

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 ابتداء 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، والمدّهش 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”^[2] 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 Franse,essai, paris, Flammarion 1987.

والذي أعلن إسلامه سرّاً^[١].. 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 محرّر جريدة المقتطف القاهرية والتي تمت بعد وصول سؤال له في بريد القراء؛ حيث يسأل صاحبه من هم الكارتزيون وما هو مذهبهم؟ وأجاب المحرّر 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^[١].

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^[٢]، 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 بالحركة 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^[1].

وحين يتحدث عن قواعد المنهج عند ديكارت يعود بنا إلى الفلاسفة والشكّاك اليونان والرومان؛^[2] ويقدم ملاحظاته الخاصّة على ثنائيّة ديكارت، النفس والجسد، منتقدًا فهمه للطبيعة الجسديّة. ويرى أنّ هذه القاعدة تذكر بحكم أبيقيتوس 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 يعين الفرق بين الكينونة المذكورة والكلّ (أي الكائنات عامّة) حتّى يمكنه أن يعين حقاً ضميره بالنسبة إلى كلّ شيء. وهنا يخلط ديكارت جملة ألفاظ من غير مبالاة أو أيّ تمييز بينها.^[3]

لبيان غموض لغة ديكارت كما في قوله هذه الجملة مبهمّة؛ نشير إلى أنّه لم يعين الحدّ بين الأنا المفكّر، الذي حكم عليه بأنّه هو، وبين ما سواه أو ما هو خارج عنه.

في إثباته وجود الله في تأمله الثالث يبيّن ديكارت أنّ فكرة الله لا تضمن وجود الله إلاّ إذا وحدنا بين الله عينه، حيث إنّ قد ثبت من انتقاد التأمّل الثالث المذكور أن 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 شُغِلَ 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 ديكرتية" و "الديكرتو غزالية"^[١]. ومنذ ذلك الحين والكتابات لا تنقطع عن: المقارنة والتشابه والتأثير والسبق والنقل والسرقعة والإنكار.

الحق أن المقارنة الأولى العابرة التي قدمها زكي مبارك لم تكن عابرة بالنسبة له ولا بالنسبة للجيل الأول في الجامعة المصرية بعد أن تحولت إلى جامعة حكومية، حيث شارك طلاب الدفعة الأولى ١٩٢٥-١٩٢٩ على صفحة مجلة طلاب جامعة القاهرة في هذه القضية قبل أن يشغل الكتاب والباحثون والمفكرون بها، وقبل أن يخصصوا له الكتب والأبحاث المستفيضة^[٢] وساهمت هذه الدراسات في تقديم نتائج مهمة حول حضور فلسفة ديكرت في فكرنا، والتي يمكن أن نوجز سماتها العامة في الآتي:

- الانتصار للفيلسوف ديكرت الذي أدت كتاباته إلى نهوض الفلسفة في الغرب بالإعلاء من شأن العقل.

- الانتصار للغزالي، الذي يعتبر عند البعض مصدر أفكار ديكرت.

- امتداد المقارنات لتشمل الفلاسفة والمتكلمين والعلماء العرب المسلمين ممن تناولوا الشك في كتاباتهم المختلفة.

- التأكيد على أن ابن رشد كان هو المصدر الأساس للكوجيتو الديكرتي وبيان أن العقل الكلي 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 عقدت وما تزال بين ديكرت 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 الغزالي وشغل بها طلاب الدفعة الأولى من طلاب قسم الفلسفة بالجامعة المصرية، حيث قدموا عدّة دراسات حولها في صحيفة الجامعة. منذ ذلك الحين انتشرت تلك الظاهرة في فكرنا العربي المعاصر وازدادت بشكل لم يسبق له مثيل، حتى صار هوساً لدى كثير من الباحثين الذين يتوهّمون أن دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك، أو أن 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 الديكرتي مع شك الغزالي بدأت في الفترة الأخيرة عدد من الدراسات التي تتناول الكوجيتو الديكرتي 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^[١].

