

معاثر المنهج الديكارتي

من البداهة والوضوح إلى التلفيق بين العقلي واللاهوتي

غيضان السيد علي [**]

تتوجّه هذه المقالة بالنقد والتحليل لمنظومة ديكارت الفلسفية، وتركز بصفة خاصة على المعائر التي تخلّلت المنهج ولا سيّما لجهة نقض قاعدة البداهة والوضوح بما هي القاعدة الأبرز في منهجه العقليّ. كما يتناول الباحث مشكلة التناقض المنطقي بين العقلي واللاهوتيّ والذي وُضع فيه ديكارت حين أراد التوفيق بين إيمانه المسيحيّ والتراث العقليّ اليونانيّ.

«المحرّر»

أطلق ديكارت على قاعدته المنهجية الأولى «البداهة والوضوح»، وجعلها القاعدة الأهمّ بين قواعد منهجه العقليّ، ولكنّه مع ذلك قدّم لنا فلسفة ملتبسة غائمة تفتقد في أغلبها إلى الوضوح المنطقيّ، فجعل وجود الله مرهوناً ببداهة الأفكار الواضحة المتميّزة، في الوقت الذي اعتمدت بداهة الأفكار الواضحة المتميّزة على وجود الله، مما جعل فلسفته عرضة للاتهام بإشكالية الدور الفاسد. لقد أعلن أنّ الهدف من فلسفته هو أن يضع الإنسان أمام عالم يقدمه العلم وقوانينه، ومع ذلك قدّم لنا عالماً تدعّمه الرؤى الإيمانية، ولم يستطع أن يتفادى تلك الرؤية اللاهوتية للعالم التي سادت العصور الوسطى التي كانت تنظر للعالم على أنّه مزيج من فعل الإنسان وفعل الله؛ لأنّه لا تعارض عندهم بين العالمين. ولم يكن هذا غريباً على ديكارت الذي تتلمذ على يد اليسوعيين ودان بمبادئهم، وأخلص للمذهب الكاثوليكيّ أيّماً إخلاص.

قدّم ديكارت منهجاً يقوم على الشكّ في كلّ شيء، ومع ذلك استثنى المجالات الحيوية في الواقع الدينيّ والأخلاقيّ والاجتماعيّ والسياسيّ؛ فلم يشكّ في عقائد الدين السائد والكنيسة

** - أستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلية الآداب جامعة بني سويف - مصر.

والكتاب المقدس، ولا في عادات الأمة وتقاليدها وأخلاقها، ولم يضع القضايا السياسية ونظم الحكم -أيضاً- موضع الشك، فكان أول من خان منهجه ولم يفِ بمتطلباته. وامتدّ الخلط والتلفيق بين ما هو عقلي وما هو ديني عند ديكارت من المنهج إلى الموضوع؛ فالعقل لا يضمن صحّة المعرفة أو العلم أو الواقع، وإنما يضمنها الله الذي يمنع الشيطان الماكر من العبث بالعقل البشري. وتابع اللاهوتيين في التمييز بين النفس والجسد، ولكنّه عجز عن بيان كيفية تسلل النفس إلى البدن، فترك ثنائياً شغلت الفكر الفلسفي حتى أيامنا الراهنة. كما بدت براهينه على وجود الله صورة من صور البرهنة التقليدية المألوفة عند لاهوتيين العصور الوسطى التي تبدأ بالأثر وتنتهي بالموثر، فظهرت نظريته عن الإله محكومة بالتصور اليهودي المسيحي عن الإله وبتعاليم المدرسين اللاهوتيين، ولا مجال فيها لمذهب يقوم على العقل وحده، الأمر الذي حدا بمواطنه فولتير أن يقول عنه: «إنّه نسج أحيلة ضالّة ومضحكة»^[١]، كما كتب كوندياك يقول: «إنّ ديكارت لم يهتد إلى منابع أفكارنا ولا هو أفادنا شيئاً عن طريقة نشأتها»^[٢]. الأمر الذي فتح الباب للحسنيين والتجريبيين لإنكار إمكانية العقل المجرد كأداة معرفية يمكننا الوثوق بها في الوصول إلى شيء يقيني يتعلّق بالمعرفة الميتافيزيقية، مما فتح الطريق أمام الموجات الإلحادية وضياح الغائية من الوجود الإنساني والكوني عند كثير من مفكرّي الغرب اللاحقين على ديكارت.

إشكالية هذا البحث تتبلور في الأسئلة الآتية: كيف يمكن تقديم ديكارت بهذه الصورة وهو الذي بدا أمام هيغل مفكراً ثائراً ورائداً من رواد الثورة العقلية والفلسفية الحديثة؟ وكيف يقدمه أغلب الدارسين والباحثين على أنّه عمل بكلّ قوّة على تحرير الفكر الخالص من الشوائب اللاعقلية ودعا إلى اليقين العقلي؟ أو كيف يتمّ وصف فلسفته في كثير من كتب تاريخ الفلسفة بأنّها فلسفة جديدة مغايرة لفلسفة العصور الوسطى وبوصفها فلسفة الوعي والحرية الإنسانية؟

ولذلك تكمن أهمية هذا البحث في محاولته تقديم رؤية نقدية حول تلك القضايا التي تقدّم لنا صورة مغايرة لما تكون عليه فلسفة ديكارت في كثير من المدونات الفلسفية، كما أنّها تسعى إلى بيان خيانة ديكارت لمنهجه، وميله إلى التلفيق بين ما هو ديني وما هو عقلي، وقوله بمسلمات بديهية أطلق عليها مسمّى الأفكار الفطرية المغروزة في العقل وأعطاهها يقيناً مطلقاً فطرياً مثل يقين الرياضيات والأفكار الواضحة المتميّزة.

[١]- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٤٥.

[٢]- الموضوع نفسه.

أولاً- المنهج الديكارتي والقواعد الحاكمة لنسقه الفلسفي

كان شغل ديكارت الشاغل ينصبّ على فكرة المنهج منذ بدايات تفكيره وتطلّعاته العلميّة، وتشهد بذلك محاولاته الأولىّ لطرق هذا الباب التي أبانت عن مجموعة كبيرة من المخطوطات التي ترجع إلى عهد الشباب والتي أحصاها «باييه» مؤرّخ حياة ديكارت في عشرة مؤلفات كشفت عن اهتمام خاصّ بالمنهج، والتي كانت بمثابة الإرهاصات الأولى للكتابين الشهيرين في المنهج، وهما: «قواعد لهداية الذهن» الذي استعرض فيه إحدى وعشرين قاعدة تعصم الذهن من الخطأ، ولكن ديكارت لم يته هذا الكتاب نظراً لطول القواعد، فقام بتلخيصها بعد ذلك في القواعد الأربعة المشهورة في كتاب «مقال في المنهج»، وهو الكتاب الذي لاقى احتفاءً استثنائياً في القرن العشرين وتحديداً عام ١٩٣٧؛ حيث احتفى العالم بأسره بهذا الكتاب بما لم يُحتفَ بكتاب فلسفيّ من قبل. فقد فُسّرت أول عبارة في هذا الكتاب تفسيراً خاصاً؛ حيث ورد فيها: «العقل أعدل الأشياء قسمة بين البشر»، إذ رأى فيها العالم أنّها المثل الأعلى للديمقراطيّة، كما أنّ آخر فقرات الكتاب نفسه فُسّرت بأنّها كانت إيذاناً بتقدّم العلوم تقدماً يؤدّي إلى تغيير الإنسان نفسه، حيث تعرّض غرض ديكارت من المنهج في أنّه يريد أن «يجعلنا أسياد الطبيعة ومالكي زمامها»^[١].

وعنى ديكارت بالمنهج معرفاً إيّاه بأنّه: «جملة من القواعد المؤكّدة التي إذا ما راعاها ذهن الباحث عصمته من الوقوع في الخطأ، وتمكّن من بلوغ اليقين في جميع ما يستطيع معرفته بدون أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة»^[٢].

