الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة 8 ماي 1945 – قالمة.

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة
تخصص: فلسفة تطبيقية
رقم التسجيل: 36013370
التصنيف: 14

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة التطبيقية

تحت موضوع:

نظرية المعرفة و الأخلاق في الفكر الغربي الحديث
"رونيه ديكارت" أنموذجا

من إعداد الطالبة:
* عساس إلهام

تحت إشراف:
* كمال حاج علي

مشرفا	رئيسا	مناقشا
كمال حاج علي	رابح مراجي	العالم عبد الحميد

السنة الجامعية: 2019/2018

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

الحمد لله تعالى على نعمة و حسن عونه و الصلاة و السلام على هادي الأمة و كاشف الغمة صلى الله عليه و سلم.

- أتفضل بالشكر إلى الأستاذ الفاضل "حاج علي كمال" على حسن قبوله الإشراف على هذا العمل و تقديمه لنا النصائح و التوجيه مثل الأب الرحيم.

- كما أتقدم بجزيل الشكر و العرفان و عظيم التقدير إلى الأساتذة قسم الفلسفة.

- أتوجه بالشكر و التقدير لأساتذة أعضاء لجنة المناقشة لتفضيلهم بقبول مناقشة هذه المذكرة.

- و إلى كل من ساهم في أنجاز هذا العمل سواء من قريب أو من بعيد فلهم جميعا كل الشكر و الامتنان.

و الشكر لكل أهل العلم.

إهداء

- الحمد لله الذي باسمه نبتدئ،الأعمال أهدي ثمرة جهدي إلى من قال فيهما الرحمان "و قل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا" صدق الله العظيم

- إلى روح روحي نبض قلبي عطف حناني، سر نجاحي إلى من ساعدتني كي أشعل كل شمعة نجاح و التي طالما سهرت على راحتي و رافقتني في مشواري بالدعاء و الإيمان.....أمي الحبيبة أطال الله عمرك.

- إلى من تعب و عمل جاهد إلى من كان وراء سر نجاحي و من كان ينتظر هذا اليوم ليرى ثمرة جهدي و تعبي...أبي الكريم حفظه الله و سدد خطاه.

- إلى خطيبي وفقه الله: عبد الناصر

- إلى إخوتي الأعزاء: أخي الكبير هشام، و إلى إخواني خادمي الوطن في الجيش عبد الرحمان و أيمن.

- إلى أخواتي جميلات: بسمة و زوجها، وافية زوجها و أولادها الكتكوتان إياد و قطر الندى، و أختي مروة و أختي كتكوتة أسيل، أهدي لهم عملي هذا المتواضع، لما قدموه لي من مساعدات و معنويات.

- إلى أخوال و زوجاتهم و خالاتي و بناتهم، أدام الله صحتهم و عافيتهم

- إلى صديقات و بالخصوص إيمان و الأستاذة نصيرة مهنة و نجاة و زميلات و إلى كل من لم أذكرهم في هذه الورقة فهذا ليس نسيان مني فإن لم تسعهم هذه الورقة فإن قلبي يسع الجميع.

الشكر و التقدير

باسم عبارات التقدير و العرفان، و أرقى كلمات الحب و الحنان أستهل شكري و ثنائي و حمدي لله سبحانه و تعالى الذي سدد خطانا و أعاننني في إنجاز هذا العمل المتواضع و ما كنت لأتمه لولا توفيقه.

فأحمده حمدا كثيرا و أشكره شكرا كبيرا و أثني عليه ثناء جليا وحده أولا و أخيرا إلى كل من لم يبخل عليا بعلم و تعلم، و لا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل و التقدير الكبير إلى الأستاذ المشرف: الحاج علي كمال على كل المجهودات المبذولة له كل الشكر و التقدير.

و إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة الذين لولاهم لما توصلت إلى هذه الدرجة، فلا يمكن نسيانهم، و لذلك فهم يستحقون كل الشكر و الثناء و التقدير لقوله صلى الله عليه و سلم "فمن علمني حرفا صرت له عبدا" و إلى من قدم يد المساعدة و لو بكلمة طيبة.....فشكرا.

مقدمة

المقدمة :

أنتجت الحضارة الغربية العديد من التيارات الفكرية،و الفلسفية،على اختلاف النزعات

و المذاهب خاصة في العصر الحديث الذي يعد الفترة المتميزة في الفكر الغربي،من خلال هيمنة النزعة العقلانية التي أطلقت العنان للعقل وحرية الإبداع و الرأي، و أيضا تعتبر الفلسفة الغربية عامة سندا لكل فيلسوف و مرجعية هامة يعتمد عليها المفكرين

و الفلاسفة فلها دور هام جدا في السياق التاريخي ، و مرحلة شهدت فيها الفلسفة تطورا وتحررا للفكر الإنساني و اكتملت مع أبي الفلسفة الحديثة خاصة الذي ثبت وأرسى جذور الفلسفة و ثوّر مفاهيمها فديكارت الفيلسوف العملاق الذي أعطى الكثير للفكر الإنساني

و خاصة الفلسفة الغربية ، فهو أحد أعمدتها الذي أثر في معظم المفكرين و الفلاسفة وساروا على خطاه ونهجه و اعتبروه نموذجا في سير درب الفكر، وكان من نتاج هذه النزعة العقلية الفكر الديكارتي الذي نحن بصدد دراسته باعتباره من أبرز الشخصيات الفلسفية الشائعة في الفكر الغربي ،ففيلسوفنا تناول عدة مسائل منها نظرية المعرفة وكذلك الأخلاق ،فبان من الضروري التعرف على المواضيع الأساسية التي طرحت في فكره فرسم من خلاله الفكر منهجا جديدا جعله يلتمس درجة اليقين في بناء الحقائق الإلهية الأبدية ،وكذلك معالجته موضوع الأخلاق و ما يرتب عنها من رسائل ، وحثه على الخير الأسمى و الفضيلة ، وكذلك تطرقه إلى مجال التربية السليمة التي فيها يعد الإنسان في المجتمع وخدمة المعرفة وتوجيه الفلسفة.

لهذا استلهم هذا الموضوع إعجابي فدفعني بذلك عدة أسباب إلى الدراسة و البحث فيه منها المرتبطة بالموضوع ومنها المرتبطة بالميول الذاتية، فكان الدافع و الأسباب متعلقة بالموضوع : هي من حيث التعرف على نظرية المعرفة وخاصة الأخلاق و التربية فهي غاية الدراسة الفلسفية والتفكير الفلسفي في مبحث القيم لذا لها أهمية خاصة، كما تظهر

حاجة إلى التعرف على هذا الجزء للقارئ وأهميته في البحوث العلمية ، أما الجانب الذاتي فيكمن في ميلي الكبير لهذه الشخصية و الأثر الذي تركته على الفكر الإنساني

في مختلف مناحيه، فلا يكاد يخلو بحث من البحوث إلا وحضور ديكارت فيه، ومدى استطاعة القارئ التعامل معها للوصول إلى الهدف مباشرة ، أما إذا تناولنا هدف دراستنا لهذا الموضوع : "نظرية المعرفة والأخلاق عند ديكار ت" موضوع حيوي، خاصة وأنه يعالج مسألة الأخلاق والتربية والمعرفة التي ولدت الحاجة إلى ضرورة القيم الأخلاقية

و التربوية التي تبنى عليها المعرفة وفي بحثي هذا أحاول تقديم الجديد و الإضافة خاصة في مجال الأخلاق والتربية بصفة عامة، حتى يتسنى لي وضع بصمتي في هذا الموضوع بالذات ووفق هذا فإن الإشكالية التي أعالجها من خلال هذا البحث تكون وفق الصياغة التالية :

_ ما هو النسق المعرفي و الأخلاقي الذي اعتمد عليه ديكارت في تأسيس فلسفته ؟

وهذه الإشكالية تنحل بدورها إلى مجموعة من المشكلات التي يمكن حصرها فيما يلي: فيما تكمن نظرية المعرفة عند ديكارت؟

وما هي الأسس الأخلاقية التي اعتمد عليها ديكارت؟ بمعنى آخر كيف تم بناء القيم الأخلاقية عند ديكارت ؟ وما هي نظرة ديكارت للتربية ؟

و للإجابة على كل هذه الأسئلة اهتديت إلى خطة منهجية تضمنت،المقدمة، وثلاثة فصول و خاتمة، حيث تناولت في الفصل الأول: نظرية المعرفة عند ديكارت، فالمبحث الأول، كان عبارة عن الإرهاصات الأولى لفلسفة ديكارت التي بدأ بالشك ، أما المبحث الثاني فهو عبارة عن انتقاله من الشك إلى اليقين، و المبحث الثالث فيتعلق بمعرفة الله عند ديكارت، أما المبحث الرابع فيكمن في إثبات العالم عند ديكارت، ولنتوصل إلى أن الله مصدر الكمال والحقائق المطلقة عند ديكار ت، و في الفصل الثاني تناولت: الأخلاق

و التربية عند ديكارت حيث تطرقت في بادئ الأمر إلى الأخلاق عبر العصور ثم تضمن المبحث الثاني الأخلاق من منظور ديكارت فعالجت فيه مسألة الخطأ و الخطيئة والخير

و الشر، و أيضا بناء الأخلاق ، أما المبحث الثالث فكان التربية من منظور ديكار ت حيث بين لنا ديكارت من خلال كتاب مقال عن النهج: كيف يتم وضع أسس للتربية من خلال المعلم و المتعلم،أما الفصل الثالث: فكان بعنوان أثر فلسفة ديكارت، ففي المبحث الأول تناولت ديكارت في ميزان معاصريه ، أما المبحث الثاني: فتناولت من خلاله ديكارت في كتابات مؤيديه أي أمثال اسبينوزا و لايبنتز، الذين مثلوا ديكارت أحسن تمثيل و المبحث الأخير فكان بعنوان ديكارت في كتابات معارضيه ، هنا أردت تبيان بعض مواقف الفلاسفة من فلسفة ديكار ت أمثال سارتر و البرجماتية و غيرهم و لتجسيد هذه الخطة ارتأيت أنه من المناسب الاعتماد على النهج التحليلي في فهم الكثير من النصوص الفلسفية وما تنطوي عليه من أفكار و تصورات، وتحليل فلسفة ديكارت و ما تتضمنه من موضوعات و مشكلات ،كما لجأت إلى المقارنة من اجل تبيان علاقته بما من سبقه من الفلاسفة و من أتى بعده من الفلاسفة .

و اعتمدت في هذا البحث على مصادر أساسية في الفكر الديكار تي لعل أهمها كتاب: رونيه ديكارت "مقال في المنهج " وكتابه أيضا"التأملات الميتافيزيقية " وكتاب "العالم" وأيضا"قواعد في توجيه الفكر "، أما المراجع فكان من أهمها: نظمي لوقا في كتاب الله أساس المعرفة و الأخلاق ، رواية عباس في كتاب "ديكارت أو الفلسفة العقلية"، و مهدي فضل الله في كتابه "فلسفة ديكارت و منهجه" و كأي بحث علمي فقد واجهتني صعوبات كبيرة يمكن حصرها في صعوبة التعامل مع ترجمة الكتب من لغتها الأصلية إلى العربية مثل مبادئ الفلسفة و أيضا صعوبة جمع المراجع و المصادر.

وإذا عدنا إلى استقراء الدراسات السابقة حول نظرية المعرفة و الأخلاق عند ديكار ت، قد تم تناولها مثلا من قبل رواية عباس في : ديكارت أو فلسفة عقلانية ، و الكثير من الدراسات الأخرى.

الفصل الأول

المبحث الأول: الشك عند ديكارت

المبحث الثاني: من الشك إلى اليقين

المبحث الثالث: معرفة الله عند ديكارت

المبحث الرابع: إثبات العالم عند ديكارت

الفصل الأول : نظرية المعرفة عند ديكارت

تمهيد:

يعتبر رونيه ديكارت من أهم الفلاسفة الذين كتبوا مسار جديد في الفلسفة و الفلسفة الغربية خاصة، و غيروا مشكلاتها و مناهجها ، فأضحت فلسفة ديكارت ثورة على كل ما هو عقيم موروث ، فكان إبداعه الفلسفي لمنهج جديد ، و أعطى تصور جديد ل نظرية المعرفة التي تضمنت "الشك و اليقين" ، و أيضا "كوجيتو" ، تسيد الميتافيزيقا تقوم على وجود الله، النفس، العالم الخارجي.

فما هي الأسس التي تقوم عليها نظرية المعرفة عند ديكارت ؟

أ / الحدس:

يكتسي الحدس أهمية بالغة في فلسفة ديكارت * و يمكن تعريفه بأنه: «التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه إنشاء على قدر من اليسر و التميز لا يبقى معه مجال للشك حول ما نفهمه، أو هو التصور متولدا عن نور العقل وحده ، و بما انه أكثر بساطة ، فإنه لذلك يكون موثوقا به أكثر من الاستنتاج ذاته» [1.] بمعنى أن الحدس عند ديكارت عمل

* – يعد رونيه ديكارت من أهم فلاسفة العصر الحديث و أبرزهم ولد في 31 مارس 1596 ب لاهاي (la haye) بفرنسا، من أسرة صغار الأشراف الفرنسيين . و كان أبوه جواشيم ديكارت ، (Jouchin Descartes) مستشار في برلمان عاصمة إقليم بريطاني في شمال غرب فرنسا . و في عام 1606 دخل مدرسة لافلاش La Flèche الملكية التي كان يديرها اليسوعيين، و في سنة 1616 حصل على البكالوريا و على ليسانس في القانون ، و في سنة 1618 سافر إلى هولندا و انخرط في جيش موريس دي نساو Maurice de Nassau و بنفس السنة التقى ببكمن Isaac Beeckman.

– عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1 ، مؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت – لبنان ، ط1 ،1984 ، ص 489.
و كان من عادة الملكة كريستينا أن تستيقظ من نومها في الخامسة صباحا لتتلقى دروس الفلسفة على يد ديكارت . فلم تتحمل صحته البرد القارس. فأصيب في صدره بالتهاب رئوي حاد مات على إثره يوم 19 فبراير 1650 عن عمر يناهز ثلاث و خمسون سنة.
– فؤاد كامل الموسوعة الفلسفية المختصرة ،مراجعة زكي نجيب محمود،دار القلم لبنان، د ط، د س، ص 189.
من أهم مؤلفاته التي نشرت في حياته :

– مقال الطريقة "مقال في المنهج": نشر عام 1637 باللغة الفرنسية.

– تأملات في الفلسفة الأولى: نشر عام 1947 ترجم باللغة الفرنسية 1647 و ينقسم إلى ستة تأملات .

– مبادئ الفلسفة : نشر عام 1644

– انفعالات النفس: نشر في أمستردام و باريس عام 1643

– مؤلفات نشرت بعد وفاته :

– قواعد لهداية العقل . نشر عام 1626 و ترجم بالفرنسية 1701

– العالم : نشر عام 1677

– البحث عن الحقيقة من خلال الضوء الطبيعي : كتب عام 1649 و لم ينشر إلا عام 1701

– رونيه ديكارت . مقال الطريقة

1): رونيه ديكارت . قواعد لتوجيه الفكر . ترجمة سفيان سعد الله . دار سراس للنشر تونس د ط 2001 ص 37.

عقلي، يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق، يفهمها بتمامها في زمن واحد لا على التعاقب لذلك سمى ديكارت هذا الحدس نورا طبيعيا (Lumière naturelle) أو غريزة عقلية.[1]

و أيضا هو «الرؤية العقلية المباشرة التي بها ندرك الأفكار و المعاني المتميزة و يعلم كل منا عن طريقها أنه موجود لأنه كائن يفكر ، و كذلك نذكر بالحدس الخواص الطبيعية المجردة التي يسميها ديكارت بالطبائع البسيطة Les natures simples »[2]

ويدلل ديكارت على ضرورة الحدس كمصدر أول للمعرفة استنادا إلى ما تتطلبه هذه المعرفة من جلاء و وضوح لا يتوافران إلا في قضايا معينة من بديهيات الهندسة.

أما ما ندركه بالحس فإنه لا يرقى إلى مرتبة الجلاء و الوضوح ، لذا فإن الحدس لا يمكن أن يصلح كمصدر أول للمعرفة ، فيبقى القول إذن بأن الحدس هو المصدر الأول لسائر معارفنا، وعلى هذا فديكارت يعد من مؤسسي المدرسة العقلية الحدسية ، و قد جعل من النمط الرياضي – أي من البرهان الهندسي – أسلوبا يحتذى في ضروب المعرفة الأخرى، و أراد أن يطبق شروطه على العلوم جميعا – و ليس البرهان الهندسي – في حقيقة الأمر – سوى مجموع خطوات، كل خطوة منها تعتبر موضعا لحدس جزئي بذاته

ثم تنتظم هذه الحدوس فيما بينها برباط منطقي لكي يتألف منها هذا البرهان أو ما أسميناه بالاستنباط، فلما الفيلسوف الفرنسي "برغسون (Bergson)" فإنه يتفق مع "أوغسطين"

– رغم الاختلاف القائم بينهما – في اعتبارهما الحدس مصدرا لمعارفنا الصحيحة.

فالحدس الأوغسطيني إشراق إلهي، بينما هو قوة ذاتية عند "برغسون" توصلنا إلى الأنا

1): جميل صليبا،المعجم الفلسفي،دار الكتاب اللبناني،بيروت،لبنان،د ط، 1982 ،ص 452.

2): محمد علي أبو ريان،تاريخ الفكر الفلسفي،الفلسفة الحديثة،ج 4 ، دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، د ط ، 1996 ، ص 53.

العميق حيث تعجز اللغة عن ذلك.[1]

أما الحدس عند أبو حامد الغزالي: « فهو أن تجمع بين علمين مناسبين للعلم الذي أنت طالبه، بشرط عدم الشك فيهما ، و فراغ القلب من غيرهما و يحدق النظر فيهما تحديقا بالغا، فلم يشعر إلا و قد انتقل القلب من الميل الخسيس إلى الميل النفيس ».[2]

بمعنى أن الحدس في منظور الغزالي هو الانتقال المباشر من المبادئ العقلية المحضة إلى المطالب التي يسعى الباحث في طلبها ، لذلك، فالحدس هو أحد مراتب التفكير حيث يأتي فوق مرتبة التفكير العقلي.

ب/ الاستنباط:

فهو العملية العقلية التي نستنتج بها قضية أو عدة قضايا ، أو هو استنتاج بشكل سابق من قضايا معينة وضعناها ، كل النتائج المترتبة عنها ، و ذلك عن طريق الاستنباط البرهاني، أي أننا نستخدم الحدس في إدراك المبادئ الأولى للعلم والفلسفة ثم نقوم بعملية الاستنباط لتكوين القضايا الأولى التي تنتج عن هذه المبادئ[3] و هكذا فالحدس والاستنباط هي المراحل التي يتعين علينا إتباعها للوصول إلى المعرفة الحقيقية اليقينية ، بشرط أن نجيد استخدامها بطريقة صحيحة ، و على أية حال فقد استقى ديكارت منهجه من الرياضة لأنها تتصف بالوضوح و البساطة و الصدق وهذه الخصائص هي أهم ما تنفرد بها الرياضة عن العلوم الأخرى ، فضلا عن النتائج الباهرة و الحقائق الثابتة التي تحققت

1): كحول سعودي،مكانة الحدس في فلسفة القديس أوغستين،جامعة قسنطية 02،عبد الحميد مهدي، فتيحة فاطمي، 2017/2016 ، ص 36 ، نقلا عن بيرغسون، مدخل إلى الميتافيزيقا،ترجمة محمد علي أبو ريان،دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1 ، 2005 ، ص 467 ، ص 429.

2): أبو حامد الغزالي، روضة الصالحين و عمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت ، لبنان ، د ط ، د س ، ص 150.

3): علي عبد المعطي محمد، تيارات الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، د ط ، 1984 ، ص 38 .

في مجال العلوم الرياضية. « أراد ديكارت إذن أن يقيم فلسفة يقينية كاملة على غرار العلوم الرياضية، و لا عجب في ذلك، و لا سيما و أنه قد تعلم مبادئ الرياضيات عن

–"إسحاق بكمان"– فقد كان "ديكارت" نفسه فيلسوفا ، و رياضيا ، و عالما ، و تشهد بذلك أعماله العظيمة في الفلسفة و الرياضيات ».[1]

1 / الشك الديكارتي:

تمهيد:

لقد انطلق "ديكارت" من الشك و أولاه اهتماما بالغا و اعتبره الخطوة الأولى في ممارسته العقلانية خاصة في بناء نسق صحيح للمعارف ، حيث تطرق إليه في مؤلفاته خاصة "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى " و "مقال في المنهج" ، فإذا كان الشك الديكارتي يطال العالم وليس الشك من أجل الشك كما ذهب إليه بعض الفلاسفة كالسفسطائيين

و كذلك توظيفه للحدس في الكوجيتو الذي يقوم على أساسه ، فغرض الشك عند "ديكارت" منهجي وليس مذهبي و ما يميزه أنه يبدأ بالشك و ينتهي إلى اليقين ، فهذا ما سنتطرق إليه في المبحث الثاني ولا يقبل إلا الفكرة الواضحة ولهذا شك "ديكارت" في كل من المعرفة التي تأتي بها الحواس ، و الشك في المعرفة العقلية ، وأيضا في شكه للعلوم والأفكار و بهذا الصدد سنحاول التطرق إليها كالآتي:

أ / الشك في المعارف التي تأتي من قبل الحواس:

لقد أراد "ديكارت" في الهداية رفض كل ماله صلة بآراء القدماء حيث بين لنا أن كل ما

تلقاه طائلة من الآراء الخاطئة، ظن أنها صحيحة، حيث نجد نفس الموقف عند "أبو

1): علي عبد المعطي محمد ، مرجع سابق ، ص 40.

حامد الغزالي"، و كانت بداية هذا الشك عنده انحلال رابطة التقليد ، لأنه يزعم بأنه لم يجد فيها علما يقينيا، و لا وسيلة لتميز الحق من الباطل فقال: « وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري و ريعان عمري ، غريزة و الفطرة من الله و ضعنا في جبلتي ، لا باختياري و حيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، و انكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد السن الصبا»،[1] فهنا دعوى صريحة من قبل الغزالي إلى انحلال رابطة التقليد، وكان أول الشك عنده لأنه لم يعد فيها علما يقينا، و لا وسيلة لتمييز الحق من الباطل فقال في نفسه: « إن مطلوبي العلم بحقائق الأمور ولكن ما هي الحقيقة العلم؟ و هل يمكن الوصول إلى الحقائق الأمور عن طريق التقليد ؟

إن التقليد لا يفيد علما يقينا، و إذا انحلت رابطة فلا مطمع في الرجوع إليها ».[2]

إن معرفة حقيقة العلم هي من المسائل الأساسية في الفلسفة الحديثة لأنها أساس نظرية المعرفة، كما ذهب ديكارت في شكه إلى أبعد من ذلك حيث شك في قدرة الحواس لأنه ا توقعنا في الخطأ ، لقد رفض أن تكون مصدر للحقيقة و المعرفة ، لأن الحواس لا يمكن الوثوق بها لأنها خداعة والأمثلة كثيرة على ذلك منها:

- انكسار العصا في الماء

- و رؤية الكواكب بحجم صغير

فالأمثلة كثيرة على ذلك ففي الواقع نجد العكس فالحواس هنا عملت على خداعنا ففي بعض الأحيان يبدوا لنا أنه من مستحيل أن تخدعنا في بعض الأمور سواء كانت صغيرة جدا أو بعيدة عن متناولنا ، فهناك أشياء كثيرة أخرى لا يعقل أن نشك فيها ، و إن كنا نعرفها بطرق الحواس حيث يقول بهذا الصدد رونيه "ديكارت ": « كل ما تلقيته، حتى

1): أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال ،حققه جميل صليبا و آخرون ، دار الأندلس ، بيروت ، لبنان ، ط7 ، 1967 ، ص 66.
2): أبي حامد الغزالي، مرجع سابق ، ص 25.

الآن على أنه أصدق الأمور، و أوثقها قد اكتسبته بالحواس، أو عن طريق الحواس.

غير أني وجدت الحواس خداعة، و في بعض الأوقات، و من الحكمة ألا نطمئن أبدا كل الاطمئنان إلى من يخدعنا و لو مرة واحدة » [1]، فمن هذا القول الديكارتي اتضح لنا أن قدرة الحواس غير كافية لتشكيل معرفة يقينية يمكن الاعتماد عليها في اكتساب معارفنا و أيضا نجد القديس أوغسطين يظهر موقفه من خلال المعرفة الحسية يجب تجنبها

و ذلك من خلال قوله: « المعرفة الحسية ليست ضرورة واقعية "فأفلاطون" الذي ألهمه يعتقد أن الأشياء المادية ليست موضوعات لأي معرفة يقينية ... أما عالم الحس فهو عالم يتأرجح بين الوجود و اللاوجود ... حيث آمن "أوغسطين" بالحاجة الماسة إلى الهروب من وساوس الشكاك ... فإذا كان الواقع الحقيقي سوف يريد في النهاية إلى الظاهر المحسوس، فإن هذا الواقع سوف يكون في حالة تدفق دائم و سوف يكون مليئا بالتناقضات، و لن يكون من الممكن آن نعثر على اليقين واحد على الإطلاق ». [2]

و هنا نقول إن كل من ديكارت و الغزالي و أوغسطين لهم نفس الموقف في الوصول إلى اليقين عن طريق إبعاد كل من ما هو تقليدي و كل ما هو محسوس أو آتي من قبل الحواس فلا يكون الوثوق بها كمصدر لمعارفنا.

