمر تحديد التفاصيل إلى ولي الأمر ليعالجها وفق اجتهاده في الظروف والملابسات.

**الأسلوب الثاني:** أن يقوم الجانب الثابت من التشريع بتحديد الخطوط التفصيلية للحاجات الثابتة، وتكون المرونة مستمدة لا من تدخل ولي الأمر - كما في الحالة السابقة - بل بإرداف هذه التشريعات الثابتة التفصيلية بفئة خاصة من التشريعات تتميز بخصوصيتين:

**الأولى:** أنها تشريعات ثابتة أيضًا.

**الثانية:** أنها تتمتع بطبيعتها بالمرونة وقابلية تعديل التشريعات الثابتة من الفئة الأولى، من قبيل قاعدة لا ضرر ولا حرج و(كي لا يكون دولة)، وذلك وفقًا - كما في كثير من الحالات - لقاعدة الحكومة المبحوث عنها في علم الأصول، والتي لا مجال لاستعراضها حاليًا.

ونستخلص مما تقدّم - على ضوء كلمات الشهيد الصدر بعد منهجتها - أن لدينا جانبين من التشريع الإسلامي:

[١] - محمّد باقر الصدر، ومضات: ١١٦ - ١١٨.

[٢] - م: ١١٨ - ١٢٢.

**الجانب الأول:** الجانب الثابت من التشريع: وهو يضمّ فئتين من التشريعات: الفئة الأولى: هي فئة التشريعات الثابتة التي لا تتمتع بالمرونة وقابلية تكيف غيرها من التشريعات الثابتة، وهي تصاغ بدورها على مستويين:

المستوى الأول: مستوى الخطوط العريضة.

المستوى الثاني: مستوى الخطوط التفصيلية.

**الفئة الثانية:** فئة التشريعات الثابتة التي تتمتع بالمرونة وقابلية تكيف غيرها من التشريعات الثابتة، وذلك من خلال ممارسة دور الحكومة والهيمنة عليها (على تفصيل خارج عن مهمة البحث لم يتعرّض له الشهيد الصدر هنا).

**الجانب الثاني:** الجانب المتحرّك من التشريع: وهو الذي ترك الإسلام أمره لوليّ الأمر. على أن ننبّه إلى أنّ الهدف من هذا (التفويض) هو إمداد الجانب الثابت المصاغ على نحو الخطوط العريضة بالمرونة والتكيف مع الظروف المتغيرة. أمّا إذا كان الجانب الثابت مصاغاً على مستوى الخطوط التفصيلية فالذي يمدّه بالمرونة هو الفئة الثانية من التشريعات لا الجانب الثاني من التشريع.

إلى هنا لا ينتهي كلامنا، لأنّ ما تقدّم يحتاج إلى مزيد تميم، وهو ما نطرحه في نقاط:

**النقطة الأولى:** عدم انحصار حاجات الإنسان في الحاجات التي تختلف طرق إشباعها:

إنّ من الممكن أن يُثار بوجهنا السؤال التالي: إذا كان الجانب الثابت من التشريع يشتمل على الفئتين السابقتين من التشريعات فحسب، فهل يعني هذا أنّ التشريعات الثابتة تتمتع دائماً بالمرونة؟ سواءً أكان من خلال تدخل وليّ الأمر في منطلق الفراغ التشريعيّ أم من خلال التشريعات الثابتة الحاكمة التي تنتمي إلى الفئة الثانية؟

ونجيب عن هذا السؤال - نيابةً عن الشهيد الصدر - بالنفي؛ حيث إنّ المرونة التي احتاجها الجانب الثابت من التشريع تنحصر في دائرة الحاجات الثابتة التي تختلف طرق إشباعها بحسب الظروف والملابسات، وهذا هو الذي وقع أساساً للتقسيم.

أمّا إذا كانت الحاجات الثابتة آحادية الإشباع، بمعنى أنّ طريقة إشباعها لا تتفاوت من زمن لآخر، فهذا ما بحثه الشهيد الصدر في بحث (نظرة عامّة في العبادات)؛ حيث ذهب إلى أنّ العبادات تعبر عن حاجة ثابتة في نفس الإنسان غير مرتبطة بالطبيعة بأيّ شكل من الكال حتّى تتفاوت طرق

إشباعها من زمن لآخر، ولهذا فـ«نظام العبادات في الإسلام علاجٌ ثابتٌ لحاجات ثابتة من هذا النوع، ولمشاكل ليست ذات طبيعة مرحلية»<sup>[١]</sup>.

وهذا الجواب وإن كان يحلّ المشكلة في هذه الدائرة، إلاّ أنّه يثير إشكالاً ربما يكون أكثر إخراجاً؛ إذ لو كانت الحاجات الثابتة التي يعالجها نظام العبادات لا تختلف طرق إشباعها من زمن لآخر، فكيف نفسّر اختلاف نظام العبادات في الإسلام عن أنظمة العبادات التي سبقته في الأديان الأخرى؟ هذا في الحقيقة يجيب عنه الشهيد الصدر في محاضرة له حول التجديد والتغيير في النبوة؛ حيث يعتقد بأنّ من مبررات تجديد النبوة هو تطوّر الإنسان المدعو. ويعتقد الشهيد الصدر - ضمن تحليل لا يسعنا استعراضه - أنّ إنسان عصر الإسلام قد بلغ في خطّ وعي التوحيد وتحمل مسؤوليات الدعوة الحدّ الأعلى، وإن بقي خطّ السيطرة على الطبيعة مفتوحاً من بعده، وهو خطّ لا علاقة له بتفعيل دواعي تجديد النبوة<sup>[٢]</sup>، فنكمل - نيابةً عن الشهيد الصدر - بأنّ نظام العبادات في الإسلام جاء مليباً لقمّة الوعي التوحيديّ.

### النقطة الثانية: منابع المرونة التي تكيف الجانب الثابت غير المرن

تقدّم معنا أنّ الشهيد الصدر مثّل - عند حديثه عن الفئة الثانية من الأحكام الثابتة التي تتمتع بمرونة الحكومة والهيمنة على سائر الأحكام الثابتة - بقاعدة (لا ضرر) و (لا حرج) و (كي لا تكون دولة). وهنا سؤال يطرح نفسه، وهو: هل يجب أن تكون هذه الأحكام الكليّة المعبرة عن الجانب الثابت واردة بألفاظها في الشريعة، فتكون - على الرغم من مرونتها من هذه الناحية - مبتلاة بعدم المرونة من ناحية كونها محدّدة لفظاً؟

لسنا بحاجة إلى كثيرٍ من البحث في تراث الشهيد الصدر حتّى نجيب عن هذا التساؤل بالنفي؛ فقد أكّد الشهيد الصدر في (الإسلام يقود الحياة) على أنّ الشريعة قد أمدّتنا بمجموعة من الخطوط والمؤشّرات العامّة التي بإمكانها أن تساهم إلى حدّ كبير في تكييف العناصر الثابتة وإمدادها بالقدرة على التكيف مع تطوّر الظروف:

أ- اتّجاه التشريع: وهو يعني أن تتواجد في الشريعة وضمن العناصر الثابتة أحكام منصوصة في الكتاب والسنة تتّجه كلّها نحو هدف مشترك على نحو يبدو اهتمام الشارع بتحقيق ذلك الهدف، فيعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشراً ثابتاً، وقد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحركة لكي يضمن بقاء الهدف أو السير به إلى ذروته الممكنة<sup>[٣]</sup>.

[١]- محمّد باقر الصدر، نظرة عامّة في العبادات: ٧٥١.

[٢]- راجع: محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت (ودورهم في تحصيل الرسالة الإسلاميّة: ٩٢ وما بعد.

[٣]- محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٥.

وكان الشهيد الصدر قد نصّ على هذه الفكرة في كتاب (المعالم الجديدة للأصول)؛ حيث اعتبر أنّ من ألوان الدليل الاستقرائيّ أن ندرس عدداً كبيراً من الأحكام الشرعيّة فنجد أنّها تشترك جميعاً في اتجاه واحد، فنكتشف قاعدةً عامّةً في التشريع الإسلاميّ عن طريقها<sup>[١]</sup>.

ب - الهدف المنصوص لحكم ثابت: ويعني هذا المؤشّر أن مصادر الإسلام - من الكتاب والسنة - إذا شرّعت حكماً ونصّت على الهدف منه كان الهدف علامةً هاديةً لملء الجانب المتحرّك من النظام الإسلاميّ بصيغ تشريعيّة تضمن تحقيقه، على أن تدخل هذه الصيغ ضمن صلاحيّات الحاكم الشرعيّ الذي يجتهد ويقدر ما يتطلّبه تحقيق ذلك الهدف عملياً من صيغ تشريعيّة على ضوء ظروف المجتمع وشروطه الاقتصاديّة والاجتماعيّة<sup>[٢]</sup>.

ج - القيم الاجتماعيّة التي أكّد الإسلام على الاهتمام بها: وهذا المؤشّر يعني أنّ في النصوص الإسلاميّة من الكتاب والسنة ما يؤكّد على قيم معيّنّة وتبنيها، كالمساواة والأخوة والعدالة والقسط ونحو ذلك، وهذه القيم تشكّل أساساً لاستيحاء صيغ تشريعيّة متطورة ومتحرّكة - وفقاً للمستجدات والمتغيّرات - تكفل تحقيق تلك القيم وفقاً لصلاحيّات الحاكم الشرعيّ في ملء منطقة الفراغ<sup>[٣]</sup>. وهذا يعيدنا إلى ما تقدّم معنا سابقاً لدى حديثنا عن دور القرآن الكريم في العقيدة والشرعية، وهو ما عبّر عنه الشهيد الصدر بروح التشريع<sup>[٤]</sup>، وقد مثل له بردّ الروايات التي يفهم منها التمييز بين الأعراق على أساس القيمة المستوحاة من روح القرآن الكريم والمؤكّدة على تساوي الناس أمام الله تعالى من حيث انتمائهم العرقيّ.

ويبدو أنّ الفارق بين المؤشّر الأوّل وبين هذا المؤشّر - على الرغم من اشتراكهما في نوعيّة الدليل المؤدّي إليهما - وهو الدليل الاستقرائيّ - في أنّ الأوّل يرتبط بجانب الأحكام التقنيّة، بينما يرتبط هذا المؤشّر بجانب القيم.

د - اتجاه العناصر المتحرّكة على يد النبيّ أو الوصيّ: فبعد أن كان للنبيّ - وأوصيائه شخصيّتان: الأولى: تبليغيّة يبلّغون من خلالها الأحكام الإلهيّة والأخرى: قياديّة حاكميّة يضعون بموجبها العناصر المتحرّكة التي يستوحونها من المؤشّرات العامّة للإسلام والروح الاجتماعيّة والإنسانيّة للشرعية المقدّسة، بعد ذلك فإنّ من الممكن الاستفادة من هذه العناصر المتحرّكة التي كانوا يضعونها؛ لأنّها تحمل دون شكّ الروح العامّة للتشريع وتعبّر عن تطّعاته في واقع الحياة. ومن هنا

[١]- محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٢٠٣.

[٢]- محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٧ - ٤٨.