وقد ذكر ديكارت في «المقال في المنهج» أربعة قواعد أساسية لهذا المنهج وهي: (البداهة والوضوح - التحليل - التركيب - المراجعة والإحصاء) وقد بدا ذلك غريباً لرجال العلم، الذين كانوا يبحثون عن قواعد تجريبية ومبادئ علمية لا نظرية، كما بدا بسيطاً ومبسّطاً للغاية في نظر الفلاسفة، ولكن تلك كانت فكرة ديكارت عن المنهج، لكي يكون شبيهاً بالمنهج الرياضي الذي يبدأ بالبسيط ثم يتدرّج من البسيط إلى المركّب.

وإذا ما توقفنا عند القاعدة الأولى - قاعدة البداهة والوضوح: نجد أنها من أهم القواعد وأخطرها، وقد ذكرها وأكد عليها ديكارت في «المقال في المنهج»، وفي «التأمّلات»، وفي «قواعد لتوجيه

[١]- انظر، جنتيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨، ص ٩.

[٢]- انظر، ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة وتقديم سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، ٢٠٠١، ص ٤٠. وانظر أيضاً: رواية عبد المنعم عباس: ديكارت والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية ص ٧٩.

الفكر»، في «مبادئ الفلسفة» أيضاً^[١]، مما يدلّ على عظيم مكانتها في منهجه، وهي تؤكد على أنّ الإنسان حين يبحث عن الحقيقة في أيّ موضوع عليه أن يحرّر نفسه من كلّ سلطة إلا سلطة العقل. يقول ديكارت شارحاً هذه القاعدة: «لا أتقبّل شيئاً ما على أنه حقّ ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك: بمعنى أن أتجنّب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألاً أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميّز، بحيث لا يكون لديّ أيّ مجال لوضعه موضع الشكّ»^[٢]. ويعبر عنها بشكل مختصر في القاعدة الثانية من «قواعد لهداية الذهن» قائلاً: «ينبغي أن نقصر اهتمامنا على الموضوعات التي يبدو فكرنا قادراً على اكتساب معرفتها اكتساباً يقينياً لا يداخله ريب»^[٣].

ويرى كثير من الباحثين في فلسفة ديكارت أنّ هذه القاعدة ترى: أنّنا يجب علينا ألاّ نقبل من الأفكار إلا ما هو واضح وجليّ، وصادر عن البدهة العقلية ونور العقل الفطريّ، وتطالبنا أيضاً، في الوقت ذاته، بأن نتخلّص من الآراء السابقة، وأن نبذل قصارى الجهد لاجتناب التحيز والتسرّع في إصدار الأحكام. وترى نازلي إسماعيل حسين^[٤] أنّه بتحليل هذه القاعدة يتبين لنا ما يأتي:

١- إنّها تدعو إلى استقلال العقل بعيداً عن كلّ سلطة يمكن أن تفرض أحكامها عليه بصورة مسبقة.

٢- إنّ العقل يهتدي بالبدهة إلى الحقيقة، أي بالحدس العقليّ أو بذور العقل الفطريّ والطبيعيّ، وكما أنّ البصر قد خلق لرؤية الأشياء، فكذلك العقل قد جبل على الرؤية المباشرة للحقيقة.

٣- إنّ اليقين هو معيار الحقيقة، وهو ضدّ الشكّ، والمعرفة اليقينية هي التي نطلق عليها اسم العلم، أمّا المعرفة الاحتمالية فلا يمكن أن نسميها علماً؛ لأنّه يمكن الشكّ فيها. هذا اليقين المطلق الذي يريده ديكارت والذي لا يتطرق إليه الشكّ، يماثل يقين الرياضيات، إنّهُ المطلب الأساسيّ للعقل في البحث عن الحقيقة أيضاً.

٤- لا يكفي أن نوقن بالفكرة التي يمكن أن ندركها بالبدهة، بل يجب أن تكون هذه الفكرة واضحة متميّزة. أمّا الوضوح الذي يعنيه ديكارت، فهو وضوح مضمون الفكرة بحيث لا تكون

[١]- انظر، ديكارت، عن المنهج العلميّ، ترجمة محمود الخضيريّ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٧٩. وانظر أيضاً: ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص ٣٠، وأيضاً: ديكارت، مبادئ الفلسفة: ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٠، ص ١٧١-١٧٥.

[٢]- ديكارت، مقال عن المنهج، ص ٩٧.

[٣]- انظر، ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ص ٣٠.

[٤]- نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفيّ، القاهرة، المكتبة القومية الثقافية، ١٩٨٢، ص ٢٠٧-٢٠٨.

غامضة ومبهمة. كذلك فإنّ المضمون المتميّز يخصّ فكرة واحدة، ولا يخصّ فكرتين في وقت واحد، والالتباس في المعنى والمفهوم، هو ضدّ التميّز الذي يريده ديكرت في الأفكار. نقول أيضاً، إنّ الوضوح والتميّز لا يظهران إلّا للعقل الواعي المنتبه.

٥- يجب أن نتجنّب التسرع في الحكم؛ لأنّ ذلك سوف يوقننا في الخطأ حتماً، ومهما كانت الغاية الطيبة في البحث عن الحقيقة، فإنّ التسرع سوف يبعثنا عن هذه الغاية.

ويرى ديكرت في القاعدة الثانية - قاعدة التحليل والتقسيم: أنّ كلّ مشكلة نقوم بدراستها هي مشكلة مركّبة، وذات جوانب متعدّدة، ومن ثمّ فعند التصديّ لدراسة أيّ مسألة أو عند حلّ أيّ مشكلة يجب علينا أن نقوم بتحليل المشكلات وتقسيمها بقدر ما نستطيع، وبقدر ما تسمح به طبيعة كلّ مشكلة، وذلك لحلّها على أفضل وجه ممكن، يقول ديكرت: «أن أقسم كلّ واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلّها على خير الوجه»^[١].

ليس الغرض من القسمة والتحليل نفتيت المشكلة وحلّ كلّ جزء منها على حدة، فربما ضاعت منّا المشكلة. لكن يبقى الغرض الأساس منها هو الكشف عن المجهول الذي نبحت عنه، من خلال المعلوم الذي نعرفه. والحقّ أنّ كلّ الحقائق غير البسيطة لا تتكشف لنا إلّا من خلال التحليل؛ ولذلك فإنّ عمليّة التقسيم والتحليل التي يقصدها ديكرت تشبه إلى حدّ كبير التحليل الرياضي عندما يُستخدم لحلّ مسألة هندسيّة أو حسابيّة... بواسطة المبادئ والنظريّات التي نعرفها. وفي علم الطبيعة إذا أردنا تحليل ظاهرة مثل «قوس قزح» فنحن نفترض مجموعة من الأسباب، ثمّ نفحص كلّ سبب منها على حدة، حتى نصل إلى الأسباب الحقيقيّة^[٢].

في حين ترى القاعدة الثالثة التي يطلق عليها الباحثون مسمّيات عديدة منها: الترتيب، والتأليف، والتركيب، كلّ مسمّى منهم على حدة، أو الترتيب والتأليف معاً، أو التركيّب والتأليف معاً- مكتملة للقاعدة السابقة؛ حيث كان التحليل عند ديكرت، في الواقع، عمليّة تمهيد للتركيب، حيث يجب علينا أن نرتّب أفكارنا أوّلاً فنبدأ بأبسطها، ثمّ نترجّج قليلاً قليلاً حتى نصل إلى معرفة أكثرها تعقيداً، يقول ديكرت: «أن أسير أفكارني بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة، كي أتدرّج قليلاً قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيبيّاً، بل وأن أفرض ترتيبيّاً بين الأمور التي لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع»^[٣].

[١]- ديكرت، مقال عن المنهج، ص ٩٨.

[٢]- نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفيّ، ص ٢٠٨-٢٠٩.

[٣]- ديكرت، مقال عن المنهج، ص ٩٨.

