

اهداءات ٢٠٠٢

ا.د/ يوسف زيدان

مدير المنطوبات و الامداءات

الذِّكَايَةُ فِي فِكْرِ الْعَرَبِ وَالْمَعْرِضَاتِ

'دراسة مقارنة في

المذاهب الفلسفية الغربية والثقافة العربية الحديثة

د. أحمد عبد الحليم عطية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة والنشر والتوزيع
ج. شارع سيف الدين المراني - العبالة
القاهرة ت / ٩٠٤٦٩٦

إهداء

الى ابن مرغونة(*) وفيلسوف مصر « صاحب الجوانية »
والذى يضى الكثير بالنسبة لقسم الفلسفة بأداب القاهرة
الى عثمان امين : درسا ديكارتيا واضحا متميزا
ووجها مصريا مشرقا نبيلاً
ووعياً فلسفياً جوانياً حقيقياً

(*) مزغونة قرية بمحافظة الجيزة بمصر .

تصدير

يقع هذا للعمل فى اطار ما نسميه الفكر العربى المعاصر ، هذا الاسم الذى يتردد بكثرة فى الأونة الحالية ، ويبدو وكأنه قد تم تحديده ومعرفة المقصود به . وقد اشئتد النقاش حول حقيقة وجوده وردد البعض هل هناك بالفعل فكرا عربيا معاصرا أو بالتحديد فلسفة عربية معاصرة وانكر من أنكر وأكد من أكد حقيقة هذا الفكر . ويتراىء للباحث ان اصطلاح الفكر العربى المعاصر لا يطلق على كيان ثابت محدد بالفعل تمت صياغة الاطر العامة التى تحدده والذى يدور حولها .

والحقيقة ان الفكر العربى المعاصر فى سبيله للتكوين فهو يسعى للتحديد والاكتمال ، وذلك على مستويين الأول : ان جهود المفكرين والفلاسفة العرب المحدثين لا زلت فى بدايتها ، كما أن دور الباحثين العرب فى الكشف عن هذا الفكر وتحديد معالمه اللثام عن مناطقه اللجهولة وجهود رواده المغمورين خاصة فى بداياته لا زال بسيظلا . ومن هنا فمسؤولية للجيل الحالى من الدراسين مضاعفة لا تقتصر على للعودة للأصول الأولى لهذا الفكر لدى الفلاسفة المسلمين الذين تعاملوا مع الفلسفة اليونانية السابقة عليهم باعتبارها مطلبا عصريا لها أهميتها وضرورتها ، بل تتمثل فى الأساس فى لمدرارك حقيقة هذا العصر واشكالياته ومتطلباته وكيفية التعامل معه م ومعرفة كيف تعامل الفلاسفة المحدثين مع أمثال تلك الاشكاليات وما طرحوه من مناهج وحلول خاصة بهم .

وقسدا أدرك المرواد المحدثين من المفكرين العرب أهمية الغرب بالنسبة لهم التى تتساوى مع أهمية اليونان بالنسبة للقدماء وان كانت أكثر حيوية لأنها قريبة من عصرنا الحالى ومن هنا أصبح الغرب وجهود أعلام الفلسفة الغربية المحدثين والمعاصري عنصرا أساسيا فيما قدمه

هؤلاء الرواد ، بحيث يمكن القول بقدر لا بأس به من الوضوح والدقة ان ما قدمه هؤلاء من عرض ونقل وترجمة وتفسير لمذاهب الفلاسفة للغربيين المحدثين يقدم لنا بوضوح صورة ما بشكل غير مباشر – للفكر العربى المعاصر ، حيث يعرض لنا عرضا كاملا عدة جوانب هامة شكلت تفكير هؤلاء للرواد هي :

— صورة الفكر العربى والفلاسفة المحدثين كما تمثلت فى أذهانهم ، أو ما وجدوه لدى هؤلاء ، والحقيقة ان ما أخذوه عن هؤلاء هو ما كانوا يبحثون عنه لديهم ، أى أنهم أخذوا ما يتفق ومتطلباتهم .

— ان عقلية هؤلاء الرواد ومكوناتها وتاريخيتها وما تحتوى عليه من جوانب متعددة ثقافية (تشمل : الفكر والدين والمعتقدات) وسياسية واجتماعية تختلف عن الباحثين الغربيين بحيث يصح القول أن ما نقلوه عن هؤلاء يحمل فى كثيره جدا من الأحيان بصماتهم ونتاج عقولهم بل وقد يعبر عنهم بشكل أمين للغاية لأنه فى النهاية اختيارهم .

— ان الجوانب التى توقف أمامها هؤلاء الرواد تنوعت وتعددت بحيث شملت فى معظم الأحيان المذاهب الغربية كلها وان كان يعاب على تلك الجهود أنها تناولت هذه المذاهب بشكل فردى منعزل بعضها عن بعض من جهة ومنفصلة عن سياقها الواقعى من جهة ثانية .

— ان هذه الجهود (المنقولة) فى أغلب الدراسات لم تعى تماما أهمية ودور الفكر والفلسفة الغربية الحديثة فى تشكيل العقل للعربى ودفعه الى التعامل مع واقعه أى أنها كانت هدفا لذاته وانها لم تمثل صدمة بالنسبة له تجعله يتجاوز هذا الواقع ، بل قد يكون العكس هو الصحيح . وهو ان تلك الجهود المنفردة انتقلت من جدل الفكر مع الواقع للى الدعوة الى مذاهب غربية والتبعية لها واستخدامها ضد مثيلاتها من مذاهب تابعة أيضا للغرب . فهاجم

أنصار العقلانية دعاة للوضعية والوجودية مثلما استبعد أنصار الوضعية كل المذاهب الأخرى ورفض من وصفوا أنفسهم بالوجودية الجميع وتحركوا في إطار ذاتي مغلق .

ومن هنا يستدعى سعينا لمعرفة الصورة الكاملة لما أطلقنا عليه الفكر العربي المعاصر بالاضافة لبحث جهود رواده اعادة النظر مرة أخرى للغرب لمعرفة كيف أصبح أحد مكونات فكرنا المعاصر وما هي عناصره المختلفة وكيف تعاملنا معها ثم كيف نتعامل معها الآن .

وتأتى في هذا في الاطار العام هذه الدراسة الأولى التي تسعى لمعرفة صورة العقلانية الديكارتية كما انعكست في وعينا المعاصر لتقديم فلسفة ديكارت بصورة نظن أنها جديدة ، صورة نتوقف عند بعض ثوابت هذه الفلسفة كما تحددت لدى الرواد المعاصرين واعتبرت هي للفلسفة الديكارتية أو أهم معالمها ، كما تستشرف هذه الدراسة بقية معالم الديكارتية التي لم تدرس بعد الدرس الكافي في العربية حيث ينبه البحث عليها لاستكمالها .

وتتوقف هذه الدراسة عند الثوابت الآتية التي دخلت العربية ولستوعبها العقل العربي بشكل عميق وجاد كما تمثل في محاولات مفكرينا الذي قدموا هذه الثوابت وهي :

١ - المنهج الديكارتى الذى قدم وطبق بالفعل على الأدب العربى كما تمثل فى محاولة طه حسين .

٢ - اللغة الفلسفية العربية الحديثة التى تم احيائها بنقل كتب الفلسفة الغربية وفى مقدمتها المقال فى المنهج .

٣ - العقل والذى اتخذ معنى حدسيا فى التفسير للمثالى أو القراءة التقليدية التى قدمت فلسفة ديكارت بشكل دينى مثالى ايمانى لدى عثمان أمين .

٤ - العلم أو التفسير الواقعي الذي ارتبط أحيانا بالتفسير
المسادي أو القراءة العلمية للتي تناولت فلسفة ديكرت في اطار فلسفة
العلوم والابستمولوجيا (ديكرت الجديد لدى يحيى هويدى) .

٥ - التاريخ أو الديكرتية باعتبارها مركز تاريخ الفلسفة والبؤرة
الأساسية أو الاطار المرجعي لمعظم دراسات الفلسفة الحديثة .

ويسبق تناولنا لهذه الثوابث البدء ببيان الجسور التي انتقلت
بها هذه الفلسفة الى هؤلاء الرواد ، ولتلك المسألة أهميتها لانها
حددت لنا الاطار للعام لهذه الجهود من جهة والموضوعات التي وقف
أمامها هؤلاء الرواد من جهة ثانية بحيث تابع العرب أساتذتهم الغربيين
متابعة دقيقة جدا ويخشى الباحث أن يكون مبالغاً لذا صرح بأنهم شراح
للشراح الغربيين لفلسفة ديكرت قدموا لنا ما قدمه هؤلاء الشراح
فتابع عثمان أمين تفسير هملان وتابع للخضيرى وجميل صليبا شرح
اتين جيلسون وسار نجيب بلدى ويحيى هويدى على خطى فرديناند الكييه
كما يشير كل منهم الى ذلك .

وكانت تلك الجهود الهامة لأساتذتنا في متابعة تاريخ الفلسفة هي
الحافز لنا لاستكشاف صورة للفلسفة الديكرتية وتلمس بقية جوانبها
التي بقيت خارج اهتمام هؤلاء والتي نأمل أن تستكمل لدى الجيل
الحالى من الباحثين وتتطور لى اتجاهات أكثر معاصرة بل تصل الى
غايتها في قراءة الفلسفة الغربية فى واقعها وفى علاقتها بنا . ومن
هنا نشير الى بعض جوانب الديكرتية التي لم تجد اهتماما كافينا
منسأ مثل :

- فلسفة ديكرت العلمية .

- الاعتراضات التي قدمت لفلسفة ديكرت من مشاهير مفكرى
عصره والردود على هذه الاعتراضات التي تلقى ضوءاً قوياً على
الاتجاهات الفلسفية المختلفة فى هذا العصر .

- فلسفة اللغة عند ديكرت والتي اهتم بها علماء اللغة المعاصرين .

— سيكولوجيا ديكارت للقائمة على تفسير حالات النفس اعتمادا
على أسسها الفسيولوجية •

— الأخلاق الديكارتية التي قل الاهتمام بها سواء في العربية
أو غيرها حيث لا تقارن للدراسات التي تناولت الأخلاق بغيرها من
جوانب الفلسفة الديكارتية ، وقد اجتهدنا في تناول هذا الجانب
ونأمل أن تستكمل بقية الجوانب •

وبالإضافة الى ما تناولناه في بحثنا الحالي من الثوابت الأساسية
في فلسفة ديكارت ، فقد توقفنا عند قضية هامة ظهرت مبكرا لدى
للباحثين في الفلسفة وهي الميل الى العودة بالأفكار الفلسفية الحديثة الى
أصول عربية اسلامية لدى الفلاسفة العرب • والحقيقة أنه ميل اغرى
معظم الباحثين بحيث يندر ألا يقوم باحث بمقارنة ديكارت مع غيره
من الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية أو العلماء العرب ، ولا يتمثل
ذلك في اشارة عابرة أو فقرة محددة بل يمتد ليشمل دراسات بأكملها
سواء في فصول أو كتب مما استدعى منا ضرورة مناقشة هذه
الظاهرة التي تكاد تجعل من ديكارت فيلسوفا عربيا ، موضحين ان ما
يفيد للفكر المعاصر ليس تأكيد نسبة بعض الأفكار الديكارتية الى رواده
القديم بل مواصلة السير لاستيعاب الديكارتية وكل الفلسفة الغربية
وتمثلها وتجاوزها في سبيل ابداع فكر فلسفي عربي معاصر •

وفي النهاية فان هذا العمل الذي أقدمه اليوم الى القارىء
والمتقف العربى — اضافة للمتخصص — حصيلة سنوات طويلة من
البحث تصدت من ورائه معرفة الى أى مدى يمثل الفكر الغربى بكل
تياراته ومذاهبه تحديا بالنسبة لنا حيث يتواجد في ثنايا أعمال وكتابات
رواد الفكر العربى المعاصر وان هذا التحدى سيظل قائما ما لم يستوعب
العقل العربى حقيقة وجوهر المذاهب الغربية التي تسيطر على عقولنا
ومقدار تأثيرها علينا ووضع هذه المذاهب في سياقها الحضارى فى

اطار للفكر الغربى وتاريخ المجتمعات الغربية • وليس هذا رفضا للغرب
أو هجوما عليه بقدر ما هو استنهاض للعقل العربى لاستيعاب وتمثل
العصر بوعى وتجاوز كل من الفكر الغربى من جانب والتراث للقديم
الذى يمثل ثقلا هائلا - يخشى البعض من التعامل معه فيكفى بالتغنى
له - وذلك من أجل رفض للأصنام جميعا القديمة والحديثة التى تشل
اليد وتعمى العقل فى تعامله مع الواقع وتبعد العقل العربى عن العصر
الذى كاد أن يفلت منا أو كادنا نحن نفلت منه •

وسوف نتبع هذه للدراسة بدراسات تالية نعرض فيها للجهود
المختلفة فى فكرنا المعاصر للتعامل مع الفكر الغربى حيث نتناول أيضا
المذاهب الحيوية البرجسوية والنثيشوية فى الفكر العربى وقد أنجزنا
بالفعل الدراسة التالية عن الوجودية فى الفكر العربى تحت عنوان
« الصوت والصدى » أو الأصول للاستشراقية لوجودية بدوى ويبنى
تتاولنا أثر الوجودية فى الأدب العربى ويتلو ذلك دراسة البرجسونية
وغيرها من مذاهب نرجو أن نتمكن من إنجازها قريبا وأن تساهم آراء
وملاحظات. القراءة فى اثرات تلك للجهود التى تسعى لبحث الفكر
العربى للمعاصر •

الديكارتية فى الفكر العربى

مقدمة

ان الاهتمام بديكارت دائم لا ينقطع ، والكتابة مستمرة متجددة عن الفيلسوف الذى أصبح علامة على الفلسفة الغربية الحديثة ، والدراسات عنه بكل اللغات تعمق وتزيد النظر وتبحث عن الجديد وتعيد ما كتب عنه من قبل أو تترجم ما يصدر فى لغة أخرى . فقد طبع فى باريس من جديد كتاب للكسندر كواريه . Akorye « مقال حول فكرة الله والبرهان على وجوده عندديكارت Essai Sur l' idee De Dieu Et les preuves son Existence Chez Descartes الذى يبين جذور أفكار ديكارت فى فلسفة العصور الوسطى ، وان اصالة الفكر للديكارتى تكمن فى تعديله وتحويله الأفكار التى ورثها عن هذه الفلسفة . كما صدرت ترجمة فرنسية لكتاب هارى . ج . فرنكفورت

H.G. Frankfurt عن التأملات Démon Réveur et fous الذى صدر بالانجليزية فى الولايات المتحدة ١٩٧٠ ويتضمن تحليلا لما جاء فى التأملات عن العقل ومشروعيته وكتاب جيفياف لويس

« المنهج والميتافيزيقا عند ديكارت » Method et Metaphysique Chez Descartes ، الذى جمعت فيه أهم البحوث التى كتبت فى هذين الموضوعين مثل : بحث كاسير عن « موقف ديكارت من فكرة وحدة العلوم » وهيوز عن « الدور الديكارتى فى التأملات » ولوليجياتى العناصر الظاهرياتية فى التحليل الديكارتى . ثم كتاب كل من فيرشبانك Vere Chappell ووليم دينيبى W. Dohey « خمسة وعشرين عام من الدراسات الديكارتية » الذى يشكل توثيقا كاملا لما كتب عن ديكارت خلال ربع قرن فى اللغات المختلفة الانجليزية والفرنسية .

والألمانية والايطالية والأسبانية والهولندية ، كما يتضمن قائمة بمنى
طبعة وترجمة لأعمال ديكارت وكذلك ما كتب عنه كعالم فيزيائى ورياضى
وشخصية أدبية ، كما لم تتوقف الكتابة عنه فى العربية حتى
هذه اللحظة .

André Gluck sman ونتوقف عند كتاب جلوكسمان

« ديكارت هو فرنسا »
Descartes C'est la France
الذى يعتبره بييرديكس أهم كتاب فى الفلسفة يصدر منذ ظهور
الكلمات والأشياء ١٩٦٦ — فهو هام لانه يتحدث عن ديكارت ولانه
لا يتحدث عن ديكارت ! انما يتحدث عنا نحن وعن مشاكل عصرنا
وقضاياه للفلسفة فديكارت هنا استخدم لقول شىء آخر ، فهو دعامة
يستند اليها جلوكسمان للتعبير عن زماننا الراهن أو بالأحرى فانه
« ديكارت جلوكسمان » وعودته الى ديكارت ليست عودة « الابن
الضال » الذى يرمى فى حضن التراث المطمئن بقدر ما هى بحث
لديكارت من الماضى الى الحاضر ، أى خلق ديكارت من جديد ،
ديكارت الذى يقف على أعتاب القرن الواحد وللعشرين . فهو اذ
يتحدث عن ديكارت يثير كل المسائل المطروحة على عصرنا الراهن .
والحقيقة ان الكتابات المختلفة التى تدور حول فلسفة أى فيلسوف
كبير مثل ديكارت تنطلق منه وتضيف اليه تتحدث عنه وعن أصحابها .
وبمعنى آخر نجد أن شراح الفيلسوف يجدون فى إنتاجه من التنوع
وللتناقضات أكثر مما رآه ، هكذا كان الشأن مع ديكارت فسارتر
« صبغه بصبغة وجودية » ، وهنرى لوفيفر « نصب فيه تمثالا ثوريا
بيشرا بالماركسية » اما جيلسون فقد جعل من ديكارت فيلسوفا مصلحا
ومتما لتفكير الفلاسفة القدماء «^(١) . واذا كان الحبابى يرى أن
المذهب الديكارتى ليس آثار ديكارت الشخصية فحسب بل لانه ذلك
وزيادة وتلك الزيادة هى إنتاج المفكرين الذين تأثروا بديكارت » ويؤكد
أن المذهب الديكارتى اذ يتجاوز رينيه ديكارت فان ديكارت كفيلسوف
يتجاوز واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهب من بعده من جراء

للمشروح والانتقادات التي اثارها « (٢) وعليه فاننا في هذه الدراسة نتفق مع بيير ديكس فيما قاله عن كتاب جلوكسمان عن ديكارت الذي ربما يعبر عن الأول جلوكسمان بأكثر مما يعبر عن ديكارت .

وتدور هذه الدراسة « الديكارتية في الفكر العربي المعاصر » أو صورة ديكارت في العربية حول فلسفة المفكر الفرنسي كما ظهرت في الفكر العربي ، نتناول فلسفته ونحدد معالم صورته كما ارتسمت في للكتابات العربية . والسؤال الأساسي في هذه الدراسة تدور حول تصورنا وفهمنا لديكارت والتصورات المختلفة له وكيفية تعاملنا معه باعتباره نموذجاً للفلسفة الحديثة ومؤسساً للعقلانية الغربية التي أثرت واستحوذت على تفكير جيل كامل من مفكري العربية . والحقيقة أن ديكارت يعد نموذجاً هاماً للعلاقة الحضارية والتعامل الفكري العربي مع الفلسفة الحديثة خاصة والفكر الغربي عامة . نحن أمام بحث في الدراسات المقارنة أو بمعنى أدق في الفلسفة المقارنة. حيث أن دراسة تأثيرات ديكارت توضح موقفاً من الأفكار والمذاهب الغربية في العصر للحديث وكيفية تعاملنا معها ونبل صورة هذه الأفكار حين تنتقل الى بيئات ومجتمعات أخرى ، وتحدد مسار التأثير بها في فترة بعينها وتحدد بالتالي محتوى التفكير العربي نفسه في هذه الفترة التاريخية .

وتتكامل صورة الفكر العربي بتناول تعاملنا مع المذاهب والفلسفات الأخرى التي وجدت لها صدى في مجتمعاتنا بالإضافة للعقلانية الديكارتية مثل : التطورية التي شاعت وانتشرت في الفكر العربي منذ بداية هذا القرن ووجدت اتجاهات وتأويلات متعددة لها تدعو اليها في الكتابات العربية . والوجودية التي تحتاج الى دراسة متعمقة تبين اسباب انتشارها في الواقع الثقافي العربي منذ الخمسينات والستينات وربما قبلها ولتحسارها بعد هزيمتنا الكبرى في ١٩٦٧ وما يرتبط بها من نزعت أخرى . كذلك المساركسية والنيوية وغيرها .

واختيارنا لديكارت بالذات ليخون أول هذه الدراسات المقارنة
جاء نتيجة كونه لاستمرارا للتيار العقلاني الذي ساد مع نهضة
القوى الوطنية المصرية وتأسيس أحزابها واقامة مؤسساتها المختلفة
وتفتحتها على التيارات الغربية والذي وجد لدى أحمد لطفى السيد
داعية له - هذا الاختيار له مبرراته الحضارية والتاريخية بالإضافة
للأسباب الفكرية المتعلقة بخصوصية تاريخ الفلسفة نفسه تلك
المبررات التي نسعى لتوضيحها فى مجمل سياق هذه الدراسة التي
تبين الجدل الدائم والمستمر بين الفكر الغربى الذى له الصدارة
وللسيطرة والفكر العربى الذى يسعى لتبني طريقه وتحديد معالمه (٣) .