ب/ الشك في المعرفة العقلية:

لقد انتقل شك ديكارت من الحواس إلى الشك في المعقولات أي أنه وضعها تحت محك

الشك، إذ لاحظ أن من يحسبون أنفسهم أعلم الناس بأمر ما من الأمور قد يخطئون فيه أيضا، أي هنا تصريح واضح في المعقولات، « حتى أنه افترض أن شيطانا ماكرا يعبث

1): رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط4 1988 ، ص 14.

2): كحول سعودي ، مرجع سابق ، ص 39 .

بكل الروابط العقلية الصرفية بين المعاني و الأفكار ، و يضلل الفكر باستمرار حتى في أبسط الأشياء و أكثرها بداهة مثل: 2+ 3 = 5 ».[1]

فبناء ديكارت شكه في الوجود على فرض وجود شيطان ماكر فهذا على الأقل يجعل معنى الوجود شيئا ثابتا مهما يكن من فروض الشك المختلف حيث يقول: « لا يصيب عمليات العقل من حيث هي عمليات تخطئ و تصيب ، بل يتناول الأساس العقلي نفسه الذي تصدر عنه العمليات خاطئة كانت أم مصيبة ، و بهذا يكون ديكارت كأنما حطم القناطر من خلفه بحيث يتعذر عليه أن يعود إلى الشاطئ الذي يدركه وراءه ».[2]

إن افتراض وجود الشيطان باعتباره كائنا شخصيا غير مرئي في حد ذاته ، و لكنه يظهر بعمله أو بتأثيره و له القدرة على تضليل حواسنا و خداع إدراكاتنا.

يقول J.H.Hick على لسان ديكارت: « ربما للوصول إلى منتهى الشك ، بوجود شيطان ماكر ذو قدرة كاملة، وهو لا يضلل حواسنا فقط بل يتلاعب كذلك بعقولنا ».[3]

و بالنسبة لإمكانية وجود شيطان ماكر يمتلك قوة فوق عقولنا تقوض كل الأدلة ، فإن ذلك الشيطان يستطيع (بواسطة التلاعب بذاكرتنا) أن يجعلنا نعتقد أن حجة ما صحيحة مع أنها ليست صحيحة حيث يقول: « ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل و سأوطن ذهني على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير ، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرني على شيء أبدا ».[4]

---

1): نظمي لوقا ، الله أساس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، د ط ، 2003 ، ص 79 ، نقلا عن رونيه ديكارت تأمله الأول ص 16.

2) : نظمي لوقا ، مرجع نفسه ، ص 80 .

3): محمد عثمان الخشث ، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط ، دار قباء للطباعة و النشر ، القاهرة ، د ط ، 1998 ، ص 25 ، ص 24 .

4): محمد عثمان الخشث ، مرجع سابق ، ص 26 ، ص 27.

إلا أن الشك ساعد ديكارت في أبحاثه فلم يعد بحاجة إلى الوقوف طويلا عند عدم الثقة بالحسيات بينما يتوقف بصورة أطول عند احتمال الخلط بين حال اليقظة و حال النوم حيث يقول: « إلا أننا قليلو الثقة بها ، مما يجعلنا غير مستطيعين أن نميز حتى بين اليقظة و الحلم » ،[1] يشرح لنا في كتابه تأملات أنه من عادته أن ينام ، و يرى في أحلامه الأشياء ذاتها ، التي يراها هؤلاء المخيلون في يقظتهم ، أو أشياء هي أبعد منها عن الواقع.

إن ما يقع في الحلم هو أيضا ليس بالواضح المتميز و بهذا الصدد يقول: « و قد أطلت النظر في الأمر ، أني انخدعت في الحلم بمثل هذه الرؤى ، لذا أرى بغاية الجلاء حين أقف عند هذه الفكرة أنه لا يوجد علامات قاطعة ولا إمارات يقينية كفاية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والحلم تمييزا دقيقا وعليه فذهولي عظيم حتى بالكاد يقنعني بأني نائم ».[2]

ج/ شك في العلوم والأفكار

أراد ديكارت في البداية إلا يشك في العلوم التي تدور على هذه الأشياء ، تضم حقائق يظهر أنه لا يمكن الشك فيها ، لعلنا غير مخطئين ، إذن في الاستنتاج أن العلوم الطبيعية والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تدور على الأشياء المركبة ، و هي عرضة لشك قوي، إن الثقة بها قليلة، « أما الحساب، والهندسة، وما شاكلهما من العلوم، التي لا تنظر إلا في الأمور البسيطة جدا، والعامة جدا، دون اهتمام كثير بمبلغ تحقيق هذه الأمور ، في الخارج، أو عدم تحقيقها ، فهي تحتوي على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه » ،[3] فمن هذا كله عند ديكارت سواء كنت يقظا أو نائما هنالك حقيقة ثابتة وقد وضح بأمثلة نذكر منها: أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما و أن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع

1): رونيه ديكارت، مرجع سابق ، ص 14.

2): رونيه ديكارت، مرجع نفسه ، ص 14 ، ص 15.

3): رونيه ديكارت، مرجع سابق ، ص 15 ، ص 16.

أبدا، إن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح، لا يمكن أن تكون موضع خطأ أو عدم يقين،« لقد وجد ديكارت في نهاية المطاف في هذا المحيط الشكي قاعدة يمكنه التمسك بها لإعادة بناء العالم الذي فوض الشك دعائمه وهذا الشيء هو عدم شكه في وجوده الخاص وفي الرياضيات، و إلا سار إلى نهاية الطريق فغرق في بحر الشك المطلق، لابد من وجود حقيقة واحدة ، نواة واحدة ، منها تتولد ثقته في العالم »[1]، فضلا عن أن الرياضيات إنما تتسم بضرورة ذاتية داخلية وليست واقعية بمعنى أنها توقف سير الذهن وتجعله يدور مع أفكاره الذاتية ومن ثم فلن يكن له أي اتصال أو تطابق مع الواقع ، ومعنى هذا أن الرياضيات قد احتوتها أيضا موجة الشك الديكارتي.[2]

إن ذهاب ديكارت إلى أن البحث عن الحقيقة لابد أن ينطوي على ممارسة الشك فقليل من الشك يصلح العقل وكثير منه ضار ولهذا كان ديكارت يرى أن كل إنسان لابد أن يشك ولو مرة واحدة في كل ما آمن به من حقائق لذا شك في الحواس و العقل والمعارف وما توارثه من معتقدات و آراء متواترة وصلت إليه عن طريق ما يسميه ديكارت الفكر الشائع أو عن طريق السلطة أيا كانت سياسية أو دينية أو إعلامية و ديكارت يضع في مقابل هذا الفكر الشائع ما يسميه الذوق العقلي السليم الذي كان يؤمن بأنه حظ مشترك بين كافة الناس لأنه لغة فطرتهم السليمة ولان هذه الفطرة كما يقول هو بنص عبارته في كتابه الشهير مقال في المنهج – أعدل الأشياء قسمة بين الناس ، أي أنه يؤمن بالقدرات العقلية للإنسان، و وضح ديكارت أن المعرفة متاحة لجميع الناس فالعلم ليس حكرا على طائفة دون غيرها وهو ما يمكن توضيحه كالأتي « ... أن ديكارت أراد أن يوضح للناس في عصره أن المعرفة للجميع، و أن باب الثقافة مفتوحة أمام كل الناس و أن العلم ليس

1): إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، دار الوفاء للدنيا للطباعة و النشر ، الإسكندرية ، دط ، 2001 ، ص 88.

2) : محمد علي أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 60.

وفقا على الأقوال القيمة الكبرى في العصر الذي وجد فيه ديكارت ، حيث أنه جاء عقب العصور الوسطى التي كانت تحتكر العلم والمعرفة في طبقة خاصة هي طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء».[1]

إن الشك على طريقة ديكارت حتى وصوله إلى الشك في كل شيء حتى في وجوده هو نفسه وفي أن له جسما و أن لديه يدين – هكذا– و بالجملة ، رأى من واجبه أن يشك في وجود العالم الخارجي و في حقيقة الأشياء المادية المحيطة به ، و الإنسان بعد أن يكون قد شك في كل هذا يكون قد تهيأ إلى أن يصل إلى اليقين الأول ، وهو يقين الكوجيتو وذلك لأن ثمة شيئا واحدا يظل في منجاة من الشك و هو الفكر ، وذلك لأن الشك نفسه ضرب من ضروب التفكير و بهذا الاعتبار فلا يمكن أن أشك في أني أشك ومعنى هذا أنني لا يمكن أن أشك في أني أفكر و هذا اليقين الأول الذي وصل إليه ديكارت بعد رحلة الشك ، و هو اليقين الذي أطلق عليه يقين الكوجيتو ومعناه «أنا أفكر إذن أنا موجود»[2]، ويعني بالكوجيتو أن الفكر أي الماهية سابقة على الوجود وهذه الفكرة في أساس المثالية الديكارتية التي لا يختلف فيها مع المذاهب المثالية السابقة إلا من حيث الطرح الفني للقضية ، فالفكر بالنسبة لديكارت أو حقيقة جزئية علمنا بها وجودنا بالرغم من أن هذا الجانب لا يختلف فيه ديكارت عن المثالية الفرعونية أو الأفلاطونية أو حتى مثالية باركلي الغارقة في الذاتية ، إلا أن التدفق في منهج ديكارت يوحي بازدواجية تطلباتها روح العصر،[3] وبهذا يمكن أن نضع مفهوم للكوجيتو وهو كالآتي:

1): يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د ط، 1993 ، ص50.

2): يحي هويدي، مرجع سابق ، ص 33.

3): يوسف حامد الشين ، الفلسفة المثالية ، قراءة جديدة لنشأتها و تطورها و غايتها ، منشورات جامعة قار يونس بنغازي ، د ب ، ط1 ، 1998 ، ص 386.

ما هو الكوجيتو. Cogito .. ؟

« الكوجيتو هو اكتشاف غير عادي وهو المبدأ الأول في كل فلسفة ديكارت ، وهو الذي أثر في كافة أنواع الفلسفة الحديثة ، بالإضافة إلى الأدب والفن والعلوم الاجتماعية والدين ولقد أقام جان بول سارتر (1905– 1980) فلسفته الوجودية على أساسه ، ولقد شغلت المسائل والقضايا التي أثارها العديد من الفلاسفة لعدة سنوات ولا يزال الأمر غير واضح تماما بخصوص ما هو "الكوجيتو" بالفعل على وجه الدقة » [1]، ويقارن ديكارت اليقين المحدود للكوجيتو بالبهلوان الذي يقفز لكنه دائما يهبط على قدميه.

المبحث الثاني اليقين ومشكلة المعرفة :

1 – اليقين :

يمتاز الشك الذي قصده ديكارت بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفي ، بل ليس بدايتها ولا الشروع فيها، إنه البحث عن نقطة البداية، عن النقطة التي يصح للفيلسوف، و هو طريق الاكتشاف الفلسفي.

إني أشك. هذا أمر ثابت. و إني أفكر. فلا فارق بين كوني أشك، وكوني أفكر – وطالما كنت أفكر ، فأنا الذي أفكر موجود حتما– أفكر إذن أنا موجود. هذا هو اليقين الذي يفاجئنا به ديكارت. يقين أول ومعرفة أولى. و بصدد هذا اليقين لا بد من وضع سؤالين على الأقل أولهما – ما موضوع اليقين؟ والثاني – ما قيمة اليقين و ما الذي يمكن إقامته عليه و بفضله؟، فالسؤال الأول : ما موضوع هذا اليقين الأول ، هذه المعرفة الأولى التي عبرنا عنها بالقضية « أنا أفكر إذن أنا موجود »؟.

أنا موجود. لكن ما أنا ؟ أنا موجود كلما كنت أفكر ، إذ قد يصح أني لو توقفت عن

1): ديف روبينسون ، أقدم لك ... ديكارت ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، القاهرة ، د ط ، 2001 ، ص 61.

التفكير لتوقفت كذلك عن الوجود ، و الوجود الذي له صفة ما ، الوجود الموصوف هو الجوهر بالذات – وعلى ذلك فأنا شيء مفكر ، أنا جوهر مفكر. ليس الجوهر في نظره مقوما لأعراض مختلفة. فلا محل لذكر الأعراض عند الكلام عن النفس. إن ديكارت يعرف نفسه ويخصها بالتفكير، والتفكير أبعد الأمور عن الأعراض والأشياء العرضية أمر واضح أن الجوهر في نظر ديكارت لا يحمل شيئا ولا يُحْمَلُ عليه شيء، و أمر واضح آخر أن للجوهر كيان خارج صفة التفكير و إن كانت هذه صفته الرئيسية. كان الشك رفض الارتباط بأي قضية، بأي موضوع، بأي كائن، رفض الرضوخ، أي الحرية في أقوى معانيها، « ولذلك كان الشك أقوى سلاح ضد فرض الكائن الماكر لأن الشك علامة على قدرة هي حريتي الشخصية » ،[1] حيث أكد لنا بأن الشك يكون بهذه الطريقة ، وميز لنا وفرق بين الشك واليقين، فهما ليس معنى واحد حيث يقول: «هذا هو الشك. إلا أن الشك ليس اليقين. هو ظهر الحقيقة أو خلفها إن صح القول».[2]

وأكد لنا أن المعرفة الحقيقية هي التي تتجرد من ثوب الحس والخيال ، أي ابتعاد عن ما هو حسي وخيالي للوصول إلى المعرفة اليقينية وعلى سبيل الذكر ما يلي: « نعم إن المعرفة اليقينية لا تتم إلا بالتحرر من الحس والخيال. والحس والخيال ليسا من الأمور التي يسهل التحرر منها ، حتى على هؤلاء الذين مضوا إلى نهاية الشك ، و بلغو يقين الفكر الخالص. فما زالت أشباح الماضي وعادات النفس ترجع لهم وتؤثر فيهم، أرادوا ذلك أم لم يريدوه. وتأتي أوقات يطغى فيها عليهم الحس والخيال إلى حد أن يجمعوا بين اليقين الفكري الخالص وبين الإيمان بالأشياء المحسوسة. بل ربما يبلغ بهم الأمر إلى اعتبار هذا الإيمان أوثق من ذلك اليقين ».[3]

---

1): نجيب بلدي ، نوابغ الفكر الغربي ديكارت ، دار المعارف، مصر، ط2 ، 2004 ، ص 96.

2): نجيب بلدي، مرجع نفسه، ص96.

3): نجيب بلدي، مرجع نفسه، ص100.

2 – أهمية اليقين :

و أكد لنا ديكارت أن المعرفة تكون مبنية على اليقين ولا تقوم أي معرفة بدون يقين فهو أساس الأول لصحة معرفتنا فالمعرفة التي تقوم على ما هو منقول تكون خاطئ ومن هنا يقول: « ما المعرفة إلا ما قام على اليقين ، ... وهذا اليقين يكون حقيقيا أو صادقا إذ طابق موضوعه في حد ذاته بصرف النظر عن رأيك فيه و رأي سواك. فاليقين الأساس الأول لكل معرفة ممكنة » ، ويقول أيضا: « ... فمن يقوم اليقين عنده أساس المنقول لا يمكن أن يكون ما يبنيه على يقينه هذا إلا خاطئا لا يصح منه شيء إلا بالعرض والاتفاق وليست تستوي هذه المعرفة ومعرفة تقوم على التمحيص والتدقيق حسب منهج علمي.... ولهذا كانت قضية المعرفة في الفلسفة إن هي إلا قضية اليقين والتصديق فإنه لابد أن يكون اليقين ثابتا مضمونا جديرا بالثقة حتى يكون ما يبنى عليه بمأمن من التزعزع والانهيار ».[1]

إن مسألة البحث عن اليقين، هي من المسائل التي شغلت فيلسوفنا رونيه ديكارت و أيضا شغلت اهتمام الإنسان البدائي، التي تستهدف تحقيق رغبة الإنسان و الأمن و الطمأنينة.

و إذا انتقلنا الى الفكر الفلسفي اليوناني ، نستطيع أن نؤكد أن البحث عن اليقين ، يتضح من ثنايا تساؤلات مبدئية tentative حيث نجد عند طاليس و خلفائه من الفلاسفة الطبيعيين، أول نسق تفسيري تصوري للعامل الفيزيائي ، يتسم بالوضوح و المعقولية ، على أساس أن الوضوح ذاته ما هو إلا صورة من صور الأمن و الطمأنينة . و كذلك تبلورت مسألة البحث عن اليقين عند أفلاطون في نظريته عن عالم المثل ، التي تمثل الحقائق المطلقة و الثابتة ، و هي التي تبرز الثبات و الاستقرار في نطاق العالم الطبيعي المتغير، أما أرسطو فقد بحث عن عالم اليقين من منظور آخر ، مغايرا لما ارتآه أفلاطون

1): نظمي لوقا ، مرجع سابق، ص 65.

بحيث يرى أرسطو أن اليقين إنما يستمد أصلا من الاستنباط المنطقي و قد هداه تفكيره إلى ابتكار المنطق الصوري، الذي يعتمد على نظريته في القياس ، و نظر إليه باعتباره أداة لليقين.

إن الأمر الذي لا شك فيه هو أن البحث عن اليقين ، هو الغاية من أي تفكير إنساني هذا ما يتفرد به ديكارت ابتكاره للشك المنهجي كأداة و وسيلة ، يناط به تحرر العقل من الأفكار الموروثة والمعلومات المضطربة كما ورد الذكر في المبحث السابق في الشك الديكارتي بل انه التمس اليقين الذي يعتمد على نور العقل الفطري ، حيث يقول : « إني أشك. و هذا أمر ثابت. و إني أفكر ، فلا فارق بين كوني أشك وكوني أفكر. و لطالما كنت أفكر، فأنا الذي أفكر موجود حتما. أفكر إذا فأنا موجود . هذا هو اليقين الذي يطالعنا به ديكارت. إنه يقين أول و معرفة أولى ».[1]

المبحث الثالث: معرفة الله عند ديكارت.

إن الفلاسفة مند القديم تطرقوا إلى فكرة و جود الله فهذه القضية مسألة قديمة عولجت من قبل الفلاسفة و اللاهوتيين كما تطرق إليها ديكارت و بادر في إثبات وجود الله ، أو تقديم أدلة على وجوده ، وذلك عن طريق وجود صانع لهذا العالم ، و في مجال أدلة ديكارت على وجود الله تعالى اعتمد على قاعدة ثانية و هي : مبدأ الكوجيتو من خلال الذات المفكرة التي تقوم التي تقوم على الحدس المحض ، و ليست استدلال أو قياس و هذا ما يدفعنا إلى التفكير في علة هذا الوجود و تتمثل هذه الأدلة فيما يلي:

1/ الدليل الانطولوجي (الوجودي)

كان لديكارت أيضا نسخته الخاصة من الدليل اسكولائي آخر على وجود الله، وهو

1): علي عبد المعطي محمد ، مرجع سابق ، ص 52.

المعروف باسم " الدليل الأنطلوجي " و تنسب في العادة الجدارة لابتكار هذه الحجة إلى اللاهوتي القديس انسلم (1033–1109) و يشير الدليل على النحو التالي :

1 – الله موجود كامل تماما.

2 – الكمال الشامل لابد أن يتضمن الوجود.

و لما كانت الأفكار أدنى من الأشياء الموجودة . تذكر ذلك ؟

3 – إذن فالله موجود.

و يختلف الدليل الانطولوجي عند ديكارت عن ذلك اختلافا طفيفا ففكرته الواضحة المتميزة عن الله أنه موجود كامل تماما. ومن ثم فلا بد أن يكون الله كاملا تماما وهكذا.[1]

و لهذا يقول ديكارت : « إنني قادر أن أتصور بغير أدنى شك كائنا كاملا و جوهر لا متناهيا أزليا ثابتا ، مستقلا لديه المعرفة و القدرة الكاملتان الكليتان خلقني و خلق سائر الأشياء [2]، و لهذا يؤكد ديكارت على إلزامية وجود مثل هذا الكائن الذي و هي الإنسان هذه الفكرة الحدسية آلا و هو الله تعالى ، فهو منزه من الخداع لأن الخداع نقص ، إذن فلا بد أن يكون الله تعالى صادقا لا متناهيا قادرا على دفع الأفعال مثل أفعال الشيطان الماكر الخبيث ، أي أنه الكامل هو الكائن الموجود فلا و إلا كان هناك نناقض بين معنى الكمال و الوجود، و كان هذا الكائن تبعا لذلك كائنا ناقصا، و بالتالي أمكن تصور وجود كائن آخر أعلى منه مرتبة و حائز على صفة الوجود. [3]

كما ذكر في التأمل الثالث في إثبات وجود الله أن فكرة التي لنا عن الله فهي لا تأتي

---

1): ديف روبينسون، مرجع سابق، ص 71.

2): رونيه ديكارت ، مرجع سابق، ص 50.

3): قانة مسلمة، علاقة العقل بالدين عند ديكارت ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، طاهير رياض، 2014 2015 .

منا– إذن الله موجود لم يبق إلا فكرة الله حيث يقول : «.....و أقصد بلفظ الله جوهرا ، لا متناهيا، أزليا منزها عن التغير ، قائما بذاته، محيطا بكل علم ، قادرا على كل شيء ... إذن يترتب علينا أن نستنتج ، من كل ما سبق، أن الله موجود لأنه ، و إن كانت فكرة الجوهر هي فيَّ ، و كنت أنا جوهرا، فمن اللا ضروري أن يكون لدي فكرة الجوهر اللا متناهي ، أنا الوجود المتناهي، لو لم يضعها فيَّ جوهر لا متناه حقا ».[1]

2/– دليل من شك النفس (الشخص):

وهو دليل مأخوذ من الدليل الأول مؤداه أنه موجود غير تام الكمال ناقص، و هو بالتالي ليس الكائن الوحيد في الوجود، إذ لابد لوجوده من علة ، و العلة لابد أن تكون مكافئة على الأقل للمعلول إن لم تكن أكثر منه فضلا و كيفا ، و ديكارت لو كان علة وجود نفسه ، لكان يستطيع أن يحصل من نفسه لنفسه على كل ما يعرف أنه ينقصه من الكمال لأن الكمال perfection ليس إلا محمولا من محمولات الوجود، و الذي يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال ، و إذن تكون علة وجوده ذاتا لها كل ما يتصور من الكمالات و هذه هي ذات الله تعالى [2]، و يشير هذا الدليل الثاني نظرية معروفة في الخلق المتجدد خلال الزمان و هي نظرية أشار إليها الأشاعرة و استخدموها في التدليل على أن العلة الإلهية قد وسعت كل شيء ، و ذهبوا إلى أن هذه العلة هي الأثر المباشر في خلق جزيئات الوجود و حتى في تفصيلات الفعل الإنساني فقسموا الزمان إلى لحظات أو آنات، و كذلك فعلو في الملاء و الخلاء فقسموها إلى ذرات.[3]

1): رونيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى ، مرجع سابق ، ص 34.

2): إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع سابق، ص 96.

3) : إبراهيم مصطفى إبراهيم، مرجع نفسه، ص 97.

3/- الدليل مأخوذ من الهندسة:

إن الدليل الهندسي أو رياضي الذي استقاه ديكارت في كتابه تأملات منه أراد أن يستخلص وجود الله تعالى من فكرة الله تعالى ذاتها و ذلك عن طريق صفات المثلث حيث يقول : « أستشهد بالمثال الآتي الذي أتخيل. لنفرض أن مثلثا ما لا يوجد خارج ذهني ، في مكان من العالم... و باستطاعتنا أن نثبت خصائص كثيرة، لهذا المثلث كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، و أن تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الأكبر »، و يقول أيضا : « في التأملات السابقة، لم يبين صحيحا بالتمام ، فإن وجود الله يقع في ذهني، على الأقل، بمثل اليقين الذي شعرت به، حتى الآن، إزاء الحقائق الرياضية العائدة إلى الأعداد و الأشكال ، ... مما يدفعني إلى الاعتقاد أن وجود الله يفصل عن جوهره و هكذا أتذهن الله غير موجود في الواقع لكن حين أنعم النظر ، أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره ، كما لا ينفصل جوهر المثلث، المستقيم الأضلاع ، عن أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين..... ». [1]

المبحث الرابع : إثبات العالم الخارجي .

بعد إثبات ديكارت وجود الله الذي هو أساس الأخلاق ، رأى أن الله هو ضامن صدق كل الحقائق التي تمتلكها النفس بالطبيعة ثم انتقل إلى إثبات العالم الخارجي ، و قد عبر عن دلك في الكتاب الشهير " العالم " حيث خلص إلى التسليم ، بوجود العالم الخارجي و استند في هذا الإثبات إلى دليلين هما :

1 / الدليل الاول :

أ - دليل الميل الطبيعي أو النفسي : يعتمد هذا الدليل على إحساس النفس

1): رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية، مرجع سابق، ص 51.