إنَّ عمليّة ترتيب الأفكار والقضايا هي عمليّة بالغة الأهميّة عند ديكارت، فهي تسير وفقاً لضرورة عقلية لا وفقاً لهوى الأشخاص، ومن الخطأ كلّ الخطأ أن نتخطى هذه الدرجات الضرورية بين القضايا، أو أن نصعد السلم في قفزة واحدة. ويبدو أنّ المسلسلات الجبرية هي نموذج هذا الترتيب عنده، فهي تبدأ دائماً بالواحد، أي بالوحدة البسيطة، ثمّ تتدرّج بعد هذا سلسلة الأعداد، وكلّ الأعداد مرتبطة ببعضها ارتباطاً وثيقاً، والترتيب إذن، هو ترتيب تصاعديّ، يبدأ من الحقيقة البسيطة، أو الطبائع البسيطة، ليصل إلى الحقائق المركّبة. ويبدو من هذه القاعدة أثر الرياضيات في بناء فلسفة هذا الفيلسوف.

أمّا القاعدة الرابعة - قاعدة الإحصاء والمراجعة: وتتمّ في هذه القاعدة مراجعة كلّ الخطوات السابقة حتى نكون على ثقة من أننا لم نغفل أيّ عنصر من موضوع البحث، فيقول: «والأخير، أن أعمل في كلّ الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلني على ثقة من أنني لم أغفل شيئاً»^[١]. هذه القاعدة تدعونا إلى التأكّد من أننا في عمليّة التركيب لم نغفل أيّ جزء من أجزاء المشكلة التي نريد حلّها. إنّها عمليّة استقراء تجعلنا نتجنب السهو والخطأ.

هذه هي قواعد المنهج الذي أراد ديكارت أن يكون منهجاً للعلم والفلسفة، وأهمّ ما يميّزه أنّه منهج عقليّ بحت، يبدأ بتعليق الحكم على الأشياء ريثما نتبيّن حقائقها، وأن يمضي الإنسان في هذا الشكّ إلى أبعد حدوده، بادئاً النظر كلّ من جديد، وكأنّ عينيه تفتّحان لأول مرّة على العالم من حوله، وهو لا يفرض قيوداً على العقل، بل يجعله مستقلاًّ حرّاً، ينطلق وراء الحقيقة ولا يقبل منها شيئاً إلّا بعد فحص عقليّ، يبدأ بالشكّ وينتهي باليقين ولا يستثني إلّا ما بدا أمام عقله الحرّ المستقلّ في وضوح وتمييز لا يدع مجالاً للشكّ. يقول ديكارت: «إذا أردنا أن نفرغ لدراسة الفلسفة دراسة جديّة وللبحث عن جميع الحقائق التي في مقدورنا معرفتها وجب علينا أن نتخلّص أولاً من أحكامنا السابقة، وأن نحرض على إطراح جميع الآراء التي سلّمنا بها من قبل، وذلك ريثما تنكشف لنا صحّتها بعد إعادة النظر فيها؛ وينبغي أيضاً أن نراجع ما بأذهاننا من تصوّرات، وأن لا نصدّق منها إلّا التصوّرات التي ندركها في وضوح وتمييز»^[٢].

وبهذا تتنفي الأحكام التي تحدّرت من السلف، واستبعدت الأفكار التي لم يصل العقل بشأنها إلى يقين كامل، وامتنع التسرّع الذي لا يسبقه النظر العقليّ المستقلّ. والسؤال الذي يفرض نفسه

[١]- ديكارت، مقال عن المنهج، ص ٩٩.

[٢]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٧٨.

بعد هذا العرض هو: هل كان ديكارت متسقاً مع نفسه وراعى كل هذه القواعد التي كانت بمثابة التزامات على ديكارت أن يلتزم بها ولا يحد عنها؟

ثانياً - استثناءات ديكارت خيانة للمنهج ومهادنة مرفوضة

تبدو خيانة ديكارت لمنهجه وعدم الالتزام بآلياته التي تضمنتها القواعد الأربعة للوهلة الأولى واضحة جليّة عندما يقف القارئ على استثناءات ديكارت، فقد آل ديكارت على نفسه وحسب منهجه أن يشكّ في كل شيء، وألا يقبل شيئاً على أنه حقّ ما لم يتبين بالبداهة أنه كذلك، وفقاً لما جاء في القاعدة الأولى، ومع ذلك فقد نسف ديكارت هذه القاعدة بكلّ مدلولاتها التي تقتضي استقلال العقل بعيداً عن كلّ سلطة، والاهتداء بالحدس العقليّ الناتج عن الامتلاء المعرفيّ، والاطمئنان ليقين الفكرة بالوصول إلى وضوحها وتمييزها. فقد ضرب ديكارت بكل ذلك عرض الحائط وأخرج الأخلاق والدين والسياسة بشكل تعسفيّ من دائرة الشك المنهجيّ، رغم تصريحه في أكثر من موضع بأنه استنبط قواعد الأخلاق حسب مقتضيات منهجه^[١].

فقد رأى أنّ الأخلاق تمثل قمة العلوم، وقال إنّها تستلزم معرفة كاملة بالعلوم الأخرى، وتتلخّص الأخلاق الديكارتية في ثلاثة قواعد:

الأولى: أن يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، مع الثبات على الديانة التي نشأ عليها، وأن يدبر شؤونه في سائر الأمور تبعاً لأكثر الآراء اعتدالاً، التي أجمع على الرضى بها أعقل الذين يعيش معهم.

الثانية: أن يكون أكثر ما يستطيع ثباتاً في أعماله، وأن يتجنّب الشكّ والتردد في سياسته، مثله في هذا مثل المسافرين الذين يضلّون في غابة، إذا اتّبعا وجهة واحدة في سيرهم خرجوا من الغابة ونجوا، أمّا إذا ضربوا فيها هنا مرّة وهناك مرّة أخرى، أو وقفوا فيها، ضعف أملهم في النجاة والسلامة.

الثالثة: أن أسعى دائماً إلى مغالبة نفسي بدلاً من مغالبة المقادير، وأن أغير رغباتي بدلاً من أن أغير نظام العالم. وبالجملة أن أوطن نفسي على الاعتقاد بأنه ما من شيء نقدر عليه قدرة تامّة إلا أفكارنا^[٢].

[١] - انظر، ديكارت، مقال عن المنهج، ص ١٦٧.

[٢] - المصدر السابق، ص ١٠٥-١١٠.

ومن تأمل ما جاء بهذه القواعد الثلاث نرى أنّ ديكارت يُخرج الدين الرسمي للبلاد، وقواعد الأخلاق، وعادات البلد وتقاليدها، وكافة الأمور السياسيّة ونظم الحكم من دائرة الشكّ العقليّ مدعماً لكلّ ما جاء فيها؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يصادق ديكارت رجال الدين الذين كانوا يجدون في منهجه، باعتراف ديكارت نفسه، دعامة للدين، ونصرة لعقائده، ويكفي لذلك الاطلاع على إهداء ديكارت لكتابه التأمّلات إلى العمداء والعلماء بكلّيّة أصول الدين المقدّسة بباريس، وكيف أنّ ديكارت كان متفقاً معهم في الغاية، وهي إثبات العقائد، وإن اختلف معهم في الوسيلة مؤقتاً، فالغاية واحدة، وهي إثبات وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس، وهي القضايا الدينيّة الثلاث في كلّ فكر دينيّ تقليديّ^[١].

وهنا يفرض ديكارت في أهمّ قواعد منهجه وهي القاعدة الأولى (قاعدة اليقين) التي ترى أنّه لا يمكن قبول شيء على أنّه حقّ ما لم يكن كذلك بعد الشكّ والفحص والنظر العقليّ، كما يتجاهل تصريحه الشهير في التأمّل الأوّل من كتاب تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، والذي يقول فيه: «ينبغي لنا، كي نقيم العلوم على قواعد ثابتة. أن نرفض كلّ آرائنا القديمة، مرّة في حياتنا»^[٢]. ومع ذلك فكلّ العقائد الدينيّة وقضايا الوحي لا تخضع للشكّ أو الفحص العقليّ، وإنّما يقتصر دور العقل تجاهها على التبرير، أي أنّ ديكارت لا يتعدّى ما كان سائداً في العصر الوسيط المتقدّم «أومن كي أعقل»، وهذا ما يعبر عنه ديكارت نصّاً في كتابه مبادئ الفلسفة: «ينبغي قبل كلّ شيء أن نتمسك بقاعدة تعصمنا من الزلل، وهي أنّ ما أوحاه الله هو اليقين الذي لا يعدله يقين أيّ شيء آخر، فإذا بدا أن ومضة من ومضات العقل تشير إلينا بشيء يخالف ذلك وجب أن نخضع حكمنا لما يجيء من عند الله»^[٣].