وتتحدد أولى هذه الأسباب فى موقف التلقى « المفروض على
الفكر العربى أو ما يمكن أن نطلق عليه « الخضوع للتفوق
الايستيمولوجى الغربى » والذي يتمثل فى تقبلنا للصورة التي يحددها
الغرب لذاته ، بدون تعديل . سواء فيما يتعلق بتاريخ الأفكار أو
الاعلام أو المشكلات التي يدعى أصحابها من الغربيين انها انسانية
عامة وضرورية تصدق فى كل زمان ومكان ويفكر فيها غير الأوربى على
نمط تفكير الأوربى . والتي ترجع الى تمركز الفكر الغربى حوله ذاته
وقد إنسقنا نحن وراء هذا التمركز ومن هنا يردد البعض ان الكتابات
للغربية فى تاريخ الفلسفة ما هى الا نسخة لما هو موجود فى الكتابات
الغربية لكن بحروف وألفاظ عربية ، أى أن تاريخ الفلسفة عندنا
لا يختلف كثيرا عما نجده فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربيين (٤) .

التلقى والبدء بالغرب هو المنطلق الذى يتحكم فى العقلية العربية
لأن الغرب تقدم صور حضاريا على أنه النموذج المكتمل والأرقى له
اليتقدم ومنه العطاء وعلينا الأخذ دون تحريف ، هكذا تعاملنا معه
وهكذا لازلنا نتعامل أو بمعنى أدق هكذا فرض علينا التعامل - حسب
قوانين الخضوع للأقوى والأرقى التي حددها لنا ابن خلدون
فبالغرب المتقدم حضاريا وسياسيا ، له ابداعاته الفكرية والأدبية
والفنية ، وعلينا نحن أن نتذوق فنونه وآدابه وننتعمق أفكاره وفلسفاته

فكما تبدأ الفلسفة الغربية الحديثة بديكارت حتى وان كان ذلك يحتاج الى نقاش ، علينا أن نفعل نفس الشيء . وكما قال هيجل Hegel « ان ديكارت أبو الفلسفة الحديثة » يقول عثمان أمين نفس القول . نذكر بيكون وديكارت وسبينوزا ومالبرانش وليبنتر وكانط ولا نذكر الأفغانى وعبدو وشميل والزهاوى واسماعيل مظهر وأحمد لطفى السيد . نذكر هيجل وماركس وبريجسون وجيمس ولا نذكر مصطفى عبد الرزاق ومنصور فهمى وعثمان أمين ويوسف كرم والخضيري . ومقابل البدء بالغرب الذى نجده فى معظم دراستنا تتخذ الدراسة الحالية اتجاهها معاكسا ، حيث تهتم فى الأساس بالفكر العربى وجهود الأساتذة العرب الرواد فى بحث ودرس الفكر العربى الحديث والمعاصر^(٥) ، ولفكر اليونانى فى علاقته بالعرب القدماء رغبة فى الانتقال من الهامش الى النص ومن التعليق الى البحث ومن العرض وللتفسير الى الابداع فجهود المفكرين العرب المحدثين هى موضوع البحث هنا .

وعلى ذلك تبدأ هذه الدراسة على العكس مما هو مألوف ليس بديكارت الفرنسى ولا بالعقلانية الغربية باعتبارها أساس الليبرالية بل بما يمكن أن يسمى العقلانية أو الديكارتية فى الفكر العربى أو القراءة العربية لديكارت . ندرس أعمال عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج وجميل صليبا وجهودهم فى التعريف بديكارت والعقلانية ، كما ندرس استخدام طه حسين للمنهج الديكارتي فى دراسة الأدب للعربى واهتمام الكتاب العرب المحدثين بالمنهج وكتاباتهم فيه رداً على ما أحدثه طه حسين فى دعوته للمنهج حيث يقدم لنا محمود شاكر دراسة هامة حول المنهج فى الأدب والثقافة واللغة العربية . ونتناول محمود الخضيرى ومحاولته بحث للغة الفلسفية العربية ونحت المصطلحات التى ينبغى استخدامها فى دراسة للفلسفة كما يظهر فى ترجمته « للمقال فى المنهج » ، أى تناول الكتابات العربية عن ديكارت وفهم الكتاب العرب للفلسفة الديكارتية وبيان تنوع التفسيرات التى قدمت لها ومحاولة تأمس خصوصية هذه التفسيرات

وارتباطها بمواقف أصحابها للكون والحياة والمجتمع والانسان .
ويعرض البحث لصورة ديكارث التي قدمت في العربية وهل كانت
صورة مبتكرة تستند الى فهم أصيل أم كانت مجرد نقل لتفسيرات
وثأويلات غربية عرفت عنه لدى شراح فلسفته في المغرب . كما يعرض
لاثر الديكارثية في اللغة والثقافة للعربية ومدى تأثيرها عليها ايجابياً
وسلباً ، ومقدار ما اسهمت به في النقل والتعريف بالفكر الغربي
أو لاستلها الفلاسفة العربية القديمة موضوعاً ومنهجاً ومصطلحاً
وتطويرها للجهود العربية القديمة ومواصلتها لهذه الجهود . بمعنى
آخر هل كان تعاملنا مع الفكر الغربي بحثاً وتأليفاً وترجمة يحسب
خضارياً لصالح الفكر والثقافة للعربية أم لصالح الفكر الغربي ؟

ويجب الا يختلط ذلك في اذهاننا بقضية أخرى يتعرض لها
البحث ويتناولها بالتفصيل وهي مناقشة للمقارنات التي يعقدها الباحثون
للغرب بين ديكارث والفلاسفة العرب القدامى ، فهل كان ديكارث
بالنسبة لنا مناسبة للتغنى بامجاد الماضي حيث نعتبر ما وجد لديه
من أفكار حول النفس وخلودها واستقلالها عن البدن والله وحفظه
للعالم ، وبحول منهجه في الشك نقلاً لما وجد لدى ابن سينا والغزالي
والمعتزلة أم العكس ، هل كان ديكارث مناسبة للنظر في مستقبل
الفكر العربي من أجل تطوير العقلانية والدعوة للعقل على نطاق واسع .
وما هي النواحي الايجابية التي يجب الابقاء عليها من فلسفته :
الكوجيتو ، الله ، العالم أم انجازاته العلمية وقواعده الأخلاقية أو
نظرتة للغة والانسان ؟ وهل أدت الكتابات العربية حول ديكارث الى
اثراء التفكير والعقلية للعربية وأثارة مناطق مجهولة في الفكر والثقافة ؟
أم اكتفت بالتعريف وعرض « بضاعة وارد الخارج » أو كما يطلق
البعض فكر مستورد ؟ هل نحن مجرد وكلاء لأفكار للغرب — التي هي
نتاج لواقعهم الحضارى والتاريخى — أم استطعنا على الأقل إعادة
استخدام المادة الغربية عن ديكارث وأفكاره ، أسئلة عديدة تثار
حول الديكارثية والعقلانية وديكارث بالذات . مثل لماذا استأثرت

شخصية ديخارت دون غيرها باهتمام الكتاب في مرحلته معينة حتى أصبح ديخارت هو الاطار المرجعي لكل الدراسات العربية حول الفلسفة الحديثة و-د-بح قاسما مشتركاً للمقارنات مع معظم الفلاسفة العرب والمسلمين^{١١٠} . وسناك سؤال آخر يثار حول لماذا كانت الدراسات الديكارتية العقلانية هي الغالبة على الباحثين في مصر ، بينما سيطر للبحث في الاتجاهات الحيوية الالاعقلانية : البرجسونية والنيتشوية على الباحثين في بلاد الشام ، سوريا ولبنان وبالتالي ما هي الظروف التي أدت الى هذا الاختيار وهل تناولنا الديكارتية بالدرس محل أو لختزنا بعض الجوانب منها واذا كنا انتقينا بعض جوانبها فماذا نخذنا منها وماذا رفضنا ، وما هي نتيجة ذلك ؟ فالديكارتية في الفكر العربي دراسة لنا نحن في نفس الوقت الذي هي فيه دراسة لديكارت وفلسفته ، فديكارت هو الاطار والشكل ونحن الموضوع والمحتوى .

وهناك أسباب حضارية تحدد العلاقة بالغرب تاريخيا وفكريا تمتد تاريخيا الى بداية تلاقى الحضارات اليونانية والرومانية القديمة مع الحضارة الاسلامية وترجع في العصر الحديث الى الحملة الفرنسية وما تركته من اثار على مصر والشام ثم نهضة المشعوب العربية الاسلامية وقيام للبورجوازية الوطنية بالدعوة الى الاستقلال والرقى والتمدن والتحرر ، وازدياد للاهتمام بما يسمى المسألة الشرقية في خضم الكفاح الوطني من أجل الانستقلال ، وازدهار الصحافة وازدياد المدارس المدنية وانشاء الجامعة الأهلية ، ووجود كثير من الأساتذة الأوربيين خاصة للفرنسيين - الذين ساهموا في التعريف بالفلسفة الغربية والحديثة ، الفرنسية بالتحديد وديكارت خاصة ، وما تبع ذلك من قيام الأساتذة الرواد في مرحلة تالية بتأسيس الدرس الفلسفي المعاصر في مصر بعد عودة الدفعات الأولى من خريجي الجامعة وموفدى بعثاتها الى الخارج وتواكب ذلك مع جهود الكتاب في المجالات والجرائد العربية التي أعطت صورة دقيقة ومتطورة عن الفكر الغربي .

كما نجد في مجلات المقتطف والهلال والعصور وارسالة والحديث وغيرها .

ومن الضروري أن نشير هنا الى أن دراسة الديكارتية في الفكر العربي المعاصر ، تستلزم الاحاطة بالدرس الفلسفي العربي للمحدث اندي يمتن تتبعه ليس فقط داخل الجامعة الاهلية بل في الدراسات العقلانية في الأزهر ، والكتابات الفلسفية في الصحافة وللدرس الفلسفي وتطوره ولستمراره بعد ذلك في أجيال الباحثين في الجامعات العربية . والوقوف عند المدارس انفسية للمعاصرة خاصة لدى أستاذ انبيل أحمد لطفى السيد الذي يعد - من وجهة نظرنا - مؤسس المدرسة الفلسفية المعاصرة في مصر والذي كان له التأثير القوي على روادها خاصة مصطفى عبد الرازق وطه حسين . لقد كان لطفى السيد داعية الى الليبرالية وجهه الانتباه الى أصول الحضارة الغربية لدى اليونان واختار أرسطو ، المعلم الأول مؤسس العقلانية - ليقدمه انى العرب المحدثين واحداث بذلك التوجه تياراً عقلانياً تنويرياً عاماً ، ولكمل اسماعيل مظهر جوانب أخرى في الفكر اليونانى بالاضافة الى أرسطو والعقلانية ، وتوجه طه حسين الى العقلانية الحديثة عند ديكرت ، ومصطفى عبد الرازق الى العقلانية في التراث الاسلامى خاصة في علم أصول الفقه ووجه تلاميذه فيما بعد الى هذا الاتجاه لدى نراه يسرى بصورة أو بأخرى في الثقافة والفكر العربي المعاصر .

وتقوم هذه الدراسة على رصد وتحليل الكتابات العربية عن ديكرت والتي استلهمت - بالتأييد والتفنيد - فلسفته سواء كانت مؤلفة أو مترجمة أو نصوصاً ديكرتية أو فصولاً في كتب أو مقالات في الصحف والمجلات . وتحليل هذه الكتابات في اطار اهتمامات كتابها ومبدئياً داخل السياق الثقافى والاجتماعى الذى كتبت فيه ، لاستخراج صورة ديكرت في العربية والتفسيرات المختلفة لفلسفته وهل هى كافية للإمام بكل جوانب هذه الفلسفة ؟ وما هى الجوانب

التي لم تعرف في العربية ولم تترجم من ديكرت ؟ هل اكتفينا ،
بالفيلسوف أم سعينا لتناول ديكرت العالم^(٧) ؟ هل وقفنا أمام الجوانب
التقليدية في فكره أم اتسع البحث لتناول جوانب أكثر معاصرة في
فلسفته وإذا كان ديكرت قد أصبح جزءاً من لغة الثقافة السائدة
حتى في الكتابات الصحفية^(٨) فهل اكتفينا بعرض اذاعي تمثيلي
لديكرت^(٩) أم تناولناه في اطار دراسات نقدية جادة^(١٠) . وأخيراً
للى أى طريق نتجه دراستنا للفكر والفلسفة الغربية وكيف يمكن
استيعاب هذه الأخيرة لتكون جزءاً متوناً للفكر العربي يساعد في
تجديده ودفعه الى الأمام بحيث يصبح قادرين على التعامل المباشر
مع مشكلاته دون ذلك الوسيط الغربي الذي استمر مسيطراً لفترة طويلة
على عقولنا دون أن يعقب ذلك تمثلاً وابداع عربي . اى تجاوز ذلك
الصدع الابستمولوجي الذي يفصل فكرنا عن العالم اليوم .

تتخذ هذه الدراسة عدة مناهج لتحقيق عدة غايات . فديكرت
هنا غاية ووسيلة . غاية من حيث كونه درسا أساسيا في الفلسفة
الغربية الحديثة في القرن السابع عشر يمثل امتدادا لما سبقه وتمييدا
للفلسفة وواعى الأوربي للملاحق ، ووسيلة لبيان موقفنا من هذه
الفلسفة والعلاقة بينها وبين الثقافة والفكر العربي الحديث وأثرها
فيه . ومن ثم فإننا سوف نستخدم كلا من المنهج التاريخي في تتبع
التأثيرات الديكرتية في الكتابات العربية عن رائد العقلانية ، والمنهج
للمقارن ذلك لأن طبيعة الموضوع تجعله ينتمى الى مجال الدراسات
المقارنة وفي نفس الوقت نستعين بعلم تاريخ واجتماعات المعرفة .
تتعدد المناهج لكن الهدف هو دراسة الفكر العربي في تعامله مع
الفلسفة الغربية من خلال تتبع جهود مفكرينا في تمثيل العقلانية
الديكرتية^(١١) .

والاهتمام بديكرت في العربية قديم ظهر في المجلات العربية
قبيل نهاية القرن الماضي . فقد أرسل أحمد أفندي عثمان الورداني
بالقباري بالاسكندرية الى مجلة الهلال في أول يناير ١٨٩٧ يسأل عن

ديكارت والديكارتية : « من هم الكرتازيون وفي أى عصر كانوا .
ومن هو المؤسس الحقيقي لمذهبهم وعلى أى أساس بنى هذا المذهب ؟
وأجابت انهلل على ذلك بان الكرتازينيون أو للكرتازيون هم أتباع
فلسفة « ريناتوس كرتاسوس » وهو فيلسوف فرنسوى يعرف باسم
رينيه ديكرت ، وبعد ان عرضت المجلة لحياته واهتمامه بالرياضيات
تناولت فلسفته : ففلسفته أساسها الشك فى كل موجود ، لم يرشده
العقل الى للتسليم بوجوده فهو يرتاب بوجود كل شىء الا وجوده هو .
وقد كان يشك بوجود نفسه لو لم يثقل عليه الارتياب بشىء يفكر
ويشك فعبر عن وجوده بقوله : « أنا أفكر فانا اذا موجود » ثم
تحدثت المجلة عن القواعد الأربعة للمتبع وجود الخالق جل وعلا
ويستخدم انهلل تعريفه بـ « الكرتازينيون » ومذهبهم بانهم لهم يكن
من امر هذه الفلسفة (وتليها) وتناقضها فقد نبهت أذهان للعلماء
الى الاستقلال فى الفكر وحملتهم على البحث والتنقيب حتى توصلوا
لى ما وضعوه من أسس الفلسفة الحديثة .

وهناك بالاضافة الى ما قدمته الصحف العربية حول ديكارت بعض
الكتب الفلسفية الأولى المؤلفة أو المترجمة التى ظهرت فى بداية
القرن وأشارت صراحة وضمناً الى أبو للفلسفة الحديثة مثل كتاب
« الفلسفة » للقس بوتير ترجمة جرجس صعب ١٨٨٣ (١٢) وكتاب
الأب جرجس فرح الصغير « الفلسفة » ١٩٨٣ (١٣) وكتاب الأديب
أنيس أفندى الخورى « الفلسفة الحديثة » ١٩١٤ وفيه يثسهر الى
ديكارت لاثبات لا مادية النفس (١٤) . ويتحدث زكريا أحمد رشدى
منشئ مجلة الرشديات فى كتابه « مبادئ الفلسفة » عن أشهر
فلسفة الغرب ديكارت ويتناول مؤسس الفلسفة الحديثة ، ويناقش
فلسفة ديكارت وقيمتها فى المعرفة الانسانية (١٥) . ويتحدث حنا
أسعد فهى الحائز على دبلوم الليسانس فى الحقوق من جامعة باريس
فى كتابه « تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن » عن ديكارت
ويتناول حياته ومؤلفاته وفلسفته موضعاً الغرض الذى قصده ،

والنقطة التي بدأ فيها فلسفته وأسلوبه ورأيه في النفس وفي الله وفي علاقة النفس بالجسد وغير ذلك من كتابات تهدف إلى التعريف بديكارت (١٧) إلا أن الحديث المباشر عن ديكارت وفلسفته وتناوله بالدريس الأكاديمي لم يبدأ إلا في الجامعة الأهلية القديمة بمصر حيث بدأت تظهر البذور الأولى لتفسير فلسفته على أيدي أساتذة للجامعة الأهلية • وإذا كنا بالطبع لا نهدف إلى احصاء الكتابات العربية عن ديكارت فهدفنا تتبع الاتجاهات الفكرية العربية في درس الديكارتية والعقلانية فمن الضروري أن نتعرض للبذور المبكرة التي وضعتها الأساتذة الأوروبيين وأثرت كثيراً على تلاميذهم من العرب وأدت إلى الابداع في الدرس الفلسفي العربي •

هوامش وملاحظات المقدمة

(١) محمد عزيز الحبابي : من الكائن الى الشخص ، دار المعارف القاهرة د٠ت ص ١٣٥ .

(٢) الموضوع نفسه .

(٣) ومن المهم هنا ان نشير الى كتابات د٠ الطيب تزيى في « على طريق الوضوح المنهجي » التي يحدد فيها القوانين التي تحكم العلاقة بين الفكر العربي والأوربي يقول : « ان الكتابة في الفكر العربي الحديث والمعاصر وتقديم أطروحات في تحديثه امران يستلزمان بالضرورة - انجاز خطوة أخرى هي القيام بنقد دقيق لمظاهر الفكر الأوربي التي دخلت العالم الغربي واثرت فيه » أننا حين نتحدث عن فكر عربي تأثر بالفكر الأوربي وعن فكر أوربي أثر في ذلك فأننا نجد أنفسنا - تحت ضرورات قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج - مدعوين الى النظر الى العناصر الفكرية الأوربية في تلك العملية وقد تحولت الى أوجه داخلية من الفكر العربي نفسه . ونحن حينما نحاول استكشاف وتقصى هذه الأوجه ، فأننا نضع في اعتبارنا القيام بعملية تحليلية لبنية هذا الفكر الأخير تسمح لنا من بعد ذلك الانتقال الى عملية تركيبية تعيد له وحدته البنوية الجدلية « ص ١٧٣ . ويوضح أن في قانون العلاقة الجدلية بين الداخل والخارج يصبح الخارج بمقتضى هذا القانون وجهاً من أوجه الداخل ، سيان ثم الأمر قسراً أو طوعاً ذلك لأن الخارج حين يؤثر في الداخل فإنه ينجز ذلك لأن هذا الداخل يستجيب له بصورة أو بأخرى ص ١٧٨ .

وهو يلاحظ ان المذاهب الفلسفية الغربية مثلت بعد ان دخلت الوطن العربي - لحظات مهمة في الوعي الذاتى العربى « ص ١٨٧ يقول : « لقد دخلت هذه الفلسفات والمذاهب السياسية الى العالم العربى من ابوابه العريضة وهى اذ دخلت فانها استجابت بذلك الى حاجات ووضعيات انطلقت من البنية الداخلية نفسها لذلك العالم

العربى (ص ١٩٠) ٠٠٠ ويبقى القول صحيحاً ان جماع القول فى هذه العلاقة الجدلية هو ان الداخلى كان صاحب القرار ، هذا مع العلم ان المحرضات الضاعطة على صياغة هذا القرار انطلقت من الخارج كان على العالم العربى اى الداخلى ان يمتثل على هذا النحو او ذلك للغازى المنتصر المتفوق عمقاً وسطحاً اى للخارج . وهنا تمت عملية اعادة بناء الموقف الداخلى الاجمالى وفق الاحتياجات والآفاق الخارجية ص ١٩١ . د . الطيب تينزينى : على طريق الوضوح المنهجى دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨٩ .

(٤) هذا موقف رينان من الغربيين ويكرره عبد الرحمن بدوى من العرب . ويرى هؤلاء ان تاريخ الفلسفة عندنا لا يختلف عما نجده فى كتابات مؤرخى الفلسفة الغربيين فلو قارنا اياً منها بالمؤلفات العربية نجده يتعمق فى فهم التاريخ والمشكلات الفلسفية وارتباطها بالتاريخ الحضارى بينما لا نجد نفس الشيء فى الكثير من كتاباتنا فنحن نكتفى بدور النقلة فى الوقت الذى يتعمق فيه الباحث الغربى فكرنا ويغوص فى طبقاته الاولى ، يتقل من دراسة الموضوع - المجال او الشخصية التى يهتم بها - الى دراسة الفكر العربى وابعاده وتاريخه وكل ما كتب فى ميدان تخصصه ويتجاوز ذلك الى دراسة الواقع العربى الحالى : جغرافيا واقتصاديا واجتماعيا كما نجد لدى ماسينيون L'Massegnon الذى كرس نفسه لدراسة الحلاج وجعل منه مدخلاً لدراسة التصوف الاسلامى بل الفلسفة والفكر والتاريخ الاسلامى ثم انتقل الى دراسة الواقع العربى المعاصر - لم يكتف بالنقل والعرض بل ساهم فى مواجهة وفهم الشرق لصالح الحضارة الغربية ، كما فى كتابه مع هـ . جب غ مصير الاسلام ترجمة محمد عبد الهادى ابو ريدة القاهرة ١٩٣٤ .

ويمكن ان نقارن ما كتبه رسل « تاريخ الفلسفة الغربية » وكتاب اميل برييه تاريخ الفلسفة وقد ترجما للعربية مع ما كتب بالعربية فى تاريخ الفلسفة كما فى كتابات : د . ابو ريان تاريخ الفلسفة الحديثة

ج ١ دار الكتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩ د. نازلى اسماعيل :
الفلسفة الحديثة رؤية جديدة مكتبة الحرية القاهرة ١٩٧٩ ، يوسف كرم :
تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ، القاهرة .

(٥) من الممكن القيام بذلك بطريقتين : الولا طريق مباشر بدراسة
تاريخ الأفكار من خلال التاريخ الاجتماعى والسياسى وسوسولوجيا
المعرفة . والثانى طريق غير مباشر بدراسة كيفية تلقينا وتناولنا للأفكار
والمذاهب والفلسفات الغربية مثل انعكاس أفكار عصر العقل القرن ١٧
كما ظهرت لدى ديكارت على المفكرين العرب ودراسة التيارات الفلسفية
الغربية فى الفكر العربى ، الطريق الأول نجدها لدى امير اسكندر فى
« صراع اليمين واليسار فى الثقافة المصرية » دار ابن خلدون ١٩٧٨
وغالى شكرى : النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث دار الطليعة
بيروت ١٩٧٨ . ونحاول فى هذه الدراسة استخدام الطريق الثانى
دراسة الفكر العربى عبر علاقته بالتيارات الغربية .

(٦) د. احمد عبد الحليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى
مسلم ، جريدة السياسة السودانية ، ١٩ ديسمبر ١٩٨٦ ، والأهرام القاهرة
٥ يونيه ١٩٨٧ .

(٧) لم يتوقف باحث عربى امام الجانب العلمى فى كتابات ديكارت
وان كانت هناك اشارات سريعة الى ذلك - راجع الفصل الخامس من
هذه الدراسة ، بينما نجد فى الكتابات الأوربية اهتماماً متزايداً بأعمال
ديكارت العلمية مثل :

J. F. Scott : the Scientific Works of R Descartes, toyler
& Francis (printers) lid G. Britain 2ed 1996.

ويخصص كيلنج جزء من كتابه عن ديكارت لبيان اسهامه فى العلوم راجع
S. V. Keeling : Descartes Oxford uni., press London 2 ed 1968.

ونفس الموقف نجده لدى مارسيل بارجونى - هو رو فى كتابه : ديكارت
ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت لبنان
١٩٧٤ وايضا فى كتاب موجز تاريخ الفلسفة لمجموعة من الاساتذة السوفيت
ترجمة د. توفيق سلوم ، دار الفارابى ١٩٨٩ ص ١٥٤ وما بعدها .

(٨) انتشر فى الثقافة المصرية استخدام عبارات ديكرات . فتكتب الناقدة د . نهاد صليحة نقدها لكتاب عائشة ابو النور بعنوان « أنا اتكلم اذن أنا موجود » الأخبار ١٩٨٨/٨/٣ ص ١١ . وتكتب د . بنت الشاطىء فى جريدة عمان فى ١٦/٤/١٩٨٨ مقالها الدينى بعنوان « مقال فى المنهج » ويحمل كاريكاتير ماهر رسام الأهرام عنوان « أنا اشك اذن أنا موجود » الأهرام ١٨/٤/١٩٨٩ ص ٩ . ويدخل ديكرات فى معركة حول اتجاهات ادونيس فيكتب على بن شرف الموسوى الأستاذ بكلية التربية والعلوم الاسلامية بجامعة قابوس عن « الديكراتية وادونيس وأشياء أخرى » حيث يعلق على ندوة ادونيس وحديثه عن الغموض وطبيعة الثقافة العربية فى وضع الاجابات الجاهزة ويرى أن ادونيس « عائق فلسفة الفرنسى رينية ديكرات بالغوص داخل الذات الانسانية من حيث اثاره الدافعية لمناهج الشك والتساؤل ويرى انه يتفق والديكراتية فى اثاره الشك ، جريدة عمان ٢١/٤/١٩٨٨ ورد عليه د . محمد الذهب بنفس الجامعة بعنوان « ادونيس التباس معرفى » بنفس الجريدة فى ١٢/٥/١٩٨٨ مبيناً ان هناك اختلافاً جذرياً لدى ادونيس بجعله يختلف عن عناصر الشك عند ديكرات . وعاد على بن شرف ثانية للرد عليه « مرة أخرى الديكراتية وادونيس وأشياء أخرى » عمان ٢٦/٥/١٩٨٨ عارضاً لديكرات وفلسفته وما جاء عنها فى الكتب العربية والفرق بينها وبين ما جاء به ادونيس .

(٩) د . عبد القادر محمود : شخصيات ومذاهب فى الفلسفة والفن ، دار الفكر .

(١٠) على مبروك : من الانا افكر الى الانا احارب ، من ديكرات الى مناخم بيجين ، مجلة « مصرية » القاهرة يناير ١٩٨٤ .

(١١) تكتمل هذه الدراسة بتتبع المذاهب والفلسفات العربية الحديثة فى الفكر العربى المعاصر . ونقوم حالياً باعداد دراسة عن « البرجسونية فى الفكر العربى » حيث نتناول تأثير الفلسفة الحيوية

التي ذاعت وانتشرت في فرنسا في العقود الثلاثة الأولى من هذا القرن وسيطرت على اتجاهات كثيراً من الساسة والمفكرين والأدباء العرب ، خاصة في بلاد الشام ، حيث يقارن البعض بين برجسون وأفكار ميشيل عفلق وزكى الارسوزى ، وكما نجد لدى كثيراً من الأدباء العرب الذين اعتمدوا أفكار برجسون مثل : جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وهي زيادة التي كتبت عنه في فترة مبكرة ١٩١٨ وكتب وترجم سامى الدروبي معظم كتب برجسون الى العربية ، وهناك عديد من الدراسات حول تأثير فلسفته في الفكر والثقافة العربية لدى احمد رائف النقرى : المنزعة الحيوية . وشعبان بركات : الأسس الفلسفية لفكر الارسوزى .

(١٢) القس بوتير : الفلسفة ترجمة جرجس صعب مطبعة القس جاورجيوس ، بيروت ١٨٨٣ .

(١٣) الأب جرجس فرح الصغير : الفلسفة ، مطبعة بستان العرب ، الاسكندرية ١٨٩٣ .

(١٤) انيس افندى الخورى : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس غرزوزى ، الاسكندرية صفحات ١٨ - ٣٦ .

(١٥) زكريا احمد رشدى : مبادئ الفلسفة ، طبعة احمد خليل بالاسكندرية ص ٣٤ - ٣٨ ، ٣٨ .

(١٦) حنا اسعد فهمى : تاريخ الفلسفة منذ اقدم عصورها حتى الان ، القاهرة ص ٢٢٣ - ٢٣٨ .

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية

الفصل الأول

البذور الديكارتية الأولى فى الجامعة الأهلية

مقدمة :

قدم ماسينيون والكونت دى جلازرا الصورة الأكاديمية الأولى عن ديكارت فى محاضراتهما بالجامعة الأهلية * وبذرا البذور التى ظهرت فيما بعد لدى تلاميذهما : طه حسين الذى استمع ودرس على الأول وقدم المنهج الديكارتى مطبقا فى مجال النقد الأدبى ، وزكى مبارك الذى تتلمذ للثانى وقدم دراسة مقارنة لديكارت والغزالي فى رسالته للدكتوراه بالجامعة الأهلية * وبالإضافة الى هذه الجهود هناك كتابات ومحاضرات مبعوثى الجامعة العائدين من للدراسة بالخارج والذين ساهموا فى التعريف بديكارت وفلسفته مثل منصور فهمى وعلى أحمد العنانى *

وسنعرض أولا لـ ماسينيون المستشرق للفرنسى الذى تناول ديكارت فى محاضراته بالجامعة الأهلية القديمة ثم الكونت دى جلازرا، ونعرض بعد ذلك لصورة ديكارت كما ظهرت لدى طلاب الجامعة القديمة زكى مبارك ، ومضى زيادة وأخيرا ما قدمه أساتذة الجامعة الأول خاصة على أحمد العنانى *

أولا * ديكارت فى محاضرات ماسينيون :

يهتم ماسينيون فى محاضراته عن « تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية فى العام الدراسى ١٩١٢ - ١٩١٣ اهتماما كبيرا بديكارت ويذكره أكثر من أى فيلسوف آخر ، على عكس طنطاوى جوهرى الذى كان يقوم بتدريس مادة الفلسفة العربية والأخلاق فى نفس العام وعلى نفس الطلاب^(١) . ويذكر ماسينيون استخدام ديكارت المصطلح الفلسفى اللاتينى الذى ترجم عن العربية فى القرون

الوسطى^(٧) . ويشبهه ديكارت بنصير الدين الطوسي من الفلاسفة الرياضيين – وذلك فى تناوله لمصادر تاريخ الاصطلاحات فى معنى العدد . ويذكره فى المحاضرة التاسعة عن « مصلح الهندسة » فـ « ديكارت » هو مخترع للهندسة التحليلية^(٨) وهو أيضا مؤسس نظرية الذرة^(٩) ويشير اليه عند حديثه عن الخطأ ونظرية الاحتمالات^(١٠) وهو من القائلين بالآلية ، الذين زعموا أن الحيوان اله machine فهو من [الميكانيسم] الأليون الذين يعتقدون أن المادة لها حركة ذاتية وأن الحياة من حركات المادة ويميز ماسينيون بين قسمين من [الميكانيسم] أنصار الآلية : القائلون بالذرة Atomistes والثانى انرجيست Energetistes القائلون بان المادة غير موجودة حقيقة وما هى الا مجموع الحركات وديكارت من أصحاب القسم الأول^(١١) .

ويتناول فى المحاضرة للتاسعة عشر آراء الفلاسفة فى النفس ومنهم ديكارت الذى يقسم الانسان الى قسمين هما : للفهم والارادة^(١٢) وعند ديكارت العقل المنفعل غير موجود ، ويوجد فقط للعقل الفعال ، والنتيجة أن الحيوان (الكائن الحى) آلى ميكانيكى^(١٣) . ويقع ماسينيون فى تناقض فى نفس الموضوع حين يذكران حقيقة للانسان هى الروح كما قال « النظام » وهو عين مذهب ديكارت^(١٤) ويذكر ديكارت ماسينيون فى محاضراته عن المذاهب المختلفة فى التاريخ فهو من القائلين بمذهب الاجبار المادى « الذى يمثله مذهب ديكارت ومونتسكيو وكونت »^(١٥) .

ويتناول براهين وجود الله خاصة برهان الكمال^(١٦) . ويبدو أن مغرفة الكتاب والمفكرين العرب ببراهين ديكارت لاثبات وجود الله كانت سابقة على محاضرات ماسينيون بالجامعة الأهلية فقد اعتمد عليها وأشار اليها الشيخ محمد عبده ت ١٩٠٥^(١٧) مما دعم التوظيف العيني لديكارت الذى ساد واستمر لدى كثير من المفكرين والكتاب

العرب : جميل صليبا وكمال يوسف الحاج وعثمان أمين ويوسف كرم ونظمى لوقا^(١٣) . ويتحدث ماسينيون فى المحاضرة التاسعة والعشرين عن الاتفاق بين العقل والوحى ويتناول مقاييس اليقين وبينها : « الظاهر » أو « الواضح » أو « البديهي » *principles de l'evidenc* وهو الفكرة الواضحة *idee claire* المجردة عند ديكارت . ويشير الى ترتيب العلوم فى تأليف ديكارت^(١٤) . كما يتناول قضية فى غاية الأهمية هى الفلسفة والمصطلح للدراج « فأوربا لم تستخدم لغتها الدراجة الا فى القرن السابع عشر » (للفرنسى) ديكارت هو رئيس مذهب جديد فمن المشهور ان تأملاته *Meditations* أصلا باللاتينية والترجمة الفرنسية للمؤلف^(١٥) . وهذا ما سيتكرر لدى الأساتذة العرب الرواد الذين نقلوا الفلسفة الغربية الحديثة ومنها فلسفة ديكارت الى العربية حيث اعتمدوا اللغة العربية أساسا للكتابة الفلسفية .

ثانيا : المنهج النقدى فى درس ديكارت عند جلازرا : (١٦)

وقد قدم جلازرا فى محاضراته بالجامعة الأهلية منهاجا علميا دقيقا فى دراسة للفلسفة العامة وتاريخها يمكن أن يطلق عليه المنهج النقدى . ومن هنا يستحق جهد جلازرا التعريف به . فهو « من الباحثين المحققين فى تاريخ الفلسفة وشؤونها ومن أمهر الأوربيين فى معرفة اللغة العربية والانشاء فيها » مضى عليه زمن وهو يلقى محاضراته فى الجامعة المصرية فى الفلسفة العامة وتاريخها وعلم الأخلاق « (١٧) .

وترسم مى زيادة — وقد تتلمذت عليه بالجامعة الأهلية — صورة أدبية توضح دور الأستاذ فى « البعث العتيد »^(١٨) . وأهمية درس جلازرا ومصدر اشارة « مى بجهد هو ذلك المنهج الذى سوف يحدثنا عنه فى بداية محاضراته والذى يتسم بالنزعة النقدية . كما تظهر هذه الأهمية فى المامه وتطويعه للغة العربية للبحث والتدريس بها . ان

جلالزا عند زكى مبارك — وهو أيضا من تلاميذه — نادرة النوادر فى كرم الأخلاق وله مؤلفات فى الفلسفة لا عيب فيها غير الغموض وعذره فى ذلك أنه أجنبى عن اللغة العربية^(١٩) . وبين حماسة فى زيادة وحديث النقد الهادىء عند زكى مبارك نجد لمحرر المقتطف موقفا موضوعيا يحل جهد جلالزا ويحدد ما قام به من دور ليس فقط فى عرض الفلسفة العامة وتاريخها الحديث بل والفلسفة العربية^(٢٠) .

ومؤلفات جلالزا متعددة فقد كتب فى الفلسفة اليونانية^(١) . وتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والفلسفة العربية والأخلاق بالاضافة الى محاضرات بمدرسة المعلمين العليا « محاورات فى الحكمة » ١٩٢٤ — ١٩٢٥ تلك التى أشار إليها وعرض لها بالنقد والتحليل كامبفاير G. Kampfmeyer ١٩٣٠ فى مجلة Orientalistische literaturzeitung ويهنا من أجل بيان صورة ديكرات العربية أن نتناول ما قدمه جلالزا فى « محاضرات للفلسفة العامة وتاريخها » ١٩١٨/١٩١٩ التى يشيد مؤلفى هذه المرحلة بأهميتها^(٢٢) . والتى تظهر نزعة النقدية « فالفلسفة يصل إليها الانسان بتكميل مقدرته للعليا وباجتهاده ، ومن هنا يتحتم علينا النقد وعدم قبول كل ما جاء من آراء فى تاريخ الفلسفة ، فلا يخلو تاريخ الفلسفة من أخطأ ومن هنا علينا بيان تلك الغلطات واصلاحها » ويرى جلالزا ان علينا « أن نسمع الآراء الفلسفية ولا نسرع للى نقض ما لا يوافقنا حتى نتفحص فيها جيدا شيئا فشيئا يوما بعد يوم فاذا حانت ساعة نقدها كشفنا عن خطئها الستر أو لأشرنا الى صوابها » . ويطلب للتروى وعدم التعجل باصدار الحكم عليها كأنه يقدم لنا القاعدة الديكارتية الأولى بقوله : « اما المثابرة المشارة إليها آنفا فهى ضرورية ولا غنى عنها فى الفلسفة لأنها تمنع الانسان من أن يتعجل فى اتخاذ رأى وان يتعصب قبل التروى الكافى »^(٢٣) ويوضح منهجه فى الخطوات الآتية :

- يقدم أولاً ترجمة لكل فيلسوف وعرض أقوال الحكيم المترجم له .
- تعليقات على هذه الأقوال ونقدا لها حتى يوضح مذهب الفيلسوف .
- تلخيص المذهب مبينا الغاية الأخيرة لصاحبه ووسائله في الوصول اليها .
- نقد المذهب نقدا شاملا لمبادئه .
- استخدلم النصوص في بيان آراء الفيلسوف (٢٤) .

ويتناول بناء على هذا المنهج كل من : هوبز وديكارت وباسكال وجاسندى . ويستأثر ديكارت بثلاثي المحاضرات مما بين أهميته في هذه الدروس ويعرض لحياته ومؤلفاته حيث يبدأ « بالمقال في الأسلوب [المنهج] وهو — عنده — دليل على نمو عقل ديكارت كما يرى بلومان Boumann ويبين قواعد المنهج للأربعة مشيراً الى نقد باولى [الإصح بال] Buhle الذى يرى فى هذه القواعد منطق ديكارت ، الا أن ديكارت لم يستعملها جيداً وما زال يخطئ خصوصاً فى مسألة بيان المدركات (٢٥) . وحين يتناول قواعد الأخلاق المؤقتة ، لتقاعد الثالثة يقارنها بحكم سكتيوس ويمزى انها قاصرة عنها (٢٦) ويشير الى القسم الرابع والخامس من المقال ومبدئه (أنا أفكر اذن أنا موجود) للذى أكمله فى « التأملات » ومبادئ الفلسفة .