بوجود هذا العالم حيث « أننا نحس في نفوسنا، ميلا طبيعيا قويا ، للتسليم بوجود العالم الخارجي وهو ميل دائم لا يخضع لإحساس عابر أو شعور مؤقت ، لأنه مستفاد من الله ، الثابت الأزلي، و بما أن الله يمتلك كل صفات الكمال ، و من بينها صفة الصدق المطلق ، فمعنى ذلك ، أن ميلنا بالاعتقاد بوجود العالم الخارجي هو ميل صادق و يجب ألا يخامرنا الشك في صحة هـ ذا الاعتقاد»[1] أن معرفة الله سبحانه للأشياء تكون معرفة كامل حيث قال ديكارت : " بعد تأكدي أن الله موجود ، و تأكدي أيضا أن الأشياء كلها معتمدة عليه، و هو لا يخادع ، خالصا من ذلك إلى أن كل ما أتذهنه، بوضوح و تمييز هو جبرا صحيح ، و إن لم أعد أفكر في الأسباب التي دعتني في الحكم أنه صحيح شرط أن أتذكر أني علمته بوضوح و تمييز ... لا سبيل إلى تقديم دليل واحد باستطاعته أن يدفعني إلى الشك في صحة الله . و هكذا يكون لدي عنه معرفة صحيحة يقين يتمد هي نفسها أيضا إلى سائر الأشياء "[2]

فالله هو مصدر صدق الأشياء و يمكن وصف الصدق باليقين الذي لا يعتويه الشك فلا نشك إطلاقا في حقيقة هذا العالم الخارجي لان الله تعالى منبع كل حقيقة علاوة على ذلك فإن ديكارت يشير إلى من شروط ثبات وجود العالم الخارجي هو استبعاد الشك معناه لا يشك في حقيقة وجود العالم بصفة مطلقة و هـذا يعود إلى أن الله هو منبع كل هذه الحقيقة و به ذا يقول ديكارت « كما لا يجب أن يسيطر الشك في صحة هـ ذا الاعتقاد، و لا نشك إطلاقا في حقيقة العالم الخارجي لأن الله منبع كل حقيقة ، فإن الله يخلق الذهن الإنساني على الفطرة تجعله يخطئ في الحكم الذي يطلقه على الأشياء التي يتصورها تصورا واضحا جدا ، تلك هي المبادئ التي استعملتها فيما يتصل بالأشياء

[1]– مهدي فضل الله ، مرجع سابق ، ص 156.

[2]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 53.

اللامادية أو الميتافيزيقية »[1]

ب- دليل الإدراك الحسي:

يمتلك الإنسان حواسا وظيفتها أن تساعد على إدراك الأشياء الخارجية ، و لكن الحواس تدرك شيئا ماديا إنما تستقبل ما هو موجود و لا تخلق شيئا ، إلا أنه بالنظر في هذا الدليل نجد ديكارت يضع مبادئ معينة، ومن ثم فإن قدرتنا معلومة و ينبغي أن نبعث عن علتها و هذه العلة لا شك أنها مصدر أفكارنا الحسية[2]، و لقد ضرب ديكارت : مثال حاسة اللمس حيث قال في كتابه "العالم « اللمس ، هو من بين حواسنا كلها، الحاسة التي تعتبر اقلها خداعا و أكثرها يقينا ، على نحو أنني لو بينت لكم اللمس نفسه يجعلنا نتصور عدة أفكار لا تشبه ، بأي شكل ، المواضيع التي تحدثها ، فإنني لا أظن أنكم ستستغربون لو قلت أن المسألة هي نفسها بالنسبة لما يمكن أن يقوم به النظر».[3]

و أكد ديكارت أن علة وجود هذهالأفكار في أذهاننا هي وجود هذهالأشياء و الموجودات بالفعل في العالم الخارجي ، « و إن الأفكار التي أتلقاها عن طريق الحواس ، لا تعود إلى إرادتي ...»[4] فالله غير مخادع و من البين جدا أنه لا يرسل إليه هذهالأفكار مباشرة بنفسه، و لا بواسطة مخلوق لا تكون حقيقتها منطوية فيه بالفعل ، و لكن بدرجة الكمال فقط، بالعكس لقد جعل في هميلا شديدا جدا إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية لذا لا أرى كيف يمكن إبراءه من الخداع ، إ ذا كانت هذهالأفكار صادرة بالواقع عن شيء آخر، أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية إذن

[1]- قانة مسلمة ، علاقة العقل بالدين عند ديكارت ، مذكرة ماستر ، نقلا عن ربيع ميمون ، مشكلة الدور الديكارتي ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 1982 ، ص 42.

[2]- قانة مسلمة ، مرجع نفسه ، ص 27 .

[3]- رونيه ديكارت ، العالم أو كتاب النور ، ترجمة اميل خوري ، دار المنتخب العربي للدراسات ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1999 ، ص 50.

[4]- رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 58.

نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة [1] .

ذهب ديكارت إلى أننا نملك حواسا تمدنا بأحاسيس شتى، عن الموجودات التي تراها: كما أن لدينا قوة انفعالية ، تتأثر بالأشياء الخارجية و تتفاعل معها، لتثير فينا أفكار المحسوسات، أما إذا تساءلنا عما إ ذا كانت أفكارنا التي نمتلكها في ذهننا عن العالم الخارجي، تعبر حقيقة، عن ماهية العالم الخارجي بالتمام فإن ديكارت يجيب عن ذلك بأن معرفتنا الحسية عن العالم الخارجي ليست يقين يّ، لأنها تقوم على وسائل خادعة فالحواس تثير فينا أحاسيس ليست إلا كناية عن أفكار مبهمة غير واضحة لا تطابق الواقع في شيء، كأفكارنا مثلا، عن الضوء و الصوت و اللون و الطعم و الرائحة و الألم ...إلخ، و عليه يشير ديكارت أنه لإثبات وجود العالم الخ ارجي يجب أن يرتبط العالم بالذات الواعية، و بذلك لم يجعل ه ذا العالم مستقلا عن ال ذات لأنه لن يعرف إلا من خلالها، أي أن الذات تلتمس اليقين في الله و أنه يمنحها و يبث فيها المعرفة اليقينية المتمثلة في الأفكار و الصور ال ذهنية ، أي أنه لا يمكن أن تخدعنا أفكار أودعها الله فينا و يؤيد اعتقادنا في وجود العالم الخارجي إلى ذلك الميل الذي أمدنا به الله و هو الميل لا يمكن الشك فيه، ومن ثم لا نعرف العالم الخ ارجي بالحواس لأنها خادعة إنما نعرفها بالأفكار التي منحنا الله إياها ، و هكذا خضع برهان ديكارت لإثبات وجود العالم لحظة منهجية محددة و هذا ما أوصله إلى نهاية سلسلة الإثباتات إلى أولوية وجود الله أولا ثم من خلاله توصل إلى وجود العالم الخارجي.

[1]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع نفسه ، ص 60.

الفصل الثاني

المبحث الأول: تطور الأخلاق عبر العصور

المبحث الثاني: الأخلاق من منظور ديكارت

المبحث الثالث: التربية من منظور ديكارت

الفصل الثاني: الأخلاق و التربية عند ديكارت

تمهيد:

لقد نظر كثير من الفلاسفة إلى الأخلاق بوصفها علم معياري، يحدد السلوك الفاصل

و ما ينبغي أن يكون، و أن الحياة الخلقية تفرض على الموجود البشري ، فالإنسان الحديث قلق و متهور، بل أصبح غير مبالي، لا شيء يلهمه، ولا شيء يحرك كوامن وجوده الباطن و أصبح ينزلق فوق سطوح الأشياء دون أن يفطن إلى خوائه الباطن، أما الإنسان الأخلاقي و الذي نريده أن يكون واعيا بنفسه و ما حوله و يتمتع بقوة نفاذه لتذوق قيم الحياة بكل ما فيها من وفرة و امتلاء و خصوبة، و مهمة الفيلسوف الأخلاقي هي الأخذ بيد ذلك الإنسان المنزلق لكي يسترد تلك الحاسة الخلقية ليرى القيم و يدرك المعاني و يحس بالجمال، فرسالة الأخلاق الحقيقية هي تحويل العالم من المرتبة الطبيعية الصرفة إلى مرتبة الأكسيولوجية الحقيقية، و معنى هذا أن الأخلاق تصطلح بمهمة المساهمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان. تماما كمهمة الفنون في استيقاظ النفوس لترى الجمال و الأخلاق مهمتها إيقاظ الإحساس بالقيم الإنسانية العليا لتتطلع نحو المثل العليا في تحقيق إنسانيتها، فمهمّة الأخلاق هي تحريك ما في الإنسان من ع نصر سامي جلالي ليسمو فوق مستوى الطبيعة من خلال وعي أخلاقي، و ما كان للإنسان أن يكون موجودا أخلاقيا إلاّ أنه كائن عاقل يملك من الفكر و الإرادة ما يستطيع معه تجاوز مستوى الغريزة و التسامي إلى مستوى السلوك الأخلاقي الحر و ما نسميه بالخير، و لا يمكن أن يكون هناك قهر للخير لأن الخيرية لابد من أن تكون وليدة الحرية– وهذا ما يجعلنا نبحث في الأخلاق من وجهة نظر فيلسوفنا رونيه ديكارت و كيف ساهم في بناء الأخلاق؟

الفصل الثاني: الأخلاق و التربية عند ديكارت

المبحث الأول: تطور الأخلاق عبر العصور

1) الفكر الأخلاقي في الحضارات الشرقية:

لم يكن اليونان أول من تحدث عن الأخلاق، بل كان الفكر الأخلاقي موضع اهتمام الأمم القديمة من فرس، و هنود و صين و مصريين و غيرهم، فقد ظهر الفكر الأخلاقي عند قدماء المصريين في صورة عقائد دينية تدعو إلى السلوك الطيب الذي يحقق مبادئ العدالة و الاستقامة و الفضيلة، كما ظهر عند الهنود في صوفية دينية تغالي في تطهير النفس و تعذيبها للوصول إلى مرتبة الفناء، و ظهر عند الصين في طابع من الحكمة يصطبغ بصبغة عقلية و فلسفية واضحة، و بذلك يسبق الصينيون فلاسفة اليونان إلى تنظيم الفكر الفلسفي عامة و الأخلاقي على وجه الخصوص.[1]

2) الأخلاق عند السفسطائيون:

لقد ارتبطت نظريتهم في المعرفة و الأخلاق، بأن المعرفة نسبية لأن مصدرها الحواس لذلك أنكروا وجود حقائق موضوعية مطلقة في كل زمان و مكان، و رأوا أن كل ما يبدو للفرد حقيقي بالنسبة له، وهكذا رفع "بروتاجوراس (مات 410ق م) شعاره المشهور "الإنسان مقياس الأشياء جميعا"، لتصبح الحقائق وليدة الإحساسات و الانطباعات الذاتية و يبطل القول بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الفرد و ظروفه، و هكذا تتعدد الحقائق بتعدد مدركيها و الحالات التي تطرأ عليهم، و بذلك يمتنع الخطأ، و يصدق النقيضات تبعا للظروف و الأحوال و تبعا لتعدد، الناس و مصالحهم و قد انعكس هذا التصور على آرائهم الأخلاقية، فقد أصبح الفرد مقياس الخير و الشر.[2]

[1]- محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 1998 ، ص 40.
[2]– محمد مهران رشوان ، مرجع سابق ، ص 50.

كما كان مقياس للصواب و الخطأ، و إذا كانت الحقائق في مجال المعرفة نسبية متغيرة فكذلك القيم الأخلاقية متغيرة بتغير الزمان و المكان و باختلاف الظروف و الأحوال وإذا أدى بنا إلى نوع من القوى فعلينا أن نؤثر في مجال السلوك ما نراه نافعا لنا، حيث أن الطبيعة هي التي تهدي الفرد إلى الفضيلة و الخير و كأنها تصدر عن طبائع البشر تلقائيا، و لا تنشأ كما يقول معظم الرجال الأخلاق عن صراع مع أهواء النفس و ميولها.

إن موقف السوء السوفسطائيين الأخلاقي لم يلق قبولا عند كثير من معاصريهم، كما لم يلاق قبولا عند كثير من فلاسفة الأخلاق في كل عصر على أساس أنهم حرصوا على رد القيم إلى القيم إلى الإنسان و جعلها متغيرة و متطورة، و الواقع أن الهدف الذي ذهب إليه السوفسطائيين هو التعبير عن ضيقهم من القيم الأخلاقية التي سادت عصرهم، فنزعو ا إلى هدمها ليمهدوا الطريق إلى بناء قيم أخرى أصلح و أسلم، و كانوا بموقفهم هـ ذا إنما يمثلون النزعة الإنسانية من ناحية، كما كانو ا من ناحية أخرى يمثلون عصر التنوير في حياة الفكر اليوناني.[1]

3) الأخلاق عند سقراط:

يكاد يتفق جميع مؤرخي الفلسفة على أن سقراط كان مؤسس فلسفة الأخلاقية في العالم الغربي، إن مذهب سقراط الأخلاقي لم يخل من العنصر الديني، فهو يدعو العاقل إلى الاعتقاد في وجود الآلهة و إلى تقديسها[2] فالمبادئ الأساسية للمذهب الأخلاقي عنده هي:

- ليس للإنسان من غاية في الحياة إلا السعادة
- و الفضائل إن هي إلا طريق مباشر، أو غير مباشر، لجعل الإنسان سعيدا

[1]– محمد مهران رشوان ، مرجع نفسه ، ص 52.

[2]– لاندريه كريسون ، المشكلة الأخلاقية و الفلسفية ، ترجمة الإمام عبد الحليم محمود و آخرون ، دار الشعب ، القاهرة ، د ط ، 1979 ، ص 82.

- و الإيمان مكمل للحياة الأخلاقية، غير أن الأخلاق لا ترتكز عليه، إذ الحياة الأخلاقية هي الحياة التي ترتكز على الحكمة و لا يحيلها إلا من فهم حقيقة ما يريده بطبيعة و فهم السبل الموصلة إليه.

4) الأخلاق عند الرواقيين: les stoïciens

الرواقية هي مذهب فلسفي أسسه زينون zenon ، و سموا بالرواقيين، لأن زينون (340 – 263 ق م)، كان يعلم تلاميذه في رواق، و يرى الرواقيون أن السعادة في الفضيلة، لذلك وجب على الإنسان أن يجعل سلوكه مطابقا لما تمليه عليه الطبيعة منصرفا عن العواطف و الأفكار التي تجعله بعيد عن جادة القانون الطبيعي [1] حيث ينظر الرواقيون إلى الفلسفة على أنها الأخلاق، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، و ما فروع الفلسفة إلا أنواع متعددة للفضيلة، فيصنفون الأخلاق في المرتبة العليا من هرم العلوم الفلسفية، و يفهم من هذا أن الفلسفة الرواقية فلسفة أخلاقية « و لا وجود للفلسفة حيث تكون الأخلاق معطلة، فالفلسفة هي ممارسة الفضيلة عند الرواقيين، و من صفات الحكيم الرواقي الحكمة التي هي استقامة العقل فحسب، بحيث يكون العقل خلوا من الهوى و الانفعال».[2]

5) الأخلاقية في التراث العربي الإسلامي:

أ +الأخلاق في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة:

لقد حث الإسلام على مكارم الأخلاق و دعى الناس إلى الفضيلة و الخير، بل أن الأديان السماوية كلها كانت دعوة هادفة إلى تحرير الإنسان من العقائد السابقة و إرشاده إلى الفضائل، و من يقرأ السنة النبوية و يطلع على أخلاق الرسول صلى الله عليه و سلم فإنه

[1]– جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار التوفيق ، بيروت ، لبنان ، 1984 ، ص 23.

[2]– سناء خضر ، النظرية الخلقية عند أبي علاء المعري بين الفلسفة و الدين ، دار الوفاء ، الإسكندرية ، ط 1 ، 1999 ، ص 330.

سيجد أن جميع أخلاق الرسول الكريم مستقاة من الدين و مبادئه فكان قبل البعثة و بعدها يلقب بالصادق الأمين بل أكثر من هذا وصفه الله عز و جل في قوله تعالى « و أنك لعلى خلق عظيم » [1]، و عندما سئلت عائشة رضي الله عنها عن أخلاقه قالت: "كان خلقه القرآن".

6) الأخلاق عند المسيحيين:

تتلخص التطور الأخلاق عند المسيحيين في ربط القيمة الأخلاقية بالفعل الإرادي بوصفه الجزء الأساسي لها[2]، و خير من يمثل الأخلاق عند المسيحيين القديس أوغسطين حيث تكلم عن الأخلاق، فالحب ركيزة أساسية في علم الأخلاق الأوغسطيني. إن القول الشهير "الله محبة" هو قلب و صميم السعادة الأوغسطينية. فالحب بالمعنى الكامل للكلمة، هو مصدر السلوك و التصرفات البشرية، فالحب في نظرية الأوغسطينية هو القيمة الأولى

و القيمة الوحيدة، و يعتبر الحب بدون علم هو عمى، و الحب بدون قاعدة يكون فوضى و عماء، و لقد أكثر أوغسطين من التشديد على الحب حتى صار كأنه ينفي ما هو غير الحب [3]، كما يرى أوغسطين علم الأخلاق سبيل السعادة و تدرس فيه مسألة الخير الأسمى و به ترتبط كل أفعالنا و إليه نسعى ... بهذه السعادة التي هي غاية كل ما يعمل... و في الواقع، و إن لم يكن الإنسان حتما سعيدا في سعيه إلى ما يحب إن الذين يتمسكون بما ليس قابلا للمحبة لا يجدون أنفسهم سعداء بالمحبة بل بالتمتع، و هذا ما يقوله أفلاطون كما يريد أيضا أن يكون في الفيلسوف حب الله، لأنه إن كانت السعادة في غاية الفلسفة فالتمتع بالله و محبة الله هي السعادة.[4]

[1]– سورة القلم ، الآية 4.

[2]– إتين حلسون ، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط ، ترجمة الإمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي ، ط 3 ، 1996 ، ص 378.

[3]– علي زيعور ، أوغوسطينيوس ، دار إقرأ ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1983 ، ص 223.

[4]– أوغسطينس ، مدينة الله ، مج 1 ، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو ، دار المشرق ، بيروت ، ط 2 ، 2006 ، ص 377 ، ص 379.

7) القيم الأخلاقية في الفلسفة الحديثة:

عند إيمانويل كانط (724-1804)

يعتبر المشروع الأخلاقي للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط من أهم المشاريع الأخلاقية في الفلسفة الحديثة، و قد ألف كانط في هذا المجال ثلاثة كتب أساسية هي: "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، و "نقد العقل العملي" و ميتافيزيقا الأخلاق، و قد افتتح كانط مشروعه الأخلاقي بالحديث عن معيار الألم الأخلاقي أي قوانين ما يجب أن يكون

و في هذا يقول : « لا يوجد شيء يمكن عده خيرا على وجه الإطلاق و دون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة »[1]، و هو يقصد هنا بالإرادة الخيرة النية الطيبة التي وحدها يمكن أن تعد خيرا في ذاته أو خيرا مطلقا أو خيرا غير مشروط، فالإرادة الخيرة لا تستمد خيرتها بما تحققه من نتائج نافعة بل تستمد خيريتها من صميم نيتها و في هذا يضيف كانط قائلا: « الفهم و الذكاء و ملكة الحكم و الشجاعة و التصميم و الإصرار على الهدف...هي كلها بلا ريب خصائص خيرة، غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء و الضرر إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها إرادة خيرة »[2] فلقد كان المشروع الأخلاقي لكانط و الذي يمكن اعتباره رد فعل على ما ذهب إليه فلاسفة الإنجليز الذين اعتقدوا أن الحس الخلقي يدرك المعاني الخلقية ببداهة.

المبحث الثاني: الأخلاق من منظور ديكارت

أولا: الخطأ و الخطيئة

لقد تناول ديكارت أحوال النفس و ميولها أو أخلاقها بالبحث و الدراسة و أعطاها اهتماما

[1]- إيمانويل كانط ، تأسيس الميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة عبد الغفار مكاوي ، مر : عبد الرحمان بدوي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط 2 ، 1980 ، ص 37.

[2]- إيمانويل كانط ، مرجع نفسه ، ص 37 ، ص 38.

بالغا، حتى أنه جعل علم الأخلاق (الفلسفة العملية) رأس الحكمة، بل تاج العلوم جميعا و حري بالإنسان الإطلاع على كل العلوم قبل الخوض في علم الأخلاق حيث قال:

« مثل الفلسفة كمثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها العلم الطبيعي و أغصانها بقية العلوم، و هذه ترجع إلى ثلاثة كبرى، و هي: الطب و الميكانيكا، و الأخلاق العليا الكاملة التي تفرض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، و التي هي آخر مرتبة من مراتب الحكمة ».[1]

إذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود و هو مرتب الفكر، كما أنه مرتب العالم، فمن أين إذن يأتي الخطأ في عمليات العقل، « إنّ الله لا يخدعني، إذ الخداع نقص– و لئن يأتي الخطأ و لئن ظهر أن القدرة على المخادعة من علائم القوة والبراعة فإن اعتماد المخادعة لدليل ضعف، أو خبث– و هما أمر إن لا يمكن أن يكونا في الله ثم اعرف، بخبرتي الشخصية، أن الله قد وهبني ملكة من خصائصها أن تحكم، أو أن تميز بين الصائب و الخطأ، كما وهبني سائر ما أملك من أشياء هي في– و لما كان مستحيلا أن يريد الله خداعي، فمن الثابت أنه لم يهبني تلك الملكة لتعودني إلى الخطأ إذا استعملتهما كما هو لازم »[2] فالله هو منطلق الأفكار و واهب العقل و به نستطيع التمييز بين ما هو صواب و ما هو خاطئ، حيث أستطيع بهذه الملكة تسيير شؤوني على أكمل صورة، فالعقل هبة إلهية لا تتضمن في بنيتها ما يمت بصلة للخداع فكل ما يأتي من النفس آتي من الله، و لأن الله لم يضع في هذه الملكة ما يخدع، و رغم ذلك فإن الإنسان عرضة الأخطاء لا تحصى، و يمكن تبرير ذلك أن الإنسان مخلوق غير كامل، و بالتالي أعرف أن الخطأ، من حيث هو خطأ، ليس شيئا واقعيا يرجع إلى الله– و لكن إذا اعتبرنا الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته و شروط وجوده، أدرك بسهولة أن ما

[1]– رونيه ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ج 1 ، ترجمة عثمان أمين ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، د ط ، د س ، ص 20.

[2]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 41.

يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا ، فالخطأ ينشأ عن سوء استخدام هذه الملكة، إ نما ينشأ:(« إذا أنا استعملتها كما ينبغي » فالمسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها....و هنا تبدأ كلمة الأخلاق في الظهور بكل ما للمنهج العملي من ضرورة و من قوة للأخلاق الكاملة حيثما كانت بين النظر و العمل فجوة أو هوة).[1]

مشكلة الخطأ و مسؤوليته:

يرجع مصدر الخطأ إلى محدودية الإدراك كما وضع ذلك ديكارت في حيث يقال: « أنني كائن مدرك أمور قليلة و جاهل أمور كثيرة » و كان التنبه إلى هذه المحدودية من البواعث التي جعلته يبحث عن مصدر متسام لفكرة اللانهاية الموجودة فينا « ليس لي بكل تأكيد أن أتذمر من كون الله لم يعطني ذكاء أفضل أونورا طبيعيا أكمل من هذا الذي منحني إياه، لأنه من طبيعة الإدراك المحدود ألا يدرك أمور غير متناهية، و من طبيعة الإدراك المخلوق أن يكون محدودا »[2] ، غير أن هذه المحدودية لا تبرر أخطائي كإنسان ، فالله منحني العقل و ترك لي حرية استخدامه « فأخطاؤنا إذا حسب ديكارت نتيجة تصرف خاص بنا » أي أننا نحن مسؤولين عن هذه الأخطاء التي نصدرها فنحن نتحمل إذا مسؤولية الخطأ، بينما الحكم الصحيح هو دليل استعمال سليم للحرية مما يشكل «الكمال الرئيسي في الإنسان »[3] أماّ من وجهة نظر ديكارت فالخطأ ينجم بتأثير من الإرادة فإن الفكرة في حدّ ذاتها لا يمكن أن تكون صوابا أو خطأ إلا بعد أن تكون موضوع حكم، و نحن إذا أقمنا أحكامنا على أساس ما يثبت وضوحه و جلاؤه بالحدس أو البرهان فإننا حينئذ لن نقع في أي خطأ أبدا، و على العكس من ذلك إذا كنا مسيرين بالانفعالات و الأحكام السابقة و الأفكار الغامضة، فإننا بذلك نسمح لإرادتنا بأن تنساق

[1]– نظمي لوقا ، مرجع سابق ، ص 153.

[2]– خنفيان لوديس لويس ، ديكارت و العقلانية ، مرجع سابق، ص 69.

[3]– رونيه ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 37 ، ص 38.