[٣]- م.ن: ٤٩.

[٤]- محمّد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٣ - ٣٣٥. وانظر: محمّد باقر الصدر، مباحث الأصول ٢، ٥٥ - ٦٥٣ - ٦٥٣.

كانت ممارسات القائد المعصوم في هذا المجال ذات دلالة ثابتة، وعلى الحاكم الشرعي أن يستفيد منها مؤشراً إسلامياً - بقدر ما لا يكون مشدوداً إلى طبيعة المرحلة التي رافقتها - ويحدّد على أساس هذا المؤشّر العناصر المتحرّكة<sup>[١]</sup>.

هـ - الأهداف التي حدّدت لوليّ الأمر: فقد وضعت الشريعة في نصوصها العامّة وعناصرها الثابتة أهدافاً لوليّ الأمر وكلفته بتحقيقها، أو السعي من أجل الاقتراب نحوها بقدر الإمكان. وتشكّل هذه الأهداف أساساً لصياغة العناصر المتحرّكة بنحو يحقّق تلك الأهداف، أو يجعل المسيرة الاجتماعية متّجهةً بأقصى قدر ممكن من السرعة نحو تحقيقها<sup>[٢]</sup>.

### النقطة الثالثة: علاقة الجانب الثابت بالجانب المتحرّك:

بدايةً يقرّر الشهيد الصدر أن النظام الإسلامي لا يستكمل صورته الكاملة إلاّ باندماج العناصر المتحرّكة مع العناصر الثابتة في تركيب واحد تسوده روح واحدة وأهداف مشتركة<sup>[٣]</sup>. كما يفهم منه أنّ إحدى الوظائف الملقاة على عاتق العناصر المتحرّكة هي الحفاظ على الأهداف التي طلبت الشريعة من وليّ الأمر تحقيقها في حال لم تف العناصر الثابتة بتحقيق الهدف المذكور<sup>[٤]</sup>. ولهذا اعتبر - عند حديثه عن المؤشّر المتمثّل في اتّجاه التشريع - أنّ الحفاظ على الهدف الذي تسير نحوه مختلف العناصر الثابتة قد يتطلّب وضع عناصر متحرّكة لضمان بقاء الهدف أو السير به إلى ذروته الممكنة<sup>[٥]</sup>.

أمّا كيف يتمّ وضع العناصر المتحرّكة من خلال المؤشّرات الإسلامية العامّة، فهذا يتطلّب الآتي:

- ١ - فهماً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة وإدراكاً معمّماً لمؤشّراتها ودلالاتها العامّة.
- ٢ - استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها ودراسةً دقيقةً للأهداف التي تحدّدتها المؤشّرات العامّة وللأساليب التي تتكفّل بتحقيقها.
- ٣ - فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيّات الحاكم الشرعيّ - وليّ الأمر - والحصول على صيغ تشريعيّة تجسّد تلك العناصر المتحرّكة في إطار صلاحيّات الحاكم الشرعيّ وحدود ولايته الممنوحة له.

[١] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٥٠ - ٥١.

[٢] - م.ن: ٥٣ - ٥٤.

[٣] - م.ن: ٤٣.

[٤] - م.ن: ٥٤.

[٥] - م.ن: ٤٥.



ومن هنا اعتبر الشهيد الصدر أنّ التخطيط للنظام الاقتصاديّ - أو الإسلاميّ عامّة - مهمّة «يجب أن يتعاون فيها مفكّرون إسلاميون واعون - ويكونون في نفس الوقت فقهاء مبدعين - وعلماء اقتصاديون محدثون»<sup>[١]</sup>.

## النقطة الرابعة: أن أي حل يُقدّم لجزء من نظام الإسلام يبقى جزئياً مع غياب الأجزاء الأخرى

يمكن إدراج هذه النقطة ضمن خصائص النظام الإسلاميّ العامّة، ولكننا فضلنا تأجيلها إلى هذا الموضوع من البحث لارتباطها بالجانب التشريعيّ التقنيّ أكثر من ارتباطها بالجانب المفاهيميّ. وتلخّص هذه النقطة بأنّ أيّ أطروحة كبرى يواجهها الفقيه ويريد وضع حلّ لها فإنّ مهمّته تختلف بين حالة يكون فيها النظام الذي تنتمي إليه المشكلة جزءاً من منظومة كاملة تضمّ أنظمة أخرى متجانسة وتنتمي إلى مكوّن حضاريّ واحد، وبين حالة يكون فيها هذا النظام منعزلاً عن سائر الأجزاء ونستهدف معالجته بطريقة جزئية مبدئية، وهذا ما نلمسه بشكل واضح من مقدّمة الشهيد الصدر لكتاب (البنك اللاربويّ في الإسلام)؛ حيث فرق بين موقف من يريد أن يخطّط لبنك لا ربويّ ضمن تخطيط شامل للمجتمع، أي بعد أن يكون قد تسلّم زمام القيادة الشاملة لكلّ مرافق المجتمع، وبين موقف من يريد أن يخطّط لإنشاء بنك لا ربويّ بصورة مستقلة عن سائر جوانب المجتمع، أي مع افتراض استمرار الواقع الفاسد والإطار الاجتماعيّ للإسلاميّ للمجتمع، وبقاء المؤسسات الربويّة الأخرى من بنوك وغيرها، وتفشيّ النظام الرأسماليّ مضموناً وروحاً في الحياة الاقتصاديّة والحياة الفكرية والخلقيّة للناس<sup>[٢]</sup>.

## أزمة الأمة الإسلاميّة من الانبعاث والتفاقم إلى التبيد

### انبعاث الأزمة وتفاقمها:

يؤكد الشهيد الصدر في محاضراته حول أئمة أهل البيت (على أنّ انحراف التجربة الإسلاميّة بدأ بعد اختلال أحد أضلاع المثلث المتقدّم ذكره (المكوّن من المربيّ والنظام التربويّ والأمة)<sup>[٣]</sup>، وذلك بعد أن فقدت الأمة القيادة الصالحة لتجسيد النظام التربويّ في الأمة. علماً بأنّه يعتقد بأنّ النظام الإسلاميّ قد مرّ بتجربة من أروع تجارب النظم الاجتماعيّة وأنجحها، ثمّ عصفت به العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيّين أو كاد، وبقيت التجربة في رحمة أشخاص لم ينضج الإسلام

[١]- محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٣ - ٤٤.

[٢]- محمّد باقر الصدر، البنك اللاربويّ في الإسلام: ١٧ - ١٩.

[٣]- محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت ﷺ ودورهم في تحصين الرسالة الإسلاميّة: ١٣٨.

في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم بروحه وجوهه، فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوَّض الكيان الإسلامي، وبقي نظام الإسلام فكرةً في ذهن الأمة الإسلامية، وعقيدةً في قلوب المسلمين، وأملًا يسعى إلى تحقيقه أبنائه المجاهدون<sup>[١]</sup>. وفي محاضراته حول أئمة أهل البيت (تحليلات مستفيضة لهذه الجوانب خارجة عن محلّ الكلام فعلاً).

وإذا كان بعض الباحثين المعاصرين يعزو مشكلة الأزمة التي عصفت بالأمة الإسلامية إلى الفصل بين القيادة السياسيّة والفكريّة كما تقدّم معنا سابقاً، فنستطيع أن ندعي أنّ الشهيد الصدر يتبنّى وجهة النظر نفسها، ولكنه بدل أن يطبّقها على قادة المذاهب الأربعة في صراعهم مع الخلفاء العباسيين، يعتبر أنّ سبب شقاء هذه الأمة بدأ منذ فصلها بين ما اصطلح عليه في (بحث حول الولاية) بالفصل بين «المرجعية الفكرية» وبين «المرجعية في العمل القيادي والاجتماعي» اللتين يفترض اجتماعهما حصراً في أهل البيت<sup>[٢]</sup>، الذين كانوا يحضون دون غيرهم بما عبر عنه الشهيد الصدر في مقالاته في علوم القرآن بـ«الدرس على المستوى الخاص»، وهو الذي ميّزهم عن سائر أفراد الأمة الذين لم يحضوا سوى بالدرس على المستوى العام<sup>[٣]</sup>.

هذا في ما يرتبط بالعامل الداخلي لولادة الأزمة. أمّا العامل الرئيس في تفاقمها المتمثّل في دور الاستعمار، فلا يسعنا في هذا الاختصار احتواؤه بالكامل، ولكنّ ما سيأتي في طيّات الكلام كفيلاً بإلقاء الضوء عليه.

### الشرط الأساس لنهضة الأمة:

يعتبر الشهيد الصدر أنّ الشرط الأساس لنهضة - أيّ أمة - هو أن يتوفّر لديها المبدأ الصالح الذي يحدّد لها أهدافها وغاياتها، ويضع لها مثلها العليا، ويرسم اتجاهها في الحياة، أي: توفّر المبدأ الصحيح أولاً، وفهم الأمة له ثانياً، وإيمانها به ثالثاً، فإذا استجمعت الأمة هذه العناصر الثلاثة، فكان لديها مبدأ صحيح تفهمه وتؤمن به، أصبح بإمكانها أن تحقّق لنفسها نهضةً حقيقيةً، وأن توجد التغيير الشامل الكامل في حياتها على أساس ذلك المبدأ، واعتبر الشهيد الصدر - في تحليله لواقع الأمة المعاصرة - أنّ أمتنا لا تفقد في الحقيقة من عناصر الشرط الأساسي لنهضتها البناء إلاّ واحداً منها، وهو فهم المبدأ، فبعد أن نفد أعداء الأمة فيها مخطّطهم الفظيع أضحت لا تعرف من الإسلام شيئاً واضحاً محدداً، أو تعرف ما زوره المستعمرون من أفكاره وحقائقه. وبهذه الطريقة وجد التناقض العجيب في

[١]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٢١.

[٢]- محمّد باقر الصدر، التّشيع والإسلام (بحث حول الولاية): ٥٦.

[٣]- انظر: محمّد باقر الصدر، علوم القرآن: ٣٢٣ - ٣٢٤.

كيانها، فأصبحت لا تفهم الإسلام فهمًا صحيحًا كاملاً بالرغم من أنها ظلت باقيةً على إيمانها به<sup>[١]</sup>.

### مرتكزات النهضة في واقع المسلم المعاصر:

تتحدّد درجة نجاح أيّ نظام وقدرته على تعبئة إمكانات المجتمع وتفجير الطاقات الصالحة في أفرادها تبعاً لمدى انسجامه إيجاباً أو سلباً مع التركيب النفسي والتاريخي لهؤلاء الأفراد. ولا يقصد الشهيد الصدر أنّ النظام الإسلامي يجسّد الواقع النفسي المهزوم للأمة ويكرسه في صيغة نظام، وإنما يقصد أنّ أيّ بناء حضاريّ جديد للمجتمع يستهدف وضع أطر سليمة لتنمية الأمة يتوجّب عليه أن يدخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسيّتها وتركيبها العقائديّ والتاريخيّ، ويبحث - على ضوء ذلك - عن مركّب حضاريّ قادر على تحريك الأمة وتعبئة كلّ قواها وطاقاتها للمعركة ضدّ التخلف.