ومن ثمّ يصرّح ديكارت بأنّ حقائق الدين المسيحيّ يجب أن تكون أوّل ما نصدق به دون البحث عن بدهة أفكاره أو وضوحها وتمييزها، بل يجعل هذه القاعدة فوق كلّ مبادئه المنهجية، فما أوحى به الله أوثق بكثير مما عداه، فشابه ديكارت بذلك توما الاكوينيّ ومن سار على دربه من فلاسفة العصور الوسطى. فحقائق الدين فوق متناول العقل، وليس من الحكمة أن نسلمها إلى ضعف الاستدلالات العقلية؛ لأنّها نزلت بمدد غير عاديّ من السماء، أي بوحى ينزله الله على من

[١]- حسن حنفي، مقدمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٦، ص ٩.
[٢]- ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٨، (التأمّل الأوّل-١).
[٣]- ديكارت، مبادئ الفلسفة، ص ١٨٠.

يصطفيه من عباده، فيرتفع بهم دفعة واحدة إلى عقيدة معصومة من كل خطأ^[١].

ومن ثم لا يصبح الإيمان بالحقائق الدينية عند ديكرت فعلاً للعقل، بل هو فعل إرادة؛ لذلك لا يطبق عليه مقاييس الوضوح والتمييز؛ لأنه يرى أنّ كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل، ولا يمكن للإنسان التصديق بها إلا بمعونة من السماء، وبفضل من الله. فيبدو ديكرت هنا هادماً للعقل ومعتلاً لوظائفه في فهم الحقائق الدينية^[٢]. كذلك تابع ديكرت تعسّفه غير المبرر وأطاح بقاعدتي المنهج، الثانية والثالثة أي قاعدتي التحليل، والتركيب، والسير من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، ولم يطبقهما -أيضاً- على ما ظنه الأحكام الإلهية المعبر عنها في الإنجيل.

وهكذا يتضح لنا أنّ الدين هو الأساس الجذري للأخلاق الديكارتية، وهو الحامل الأصلي لفلسفة ديكرت بأكملها، فكأنّ الأخلاق عنده تعطينا دليلاً آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكرت، كذلك الأمر في دعوته إلى اتباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ وتربى عليه في وطنه، فاعتناق الدين عند ديكرت ليس أمراً عقلياً، بل اتباعي. فعلى كل فرد أن يدين بالدين الذي وجد عليه آباءه دون أن يستعمل عقله في التعرف على الدين الحق.

ولم يقتصر الأمر على الدين وحقائقه فقط، ولكن تعدى ذلك إلى الأمور السياسية وكل ما يتعلق بأنظمة الحكم، فلم يخضع ديكرت أنظمة الحكم أو التشريعات الوطنية لمنهجه العقلي، حيث لم يعرضها للشك الذي يروم فحصها فحصاً عقلياً يتغيّر الوقوف على حقيقة النظام السياسي الذي يصلح به شأن البلاد والعباد. لقد خشي ديكرت غضب رجال السياسة، كما خشي من قبل بأس رجال الدين، فأثر مهادنتهم على حساب الحقيقة، فدعا في قاعدته الأخلاقية الأولى إلى أن «يطيع الإنسان قوانين بلاده وأن يحترم عاداتها، وأن يثبت على الديانة التي أنعم الله عليه بها فنشأ عليها». فقد أثر السلامة وخشي الجميع؛ حتى العامة حاول مهادنتهم بعدم الشك في العادات والتقاليد التي نشأوا وتربوا عليها. فبدأ ديكرت بذلك أكبر داعية للمحافظة على الموروث والإبقاء على التقاليد، والتمسك بالقديم.

ومن جانبنا نرى أنّ ديكرت قد تعسّف تعسّفًا لا مبرر له في استثناء هذه المجالات الحيوية التي ترتبط بحياة الناس، إلا إذا نظرنا لهذه الاستثناءات من زاوية أنّ ديكرت أراد احتواء رجال الدين ومهادنتهم وتملّتهم وعدم الاصطدام بالسلطة السياسية، وعدم انقلاب العوام عليه، كي يتمكن من

[١]- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١، ص ١٨٠.

[٢]- حسن حنفي، مقدّمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ٩.

نشر فلسفته على أوسع نطاق، فقد كان يحلم بأن تحلّ أفكاره وفلسفته محلّ فلسفة أرسطو المعتمدة من قبل الكنيسة، لذلك آل على نفسه ألا تصدر منه كلمة واحدة لا تعتمدها الكنيسة!

ومع ذلك فقد كان الجدير بديكارت أن يبغى المصلحة العامة ضدّ رجال الدين الذين كانوا يسيطرون على كلّ شيء، والذين تلاقت مصالحهم مع الساسة وأنظمة الحكم السائدة حينذاك، وهي النظم الثيوقراطية ذات الحكم الإلهي المقدّس. فقد كان الأولى بديكارت وهو يكتب كتابه «المقال في المنهج» باللغة الفرنسيّة، مخالفاً بذلك ما جرت عليه العادة من الكتابة باللاتينية، أن يندّد بإصرار الكنيسة على كتابة الكتاب المقدّس باللغة اللاتينية القديمة حتى لا تفهم الجماهير العريضة أمور دينها فتسأل وتناقش، وأن يندّد باحتكار الكهنة فهم النصوص الدينية وتفسيرها، فلا يقدّمون منها للجماهير إلا ما يرسّخ سيطرتهم ويصبّ في منفعة الكنيسة، وكان الأجدر به أن ينادي بتحرير كافة المؤلّفات القانونيّة والسياسيّة من هذه اللغة القديمة التي يجهلها الأوروبيون في ذلك الزمان، وأن يحرص على ضرورة أن يفهموا ويعرفوا ما خفي عليهم عن قصد وبنوايا مبيتة، لكنّه -مع الأسف- لم يفعل.

لقد هادن ديكارت رجال الدين والسياسة وهو يعلم سيطرة رجال الدين على العامّة والبسطاء، فقد عمل رجال الدين على إقناع البسطاء أنّ نصيبهم في ميراث الأرض هو حرثها وزرعها لأمرأ الإقطاع، وأنّ ميراثهم الحقيقي هو ما كان يُطلق عليه «القيراط الخامس والعشرون». كان الأجدر به أن يبيّن زيف زعم رجال الدين بأنّ الحياة في ذاتها خطيئة، فما بنا بمجد الحياة، بالعلم، بالفنّ، بالمال، بالجمال، بالقوّة، بالسعادة، بالحرية، بالعدالة، بالمساواة، مجد العالم زائل، وكلّ هذه الكنوز لا معنى لها إلا في العالم الآخر.

قد كان الأجدى بديكارت أن يعلم أنّ الأمانة الفكرية، والبحث العلميّ النزيه، والموقف الشريف، أكثر نفعاً للدولة وأكثر حرصاً على سلامتها وأمنها من النفاق الفكريّ، والتشويه العلميّ، والتملّق للسلطة ولرجال الدين، ذلك التملّق الذي وصل ذروته حينما اكتشف ديكارت قواعد علم جدير بالإعجاب في ١٠ نوفمبر من سنة ١٦١٩، فنذر الحجّ إلى أحبّ مكان عند الكاثوليك، وهو كنيسة العذراء في لوريت بإيطاليا ليقم الصلاة لله وللعذراء شكراً على توفيقه في اكتشافه!

ورغم إخلاص ديكارت للكثلكة وإيمانه العميق بالمسيحيّة، وجهوده الطيبة في تأييد عقائدها ومسايرة تقاليدها واحترام رجالها وتجنّب إثارتهم، لم يتكفّل ذلك بنجاته من اتهامهم له بالإلحاد...! ولم يتمكّن من تحويلهم عن أرسطو، أو اتّقاء سوء تأويلهم لبعض نواحي فلسفته، ومن أجل هذا

تضافر الكاثوليك والبروتستانت على اضطهاده حيًّا وميتًا^[١].. وشعر الفيلسوف المهادن في أواخر حياته بأنه مهَّد بالنفي والغرامة وإعدام كتبه. ولا أعلم ماذا كان يريد منه هؤلاء حتى يرضوا عنه ويباركوا آثاره؟!