وراء هذه المضللات و سنصدر أحكامنا على هذا الحال دون أن نتأكد من صحتها ومن ثم نقع في الخطأ. فمصدر الخطأ إذن عنده هو تأثير الانفعالات النفسية و الأحكام المبتسرة و الأحكام الغامضة. و حينما تتأثر الإرادة بهذه التي جاءتنا عن غير طريقة الحدس، فإنها تصدر أحكاما خاطئة، فيجب إذن أن يكون حكمنا بالصواب أو الخطأ منصبا على أسلوب إدراكنا للأشياء التي هي موضوعات المعرفة و ليس على الأشياء ذاتها[1]، فالمعرفة التي نتحصل عليها تكون خادمة للقيم الأخلاقية للإنسان فهي التي توجهه من أجل كشف ما هو صواب أو هو خاطئ. إذن : « فالخطأ و الخطيئة هنا واحدة، لأن الشر أو الغلط لم يعد مرده بالذات إلى الجهل أو ضعف الإدراك الذي هو سلب و نقص، بل مرده بالذات إلى عمل الإرادة...»[2]، و قبل أن يتبين فيها مفصل الحق الذي لا يعدو العدل و لا تعتبره الشبهة من أي سبيل، فبهذا يكون الغلط خطيئة خلقية ولا جدال يكون التوحيد تاما بين المعرفة و الأخلاق، بحيث يكون الحكم في أبسط المسائل العقلية عملا خلقيا في نفس الوقت و بنفس الوجه، و هكذا يتبرأ الله من أن يكون علة أصيلة أو مشاركة في الخطأ و الخطيئة، إذ لو كانت علّة الخطأ هي الجهل أو نقص الإدراك و كانت الإرادة خيرة بطبعها لا جريرة لها في الخطأ و الخطيئة ربما أصاب الله من ذلك لوم و هو لا يريد الخطأ للإنسان، و إنما الإنسان يسيء استعمال ما أعطى من حرية في الاختيار فيقع في الخطأ.

أراد ديكارت أن يبين لنا كيف أنّ الإنسان يرتكب الخطأ و الخطيئة بعيدا عن رد هذه الأخطاء إلى الجهل و الضعف و النقصان، لأن ذلك لم يعد مبرر يطرح في القضايا الخلقية، و هذا ما جعل الله مبرأ عن اللوم بحكم أنه منح للإنسان الحرية في اختبار القيم الأخلاقية الحميدة.

[1]– محمد علي أبو الريان ، تاريخ الفكر الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 57.

[2]– نظمي لوقا ، مرجع سابق ، ص 156.

ثانيا: حرية الإرادة أساسا للمسؤولية

اعتبر ديكارت أن الإرادة لا تحد بأنها محض القدرة على الاختيار بل هي الصلة بينها و بين الحق و الخير، المدركين بالنور الطبيعي، و في العمليات العقلية التي هي نفس الوجه عمليات خلقية بما هي قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة، فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكترثة و منتبهة للإدراك فكيف هي مجرد حرية اختيار؟.

كما اعتبر ديكارت « الحرية ليست شيئا سالبا ندعوه الاكتراث بل هي قدرة حقيقية

و موجهة على التقرير و هذه القدرة لا تعرف بديل مغاير لذاتها، بل محض و عينا المباشر لها و نحن نستخدمها »[1]، فالحرية إذن ليست عملية التقرير، بل هي القدرة فالإرادة قبل أن تقرر شيئا تكون دائما حرة أي لها، القدرة على اختيار أحد الحدّين، و لكن ليس معنى هذا أنها تكون بذلك دواما غير مكترثة ... فشرط الحرية الذي نميّزها من عدم الاكتراث هو الانتباه لما يجب أن يضع أو يقرر، فإنه متى توفر الانتباه لدى الإدارة انتفى عدم اكتراثها و بدا فيها ميل عظيم لإتباع نور الإدراك لمحض حريتها، أي يفصل ذاتي منها لا بضغط خارجي عليها، فلا يبقى لها أثر من عدم الاكتراث، أو استواء الطرفين.[2]

لذا أقرّ ديكارت الحرية من الضروريات و مكملة للقيم الأخلاقية في الوصول إلى الإرادة الإنسانية باعتبارها ترسم الطريق المناسب لاختبار السلوك الخير، و ذلك لارتباط الحرية بفعل الإرادة في مسألة الاختيار، كما ربط أيضا الإرادة بكل من الحق و الخير، فالإرادة دون غيرها هي التي يدرك كما لها في الإنسان، حتى أن هذا الكمال ليعدل كمال حرية الله نفسها، سواء ذلك أن حرية الإرادة الإنسانية إنما تكمل حين يشرف النور الفطري فيتبين طريقها إلى الحق و الحرية بحكم طبيعتها، لأن في أن طبيعتها أن تنحاز إلى

[1]– نظمي لوقا ، مرجع سابق ، ص 159.

[2]– نظمي لوقا ، مرجع نفسه ، ص 160.

الحق أو الخير متى بدا واضحا في الإدراك و لا يكون ذلك في جميع الأحوال التي يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل تتقيد هكذا ب حدود الإدراك و لا ينبغي أن تنفصل عنه؟

و عليه نستنتج أن فعل الإدراك و فعل الإرادة و الخلق عنده واحد تماما. وليس من حق أو خير، و ليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا هو معلول له و خاضع له، لأنه علة فعليه للخير و الحق بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعا لها فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية ، أمّا عن الإنسان فإن طبيعة كل ما هو خير و حق تعتبر له مفروضة من قبل الله، فلا يستطيع بعد ذلك إذن أن يكون غير مكترث إلا حينما نجهل ما الخير و ما حق و لهذا كان عدم الاكتراث غير ملائم لماهية الحرية الإنسانية.

أما الله فإنه العكس من ذلك هو الذي أقام الخير و الحق بإرادته من جهة الأزل، فهو لا يكترث على ما كان أو سيكون، فالخير و الحق مفروضان علينا بما لها من ضرورة إذا أراد الله لهما تلك الضرورة بالنسبة لنا لا تملك معهما تصرفا و لا من سلطان ضرورتهما تحللا أو تحررا ، بينما تلك الضرورِة التي لهما بالنسبة لنا ليست موجودة فيهما بالنسبة للخالق [1] ، لأن الحقائق الأبدية تستمد ضروريتها من إرادته إذ خلقها، و ليس العكس أي أنه خلقها لأنها ضرورية فهي فعل حر من أفعال إرادته، و هي ليست ضرورية لها من جهته و لا خاضع لها لضرورتها تلك التي أرادها لها و لكن كل ما لها من ضمان الثابت فهو كاف إنما هو من ثبات إرادة الله بما هو الكمال الأسمى، فالحق و الخير مفروضان علينا من الخارج و الإدراك لا حيلة له فيهما، و كذلك الإرادة لا حيلة في عدم الانحياز إليهما متى وقعا لها عن طريق النور الفطري في الإدراك، بل العكس أنها حينئذ تنحاز أليهما بمحض طبيعتها الذاتية و بمحض حريتها كقوة لجوهر النفس أو الفكر.

[1]– نظمي لوقا ، مرجع سابق ، ص 61.

إذن يمكننا القول بأن الإرادة الإنسانية من حيث هي ملكه للحكم، حكم الوجود لما هو موجود فعلا لا ملكة خلق أصلا و ابتداء، لا نسبه بينهما البتة و بين إرادة الله التي هي إرادة خلق، و كل الشبه إنما هو في صورة الشرطية المنفصلة التي يكون الاختيار بين حدّيها... و لكن من حيث قيمة نفس الاختيار و ما ترتب عليه.[1]

و من هنا تكون الإرادة هي المسؤولة عن الحكم، و من ثمة عن الخطأ و الخطيئة وعلى هذا يجب للإرادة كي نقوم بمسؤوليتها أن تدرك أن سبيل الخير و الحق إنما هو عن طريق النور الفطري الذي به يهدينا الله إلى ما جعله منذ الأزل حقا و خيرا، و أن تدرك كذلك أنها مجرد ملكة أو قوة للفكر لا جوهر مستقل بنفسه و له حريته الخاصة، فالانتباه و الحزم الحازم على الارتباط بنور الحق و الخير أول خطوة في العمل الخلقي السليم إطلاقا مادامت الإرادة هي المسئولة عن الخطأ و الخطيئة ، ففضيلة الإرادة إذن ترتبط بإرادته الحق و الخير و أن تتحراهما في الحكم تحريا دقيقا حتى إذ رفعها عن طريق النور الفطري في الإدراك و مضت في إنقاذها بكل قوتها، لذلك قال ديكارت: « فما الفضيلة إلاّ الإرادة الحازمة الثابتة لإنقاذ ما نحكم بأنه الخير، و أن نستعمل كل ما في الإرادة من لدينا من قوة لإحسان للحكم ».[2]

و في الأخير أكد ديكارت على ارتباط الإرادة بالحق و الخير من خلال ما وجهه للأميرة

من خطاب في 18 أغسطس سنة 1645م. على فضيلة الإرادة و دورها في تحصيل القيم الأخلاقية السامية، و منه فإن الفضيلة عند ديكارت هي الإرادة الخيرة.

ثالثا: الخير و الشر

تقوم الأخلاق على تحقيق الخير و مجانبة الخطأ في الأمور كلها و الابتعاد عن الوقوع

[1]– نظمي لوقا ، مرجع سابق ، ص 163.

[2]– نظمي لوقا ، مرجع نفسه ، ص 164.

في الشر أو اقتراف الخطأ، لذلك سعى فلاسفة الأخلاق تميز الخير عن الشر و الحق عن الخطأ، و يتحدد هذا التمييز بضبط المفاهيم و تحديد التصورات، لذلك يعمد الإنسان إلى محاولة إدراك كثير من الحقائق كالمنطق و الرياضة و الأخلاق و كل حقيقة ممكنة غير أن هذه المحاولات قد تقع في أخطاء، و هذا ما يجعلنا نتساءل عن ماهية الخطأ

و الشر في مقابل ماهية الحق و الخير؟ و هل هذه التساؤلات تذهب إلى حد القول أن الحق هو الإدراك الإلهي و الخطأ هو الإدراك الإنساني لا شك أن الحديث عن الأخلاق يقودنا إلى الحديث عن الخير و الشر. « أما الخير و الحق فبالإدراك يعرفان و بالحدس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنها على الوجه الذي به ندرك الحقائق الأبدية المضمونة » و أيضا : « بل الخطأ أو الخطيئة عدم يقابل الكمال الأسمى، و الإنسان مكانة بين هذين بإدراكه و إرادته بما هو محدود عبر كمال، فهو لهذا مشاركة في العدم من بعض الوجوه، هو بالتالي عرضة للخطأ و الخطيئة دون أن يكون الله مشاركة فيه »[1]

لكن هل الخطأ و الخطيئة سلب خالص؟ رأينا سابقا كيف أن الخطأ فعل إيجابي للإرادة بأن نحكم في غير موضع للحكم أي دون أن يتبين لها الحق عن سبيل الإدراك، فمعنى هذا إذن أن الخطأ و الخطيئة إنما هو تقرير على أنه الحق و الخير إقرار لا موجود على أنه موجود فهو إحلال العدم محل الوجود و إحلال سلب محل الموجودات و هذا الإحلال نفسه هو العمل الخلقي، و هو عمل الإرادة الإيجابية و هو خطأ و الخطيئة فهما إذن من جهة الإرادة عمل إيجابي و من جهة الوجود أي باعتبارها الغلط و الشر في ذاتهما وبهذا الوجه و باعتبارها أن الخير ليس إلا ما أراده الله، لذا قال ديكارت « أليست غايات الله غير مدركة فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها طبيعتها الخاصة، بل باعتبارها الكل فما نحن إلا ذرة ضئيلة من خليقته »[2]،فالله إذن ليس مصدر الشر

[1]- رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 45.

[2]– رونيه ديكارت ، مقالة عن المنهج ، مرجع سابق ، ص 120.

و لا هو يريده و لو أنه أراده لما كان شرا، لأن حد الخير أن ما أراده الله، و لا سبيل لنا إلى ذلك في الإدراك و هذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد و تشريفات و مغانم خارجية، فليس الحس و لا العالم مصدر الخير بل هو الله يحمل الخير أصلا بإرادته الثابتة الكاملة، منذ الأزل و إرادته السامية خلال النور الفطري، الذي هو دليل على قدرة روحنا على تلقي معارف حدسية من الله فالخير كالحق يدرك كما ندرك كل الحقائق الأبدية بالحدس أو النور الفطري، و ضمان ذلك قائم في الله و صدقه ليس غير و بغير ذلك يبطل قيام المعرفة كما يبطل التميز بين الخير و الشر كأساس للأخلاق

و كمحور للفضيلة تقوم عليه و تتحراه في اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة.

رابعا: بناء الأخلاق

تقوم الفضيلة على الإرادة، فهي صميم طبيعتها الداخلية و هي ملكة للجوهر، و ليست الجوهر و أنها قادرة على أن تحزم أمرها في تحري الحق و الخير، كما يبدو في الإدراك الواضح المتميز و هي فضيلة تقوم على علم الفكر نفسه و على تعمقه في ذلك العلم إلى أبعد الحدود.[1]

إن العلم يقوم على الحدس أو النور الفطري دون غيره بحيث يضمن الله صدق الحدس

و صدق النور الفطري الذي عليه يقوم الحدس لهو علم يقوم على معرفة الله و على

الإيمان به بحيث تبطل العلم و تبطل الفضيلة و منه ينهار الإيمان بالله فمعرفة الإنسان لله تستلزم الوعي و التفكير، و عليه يشير ديكارت إلى أن الإنسان ليس روحا خالصا، بل له جسم أيضا و الكائن الأخلاقي في الإنسان موضوعه هذا للمزاج العجيب من

[1]– قانة مسلمة، علاقة العقل بالدين عند ديكارت، مرجع سابق، ص 44، ص 45.

الطبيعيتين النفس و الجسد ،[1] و أن النفس أو الروح حالة في الغدة الصنوبرية حيث تنقل النفوس الحيوانية إليها تأثير الجسم و انفعالاته، كما تنقل منها إلى الجسم أو أمرها

و انفعالاتها التي تجعل الإنسان يبدوا عليه كجسم صدى ما يدور في نفسه، و على هذا يتأتى لنا أن نصل إلى التوافق بين طبيعيتين في الإنسان و كما أنه يجب مراعاة أن الأفكار الفاضلة يمكن ألا تحدّثها النفس وحدها، و لكن كثيرا أيضا ما يحدث أن تقويها بعض حركات النفوس الحيوانية، فتغدو هذه الأفكار من أفعال الفضيلة و من انفعالات النفس في الوقت عينه ، و هكذا تردنا معرفة الحقة و الإيمان به كجوهر كلي الكمال إلى روح من المحبة و التسامح، و تزيد بالممارسة و التعود حتى تصبح ألفة له و حبا فلا نحب أنفسنا و لا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنعذرهم بل نحبهم أيضا لأنهم مثلنا ذو صلة بالله، و بهذا نتخطى وجودنا الفردي و نقصنا إلى آفاق الكل المترامي

و إلى الكامل بإطلاق، و هكذا نصل أن نحب بكل إرادتنا فنتمنى تمام مشيئته و لا نشتهي شيئا سوى هذا ،[2] و لذلك يعتقد بأن الكرم الحقيقي و هو الذي يجعل الإنسان يقدر نفسه أعظم تقدير ممكن، إنما يقوم من ناحية في العلم بأنه ليس هناك ما يرجع إلى الإنسان حقا سوى تصرفه الحر في إرادته و بأن ليس هناك ما يمدح أو يذم لأجله سوى استخدامه الحسن أو الشيء لتلك الإرادة، و يقوم من ناحية أخرى في الشعور بعزيمة صادقة في النفس على استخدام الإرادة استخداما طيبا، أي على عدم الامتناع بإرادته عن الاضطلاع و القيام بكل ما يراه أنه خير الأمور و في هذا تكون الممارسة التامة للفضيلة، كما أراد تحديد التواضع الفاضل في أن أكرم الناس أكثرهم تواضعا. فالتواضع الفاضل ليس إلا التفكير في ضعف طبيعتنا، و في أن الأخطاء التي ربما ارتكبناها في الماضي أو التي قد نرتكبها في المستقبل، لا تقل عن أخطاء غيرنا من الناس، و هذا

[1]- نظمي لوقا ، مرجع سابق ، ص 75 ، ص 78.

[2]- نظمي لوقا ، مرجع نفسه ، نقلا عن انفعالات النفس المادة 141 ، ص 181.

يؤدي بنا إلى عدم تفضيل أنفسنا عليهم، و إلى الاعتقاد بأنهم مثلنا حائزون للإرادة الحرة و قادرون كذلك على ممارستها.[1]

إن التواضع من الأخلاق الفاضلة و أيضا من صفات الكرم في الإنسان رغم الأخطاء التي نرتكبها بضعف طبيعتنا و هذا النبل الذي يتصف به الإنسان بمعنى أن هذا النبل يجعلنا شبيهين بالله و بهذا يقول في انفعالات النفس في المقالة 153 يوصف النبل

« و هكذا فإني أعتقد بأن النبل الحقيقي الذي يجعل الإنسان يحترم نفسه إلى أعلى درجة يمكنه بحق أن يحترم ذاته بها يقوم في جزء منه فقط في أن هذا الإنسان يعرف بأن ليس هناك من شيء ينتمي له بحق و يخصه مثل التصرف الحر في إرادته.... و الجزء الآخر للنبل يقوم على أن الإنسان يشعر في نفسه بتصميم حاسم و ثابت في أن يستعمل هذه الحرية استعمالا جيدا، أي في ألا تنقصه الإرادة أبدا كي يبادر إلى عمل كل الأشياء التي يحكم أنها الأفضل و ينفذها، و هذا أتباع الفضيلة بالتمام »[2] كما أن ديكارت قد حدد الأخلاق من منطلق وعقلي و على أنها مؤقتة و سنحاول أن نعرفها كما يلي:

أ/ العقل أساس الأخلاق:

تتلخص الأخلاق عند ديكارت في تدبير و هداية أفعالنا حتى نستطيع الحصول على السعادة التي ننالها في العمل وفقا للعقل و أول ما نتعلمه من هذه الأخلاق هو السير في حياتنا على الوجه الملائم في هذا العالم الذي خلقه الله لنا في كمال و النظام مطلق حيث يعرفه بأنه « خير الأسمى بالكمال إذ الخير الأسمى هو الحصول على كل الكمال الذي كل فعل خلقي خليق به لا يتضمن أي وسيلة للسعادة و أنها الكمال التام »[3] و هذا الكمال لا يعني أننا نصبح في منجاة الحوادث و الشرور لأن العالم ملئ بها وفق سنة

[1]– نجيب بلدي ، نوابغ الفكر الغربي ديكارت ، دار المعارف ، مصر ، ط 2 ، 2004 ، ص 220.

[2]– رونيه ديكارت ، انفعالات النفس ، ترجمة جورج زيناتي ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1993 ، ص 96.

[3]– الأخلاق الديكارتية ، مجلة الرسالة ، د ب ، عدد 877 ، عدلت سنة 2015.

الحياة و الطبيعة. و ما يحدث من حوادث و ما يصيبنا من آلام إنما هي من عند الله وما تعلمناه من صلة بين النفس و الجسد و اعتزال المصالح الدنيوية في الأخلاق لها أساس واحد هو الآلية الشاملة في الفيزيقا، كما أن السعادة Béatitude التي تتمتع بها النفس بعد الموت أكبر و أشرف من السعادة التي تكون في الدنيا، و نحن نعرف أن ديكارت قد تصور أن معرفتنا بنفوسنا أيقن من معرفتنا بأجسادنا لأن الفكر المجرد الدائم هو صفة النفس التي يعني وجودها الحقيقة المطلقة، و الخير الأسمى في حين أن وجود الجسد هو موضع الشك، و تغير و فساد كما أنه موطن الرغبات و أصل الرذيلة، و الشر و جدير بالملاحظة أن هذا الموقف الديكارتي، إنما يذكرنا بموقف"أفلوطين" في الخير الأسمى

و الشر، و صلتهما بالروح، و الجسد [1]، و الخير الأسمى عند ديكارت يعني تصميم الإنسان على فعل الخير برضى من نفسه، و هو لا يميز بين الخير الأسمى، و معرفة الحق فالرذيلة عنده تعني الشر، أما الخير فمبعثه نفوسنا تتوجه له إرادتنا إذا ما تحلت بالأفكار الواضحة[2] المتميزة فيتجه الإنسان إلى الخير الأسمى و تصميمه القوي على فعل الخير دون ضغط أو إكراه، بل برضى تام من النفس، و هذا الموقف يذكرنا برأي "أفلاطون إن الفضيلة علم و الرذيلة جهل حيث تكون المعرفة الناقصة عندهما هي سبب الشر الذي يفعله الإنسان بينما تكون المعرفة التامة أي للعلم نتائج أفعال الخير ونستنتج أن ديكارت يربط بين العلم، و الفضيلة، و يعتبرها شيئا واحدا كما يكون الخطأ، و الرذيلة شيئا واحدا، و خطأ ناشئ عن معطيات و أوهام و أضاليل، فنحن لا نرى الشر بوضوح و الشر الذي نرتكبه بتمثل دائما في صورة الخير(فإذا نحن رأيناه واضحا كان محالا أن نأثم حين رأيناه على نحو ذلك، و لذا قيل الخطأ جهل، و كل خطأ يرجع إلى آرائنا

[1]– راوية عباس ، ديكارت أو الفلسفة العقلية ، دار المعرفة ، الإسكندرية ، 1989 ، ص 493.

[2]– الأفكار الواضحة و المتميزة هي الأفكار السليمة الواضحة ، و لكي نصل إليها ينبغي تحسب أربع علل للخطأ يقسمها ديكارت فيما قال عن المنهج عل الوجه التالي : أولا الأحكام المبتسرة و المتلقاة في مقتبل العمر ، ثانيا – عدم نسيان هذه الأحكام – ، ثالثا – اجتهاد الذهن من إطالة الانتباه إلى الأشياء المعروضة للحكم – ، رابعا – ربط الأفكار الغير الدقيقة لا تعبر عن حقيقتها–.

و نزعاتنا و رغباتنا. و مهما يكن من شيء فنحن لا نقدر إلا أفكارنا) [1] و في ضوء هذا الموقف يرى "ديكارت" ضرورة تغيير رغباتنا و نظراتنا بإرادتنا بدلا من تغيير رغباتنا

و نظراتنا بإرادتنا بدلا من تغيير نظام العالم، و هنا نلمح عودة خفية لمذهب سقراط الذي ينادي بالرجوع إلى الإنسان، و معرفة النفس ذاتها، ما نلمح أثر الأخلاق الرواقية التي تعمل وفق العقل، و تصور الحياة الفاضلة Vertueuse في إتباعه و الاسترشاد بأحكامه و قواعده، و عليه يربط ديكارت بين الأخلاق في السعي إلى الخير الأسمى، و بين معرفة الله، و الإتحاد به. لكن هل يعني ذلك أننا مجبرون في أفعالنا مادام أن كل ما نفعله، و كل ما يحدث لنا في حياتنا إنما يخضع لقضاء الله؟[2]

إن هذا الموضوع سيؤدي بنا إلى التعرض إلى مسألة الحرية عند ديكارت، و هو مدخل أولى للحرية في فلسفة ديكارت التي يتصورها مطلقة كالإرادة تماما و أكثر ارتباطا بها فالحرية المتسامية، و الكمال الأخلاقي ينحصر أن في العصمة من الخطأ عن طريق ما نتلقاه و ما نعرفه من معرفة صحيحة. فهي تخضع لعناية الله دائمة التي تدفعه نحو الخير و الفضيلة.[3]

ب/ الأخلاق المؤقتة:

يرى ديكارت أنه ينبغي علينا أن ننظم أمورنا بشيء من الحكمة العملية المؤقتة، و قد وضع لذلك مجموعة من القواعد الأخلاقية ذكرها في "مقال عن المنهج" عرفت باسم الأخلاق المؤقتة Morale Provisoire تنص القاعدة الأولى منها على أن يخضع

[1]– مجلة الرسالة ، مرجع سابق.

[2]– راوية عباس ، مرجع سابق ، ص 494.

[3]– راوية عباس ، مرجع نفسه ، ص 495.