ثم يعرض للتأملات (ص ٤١ — ٥٩) وموضوعها ويبدأ بالتأمل الأول واحساس ديكارت بالشك ويوضح ارتباط ديكارت بتراث الشك « فهو يكرر ما قاله شارون charron ومرتابون آخرون » ويشير الى الدور فى قول ديكارت « أنا كائن اذا فكرت » . وينتقد استخدام ديكارت للمصطلحات وخطئه وتأرجحه بين كونه روحاً وعقلاً وشيئاً مفكراً

حيث يعلق على قوله « لست اذن الا شيئا مفكرا أى روحا esprit
 أى فهما entendement أى عقلا raison بقوله « يخلط هنا
 ديكارث جملة ألفاظ دون مبالاة بأى تمييز بينها » (٢٧) • وديكارث فى
 تعريفه للفكر يجعل له معنى واسعا صدق ديكارث اذ قال أنا كائن
 ولكن حينما قال أنا شىء مفكر ادعى باطلا ويستمر جلازرا فى توجيه
 الانتقادات فى صفحات عديدة (٢٨) • ويحدد ديكارث بحدود تاريخ
 الفلسفة ويبين أن أفكاره مسبوقه نجدها لدى أوغسطين (٢٩) وتعليقا
 على قول ديكارث « ان جميع الأشياء التى ندركها لدراكا واضحا وبيننا »
 [متميزا] حقيقية يعرض لرأى ابرفيج بان ذلك غير صحيح لأنه نسى
 أن خبرة الوضوح نسبية « فاننا قد أقنع بانى أعرف شيئا واضحا
 متميزا وأنا مجبور على أن أعتبره حقيقيا ولكن لا أنس أن المعرفة التى
 تظهر لى واضحة يتجوز أن تصبح ناقصة أو خاطئة بعد التعمق فى
 للتأمل وقد أصاب ابرفيج فى أقواله المذكورة وكلامه مهم » (٣٠) •

وحين يعرض للدليل الانطولوجى يقف أمام فكرة اللامتناهى
 وينتقد توحيد ديكارث بينها كفكرة وبينها كوجود عينى متحقق مستشهدا
 بأراء شراح ومؤرخى الفلسفة مثل بال و ابرفيج • ثم يعرض لمبادئ
 الفلسفة ويرى أن أهم ما فيه هو تلك التعريفات التى يقدمها مثل :
 للفكر ، اللانهاية ، الجوهر • ثم يعرض لانفعالات النفس • ثم الرسائل
 المتبادلة بين معاصريه وفى النهاية يقدم لنا مختصر مذهب ديكارث ويختتم
 بانتقاد مذهبه • ويلاحظ على عمل جلازرا الآتى :

أولا : استخدام المصادر الأصلية والإشارة اليها فهو يشير
 لى كتبت ديكارث بالفرنسية خاصة طبعة سيمون Jules Simon
 والمقال فى المنهج طبعة ١٩٠٢ وكتب تاريخ الفلسفة فى لغاتها المختلفة
 كتاب ابرفيج بالألمانية وترجمة الانجليزية ويشير الى القولميس
 الهامة فى الاصطلاحات الفلسفية مثل بلدوين J. Baldwin والى
 عدد من المكتب الخاصة بفلسفة ديكارث •

ثانيا : الرجوع الى اللغات المختلفة الإنجليزية والفرنسية واستخدامها داخل المحاضرات في أسماء الأماكن مثل لورد Lowrdes لاهاي التورين Lahaye أو في أسماء الاعلام مثل : بوسوية Bassuet وبال Buhle باومان Baumann أو في ذكر المراجع داخل المحاضرات أو في المصطلحات المستخدمة .

ثالثا : ربط الفيلسوف ديكارت بمقارنات بينه وبين السابقين له واللاحقين عليه يقارنه بارسطو وأفلوطين وأفلاطون والرواقية وسنيكا ولامترى واسينيوزا .

رابعا : العودة الى الكتب العربية لبيان وترجمة التعريفات والمصطلحات فهو يرجع للشريف الجرجاني وابن سينا لتحديد مصطلح البصيرة (الحدس) intuition (٣٦) .

خامسا : هناك بعض المصطلحات تحتاج الى قدر من الدقة في الترجمة مثل العقلية الاثباتية Dogmatic rationalism والتي يمكن ترجمتها بالعقلانية الايقانية (الترممية) وهو يترجم Meditions metaphysiques بالتأملات في المعقولات وتترجم تأملات ميتافيزيقية وترجم intuition بالنظر الداخلي ولهذا المصطلح ترجمات عديدة أكثر استقرارا الحدس . ويختار اصطلاح بين evident « واضح » وهذا ينطبق أيضا على ترجمته لـ modes, realite بسبب شيئية وكيفيات والا وفق ترجمتها واقعية وأحوال . بالإضافة الى قلق بعض العبارات العربية التي ترجع الى لسبان جالزا الأعجمي الذي اجتهد في تعريب وتقريب محاضراته الفلسفية بالعربية وأعطى فكرة دقيقة نقدية عن فلسفة ديكارت بلغة الضاد .

ثالثا - ديكارت في كتابات طلاب الجامعة الأهلية :

بعد ماسينيون وجالزا بدأ طلاب الجامعة الأهلية في البحث

والدرس والكتابة وفي مقدمة هؤلاء طه حسين الذى سنخصص له
 للفصل القادم وزكى مبارك ومى زيادة وسنتناولهما فى هذه الفقرة .
 يقارن زكى مبارك بين الغزالي وديكارت فى دراسته عن « الأخلاق عند
 الغزالي » التى نال بها شهادة العالمية ولقب دكتور فى الفلسفة بدرجة
 جيد جدا فى ١٥ مايو ١٩٢٤ . من الجامعة الأهلية . والدراسة رغم
 انها فى الأخلاق الاسلامية الا أنها تعرض لديكارت خاصة فى الباب
 الثالث عشر فى الموازنة بين للغزالي والفلاسفة المحدثين . فزكى مبارك
 يرى أن أقرب الفلاسفة شَبهاً بالغزالي هو ديكارت لأنه لمرتاب كما
 لمرتاب الغزالي وبقي فى ارتيابه زمنا غير قليل . وديكارت أول من
 عبر عن آرائه الفلسفية بلغة واضحة وجعل لغة الفرنسيين لغة فلسفية
 بعد أن كان الفلاسفة قبله يكتبون باللاتينية^(٣٢) ويشير الى كتب ديكارت
 ويكتبها بالفرنسية . ويدلى فى هذا الفصل بأحكام هامة سادت فى
 عدد من الدراسات المتتالية فكلاهما ديكارت والغزالي يتفقان فى الشك
 لكن ديكارت كان فى ارتيابه أصرح من الغزالي^(٣٣) وفى فقرة هامة
 يوضح الفرق بينهما فى « شك الغزالي كان سببا فى خمود الفلسفة
 فى المشرق [بينما] كان ديكارت سببا لنهوضها فى الغرب »^(٣٤) .

وترجع أهمية هذه الدراسة الى أنه للمرة الأولى التى يكتب
 عن ديكارت فى رسالة دكتوراه جامعية يقارن فيها الفيلسوف الفرنسى
 مع الغزالي وتكررت هذه المقارنة لدى : الفندى وللخضيرى والحبابى
 وجميل صليبا وأبو ريان وعثمان أمين ومحمود حمدي زقزوق الذى
 كرس لهذه المقارنة أكثر من دراسة^(٣٥) كما أن تحديد زكى مبارك للفرق
 بين شك الغزالي وديكارت هام فى بيان طبيعة ومجال الشك عند كل
 منهما ، فالشك عند الأول صوفى ايمانى شك فى العقل يوصل الى نور
 اليقين الذى يقذفه الله فى الصدور وعلى هذا كان شك الغزالي
 سببا فى خمود الفلسفة فى المشرق عكس ديكارت الذى كان فى ارتيابه
 أصرح من الغزالي وأنه كان سببا لنهوض [الفلسفة] فى المغرب .
 ويلاحظ فى هذه الدراسة الأولى للمهمة عدم دقة المصطلحات

المستخدمة فيها لافتقاد اللغة الفلسفية الدقيقة وعدم استتقرار
المصطلحات بعد حيث يستخدم الحارجة مكان الحاسة ويترجم
intuition بالبصيرة وهي تترجم عادة بالحدس . كما لاستقر
ذلك فيما بعد^(٣٦) .

وفي نفس السياق يمكن الاشارة الى « هي زيادة » التي كانت
من أبرز طالبات الجامعة المصرية القديمة ، والتي أثرت للجامعة في تكوينها
كما جاء في حديثها الى طاهر الطناحي في كتاب « أطياف من حياة
هي » فقد تتلمذت على جازرا وزاملت زكي مبارك وكان التعمق في
الفلسفة من السمات الهامة في تكوين شخصيتها . فهي تتحو كثيرا في
أبحاثها كما يقول محمود يوسف منحنى الفلاسفة في كتاباتها وتفكيرها
بتأثير تعمقها في دراساتها الفلسفية والأدبية والاجتماعية^(٣٧) . فقد
كُتبت عن برجسون في المقتطف عدد أغسطس وسبتمبر ١٩١٨ ولها
كتاب هام « المساواة » في النظم الفكرية والاجتماعية وقد اختارها
زملائها لالقاء خطبة تكريم أستاذهم جازرا في الحفل الذي أقاموه
له بمناسبة انتهائه من تدريس الفلسفة لهم .

ويهمنا أن نشير الى اهتمامها بديكارت والمأماها بفلسفته كما
يتضح من مقاله « غرفة في المكتبة » حيث تقول : « أرى الفيلسوف
ديكارت الذي قال فولتير في وصفه انه جعل العميان يبصرون لأنه بين
للقرن السابع عشر غلاط القرون الخاليات وجمع خلاصة تعاليمه في
جملة واحدة : لتبليغ الحقيقة يجب أن تنسى مرة في حياتك جميع
الآراء والاعتقادات التي شُيبت عليها ثم تقيم أسسا جديدة لآراء
واعقادات شخصية^(٣٨) وتضيف في نفس المقالة قولها : « الى شمال
ديكارت أرى بوسويه ، ترى ماذا يقول ديكارت لبوسويه في ساعات
للوحدة وبماذا يجيبه الا سقف ؟ ليست لي سبيل الى التجرد من
جسدي حيناً لأسمع محاوراتهما ولو مرة واحدة ، لا أعلم كيف يتناقش
الدين والفلسفة في عالم الأرواح^(٣٩) وبالطبع المقصود بالعلم هنا

فلسفة ديكارت • لقد تخلّلت فلسفة ديكارت إلى طلاب الجامعة وظهرت في كتاباتهم المختلفة كما ظهرت أيضا في دروس الأساتذة المصريين القادمين من بعثاتهم في الخارج ليقوموا بالتدريس في الجامعة ومن هؤلاء على العناني •

رابعا : ديكارت في كتابات على العناني •

قليلة هي المصادر التي تفيدنا في رسم ملامح شخصيّة المفكر المصري للمعمور الدكتور على العناني (١٨٨١ - ١٩٤٣) ، رغم أهمية الرجل الذي لم يوف حقه مثل بقية زملائه (٤٠) لقد ساعدت عوامل عديدة على نسيان اسم العناني وتجاهله بانتقاله من الجامعة للأهلية - وهو مبعوثها إلى ألمانيا - إلى التربية والتعليم مرورا بدار العلوم • وإذا تساءلنا عن السبب في هذا التحول ، ولماذا لم يحقق أستاذ الفلسفة والآداب السامية ما حققه أستاذ التاريخ اليوناني الروماني من الازدهار والصيت • وكلاهما مبعوث للجامعة المصرية وكلاهما حقق تفوقا في دراسته ، وكلاهما عاد للتدريس بالجامعة ومع ذلك لم يحظ العناني بما حظي به طه حسين •

لقد عرف للعناني قدره وأشاد به معاصروه كما يتضح من تقديم الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بجامعة الأزهر وصاحب مجلة النهضة الفكرية الذي عرف فيه « الفيلسوف الحق » ، وقارن بينه وبين لطفى السيد ، مقارنة قد تلقى ظللا توضيحية لما صار إليه الرجل • « فقد لبث عليه أخلاقه ان يقبل لقب « فيلوسوف » بعد أن أخذت معنى الحكيم بينما قبلها لطفى السيد عن طيب خاطر واطمئنان وجدان مع ان الأول عالم مهذب درس الفلسفة في إحدى الجامعات الأوربية الكبرى أما الثاني فليس له من الأثر إلا تلك الترجمات السقيمة التي شوه ما كان بها في اللغة الفرنسية من جمال يسجر العقول ويأخذ بالألباب (٤١) • وتجد نفس الاشادة لذي زكي مبارك الذي يراه من

كبار أساتذة هذا العصر^(٤٢) . للسبب اذن وراء احتجاج اسنم للعنانى يرجع فى الغالب لإعتزال الرجل الحياة العامة لمدة تصل الى سبع سنوات تبدأ منذ انتقاله من الجامعة مع تحولها الى حكومة ١٩٢٥ حتى عودته للكتابة فى مجلة « النهضة الفكرية » ١٩٣٢ وترجع هذه العزلة الى خصومة لم يصرح غلاب فى حديثه عن للعنانى بأسبابها بين الرجل والقائمين على أمر الجامعة خاصة لطفى السيد وطه حسين . ويبدو ان الخصومة اشتدت بينهما ليست فقط فى التنافس العلمى بل لاختلاف أساسى فى التكوين الثقافى والسياسى المتمثل فى تنفى اجدهما للثقافة الفرنسية والتشجيع للاتجاهات الليبرالية وتبنى الآخر للفكر والسياسة الألمانية - كانت فى مقدمة أسباب انحسار الأضواء عنه ، مع مرضه الذى لازمه وجعله يحال للمعاش والذى ربما يكون نتيجة تلك الخصومة .

ويهمنا عرض اتجاهات الرجل الفكرية وبيان كتاباته الفلسفية ولن كنا نأسف لأننا لا نملك حتى الآن كتاباته ومحاضراته بالجامعة الأهلية ولم نصل الا الى كتاب الأساس فى الأمم السامية ولغاتها وقواعد اللغة للعبرية وآدبها » مع بعض البحوث التى نشرها فى مجلة النهضة الفكرية^(٤٣) ، ومنها دراسته عن ديكرت التى تهمنا فى هذا السياق .

ويعطى للعنانى فى عرض اجمالى موجز فكرة بعامة عن حياة الفيلسوف وأسس مذهبه بناء على شيوخ فلسفة ديكرت فى الثقافة المصرية - بتأثير كتاب طه حسين الذى ينتقده العنانى « فقد لاكت الألسنة فى مصر منذ عهد غير بعيد اسم الفيلسوف للكبير وتحدث بعض الكتاب عن مذهبه الفلسفى ، لكن المتحدث قد أخطأ فيه محجة الصواب وعز لليه ما لم يعرف عنه وذهل عن أوليات هذه المذهب وغاياته^(٤٤) . ويتحدث بعد هذا التصدير عن حياته : مولده ودراسته وخدمته بالجندية وبعد ذلك يذكر مؤلفاته : الأسلوب أو الطريقة

[يقصد المقال فى المنهج] ، أبحاث [تأملات] فى الفلسفة الأولى ،
المبادئ [مبادئ الفلسفة] الشهوات النفسية (انفعالات النفس)
ورسائل ومصنفات فى الرياضة والطبيعة •

ويتناول فى الفقرة الرابعة طريقته أو أسلوبه [منهجه] فيتحدث
عن حدود الشك حيث من الشك تظهر حقيقة الكوجيتو وهى أساس
كل فلسفة ديكارت الذى يحدد مقياس الحقيقة بالوضوح والجلء وبناء
على هذا المقياس يمكننا أن نصل الى معرفة انيتنا والى معرفة الله
ومعرفة للكون • وان الانسان يتكون من الجسم والنفس أما الجسم
الانسانى فهو كأجسام الحيوانات حتى انها تدرك ، وحياة الحيوان
أى حركته ناشئة عن حرارة الحياة للموجودة فى القلب و « فى هذه
الآلة الحية تسكن النفس متخذة مقرها فى الغدة الصنوبرية الكائنة
وسط للدماغ » (٤٥) • والشهوات (الانفعالات) الانسانية ترجع الى
العلاقة بين النفس والجسم وبارادة الانسان المستمدة من العقل يجب
أن يتغلب على هذه الشهوة ليكون حراً » (٤٦) •

هوامش وملاحظات الفصل الأول

- (١) تقدم محاضرات : ماسينيون والكونت دي جلاززا وكل من طنطاوى جوهرى وعلى العنانى ومنصور فهمى صورة دقيقة للدرس الفلسفى بالجامعة الأهلية . ونقوم الآن باعداد تحقيق ودراسة هذه المحاضرات باعتبارها جزء من تاريخ الفلسفة فى الجامعة المصرية .
- (٢) انظر ماسينيون : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة المصرية . مخطوط بالمعهد العلمى الفرنسى للدراسات الشرقية ص ٢ .
- (٣) المصدر السابق ص ٢٤ .
- (٤) المصدر السابق ص ٢٩ - ١٠٥ .
- (٥) المصدر السابق ص ٣٦ .
- (٦) المصدر السابق ص ٣٧ - ٣٨ .
- (٧) المصدر السابق ص ٤٨ .
- (٨) المصدر السابق ص ٥٣ .
- (٩) تلك المقارنة سوف نجدها فيما بعد لدى د . مدكور الذى يقارن ديكرت بالنظام ، ويسمى احد كتبه الهامة باسم المنهج ، راجع مدكور الفلسفة الاسلامية منهجاً وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة د٠ ص ٤١ ، ٤٢ .
- (١٠) ماسينيون : المصدر السابق ص ٦٩ .
- (١١) المصدر السابق ص ٤٧ .
- (١٢) د . عثمان امين : عرض التأملات فى الفلسفة الاولى ، مجلة تراث الانسانية ، العدد الاول ، المجلد الاول ص ٧٨ .
- (١٤) ماسينيون : المصدر السابق ص ٨٧ .
- (١٥) المصدر السابق ص ٩٨ .

(١٦) الكونت جلارزا ، مستشرق أسيانى ، عاش فى مصر فى العقود الأولى من هذا القرن ، عمل محاميا أمام المحاكم المختلطة ، وقام بالتدريس بالجامعة الأهلية فترة طويلة ، لمدة ست سنوات من ١٩١٤ - ١٩٢٠ ثم مدرسا بمدرسة المعلمين العليا فتولى تدريس مادتي الفلسفة العامة وتاريخها والفلسفة العربية والأخلاق .

(١٧) المقتطف : محرر المقتطف محاضرات فى الفلسفة ، عدد يناير ١٩١٨ ص ٨٦ .

(١٨) مى زيادة : البحث العميد ، المقتطف المجلد ٥٥ ، ١٩١٨ ص ١٢٩ وما بعدها .

(١٩) د. زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالي ، دار الشعب القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٥ .

(٢٠) يقول محرر المقتطف : « لقد وفق جلارزا الى نسخة خطية من كتاب النجاة بدار الكتب صحح بها عن طريق المقارنة النسخة المطبوعة فى رومية كثيرة الأخطاء ، وبذا زاد المعنى وضوحا وقل غموضه بالأسلوب الذى أورد به جلارزا أقوال ابن سينا » . ويضيف المحرر متفقا مع زكى مبارك « وحبذا لو أضاف [جلارزا] الى كلام ابن سينا بعض علامات الاعراب وبعض الصرعات الصرفية عساها تقلل غموض المعنى » . المقتطف يناير ١٩٢١ ص ٨٦ .

(٢١) تشمل محاضرات جلارزا فى الفلسفة اليونانية « الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ١٩١٥/١٩١٤ وتتناول محاضرات ١٩١٦/١٥ المدارس الأفلاطونية وأرسطو حتى نهاية العصر الهلنستى وقد عثرنا على الجزء الثانى ولازلنا نبحث عن الجزء الأول .

(٢٢) سامى الكيالى : إنتاجنا الفكرى بين الحريين العالميتين ، مجلة معهد المخطوطات والبحوث العربية ص ١٦٧ .

- (٢٣) الكونت دى جلارزا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها
 • مطبعة الاعتماد بمصر ص ٥
- (٢٤) المصدر السابق ص
- (٢٥) المصدر السابق ص ٤٠ هامش ٢
- (٢٦) المصدر السابق ص ٤٠ - ١٠ • قارن ايضا عثمان امين
 « الرواقية: » مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٥٩ الباب الرابع ،
 الفصل الرابع ص ٣٣١ - ٣٥١
- (٢٧) المصدر السابق ص ٤٤ هامش ٢
- (٢٨) انظر انتقادات جلارزا لديكارت صفحات ٤٣ ، ٤٤ ،
 ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨
- (٢٩) تتكرر هذه المقارنة لدى كواريه ثلاثة دروس فى ديكارت
 ترجمة يوسف كرم ولدى جميل صليبا • فى مقدمة ترجمته لكتاب المقال
 فى المنهج
- (٣٠) جلارزا : المصدر السابق ص ٤٨
- (٣١) راجع موقف الخضيرى فى دراسته كيف تترجم الاصطلاح
 intuition مجلة علم النفس ، المجلد الأول العدد الثالث فبراير ١٩٤٦ •
- (٣٢) المصدر السابق ص ٣٤٤
- (٣٤) المصدر السابق ص ٣٢٥ - ٣٤٦
- (٣٥) انظر هذه المقارنات لدى : الفندى : صحيفة جامعة القاهرة
 العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩ ، والخضيرى نفس المجلة عدد ٣ يناير ١٩٣٠ ،
 عثمان امين ، الجوانية دار القلم القاهرة ١٩٦٤ ص ٧٥ • وكتابه عن
 ديكارت ط ٧ ، وجميل صليبا مقدمة ترجمة المقال فى المنهج ص ٥ ،
 وكتابه من افلاطون الى ابن سينا • ود. محمود جمدى زقزوق المنهج
 الفلسفى بين الغزالى وديكارت ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٨٧٣ والشك

المنهجي عند الغزالي وديكارت عالم الفكر الكويتية العدد ٣ المجلد ٤
ديسمبر ١٩٧٣ .

(٣٦) انظر حديثنا عن هذا المصطلح فى الفصل الثالث من
هذه الدراسة .

(٣٧) مى زيادة : غرفة فى المكتبة ، جريدة المحروسة ١٥/٤/١٩١٥
وانظر دراستنا عن « مى زيادة :قراءة فى كتاباتها الفلسفية » ادب ونقد ،
القاهرة العديدين ١٧ ، ١٨ .