ثالثاً: مجالات الشكِّ وتلفيق ديكارت بين ما هو عقليّ وما هو لاهوتيّ

إذا كان ديكارت قد استثنى الفلسفة العمليّة ممثّلةً بالأخلاق والدين والسياسة من مجالات شكِّه المنهجيّ، وكان ذلك بمثابة خيانة كبرى لمنهجه الذي ارتضاه ودعا إلى تطبيقه مستهدفاً بلوغ «اليقين» الذي يمكن أن يقيم عليه بناء العالم كلّ، فإنّه في مجالات الفكر الخالص لم يكن وفيّاً كلّ الوفاء لمنهجه العقليّ، فقد عمل على التلفيق بين ما هو عقليّ وما هو لاهوتيّ ليبدو هذا المركب التلفيقيّ في صورة عقليّة قد تنطلي ظاهريّاً على من لا يمعنون النظر ويأخذون الأمور على عواهنها. فقد انطلق ديكارت في هذا المجال من الوثوق في العقل بوصفه قادراً على أن يعرف مبادئ بسيطة وحقائق لا يرقى إليها الشكُّ، وذلك بواسطة أنواره الطبيعيّة وحدها؛ أي بواسطة الحدس. وهو قادر، من ناحية أخرى، وبفضل الاستنتاج (الاستنباط) على أن يفهم حقيقة ما على أنّها نتيجة حقيقة أخرى سابقة نحن منها على يقين، أي أنّه قادر على تحديد كلّ ماهيّة الشيء المجهول بمقتضى الصلات التي تربطه بأشياء معروفة^[٢]. أي أنّ عقلنا يملك وسيلتين للارتقاء إلى معرفة الحقيقة، هما: الحدس، والاستنباط. والحدس هو الرؤية العقليّة المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق ويسلم بها العقل تسليماً، أي أنّ الحدس ومضة سريعة للعقل يدرك بها الذهن بعض الحقائق إدراكاً مباشراً دون مقدّمات أو الحاجة إلى شهادة الحواس. أمّا الاستنباط فهو فعل من أفعال العقل تنتقل فيه من حقائق معيّنة مسلّم بصحّتها إلى نتائج تلزم عنها.

وعندما قرر أن ينتقل ديكارت من الشكِّ إلى اليقين بعد أن شكَّ في الحواس التي رأى أنّها كثيراً ما تخذعنا في حياتنا اليوميّة ومن الحكمة ألاّ نطمئن لمن خدعوننا ولو مرّة واحدة^[٣]. وشكَّ في الحياة الشعوريّة، فربما تصبح حياتنا كلّها حلماً طويلاً نستيقظ منه فجأة، فإنّنا كثيراً ما نحلم بأشياء نظنّها حقيقيّة وعندما نستيقظ نجدّها وهمّاً كبيراً ولا وجود لها في الواقع^[٤]، كذلك شكَّ ديكارت

[١]- توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص ١٨٢.

[٢]- بيير دو كاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص ١٠٥.

[٣]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت، ص ٧٣.

[٤]- انظر، المصدر السابق، ص ٩٩.

في العقل حيث افترض وجود شيطان ماكر يضلّل العقل ويصوّر له الوهم على أنّه حقيقة^[١]. وقد أكد أنّ عمليّة الانتقال من الشكّ إلى اليقين ستكون قائمة على العقل ومبادئه المنطقيّة وهو الأمر الذي سنناقشه ليتبيّن لنا هل أخلص ديكارت للعقل أم قام بالتلفيق بين ما هو عقليّ وما هو دينيّ؟ يرى ديكارت أنّه قد توصلّ عبر عمليّة الشكّ إلى إثبات ثلاث حقائق يقينيّة متدرّجة مترابطة معاً هي:

أولاً: إثبات وجود النفس «الكوجيتو»

ثانياً: إثبات وجود الله.

ثالثاً: إثبات وجود العالم

وقد انطلق ديكارت إلى إثبات ذلك من خلال تحليل عمليّة الشكّ في كلّ الحقائق مرتبياً أنّ ذلك يؤدّي بنا إلى ضرورة وجود فاعل يشكّ أو ذات مفكّرة تقوم بعملية الشكّ؛ لأنّه لا يمكن أن يحدث الشكّ أو يظهر دون تلك الذات المفكّرة الشاكّة، وإلّا فمنّ يقوم بهذا الشكّ؟ فالذي يشكّ لا بدّ أن يكون مفكّراً، والذي يفكّر لا بدّ أن يكون موجوداً، لأنّه لا يمكن للعدم أو لغير الموجود أن يفكّر؛ لذلك قال ديكارت: «إنّنا لا نستطيع أن نفترض أنّنا غير موجودين حين نشكّ في حقيقة الأشياء جميعاً، لأنّ مما تاباه عقولنا أن نتصوّر أنّ من لا يفكّر لا يكون موجوداً حقاً حين يفكّر»^[٢]. ومن ثمّ صاغ ديكارت يقينه الأوّل المشهور باسم الكوجيتو «أنا أفكّر إذن أنا موجود».

وهكذا أثبت ديكارت القضية اليقينيّة الأولى التي أشار فيها إلى تيقّن النفس نحو وجودها وسط أفعالها واتجاهاتها وأفكارها وأحوالها، وهو في سبيله نحو الانتقال من الشكّ إلى اليقين، جاعلاً منها قاعدة أساسيّة لإثبات اليقينيّات الأخرى. يلاحظ الدكتور يحيى هويدي أنّ «الكوجيتو» بهذا المعنى مرتبط «باللحظة»، بمعنى أنّني لا أشعر بأنّني إلّا في اللحظة التي أنطق فيها بعبارة «أنا أفكّر إذن أنا موجود»، أو في اللحظة التي ألتفت فيها إلى وجودي، فشعوري بوجودي إذن ليس دائماً، بل مرهون باللحظة التي أفكّر فيها^[٣].

كما أنّ الكوجيتو الديكارتيّ، وهو أعظم ما أتت به الفلسفة الديكارتيّة، لما يمثّله -عند الديكارتيين- من وضوح وتمييز عقليّ، لا يُعد ابتكاراً ديكارتيّاً، وإنّما مقتبس من الأسلاف كما لاحظ أرنو الكبير

[١]- انظر، المصدر السابق، ص ٧٣-٨١.

[٢]- انظر، المصدر السابق، ص ١٠٠.

[٣]- يحيى هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت، ص ٤١.

Le Grand Arnauld (١٦١٢-١٦٩٤) المعاصر لديكارت، الذي رأى أنه مشابه لطريقة القديس أوغسطين، وقد صرّح بذلك إميل برهيه قائلاً: «وعندما عرّف اللاهوتيون بكوجيتو ديكارت، لم يفت أرنو أن يلاحظ أنّ القديس أوغسطين قال بالشيء نفسه، وبالفعل كان معوله في الإفلات من إيسار الربية على هذه الفكرة: «إذا أخطأت فأنا موجود»^[١].

وبغض النظر عما يمكن أن نلاحظه على «فكرة الكوجيتو» الديكارتية من حيث الجدة والأصالة يمكننا القول إنّها لم تكن هدف الفلسفة الديكارتية؛ لأنّ هدفها هو الوصول إلى الوجود والبحث فيه، ومن ثمّ تكون فكرة «الكوجيتو» مجرد «قنطرة» للوصول إلى الوجود.

ولذلك انطلق ديكارت من «الكوجيتو» وإثبات وجود النفس إلى إثبات الوجود المتمثّل في وجود «الله» و «العالم». فرأى -أولاً- أن الإنسان عندما يشك ويفكر يشعر دائماً أنّه كائن ناقص متناهٍ يأتي به غيره إلى الوجود، ثمّ يفنى بعد فترة قصيرة ويصبح عدماً، بالإضافة إلى أنّه يشعر بالنقص والعجز إزاء كثير من الحقائق؛ لذلك فهو بطبيعته كائن ناقص باستمرار. وشعور الإنسان بالنقص معناه أنّ لديه في ذهنه فكرة عن الكمال، هي التي يقارن بها نقصه الدائم. وهنا يتساءل ديكارت من أين جاءت هذه الفكرة عن الكمال؟ ليقرّر ديكارت أنّها جاءت إلينا بواسطة الله تعالى الكامل. يقول ديكارت: «إنّ فكرة جوهر لا متناهٍ ما كانت لتوجد لديّ أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناهٍ حقاً»^[٢].

