الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت -

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الانسانية تخصص فلسفة عامة

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة ماستر

في الفلسفة

الموسومة بـ:

مفهوم العقل عند رنييه ديكارت

إعداد الطالبتين:
- صحراوي خيرة
- لعرج فاطيمة

بإشراف الأستاذ:
أ - **حفصة طاهر**

أعضاء لجنة المناقشة:

- د - بلخير خديجة .... رئيسا
- أ - حفصة طاهر..... .... مشرفا و مقررا
- أ - بوروينة محمد .... مناقشا

السنة الجامعية: 1438هـ / 2017م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و تقدير

إلى مبدع الكون الذي أحسن كل شيء خلقه نرفع إليه سبحانه وتعالى حمدا وشكرا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطان، فله الفضل والثناء الحسن من قبل ومن بعد ..

لا يسعنا في ثنايا هذه السطور إلا أن نتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل من كان له فضل علينا ولو بمقدار ذرة من قريب أو من بعيد، موجها و مرشدا مؤيدا أو مؤنبا و نخص بالذكر الأستاذ المشرف: حفصة الطاهر الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته و نصائحه القيمة التي كانت عونا لنا في اتمام هذا البحث

ولا يفوتنا أن نشكر أيضا الأستاذ بوعمود أحمد على دعمه لنا و لا ننسى كل الأساتذة الذين كانوا لنا سندا واستلهمنا منهم علوما ومعارف طوال مسارنا الدراسي الجامعي

كما نتقدم بجزيل الشكر و الامتنان إلى أعضاء لجنة المناقشة على مناقشتهم و إثراء هذا العمل المتواضع

كما نخص بالشكر و الامتنان والعرفان إلى صاحب المكتبة مقدم منير على كتابته و طباعته لهذه المذكرة

ومن هذا المقام كان لابد علينا أن نقدم هذا العمل ترحما على روح الفقيد الأسرة الجامعية المرحوم " بن نحي زكريا" رحمة الله عليه الذي نهلنا منه الكثير من المفاهيم والقيم

وفي الأخير نستسمح كل من سقط اسمه سهوا أو نسيانا من هذا الشكر حبرا ولكنه خلد في الذكرى.

إهـــداء

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

أهدي هذا العمل إلى :

من ربتني و أنارت دربي و أعانتني بالصلوات والدعوات إلى أغلى إنسان في هذا الوجود أمي

إلى من عمل بكد في سبيلي و علمني معنى الكفاح و أوصلني إلى ما أنا عليه

أبي الكريم أدامه الله لي

إلى إخوتي جمال ، محمد ، علي

إلى كل الأحباب و الأقارب من قريب أو من بعيد

إلى أخواتي من رحم الحياة سعاد ، حنان، هوارية، جميلة ، حبيبة ، زوبيدة

الناصرية ، خديجة و إلى من شاركتني مذكرة تخرجي هذه زميلتي فاطيمة

إلى من عمل بكد بغية إتمام هذا العمل

إلى جميع أساتذة كلية العلوم الإنسانية

إلى كل طلبة الفلسفة خاصة فرع الفلسفة العامة دفعة 2017.

و في الأخير أرجو من الله عز جلاله أن يحمل عملنا هذا نفعا يستفيد منه جميع الطلبة المتربصين المقبلين على التخرج

خـيـرة

إهـــداء

الحمد لله الذي وفقنا لهذا و لم نكن لنصل إليه لولا فضل الله علينا

أما بعد فإلى من نزلت في حقهم الآيتين الكريمتين

من قوله تعالى:

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أبي و أمي العزيزين حفظهما الله لي

اللذان سهرا و تعبا على تعليمي

إلى من ساعدني في إتمام هذا العمل من قريب أو من بعيد

إلى أفراد أسرتي سندي في الدنيا و لا أحصي لهما فضل

إلى كل إخوتي و أخواتي خاصة خالد و فتيحة

إلى براعم و زهو الحياة مروان عماد الدين و مجيد نور الإسلام

وماريا ريتاج - أيوب - رؤوف – رشا – رهف – فاطمة - إيمان

إلى كل الأحباب و الأصدقاء خاصة سهام – مليكة – سعاد – عائشة – سميرة

الزهرة – أميرة

كما أخص بالذكر من كانت رفيقة لي في هذه المذكرة - خيرة -

إلى أساتذتي الكرام وكل رفقاء الدراسة خاصة تخصص فلسفة عامة

فاطيمة.

مقدمة:

لبثت الفلسفة في مرحلتها الأولى اليونانية نحوا من ألف سنة تبدأ بطاليس و تنتهي بنهاية القرن الخامس بعد ميلاد المسيح، وفي هذه المرحلة كان صوت المسيحية قد دوى في أرجاء أوروبا، فبدأ الفكر الإنساني شوطا جديدا امتد نحوا من ألف سنة أخرى، كانت مهمة الفلسفة خلالها أن تؤيد بالدليل النقلي ما سلمت به النفوس بالإيمان تسليما لا يقبل ريبة و شكا و مما يحسن ذكره أن العصور الوسطى قد سارت في نفس الطريق التي سلكها الأقدمون، ولكن في اتجاه عكسي أي أن اليونان بدأوا بحوثهم العلمية مدفوعين بلذة البحث بحيث أصبح البحث الفلسفي وسيلة تستخدم للوصول إلى غاية وراءه هي معرفة قواعد الأخلاق والبرهنة على تعاليم الدين، أما العصور الوسطى فقد بدأت بالبحث عن المعرفة لا لذاتها بل لخدمة العقائد الدينية و تقع فلسفة العصور الوسطى في عهدين: أولهما عصر آباء الكنيسة، وليس للفلسفة فيه من الشأن إلا القليل، والثاني يسمى العصر المدرسي، لأن التعليم كان يقوم به جماعة من الربان في مدارس الكنائس و كانت وجهة الفكر في هذه المرحلة تغلب عليها النزعة الدينية، و كان الدين هو الذي يحدد أغراض العلم و يسن نظم البحث وكان البحث الفلسفي يدور حول الأخرة و عالم الغيب، و بظهور عوامل النهضة والإحياء كانت الثورة وكان الانقلاب فاشتدت على النظام الموجود و المبادئ القائمة و أعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات وطلب بحرية الفكر، و أصبح الحق في نظر الناس ليس ما اعتبر حقا منذ قرون، وإنما الحق ما راهن عليه و اقتنع الناس بكونه حقا، وبدت طلائع الفلسفة الحديثة التي كانت في أول عهدها تميل إلى الاتجاه نحو الطبيعة، ولم تكن الفلسفة الحديثة طبيعية فحسب بل كانت فردية كذلك، فقد كان من خواصها لفت عقل الفرد و تحريره من رق الكنيسة، بمعنى أن النهضة الفكرية قررت أن يكون لعقل الفرد القول الفصل و على هذا الأساس قامت الفلسفة الحديثة، وتجدر الإشارة إلى أنه كان للعرب أكبر الفضل في قيامها، وفي تقدمها أصاب المعرفة الإنسانية و في دفع الفكر إلى آفاق ومجالات هيئت العقول بالتفكير العلمي الحديث، حيث سار العرب في أساليبهم و في معالجتهم القضايا على أساس العقل و المنطق، فانطلقوا في ساحة الفكر و ميادين العقل و لم يعبؤوا بالعراقيل والتقاليد و العوائق ولا قداسة الماضي و سلطانيته فطهروا الفلك من أضرار

التنجيم وصححوا الكثير من الآراء التي جاء بها فلاسفة اليونان، و لم تكن هذه النهضة حادثة مباغتة جاءت عرضا بغير تمهيد، و إنما هي نتيجة طبيعية لثلاث حركات كبرى شهدتها أوروبا و هي: بعث الآداب القديمة و الإصلاح الديني، ونشأة العلوم الطبيعية و ليست هذه الشعب الثلاث في حقيقة الأمر إلا مظاهر مختلفة لنهضة واحدة شملت أوروبا بأسرها فكانت لهم دافعا جديدا.

فالحركة الأدبية كانت تطمح إلى تحرير الحياة مما أصابها من عقم وجمود و أرادت أن تنهض العقل من عثاره و أن تنفخ فيه روح الحرية، وساير النهضة في خطاها حركة الإصلاح في الدين بنيت بذورها في ألمانيا ثم ذاعت منها في سائر الأرجاء و انتهت بالثورة على الكنيسة و سلطتها وتناصر مع هذين العاملين عامل ثالث كان عظيم الخطر بعيد الأثر في توجيه الفكر الحديث و نعني به نشأة العلوم الطبيعية.

و اتخذ العصر الجديد أساسا جديدا للبحث والتجربة والملاحظة، وقد كان ديكارت وبيكون فرانسيس أولمن صح بالناس هذه الصيحة التي جذبت أنظارهم إلى ملاحظة الطبيعة، فلا ينبغي للإنسان أن يقبل شيئا مما يفرض عليه دون أن يخبره بمخبر العقل ويثبته بالتجربة وكان طبيعيا أن يتنازع الدين و الذي يأمر الإنسان بتسليم و الفلسفة التي أصبحت لا تفتح بغير تجربة، ولكنه نزاع لم يدم طويلا إذ تركت الفلسفة عالم الغيب و شؤون اليوم الأخر و قصرت مجهودها على الطبيعة، ومن بين من جاهدوا في سبيل تحقيق هذه الغاية رائد الفلسفة العقلية الذي جاء بعد عدة تيارات فكرية و لم يصبح الجديد حديثا إلا على يد رجال من أمثال ديكارت الذي نحن بصدد دراسته باعتباره من أبرز الشخصيات الفلسفية الشائعة في الفكر الغربي، لذلك كان من الضروري التعرف على المواضيع الأساسية التي توصل إليها فكر ديكارت.

ومن ثمة فإن الاشكالية المطروحة على هذا الأساس هي:

- ماهي طبيعة الفلسفة العقلية و ما مضمونها؟ و إذا كانت هذه الفلسفة تستمد تسميتها من لفظ العقل فما المقصود إذا بالعقل؟ وكيف يكون مصدرا للمعرفة؟ وماهي مسوغات علاقة العقل بالدين؟.

إن سبب اختيارنا لهذا الموضوع هو الدافع القوي للتعرف على منهج ديكارت باعتباره منهجا تأثر به العديد من الفلاسفة والمفكرين بغية الوصول إلى تحديد دقيق لمفهوم العقل وللعلاقة الموجودة بين العقل والدين، على اعتبار أن الدين كان يحتل حيزا كبيرا في العصر الوسيط.

كما أن الهدف من هذه الدراسة الأكاديمية هي الإجابة عن اشكالية البحث التي تم التطرق إليها سلفا، و إلى جانب تقديم الحجج المقنعة فيما يخص الموضوع، ولتحقيق هذه الأهداف و الخروج بها من هذا العمل اتبعنا المنهج التحليلي والمقارن و النقدي فالتحليلي يساعد على تحليل أفكار ديكارت الفلسفية المتمثلة في قضية العقل و الوجود سواء الوجود الذاتي أو الوجود اللامتناهي ، وكذلك المنهج المقارن في إبراز علاقة العقل بالبدن و النقدي لإبراز أهم الانتقادات التي قدمت لديكارت، و لتنظيم هذا العمل اتبعنا خطة بحث استهلت بمقدمة كتمهيد وتعريف عام بالموضوع وقسمنا العمل إلى ثلاث فصول: الفصل الأول كمنطلق لمعرفة الموضوع الذي يحمل جملة المفاهيم المفتاحية التي تساعد على الفهم الأولي للموضوع كمبحث أول يليه المبحث الثاني تناولنا فيه نظرة الفلاسفة اليونان إلى العقل، ثم نظر إليه الفلاسفة المسلمون و المسيحيون و المبحث الثالث تضمن تعريف للفلسفة الحديثة و المبحث الرابع تاريخية حياة وأعمال ديكارت و الفصل الثاني يعالج الشطر الأول من الإشكال تحت عنوان ديكارت والعقلانية، يتناول المبحث الأول كيف عرف ديكارت العقل و بنى عليه فلسفته، وهل كان يتفق مع سابقيه أو خالفهم في نظرته إلى العقل والمبحث الثاني مفهوم المنهج عند ديكارت باعتباره الخطوة الأولى في طريق التفلسف الصحيح القائم على أسس وقواعد يليه المبحث الثالث الذي ينطلق فيه ديكارت من الشك اليقين و المبحث الرابع الذي يعالج مسألة الوجود: وجود الذات و وجود الله ، والعالم الخارجي وخصصنا الفصل الثالث الذي عنوناه بحدود المعرفة العقلية لإبراز العلاقة الموجودة بين العقل و الدين كمبحث أول و المبحث الثاني يناقش الثنائية الديكارتية فمن خلالها أراد ديكارت أن يدافع عن فكرة خلود النفس و المبحث الثالث يدور حول الأخلاق و يليه المبحث الرابع الذي جاء في ثناياه مكانة ديكارت في الفكر الحديث و علاقة فلسفة ديكارت المذاهب العقلانية الكبرى، ليتضمن المبحث الخامس في طياته أهم الانتقادات الموجهة لفلسفة

ديكارت، وهنا نشير أيضا إلى اعتمادنا على قائمة المصادر والمراجع أهمها مقال عن المنهج ، وتأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى وقواعد توجيه الفكر، و قد تميزت هذه المصادر بنوع من الصعوبة والتعقيد في الأسلوب، و ركزنا فيها على كتابي مقال عن المنهج و تأملات الميتافيزيقية في الفلسفة الأولى باعتبارهما من أبرز و أشهر مؤلفات ديكارت التي كشف فيها عن منهجه الجديد، كما تمحور التأملات حول فلسفته اللاهوتية و آراءه المعارضة لما كان سائدا في العصر الوسيط، كما اتسمت المراجع بنوع من القراءات التي قدمت أفكار و توهجات ديكارت الفلسفية ونخص بالذكر قراءة ابراهيم مصطفى ابراهيم وقراءة مهدي فضل الله و قراءة نجيب بلدي و قراءة جنفياف روديس لويس، إلا أننا حاولنا الوصول إلى قراءة جديدة من خلال القراءات السابقة و من خلال مختلف المصادر.

وبطبيعة الحال لم يكن العمل على هذا الموضوع بالأمر الهين الخالي من الصعوبات، صعوبة لغة الفيلسوف يستلزم القراءة بعناية و دقة ففي الفصل الأول كانت الصعوبة في فهم قواعد المنهج، ثم مشكلة إيجاد النقطة التي تتمركز حولها علاقة العقل بالدين و كذلك مشكلة جمع المصادر والمراجع لعدم توفرها في المكتبة الجامعية، إلى جانب صعوبة التحليل دون الوقوع في فخ التناقض

وفي الأخير، و إذا كنا نتقدم بهذا العمل العلمي المتواضع لجمهرة الباحثين في مجال الدراسات الفلسفية فإننا نأمل أن يحوز قبولهم و يجد لديهم الاستحسان و التقدير.

ونسأل الله التوفيق و السداد.

الفصل الأول: مشكلة العقل قبل نهضة الفلسفة الحديثة

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي (العقل، المذهب العقلي، الشك، الكوجيتو الأفكار القطرية

المبحث الثاني: الخلفيات التاريخية لمفهوم العقل

المبحث الثالث: الفلسفة الحديثة

المبحث الرابع: تاريخية وأعمال ديكارت

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي:

1- **العقل :** باللاتينية (Ratio) بالإنجليزية (Raison)، وباللغة العربية بالفتح و سكون القاف فيطلق على معان عديدة ، والعقل بوجه عام هو ما يميز به الحق من الباطل و الصواب من الخطأ و يطلق كذلك على أسمى صور العمليات الذهنية بعامة وعلى البرهنة و الاستدلال بخاصة[1]

أما في اللغة العربية فيرجعه اللغويون إلى وقار الإنسان و هيبته، و هو ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية مجتمعة يكون في الذهن وهو قوة تدرك صفات الأشياء أي أنه استعداد فطري لإصابة الحكم و التميز بين الحسن و القبح و قسم العقل من القديم إلى عملي ينصب على الأخلاق و السلوك و نظري ينصب على الإدراك و المعرفة.

و يراد به عند الفلاسفة معاني عدة منها:

أولها: إن العقل جوهر بسيط مدرك الأشياء بحقائقها (الكندي) ، كما يعرف أنه القوة العاقلة (الفارابي) جوهر[*] بسيط مقارن للمادة يبقى بعد موت البدن بمعنى، وهذا يترتب عنه أن العقل قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة أي قوة الإصابة في الحكم و هذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي و الإيمان[2]

والمعنى الثاني قولهم أن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، والفرق بينه و بين الحس أن العقل يستطيع أن يجرد الصورة عن المادة، وعن لواحق المادة، أما الحس فإنه لا يستطيع ذلك، إذن العقل قوة تجرد الصورة من المادة وتدرك الكلي من الجزئي

و من معاني العقل في اللغة: عقل الشيء: فهمه وتدبره

وعقل فلان: عرف الخطأ الذي كان عليه

و العاقل: هو المدرك الفاهم الحكيم

و المعقول: هو المدرك الفاهم للأمور

1- محمد علي التهانوي وآخرون، موسوعة كشاف الاصطلاحات الفنون و العلوم، ج1، تر. جورج زيناتي، مكتبة لبنان، ط1، 1992، ص 1194

* - جوهر: (Substance) ما يعد مكونا أساس الوجود في مواجهة التغيرات التي لا تطاله إلا سطحيا أو ظرفيا، و هو المبدأ الداخلي الأول لكل ما ينتمي إلى إمكان شيء ما(أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت ، باريس ، ط2، 2001.

2- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د ط)، 1982، ص ص 84- 86.

يتجلى مفهوم العقل و مقامه عند علماء العرب و فلاسفتهم في الفضل الأول الذي يقوم عليه قال الرازي: (إن البارئ عز اسمه إنما أعطانا العقل و حبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة و الآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله و بلوغه)[1] و بالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، وقد بلغ تمجيد العقل عند العرب جدا العقل وبالغوا فيه، فإذا تحاكموا فإلى العقل وإذا حاجوا فيحكم العقل يقررون ما يرشد عليه العقل، وإذا تعارض دليل النقل ودليل العقل أو حيوا تأويل دليل النقل بما يوافق دليل العقل.

إن القرآن هو كتاب العقل فهو دعوة صارخة لتحرير العقل من عقاله[2]، بمعنى أن الدين هاد للعقل بحيث أمر الدين العقل إلى التوسع و التدبير في الكون والخوض في المجهول ليحقق بذلك الوجود، ولكن هذا لا يعني أن العقل لا يخضع ويسجد للوحي الإلهي وذلك مصداقا لقوله تعالى{ فاعتبروا يا أول الأبصار}.[3]

العقل عند المدرسيين خاصة، ما يعين على التجريد واستخلاص المعاني الكلية و هو وسيلة المعرفة فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة.

و العقل السليم استعداد فطري لإصابة الحكم و التمييز بين الحق و الباطل وبه قال ديكارت والعقل الفعال وسمى أيضا أرسطو أن العقل ينقسم إلى عقل بالفعل و عقل بالذرة فأحدهما فاعل و الأخر منفعل و لا يستغني أحدهما عن الآخر[4]

تنبثق من العقل العقلانية التي تقول بأولية العقل، وتطلق على عدة معاني:

أ- الأول هو القول أن كل موجود فله علة في وجوده بحيث لا يحدث في العالم شيء إلا و له مرجع معقول[5]

ب- و الثاني هو القول أن المعرفة تنبثق من المبادئ العقلية التي توجد في العقل من قبل و لا ترتبط بالتجارب الحسية، لأن الحس لا يولد علما بل يولد معرفة جزئية بالصور

1- قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس – لبنان- (د. ط) – (د. ت)، ص ص 9- 10

2- عبد الحلم محمود، الاسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة – مصر، ط4، ص15.

3- سورة الحشر، 59، الآية 20 .

4 - ابراهيم مدكور، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة – مصر، (د ط)، 1983، ص 120.

5- جميل صليبا، مرجع سابق، ص 90

بمعنى هذا أن وجود العقل ضروري و هو شرط في امكان التجربة فالمعرفة تتولد في الحس بعدما تنظم في الذهن وتنظم عن طريق إدراك عقلي.

يرى الحكماء أن أول ما صدر على البارئ تعالى هو العقل الكلي و له ثلاثة اعتبارات وجوده في نفسه و وجوده بالغير و امكانه لذاته فيصدر عنه أي عقل عن العقل الكل بكل اعتبار فيعتبر وجوده يصدر عنه عقل ثان و باعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس و باعتبار امكانه يصدر جسم و هو فلك الأفلاك.[1]

2- المذهب العقلي: (Rationalisme)

1- **بوجه عام:** هو مذهب يقول سلطان العقل و يرد الأشياء إلى أسباب معقولة، ويطبق في العلم والفلسفة و الأخلاق و السياسة.

2- **بوجه خاص:** نظرية تفسر المعرفة في ضوء مبادئ أولية و ضرورية، وترى أنه لا سبيل إلى المعرفة بدونها، لأن الحواس لا تستطيع أن تزودنا إلا بمعلومات غامضة ومؤقتة و يقابل المذهب التجريبي، ومن العقليين من يذهب إلى أن العقل وحده سبيل الإيمان و يرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرها العقل، ويسمى أيضا العقلانية، والمذهب العقلي أيضا نظرية ترد الحكم إلى الذهن لا إلى الإرادة.[2]

المذهب العقلي هو لفظ لاتيني بمعنى عقل أو بصيرة، معناه الحرفي فهو أسلوب في التفكير أو التفلسف، وهو ما يقوم خلافا لمذهب اللاعقلانية، ويبالغ أنصار هذا المذهب في دور العقل في عملية المعرفة، وهم يعزلونه عن التجربة الحسية، ويرون إمكان التوصل إلى معرفة حقة تتسم بالشمول و لا تكون مخالفة لقواعد المنطق.[3]

كما عرف المذهب العقلي معارضة من قبل المذهب التجريبي خاصة في المبادئ العامة، بحيث تمة سؤالان رئيسيان هما موضع خلاف بين المذهبين يتعلق أولهما، بالمدركات القبلية(الأفكار الفطرية) أي الأفكار التي هي فيما يزعم العقليون غير مستمدة من الخبرة الحسية لكن العقل أو الذهن يسنها بمعزل عن الخبرة، والعقليون يسلمون بأن بعض

1- محمد علي التهانوي و آخرون ، مرجع سابق ، ص 1195
2- ابراهيم مذكور، مرجع سابق، ص 178
3- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، د ط، د ت، ص63

المدركات تجريبية لكنهم يذهبون إلى أن معرفتنا بالعالم تتضمن أيضا مدركات قبلية كمدركي العلة و الجوهر[1]

كما نعني بالمذهب العقلي: الرجوع إلى الاستدلال* الخالص مصدر للمعرفة أي بإمكان الانسان الوصول إلى المعرفة الجوهرية عن العالم، بدون الرجوع إلى أية مقدمات تجريبية على نحو ما يفعل المستندون إلى التجربة و يرفض هذا المذهب الدعاوي الدينية أي الأساطير و الخرافات لأنه يختبرها أولا بأساس عقلي[2]

المذهب العقلي هو القول: " أن كل ما هو موجود فهو مردود إلى مبادئ عقلية لا مجال للظواهر الوجدانية و لا الإرادية في الأعمال الذهنية، و هو بهذا المعنى مقابل للمذهب الإرادي (Volontarisme) الذي يجعل تأثير الإرادة في الحياة النفسية أعظم من تأثير العقل"[3]

و نعني بهذا أنه كان لدعاة المذهب العقلي دور في تحرير العقل من تسلط الدين و سيطرة الكنيسة على الفكر الانساني بحيث كان يقتصر على الجانب الديني فقط لا مجال للإبداع فيه، ولهذا عرفت تلك المرحلة ركودا وخمولا بسبب الجمود العقلي الخالي، ويرجع الفضل في ذلك إلى ديكارت الذي أسس منهجا خالف به المثالية المتعالية التي نهجت عليها الفلسفة المدرسية و ذلك بالاستعانة بالتفلسف في سبيل سيطرة الانسان على الطبيعة.

3-**الشك : (Doute)** بالفتح و تشديد الكاف هو تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر وقيل اعتدال النقيضين عند الإنسان و تساويهما[4] أو هو حالة نفسية يتردد معها الذهن بين الاثبات و النفي و يتوقف عن الحكم و ذلك بالجهل بظروف الموضوع وجوانبه أو العجز عن التحليل و البث في الموضوع.[5]

1- زكي نجيب محمود، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، لبنان، (د. ط)، (د. ت). ص 150.

* الاستدلال: في اللغة طلب الدليل، هو تسلسل عدة أحكام مترتبة بعضها على بعض، بحيث يكون الأخير منها متوقفا على الأول اضطرارا.(جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د ط)، 1982، ص 67.)

2- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، مصر،(د. ط)، 1989 ، ص19.

3 - جميل صليبا، مرجع سابق ، ص 91.

4- محمد علي التهاتوي، مرجع سابق ، ص 1037.

5- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت – باريس ، ط2، 2001، ص 302

اضطراب ذهني يتميز بصعوبة الوصول إلى أحكام أو قرارات ثابتة وهو على قسمين:

الشك الأول: "وهو شك مذهبي ويسمى أنصاره الشكاك و اللاإراديين، ويوجبون الامساك عن كل حكم سلبا أو إيجابا، لأن كل قضية تقبل التدليل عليها للسلب و الإيجاب بقوة متساوية كما يزعمون"[1]

الشك الثاني: "هو شك منهجي و مرحلة أساسية من مراحل منهج البحث في الفلسفة و قوامها تمحيص المعاني و الأحكام تمحيصا تاما بحيث لا يقبل منها إلا ما ثبت يقينه و من أبرز ما قال بها الغزالي ثم ديكارت فعلى الباحث أن يحرر نفسه من الأفكار الخاطئة"[2]

4- "شيء مفكر: مصطلح ديكارتي يراد به النفس و يقابل الشيء الممتد يقول ديكارت: "ما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن و روح أو فكر أو عقل، أي شيء يشك و يفهم و يتصور و يثبت و ينفي، ويريد و لا يريد، و يتخيل، ويحس أيضا".

5- صدق إلهي: نظرية قال فيها ديكارت لإثبات اليقين و الحقيقة لأن الأفكار الواضحة المتميزة مستمدة من الله و لا يمكن أن تكون زائفة وتعالى جل شأنه لا يمكن أن يكون مخادعا"[3]

6- الكوجيتو:(le cogito) – لفظا لاتيني معناه "أفكر" يشار إليه على أنه المبدأ الأول في فلسفة ديكارت، **(أنا أفكر، إذن أنا موجود)** التي يستدل بها على وجود الأنا من حيث هو كائن مفكر والاستدلال على وجود بأنها جوهر مفكر موجودة بفعلها الذي هو الفكر، وقد قيل أن الكوجيتو ليس استدلالا حقيقيا و إنما هو حدس يكشف عن حقيقة أولية لا يتطرق إليها الشك قال (ديكارت)، "[4]و لكني سرعان ما لاحظت وأنا أحاول على هذا المنوال أن أعتقد بطلان كل شيء أي يلزمني ضرورة، أنا صاحب هذا الاعتقاد و إذن أن موجود هي من الوضوح بحيث لا تزعزعها فروض الريبين، مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأني أستطيع مطمئنا أن اتخذها مبدأ للفلسفة التي كنت أبحث عنها" يحمل الكوجيتو تأويلات منها: أن الكوجيتو لا يثبت إلا وجود الفكر.

1- محمد جواد فضية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال، لبنان،(د. ط)، (د. ت)، ص 213

2- جميل صليبا، مرجع سابق ، ص 103.

3- المرجع نفسه، ص 104.

4- المرجع نفسه، ص ص 249- 250.

و هناك من المتأخرين من سار على منوال الكوجيتو في سبيل إثبات بعض الحقائق فقال **الظواهريون:** أن الكوجيتو لا يثبت وجود النفس من جهة ما هي جوهر مفارقا بل يثبت وجود ما تفكر فيه النفس أي وجود ظواهرها، وقال الوجوديون: أن التجربة الأولى هي الشعور بنقص الوجود، لا الشعور بالوجود، وهي عند هيدجر[*] تجربة العدم و القلق و الوجود في سبيل الموت، أما عند سارتر فهي تجربة المحال واللامعقول[1]

7- الأفكار الفطرية:

هي تلك التي يولد الإنسان مزودا بها في رأي من يقولون بها، و ممن قال بها في العصر اليوناني الرواقيون، وقرروا أنها تولد في العقل الإنساني منذ الولادة ويشترك كل الناس في الإقرار بها[2]، فنجد أنصار الاتجاه العقلي الذين يقرون بأن الأفكار التي يولد الطفل مزود بها، فهي أفكار سابقة عن التجربة و غير مكتسبة، ومن أبرز الفلاسفة العقليين الذين تطرقوا للأفكار الفطرية نجد كل من أفلاطون، مالبرانش، كانط، هيجل، ديكارت وغيرهم من الفلاسفة الذين ربطوا الأفكار الفطرية بالعقل وأبعدوها عن التجربة حيث أقروا بأن كل الأفكار التي تأتينا عن طريق الحواس من العالم الخارجي و هي عبارة عن أفكار نسبية ولا يمكن أن تكون يقينية و لا توصلنا إلى المعرفة، بل الأفكار التي تعطينا معرفة يقينية و دقيقة هي الأفكار الفطرية حيث عرفها سقراط (470 ق.م - 399 ق.م) بأنها أساس المعرفة وهي الأفكار الواضحة و الصحيحة و أن العقل به معارف و معلومات تكون مكنونة في نفسه وذاته، وأن المعلم مجرد مثير خارجي الذي يعمل على إخراج هذه المعارف والمعلومات المكنونة في العقل كي يستعملها صاحبها بشكل صحيح والتي تتمثل في الأفكار الفطرية، و هذا يتضح في قول سقراط* "أنا لست معلما و لا أعلم الشيء الجديد

---

*- هيدجر (1889- 1976)هو فيلسوف معاصر وهو المؤسس الحقيقي للوجودية، و مهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود استخدم منهج الإشارة(عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة،(ج1)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الاسكندرية، ط1،1984، ص597).

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق ، ص ص 249،250.

2- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص 373.

*- سقراط(470 ق.م - 399 ق.م) فيلسوف يوناني ولد في الوبكية بأتيكا و مات في أثينا كان أبوه نحتا يدعى سوفرو نيسكوسو أمه قابلة تدعى فينارته، وهو تلميذ الفيلسوف بروديقوس و الهندسي ثيو دوروس السيراني، كان ناقدا عادم الشفقة، هرب من السجن بعدما صدروا عليه حكم الإعدام، هذا التعريف اعتمادا على ما جاء في: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة(الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص 365.

للتلاميذ، إنما دوري في التعليم هو تهيئة أرضية صالحة لأن أستثمر فكر المتعلم و أخرج العلوم والمعارف المكنونة في ذاته و نفسه ليقف المتعلم على ما كان يعلمه بالفطرة و على وجه الإجمال يقف عليه بشكل مبسوط"[1]

بمعنى هذا أن الأفكار الفطرية لها نفس الخصائص عند جميع البشر فهي لا تختلف من شخص لآخر لهذا فإن جميع الناس لهم نفس الأفكار و هي تكمن في العقل و هي مشتركة ينظر إليها بنفس الأسلوب والطريقة.

أما مالبرانش[*] (1517 -1638)فيرجع الأفكار الفطرية إلى مصدر أزلي و هو العقل الإلهي لأن عقل الإنسان قاصر و ليس لديه القدرة على إصدار الأفكار، فالأفكار التي توجد في العقل لها مصدر أساسي هو الله، لذلك فإن العقل ليس هو مصدرها فمن منظوره أن {الأفكار توجد في الموضوعات التي يدركها العقل مباشرة و هي أزلية ضرورية و أساس مصدرها هو العقل الإلهي الذي يمدنا بأعداد لا متناهية منها، لأن من يملك القدرة عن خلقها هو الموجود الكلي الوجود ألا و هو الله تعالى}[2] أي أن جميع الأفكار التي توجد في العقل يرجعها مالبرانش إلى العقل الكلي الأسمى الذي هو العقل الإلهي لأن عقل الإنسان يتميز بأنه قاصر، وليس له القدرة على خلق أفكار من العدم ومنه فإن الإنسان يدرك و يسترجع الأفكار الكامنة في الموضوعات و التي يتم إدراكها بطريقة مباشرة مرتبطة مباشرة بالإله لأنه مصدرها الأولي.

وديكارت عرفها بقوله {و لما مررت بعقلي على كل الأشياء التي عرضت لحواسي، فإنني أجرؤ على القول بأنني لم ألحظ شيئا منها لم يسهل علي تفسيره بالمبادئ التي اهتديت إليها}[3]

1- حسن المكي العاملي، المدخل إلى العلم والفلسفة و الإلهيات: نظرية المعرفة، الدار الاسلامية، بيروت، ط1،1990، ص78.

*- مالبرانش: فيلسوف فرنسي ولد في باريس و كان الابن الأصغر لنيقولا دى مالبرانش، وقد نشأ بصفة أصغر أبناء الأسرة كان يعاني تشوها خلقيا في السلسلة الفقرية تعلم في كلية لامارش (راوية عبد المنعم عباس مالبرانش والفلسفة الإلهية، دار النهضة العربية، بيروت (د. ط)، 1996، ص 35.

2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق ، ص 171.

3- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، تر محمود محمد الخضري، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية، ط3، 1985، ص 271.

و نقصد الفطري هو ما ينتمي إلى طبيعة كائن دون أن يكون ناتجا عنده عما أحسه و أدركه أو فعله منذ نشأته و هو بهذا المعنى مقابل للمكتسب، فديكارت بقوله هذا يميز بين عدة أفكار بحيث يقول" هناك أفكار يبدو أنها قد ولدت معي، وأخرى تبدو غريبة عني و آتية من الخارج وأخرى تبدو لي من صنعي و اختراعي الخاص"[1]

1- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، د ط، 2004، ص 329.