الإنسان لقوانين بلاده، و عاداتها، و أن يؤمن بدينها[1] الذي وجد نفسه عليه، و أن يجاري العرف، و الأوضاع القائمة. و القاعدة الثانية تنص على ألا يشترط الإنسان أي يقين في الآراء المتعلقة بالميدان العملي، على أن يلتزم في سلوكه بالسير حسب الرأي الذي اختاره لنفسه، و أن يبحث في مختلف الميادين دون أن يتقيد فيه إلا بأحكام العقل الواضح [2]، أما القاعدة الثالثة، فيرى فيها "ديكارت" أن على الإنسان أن يجتهد في مغالبة نفسه، و الحد من الرغبات، و شهواته أو مقاومة القدر لأن أفكارنا [3] ملك لنا نستطيع التحكم فيها كما نشاء و من ثم لا نأسف على أي حرمان من الأشياء التي ليست في مقدورنا فننعم بالغنى القوة و الحرية ضرورة السعادة كما أنه قد ميز بين النظرية، و الأخلاق العملية، ففي الأولى يجتهد العقل في التخلص من جميع الأشياء موضع الشك في حين أنه في الثانية يستمر في عزمه على العمل الذي شرع فيه مهما تبين له فيه من وجوه الخطأ لأن العقل إنما يأمره على الاستمرار فيه حتى تتبين له فيه من وجوه الخطأ لأن العقل إنما يأمره على الاستمرار فيه حتى تتبين له النتيجة، أما إذا رجعت أمامه جميع الآراء فينبغي عليه أن يتمسك ببعضها و أولا يضعها موضع الشك لكونها عملية، بل علينا اعتبارها حقيقة و وثيقة نابعة من العقل الذي ألزمنا بها ، و هكذا تبين لنا الأخلاق العملية Praticité المؤقتة الطريق العملي الواجب إتباعه لكي يعيش الإنسان سعيدا مع ذاته. كما تهتم الأخلاق عنده بعلاقة الفرد بالمجتمع الذي يعيش فيه فينصح الفيلسوف الشخص ألا ينعزل عن جماعته إذ أ نه جزء من المجتمع الذي يعيش فيه، و هو عضو من أعضاء الأمة التي يدين لها بالولاء، و هو كذلك من أعضاء الدولة، و من أعضاء الأمة التي

[1]– رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخيضري، مراجعة محمد مصطفى حلمي ، الهيئة المصرية للكتاب ، ط 3 ، 1985 ، ص 99.

[2]– رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مرجع نفسه ، ص 201.

[3]– رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مرجع نفسه ، ص 202.

يدين لها بالولاء، و هو كذلك من أعضاء الأسرة التي نشأ فيها [1] ، و هكذا يدعو الفيلسوف في أخلاقه إلى منح فرصة للإنسان التصرف في حياته عندما تبطئ العقل وعليه أن يتمسك بهذه الأخلاق حتى يتمكن من ممارسة حياته، و هو سعيد راض، بمعنى أن قمة الأخلاق عند ديكارت هي في التعامل أولا بين العبد، و الرب، و من هذا المنطلق تنبع الأخلاق الفردية، و الأخلاق العامة أي تتكون ضوابط السلوك الأخلاقي، و قيمه في تعامل الفرد مع أقرانه أو مع المجتمع، و هذه القاعدة الأساسية في الأخلاق عند الفيلسوف، إنما تشتمل على معنيين:

المعنى الأول: يرى أن الدين هو أساس الجذري للأخلاق عند ديكارت كما هو الحامل الأصلي–الخفي– لفلسفته بأكملها فكأن الأخلاق عنده تعطينا دليلا آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكارت.

المعنى الثاني: مستمدة من قوله بضرورة إتباع الفرد قواعد العبادة للدين الذي نشأ و تربى عليه في وطنه فكأنه في هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمرا عقليا، بل إتباعي فالمسيح الذي يوجد في وسط، أو في وطن بدين المسيحية يصبح مسيحيا، و كذلك المسلم المولود في وطن يدين بالإسلام عليه أن يتبع قواعد الإسلام و هكذا.... و هذا المعنى لم يشر إليه أي باحث في عصر ديكارت، ذلك لأن رجال الدين كانت لهم سلطتهم في ذلك الوقت و كان الإسلام على وجه خاص يهاجم بعد سقوط الأندلس و قد اعتبر المسيحيون في أوربا أن المسلمين في ديارهم قد حادو عن الحق و ذلك منذ دعوى آباء الكنيسة في القرون الوسطى، و على رأسهم القديس"توما الإكويني".

كما أعلن "ديكارت" بوضوح مبدأ التسامح الأخلاقي الذي نكس في عصره بسبب اضطهاد اليهود، و البروتستانت على حد سواء و الأمر الذي يجب ملاحظته أن الغزالي قد ذهب إلى أبعاد مما ذهب إليه ديكارت و انتقد فكرة قبول الدين الذي نشأ عليه الفرد في صباه

[1]– راوية عباس ، مرجع سابق ، ص 497.

و في موطنه و دعا إلى استلام الفطرة و استخدام العقل، و ذلك قبل "ديكارت" فيلسوف العقل بقرون[1]، كما أشار ديكارت إلى الأخلاق المؤقتة المتمثلة في وفن الحياة السعيدة رغم الشك الذي يبقى يحيط بأحكامنا على الأشياء و لكن بدون أن يبلغ بصورة من الصور إلى المساس بشروط سعادتنا المثالية الاجتماعية الثبات في الإرادة، الاعتدال في الرغبات ثم يتطرق ديكارت بعد إنجازه إلى نظريته في المي تافيزيقا و في الف يزيقا إلى المسائل الخلقية على أساس تصور متبصر و منهجي عن الإنسان حيث يقول : « إن الله هو ذلك الموجود الذي نستشعر فعله الخلاق في أعماق أنفسنا أثناء مجاهدتنا للاقتراب منه »[2]، و هكذا رأينا أن الأخلاق عند ديكارت تعلي من شأن العقل، و ترجع إلى أحكامه الواضحة المتميزة.

المبحث الثاني: التربية عند ديكارت

الجدير بالذكر أن ديكارت لم يتناول في فلسفته موضوع التربية بصورة مباشرة، إلا أنه يمكن القول: إنه قد عالج سواء كان ذلك عن قصد منه أو غير قصد بعض أهم مسائل التربية، و ذلك من خلال مبادئه العامة التي ساقها في كتابه مقال في المنهج و التي تتمثل في نهاية المطاف في قواعد أربعة:

1 -قاعدة اليقين أو البداهة التي تقوم بدورها على مبدأين الوضوح و البساطة من ناحية، و التميز من ناحية ثانية.

2 -قاعدة التحليل

3 -قاعدة التأليف

4 -قاعدة الإحصاء التام

[1]- راوية عباس ، مرجع سابق ، ص 498.

[2]- إميل برهييه ، تاريخ الفلسفة ، دار طليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، د ط ، 1945 ، ص 21 ، ص 23.

يرى بعض الباحثين أن قواعد ديكارت هذه للبحث عن الحقيقة "كانت في الواقع أساسا للتربية التي تهدف إلى تدريب العقل على التفكير المنظم الحر و لعل أهم المبادئ التربوية التي نلحظها عند ديكارت أو التي نادى بها دون أن يدري ربما هو نفسه بذلك قوله يتساوى حظوظ الناس في المعرفة و الفهم، و ذلك لامتلاكهم سواسية مند البدء الآلة نفسها التي تمكنهم من ذلك، بمعنى أن الناس جميعا متساوين في ملكة العقل التي من خلالها تمكن الناس من فرض التساوي فيما بينهم حيث يقول: « العقل هو أعدل الأشياء توزيعا بين الناس »[1]، حيث إن القدرة على الحكم الصحيح و على تمييز الحق من الباطل واحدة لدى جميع الناس بحكم طبيعتهم، و ترى ديكارت أنه لا يكفي للحكم الصحيح على الأشياء أن نملك عقلا واحدا مشتركا، و أنما يجب علينا أن نوجه هذا العقل الوجهة الصحيحة التي تمكنه من الوصول إلى الحقيقة حتى لا يتوه بعيدا عنها حيث أن ديكارت يطعن في الصميم المناهج التربوية الآلية التي تعتمد على ملء العقل أو حشوه بأمور كثيرة دون الاقتناع بها أو الاطمئنان إليها بحيث يصبح العقل آلة تردد ما تحشوه به، و هذا ما جعل ديكارت ينفر من كل العلوم التي تعلمها في مدرسة لافليش لمدة ثماني سنوات و يشك فيها ، و اعتبر ديكارت الأخلاق رأس الحكمة و أعلى مرتبة فيها، و لا بد قبل الخوض فيها من الإطلاع أولا على كل العلوم، و عما إذا كان بالإمكان الاستفادة منها من أجل إعداد تربوي و فلسفي سليم؟

القاعدة التربوية الأولى: التي نستخلص منها فلسفة ديكارت و المنهج الذي قامت عليه، هي: حيث اعتبر أنه لا تفوق إنسان آخر بالولادة أو الوراثة (الدراسات النفسية الحديثة لا تؤيد ذلك) [2] فلا يجوز، أن ننعت إنسانا أو متعلم بالغباء أو التخلف، و آخر بالتفوق فهذا يقودنا إلى أنه لا يجوز لنا أن نحمل أي متعلم، مسؤولية فشله أو رسوبه في التعلم و إنما يمكن أن نحمل المسؤولية في ذلك إلى المعلم و طريقته في التعليم، أو إلى

[1]– رونيه ديكارت ، مقال الطريقة ، عمر الشارني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2008 ، ص 3.

[2]- مهدي فضل الله ، فلسفة ديكارت و منهجه ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 3 ، 1996 ، ص 182.

النهج الذي يفرضه هذا المتعلم، و قد يكون المتعلم غير مقتنع به أو مؤمنا بصوابه لذا أكد ديكارت على البداية السليمة للمتعلم انطلاقا من المؤسسة على الاقتناع العقلي الحر أو اليقين بصواب العملية التعلمية و ما تحتويه من معارف، حتى يصبح ما يتعلمه علم يقيني، و كأنه ثمرة جهده الشخصي و العقلي هو، لا نتيجة الاكتساب من الآخرين يقول ديكارت في القاعدة العاشرة من كتابه خطاب في المنهج « أعترف بأني ولدت و في نفسي نزعة عقلية تجعلني أجد اللذة القصوى في اكتشاف الحجج بنفسي لا في الإصغاء لحجج الغير، و قد كان هذا دافعي الوحيد لدراسة العلوم منذ حداثة سني، فكنت كلما صادفني كتاب يمني القارئ باكتشافات جديدة، كنت أحاول النظر فيها إذا كان باستطاعتي الوصول إلى نتائج مماثلة بالاعتماد على فطنتي الطبيعية، كنت لا أفوت على نفسي تلك اللذة البريئة بالتعجل في قراءة الكتب و كثيرا ما وفقت في هذه المحاولة حتى أدركت أني توصلت إلى الحقيقة...».[1]

القاعدة التربوية الثانية: و هي تنبثق مباشرة من القاعدة الأولى، و هي أنه طالب المعرفة أن يحد الطريقة التي يؤمن بأنها تقوده إلى الحقيقة، مع الإشارة إلى أن ديكارت بحكم كونه فيلسوفا واقعيا بنظرنا يبين الطريقة السليمة التي ينبغي على العقل أن يسير على هديها حتى لا يضل أو يتوه بعيدا عن الحقيقة هذه الطريقة أقامها ديكارت على أساسين هما: البداهة من ناحية الاستنباط من ناحية ثانية.

القاعدة التربوية الثالثة: يمكننا استفادتها من منهج البحث الديكارتي، تتمثل في أنه يتوجب على المعلم ألا يفرض أي شيء على المتعلم، ما لم يقربه إلى أذهانهم عن طريق التوضيح و التبسيط إذن فعلى المعلم أن يتبع في منهجه أسلوب التبسيط و التوضيح

وعلى هذا فإن ديكارت، يدين طريقة الحفظ و التلقين في التعلم. و قد يكون "جون ديوي"

[1]– مهدي فضل الله ، مرجع سابق ، ص 184.

تأثر به، عندما أدان بصورة واضحة، هذه الطريقة.

القاعدة التربوية الرابعة: هي أن المعرفة الصحيحة لا تكتسب في نهاية المطاف إلا عن طريق الجهد الفردي النابع من الداخل (داخل الفرد) و القائم على المعطيات الطبيعية، و ليس عن طريق الضغط أو الإكراه (هذه القاعدة نلحظها عند جون ديوي و كذلك عند بياجيه Piaget الذي يؤكد على النشاط الذاتي Expérience Personnelle و هذا يعني، وجوب مراعاة قواعد نمو المتعلم الطبيعي و تربيته عن طريق استشارة نشاطه الذاتي. و هي قاعدة من أحدث قواعد التربية الحديثة التي يشدد عليها علماء النفس و البيولوجيا المعاصرون و من هذه القاعدة نستنتج بأن المتعلم المبدع يكون عادة من أولئك الذين يعتمدون على أنفسهم لا على تلقي علومهم و معارفهم من الغير.

القاعدة التربوية الخامسة: التي يمكن استنتاجها، هي: تعليم الإنسان أو المتعلم كيفية التمييز تمييزا ذاتيا، بين الحق و الباطل و الخطأ و الصواب و الخير و الشر، و ذلك عن طريق البداهة، بعد تحليل الأمور و تقسيم الأشياء، حتى تصبح في متناول ناظريه و فهمه و معرفته معرفة بديهية مباشرة، لا لبس فيها و لا غموض و لا ريبة أو شك فيها على الإطلاق.[1]

القاعدة التربوية السادسة: التي يمكن استخلاصها، هي تجنب التسرع في الأحكام و عدم الميل مع الهوى، و عدم قبو ل أي شيء غير بديهي، حتى لا نضل في أحكامنا فالعاقل هو الذي ينظر بعين عقله في الأمور و يتأنى كثيرا قبل إلقائه الأحكام، و ذلك بعد أن يستقرئ كل أحوال المسائل أو الموضوعات التي يعالجها.

[1]– مهدي فضل الله ، مرجع سابق ، ص 185.

القاعدة التربوية السابعة: التي يمكن استنباطها، هي أنه يجب مراعاة احترام حرية المتعلم في اختياره (مادة التخصص) أو إفساح المجال أمام إرادته الواعية لكي تقرر ما تراه مناسبا و متفقا مع ميوله.[1]

القاعدة التربوية الثامنة: التي يمكننا استخلاصها، هي أن الإنسان كائن اجتماعي

و بحكم كونه كذلك، و على هذا فإن التربية التي يجب أن تلقن للمتعلم ينبغي أن تكون منسجمة مع ما ورثه من الماضي، و من هذه القاعدة،يمكننا استنباط حقيقة مفادها ، أن التربية السليمة، هي تلك التي تعد الإنسان أو المتعلم للاندماج في الحياة الاجتماعية دون أن تهمل مشاعره المشروعة و انفعالاته الطبيعية أو تقمعها ، و هذا يعني أنه يتوجب على المعلم أن يحترم مشاعر و انفعالات المتعلم الطبيعية ، و كذلك عادات و عقائد الجماعة التي يعيش المتعلم بينها ، فلا يحاول أن يدخل في ذهنه ما من شأنه أن يتعارض مع ذلك.

إن وظيفة المعلم ليست هي في فرض الآراء على المتعلم أو تكوين عادات معينة لديه فالتربية الصحيحة، هي تلك التي تعمل على إحلال التوازن و الانسجام داخل الفرد وتعينه على تحقيق السعادة داخله ، عن طريق تبيان الوسائل أو الطرق الكفيلة بذلك ، و التي تؤمن له عيشة راضية مطمئنة ، داخل الجماعة و مع الناموس العام ، عيشة لا تزعزعها الأهواء المختلفة، و المقاصد الذميمة أو الأماني التي لا يمكن تحقيقها ، لأنها تتجاوز نطاق قدراته الخاصة و حريته الفردية ، و تتعارض مع الناموس الإلهي العام الذي قدره الله لهذا الكون و العالم منذ الأزل ، و يمكن أن أشير إلى ، أن طه حسين المفكر العربي المصري المعروف، قد تأثر تأثيرا شديدا ، بمنهج البحث الديكارتي ، و دعا إلى تبنيه في التربية و طبقه في دراسته للآداب العربية الإسلامية، و للشعر العربي الجاهلي، ليرى إن

[1]- مهدي فضل الله ، مرجع سابق ، ص 185 ، ص 186.

كانت تصح نسبته إلى أصحابه من الجاهلين أم لا .....[1]

كما أن "سبينوزا" Spinoza (1632-1667) الفيلسوف الهولندي، يعترف صراحة في كتابه المعنون باسمه سبينوزا بأن تعلم منهج ديكارتي ، ضروري للمتعلم الذي لم يتعد العشرين من عمره، و ذلك قبل الإقدام على تعلم أو دراسة فلسفته العسيرة على الفهم.

و هكذا نرى أن قواعد ديكارت العلمية و كذلك التربوية مفيدة لكل إنسان، سواء كان عالما أو متعلما أو معلما ، لأنها لا تهدف في النهاية إلا إلى توجيه العقل ، الوجهة السليمة أو الصحيحة، و تكوين المواطن ذي التفكير الحر السليم، لأن الجهال أو الضالون هم أولئك الذين خالفوا قواعد العقل و داسوا عليه، و نهجوا نهجا مخالفا له يتفق و ميولهم الحسية و غرائزهم الحيوانية أو البهيمية.[2]

[1]- مهدي فضل الله ، مرجع سابق ، ص 187.

[2]- مهدي فضل الله ، مرجع نفسه ، ص 188.

الفصل الثالث

المبحث الأول: ديكارت في ميزان معاصريه

المبحث الثاني: ديكارت في كتابات مؤيديه

المبحث الثالث: ديكارت في كتابات معارضيه

الفصل الثالث: أثر فلسفة ديكارت

تمهيد:

بعد دراستنا لنظرية المعرفة و الأخلاق عند ديكارت تمكنا من الوقوف عند إبداعاته المتعددة سواء ما تعلق بالمنهج والعلم الطبيعي والرياضيات وكذلك في مجال الأخلاق والتربية فقد كان لفلسفته صدا كبيرا حيث استطاع التأثير في فلسفة عصره والفكر الفلسفي عامة فظهرت ما يسمى بالفلسفة الديكارتية التي حمل لوائها نخبة من الفلاسفة الذين تأثروا بالمذهب الفلسفي (العقلي) الذي أرسى دعائمه ديكارت.

لقد استطاع ديكارت تحرير الفكر من القيود التي فرضتها الكنيسة طيلة القرون الوسطى وهذا ما جعل الفكر الإنساني يحرز تقدما بفضل فلسفة ديكار ت التي أيقضت العقول من الغفلة التي شهدتها لفترة طويلة وإطلاقه العنان للحرية الفكرية.

لا شك أن مذهب ديكار ت و اتجاهه الفلسفي والأخلاقي لقي قبولا عند الكثير من معاصريه وأتباعه والدارسين لفكره وفلسفته وفي المقابل نجد هناك من عارض اتجاهه الفلسفي والأخلاقي أو أنها لم تلق القبول والاستحسان المرجو منها وهذا ما يجعلنا نضع فلسفة ديكارت و اتجاهه الأخلاقي والتربوي في ميزان النقد فنتساءل ونقول إلى أي مدى استجابت فلسفة ديكار ت و اتجاهه الأخلاقي والتربوي لتطلعات مجتمعه الأخلاقية والتربوية؟ ، و ما مدى تأثير فكره على فلسفة الأخلاق والتربية بصورة عامة؟.

المبحث الأول : ديكارت في ميزان معاصريه

لا أشك أن المعاصرين لديكارت عاشوا ظروف حياته ونشأته وازدهار فكره فقد كانوا اكثر من غيرهم التصاقا به و أكثر معرفة بفلسفته و أقدر من غيرهم على تقويمه ونجد تفاعلا فكريا واضحا مع فلسفته وهنا نقف على أراء ومواقف كل من "الأب بيير جاسندي" والفيلسوف "بليز بسكال" والإنجليزي "توماس هوبر" وغيرهم وسأحاول عرض بعض المفكرين وهم كالأتي :

أ/ بيير جاسندي : Gassendi *

إن موضوع العلاقة بين "ديكار ت" و "جاسندي" من الموضوعات التي جلبت انتباه الباحثين في تاريخ الفلسفة طوال القرن الحالي ونذكر على سبيل المثال : المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة في باريس سنة 1937 والذي كان بعنوان "ديكار ت وجاسندي" ومجلة الفرنسية كتبت سنة 1966 مقالا بعنوان "جاسندي ناقد ديكارت" وغيرهم.

كان "جاسندي" عاشق التراث والتقاليد ومن الملاحظ أن كل هذه المؤلفات قد ظهرت باللغة اللاتينية هي لغة الثقافة والفكر وعلى العكس تماما نجد "ديكارت" الذي لا يلتزم بأي تقليد في الثقافة أو الفكر هذا ما صرح به في تأمل الأول: ينبغي لنا كي نقيم علوم على قواعد ثابتة أن ترفض كل آرائنا القديمة.[1]

لقد كتب ديكارت "مقال في المنهج" باللغة الفرنسية وسعى لترجمة سائر مؤلفاته إليها

---

* بيير جاسندي (1592 – 1655) ، عين أستاذ للبلاغة ثم للفلسفة حتى سنة 1623 ، هو أستاذ للرياضيات و الفلك ، ثم أصبح مسؤولا دينيا أي قسيسا و عضوا في الوكالة العامة للهيئات الدينية بفرنسا .

– عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية ، الفتح للطباعة و النشر ، الإسكندرية ، د ط ، 1990 ، ص 71.

[1]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 13.

مخالفا بذلك تقاليد عصره كما أنه اهتم بالمنهج والنسق والنظام حتى يتمكن من إعادة "بناء صرح المعرفة" وهو في ذلك يتعمد إغفال المعارف السابقة ويقف في مواجهة المعلومات المتكدسة أو المستظهرة ويبرز قيمة العقل وحده لأنه على حد تعبيره : « أحسن الأشياء توزيعا بين الناس بالتساوي »[1] بمعنى أن استخدام العقل يوصلنا إلى اكتشاف كل جديد في مجال المعرفة ، وبخصوص الأبحاث العلمية بدأ ديكار ت في هولندا أبحاثا في الرياضيات والفيزياء بتوجيه من العالم "إسحاق بيكمان" * وفي سنة 1618م افتتح جاسندي جانبا جديدا من أنشطته العلمية بأبحاث في علم الفلك أكسبته شهرة كبيرة ** قادته هذه الأبحاث إلى التسليم بصدق النتائج التي وصل إليها "كوبيرني ق" بمعنى أن مظاهر انتماء كل من ديكار ت و جاسندي لحركة الثقافية السائدة في عصرهما أن اجتذبتهما إلى الإقامة في هولندا بؤرة الإشعاع الثقافي في القرن السابع عشر.

في سنة 1630 كتب جاسندي إلى أحد المثقفين الهولنديين يقول أنه لم يتحدث مع ديكارت إلا مرة واحدة أما ديكارت فإنه في خطاباته يقر بأنه لا يعطي لجاسندي سوى قدر ضئيل من الاهتمام عندما يطلع على بعض ملاحظاته الفلكية ، ولقد كانت فرص اللقاء النادرة بين الرجلين هي نفسها التي ولدت الخصام بينهما كما كانت المواجهة بينهما بخصوص كتاب "التأملات في الفلسفة الأولى" من نوع خاص ونادر فقد تمخضت هذه المواجهة عن كتاب لجاسندي بعنوان "فحص دقيق للمتافيزيقا"

فكتب عنه فيما يعد الهولندي بورفيوس Disquisition Métaphysico في رسالة

الى جاسندي (وكان يشير الى نجاح الكتاب الأخير) حيث يقول :

---

[1]– رونيه ديكارت ، مقال في المنهج ، مرجع سابق ، ص 61.

* إسحاق بيكمان (1588 – 1637) ، رياضي و فيزيائي و فيلسوف و طبيب ، ولد في ميدلبرغ في الولايات المتحدة.

** كان أهم ما قام به جاسندي بهذا الصدد ملاحظته لمرور كوكب عطارد أمام الشمس في سنة 1631 لأول مرة في تاريخ علم الفلك ، كما كانت هذه الملاحظة تأكيدا لما سبق أن تنبأ به عالم الفلك كوبلر و ما أيدته الأبحاث الحديثة فيما بعد.

– عبد الوهاب جعفر ، مرجع سابق ، ص 75.

« منذ أن أصبح ك تابك في متناول الجميع أطلق الصمت على كل إطراء لميتافيزيقاه (يقصد ميتافيزيقا ديكارت) حتى ضمنا أن الترحيب الذي لاقته في الماضي كان أضغاث أحلام »[1]، وفي الحوار الذي دار بين ديكارت وجاسندي يقف جاسندي في مواجهة خبرة

الشك الديكارتية، ويرى من المتعذر تماما التخلص من الأفكار السابقة ليس فقط لكونها جزءا من كينيا وشخصيتنا ، أيضا باعتبارها مكونة للفكر ذاته ، إذ لا يمكن فصل ا لفكر عن موضوعه لذا رفض جاسندي إمكانية وجود الذاتية الخالصة كما رفض إمكانية وجود الذات بدون الأشياء وهذا طبيعي بالنسبة للاتجاه الفلسفي الجاسندي، فهو يتعلق بالملموس والمحسوس ومن ثم فإن مفهوم المعرفة عند " جاسندي" يستبعد منهاج الحدس العقلي التي يستخدمها " ديكارت" وذلك لحساب مبادئ أمبيريقية واسمية ، فالتصويرات التي تكونها النفس ابتداء من الخبرة الحسية ليس له سوى قيمة إجرائية فقط ، ولا للأفكار بوجه عام أن تنقلنا إلى تلك الماهيات ، وكذلك الوجود الحسي لا يوصلنا إلى ماهية واقعية[2].