وقد ذكر الشهيد الصدر النقاط التي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار عند محاولة النهوض بالإنسان المسلم المعاصر الذي يعيش أزمة اليوم ومحتته، ومنها:

أ - الإيمان بالإسلام: إذ على الرغم من أنّ الإسلام بات عقيدةً باهتةً في نفوس الناس، إلاّ أنّه يشكّل عاملاً سلبياً تجاه أيّ إطار حضاريّ أو نظام اجتماعيّ لا ينبثق فكرياً وإيديولوجياً من الإسلام؛ لأنّ الأمة تؤمن - ولو نظرياً - على الأقلّ بأنّ كلّ إطار أو نظام لا يستمدّ قواعده من الإسلام فهو غير مشروع<sup>[٢]</sup>.

ب - وضوح التجربة والارتباط العاطفيّ بتاريخها: فأيّ مسلم لا يملك صورةً واضحةً عن الحكم الإسلاميّ في عصور الرسالة ولا تهزّه أمجاد تلك الصورة وروعها، ولا يشعر بالزهو والاعتزاز إذا أحسّ بعمق أنّه يُعيد إلى الدنيا من جديد تلك الأيام؟! وهذا يهيئ الجوّ النفسيّ للاستجابة الكاملة لعملية البناء الكبير، وتعبئة كلّ فرد لطاقاته في هذا السبيل لا بوصفه آلةً تسير وفقاً للخطة، بل بوصفه واعياً على الخطة، مدرّكاً معالمها ومثلها الأعلى في واقع الحياة. ومن هنا اعتبر الشهيد الصدر أنّ الدعوات التي تستورد أمثلتها ومثلها العليا من تجارب عاشت أو تعيش خارج نطاق العالم الإسلاميّ وتاريخ المسلمين تواجه صعوبةً كبيرةً في إعطاء رؤية واضحة للفرد المسلم عن مثلها الأعلى ومثالها الذي تحذيه وتدعو إلى تجسيده بين المسلمين؛ لأنّه غريب عنهم ولا يملكون عنه إلاّ رؤىً باهتةً ومتهافئة<sup>[٣]</sup>.

[١]- محمّد باقر الصدر، رسالتنا: ٩ - ١٢.

[٢]- محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٨١.

[٣]- م.ن: ١٨٤.

ج - نظافة التجربة وعدم ارتباطها بالمستعمرين: فبعد أن عانت الأمة في العالم الإسلامي من الاستعمار معاناةً شديدة منذ أن وطأ المستعمر أرض المسلمين بلورت لديها هذه المعاناة المريرة شعوراً نفسياً خاصاً تعيشه تجاه الاستعمار يتسم بالشك والاثّهام، ويخلق لديها نوعاً من الانكماش عن المعطيات التنظيمية للإنسان الأوروبي<sup>[١]</sup>، وكان الشهيد الصدر قد أشار لهذه الفكرة في (اقتصادنا)<sup>[٢]</sup> وفي بعض مقالاته<sup>[٣]</sup>.

د - امتصاص المحافظين لحركة البناء الجديد: يعتقد الشهيد الصدر أنّ أيّ حركة تجديد في العالم الإسلامي تصطدم حتماً بعدد كبير من الأعراف والسنن الاجتماعية والتقاليد السائدة التي اكتسبت على مرّ الزمن درجةً من التقديس الديني. وتواجه حركة التجديد في هذه الحالة أحد خيارين: فإما أن تحاول استئصال الجذور النفسية لهذا الرفض، وإما أن تحاول فصل الدين عن هذه التقاليد وتوعية الجماهير على حقيقة الدين ودوره في الحياة.

ويعتقد الشهيد الصدر أنّ الخيار الأوّل لا يحلّ المشكلة بل يزيدها تعقيداً؛ لأنّ حركة التجديد سوف تُسفر عن وجهٍ عدائيٍّ للدين في نظر المعتقدين بهذه التقاليد، بينما يصلح الخيار الثاني حلاً للمشكلة إذا كانت الحركة التجديدية قائمة على أساس الإسلام وترتبط ارتباطاً وثيقاً بمصادره الحقيقية في الأمة، وتجسّد هذا الإسلام في دولة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؛ لأنّ هذه الحركة قادرة على امتصاص الجزء الأعظم من المحافظين لمصلحة البناء والتجديد؛ لأنّها قادرة على تفسير الإسلام والتمييز بينه وبين السنن والأعراف الاجتماعية التي خلقتها العادات والتقاليد<sup>[٤]</sup>.

ومن هنا نلاحظ أنّ الشهيد الصدر عندما قرأ حركة الإمام الحسين عليه السلام استخلص منها عبرة عامة تتلخّص في أنّنا «حينما نريد أن ننفذ إلى ضمير الأمة التي ماعت أخلاقياً، لا بدّ لنا أيضاً - في الوقت نفسه الذي نفكر في إنشاء أخلاقيتها من جديد - أن نفكر في عدم مجابهة الأخلاقية القائمة بالشكل الذي يعزل هذا الشخص الذي يريد أن يغيّر أخلاقية الأمة؛ فلا بدّ له أن يفكر في انتهاج طريق في التغيير يستطيع به أن ينفذ إلى ضمير الأمة، وهو لا يمكنه أن ينفذ إلى ضمير الأمة إلاّ إذا حافظ باستمرارٍ على معقولية ومشروعية عمله في نظر الأمة»<sup>[٥]</sup>.

هـ - التطلّع إلى السماء ودوره في البناء: حيث يقرّر الشهيد الصدر أنّ أخلاقية الإنسان الشرقي

[١] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٨٦.

[٢] - محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٢٢.

[٣] - محمّد باقر الصدر، ومضات: ١٠٢.

[٤] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٨٧.

[٥] - محمّد باقر الصدر، أئمة أهل البيت، ودورهم في تحصيل الرسالة الإسلامية: ٥٣٩.

تختلف عن أخلاقية الإنسان الأوروبي نتيجةً لتاريخه الديني؛ فهو ينظر بطبيعته الى السماء قبل أن ينظر إلى الأرض، ويأخذ بعالم الغيب قبل أن يأخذ بالمادة والمحسوس. ويمكن أن تؤدي نظرة إنسان العالم الإسلامي إلى السماء قبل الأرض إلى موقف سلبي من إحياء الأرض إذا فصلت الأرض عن السماء. أما إذا ألبست الأرض إطار السماء وأعطى العمل مع الطبيعة صفة الواجب ومفهوم العبادة، فسوف تتحوّل تلك النظرة الغيبية لدى الإنسان المسلم إلى طاقة محرّكة وقوة دفع نحو المساهمة بأكبر قدر ممكن في رفع مستوى الحياة. وبالتالي فإنّ الدولة الإسلامية لا تنتزع من الإنسان نظرته العميقة إلى السماء، وإنما تُعطي له المعنى الصحيح للسماء، وتسبغ طابع الشرعية والواجب على العمل في الأرض بوصفه مظهرًا من مظاهر خلافة الإنسان لله على الكون، وبهذا تجعل من هذه النظرة طاقة بناء، وفي الوقت نفسه تحتفظ بها كضمان لعدم تحوّل هذه الطاقة من طاقة بناء إلى طاقة استغلال<sup>[١]</sup>.

### الطابع الذي تتخذه الدعوة الدينية الإصلاحية في هذا العصر:

يميز الشهيد الصدر في بعض كتاباته بين ما اصطلح عليه بـ(الدعوة الإصلاحية) وبين ما اصطلح عليه بـ(الدعوة التغييرية). ويعرّف الدعوة الإصلاحية بأنها الدعوة التي تستهدف إصلاح جانب معين من جوانب الواقع القائم، متغاضيةً في حقل نشاطها العملي عن سائر جوانبه الأخرى، وعن الركائز الأساسية التي يبنى عليها الواقع بصورة عامة، أي أنها تسعى إلى إنشاء البنيات الفوقية التي تتألف منها شخصية الأمة، دون أن تنفذ إلى البنيات والجذور الرئيسة في شخصيتها.

بينما الدعوة التغييرية هي الدعوة التي لا تدين بالواقع الذي تعيش فيه الأمة؛ لأنه يناقض مبادئها جملةً وتفصيلاً، فتبني عملها على تغييره تغييراً جذرياً، وذلك بحمل رسالة فكرية تبشّر بها لإنشاء شخصية الأمة إنشاءً جديداً بكلّ بنياتها الأساسية والفوقية، وإنشاء الحياة على قواعد تلك الرسالة وركائزها المحددة، سواء أكان ذلك في النظرة الفلسفية نحو الكون والحياة، أو المقياس العملي العام للحياة، أو في طريقة التفكير التي يتكوّن بها الكيان الاجتماعي للأمة.

وفي مقام تحديد وظيفة الإنسان المسلم المعاصر من هذين الأسلوبين وهاتين الطريقتين، قرّر الشهيد الصدر أنّ ذلك متوقّف على النظر إلى الظروف التي يعيشها الإسلام وصدى وجوده في واقع الأمة، وعلى هذا الأساس يميّز بين حالتين وموردين:

مورد الدعوة الإصلاحية: تتخذ الدعوة الإسلامية طريقتها الإصلاحية إذا كان الإسلام هو القاعدة الرئيسة التي يبنى عليها نظام الحياة وكيان الأمة، وإذا كانت العقيدة الإسلامية هي القاعدة الفكرية

[١]- محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ١٩٠.

والدستورية للدولة والمنهج العام لمختلف ألوان النشاط الفردي والاجتماعي والسياسي؛ فيمكن الأمة في هذه الحالة أن تتخذ طريق الإصلاح للحفاظ على القاعدة الإسلامية للدولة وإصلاح الجوانب التي لا تتسجم مع هذه القاعدة.

مورد الدعوة التغييرية: أما إذا فقد الإسلام مركزه من القاعدة الأساسية واستبدل بغيره من القواعد الفكرية، أو استبدل بالاقاعدة، فإن الدعوة إلى الإسلام يجب أن تكون دعوة لإعادة الإسلام إلى مركزه من الدولة ومن الأمة، في عملية تغيير شاملة لكل الواقع الإسلامي.

ومن الحقائق المهمة التي يقرّها الشهيد الصدر في هذا الصدد أنّ الظروف التي يعيشها الإسلام منذ نهاية الحرب الأولى تستدعي العمل بحسب الحالة الثانية؛ إذ قوّض المستعمرون الدولة الإسلامية ودخلوا بلاد المسلمين وتقاسموها، وقاموا بعملية انقلاب شامل في حياة الأمة، وأقصوا العقيدة الإسلامية عن وضعها الرئيس في كيان الأمة السياسي والاجتماعي، ووضعوا الأمة في أطر فكرية وسياسية غريبة عن عقيدتها، من الديمقراطية الرأسمالية والاشتراكية وما إليها من الأطر غير الإسلامية.

لذلك فإنّ واجب الدعوة في ظروف الإسلام الحاضرة أن تكون دعوة تغييرية انقلابية تهدف استبدال القواعد اللإسلامية التي أُقيم عليها الحكم والحياة الاجتماعية للأمة بالقاعدة الفكرية للإسلام ونظامه الاجتماعي للحياة.