المبحث الثاني: الخلفيات التاريخية لمفهوم العقل:

أولا: - مشكلة العقل في الفلسفة اليونانية أفلاطون (نموذجا):

يعتبر أفلاطون أول فيلسوف بحث في مسألة المعرفة لذاتها و أفاض فيها بحيث وجد نفسه بين رأيين متعارضين، رأي بروتاغوراس و أقراطيلوس و أمثالهما من الهرقليطين الذين يردون المعرفة إلى الإحساس، ويرونها معرفة جزئية متغيرة مثله، و رأى سقراط الذي يضع المعرفة الحقة في العقل و موضوعها الماهية المجردة، فاستقى أربعة أنواع من المعرفة: الأول الاحساس، والثاني الظن، والثالث الاستدلال، والرابع هو التعقل و إدراك الماهيات المجردة في كل مادة[1].

بحيث نهض أفلاطون بعد أستاذه ليواصل بعده الطريق حتى ينتهي إلى نظريته الهامة (نظرية المثل) التي تعتمد على نظرية المعرفة، فقد وجه نقدا للسفسطائيين و قد ذكر ذلك في كتابه (ثياتيتوس): كيف تتخذ الحواس سبيلا إلى العلم، وهي تحمل إلينا إدراكات متناقضة، بمعنى أن الحواس تحمل إلى أذهاننا أثارا مختلفة عن الشيء الواحد، فيأخذ العقل في الاختيار و التفضيل[2]

فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى إدراك الصور إلا عن طريق التفكير العقلي أما عن طريق الحس فلا يستطيع أن يصل إلى شيء[3]

و من هذا نفهم أن العقل عند أفلاطون ملكة[*] و قوة وجزء من النفس و يتميز بين سائر قوى النفس التي هي الاحساسات و الخيال و ما يميز العقل أن النفس هي مبدأ الحياة بمعنى نشاط حيوي بينما العقل هو مبدأ المعرفة.

لا يخلو إدراك كائنا ما كان من عنصر خارج من عمل الحواس، مثلا إن نلت هذه ورقة بيضاء، فقد يظن الانسان أن هذا إدراك جاءه عن طريق الحواس وحدها، والواقع أن فيه جانبا كبيرا من عمل العقل، فالحواس قد تنقل صور معينة لا تشترك فيها أعضاء الحس بل

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، لبنان، (د. ط)، (د. ت)، ص 69.

2- زكي نجيب محمود و أحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية ، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص 148.

3 - عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص164.

* الملكة(Faculté): صفة راسخة في النفس، أو استعداد عقلي خاص و هي عند معظم الفلاسفة هي القدرة على الفعل أو الترك (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د ط)، 1982، ص420)

تنتقل هذه الصور و الجزئيات إلى الذهن، و تبقى مفككة لا يتصل بعضها ببعض إلا إذا أدركها العقل[1]

إن أفلاطون يصر أن المعرفة الحقيقية تقتضي الانتقال من العالم الحسي إلى عالم المعقولات، بحيث رفض الحواس، وقد أظهر أفلاطون هذه الفكرة في نظريته {المثل}.[2]

بحيث يرى أفلاطون أن العقل جزء من النفس، فهي تنقسم إلى قسمين ، الجزء الأرقى حيث يركن هناك العقل، المسؤول عن إدراك الماهيات العليا أي المثل، يتسم بالبساطة، والقسم الثاني هو اللاعقل، وهو خلاف سابقه أي خاضع لسنة الكون و الفساد، وهذا ينقسم إلى جزئين، الجزء الشريف تتعلق به الفضائل من شجاعة وشرف، وله علاقة بالعقل أما الجزء الوضيع يتعلق بالجانب البهيمي من الإنسان، و الجزء الأول نشاطه غريزي لا يصدر منه شيء عن تفكير وتعقل، ومركز الجزء الشريف من القسم الثاني من تركيبة النفس هو القلب، لأن النفس سابقة عن البدن، أي تماما كما هي المثل فهي خالدة و بسيطة، وهناك تعيش مع المثل، بحيث نقرأ دائما في المحاورات الأفلاطونية عن النفس وقدرتها على التمييز بين الصحيح و الزائف، وكونها سند الحكمة و تعاليها على المدركات الحواس المليئة بالتناقضات و الاختلافات، والنفس هنا طبعا إنما بنصفها العلوي أي العقل لأن النصف العلوي من النفس هو العقل في فلسفة أفلاطون.[3]

يرى أفلاطون أن الحياة لا تقوم بغير العقل، فإذا سلبنا عن الوجود الحياة، فقد سلبنا عن الوجود أيضا العقل والعكس بالعكس[4]، و من هنا بدأ أفلاطون فأقام مذهبه في المثل على أساس الثقة بالعقل وبتعاريفه وعلى أن الوجود في جوهره حقيقة عقلية، معتمدا في ذلك على سقراط من جهة و على بارمنيدس من جهة أخرى، لكنه خطا بعد ذلك خطوة خطيرة فاعتبر هذه الحقيقة العقلية ذات وجود ذاتي في الخارج، ثم خرج بهذا الاعتبار من نطاق الأخلاقيات إلى عالم الطبيعة، وانتهى إلى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة.

1- جوستيان غاردر، عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، دار المنا، (د. ط) ،(د. ت) ، ص ص 117- 118.
2- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، لبنان، ط1، 1991، ص 77.
3- غالب حسن الشابندر، العقل قراءات في اشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة، دار الأبحاث للطباعة و النشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 2014، ص 262.
4 - يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة،(د. ط)،1993، ص 28

يقابل الوجود المادي الحسي، وإلى حسبان الوجود الحسي صورة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي.[1]

و ذهب أيضا إلى أن حياة العقل أفضل حياة يصل الإنسان من خلالها إلى الحكمة لأننا يجب أن نطيع العنصر الخالد فينا لأن العقل عند أفلاطون هو أرفع درجات المعرفة لأنه ينطلق من المسلمات إلى المطلق ويدرك وحدة عالم المثل و يقول أفلاطون " إن الوجود بالنسبة إلى التحول كالعقل بالنسبة إلى الظن و إن العقل بالنسبة إلى الظن كالعلم بالنسبة للاعتقاد و كالفهم بالنسبة إلى التحليل"[2] و أشار إلى العقل في محاورة تيماوس و محاورة الجمهورية.

ثانيا:- مشكلة العقل في فلسفة العصور الوسطى: أوغسطين نموذجا

كانت مهمة فلسفة العصور الوسطى أن تؤيد بالدليل العقلي، ما ساهمت به النفوس بالإيمان تسليما لا يقبل ريبا و شكا، وهكذا أصبح العقل عونا للعقيدة باعتبار أن الكنيسة كانت القوة الروحية التي قامت بحماية الدولة الرومانية من الغزاة، و تقع فلسفة العصور الوسطى في عهدين: أولهما سمي "عصر آباء الكنيسة" و ليس للفلسفة فيه من الشأن إلا القليل، والثاني يسمى العصر المدرسي، ومن ممثلي عصر آباء الكنيسة هو أورليونس أوغسطين: (Augustine)(354م، 430م)، ينظر أوغسطين للعقل على أنه حركة يستطيع من خلالها التفكير و التمييز[3] وربط الأشياء ببعضها أي أن العقل جزء من المقدرة العليا للروح والروح الإنسانية بالنسبة لأوغسطين تنقسم إلى ثلاث درجات: الحكمة، الجوهر التغيير.[4]

1- كمال اليازجي، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت،(د. ط)، (د. ت)، ص175.

2- محمد جمال الكيلاني، معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها و دلالاتها، دار الوفاء لدنيا، ا لطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2010، ص ص246 -247

3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرةلجنة التأليف و الترجمة والنشر،(د. ط)، 1936، ص ص 1- 3.

4 - بول تلش، تاريخ للفكر المسيحي من جذوره الهلنيستية و اليهودية حتى الوجودية، ج1، تر وهبة، طلعت أبو العلاء، دار الهدى، للنشر و التوزيع، المنيا، مصر، ، ط2، 2005، ص ص 139 -140.

تسأل أوغسطين في بداياته عن أصل الحقيقة و ما السبيل إليها؟ وحينما أراد أوغسطين أن ينشد الحقيقة كان عليه أن يتخذ مصدر آخر غير الحس، و هو الوجدان أي المعرفة الصادرة عن الروح المباشرة، وحينئذ كان يعمل فيه عاملان من أجل إحداث التطور أولهما المسيحية، و لم يكن اشتغال أوغسطين بها جديدا، بل تعلم مبادئها من قبل على يد أمه، و استمر في دراستها ثم غادرها إلى المانوية، ولكنه عاد إليها من جديد و بتأثير خطب القديس أميروزبوس، يقول أنه بدأ يؤمن بالمسيحية، وحقائق الدين التي كان يرفضها من قبل، بدأ يؤمن بأن كثيرا منها يمكن أن يتفق مع العقل، وأن هذه الحقائق جديرة بأن يؤمن بها و لم يستطيع العقل إثباتها، و الخطوة الثانية قرأ كتب الأفلاطونية المحدثة ووجدها تتفق تماما مع العقائد المسيحية ووجد فيها نزعة عقلية، بدأ أوغسطين الشك فقال: إن الناس مختلفون في الحياة و التذكر والعلم و الإرادة و الحكم، و الأن هؤلاء جميعا متفقون على أنهم يشكون، وبالتالي هناك حقيقة يقينية مشتركة هي الشك، وذلك لأن الذي يشك يحيا، و الدي يشك يتعلم أن يشك ، والذي يشك يريد اليقين و الذي يشك يتذكر ما يشك فيه و الذي يشك يحكم بأن الحقائق لا يمكن أن تؤخذ مباشرة بوضعها شيئا يقينيا، ومعنى هذا أننا قد وصلنا إلى إثبات وجود حقائق يقينية، هي وجود الشك والنفس أي الذات، ولكن مشكلة المعرفة لم تحل بعد لأن هناك حقائق ناقصة و أوغسطين هنا لم يقل بما قال به الشكاك، إن العالم الحس باطل، بل قال بأنه له حقيقة ووجود، إلا أنه قال أن العالم الحسي غير كاف لأن الحقيقة الحسية تؤدي فقط إلى الإيمان لا إلى العلم أما الحقائق الأزلية الأبدية فيدركها العقل[1]، فالحقائق الموجودة من النفس إذن هي من فيض الله، وهي تؤكد وجود شيء والمحدث لها، ومعنى هذا أن نظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله، وهنا ترى تشابه كبير بين أوغسطين و ديكارت، فالأول وصل إلى الذات عن طريق الحقائق التي رآها مودعة في الذات و كذلك فعل أوغسطين وكلاهما جعلا الضامن لهذه الحقائق هو الله.

كما يرى أوغسطين أن المعرفة تشمل على نوعين أساسين من المدركات، وهي مدركات مادية، ومدركات معنوية، أولا المدركات المادية والتي تنشأ من انتباه النفس للتغيرات التي تحدث في الجسم، و عندما تحدث هذه التغيرات تقوم النفس بعملية الإدراك

1- عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، لبنان، ط3، 1979، ص ص 16- 24.

وهذا العمل يخص النفس وحدها، المدركات المادية تنشأ من انتباه النفس لما يحدث للجسم ثم يعبقها إدراك النفس وحدها"، ثانيا أما المدركات المعنوية و هي التي تشمل عالم المثل، أو غير الظاهر و التي تحتوي على إدراك الله و إدراك النفس، والملائكة وللأحكام الصادرة سواء عن العالم المحسوس الخارجي، أو العالم الروحاني المثالي {المدركات المعنوية إدراك الله، النفس، الملائكة، و الأحكام الصادرة على الماديات أو الروحانية}[1]

ثالثا:- مشكلة العقل عند الفلاسفة المسلمين (المعتزلة) نموذجا:

تعتبر المعتزلة فرقة من الفرق الاسلامية، بل وهي من أعظمهم مدرسة من مدارس الفكر، و النظر وأقدمها عند المسلمين، ظهرت في بدايات القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة، وقد اختلف المؤرخون في سبب تسميتها، فقال البغدادي في كتابه{ الفرق بين الفرق} إنها سميت { معتزلة} لاعتزالها قول الأمة في دعواها أن الفاسق من أمة الاسلام لا مؤمن و لا كافر، و ذكر الشهرستاني في كتاب " الملل و النحل" أنهم سموا معتزلة لأن مؤسسهم واصل بن عطاء حين اختلف مع أستاذه الحسن البصري في قضية مرتكبي الكبائر، واعتزل مجلس الحسن مع من وافقه الرأي، وتأثرت باليهودية والنصرانية[2]

حاول المعتزلة أن يصنعوا نظرية عقلية دينية فإنهم أعادوا كل آرائهم إلى قدرة العقل وليست حرية الإرادة التي قالوا بها في مجال الأعمال إلا تأكيدا لإرادة العقل و قدرته على التمييز بين الخير و الشر[3]

إن موقف المعتزلة من العقل يقوم على عدة مرتكزات يوصف العقل منطلقا شموليا، منها الفهم و التكليف بحيث أن قدرة الإنسان على التوصل إلى فهم و إدراك ينطلقان من وعيه هي ما يوجه انحياز المعتزلة للعقل، ويتضمن هذا التصور تقريرا مؤداه، أن العقل أصل تتأسس عليه حقيقة الشرع هذا الأمر الذي يكشف عن تصور المعتزلة لنظامين دلاليين و معرفيين هما: المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية النصية، بيد أنهما منفصلان إلا أنهما يؤديان إلى معرفة الحقيقة. و إدراك الأصل: يقول البصري:{ أعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع والعقل معا}

1- ابراهيم مصطفى براهيم، مرجع سابق ، ص 26.
2- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجيل، بيروت، ط3، 1993، ص 140.
3 - علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، ، ط9،(د ت)، ص 377.

يعني ذلك أن دلالة العقل تأتي منفصلة عن النص و متقدمة عليه، يقول البصري {و أما المعلومة بالعقل فقط، فكل ما كان في العقل دليل عليه، و كان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به، كالمعرفة بالله وبصفاته و أنه حكيم، لا يفعل القبيح}[1] فالشرع محتاج في بيانه إلى أدلة العقل، لأنه أصل تلحق به الأنظار المفصلة هو المتعالي الذي تخضع له عملية التأويل[*].

إن أدلة العقل منظم معرفي يسعى إلى دفع حالات اللبس و تحقيق الاستقرار الملائمين للنص، و لا يعني وثوق المعتزلة بالعقل و احتكامهم إليه انكار ما لا يستطيع العقل الاستدلال عليه فهم يقرون بالمعرفة الاضطرارية، فمعرفة أن الرسول صلى الله عليه وسلم هاجر من مكة إلى المدينة معرفة اضطرارية.

و من هنا إن العقل عند المعتزلة منفصل عن النص موضوعيا، فالعقل تتمثل مهمته في ابعاد اللبس عن القضايا الغامضة، وكشف الأسرار و هذا لا يعني أن المعتزلة تخلو عن النص، ولم يخضعوا له فالوقوف على أسرار النص، ولم يخضعوا له فالوقوف على أسرار النص لا يتم إلا عن طريق العقل.

المعرفة عند المعتزلة نوعان حسية وعقلية، و تكون المعرفة الحسية عن طريق الحواس والثانية عن طريق العقل، وقد أخذت المعتزلة برأي أرسطو في الاحساس، و لم تعتبر الحواس إلا آلات تحس النفس بها، فالحواس إذن لا تدرك بل تتأثر و لا يصبح تأثيرها إدراكا إلا بواسطة العقل و المعرفة العقلية تكون عن طريق العقل الذي حده أبو الهذيل بقوله هو القوة على اكتساب العلم، و العلم لا يكون إلا بإدراك الكليات المجردة فتكون وظيفة العقل في تجريد المعقولات من المحسوسات، و اكتشاف العلاقات بينها، لكن وظيفة العقل لا تقتصر على إدراك الكليات و اكتساب العلم، بل تتعدى ذلك إلى إرشاد الإنسان في أعماله، فتكون وظيفة العقل إذن نظرية و عملية في آن واحد[2] كما لا تستند المعتزلة على العقل فحسب بل تلجأ إلى القرآن فتجد فيه آيات تدعم رأيها مثل **{ إنا هديناه**

1- علي سامي النشار، مرجع سابق ، ص 378.

*- التأويل: لغة الترجيح، فهو عند اللاهوت تفسير الكتب المقدسة تفسيرا رمزيا، أي إخراج النص من دلالاته الظاهرية إلى دلالته الباطنية (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د ط)، 1982، ص 234.)

2- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، دار الشركة المصرية العالمية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص161.

السبيل إما شاكرا و إما كفورا}[1] {وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر}.[2]

تتمسك المعتزلة بقول أن العقل قادر على فهم النصوص القرآنية واستبطان[*] مرامي الوحي ولهذا رأوا وجوب تأويل الآيات المتشابهة و إقامة الإيمان على أسس عقلية واضحة و لقد استندوا في منهج التأويل إلى دليل التنزيه الذي آمن به السلف أيضا.[3]

إن المعتزلة في فكرة تعظيم العقل البشري التي أخذوها عن ابن قرة يرون بأن الإنسان قادر يعقله على معرفة الله و أنه وهب العقل لهذه الغاية و أن الإنسان يستطيع بعقله أيضا أن يفرق بين الحسن و القبيح من الأفعال، وأخذوا عنه أيضا طريقته في البرهان على صحة الدين المسيحي بأساليب العقل دون النقل، و قد أدى بهم ذلك إلى وضع قاعدتهم المشهورة (الفكر قبل ورود السمع، فهكذا انشأت المعتزلة وهكذا تأثرت فيما تأثرت به باللاهوت المسيحي فقامت مسلحة بالأدلة العقلية تدافع عن آرائها كما تدافع عن الدين الاسلامي أمام التيارات المختلفة من دينية وعرقية و جنسية، وقد انصرف أتباعها بكل قواهم إلى درس الفلسفة اليونانية التي كان نقلها إلى اللغة العربية قد تقدم تقدما محسوسا، ثم انتقلوا شيئا فشيئا من الدفاع اللاهوتي إلى طور الدراسات التي قادتهم إلى البحث، في موضوعات الفلسفة كالحركة و السكون و الجوهر و العرض و ما إلى ذلك)[4] ،في حين يجمع الدارسون على أن الاعتزال يمثل محاولة لفهم العقيدة الاسلامية على الضوء العقل الانساني، إلا أن النظرة إليه تغيرت خلال العقود الأخيرة، في حين أن معظم الكتاب في هذا الباب كانوا إلى غاية العشرينات من هذا القرن يرون فيه تأويلا تحرريا أكثر ملائمة لروح العصر الحديث، وأن المجتمع الاسلامي كان يستطيع أن يعرف النهضة التي عرفتها أوربا فيما بعد لو ثبت على ذلك التأويل و لم يبدله بتأويل آخر كان من أهم عوامل انحصاره

1- سورة الانسان، الآية (3)

2- سورة الكهف، الآية (29).

*- الاستبطان: هو الدخول في باطن الشي و يطلق على ملاحظة النفس الفردية لذاتها لغاية نظرية، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د ط)، 1982، ص64).

3- قدري حافظ طوقان، مرجع سابق، ص 82.

4- حنا الفاخوري وخليل الجر، مرجع سابق ، ص144 .

وجموده، وأن المجتمعات الزبدية هي الأكثر وفاءا للمبادئ الاعتزالية في العقائد و لا تختلف كثيرا عن السنية[1].

إن نظرية الجوهر الفرد في نظر المعتزلة أجزاء لا تتجزأ، وهذا ما يدخلنا في صلب نظرية الجوهر الفرد عند مفكري المسلمين الجزء الذي لا يتجزأ، بحيث ذهب مؤرخو الفكر الاسلامي مذاهب شتى عند بحثهم في المصادر التي أخذ عنها المعتزلة نظرية الجوهر الفرد فمنهم من قال إنهم أخذوها عن اليونانيون مثل ديمقريطبس ولوقيبوس، وعلى هذ الأساس أعطى المعتزلة أوصافا للجوهر الفرد هي أقرب إلى الآراء الهندية منها إلى الآراء اليونانية في الموضوع، ولم يأتي قدامى المعتزلة ببراهين عقلية تثبت وجود الأجزاء التي لا تتجزأ بل اعتبروا القول بالجوهر الفرد فرعا للقول بالقدرة الإلهية بحيث قال عن الانسان أنه جزء من أجزاء الكون لأنه مركب من نفس و جسد ومن المعتزلة من رأى أن اتصال النفس بالجسد اتصال عرضي، كما فعل أفلاطون وقد أضاف أن الجسد آلة للنفس وقالب لها وعمل النفس هو التعقل و الإرادة.[2]

فالمقياس الخلقي للأفعال ليس في الشريعة يلاقي الأفعال ذاتها ووظيفته الشرع أن يثبت هذه الحقائق التي يدركها العقل، فعدل الله يفرض الحرية و المعرفة تنتج عن العقل فالعقل هو الذي يوصل الانسان إّلى معرفة شريعة خلقية طبيعية عليه أن يعمل بموجبها فلا تقوم حياة خلقية إلا على أساسين، معرفة الشريعة الطبيعية بقدرة الانسان على تتميمها أو عدم تتميمها.[3]

وعليه بعد أن عرضنا بإيجاز نظرة كل من أفلاطون و والقديس أوغسطين و كذا المعتزلة إلى العقل، وكيفية تحليلهم إياه، يمكننا أن تخلص إلى تصدير عام و هو أن الفلسفة منذ القدم اقتصرت على الجانب النقلي أو الإيمان فيما يخص التفكير العقلي، و أن الفلسفة تبعا لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت، فلا تطلب المعرفة لذاتها و لا يبحث في العلم

1- أحمد علي الزهرة، بين الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج، دار نينوي للدراسات و النشر و التوزيع ، دمشق سوريا، ط1، 2004،ص 14.

2- عبد الله العروي، مفهوم العقل، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2003، ص 76.

3- هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع و الطباعة، اللاذقية، سوريا، ط1،2003، ص24.

لمعرفة أسرار الطبيعة و تمكين الانسان من الإفادة أكبر الإفادة منها، وإنما تطلب لتحقيق نجاه الروح البشرية وتحقيقها الاتحاد و الوصول إلى الذات الإلهية.

فالعقل مثلا في فترة العصور الوسطى شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لا تفيد الإنسان في حياته الواقعية، بل تبعد عنه بعدا ضارا، وأنه أيضا حمل نفسه أعباء لا جدوى من الانغماس فيها، كالبحث في الكليات، وفي أمور الدين و الآخرة، وهي أمور كان الأولى تركها للاهوت.

هذا من جهة ومن جهة أخرى نستنتج أيضا أن فلاسفة الإسلام قد بنوا نظرية المعرفة و كذا قضية العقل على أساس ديني و هو نظرية الفيض التي خاض فيها العديد من فلاسفة الإسلام بمعنى العقل البشري تفيض عليه الحقائق والمعارف من العقل الفعال الذي هو عقل مفارق لا نعرف ماهيته إن كان هذا العقل يمثل الإله أم هو جبريل باعتباره مكلف بالوحي يبلغ رسالات ربه، كما جاء في فلسفة الغزالي، وكل هذه المحاولات كانت أيضا في تقسيم العقل بحيث خصصوا له مراحل و هي في الحقيقة لا تتطابق مع وظيفته التي وجد من أجلها أصلا.

فهم بهذا يربطون العقل بالجانب الروحي ووظيفته هنا تتمثل في إحداث تواصل واتصال بين الانسان العقل المفتعل مع خالقه العقل الفعال.

و لكن بمجرد ما جاء العصر الحديث انصرف إلى الطبيعة و الوجود يكشف قوانينه و كذا ليرفع من مستوى الإنسان العلمي، ويحسن حاضره بعيدا عن كل الضغوطات الدينية، ومن فلاسفة هذا العصر نجد الفيلسوف الفرنسي رنييه ديكارت.

المبحث الثالث: الفلسفة الحديثة

إذا كان التاريخ هو القالب الذي يتشكل فيه الفكر و يتطور من خلاله، كان لزاما على الباحثين تحديد التاريخ التقريبي لبداية الفكر الفلسفي الحديث وذلك من خلال الوقوف على أحداث العصر فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال تبدأ من طاليس الذي عاش في أوائل القرن السادس قبل الميلاد كما أن مرحلة العصر الوسيط قد عرفت تاريخيا بالمرحلة الممتدة من سنة 400إلى 1400 ميلادية فما هي إذن البداية الحقيقية لتاريخ الفلسفة الحديثة.[1]

الواقع أن الآراء تختلف حول تحديد هذه البداية فمن المؤرخين من يفترض حدوثها في نهاية القرن الخامس عشر (مرحلة الكشوف الجغرافية و اكتشاف قارة أمريكا الشمالية 1492م ومنهم من يتصورها قد حدثت باعتبارها رد فعل لحركة الاصلاح الديني ضد مارتن لوثر(1483 – 1546)و ما نتج عنها من الثورة على الكنيسة الكاثوليكية في أوربا و تأسيس المذهب البروتستانتي، وعليه الفلسفة الحديثة يبدأ تاريخها من منتصف القرن الخامس عشر إبان استيلاء الأتراك على مدينة القسطنطينية في عام 1452 و ما تبعه من انهيار الامبراطورية البيزنطية و هجرة علمائها إلى إيطاليا، نقطة التحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، فما ذلك إلا الظهور هذه الأحداث و آثارها في جملة الأحداث التي كونت نسيج التطور الجديد).[2]

فالفكر في القرون الوسطى كانت وجهته دينية محضة، وكان الدين هو الذي يحدد أغراض العلم و يبين نظم البحث وكان البحث الفلسفي يتمحور حول الآخرة و عالم الغيب و مع بروز عصر النهضة والتحول الفكري في أوربا زاد سخط الناس على ما لديهم من عقائد عتيقة فأعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات و طُولِبَ بحرية الفكر و انصرف الفكر الحديث إلى الطبيعة و علومها وكذا إحياء القديم - الفكر اليوناني والروماني- وقد ترتب عن هذا كله تكاثر عدد الأدباء في إيطاليا و العلماء البيزنطيين بعد ضياع ملكهم حتى صار الشغف بالأدب القديم عاما في القرن الخامس عشر و كان

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق ، ص 20.
2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص5.

الإيطاليون كأنهم يعودون إلى أدبهم السالف، الأدب اللاتيني الملقح باليونانية و من إيطاليا أنتشر الأدبان إلى فرنسا و انجلترا و ألمانيا وهولندا وأسرع انتشارهما بفضل اختراع الطباعة في منتصف القرن[1].

و قد أسهمت العوامل السياسية إلى جانب العوامل الدينية في بناء الفكر الحديث و تتمثل ذلك في قيام الثورات و ظهور دول جديدة و توسع حركة الكشوف الجغرافية منها اكتشاف أمريكا من طرف البرتغاليين و نشأة الامبراطوريات و الدول كالإمبراطورية البريطانية ومن أهم العوامل التي أسهمت في إثراء و تطور الفكر الفلسفي لاسيما في ميداني الرياضة والفلك الاكتشافات العلمية في القرنيين السادس و السابع عشر.

فقد ظهر العديد من المخترعات على يد علماء : **نيوتن** مكتشف قانون الجاذبية و **جاليليو** من أشهر علماء الفلك المنظرين و **كبلر و فرنسيس بيكون** الفيلسوف الانجليزي الذي وضع منهج الاستقراء، هذا ولم يكن الفكر الحديث طبيعي و علمي فقط، بل كان ذا طابع فردي من خواصه لفت عقل الفرد وتحريره من قيد رجال الكنيسة و قرر أن يكون لعقل الفرد القول الفصل وعلى هذا الأساس قامت الفلسفة الحديثة و كان أول من حمل لوائها **بيكون و ديكارت.**

اتفق هذان الفيلسوفان في الغرض، ولكنهما اختلفا في الوسيلة المؤدية إليه، فبينما يذهب بيكون إلى أن المصدر الوحيد للحقائق هو ملاحظة العالم الخارجي و تجربة ظواهره، إذ بديكارت يعترف بكون العقل معينا تتدفق منه المعرفة إلى جانب العالم الخارجي الذي ينتقل إلينا بالحواس، وكان بذلك بيكون مؤسس الفلسفة الحديثة التجريبية، كما كان ديكارت واضح الأساس لفلسفة عقلية جديدة.[2]

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق،23.

2- رنييه ديكارت، المصدر نفسه، ص ص 14- 16.

المبحث الرابع: تاريخية و أعمال ديكارت

أولا: سيرة حياة رنييه ديكارت:

ولد ديكارت في 31 مارس 1596 في قرية تسمى بـ **لاهاي(Lahaye)** بمقاطعة التورين **(La Toraine)** في فرنسا من أسرة برجوازية، وأبوه يواكيم ديكارت كان مستشارا بمحكمة بريتاني **(Bretagne)** الإقليم الواقع في الشمال الغربي من التورين أما أمه فهي جان حنة بروشار، كانت بنت حاكم مقاطعة بواتييه في جنوب تور[1] كان لرنييه أخ بكر بيير ديكارت و أباه و رزق بأخ ثالث لكنه توفي أثناء الولادة توفيت والدته و هو لا يعدوا الثلاثة عشرة شهرا ولكن والده أحضر له مرضعة للعناية به[2]، و يمكن تقسيم حياة ديكارت إلى ثلاث مراحل هي:

المرحلة الأولى:

التحق خلالها بمدرسة الآباء اليسوعين المعروفة باسم "مدرسة لافليش" و هناك اختلاف بصدد ميعاد تاريخ دخوله المدرسة فإن مؤرخه بابيه(**Baillet**) يذكر أنه دخل المدرسة في أبريل 1604 أي بعد أشهر قلائل من افتتاح المدرسة، ولكن الدقة التاريخية تجعل أحدث مؤرخي ديكارت يسجل دخوله المدرسة في عام 1606، و مما يؤيد هذا الرأي الأخير أن خروجه من المدرسة كان في عام 1614[3]، وعليه يدرس التلميذ في السنوات الأولى اللغات القديمة أي اليونانية و اللاتينية و في السنوات الثلاث الأخيرة يدرس فلسفة أرسطو سنة للمنطق وسنة للعلوم الطبيعية والرياضية وسنة لعلوم النفس و الميتافيزيقا وقد أعجب ديكارت بالعلوم الرياضية لدقة منهجها و ما تتميز به من يقين أما الفلسفة فقد كرهها لكثرة تضارب الحجج و المشكلات في المسألة الواحدة، و نظرا لعدم اقتناع ديكارت بهذه الدراسات انصرف إلى دراسة الهندسة وقد اكتشف في تلك الفترة علما رياضيا جديدا عرف فيما بعد باسم الهندسة التحليلية.[4]

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق ، ص 69.

2- عصام زكريا جميل، مصادر فلسفية، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2012، ص 256.

3- نجيب يلدي، نوابغ الفكر الغربي **ديكارت**، دار المعارف، مصر، ط2، **(د. ت)**، ص21.

4- راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، مصر د ط، 1987، ص ص 35- 37

المرحلة الثانية:

تمتد هذه المرحلة من عام 1613 حتى 1629 قضاها في السفر والارتحال من مكان إلى آخر أي بعد أن جاوز الثامنة عشرة ثم حصل من جامعة بواتييه في عام 1616 على درجتي البكالوريوس و الليسانس في الحقوق، ولما قصد باريس التقى بالعالم الرياضي ميدروج كما التقى بصديقه منذ عهد التلمذة **" الأب مرسيين"** بعد ذلك التحق بالجيش وكان أبوه هو من اشترى له وظيفة ضابط، على عادة نبلاء ذلك الوقت و أصبح ديكارت في عام 1618 ضابط بجيش **"موريس دي ناسوا" (Maurice de Nassau)** الهولندي و حليف فرنسا استقر ديكارت فترة في مدينة بريدا**(Breda)** بهولندا تعرف من خلالها بالعالم الرياضي **إسحاق بيكمان** الذي كانت له اهتمامات رياضية و طبيعية و لاشك أن ديكارت تعلم منه الكثير بدليل تلك الكلمات التي كتبها له **"إنك في الحقيقة الإنسان الوحيد الذي أيقضني من خمولي وأعاد إلى نفسي علما كاد ينمحي من ذاكرتي"** وفي عام 1632 قرر الحج سيرا على الأقدام إلى دير العذراء **بلوريت** بإيطاليا ذلك الحج الذي سمع عنه تلميذه لافليش ونذره للعذراء بعد ليلة العاشر من نوفمبر 1619 وهي الليلة التي حدثت له التجربة الهامة التي قال عنها وجهت فلسفته كلها و أحلام هبطت من السماء[1]

المرحلة الثالثة:

ترك ديكارت حياته العسكرية و الحروب في أوربا وذهب لزيارة إيطاليا ومنها سافر إلى باريس حيث استقر بها ثلاث سنوات من 1625 وحتى عام 1628 حيث شاهد بعض القلاقل قرر أن يعيش في هولندا فرحل إليها عام 1629 واستقر بها حتى عام 1649 وخلال العشرين سنة التي قضاها هناك كتب انتاجه الفلسفي و في عام1647[2] كانت هناك مراسلات بينه وبين الأميرة إليزابيت ابنة الملك (فردريك ملك يوهيميا المخلوع) واللاجئ في هولندا و قد دارت هذه الرسائل حول مسائل الأخلاق وظهر فيها تأثير الأخلاق الرواقية وفي عام 1649 نشأت صداقة وطيدة بين ديكارت و ملكة السويد

1- إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص71.
2- عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق ، ص 489.

كريستينا و حدث أن أرسل إليها رسالة في الحب فأعجبت بها ووجهت إليه دعوة لزيارتها في بلاطها بالعاصمة ستوكهولم فذهب إليها.