ولكن القارئ هنا يمكنه أن يلاحظ قفزة غير منطقيّة في انتقال ديكارت من شعور الإنسان بالعجز والنقص إلى إثبات وجود الله الكامل، كما تزداد الحيرة والدهشة حول هذا الانتقال عندما يرفض ديكارت قبول تصوّر اللامتناهي اعتماداً على فكرة سلبية وهي فكرة النقص الإنساني، ويصرّح بغرابة شديدة أنّ فكرة الله سابقة على فكرة الوجود الإنساني، فيقول: «وبناء على ذلك أجد على نحو ما أنّ فكرة اللامتناهي سابقة لديّ على فكرة المتناهي، أي أنّ إدراك الله سابق على إدراك نفسي: إذ إنني لا أعرف أنّي أشكّ وأرغب، أي أنّ شيئاً ينقصني، وأنّي لست كاملاً تمام الكمال، إذا لم يكن لديّ أيّ فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب»^[٣].

ويرى حسن حنفي «أنّ انتقال ديكارت من الإنسان إلى الله لهو عود إلى الأوغسطينيّة، ونزوله من الله إلى العالم هو عودٌ إلى الدليل الأنطولوجي عند القديس أنسلم في القرن الحادي عشر

[١]- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣، ص ٩٣.

[٢]- ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص ١٥٣.

[٣]- انظر، المصدر السابق، ص ١٥٣.

الميلادي، جدل صاعد ثم جدل نازل في إطار من الفكر الديني القديم^[١].

وعلى ذلك يكون وجود النفس لاحقاً على وجود الله فعلياً ومنطقياً، أي أنّ الله هو الضامن الحقيقي لفكرة إثبات وجود النفس. فماذا عن وجود العالم؟ وهل سيتم إثبات الوجود الثالث (وجود العالم) اعتماداً على الوجود الثاني (وجود الله) حسب الترتيب الديكارتي كما حدث في الكوجيتو؟ يبدو جلياً أن هذا هو الذي حدث؛ حيث انتقل ديكارت من الحقيقة الثانية «وجود الله وكماله» إلى إثبات الحقيقة اليقينية الثالثة وهي «وجود العالم» على النحو الآتي:

إذا كان الله كاملاً وهو الذي غرس في نفوسنا الناقصة فكرة الكمال، فإنه لا بدّ أن يكون صادقاً؛ لأنّ الكذب ليس من طبيعة الكمال أبداً.

الصدق الإلهي سيضمن لنا صحّة و يقينية وجود العالم الخارجي الذي خلقه الله.

الصدق الإلهي سيمنع الشيطان الماكر أيضاً -السابق ذكره- من خداع عقلي ولو في أبسط البديهيات.

الصدق الإلهي سيجعلني أطمئن إلى صحّة إدراكي لهذا العالم بكلّ ما فيه من الموجودات، وتصبح كافة حقائقه يقينية واضحة أمام عقلي.

وهنا ينعكس تليفيق ديكارت بين العقلي واللاهوتي من خلال تصوّره للشيطان الماكر الذي يضلّل حواسنا، ويصوّر لنا الوهم على أنه حقيقة، كأنه افتراض عقلي فلسفي، وهو في الحقيقة مكوّن من مكوّنات الإيمان المسيحي، وتزداد النزعة التليفيقية وضوحاً عند ديكارت في كيفية التغلّب على هذا الشيطان، وهي الطريقة نفسها في المسيحية، أي عن طريق الاتحاد بالمسيح، بالإيمان والصلاة التي تساندها دوماً صلاة يسوع!

ومن ثمّ فلولا الضمان الإلهي لما استطاع ديكارت أن يواجه فرضية الشيطان الماكر، ولا أن يعبر نهر الشك، أو أن يستطع أن ينتهي من حالة الشكّ بأكملها. ولكنه إذا كان «الله» سبحانه وتعالى هو مركز تفكير ديكارت، مثله في ذلك مثل رجال اللاهوت في العصور الوسطى، فما الذي ألجأ ديكارت إلى الأسلوب العقلي أو على الأقلّ جعله يتبع أساليب قد تبدو عقلانية منطقية؟ وهنا تبدو إجابة ديكارت واضحة و متميّزة، وهي أنّ الهدف الأسمى من وراء تفلسفه هو إقناع الكافرين بحقائق الإيمان الأخرى عن طريق العقل الطبيعي، فالعقل عنده في خدمة الإيمان المسيحي، والفلسفة

[١]- حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفتيّة، ١٩٩١، ص ٢٥٤.

خادمة للدين، تمامًا كما كانت عند اللاهوتيين، وهو الأمر الذي صرّح به ديكارت تصريحًا لا يقبل أيّ تأويلات أخرى، حيث يقول: «إن كان يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأنّ ثمة إلهًا وبأن النفس الإنسانية لا تفتى بفناء الجسد، فيقيني أنّه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم تثبت لهم أولًا هذين الأمرين بالعقل الطبيعي»^[١].

ولكننا نرى أن ديكارت لم يتمكن من القضاء على الشكّ قضاءً تامًّا سواء فيما يتعلّق بوجود الله أو بوجود الموضوعية التي جعلها مرهونة بالصدق الإلهي، وأن كلّ ما فعله ديكارت هو أنّه قام باستنباط الوجود من الفكر مرتين، مرّة في إثبات وجود «الأنا» في الكوجيتو، ومرّة أخرى في إثبات وجود الله من فكرة النقص مقابل الكمال.

رابعًا: الثنائية الديكارتية بين النفس والبدن والتلفيق بين العقلي واللاهوتي

وكما بدا ديكارت ملفّقًا بين اللاهوتي والعقليّ في مجالات الشكّ وطرق الانتقال من الشكّ إلى اليقين، بدا أيضًا ملفّقًا في تناوله لنظرية النفس والبدن، فقد رأى أنّ النفس تمتاز عن البدن وهو تمييز لاهوتيّ قديم وليس مبتكرًا، ومن الملاحظ أنّ ديكارت قد ورث هذه الفكرة عن الفلسفة المدرسية؛ حيث عبر عنها بمصطلحات لاتينية مدرسية. وفضلاً عن هذا، لجأ ديكارت إلى التلفيق في تفسيره لكيفية حلول النفس في البدن واتصالها به بين العقليّ واللاهوتيّ.

فقد ذهب ديكارت انطلاقًا من (الكوجيتو) إلى فكرة تمايز النفس والجسم؛ حيث راح يقول: أنا أعرف نفسي الآن موجودًا ولا أعرف نفسي إلاّ كذلك، ووجود الفكر عندي أشدّ ثبوتًا من وجود الجسم، وطبيعة نفسي وماهيّتها هي الفكر، والنفس مستقلة عن الجسم ومعرفتي لها أيسر من معرفتي له^[٢].

فقد أدرك ديكارت بعد أن أثبت وجود ذاته المفكرة، أن إدراك الإنسان لحظة وجوده لعالم فكريّ خالص، واقتران هذا الوجود بدوام التفكير، وما يستتبعه من حالات خاصة بالجسد كالعواطف والانفعالات والأحاسيس، إنّما يفيد فصلًا حاسمًا، وتمييزًا واضحًا بين النفس والجسد^[٣]، أي أنّ ديكارت قد أدرك أنّه مؤلّف من نفس وجسم، أي من جوهرين متمايزين متضادين: النفس روح

[١]- انظر، حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، المصدر السابق، ص ٣٩

[٢]- ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ص ٨٩.

[٣]- راوية عبد المنعم عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، ص ٢٠٠.