لقد كان "جاسندي " حس واع لرفضه واقعية العصور الوسطى فقد كانت هذه واقعية العصور الوسطى ، فقد كانت هده الواقعية تزعم أن فكرة الجوهر تتضمن واقعا موضوعيا أكثر مما تتضمنه الأعراض ، وهو تصور لفضي لمراتب الواقع يتدرج حتى يصعد إلى الله باعتبار وجوده أكثر واقعية وبالتالي أكثر موضوعية من جميع مخلوقاته المحسوسة وفي مقابل موقف " جاسندي هذا كان ديكارت يأخذ بواقعية العصور الوسطى ، وظهر ذلك في كتابته يقول : « إن الفكرة التي بها أتصور إليها ، له العزة والملك – تملك في ذاتها وجودا موضوعيا أكثر مما تملك الأفكار التي تمثل لدا لجواهر المتناهية ».[3]

وفي الحديث عن الألوهية في التأمل الثالث نلاحظ أن ديكارت ينسب إلى أفكار ناصفه

[1]– عبد الوهاب جعفر، مرجع سابق، ص 75.

[2]– عبد الوهاب جعفر، مرجع نفسه، ص 76.

[3]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 30 ، ص 31.

* هنا إشارة إلى مزاعم ديكارت في التأمل الخامس من أن وجود الله يعادل اليقين أية حقيقة رياضية.

"الواقع الموضوعي" ، ويؤسس دليلا على وجود انطلاقا من المضمون الإيجابي لفكرة الكامل " وهذا ما يرفضه " جاسندي " وبوجه عام يتعجب " جاسندي " من إصرار ديكارت على أن يجد الله في واقع " المثلث الكامل " و"اللاتناهي الرياضي" * وهو لا يستند أن تكون فكرة الله مكتسبة بالتعلم عن طريق الأسرة والمجتمع، والواضح أن جاسندي يندهش من رفض ديكارت للحجة الغائبة على وجود الله ، فكمال العقل عند جاسندي ويؤدي إلى معرفة الله عندما يتطلع ذلك العقل إلى الكشف عن غايات الكون و أسراره، في أن ضعف العقل عند ديكارت هو الذي يؤدي إلى معرفة الله يقول ديكارت : « لما كنت أعلم أن طبيعتي ضعيفة محدودة للغاية وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية و لا يمكن الإحاطة بها فقد تيسر لي الآن ، أن أتبين أن في مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق عقلي وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعي بأن ما اصطلح على تسمية بالعلل الغائية لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعية : إذ يلوح لي أن الخوض غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرار ها جرأة عليه سبحانه » [1]، ونكشف من هذا النص ما للعقل من حدود لا ينبغي أن يتجاوزها ، وربما كان مصدر دهشة جانسدي ما عرف عن تفاؤل المذهب العقلي في دائرة لا ينفد منها إلى الغائية !

فهناك تقابل عند ديكارت بين الإرادة والعقل : ففي حين يرى جاسندي أن الإنسان وقود بالعقل في جميع أفعاله الخيرة أو الشريرة يرى ديكارت أن الإرادة توجه حركة الجسم دون الرجوع إلى العقل مما يضمن للجسم حرية الحركة ، ولما كان مفهوم الإرادة عند ديكارت يكاد يقترب من التلقائية عند كائن الحي ، لذا فلا فرق تلقائية الإنسان وتلقائية الحيوان وإذا كانت الإرادة خادعة ومعرضة للخطأ، فإن العقل ليس كذلك ومن المعروف أن دور العقل عند ديكارت يقتصر على مجال البحث في المعرفة وهذه المهمة لا تحتاج إلى الانتباه جيد ونفس صافية تسك بالأفكار الواضحة.

[1]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 42.

كما أن جاسندي لا يرفض " الكوجيتو" إلا أنه يرفض فصل الفكر عن موضوعه وأخيرا يؤكد جاسندي أن ضوء العقل الذي تحدث عنه ديكارت لا يمكننا من الوصول إلى تمثل عقلي للنفس من خلال التمازج الحالي من النفس والجسم .اللهم إلا إ ذا كان هذا التمثل ماديا وفي الختام إن الحوار بين ديكارت و"جاسندي " أنه لم يحرز تقدما ملحوظا فديكارت يغضب إزاء من لا يقدرون سعيه وراء المعرفة الدقيقة والمضبوطة ، كما يتهم جاسندي بأنه " ليس لديه حل للمسائل التي يثيرها أما " جاسندي" فإنه لم يكن لديه من وسائل العلم المتاحة في زمانه ما يمكنه تنفيذ مزاعم ديكارت، على الرغم من تقديمه لتصور أنطولوجي مادي يتعذر على الميتافيزيقا الديكارتية أن تكتسحه[1].

ب/ بليز بسكال (1623- 1662 م)

كان ديكارت يقول عن مسيرته الفكرية الرافضة لعلوم القدماء:

" صممت على أن لا أطلب من العلوم إلا مافي نفسي أو اشتمل عليه الكتاب الكبير كتاب العالم [2] " يرى بسكال أن الطبيعة ليست كتابا مفتوحا ، يطالع العقل سطوره نفهمها تواضعا بما في نفسه من أفكار فطرية بل أن الطبيعة هي موطن الأسرار والخفايا ولا يمكن فهمها إلا بما نجريه عليه من تجارب لكننا لا نجهل الكثير مما دار من حوار بين المفكرين ، ويفكر بسكال أن يكون ديكارت هو الذي اقترح عليه تكرار تجارب الضغط الجوي من ارتفاعات مختلفة أثناء هذه المقابلات ، كما يعتمد بسكال في أبحاثه على جراء تجارب متعددة ومعقدة في حين أن " فيلسوف الوضوح يركن إلى انساق منظمة وهي الأنساق التي يسخر منها بسكال سخرية من نظرية النفور من الخلاء، التي حافظ عليها المدرسون و أخذ بها ديكارت أيضا، و هذه النظرية الأخيرة يراها بسكال " خيالية وغير واقعية حيث يقول بسكال إن الطبيعة سند لعجز العقل ويظهر في هذا القول تقابل بين

[1]- عبد الوهاب جعفر ، مرجع سابق ، ص 79 ، ص 82.

[2]- رونيه ديكارت، مبادئ الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 3.

الطبيعة والعقل ويمثل قمة التعارض بين "بسكال"* و"ديكارت ".

صحيح أن كتاب " المقال عن المنهج " يصف العقل بأنه " قوة الإصابة في الحكم وتمييز الحق من الباطل " [1]، حيث يقول في خطاب لصديقه " ريجيوس Regius سنة 1640:

« ربما كانت طبيعتنا تتسبب في خداعنا بالنسبة لأكثر الأشياء وضوحا فنحن ليس لدينا علم، بل معرفة ظنية » [2]، والواضح أن بسكال يرفض أن يكون العقل وحده مصدر المعرفة فالمعرفة عنده وسيلتان مختلفتان هما الطبيعة والعقل والأولى عنده مرادفة للقلب ولذا يحدثنا بسكال عن المعرفة العقلية في مقابل المعرفة القلبية ، ومنه يتصدى بسكال للبراهين الديكارتية على وجود الإله والبراهين الميتافيزيقية المماثلة ويرى أنها في مجموعها تبتعد عن متناول العقل البشري وبالتالي تقل قيمتها وتزداد غموضها ويرى أيضا أن هـ ذه البراهين إذا قبلت لدى البعض فإنها تفيده م لحظة الأخذ بها ثم لا يلبثون طويلا على هذا الحال إذ بعد مرور ساعة واحدة ربما تسلل الشك إلى نفوسهم ، و نلاحظ أن بسكال في هذه النقطة الأخيرة إنما ينطلق مما اعترف به ديكارت نفسه من أن البداهة ليست مقنعة إلا لحظة الانتباه إلى موضوعها ، فالانتباه تأثيره وقتي لأن (طبيعتي) لا يمكن أن تستمر متعلقة بشيء واحد باستمرار، يقول ديكارت في التأمل الخامس: « و إن كنت بالفطرة عاجزا عن أن لا أسلم بصحة الأمر متى أدركته بوضوح و تمييز، فأنا عاجز بالأساس

* بليز باسكال ، عالم و فيلسوف فرنسي ، ولد بمدينة كليرمون، في أسرة عرف عن أفرادها الاعتداد بالرأي و معارضة السلطات الحكومية، تعلم الهندسة بدون معلم، اخترع و هو في التاسع عسر الآلة الحاسبة، أشهر كتبه "الخواطر".

– جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة ، دار الطليعة، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 2006 ، ص 179.

[1]– رونيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، مرجع سابق ، ص 162.

[2]– عبد الوهاب جعفر ، مرجع سابق ، ص 89.

أيضا عن تركيز ذهني في أمر واحد ».[1]

و أخيرا يرى بسكال أن أبحاث ديكارت (الميتافيزيقا و الفيزيقا) كانت عديمة الجدوى، فمن الناحية يرى أن إله المسيحيين ليس مجرد خالق للحقائق الهندسية و للنظام البادي في العناصر، و من الناحية الأخرى يرى أن الأبحاث العلمية ليست في حاجة إلى براهين ميتافيزيقية على وجود الله، فالعلم يؤسس ببساطة طبيعية، و تقتصر على تناول ما تقدمه الطبيعة، و لا يتطلع إلى كمال يفوق قدرة البشر بل إلى كمال يستطيع البشر تحقيقه.

ج/ توماس هوبز (1588-1679):*

لقد كانت المواجهة بين "ديكارت" و "هوبز" أشد ضراوة من تلك التي شهدناها بينه و بين "بسكال" أو "جاسندي" خصوصا و أنها تمخضت عن أعمال فك رية لفيلسوف "هوبز" أضافت الجد في مجالي العلوم و الفلسفة حيث عرضت عليه "تأملات ديكارت" فكتب عليها اعتراضات، و قال أنه لو أسهب في رده لأعطاها أكثر مما تستحق من قيمة.[2]

و من بين انتقادات "هوبز" النظرية الديكارتية للأفكار الفطرية، و هو يعتقد بإمكانية قيام معرفة حقة ترتبط باللغة، كما ترتبط مباشرة بالعالم المادي المحسوس.

أما فيما يخص عن موقف "هوبز" من "التأملات الديكارتية" نلاحظ أنه بالنسبة للتأمل الثاني كان مثله كمثل "جاسندي" في قولهما بعدم إمكانية فصل الفكر عن المادة، و قد أراد "هوبز" أن تكون ماديته ممتدة إلى النشاط العقلي بوجه عام، و بالنسبة للتأمل الثالث كانت المناقشة منصبة على الأفكار الجزئية، و لم نحصل عليها بتجريد الجزيئات

[1]- رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 52.

* توماس هوبز ، فيلسوف انجليزي و مفكر سياسي كبير ولد (1588-1679) في بستبورت ، و في سن الخامس عشر دخل كلية ماجدولين في أكسفورد و حصل على شهادة التخرج سنة 1608، ألف كتاب بعنوان عناصر القانون الطبيعي و السياسي ، و اشتهر بكتاب التنين.
- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط 1 ، 1984 ، ص 509.

[2]- عبد الوهاب جعفر ، مرجع سابق ، ص 97.

خصوصا و أن نظريته في المعرفة تؤسس على الإدراك الحسي و ما يطبعه لدينا من صور حقيقية، و كذلك رأي "هوبز" أن فكرة الإله ذات طبيعة اجتماعية، فضلا عن أن طبيعة الإله الديكارتي يتعذر تصورها و "ديكارت" لا يحتج على هذا التطاول و يغلق المناقشة و يعلن أنه تناول هذا الموضوع بما فيه الكفاية، و عن طبيعة اليقين الرياضي الذي أثاره ديكارت في حواره مع هوبز، نلاحظ ضربا من التناول الديكارتي عن فطرية هذا اليقين الذي يرد حينئذ عنده إلى قدرة النفس الإنسانية على تولد الأفكار.

أما التأمل الرابع بعنوان "الصواب و الخطأ" ، و بهذا الخصوص رفض "هوبز" أن يكون الخطأ مجرد نقص أو قصور و الموقف الديكارتي الذي يرفضه "هوبز" يتلخص فيما يلي : « الخطأ ليس سلبا بحثا أي ليس مجرد عيب .... لكنه حرماني معرفة كان من واجبي أن أمتلكها....بعد إدراكي قدرة اللامتناهية »، و في أخطا نا نكون إلى علتين: الإدراك والإرادة في أن الإدراك لا يخطئ في أن الإرادة، أو حرية الحكم، و تفحصت أخطائي التي تعمل وحدها على أنني ناقص فوجدت أن أخطائي تعتمد على إشراك علتين: قدرتي على المعرفة، و قدرتي على الاختيار أو حرية الحكم"[1]، أما عن التأمل السادس و الأخير و هو عن "وجود الأشياء المادية" فقد قدم "هوبز" نفس الاعتراف الذي سبق لأن قدمه "جاسندي"، فهما يأخذان على ديكارت أنه استنتج وجود الأشياء المحسوسة من كون الإله ليس خادعا، و على الجملة فإن المتابع لاعتراضات هوبز يلاحظ أنها بسيطة و قوية، أما ردود ديكارت فإنها كانت بسيطة و قصيرة و قاصرة، و قد ألهم هذا القصور ملكة الفكر عند "هوبز" فتمخضت عن نتائج إيجابية مثمرة ظهرت فيما يلي : كتب "هوبز" "رسالة عن الإنسان" De Homme نشرت سنة 1658.

و مما سبق يتضح للباحث في تاريخ الفلسفة أن هوبز قد قدم خدمة للفلسفة بعدد ديكارت عندما حررها من "الواقعية" العصور الوسطى كما يتبين أن تصور هوبز يخضع آلية

[1]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع نفسه ، ص 42.

ديكارت للمخ البشري، و هذا في نظرنا خطوة في الطريق نحو التصور المادي الذي سيضطلع به الماديون في القرن الثامن عشر.

المبحث الثاني : ديكارت في كتابات مؤيديه

أولا : أسبينوزا

بعد السيادة التي كانت تنصب على الفلسفة اليونانية و طول مدتها و ك ذلك الظلمات التي إحاطة بالفكر في تلك الحقبة وسيطرة الكنيسة وخضوع بعض العلماء والفلاسفة لها أتت الفلسفة الديكارتية و أعا دت الروح للفكر و الفلسفة و أثارت العقول من الغفلة حيث أطلقت العنان للفكر الديكارتي الذي كان له صدى لدى الفلاسفة و المفكرين ، كما تأثروا بفلسفة ومن بينهم نجد " باروخ اسبينوزا" الذي كان معجب بديكارت أيما إعجاب، حيث اهتم بقراءة مصادره و مؤلفاته ليتمكن من صناعة لنفسه فلسفة على منوال ديكارت حتى استحق أن يقال عنه : « اسبينوزا هو الديكارتي الوحيد الذي استطاع أن يطبق المنهج الديكارتي تطبيقا جذريا في المجالات الذي استبعدها ديكارت عن منهجه» [1] أي أن اسبينوزا قد أخذ على ديكارت منهجه و طبقه فيما بعد على مختلف المجالات التي لم يستطع ديكارت الخوض فيها من دين أو سياسة أي، أن اسبينوزا أخذ منهج ديكارت وحاول إكمال مشوار ديكارت في تناول الحقائق و المعارف الإنسانية لم يستطع ديكارت نفسه الخوض فيها لأن ديكارت كان اقل جرأة من اسبينوزا و الواضح نجد ديكارت لمبدئي البداهة و الوضوح في المجال الديني و كذلك استبعد العقل لأنها تتعداها (حدود العقل) و تركها للإرادة و الفضل الإلهي فقط، حيث يقول: « أن الإيمان بالحقائق الدينية ليس فعلا للعقل بل فعل للإرادة لذلك يطبق عليه مقاييس الوضوح و التمييز ، أكثر من ذلك أن كل الحقائق الدينية تتعدى حدود العقل، و لا يمكن للإنسان التصديق بها إلا بمعونة

[1]– باروخ اسبينوزا ، رسالة في اللاهوت و السياسة ، ترجمة حسن المنفي ، دار التنوير ، بيروت ، ط 1 ، 2005 ، ص 9.

من السماء و بفضل من الله »[1] ، بمعنى أن ديكارت هنا هادما للعقل ومعطلا لوظائفه في فهم الحقائق الدينية.

أما اسبينوزا فهو الذي يطبق منهج الأفكار الواضحة والمتميزة ميدان الدين والعقائد فليس العلق فقط هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس بل هو أيضا أفضل شيء في وجودنا ويكون في كماله خيرنا الأقصى كما يظهر هنا تأثيره بديكارت لكن مع القليل من الجرأة بمعنى أن ديكارت و باعترافه حيث كان متفقا مع رجال الدين في الغاية وهي إثبات العقائد و إن اختلف معهم في الوسيلة مؤقتا فالغاية واحدة وهي إثبات وجود الله و خلق العالم و خلود النفس وهي القضايا الدينية الثلاث في كل فكر ديني تقليدي أي أن ديكارت لا يتعدى ما كان سائد في العصر الوسيط المتقدم « أؤمن كي أعقل » بمعنى أن ديكارت يريد إثبات حقائق الدين ببراهين عقلية حتى يمكن إقناع الكافرين أي أنه على هذا النحو لا يفترق عن بسكال في أن كليهما يقوم بالدفاع عن العقيدة المسيحية، كما نجده تأثر بفكرة التفاح التي انتهج اسبينوزا فيها نفس نهج ديكارت (حيث استخدمها ديكارت للتمييز بين الأفكار الصحيحة والخاطئة)، أما اسبينوزا فطبق هذا المنهج أيضا في النقد التاريخي للكتاب المقدس و يفصل الآيات الصحيحة عن الآيات الملكذوبة أو المشكوك فيها (حيث كان أكثر من أستاذه لدلك ق لي: « إذا كانت الأفكار الواضحة و المتميزة هي المثل الأعلى لليقين فإن اسبينوزا يحلل النبوة و يخرجها من نطاق الأفكار الواضحة و التطورات الغامضة كما يرفض وضع الآيات الواضحة مع الأشياء الغامضة ».[2] و البين نلاحظ نقطة اتفاق بين ديكارت و اسبينوزا و هي فكرة أن الله هو المصدر الأول للحقيقة بمعنى أن الله مصدر اللا متناهي الذي لا يحتاج إلى برهان أو وضوح فهو نابع من فطرة الإنسان، لذلك يقول : « أراد اسبينوزا البحث عن الوضوح و التمييز في الواقع الديني و السياسي ، و ألا يقبل شيئا على انه حق

[1]– باروخ اسبينوزا ، مرجع نفسه ، ص 9 ، ص 10.

[2]– باروخ اسبينوزا ، مرجع سابق ، ص 10.

في أمور الدين أو الدنيا ما لم يكن كذلك»[1]، لقد وجد ديكارت في المنهج الاستنباطي بغيته و طريقته إلى التصديق بالرسالات السماوية ، و إ ذا كانت مهمة ديكارت والعصر الحديث معه هي تبرير الدين فقد كانت مهمة اسبينوزا تأصيل الدين و إخضاع الكتاب المقدس للنقد التاريخي.

لا وجه للمقارنة بين مقدمة التأملات التي يهدي فيها ديكارت كتابه إلى علماء أصول الدين وبين آخر فقرة في مقدمة رسالة اسبينوزا التي يخضع فيها رسالته للسلطات العليا في هولندا، فهنا ديكارت يؤكد أن ليس تأملات ما يعارض الدين بل انه يحتوي على تأييد لأهم قضاياه: وجود الله، و خلق العالم، و خلود النفس، أي انه لم يأتي بجديد بالنسبة لمفكري العصر الوسيط إلا من حيث الطابع الشخصي الأوغسطيني فهذا الطابع الموجود أيضا لدى اسبينوزا، و إذا قارنا بين ديكارت و اسبينوزا فإن كان ديكارت هو المسؤول عن كل تبرير للعقائد في صياغة جديدة و عن صنع التعالي بدل الله ، فإن اسبينوزا هو المسؤول عن كل دراسة علمية أي نقدية و نفسية لها ، و عن وضع الله في النفس البشرية مؤمنا بالحلول المي تافيزيقي و إ ذا كان ديكارت هو المسؤول عن (ثنائية العصر الحديث) من قسمة الوجود إلى إله خالق و عالم مخلوق ، و قسمة الإنسان إلى النفس خالدة وبدون فإن اسبينوزا هو المسؤول عن إعادة الوحدة في وجود بالتوحيد بين الطبيعة الطابعة و الطابعة المطبوعة ، و في التوحيد بين النفس و البدن ، و جعل النفس فكرة اليد ، فإن كان ديكارت صاحب إصلاح جزئي بالنسبة ل لفكر الديني في العصر الوسيط فإن اسبينزا هو صاحب الثورة الجذرية في الفكر الديني في العصر الحديث .[2]

ومن هذا نستنتج أن كل من ديكارت و اسبينوزا فكلاهما أبدعا في هذا المجال

[1]– باروخ اسبينوزا ، مرجع سابق ، ص 12.

[2]– باروخ اسبينوزا ، مرجع سابق ، ص 12.

(مجال ديني) فإذا بد أبه ديكارت ، حتما سيكلمه و يواصل على هذا المنوال اسبينوزا أي أن حقائق التي لم يتمكن الوصول إليها ديكارت، توصل إليها اسبينوزا أو أكملها و سار عليها، إن نظرية المعرفة عند اسبينوزا تعتمد على منهج و بخطواته أربعة ، كما هو الحال في المنهج الديكارت ، لهدا يقول : « و بعد إمعان النظر ، رأيت من الأفضل أن أختصر هذه الضروب في أربعة ». [1]

أ/: « يوجد إدراك مكتسب بالسماع او بواسطة علامة اصطلاحية تواضعية ».[2]

كان اسبينوزا في هذه الخطوة ديكارتيا بامتياز ذلك لأنه يري أن ينطلق من فكرة تؤسس للاتفاق بين جميع الناس وهي حاسة السمع ليصل فيما بعد إلى معارف لاشك و لا تشكيك فيها، ومن ثم اسبينوزا يرجع عملية المعرفة إلى الإدراك الذي أسند إليه أربع مستويات[3] و كان أولها كما سبق الذكر في القاعدة الأولى " الإدراك بالسماع " ويوضح اسبينوزا ما يعنيه بمثال هو : « أنا أعرف بالسماع يوم ميلادي و أن أناسا معنيين هم أبواي، و ما شابه ذلك من الأمور التي لاشك فيها على الإطلاق ». [4]

هنا يوضح اسبينوزا أن لا يعرف بالتجربة الشخصية أنه ولد في يوم كذا ومن المحتمل أنه لم يتخذ إجراءات مطلقا ليبرهن على ذلك لقد أخبر أنه ولد في يوم كذا واعتاد إلى أن ينظر إلى تاريخ معين على أنه يوم ميلاده، و لا يخالجه الشك في أنه قد اخبر الحقيقة لكنه لا يعرف هذه الحقيقة إلا " بالسماع "أي عن طريق شهادة الآخرين.

أراد اسبينوزا ببدء بحاسة السمع لأنها معرفة مشتركة بين العامة و الإنسان يعيش مع جماعة ليس بمعزل عن الناس ل ذلك فإن الجماعة هي التي تذكره و تخبره عن ميلاده

[1]– باروخ اسبينوزا ، رسالة في إصلاح العقل ، ترجمة جلال الدين سعيد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، د ط ، 1990 ، ص 31.

[2]– باروخ اسبينوزا ، رسالة في إصلاح العقل ، مرجع نفسه ، ص 32.

[3]– شرفة وحيدة ، قواعد المنهج عند ديكارت ، رسالة ماستر ، فرحات ، 2017–2018 ، ص 52.

[4]– فريديريك ، كوبليستون ، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى لايبنتز، ترجمة سعيد توفيق ، الهيئة العامة الأميرية ، القاهرة ، ط 1 ، 2013 ، ص 315.

فلا داعي للشك فيكون إدراكه السمعي هو الوسيلة التي تمكنه من إدراك و التواصل مع الآخرين .

ب : أما في هذه المرحلة أو المستوى للتجربة المعاشة واليومية التي يمر بها الإنسان سواء أكانت غامضة أو واضحة تكشف لنا معارف وحقائق حيث يقول ديكارت: « يوجد إدراك مكتسب بالتجربة المبهمة، يعني بالتجربة لا يحددها العقل، وهي تدعى كذلك لأنها حدثت اتفاقا فلم تكد بها أي تجربة فبقيت راسخة فينا ».[1]

لقد أجمل اسبينوزا في مؤلفه " رسالة في إصلاح العقل" أن إدراك المعرفة يكون لدينا من التجربة الغامضة، أو المختلطة فيمكن القول أن: « بالتجربة الغامضة اعرف أنني سأموت، و أنا أؤكد ذلك لأنني شاهدت أمثالي من الناس يموتون، رغم أنهم يعيشوا في نفس الفترة من الزمن، ولا يموتون بسبب نفس المرض كذلك اعرف عن طريق التجربة الغامضة أن الزيت وقود للنار ... و الإنسان حيوان عاقل، وعلى هذا النحو اعرف تقريبا كل الأشياء المفيدة في الحياة ».[2]

ج : أما في المرحلة الثالثة من منهجه المعرفي هي التي أكد عليها اسبينوزا إذ يقول:

« يوجد إدراك تُستنبط فيه ماهية بعض الأشياء من أشياء أخرى إلا أن ذلك لا يتم بصورة مطابقة، مثلما يحدث عندما يستنبط من المعلول علته، أو عندما نخرج بنتيجة انطلاقا من بعض الكليات المصحوبة دوما ببعض الخصائص» [3] ، فنقطة الالتقاء في هذه الخطوة بين الفيلسوفين(ديكارت واسبينوزا) في الاستنباط في عملية المعرفة فكلاهما أكدوا عليها فهنا نلاحظ تأثر اسبينوزا في عملية الا ستنباط خاصة في المنهج الديكارتي لهذا القول : « فأنا استنتج ، مثلا ، أن حادثه ما أو شيئا ما له علة ، رغم انه ليس

[1]– باروخ اسبينوزا ، رسالة في إصلاح العقل ، مرجع سابق ، ص 32.