وكان من عادة الملكة كريستينا أن تستيقظ من نومها في الخامسة صباحا لكي تتلقى دروس الفلسفة على يد ديكارت فلم تتحمل صحته البرد القارس هناك فأصيب في صدره بالتهاب رئوي مات على إثره يوم 11فبراير 1650 عن عمر يناهز ثلاث وخمسون سنة.

وأرادت الملكة أن يدفن في مقابر الأسرة الملكية فرفض صديقه السفير شانو أن يدفن مع من هو على غير دينه، لأن السويد بروتستنتية المذهب ودفنه في قبر مؤقت ثم أقام له قبرا في مايو سنة 1650 وفي عام 1666م ألح أصدقاؤه المعجبون به من الفرنسيين أن تنقل رفاته إلى باريس ففعلت الحكومة ذلك واحتفل بدفنه في سنة 1667 و تنقلت رفاته في مدافن عدة وهي الآن في كنيسة {سان جرمادي بري (**Saint Germain des Pres**)}.[1]

II مؤلفاته :

لقد كان لديكارت عددا من الأعمال التي شغلت العالم حتى نهاية القرن العشرين وظلت تقود أوربا وتسيطر على أفكارها لمدة لا تقل عن مائة وخمسين عاما منذ صدورها و فيما يلي نبين أهم مصنفاته.

1-**مقال عن المنهج 1637:** هذا الكتاب يعد مدخل مناسب لدراسة حياة ديكارت وتطوره الفكري وقد ضم إلى هذا الكتاب ثلاث رسائل أو كراسات هي "البصريات" و " الآثار العلوية" و " الهندسة" وقد توصل في الرسالة الأخيرة إلى اكتشاف الهندسة التحليلية التي ضم بها الجبر إلى الهندسة وجعلها تحت علم واحد و في كتاب المقال يوضح لنا قواعده الأربعة المشهورة التي اعتقد أنها تغني عن هذا العدد الكبير من المبادئ التي يتألف منها المنطق.[2]

1- رنييه ديكارت، مقالة عن المنهج، المصدر السابق ، ص ص97 – 107.
2- رنييه ديكارت، المصدر نفسه، ص ص 47 - 48.

2-**التأملات في الفلسفة الأولى:** هو أهم كتبه وضعه عام 1641 الذي كشف فيه عن أفكاره في الميتافيزيقا عامة وشمل على التأملات الستة التالية التأمل* الأول في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك الثاني في طبيعة النفس الانسانية الثالث في وجود الله، والرابع في الصواب والخطأ، و التأمل الخامس في ماهية الأشياء المادية و العود إلى الله ووجوده والسادس في وجود الأشياء المادية في التميز الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه صدرت طبعته الأولى عام 1661.

3-**قواعد توجيه الذهن(Rules fer the Pivection of the Mind)** : كتبه ديكارت عام 1638 لكنه لم ينشر إلا بعد وفاته، و قد صدرت طبعته الأولى عام 1701 في أمستردام أما النسخة الخطية فقد احتفظ بها ليبنز، والأن محفوظة في مكتبة هانوفر والكتاب مشروع لم يتم إذ صمم ديكارت أن يكتبه في ثلاثة أجزاء يتألف كل منها، من اثني عشرة قاعدة يتناول الجزء الأول المنهج عامة، والثاني تطبيق المنهج على الرياضيات والثالث تطبيقه على مشكلات الفلسفة لكن ديكارت كتب حتى القاعدة الحادية والعشرين من الجزء الثاني و لم يكتب من الجزء الثالث شيئا[1].

4- كتاب العالم (Le Monde) 1630: في أواخر سنة 1629 بدأ ديكارت في كتابة رسالته " العالم"، ولكن حدث في 23 يونيو من 1633 أن أدانت محكمة التفتيش في روما جاليلي لإصداره كتابه المشهور عن مذهبي بطليموس و كوبرنيك في سنة 1632، وذلك لأن السلطة الدينية أحست بالخطر الذي يهددها من نقض القول القديم بأن الأرض ثابتة وسط العالم و أن الفلك يدور حولها، وقد علم ديكارت بهذا الحكم فبلغ به الفزع فتوقف عن نشره لارتباطه بمسألة دوران الأرض كتبه بالفرنسية فيه جزئين رئيسيين هما " الضوء" و "الانسان" وقد نشرت مقتطفات من الكتاب بعد موت الفيلسوف من طرف صديقه الأب مرسيين.

---

*- التأمل: هو استعمال الفكر بخلاف التدبر، وهو تفكير عميق وطويل في موضوع معين يحاول أن يستخرج جوانبه العامة و هو يرادف، التفكير و التفحص، (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان (د. ط)، 1982، ص233.

1- محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، (د. ط)، 1974، ص 49.

وقد كتب ديكارت في هذه المرحلة 1627 إلى 1637 عدة خطابات في العلم والتجارب العلمية التي قام بها، ثم خطابات فلسفية ثلاثة في غاية الأهمية في مسألة أساس الحقائق العلمية و خلق الله لها[1]

1- علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1995، ص51.

الفصل الثاني: ديكارت والعقلانية

المبحث الأول: مفهوم العقل عند ديكارت

المبحث الثاني: منهج المعرفة

المبحث الثالث: من الشك إلى اليقين

المبحث الرابع: الكوجيتو أصل البداهة العقلية

تمهيد:

إن مكانة ديكارت العلمية و الفلسفية في الحضارة الغربية واضحة جلية، وهو رائد العقلانية الحديثة، ومكتشف الكوجيتو و يقين الذاتية على المستوى الفلسفي دعا إلى الشك المنهجي القائم على العقل.

لقد وجدت فيه فرنسا رائدها لأنه كان يدعو إلى الوضوح، والتميز عن الفلسفات السابقة لحصرهن هاجم الفلسفة النظرية التأملية التي كانت تعلم في المدارس لعقمها، و عدم نفعها ونادى بفلسفة أنفع تبحث في المعرفة لا للمعرفة بمعنى أن الإنسان هو من يعطي معنى للكون عبر انتاج المعرفة في سبيل التطور الحضاري بعيدا كل البعد عن ما هو اثبات الحقائق الأزلية أو الدينية فالفيلسوف في تصور ديكارت، يجب عليه أن يبدأ من لا شيء، ثم عليه أن يحرر نفسه نظاميا من الافتراضات المسبقة المتراكمة من الماضي، و الآراء التي اكتسبها من أبويه و معلميه.

يقول هيغل: "إن ديكارت هو مؤسس الفلسفة الحديثة إنه بطل فقد استطاع أن يعود بالأشياء إلى بداياتها و عاود البحث عن أرض الفلسفة التي استعادها بعد ضياع استمر ألف سنة.[1]

يعرف ديكارت الفلسفة بأنها كلمة تعني دراسة الحكمة وليست المقصود بالحكمة مجرد لفظة في الأعمال، بل هي معرفة كاملة بكل ماضي وسع الإنسان معرفته بالإضافة إلى تدبير حياته و صيانة صحته واستكشاف الفنون، كما قام ديكارت بتقسيم الفلسفة إلى الميتافيزيقا المشتملة على المبادئ المعرفة و القسم الثاني العلم الطبيعي.

إذ لابد من توافر المبادئ الصحيحة للأشياء المادية، و من العلم الطبيعي تتفرع ثلاث علوم كبرى وهي: الطب و الميكانيك، و الأخلاق.

ومن خلال النظر في فلسفة ديكارت نستنتج أنه شديد الارتباط و الثقة بالعقل لأنه يتيح للإنسان آفاق معرفية واسعة غير متناس للثقة بالله الحكيم فديكارت بالرغم من أنه عقلي إلا

1- عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر، الاسكندرية، (د. ط)، (د. ت)، ص 114

أنه ميتافيزيقي لم يحارب دينه، بل راح يثبت وجود كائن طبيعته أكثر كمالا هذا الكائن هو الله و ليثبت ذلك عرج أولا في إثبات وجود الذات المفكرة التي تقوم على الحدس المحض.
و بما أن العقل أهم جزء في الإنسان، فكيف نظر إليه ديكارت وعرفه، وما هو الأساس الذي يقوم عليه؟ بمعنى هل استطاع أن يمحو كل ما هو قديم ليقدم معرفة مغايرة ومعاكسة تماما لمن سبقوه؟ و بما أن ديكارت كانت له رؤية واضحة حول ما كان يطمح إليه هذا يدل على أنه اختار أو انتهج منهجا جديدا قائما على أسس معينة فما هو هذا المنهج و ما هي أسسه أو قواعده؟

كان ديكارت يشك في كل شيء من باب أنه لا توجد معرفة واضحة بذاتها، أي أن ديكارت يشك في قدرة العقل الاستدلالية في البرهان، وعليه هل استطاع ديكارت من خلال شكه أن يصل إلى نتيجة تخلصه من هذا الشك؟

المبحث الأول: مفهوم العقل عند ديكارت

أولا:- طبيعة العقل:

نحن نعلم أن ديكارت يؤمن بالمعرفة الموثوق بها لابد أن تأتي عن طريق العقل وحده لا عن طريق الحواس وهذا لتوجه ديكارت العقلاني العميق، و شأنه شأن أفلاطون الذي يلح على أن العقل يجب إبعاده عن الحواس، إذا أردنا أن نصل إلى المعرفة الحقيقية، وذلك لأن أحكامنا عن العالم الخارجي معرضة للخطأ، فمثال ديكارت الذي ذهب إليه يبين مذهبه "شمع العسل" يقول: ".... لنأخذ مثلا هذه القطعة من شمع العسل، لقد أخذت لتوها من الخلية، فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذي تحتويه، ولم تفقد كل أريج الزهور التي اقتطفت منها فلونها وحجمها، وشكلها أشياء ظاهرة للعين و هي جامدة، باردة، ويسهل عليك تناولها باليد إذ نقرت عليها خرج منها صوت وهكذا نجد فيها، جملة، جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف بها الجسم معرفة متميزة...."[1].

ويرجع فيقول ديكارت أن قطعة الشمع تقترب من النار فيتغير شكلها و تتلاشى رائحتها و يتغير لونها، وتصير من السوائل، وتسخن فيصعب لمسها، ثم يسأل ديكارت بعد ذلك سؤال غريبا هو: كيف تعرف أنها هي نفسها قطعة الشمع؟ لا يمكن أن يحدث ذلك عن طريق الحواس التي تعطينا معرفة مغايرة، و هذا يعني أنني أعرف طبيعة هذه القطعة، لا عن طريق الخيال بل عن طريق الإدراك العقلي الخالص، وهذا يعني أن ديكارت توصل إلى أن الأجسام يتم اكتشافها عن طريق العقل لا عن طريق الحواس لأنها مصدر غير موثوق[2]

لقد استبعد ديكارت التجربة الحسية أو شهادة الحواس كمصدر للمعرفة، فالحواس غالبا ما تخدعنا وترينا أشياء باطلة مزيفة بمعنى يكون فيها الحق باطلا و الباطل حقا لذلك لا يمكن ان تثق بها.

1- رنيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، (ط4)، 1988، ص43

2- ديف روبنسون، وجودي جروفز، أقدم لك ديكارت، تر إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (د ط)، 2001، ص34.

و منه فإن ديكارت يقر بأنه يجب أن تبعد العقل أو العمليات العقلية عن الحواس إذا أردنا أن نصل إلى المعرفة الصحيحة، وعليه فالمعرفة المطلقة هي عملية عقلية و ليست حسية إذ على الإنسان ليجنب نفسه الخطأ لابد عليه أن يضبط إرادته و يمنعها من التدخل في عمليات الإدراك العقلية بما تصدره من أحكام على تلك الإدراكات التي يجب أن تختفي فيها الإرادة اختفاء تاما، فليس الخطأ في أن يدرك الإنسان ما شاء من صور ذهنية إنما الخطأ كل الخطأ في أن نتناول تلك الصور الذهنية بالحكم فنؤكد أن هذه الصورة العقلية موجودة وجودا حقيقيا في العالم الخارجي، وأن تلك وهم من اختلاق الذهن هكذا.[1]

بمعنى ذلك أن ديكارت يرمي إلى فكرة تقبل الملاحظة العينية و لكن على الإنسان أن لا يقبلها كما هي بل يجب أن يدقق في صدق الملاحظة و لا يتقبل كل ما يصادفه في الواقع على أنه حقيقة بل على العقل البشري أن يضع كل المكتسبات القبلية و المعارف موضع شك ليصل في الأخير إلى ما هو صحيح يقيني، ويعتقد ديكارت أن وقوع الإنسان في الخطأ لا لأنه عاجز و قاصر بل لأنه لا يقف عند ما رسمه الله له من حدود فالعقل من عند الله مفروض فيه الدقة والصدق و أحكامه صائبة.

"و لم يقتصر شك ديكارت على المعرفة المتأتية من الحواس الظاهرة فقط بل تعداه إلى الحواس الباطنية، لأنه لاحظ بأن هذه المعرفة لا تقنع العقل لدى كل الأشخاص لذا يقول في كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى كثير ما لاحظت أن الأبراج التي تبدو مستديرة عن بعد تبدو مربعة إذا نظرت إليها عند اقترابي منها.... وقد تبينت في حالات أخرى كثيرة جدا، أخطأ في الحكم ليس أساسها الحواس الظاهرة بل يتجاوزها إلى الأحكام المبنية على الحواس الباطنية التي هي الحس المشترك، الذاكرة، الخيال...الخ".[2]

يقول ديكارت: "...ومن ثم فهم لو سمحوا لأنفسهم مرة بحرية الشك في المبادئ التي تلقوها، والابتعاد عن الطريق المألوف، لما استطاعوا البتة أن يثبتوا في السبيل اللازم للتقدم بأكثر استقامة...".[3]

1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص 116

2- مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت و منهجية دراسة تحليلية و نقدية، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان، ط3، 1996، ص89.

3 - رنييه ديكارت، حديث الطريقة، تر، عمر الشارني مركز الدراسات العربية ، بيروت، ط1، 2008، ص84.

إذ يرى ديكارت أن العقل هو أحسن الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي إذ يعتقد كل فرد أوتى منه الكفاية، حتى الذين يسهل عليهم أن يقنعوا بحظهم من شيء غيره... بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوة الاصابة في الحكم، وتميز الحق من الباطل، وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل و النطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة،.....لأني أميل إلى الاعتقاد بأن النطق أو العقل، ما دام هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا أناسا و يميزنا عن سائر الحيوان.....[1]

وهذا يعني أن العقل عبارة عن مرشد، و موجه يستطيع الإنسان من خلاله أن يميز بين ما هو خير، و ما هو شر باعتبار هذه القيم تميز الإنسان عن سائر المخلوقات فالخالق هو من أوجد الإنسان و ميزه بالعقل المحتمل للصدق ولحق و الصواب، والصواب هو الذي يقصد به الحق الأمر الثابت الذي لا يجوز انكاره، أما الصدق و الحق فهما يدلان على المطابقة بين ما هو موجود في العقل من صور و إدراكات و أشياء خارجية بمعنى مطابقة العقل للواقع وفي فكرة تساوي الناس في هذه الملكة " العقل" يريد ديكارت أن يوضح أن المعرفة متاحة لكل الناس و أن العام في عصره ليس وقفا على طائفة دون أخرى و هذه المقولة يجي على الإنسان المعاصر أيضا أن يعمل بها حتى لا تتاح الفرصة أمام النفوس المريضة من احتكار أو ادعاء العلم لأنفسهم فقط.

لكن ما يختلف فيه الناس حقا هي امكانيتهم على الفهم لأنهم ليسوا متساوين فيها لذلك على الإنسان أن يبذل كل ما في وسعه لتحصيل و تحقيق هذه المعرفة بحيث لا يقبل في عقله إلا ما كان واضحا.

كما نجد ديكارت "ينظر للعقل على أنه يتصف بالفكر، العقل يستحيل وجوده بغير تفكير بحيث لا يتردد و يقول بأن الطفل يشعر بنفسه و هو في أحشاء أمه، بمعنى أن العقل هو عبارة عن سلسلة من الأفكار لا أكثر و لا أقل".[2]

هذا يعني أن الفكر يحتاج إلى العقل لتصل إلى حقيقة واضحة إلا أن كل منهما وظيفته فالعقل هو مجموع المبادئ الضرورية و المعاني الكلية التي تنظم المعرفة في حين الفكر هو أعمال للعقل في الأشياء ليصل في الأخير إلى معرفتها، وهو في هذه الحالة مرادف للتأمل

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص ص 161-162.
2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص115.

و الحدس و مقابل النظر العقلي، كما هو أيضا حركة النفس في المعقولات و يشترط في هذه الحركة وجود شرط هو القصد، ما نفهمه هو أن ديكارت يتوسع في مفهوم الفكر و يطلق على جميع ظواهر النفس من انفعالات و عواطف وغرائز.

الفكر يشك، يفهم، يدرك ويثبت، ويتخيل و يحس من خلال هذا نفهم أن العقل يحتوي على مجموعة من المعاني الكلية، أي معاني فطرية فهي ذهن الإنسان يكتشفها الفكر بطريقة حسية فالعملية الإدراكية هي عبارة عن تركيبة عقلية حسية.

كما نجد تعريف آخر للعقل عند ديكارت " العقل هو القدرة على الحكم الصحيح إنما هو عقل إنساني محدود القوى، يطمح لتجاوز الجهل حتى إذا كان لا يملك الكمال التام و الثابت.[1]

و المقصود به تجاوز الوقوع في الأخطاء أي الصدق والثبات في الحكم فلو أعطينا أحكاما لأشياء لم تدركها بوضوح و تميز، نشأ الخطأ، كما قد ينشأ هذا الأخير من التباهي بالرأي، ومن جهة أخرى تنوع آرائنا لا ينتج من أن بعضنا أعقل من بعضنا الآخر، فكلنا نتمتع بالعقل لكن ليس كل الناس يستطيعون تطبيق هذه القدرة.

كما أن الحقيقة في حد ذاتها مطلب ومسعى وهمي إذ من لا توجد، أو لعل الذي يوجد هو مجرد أفق للحقيقة بمعنى تبقى نسبية، فهي ضرب من الرغبة لا أكثر تقيم داخل الكائن البشري و تبقى محور بحثه.

كما أشار ديكارت إلى العقل أيضا بأنه (جملة قواعد يقينية سهلة تعصم كل من يراعيها بصرامة، من حمل الخطأ محمل الصواب، فيتوصل إلى معرفة ما هو أهل لمعرفته، بتنمية علمه بكيفية متدرجة متواصلة دون أن يهدر أي جهد ذهني....).[2]

و في هذا التعريف يوضح ديكارت أن العقل يضم مبادئ ثابتة تعمل على توجيه الإنسان في كامل حياته و ذلك من خلال إدراكه لما هو صدق و ها هو خطأ ليتجنب الأخطاء أثناء إصدار أحكامه، ذلك أن المبادئ تساعد العقل من أي جهد ذهني قد يؤدي إلى تعطيل العقل في إدراكه للأشياء.

1- جنفياف روديس، لويس، ديكارت والعقلانية، تر عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط4، 1988، ص ص 49 - 50.

2- رنييه ديكارت، قواعد توجيه الفكر، تر سفيان سعد الله، دار سراس للنشر والتوزيع، (د ط)، تونس، 2001، ص 40.

كما يرى ديكارت " أن على المرء أن يستعين بالعقل، و ذلك من أجل أن يصل بالتجربة الحسية إلى مرتبة الحقيقة بمعنى أن العقل هو وحده من يمكنه عقلنة الحس، و الارتقاء به إلى حد اليقين فهو الحكم الذي يساهم في إقامة العلم، أما من يوقعنا في الخطأ حذرنا منه ديكارت لأنه وريث الأحكام المسبقة لمرحلة الطفولة"[1]، فالعقل هو نور طبيعي أودعه الله في كل كائن ليستطيع بواسطته حل التناقضات و كشف الأسرار التي تخص لوجود و لكي نستفيد منه علينا أن نعتمد طريقة صحيحة لنستعمله بها لكي تكون الغاية مثمرة.

يشير أيضا ديكارت " للعقل على أنه جملة قواعد مؤكدة، تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته، دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة"[2] ، فإذا لم يكن العقل هو سبيل المعرفة فلن يكون العلم علما و لن يصل إلى اليقين، وهذا تعريف لا يختلف عن التعريف السابق بحيث ركز ديكارت على العقل في كل جوانب حياته لذلك اعتبر أبا للفلسفة الحديثة و صاحب المذهب العقلي والعقلانية.

إن العقل هو أقوم ما في الإنسان كما دعا ديكارت، ولقد فهمت الفلسفة المثالية دور العقل جيدا في تفسير الوجود، و بينت أن الوجود يخضع لنظام دقيق محكم سواء كان هذا النظام نظام العقل أو هو نظام الطبيعة، فعلى الرغم من أن العقل لا يخلف نظام الطبيعة إلا أنم يجوز له فهمه و تنظيمه بطريقته.... لكن لا تستوعب فاعلية العقل طبيعة كافة الموجودات أو تحصيل كل الأصناف المحددة لفهم الوجود، لكن هذا لا يقلل من قدرته، فقد يقدم العقل شكلا معينا كما هو الحال عند هيجل لتوضيح طبيعة الموجودات، ولقد استطاع هيجل أن يوسع من دائرة العقل و قدرته عندما جعل منه نشاطا ديالكتيكيا[3] يستوعب شتى المتناقضات، لكنه رأي أن هذه القدرة العقلية تظهر حين يحقق العقل ماهيته من خلال

1- رنييه ديكارت، العالم أو كتاب النور، تر، اميل خوري، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1999، ص15.

2- عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، (د ط)، الاسكندرية، 1967، ص 21.

3 - ديالیتيك:في اليونان كان الديالیتيك شكلا في الاستدلال يتم عبر السؤال و الجواب، حيث اعتقد هيجل أن كل المنطق و تاريخ العالم نفسه يتبع طريقا ديالیتيكيا، حيث تتجاوز التناقضات الداخلية، لكنها تفضي إلى تناقضات جديدة تتطلب بدورها حلولا.(تدهوندرتش، دليل اكسفورد للفلسفة من حرف أ إلى ط، ج1، تر نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، بيروت، لبنان، (د. ط)، (د. ت)، ص 362)

التاريخ، حيث أن هذا التاريخ الكلي الشامل هو القادر على كشف قدرة العقل و طاقته الابداعية المستمرة من خلال تاريخ ديالكتيكي[1]

كما يقول هيجل أيضا" العقل هو التوحيد الأعلى بين الشعور و بين الشعور بالذات بين معرفة للموضوع، ومعرفة الذات إنه اليقين بأنه تحديداته موضوعية.....يحتوي على ماهية الأشياء التي هي بدورها نتاج الأنا"[2]. وهنا نستنتج أن هيجل وديكارت قريبان بعض الشيء في التعريف مختلفان في المنهج و لكن بصورة بسيطة و هذا لا ينفي أن هيجل قدم نقدا لفلسفة ديكارت و خالفه في بعض الآراء.

و من خلال تعريفات ديكارت للعقل نصل إلى أن العقل يعد أساس بلوغ المعرفة اليقينية عند ديكارت فمن خلاله تتوصل إلى الحقائق ومن خلال قواعده و مبادئه تبتعد عن الخطأ كما ساهمت هذه النظرية المعرفية في تشكيل عام يقيني أو منهج جديد يختلف عن غيره من المناهج و اعتمد على أسس و قواعد سندخل في تفصيلها في المبحث الثاني.

ثانيا:- جوهر العقل و ماهيته: تتميز الأجسام المادية بالامتداد أما العقل فيتصف بالفكر، ونقصد بتفكير العقل شعوره بوجود نفسه فالعاقل دائم التفكير، أي الوعي و عليه فالعقل من الإلهي هو سلسلة من الأفكار و يمكن تقسيم أفكار الإنسان إلى:

1- من حيث وضوحها و غموضها إلى كاملة وناقصة، بمعنى أن الفكرة الواضحة هي التي اكتملت من جميع نواحيها أما الغامضة فهي التي ينقصها بعض أجزائها.

2- و من حيث مبعثها إلى أفكار كوناها بأنفسنا و أخرى استقرأناها من الخارج و ثالثة فطرية.[3]

3- وعليه يرى ديكارت أن كل فكرة فطرية في الطبيعة الإنسانية فهي فكرة صادقة ملقاة من جانب "الله" وبذلك آمن بالمعرفة الفطرية، والفطريات عند " ديكارت" تختلف عنها في لسان القرآن الكريم و الأحاديث الاسلامية، فإن الفطرة في الأخيرين يذهب الميل الذاتي إلى الشيء، من صميم الذات بلا حافز خارجي، ثم وإنه في ذلك رتب الأفكار الإنسانية في طرائف ثلاث:

1- محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، ص188.

2- الربيع ميمون، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982، ص 21.

3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص،113- 115.

- الأفكار التي كوناها بأنفسنا، وهي أفكار لا قيمة لها من الناحية الموضوعية، وبالتالي لا يمكن أن تصلح أساسا لبناء معرفة علمية صحيحة، وذلك لأنها من صنع المخيلة ونتاجها ولا وجود لها في عالم الواقع، وإن كانت عناصرها موجودة فيه بالفعل كأفكارنا مثلا، عن الحصان المجنح والغول والعنقاء و أكال الكبد، و إنسان أبي الهول، الذي له شكل إنسان و جسم حيوان.[1]

و في هذا يرى ديكارت أنه أثناء تكوين الفكرة ينبغي أن يحذف شيء مما يكون جانبا من حقيقتها، لأنه إذا كانت ناقصة و تم التسليم بها على نقصها كان الوقوع في الخطأ مثال ذلك فكرة الجبل، لكي نتصور الجبل لابد أن نقرنه بالوادي أي بمنخفض الأرض الذي ينشأ تبعا لنشأة الجبل، و إلا كانت فكرتك ناقصة تبعث على الخطأ.

- الأفكار التي اكتشفناها من العالم الخارجي يرى ديكارت أن هناك بعض أفكارنا نقابل أشياء موجودة في العالم الخارجي و لكن لا يمكن القطع في يقين أن الشيء الخارجي له نفس الصفات التي تمثلها لنا فكرتنا عنه فإذا أردنا أن نتيقن من أحكامها ينبغي أن نحذف من فكرتنا عن الشيء تلك الصفات التي أضافتها حواسنا و تبقى على الصفات المتعلقة حقا بالشيء الخارجي نفسه مثال تحكمنا على القلم بأنه أحمر خطأ لأن اللون ليس من الصفات الجوهرية للقلم بل هو حالة خلقها الإنسان[2]

وهذه الأفكار لا قيمة لها من حيث المعرفة بنظر ديكارت، لأنها لا تمثل معرفة صحيحة و دقيقة للأشياء، فضلا عن أنها لا تصلح لأن تكون أساسا لمعرفة فلسفية أو علمية دقيقة، وذلك لأنها نوع من الادراك الحسي الخادع، وهي معرفة بالصفات الثانوية للأشياء بنظر جون لوك.[3]

- تتمثل الأفكار الفطرية عند ديكارت في الأفكار التي توجد في عقل الإنسان منذ ولادته تلقائية قبلية و ليست مكتسبة، مثلا لطفل عند ولادته تولد معه هذه الأفكار في العقل على شكل استعدادات و ميولات، ولا يكتسبها من العلم الخارجي بلا حواس، ولهذا يعتقد أن الحواس تخدعنا و لا توصلنا إلى الحقيقة و اليقين فهو يقر بأن الأفكار التي تكون مطابقة

1- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 113.
2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص، 117- 118.
3- مهدي فضل الله، مرجع سابق ، ص 113.

و مماثلة للواقع الخارجي أولى الأشياء الموجودة في العلم المحيط بنا هي أفكار خاطئة وعليه يمكن القول بأن الأفكار الصحيحة أو اليقينية و الحقيقة هي الأفكار التي تكون بعيدة عن العلم الخارجي و التي تكون في العقل، فهي أفكار تكون مع الإنسان منذ ولادته و يثبت ديكارت ذلك في قوله، حيث يتبين أن الحواس تخدعنا في كثير من الأشياء غير أني لا أحسب أن ذلك الخطأ قد زال زوالا تاما، لأن إجمالهم يبين اليقين ليس في الحواس بل في الذهن وحده حيث يكون لديه مدركات بديهية[1]، أي أن ديكارت يعتبر أن الأفكار التي يكون مصدرها العالم الخارجي أو الحسي هي أفكار خاطئة و يعتبرها غلط بل هي أكثر الأغلاط كما قال ومنه نتوصل بأن ديكارت يعرف الأفكار الفطرية" إن الأفكار الفطرية لا يخشى منها ضرر لأنها لا تؤدي ليس لخطأ إطلاقا فهي متصلة طبيعة العقل اتصالا وثيقا بحيث يستحيل فصلها عنه فهي جزء ضروري في تكوينه أو إن شدت العقل هي القوة الفطرية التي بها يفكر العقل[2]

إذن فإن ديكارت يرى أن الأفكار الفطرية لا توقعنا في الخطأ فهي دائما صحيحة فيعتبرها هي الأفكار التي تساعد على تكوين العقل، أي هي بمثابة المدرك الأساسي للعقل لأنها متصلة به مباشرة، فهي موجودة معه منذ البداية لهذا لا يمكن أن نعتبر هذه الأفكار سلبية، بل هي أفكار إيجابية و صحيحة و موثوق فيها أو كما يرى أيضا بأنها هي أساس تفكير العقل بها يستطيع العقل أن يفكر، و أن يعمم بطريقة صحيحة ومنظمة، فمثلا نجد أن فكرة الله فطرية في العقل فهي لا تحتاج منا إلى برهان و دليل على ذلك، ولا تحتاج إلى تعلمها و اكتسابها فهي موجودة في عقلنا تلقائيا و يدلل ديكارت على ذلك في قوله أيضا:" أن فكرة الله لا هي اختراع ذهني أو مجرد وهم لأنني عاجز أن أنقص منها شيئا أو أزيد عليها لا يبقى لي إلا القول بأن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي[3]، والمقصود هنا أن ديكارت يقر لنا بأن أي فكرة فطرية لدينا تكون بديهية وواضحة فتصل إلى أن الأفكار الفطرية لديه هي الأفكار التي يكون عليها الطفل وتكون في عقله منذ أن يولد أي الأفكار التي يكون الطفل مفطور عليها، والمقصود بهذا الأفكار التي جبل عليها الطفل.

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص25.
2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 118.
3- رنييه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، المصدر السابق، ص75.

الأفكار الفطرية عبارة عن التصورات التي يدركها العقل كالحركة والامتداد والشكل من الأمور المادية و لا تنحصر الفطريات فيما مثلنا بل هي تعم كل شيء لا يقع في إطار التجربة، كتصور الكمال و الضرورة و الكلية، فإنها كلها يجدها العقل في ذاته وحدها، من دون أن يستمدها من الخبرة (التجربة) ، واوضح تعريف للفطريات ما ذكره ديكارت نفسه في بعض رسائله، قال: " الأمور الفطرية عبارة عن المعلومات البدائية الأصلية التي نتوصل بها إلى سائر المعارف، وهي قليلة جدا"، ثم ذكر أن الوجود والعدد والزمان والامتداد(*) الجسم، وتفكير النفس، والوحدة هي من الأمور الفطرية، وربما يسميها بالصفات الأولية.(1)

- ومن حيث دلالتها يمكن تقسيمها إلى أعمال إدراكية منفعلة (قابلة) و أعمال إرادية (فاعلة) بمعنى أن هناك أفكار تقتصر على مجرد الإدراك و بعضها تتعدى دائرة الإدراك إلى دائرة العمل، و لا يمكن أن يتم عمل إرادي دون عملية الإدراك، بمعنى أننا ندرك الفكرة و تستقر في أذهاننا مدة، ثم تقوم بعد ذلك.

بتنفيذها لكن هناك عمليات إدراكية محضة لا تبدو فيها الإرادة يعني أن العمل الإرادي لا بد أن يسبقه إدراك عقلي وليس العكس أي قد يكون هناك إدراكات عقلية دون أن يصحبها عمل إرادي، ولا يجوز للإنسان أن يحكم على تلك الإدراكات العقلية البحتة التي تخلو من أعمال الإرادة بالخطاء أو بالصواب لأن مجرد هذا الحكم يتضمن إقرارا أو انكارا لها والإقرار و الإنكار هما من عمل الإرادة، فكأننا بها قد تدخلنا بإرادتنا في غير ميدانها و يعتقد ديكارت أن وقوع الإنسان في الخطأ ناشئ من أنه لا يقف عند ما رسمه الله له من حدود أي أن الإنسان يقحم إرادته فيما لا يجوز لأن تتدخل فيه.

بمعنى أنه لو كان الإنسان لا يتصدى بالإثبات إلا لما يعرفه معرفة واضحة جلية لعصم نفسه من الوقوع في الخطأ، فهو وحده المسؤول عن خطئه و يستحيل أن تقع نتيجة أخطائنا

---

* - الامتداد: في اللغة هو الانبساط وهو الصورة الجسمية وهو كون الأجسام موجودة في المكان حاله يجزء منه، (جميل صليبا المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، (د. ط)، 1982، ص 132).

1- حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق ، ص96.

على الله بحجة أنه أمدنا بعقول محدودة و قاصرة لأنه وهبنا في ذات الوقت إرادة لا محدودة.[1]

و عليه نستنتج أن ديكارت أقر بوجود الأفكار الفطرية و ووضعها أساس المعرفة ولا يمكن أن نصل إلى المعرفة بدونها، لذا فهو مؤيد لسابقيه من الفلاسفة الذين أقروا بالأفكار الفطرية أمثال أفلاطون وسقراط وغيرهم وعليه فإن الأفكار الفطرية موجودة في عقل الطفل بالقوة لا بالفعل.