ولا ينسى الشهيد الصدر في الوقت نفسه أن يؤكّد على حقيقة في غاية الأهمية، وهي أنّ اتّخاذ الطابع التغييرية لا يعني الوقوف من حركات الإصلاح موقف الرفض والعداء؛ وذلك لأنّ الإسلام يوجب علينا تطبيق ما أمكن من أحكامه في أيّ جانب من حياة الأمة، وإن لم يمكن تطبيق أحكامه من الجوانب الأخرى<sup>[١]</sup>.

**حلّ أزمة المسلم المعاصر: الجمع بين القراءتين أو التفسير الموضوعي التوحيدي:**

تقدّم في المباحث التمهيدية أنّ من أهمّ مكونات أطروحة إسلامية المعرفة عند أصحاب المعهد العالمي للفكر الإسلامي مسألة الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، وأنّ الحلّ يكمن في الجمع بين هاتين القراءتين.

ونحن إذا رجعنا إلى تراث الشهيد الصدر وجدنا أنه يتحدّث بوضوح - في أطروحة التفسير الموضوعي للقرآن الكريم - عن معنيين للتفسير الموضوعي:

أحدهما: التفسير الموضوعي القائم على تجميع الآيات القرآنية التي تتمحور حول موضوع

[١] - محمد باقر الصدر، ومضات: ٢٧٤ - ٢٧٦.

واحد وتقدّم موقفاً قرآنيّاً عرضه القرآن الكريم في آياته. وميزة هذا المعنى أنّ حركة التفسير فيه حركة تنطلق من القرآن الكريم وتصل إلى الواقع؛ فهي تقدّم ابتداءً موقف الوحي ومفاهيمه وقيمه التربويّة التي أراد تنشئة المسلمين عليها. ويُمكّننا أن نصطلح على هذا المعنى بالتفسير الموضوعيّ النزوليّ؛ لأنّه يبدأ من القرآن الكريم وينتهي إلى الإنسان.

**الثاني:** التفسير الموضوعيّ القائم على الانطلاق من الواقع من خلال التشبّع بهذا الواقع وما يخرجه من تجارب وحاجات وأطروحات، ثمّ الانطلاق منه إلى القرآن الكريم من أجل عرض الموضوع عليه، ليقوم القرآن الكريم - من خلال عملية تفسير استنطاقية - بتقديم موقفه من هذا الموضوع المستجدّ، وهذا ما عبّر عنه الشهيد الصدر بالتوحيد بين الواقع والقرآن الكريم في سياق واحد، ولذا عبّر عنه بـ(التفسير الموضوعيّ التوحيديّ)، والحركة فيه ثنائية الاتجاه؛ فهي صعودية من الواقع إلى القرآن بهدف العرض، ونزولية من القرآن إلى الواقع بهدف تحديد الموقف.

إذاً فلحركة التفسير اتّجاهان لا اتّجاه واحد، خلافاً لما فهمه بعض الباحثين.<sup>[١]</sup>

وتوجد تفصيلات كثيرة ترتبط بمفاصل الأطروحة التي عرضها الشهيد الصدر في محاضرات التفسير الموضوعيّ لا يتسع لها المجال، ونحيل - بهدف الوقوف عليها - إلى البحث الذي تناولنا فيه الموضوع بالتفصيل ومن مختلف الزوايا.<sup>[٢]</sup>

إذاً، فالشاهد الصدر يصادق قطعاً على ضرورة القراءتين: قراءة ابتدائية للوحي يتمّ من خلالها تربية الإنسان على مفاهيم الوحي. وقراءة كونية تستهدف التشبّع بالواقع بهدف عرض تجاربه على القرآن الكريم وتحديد موقفه منها، ولكن يبدو أنّ منظريّ إسلامية المعرفة أرادوا من قراءة الكون اكتشاف الطبيعة لا أكثر، ولم يطرحوا معنى جديّاً في علاقته بالقرآن الكريم، وهو معنى يصادق عليه الشهيد الصدر بشكل منفصل عن أطروحة التفسير الموضوعيّ؛ لأنّه يعتبر أنّ علاقة الإنسان الاكتشافية بالطبيعة مفتوحة في حدّ ذاتها، غاية الأمر أنّ استغلال هذا الاكتشاف يجب أن يتأطرّ بالأطر الموضوعية من قبل المبدأ وفقاً للرؤية الكونية التي عرضناها.

### كلمة مختصرة حول أزمة الاجتهاد المعاصر:

لا يُمكننا أن نتحدّث عن جوانب الأزمة والإصلاح من وجهة نظر الشهيد الصدر في حياة المسلم المعاصر دون أن نسجّل رؤيته لواقع الاجتهاد في حياتنا المعاصرة، وإذا كان هذا الموضوع بحاجة

[١]- حسن العمريّ، إسلامية المعرفة عند السيّد محمّد باقر الصدر: ١٢١.

[٢]- انظر: أحمد عبدالله أبو زيد، أطروحة التفسير الموضوعيّ عند السيّد محمّد باقر الصدر، مركز الحضارة - بيروت، ٢٠١١م.

إلى كثير من التحليل والإشباع، ولكننا نكتفي في هذه الخلاصة بالإشارة إلى مشكلتين أساسيتين لاحظهما الشهيد الصدر في واقع الاجتهاد المعاصر:

### المشكلة الأولى: الامتداد العمودي على حساب الامتداد الفقهيّ:

وهي مشكلة تعرّض لها الشهيد الصدر في محاضراته حول (الاتجاهات المستقبلية لحركة الاجتهاد)<sup>[١]</sup> وغيرها من محاضراته<sup>[٢]</sup>. وتتلخّص في أنّ الفقه الإسلاميّ حصر اهتمامه بالامتداد العموديّ المتمثّل في العمق العلميّ، ولكنّه عمقٌ بقي معزولاً عن التوسّع الأفقيّ الذي يجعل الفقه في مواجهة مختلف الموضوعات المستجدّة في حياة الإنسان المعاصر.

### المشكلة الثانية: طغيان النزعة الفرديّة على حساب النزعة الاجتماعيّة:

وتتلخّص هذه المشكلة في أنّ الفقه الإسلاميّ قد افترض - على الغالب - وجود فردٍ يحتاج إلى صيغة تشريعية تقنّن له حياته، وراح يعالج له مشكلاته بوصفه كذلك، ولم يتعامل مع الفقه بوصفه صيغةً تقنينيةً وضعت لحلّ مشكلات المجتمع بوصفه مجتمعاً. ومن الطبيعيّ أنّ موقف الفقيه في طريقة استنباط الأحكام والنظر إلى أدلّتها يختلف بين الموقفين<sup>[٣]</sup>.

### الموقف الاستنباطيّ للشهيد الصدر من إسلامية المعرفة بمعناها الضيق (أسلمة العلوم)

بعد أن استعرضنا رؤية الشهيد الصدر الكونية المرتبطة بالرسالة الإسلامية - عقيدةً وشريعة - نكون قد حدّدنا موقفه من إسلامية المعرفة بالمعنى الذي طرحه المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، وذلك في كثير من مفاصلها على أقلّ تقدير، ونكون في الوقت نفسه قد أسّسنا لاكتشاف موقفه من أسلمة العلوم التي تعبّر عن أطروحة أضيق دائرة من أطروحة إسلامية المعرفة. وسنقوم في تقديم مجموعة من الخطوط الرئيسة التي تشكّل الإطار العام لموقف الشهيد الصدر من هذا الموضوع.

### أفكار تأسيسية:

قبل البدء نودّ استعراض مجموعة من الأفكار العامة التي تعكس موقف الشهيد الصدر في القضية محلّ البحث، وتشكّل مؤشراً عاماً لموقفه في هذا المجال:

الفكرة الأولى: المفهوم الإلهيّ عن العالم مفهوم واقعيّ ولا يعارض العلم تحت مظلة رؤيته

الكونية:

[١] - محمّد باقر الصدر، ومضات: ٤٧٩

[٢] - م.ن: ٣٨١.

[٣] - م.ن: ٤٧٧.



ناقش الشهيد الصدر في كتاب (فلسفتنا) ما ورد في كتابات بعض الكتاب المحدثين الذي حصروا النزاع الفكري بين المثالية وبين المادية؛ حيث اعتبروا أنّ الصراع بين الإلهية والمادية مظهر من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية، باعتبار أنّ المبدأ الديني مبدأ مثالي، فهو بالتالي غير ماديّ.

وقد خطأً الشهيد الصدر هذا التصور باعتبار أنّ المبادئ لا تنحصر في هذين المبدئين، بل يُمكن أن يكون المبدأ إلهياً، وفي الوقت نفسه يكون مادياً، بمعنى إيمانه بالواقع الموضوعي. وقد نبّه الشهيد الصدر إلى خطورة الدور الذي لعبه هذا الاتّهام حين فسّرت فكرة الله بوصفها سبباً معقولاً لما يشاهده الإنسان من ظواهر الطبيعة وحوادثها ومحاولة لتبرير وجودها، وبالتالي تزول الحاجة إلى هذه الفكرة تماماً حين نستطيع أن نستكشف بالعلم والتجارب العلمية حقيقة الأسباب والقوانين الكونية التي تتحكّم في العالم، والحال أنّ المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح، وإنّما هو المفهوم الذي يعتبر الله سبباً أعمق ويحتّم على تسلسل العلل والأسباب أن يتصاعد إلى قوّة فوق الطبيعة والمادة. وبهذا يزول التعارض بينه وبين كلّ حقيقة علمية تماماً؛ لأنّه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ لنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف، وهو وضع السبب الأعمق في مبدأ أعلى من الطبيعة والمادة.

أمّا إذا وصف المبدأ الإلهي بأنّه مثالي لا ارتكازه على الروحية فهذا خطأ؛ لأنّ الروحية في المفهوم الإلهي ليست بمعناها عند المثالية - أي: ما يقابل المجال الماديّ المحسوس - بل هي طريقة للنظر إلى الواقع بصورة عامّة وليست في مقابل المجال الماديّ<sup>[١]</sup>.

ونطالع في كتابات الشهيد الصدر تحليلاً مفصّلاً لهذه الروحية وعلاقتها بالواقع الماديّ والمجال التجريبيّ، وذلك في مقال له في (رسالتنا)، حيث أضاف أنّ هذه النظرة الروحية ليست مجردة، وإنّما تتصل بالوجود العمليّ للإنسان كلّ الاتّصال وتحدّد له موقفه من عالمه الذي يعيشه والحياة التي يحيها ويستمدّ الإنسان منها، أو على ضوئها اتّجاهه العامّ الذي ينعكس في نشاطاته وأفعاله. وهنا بالتحديد تعرّض الشهيد الصدر للطرق الحاكمة في التفكير: الطريقة العقلية والطريقة التجريبية.

والأولى هي التي تعتبر العقل حاكماً نهائياً ومقياساً أساسياً تقاس على ضوئه الأفكار والمعلومات لامتحان مدى صحتها وموضوعيتها، بينما تقصي الثانية العقل عن هذا المجال وتسلب منه وظيفته

[١]- محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٢٣٢ - ٢٣٥.