(٣٨) مى زيادة : الموضوع السابق .

(٣٩) الموضوع السابق .

(٤٠) انظر بالتفصيل حديثنا عن حياة العنانى وبعثته الى المانيا
واشادة ادوار سخاو المستشرق الالمانى به والكتابات العربية عنه .
فى مجلة المنار ، القاهرة العدد ٤٧ نوفمبر ١٩٨٨ ص ١٤٩ - ١٥٠ .
(٤١) د . محمد غلاب : مجلة النهضة الفكرية تقديم الدكتور
العنانى لقراء المجلة .

(٤٢) د . دكر مبارك : الاخلاق عند الغزالي . دار الشعب
القاهرة ١٩٧١ ص ٣٧٦ .

(٤٣) - العلم وترجمة القرآن الكريم ، السنة الثانية عدد ١ .

- الفكر والتفكير ، السنة الثانية العدد ١١ .

- بيان عام للعرب ، مصر والوحدة العربية السنة الثالثة ع ١

- طبقات المتصوفة السنة الثالثة ج ١ .

- الادب العربى بين الهدم والبناء .

- الحكمة معناها ومنشؤها .

- الحكمة الهندية .

(٤٤) د . على العنانى : ديكارت . مجلة النهضة الشرقية القاهرة

العدد (١) السنة الثالثة ص ٨ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٩ .

(٤٦) المصدر السابق ص ١٦ .

الفصل الثاني

المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

الفصل الثاني

المنهج الديكارتي والنقد الأدبي

الخطاب الفلسفي عند طه حسين

مقدمة : طه حسين والفلسفة الديكارتية :

يثير هذه الفصل عدة تساؤلات حول علاقة ديكارت بالأدب والنقد؟ وعلاقة طه حسين بالمنهج الديكارتي؟ وعن حدود تطبيق هذا المنهج الشك على تاريخ الأدب؟ وصحة ما أعلنه طه حسين وتابعه فيه مريدوه من توظيف لهذا المنهج ثم نتائج استخدام الشك المنهجي عند ديكارت أو الإعلان عن هذا الاستخدام وتطبيقه على الأدب والنقد الأدبي؟ وعلاقة هذا كله بالمشروع الفكري للذي دافع عنه وخلص له رائد العقلانية العربية وصاحب دعوة الحرية والتحديث في تاريخنا المعاصر، عميد الأدب و [الفكر] العربي طه حسين؟

ان منهج ديكارت — كما كتب محمد مصطفى حلمي في تقديمه لترجمة الخضيرى « للمقال في المنهج » — لم يؤثر في الفلسفة والعلم والاجتماع والسياسة فحسب، بل في الآداب أيضاً وهي دراسة الأدب العربي بنوع خاص . لقد تأثرنا به في مصر المعاصرة ، وقد تجلت آية هذا التأثير تجليا واصحا وجرثيما على يد أستاذنا للجيل عميد الأدب العربي ، وذلك عندما اصطنع منهج ديكارت الفلسفي العلمي في دراسة مشكلة كبرى هي مشكلة للشعر الجاهلي^(١) هنا كما في مجالات أخرى من كتابات العميد. يبرز الغرب في المشروع النقدي لطله حسين . . .

تمثل طه حسين العقلانية الديكارتية في درس الجامعة الأهلية خاصة محاضرات ماسينيون الذي استمع الى دروسه الفلسفية في « تاريخ المذاهب والمصطلحات » ، ثم تعمق ذلك بعد سفره الى فرنسا حيث استمع الى محاضرات « ليفي بريك » عن ديكارت ، وأعلن حين

عاد من بعثته في دروسه انه يريد أن يصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكرت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث كما يتضح من قوله : « فلنصطنع هذا المنهج حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الاغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية الحرة وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضاً (٢) . »

لا يقصد طه حسين هنا بيان المنهج الديكرتي وذكر تفصيلاته فتلك مهمة مؤرخي للفلسفة وشراحها ولا يقصد تطبيقه حرفياً على الأدب العربي — كما يرى للبعض (٣) — فتلك مهمة التلميذ أو التابع . ولكن هدفه ، الدعوة الى تلك الأفكار الأساسية التي يأتي المنهج تعبيراً عنها وتحديداً لها الا وهي دعوى العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس وأن نصيينا من التقدم والمرقى مرتبط بمقدار سلوكنا وفقاً للعقل ، وان تحرير العقل من كل سلطة هو مهمة العصر الحديث ، والأجيال الحالية للتي نهض يدعو اليها طه حسين — مثلما فعل ديكرت — الذي أراد أن يسلك في البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولونه من للعلم والفلسفة ، تلك هي المهمة التي نهض بها الرجل .

أما السؤال عن : هل تطبيقه لهذا المنهج متفق في خطواته مع ما جاء في قواعد المنهج كما حددها ديكرت فتلك مسائل تجد اجاباتها عند المتفقيين والمتحذلقين الذين لا يشغلهم سوى الاتفاقات أو الاختلافات الطفيفة السطحية بين هذا الفكر أو ذاك أما طه حسين الذي بلغ منزلة ديكرت أو كاد ، لأنه قام بنفس المهمة في تاريخنا الفكري ، فلن نهتم بمسألة تعامله مع المنهج الشكوي للديكرتي — وفهمه لخطواته والفرق بين تحديده لها وتحديد نفس الخطوات لدى صاحب

المنهج - الا بالقدر الذي يبين لنا الى اى مدى ساهم مفكرنا الكبير في التقدم بالدراسات الديكارتيية في العربية وكيفية تعامله معها لمعالجة مشكلات الفكر والأدب ، والى ما لمنتهى اليه من نتائج ، هل انتهى الى نسخ مشوه للفلسفة والمنهج الديكارتي العربي ، أو وهذا هو الأهم الى اثاره نفس المشكلات التي جاء المنهج تعبيراً عنها لدى المفكر والمثقف والقارئ العربي . وهل ما جاء به اضافة الى المنهج ومدأ لتطبيقاته لتشمل آفاقاً أخرى لم تخطر ببال صاحبه الذي قصره على الشك في المحسوسات والمعقولات أى في نطاق نظرية المعرفة للتقليدية . أم أراد عميدنا استنبات هذه البذور العقلية في تربة مشبعة بأصلاح العاطفة والغيبيات الموروثة لا تنمو فيها أزهار للعقل . لقد أراد باصطناع المنهج الدعوة الى للعقل وتحرير الانسان ولم يكتف بالتوثيق الأكاديمي لأفكار ديكارت لتخون هوامش على المتن العربي الذي كادت أن تضيع كلماته بفعل الزمن ، بل تفقد صفحاته الناصعة وأوراقه العقلية بفعل الجمود والقيود والأغلال ومن هنا يرى انه يجب علينا حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه :

« أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها وأن ننسى ما يضاد هذه للعواطف القومية والدينية ، يجب الا ننتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي للصحيح ذلك اننا اذا لم ننس هذه العواطف وما يتصل بها فستضطر الى المحاباة وارضاء العواطف وسنلغى عقولنا »^(٤) .

ويصل تعبيره حسين عن هدفه الى غاية الوضوح في قوله « أن الأخذ بهذا المنهج ليس حتماً على الذين يدرسون العلم ويكتبون فيه وحدهم بل هو حتم على الذين يقرأون أيضاً . ويوجه حديثه الى الانسان العربي القارئ له قائلاً : « وأنت ترى انى غير مسرف حين أطلب منذ الآن الى الذين لا يستطيعون أن يبرأوا من القديم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرأون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرأوا هذه الفصول فلن تفيدهم قراءتها الا أن يكونوا أحراراً حقاً »^(٥) .

اننا لا نود فى هذه الدراسة «للديكارتية» فى اللغة العربية ،
او لعلاقة بين المفكرين العرب المعاصرين والفلسفة الغربية الحديثة
من خلال ولحد من أهم شخصياتها . لأن نتوقف أمام أسئلة من نوع
الى أى حد وصل هؤلاء الباحثون والمفكرون العرب فى فهم آراء
وفكار الفيلسوف الفرنسى ؟ أو أى جانب من فلسفته كان محور
اهتمامهم ؟ هل توقفوا أمام نظريته فى الوجود والعالم ، النفس
والإنسان أو الله أو الشك وغير تلك المسائل التى يحفل بها تاريخ
الفلسفة ؟ ولا يعنينا أيضاً اهتمامهم بتحديد مكانة هذا الفيلسوف
فى تاريخ الفلسفة وأسبقية فى الفكر الحديث وان كان ذلك جزء
من بحثنا ؟ بل لننا. نهدف فى المقام الأول الى بيان العلاقة الحضارية
بين المفكرين العرب والحضارة الغربية من منطلق تحديد اسهام
كل منهم فى تحديث العقل للعربى وتحديد الأسس المختلفة التى يقوم
عليها ، والى أى مدى استفاد كل منهم من انجازات الحضارة فى
النظر الى للواقع العربى وكيف ساهم الغرب فى هذا المشروع
التحديثى من خلال توظيف الخطاب الفلسفى الغربى [الخطاب
الاسلامى للفلسفة للحديثة] وتحويله الى مكون من مكونات الفكر
العربى . وهذا يقتضينا تتبع الخطاب الفلسفى عند طه حسين
خلال مراحل المتعددة .

اولا - البدايات الاولى للتوجه الفلسفى عند طه حسين :

لقد كتب أحد الباحثين العرب يقول : ان طه حسين يبدو بنيانا
متراسا وكتلة مضيئة وسط بنية الأدب والفكر فى خضم معارك القلم
والسياسة بمصر منذ عشرينات هذا القرن . . [بكتابات وحياته]
التي تأخذ دلالتها فى كليتها وتقاطع لحظاتها وكأنها نص كتب دفعة
واحدة «^(٦) . وهذا النص فلسفى فى المقام الأول . فالخطاب الفلسفى
هو الأساس الذى تنطلق منه كل خطابات طه حسين الأخرى فهو الاطار
الأساسى والفكرة المحورية والبداية التى على أساسها يمكن قراءة كل

كتابات عميد الأدب العربي التي تبدأ النهج العقلاني النقدي التجديدي الذي ساد مع قيام الجامعة المصرية • وهو نهج قائم بذاته ، أى انه لا يعتمد على بضع شذرات من الفلسفة العقلانية أو للبراجماتية أو الوجودية كما عرفت فى الغرب بل يقوم على رؤية متكاملة ومشروع محدد تمثل الغرب نظرياً ليقيم بناعنا الحديث على أساس من إنجازاته •

لقد توالى كتابات طه حسين الفلسفية بالتأليف والترجمة فى الفكر والفلسفة اليونانية فى اطار اهتمامه بتاريخ وأدب اليونان والرومان بحثاً عن الأسس التى تحكمه • فقد تناول الفلسفة اليونانية والفلسفة لليونان باعتبارهم « قادة الفكر » وعرف بأرسطو وأهميته وأثره ، ورحب بترجمة « علم الأخلاق لأرسطو » وفرق بين فلسفته وفلسفة أفلاطون حين أشاد شعراء مصر بترجمة أحمد لطفى السيد للكتاب (٧) وكتب عن ديكرت عدد من الدراسات (٨) وطبق منهجه فى النقد الأدبى • وكتب عن « فولتير » و « رينان » والفيلسوف تين (٩) وعن « الفلسفة الالهية » ، و « مصطفى عبد الرازق » (١٠) و « أحمد لطفى السيد » (١١) و « عثمان أمين » (١٢) و « كرامة للعقل » (١٣) و « تحرير العقل » (١٤) وقدم لكثير من المؤلفات الفلسفية مثل : رسائل اخوان الصفا ، وفجر ، وضحى الاسلام لأحمد أمين وتحقيق أبو العلا عفيفي لكتاب البرهان من الشفاء لابن سينا • وتوضح هذه الجهود لمكانية تناوله هنا باعتباره فيلسوفاً • وتلك الناحية قد لفتت اليه الانتباه من قبل بشكل عابر ، ويهمنى ان نتوقف أمامها هنا • لقد كتب شيخ الفلاسفة العرب المعاصرين لبراهيم مذكور عن « عميد الأدب العربي وسلطان العقل » (١٥) وكتب فؤاد زكريا عن « تقييم النهضة الفكرية عند طه حسين » (١٦) وصدرت أربع دراسات عن « طه حسين مفكراً » كتبها كل من محمد مصطفى حلمى استاذ الفلسفة بجامعة القاهرة (١٧) والدكتور محمد كامل حسين (١٨) وعبد المجيد عبد السلام المحتسب (١٩) ومحمود أمين العالم ويتناول أحمد كمال زكى « الفيلسوف الفنان طه حسين » (٢٠) ويقف نيپيل راعب أمام

« المنهج العقلي عند طه حسين » و « طه حسين والفلسفة العقلانية » (٢١) وهذا ما يفعله فتحي العشري في « هذا الفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلي » (٢٢) وعبد المنعم شميمس « منهج طه حسين » (٢٣) .

« أن طه حسين مفكراً يصطنع النظر العقلي والمنهج الفلسفي العلمي . وهو كما يبدو [من آثاره] مفكراً مروياً وصاحب منهج محدد ومحققاً بقدر ما يبدو ومؤرخاً للأدب وناقداً . . وهو قد أوغل في دراسة الفلسفة وعلومها وتاريخ ومناهج أصحابها ومدراسهم ومذاهبهم » (٢٤) . وهذا ما تكشفه قراءة كتاباته التي تظهر اهتمامه المبكر بدراسة الفلسفة . وتظهر لنا حرصه على دراسة المنطق منذ بداياته الأولى في الأزهر .

يقص علينا في الجزء الثاني من الأيام دروسه في المنطق التي تلقاها في جامع « محمد بك أبي الذهب » (٢٥) ويبين لنا خطر ما اكتسبه في بيئته الأزهرية من العلم بالفقه والنحو والمنطق والتوحيد (٢٦) . فقد درس في الأزهر متن السلم للأخضري مع صاحبه ليفخرها بانهما يدرسان المنطق (٢٧) . فهو يدرس شرح الجرجاني على « ايساغوجي » وتكرر ذلك عاما تلو عام (٢٨) . لقد أحب للمنطق حبا شديدا حين كان يسمع شرح السيد على « ايساغوجي » من أستاذه الشاب في العام الماضي ، فأما في هذا العام فقد جلس لعلم من اعلام الأزهر وامام من أئمة المنطق فيه . . يقرأ لهم شرح الخبيصي على تهذيب المنطق وقد استنقاهم حتى أتوا قسم التصورات وبلغوا في كتابهم المقصد الثاني في التصديقات (٢٩) . وحين غضب الأزهر على أحد شيوخهم الكبار سعوا اليه ليلقى دروسه في بيئته وابتهجوا حين حدد الشيخ لقراءته « سلم العلوم في المنطق » (٣٠) .

وللى جانب هذا الاهتمام بدراسة المنطق في الأزهر ، وتفوقه فيه ونيله لأعلى درجاته في الجامعة الأهلية (٣١) نجد حرصه على دروس الفلسفة ونقريه الي أساتذتها ، فهو يذكر لنا ثلثين ونسائلتان .

الذى درس له « تاريخ الفلسفة الاسلامية » الذى اتفق معه ليحضرنا
معا درسا من دروس الأزهر ، وذهبا الى الشيخ سليم البشرى للاستماع
للى درسه فى التفسير بالرواق العباسى^(٣٢) . وهو يقدر الرجل وينزله
فى نفسه منزلة نلينو الذى أثر فيه أيما تأثير فالأستاذ سانتلانا قد
أحدث فى مصر نهضة خطيرة فى دراسة الفلسفة الاسلامية وفى فهم
للصلة بينها وبين الفلسفة اليونانية ، ويحدثنا عن طنطاوى جوهرى
الذى كان يدرس للفلسفة الإسلامية بعد سلطان محمد وبعد سانتلانا .
وفى هذا السياق لا يمكن اغفال تأثير ماسينيون العميق على طه حسين
فى سنين دراسته الأولى بالجامعة الأهلية وفى أثناء بعثته فى فرنسا
وربما يكون ماسينيون هو للسبب وراء حرصه على السفر للخارج
لدراسة الفلسفة .

لقد حرص طه حسين منذ أعلنت الجامعة عن بعثاتها أن يكون
أحد المبعوثين لدراسة الفلسفة أو التاريخ . تلك اذن رغبة مبكرة تظهر
فيما أرسله من خطابات الى رئيس الجامعة الذى كتب اليه والى مجلس
ادارة الجامعة برغبته فى السفر الى أوروبا لدرس العلوم الفلسفية
أو التاريخية موفدا من قبل الجامعة « ويكرر ذلك بتاريخ ١٨ مايو ١٩١٤
الا ان هذه الرغبة وجهت بعدم التعاطف ، حين دعى للمثول بين يدي
الحضرة الخديوية — فالفلسفة مفسدة كما يحكى ساخرا فى الأيام —
فكان رد السلطان حين أجاب الفتى عما يريد ان يضع بعد أن ظفر بتلك
الدرجة وأجاب دراسة للفلسفة — أياك والفلسفة . . فانها تفسد
العقول ا وقال له ستسافر ولكن لا تدرس الفلسفة و عليك بالتاريخ
فانه علم عظيم^(٣٣) . وبعد سفره الى فرنسا ، ورغم هذا التحذير
فقد أخذ يقرأ الفلسفة^(٣٤) بل أكثر من ذلك أراد أن تكون رسالته
للدكتوراة فى « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » مؤثرا أن تكون
الفلسفة هى عنوان رسالته بل أكثر من هذا انه جعل من دوركيم
مشرفا عليها من الناحية الفلسفية^(٣٥) .

كانت دراسة الفلسفة والتوجه إلى الغرب اذن هما البداية الأولى والحقيقية في صياغة مشروع طه حسين الذي لا ينفصل عن مشروع النهضة المصرية والاصلاحية العربية . ويخصص على اومليل الفصل الخامس من كتابه « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » للحديث عن مشروع طه حسين : « فطه حسين كرون مشروعا ليبرالياً أكثر وضوحاً مما تجده عنده غيره . ويبحث أومليل من خلال ملاحظاته على هذا المشروع ، فيما اذا كانت هذه الليبرالية ممكنة . فهذا المشروع ثقافى في الأساس يستهدف اخراج مصر من « القرون الوسطى » الى « العصر الحديث » أو من « الانحطاط الى الرقى » (٣٦) كما فعل الغرب ، من خلال مجموعة مبادئ ليبرالية تتردد في النهاية الى نقطة جوهرية هي ربط التعليم بالديمقراطية . يرى أومليل ان مشكل التأخر عند طه حسين والليبرالية عموماً - سياسى يحل عن طريق تربوى ومن هنا نفهم لماذا كان الفكر العربى الحديث والحركات السياسية التى انبثقت عنه اصلاحية فى أساسها .

لقد اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعا فأحدثوا ما سمي المعجزة اليونانية وهذا يعنى لن اليونان خلقوا خلقا ما سوف يكون أسس الحضارة الحديثة ، وهم فى هذا الخلق لم يكونوا مدينين بأى شىء لأمم الشرق القديم . والطريق اذن وحيد ، هو الدخول الى الحضارة الغربية من المدخل أى من الأصول [اليونانية] ، حتى تكون المشاركة فيها منتحبه . ومن هنا لمرتباط طه حسين الوثيق بالفكر اليونانى (٣٧) .