بسيط مفكّر، والجسم امتداد قابل للقسمة، ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخصّ الجسم، وقد أشكّ في وجود جسمي وسائر الأجسام، دون أن يتأثر بهذا الشكّ وجود فكري ونفسي؛ لذا لا يأتي العلم بالجسم إلّا في هذا الموضع كما يقتضي المنهج. وإن كان النفس والجسم في واقع الأمر متضامين يؤلّفان موجوداً واحداً، فإنّ المنهج يقضي بأنّ تسلسل الأفكار بنظام إلى حدّ أن نفترض نظاماً بين الموضوعات لا تتالي بالطبع، وإنّ المبدأ التصوّريّ يقضي بأن نذهب من أفكارنا إلى موضوعاتها بحيث لا يمكن أن تختلف الموضوعات عن الأفكار، ولا أن يوجد في الواقع نفس وجسم يختلفان عن تصوّرنا للنفس والجسم^[١].

ولكن ثمة تساؤل يفرض نفسه: وهو من أين جاء ديكارت بتعريف النفس والجسم؟ نجد أنّه يضع التعريف من عند نفسه، لا من ملاحظة الكائنات الحيّة، ولا يريد أن يعلم أنّ الجسم وإن كان عديم القدرة على التفكير، فقد يكون شرطاً للتفكير. وقد اعتقد ديكارت أنّه بهذا الفصل التام بين النفس والجسم أسقط الماديّة وأقام الميتافيزيقا. ولكن هذا الفصل الذي ينكر النفس على الحيوان، ويجعل من البيولوجيا فرعاً من الميكانيكا، قد يؤدّي إلى إنكار النفس على الإنسان وردّ التعقل إلى الإحساس المشاهد في الحيوان، فتسقط الروحانيّة، وتسقط الميتافيزيقا من حيث إنّها لا تقوم على الحس بل على العقل^[٢].

كما أنّ اتحاد النفس مع الجسد بهذه الكيفيّة ما هو إلّا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنّها لا تتفق مع طبع الإنسان، فهذه الصلة التي تصوّرها ديكارت، والتي تصوّر بأنّه حلّ بها مشكلة الصلة بين النفس والجسد، والمعروفة في ميتافيزيقاه بالثنائيّة، قد أفسحت المجال للنزعة الآليّة الميكانيكيّة في مذهبه^[٣].

فمذهب ديكارت في الحقيقة هو مذهب ثنائيّ لا يطبق الوحدة بحال؛ ولذلك نجده يحرص دائماً على التفرقة بين النفس والجسم، ويعلي من شأن النفس على الجسم، فنجد في مواضع كثيرة يتكلّم عن النفس والجسم، كأنّ النفس حالة في الجسم مجرد حلول، وهو يعين لها فيه مكاناً ممتازاً هو الغدّة الصنوبريّة، حيث تقوم النفس بوظائفها بنوعٍ أخصّ منها في سائر الأجزاء، وتنتشر قوتها في الجسم كلّه. وإنّما وضعها ديكارت في هذا الجزء من الدماغ؛ لأنّه رأى فيه المكان المناسب لقبول الحركة وتوجيهها، أي في وسط الدماغ وفوق القناة التي تمرّ منها الأرواح الحيوانيّة

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، د.ت، ص ٨٢.

[٢]- المرجع السابق، ص ٨٢-٨٣.

[٣]- رواية عبدالمنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، ص ٣٧٨.

من تجاوزيف مقدّم الدماغ إلى تجاوزيف مؤخره. فكلّما أرادت النفس شيئاً حرّكت الغدّة المتّحدة بها الحركة اللازمة لإحداث الفعل المتعلّق بتلك الإرادة. أمّا الجسم فيؤثّر في النفس بأن يبلغ إليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه، فتترجمها هي ألواناً وأصواتاً وروائح وطعوماً ورغبات ولذات وآلاماً. ولا ندري كيف تتمّ هذه الترجمة، ولم تحسّ النفس بالجوع أو العطش، وتحسّ ألماً من جرح. ويجيب ديكارت إجابات غير شافية وغير كافية -من وجهة نظرنا- فيقول: «إنه هكذا رُتبت الأمور لخير الإنسان وحفظ كيانه، أي هكذا ربّتها الله»، فيعود ديكارت إلى (الله) مرّة أخرى للخروج من مأزقه.

وهنا يتعرّض موقف ديكارت من علاقة النفس بالبدن لانتقادات كثيرة من اللاحقين عليه، إذ رأى وابتهد أنّ فصل ديكارت بين النفس والبدن إنّما هو فصل تعسّفي غير مبرّر فلسفياً؛ إذ لم يقدّم سبباً عقلياً واضحاً متميّزاً لرفضه القول بجوهر كليّ واحد مادّيّ أو روحيّ^[١]. وأنّ التبرير الوحيد الذي نراه لقول ديكارت بالثنائية هو ملاءمة هذا القول للفكر الدينيّ التقليديّ السائد حينذاك، وللتصوّرات الوجدانيّة للعالم التي يقوم عليها الشعور الدينيّ في العصر الوسيط.

وقد بدت المعضلة الحقيقيّة التي نتجت عن الفصل الديكارتّي بين النفس والبدن؛ حين عجز ديكارت عن إيجاد الجسر بينهما، إذ كيف ترتبط النفس بالجسم وتؤثّر فيه؟ ومن ثمّ راح يقنعنا ببعض التبريرات التي لا تقنع العقل البشريّ ولا تتصف بالبدهة والوضوح والتميّز؛ إذ رأى أنّ هذا الاتحاد ما هو إلاّ حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنّها لا تتفق مع طبع الإنسان.

وعن خلود النفس والجسد يرى ديكارت أنّ النفس جوهر محض^[٢]، متباين عن الجسد، الجسد من اليسير أن يفنى، أمّا النفس فلا تفنى وهي خالدة، ويرى أنّ فساد الجسم وفناءه لا يقتضي فناء النفس، ويذهب ديكارت إلى أنّ مثل هذا القول بخلود النفس يملأ قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت، كما أنّ المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الميتافيزيقا بأسرها: أوّلاً لمعرفة أنّ جميع الجواهر على العموم، أي جميع الأشياء التي لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله، غير قابلة للفساد بطبيعتها، وإنّها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود

[١]- علي عبد المعطي محمد، ألفرد نورث وايتهيد: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندريّة، دار المعرفة الجامعيّة، ١٩٨٠، ص ١٧٣.
[٢]- من الملاحظ أنّ ديكارت يستخدم لفظ الجوهر هنا استخداماً مناقضاً لما ارتضاه من قبل؛ لأنّ الجوهر عنده هو الوجود الذي يوجد بذاته دون أن يعتمد في وجوده على موجود آخر، وهذا لا يكون إلاّ لله وحده. لكنّه عندما يحاول أن يتفادى هذا التناقض يقع في الغموض الذي لاحظته هو؛ حيث يقول: وقد يكون في تفسير قولنا: «غير مفتقر إلاّ إلى ذاته» بعض الغموض؛ لأنّ الأصحّ أن يُقال إنّ لا أحد سوى الله يكون هذا شأنه، وما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلاّ وقدرة الله تسنده وتحفظه». إذن فكيف يطلق على النفس لفظ «جوهر»؟!.

أبدًا، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالتها إلى العدم. أي هكذا تعود فكرة الله الضامن لكل شيء إلى الواجهة بوصفها المفتاح السري الذي يملك الحلول المثلى لكل المشكلات التي يعجز العقل عن حلها.

خاتمة:

توصّلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج المهمة التي تعبّر عن طبيعتها النقدية التي أعملت معول النقد في فلسفة ديكارت، وقد كان من أهم نتائجها ما يأتي:

أولاً: عكس هذا البحث كيف أنّ ديكارت قد خان منهجه العقلي القائم على الحدس والاستنباط، ولم يلتزم بقواعده التي أسهب في شرحها؛ فلم يطبق شكّه في المجالات الحياتية التي تمس الحياة الحقيقية للبشر، وأخرج الدين والسياسة والأخلاق من دائرة الشك. ولم يلتزم بقاعدته الأولى قاعدة البداهة والوضوح في أسس فلسفته التي قامت بالفعل على: الضمان الإلهي، والشيطان الماكر، وثنائية النفس والبدن وغيرها من مبادئ أخرى لم يتعرّض لها هذا البحث؛ كمنظريته عن الخلق المستمر، والحضور اللاهوتي البارز في الطبيعيات والرياضيات، حيث استند في بناء أسسه هذه على قاعدة أخرى لم ترد في قواعد منهجه العقلاني، وهي «أنّ كلّ يقين يقتضي يقين وجود الله». كذلك لم نجد صدى للقواعد الثلاث الأخرى (التحليل، التركيب، الإحصاء) الواردة في منهجه العقلي. ومن ثمّ تمثّلت خيانة المنهج في عدم عرضه كلّ شيء على حكم العقل، فيقبل منه ما كان واضحاً ومتميّزاً، ولم يتمّ بتحليل كافة مشكلاته بقدر ما يستطيع وبقدر ما تسمح به طبيعة كلّ مشكلة، ولم يتمّ بعملية التركيب والإحصاء.