الأساسية هذه في الحياة الفكرية، وتضع موضعه التجربة باعتبارها الأساس الوحيد لكل ما يمكن أن يتوصل إليه الإنسان من حقائق واستنتاجات.

وقد خطأ الشهيد الصدر كلا الطريقتين؛ فالعقليون أفرطوا حين حصروا بحوثهم في النطاق العقلي، وكلفوا العقل المجرد أن يزودهم بالحقائق والمعلومات حتى في الميادين والمجالات التي ليست من حقه، كما أخطأ التجريبيون حين ظنوا - بما توصلوا إليه من معلومات تجريبية - أنهم استغنوا عن خدمات العقل.

وبين هذين الموقفين رسم الإسلام الطريق الصحيح للفكر الإنساني الذي يضمن للإنسان أفضل النتائج في كل الميادين، ويحول بينه وبين الألوان العقيمة من الجدل الذي مني به العقليون، كما يحول بينه وبين المادية التي انتهى التجريبيون إليها. وتلخص هذا الطريق في أن العقل يجب أن يؤخذ كقياس للأفكار، وكحاكم فصل نلقي بين يديه المعلومات التي حصل عليها الإنسان عن طريق الملاحظة الحسية أو التجربة العملية، لينظمها ويستنتج منها ما تنتجه من حقائق مادية أو حقائق خارجة عن حدود المادة. ومن هنا اعتبر الشهيد الصدر أن الإسلام قد حتم على الإنسان أن يسير في مجالات التجربة واستكشاف الطبيعة طبقاً لرضى الله سبحانه وتوجيهه<sup>[١]</sup>، ولهذا نجده متبرماً من الدور السلبي الذي لعبته الكنيسة في استغلال الدين استغلالاً شنيعاً وجعل اسمه أداة مآربها وأغراضها وخنق الأنفاس العلمية والاجتماعية؛ حتى ارتكبت جريمة الخنق هذه باسم الدين، مع أنه بريء من هذا<sup>[٢]</sup>.

وثمة تفصيلات فلسفية مرتبطة بما آل إليه موقف الشهيد الصدر في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) طبعاً، ولكنها لا تؤثر على جوهر الفكرة هنا.

**الفكرة الثانية: حول علاقة الفكر بالقاعدة وكيفية تعامل المسلم المعاصر مع الفكر الأجنبي**

**الوافد:**

يعتقد الشهيد الصدر أن للحضارة الغربية - بأفكارها ومفاهيمها وكيانها الثقافي عامة - قاعدة فكرية تستند إليها وهي الديمقراطية، أو بالأحرى الحريات الرئيسة في المجالات الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية، فإن هذه الحريات بمفهومها الحضاري الغربي هي حجر الزاوية في ثقافة الغرب والإطار الفكري الذي تدور في نطاقه الأفكار والمفاهيم الغربية عن الإنسان والحياة والكون والمجتمع، وحتى أنه لعب دوراً رئيساً في تحديد الاتجاه العام لمفكري الغرب فيما يسمونه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، فلم تستطع البحوث الإنسانية لهؤلاء المفكرين أن تتجرد عن تأثير الرسالة

[١] - محمد باقر الصدر، رسالتنا: ٢٩ - ٣٢.

[٢] - محمد باقر الصدر، فلسفتنا: ٢٧، الهامش.

التي يعتنقها الباحثون كقاعدة عامّة. وكذلك الأمر تمامًا فيما يتّصل بالحضارة الماركسيّة التي تنافس الحضارة الرأسماليّة في كلّ الميادين، فإنّ رسالتها الفكرية التي تدعو إلى نظرة ماديّة معيّنة تجاه الكون والحياة والمجتمع والتاريخ هي القطب المركزيّ الذي ينعكس إلى حدّ قصير أو طويل في كلّ المفاهيم والأفكار الحضاريّة التي تتبناها الماركسيّة ويؤمن بها مفكروها.

**ويحدّد الشهيد الصدر الموقف الذي يجب اتّخاذه من هذا الواقع:**

**الموقف الأوّل:** أن نكون على حظّ عظيم من الدقّة والوعي حينما نبحث عن الأفكار الأوروبيّة، لأجل أن نستطيع تعريتها عن إطارها الرساليّ والتعرّف على مدى صلتها بهذا الإطار وتأثيرها به.

ويعتبر الشهيد الصدر أنّ هذا هو الموقف الوسط الذي يجب أن يقفه المسلم الواعي من كلّ تفكير أوروبيّ يتّصل من قريب أو بعيد بالحقول التي تعالجها الرسالة وتمتد إليها القاعدة الفكرية، فليس من الصحيح إغفال هذه الناحية الخطيرة (ناحية الصلة بين الفكرة ودراسة الفكرة) بغضّ النظر عمّا قد يكون لها من إطار خاصّ، أو قد يكون فيها من استيحاءات مستمدّة من القاعدة الفكرية، كما يفعل كثير من الباحثين المسلمين اليوم مع أفكار كثيرة من علماء الاجتماع والنفس والتاريخ الأوروبيين، فإنّ أول نقطة يجب التأكّد منها قبل كلّ شيء هي البحث عن مدى صلة الفكرة بالمحور عنها بالقاعدة التي ثبت لدينا خطأها، وعلى ضوء هذه الصلة يجب أن تتركز نظرتنا على الفكرة والحكم لها أو عليها بما نستخلصه من البحث والدراسة.

وفي الوقت نفسه يقرّر الشهيد الصدر أنّه ليس من الصحيح أيضًا ما يتّجه إليه بعض الدعاة المسلمين من الحكم على كلّ تفكير أوروبيّ يتّصل بالحياة الإنسانيّة بأنّه خطأ لأنّه مستنبط من القاعدة؛ لأنّ استنباط الفكرة من القاعدة في المجالات النظرية لا يعني أنّها مستنتجة منها استنتاجًا ومتوقّفة في مصيرها على القاعدة نفسها، وإنّما يعني أنّ الفكرة صيغت بالشكل الذي لا يتناقض مع تلك القاعدة، سواء أكانت مستمدّة منها بصورة مباشرة أم لا، والقاعدة وإن كانت خطأ ولكن ليس من الضروريّ في كلّ فكرة لا تتناقض مع الخطأ أن تكون خطأً.

**الموقف الثاني:** إنّ من واجب المسلمين الواعين أن يجعلوا من الإسلام قاعدةً فكريّةً وإطاراً عامّاً لكلّ ما يتبنون من أفكار حضاريّة ومفاهيم عن الكون والحياة والإنسان والمجتمع، ولا شكّ أنّ العقيدة الدينيّة نفسها تعني هذا الشيء وتفرضه موجوداً لدى المتديّن، غير أنّ العقيدة الدينيّة لمّا كانت تعيش اليوم في نفوس كثير من الناس مجردة عن وعي حقيقيّ يسندها نجد أنّ جمهرة من المسلمين لا يعون المكان الطبيعيّ الذي يجب أن تحتله رسالتنا الفكرية الأصليّة من التفكير العام<sup>[١]</sup>.

[١]- محمّد باقر الصدر، رسالتنا: ٣٥ - ٣٨.

### الفكرة الثالثة: التمييز بين موقف الإسلام وموقف المسلمين:

وتعبّر هذه الملاحظة عن حقيقة في غاية الأهمية، وهي أنّ ما يُنتجه المسلمون لا يُنسب - في حال كانوا إسلاميين في اجتهادهم واستنباطهم - إلى الإسلام نفسه بشكل مباشر، خاصّة فيما يرتبط بالجانب العلميّ الصناعيّ الذي يعبر عن جهود بشرية خالصة أكثر من تعبيره عن مواقف إلهية يكشفها البشر باجتهادهم.

ومن هنا نجد تمييز الشهيد الصدر في وقت مبكر بين هذين الأمرين في كتاب (فلسفتنا) حيث يقول: «المستفاد من الإسلام بالصميم إنّما هو الطريقة والمفهوم، أي الطريقة العقلية في التفكير والمفهوم الإلهي للعالم، وأمّا أساليب الاستدلال وألوان البرهنة على هذا وذاك فلسنا نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنّما هي حصيلة دراسات فكرية لكبار المفكرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم»<sup>[١]</sup>.

#### انصباب الوظيفة الحقيقية على اكتشاف المذاهب التحتية قبل القوانين الفوقية:

بعد أن استعرضنا موقف الشهيد الصدر وطريقته في اكتشاف المذهب الإسلامي في دائرة من دوائر الحياة - وقد طبّقه على المذهب الاقتصاديّ ووقفنا على تمييزه بين عملية التكوين وعملية الاكتشاف، وأنّ اكتشاف مذهب الإسلام في مجال ما يتمّ من خلال ملاحظة الأحكام (القانون) والمفاهيم ومنطقة الفراغ.. بعد هذا كلّ بات سهلاً علينا أن نحدّد موقفه من أيّ دعوة لصياغة العلوم الإنسانية العصرية صياغة إسلامية:

فإذا بقينا مع المعنى الساذج لأسلمة العلوم، وهو الذي يتمثّل في النظر إلى أحكام الإسلام وما يقابلها من أحكام أجنبية عن منظومته، ثمّ إعادة صياغة أحكامه بحيث تحاكي تلك الأحكام الأجنبية في صياغتها، فهذا لا يعدو كونه غشاءً سطحيّاً لعملية التأصيل.

أمّا إذا أردنا من التأصيل الإسلاميّ للعلوم الاجتماعية عرضها على الأصول الإسلامية، فتحديد الموقف من هذه العملية متوقّف على تحديد مرادنا من الأصول، الأمر الذي بات تفكيكه أمراً سهلاً على ضوء مباني الشهيد الصدر:

١ - فإن كان المراد من الأصول: الأحكام المعبرة عن لبنات البناء الفوقيّ للمذهب، فهذا غير سليم؛ لأنّ العرض والتأصيل إنّما يكون على الخطوط العامة للمذهب الذي يعتبر مصدر إمداد وتموين تلك الأحكام المكوّنة للقانون.

٢ - وإن كان المراد من الأصول: المفاهيم والتصورات الإسلامية، فهذا أيضاً غير كافٍ بعد أن

[١] - محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٦٢.

كانت المفاهيم مكوّنة من مكوّنات عمليّة اكتشاف المذهب ولا تعبّر عن عناصر عمليّة الاكتشاف بكلّ مدياتها.

٣- وإن كان المراد من الأصول: خطوط المذهب - الاقتصاديّ، التربويّ، الاجتماعيّ، النفسيّ، السياسيّ... - فالمعنى في نفسه سليم، ولكنّ طريقة اكتشاف هذه الأصول والمذاهب بحاجة إلى ضبط؛ فصحيحٌ أنّ هذه العمليّة تماثل عمليّة التفسير الموضوعيّ للقرآن الكريم في رؤية الشهيد الصدر باعتبار كونها تشبّعاً من الواقع، ثمّ عرض هذا المعطى الواقعيّ الخارجيّ - المتمثّل هنا في النظريّات الغربيّة - على الرسالة الإسلاميّة، ثمّ محاولة الخروج بمركّب نظريّ يعبر عن موقف الإسلام بخطوطه المذهبيّة من الموضوع محلّ البحث، إلاّ أنّ بالإمكان أن تُمنى هذه العمليّة بانحراف عن طابعها الإسلاميّ فيما إذا جعلنا الواقع الخارجيّ الخاضع لهيمنة الإنسان الغربيّ الفكريّة، بحيث نتّجه إلى عمليّة تبرير للواقع مع تلوين هذا التبرير بلون إسلاميّ؛ فالإسلام - كما يقرّر الشهيد الصدر - «ثورةٌ لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم، وليس تفسيراً موضوعيّاً للواقع»<sup>[١]</sup>، ويجب أن نعيشه - بخلاف متأوّليه - «خالصاً وبعيداً عن إحياءات الواقع المعاش وإغرائه»<sup>[٢]</sup>.