تعود علاقة طه حسين بالفكر اليونانى الى أيام دراسته بفرنسا ، غير ان هذه العلاقة قد استحكمت أكثر حين عين أستاذا للتاريخ اليونانى القديم وأخذ فى نقل المسائل اليونانية فكتب عدة مؤلفات عن الفكر والفلسفة اليونانية وترجم كثيرا من المسائل اليونانية الأدبية والفلسفية مثل « الهة اليونان » و « صنف مختارة من الشعر التمثيلى »

و « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » و « نظام الاثنيين » الذى ترجمه عن أرسطو • ولهذه الترجمة دلالتان : الأولى تتعلق بمشروع طه حسين بوجه عام ، والثانية تتعلق بموقفه من الظرفية [السياسية] التى تجتازها مصر فى تلك السنوات • أما الدلالة الثانية : فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرف بنظام سياسى يونانى مما يتعين على الفكر المصرى أن يعرفه ، بل لأن مخطوط هذا الكتاب قد تم العثور عليه فى مصر مكتوبا على ورق للبردى مما يؤكد أن صلات مصر الثقافية باليونان قديمة ومتغلغلة فى أعماق القطر المصرى • ومصر اذ ترجع الى أصول الغرب اليونانية — فيما يقول أواميل — انما تحقق هدفا مزدوجا ، هو اعادة التعرف على أصول الحضارة الغربية وفى نفس الوقت ربط الصلة بماضيها الحقيقى • هذه اذن دلالة ترجمة طه حسين لهذا الكتاب لأرسطو • أما الدلالة الثانية : فتتعلق بالظرفية التى كانت مصر تجتازها فى أعقاب ثورة ١٩١٩ والمصريون مقبلون على حياة سياسية ديمقراطية فحريا بهم لن يعرفوا أصول هذه الديمقراطية • وتلك هى الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لنظام الاثنيين (٣٨) •

هكذا ينظر طه حسين الى أصول نموذج النهضة انطلاقا من الأصل اليونانى الذى قامت عليه النهضة العربية القديمة والأوربية للحديثة مؤكدا فى كل ذلك على الجانب العقلى الذى كان يواجه به الاتجاه الرومانسى المحافظ • أما العقلانيون ومنهم طه حسين فكانوا يتكلمون باسم المنطق والواقع ويطالبون باستقامة للتفكير ووضوح الأهداف وكان الفكر اليونانى والفكر الأرسطى بوجه خاص هو عمدة أنصار العقل (٣٩) •

ثانيا — الخطاب الفيلسفى اليونانى :

يظهر فى كتاب « قادة الفكر » أول تناول لتاريخ للفلسفة اليونانية عند أهم أعلامها وهو بالطبع تناول حضارى لتاريخ الفكر بتجاوز ذلك

العرض الأكاديمي للى محاولة أقرب الى فلسفة التاريخ العقلى
فالكتاب كما يقول صاحبه « لا يعرض لتاريخ أشخاص بعينهم بل لتاريخ
العقل الانسانى وتطوره »^(٤٠) فهو اعتمادا على المناهج الاجتماعية
فى دراسة تاريخ الأدب والى ظهرت فى أعماله النقدية يربط شخصيات
الفلاسفة بالمناخ الاجتماعى والتاريخى التى نشأت وتفاعلت فيه ويعلن
هذا منذ البداية •

ويعطينا طه حسين ما يشبه « قانون المراحل الثلاث فى تطور
التاريخى العقلى والحضارى فالمرحلة الأولى أدبية تبدأ بالشعر —
هوميروس بدايتها ، فالحضارة سواء كانت اليونانية أو العربية
قامت على الشعر • و « هل كانت توجد للحضارة اليونانية التى انشأت
سقراط وأفلاطون لو لم توجد البداوة اليونانية التى سيطر عليها
شعر هوميروس وخلفاؤه ؟ ويبدأ بعد أن يتناول هوميروس بسقراط
مبينا كيف انتقلت قيادة للفكر من الشعراء الى الفلاسفة [المرحلة
الثانية] موضحا أسباب ذلك فى تطور المجتمع اليونانى نفسه الذى
يختلف عن المجتمعات الشرقية مناقشا العلاقة بين الشرق والغرب •
وطبىعى عنده الا يكون للشرق فى تكوين الفلسفة اليونانية والعقل
اليونانى وللسياسة اليونانية تأثير يذكر ، انما كان تأثير الشرق فى
اليونان تأثها عمليا ماديا لا غيره •

واعتمادا على « ليون روبان » يتناول تاريخ الفكر لليونانى منها
الى ضرورة العودة الى دراسة اليونان اقتداء بالأوربيين فاذا قد أخذنا
• فى العصر الحديث نسلك سبيل الأوربيين ، لا فى حياتنا العقلية
وحدها ، بل فى حياتنا العملية على اختلاف فروعها ، فليس لنا بد من
أن نسلك سبيل الأوربيين فى فهم هذه الحياة ••• واذا كان الأمر
كذلك علينا أن نتبين كيف كانت حالة الفكر فى تلك العصور اليونانية
الخصبة • ويبدأ من هؤلاء الفلاسفة بأبيهم وزعيمهم جميعا سقراط •

لقد نشأ سقراط مقابل تلك الحالة الشكية المتهاوية التى ظهر فيها
السوفسطائيون ، ويتناول حياة سقراط ويعرض لوقف الباحثين

المعاصرين من قضية وجوده — وتلك مسألة سنناقشها فى حديثنا عن الشك عنه طه حسين — ثم يتناول الفلسفة السقراطية وهى تتحصر عنده فى شيئين : الأول أن الانسان قد جهل نفسه فى جميع العصور المتقدمة وكان من الحق عليه أن يبدأ بنفسه فيدرسها ويتبين أمرها ، حتى اذا فرغ منها استطاع أن ينتقل الى الخارج • والثانى : أن الفلسفة يجب أن تقوم منذ البداية وقبل كل شىء على الأخلاق •

أن أهمية سقراط تظهر من سياق خطاب طه حسين فى كونه « أراد أن يثبت الحقائق ، ويسلك فى اثبات هذا كله سبيلا تقرب كل للقرب من السبيل التى سلكها « ديكارت » وهى أن يثبت وجود نفسه أولا ، فاذا ثبت له وجود نفسه فقد ثبت ان فى العالم حقائق ثابتة(٤١) • ثم يتحدث عن منهج سقراط ، وتأثيره والمدارس التى نشأت حول فلسفته ، ثم يقف عند أهم تلاميذه أفلاطون وأرسطو •

ويتناول أفلاطون فى فصل طويل يعرض فيه لعلاقته بسقراط والسمات المشتركة بينهما سواء ميولهما السياسية وموقفهما من الديمقراطية أو موقفهما من السفطائية ويتحدث عن رحلات أفلاطون المختلفة ومصادر فلسفته ويبين النواحي التى اهتم بها والتى يمكن النظر اليه من خلالها : ناحية الأديب للكاتب ، ناحية الشاعر والخيال ، ناحية الفيلسوف الباحث فيما بعد الطبيعة ، ثم ناحية للفيلسوف الخلقى الذى يؤسس لعلم الأخلاق ، والسياسى الذى وضع علم السياسة والنفس ثم يعرض لفلسفته فى المعرفة ، ويتحدث عن عالم المثل وبقية أجزاء فلسفته فى الألوهية والتربية والسياسة وغيرها ، وينتقل منه الى تلميذه الذى كان يسميه « العقل » وهو أرسطو •

ولارسطو أهمية خاصة عند طه حسين ترجم له كتابا فى السياسة وكتب مرحبا بترجمة أستاذه لطفى السيد لكتابه فى الأخلاق فهو أقرب الى البؤرة المرجعية له فيما يتعلق بالجانب العقلى عند اليونان • وأرسطوا عنده سقراطي أفلاطوني من حيث أنه يقيم فلسفته على أن

الحقائق ثابتة ، وعلى أن هذه الحقائق للثابتة تنتهي في آخر الأمر إلى حقيقة عليا ، ولكنه يخالفهما في طريقة البحث والتفكير والنتائج الفلسفية وربما كان من الحق أن نقول انه يخالف سقراط وأفلاطون مخالفة شديدة في تكوين عقله وتوجيه هذا العقل إلى حقائق العلم وظواهر الحياة . وهو عنده عالم « قبل أي شيء يهجم على موضوعه هجوما دون أن يدور حوله بالحولر والمناقشة ، ويعنى بالفكرة قبل أن يعنى باللفظ الذي يصوغها فيه . فارسطو هو « الفيلسوف الوحيد الذي حاول في العصر القديم أن ينظم العالم الانساني من جهة ويستتقى قولنين التفكير والتعبير والسيرة العامة والخاصة من جهة أخرى » . فقد استقصى أرسطو في المنطق قوانين العقل الانساني في البحث والتفكير على اختلاف درجاتهما ، وأطولهما وهذه للقوانين ثابتة لا تتغير ، ملائمة للانسان من حيث هو انسان ، لا من حيث انه شرقي أو غربي ولا من حيث أنه قديم أو حديث . وكما أنه منطلق لرسطو خالد فأدبه خالد أيضا يريد بهذا الأدب « قوانين البيان في العبارة والشعر والخطابة ، فهذه القوانين باقية خالدة لأنها للصور الطبيعية لتعبير الانسان عن آرائه . ويفيض — بالطبع — في الحديث عن ذلك وعن أثره في الآداب المختلفة .

ومن هنا فأرسطو قائد من قادة الفكر ، وهو أكبر قائد — سيعود إليه فيما بعد — لفلسفته سيطرت منذ ظهورها على العقل للانساني القديم ، وكان لها أكبر الأثر في تكوين العقل العربي الاسلامي ، وهي التي كونت للعقل الأوربي في القرون الوسطى . « بل هناك ميزة يختص بها أرسطو دون غيره من الفلاسفة القدماء والمحدثين ، وهي ان خصومه والمنتمين إلى المذاهب الفلسفية والدينية المناقضة لفلسفته يتخذون فلسفته نفسها وسيلة إلى محاربتة » (٤٢) .

ومن الشعر والفلسفة ينقلنا طه حسين إلى مرحلة أخرى من مراحل فلسفة تاريخ العقل البشري ، إلى السياسة ويبدأ بالاسكندر

اما لماذا يتناول الاسكندر بين قادة الفكر فذلك لأنه لم يكن فقط قائداً جيشاً ، « وانما كان قائداً فكر قبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل شيء ، لم يفهمه معاصروه ولم يفهمه خلفاءه وفهمناه نحن ، ولكننا لم نفهمه بعد كما ينبغي . فهو لم يرد غزو الأرض وتحقيق فتوحاته العسكرية ولكنه كان ينبغي مثل الفلسفة توجيه العقل الانساني (٤٣) » الاسكندر اذن قائد من قواد الفكر ، بل هو أشد قادة زعماء الفكر القدماء انتاجاً وأكثرهم نفعا ، فما قيمته للفلسفة اليونانية كلها لو لم يتح لها الاسكندر ، ليزيعها في أقطار الأرض ويبيثها في مختلف الشعوب . ومن الاسكندر الى يوليوس قيصر ، فاذا كان للاسكندر صاحب الفكرة فقد كان قيصر منفذها .

وتحت عنوان « بين عصرين » يتحدث عن تغلبي الفلسفة عن قيادة الفكر للدين ، ويمضى سريعا فلا يتوقف للحديث عن المسيح مثلما تحدث عن : سقراط وافلاطون والاسكندر وقيصر ، وسريعا أيضا يبين أن قيادة الفكر استقرت للإسلام والمسيحية طوال القرون الوسطى ، ولكن الله كان قد أراد أن تسترد الفلسفة للسياسية قيادة الفكر مرة أخرى ، وقدر للإسلام والمسيحية أن يدعا قيادة الفكر بعدما استأثرا بها هذه القرون الطوال . ويرى أن للنهضة الأوربية الحديثة قامت على اكتشاف الكتب الفلسفية والآثار الأدبية والفنية التي تركها اليونان والرومان . « فقد كان هؤلاء الفلاسفة من اليونان أرقى من الأجيال التي عاشوا فيها ، وكانوا قد سبقوا هذه الأجيال إلى حيث لم تستطع أن تدركهم . ولم يكن من بد ، من أن تنتظر فلسفتهم قرونا طوالا . حتى يتم نضوج للعقل الانساني فيحسن استغلالها واستثمارها . ولم تكذب تظهر هذه الفلسفة وتشيع بين المحدثين حتى آتت ثمرها طيبا منتجا ، واذل هي توجد نفرا من للفلاسفة والساسنة تولوا قيادة الفكر حتى أنتهوا به الى الثورة الفرنسية الى ما نحن فيه الآن »

ويغير طريقته في البحث في الصفحات الأخيرة حين يتحدث عن « العصر الحديث ذلك لأن موضوع البحث نفسه قد تغير ، ولأن الظروف التي تحيط بالعقل الانساني قد تغيرت تغيرا عظيما وظهرت فروق كثيرة بينها وبين تلك الظروف التي كانت تحيط بهذا العقل أثناء العصور القديمة والقرون الوسطى . ومن هنا لم يكن من الحق ولا الصواب - « أن نبحت في هذا العصر عن قيادة واحدة للفكر ، أو عن نوع واحد من قادة الفكر . . انما عن قيادات للفكر وعن أنواع من قادة الفكر . وتلك مهمة لم يقم بها طه حسين في هذا الكتاب ، ويعتذر الرجل عن عدم الأفاضة في الحديث ، لان درس المحدثين من قادة الفكر على اختلاف ما تفرقوا فيه من فروع حياة العقل والشعور يحتاج الى سفر آخر بل الى أسفار » (٤٤) .

ونلمح الاهتمام بتاريخ الفكر اليوناني باعتباره جزءا من تخصصه قبل كتابه « قادة الفكر » وذلك حين يحدثنا عن مؤتمر العلوم التاريخية بلجيكا . ويحدثنا طه حسين عن ثانی أيام المؤتمر ويقص علينا أنه ترك لجنته وذهب الى لجنة أخرى مجاورة هي لجنة تاريخ للحضارات في العصر القديم ، أو بعبارة أصح « لجنة التاريخ العقلي في العصر القديم » ويبين دهشته من موضوع المحاضرة وهي دهشة تفيدنا نحن هنا ، وتدهشنا لانها تبين موقف طه حسين من الشك في ابريل ١٩٢٣ . ذلك أن أحد الفلاسفة البلجيكين هو الأستاذ « دوبريل » ألف كتابا في تاريخ الفلسفة اليونانية زعم فيه ان البحث للتاريخي الصحيح ينتهي بالباحت الى أن سقراط شخص خرف لم يوجد ، ولم يعرفه التاريخ ، يقول طه حسين « اعترف بأني دهشت الدهش كله حين قرأت عنوان للمحاضرة فما كنت أظن أن وجود سقراط يصل في يوم من الأيام الى أن يكون موضوع بحث فضلا عن أن يكون موضوع انكار (٤٥) . ينكر طه حسين هذا الشك ويشك في هذا الانكار .

لكن الأستاذ « دوبريل » وجد طريقا الى الشك ، وفى الحق أنه لم يخترع هذه الطريق فهى موجودة من قبل • فالمحدثون من مؤرخى الفلسفة عاجزون الى الآن كل العجز عن تحقيق فلسفة سقراط فهم يؤمنون بوجوده ، لكنهم لا يستطيعون أن يبينوا فلسفته بل هناك ما هو أغرب من هذا لا يستطيعون أن يصفوا سقراط ولا أن يميزوا شخصيته المعنوية فلسقراط شخصيات كثيرة تختلف باختلاف تلاميذه • وإذا كان الأمر كذلك فما الذى يمنع من الشك فى وجوده تلك نظرية الأستاذ « دوبريل » • وكم كانت سعادة طه حسين كبيرة حين نهض لنقض هذه النظرية أحد الأساتذة الفرنسيين وهو « ليفير » • فقد أعجب بهذا الأستاذ ولم يكن مصدر هذا الإعجاب اقتناعه بردوده وانما كان مصدره قبل كل شىء هو حبه سقراط وحرصه على أن يكون شخص سقراط شخصا حقيقيا تاريخيا • ان طه حسين يرفض شك دوبريل القائم على الأدلة ويسعد بحماسة عاطفية بعيدة عن لقتناعه للعقلى بردود ليفير حين يتناول الشك أحد عناصر نموذجه الغربى ، وهو موقف يختلف عن شكه الذى سوف يعلنه بعد أقل من ثلاثين شهرا فى « الشعر الجاهلى » وهو ما سنتناوله حين نناقش موقفه النقدى أما الآن فلنتابع الخطاب الفلسفى اليونانى فى حديث رائد العقلانية عن المعلم الأول أرسطو بمناسبة ترجمة أحمد لطفى السيد لكتابه الأخلاق •

يسعد طه حسين سعادة غامرة بظهور هذه الترجمة فى العربية ويكتب عنها باعتبارها « حادثا أدبيا ذا خطر » فان ظهور مثل هذا الكتاب بقلم مثل هذا المترجم ليس من الحوادث الأدبية التى ألفناها أو أتاح لنا الدهر أمثالها فى مصر من حين الى حين • فليس هناك فيلسوف يمكن أن يقارن بأرسطو ، فطه حسين يعنى قيمة ومكانة المعلم الأول : « فلست أعرف له نظيراً منذ ظهرت الفلسفة الانسانية وما أعتقد أن أحداً غيرى يستطيع أن يجد له نظيراً » و « مهما يكن من شىء فأرسطو هو المعلم الأول حقاً كما سماه العرب ، وهو

أبو الفلاسفة حقا وابقاهم سلطانا وأرفعهم مكانا وأشدهم ثباتا للدهر
وقوة على الأيام » • فأرسطو هو الذى وضع علم الأخلاق ، كما وضع
علم المنطق وعلوما أخرى مختلفة ، بمعنى أن أحدا من الفلاسفة لم
يسبق أرسطو الى تدوين المنطق على انه علم يدرس والى تدوين
للأخلاق على أنه علم يدرس (٤٦) •

لا يريد أرسطو — وهو مثل طه حسين ، ونموذجه اليونانى
الأعلى — أن يسلك فى الفلسفة مسلك الذين تقدموه ، وانما كان
يريد أن ينظم جهود العقل الانسانى ونتائج هذه الجهود ، وأن
يرسم لهذا للعقل سبيله الى الرقى العلمى والأدبى • وقد وفق أرسطو
فأصبحت فلسفته فلسفة الانسانية وأصبح منطقة بالقياس الى العقل
الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ للطبيعى بالقياس الى العقل
الانسانى كعلم منافع الأعضاء والتاريخ الطبيعى بالقياس الى
الأجسام • وأصبحت أخلاق أرسطو وسياسته أساسا لهذا العلم الفتى
الخصب الذى لم يؤت بعد ثمراته الناجحة علم الاجتماع • وهو
يؤكد أهمية وضرورة أرسطو للحضارة ولا يرى مبالغة فى قول بعض
الفرنسيين لو أن هذه الحضارة الحديثة أزيلت وأريد تأسيس
حضارة جديدة لكانت فلسفة أرسطو أساسا لهذه الحضارة الجديدة (٤٧)

ويبين حين يعرض للكتاب اننا بازاء ثلاثة كتب وهى أخلاق أرسطو
ومقدمة المترجم الفرنسى « سانت هيلير » التى من اليسير جدا أن
تطبع مستقلة فاذا هى كتاب قيم فى تاريخ علم الأخلاق وتصدير أحمد
لطفى السيد الذى يتناول حياة أرسطو وكتبه ونفوذ فلسفته على مر
العصور • ثم يذكر موضوعات الكتب العشر التى يحتويها « أخلاق
أرسطو » •

ويثير حديث طه حسين عن ترجمة لطفى السيد لكتاب أرسطو
قضية هامة تتعلق بموقف طه حسين نفسه من التراث اليونانى الذى
يمجده أشد التمجيد ومن أجل ذلك يصدر أحكاما لا تتفق مع أحكامه .