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^[٢] 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^[٣] 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^[٤]. 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^[٥]. 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 مقارناً إيّاها بما جاء لدى الأستاذ الإمام في رسالة التوحيد^[١]. وهذا ما نجده أيضاً 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»^[٢].

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»^[٣] هي أوفى ما كُتب في هذا المجال.

ويدعم زقزوق رأيه مشيراً 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^[٤]. إلى كتاب سلفادور غومث نوجالس «الفلسفة الإسلاميّة وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى»؛ الذي ترجمه عثمان الكعّاك^[٥]. 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*^[٦].

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، بدءاً 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 أنّ 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»^[1]. 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»^[2]. 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^[3]، 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 تتعد 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^[4]، 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 صلتها 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^[١]. 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»^[٢]، ولدى محمود قاسم في حديثه عن براهين ابن سينا على وجود النفس، حيث يقارن بينه وبين ديكارت في كتابه: دراسات في الفلسفة الإسلاميّة^[٣]، 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^[٤]»، وفي حديثه عن «نظريّة ابن سينا في السعادة» المحاضرة السادسة بيّن أن رأي ابن سينا في اللذة شبيه برأي ديكارت^[٥].

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^[٦].

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»^[١].

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»^[٢].

ديكرت صوفياً، شيعياً متكلماً، عالماً

يقارن أبو الوفا التفتازانيّ بين ديكرت وعدد من الفلاسفة والتمكلمين 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 عظيمة.. 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^[١]، 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»^[٢].

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^[٣]؛ 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^[٤]. 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^[٥].

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^[١].

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 توصّل 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^[٢].

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 تبنّى 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 يهمنا 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؟^[٣]»

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^[١].

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 مقدمة قضايا تعاملنا مع الديكارتيّة، ثم كانت القضية الأشهر هي تلك التي فجرها طه حسين في حياتنا الثقافية حول منهج ديكرت والثقافة العربية التي أدت إلى كثرة المناقشات واشتدادها وامتدادها إلى حياتنا الأدبية والثقافية وصار الخلاف حول فهم المنهج الديكارتيّ وحسن تطبيق طه حسين له. مما استدعى نقل وترجمة «المقال في المنهج»، الذي كان باكورة التعرف علي النصوص الديكارتيّة في الفكر والثقافة العربية 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 تمثلت في فلسفته، وما أدت إليه ترجمتها من بعث اللغة الفلسفية العربية الإسلامية القديمة التي استقرت منذ عصر الترجمة الأولى وتحددت معانيها على يد المترجمين الأوائل ثم الفلاسفة العرب بعد ذلك، ودخلت اللغة العربية وأصبحت جزءاً من نسق المعرفة العربي القديم في عصر ازدهار الثقافة العربية، ثم توارت بعد ذلك في فترة ركود هذه الثقافة وجمودها في عصور الظلام حتى نهضت الترجمة مرة ثانية مع الدفعة الأولى من خريجي الجامعة المصرية، وربما قبلها في الجامعة الأهلية؛ للنظر إليها من خلال علاقتها والفلسفة الحديثة؛ محاولين بيان قدرة هذه اللغة العربية في التعبير عن أفكار الفلسفة الغربية. وبعد محاولات الغربيين ممن قاموا بالتدريس في الجامعة المصرية، خاصة الكونت دي جلارزا، تظهر المحاولة المكتملة الأولى في الترجمة في العام ١٩٣٠ حين ترجم محمود الخضيرى «المقال في المنهج Discour De la methode»، وهو العمل الذي توالى ترجماته بعد ذلك في العربية^[١].