ولذلك فإنّنا عندما نتحدّث عن علاقة النصّ بالواقع لا نتحدّث عن تبرير الواقع وشرعته على ضوء النصّ؛ فإنّ «عمليّة تبرير الواقع هي المحاولة التي يندفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تطوير النصوص وفهمها فهماً خاصّاً يبرّر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها، نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين الذين استسلموا للواقع الاجتماعيّ الذي يعيشه، وحاولوا أن يُخضعوا النصّ للواقع بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النصّ»<sup>[٣]</sup>. وهذه العمليّة تقود إلى عمليّة دمج النصّ ضمن إطار معين، أي «دراسة النصّ في إطار فكريّ غير إسلاميّ، وهذا الإطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش وقد لا يكون، فيحاول الممارس أن يفهم النصّ ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكريّ أهمله واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره أو لا تصطدم به على أقلّ تقدير»<sup>[٤]</sup>.

### هل يبقى معنى لأسلمة العلوم بعد التمييز بين المذهب والعلم؟

ميّز الشهيد الصدر في فصول (اقتصادنا) بين المذهب والعلم على أساس أنّ المذهب يعبر عن

[١]- محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٣٦٢.

[٢]- م.ن: ٤٤٩.

[٣]- م.ن: ٤٤٨.

[٤]- م.ن: ٤٤٩.

الطريقة، بينما يسعى العلم إلى التفسير<sup>[١]</sup>، وأكد من خلال الأدبيات التي لجأ إليها في الكتاب على أنّ الاقتصاد الإسلاميّ ليس علمًا<sup>[٢]</sup>. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الشهيد الصدر، فهل يعني هذا قطع الطريق على أيّ حديث عن أسلمة العلوم طالما أنّ الدور لا يصل إلى العلوم نفسها بعد أن كان اهتمام الإسلام منصبًا على المذهب الذي يقع - من ناحية منطقيّة - في رتبة سابقة على رتبة العلم؟

ويتوجّب علينا ونحن نحاول الإجابة عن هذا السؤال على رؤية الشهيد الصدر أن نعي بالتحديد ما قاله. وما ذكره الشهيد الصدر هو أنّ علم الاقتصاد بعد أن كان تفسيراً للواقع، فمن الطبيعيّ أن لا يكون الاقتصاد الإسلاميّ علمًا؛ لأنّ الإسلام لا يستهدف تفسير الواقع كما مرّ معنا. ولكن دعونا لا ننسى ما ذكره الشهيد الصدر أيضًا في المواضيع نفسها تمييزًا لفكرة البحث، وهو أنّ الوظيفة العلميّة التي تحلّ بعد الوظيفة المذهبيّة يُمكن أن تتركز على أحد أمرين:

أحدهما: جمع الأحداث من التجربة الواقعيّة للحياة ثمّ تفسيرها. وهذا يتوقّف على أن يكون المذهب مجسّدًا في واقع تطبيقيّ معيّن.

الثاني: تفسير الأحداث المستقبلية على ضوء الاتجاه الذي تحدده الخطوط العامّة للمذهب. وهذا يتوقّف على أن يكون المذهب مكتشفًا<sup>[٣]</sup>.

وفي كلتا الحالتين يفقد الحديث عن العلم الإسلاميّ معناه في واقعنا المعاصر؛ لأنّ الإسلام اليوم ليس متجسّدًا في الخارج لننحو منحى العلم بمعناه الأوّل. كما إنّه ليس مكتشفًا في خطوطه المذهبيّة لتنصبّ مهمّة العلم على دراسة اتجاهه المستقبليّ.

لكن على كلّ حال، فهذا لا يعني أنّ الشهيد الصدر لا يصادق على إمكانيّة الحديث عن وجود علوم تفسيرية للواقع، وإنّما يؤكّد على أنّ هذه العلوم تقع في رتبة طولية بالنسبة إلى المذهب.

والخلاصة هي أنّنا إذا أردنا من العلوم الإنسانيّة - سياسيّة، اجتماعيّة، نفسيّة، تربويّة.. - تلك العلوم التي تقوم بتفسير الواقع الخارجيّ، فهذا لا معنى له على ضوء المعنى الأوّل المتوقّف على تجسّد هذه المذاهب في الواقع الخارجيّ، وكذلك الأمر على ضوء المعنى الثاني المتوقّف على استخراج هذه المذاهب ضمن أطر نظريّة.

ومن هنا، فإنّ الحديث عن أسلمة العلوم بالمعنى التفسيريّ للعلم متوقّف على تجسّد المذهب

[١]- محمّد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤١٨.

[٢]- م.ن: ٣٦١.

[٣]- م.ن: ٣٦٣.

في الواقع، المتوقّف بدوره على اكتشاف هذا المذهب، ولكنه ليس حديثاً غير مشروع إذا استطعنا تقديم تبرير واضح لنسبتها إلى الإسلام بهذا اللحاظ.

أمّا إذا كانت أسلمة العلوم بمعنى اكتشاف المذهب نفسه، فهذا هو معقد الفرس الذي صبّ عليه الشهيد الصدر اهتمامه.

## المجالات الداخلة في محلّ النزاع هي التي يترقّب من الرسالة إبداء الموقف تجاهها:

قد يبدو من المنطقيّ أن يحتلّ هذا العنوان صدارة هذا البحث؛ لارتباطه بتحرير محلّ النزاع، إلاّ أنّ توقّف التصديق بمفاده على التصوّر الصحيح لجدلّية العلاقة بين المذهب والعلم هو الذي دفعنا إلى تأجيله، ونقصد من هذا العنوان أنّ محلّ النزاع - على ما حرّراه في مقدّمة هذا البحث - لم يكن يشمل العلوم الطبيعيّة، وإنّما انصبّ على العلوم الإنسانيّة. ولكننا نريد هنا - على ضوء رؤية الشهيد الصدر - أن نقوم بمزيد من التضييق والتحديد، وذلك بعد ملاحظة جملة أمور يرتبط بعضها بالجانب العملائيّ من المشاريع التي نفّذها الشهيد الصدر:

١ - التمييز بين موقف الإسلام وعطاء المسلمين: وهو الأمر الذي سبقت الإشارة منّا إليه في ما سبق في نصّ من (فلسفتنا). وهذا يعني أنّه لا ينبغي التوهّم بأنّ علينا أن نترقّب موقفاً خاصّاً للإسلام في جملة من جزئيات العلوم، خاصّة بعد أن قرّر الشهيد الصدر - في نصوص سابقة - أنّ الاستفادة من الإسلام في الصميم هو طريقة التفكير.

٢ - رفض الحديث عن منطق إسلامي: حيث نجد أنّ الشهيد الصدر رفض الحديث عن شيء اسمه (المنطق الإسلاميّ) بالمعنىّ الفلسفيّ والمعرفيّ للكلمة، معللاً ذلك بأنّ المنطق للأمم<sup>[٤]</sup>، أيّ أنّه مشترك بين أفراد البشر، وبالتالي فلا يجوز صبغه بصبغة إسلاميّة طالما أنّ الإسلام لم يتخذ منه موقفاً محدّداً.

ومن هنا نجد أنّ محاولته تفسير توالد المعرفة البشريّة لم يتخذ في كتاب (الأسس المنطقيّة للاستقراء) طابعاً إسلاميّاً، فالسيادة في هذا الكتاب كانت للعامل الاستمولوجيّ، ولم يكن للعامل الأنطولوجيّ أيّ حضور سوى في الفصل الأخير من الكتاب بوصفه لبنة علويّة لأطروحاته.

٣ - الاستفادة المرنة من معطيات العلوم الرياضيّة: حيث نلاحظ أنّ الشهيد الصدر لم يرقم -

[٤]- أحمد عبد الله أبو زيد العاملي، محمّد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق ٢: ٢٩٥.

بحسب ما عودنا عليه - بالتنظير مسبقاً لشرعية الإفادة من العلوم الرياضية في ما طرقه من أبحاث مرتبطة بها، كما هو الحال في كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء)، بل قام بتفسير اليقين الرياضي بعد تأسيس المذهب الذاتي في المعرفة. وهذا إن دلّ على شيء فهو يدلّ على خروجها بالكليّة عن محلّ النزاع. أمّا لماذا هي كذلك؟ فلاّنها - بعبارة تبسيطة بعيدة عن التفسير المنطقيّ - ممّا لا يُختلف فيه وما لا يُترقّب فيه موقفٌ خاصٌّ للإسلام.

٤ - الاستفادة الحذرة من معطيات العلوم السلوكية: إذا كان هذا هو حال الشهيد الصدر مع معطيات العلوم الرياضية، فهو ليس كذلك مع معطيات المدرسة السلوكية على سبيل المثال. والفارق بين الموقنين أنّ التفسير الذي قدّمته المدرسة السلوكية للسلوك البشريّ والإدراك يرتبط بمساحةٍ منه بالمفاهيم التي تنطلق منها هذه المدرسة في تفسيرها.

ولكنّ هذا لا يعني أنّ الشهيد الصدر لم يستفد من ملاحظات هذه المدرسة كما هو الحال في الاستفادة من نظرية بافلوف في تفسير علاقة اللفظ بالمعنى، سواءً أكان بافلوف أوّل القائلين بها كما هو المعروف، أم أنّ غيره سبقه إلى ذلك كما هو الحقّ، وما ذلك إلاّ لأنّ المقدار المستفاد من ملاحظات هذه المدرسة في هذا المجال لا يتصادم مع القاعدة الإسلامية.

٥ - دخول ساحة السنن التاريخية ضمن اهتمامات القرآن الكريم: ففي المحاضرة الثالثة من محاضرات التفسير الموضوعيّ وعند اختياره موضوع سنن التاريخ لبحثه على ضوء منهجه القرآنيّ، تعرّض الشهيد الصدر لمبررات البحث عن هذا الموضوع في سياق التفسير الموضوعيّ؛ حيث إنّنا نواجه تساؤلاً حول مدى توفرّ القرآن الكريم على موقفٍ من بحث السنن التاريخية ليبرّر لنا ذلك بحثه بوصفه موضوعاً من موضوعات التفسير الموضوعيّ؛ فالقرآن الكريم هو بالدرجة الأولى كتاب هداية، فلماذا يكون له موقفٌ خاصٌّ من سنن التاريخ؟

على الرغم من موافقة الشهيد الصدر على أنّ القرآن الكريم كتاب هداية وليس كتاب اكتشاف علميّ، إلاّ أنّه مع ذلك يُدخل مجال السنن التاريخية بالذات ضمن اهتمامات القرآن الكريم بوصفه حقلاً يُترقّب من القرآن الكريم أن يعبر عن موقفه منه؛ لأنّها - وبتعبير مختصر - ترتبط بعملية التغيير التي جاء القرآن الكريم ليحقّقها<sup>[١]</sup>.