1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص، 115- 116.

المبحث الثاني: منهج المعرفة " القواعد و الأسس"

لقد شغف ديكارت بكيفية الحصول على المعرفة اليقينية، وهذا الأمر دفعه إلى أن يتخذ منهجا محدد للوصول إلى هذه المعرفة كما أنه راح يفند كل الآراء والأبحاث و النظريات المتوارثة، وفيما يبدو من خلال دراستنا للموضوع أن تجربة المنهج أو الإحساس الأولى كانت قد ظهرت بوادرها عند الفيلسوف ديكارت خلال مرحلة شبابه بشهادة معلموه في مدرسة لافليش التي درس بها كما أنه كان دائم التفكير في منهج الهندسة القائم على مسلمات (Présuppositions) و التعريفات (Définition) والبراهين (Raisonnement)

ديكارت مدين بمنهجه للعلم و العلماء بوجه عام، و لاكتشافاته العلمية بوجه خاص، إلا أنه مدين أيضا للمفكرين الذين انتقدوا المنطق القديم، وأرادوا إحلال منطق جديد محله و نذكر منهم بيكون و إراموس (Ramus) البروتستاني الفرنسي و ليوناردو دافنشي (Leonardo Da Vinci) الفنان الإيطالي، مؤسس المنطق الحديث، و مفتتحيه قبل ديكارت ، فآراء بيكون في المنطق القديم معروفة، تتلخص في أن هذا المنطق عاجز عقيم إزاء الطبيعة، وأنه لا يقدمنا في معرفتها ولا يقدم لنا أي معونة في اكتشافات خباياها، أما دافنشي، فقد رفض منطق المدرسين واعتبر علمائهم دجالين و إما مجانين، و رأى ضرورة الرجوع إلى منهج أرخميدس الذي يجمع بين مزايا التجربة و الاستدلال الرياضي، أما راموس فقرر أن المنطق المدرسي يصلح للتعبير عن علم موجود لا عن اكتشاف أو ابتكار مفيد للقديم المعلوم، عاجز أمام الجديد المجهول.[1]

(ولقد شب ديكارت في وسط عالم علمي مثقف زاخر بالأفكار و الفرق المتصارعة و مر بمرحلة انتقال واضحة في المدرسة الاسكولانية، وقرر أن معاصريه ومعلميه يعانون حالة تشوش فكري في نظرتهم إلى الكون، و أنه جاء إلى الدنيا ليضع الأمور في نصابها، بحيث اعتمد منهجا جديدا مغايرا لكل المناهج التي وجدت قبله، والمتمثلة في المنهج الاستدلالي الأرسطي و كذلك بالمنهج الاستقرائي البيكوني "الأورغانون الجديد".([2]

1 - نجيب يلدي، مرجع سابق، ص ص 59- 60

2- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب – الكويت، (د ط)، 1984، ص136.

و قبل هذا علينا أن نشير إلى موقف ديكارت خاصة من منطق أرسطو كما ذكرنا سابقا بإيجاز رأي ديكارت أن القياس الأرسطي عقيم بمعنى أن نتيجته لا تحتوي جديدا أكثر مما هو موجود من قبل في المقدمات، وبهذا المعنى يرى ديكارت أن القياس وسيلة لعرض حقائق معروفة وهذا النقد عرف من قبل لدى الفلاسفة المسلمين لقد نادى به ابن سينا حين قال " القياس مصادرة على المطلوب"، و تجدر الإشارة إلى أن ديكارت هاجم أغلب نظريات أرسطو سواء في الفيزياء أو في الميتافيزيقا[1] و فيما يخص المنهج ما تعريفه قبل التحدث عند ديكارت؟

{ والمنهج هو فن البرهان العقلي الذي يمكن استخدامه في العلوم الرياضية و الطبيعية على السواء}[2]، و هي بمعنى آخر {هو طريق تصل من خلالها و بها إلى نتيجة معينة حتى و إن كانت هذه الطريق لم تتحدد من قبل تحديدا إراديا و مترويا، أو تقال على أساليب و طرق مألوفة لعقل أو لمجموعة عقول، وهي طرق يمكن تحديدها بالاستدلال سواء لتطبيقها لاحقا بنحو أوثق، أو لنقدها و إظهار عدم صلاحها، أما عند أرسطو فالمنهج كان يعني البحث فقط"[3] ''أما المنهج عند ديكارت فهو جملة قواعد مؤكدة تعصم مراعاتها ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتمكنه من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته دون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة}[4]

و لقد رأى ديكارت ضرورة أن يكون المنهج واحدا أي يمكن تطبيقه على جميع العلوم و الميتافيزيقا، أي الأمور الروحية، وبهذا يحقق الوحدة بين المنهج والمعرفة، لقد بحث هذا الفيلسوف عن منهج واحد من المستطاع استخدامه في كل البحوث، مهما اختلفت موضوعاتها، لأجل الوصول إلى الحقيقة، ومن أجل هذا نظر في العلوم التي درسها و وازن بين حجمها و براهينها فوجد أكثرها تأكدا ويقينا هي براهين الرياضيات...و أيقن أنه لو طبق على كل علم المنهج الذي يتبعه الرياضيون في الوصول إلى براهينهم، لبلغت العلوم درجة الرياضة من حيث استقرار النتائج و لم يبق شيء يبرر اختلاف العلماء ومجادلاتهم.

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص . ص 76-77
2- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص85.
3- أندري لالاند، ، مرجع سابق، ص 803.
4- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، مرجع سابق ، ص 87.

صمم ديكارت عزمه على أن يعرف كيف يتصرف العقل في طريقة البرهان الرياضي أي عزم على أن يحلل المنهج الرياضي إلى عناصره العقلية، فلم يتعسر عليه أن يشاهد أنه ينحصر في استنباط النتائج استنباطا عقليا، أي في القياس (Déduction) ولكن القياس لا يبدأ من غير يسبقه عمل عقلي أخر، إذ أنه لكي يكون يقينيا و برهانيا بالمعنى الصحيح يجب أن يبدأ سيره من أشياء بسيطة يسلم بها العقل و العمل الذي يفرض العقل على نفسه هذه الأشياء البسيطة يسمى بالبداهة، وهو يرى أنه ليس للمعرفة الصحيحة غير سبيلين هما البداهة و القياس. [1]

تساؤل الفيلسوف عند وضع منهجه عن الهدف من الدراسات التي لا تستطيع أن تزود الانسان بحقائق و اعتبرها آراء ظنية ويجيب على ذلك بأن حالة الجهل التام بها خير من معرفتها الناقصة، و لن هناك علم ما لم تكن هناك معرفة يقينية، ومن هنا اتجه إلى اليقين الرياضي فأية معرفة مهما كان نصيبها أعلى من الصحة لن تكتسب الصدق الرياضي إذا لم تتوافر فيها الشروط والخصائص التالية.[2]

أولا: أن لا تشتغل إلا بمعان واضحة و متميزة أي معان مضمونها بديهي كل البداهة.

ثانيا: أن تذهب دوما من المعاني إلى الأشياء أي لا ننسب إلى الأشياء إلا ما تدركه إدراكا بديهيا في معاني تلك الأشياء.

ثالثا: و أن نرتب جميع أفكارنا في نسق خاص بحيث يكون كل معنى منها مسبوقا بجميع المعاني التي يستند إليها، و سابقا على جميع المعاني التي تستند إليه[3]

و بالتالي كان (منهج ديكارت هو حصيلة لاهتمامه بالرياضيات فلقد أعجبته لأنها بسبب ما تتسم به استنتاجاتها من يقين).[4]

و يقول ديكارت(ليس غرض أن أعلم المنهج الذي يجب على كل فرد اتباعه لكي يحكم قيادة عقله و لكن غرض أن أبين على أي وجه حاولت أن أقود عقلي....}.[5]

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص. ص 137- 139.

2- راوية عبد المنعم عباس، المرجع نفسه ، ص 87.

3- عثمان أمين، مرجع سابق ، ص. ص 21- 22

4- برتراند راسل، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة،،ج2، تر فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت ، (د ط)، 1983، ص 54.

5- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص 165.

وهنا يوضح ديكارت إلى كيفية توجيه العقل بشكل سليم، ليصل في الأخير إلى معرفة يقينية وذلك يتم بالإرادة و القدرة على الحكم العقلي وفيه يقول ديكارت:{ لا يكفي أن يكون العقل سليما بل الأهم من ذلك أن نستعمله استعمالا جيدا}[1]و لهذا وضع ديكارت كتابه مقال عن المجتمع ليوضح المبادئ التي يستند إليها الإنسان ليصل إلى المعرفة الحقة، وكذا كتابه لتوجيه الفكر.

و لم يتأثر ديكارت بالتيار الجديد الذي يدعوا إلى بناء معرفة علمية على أنقاض الأسلوب التقليدي في التفلسف، وإنما ينادى بفلسفة واحدة تبدأ بمبادئ ميتافيزيقية يقينية ثم تنقل يقين هذه المبادئ حتى أبعد فروع البحث التطبيقي، والشيء الذي يميز فلسفة ديكارت هو دعوته إلى تطبيق منهج يتميز باليقين لأن التفلسف فيما سبق كان يعتمد على التأمل و الخيال أكثر ما يعتمد على دقة الاستنباط و إحكام الروابط بين المقدمات والنتائج.[2]

لقد كان غرض ديكارت من المنهج، المضي في العلم حتى ضمان اليقين الكامل، وليس تقرير وحدة جوهرية بين مختلف ظواهر العالم الطبيعي، و قد أشار ديكارت إلى أسس المنهج قبل أن يتطرق إلى قواعده و ذلك لشدة تركيزه على البديهي و هذه الأخيرة تتمثل في:

أولا: أسس المنهج الديكارتي:

يقول ديكارت{ غير أن ما زادني في غبطتي بهذه الطريقة هو أنني كنت واثقا من خلالها باستعمالي للعقل في كل شيء، إن لم يكن على وجه الكمال، فعلى الأقل بقدر ما يكون ذلك باستطاعتي... ولما كنت لم أقيد تلك الطريقة بأي مادة خاصة، فقد املت تطبيقها على صعوبات العلوم الأخرى بالفائدة نفسها التي جنيتها من تطبيقها على صعوبات الجبر... فكرت أنه لابد أولا أن أقيم في هذه مثل تلك المبادئ من اليقين}[3] وهذه هنا يقصد بها الفلسفة.

لم يتسرع ديكارت في تطبيق المنهج لأنه رسم خطة واضحة ومتميزة حتى يستطيع من خلالها تجنب الوقوع في الخطأ، كما أن الرياضيات تعود الفكر على معرفة الحقائق، لأنه توجد في الرياضيات استدلالات مستقيمة لا يمكن العثور عليها في موضع آخر و بالنتيجة

1- جنفياف رودليس لويس، مرجع سابق ، ص 17.
2- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة و النشر، لبنان، ط1، 1988، ص 126.
3 رنييه ديكارت، حديث الطريقة، المصدر السابق، ص. ص 110- 111.

فإن الذي يعود فكره مرة على الاستدلالات الرياضية سيجعله قادرا على البحث على حقائق أخرى بحيث الرياضيات تعود على التميز بين الاستدلالات الحقيقية البرهانية والاستدلالات الاحتمالية الخاطئة فالبرهان لا يرتكز على ما هو احتمالي بل ما هو يقيني، ولأن الفلاسفة كانوا جاهلين لهذه الحقيقة أخفقوا في إيجاد و إقامة أي برهان رياضي بمعنى كانت كل آرائهم احتمالية ولم يصلوا إلى أي إثبات عما بحثوا فيه " الميتافيزيقا"

و إذا كان للعلوم الرياضية يقينا فإنه آت من بداهة المعاني التي تصطنعها و الترتيب الذي تسير عليه هذه المعاني، ولكي نصل بالعلم إلى درجة اليقين وجب علينا البحث في المعاني الواضحة و نجمعها في نظام خاص، وهذه البداهة إنما نصل إليها عن طريق فعلين كما صرح ديكارت قائلا: " و حتى لا نقع في الخطأ نفسه سنعمد ههنا إلى إحصاء كل العمليات التي يقوم بها ذهننا.....و لا يوجد ما يمكن أن يحظى بالقبول سوى عمليتين اثنتين هما الحدس و الاستنباط[1]، وعليه فما مفهوم كل منهما حسب ديكارت؟

أ) الحدس: هو بوجه عام مذهب يرد المعرفة في صورها المختلفة إلى الحدس، وهو أيضا الإدراك المباشر بموضوع التفكير، وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة"[2] كما يعرفه ديكارت فيقول " لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبدلة أو حكما خادعا تولده مخيلة تركب موضوعها بطريقة سيئة و إنما أقصد به التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه لإنشاء على قدر من اليسر و التميز لا يبقى معه مجال للشك حول ما نفهمه أو و هو نفس الشيء و التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولدا عن نور العقل وحده، وبما أنه أكثر بساطة فإنه ذلك يكون موثوقا به أكثر من الاستنتاج ذاته الذي مع ذلك لا يمكن إجراءه على نحو سيء..."[3]

الحدس عند ديكارت يعتبر معرفة عقلية مباشرة، ومعناه أن الحدس قريب مما يسميه المدرسيون تصورا، لكن هذا لا يعني أن الحدس و التصور شيء واحد، لأنه ليس وليد التجربة و بالتالي لا يعتمد على التجربة و الحس في شيء، وكذلك صدور الحدس غير

1- رنييه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، المصدر السابق، ص 36.
2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 78.
3- رنييه ديكارت، المصدر نفسه، ص 36.

خاضع للحس و التخيل من ناحية بل يتعلق بالذهن الصافي اليقظ الذي يستطيع أن يصل وحده إلى الفكرة البسيطة الواضحة.

{و ليست بداهة الحدس و يقينيته مطلوبتين بالنسبة إلى الاثباتات البسيطة فحسب، وإنما أيضا بالنسبة إلى كل نوع من أنواع الاستدلال و إذا اعتبرنا على سبيل المثال أن 2+2 يساويان ما يساويه 3+1 فلا يجب أن نرى حدسا أن 2+2 يساويان 4 و أن 3+1 أيضا 4 فقط}[1]

و لذلك سماه ديكارت أيضا " النور الطبيعي" فالفكرة الحدسية واضحة بذاتها بلا برهان فلو بدأنا في الفلسفة بمجموعة من الأفكار الحدسية لكان ذلك أساسا متينا لإقامة معرفة يقينية بعيدة كل البعد عن الشك.

{و قد تأثر العديد من الفلاسفة العقليين بمنهج ديكارت و نجد من بينهم سبينوزا في أبحاثه عند تقسيمه لأنواع المعرفة التي اعتبر الحدس من ضمن هذه الأنواع و قد وثق سبينوزا في أبحاثه عند تقسيمه لأنواع المعرفة التي اعتبر الحدس من ضمن هذه الأنواع و قد وثق سبينوزا بالحدس معرفة عقلية مباشرة}[2]، ولكن هذا لا يعني أن كل معرفة عقلية مباشرة بالضرورة معرفة يقينية صادقة لأنه من المحتمل أن تقع في أخطاء هي الأخرى.

ب- الاستنباط (Déduction) : يعني الاستنباط انتقال الذهن من قضية أو عدة قضايا هي المقدمات إلى قضية أخرى هي النتيجة وفق قواعد المنطق، وليس من اللازم أن يكون انتقالا من العام إلى الخاص أو من الكلي إلى الجزئي، ومن أوضح صور الاستنباط البرهنة الرياضية و فيها يتم الانتقال من الشيء إلى ما يساويه بل من الأخص إلى الأعم، و القياس الأرسطي باب منه، وأساسه الانتقال من الكلي إلى الجزئي.

و الاستنباط أو المنهج الاستنباطي نوعان: {حملي إذا كانت مقدماته مسلما بصدقها بصفة نهائية، وفرضي إذا سلم بصدقها بصفة مؤقتة و يقابله المنهج الاستقرائي الذي ينتقل فيه الذهن من الظواهر إلى القوانين}[3] فمن طريق الاستنباط الذي يتبعه الرياضيون، ينقل

1- رنييه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، المصدر السابق، ص 36.

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د. ط)، 1995، ص50

3- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق ، ص ص 79- 80.

الفكر يقين المبادئ الأولى إلى كل معرفة تاليه يستخلصها منه، ويتوسع في معارفه على الدوام، دون أن يفقد خلال ذلك يقين المبدأ الأول [1]

الاستنباط { هو الوسيلة الثانية لبلوغ اليقين الرياضي، وهو فعل عقلي نستخلص به من شيء معروف لنا يقينا، نتائج تلزم عنه، وهو يختلف عن القياس الأرسطي، من حيث أنه يربط بين حقائق، وليس بين أفكار و يمكن لأي ذهن القيام به و الاستنباط عند ديكارت هو حركة فكرية موصلة أي حركة فكر يرى الأشياء واحد بعد الأخر برؤية بديهية فهو بذلك لا يتضمن إلا قضايا يقينية و هو قوة تفهم بها حقيقة من الحقائق نتيجة لحقائق أخرى أبسط منها فالاستنباط إذن يمكن تعريفه بأنه مجموعة حدوس... الاستنباط يستغرق فترة من الزمن تقتضي استخدام الذاكرة التي قد تخون أحيانا، على عكس الحدس الذي يحدث في ومضة خاطفة} [2]

وبهذا المعنى نستنتج أن الاستنباط أقل مرتبة من البداهة لأن الفكرة البديهية لا تثير أدنى شك في صدقها لأنها تدخل في مجال الذهن أما الفكرة المستنبطة فيمكن الشك فيها، لأنها قد تكون بديهية بالضرورة بالرغم من اعتمادها على فكرة بديهية، وعليه فإن الاستنباط يكون بديهيا عندما يستند على فكرة بديهية كما لا يمكن أن يكون بديهيا مهما كان صحيح في صورته الخارجية، ويشير ديكارت إلى أن جميع النتائج التي تستنبط من مبدأ غير بديهي لا يمكن أن تكون بديهية مهما يكن الاستنباط من حيث صورتها الصحيحة.

وهكذا فالحدس و الاستنباط هما المرحلتان اللتان يتعين علينا اتباعهما من أجل الوصول إلى معرفة يقينية و لا يجب فيما يتعلق بالفكر، أن تقبل أكثر من ذلك.

ثانيا: قواعد المنهج الديكارتي:

بعد أن رفض ديكارت المعرفة المزعومة و المضطربة سعى للبحث عن منهج يستطيع من خلاله أن يصل إلى اليقين لكي يسير في وضوح و تميز على مستوى الفكر قرر أن يطبق هذا المنهج على المستوى العملي والنظري معا و لكن قبل ذلك عمد أن يضع شروطا محدودة تكفل اتباعه بنظام و دقة وعدم الانحراف مما ينبغي اباعه للوصول إلى الحقيقة

1- فؤاد زكريا، آفاق الفلسفة، مرجع سابق ، ص 126.

2- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت الفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص ص 92 -93 .

الثابتة المضمونة ومن خلال مؤلفه{مقال عن المنهج}حدد أربع قواعد أساسية ينبغي على الإنسان أن لا يستغني عنها في البحث و هي أقل عددا وأكثر وضوحا متمثلة في:

أ) القاعدة الأولى (قاعدة البداهة):

و تسمى قاعدة اليقين يشير إليها ديكارت بقوله" ألا أقبل شيئا على أنه حق، ما لم أعرف يقينا أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر و ألا أدخل في أحكامي إلا ما يمتثل أمام عقلي في جلاء و تميز، بحيث أن لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك".[1]

و هذه القاعدة تستدعي من المفكر أن لا يخضع إلا لسلطة البداهة، وعلى العالم أن يتحرر من كل المعارف السابقة و يحتكم فقط للعقل فالبداهة المقصودة هنا هي البداهة العقلية، فهذا ما يدفعنا إلى تربية الحكم و القدرة على النقد لأن من آفات الفكر الإنساني الميل مع الأهواء في الحكم دون تدقيق و تمحيص فيه، فالحقيقة لا نتحصل عليها إلا عن طريق النور الفطري "العقل".

كما تعبر هذه المرحلة عن معاناة خبرة الشك المنهجي، و تخطيه الى مرحلة الوصول إلى قضايا واضحة متميزة أو حدسية ومن ثم يقينية، كما تعبر القاعدة عن ضرورة التأني في البحث وعدم التحيز لأي موقف تميل إليه أو اعتقاد راسخ وهذا ما جاء به فرانسيس بيكون " أوهام الجنس"[2]، لأن عكس ذلك يؤدي إلى إبعاد الباحث عن غايته في البحث و يسبب له اضطرابا في الذهن لذلك لا ينبغي قبول ما هو غير بديهي و متميز.

ب) القاعدة الثانية (قاعدة التحليل)

وفي قاعدة التحليل يقول ديكارت " ينحصر المنهج بأجمعه، في أن نرتب و تنظم الأشياء التي ينبغي توجيه العقل إليها لاستكشاف بعض الحقائق و نحن نتبع هذا المنهج خطوة خطوة إذا حولنا بالتدريج القضايا الغامضة المبهمة إلى قضايا أبسط، وإذا بدأنا من الإدراك البديهي لأبسط الأشياء كلها فإننا نجتهد أن نرقى بنفس الدرجات إلى معرفة سائر الأشياء[3]

1- رنييه ديكارت، مقال في المنهج، المصدر السابق، ص 142.
2 - محمود زيدان، مرجع سابق ، ص ص54 -55.
3- رنييه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، مرجع سابق، ص

تعريف آخر لهذه المرحلة " تقسيم كل واحد من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على القدر المستطاع، و على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه"[1] الملاحظ أن ديكارت يؤكد على ضرورة فك تلك الأفكار، والقضايا من الغموض إلى أفكار أكثر وضوح وتبسيط لاستطاعة العقل إدراكها أي تحول قضية ما من معقدة إلى قضية بسيطة إلى يقينية كما تبدأ أيضا بافتراض مجموعة من الأسباب التي يحتمل أن تكون واحدة منها هي السبب في الظاهرة أو المشكلة، ثم نقوم بفحص كل سبب على حدة حتى نصل في الأخير إلى السبب الحقيقي للمشكلة.

" فتحليل مسألة عويصة ما هو إلا النظر في تلك المسألة من زاوية ما تعرفه منها، فهو إذن اكتشاف معرفة أولى، وهذه المعرفة هي في الوقت ذاته المعرفة التي نستطيع بفضلها الوصول إلى أكبر عدد ممكن من المعارف المرتبطة بها، فالتحليل معرفة العناصر المحللة ومعرفة أو تخمين روابطها، فهو يفترض كما ذكرنا، الترتيب والنظام.[2]

هذه القاعدة تعتبر أساسية في أي منهج يراد له الدقة سواء في مجال الفلسفة أو العلم أو حتى في مجال الفنون والتحليل يكون في الأمور المعقدة لا في البسيطة، و كذلك تستدعي هذه المرحلة الفهم و الاستيعاب لفك اللبس، و الغموض حتى يسهل الوصول إلى أبسط عناصر المشكلة ليسهل التعامل معها و ذلك وفق تنظيم محكم الدقة.

ج) القاعدة الثالثة (قاعدة التأليف أو التركيب):

يعبر عنها ديكارت بقوله:" أن أسير أفكاري بنظام، بادئا بأبسط الأمور و أسهلها معرفة كيف أتدرج قائلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيبا، بل وأن أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع، كما أن ديكارت في عبارته "كي أتدرج قليلا" يعبر عن أمنيته وهي تطبيق المنهج الرياضي على كل العلوم، ثم إن ديكارت نفسه، يشير بأهمية هذه القاعدة حتى ليقول أن المنهج بأجمعه ينحصر فيها، وهو يرى أيضا أن العالم الذي لا يتبع هذه القاعدة في الترتيب مثله كمثل الرجل الذي يريد أن يرقى منزلا من أسفله

1- نظمي لوقا، الله اساس المعرفة والاخلاق عند ديكارت .المطبعة الفنية الحديثة مصر (د.ط)، 1972، ص 133.
2- نجيب بلدي، مرجع سابق، ص70.

إلى أعلاه فيحاول أن يثب وثبة واحدة، ضاربا الصفح عن السلم المجمول لهذه الغاية، أو غير مبصر إياه"[1]

وهذه قاعدة التركيب بعد قاعدة التحليل، ولها فرعان: الأول التدرج من المبادئ إلى النتائج وذلك بأن ننظر أولا في حد من حدود المسألة ثم في حد آخر، ثم في النسبة بينهما، ثم في حد ثالث، وهكذا حتى تأتي على جميع الحدود ونسبها، والفرع الثاني هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود، ثم استخراج النتائج بالطريقة التركيبية المذكورة و المقصود بالنظام "نظام الأسباب الذي بموجبه تلزم معرفة حد من معرفة حد سابق لزوما ضروريا وإذا لم ينتج النظام المفروض، افترضنا نظاما آخر، إلى أن نصل إلى النظام الملائم فهنا يتدخل العقل إذ لا يقوم العلم إلا بالنظام".[2]

تعتبر هذه القاعدة من أهم قواعد المنهج ينظر ديكارت على أنها أبرز القواعد أثرا عند تطبيقه لمنهجه، فهي لا تكتفي بالتقسيم، بل تعمل على توضيح علاقة النتائج بأسبابها وفق نظام عقلي، بمعنى أن هناك مشكلات قد تظهر لنا صعبة وعسيرة الفهم في مجموعها، فإذا قمنا بتحليل عناصرها تبين لنا إمكان حلها، ولكن يجب أن يكون التركيب أو التأليف منطقيا، فليس من الضروري أن يتبع نفس الترتيب الأول، بل قد يكون الترتيب الجديد مقصودا لذاته.
تكمن أهمية هذه القاعدة أيضا في أنها تطبق المنهج الرياضي بوضوح كامل على منهج الفكر الفلسفي، وهنا يمكن ملاحظة عدد من العمليات الحسابية والجبرية التي هي قوام منهج الرياضيات الدقيق، فالسلسلة الجبرية عند "ديكارت" تبدأ من الواحد (العدد) و هو الوحدة الأولى البسيطة في جميع العمليات الحسابية ثم يتدرج مسلسل الأعداد تصاعديا فهو هنا يبدأ من الواحد وينتهي إلى نهاية سلسلة الأعداد المتصاعدة، ولما كان ديكارت حريصا على تطبيق منهج الرياضة في مجال الفلسفة فليس بمستغرب إذن أن يبدأ تفكيره من الحقيقة الأولى البسيطة، ثم يتدرج صاعدا حتى يصل إلى الحقائق المركبة[3] و أثناء هذه العملية علينا التركيز لفهم الأجزاء المستعصية و محاولة حلها وفق ترتيب و تسلسل منطقي كما (تقوم هذه القاعدة على الفرض الذي يقيم نظاما مؤقتا بين تلك العناصر إن لم تتبين لنا

1- رنييه ديكارت، مقال في المنهج، المصدر السابق ، ص ص، 144 – 145.
2 -يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ، ص64.
3- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، المرجع السابق ص ص، 108 – 109.

الرابطة الطبيعية بينها من بداية الأمر، حتى نصل إلى النظام الداخلي للموضوع الذي نبحثه و للعلاقات التي بين عناصره، لأن الفكر بطبيعته لا يفهم بوضوح إلا البسائط والعلاقات، ولكن يجب تحقيق الفرض في النهاية عن طريق التجربة لنصل إلى الحقيقة).[1]

يتبين من الأمثلة الرياضية البسيطة مقصود "ديكارت" من هذه القواعد، فلنأخذ الأعداد:24،12،6.... إنها " سلسلة" نستطيع أن نعيد بناءها انطلاقا من النسبة التالية 6=3×2، وإذا كنا لا نعرف إلا طرفيها، استطعنا أن نكتشف الحدود الوسطى عندما نفترض وجود النظام غير المعطى لنا، فإذا كانت الستة، المتقدمة بالطبيعة على الاثني عشر، هي الحد المجهول، اتبعنا ترتيبا عكسيا، الاثني عشر حتى الستة، و طريقة ذلك هي أن نفترض الحدود المجهولة متعلقة بالحدود المعلومة نوعا من التعلق يجعلها محدودة سلفا، و هكذا تكون البساطة أمرا نسبيا أو فيها بتعبير ديكارت نوعا من الحقيقة المطلقة، إنها لا تؤدي إلى تسلسل أنتولوجي، ولكنها تنظم المتواليات باعتبار أن إدراك بعض الأمور مرهون بإدراك بعضها الآخر.

وربما كان التقدم الذي أحرزه ديكارت في العلوم الرياضية هو ما قاده إلى الفصل بين مرحلتي البحث، لأن وضع المعادلة يقوم على مرحلتين الأولى هي تذليل الصعوبات بعزل العناصر المعلومة و المجهولة التي ترمز إليها بألف أو ب أو س أو ي.... وهي رموز أدخل ديكارت استعمالها في كتاب الهندسة عام 1637، وبعد ذلك تبين علاقة هذه الحدود ببعضها من صلاتها المعلومة و لا يقتصر شرط المعرفة على التأليف الذي نعود إليه بعد التحليل، لأن التحليل الديكارتي لا يكتفي بالتقسيم و إنما يرينا كيف تتعلق النتائج بأسبابها وفق النظام العقلي أو نظام المعرفة، فالفلسفة هنا تنقل عن الرياضيات سلسلة الاستدلالات الطويلة و قد لا يكفي لذلك ألا تقبل بأمر أنه حقا إلا إذا كان كذلك بالفعل و أن تحتفظ دائما بالترتيب اللازم لاستنتاج الأمور بعضها من بعض فلن يبقى أمرا مهما بعد إلا إذا استطعنا أن نتوصل إليه غير أن طول السلسلة، يجعل من الصعب أن نتحقق من اتصال البرهان وهنا يأتي دور القاعدة الأخير.[2]

1- نظمي لوقا، مرجع سابق ، ص134.

2- جنفيان روديس لويس – مرجع سابق ، ص ص 22- 23.

وهذا يعني أن العلم عند ديكارت استنباطي يضع المبادئ البسيطة الواضحة و يتدرج منها إلى النتائج و كانت أهمية التجربة مقصورة في منهجه على تنشيط و إثارة الفكر وتعريفنا أي من النتائج المحققة بالفعل و التي استطاع العقل أن يصل إليها و يستنبطها من المبادئ.

د- القاعدة الرابعة (قاعدة الاستقراء التام أو الإحصاء الشامل):

يذكر ديكارت هذه القاعدة بقوله "ينبغي ليكتمل العلم، أن نتصفح كل الأشياء التي تتصل بهدفنا واحد تلو الآخر في حركة فكرية دؤوبة غير منقطعة البتة، وينبغي أن نحيط بتلك الأشياء إحاطة إحصائية منهجية كافية..."[1]، والغرض من هذه القاعدة تشكيل العلم و ذلك بأن نتفحص كل الحركات الفكرية المتصلة بغرضنا، بحيث يتم استحضار كل العلاقات المعروفة سابقا عدة مرات بحركة تخيل متواصلة نرى بها كل شيء على حده و في نفس الوقت ننتقل من شيء إلى آخر دون إهمال حتى لو كان أقل الأشياء صغرا لأن هذا يؤدي إلى ضياع يقين القضية فالاستقراء[*] أو الإحصاء هو ضروري لأنه يمكننا من بناء حكم صائب يقين حول الأشياء التي نتفحصها بالفكر على درجة عالية من الاتقان و العناية و الوصول إلى النتيجة لا يكون من عمل البداهة بحيث أيضا إذا تأكدنا من وثاقة و صلة العلاقات جاز لنا أن نحكم حكما صحيحا.

إذن الغاية المتوخاة من هذه القاعدة هي النظر مليا في كل الحدود التي تؤلف موضوع المشكلة، والتي تكون سلسلة الاستدلال الاستنباطي، بغية إدراك العلائق القائمة فيما بينها، إدراكا بديهيا من ناحية، ثم استنباط الحكم النهائي، الذي يبلغ مرتبة البداهة من حيث اليقين يقول ديكارت "ينبغي في كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة و المراجعات الكاملة بحيث أوقن من أنني لم أغفل من جوانب المشكلة شيئا".[2]

1- رنييه ديكارت، قواعد التوجيه الفكر، المصدر السابق ص 56.

*- الاستقراء: لغة هو تتبع و هوالحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، و إما كلها و هو الاستقراء التام وإما أكثرها و هو الاستقراء المشهور ، (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د. ط)، 1982، ص 72).

2- مهدي فضل الله، مرجع سابق ، ص 111.

و يختلف هذا الاحصاء أو الاستقراء كما يسميه أيضا ديكارت، عن الاستقراء الأرسطوطالي في أن الغرض منه ليس الوصول إلى نتيجة كلية من أجل ما شوهد في الجزئيات، بل الوصول إلى حدود تتصل بذاتها بعضها ببعض، وأحيانا يمكن الاكتفاء بعدد محدود من الحدود، مثلما إذا أردت أن أبين أن النفس الناطقة، ليست جسمية، فإني أكتفي بأن أجمع الأجسام في بضع طوائف، و أدلل على أن النفس الناطقة لا يمكن أن ترجع إلى واحدة منها، بعكس ما إذا أردت أن أبين عدد الموجودات الجسمية، أو كيف تقع هذه الموجودات تحت الحواس، فيجب أن يكون الإحصاء تاما.[1]

وخلاصة القول " أن ديكارت لم يقصد بمنهجه هذا أن يكون منهجا واحدا يطبق على علم واحد بالذات كالرياضيات، بل أراده منهجا عاما يمكن تطبيقه على كافة العلوم، وإذا كان للعلوم الرياضية يقين لا يتزعزع فإن هذا اليقين آت من مناهج الحساب التي تعتمد تلك العلوم عليها، بل من البداهة التامة بداهة المعاني التي تصطنعها و من الترتيب الذي يجري عليه تسلسل تلك المعاني.[2]

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 65.
2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق ، ص 84.