وإذا كانت المحاولات السابقة التي ذكرناها تنحصر في عرض فلسفة ديكرت والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج العقلاني النقدي وتطبيقه على الأدب العربي، فإن المحاولة الحالية تقوم أساساً على التعامل المباشر مع أفكار ديكرت ولغته ومصطلحاته وتبني على نقل فلسفته إلى العربية، وتسعى لإيجاد اللغة المناسبة لذلك؛ ولم يتم ذلك دفعة واحدة وبشكل مباشر، بل كان نتيجة جهود متعددة، مما خلق اهتماماً متزايداً بالفلسفة الديكارتيّة؛ تمثل في أكثر من ناحية لدى أكثر من أستاذ من أساتذة الفلسفة المصريين في أول دفعة للجامعة المصرية.

[١]- يمانل الجهد الذي قام به رواد الدفات من خريجي قسم الفلسفة في ترجمة الكتابات الفلسفية - مع اختلاف الزمن والظروف والإمكانات - ما قام به مترجمي بيت الحكمة في عصر الترجمة الأول ونستطيع دراسة ما قام به الفريقين باختيار أحد الأعمال الفلسفية مثل «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو الذي ترجمه قديماً إسحق بن حنين وحديثاً أحمد لطفي السيد لمعرفة حدود وطبيعة وغاية الترجمة الفلسفية 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.^[١] ويتّضح من حديث عثمان أمين تأثير الأساتذة الفرنسيين، الذين كانوا وراء الاهتمام بدراسته لديكار، خاصة «الاند»، ويحدّثنا كثيراً عن اهتمامه الخاصّ بديكار في يومياته.^[٢]

ويختار محمّد مصطفى حلمي «نظرية الجوهر عند ديكار واسبينوزا» موضوعاً لرسالته بالفرنسية للحصول على الماجستير^[٣]. كما كتب عن ديكار في تقديمه لأوّل ترجمة عربيّة للمقال في المنهج،^[٤] 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^[٥]. 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.^[٦]

[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.^[1]

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.^[2]

[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^[١].

أخذ الخضيرى 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»^[٢].

وبالنسبة للترجمة فقد أشفعها الخضيرى 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 الخضيرى 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^[٣].

ويّضح جهد الخضيرى 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 مجلّة 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 الخضيرى في ترجمة وتقديم وشرح المقال في المنهج بما قام به المترجم الإنجليزي الذي أورد نص المقال في الإنجليزيّة 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]- الخضيرى: هوامش ترجمة المقال في المنهج، ط ٤، ص ٦٩، هامش ٢.

الأساس في بناء العلم^[١]. 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^[٢]، ويتابع في هامش طويل في حديثه عن الكوجيتو مقارنة جيلسون لديكرت بأوغسطين، ويشير إلى اعتماده على جيلسون، ويقارن ديكرت بنفس الطريقة بالغزالي^[٣]. ويقارنه بابن طفيل، ويعتمد في حديثه عن الحسّ المشترك Le sens Commum على «تعريفات» الجرجانيّ و«كليات» أبي البقاء الكلفويّ و«نجات»^[٤] ابن سينا^[٥]. 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»^[٦].

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 لأوّل 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.^[١]

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»^[٢] 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.^[٣]

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»^[٤]. 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 وبين 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 كمفكر حرّ ومؤسس جديد للفكر الحديث متفقاً 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»^[١].

ويرى حسن تقي أصفهان كاتب المقال أنّ ديكرت هو أحد أفراد الدهر الذين جاهدوا في سبيل توطيد الحرية الفكرية في عقول المفكرين، 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 مهمة 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 ويلخصونه مراراً دون أن يظهرنا نقص علم وفلسفة أرسطو وعقم منطقته وجذب طرقة 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^[٢].

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 المجلّة، وهو يتحدّث في هذه المقالة عن مؤلّفاته، 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»^[١].

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»^[٢].

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»^[٣].

وتشارك مجلّة الرسالة مجالات: 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^[١].

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 سيورته 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 الخضيرى 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 الكرمانى راحة العقل، دار الفكر العربيّ، ١٩٥٢، محمود الخضيرى: 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.