[2]– فريديريك كوبلستون ، مرجع سابق ، ص 315.

[3]- باروخ اسبينوزا ، رسالة في إصلاح العقل ، مرجع سابق ، ص 32.

لدي فكرة واضحة عن هذه العلة، ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول »[1]

أي نستدل على ماهية شيء ما من ماهية شيء آخر، و لكن بطريقة غير متكافئة ، أما المرحلة الأخيرة في المعرفة أو الإدراك فنجده يقول : « يوجد أخيرا إدراك للشيء بماهيته وحدها، أو من خلال معرفة علته القريبة» [2] بمعنى أن ندرك الأشياء بماهيتها أو عن طريق المعرفة شيء في حد ذاته نجد اسبينوزا يقول: « فعلى سبيل المثال : إذا كنت عن طريق الواقعة التي تقول أنني أعرف شيئا ما فإنني أعرف ما عساها أن تكون معرفة أي شيء بمعنى إذا أدركت بوضوح في فعل عيني من أفعال المعرفة ماهية المعرفة فإنني أتمتع بهذه الدرجة الرابعة من الإدراك كذاك إذا كانت لدى المعرفة بماهية العقل حتى إنني أعرف بوضوح أن العقل يتحد بالجسم» ،[3] إن هذا المستوى الرابع من الإدراك الاسبينوزي يبدوا فيه متأثرا بالرياضيات فيها نتعرف على حقائق الأشياء في ذاتها لتصبح واضحة فهنا نلاحظ التوافق بين ديكارت و اسبينوزا.

و في الأخير نقول أن اسبينوزا خير ممثل لديكارت تغلب على أستاذه فهو يستحق لقب ديكارتي بجدارة لأنه تجاوز حدود المذهب الديكارتي في مؤلفاته.

ثالثا : لايبنتز *

بعد دراستنا لفيلسوفنا باروخ اسبنوزا الذي تأثر بديكارت سنعرض ديكارتيا جديد ألا وهو لايبنتز من خلال هذين بعض المحطات التي يتفق مع ديكارت وبعض الأخر يختلف معه ومن هنا نتساءل هل يمكن أن نعتبر لايبنتز ديكارتيا في فكره وفلسفته؟

إن التشابه الذي يبلغ أحيانا حد التطابق بين أفكار ديكارت وأفكار لا يبنتز فنلاحظ تباين واضح بين فيلسوف "الكوجيتو" وفيلسوف "المونادولوجيا" وسنقيم موازنة بينهما سنبرز فيها

[1]- فريديريك كوبلستون ، مرجع سابق ، ص 316.

[2]- باروخ اسبينوزا ، رسالة في إصلاح العقل ، مرجع سابق ، ص 32.

[3]- فريديريك كوبلستون ، مرجع سابق ، ص 316.

ذلك التقابل الموجود بين حدسانية ديكارت وشكلانية لا يبنتز وسنبين الفروق الجوهرية الموجودة بينهما ، إن فلسفة لا يبنتز في كثير من جوانبها تحمل بعض بصمات ديكارت فليس غريبا أن يكون هناك نسبة إجماع على تصنيف لا يبنتز ضمن الخط الديكارتي وذلك لأن الفيلسوفين يتقاطعان في نقاط كثيرة حتى أنه ليكون من الصعب ألا ينخرط المرء ضمن هذه الرؤية التصنيفية ومن بين هذه التقاطعات نجد:

1: المنهج بين شكلانية لايبنتز وحدسانية ديكارت:

إن القرن السابع عشر هو عصر المنهج فذلك لأن عددا من المؤلفات التي ظهرت في هذه الحقبة كان الاهتمام فيها أساسا حول هداية او إرشاد العقل فظهر الأورغانون الجديد لفرانسيس بيكون سنة 1620 والمقال في المنهج لديكارت سنة 1637 وإصلاح العقل لسبينوزا سنة 1662 والبحث عن الحقيقة لمالبرانش سنة 1674 وكانت هذه المؤلفات كلها تستهدف إقامة منهج علمي جديد يتجاوز منطق أرسطو الذي طبع طريقة التفكير في القرون الوسطى[1]، لقد شارك لا يبنتز ديكارت اهتمامه في سما ء الارتقاء بالعلوم ويقصد بذلك تقدم المعرفة بوجه عام والتزويد بأساس للمعرفة يجعلها أمنة قادرة على مواجهة احتمالات الشك الخطير والوقوع في الخطأ حيث نجد: « أن تماثل ليبنتز وديكارت أيضا في الشعور بأنه 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 تستأهل عن جدارة اسم المعرفة ».[2]

فنجد بالمقابل حدسانية ديكارت يحتل ليبنتز موقع المدافع عن الشكلانية رافضا على

---

* لايبنتز ، فيلسوف و عالم رياضي ألماني ولد في أول يوليو سنة 1646 و توفي في 14 نوفمبر سنة 1716 في مدينة هانوفر، أتقن لايبنتز اللاتينية و اليونانية ، قرأ ل فرانسيس بيكون ديكارت و كبلر و هوبز و جاسندي ، التقى ب اسبينوزا حين عودته إلى ألمانيا.
– عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ، ج 1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1 ، 1984 ، ص 388.

[1]– بلبولة مصطفى ، لايبنتز ديكارتين ؟ و المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، الشلف، العدد 8، 2012، ص 118.

[2]– ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مكتبة الأسرة ، مصر ، د ط ، 1997 ، ص 56.

الإعتماد على الحدس في البحث العلمي باعتباره ذاتيا بطبيعته كما يفضل ليبنتز مبدأ عدم التناقض كمعيار شمولي عوضا عن مبدأ البداهة الذي هو مبدأ نفسي ذاتي فالشكلانية إذن ليست فارغة بل « هي مشحونة بالمضمون وهي إذ تعبر عن مبادئ العقل الكوني تعبر في الوقت نفسه عن مبادئ العالم الذي انطوى تحته هذا العقل »،[1] كما يعكس تصور ليبنتز للمنهج مدى تمسكه بالنموذج الرياضي الذي اتخذه كثير من فلاسفة القرن السابع عشر أسلوبا لهم في التفكير كما يكشف عن وفائه للمنطق الأرسطي ولو بشكل محتشم وهذا يتفق تماما مع نزعته التوفيقية أعني التوفيق بين القديم والحديث على خلاف ديكارت الذي لا يرى في علوم القدامى سوى عائق يعطل تقدم العلم.

ونجد أيضا النموذج الرياضي مطلبا مشتركا بين الفيلسوفين فكيف يصل الإختلاف بينهما في المنهج إلى هذا الحد؟

إن جوهر الاختلاف يكمن في الكيفية التي تعامل بها الرجلان مع الرياضيات فقد انطلق ديكارت من اعتبار الحدس أساسا لليقين الرياضي في حين أن ليبنتز لم ينطلق بداية من الرياضيات معتقدا أن مدار اليقين هو الشكلانية التي ميزت التعليم السكولاتي ولم يكن يرى في الرياضيات سوى إمتداد للمنطق وبالتالي فإن المنهج عند ليبنتز يبدو امتداد للتقليد الأرسطي أي أنه يتمثل في تحديث منهج عام فارغ من أي محتوى خاص.

2: نظرية المعرفة:

رغم ما بين ليبنتز وديكارت من فوارق جوهرية فإننا نستطيع الوقوف على الكثير من التشابه بين أفكارهما ويظهر ذلك جليا في منظومة المفاهيم والمصطلحات التي يستعملانها وإذا لم يكن ليبنتز يبدي ثقة كبيرة في الحدس فإنه لا يستعبده تمام ا من مجال المعرفة و يشك ليبنتز في وجود مثال حقيقي عن المعرفة المطابقة غير أنه يعتقد أن علم

[1]– بلبولة مصطفى ، لايبنتز ديكارتين ؟ و المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، مرجع سابق ، ص 19.

الحساب يقترب من ذلك والمعرفة المتميزة بدورها قد تكون رمزية وقد تكون حدسية فتكون رمزية عندما ندرك طبيعة الشيء دفعة واحدة بل تحل محله علامات ورموز تتوسط بين الفكر والموضوع، فمن الواضح إذن أن ليبنتز لم يستبعد الحدس بشكل كلي وإنما يجعله في المقام الثاني بعد البرهان وفي نطاق ضيق جدا نطاق الأوليات البسيطة.[1]

وفي مقابل اتصالية الحدس الذي يطبق على موضوعات المعرفة يفضل ليبنتز اتصالية الإجراءات التي تولد تلك الموضوعات فكل قصور في المعرفة والاكتشاف فهو قصور في الحدس بالنسبة لديكارت بينما هو عند ليبنتز قصور ونقص في الشكلانية والاستدلال.

فمن جهة أخرى لقد اتفق ليبنتز مع ديكارت في الكوجيتو الذي يسكن الشك فيه حيث يقول : « رأى أن هناك أشياء قليلة أخرى تستحق الشك أكثر مما ظن ديكارت الذي اتفق معه في اعتبار القول أنا أفكر إذن فأنا موجود مسألة لاشك فيها »[2]، كما اتبع لابينتز وديكارت في الإقرار بأنه من بين المعطيات المتوافرة لنا هناك فكرة وجود كائن كامل شامل حيث يرى لابينتز أن هناك أشياء عديدة أخرى معطاة من البداية أيضا ، وهكذا ففي الوقت الذي كان فيه ديكارت تحت تأثير الاكتشافات العلمية يحاول جاهدا إبعاد فكرة الغائية من الفيزياء كان ليبنتز يسير في اتجاه معاكس له معتبرا أن القول بالتلقائية لا يتعارض مع المعقولية، ومن هذه المقابلة بين الفيلسوفين نستنتج أن ليبنتز المحسوب على التيار الديكارتي ينفصل في كثير من المواطن عن أبي الفلسفة الحديثة وإذا كان هناك كثير من القضايا التي تقاطع فيها الرجلان فإن في تناول ليبنتز لها كثير من الأصالة والتميز فرغم أنه يعيد طرح بعض المفاهيم والقضايا المتداولة في التقليد الديكارتي فإن منهجه ورؤيته الفلسفية ونسقيته كل ذلك يجعل منه فيلسوفا إستطاع أن يجعل من فلسفته نسقا متميزا داخل هذا التقليد لذلك نعتبره أيضا ديكارتيا.

[1]– بلبولة مصطفى ، لايبنتز ديكارتين ؟ و المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية و الإنسانية، مرجع سابق ، ص 121.

[2]– ريتشارد شاخت ، رواد الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق ، ص 64.

المبحث الثالث : ديكارت في كتابات معارضيه :

تمهيد:

إذا كان الفكر يعتمد على التأثر والتأثير فإن فلسفة ديكارت تركت تأثيرا واضحا في الفكر الفلسفي خاصة فكر عصره فقد استطاع أن يعيد للعقل مكانته وتأسيسه لمنهج جديد أعطى للفلسفة دفعا جديدا غير أن فلسفته لم تلق القبول لدى بعض المفكرين لذا نضع فلسفته في ميزان النقد:

1- جوليان أوفروا دي لامتري: De La Metterie *

إن المتأمل في فلسفة ديكارت يرى أنها استطاعت أن تعالج مسائل الميتافيزيقا وما تطرحه من إشكالات كما استطاع أن يبعث في القضايا الفيزيقية غير أن هذا الجمع بين مباحث مختلفة تمام الاختلاف جعلت ديكارت في موضع نقد حيث اعتقد يوسف كرم : «أن فلسفة ديكارت الثنائية تو ملفق من رقعتين يختار منها دي لامتري الرقعة المادية » وقال أيضا: « إن دي لامتري يستعين بديكارت الفيزيقي على ديكارت الميتافيزيقي »[1].

بالرغم من أن دي لامتري لم يعش في قرن ديكارت ولم يلتق به ولم يكن بينهما حوار مباشر كما كان الحال بالنسبة للثلاثي (جاسندي-باسكل-هوبز) إلا أنه كان مع ذلك معجبا بديكارت وعلم الرغم من أنه استعان بمعظم الفيزيقا الديكارتية إلا أنه تنكر لريادة ديكارت وكان تابعا للفلسفة التجريبية بوجه عام فكانت أول الانتقادات التي وجهها لديكارت الشك المنهجي حيث قال عنه :"إنه شك يتعذر تطبيقه لا فائدة فيه ولا قيمة له" وأيضا هاجم "دي لامتري" نظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت ويعتبرها وهما حيث قال:

* جوليان أوفروا دي لامتري ، هو طبيب و فيلسوف مادي فرنسي (1709-1751)، نشر أصول مذهبه في كتاب أسماه " تاريخ الطبيعي للنفس" سنة 1745 ، و توسع في شرح هذه الأصول في كتابه "الإنسان آلة".

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، كلمات عربية للترجمة و النشر ، مصر ، د ط ، 2012 ، ص 202.

« أنني بكل تأكيد ليس ب وسعي أن أتجشم ربع المشاق الذي استنفدها جون لوك في دحضه لمثل تلك الأوهام » [1] ويأخذ لامتري بنظرية جون لوك ويزعم بأن النفس قبل التجربة تكون خالية من أي مضمون وأن ما تتضمنه من أفكار لابد وأن يكتسب العملية التي يتم بمقتضاها توالد الأفكار داخل المخ ابتداء من المعطيات الحس ويرفض دي لامتري الميتافيزيقا وقال عن الميتافيزيقا الديكارتية : « أنها لا تستند إلى أساس ولا فائدة فيها »[2] وأيضا يرفض ماهية روح الإنسان والحيوان لأنها غير معروفة.

والجلي أن دي لامتري استطاع البرهنة على وجود الله أو عدم وجوده حيث يلاحظ أن فكرة وجود الكائن الأسمى لا تهبط في مدارك الشك بل عنده "أن هذا الوجود إنما يرقى إلى أعلى مراتب الاحتمال رغم أنه ليس سوى حقيقة نظرية ليس لها قيمة عملية "

و إذا انتقلنا إلى مجال المعرفة لم يكن دي لامتري باحثا عن المطلق فالمطلق عنده محض سراب وعلى الباحث أن يستهدف " الوصول إلى أكبر درجة من الاحتمال الممكن " فهنا على عكس ديكارت من ذلك تماما فديكارت كان باحثا عن الحقيقة ورافضا للزيف حيث قال : « الآن سأغمض عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها بل سأمحو من فكري صور الأشياء الجسيمة جميعا » [3]، لقد ذكر دي لامتري في كتاب أسماه "التاريخ الطبيعي للنفس " لا وجود لمرشد أكيد سوى الحواس ، بمعنى أن الاسترشاد بالتجربة هو عصب المنهج ومرشده تستهدف تفسير ظواهر الفكر والحياة بالنسبة لدي لامتري.

كما انتقد دي لامتري موقف ديكارت عن الثنائية والمادة فرأى أن رد المادة إلى الامتداد وهو علة الضلال والضياع في الفيزياء الديكارتية وقد رأينا كيف تعثرت علوم المادة عند ديكارت عندما وحد بين المكان والامتداد ووحد بين الهندسة (علم المكان) أو الفيزياء (علم المادة) فجعل الفيزياء علما استنباطيا قبليا كالهندسة ، ويرى دي لامتري أنه لا داعي لقوة

[1]- La Mettrie : « L'homme-machine », (Ed. Princeton University Press 1960), P.167.

[2]– عبد الوهاب جعفر، مرجع سابق ، ص 104.

[3]– رونيه ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، مرجع سابق ، ص 26.

مقدسة تحرك المادة فطبيعة الحركة ليست أكثر وضوحا من طبيعة المادة وربما كانت القوة الحركية التي تبعث التغير في المادة هي العلة المباشرة لكل قوانين الحركة والمادة تتميز بقوة حاسة خصوصا لدى الكائنات المتقدمة والدليل على ذلك "خاصية تهيج الأنسجة "، وهذه الخاصية عند دي لامتري مبدأ عام للحركة الجسمية وإذا كان مما يحمد لديكارت تأكيده على وحدة العالم المادي فإن دي لامتري يتحمس للوحدة المادية للإنسان ويرفض الثنائية فهو يرى أن امتياز العقل البشري لا يتوقف على كلمة كبيرة بلا مضمون كأن يوصف بأن "لامادي" وإنما على نفاذ بصيرته وقدرته الواعية[1] لذا قال : « إن الثنائية الديكارتية ليست مجرد خطأ ارتكبه ديكارت بل هي خطيئة» والحقيقة أن ديكارت كان محيرا فهو يفصل الروح عن البدن ويستبعد وجود الروح عند الحيوان ثم يحدثنا مع ذلك عن أرواح حيوانية أو " أرواح جسمية " في مبدأ الحركة في الجسم الإنساني وفي خطاب لديكارت مع هنري مور Henri More (5 فبراير سنة 1649م): « ينبغي أن نميز بين مبدأين مختلفين للحركة الأول مبدأ ألي جسمي لا يعتمد إلا على قوة النفوس الحيوانية

و الانسجام بين الأعضاء وهو ما يمكن أن نطلق عليه اسم الروح الجسمية والأخر مبدأ ليس جسميا أقصد النفس أو تلك الروح التي عرفناها بأنها جوهر مفكر» ، و زعم ديكارت أيضا في كتابه الانفعالات: « أن جميع الأعضاء يمكن أن تتحرك بموضوع الحواس وبالأرواح الحيوانية بدون معونة النفس وأن الذاكرة تعتمد على أثار في المخ و أن الحيوان آلة يمكن بل يجب نفسر ما نشاهده فيه من ظواهر تبدو فكرية تفسيرا أليا »[2] في مقابل هذا القول لديكارت رد عليه دي لامتري بقوله : « إذا كان الحيوان يحس ويدرك ويتذكر ويضاهي ويحكم ويريد بفضل تركيبه المادي فحسب فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان وهو يأتي عين تلك الأفعال ولا تختلف أفعاله عن أ فعال الحيوان إلا بالدرجة»[3].

[1]- عبد الوهاب جعفر، مرجع سابق ، ص 108.
[2]- يوسف كرم ، مرجع سابق، ص 202.
[3]- يوسف كرم ، مرجع سابق، ص 202.

لقد كان بإمكان ديكارت أ ن يتجنب العديد من الأخطاء لو أنه عرف النفس بنفس تعريفه للمادة فخشي دي لامتري أن يكون هناك ضرورة هي التي أملت على ديكارت ثنائيته حيث قال : « الظاهر أن ديكارت لم يتحدث عن النفس إلا أنه أجبر على الحديث عنها» فالنفس جوهر غير ممتد في نسق ديكارت وغير أ ن الممتد لا يشغل حيزا في أي مكان ومع ذلك يسعى ديكارت إلى إمكانها داخل الغدة الصنوبرية إن ديكارت بحذفه "جعل اللاهوتين يتجرعون سما أحكم أحفاده وهذا يعني بكل بساطة أن ديكارت كان ماديا مختفيا وأنه خدع الكنيسة في قوله بثنائية الجسم والنفس ، كما نجد فولتير في إحدى كتبه وخاصة في فصل بعنوان " أرسطو ديكارت وجاسندي" قد وجه نقدا لاذع لديكارت حيث قال:

« أن ديكارت قد وقع في أخطاء فادحة في الفيزياء إذ بنى عالما خياليا ضمنه حديثا عن خلق المادة والحركة والسكون والزوابع التي تحمل الأرض ولما كان في هذا إسراف واستخفاف يثير السخرية لذا فإنني لا أصدق ما يقوله لنا عن النفس بعد أن أفاض في خداعنا عن الجسم « وأيضا في نفس الموضع ساخرا « يبدو أن ديكارت يعتقد بأننا نولد مزويدين بأفكار ميتافيزيقية وأنا بدوري أميل إلى القول بأن هوميروس قد ولد في رأسه "الإلياذة" !»[1]، والواضح أن ديكارت كان ماديا متخفيا ومن أجل هذا كان ديكارت أحد المحررين للنفس الإنسانية في نظر الثورة الفرنسية العلمانية.

2/ جون لوك (1632-1704):

لقد وجه جون لوك معارضته الصريحة لأقوال ديكارت والديكارتيين عن الفطرة حيث رفض كل الأفكار والمبادئ و الاستعدادات الفطرية ويذهب على عكس من ذلك إلى أن في الذهن مما لم يكن من قبل موجودا في عالم المحسوسات ثم يقوم الإنسان بعد هذا بالربط بين هذه المحسوسات ربطا أليا فيحصل على الأفكار ومعنى هذا أن لوك قد فسر

[1]- عبد الوهاب جعفر، مرجع سابق ، ص 117.

الفكر تفسيرا أليا عن طريق تداعي المعاني وترابط الأفكار على نحو ألي ميكانيكي لا أثر فيه للفاعلية الذهنية [1]، أما من ناحية أخرى فلوك يتفق مع ديكارت على أن أفكار معينة تعرف بأنها صادقة عن طريق حدس مباشر وأن أفكار أخرى يمكن أن تستنبط منها ومن ثم كان ديكارت من وجهة نظر لوك محقا تماما في الاعتقاد أن بعض الأفكار يمكن أن نعرف أنها واضحة ومتميزة عن طريق حدس مباشر وأنها بالتالي صادقة لكن خطأ ديكارت الوحيد يتمثل في افتراضه أن هذه الأفكار تكون فطرية ولا ترجع في أصلها إلى التجربة وربما خشى لوك أنه إذا هاجم في بداية كتابه "مقال في الفهم البشري" ديكارت بالاسم بسبب ما يظهر لقرائه تمييزا دقيقا للغاية ، فإنه يضللهم عندما يقودهم إلى اعتقاد مؤداه أن فلسفته الخاصة بأسرها تختلف عن فلسفة ديكارت اختلافا أكبر مما هي عليه بالفعل، و لكن هذا لا ينفي أن تفنيد لوك للأفكار الفطرية بوجه عام يستبعد النسخة التي قدمها ديكارت [2] وبهذا يقول جون لوك : « فلنفترض إذن أن الذهن، على حد قولنا، صفحة بيضاء، خالية من جميع الحروف، و بدون أية أفكار ... على هذا أجيب بكلمة واحدة، أن التجربة: من ذلك تتأسس جميع معرفتنا، ومن ذلك تستمد ذاتها نهائيا » [3]، و الواضح نجد أن المعرفة الحدسية عند لوك محدودة بنطاق الأفكار التي نمتلكها، فهناك الكثير في الواقع مما لا يكون لدينا عنه فكرة على الإطلاق والمعرفة البرهانية يقيدها عجزنا المستمر على إيجاد روابط منطقية بين الأفكار حيث تصور لوك منهجي الحدس والبرهان بنفس الطريقة التي يتصورها ديكارت و اسبينوزا غير أنه يقتصر مكان تطبيقهما على فهم الانفاق والاختلاف في أفكارنا تتفق مع العالم الخارجي أم لا ويعتقد لوك أننا نستطيع أن نعرف وجودنا الخالص معرفة حدسية لهذا قال:

« أفلا يمكن أن يكون قولي أنني أفكر، و أبرهن، و أشعر باللذة و الألم، أكثر وضوحا بالنسبة لي من وجودي الخالص؟ و لو أنني كنت بالشك في جميع الأشياء الأخرى، فإن

[1]- يحي هويدي ، قصة الفلسفة الغربية ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، د ط ، 1993 ، ص 61.
[2]- وليم كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة.
[3]- برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ،

الشك الخالص يجعلني أدرك وجودي الخالص ، و لا أقبل أن أشك في ذلك »[1] إن كل ما يريده لوك أن يفعله هنا هو أن يعيد حجة ديكارت : « أنا أفكر، إذن أنا موجود » فه ذهأهم الانتقادات التي وجهها لوك إلى ديكارت ونجد أيضا البرجماتيون قد وجهوا انتقادات الى ديكارت من بينها :

رفض البرجماتيون استخدام مصطلح الإبستومولوجيل بسبب ما تركته فلسفة ديكارت من آثلو سلبية، و أكثر بسبب ما تركته فلسفة ما يعد الفلسفة الديكارتية، ويرجع سبب موقف البرجماتية من الإبستومولوجيل إلى إدراكهم أنها مشكلة تختص بكيفية استدلال الشخص من المعرفة الحدسية تختص بحالة الشخص العقلية إلى موضوعات غير عقلية، فالإنسان هنا يتجاوز خبرته الذاتية إلى خبرات موضوعية، حيث جعل " بيرس" يحاول دحض الديكارتية في مقالات نشرها عام 1868 ، توصل فيها إلى النتائج الآتية :

– ليس لدينا فكرة عن الاستيطان Introspection ، وكل معرفتنا عن العالم الداخلي مجرد فرض فقط .