المبحث الثالث:- من الشك إلى اليقين

" الشك بمعنى البحث والتقصي من أجل الكشف عن الحقيقة"[1] "بحيث منذ بدأت الموجودات البشرية في التحضر و طرح الأسئلة كان هناك أشخاص مثيرون يطلق عليهم اسم الشكاك يعتقدون أن البشر ليس في استطاعتهم أن يعرفوا أبدا أي شيء معرفة يقينية فذهب هيراقليطس حوالي (500 ق. م)، إلا أنه لا يمكن معرفة العالم تماما لأنه دائم التغير"[2] وهكذا كانت لفكرة الشك التي ظهرت عند ديكارت جذور ترجع إلى الفكر اليوناني، أما السوطائيو نفس الذين ظهروا في النصف الأخير من القرن الخامس فقد نادوا بنسبية المعرفة فالإنسان مقياس الأشياء جميعا كما شككوا في العقائد و الأفكار و غيرها.

"و أول الشكاك العظام كان يطلق عليهم البيرنيون نسبة إلى بيرون[*] و كان من حججهم أن جميع الظواهر خداعة و مضللة و من ثم فهي نسبية، وفضلا عن ذلك فالموجودات البشرية ترى العالم بطرق مختلفة تبعا لمن هو الشخص الذي يرى أين يوجد و الحجة الأخرى أكثر صعوبة وهي :أننا إذا ما قبلنا شيئا ذات مرة على أنه معرفة فإن علينا عندئذ أن نعثر على برهان أو ضمان لهذه المعرفة و هذا البرهان نفسه يحتاج إلى نوع ما من الضمان أو البرهان،و هكذا إلا ما نهاية.[3]

و هكذا ظلت جذور الشك تمتد تاريخيا حتى العصر الحديث ممثلة على وجه الخصوص في مذاهب مونتني و شارون في القرن السادس عشر وصلت جذورها إلى القرن الثامن عشر فظهرت في مذهب دافيد هيوم (1711- 1776) وتمتد حتى القرن التاسع عشر[4]، ولكن فيما يخص ديكارت سمة مذهب الشك كانت مغايرة لغيره من الشكاك لأنه كان شكا نسقيا هو أشبه بالمنهج من إعلان عن تقوى دينية.

1- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص 122.

2- ديف روبنسون، مرجع سابق، ص 37.

* - بيرون : ولد بمدينة إليس ILIS حوالي (272 - 360 ق. م) كان أثينيا تعلم في أكاديمية أفلاطون في القرنين الثالث و الرابع قبل الميلاد.

3- ديف روبنسون، مرجع نفسه، ص ص 39 – 40---

4- راوية عبد المنعم عباس، مرجع نفسه، ص132.

و للشك نوعين: شكا مذهبيا وشكا منهجيا، الأول مطلق والثاني محدود، الأول وسيلة وغاية والثاني وسيلة لا غاية في ذاتها، والشك الأول يزاوله الباحث أو الفيلسوف في أول طريق البحث ليبعد الآراء المسبقة و المبسترة (Prejugés) من طريقه، و هذا الشك المنهجي ضروري لجا إليه سقراط في طريقته التهكمية التي كان يوقع بها الخصم في التناقض و يبين له أنه لا يعلم شيئا... وفطن أرسطو كذلك إلى أن هناك علاقة وثيقة بين الشك المنهجي و المعرفة الصحيحة، وجاء فرانسيس بيكون في أوائل العصر الحديث فأراد أن يخلص البحث العلمي التجريبي من الأوهام "أوهام المسرح" هي عبارة عن مجموعة التخمينات والفروض الوهمية التي كثيرا ما ظللت الفلاسفة والعلماء.

و جاء بعد ديكارت (Descartes) الذي كان له الفضل في إرساء الشك المنهجي على أسس سليمة فقال إننا لكي نبحث عن الحقيقة ينبغي أن نشك في كل ما يصادفنا من الأشياء و لو مرة واحدة في حياتنا[1]، "فقليل من الشك يصلح العقل و الكثير منه ضار"[2]،كان ديكارت يكده الشك الذي يحتفظ به من غير جدوى سبب مقارنة ببعض الآراء غير اليقينية ، فالحقيقة هي ما لا يقبل الشك حسب القاعدة الأولى من المنهج، ومما يميز الشك مشكلتين من الشك المنهجي هو أن الأول ينغلق على نفسه بينما الثاني ينتهي إلى يقين حتى ولو كان يقينا سلبيا.

ومثله في ذلك أننا إذا أردنا أن نتبين بعض تفاحات جيدة في سلة نرتاب من أمرها، يجب أولا أن تفرغ السلة بكاملها.[3]

بعدما تمكن ديكارت من بناء منهج جديد يمكنه من تحصيل افكار ومعارف يقينية واضحة بواسطة العقل، وبعد شكه في المعارف الحسية شكا منهجيا من أجل الوصول إلى اليقين انتقل إلى الشك في المعارف الأخرى، وأخيرا شك في كل شيء وعليه فإن شك ديكارت في التأملات ظهر من خلال ملاحظاته للأبراج التي آبى أن تبدوا من بعيد مستديرة في حين أنها مربعة عند اقترابنا منها، وأن التماثيل فوق قمم الأبراج تبدو صغيرة و غيرها من الأمثلة الأخرى الحية و كخطي السكة الحديدية فإنهما يبدوان أنهما يلتقيان عند مرمى

1- يحي هويدي، قصة الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 50
2- جنفياف روديس لويس، مرجع سابق، ص، ص 21 – 22.
3- يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط9، 1989، ص127

البصري، إلا أنهما متوازيان وهذا ما جعل ديكارت يشك في الحواس الباطنية على أنها أيضا خادعة.

يذكر ديكارت في كتابه التأملات قائلا: "... تبين لي منذ حين انني تلقيت ـ إذا كنت ناعم الأظافر ـ طائفة من الآراء الخاطئة ظننتها صحيحة، ثم وضح لي أن نبنيه بعد ذلك على مبادئ تلك حالها من اضطراب...أما اليوم فقد غدوت أعتقد أنني أخطئ إذا ترددت أيضا دون أن أعمل فيما بقى لي من العمل".[1]

و شك ديكارت يدخل في ثلاث موجات أولا: شهادة الحواس مرفوضة " وجدت من حين إلى آخر أن الحواس تخدعني، و إنه لتعقل ألا تثق تماما بمن خدعونا و لو مرة واحدة"[2] ثم حتى الأحكام بشأن التجارب الحاضرة مرفوضة فالاعتقاد أنني أجلس بجانب النار أمسك بهذه القطعة من الورق، يبدو للوهلة الأولى أنه من نوع الحكم الذي هو بالغ الصدق و ما من شأن أحد أن يشك فيه إلا المجنون، ولكن الآن تنشأ موجة الشك الثالثة و الأكثر تدميرا و من ثمة إلا مضللا يجعلني أحظى نظاميا كلما أضفت اثنين إلى ثلاثة أو عددت أضلاع المربع، إذا كان في الوجود مثل هذه الروح الشريرة فيبدوا عندئذ أن لا شيء على الاطلاق معفى من الشك.[3]

لقد ذهب ديكارت في شكه إلى حد أنه شكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة فقد لاحظ أن استدلالات العقل تختلف من شخص إلى آخر حتى فيما يتعلق بالاستدلالات الرياضية "... و لأن من الناس من يخطئون في التفكير حتى في أبسط أمور الهندسة و يأتون فيها بالمغالطات فإنني لما حكمت بأنني عرضة لزلل مثل غيري، نبذت في ضمن الباطلات كل الحجج التي كنت أعتبرها من قبل في البرهان...".[4] بمعنى أن ديكارت لم يكتف بتعليق الحكم أمام الأمور الداعية إلى الشك و لكنه تعداه إلى إنكار كل ما هو غير يقيني رغم أنه كان على ثقة من يقين العلوم الرياضية لأن معارفها بديهية وهذا الشك كان من خلال تأثير الشيطان الماكر في الأفكار مما تجعل تلك الأفكار في خدعة عاجزة عن

1- رنييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، المصدر السابق، ص25

2- رنييه ديكارت، المصدر نفسه، ص 28.

3- جون كوتنغهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر، محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص 48

4- مهدي فضل الله، مرجع سابق ، ص90.

الوصول إلى الحقائق و البديهيات اليقينية، و ما يؤكد ذلك تلك الأحلام التي نراها و لا نشك في صحتها و صدقها، ولكن بمجرد أن تصحو تدرك أنها أحلام و ما ينتج عن هذا أن ديكارت لم ينجو منه شيء في شكه.

إذن الشك في كل ما احتمل شكا أي في كل ما لم يتمتع بمزية اليقين المطلقة، فالشك حظوة للتأمل الفلسفي، فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى كان السبيل إلى اليقين، وهو قائم على مراحل تنتظم من الأبسط إلى الأصعب، تؤدي في نهايتها إلى نتيجة قد تكون سلبية تقف عندها، وقد تكون إيجابية تفتح أمامنا الطريق إلى اليقين الفلسفي الكامل، فالشك في المعارف مرده إذن انعدام المعايير العقلية للحكم عنها و هو ما يفرض فعليا إعادة معالجتها من منطق نظر مختلف، ثم أن التأكيد على كل المعارف يجعل من الشك مشروعا كونيا، فالشك لا يعمل على كل المواضيع لأنه بهذا يصبح مشروع يصعب بل يستحيل إنهاءه لذلك الشك يجب أن يقوم حول أسباب الشك نفسه.

يمضي الشك الديكارتي، بمعنى من المعاني إلى أبعد بكثير مما يمضي إليه الشك الربيبي إذ حالما يتوفر سبب ولو طفيف للشك، لا يتردد ديكارت في أن يفرض أسبابا أخرى تزيد في ذلك الشك الطفيف و تصل به إلى أوجه سالكا في ذلك، كما قال لغاسندي سبيل الذين{ينزلون الأشياء الكاذبة منزلة الأشياء الصادقة كما ينيروا الحقيقة أكثر فهذا الشك ينفي صفة اليقين عما يعد بين المعارف أكثرها يقينية، ويغدو ممكنا بفضل فرضية روح خبيث تعزى إليه كلية القدرة، فهذه القوة المفترضة عظيمة إلى حد تقتدر معه على إيرادي مورد الخطأ}.[1]

فهنا يرى ديكارت{ من الجائز أن أكون واقعا تحت تأثير قوة تهيمن على وجودي و عقلي وتحاول خداعي و تضليلي، فتوحي إلي بأفكار مقلوبة عن الواقع و إدراكات خاطئة، ومهما كانت هذه الأفكار و الادراكات واضحة ، فلا أستطيع أن أستبعد هذا الفرد الذي يضطرني إلى اتخاذ الشك مذهبا مطردا وعلى هذا فالشك الديكارتي ينبني على احتمال

1- أميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، ج4، تر جورد طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط2، 1993 ، ص89.

بطلان ما كان يعتقده صحيحا سابقا و كذا احتمال كونه واقع تحت تأثير قوة كبرى تخدعه كما ذكرنا سابقا}[1]

يعد ديكارت من الشكاكين لا الواقعيين و الموضوعيين، فهو و أتباعه يرفعون شعار العلم والمعرفة اليقينية واضعين معارفهم و مكتسباتهم القبلية موضع الشك الذي يطرأ في الذهن على صورتين الأولى ظاهرة نفسانية، ثم تزول بعد مدة من الزمن، ويتبدل إلى حالة من اليقين وهذا ما يسمى بالشك المنهجي بمعنى الشك البناء الذي يدفع بصاحبه إلى السعي وراء اكتساب الحقيقة و استخدام قوى النفس الباطنية لرفع الحجب عن محياها، وأما القسم الثاني فهو بلاء النفس و عذاب لها و هو لا يثمر سوى الجنون إذا استمر في النفس و من حسن حظ ديكارت أنه كان شكه منهجيا أي أنه كان من أولئك الذين طرحوا كل معارفهم، و تصوراتهم و بدأوا بالتحقيق من الصفر[2]، لكن عند دراستنا لديكارت نجد أن هناك أفكارا مماثلة لفلسفته عند فلاسفة العرب المسلمين، لذلك لا يستبعد أن يكون ديكارت قد أطلع على تلك المؤلفات، و أخذ عنها فأبو حامد الغزالي مثلا تحدث عن العقل وفضله في الوصول إلى المعارف، و ذكر في كتابه الأفكار الفطرية التي اعتبرها استعداد طبيعي فطري في الانسان و من الشواهد الدالة على أن ديكارت أخذ عن الغزالي المقارنة التفصيلية بين منهج كل من الغزالي و ديكارت التي قام بها الدكتور محمود حمدي زقزوق أستاذ بكلية جامعة الأزهر انتهى فيها إلى اتفاقهما الذي يكاد يكون تاما في خطوات المنهج ونتائجه وكذلك ما توصل إليه الدكتور عبد الصمد الشاذلي المحاضر بجامعة جوتنجن بألمانيا في مقدمة ترجمته لكتاب { المنقذ من الضلال} إلى الألمانية، أشار إلى أن هناك حقيقة ثابتة تتمثل في أن بعض المستشرقين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي.[3]

1- حسن محمد مكي العاميلي، مرجع سابق، ص 93.
2- حسن محمد مكي العاملي، مرجع نفسه، ص103.
3- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص ص, 117 - 118.

كما سبق الغزالي ديكارت في مسألة الشك أيضا حتى قال:" إن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة والضلال"[1]، حيث يظهر من خلال قول الغزالي هذا أنه شك في كل شيء كما فعل ديكارت بعده متأثرا به.

1-حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق، ص104.

المبحث الرابع: ـ الكوجيتو أصل البداهة العقلية

ينتهي ديكارت إلى أنه مهما شكك و قضى على كل شيء، مما يعلم، فستبقى حقيقة واحدة ثابتة لا تميل أمام عاصفة الإنكار التي اكتسحت كل شيء بل إنها ستزداد يقينا كلما أمعنت في الشك والانكار، وهذه الحقيقة أن هناك ذاتا تشك فإن النفس نفسها تتولد حقيقة لا سبيل إلى الطعن في ثبوتها و يقينها، هي وجود الشخص الذي يشك فلا أتصور ما شئت أنني مخدوع في وجود الأشياء الخارجية ولأرفض ما شئت فكرة وجود الله، ولكن مضطر إلى التسليم بوجود نفسي، لأنني أخطئ في هذا و أنخدع في ذاك يجب أولا أن أكون موجودا[1]

لقد حاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق استخدام منهج الشك فهو نظر إلى العالم كأنه يطالعه للمرة الأولى، محاولا التعرف على الأشياء المادية المحسوسة التي أثبت خداعها و بطلاتها محاولا النظر إليها عن طريق ذاته التي تفكر، و في هذه اللحظة توصل الفيلسوف إلى إثبات وجود الذات أو الأنا التي شك وهي حقيقة يستحيل الشك فيها وديكارت في شكه لا يتناول النفس و لا يسعى إلى إثباتها وهذا لأنه في شكه يكون في حالة تفكير تلقائي.

أولا- إثبات وجود الذات:

إني أشك هذا أمر ثابت، وإني أفكر، فلا فارق بين كوني أشك و كوني أفكر، و طالما كنت أفكر، فأنا الذي أفكر موجود حتما[2]، كما يرى ديكارت أنه لو لم يكن موجود أو بمعنى أصح له أنكر وجود لما استطاع أن يصل إلى شعوره بتجربة الشك، إن يقيني بأني موجود من خلال حالات الشك يقيني بوجودي ككائن حقيقي، لا يستطيع الشيطان الماكر أن يشكك في ذاتي، وبهذا حقق ديكارت قضيته الشهيرة في تاريخ الفكر الانساني قضية الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود.

يتبين لنا من قضية الكوجيتو أن وجود الإنسان في ما هيته وجود فكري فهو لا يقصد به القدرة على البرهان فقط، وإنما القصد به كل العمليات العقلية التي يمكن للإنسان ممارستها.[3]

1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 98 - 99.

2- نجيب بلدي، مرجع سابق، ص 93.

3- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق ، ص ص,86 - 87.

الموضوع أيا يكن هو قرين الأنا أفكر أو وحدة الوعي، هو التعبير على الكوجيتو، لذا فالصيغة الحقيقية للكوجيتو هي التالية: أفكر في نفسي، و إذ أفعل ذلك أفكر في الموضوع أيا يكن الذي أربط به تنوعا متصورا.

إن تشكيل الموضوع لا يحيل إلى المخيلة بل إلى الادراك: " أؤكد أن مفهوم موضوع على وجه العموم، الذي لا يمكن أن نجده في الوعي الأشد وضوحا الخاص بالحدس، إنما يخص الإدراك بوصفه ملكة مخصوصة إن كل استخدام الادراك ينموا في الواقع انطلاقا من أنا أفكر، أكثر من ذلك إن وحدة الأنا أفكر هي الادراك بحد ذاته[1]

لقد أثر الكوجيتو في كافة انواع الفلسفة الحديثة بالإضافة إلى الأدب و الفن، والعلوم الاجتماعي و الدي مما أقام جان بول سارتر فلسفته الوجودية على أساسه، و لقد شغلت المسائل والقضايا التي أثارها العديد من الفلاسفة لعدة سنوات، ولهذا اعتبر ديكارت أبا للمثالية الحديثة فهو يبدأ من الفكر إلى الفكر فديكارت لا يدرك الوجود إلا عن طريق الحدس و قد أخذ بهذا المنهج هوسرل(Huserl) (1859 - 1939) صاحب فلسفة الظاهرات أو الفينو مينولوجيا' فهو يصرح لنا في أول كتابه " التأملات الديكارتية" يصرح لنا هوسرل في هذا الكتاب بأنه سيشرع في أن يضرب بكل المعتقدات عرض الحائط و أنه سيعلق الحكم على الموجودات أو بالأحرى على كل الأحكام الوجودية التي تتناول وجود الأشياء. و من أجل

هذا فإن الشك المنهجي أفضل بكثير من الشك المذهبي أو المطلق و ليس فحسب بل إنه أفضل من النزعة اليقينية الدوجماطيقية لأن هذه النزعة تؤدي إلى عقم الفكر و عدم تفتحه في حين يفتح الشك المنهجي أما التفكير آفاقا كثيرة متعددة[2]

الوظيفة الثانية الكوجيتو في مذهب ديكارت فهي التهيئة للتميز بين النفس و الجسم ذلك أن التميز الذي يقوم عله العلم الطبيعي الديكارتي بأسره.... و من واجب التميز بين آلية هذه الأفعال، وهي الآلية التي ربما كانت تفترض شروطا جسيمة أجهلها جهلا مطلقا[3].

1- جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 1997، ص 28

2- يحي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، مرجع سابق، ص، ص 130 - 131.

3- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر،ج4، ص92.

يحمل الكوجيتو قضية مزدوجة فهو يعطي نموذجا على قضية يقينية من جهة أنه يستطيع أن يميز بوضوح بين فكره و وجوده والقضية الثانية هي التميز بين النفس و الجسم وهكذا بدأ ديكارت بالشك الهادم، ثم انتهى إلى يقين ،إذ أثبت أن ذاته المفكرة والشاكة موجودة لا ريب فيها لا تحتاج إلى برهنة، بعد ذلك قرر أن كل قضية تبلغ من الوضوح و التحديد ما بلغته قضية " أنا موجود" لا يجوز أن نرتاب في صدقها و يقينها، فإذا سلمنا بأن الشيء لا يخرج من لا شيء، كان لزاما علينا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تجيء أكبر من مقدمتها، أعني أن للسبب معناها أنها نشأت من لا شيء، وهو مناف للقضية التي سلمنا بها.[1]

فوكو في دراسته للكوجيتو الديكارتي القائم على أولوية التفكير أو اعتباره مقياسا للوجود داخل مناطق الشك و الفهم و التصور ثم الإثبات و الدحض فالإرادة والإحساس يكشف عن النمط التدريجي التي تحفل به التأملات أي قدرة ديكارت على تأجيل ما يمكن قوله إلى اللحظة التي يجب فيها قوله، على أن فهم الفلسفة الديكارتية وتحديدا منها الكوجيتو.[2]

يقول ديكارت لقد عرفت من ذلك أنني كنت جوهرا كل ماهيته و طبيعته ليست إلا أن يفكر و لأجل أن يكون موجودا فإنه ليس في حاجة إلى أي مكان و لا يعتمد على أي شيء مادي و لما انتهيت إلى أن هذه الحقيقة (أنا أفكر إذا فأنا موجود) كانت من الثبات و الوثاقة و اليقين بحيث لا يستطيع اللاأدريون زعزعتها بكل ما في فروضهم من شطط بالغ، حكمت أني أستطيع مطمئنا أن آخذها مبدأ أول للفلسفة التي أتحراها. و بهذا المبدأ يكون ديكارت قد وضع فعلا نهاية حاسمة لتفكير الفلاسفة القدامى حيال فكرة الوجود (خاصة أرسطو)، وذلك لأنه قبل ديكارت، كان للوجود المادي الأسبقية أو الصدارة على الوجود الفكري أو الذهني في حين أننا نلحظ مع ديكارت، بأن الوجود الذهني أو الفكري أصبح له الصدارة على الوجود المادي، والوجود المادي تابع له، و بذلك يكون الوجود المادي قد تراجع عن مرتبة الصدارة في الذهن.

1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص100.

2- محسن صخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري ـ حلب، ط 1، 1997، ص 27.

وهكذا فإن ديكارت لا يعتبر الوجود المادي أول ما يخطر للذهن أو على البال، كما هو الحال مثلا عند أرسطو، وإنما يرى أن كل ما ليس له وجود ذهني أولا، لا وجود له حقيقة[1] أفسح الكوجيتو الطريق أمام ديكارت للانتقال من الفكر إلى الواقع بحيث أقام ديكارت بين العقل و المادة علاقة العلة والمعلول[2] و عليه قضية الكوجيتو تتضمن اعتقاد ديكارت للنظرية الثنائية بين العقل والجسم، أي أنه يرى الإنسان مركبا من عنصرين منفصلين كل الانفصال، لأن العقل يعد ماهية الفكر والجسد ماهية امتداد و لا توجد خاصية لأحدهما على الآخر.

وعليه لا يمكن أن نعتبر فكرة " أنا أفكر" صوة منفصلة عن محتواها الوجودي إلا على سبيل التجريد وكل تميز منطقي عن طريق المدرسة يدخل الغموض على ما هو واضح بذاته كالفكر واليقين و الوجود فكل فكرة أيا كان نوعها الخاص هي دليل وجود قاطع لأن الوجدان يثبت ذلك.... إن هذه الآنية أعني النفس التي صرت ما أنا عليه بسببها، هي شيء متميز عن الجسد تمام التميز".[3]

إن الإنسان بعد أن يكون شك في كل شيء يتهيأ له أنه يصل إلى اليقين الأول وهو يقين الكوجيتو كما يسميه ديكارت، وذلك لأن ثمة شيء واحد يظل بعيدا عن الشك و هو الفكر وذلك لأن الشك نفسه ضرب من ضروب التفكير وبهذا الاعتبار فلا يمكن أن نشك في أن نشك ومعنى هذا أن الذات لا تتوقف عن التفكير لطالما هي موجودة.

المهم أن نلاحظ أن ديكارت بوصفه لحقيقة الكوجيتو في بؤرة التفكير الفلسفي قد أحدث تحولا هاما في مسار تطور الفكر و بمجيء ديكارت أصبح التفكير العقلي الواضح مؤشرا طيبا ينبئ عن الحقيقة وجود الأشياء و وجود العلم الخارجي ، وأصبح لكلمة الوجود معنى هو وجود التفكير العقلي عند الإنسان.

1- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 93.

2- إ. م بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر عزت قرني، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب، الكويت، (د. ط)، 1992، ص 25.

3- جنفياف روديس لويس، مرجع سابق، ص 41.

و هكذا ترى أن ديكارت بالرغم من اتجاهه العقلي الواضح إلا أنه من أصحاب مذهب التوازي بين الفكر و الوجود، فالفكر يوازي الوجود، و علينا أن نحافظ على كل منهما في مقابل الآخر ومن واجبنا أن نجعل طلا منهما في مستواه المستقل[1]

فالكوجيتو كما نرى أخرج ديكارت من مرحلة الشك ومنح أول حقيقة يمكنه الاعتماد عليها و قد فحص هذه الحقيقة التي توصل إليها ليعرف الذي يجعل منها قضية يقينية.

نلاحظ أن لا شيء في قوله "أنا أفكر إذن أنا موجود" يضمن له أنه يقول الحقيقة لا لكونه يرى بكثير من الوضوح أن الوجود واجب التفكير، حيث أننا لا نستطيع و نحن لم نتجاوز بعد مرحلة الكوجيتو أن نتقدم لأننا في سجن نفوسنا و في عزلة تامة عما يمكن أن يكون موجودا سوانا فإنه لابد لنا من البحث عن نقطة ارتكاز في نفوسنا بالذات لننطلق منها إلى غيرها و نتصل بما سواها من الموجودات إن كانت هناك موجودات"[2]

وهذا يعني أن ديكارت تمكن من الوصول إلى إثبات الذات المفكرة بواسطة العقل، ذلك لأن العقل حقيقة لا تقبل الشك فهي واضحة تدرك الوجود و الفكر بصفة لا تقبل الانفصال مهما فعل الشيطان الماكر لن يخدعنا فيها.

إن مشكلة ثنائية العقل والجسم و العلاقة بينهما مشكلة قديمة، ولم يوفق الفلاسفة و العلماء في حلها على الرغم من تقدم النظريات والعلوم التي تدرس الجسم مثل البيولوجيا (علم الأحياء) ولقد أثار ديكارت فكرة عدم وجود علاقات منطقية تربط بين ما هو عقلي و ما هو جسمي أو مادي و طبيعي، إلا أن الوقائع التجريبية تثبت وجود مثل هذه الروابط والعلاقات.

فإذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان هل بالعقل أم بالجسم؟ تجد له الادراك فيقول " تعلم النفس بالعقل و يعلم الجسم بالعقل كذلك، ولكنه يعلم أحسن بكثير بالعقل تعاونه المخيلة أما اتحاد النفس والجسم فلا يعلم إلا علما غامضا بالعقل والمخيلة و يعلم علما واضحا بالحواس، وهو أمر محسوس لا يشك فيه عامة الناس، ويستطيع الفلاسفة أن يدركوه إذا هم

1- يحي هويدي، قصة الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص ص 53 - 55.
2- الربيع ميمون، مرجع سبق ذكره، ص ص 31 - 32.

كفوا عن التعقل والتحليل و تركوا أنفسهم للحياة و الأحاديث الجارية، ويذكر ديكارت أنه وصل إلى الكوجيتو بحدس أي بالإدراك[1].

يقول ديكارت (إن إدراكاتنا هي أيضا على صنيعين فبعضها سببها النفس وبعضها الأخر سببها الجسم، الادراكات التي سببها النفس هي إدراكات إرادتنا وكل الخيالات و الأفكار المتعلقة بها، لأنه من المؤكد أننا لا نستطيع أن نريد شيئا، دون أن نلاحظ في نفس الوقت أننا نريده، إن إرادة أي شيء بالنسبة للنفس هو عمل ، ومع ذلك فإننا نستطيع أن نقول بأنه انفعال حين نلاحظ النفس بأنها تريد....)[2]

ثانيا- إثبات وجود الله:

بعد أن أثبت ديكارت وجوده كذات مفكرة ذهب إلى أبعد من ذلك حتى يقول " و لما رأيت بعدد ذلك إني تعرضت إلى الشك و أني تبعا لذلك لست كائنا على غاية الكمال إذن من الواضح أن المعرفة أكثر كمالا من الشك، أردت أن أبحث عما جعلني أفكر في شيء أكثر كمالا مما كنت عليه، فعلمت علما جليا أن لابد أن يكون عائدا إلى طبيعة تفوقني فعلا و كمالا...."[3]

الحق أن مذهب ديكارت في إقامة الدليل العقلي على وجود الله لم يكن ينطوي على غرابة أو نقص بحيث سبقه في الاستدلال العقلي على وجود الله فلاسفة كثيرون ولاهوتيون في المسيحية، والإسلام فالإله هو الكائن اللانهائي و الكامل في أنفسنا فهي حقيقة مفطورة فينا تعرفنا عليها منذ الصغر أي عرفناها عن طريق الحدس.

لقد بدأ ديكارت بالاستدلال على قضية وجود الله كما يلي: لا يمكن أن أكون أنا مصدر هذه الفكرة أي فكرة الله فهذه الفكرة تصور لي جوهرا لا متناهيا، سرميديا، ثابتا، مستقلا فحقيقة هذا الجوهر تتجاوز ماهيتي و حقيقتي، فكيف أن مصدرا لها، فإذن فكرة الله على هذا النحو لا يمكن أن يكون مصدرها كائنا آخر غير الله نفسه، فديكارت مقتنع إذن من فكرة وجود موجود لا متناهي ومطلق الكمال هي فكرة صحيحة و متميزة[4]

1- ابراهيم مصطفى، مرجع سابق ، ص 89.
2- رنيه ديكارت، انفعالات النفس، تر جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت ـ لبنان، ط1،1993، ص 25.
3- رنيه ديكارت، حديث الطريقة، المصدر السابق، ص ص 178 - 180.
4- حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق، ص 94

لقد استعمل ديكارت الدليل الذي استعمله أسنلم، لكن بإحلال عبارة(الكامل المطلق)محل عبارة (الموجود الذي لا يمكننا أن نتصور أعظم منه).... و إذا أردنا أن نوجز هذا الدليل كما صاغه ديكارت قلنا: إن فكرة الكائن الكامل تتضمن وجوده كما تتضمن فكرة المثلث مساواة زواياه القائمتين، فتكون ماهيته متضمنة لوجوده و يكون هذا البرهان في نظر صاحبه برهانا قبليا لكنه في الحقيقة ينطلق من التسليم بوجوده[1]

يقول ديكارت في التأملات عن الصواب و الخطأ "... لا ريب من أن الفكرة التي لدي عن النفس البشرية شيء يدرك ـ لا شيء يمت بصلة إلى ما هو من صفات الجسم.... ثم حين أعتبر نفسي شاكا، أي شيئا ناقصا يعتمد على سواه، تعرض لذهني بقوة في الوضوح و التميز، فكرة موجود كامل مستقل عن غيره...أي تعرض لي فكرة الله....."[2].

إذن ديكارت أقر بوجود الله لأنه يستحيل أن يكون هو موجود، ووجوده لا يعتمد على علة موجدة له لأن لكل سبب مسبب أو لكل معلول علة.

الله هو الجوهر الذي ندرك أنه كامل الكمال الأسمى و الذي لا نتصور فيه أي شيء يتضمن أي نقس أوحد للكمال: يذكرنا ديكارت أيضا قائلا "فإنني لما فكرت في شكوكي و أن مؤدي هذا أن ذاتي لم تكن تامة الكمال لأني تبينت أن المعرفة كمال أكبر من الشك.

رأيت أن أبحث أني تعلمت أني أفكر في شيء أكمل مني....لأني إذ لم ألاحظ فيها شيئا يجعلها في نظري أسمى مرتبة مني استطاعت أن أعتقد أنها ذا كانت حقيقية فإنها من توابع طبيعتي من جهة أن طبيعتي لها شيئا من الكمال وأن هذه الأشياء إن لم تكن كذلك فإني أكون استمدتها من العدم، أي أنها كانت حاصلة عندي من جهة ما في من نقص، ولكن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو فيما يختص بفكرة وجود أكمل من وجودي لأن استمداد تلك الفكرة من العدم أمر جلي الاستحالة لأن تناقض الواقع في أن الأكمل يكون لاحقا وتابعا لما هو أقل كمالا ليس أقل من التناقض الواقع في أنه يحدث شيء ما من العدم ، إذا فأنا لا أقدر

1- محمود يعقوبي، خلاصة الميتافيزياء، فلسفة الألوهية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، الكويت، الجزائر، (د ط)،2002، ص ص 54 - 55.

2- رنييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، المصدر السابق، ص79.

أيضا على أن أستمد هذه الفكرة من نفسي، وعلى ذلك بقي أن تكون هذه الفكرة قد ألقيت إلي من طبيعة هي في الحقيقة أكثر مني كمالا بل ولها من نفسها كل الكمالات "الله"[1]

لقد ذهب ديكارت إلى القول "إن الله لا يخدعه لأن الخداع نقص و دليل على الضعف، وبما أن الله كامل يتصف بالقوة والبراعة فمن المحال أن يخدعنا، ولا يمكن لهذان الأمران أن يكونا في الله لأنه وهبنا ملكة من خصائصها أن تحكم و أن تميز بين الصائب والخطأ، ومادام الله وهبني هذه الحكمة فأنا لن أنخدع و أزل حيث يقول ديكارت في ذلك أنه وسط بين منزلة الكائن الأعلى و اللاكائن، ولكن ما قد يبعدني عن الخطأ هو العقل و حسن استخدمه و تسخيره من معرفة النافع من الضار لأني بمعرفة أن كائنا أعلى خلقني لا يوجد ما يسوقني للخطأ.

إن معنى الله عند ديكارت يتضمن الوجود الضروري لا الوجود الممكن و أية هذا أن الفكر مقياس الوجود، بمعنى أن ما نتصوره تصور قوى الوضوح والتميز فهو حق كله، هذا الوجود يمثل موجودا هو علة في هذا المعنى، وهذا الموجود يمثله معناه تماما، فإذا كان مجرد موجود ممكن كانت ماهيته أو معناه أنه كذلك، فمن مسلماته أو بديهيته أن الحقيقة الموضوعية لأي معنى لدينا تتطلب علة لها نفس هذه الحقيقة، ومن المسلمات المشهورة عند ديكارت "أن كل كمال في المعلول لابد أن يكون في علته (الشيء أو الجوهر)، و أن من العدم لا ينتج شيئا.