المعروفة فى كتاباته للمختلفة • فطه حسين داعية التجديد يشيد بالتراث القديم ويدافع عنه بحماس لأنه يونانى ولأنه أرسطى فهو يرى : « إن أوربا الحديثة قد جددت الفلسفة فى جميع فروعها واستحدثت من العلم ألوانا لم يعرفها أرسطوا •• ولكن هناك شيئا آخر لا شك فيه وهو أن تجديد الفلسفة واستحداث العلم لم يبلغ من فلسفة أرسطو الا قليلا وقليلا جدا • وما زال أرسطو المعلم الأول وما دمنا لا نعرف فيلسوفا مهما يكن الفرع الذى يختص به من فروع الفلسفة لا يرجع اليه ولا يعتمد عليه •

ولا يتوقف الحماس لأرسطو الذى ترجم له وتناول « مذهبه فى السياسة والاجتماع » وجعله من أهم « قادة الفكر » بل تلمس مناسبة حديث شعراء مصر عند ترجمة أحمد لطفى للسيد ليميز لنا أدق التفاصيل بين فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون • يقول فى مقالته « شعراؤنا ومترجم أرسطو » : لقد تعلق شوقى بأرسطو وأراد أن يشيد بذكره ويرفع شأنه ، ولعلك تدهش ولعل شوقى نفسه يدهش اذا قلت لك وله انه لم يمدح أرسطو وانما مدح أفلاطون •• انه يصف أرسطو بأنه سبق الى التوحيد فأعلنه قبل البنية والخطيم وقبل للمسيح أيضا ، وبأنه كان قدسى الروح •• وإذا كان بين فلاسفة اليونان من سبق الى اعلان التوحيد فليس هو أرسطو ، وربما لم يكن هو افلاطون ، بل ربما لم يكن هو سقراط أيضا ، فقد سبق فلاسفة الى اعلان التوحيد فى القرن الخامس قبل المسيح • ولكن الشيء الذى يستحق للعناية هو أن هناك فيلسوفا يونانيا يقرون الى المسيح وتعتبر فلسفته أصلا من أصول الديانة المسيحية ومصدرا من مصادرها • هو افلاطون صاحب المثل الذى آمن فى طلب المثل الأعلى والذى استطاع أن يرقى بالنفس الإنسانية والفكرة الالهية الى حيث لم يسبقه ولم يذكره فيلسوف بعده « (٤٨) •

ومن هنا فأفلاطون هو الجدير بالشعر وليس أرسطو الذى لم يرفع بصره الى السماء ، وانما خفضه الى الأرض ، ذلك لأنه لم يكن

هناك فيلاسوف ثلاثم فلسفته الشعر حقا م أو قل اذا كان هناك فيلاسوف هو الشاعر حقا فهذا هو افلاطون لا أرسطو • ولو عرف شوقى اله أرسطو ، هذا الاله العاجز الجاهل المفتون بنفسه المنصرف الى جماله عن كل شىء الذى لا يعلم الا نفسه ولا يفكر لالا فى نفسه ، لرثى لهذا الاله ولرثى لأرسطو نفسه ••• « لم يخطر التوحيد كما نفهمه لأرسطو ، ولعله لم يخطر لغيره من فلاسفة اليونان » (٤٩) •

لا يطلب طه حسين من شعرائنا فهم المذاهب الفلسفية ، ولا أن يدرسوا ما بعد الطبيعة ويتقنوا مذاهب الفلاسفة فيه ولكنه يقف أمام جهل الشعراء وأئمة البيان الى حد أن قيل اليهم أن أرسطو كان حلو النثر رخييم الصوت قدسى النفحات تشبه آثاره السلافة • صف بهذه الأوصاف كلها أفلاطون فلن تبلغ من وصفه ما تريد ولكن لا تصف بها أرسطو • فكم كد نثر أرسطو عقولا وصدع رؤسا •• فهو نثر عالم قد أتقن لغته وعرف كيف يستغلها ويستثمرها ، ويلائم بينها وبين حاجات العلم والفلسفة •

وهو يرى أن الشعراء الثلاثة : حافظا وشوقى ونسيما لم يفتنوا للغرض من تأليف الكتاب فهم فتنوا بلفظ الأخلاق وخيل اليهم أن أرسطوا قد قصد الى اصلاح الأخلاق يوم ألفه ، ولن لطفى قد قصد الى اصلاح الأخلاق يوم ترجمه ولكنه يوضح أن الغرض الأول من تأليف الكتاب وترجمته علمى لا عملى م وان المؤلف والمترجم أراد خدمة للفلسفة قبل أن يفكرا فى الوعظ والارشاد (٥٠) •

ثالثا : الخطاب الفلسفى الاسلامى :

وينبغى أن نتوقف أمام اهتمام طه حسين بالفلسفة لدى المسلمين وقد اختار للمعري ليعرض لنا فلسفته فى أول كتابة منهجية له عن « ذكرى أبى العلاء » للتي تقدم بها كرسالة للدكتوراه الى الجامعة

الأهلية ونوقش فيها ١٩١٤ ودلالة هذا التاريخ أنه يوضح الاتجاه العقلاني لدى طه حسين حتى قبل سفره الى فرنسا وقبل تأثره بالمناهج الغربية ، وهو موضوع ظل ملازما للعميد بعد ذلك فهو يخبرنا أنه أرلاد أن يتخذ من المقارنة بين أبي العلاء وأبيقور موضوع رسالة فلسفية يقدمها الى جامعة مونبلييه^(٥١) . ويهمننا أن نقف أمام هذا العمل الذي تتضح فيه القراءة الفلسفية لطه حسين ومعالجته النافذة للموضوعات الفلسفية المختلفة .

فقد قدم دراسته للجامعة الأهلية بعنوان « ذكرى أبي العلاء » ١٩١٤ وطبعت عدة طبعات وظهرت ١٩٣٠ بعنوان تجديد ذكرى أبي العلاء وهي مقسمة الى خمس مقالات الأولى « زمان أبي للعلاء ومكانه » ثم حياة أبي العلاء ، والثالثة أدب أبي العلاء ، ثم عنم أبي العلاء وتتوج المقالة الخامسة جهده بتناول « فلسفة أبي العلاء » وهي أوسع أقسام الكتاب ومع ذلك يرى أنها وقد ألت بأمهات المسائل من الفلسفة للعلائية شديدة الايجاز يحتاج الى أن يفصل القول فيها تفصيلا يفي بما بينها وبين حكمة الهند وفلسفة ابيقور من صلة^(٥٢)

ورغم حديثه التفصيلي عن العلوم الفلسفية في المقالة الأولى وهو يتناول الحياة العقلية في عصر أبي العلاء وبيانه لاهتمام الرجل بدرس الفلسفة وتحديده مفهوما للفلسفة يتسع الى حد يجعله يضم ما جاء في اللزوميات^(٥٣) ومن هنا يرى أن الفلسفة هي مفتاح فهم أبي العلاء فمن درسوه من العرب لم يوفوا هذه الناحية حقها وللمذنبين ارحوا له من الفرنج لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفته « ولعلنا أول من استطاع أن يفصل الفلسفة العلائية تفصيلا ويظهر الناس على أسرارها ووقائها^(٥٤) .

وتتضح ثقافة طه حسين الفلسفية وعمق المامه بالفلسفة الاسلامية واليونانية حين يتناول الأساس الذي تقوم عليه فلسفة أبي العلاء حيث نجد تحت عنوانه « أصول فلسفته » يعرض لنا

الاتجاهات الفلسفية المختلفة عرضا وافيا وبين انه ليس من الافلاطونية
المحدثة ، التي ترى أن العقل يستمد علمه بالأشياء من مصدر غير الحس
هو الإشراق ، ولا هو من السفسطائية للتي كان لها سلطان عظيم على
العقول اليونانية . فهو ليس سفسطائي كما ذهب الباحثون الغربيون
ولاشباك كما ذهب للذهبي ، والواقع ان أبا العلاء لم يتخذة لنظره
الفلسفي مذهب أهل السبئة ولا مذهب السفسطائية وأصحاب الشك
ولا مذهب المعتزلة أيضا « (٥٥) وذلك لانه لا يؤمن الا بالعقل وحده .

ويعرف لنا فلسفة (موضوع فلسفة) أبا العلاء الطبيعية
والرياضية والالهية والعملية . ويأتي بأشعار توضح موقفه في
موضوعات الفلسفة الطبيعية ، في المادة والزمان والمكان واللاتناهي
فأبي العلاء يرى رأى الفلاسفة في أن الأجسام تتألف من مادة
قديمة خالدة وصور تختلف عليها . كما يرى أيضا قدم المكان واللاتناهي
العالم . وحين يتناول فلسفة أبا العلاء الالهية يقسمها ثلاثة أقسام
هي : ما يتعلق بالاله ، وما يتعلق بالصلة بينه وبين العالم وما يتصل
بالربيل والشريع وينتهي طه حسين من تحليله الى أن الرجل اسلامي
النزعة يونانيها فيما أثبتته من القدرة الشاملة والوحدة المطلقة .
ويرى أنه يفارق المسلمين ويوافق من لليونان أرسطوطاليس في اثبات
ان الله عز وجل ساكن غير متحرك ولا متنقل فالسالمون ينزهون
انله عن أن يوصف بالسكون والحركة لان السكون عجز والحركة عرض
وكلاهما عليه محال ويحل تحليلا فلسفيا عميقا له جدته هذا الفارق
حيث يحسن القسارى أننا أمام فيلسوف له تمكنه من القضايا
والاصطلاحات والأدوات الفلسفية .

وفي تناوله للفلسفة العملية عند شاعره الفيلسوف يتحدث عن
أصل الانسان وغرائزه ، ويرى أن الانسان شرير بطبعه وقد ذم
الدنيا ، لذا كره الوجود وأثر العدم ومن هنا رفض الزواج . ثم يتحدث
عن الأخلاق أهم فروع الفلسفة العملية ويرى أنها تتطلب دراسة وافية

لذا فهو يكتفى ببيان القاعدة التي بنى عليها المعري رأية في الأخلاق وهي : « قاعدة اللذة » التي وضعها الفيلسوف اليوناني ابيقور • وخين يفرغ من ذلك يتناول خصائصه الفلسفية ليختتم كتابه الذي يصح أن يسمى بحق فلسفة أبي العلاء المعري لانه تدور حول موضوعات الفلسفة المختلفة التي تضمنتها اشعاره وللتصفح للمقالات الأولى للكتاب يجدها تمهيد للأخيرة عن فلسفة أبي العلاء التي حددها لقسا عقليا من خلال منهجه الواضح في للفهم والتعامل مع التاريخ الأدبي العربي حتى قبل أن يصطنع المنهج الديكارتي •

رابعا - الخطاب الفلسفي الحديث :

كان طه حسين داعياً الى الحرية الفكرية والى للتراث المنهج العقلي المصرف حتى في البحوث التي تبدو غير خاضعة لذلك للمنهج كما في « الأدب الجاهلي » • فكان الدكتور طه حسين بهذا الذي صدر به بحثه في للأدب الجاهلي - كما حدد ذلك زكي نجيب محمود في دراسته « الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة » كأنما يضع منهاجاً لحياتنا الجامعية كلها مؤداه ان يكون الباحث موضوعي النظر مستقلاً حراً غير مقيد بالآراء السابقة التي قيلت في موضوع بحثه لا يميل مع الهوى ملقياً بزمام بحثه الى المنهج وحده^(٥٤) • والنهج عند طه حسين هو محور خطابه الفلسفي الذي يعرض انجاز الفلسفة والعلم للأوربي الحديث حيث يتجه الى قبلته في الغرب •

ويتحدد الغرب الآن في الفلسفة العقلية الحديثة • هنا يأخذ ديكارت المكانة التي كانت لأرسطو « كانوا يعتقدون ان فلسفة أرسطو هي خاتمة الفلسفة وخلصتها وكلمتها الأخيرة ، فجاء ديكارت وأنبأهم ان فلسفة أرسطو هي بدء الفلسفة لا آخرها ولا وسطها »^(٥٥) • ومن هنا اهتمامه المكثف بفلسفة ديكارت هذا الاهتمام الذي يشغل طه حسين عام ١٩٢٦ • فقد كتب عن « ديكارت » في جريدة للسياسة دراسة هامة يقدم بها لكتاب للشعر الجاهلي • كما أكد « وجوب »

درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة ديكارت» (٥٨) . وأثار خطاب طه حسين عن ديكارت ردود فعل عديدة فكتب محرر جريدة الكشكول « نقد لحكاية طه حسين لديكارت » (٥٩) في ٤/٦/١٩٣٦ وكتب عبد المتعال الصعيدي « منطق جديد . لولانا دكتور الجامعة » ورأى فيه « بحث تافه ودعوى عريضة » (٦٠) كما كتب محمد أحمد الغمراوي عن « الحكيم ديكارت في اساءة طه حسين اليه ، حقيقة الشك عند ديكارت » (٦١) . والخطاب الديكارتي لطله حسين يظهر في مقالته الهامة « ديكارت » التي تجدها في كتاب « من بعيد » وهي التي نعرض لها الآن ثم نرجى حديثنا عن المنهج الى بعد ذلك . والدكتور طه يعي أهمية ديكارت بالنسبة للفكر للحديث وضرورته لكل مثقف : « لقد أراد الله أن يظهر لاسم ديكارت وفلسفته منذ ثلاثة قرون وان يطبع العصر الحديث كله بطابع ديكارت ، وان يتغلغل تأثير ديكارت كاسم أرسطو عنواناً لطور من أطوار الحياة الانسانية العامة التي تلزم الأجيال مهما تختلف بها للأزمة والأمكنة » (٦٢) . أراد الله هذا كله ، وأراد معه شيئاً آخر هو أن يظل ديكارت مجهولاً عند ظائفة من شيوخ الأدب في مصر لا يعرفون اسمه ولا مذهبه . ينكر طه حسين اذن على أدباء مصر - الثلاثينيات - جهلهم بديكارت ويسخر منهم فديكارت ضرورة ثقافية ومعرفة عامة ، ينبغي أن يلم بها كل من يدعى الأدب .

فناقده الشيخ علام وأصحابه يرون رأى القدماء ، ويكتبون أن الأديب يجب أن يلم من كل شيء بطرف ، ويجهلون ديكارت وفلسفته واثره للبعيد في حياة العقل والشعور وهم يجهلون ناساً آخرين غير ديكارت وأشياء أخرى غير فلسفة ديكارت ، ولكنهم مع ذلك يرون أنهم أدباء . فديكارت ليس شيئاً وفلسفته ليست شيئاً ، والحق أن عليهم أن يلموا من كل شيء بطرف فأما ما ليس « شيئاً » فلا ينبغي أن يلموا منه بقليل أو كثير . فإذا أردت أن تعرف لم لا يكون ديكارت شيئاً من الأشياء ففي جواب ذلك قولان - كما يكتب ساخرأ - أحدهما إن الشيء الذي ينبغي أن يلم الأدباء بطرف منه هو الشيء

الرسمى الذى اشتمل عليه التعليم الرسمى فى وزارة المعارف ، وليس فى البرنامج الرسمى لوزارة المعارف ذكر ديكارت ولا فلسفة ديكارت ، واذن فهما ليسا فى الورقة الصفراء •• واذن فليس الأديب مكلفا أن يلم منهما بطرف لأنهما ليسا شيئا • هذا أحد القولين : وهناك قول آخر وهو أن الشيء الذى ينبغى أن يلم الأديب منه بطرف هو الشرق القديم (٦٣) •

هنا ينبه طه حسين الى أوروبا والمغرب حيث يجد أسس مشروعه الذى يقدمه لقارئه الذى ينبغى عليه أن يواكب ثقافة العصر ومن هنا سخريته الشديدة ممن يجهلون للفيلسوف الذى طبع العصر بطابعه • فأوروبا عندهم ليست شيئا وديكارت ليس شيئا وفلسفته ليست شيئا ، وجهل أوروبا وديكارت وفلسفته ليس من الأمور التى تعاب على الأديب ••• فلشيوخ الأدب أن يعتذروا أو أن يفاخروا بأنهم يجهلون ديكارت وفلسفته لأنهما ليسا شيئا (٦٤) •

ومعرفة ديكارت مما يفخر به طه حسين فهو أحد للذين يعرفون لغة أجنبية واحد الذين يحسنون لغة ديكارت ، واحد الذين قرأوا ما كتب عن ديكارت يقول : « انى اهدى هذا البحث [عن ديكارت] الى الذين يعرفون ديكارت من المقرنجة والمتعلمين على اختلافهم ذلك انى أعلم من أمر ديكارت ما لا يعلم الناس فى مصر ، فقد كنت أريد أن أضح فيه كتابا واضطرنى ذلك الى كثير من البحث والتحقيق والى ألوان من الاستقصاء والاستقراء • ولكنى لا أسف على ما لقيت من عناء فقد وصلت الى نتائج غريبة وقيمة » ويقص علينا قصة طويلة أظنها من باب الخيال ومن قبيل السخرية من شيوخ الأدب • فديكارت فيلسوف غريب حقا • فقد كان يأتلف من شخصين يختلفان فيما بينهما كل الاختلاف : احدهما فيلسوف معتدل معقول (هو ما نعرفه) • والشخص الثانى هو ما لفتنا وبهرنا لما فيه من غرابة • ويرى ان أفضل طريق لشرح هذه الناحية الخفية من حياة ديكارت هى تلخيص

بعض ما كتبه عن نفسه . ويأتى لنا طه حسين بقصص عجيبة عن ديكارث الذى لاقى يهودياً كان يبطن الاسلام وصعدا فى الفضاء على جرة لها بها العالم ، ويفيض فى هذه القصص وينتهى من ذلك موجها حديثه لناقديه قائلاً أنه يعتمد على ذكائهما فى فهم فلسفته [فلسفة ديكارث] من هذا الفصل . وهنا يصل خطاب الى ذروتة بأقصى درجات السخرية حين يعلن ان « للرجل [ديكارث] نوعين من الفلسفة : احدهما سخيف ضعيف هو الذى اعتمدت عليه فى كتاب التسخر الجاهلى ، لائى لست من أهل للتصوف ولا القادرين على التسطيح والنطح . والآخر قيم مهتم خصب لذيذ يلتبس فى كتب العلاج وابن عربى وكتاب الدياربنى وشمس المعارف الكبرى ، وفى رسالة صغيرة توجد فى مكتبة الأستاذ للجليل أحمد زكى باشا بقسم المخطوطات يقال لها « دومة فى نومة » (٦٥) .

ومن فخره بمعرفة ديكارث وسخريته من جهل الجاهلين به يتوجه بالحديث لصاحب المعالي وزير المعارف مبيناً له - ولنا - انه لو سئل تلميذ أوربى عن ديكارث فى امتحان الشهادة الثانوية وجهل كما يجمله أساتذة هذه المدرسة العليا لحيل بينه وبين الشهادة التى يطلبها . . . ويرتئى لانه لا ينبغي أن يكون فى مدراسنا العليا أستاذ أو طالب يجهل اسم ديكارث أو فلسفته أو أثره فى هذا العصر الحديث .

ولا يقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على « ديكارث » بل يتناول « فولتير » و« فولتير » أهمية خاصة بالنسبة لطله حسين فقد تنبأ لطفى السيد له بأنه سيكون موضعه من مصر موضع فولتير من فرنسا . كما تناول كلا من « رينان » و « الفيلسوف تين » . وأفاض فى التحديث عن روسو ودوركيم وبين خصائص كل منهما فى عدة مواضع منها حديثه عن تأثير منصور فهمى (٦٦) بهما ، وأثناء عرضه لكتاب محمد حسين هيكل عن روسو (٦٧) . وتحدث عن سارتر فى مجلة « الكاتب المصرى » . وعن الفلسفة الوجودية فى كتابات عديدة .

اما مباشرة أو حين يعرض لفتاها الأدبي ، يقدم لنا أبعادها وخصائصها وهو يتناول مسرحية البيركامى « سوء تفاهم » فى كتابه « نقد واصلح » التى تنتمى عنده الى لون جديد من الأدب التمثيلى المتشائم عرفه الفرنسيون منذ أواخر للفترة التى أنقضت بين الحربين العالميتين ١٩١٤-١٩١٨ ونشأت فلسفة منشائمة الى جانب هذا الأدب المتشائم تقوم على اعتداد الانسان بنفسه ، وبمنفسه وحدها وعلى اهدار للقيم القديمة واستحدث قيم جديدة ١٩١٨-١٩١٩ ويقدم كامى باعتباره احد هؤلاء المتشائمين فقد « واجه قراءه فى أواخر للحرب الثانية وفى أعقابها بمذهبه الفلسفى المشهور مذهب العبث ١٩١٨-١٩١٩ وهو مذهب يقوم على أن وجود هذا العالم لا حكمة له فيما يرى للعقل ١٩١٨-١٩١٩ ويرى طه حسين أن أمثال هذه القضية التى تغلب عليها الفلسفة وتساثر بها من دون الأدب كثير فى الأدب الفرنسى المعاصر ، وكتابه الظاهرون هم هؤلاء الثلاثة : جان بول سارتر ، والبيركامو ، وجبريل مارسيل ولن كان ثالثهم يذهب بفلسفته الوجودية مذهباً دينياً مسيحياً » (٦٨) .

ويلاحظ اقتصار خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على للفكر الفرنسى ، فالفرنسية هى لغته الأساسية التى يتعامل بها ونافذته على الفكر الغربى فمن الصعب أن تجد لديه خطاباً فى الفلسفة الانجليزية وهو كذلك يبتعد عن الفلسفة الألمانية التى تتصف عنده بالعموض والابهام ، كما يظهر من حديثه عنها حين يتناول كتاب « مطالعات فى الأدب والحياة » للعقاد الذى يقرن أسلوبه بهذه الفلسفة يقول : « اعترف بأن الفلسفة الألمانية تمتاز عندي بالعموض والابهام ، وأن الله لم يوفقنى فى يوم من الأيام الى أن أفهمها أو أجد فيها لذة الا حين أقرأها فى الكتب الفرنسية المختصة . ومع ذلك فقد وجدت لذة عند أفلاطون وأرسطو والفارابى وابن سينا ، بل عند الدوانى والتفتازانى . وعند ديكارت وكونت واسينسر وبرجسون ، وجدت اللذة العقلية عند هؤلاء جميعاً ١٩١٨-١٩١٩ ولكن لم أجدها عند « لمانويل كانت » ولا عند « هيجل » ولقد ضقت ذراعاً « بنقد ايميل

المحض « ٤ » و « نقد العقل العملي » وانصرفت غير مرة عن المؤلف الى الشراح للفرنسيين لا عرف شيئاً عما أراده فيلسوف كسينزبرج . . وأنا أعترف بأن مقدمة العقاد قد ذكرتني بتلك الأيام السوداء التي قضيتها مع « كانت » و « هيجل » واتهمت فيها نفسى بالغباوة والجهل ، وقلت مذعناً لقضاء الله ضاحكا من نفسى ومن الفلسفة والفلاسفة : وفوق كل ذى علم عليم « (٦٩) » .