والخلاصة: أنّ لدينا نوعين من العلوم:

[١] - محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة: ٤٧ - ٤٩.



- ١ - بعضها يعبر عن عملية فنية صناعية فكرية بحثة غير مرتبطة بأي قاعدة سفلية، وهذه العلوم خارجة عن محلّ الكلام؛ لاشتراك البشر فيها وعدم امتلاك الإسلام موقفاً خاصاً منها.
- ٢ - والبعض الآخر يعبر عن أفكار نابغة من قواعد فكرية. ففي هذه الحالة يجب التعامل بحذر مع هذه الأفكار مخافة أن يكون فسادها نابغاً من فساد القاعدة، علماً بأنّ فساد القاعدة لا يستلزم فساد الفكر نفسها؛ لأنّ خطأ الفكرة قد لا يكون نابغاً من فساد القاعدة، وإنّما تكون قد صيغت بنحو لا يتضارب مع القاعدة.

### مساهمة المسلمين في السباق المعرفي يُكسب الإسلام صفة حضارية:

وأخيراً، نشير إلى مسألة مهمّة، وهي أنّنا إذا نظرنا إلى سلوك الشهيد الصدر الكاشف عن قناعاته وإلى ما انعكس في رسائله الخطيّة وفي مشاريعه - من قبيل مشروع المرجعية الرشيدة - فيمكننا أن نصل إلى انطباع مفاده أنّ مساهمة المسلمين في السباق المعرفي العالمي يساهم في تعزيز الموقع الحضاري للإسلام الذي تنتمي إليه هذه الأمة حتّى لو لم يكن للإسلام نفسه موقفٌ خاصٌّ من الموضوع المطروح.

ويمكننا في هذا المجال أن نشير إلى ما قيل في أطروحة الشهيد الصدر الجبارة: (الأسس المنطقية للاستقراء)، التي نستطيع أن نقول فيها بحق - وبعد ملاحظة معظم ما أنتجه العرب في هذا المجال - إنه أطروحة يتيمة عربياً في عمقها وجدتها، ما جعل السيّد عمّار أبو رغيف يعتبر أنّ هذا الكتاب قد اختزل المسافات الزمنية التي تفصلنا عمّا عليه الوضع في غرب القارة في وجوه أخرى أكثر من قرن<sup>[١]</sup>، واعتبره الدكتور حسن حنفي «نقد الأنا لثقافة الآخر»<sup>[٢]</sup>.

وتتجلّى قدرة الشهيد الصدر في مجال المقارعة والمنافسة بمستوى لا ينافس فيه أحد؛ لانطباق الشرط الذي قدّمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي عليه بنحو يكاد لا ينطبق على غيره من مفكرّي المسلمين، وهو شرط التمكن من التراث. ومن هنا نجد أنّ أطلاعه الفريد على أصول التراث - اطلاع المفكر لا المثقف - مكّنه من استخراج مكونات التراث المخفية؛ إذ بعيداً عن الخطوط المذهبية التي برع فيها، فقد برع أيضاً في إعادة تظهير التراث بصيغ حديثة أكثر رقيّاً تمكّن المسلمين من المشاركة في سباق المعرفة.

ويكفيّننا في هذا المجال الإشارة إلى إبداعه في تفسير حصول العلم في القضية المتواترة على أساس

[١]- عمّار أبو رغيف، منطق الاستقراء: ٧.

[٢]- حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب: ٥٣٥.

حساب الاحتمالات الرياضي بنحوٍ متين ودقيق، وكذلك في باب المراسيل وإمكان الاعتماد عليها. ومن هذا الباب ما نجده في كتاب (المعالم الجديدة للأصول) بقول: «ومن الطريف أن يكتب اليوم برتراند رسل - رائد ذلك الاتجاه الحديث في العالم المعاصر، محاولاً التفرقة بين جملتين لغويتين في دراسته التحليلية للغة، وهما: (مات قيصر) و (موت قيصر) أو (صدق موت قيصر)، فلا ينتهي إلى نتيجة، وإنما يعلّق على مشكلة التمييز المنطقي بين الجملتين - فيقول: «لست أدري كيف أعالج هذه المشكلة علاجاً مقبولاً؟». أقول: من الطريف أن يعجز باحث في قمة ذلك الاتجاه الحديث عن تحليل الفرق بين تلك الجملتين، بينما يكون علم الأصول قد سبق إلى دراسة هذا الفرق في دراساته الفلسفية التحليلية للغة ووضع له أكثر من تفسير.

وكذا نجد لدى بعض المفكرين الأصوليين بذور نظرية الأنماط المنطقية؛ فقد حاول المحقق الشيخ محمد كاظم الخراساني في (الكفاية) أن يميّز بين الطلب الحقيقي والطلب الإنشائي بما يتفق مع الفكرة الرئيسة في تلك النظرية. وبهذا يكون الفكر الأصولي قد استطاع أن يسبق برتراند رسل صاحب تلك النظرية، بل استطاع بعد ذلك أكثر من هذا، فقام بمناقشتها ودحضها وحلّ التناقضات التي بنى رسل نظريته على أساسها»<sup>[١]</sup>.

[١] - محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ١٢٠ - ١٢١.

## المصادر والمراجع

١. إبراهيم عبد الرحمن رجب، إسلامية المعرفة الماضي والحاضر والمستقبل تصور مطروح للحوار، مجلة المسلم المعاصر، رجب - شعبان - رمضان ١٤٢٢ - العدد ١٠٢.
٢. أحمد إبراهيم خضر، حول ظاهرة أسلمة العلوم، مجلة البيان، ربيع الأول ١٤٢١ - العدد ١٥١.
٣. أحمد عبدالله أبو زيد العاملي، محمد باقر الصدر.. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق، دار العارف للمطبوعات - بيروت، ٢٠٠٧م.
٤. أحمد عبدالله أبو زيد، أطروحة التفسير الموضوعي عند السيّد محمد باقر الصدر، مركز الحضارة - بيروت، ٢٠١١م.
٥. أحمد فؤاد باشا، نحو إعداد الشباب المسلم لمواجهة التحديات العلمية و الحضارية بالإسهام في أسلمة العلوم الكونية، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الثاني - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤٢١ - العدد ٩٧.
٦. إسماعيل راجي فاروقي، أسلمة المعرفة، ترجمة فؤاد حمودة - عبدالوارث سعيد، مجلة المسلم المعاصر، شوال، ذوالقعدة و ذوالحجة ١٤٠٢ - العدد ٣٢.
٧. جمال الدين عطية، أسلمة العلوم، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٨ - العدد ٨٥.
٨. حسن العمري، إسلامية المعرفة عند السيّد محمد باقر الصدر، دار الهادي - بيروت، ٢٠٠٣م.
٩. حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، ٢٠٠٠م.
١٠. ضياء الدين سردار، أسلمة العلوم أم تغريب الإسلام، الفكر العربي، مجلة الفكر العربي، شتاء ١٩٩٤ - العدد ٧٥.
١١. طه جابر العلواني الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، دار الشروق، ٢٠٠٦م.
١٢. طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الامس و اليوم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

١٣. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهادي - بيروت، ٢٠٠١م.
١٤. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة.. تشخيص ومقترحات علاج، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٤م.
١٥. طه جابر العلواني، مقدمة في إسلامية المعرفة، دار الهادي - بيروت، ٢٠٠١م.
١٦. طه جابر العلواني، نحو منهجية معرفية قرانية.. محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، دار الهادي - بيروت، ٢٠٠٤م.
١٧. عبدالحميد أبو سليمان، إسلامية المعرفة و إسلامية العلوم السياسية، المسلم المعاصر، رجب، شعبان ورمضان ١٤٠٢ - العدد ٣١.
١٨. علي سيف النصر، الصحوة الإسلامية المعاصرة و العلوم الإنسانية، مجلة المستقبل العربي، أبريل ١٩٩٣ - العدد ١٧٠.
١٩. عمّار أبو رغيف، منطق الاستقراء، دار الفكر الإسلامي - قم، ١٩٩٠م.
٢٠. فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكرّي الإسلام، دار الشروق، ١٩٨٨م.
٢١. مباحث الأصول، محمّد باقر الصدر، تقرير كاظم الحائري، مكتب السيّد الحائري - قم، سنوات مختلفة.
٢٢. محمّد باقر الصدر، اقتصادنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الاولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٢٣. محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الاولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٢٤. محمّد باقر الصدر، البنك اللاربوي في الإسلام، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الاولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٢٥. محمّد باقر الصدر، التشيع والإسلام (بحث حول الولاية)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الاولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٢٦. محمّد باقر الصدر، العمل الصالح في القرآن، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الاولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.

٢٧. محمد باقر الصدر، المدرسة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٢٨. محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٢٩. محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٠. محمد باقر الصدر، أئمة أهل البيت (ودورهم في تحصين الرسالة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣١. محمد باقر الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٢. محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول، تقرير محمود الهاشمي، دار الغدير - بيروت، ١٩٩٦ م.
٣٣. محمد باقر الصدر، خصائص الفكر الإسلامي، نسخة غير منشورة.
٣٤. محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٥. محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٦. محمد باقر الصدر، رسالتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٧. محمد باقر الصدر، علوم القرآن، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٨. محمد باقر الصدر، فذك في التاريخ، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.
٣٩. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢ هـ.

٤٠. محمد باقر الصدر، موجز في أصول الدين، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٤١. محمد باقر الصدر، نظرة عامة في العبادات، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٤٢. محمد باقر الصدر، ومضات، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى للمجموعة الكاملة، ١٤٣٢هـ.
٤٣. محمد عبد الباقي الهرماسي، الإسلام الاحتجاجي في تونس، ضمن كتاب: الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.
٤٤. محمد فاروق النبهان، أسلمة المعرفة، مجلة التوحيد، شماره ٨٠.
٤٥. محمود غازي، إسلامية المعرفة الفكر السياسي والدستوري، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الثاني، جمادى الأولى وجمادى الثانية ١٤٠٣ - العدد ٣٤.
٤٦. مسعود پدرام، أسلمة المعرفة في الغرب، مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، بهمن ١٣٧٨، العدد ٥.
٤٧. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، إسلامية المعرفة المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
٤٨. منصور محمد حسب النبي، إسلامية العلم والمعرفة منهج حضاري ثقافي لمستقبل البشرية، مجلة منبر الإسلام، السنة ٥٦، جمادى الأولى ١٤١٨ - العدد ٥.
٤٩. يوسف القرضاوي، أسلمة العلوم، مجلة المسلم المعاصر، ربيع الآخر - جمادى الأولى - جمادى الآخر ١٤١٨ - العدد ٨٥.

## ترجمة ملخصات المحتوى بالإنجليزية

### Summaries of Researches and Articles



the foundational premises of the philosophy of Descartes, especially regarding the contradiction between strict rational certainty as a condition to acquire true knowledge and between acknowledgement of religious belief as an unflawed certainty.