إذن الله موجود فعلا مادام المعنى الذي لدينا عنه – و هو معنى فطري فينا لم تحدثه التجربة الحسية يتضمن فيما يتضمن من صفات كمال الله أنه موجود بالعقل([2])، وعليه فديكارت في تصوره لقضية أنا أفكر إذن فأنا موجود أقام قضيتين وهما أنا أفكر و أنا موجود، وقد توصل ديكارت إلى القضية الأولى من خلال شكه في كل شيء في الحسيات و في العقليات و في الأحلام ...الخ، وتنبه في النهاية إلى أنه يشك في كل شيء، ومنه فإنه كائن يفكر بأنه يشك ويقرر...فهذه قضية تجريبية.

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج ،المصدر السابق، ص ص 219 - 221
2- نظم لوقا، مرجع سبق ذكره، ص ص 29 – 31.

أما القضية الثانية ترتبط أشد الارتباط بالقضية الأولى لأنني لا يمكن أنني أفكر إلا إذا منت موجودا باعتبار وجودي مادة وعقلا محضا بمعنى فكرا خالصا فالكوجيتو استطاع أن يثبت وجود ذاته (الدوبيتو) ويثبت وجود الإله.

ثالثا- إثبات وجود العالم:

لقد رأينا فيما سبق كيف قام ديكارت بإثبات وجوده كذات مفكرة، ثم رأينا كيف استنتج من وجود نفسه وجود الله اللانهائي الذي لا تحده حدود، والذي هو سبب نفسه وخالق كل شيء ثم خلص إلى التسليم بوجود العالم الخارجي، و بكماله فتسأل ما إذا كان هذا العالم الخارجي المادي موجود أم غير موجود؟

وللإجابة على هذا التساؤل قدم ديكارت دليلين:

أ) **دليل الميل الطبيعي أو النفسي:** ومعناه أننا نحس في نفوسنا ميلا طبيعيا للتسليم بوجود العالم الخارجي ، وهو ميل دائم لا يخضع لإحساس عابر أو شعور مؤقت، لأنه المستفاد من الله الثابت الأزلي إذا هو ميل صادق و يجب ألا نشك في صحة هذا الاعتقاد ولما كان الله تعالى منبع كل حقيقة فإنه لم يخلق الذهن الإنساني على فطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصورا واضحا جدا ومتميزا تلك هي المبادئ التي استعملها فيما يتصل بالأشياء اللامادية والميتافيزيقية، فديكارت يشير إلى أن من شروط إثبات وجود العالم استبعاد الشك وذلك لأن الله هو منبع هذه الحقيقة ومصدرها[1]، ونعني بهذا أننا نلمس اليقين في الله فهو يمنحنا معرفة يقينية ممثلة في الأفكار والصور الذهنية، فلا يمكن لأفكار أودعها الله فينا أن تخدعنا، فنحن نعرف العالم بالأفكار التي منحنا الله إياها.

ويقول ديكارت " إذا كان في العالم بعض الأجسام أو بعض العقول أو طبائع أخرى لم تكن تامة الكمال فإن وجودها كان واجبا أن يعتمد على قدرته بحيث أنها جميعا لم تكن لتقدر على أن تقوم بدونه لحظة واحدة". [2]

1- مهدي فضل الله ، مرجع سبق ذكره، ص 156.

2- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص 224.

لقى هذا الدليل اعتراض يتمثل في أن الدليل ليس دليلا بمعنى الدقيق، وإنما هو مصادرة أي تسليما طبيعيا بوجود العالم بلا برهان بحيث لو كان العالم ميلا لكان شيئا بديهيا.[1]

ب) **دليل الإدراك الحسي:** " ذلك أن لدينا في أذهاننا أفكارا خارجة عن إرادتنا عن أشياء و موجودات مختلفة، و لما كان لكل معلول علة، و لما كنا لسنا العلة في وجود هذه الأفكار في الذهن لأنها موجودة لدينا خارجا عن الإرادة، ويعني هذا أن علة وجود الأفكار في الذهن هي وجود الأشياء و الموجودات بالفعل في العالم الخارجي"[2]، يقول ديكارت في هذا " الواقع أني إذا نظرت إلى ما يعرض لذهني من أفكار عن جميع هذه الصفات التي وجدها كنت أحس بها إحساسا مباشرا حقيقيا، أجدني على صواب في اعتقادي أني أحس بأشياء مغايرة كل المغايرة لفكري... أعني بأجسام تصدر عنها تلك الأفكار، فقد رأيت أنها تعرض علي بدون رضاي...."[3].

ت) أشار ديكارت إلى ماهية العالم على أنه الامتداد طولا وعرضا وعمقا بخواصه الهندسية وهي ماهية لا ندركها بالحواس أو المخيلة، وإنما ندركها بالفهم و إذا أردنا تدليلا عليها و إثباتها أنها بصفة قاطعة فلن نجد أحسن من مثال قطعة الشمع التي سبق لنا ذكرها، فامتداد الشمعة هو الذي يبقى منها بعد التغيرات التي تطرأ عليها، لأن في تلك الصفات الخارجية عن الامتداد سواء كانت لونا أو صوتا أو لذة أو ألما، ازدواجا في المعنى إن صح القول فهي مرتبطة بالجسم في وجوده، وهي مرتبطة أيضا بالنفس في تعلقها بوجود الأجسام عامة و بوجود البدن بنوع خاص و إدراك الصفات المذكورة ليحمل هذا الازدواج في المعنى بوضوح كامل، وعلى ذلك فالصفات المذكورة و إدراكنا لها إنما علامة على الأقل على ميدان ازدواج و اختلاط و اتحاد، كما أن إدراكنا للامتداد علامة على تمايز بين النفس و الأجسام.[4]

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 104.
2- مهدي فضل الله ، مرجع سابق، ص ص 157 – 158.
3- رنييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، المصدر السابق، ص 109.
4- نجيب بلدي، مرجع سابق ، ص ص 125 – 126.

و خلاصة القول أن ديكارت في إثباته لوجود العالم الخارجي قدم دليلين، إذ أن الدليل الأول استقاه من وجود الكائن الكامل و هو الله تعالى، وثم أرجع الدليل الثاني إلى الأفكار الحسية بمعنى أنه وجود العالم كان يفضل ما تقدمه لنا الحواس من معارف لها ما يقبلها في هذا العالم بتوجيه من العقل.

إن ديكارت و بلا منازع هو رائد العقلانية، ويرجع ذلك إلى أنه فيلسوف العقل الذي حاول أن يبني نظام العالم بصورة قبلية تماما في المقابل المناهج القائمة على الملاحظة عند التجريبيين و قد شملت عقلانيته منهج جديد يختلف على ما سلف من المناهج الأخرى تضمن فيه مسألة الكوجيتو في إثباته لوجود الذات المفكرة " أنا أفكر إذن أنا موجود" ثم إثبات الكائن اللامتناهي موجد هذا الوجود، ثم إثبات العالم الخارجي، وكان هذا انطلاقا من تجاوزه لمسألة الشك الذي كان يلاحقه في كل خطوة من خطوات التفكير الفلسفي إلى أن توصل في الأخير إلى ما هو يقيني باعتبار أن شكه كان بناءا يطمح للحقيقة المستندة للعقل.

الفصل الثالث: حدود المعرفة العقلية

المبحث الأول: ارتباط العقل بالدين

المبحث الثاني: التمييز بن النفس والجسم

المبحث الثالث: الأخلاق عند ديكارت

المبحث الرابع: علاقة فلسفة ديكارت بالمذاهب العقلانية ذات الصبغة الديكارتية

المبحث الخامس: أهم الانتقادات التي وجهت إلى ديكارت

تمهيد:

إن الناظر في الفلسفة الديكارتية يتجلى له منها أمران، بحيث نعتقد أن عصرنا هذا يحتاج أن يتدبرهما و أن يطيل الوقوف عندهما، وهما الثقة بالله العليم الحكيم والثقة بالعقل البصير المستنير، فتعتبر فلسفة ديكارت هي فلسفة العقل الذي يفتح للإنسان آفاق المعرفة والعلم و يغزو بنوره عالم السماء و الأرض فإذا أحسن الإنسان استعماله مع دوام الثقة بالله مبدع الكون استطاع أن يسخره لخدمة الإنسانية وإسعادها[1].

فالأسرار الدينية و الحقائق اللاهوتية لا تنكشف لنا إلا بواسطة الفضل الإلهي، أو كما يقول أيضا في "المقال عن المنهج" أننا بحاجة إلى قوة عالية لفهم الدين، فديكارت لم يكن يدافع عن الدين فقط، وإنما كان عالما بالمعنى الحديث ولذلك رفض علم أرسطو والأقدمين وذهب إلى البحث عن حقيقة العالم بمناهج عقلية جديدة، كما وضع أيضا أصول ميتافيزيقا جديدة تستمد يقينها من نور العقل الطبيعي، ومن ناحية أو جانب أخر فقد وضع ديكارت العقائد الدينية جانبا فلم يجعلها بذلك محل موضوع للشك أو موضوعا للتأمل و الفكر و بهذا فإن هذه العقائد في نظره تتجاوز قدرة العقل الانساني لذلك لم تقم فلسفته الميتافيزيقية من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها، كما هو الحال عند فلاسفة العصر الوسيط، بل استنادا إلى النور العقلي و فطرته الطبيعية[2]

المبحث الأول: ارتباط العقل بالدين

1- عثمان أمين، مرجع سابق، ص 29.

2 - سامية عبد الرحمان، الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (ط1)،1993، ص 119.

لقد ترك ديكارت مكانا للعقيدة في فلسفته، فهو كان يؤمن بالكائن اللامتناهي الكامل موجد هذا الكون لكنه يصرح بعبارة مقابلة، حيث يرى أن هناك أشياء كثيرة لا يمكننا فهمها لاسيما الطبيعة و عمليات الله، وعليه ينبغي أن نفحص العلاقة القائمة بين الدين والعقل حسب ديكارت.

إن ديكارت صاحب عقلية علمية، فلم يهتم بالمسائل الدينية إلا أن كتابه اللاهوتي التأملات نجد فيه من النصوص الديكارتية ما يتضمن و يستلزم بالضرورة أن يقين الفكر لاحق منطقيا على يقين الصدق الإلهي فالله هو الضامن لصحة الفكر نفسها، ولهذا يقول ديكارت " لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو لأنه سبحانه كريم إنه كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانا"،[1] من خلال هذا القول الديكارتي يتضح لنا جليا أنه توصل إلى أفكار يقينية لم تكن في باله من قبل إلا بفضل الله تعالى، مما جعله يرى أن الله واسع الكرم والرحمة.

اعتقد ديكارت أن الله لابد أن يضمن التفكير العقلي المجرد كالأفكار الواضحة والمتميزة مثل الكوجيتو الأصلي نفسه، وهذا يعني أن تفكيرنا الرياضي الواضح عن العالم لابد أن يكون صحيحا، لكن تجاربنا الحسية هي كلها ذاتية و معيبة.[2]

لقد استطاع ديكارت أن يثبت وجود الله الذي لا يمكن أن يتصف بالخداع، فهو الذي منح الناس نور العقل الطبيعي، و للوصول إلى فهم سليم حسب ديكارت يجب أن لا يناقض العقل معطيات العقيدة، وأن يحترم المعجزات والأمور الغيبية، إذن قدم الله لنا مصدر معرفة آمن يتمثل في قوانا العقلية، المتمثلة في الحدس والبرهان، وحدث في عصر ديكارت أن تضاءلت سلطة الكنيسة، وتزايدت سلطة العلم و في مجال كان لظهور البروتستانتية أثرها الفعال فقد كانت تهدف إلى القضاء على الوساطة بين الله تعالى و الإنسان، بحيث أكد ديكارت أنه بالعقل يوجد الله تعالى و لا شيء يأتي من العدم، وأن الوجود لا يصدر عن العدم فالوجود كله معلق على الله فهو الضامن والصادق اللامتناهي، فالدين و العلم يصدران من خلال

1- رنييه ديكارت، تأملات الميتافيزيقية، المصدر السابق، ص ص 77- 78.
2- ديف روبنسون وجودي جروفر، مرجع سابق، ص 61.

العقل البشري وهو أصل مشترك و ملكة فكرية أكد عليها ديكارت، بينما أكد من آتى بعده على فكرة النشاط البشري[1]، وفي النهاية علينا أن نقبل بلا تحفظ ما جاء به الله، حتى و إن كان يتجاوز فهمنا، لأننا نعلم يقينا أن النصوص التي تبدو لنا غامضة هي أيقن من المعارف التي تصل لها عقولنا.

بدأ ديكارت بتكذيب عقله في كل ما يجيء به، وانتهى الأمر به بتصديق عقله في كل ما يصل إليه، و أن الفكرة التي يصل إليها العقل بشرط أن تكون جلية وواضحة، و بذلك تعرض لهجوم عنيف من طرف النقاد بحيث قالوا أن النتيجة التي وصل إليها " ديكارت" معناها أنه يستحيل الخطأ أمام حضور العقل وصدقه في كل ما يقول، فكانت إجابة " ديكارت" بأن الخطأ لا ينشأ من نقص في العقل، بل من محاولة الإنسان أن يبرهن على صحة ما لم يتضح له وضوحا كافي، وإذن فالإنسان مسؤول عن خطئه ، وأن الغلط نشئ من خداع نفسه لنفسه وكذلك توجه إليه النقاد بمأخذ آخر، فقد تزعموا أنه يدور في تدليله في حلقة مفرغة فينتهي بذلك من حيث بدأ، لأنه قال بادئا إن كل حقيقة تبلغ من اليقين مبلغ "أنا موجود"، أي تعرف بالبداهة تكون صدقا لا يجوز فيه الشك، وعلى هذا رتب وجود الله ثم استنتج من وجود الله و كماله أن كل ما يراه العقل بوضوح البداهة يكون حقا[2]، وبهذا نفهم أن ديكارت يرى أن العقل و الدين لا يتناقضان إلا في بعض الأمور التي يمكن أن تخلق سوء فهم و تطرح مشاكل خاطئة .

و المستخلص من قول ديكارت هو إبراز جميع الحقائق و المعارف اليقينية التي يتعرض لها أي بشك من طرف العقل المفك، على أن اصلها و منبعها هو الله و مصدر كل فكرة صادرة من العقل مما يدل على أن تمثل العقل يكون باتحاد و تكامل مع الجانب الميتافيزيقي بغية بلوغ الهدف المرمي إليه، دون أي شك يخل من صدق تلك المعارف، وبهذا اتصل إلى الحقائق اليقينية، وأن الله عند ديكارت ليس ضامنا فقط لصحة الفكر في إدراكه لذاته، بل ضامنا كذلك لصحة إدراك الفكر سالم، و الأشياء في العالم و بالله وحده الصادق يمكن للفكر أن يعبر عن الهوة، لأن الميل الإنسان الطبيعي نحو الاعتقاد بوجود العالم

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 126.
2- زكي نجيب محمود ، مرجع سابق، ص ص 104 – 105.

مستفاد من الله الكامل. لقد كان ديكارت متمسكا بدينه و مذهبه بشدة، إلا أنه فصل بين مجال العقل ومجال الإيمان فصلا قاطعا[1]، فقد ترك ديكارت مكانا للعقيدة و ليس على العقل لا الإذعان و الإيمان، ومنه إذا كان ينبغي على العقل أن تكون لديه طريقته مليئة بالتحفظ و الإيمان، فعل الدين بدوره أن لا يتدخل في المسائل التي يكتفي فيها الضوء الطبيعي.

فرونييه ديكارت يرى أيضا أن الحقيقة لا تعرف بالعقل وحده، و إنما القلب و الوحي أيضا إن ديكارت يقول في كتابه مقال في المنهج " إنه ينبغي لنا ألا نتقبل شيئا على أنه حق ما لم نتبين ببداهة العقل أنه كذلك"، إن من واجبنا أن تتخذ لنا قاعدة معصومة، وهي أن ما أوحى به الله هو أوثق بكثير من كل ما عداه"، إن ثمة حقائق اختص بها العقل الإنساني وتلك هي حقائق الفلسفة، أما حقائق التنزيل التي هي موضوع علم اللاهوت فإنه ليس في وسع الإنسان أن يخوض فيها اللهم إلا بنعمة إلهية خارقة للطبيعة.[2]

لقد أعطى ديكارت وحدة للدين الصحيح، وهو يؤمن بوحدة الفكر الإنساني لذلك يقول صف من أراد كسب السماء، رغم أنه ليس إلا شبرا، لا يملك إلا أن يذعن للدين الذي نشأ عليه منذ الطفولة، ومن هنا فمثلما لا يستطيع الشخص الذي ليس إلا أحد الخواص أن يصلح دولة على الرغم من أنه يعيش تحت سيطرتها، كذلك لا يستطيع البشر الذي ليس إلا شبرا أن يفحص بنجاح الحقائق المنزلة على الرغم من أنه مجبر على اعتقادها، ومثلما لا يملك الأول إلا أن يطيع قوانين بلده و عاداته لا يملك الثاني كذلك إلا أن يحتفظ على الدوام بالدين الذي نشأ عليه، ففي كلتا الحالتين يكون مجبرا وليس بطلا...".[3]

في نظر ديكارت العقل يدرك حدوده و يعي ما فوق حدوده جيدا، بحيث " استدل ديكارت على وجود المفكر بوجود التفكير، وهذا صحيح على وجه و خاطئ على آخر، فلو كان مراده الاستدلال علما أن الفكر المطلق دليل على وجود المفكر، فهو صحيح لا غبار عليه و لكنه لا يثبت وجوده الخاص، وأما لو كان مراده هو الاستدلال بوجود الفكر المطلق على مفكر

1- جان فال، مرجع سابق ، ص 35
2- مهدي فضل الله، مرجع سابق ، ص 27.
3- رنييه ديكارت، حديث الطريقة، المصدر السابق، 118.

خاص و موجوده فهو غير صحيح، إذ لا ملازمة بين وجود الفكر المطلق ووجود مفكر خاص هو نفس ديكارت و ذاته وذهنه"[1].

إن الثابت لدى مؤرخي الفكر الحديث من الغربيين، أن ديكارت كان رائد الحركة العقلانية و كان له أكبر الفضل في بناء صرح العقلانية في الفكر الحدي، ومن هنا يمكن القول أن الميتافيزيقي عند ديكارت ليست مجرد محاولة فلسفية الهدف منها الدفاع عن العقائد الدينية لأن ديكارت قد فرق في فلسفته بين مجال الميتافيزيقا و مجال الدين ففلسفة ديكارت تتبنى امكانية دين يفوق العقل الانساني بموضوعي، بحيث لا يجب أن تتدخل الفلسفة في الدين، ولا الدين في الفلسفة.

المبحث الثاني: التمييز بين النفس و الجسم الثنائية (Daulisme)

1- حسن محمد مكي العاملي، مرجع سابق ، ص 100.

" يستنتج ديكارت من مبدئه الذي توصل إليه "أنا أفكر إذن فأنا موجود" أنا لنفس شيء و الجسم شيء أخر، و لهذا فهو يميز تميزا حاسما بين النفس و الجسم في الإنسان، ويرى أن كلا منهما يؤلف جوهرا مستقلا عن الآخر و مغايرا له فالنفس جوهر ماهيته فكر. و الجسم جوهر ماهيته امتداد"[1]، ويبدو لديكارت أن أفضل وسيلة يمكننا اختيارها لمعرفة طبيعة النفس، ومعرفة أنها جوهر متمايز كل التمايز عن الجسم إذ بالفحص عن ماهيتنا نحن الذين اقنعنا بأنه ليس هناك خارج فكرنا شيء حقيقي أو موجود، فإننا نعلم علما بينا أن وجودنا غير مفتقر إلى امتداد أو شكل أو ما شبه ذلك، مما يمكن نسبته إلى الجسم، و أننا موجودون باعتبار تفكيرنا وحده، وبالتالي أن فكرتنا عن النفس سابقة على فكرتنا عن الجسم و أكثر منها يقينا[2] ، بمعنى أن ديكارت مازال يشك في حقيقة وجوده كجسم له امتداد ما في العالم في حين أنه على يقين أنه يفكر.

و بهذا فقد توصل ديكارت إلى فكرة أن الموجودات البشرية مكونة من جوهرين[*] هما العقول الواعية والأجسام المادية، ومن ثم ففي العالم نوعان من الجوهر الذهن و المادة هذه الثنائية أساسية لفلسفة ديكارت كلها.

" ويرى ديكارت أن الفصل بين النفس والجسد يجعل لكل منهما صفات تختلف عن الأخر لكن معرفة النفس أيسر من الجسد، و أكثر وضوحا من معرفة الجسد، كما يرى أن هذه الثنائية تحمل النفس عبئا كبيرا لأنه لولا وجود الجسد لا كانت معرفتنا بالنفس أكثر جلاء و تميزا ووضوحا"[3]، ومنه عبر ديكارت عن الرؤية بقوله"... أن النفس العاقلة ليست جسدية فإنه ليس من الضروري أن يكون التعداد مكتملا، ولكن يكفي أن أجمع كل الأجساد معا في بعض الأصناف بكيفية تبرهن أن النفس العاقلة ليس لها صلة بأي صنف منها.[4]

" و لقد قال ديكارت إن البدن جوهر مادي كسائر الجسام المادية الطبيعية، وقد بث الله فيه مقدرا معينا من الحركة لا يزيد و لا ينقص، وبناء عليه فهو يرى أن كل جسم يبقى على

1- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص118

2- نجيب بلدي، مرجع سابق، ص 201.

*- الجوهر هو الشيء المستقبل.

3- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، مرجع سابق، ص 446.

4- رنييه ديكارت، قواعد توجيه الفكر، المصدر السابق، ص 59.

ما هو عليه، و هو يتحرك دائما في اتجاه معين، ما لم يعرف له جسم آخر، يغير من اتجاه حركته وهذا ما يعرف في علم الطبيعة باسم قانون القصور الذاتي.

بحيث يسلم ديكارت بأن النفس إذا ما أرادت شيئا ما فإنها تحرك الغدة الصنوبرية[1]

" يذهب ديكارت أولا إلى أن النفس المفكرة المستقرة في الغدة الصنوبرية (in the pineal gland)، وهذه الغدة موجودة في وسط المخ، وقد كانت اكتشفت حديثا في عهده بفضل جهود علماء الفيزيولوجيا فالتقطها ديكارت و جعلها المكان الملائم لاستقرار النفس ومنحها القدة على توجيه حركات البدن، و اقترح أيضا الأرواح الحيوانية (les Espris Animaux) و هي جزئيات لطيفة دقيقة من الدم، ولما كانت هذه الأرواح جزئيات صغيرة جدا فإن لها القدرة على الحركة السريعة خلال الأعصاب، فيتم توصيل المعلومات و الأوامر بين أعضاء الحس أو الإحساس و العضلات والمخ..."[2].

يؤكد ديكارت أن معرتنا بالأجسام لا تتساوى مع معرفتنا بأنفسنا حيث أن معرفة النفس أيسر من معرفة الجسم غير أن النفس والبدن عنده يمكن أن يجتمعا معا في موجود واحد وبالتالي فإن التميز هنا لا يكون في الوجود نفسه أو بين وجودين مختلفين وإنما بين خاصتين تميزان الوجود".[3]

يتجلى الوجود في رأي ديكارت إلى عنصرين أساسين هما المادة والعقل، أو إن شئنا نقول الجسم والروح، أما الأول فصفته المميزة له هي الامتداد، و أما الثاني فصفته الجوهرية هي الفكر و الأجسام بهذا تتصف بصفة واحدة مشتركة بينها جميعا هي الامتداد، فإن اختلفت بعضها عن بعض فإنما يختلف في الأعراض الزائلة كالشكل والحجم و الموضع والحركة.

يقول ديكارت أن الله حين خلق العالم المادي لم يزد على أن أوجد أجساما ممتدة، ثم أنشأ فيها الحركة، ولما كان الله الذي أنشأ الحركة في الأجسام غير قابل للتغير، وجب أن تكون النتيجة الناشئة عنه غير قابلة للتغير أيضا، ولذا كان أول قوانين الطبيعة هو هذا: إن مجموع الحركة لا يزيد ولا ينقص، ومن هذا القانون الأساسي تفرعت قوانين ثانوية هي:

1- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص

2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 111.

3- محمد توفيق الضوى، مرجع سابق ، ص36.

1) إن كل جسم يحافظ على حالته التي هو فيها.

2) إن الجسم المتحرك يحافظ على اتجاهه الذي يتحرك فيه، وهو يتحرك في خط مستقيم ما لم تؤثر فيه عوامل خارجية.

3)إذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر تغير اتجاه حركته[1]

و يذهب أيضا إلى أن الامتداد معناه المكان لأنهما متطابقان فالمكان الذي يخلو من المادة ليس له وجود، بل إن المكان هو المادة كما قلنا، وقد انتقد كثيرون هذا الرأي القائل بأن الجسم ليس معناه إلا المكان الذي يشغله، فقالوا إنه لو صح هذا الاستحال حدوث التكاثف والتخلخل في الأجسام فأجابهم ديكارت بأن الاسفنجة حين تمتلئ بالماء لا يزيد امتدادها عنها وهي جافة، فالتخلخل و التكاثف لا يعنيان إلا مثل هذه الظاهرة التي تحدث في الاسفنجة عند امتصاصها الماء أو جفافها.[2]

و ما يمكن الإشارة إليه أن فكرة الثنائية أخذها ديكارت عن نظرية الجوهر الأرسطية و أعلن أن الجوهر الحقيقي في الوجود هو الله بوصفه الموجود الدائم الثابت لذلك ينتهي به القول أن ماهيته انحصرت في أنه كائن مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير.

كما توصل ديكارت إلى نوع أخر من الجواهر هو المادة في الكون، فرأى أن العالم المادي الطبيعي هو عالم آلي حتمي يخضع لقوانين محددة هي قوانين علم الميكانيكا، وينطبق هذا التعريف كما سبق القول على الإنسان من حيث كونه جسما فقط.[3]

أولا: أدلة إثبات التمايز:

و قد جاء ديكارت بأدلة ثلاثة لإثبات التمايز الحاصل بين النفس و الجسم هي:

أ) الدليل الآنية: مجملها أنه بعد أن تأكد أنه موجود مفكر قال إنه يستطيع أن يفرض أن لا جسم له، و أن يعقل وجود السماء و الأرض و الهواء وكل شيء يقع في المكان، ولكنه مع

1- زكي نجيب محمود ، مرجع سابق، ص109

2- زكي نجيب محمود، مرجع نفسه، ص108.

3- محمد توفيق الضوى، مرجع سابق، ص ص، 153- 154.

ذلك يظل واثقا من وجود نفسه، وإذن تكون الآنية أو النفس موجودة مع فرض أن البدن غير موجود، وإذن فهي شيء متميز عنه، لا يستلزم وجودها مكانا ولا تتوقف على أي مادة[1]

ب) دليل وحدة النفس و عدم قابليتها للقسمة: ذلك أن البدن مثل كل الأجسام قابلة، وهو يتألف أصلا من أجزاء عديدة ظاهرة للعيان و لو فقد الإنسان أي عضوا منها، فإنه يبقى موجودا من حيث النفس أما النفس فهي واحدة غير قابلة للقسمة.

ج) دليل إدراك النفس للمعقولات البسيطة: يقوم على أن النفس تتعقل بالفطرة مبادئ أولية بسيطة غير قابلة للقسمة[2]، وقد اعتقد ديكارت أن بهذا الفصل التام بين النفس و الجسم أسقط المادية و أقام الميتافيزيقا، و لكن هذا الفصل لا ينكر النفس على الحيوان ويجعل من البيولوجيا فرعا يؤدي إلى إنكار النفس على الإنسان و رد التعقل إلى الإحساس المشاهد من الحيوان فتسقط الروحانية، و تسقط الميتافيزيقا من حيث أنها لا تقوم على الحسن بل على العقل[3].

إذن فخلاصة القول أن ديكارت أكد على ضرورة التميز بين النفس و الجسم ، ذلك أن النفس ليست عرضة للفناء كالجسد وإنما هي خالدة، إلا أن هذه الحجة لم تكن مجهولة عند العرب وفي العصور الوسطى إذ أن ابن سينا كتب فصلا عن وحدة النفس يظهر فيه تأثير أفلاطون و هو يقول فيه أن قوى النفس المختلفة يجب أن تجتمع كلها عند ذات واحدة هي المبدأ لها و كذلك عرض الغزالي عشرة براهين للفلاسفة في القول بأن النفس جوهر غير متحيز و لا منقسم[4]، وعليه فكرة ديكارت عن النفس لم تكن فكرة مسيحية تماما فقد استخدم كلمات مثل ذهن ونفس و عقل فديكارت كان يطمح إلى التأكيد على القضية القائلة بأن الأنفس تختلف اختلافا تاما عن الأجسام.

ثانيا: اتحاد النفس بالبدن:

بعدما أورد ديكارت العديد من الحجج ليثبت تمايز البدن عن النفس ينتقل إلى البحث عن كيفية اتحاد النفس و البدن ليكونا موجودا واحدا، هو الإنسان؟ بمعنى أخر إذا كانت النفس

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص 126.
2- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ص 119-120
3- يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 85.
4- رنييه ديكارت، المصدر نفسه ، ص ص 127- 132.

تؤلف و البدن جوهرين متغايرين، فكيف يمكن أن يتفاعلا ويسلك البدن سلوك، يوحي بتحكم النفس أو الذهن به؟

لذا قال ديكارت " ... أطنبت هنا قليلا في الكلام على مسألة الروح لأنها من أهم المسائل، إذ ليس هناك خطأ بعد خطأ الجاحدين لله... أن روحنا هي من طبيعة مستقلة كل الاستقلال عن الجسم، و أنهما تبعا لهذا ليست عرضة للموت معها..."[1]، لقد توصل ديكارت إلى وجود جسم معين متحد بنفسها اتحادا أوثق من سائر أجسام العالم، وذلك لأننا ندرك إدراكا واضحا حدوث الألم لنا و غيره من الإحساسات دون تنبؤنا بذلك، ثم لأننا نحكم بفضل علم قائم في النفس بطبيعتها أن هذه الإحساسات لا تصدر في النفس باعتبارها شيئا مفكرا فحسب بل باعتبارها متحدة بشيء ممتد، يتحرك بما له من أعضاء يسمى بالجسم الإنسان، كما أن الحواس لا تعلمنا طبيعة الأشياء بل مقدار فائدتنا لنا أو ضررها فحسب، وأن ما ندركه بالحواس مرتبط بالاتحاد التوثيق بين النفس و الجسم.[2]

و قد صرح ديكارت في الأخير بأننا نعرف معرفة تامة أن الاتحاد القائم بين النفس والبدن تدركه بالبداهة، وقد أراد الله بإرادته المطلقة هذا الاتحاد، وهو حقيقة خارقة بالرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء أو الأمور بالنسبة إلى عقولنا المحدودة لذلك قال ديكارت "... إذا كان هناك بعض من الناس من لم يقتنعوا اقتناعا كافيا بوجود الله و وجود أنفسهم بالحجج التي أوردتها، فإني أريد أن يعرفوا أن كل الأشياء الأخرى التي يرون أنها أكثر وثوقا بها، وذلك مثل أن يكون للمرء جسم، وأن توجد الكواكب والأرض...".[3]

و المقصود بهذا القول أن النفس جوهر روحاني و كمال للجسم و باتصالهما تبلغ الحقيقة المرجو الوصول إليها.

1- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق ، ص 235.
2- نجيب بلدي ، مرجع سابق، ص 212.
3- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر نفسه، ص 212.

المبحث الثالث: الأخلاق عند ديكارت

إن الأخلاق هي مجموعة من القواعد و المبادئ التي تضبط سلوك الإنسان بحيث تجعله قادرا على التمييز بين ما هو حسن و ما هو قبيح، وهذا الحكم الذي نصدره عند التمييز يسمى بالحكم القيمي، و له مصدرين المصدر الذاتي: العقل أو الحاسة الخلقية دون تجنب تأثير الحياة الاجتماعية، المصد الخارجي: الدين، المجتمع، القانون في هذه الأحوال يكون الخروج عنها ليس بالضرورة لا أخلاقيا، بما أن الأخلاق لا تؤسس على الإلزام، بل هي

نابعة من الإنسان نفسه، بحيث اختلف الفلاسفة حول مصدر الأخلاق، وعلى ضوء هذا الأخير ما هي وجهة نظر ديكارت حول مصدر الأخلاق؟[1]

" تحدث ديكارت عن الأخلاق في مؤلفاته المختلفة مقال (أو خطاب) في المنهج انفعالات النفس، مبادئ الفلسفة، و يستفاد من كلامه عن ذلك، بأنه كان يرى بأن الإنسان مركب من جسم و نفس لكل منهما قواه الخاصة به، و كذلك ميوله و احتياجاته و انفعالاته التي تأتلف مع طبيعته في تعامله مع العالم الخارجي، أو الأشياء المحيطة به، هذه الميول و الانفعالات كناية عن أمور طبيعية في حد ذاتها، وهي في حال تحققها تجلب الخير و المنفعة لصاحبها جسما و نفسا". [2]

لقد وضع ديكارت قواعد مؤقتة، و هي في نظره كافية للإنسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال، و تتلخص في ثلاثة قواعد:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده و أن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتا في أعماله، و أن يتجنب الشك والتردد في سياسته.