– ليس لدينا فكرة عن الحدس Intuition و لكن كل معرفة يمكن تحديدها منطقيا عن طريق المعارف السابقة (الخبرة).

– ليس لدينا فكرة عن تفكير بدون استخدام العلامات Signes.

– ليس لدينا تصور عن اللا معرفة المطلقة.[2]

فهذه جل الانتقادات التي وجهت لديكارت من خلال لبرجماتية من خلال معارضتهم فلسفة ديكارت ، و التي كانت بمثابة عائق أمامهم

3– جون بول سارتر:

لقد عارض سارتر ديكارت في فكرة أساسية يلخص بها صدق توجهه الوجودي ونجد ذلك

[1]- وليم كلي رايت ، مرجع سابق ، ص 171.

[2]– إبراهيم مصطفى إبراهيم ، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق ، ص 127.

واضحا فقي كتابه "الوجود و العدم" حيث يقول : « حقق الفكر الحديث تقدما هائلا برده الوجود إلى سلسلة من الظواهر التي تكشف عنه » [1]، و هنا يتضح لنا أن سارتر حاول التأكد أن المعارف صادقة بمطابقتها للواقع، ولهذا صرح : « وبهذا تسقط ثنائية القوة

و الفعل، في كل شيء بالفعل، وليس وراء الفعل قوة ولا قدرة فنحن نر فض ... عبقرية أنها قوة خاصة لإنتاج بعض الأعمال ... ولا القدرة الذاتية على إنتاجها: أنها الأعمال منظور إليها على أنها جماع تجليات الشخص » [2]، وبهذا رفض سارتر ما أقره ديكارت سابقا من أن المعرفة تدور حول الذات العارفة أو الإنسان فسارتر العكس يؤكد على أسبقية الظاهرة الموجودة في الواقع الحسي وعلى الوجو د الموضوعي بالأشياء كما فكرة تمايز الثنائيات، و أنها تصنع في داخل الوجود، أما سارتر فردها إلى المتناهي و رفض أن يكون الصراع من اجل وجود داخل الذات، كما أقر ديكارت بل بالعكس فهو يبين ذات مدركة و ظاهرة تبحث عن الإدراك باستمرار لذلك فالكوجيتو الديكارتي بالنسبة إليه ناقص ولا يقر بالجانب الآخر للمعرفة، كما أنه يجعل الإنسان في معزل عن العالم الخارجي الذي يمثل الواقع حيث قال: « على الكوجيتو الديكارتي " أنا أفكر فأنا موجود " وهذه الذاتية هي الذاتية التي يدركها الإنسان في عزلته ووحدته، ومن ثم لا يستطيع معها أن يستعيد تضامنه مع الآخرين الذين يوجدون خارج ذاتهم، و الذين لا يستطيع أن يصل إليهم عن طريق كوجيتو » [3]، وبهذا الكوجيتو عاجز عن مساية الواقع الموضوعي، كما انتقد سارتر فكرة الحرية عند ديكارت فقد أسند ديكارت الحرية إلى الذات الإلهية، و جعل الموجودات الأخرى بما فيها الإنسان مسلوب من الحرية، غير أن سارتر انتقد ذلك كله و وجه ثلاث انتقادات لديكارت و هي على مستوى النهج، و الشك (الكوجيتو) والإرادة و قبل ذلك ضبط مفهوم الحرية فيما يلي : « الحرية الجوهرية ، الحرية القصوى

[1]– جون بول سارتر ، الوجود و العدم ، ترجمة عبد الرحمان بدوي ، منشورات دار الأدب ، بيروت ، ط 1 ، 1966 ، ص 13.

[2]– جون بول سارتر ، مرجع نفسه ، ص 14 ، ص 15.

[3]– جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة عبد المنعم الحنفي ، ط 1 ، 1964 ، ص 6.

و النهائية التي لا يمكن انتزاعها من الإنسان هي أن يقول : "لا" هذه هي الفرضية الأساسية في نظرة سارتر للحرية الإنسانية »[1]، بمعنى أن الحرية عند سارتر هي التي يستطيع الإنسان أن يقول " لا " أي الرفض بكل حرية، أما في ما يخص معارضة سارتر للكوجيتو " لا أنا اشك " ، أنا أفكر ، إذن أنا موجود " ، فهذه العمليات يراها سارتر ناقصة تحتاج إلى أن تكمل لتتضح بذلك المعرفة اليقينية له ذا قال: " أن الكوجيتو ليس حاصلا في ذاته إطلاقا على ما يكفي بأن لا تكون ذاته مطلقة ، أنه يحيل أولا إلى الشيء "[2]، بمعنى أن سارتر وضع موضوع للتفكير حتى يثبت الوجود العارفة ، أي أن الإنسان يفكر في شيء ما (أو الموضوع) لإثبات وجوده ، ل ذا أكد سارتر على فكرة الحرية، فهي التي تجمع بين الفكر و الواقع له ذا أكد : « أنا أستطيع أن اختار دائما و حتى إذا رفضت أن اختار ، فرفض عدم الاختيار هو اختيار ».[3]

وعلى هذا الأساس بنى سارتر فلسفته الوجودية من خلال الانتقادات التي وجهها إلى ديكارت خاصة فيما يخص كوجيتو، له ذا قيل: « فالكوجيتو الديكارتي هو الخطوة الأولى في المنهج الذي يتابعه سارتر، وه ذه الخطوة بالإضافةإلى فكرة القصد هي التي أتاحت لسارتر أن يتجاوز الوعي نحو الأشياء و يقدم لنا بالتالي فلسفته عن الوجود ».[4]

والجلي من خلا ل ما سبق يتبين لدينا أن تأسيس فلسفة سارتر بني ت من خلال نقضه للكوجيتو وأرسى مبادىء فلسفته عليها له ذا نجده يقول: « أما نقطة البداية في الفلسفة السارترية فهي" الكوجيتو " الديكارتي، و الكوجيتو هو شعور باعتباره ذلك الموجود الذي يدرك الظواهر، و لكن سارتر ... يقر بأن الشعور هو دائما شعور بشيء »[5].

[1] – جون بول سارتر ، عاصفة على العصر ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الأدب ، بيروت ، ط 1 ، 1965 ، ص 24،ص 25.

[2]- إبراهيم مصطفى إبراهيم ، فلسفة جون بول سارتر ، منشأ المعارف ، الإسكندرية ، د ط ، 2003 ، ص 68.

[3]- جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، مرجع سابق ، ص 51.

[4]- إبراهيم مصطفى إبراهيم ، فلسفة جون بول سارتر ، مرجع سابق ، ص 69 ، ص 70.

[5]- علي حنفي محمود ، قراءة نقدية في وجودية سارتر ، المكتبة القومية الحديثة ، طنطا ،

خاتمة

الخاتمة:

إن هذه الدراسة هي بحث في نظرية المعرفة و الأخلاق عند ديكارت و استطاع التأسيس بعصر جديد، و هو عصر الذي تجلى فيه التفكير العقلي بوضوح و قد كان ديكارت من أبرز و أعظم فلاسفة هذا العصر، حيث وقفنا عنده لإبراز نظرية المعرفة و الأخلاق وبعد معالجتنا لهذه المسألة التي طرحناها في البحث توصلنا إلى جملة من النتائج نختصرها فيما يلي:

أن رونيه ديكارت مفكر فذ، قام بثورة معرفية أخرجت أوربا من الظلام إلى النور، فأخضع معارفه لسلطة الشك فكان الشك الخطوة الأولى في ممارسته العقلانية، و ذلك عن طريق بناء نسق صحيح للمعارف، فغرضه من الشك المنهجي –ليس مذهبي– حيث انطلق من الشك للوصول إلى اليقين، فما كان على ديكارت إلا تشييد منطق جديد مخالف لما كان عليه في عصور الوسطى (تبني فلسفة أرسطو من قبل الكنيسة و حرمت الخروج عليها وعن الكتاب المقدس، فما كان عليه إلا ثوران على كل ما هو تراث).

– اعتبر ديكارت أن إثبات الذات المفكرة من أنسب السبل المساعدة على تنمية أفكاره باعتبارها الخيط المحرك للعقل من خلال كشفه لخيط أو منطق "الكوجيتو" الذي صاغه بعد موجة من الشك التي طالت كل شيء، خاصة الحواس التي رفضها و استبعدها من مجال المعرفة، فهذه النظرة الديكارتية تعاكس المنهج التجريبي الذي أقر بأهمية الحواس كخطوة محورية في المنهج التجريبي عكس ديكارت الذي اعتبرها غير موثوق فيها وبالتالي تؤدي الخطأ و النقصان، فهذه النظرة اشترك فيها كل من أوغسطين و أبو حامد الغزالي، فقيل أن الغزالي سبق ديكارت في هذه النقطة، فديكارت لم يكن صاحب هذه الفكرة، بل أخذها من الغزالي و نسبت إلى ديكارت فتؤكد بعض المراجع أن ديكارت استفاد من الغزالي، و ذلك من خلال التشابه الموجود بين كتب تهافت الفلاسفة و منقذ

من الظلال مع مقال في المنهج، حيث أكد ذلك دكتور عدنان إبراهيم، حيث وجدت نسخة من المنقذ من الظلال متوجهة إلى اللاتينية في مكتبة ديكارت ثم تناول من خلال أبحاثه إثبات وجود الله أو الكائن الأعظم باعتباره الخالق الوحيد لجميع الكائنات الحية، فلا بد أن يكون الله تعالى صادقا لا متناهيا و ذلك بقوله: أقصد بلفظ الله جوهرا لا متناهيا أزلي، منزه عن التغير قائما بذاته، محي طا بكل علم، قادر على كل شيء، فالله عند ديكارت هو الحقيقة الأولى و المصدر الأول لكل الحقائق و المعارف، أما فيما يخص إثبات لوجود العالم الخارجي قدم دليلين أكد من خلالهما حقيقة وجود هذا العالم الخارجي إذ أن الدليل الأول استقاه من وجود الكائن الكامل، و هو الله تعالى، و ذلك بتحذيره من وضع هذه الحقيقة في إطار الشك، أما الدليل الثاني فهو الأفكار الحسية، بمعنى أن وجود العالم كان بفضل ما تقدمه لنا الحواس من معارف من قبل توجيه العقل ، و فيما يخص الأخلاق و التربية عند ديكارت نستنتج أن الله أساس المعرفة و الأخلاق، فحديث ديكارت عن الأخلاق ، و دعوته (ولو كانت دعوة مؤقتة) إلى مراعاة الأخلاق السائدة وكذلك القوانين المرعية، فقد تكون هذه الأخلاق السائدة و القوانين، بعيدة عن الأخلاق الواجب و القوانين اللازمة، و كذلك رأينا أن "الأخلاق" عند "ديكارت" تعلى من شأن العقل، و ترجع إلى أحكام الواضحة المتميزة، حيث استبعد مجال الديني و الأخلاق من تطبيق منهج الشك، و نادى ديكارت في الأخلاق بالاعتماد على العقل، قبل الإرادة بغرض الوصول إلى الخير الأسمى أما التربية فقد عالج أهم مسائلها في كتابه مقال في المنهج، خاصة في قواعده فهي عبارة عن حقيقة كانت في الواقع أساسا للتربية التي تهدف إلى تدريب العقل على التفكير المنظم الحر، فديكارت يطعن في صميم مناهج التربوية الآلية التي تعتمد على ملء العقل أو حشوه، بحيث يصبح العقل مجرد آلة فوضع منهجا لبحث و التربية السليمة عن طريق استخلاصه إلى فلسفة تربوية سليمة كما سبق الذكر في الفصل الثاني أيضا ترك حرية إلى متعلم في تعليمه و بقناعة تامة لدى المتعلم و يجب على المعلم أن لا يفرض على المتعلم أي شيء و يكون المعلم أن يتبع في

منهجه أسلوب التبسيط و التوضيح، رفض ديكارت أسلوب الحفظ و تلقين المعارف و هنا تأثر به ديوي و اتفق معه في هذه النقطة، خلاصة القول أن التربية السليمة عند ديكارت هي التي تعد الإنسان أو المتعلم الاندماج في الحياة الاجتماعية دون أن تهمل مشاعره وانفعالاته الطبيعية أو تقمعها مؤكدا على أهمية التحلي بالفضائل العالمية كالكرم والتواضع و الإحسان إلى الآخرين.

أما الفصل الثالث فتضمن مجموعة من الفلاسفة وافقوا أفكار ديكارت و أيدوها و هم: اسبينوزا و ليبنتز، و هناك من رفض أفكاره و نقدها مثل سارتر و جون لوك والبراجماتيين و غيرهم.

و صفوة القول أن فلسفة ديكارت كانت بالنسبة للبعض نقطة بداية في الفلسفة الغربية فنرجو مستقبلا أن تكون هناك دراسات موسعة عن ديكارت، و التطرق إلى مواضيع مهمشة في فكر ديكارت لم يتناولها الباحثون، مثل الاستطيقا من منظور ديكارت وأبعادها الفكرية.

قائمة المصادر

و المراجع

المصادر و المراجع:

1- المصادر:

1- القرآن الكريم.

2- رونيه ديكارت، مقال الطريقة، عمر الشارني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2008.

3- رونيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة سفيان سعد الله، دار سراس للنشر، تونس د ط، 2001.

4- رونيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط4، 1988.

5- رونيه ديكارت، العالم أو كتاب النور، ترجمة اميل خوري، دار المنتخب العربي للدراسات، بيروت، لبنان،ط1، 1999.

6- رونيه ديكارت، مبادئ الفلسفة، ج1، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للنشر و التوزيع د ط، د س.

7- رونيه ديكارت، انفعالات النفس، ترجمة جورج زيناني، دار المنتخب العربي، بيروت لبنان، ط1، 1993.

8- رونيه ديكارت، مقال في المنهج، ترجمة محمود الخضيري، مراجعة مصطفى حلمي الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، ط3، 1985.

2- المراجع:

1- أبو حامد الغزالي، روضة الصالحين و عمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت لبنان، د ط، د س.

2- أبو حامد الغزالي، منقذ من الضلال، حققه جميل صليبا و آخرون، دار الأندلس بيروت، لبنان، ط7، 1967.

3- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء للدنيا للطباعة و النشر، الإسكندرية، د ط، 2001.

4- إبراهيم مصطفى إبراهيم، فلسفة جان بول سارتر، منشأ المعارف الإسكندرية، د ط 2003.

5- أوغسطين، مدينة الله، م1، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت ، ط2 2006.

6- ايمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، و مراجعة عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1980.

7- ايتن حلسون، روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مدبولي، ط3، 1996.

8- ايميل برهييه، تاريخ الفلسفة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، د ط 1945.

9- باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة حسن منفي، دار التنوير بيروت ط1، 2005.

10- باروخ اسبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر، تونس، د ط، 1990.

11- برنراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، الهيئة العامة للكتاب، مصر، د ط، 1988.

12- جون بول سارتر، الوجود و العدم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، منشورات دار الأدب بيروت، ط1، 1966.

13- جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، ط1، 1964.

14- جون بول سارتر، عاصفة على العصر، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الأدب، بيروت، ط1، 1965.

15- خنفيان رودس لويس، ديكارت و العقلانية، ترجمة عبده الحلو، منشورات عويدات بيروت، لبنان، ط4، 1988.

16- ديف روبنسون، أقدم لك ديكارت، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط3، 2001.

17- راوية عباس، ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة، الإسكندرية، د ط، 1989.

18- ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مكتبة الأسرة مصر، د ط، 1997.

19- سناء خضر، النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة و الدين، دار الوفاء الإسكندرية، ط1، 1999.

20- عبد الوهاب جعفر، أضواء على الفلسفة الديكارتية، الفتح للطباعة و النشر الإسكندرية، د ط، 1990.

21- علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجود سارتر، المكتبة القومية الحديثة، طنطا د ط، 1996.

22- علي زيعور، أوغسطينوس، دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط1، 1983.

23- علي عبد المعطي محمد، تيارات الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية د ط، 1984.

24- فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من ديكارت إلى ليبنيتز، ترجمة سعيد توفيق، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2013.

25- لاندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية الفلسفية، ترجمة الإمام عبد الحليم محمود و آخرون، دار الشعب، القاهرة، د ط، 1979.

26- محمد عثمان الخشث، أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة و النشر القاهرة، د ط، 1998.

27- فضل الله، فلسفة ديكارت و منهجه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1996.

28- محمد علي أبو الريان، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة، ج 4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د ط، 1996.

29- محمد مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي ، القاهرة، ط2، 1999.

30- محمد مهران رشوان، تطور الفكر الأخلاقي الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، د ط، 1998.

31- نجيب بلدي، نوابغ الفكر الغربي ديكارت، دار المعارف، مصر، ط2، 2004.

32- نظمي لوقا، الله أساس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت، المطبعة الفنية الحديثة القاهرة، د ط، 2003.

33- وليام رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مؤمن قريش، ط1، 2010.

34- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، د ط 1993.

35- يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها و تطورها و غايتها

منشورات جامعة القريوص، بنغازي، د ب، ط1، 1998.

36- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، هنداري للتعليم و الثقافة، القاهرة، د ط، 2012.

المراجع باللغة الأجنبية:

La Mettrie : « L'homme-machine », Ed. Princeton University Press 1960.

3- المعاجم و الموسوعات:

3-1- المعاجم:

1- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط 1983.

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

3- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار التوفيق، بيروت، ط1، 1994.

5- فريدة سنان و آخرون، المعجم التربوي، ملحقة سعيدة الجهوية، الجزائر، د ط، د س.

6- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007.

3- 2 – الموسوعات:

1- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بروت، لبنان، ط3، 2006.

2- فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم، لبنان د ط، د س.

3- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية،ج 1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت، لبنان، ط1، 1984.

4- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية،ج 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت، لبنان، ط1، 1984.

4- الرسائل:

1- كحول سعودي، مكانة الحدس في فلسفة القديس أوغسطين، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة2، 2016.

2- قانة مسلمة، علاقة العقل بالدين عند ديكارت، رسالة ماستر، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2015/2014.

3- شرفة وحيدة، قواعد المنهج عند ديكارت، رسالة ماستر، جامعة 8 ماي 1945، قالمة 2017.

5- المجلات:

1- زكي نجيب محمود، الأخلاق الديكارتية، مجلة الرسالة، العدد 877، عدلت في 2015.

2- بلبولة مصطفى، ليبنتز ديكارتيا؟ المجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية الإنسانية الشلف، العدد 8، 2012.

فهرس

المصطلحات

الأنطولوجيا Ontologie : تقال على الموجودات من حيث هو كذلك فتعم جميع الموجودات فهي قسم من أقسام ما بعد الطبيعة[1] أو هي قسم من الفلسفة يعني بتأمل "الوجود بما هو وجود" و عند ديكارت هي دراسة أو معرفة الأشياء في ذاتها و بما هي جواهر ، في مقابل دراسة ظواهرها أو صفاتها[2].

الشك المنهجي Doute Methodique :

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 من قال بها الغزالي وديكارت،فعلى الباحث أن يحرر نفسه من الأفكار الخاطئة (بالشك)، و أن يتروى فيها يعرض له، فلا يتسرع في الحكم و لا يقبل إلا ما ثبت للعقل بداهة[3].

الكوجيتو Le Cogito :

كوجيتو لفظ لاتيني معناه (أفكر) شبيه إلى قول ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود، و معنى هذا القول إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكر، الاستدلال على وجودها بفعلها الذي هو الفكر ، و قد قيل أن الكوجيتو ليس استدلال حقيقي و إنما هو حدس يكشف عن الحقيقة الأولية لا يتطرق إليها الشك[4].

نظرية المعرفة Théorie de la Connaissance :

هي البحث في طبيعة المعارف و أصلها و قيمتها و وسائلها و حدودها[5].

---

[1]– مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، د ط، 2007 ، ص 110.

[2]– جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات و الشواهد الفلسفية، دار الجنوب، تونس، د ط، 2004 ، ص 68.

[3]– إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، د ط، 1983 ، ص 103.

[4]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د ط، 1982، ص 249.

[5]– جميل صليبا، مرجع نفسه، ص 378.

اليقين Certitude :

اليقين نقيض الشك منطقيا : كل معرفة لا تقبل الشك، و منه حدسي كاليقين ببعض الأوليات، أو استدلالي غير مباشر ينتهي إليه المرء بعد البرهنة [1] أو هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت، الذي لا يزول بتشكيك المشكك[2].

الثنائية الديكارتية :

مذهب فكري يقسم كل شيء بطريقة أو بأخرى إلى مقولتين أو عنصرين، و مصطلح ثنائية أدخل حوالي 1700 ليستوعب تلك الآراء اللاهوتية التي من قبيل المانوية، و هو تقسيم ديكارت للعالم إلى "جوهر ممتد (مادة) و جواهر مفكرة (عقول)" و يسمى هذا النوع من الثنائية "ثنائية الصفات"[3].

المنهج La Méthode :

الطريقة أو المنهج هو السلوك النظري أو العملي الذي ينبغي أن نتوخاه من أجل بلوغ غاية محددة، عرفه ديكارت « أعني بالمنهج جملة من القواعد الثابتة و السهلة، تسمح لكل الذين يعملون على احترامها بأن لا يسيئوا تقدير الخطأ و الصواب، فيصلون بدون جهد و عناء[4].

التربية Education :

هي عملية تضم الأفعال و التأثيرات المختلفة التي تستهدف نمو الفرد في جميع جوانب شخصيته، تسير به نحو ..... وظائفه عن طريق التكيف مع ما يحيط به و من حيث ما تحتاجه هذه الوظائف من أنماط سلوك و قدرات[5].

---

[1]– مراد وهبة، مرجع سابق، ص 692.

[2]– جميل صليبا، مرجع سابق، ص 588.

[3]– فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، د ط، د س.

[4]– جلال الدين سعيد، مرجع سابق، ص 450، ص 451.

[5]– فريدة سنان و آخرون، المعجم التربوي ملحقا سعيدة الجهوية، الجزائر، د ط، د س، ص 48، ص 49.

الفضيلة Vertu, Virtue :

هي الملكة خلقية مرتبطة بالاختيار و قائمة في وسط بالنسبة لنا لا بالنسبة للموضوع قابلة للتحديد بناء على مبدأ عقلي و على أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية، إلا أننا لا نجد لكل الأفعال و الانفعالات أوساطا لا منهما و لا وسط له، و الفضيلة هي الأخلاق المتنوعة من مقام الوسطية بالاختيار عن طريق كسبي إلا أن كل اكتساب منشأه الفطرة[1]، الفضيلة في مدلولها اللفظي تفيد الفضل و الزيادة، أما في الاصطلاح هي استعداد دائم لفعل الخير و قد يكون فطريا، و لكن للعادة و الاكتساب فيه شأن كبير[2].

الأخلاق Ethique Morale / Ethics :

لغة : جمع خلق و هو العادة و السجية و الطبع و المروءة.

علم يبحث في الأحكام الخاصة بالخير و الشر، و الفضيلة، فالأخلاق عند الفارابي هي أخلاق محمودة أو مذمومة تستفاد بالممارسة، و يمكن أن تكون لدى الإنسان أخلاق حميدة و لكنه يستطيع أن يكتسبها بالعادة[3].

الأخلاق المؤقتة Morale Provisoire :

فرضها ديكارت على نفسه حين طلب الحقيقة بعقله فاصطنع منهج الشك، و لم يرد أن يظل مزعزعا في أفعاله حين يضطره العقل إلى التردد في أحكامه ، و أحكام هذه الأخلاق عبارة عن خضوع الإنسان لقوانين بلاده و عاداتها و دينها[4].

---

[1]- مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2 ، 1999 ، ص 87.

[2]- إبراهيم مذكور، مرجع سابق، ص 136.

[3]- مراد وهبة، مرجع سابق، ص 33.

[4]- مراد وهبة، مرجع سابق، ص 34، ص 35.

فهرس

المحتويات

فهرس المحتويات

الموضوع **الصفحة**

مقدمة..... أ – د

الفصل الأول: نظرية المعرفة عند ديكارت 7-27

المبحث الأول: الشك عند ديكارت 11-18

المبحث الثاني: من الشك إلى اليقين 18-21

المبحث الثالث: معرفة الله عند ديكارت 21-24

المبحث الرابع: إثبات العالم عند ديكارت 24-27

الفصل الثاني: الأخلاق و التربية عند ديكارت 29-54

المبحث الأول: تطور الأخلاق عبر العصور 30-34

المبحث الثاني: الأخلاق من منظور ديكارت 34-49

المبحث الثالث: التربية من منظور ديكارت 49-54

الفصل الثالث: أثر فلسفة ديكارت 56-81

المبحث الأول: ديكارت في ميزان معارضيه 57-65

المبحث الثاني: ديكارت في كتابات مؤيديه 65-73

المبحث الثالث: ديكارت في كتابات معارضيه 74-81

خاتمة..... 83-85

قائمة المصادر و المراجع..... 87-93

فهرس المصطلحات..... 95-97

فهرس الموضوعات..... 99-100