- ❖ In “Descartes and the God of Evil”, the Iranian researchers Mostafa Shahr Auyini and Azizeh Zayrak Baruqi examine the status and role of the “god of evil” in the process of Cartesian doubt and the extent of Descartes’s success in overcoming doubt, in addition to clarifying the problem which it seems the Cartesian philosophical system presents in this context.
- ❖ In the section on Islamic themes, the Iranian researcher Mostafa Jaafari suggests in his essay “The Politics of Islam and Economic Justice” that the government of Imam Ali is an exceptional case in history, taking into consideration the features and virtues it demonstrated during its brief years of existence.
- ❖ In “The Worldview of Islamicized Epistemology”, the researcher in Islamic thought Ahmad Abdullah Abu Zayd Al-‘Amili sheds light on the theory of Islamicized epistemology from the viewpoint of the Islamic intellectual Sayyed Mohammad Baqer al-Sadr, especially taking into account the process of regeneration and original interpretation regarding the various topics concerning the doctrinal and intellectual reality of Muslims in our modern day.



by Western thought- received the system of Descartes, how this system was dealt with, and the negative epistemological effects which stemmed from this reception.

- ❖ In “Descartes and the Duality of Existence”, the Iranian scholar Mohammad Taqi Tabataba’i presents four aspects of difference between existence and quintessence. In doing so, he relies on Decartes’s methodology which recognizes the duality of existence and which has given rise to obscurity in the opinions and theories of Descartes, leading to a deficiency in his metaphysical interpretation of the realities in the world of existence and causing confusion to everyone who reads his writings.
- ❖ In “The Errors of Descrates’s Methodology”, the Egyptian researcher Ghaydan al-Sayyed Ali criticizes and analyzes the philosophical system of Descartes, concentrating on the errors which permeated this methodology and particularly refuting the Clarity and Distinctness Rule, the most prominent rule in the rational methodology of Descartes.
- ❖ Under the title “Cogitor ergo sum: On the meaning and relevance of Baader's theological critique of Descartes”, the German researcher Joris Geldhof presents a critical essay where he sheds light on the most prominent topics which the German philosopher Franz von Baader addressed in the philosophy of Descartes, especially the cogitor.
- ❖ In “The Imprisoned Descartes”, the Lebanese researcher Mohammad Mahmoud Mortada analyzes and criticizes

to clarify that human beings in the philosophical system of Descartes are torn from their identities. This essay specifically explores the attribution of man to God according to Descartes's philosophy and refutes it by relying on the standpoint of Sayyyed Tabataba'i.

- ❖ In his study "The Philosopher of Specious Arguments", the Egyptian scholar Mohammad Othman al-Khasht examines Descartes's rationality concerning the overall fields of knowledge addressed by his philosophical system. Al-Khasht demonstrates the elements of weakness in Descartes's rational methodology; he begins by refuting the claim to clearness and superiority in Descartes's philosophy, then disproves the allegation of the firmness and meaningfulness of Descartes's philosophical structure, and finally expresses the presence of a clear contradiction in Descartes's doubt and certainty regarding the logic of nature from one hand and the logic of religious belief from the other and his inability to harmonize between them.
- ❖ In "Descartes's View Regarding God", the Iranian researcher Saleh Hasan Zadeh strives to shed light on the metaphysical aspect in the philosophical system of Descartes. He elucidates the main problems in Descartes's view regarding God which lead to the following problem: God according to Descartes has no ontological significance but rather an epistemological significance and is therefore far removed from the True God.
- ❖ In "Analyzing Descartes", the Moroccan researcher Idris Hani evaluates the manner in which Arab thought –preceded

# **Summary of the Research Essays Included in the 24<sup>th</sup> Issue of Al-Istighrab**

## **René Descartes: The Philosopher Dwelling in the Cogito Cave**

- ❖ The 24th issue of the periodical journal Al-Istighrab, published in autumn 2021, includes a number of studies which address various aspects regarding the following topic: “René Descartes: The Philosopher Dwelling in the Cogito Cave”, in addition to essays on Islamic themes. In what follows is a brief overview of the essays in order of category.
- ❖ Under the title “The Inverted Cogito”, the senior editor of Al-Istighrab, Mahmoud Haidar, presents an introductory essay where he demonstrates the general setbacks which befall Descartes’s theory of knowledge. This is followed by the main body of essays which contains articles by intellectuals and scholars from the Islamic World and the West.
- ❖ Under the title “The Collapse of Cartesianism”, the French philosopher Étienne Gilson approaches the final results reached by the Cartesian philosophical system, particularly concerning the systematic penetrations which Cartesianism was exposed to, among which is the complex relationship between the spirit and body of man.
- ❖ In “Man and God in the Philosophy of Descartes”, the Iranian scholars Ali Asghar Mosleh and Rahmatollah Musavi Mogaddam rely on the viewpoint of Sayyed Mohammad Hussein Tabataba’i

Occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

24

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and  
Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies Issue

No. 24 - 6<sup>th</sup> Year - 1443 H - Summer - 2021

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

## Editor-in-Chief

Hashim AL Milani

## Managing Editor

Mahmoud Haidar

## Scientific Editorial Board

PRO. DR. SAYED HUSEIN NASR

PROFESSOR OF RELIGION STUDIES, GEORGE WASHINGTON UNIVERSITY

PRO. DR. TAWFEEQ BIN 'AMER

PROFESSOR OF ISLAMIC CIVILIZATION, TUNISIA UNIVERSITY

PRO. DR. KHANJAR HAMIYEH

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, LEBANESE UNIVERSITY

PRO. DR. SATTAR AL A'RAJI

DEAN OF JURISDICTION FACULTY, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'MER A'BED ZAYD AL WAELY

PROFESSOR OF ISLAMIC CONTEMPORARY THOUGHT, FACULTY OF ARTS AND  
HUMANITIES, AL QUFAH UNIVERSITY

PRO. DR. A'BDEL JABBAR NAJI

PROFESSOR OF HISTORY, BAGHDAD UNIVERSITY

PRO. DR. MAJDI E'Z EL DEEN HASAN

PROFESSOR OF PHILOSOPHY, AL NEELAYN UNIVERSITY, THE SUDAN

PROF. MOSTAFA EL-NASHAR

PROFESSOR OF ANCIENT PHILOSOPHY, CAIRO UNIVERSITY, EGYPT

PRO. DR. MUSTAFA AL NASHAR

HISTORIAN AND PROFESSOR OF MODERN SCIENCES, CANADA UNIVERSITIES

PRO. DR. HADI FADLULLAH

DEAN OF THE FACULTY OF RELIGION, AL MA'AREF UNIVERSITY, LEBANON

## Senior Graphic Design Producer

Ali Mir Hussain

For contact

Telephone: 00961-1-274465

Website: <http://istighrab.iicss.iq>

E mail: [istighrab.mag@gmail.com](mailto:istighrab.mag@gmail.com)

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

Bank money  
Transfer

24

Occidentalism

# AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying  
and Understanding the West Scholarly and Critically

**Published by the Islamic Center for Strategic Studies**  
**Issue No.24 - 6<sup>th</sup> Year 1443H. Summer - 2021**

The opinions in this magazine unnecessarily express the Center's views



يسرُّ إدارة مجلة الاستغراب

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: \$١٠٠، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: \$١٥٠، مؤسسات حكومية: \$٢٠٠  
بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

[istighrab.mag@gmail.com](mailto:istighrab.mag@gmail.com)

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:.....

- العنوان بالتفصيل:.....

- البريد الإلكتروني:.....

- رقم الهاتف: أاضي:..... خلوي:.....

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: ٠١/ ٢٧٤٤٦٥ - ٧٦/٠٥٩٣٣٣

## The Scholarly Editorial Staff

Pro. Dr. Ibrahim Mohammad El Zein	Malaysia
Pro. Dr. Ahmad Abdulhalim Atiah	Egypt
Pro. Dr. Husein Nasr	U.S.A.
Pro. Dr. Hamid Parsania	Iran
Pro. Dr. Khalil Ahmad Khalil	Lebanon
Pro. Dr. Zaim Khenchelaoui	Algiers
Pro. Dr. Suad Al Hakim	Lebanon
Pro. Dr. Vitaliy Naumkin	Russia
Pro. Dr. Fathi Al Miskini	Tunis
Pro. Dr. Velin Belev	Bulgaria
Pro. Dr. Carl Ernest	U.S.A
Pro. Dr. Muthaffar Iqbal	Canada
Pro. Dr. Mohammad Sabila	Morocco
Majdi Izziddin Hassan	Sudan

## Translators

- Asaad Mandi Alkaabi
- Tarik Osaili
- Hiba Nassir
- Hasan Ali Matar Alhashimi
- Fouad Haidr Ahmad

## This quarterly

“Occidentalism” An intellectual quarterly aimed at studying and understanding the West from a cognitive and critical perspective

The quarterly “Occidentalism” is interested in understating the West by becoming acquainted with its approaches and intellectual, cultural and ideological structures and rereading them with a well-informed critical spirit. The objective of the Islamic Center for Strategic Studies from publishing this quarterly is based on the need to establish a creative intellectual expanse that leads to a commensurate communication between Islam and the West at the level of cognition and civilization.

At the forefront of the issues we deemed appropriate to work on within the aforementioned expanse is the attempt to approach the West from an angle that goes beyond what the Arab and Islamic elites were and are accustomed to in the past and the present, especially with respect to how the values and knowledge of the West are dealt with, whether in terms of pure imitation of these values or in terms of their complete refusal .

To illustrate its end, this quarterly adopts an integrative methodology based on the activation of three parallel and interrelated lines:

**The first line:** Getting acquainted with western societies as they are in reality, by staying updated about their scientific, intellectual, cultural and political developments, through the knowledge that the elites of these societies have to offer in the context of their analysis of the issues and problems they’re experiencing at the outset of the twenty first century.

**The second line:** Learning about the approaches and policies adopted by the West vis-à-vis the East and Islamic societies in particular, in order to reveal many of the realities and allay the illusions that have captured the Arab and Islamic thought for a long period of time.

**The third line:** This is the line of criticism which has three facets:

**The first facet:** A criticism of the values of western thought and their repercussions at the intellectual level on the Arab and Islamic intelligentsia, and a demonstration of the resulting mechanisms of negative Occidentalism.

**The second facet:** A criticism of the West by the West itself through the selection and translation into Arabic of writings by western philosophers, intellectuals and researchers about issues that reflect the situation of their societies and the transformations heating these societies up in different fields.

**The third facet:** A criticism of the West by the Arab Islamic elites, proceeding from their knowledge of it and of its history and their attempt to compare it based on creative evenness and equal terms .

occidentalism

الاستغراب

AL-ISTIGHRAB

**Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying  
and Understanding the West Scholarly and Critically**

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

Published by the Islamic Center for Strategic Studies  
Issue No.24- 6rd Year - 1443H - Summer 2021



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>  
<http://istighrab.iicss.iq>  
[istighrab.mag@gmail.com](mailto:istighrab.mag@gmail.com)



تطبيق المجلة  
app qrcode