الثالثة: أن يجتهد في مغالبة نفسه، وحد رغباته وشهواته لا في مغالبة الحظ أو مقاومة القدر لأن أفكارنا ملك لنا نستطيع أن نتحكم فيها كما نشأ، وبهذا نستطيع ألا نأسف لحرمننا من الأشياء التي لا نقدر على نوالها[3]، وقد تحدث ديكارت عن

أولا:- الخطأ والخطيئة: إذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود و هو مرتب الفكر، كما أنه مرتب العالم، فمن أين إذن يأتي الخطأ في عملية العقل إذ " بما أن الله لا يخدع، فإن من المؤكد أنه لم يمنح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ و الصوب بحيث يخطئ البتة إذا استخدمها كما ينبغي، ومع هذا تعلمنا التجربة أننا نقع في أخطأ لا نهاية لها، ولكن إذا اعتبرنا الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته و شروط وجوده، أدرك بسهولة أن ما يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هنا و أنه لا حاجة به إلى ملكة خاصة يمنحه الله إياها

1- رجب بودبوس، تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية، ليبيا، ط1، د ت، ص ص 104 – 105.
2- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص 168.
3- رنييه ديكارت، مقال عن المنهج، المصدر السابق، ص ص 149 -150.

كي يخطئ، بمقتضاها بل يكفيه لكي يخطئ أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما منحها الله إياها فعلا أي متناهية غير مطلقة أو كاملة كما هي في الله".[1]

ويقول ديكارت أيضا " اتضح لي من كل هذا، أن أخطائي لا تصدر عن ملكة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها علي، لأنها رحبة جدا و كاملة جدا" بحد ذاتها.... و لا تصدر أيضا عن ملكة الإدراك، أو التذهن لأني لا أتذهن شيئا إلا بواسطة القوة، التي منحني الله إياها، كل ما أتذهنه جبرا كما ينبغي ذلك، مما لا يمكن أن يجعلني مخطئا في هذا أو ضالا إذن عما تصدر الأخطاء عندي؟ تصدر عن أن الإرادة التي هي أوسع من الإدراك، و أرحب لا أبقيها في حدودها بالذات بل أبسطها على أشياء لا أدركها و لما كان من شأن الإرادة ألا تبالي، فمن أيسر الأمور أن تضل و تختار الخطأ من الصواب، والشر بدلا من الخير بما يوقعني في الزلل و الإثم.[2]

فالخطأ والخطيئة هنا واحد لأن الشر أو الغلط، لم يعد مرده بالذات لجهله أو ضعف الإدراك الذي هو سلب و نقص، بل مرده بالذات إلى عمل إيجابي هو عمل الإرادة فإن مثل هذا هنا من يخطئ هي صاحبة الحكم. كمثل القاضي الذي يفصل في الدموي قبل أن ينتهي من تحقيقه، و قبل أن يتبين فيها مفصل الحق الذي لا يعدو العدل و لا تعثره الشبهة، بهذا يكون الغلط خطيئة خلقية، ويكون التوحيد تاما بين المعرفة والأخلاق بحيث يكون الحكم بأبسط المسائل العقلية عملا خلقيا في نفس الوقت ونفس الوجه، وهكذا يتبرأ الله من أن يكون علة أصلية أو مشاركة في الخطأ أو الخطيئة[3] ، وهذا يعني أن الله خلق الإنسان عرضة للخطأ بحكم ملكة منحه إياها ناقصة بطبعها، وهو لا يريد الخطأ للإنسان وإنما هو الإنسان الذي يسيء استعمال من أعطي من حرية في الاختيار فيقع بذلك في الخطأ.

ثانيا:- الخير والشر: لقد تمثل ديكارت في مجال الأخلاق الحكمة القديمة التي تقوم " الحياة أولا ثم الفلسفة"، ولعلها حكمة أخذها ديكارت من مذهب الرواقيين متأثرا بهم و يميز ديكارت نوعين من الخيرات: خيرات مسؤولون عنها و أخرى لسنا مسؤولين عنها، أما

1- نظمي لوقا، مرجع سابق، ص 152.
2- رنييه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، المصدر السابق، ص 87.
3- نظمي لوقا، مرجع سابق ، ص 154.

الخير الأسمى فهو المعرفة الحقة، لأن الخير والحق عنده أمر واحد، فلا فرق لديه بين الحق العلمي المتصل بالمعرفة، و بين الحق الأخلاقي المتمثل في الخير الأسمى.[1]

" و أما الخير والحق فبالإدراك يعرفان، وبالحدس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنهما على الوجه الذي به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة، والتي تضم حقائق المنطق و الرياضة و الأخلاق وبالتالي كل حقيقة ممكنة متاحة موطنها للإنسان، ولكن ما الخطأ وما الشر في مقابل الحق والخير؟"[2] بمعنى هل كل الحقائق ذات مصدر إلهي و الشرور والخطايا مصدرها الإنسان؟

يذهب ديكارت في أحد أقوله المتعلقة بالكائن اللامتناهي[*] " و لأنه كائن كامل، ولأن كل ما فينا آت منه وينتج عن ذلك أن فكرنا أو مدلولاتنا مادامت اشياء واقعية، ومادامت آتية من الإله في كل ما لها من وضوح وتميز، فلا يمكن أن تكون إلا صحيحة بحيث إذا كان لنا منها أحيانا ما هو خاطئ،.... أي أنها ليست فينا على هذا النحو من الالتباس إلا لأننا ننقص كمالا و من البديهي أنه ليس أقل حوزا أن ينجم الخطأ أو النقص بوصفه نقصا عن الإله..."[3].

الجواب عند ديكارت هو أن معرفة الله معرفة حقة، وبسط السبيل إلى ذلك يجعلنا نوقن بأن الخير ما صنع الله لأنه الكامل إطلاقا، و لأن غاياته أسمى من مداركنا، فهذا هو الخير أصلا و الله غير ملون إذن إذ خلق لنا إدراكا نحس به حرية نختبرها في حد ذاتها واسعة ضليله و إنما هو أعطى لنا امكان بأن نحصر الحكم فيما نتبينه - كحق بَيِّنْ بالنور الفطري فينا وهنا فقط نجد طريق الحق والخير.

فالله إذن ليس مصدر الشر و لا يريده، بمعنى الإرادة إذا اختارت شيئا سواه على أنه خير كان ذلك غير الخير فعلا أي كان شرا و منه فالخير كالحق يدرك كما ندرك الحقائق الأبدية بالحدس أو النور الفطري، وضمان ذلك قائم في الله و صدقه ليس غير، و بغير ذلك

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص ص 113 – 114.

2- نظمي لوقا، المرجع نفسه، ص 167.

*- اللامتناهي: يطلق على عدة معان منها على ما ليس له حد أعني نهاية، وهو أمر إيجابي تام ، هو أمر بالقوة إنه في حال صيرورة لا في حال وجود. (عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت – لبنان، ط1، 1984، ص349).

3- رنييه ديكارت، حديث الطريقة، المصدر السابق، ص ص 232 – 234.

يبطل قيام المعرفة كما يبطل التمييز بين الخير و الشر كأساس للأخلاق، وكمحور للفضيلة تقوم عليه و تتحراه في اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة[1]، كما تنقسم الأخلاق إلى انفعالات تبقى مقبولة وطبيعية في حالة الاعتدال أما في حالة ثورانها وتفجرها أو الافراط، فإنها تتحول أو تنقلب إلى ظواهر مرضية ينبغي محاربتها والسيطرة عليها عن طريق العقل، وإذا كان الأمر كذلك ، فذلك يعني أن العقل عند ديكارت يرتبط بالخير، لأنه هو وحده العارف لهالذي يأمر به و القادر على أن يحققه، عن طريق لجم الانفعالات وهنا لا يتفق ديكارت مع رأي ميكيافيلي القائل إن الغاية تبرر الوسيلة، فديكارت يرى أن الشر لا ولد إلا الشر و الخير لا يولد إلا الخير.[2]

واضح في نظرية ديكارت أن الخير الأسمى أيا كان، لا يمكن أن يكون غريبا عن انفعالاتنا و باعتبار أن هذه علامة عللا صحة الإنسان وقوته، فما الخير الأسمى، و هما السبيل في الوصول إليه؟ ونجد الإجابة على هذا التساؤل من خلال خطاب من خطابات ديكارت إلى الأميرة إليزابيت يحصي المعارف اللازمة لحيازة الخير الأسمى و أهمها معرفة النفس، و طبيعتها الروحية، ثم معرفة الله في وجوده وفي قدرته اللامتناهية التي خلقت العالم اللامحدود، ولاشك أن تقدمنا في تلك المعرفة يؤدي بنا إلى اعتبار الله ذلك الخير الذي تم بمعرفته و باتحادنا به سعادتنا وفضيلتنا[3]

السعادة والفضيلة عند ديكارت هي في معرفتنا الخير الأسمى و الحق و الإنسان بمعرفته لحقيقة هذا الكائن الكامل الذي أوجده و وهبة ملكة العقل التي يستطيع من خلالها التميز و الحكم على ما هو خير و ما هو شر، يعي حقيقة ذاته و خلقه لأن ما هو كامل لا ينتج عنه النقص و الخطأ بحيث إذا اعتبرنا الإنسان تسير وفق العقل في حياته، و لم يتردد في الأخذ به وحده، حقق لنفسه الراحة و الاطمئنان و السعادة و هما الجزاء الأوفى لحياته في الدنيا، لأن الخير الأسمى قوامه الإرادة الطيبة.

1- نظمي لوقا، مرجع سابق، ص ص 169 – 171.
2- مهدي فضل الله، مرجع سابق، ص ص 168-169.
3- نجيب بلدي، مرجع سابق، ص164.

المبحث الرابع: علاقة فلسفة ديكارت بالمذاهب العقلانية:

كثيرا ما توصف العقلانية في الكتب على أنها ظاهرة بدأت و انتهت في القرن السابع عشر(ق 17)، إن هذه النظرة مخطئة لأن الأفكار والنظريات العقلانية ما تزال تمارس التأثير الملحوظ في الكثير من الفلاسفة، و لقد ارتبط الاسم ديكارت بالذهب العقلي لأنه بحث في الأعمال الداخلية للعقل من حيث علاقاتها بالعالم الخارجي وقد شدد على الفرق بين الإدراك الحس و التفكير، و إنه لا صحيح أن أعمال ديكارت خلفت وراءه تاريخ ثقافي كامل شغل تفكير العديد من الفلاسفة المتأخرين من بينهم.

أولا:- **مالبرانش: (Nicolas Malebranche): (1638-1715)**

إن مالبرانش هو الفيلسوف الوحيد الذي يستلهم فعلا مصنفات ديكارت منذ بداية عمله و ربما كان أثر ديكارت فيه هو الذي جعله يتعلق بالفلسفة، و أخذ ميله إلى مقارنة معطيات العقل بمعطيات الوحي ليقربه أكثر للبحث عن الحقيقة .إن مالبرانش ينطلق من الثنائية و من

قاعدة الوضوح التام[1]. " و هو بهذا يوافق على الكوجيتو بيدي أن اهتمامه ينصب على الأفكار التي نفكر فيها أكثر مما ينصب على فعل التفكير(لذا لم تكن الدائرة التي أشاهدها شيئا عندما أفكر فيها لما فكرت في شيء...)"[2].

و بهذا اكتشف مالبرانش في الإنسان نفسه بداهة المذهب الثنائي، فلم ينطلق أولا من الفكر كما فعل ديكارت ولا شعر بالحاجة إلى تبرير العقل. فحقيقة الوجود الأولى هي عنده نتيجة مبدأ أنترولوجي تدركه مباشرة بالعقل، إنه المبدأ التالي "ليس للعدم خصائص، و أنا أفكر إذن أنا موجود" وعلى عكس ديكارت يعتبر مالبرانش أن النفس ليست معروفة لدينا أكثر من الجسد لأن الوجدان هو شعور داخلي غامض، بينما مثال الفكرة الواضحة إنما هي فكرة المقدار، فالفكرة ليست شكلا من أشكال العقل وإنما هي موضوع التفكير"[3]

هكذا يرسم خط التفكير الفلسفي عند مالبرانش انطلاقا من التعديلات التي أدخلها على الديكارتية.

لقد أراد مالبرانش أن يقيم مذهبا نسقيا عقليا يقوم على الإيمان بالله تعالى و بالوجود فحاول أن يميز بين المعرفة بالشعور ،و المعرفة بالأفكار عن طريق تحليل إدراكنا للأجسام، فإدراك الأجسام ينطوي على نوعين مختلفين من الإدراك: إدراك الأفكار التي تعبر عن صفة الامتداد، و إدراك الإحساسات التي هي علامات دالة على الأشياء، ومن ثمة فلا تطابق بين الإحساس، و الشيء الخارجي بمعنى أن الأفكار توجد في الموضوعات التي يدركها العقل مباشرة و يكون مصدرها الموجود الكلي للوجود "الله".[4]

يقول مالبرانش: " إن العقل لا يفهم شيئا ما إلا برؤيته في فكرة اللانهائي التي لديه، وإنه لا خطأ محض أن تظن ما ذهب إليه فلاسفة كثيرون من أن فكرة اللانهائي قد تكونت من مجموعة الأفكار التي تكونها عن الأشياء الجزئية، بل على العكس من ذلك فالأفكار الجزئية تكتسب وجودها من اللانهائي، كما أن المخلوقات كلها اكتسبت وجودها من الكائن الإلهي

1- جنفياف روديس لويس، مرجع سابق، ص 105.
2- جان قال، مرجع سابق، ص 35.
3- جنفياف روديس لويس، مرجع نفسه، ص 108.
4- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص ص 169 -170.

الذي لا يمكن أن يتفرع وجوده عن وجودها ـ فخلاصة هذه العبارة هو أن كل شيء في الله ـ"[1].

" إن مالبرانش يشيد بقوله على أن الله خلق العالم من بين عدد اللامتناهي من العوالم الممكنة التي تشملها حكمته اللامتناهية و يتحرك وفق قوانين الحركة التي خلقها بإرادته، قد كان من الممكن أن يكون هذا العالم أضل عالم ممكن، و ذلك لما تتسم به الطريقة التي تم بها الخلق الإلهي من قوة وبساطة إرادة الله التي تفعل ما يمجدها و يشرفها دائما"[2]

لقد كان مالبرانش تابعا لديكارت من خلال المشكلات الفلسفية التي طرحها و جعلها محور فلسفته، ولكن هذا لا يعني أنه لم يقم بإضافة تعديلات على التعريفات الديكارتية.

ثانيا:- باروخ سبينوزا (spinoza baruch) (1632-1688)

" اختلط اسم (سبينوزا) عند كثير من معاصريه بأسماء أتباع ديكارت لأنهم في مصنفاته الأولى أخذ بالنتائج المنطقية المترتبة على مقدمات ديكارت وتابعها حتى النهاية، ولذلك قال فيه (ليبنيز) " جل ما فعله سبينوزا أنه حصد ما زرعه ديكارت" وفي قوله هذا كان يفكر بالأخذ بالسببية الحتمية، و رفض العلل الغائية في الطبيعيات لأن ديكارت كان قد وضع أن المادة تتلبس جميع الصور الممكنة بالنظر إلى طبيعتها، وهو يعني أيضا التشديد على الناحية السلبية في الكائنات و هي التي أكد عليها أتباع ديكارت من القائلين بنظرية " المناسبات" وهذا ما أزكى ميل (سبينوزا) الخفي إلى القول بجوهر واحد هو الله وبأن الأشياء الأخرى ليست سوى صور مختلفة لهذا الجوهر"[3].

كما يذهب نظر سبينوزا إلى العقول البشرية الكثيرة كلها جزء من العقل الإلهي، وبهذا يشارك ديكارت تأكيده للوضوح و التميز، إذ يقول " إن قوام الخطأ أو بطلان هو افتقار إلى الإدراك، تنطوي عليه الأفكار غير الكافية أي المضطربة المختلطة" وإلى حين ما تتكون لدينا أفكار كافية أو مطابقة نكون بذلك قد وصلنا على نحو مؤكد إلى معرفة نظام الأشياء

1- زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 127.
2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع السابق، ص 99.
3- جنفياف روديس لويس، مرجع سابق، ص ص 109 – 110.

و ترابطها الذي يعتبر بذلك هو ذاته نظام الأفكار و ترابطها، ومن طبيعة العقل أن يتأمل الأشياء لا من حيث هي عرضية، بل من حيث هي ضرورية أو كلما ازددنا قدرة على ذلك ازددنا الاقتراب من التوحد بالله و بالعالم و هذا يعني نفس الشيء، و بهذا وضع سبينوزا عبارته المشهورة التي يقول فيها " إن من طبيعة العقل إدراك الأشياء من وجهة نظر لا زمانية معينة"، وهذه تعتبر في الواقع نتيجة تترتب على ذلك القول أن العقل يرى الأشياء من حيث هي ضرورية.[1]

يعتبر العقل في فلسفة سبينوزا وسيلة للمعرفة، و وسيلته على ضربين المعرفة الاستدلالية و لكنها تتصل بالنقص، لأنها تقوم على العلة و ربطها بالمعلول، ثم المعرفة الحدسية المباشرة و تتجه إلى الماهية فهي كاملة إلا لأنها تعتمد على الحدس العقلي المباشر بحث أن تأثير ديكارت يبدو واضحا على سبينوزا عندما نظر إلى الفكر على أنه يتمثل في النفوس الإنسانية، و أن الامتداد يتمثل تمثيلا دقيقا في الأجسام، واختار سبينوزا المعرفة الحدسية العقلية و جعلها أرقى أنواع المعرفة، حتى أنه جعل المعرفة الدينية تأتي في المرتبة التالية لمعرفة العقل.[2]، يرى سبينوزا بأن النفس هي آلة روحية تعمل وفق قوانين الفهم و تكون في معرفة الطبيعة وفي منزلة الجامد المنفعل خاضعة للحواس تتولد منها الصور و الخيالات والتي تحدث طبقا لقوانين مباينة تماما لقوانين الفهم، وليس من ممكن أن تعود معرفة الطبيعة إلى الفهم إلا إذا كانت لديه قدرة على تصور ماهية واقعية فتكون بذلك العلة الكلية لجميع معلولات الطبيعة، ومن فكرة هذه الماهية تنبع موضوعيا في العقل فكرة جميع الأشياء الأخرى ، بحيث يتاح للذهن استنساخ الطبيعة بأكبر قدر من الكمال، كما لدى سبينوزا جملة القوانين التي تؤلف ما يشبه البنية الدائمة للطبيعة و التي بموجبها تحدث و تنظم الأشياء الجزئية، هذه الأشياء الثابتة هي أيضا إذا ماهيات جزئية و حقائق محدودة و متعينة.[3]

ولا يميز سبينوزا بين الإرادة والعقل لأن الإرادة هي فعل من العقل، كما أن الإرادة ميل العقل نحو قبول ما يروقه من المعاني و الاستبعاد ما لا يروقه، كما ينصح سبينوزا باتباع

1 - برتراند رسل، مرجع سابق، ص ص 63 – 64.
2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 210.
3- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن 17، ص ص 202- 203.

العقل الذي يرى في الطاعة أخذ الضررين، ضرر الدني والدين، وبهذا يحقق العقل فكرة "التوازن" و " العدالة" بين الناس كشعب و بين السلطة كقوة حاكمة.[1]

ثالثا:- غوتفريد فيلهلم ليبنيز(leibnitz) (1646 – 1716):

شارك ليبنيز ديكارت في اهتمامه بما سماه الارتقاء بالعلوم، ويقصد بها تقدم المعرفة بوجه عام، والتزويد بأساس المعرفة يجعلها آمنة قادرة على مواجهة احتمالات الشك الخطير، كما تماثل مع ديكارت أيضا في الشعور بأن مختلف العلوم، وما نسميه بالمعرفة بوجه عام، لا تستند إلى أساس صحيح وتفتقر إلى اليقين والتحرر من احتمالات التعرض للخطأ الذي يتعين أن تتميز به حتى تستحق عن جدارة اسم المعرفة، وعلى هذا فإنه سعى متبعا نفس الروح الديكارتية إلى الاهتداء للأداة الصحيحة " المنهج" للعلم أقسام بكل شيء يعد موضوعا للاستدلال الإنساني ، و يستطاع تزويده بشتى جوانبه ببراهين واضحة مثل البراهين الرياضية.[2]

العقل عند ليبنيز يعني أحيانا المبادئ الواضحة والحقيقة، و أحيانا النتائج المستنتجة من هذه المبادئ، و أحيانا أخرى يعني السبب وبالضبط السبب النهائي، وهنا يعتبره ليبنيز كملكة بواسطتها يفترض الإنسان متميزا على الحيوان متعال عنه، وأكثر من ذلك نحتاج إلى العقل لتحديد معرفتنا الخالصة لتنظيم و ترتيب آرائنا.

يعرف ليبنيز أنه يوجد بين الآراء المتضاربة فهو من ناحية ينكر على "لوك" رأيه في انعدام الآراء الفطرية، ويرى أن للعقل أساسا من المعلومات يستحيل أن يحصل بدونه شيئا من المعرفة، فهو يولد حاملا بين طياته معرفة كامنة للقوة، و هذه لا تصل إلى درجة الشعور إلا إذا أيقظتها التجارب التي تنفذ إليها عن طريق الحواس، فليس من شك في أن الطفل يولد مزودا يميل إلى استطلاع الحقيقة قبل أن يصادف في حياته أية تجربة، ويكفي أن تكون لديه تلك القوة العقلية وحدها ليجوز لنا القول بأن له معرفة فطرية، من ذلك نرى أن ليبنيز وافق ديكارت على وجود آراء فطرية.[3]

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، المرجع نفسه، ص 211

2- ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة، تر أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د ط، 1993، ص 56.

3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 190- 191.

يرى ليبنيز أن المعرفة إما أن تكون واضحة أو غامضة، فهو يرى أن الفكرة الواضحة البينة هي معيار لليقين عكس الفكرة الغامضة و هي إما تكون رمزية أو حدسية، والمعرفة الأكمل هي التي تتطلب الإحاطة بكل حقائق الأشياء الموجودة في الكون، وهذا غير ممكن بالنسبة للإنسان و لكنه ممكن بالنسبة لله فقط، لذلك فالمعرفة ممكنة عقليا و حسيا و حدسيا... إن طريقنا إلى المعرفة هو العقل بما يحتويه من أفكار كامنة فيه بالقوة والحس الذي يخرج عن طريق الإثارات الحسية تلك الأفكار الكامنة بالعقل تخرج من القوة إلى الفعل مضافا إليها الحدس، إن المعرفة واقعية من حيث أن المونادا* يعكس العالم من زاويته الخاصة وهي مثالية باعتبار أن كل مونادا يحوي في داخله على مبدأ تغيره من حيث أن المونادات التي يتمثلها ذلك المونادا العارف إنما هي خارجة عنه لا داخلة فيه.[1]

كما يفرق ليبنيز بين الإدراك الرمزي والإدراك الحسي، فإذا كان الشيء بسيطا نسبيا فإنني قد لا أصادف أي مشقة في التصور المباشر لكل ملمح من ملامحه المميزة في نفس الوقت عندما أفكر فيه – و في مثل هذه الحالة يكون تصوري حدسيا، ولكن لما كانت أغلب الأشياء مركبة حقا، ونظرا لمحدودية قدرتي على التصور الثاني لمختلف الملامح، لذا فإني أضطر عادة إلى استعمال الرموز كمؤشرات فالمعرفة الرمزية هي نوع المعرفة التي كثيرا ما نلجأ إليها شريطة أن نكون قادرين على التصور الواضح و المتمايز لكل ملمح نقصده، وهي أقل كمالا من المعرفة الحدسية الكاملة.[2]

يقول ليبنيز: " أن الإثارة الحسية ليست كافية لاكتساب المعرفة فالإدراك الحسي قد يحدث المعرفة، و لكنه لا يحدثها إلا بمقدار ما يتيح لنا أن نرى ما هو خبيء من قبل في داخلنا و يستشهد ليبنيز ليدعم هذا الرأي بقضايا المنطق والرياضيات فهذان الموضوعان يعالجان الحقائق الضرورية أي القضايا التي يكون التحقق منها بمعزل عن التجربة تماما".[3]

يرى ليبنيز أن هناك " نوعان من الحقائق .. حقائق تخص العقل و تتسم بضرورتها و بأن ما يقابلها محال، وحقائق الواقع و هي عارضة و مقابلها ممكن" بمعنى أننا لو عرفنا

---

* - المونادا: معناه الوحدة أطلقه ليبنيز على الجواهر البسيطة التي تتألف منها الأشياء وهي ظواهر روحية متصفة بالإدراك، (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، (د ط)، 1982، ص 451.)

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص ص 231 – 232.

2- ريتشارد شاخت ، مرجع سابق، ص 61.

3- جون كوتينغهام، مرجع سابق، ص 88.

ما يعرفه الله لرأينا أن هذه الأشياء ليست مجرد أمور واقعة فحسب، ولكنها بالأحرى حقيقة بالضرورة.[1]

و الخلاصة أنه سواء استعان أصحاب الفلسفة العقلانية الكبرى مالبرانش و سبينوزا و ليبنيز وديكارت أو مخالفوه، فإنهم يتخذون من مخاصمته نقطة انطلاق جديدة وهذا ما صرح به مالبرانش عندما كتب: ينبغي أن لا نسلم له تسليما بل ينبغي أن نقرأه بحذر كما نبهنا هو نفسه إلى ذلك متسائلين إذا كان لم يخطئ غير مصدقين شيئا مما يقول إلا إذا فرضه علينا العقل و الوضوح التام.[2]

و كان ديكارت قد بنى الفلسفة أي علم الوجود كله بما في ذلك الفلسفة الأخلاقية على ما ورائيات عقلانية وصلت إلى ذروتها عند اكتشاف الله غير المتناهي الذي يتعلق كل شيء به كما أن الطابع نفسه عند من جاء من بعده، و هو قوام أنظمتهم الفلسفية، فثمة موضوع واحد يربط هذه الأنظمة، ويسمح لنا بأن نبحث كيف ينظر كل منها إلى العقل التماسا لليقين الرياضي و كيفية البحث في الله عن العلاقة بين عالم الفكر والعالم المادة بطريقة توفق بين ارتباط الانسان الأنطولوجي بالكائن الأول و بين استقلاله الأخلاقي، إلا أن هذه الأنظمة الثلاث تختلف عن ديكارت في قليلها من دون الشك و أهمية الحدس الأول أنا أفكر، حيث نجد مالبرانش يجعل وعينا بوجودنا الذاتي حالة خاصة، و سبينوزا يرى أنها مجرد تأكيد على واقع هو كون الإنسان يفكر، أما عند ليبنيز فإن الوعي قضية بديهية بالغ ديكارت في أهميتها و قد أضاف إليها ليبنيز حقيقة متممة لها و هي " أنني أفكر في أشياء مختلفة أيضا".[3]

1- ريتشارد شاخت ، مرجع سابق، ص63.
2- جنفياف روديس لويس، مرجع سابق، ص 102.
3 - جنفياف روديس لويس، المرجع نفسه، ص 114.

المبحث الخامس: ـ أهم الانتقادات التي وجهت لديكارت:

لقيت فلسفة ديكارت انتقادات كثيرة في نواحي مختلفة، و إن كانت هذه الانتقادات منطقية، و صادقة إلا أنها لا تقلل من شأن أكبر فيلسوف هو العالم بثورة أقامها ضد الأفكار و الآراء و العادات التي كانت ثابتة إلى حين ظهوره بالإضافة إلى الأحكام المسبقة التي كان يعتمد عليها الناس في ذلك الوقت.

إن من الأركان الأساسية في الصرح العقلاني للمعرفة القبلية هو الفكرة القائلة بأن الذهن مزود منذ الولادة ببعض المبادئ أو الأفكار الأساسية، و هذه "الأفكار الفطرية" هي الأساس الذي زعم العقلانيون أنهم أنشأوا منه أنظمتهم الميتافيزيقية بمعزل عن الحواس، وكما رأينا عند ديكارت فإن المشروع الكلي للبحث الفلسفي الخالص يعتمد على نور الطبيعة الفطري الذي يتيح لنا رفض إدلال الحواس المضل، و يكشف الغطاء عن بنية الواقع الجوهرية، ولم ينكر ديكارت أن بعض أفكارنا التي يسميها الفرضية تأتي من الحواس.[1]

أولا :ـ جون لوك

" لقد سعت عقلانية القرن السابع عشر (ق17) مع ديكارت إلى تأسيس قواعد الفكر والعمل: فالعقل الديكارتي يوجد على إثر الطبائع الحقة التي يضمن الله نفسه ثباتها".[2]

و لكن بمجرد نهاية هذا القرن أخضع الفيلسوف الانجليزي " جون لوك" (1632- 1704) نظرية الأفكار الفطرية لأدق التفحص، و كتابه " المقال المتعلق بالفهم البشري" 1690 ونتيجته المركزية هي أن المعرفة كلها تنشأ من التجربة، إنه لرأي راسخ بين بعض الناس أنه توجد في الفهم بعض المبادئ الفطرية بعض الأفكار الأولية، وأن الحروف إن جاز

1- جون كوتينغهام، مرجع سابق، ص 83.

2- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر ، ج5، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1993، ص17.

التعبير مطبوعة في ذهن الإنسان، والتي تتلقاه الروح في صميم كينونتها الأولى و تولد معها و سيكون كافيا لكي أقنع القراء غير المتحيزين ببطلان هذه الفرضية إذ لم أستطع إلا أن أظهر ...كيف أن الناس ... يمكن أن يصلوا إلى كل المعرفة التي لديهم من دون مساعدة أي من الانطباعات الفطرية...."[1]

إن أول نقطة انطلق منها لوك للوصول إلى المعرفة، تتمثل في رفضه لنظرية الأفكار الفطرية التي نادى بها كل من العقليين بصفة عامة، وديكارت بصفة خاصة، فقد تمثل رفض الأفكار الفطرية في نقده لها، من حيث أنه ينكر وجود أفكار فطرية من الأساس فيقر أنه لو كانت هناك أفكار فطرية حقا لما لجأ الطفل إلى التعلم و اكتساب المعرفة و المعلومات ومن هنا يرى " أن التجربة ضرورية لتحصيل هذه الأفكار، ومن بين هذه الأفكار مبدأ الهوية (ما هو هو) و مبدأ عدم التناقض لا يكن الشيء الواحد أن يكون و ألا يكون في آن واحد و في جهة واحدة"، و الضمير الأخلاقي، وفكرة الله.[2]

و إذا بحثنا في موقف "لوك" من مسألة الكيفيات فسوف نجده يتأذى إلى عالم الموجودات من خلال خلع الصفات الأولية، و الثانوية عليها والعالم عنده مدرك بالإحساس الذي هو مصدر المعرفة الوحيد، بحيث لو فقد الإنسان حاسة من حواسه فقد علمه بما يقابلها من المحسوسات و قد صنف لوك، الأفكار الموجودة في العقل إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة و هي نوعان أحدهما خارجية موضوعية مصدرها الحس، والثانية داخلية ذاتية مصدرها التفكير، وهذا لا يعني أن الأفكار الموجودة في العقل ترجع إلى المصدر الأول دون الثاني بل ترجع إلى المصدرين معا فجميع الأفكار تتكون نتيجة التجربة الخارجية و التأمل الداخلي، العقل عند لوك صفحة بيضاء خاوية تماما من أي كتابة عليها و من خلال ممارسة الخبرة الحسية و الركون إلى معارف التجربة تتكون أفكار العقل عن العالم الخارجي[3]و نعني بهذا أن لوك فسر رفضه للأفكار الفطرية بأسلوب علمي حيث أكد لنا لو كان هناك أفكار فطرية فعلا لكان جميع الناس لديهم أفكار مشتركة أي أن جميع الناس يحملون نفس الفكرة حتى المجنون، والطفل الصغير، والقبائل المتوحشة نجد أن

1- جون كوتينغهام، المرجع نفسه، ص 84.
2- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 373.
3- جنفياف روديس لويس، مرجع سابق، ص ص 270-271.

لهم أفكار مشتركة بينهم، لكن نجد أن هذا العالم المحيط بنا هو الذي يقدم لنا المعرفة، والتي نستطيع أن نكتسب المعرفة من خلاله فإن جون لوك يؤكد بأن الأفكار الموجودة في العقل ماهي إلا نتيجة لما نتعلمه ونكتسبه من العالم الخارجي عن طريق الحواس، وعليه فإن الحواس هي مصدر المعرفة و ليس العقل، وأن المعرفة الحقة تكون عن طريق التجربة، وهذا ما يؤكده حين يقر بأن العقل صفحة بيضاء، أي أن العقل لا توجد فيه أفكار و من خلال التجربة يستطيع العقل أن يولد أفكار داخله، والطفل في هذه الحالة يدرك و يكتسب اللغة و النطق من خلال المحيط الذي وجد فيه مثال ذلك الطفل الصغير لا يستطيع أن يتذكر يوم ميلاده إلا إذا استطاع المجتمع أن يعلمه ذلك.

أراد لوك من خلال فرض المذهب الحسي أن يبين وجود الفهم و طبيعته، وأن يثبت وجود الله- الله آية ذلك أنه " لكي نحصل على فكرة صحيحة عن الأشياء يجب أن نسوق الذهن إلى طبيعتها الثابتة و إلى علاقاتها الدائمة التي لا تتغير، لا أن نجهد لنأتي بالأشياء إلى أحكامنا المسبقة" بحيث يشير في الباب الأول من كتابه للمحاولة في الفهم البشري إلى مقصده: إن الفطرية هي مذهب الحكم المسبق.[1]

يشير ديكارت بقوة: " إذا كانت القدرة على المعرفة هي الانطباع الطبيعي (الفطري)" المدافع عنه فإن كل حقيقة من الحقائق التي يصل إلى معرفتها الانسان في أي وقت ستكون، وفقا لهذا الشرح فطرية، و هذه الإشارة الكبيرة لا تساوي أكثر من طريقة خاطئة في الكلام الذي بينما يزعم أنه يؤكد العكس لا يقول شيئا مختلفا عن أولئك الذين ينكرون المبادئ الفطرية، لأنه لم ينكر أحد كما أعتقد أن الذهن قادر على معرفة بعض الحقائق"[2]

هكذا يرى لوك أن جميع المعارف مكتسبة بواسطة قدرات طبيعية، بحيث يستحيل أن يكون هناك أفكار عقلية محضة، بل إن جميع الأفكار ما هي إلا من التجربة و الحواس بمعنى أن العقل عنده مرآة تنطبع فيها صور الأشياء التي تعرض له.

1- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن السابع عشر، مرجع سابق، ص ص 330-331.
2- جون كوتينغهام، مرجع سابق، ص85.

لقد رأى جون لوك أنه لا شيء نجده في الذهن ما لم يكن من قبل موجودا في عالم المحسوسات ثم يقوم الإنسان بعد هذا بالربط بين هذه المحسوسات ربطا آليا فيحصل على الأفكار، ومعنى هذا أن لوك قد فسر الفكر تفسيرا آ ليا عن طريق تداعي المعاني و ترابط الأفكار على نحو آلي ميكانيكي لا أثر فيه للفاعلية الذهنية.

ثانيا:- دافيد هيوم

وهذا الخط نفسه الذي سار فيه "دافيد هيوم" (1711- 1776) الذي أعلى من شأن الانطباعات الحسية، وذهب إلى أن ما نسميه بالأفكار العقلية ليست في حقيقتها إلا صورا باهتة متضائلة ضعيفة التأثير لانطباعات حسية[1].

ولقد اعتنق هيوم الاتجاه التجريبي الذي يرد كل معارفنا إلى التجربة، مما جعله يعتقد بأنه لا توجد معرفة يقينية..."[2]، و عليه "فإن العناصر التي تتألف منها معرفتنا كلها هي المدركات البسيطة التي تتلقاها عقولنا و تنفعل بها ـ دون أن يكون لهذه العقول أي أثر فعال فيها، ثم يقسم هيوم هذه المدركات إلى قسمين هما الآثار الحسية و الأفكار"[3].

ونعني بالإحساس ما نطلق عليه الآثار من أحاسيس وهي الظواهر الوجدانية البارزة، أي الإحساسات و الانفعالات و العواطف و تبدو مباشرة أمام العقل الإنساني، وهي مثل انفعالات الحواس الظاهرة و اللذة و الألم، وانفعالات التفكير التي تحدثه كنتيجة للذة و الآلم كالميل و النفور، الرجاء و الخوف.

الأفكار هي صور حسية ونسخ منها باهتة و ليس لها قيمة طالما أنها ليس وليدة الأثر الحسي ... ويكتسب العقل معارفه عن طريق الأثر الحسي، فإذا حدث خطأ ما بالفعل فعليه أن يعود إلى هذا الأثر لمعرفة سبب الخطأ، فالآثار الحسية أقوى في العقل أثرا و أوضح ظهورا، وأما

1- يحي هويدي، قصة الفلسفة الربية، مرجع سابق، ص62.
2- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 326.
3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 234 - 235.

الأفكار فهي عبارة عن آثار حسية بمعنى أنه لا يمكن أن تنشأ في العقول أفكارا إلا إذا سبقتها آثار حسية[1]

و بهذا يقول هيوم أن كل أفكارنا البسيطة في أول ظهورها تنحدر من الانطباعات البسيطة التي تتصل بها وتمثلها بالضبط، و بالتالي فالصور الحسية إذن هي المرجع الأخير الذي نقيس به صحة أفكارنا، فإذا استطعنا إرجاع الفكرة إلى أصلها الحسي كانت صادقة، و إلا فهي وهم و اختلاف من العقل وهكذا نظر هيوم إلى العقل، وهو هنا يخالف ديكارت الذي يرى أن تصور الناس أن الحواس تحمل الصدق و الأمانة في نقل صورة العالم الخارجي إلينا غير أن الحقيقة غير ذلك تماما، وأن الموجودات كلها وثيقة الصلة بحواسنا ما هي إلا تمثلات في أذهاننا بحيث أنها موجودة في العقول، وعلى هذا فالحواس هي مجرد وسيلة تصلنا بالعالم الخارجي و تنقل صورته، لأنه في كثير من الأحيان تكون خادعة لأسباب تتعلق بظروف الزمان والمكان، وذلك لأن الوجود بصفة عامة هو تمثلات و إدراكات ذهنية ممثلة في نور الطبيعي " العقل" الذي لا يخطئ و لا يخدع.

كما يتحرى هيوم بالتجربة عن ماهية القوى التي تتدخل بصورة طبيعية و عفوية لتربط بين الأفكار، ويهتدي هنا إلى تلك المبادئ الكلية لنظام الخيال التي كان مالبرانش، ومن قبله أفلاطون و أرسطو، ينهوا إليها و شددوا في التنبيه فالفكرة ترتبط بفكرة إما لتشابههما، و إما لأن الانطباعات التي هما نسختان عنها كانت متقارنة، وإنما أخيرا لأن وحدتهما تمثل علة و الأخرى معلولها.... وهذه القوانين الثلاثة هي لأفكارنا مثل قانون الجاذبية النيوتيني للأجسام....و على هذا فإن طبيعة هذا الارتباط هي ما ينبغي لنا الفحص عنه لنعرف أسس يقيننا فيما يتصل بالوقائع..."[2] لقد أراد هيوم أن يؤسس اليقين في الرياضيات من خلال رد الارتباط إلى علاقة من علاقات الأفكار والتجربة هنا هي وحدها التي يمكن أن تنورنا.

الملاحظ أن هيوم قلل من قيمة العقل و ضرورته عكس العقلانيين خاصة ديكارت و ضعه في سياق نظريته الحسية بحيث لا شيء إلا ويخضع للتجربة حتى العقل ذاته و من السلبيات

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، المرجع نفسه، ص 327.
2- إميل برهييه، تاريخ الفلسفة القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص ص 117-118.

الرئيسية في فلسفة هيوم أنه جعل لعقل عبارة عن مجموعة من الإدراكات و هذا يجعل العقل متغيرا بصفة مستمرة و دائمة أما المتغير في العقل فهو عملياته[1].

ثالثا:- إيمانويل كانط

إضافة إلى انتقادات كل من جون لوك و هيوم، إلا أنه هناك العديد ممن انتقدوا ديكارت خاصة في مسألة الواضح و المتميز و قضية الكوجيتو، و ثنائيته التي وظفها في بحثه الفلسفي العلمي، لقد كان القرن الثامن عشر يحمل أيضا فلاسفة ممن وجهوا انتقادات للعقل خاصة إيمانويل كانط (1724-1804) الذي جاء بعد ثورة عقلية عارمة قادها ديكارت و من جاءوا بعده فكانط أخضع العقل للتحليل النقدي، " وهو لا يريد بالنقد أن يهاجم العقل أو أن يذكره، ولكنه أراد أن يتبين إلى أي حد يستطيع العقل الخالص ذلك الذي يعتمد في تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس، إنما ينشئها من تلقاء نفسه "[2] أي أن كانط يرى أن العقل وحده غير قادر على إنتاج المعرفة، و هو هنا يجسد موقفا مخالفا للموقف العقلاني ـ الديكارتي الذي يعتمد على العقل في الوصول إلى المعرفة.

" يعرف كانط الفلسفة على أنها علم العلاقة بين كل المعارف و الغايات الجوهرية للعقل البشري.[3]

جرى الناس في عصر كانط، على ألا يروا إلا مصدرين للمعرفة، التجربة والفهم المنطقي والفهم المنطقي يتجلى في مبدأ الهوية أو التناقض، ومع ذلك فقد رأينا ديكارت من قبل وضع بين المنطق الخالص والتجربة ما سماه حدس الفهم، ومن جهة أخرى رأينا ليبنز حين صرح بأن مبدأ الهوية لا يكفي أساس المعرفة الأشياء، و حين أضاف إلى مبدأ الهوية مبدأ السبب الكافي، قد فتح مجالا للبحث هو بين مجال المنطق الخالص ومجال التجربة و في هذا الطريق سار كانط، فوضع العقل أي الملكة التي شأنها أن تعرف "أولانيا" الشروط الجوهرية للواقع بين الفهم الصوري الذي حلله أرسطو، و بين التجربة التي جعلتها المدرسة الانجليزية في منزلة الصدارة، و لكن ما هو هذا العقل الذي لا هو بالملكة المنطقية و لا هو

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، مرجع سابق، ص 352.
2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص266.
3- جيل دزلوز، فلسفة كانط النقدية، تر، أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، لبنان، ط1،1997، ص 5.

بالتجربة[1]، وهذا يعني أن كانط تجاوز الموقفين العقلاني والتجريبي معا، و يجمع بينهما ضمن مرعى جديد يتمثل في قول كانط بأن المعرفة هي إنتاج تضافر وتكامل بين العقل والتجربة معا، ويميز كانط في عملية إنتاج المعرفة بين ثلاثة ملكات رئيسية: ملكة الحساسية و هي تحتوي على صورتين قبليتين هما المكان والزمان و وظيفتها هي تلقي الانطباعات الحسية و ملكة الفهم تحتوي على المقولات القبلية، و وظيفتها هي تحويل و تنظيم المعطيات الحسية التجريبية لإنتاج معارف كلية وضرورية و ملكة العقل الخالص، وتحتوي على ثلاثة مبادئ متعالية الله ثم العالم و النفس ووظيفتها إعادة تحويل و تنظيم المعارف التي يحتوي عليها الفهم.

هكذا فمصدر المعرفة عند كانط هي التجربة والعقل معا و دور التجربة يتبين من خلال عمل الحساسية، أما دور العقل فيتبين من خلال دور المقولات القبلية للفهم إن كانط لا يبحث في كيف تتم المعرفة، ولكنه يعلو ذلك مرتبة فيبحث كيف يمكن للعقل أن يعرف، ومن هنا أطلق على أبحاثه اسم " ما فوق العقل" فكتابه في نقد العقل الخالص يبحث في إمكان المعرفة العقلية التي لا تجيء عن طريق التجربة، بل التي تكون موجودة قبل التجربة و هو لا يريد بكتابه هذا أن يكون دراسة فيما وراء الطبيعة، بل هو يريد أولا أن يثق بأن العلم بما وراء الطبيعة ممكن، فضروب العلم هي عبارة عن أحكام يثبتها الإنسان للأشياء أو ينفيها عنه، كان في استطاعتنا أن نقول إن مبحث هذا الكتاب هو هل في العقل أحكام نشأت فيه قبل التجربة دون أن تأتيه من العالم الخارجي، وينتهي كانط في بحثه إلى أنه يستطيع العقل بما لديه من صور ذهنية أن يرتفع بالمعرفة الحسية للأشياء إلى معرفة عقلية لما بين تلك الأشياء من علاقات، وما يسيرها من قوانين، فهي التي تهذب التجربة التي تأتي إلينا عن طريق الحواس حتى تصيرها علما[2] .

1- إميل بوتروا، فلسفة كانط، تر، عثمان أمين، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، ص 26.
2 - زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ص 269 -287.

إذا فالفهم والعقل يمارسان تشريعات متميزة على ميدان واحد بغية التجربة دون انحياز من أحدهما للأخر[1] .

لقد كان من نصيب كانط أن يضع الفكر الغربي الحديث في صورته الأقوى و في تعبيره الأكمل، ولكنه وضعه في نفس الوقت على قضبان طريق محتوم ففلسفته كان لها تأثير فهي تسيطر على القرن التاسع عشر ميلادي، ورغم ظهور اتجاه مضاد لاتجاهها في نهاية ذلك القرن، ذلك أن كانط حين نازع في إمكان قيام آية ميتافيزيقية على أساس عقلي لم يترك أمام المعرفة إلا واحدا من الطريقين: إما أن تدرك العالم بمناهج العلم، وفي هذه الحالة سوف تنكمش الفلسفة لتصبح تركيبا من النتائج المتنوعة التي توصلت إليها العلوم المختلفة، وإما أن تدرس الخطوات التي بها يتكون الواقع ابتداء من مبادئ العقل المنظمة وفق هذه الحالة تصبح الفلسفة تحليلا لتكون الأفكار أصلها وصيرورتها[2]، وهكذا يبدو العقل حسب كانط عبارة عن بناء معماري يحتوي على مبادئ و مقولات قبلية ومتعالية انطلاقا منها يقوم بتوحيد وتنظيم المعطيات التجريبية الحسية لإنتاج معارف كلية وضرورية.

إن الانتقادات التي سبق ذكرها لا تقلل من قيمة أكبر فيلسوف عرفته الفترة الحديثة و إنما لابد من الإشارة إليها لأهميتها من جهة و لأنها تزيدنا معرفة وتقديرا صحيحا لها من جهة أخرى.

1- إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر، سعيد الغانمي ، منشورات الجمل ،لبنان ط1، 2009، ص95.
2- برتراند رسل، مرجع سابق، ص 27.

و في الأخير نستنتج أن جميع أفكار ديكارت الفلسفية لم تكن تفصل بين الدين والجانب العقلي، و بهذا فإن العلاقة بين الدين و العقل عنده هي علاقة تكاملية لا يمكن الفصل فيها لأنه في حالة ما قمنا بالفصل لن نصل إلى اليقين و الحقائق الفلسفية، وبما أن الله هو الكائن الوحيد القادر على تنظيم هذا العالم و القادر على استمرار وجود جميع الموجودات، وأنه لولاه لما كنا في هذا الكون لذا فبفضله نصل إلى الأفكار و المعارف الفلسفية و اليقين لجميع هذه الحقائق، كما أن فلسفة ديكارت لم تغفل الجانب الأخلاقي و لقد عرف ديكارت بأنه فيلسوف ثنائي و هذا يعني أنه يعتقد في ثنائيته الروح والمادة أي عدم امكانية رد الروح إلى المادة أو رد المادة إلى الروح فلكل منهما طبيعته المستقلة المتمايزة، وديكارت في هذا يختلف عن أصحاب المذاهب الواحدية الذين يردون كل أنماط الوجود إلى الروح فقط أو إلى المادة فقط ومن ناحية أخرى لا نزاع في أن للفلسفة الديكارتية أثارا بعيدة المدى في التاريخ كانت آرائه ثورة فكرية عارمة، وهذا لا ينفي أنه قد تعرض إلى انتقادات سواء في المنهج أو غيره من القضايا التي شغلتها فلسفته.

خاتمة

إن هذه الدراسة هي بحث في أحد أهم التيارات التي سادت في الفكر الغربي في العصر الحديث، وهو العصر الذي تجلى فيه التفكير، وقد كان ديكارت من أعظم فلاسفة هذا العصر و عليه يمكننا أن نلاحظ من خلال ما ذكرنا أن مفهوم العقل يتأرجح في دلالته المتداولة بين عدة معاني بعضها يفيد التفكير السليم و الحكم الصائب و أساس الاختلاف بين الإنسان والحيوان، كما يحمل العقل معنى معياريا أخلاقيا يفيد التعقل. ولقد اختلف الفلاسفة في نظرتهم للعقل فأفلاطون مثلا القائل بنظرية الفيض قابل من خلالها بين درجات العقل و أطوار المعرفة العقلية ودرجات الموجودات فقرر أن المعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده، بل تتجلى بصورة هبة من العالم الأعلى، و ينتظم في هذا المذهب القديس أوغسطين من فلاسفة العصر الوسيط المسيحي الذي لم يقر للعقل بالقدرة على بلوغ اليقين إلا إذا دعمه النور الإلهي أو الوحي اللذين ينيران له طريق الحقيقة فالله هو المعلم الذي ينير كل إنسان، و قد تكررت هذه الصورة عند فلاسفة الإسلام فكانت نظرتهم للعقل نظرة دينية أو ميتافيزيقية، فالمعتزلة مثلا ربطوا العقل الإنساني بالعقل الفعال الذي يتعلق هذا الأخير بأمور غيبية لا تعرف إذا كان هذا العقل هو الله أو الملائكة أو جبريل لكنهم لم ينظروا للعقل الإنساني بصفة خاصة و ركزوا على العقل المفارق، لكن فيما يخص ديكارت ترك هذا الجانب و ركز على العقل الإنساني.

إن فلسفة ديكارت كلها قائمة على العقل حيث نظر إلى الذات و العالم والطبيعة نظرة عقلانية، فالإنسان أول ما أثبت وجوده بعد شكه المنهجي هو وجوده كمفكر قبل وجوده كجسم، كما أن الطبيعة لم ينظر إليها إلا من حيث جوهره و هو الامتداد، كما أن ديكارت في شكه لم يكن إلا من أجل إقامة البناء العقلي على أساس من المنطق و الرياضيات و قصر شكه فقط على تناول العقيدة و حقائق التنزيل، و جعل الإيمان بها من أفعال الإرادة و ليس من عمل الذهن.

إن العقل مشروع جدير بالثقة لأنه يدرك ما هو واضح ومتميز، و قد اتخذ هذه القاعدة كأساس في بناء معرفته العقلانية، وأساس اليقين الذي كان يهدف للوصول إليه فالعقل يحتاج إلى طريقة تقوده إلى السبيل الصحيح و هذه الأخيرة تتمثل في المنهج من خلال قواعده الأربعة التي وضعها في إطار الفهم أو الفكر الذي يوحدها، ركز فيها على البداهة.

رغم أن ديكارت عقلي إلا أنه لا ينكر التجربة، فهذه الأخيرة يكمن دورها في قيادة الاستدلال و التدرج انطلاقا من المبادئ المدركة من الفهم و البحث لتسيير النتائج و هي ضرورية لتمييز الواقعية من النتائج الممكنة فقط، وعليه فالتجربة بالنسبة إلى ديكارت لا تكون ممكنة إلا إذا كان هناك مبادئ عقلية تنظم معطيات الحس، أي المعاني النظرية هذا من جهة ثم تناولنا من جهة أخرى أفكار ديكارت المتعلقة بالمسائل الدينية و الميتافيزيقية من خلال أبحاثه حول إثبات وجود الله او الكائن الأعظم باعتباره الخالق الوحيد لجميع الكائنات الحية، ثم بحثه في حياة هذه الكائنات التواقة إلى الأمن والاستقرار في إطار الأخلاق الإنسانية، التي تضمن له هيبته تأكيدا على مكانة النفس بما فيها من قيم سامية عند الإنسان لكن هذا لم يكن ليكون لولا فضل العقل المرشد للحكم و فضل الأفكار التي تعصم الإنسان من الوقوع في الخطأ.

هذا و قد خلصنا إلى الجوانب التي تظهر فيها علاقة العقل بالدين عند ديكارت، من خلال مسألة الكوجيتو، حيث فسر ديكارت كيف أن الله هو الحقيقة المقربة للذات المفكرة لأن الضمان الإلهي حاضر في اللحظة الأولى من لحظات بناء المنهج، مما يبرز الاتفاق التام بين نظرية ديكارت الفلسفية و عقيدة الكتاب المقدس، ذلك لأن ديكارت لا يبتعد عن العقيدة المسيحية في تفسيره للأفكار الفلسفية في قالب ديني، كما ينبغي الاعتراف بأثر فلسفة ديكارت على الفلسفات اللاحقة و الذي يبقى قويا لا سيما على فلسفة مالبرانش ليبنيز و سبينوزا و حتى الفلاسفة المعاصرون.

لقد أدى الطرح الديكارتي حول مفهوم العقل إلى مناقشة فلسفية حادة و لقي معارضة شديدة خاصة في لدن خصوم الاتجاه العقلاني، فقد اعتبر دعاة المذهب التجريبي العقل

صفحة بيضاء خالية من أفكار فطرية يقول جون لوك " لو كان الناس يولدون وفي عقولهم أفكار فطرية لتساوو في المعرفة" فالتجربة الحسية إذن هي أساس المعرفة وليس العقل يقول لوك " لو سألت الإنسان متى بدأ يعرف لأجابك متى بدأ يحس" إضافة إلى انتقادات دافيد هيوم و كانط وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر(ق18) والمعاصرين.

و من ثم نستخلص من خلال ما تقدم مكانة العقل و فلسفة العقل الديكارتية ليس فقط في عصره، بل حتى في العصور السابقة، و لعل أهم عنصر في فلسفة ديكارت أثر في كثير من الفلاسفة هو أنه جعل سؤال المعرفي: كيف أعرف؟ محورا للفلسفة، فديكارت هو بحق أول من حاول التخلي عن تدخل الله في كل شيء في العالم وابتعد في تساؤلاته إلى كيف يعرف طبيعة العالم؟ بدلا من ماهي طبيعة العالم؟ و هكذا فأن فلسفة ديكارت كانت فلسفة ميتافيزيقية دينية، كما كانت أيضا فلسفة للعلم والمعرفة القائمين على أساس عقلي و لعل مواضيع التجديد عند ديكارت لا تظهر إلا في محاولتها توليد اليقين من الشك وإعراضها عن منطق أرسطو و إيمانها بالعقل الذي أيقظ البشرية من نوم عميق و حررها من اتباع التقاليد و سلطات الكنيسة، بحيث دعا ديكارت في فلسفته العقلية إلى الابتعاد عن كل ما هو غامض و البحث عن الرؤية المباشرة للأشياء، وكذا عدم تقبل أي حكم مسبق و لا نثق إلا بما هو واضح في ذاته المتمثل في الأمور البديهية.

المصطلحات

Introspection	الاستبطان
Raisonnement	الاستدلال
Induction	الاستقراء
Idées Innées	الأفكار الفطرية
Etendue	الامتداد
Contemplation	التأمل
Anagogique	التأويل
Substance	الجوهر
Dialitic	ديالیتك
Daute	الشك
Chose Pensés	شيء مفكر
Malin Genie	شيطان ماكر
Dieu Véracité	صدق إلهي
Raison	العقل
Cojito	الكوجيتو
INFINI	اللامتناهي
Intellectualisme	المذهب العقلي
Faculté	ملكة
Monade	مونادا

فهرس الأعلام

1- ابن سينا (Ibn Sina) 1037- 980

2- أبو الهذيل (Abu l'Hozayl) 850-753

3- أرسطو (ARISTOTE) 384 – 322 ق. م

4- أفلاطون (PLATON) 427 – 347 ق. م

5- أقراطيلس (Cratès) توفي سنة (268 ق. م)

6- أنسلم (Anselme) 1109 - 1034

7- أوغسطين (AUGUSTINE) 354 – 430م

8-بارمنيدس (Barménides) عاش حوالي النصف الأول في القرن الخامس

9- بروتاغوراس(Brotagoras) 485- 411 ق. م

10- جاليليو (Galilée) 1642 – 1564

11- رنييه ديكارت (DESCARTES) 1650 – 1596

12- ديمقريطس (Démocrite) 460 ق.م و توفي حوالي مئة عام

13- الرازي أبو بكر (alRazi abu bakr) 932 – 846.

14- سارتر جون بول (Sartare jean baul) 1980 – 1905

15- سقراط (SOCRATE) 469 – 399 ق.م

16- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم(Shahrastany Mohammed ibn abdil alkarim) مات حوالي 1153.

17- طاليس (Thalès) عاش في أوائل القرن السادس قبل الميلاد

18- الغزالي أبو حامد(GhAZALI ABU HAMID) 1111 – 1058

19- الفارابي (AL FARABI) 950 – 870

20- كانط (KANT) 1724 -1804

21- كيبلر يوهان(Kipler johan) 1571 – 1630

22- الكينيدي (ALKINIDI) 796 - 873.

23- لوقيبوس (LEUCIPPUS) عاش حوالي منتصف ق 5 ق.م

24- لوك جون (LOCE JOHN) 1632 - 1704

25- سبينوزا باروخ أوبنيد كت دو (SPINOZA) 1632 – 1677

26- ليبنتز غوتفريد فيلهلم (LEIBNITZ) 1646- 1716

27- مارتن لوثر (LUTHER MARTIN) 1483 – 1546

28- مالبرانش نيكولاس(MALIBRENCH NICOLAS) 1638- 1715

29- نيوتن اسحاق (NEWTON ISAAC) 1642 - 1727

30- هوسرل إدموند (HUSSERL EDMUND) 1859- 1938

31- هيراقليطس (HERACHITNS) حوالي 583- 544 تقريبا ق.م

32- هيدغر مارتن (HEIDEGGER MARTIN) 1889- 1976

33- هيغل جورج فلهلم (HEGEL GEORG WILHALAM) 1770- 1831

34- هيوم دافيد (HUME DAVID) 1711 - 1776

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر

- القرآن الكريم

1- تلش بول، تاريخ الفكر المسيحي، من جذوره الهيلستينية و اليهودية حتى الوجودية، ج1، تر وهبة طلعت أبو العلاء، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنية، ط2، 2005.

2- ديكارت رنييه ، العالم أو كتاب النور، تر، اميل خوري، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1 ، 1999

3- ديكارت رنييه ، انفعالات النفس، تر جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1 1993

4- ديكارت رنييه ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، طب،1988.

5- ديكارت رنييه ، حديث الطريقة، تر، عمر الشارني مركز الدراسات العربية، بيروت ط1،2008

6- ديكارت رنييه ، قواعد توجيه الفكر، تر سفيان سعد الله، دار سراس للنشر والتوزيع، تونس، (د. ط) ، 2001

7- ديكارت رنييه ، مقال عن المنهج، تر محمود محمد الخضري، الهيئة المصرية العامة، الاسكندرية، مصر، ط3، 1985

8- رسل برتدرند ، حكمة الغرب الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ج2، تر فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب ، الكويت، (د.ط)،1983.

9- كانط ايمانويل، نقد ملكة الحكم، تر سعيد الغانمي، منشورات الجمل، لبنان، ط1، 2009.

المراجع:

1- ابراهيم مصطفى ابراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، الاسكندرية، مصر، (د.ط)،2001.

2- أبو ريان أحمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي، ج4، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د.ط)، 1996.

3- أمين عثمان ، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الاسكندرية، مصر ، (د ط) 1967.

4- عبد الرحمان بدوي، فلسفة العصور الوسطى، دار القلم، لبنان، ط3، 1979.

5- برينتون كرين، تشكيل العقل الحديث، تر شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)،1984.

6- - برهيه إميل ، تاريخ الفلسفة في القرن السابع عشر، ج4، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1993.

7- 10- برهيه إميل، تاريخ الفلسفة في القرن الثامن عشر،ج5، تر جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2،1993.

8- 11- بلدي نجيب، نوابغ الفكر الغربي ديكارت، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1968.

9- بوتروا إميل، فلسفة كانط، تر عثمان أمين، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د.ط)، (د.ت)

10- بودبوس رجب، تبسيط الفلسفة، الدار الجماهيرية، ليبيا، ط1، (د. ت)

11- بوشنسكي إ.م ، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، تر عزت قرني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)،1992.

12- جعفر عبد الوهاب أضواء على الفلسفة الديكارتية، دار الفتح للطباعة والنشر، الاسكندرية، (د.ط)، (د. ت)

13- جميل عصام زكريا، مصادر فلسفية ، دار المسيرة، الأردن، ط1،2012.

14- دولوز جيل، فلسفة كانط النقدية، تر أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات، لبنان، ط1، 1997.

15- روبنسون ديف و جودي جروفر، أقدم لك ديكارت ، تر إمام عبد الفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (د. ط)، 2001.

16- روديس لويس حيفاف ، ديكارت والعقلانية، تر عبده الحلو، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط4، 1988

17- زهرة أحمد علي، بين الكلام والفلسفة عند المعتزلة والخوارج، دار نينوي للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1،2004.

18- زيدان محمود، مناهد البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، لبنان، (د.ط) 1974.

19- سامي النشار علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 9، (د.ت).

20- سرحان هيثم، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذيقية، سوريا، ط1، 2003.

21- شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د.ط)، 1992.

22- الشابندر غالب حسن، العقل قراءات في إشكالية العقل عبر المدارس الفلسفية المتنوعة، دار الأبحاث للطباعة والنشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1،2014.

23- صخري محسن، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا، ط1، 1997.

24- الضوى محمد توفيق، دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة العلمية، الاسكندرية، مصر، (د. ط)، 1999.

25- طوقان قدري حافظ، مقام العقل عند العرب،دار القدس، لبنان، (د .ط)، (د.ت)

26- عبد الرحمان سامية، الميتافيزيقا بين الرفض و التأييد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1،1993.

27- عبد المعطي محمد علي ، تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر،/ (د.ط)، 1995.

28- عبد المنعم عباس راوية ، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د ط)، 1987.

29- عبد المنعم عباس راوية ، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د ط)، 1989.

30- عبد المنعم عباس راوية ، مالبرانش و الفلسفة الإلهية، دار النهضة العربية، بيروت، (د ط)، 1996.

31- العاملي حسن مكي، المدخل إلى العلم والفلسفة والإلهيات نظرية المعرفة، الدار الاسلامية، بيروت، ط1، 1990.

32- العروي عبداللة، مفهوم العقل، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2001.

33- غاردار جوستيان، عالم صوفي، رواية حول تاريخ الفلسفة، دار المنى، (د .ط) (د. ت) .

34- الفاخوري حنا و الجر خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ج1، دار الجبل، بيروت، ط3، 1993.

35- الفاخوري حنا والجر خليل، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، دار الشركة المصرية العالمية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

36- فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، ط1، 1991.

37- فضل الله مهدي، فلسفة ديكارت و منهجية دراسة تحليلية و نقدية، دار الطليعة للطباعة و النشر، لبنان ، ط3، 1996.

38- فضية محمد جواد ، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار ومكتبة الهلال، لبنان (د. ط)،(د. ت).

39- كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، النيل، مصر، ط5، (د. ت)

40- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

41- كوتنيغهام جون ، العقلانية فلسفة متجددة، تر، محمود منقد الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

42- محمود زكي نجيب ، قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر (د. ط)، 1936.

43- محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1935.

44- محمود عبد الحليم، الإسلام والعقل، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط4،(د.ت).

45- ميمون الربيع، مشكلة الدور الديكارتي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1982.

46- هويدي يحي ، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة، القاهرة، مصر، (د ط) ،1993،

47- هويدي يحي مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ط9، 1989.

48- اليازيجي كمال، معالم الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د.ط) (د. ت).

49- يعقوبي محمود، خلاصة الميتافيزيقا فلسفة الألوهية، دار الحديث للكتاب، القاهرة، الكويت، الجزائر، (د.ط)، 2008

الموسوعات والمعاجم:

1- تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة من حرف أ إلى حرف ط ، ج1، تر نجيب الحصادي ، المكتب الوطني للبحث والتطوير، بيروت – لبنان، (د. ط)، (د.ت).

2- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

3- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984

4- التهانوي محمد علي وآخرون، موسوعة كشاف المصطلحات الفنون و العلوم، ج1، تر. جورج زيناتي، مكتبة لبنان، ط1، 1992

5- لالاند أندري ، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط2، 2001.

6- محمود زكي نجيب، الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم، لبنان، (د.ط)،(د.ت).

7- سعيد جلال الدين ، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس (د ط)، 2004.

8- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ج2،(د. ط)، 1982

9- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة(الفلاسفة المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.

10- الكيلاني محمد جمال،معجم المصطلحات الأفلاطونية مفهومها و دلالاتها، دار الوفاء لدنيا، الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2010،

11- مدكور ابراهيم ، معجم اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر،(د. ط)، 1983.

العنوان	الصفحة
كلمة شكر و تقدير	
إهداء	
المقدمة	**(أ – د)**
الفصل الأول: مشكلة العقل قبل نهضة السفة الحديثة	
المبحث الأول: مدخل مفاهيمي	-06 -
المبحث الثاني: الخلفيات التاريخية لمفهوم العقل	- 14 -
أولا: مشكلة العقل في الفلسفة اليونانية (أفلاطون) نموذجا	- 14 -
ثانيا: : مشكلة العقل في العصور الوسطى (أوغسطين) نموذجا	- 16 -
ثالثا : مشكلة العقل عند الفلاسفة المسلمين (المعتزلة) نموذجا	- 18 -
المبحث الثالث: الفلسفة الحديثة	-23 -
المبحث الرابع: تاريخية و أعمال ديكارت	- 25 -
الفصل الثاني: ديكارت و العقلانية	
تمهيد	- 31 -
المبحث الأول: مفهوم العقل عند ديكارت	- 33 -
أولا: طبيعة العقل	- 33 -
ثانيا: جوهر العقل وماهيته	- 38 -
المبحث الثاني: منهج المعرفة	- 43 -
أولا: أسس المنهج الديكارتي	- 46 -
ثانيا: قواعد المنهج الديكارتي	- 49 -

المبحث الثالث: من الشك إلى اليقين	- 56 -
المبحث الرابع: الكوجيتو أصل البداهة العقلية	- 62 -
أولا: اثبات وجود الذات	-62 -
ثانيا: اثبات وجود الله	- 67 -
ثالثا: اثبات وجود العالم	- 70 -
الفصل الثالث: حدود المعرفة العقلية	
تمهيد	- 74 -
المبحث الأول: ارتباط العقل بالدين	-75 -
المبحث الثاني: التمييز بين النفس والجسم الثنائية	-79 -
أولا: أدلة إثبات التمييز	- 82 -
ثانيا: اتحاد النفس بالبدن	- 83 -
المبحث الثالث: الأخلاق عند ديكارت	-85 -
أولا: الخطأ و الخطيئة	- 86 -
ثانيا: الخير والشر	- 87 -
المبحث الرابع: علاقة فلسفة ديكارت بالمذاهب العقلانية ذات الصبغة الديكارتية	- 90 -
أولا: مالبرانش	- 90 -
ثانيا: باروخ سبينوزا	- 92 -
ثالثا: جوتفريد ليبنيز	- 93 -
المبحث الخامس: أهم الانتقادات الموجهة لديكارت	-97 -
أولا: جون لوك	- 97 -

ثانيا: دافيد هيوم	- 100 -
ثالثا: إيمانويل كانط	- 102 -
الخاتمة	- 107 -
فهرس المصطلحات	- 111 -
فهرس الأعلام	- 113 -
قائمة المصادر و المراجع	- 116 -
فهرس الموضوعات	- 123 -