ثانياً: الشكّ الديكارتيّ هو شكّ منهجيّ مخالف لشكّ الشكّك الارتيايين الذين يقوّمون العلم ولا يصلون إلى اليقين، وهو شكّ يهدف إلى بناء العلم والوصول إلى اليقين بعد فترة من الشكّ، ولكنه مع ذلك يشترط أن يكون الشكّ وهو يمارس عملية الشكّ أن يخوضه كتجربة وجودية من الطراز الأوّل، تلك التجربة التي تقوم على القلق والحيرة، وكأنّ صاحبها يخوض في بحر الظلمات، وهذا لم يتحقّق في الشكّ الديكارتيّ حيث إنّ صاحبه مارسه بوصفه ضرباً من الحيلة فقط، فلم يكن سوى شكّ افتراضيّ مصطنع، وليس شكّاً حقيقياً يعبر عن حالة واقعية، فهو يعلم النتيجة التي سيصل إليها مسبقاً، وهو الأمر الظاهر من سياق منهجه الشكّي الذي تتغلغل فيه روح «التأهب» للوصول إلى اليقين وروح الإيمان بالله «المخلص» الذي يفترضه منذ اللحظة الأولى، إذ إنّّه يسلم منذ البداية- وبوصفه مؤمناً- بوجود الله الكامل الذي سيضمن (وجود النفس) وعلينا أن نمرّ بالله

لكي نصل إلى الأشياء، ولا نستطيع أن نصل إلى (وجود العالم) إلا ابتداءً من (وجود الله) الذي يضع وجود العالم في الذهن، فالله دائماً موجود، وهو الوجود الذي ابتداءً من وجوده نصل إلى كل وجود.

ثالثاً: بدا التلفيق عند ديكارت عندما حاول استخدام العقل لتبرير صحّة المعتقد الديني وإقناع الكافرين به، فسرعان ما كانت تنتهي محاولاته -كما عرضنا في متن هذا البحث- إلى الفشل في التوفيق بين المبادئ العقلية التي ارتضاها في منهجه العقلي وبين المبادئ الإيمانية التي آمن بها، فصرّح في مقدّمة كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى»: «أنّه يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان»، وينتهي به الأمر إلى التسليم بمقولات دينية خالصة تعود إلى الكتاب المقدّس؛ ليظهر ديكارت بوجهه الحقيقي لاهوتياً توماوياً أو أوغسطينياً أو من أخلص أتباع أنسلم.

رابعاً: - لم يكن ديكارت عقلانياً قحاً كما حاول أن يقنعنا، بل كان لاهوتياً خالصاً قدّم الإيمان على العقل، وجعل الفلسفة في خدمة اللاهوت كما كانت في العصر الوسيط، وجعل مهمّة العقل مهمة تبريرية إقناعية محضّة في ضوء الإيمان الباحث عن العقل لتبريره وتسويغه؛ إذ وظّف ديكارت العقل توظيفاً خاصاً، فبدّل وظيفته من: السؤال / النقد / الفحص / عدم الانحياز المسبق، إلى وظيفة أخرى تتغيّ: الإجابة / التسويغ / الاقتناع / التلفيق / الانحياز المسبق؛ ولذلك لم يكن غريباً أن يسير الديكارتيون الخُلق على دربه أو أصحاب اليمين الديكارتية من أمثال: مالبرانش وليبنتر اللذان غلبا الإيمان على العقل والعلم، وشكّكا في صحّة المعرفة الحسيّة، وقلّلا من شأن المعرفة التجريبيّة، وجعلوا اليقين خارج إطار العلم، وجعلوا الله بؤرة الكون وأساس الوجود، وأبقيا على الوضع السياسي والاجتماعي القائم مرتين أنّه ليس في الإمكان أبدع مما كان.

خامساً: لم يكن ديكارت فيلسوفاً واقعياً يعالج مشكلات عصره وواقعه، وإنّما قام بمعالجة مشكلة من بنات أفكاره، فقد كان شكّه المزعوم لا أساس له من الوجود الفعلي، وإنّما هو ضربٌ من الحيلة ليعرض مذهباً ميتافيزيقياً تراءى له ذات ليلة من ليالي الشتاء الباردة، فقد كان أولى به أن يخلص لمنهجه العقلي الذي كتبه بالفرنسيّة اعتراضاً ضمنياً على من يقدّسون الكتب والأفكار القديمة، وأن لا يهادن رجال الدين الذين احتكروا تفسير الكتاب المقدّس وكتبوه باللاتينية التي لا تعرفها الشعوب الأوروبيّة إلا قليلاً بسبب سيادة اللغات المحليّة، وحاربوا التفكير في أمور الدين أو في السياسة وأمر الحكم. كان أولى به أن يجعل التفكير في هذه الأمور الحياتيّة هو شرط الوجود الفعلي، وأن من لم يفكر بنفسه ويكون قادراً على أن يتخذ قراره بنفسه بناء على وعي وفهم

ذاتيّ، فهو غير موجود أو لا جدوى من وجوده. وهذا بالطبع ما لم يفعله ديكارت وقصر شكّه على عمليّات الفكر الخالص التي لا تهّم الشعوب إلّا قليلاً. على الرغم من أنّه كان ينبغي أن يضطلع بمهمّته الأساسيّة ويخلص لمنهج العقلّي الذي يعطي الأولويّة للعقل على النقل، وللعلم على الإيمان، ويوقن بالمعارف الحسيّة والتجربيّة، ويعدّ العقل والتجربة مصدران للمعرفة الإنسانيّة، ويعمل على تغيير الواقع الذي كان يعاني في عصره من تسلّط الكنيسة واستبداد الحكم الإلهيّ المقدّس، وراح يثبت وجود الآلام والفقر والظلم والاستبداد، لينادي بالتغيير إلى الأفضل فيساهم بحقّ في إيقاظ الشعوب، وهذا ما لم يفعله ديكارت، ولو فعله لكان جديرًا بالفعل بلقب «أبي الفلسفة الحديثة» ذلك اللقب الذي أُطلق عليه وهو لا يستحقّه، فقد كان أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط منه إلى الحديث.

المصادر والمراجع

١. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن السابع عشر) ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٣.
٢. بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة: جورج يونس، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣.
٣. توفيق الطويل، قصّة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٤. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة الأب مارون خوري، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨.
٥. جنيفاف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، بيروت/باريس، منشورات عويدات، الطبعة الرابعة، ١٩٨٨.
٦. حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، القاهرة، الدار الفنيّة، ١٩٩١.
٧. حسن حنفي، مقدّمة كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٦.
٨. ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.
٩. ديكارت، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، بيروت/باريس، منشورات عويدات، ١٩٨٨، (التأمّل الأول-١).
١٠. ديكارت، عن المنهج العلمي، ترجمة: محمود الخضيريّ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠.
١١. ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة وتقديم: سفيان سعد الله، تونس، دار سراس للنشر، ٢٠٠١.
١٢. ديكارت، مبادئ الفلسفة: ترجمة: عثمان أمين، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٦٠.
١٣. راوية عبدالمنعم عباس: ديكارت والفلسفة العقلية، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية.
١٤. علي عبدالمعطي محمّد، ألفرد نورث وايتهد: فلسفته وميتافيزيقاه، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠.
١٥. نازلي إسماعيل حسين، الفكر الفلسفيّ، القاهرة، المكتبة القومية الثقافية، ١٩٨٢.
١٦. يحيي هويدي، دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.
١٧. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، الطبعة الخامسة، القاهرة، د.ت.