ويتضح من هذا الاستشهاد مدى المام طه حسين بالفلسفة الألمانية ، رغم عدم تعاطفه مع لغة أصحابها التي أبعدته عنها ولم تبعده عن أصحابها للذين قرأ لهم وعنهم ما كتبه الشراح الفرنسيين فموقف طه حسين هنا ينصب على اللغة الألمانية ، وليست على آراء فلاسفتها الذين يذكرهم ويذكر أعمالهم المختلفة بفهم عميق . واقتصر خطاب طه حسين الفلسفى الحديث على ما قدمه للفلاسفة الفرنسيون أو بمعنى أدق على ما كتب بالفرنسية يجعل الخطاب قاصرا ، ويجب اكماله ، والترجمة هي وسيلة اكمال هذا للنقص « فالترجمة من لغات أخرى قد لجأ اليها قداماؤنا حين نقلوا الفلسفة اليونانية عن السريانية وحين نقلوا بعض الآثار الهندية عن الفارسية ، ولجأنا اليها فى العصر الحديث ، وقد آن لنا فيما أعتقد أن نعدل عن هذا للنقص ونبرأ من هذا القصور » (٧٠) .

يعنى طه حسين أهمية الترجمة لاكمال هذا للنقص فى الخطاب الفلسفى المعاصر وفى فصل خاص قصره على ترجمة الفلسفة فى كتابه « نقد واصلاح » يتناول تلك القضية حين يتساءل مؤكدا : وبالفلسفة ، انتزجها الى العربية كما ترجمها الأولون من للعرب فغيروا بترجمتها طبيعة الحياة العربية ، وأقاموا بفضلها هذه للحضارة الاسلامية الرائعة التى لها أثرها الخطير فى احياء أوروبا فى القرون الوسطى . . قبل أن يتاح لها العلم المباشر بفلسفة الأولين وآدابهم وفنونهم على اختلافها (٧١) وعلى هذا التساؤل الذى يوضح حدود وأهمية الترجمة

ودورها فى رقى للوطن يتضح فى موقف طه حسين وأجابته الواضحة فالرجل مؤمن أشد الايمان وأقواه بان ترجمة أصول الفلسفة الانسانية ضرورة من ضرورات الحياة الراقية فى كل وطن يطمح للمى الرقى ويجد فى سبيله • وفى هذا يقول طه حسين مؤكدا ايمانه بدور الفلسفة فى « الرقى والنهضة » : وأنا مؤمن بان لا أمل لوطن حتى يريد أن يرقى وأن يكون لحياته حظ من خصب ، لا أمل لهذا الوطن فى أن يبلغ ما يريد الا اذا عرف الفلسفة الانسانية على اختلاف مذاهبها وأوطانها « (٧٣) ولن نتوقف عند جهود طه حسين المختلفة فى الترجمة وقد سبق الاشارة الى بعضها ولكننا نشير للمى نموذج محدد من نماذج اهتمامه بها سواء أقام بها بنفسه أم شجع الآخرين وطلب منهم القيام بها ، وفى اطار اهتمامه بالفلسفة الديكارتية والمنهج للديكارتى فقد ساعد على اقامة الاحتفال بذكرى مرور ثلثمائة عام على صدور « المقال فى المنهج » حيث شاركت مصر والجامعة المصرية بهذه المناسبة باقامة عدة ندوات وكتب باحثوها فى الصحف والمجلات المصرية والعربية ونذكر الندوة التى أقامتها كلية الآداب وحاضر فيها الفيلسوف الفرنسى ألكسندر كواريه عن المقال فى المنهج بعنوان « ثلاثد دروس فى ديكارت » وأشرف الرجل على الاحتفال ودعى للمى نقل • دروس كواريه الى العربية فترجمها الأستاذ يوسف كرم ونشرتها الجامعة •

ويوضح هذا للنموذج — حرص طه حسين على ترجمة « دروس فى ديكارت » — الاهتمام الشديد بالفلسفة والمنهج الديكارتى ، فأهمية الترجمة تتجاوز البحث الأكاديمى لتلبى متطلبات للحياة المصرية ولا تقتصر على مذهب دون آخر بل تقبل على الاتجاهات الفلسفية المختلفة وان كانت مخالفة ومعارضة لعقائدنا ، فقد ترجم العرب من فلسفة الفلاسفة ما يخالف للإسلام أشد الخلاف ، لم يمنعهم ذلك من ترجمته والرد عليه « (٧٣) • وستترجم الفلسفة إذن الى العربية ، ما فى ذلك شك ، صريحة كانت اجابة طه حسين وحاسمة ، وستترجم

قديمها وحديثها مهما تختلف مذاهبها وأوطانها لأن طبيعة الحيانذ المصرية الحديثة تقتضى هذه الترجمة وتفرضها فرضاً (٧٤) لقد كان خطاب طه حسين الفلسفى موجها لتلبية ضرورات الواقع كما يراها هو ، سواء كان الخطاب الموجه تأليفاً أو ترجمة أو تقديماً لمنهج جديد يشيع ما أشاع من حركة فى ذلك للجمود المسيطر على الحياة الثقافية . مما ينقلنا الى الطرف المقابل للبدايات الأولى لتوجه طه حسين الفلسفى ودراسته للمنطق وقوانينه للعقلية. لخالصة التى قد نتسم بذلك « الهدوء البارد » الذى تشيعه تلك المبادئ المنطقية الى ذلك « الصخب الملتهب » الذى صاحب نشره « للشعر الجاهلى » ودعوته لتطبيق المنهج الديكارتى على تاريخ الأدب العربى .

حول تطبيق المنهج الديكارتى فى النقد الأدبى

ولم يتقبل للبعض هذه الدعوة الحرة للأعمال العقل التى دعا إليها الرجل وتعللوا ذلك بما جاء فى كتابه من نتائج تصدم الرأى العام ، وسفروا من استخدام منهج ديكارت أو تساءلوا مستفسرين عن صاحب هذا الاسم ومذهبه . والخالصة أن كتاب « فى الشعر الجاهلى » أثار معركة كبرى انتهت بمثول صاحبه للتحقيق أمام النائب العام بسبب خطورة بعض ما جاء به من أحكام (٧٥) حيث طبق المؤلف منهج الشك فلم يقبل شيئاً مما قاله القدماء فى الأدب وتاريخه الا بعد بحث وثبوت ان لم ينتهيا للى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان . لقد ظهرت للرد على « الشعر الجاهلى » عشرات المؤلفات والمقالات الصحفية ، الا أن المعركة الفكرية الحقيقية حوله كانت فى الصحافة حيث نشرت السياسة الأسبوعية مقدمة الكتاب فى صفحة كاملة فى أول مايو ١٩٢٦ وأعلنت الصحيفة ان الكتاب سيظهر فى الأسواق خلال أيام قليلة وسرعان ما رد للشيخ علام سلامة المدرس بدار العلوم فى نفس الصحيفة بهجوم على الكتاب وكتبه وفى نفس العدد نشر طه حسين مقالا طويلا بعنوان « ديكارت » رد فيه على

مقال علام سلامة وكذلك على مقال آخر نشر بالأهرام قبلها بأيام
للشيخ محمد عبد المطلب للمدرس بدار العلوم أيضا ويتضح من قول
الأخير أنه لا يعرف ديكارت ولا فلسفته ، وإنما كل ما عرفه عنهما هو
ما كتبه طه حسين في كتابه ويرى أن ديكارت هذا لا يختلف مع
الاسلام في شيء ولكن طه حسين هو الذي أساء فهمه أو أساء شرحه .

ولم يكتف الخصوم باتهام الرجل بتحريف ديكارت بل تابعوا
الهجوم عليه من كل الجبهات فكتب عبد المتعال الصعيدي للمدرس بالجامع
الأهرام في الأهرام ليتهم طه حسين بسرقة أفكاره من كتاب
جرجس صال « مقالة الاسلام » وتقود جريدة « كوكب الشرق »
الهجوم وتنتشر فصلا من كتاب محمد أحمد الغمراوي « النقد التحليلي
للتنصر الجاهلي » ومقالا لمحمد لطفى جمعة ، وتتخذ « البلاغ » نفس
الموقف فيكتب رئيس تحريرها عبد القادر حمزة مهاجما ، حتى نصل
الى أخطر الاتهامات فيما يتعلق بموضوعنا حيث يعلن مصطفى صادق
الرافعي أن أقبح ما في الكتاب « انه يعلن تجرده عن دينه عند البحث
•• يريد أن يأخذ النشء بذلك أتباعا للمذهب ديكارت الفلسفي الذي
يقضى على الباحث بالتجرد من كل شيء عندما يبحث عن حقيقة وهذا
لعمرى منتهى الجهل » . وينتهي الرافعي من ذلك الى ان طه حسين
« أداة أوربية استعمارية يعمل على افساد أخلاق الأمة وحل عروتها
الوثقى » (٧٦) .

وللحقيقة أنه ينبغي أن نتوقف أمام هذا الحكم الخطير ، وذلك
بمناقشة قضية علاقة طه حسين بالغرب من جذورها ، وهل هو ناقل
ومروج للفلسفة الديكارتية ؟ أو داعيه لأفكار معينة اتفقت مع المنهج
الديكارتي في بعض النقاط ؟ وهل هذا الموقف دعوة للفكر الغربي
أو تحديث للعقل العربي ؟ وهل هناك علاقة بين النقل وللترويج للفكر
الغربي واستخدام بعض نظرياته وبين العمل لصالح الاستعمار
ضد الوطن ومواطنيه ؟ تلك أسئلة كان ينبغي أن يتوقف أمامها الرافعي

لمعرفة هل كان طه حسين - فى تعامله مع الفلسفة الديكارتية والفكر الغربى - يتخذ موقفا ذاتيا تلقائيا نابعا من اعجابه بالغرب ، أو موقفا استعماريا موجها ، أو كان تعبيراً عن مرحلة وصل فيها الفكر المصرى الى أعلى درجات وعيه ، وبلغت فيها الدعوة الى الديمقراطية والحرية والعقل الى غايتها ، كما تمثل ذلك فى الحركة الليبرالية خاصة عند لطفى السيد ومحمود عزمى وطه حسين وآل عبد الرازق • ومن ثم تحتاج أحكام الرافعى الى التحليل والمناقشة العميقة فربما يكون فهم طه حسين لديكارته أعمق وأخصب من أى من المواقف العربية التى تعرض لها . سواء على مستوى التأليف أو الترجمة لدى من يعرضون لأفكار ديكارته أو يوظفون نظرياته • فهو موقف طه حسين منهجى بينما لا ينصب نقد الرافعى على المنهج ولكن على النتائج • فطه حسين ينطلق من نفس الموقف الديكارتهى ولا يتوقف عند تفصيلات معينة هنا أو هناك وهو يطبق المنهج فى مجال أبعد من المجالات التى استخدمه فيها صاحبه •

يرى د. فؤاد زكريا « أن الحملة التى شنّها الأزهر ضد طه حسين « ومنهجه الديكارتهى » بحجة أنها نماذج للتجريب الفكرى لم تكن فى واقع الأمر إلا دفاعاً عن منهج « للسلطة » والايمان المطلق الذى يقوم عليه نوع كامل من التعليم • فالمنهج الديكارتهى لم يكن يهاجم لأنه غربى المنشأ بقدر ما كان يهاجم لأنه يدعو الى الشك والنقد واختبار صحة المسلمات واستدعائها أمام محكمة العقل • وتلك قيم فكرية تتجاوز ديكارته ، بل تتجاوز الحضارة الغربية ذلتها ، رغم أنها نتاج مؤكّد لمرحلة من مراحلها • فهى قواعد يفيد منها الفكر الانسانى غربيا كان أم شرقيا • ومن هنا فان مهاجمة الأزهر لها كانت فى ولقع الأمر دفاعاً عن منهج التسليم والتصديق والاذعان ضد خطر سلاح يهدده • ومجمومه على كتاب « الشعر الجاهلى » كان فى حقيقته هجوماً على الجذور المنهجية التى بنيت عليها هذه المؤلفات ، والتى يمكن أن يؤدى تطبيقها على ميادين أخرى الى نتائج أشدّ خطورة • انها ذاتها

معركة ديكرت مع رجال الدين المسيحي ، الذين لم يهاجموه من أجل
مضمون فلسفته بقدر ما هاجمه من أجل منهجه الذي يهدد بالامتداد
الى أخطر المناطق وأشدّها حساسية في ميدان الايمان « (٧٧) » .

والسؤال المطروح هو : ما معنى تبني المنهج الديكرتي من طرف
كاتب عربي ؟ ان القاعدة الأولى من منهج ديكرت والتي اعتمدها
طه حسين استهدفت الذاكرة كحامل للموروث للمعرفي والعقدي .
وتنص هذه القاعدة على اعادة نظر جذرية بحيث لا يبقى هناك سوى
العقل الطبيعي فالى أى حد ، وبأى معنى كان طه حسين ديكرتيا ؟ (٧٨)

نعرض هنا لموقفين هامين في بيان دينكرتية طه حسين لحددهما
يقدمه لنا حسين مروة في « النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية »
حيث يرى أن طه حسين أخذ الجانب الشكلي من مذهب الشك عند
ديكرت مجردا عن مضمونه الفلسفي الديكرتي أو مفرغا من هذا
المضمون (٧٩) . وهو يفهم من اعلان طه حسين رغبته في اصطناع منهج
ديكرت انه يريد أن يبحث في الأدب العربي وتاريخه وهو متحرر من
النظرة السلفية الى هذا التراث أى النظرة التصديقية المطلقة اليه .
فطه حسين بعيدا جدا عن فكرة الغاء ما حفظه وعينا من الأدب العربي
وتاريخه والذي يريده ينحصر في انتاج معرفة جديدة معاصرة لهذا
الواقع التاريخي الموضوعي متحررة من المعرفة السلفية له خاضعة
لـ « مناهج البحث العلمي للصحيح » ويشيد مروة رغم ذلك - رغم
أخذ طه حسين بالجانب الشكلي من شك ديكرت بمعزل عن أسسه
المعرفية في بمحاولة طه حسين فهي سابقة تاريخية ذات قدرة عظيمة (٨٠) .

ويقدم لنا محمود أمين العالم في دراسته «طه حسين مفكرا» موقفا
عميقا يوضح علاقة طه حسين بالمنهج للديكرتي فلم يكن موقف عميد
الأدب العربي تبنيًا لفلسفة ديكرتية في التفكير بل كان وقوفا عند
حدود الشك المنهجي لديكرت مطبقا على الأدب . . لقد واصل الدكتور

طه حسين فى للحقيقة طريقه العقلى الصارم الذى بدأه برسالته عن أبى العلاء ولم يكن للشك الديكارتى غير جانب من منهجه العقلى العام ولكنه ليس سمته الأساسية (٨٧) .

— المنهج عند محمود شاكر :

ويتضح من هذين الموقفين ان المنهج الديكارتى جزء من منهج عام أراد طه حسين أن نتعامل به مع حياتنا الثقافية والفكرية . والحقيقة أن أهمية دعوته هى فى للتأسيس للمنهج أنه أثار عقول عديدة ودفعها الى النظر مرة أخرى فى تاريخنا الثقافى والأدبى ، ويتضح هذا لدى محمود شاكر المقابل التاريخى لطله حسين كما يتضح فى « المنهج » الذى قدمه لنا فى كتابه « رسالة فى الطريق الى ثقافتنا » وللدلالة واضحة فهو يريد منها (رسالة فى الطريق) خاصة بنا (الى ثقافتنا) وهى جزء لا ينفصل عن كتابه « المتبنى » كتبها كما يخبرنا وهو مريداً للكشف عن جذور التاريخ الذى أدى الى فساد حياتنا الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية وما نشأ فيها من المناهج التى كانت ولا تزال تسود الحياة الأدبية والثقافية « فرفضها جميعا واختار لنفسه منها ما كان كتاب « المتبنى » تطبيقاً له (٨٢) .

ويرتبط ما قدمه محمود شاكر بكثير من أوجه الارتباط بما قدمه طه حسين فهو ولن كان ظاهرياً يناقض ويضاد منهج الشك الديكارتى الذى اصطنعه عميد الأدب العربى فهو يعمق ويؤصل فكرة المنهج وضرورته فى الحياة الثقافية العربية ، كما يتضح من تذييل رسالته التى يدلى فيه بشهادتين الأولى شهادته هو من موقفه بين أفراد جيله الذى ينتمى اليه وهو الجيل الذى تلقى — كما يخبرنا صدمة التدهور الأولى حيث تشأ فى دوامة التحول الاجتماعى والثقافى والسياسى . والثانية شهادة الدكتور طه حسين ، يقول : « مرت الأيام والليالى والسنون بين سنة ١٩٢٨ وسنة ١٩٣٦ وهى للسنة التى كتبت فيها هذا الكتاب [المتبنى] وهى مصرف أكثره الى قضية « الشعر الجاهلى »

والى طلب اليقين فيها لنفسى لا معارضة لاحد من للناس ومشت بى هذه القضية فى رحلة طويلة شاقة ودخلت بى فى دروب وعرة شائكة وكلما أوغلت انكسفت عنى غشاوة من العمى وأحسنست أنى أنا والجيل الذى أنا فيه وهو جيل المدارس المصرية قد تم تفريغنا تفريغا يكاد يكون كاملا من ماضيها كله ومن علومه وآدابه وفنونه ويوضح لنا ذلك بقوله : لأننا نردد قضايا غريبة صغناها صياغة مطابقة لمناهجهم وكتابتهم ونظراتهم ، فى كل قضية اختلط الحابل بالنابل فى الأدب والفلسفة والتاريخ والفن ... فالأديب مصور بقلم غيره وللفيلسوف مفكر بعقل سواه والمؤرخ ناقد للأحداث بنظر غريب عن تاريخه والفنان نابض قلبه ينبض أجنبى عن تراب فنه « (٨٣) » .

ويوضح لنا شاكر فى رسالته تاريخ تفكيره فى « المنهج » الذى يبدأ بعام ١٩٢٦ فمنذ كان فى السابعة عشر من عمره حتى بلغ السابعة والعشرين وهو يحيا كما يخبرنا حياة أدبية يحس أنها فاسدة مما جعله يفكر فى المنهج وهو منهج معنى كل العناية باستنباط أسرار النفس ومعالجة نظم الكلام ولفظه معالجة تنتج له أن ينفذ للظلام عن مصونها ويميط النمام عن أخفى أسرارها وأغمض سرائرها ، وهو منهج يحمل بطبيعته رفضا واضحا وقاطعا لأكثر المناهج الأدبية التى كانت فائسية وغالبة ، وصار لها للسيادة على ساحة الأدب الخالص الى يومنا هذا . ويفيض فى بيان المنهج الذى يحتاج الى توضيح ليميزه عما اصطلح عليه المتكلمون فى هذا الشأن . ويقدم لنا بحثا فلسفيا ينقب فيها عن معنى المنهج فهو يحفر فى أصل المصطلح ويعنى بما يسميه « ما قبل المنهج » أى الأساس الذى لا يقوم « المنهج » إلا عليه . فهذا الذى يسمى منهجا ينقسم الى شطرين : شطر فى تناول للسادة وشرط فى معالجة التطبيق .

ويفصل فى بيان أقسام المنهج ويوضح المقصود بكل منها فشرط المادة يتطلب قبل كل شىء جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب للتيسر ، ثم تصنيف هذا المجموع ، ثم تمحيص مفرداته تمحيصا

ادقيقا وذلك بتحليل أجزائها بدقة متناهية وبمهارة وحذق وحذر حتى يتيسر للدارس أن يرى ما هو زيف جليا واضحا وما هو صحيح مستبينا ظاهرا بلا غفلة وبلا هوى وبلا تسرع .

لما شطر التطبيق فيقتضى ترتيب المادة بعد نفى زيفها وتمحيص جيسدها باستيعاب كل احتمال للخطأ أو الهوى والتسرع ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها (٨٤) . وبناء على تحديده لعنى المنهج وطبيعته وأقسامه يواجهه ما قدمه طه حسين ويبين استحالة تطبيقه لأننا نحيا في عالم من اللغة والتصورات والمفاهيم من الصعب علينا للغاية أن نتخلص منه . يقول « ولا يغررك ما غرى به (أى لولع) بعض المتشدين الموهين : « ان القاعدة الأساسية فى منهج ديكارت هى أن يتجرد للباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل بحثه خالى الذهن خلوا تاما مما قيل » . فانه لاشىء لا أصل له ويكاد يكون بهذه الصياغة كذبا مصفى لا يشوبه ذرة من الصدق بل هو بهذه الصورة خارج عن طريق للبشر » (٨٥) . ان ذلك غاية فى للصعوبة فلا يستطيع أحد أن يتجرد من كل ما يعلمه حتى لو كان يستطيع هل يقدر أن يتجرد عن سلطان اللغة غدى بها صغيرا وبها صار انسانا ناطقا ، أو يتجرد من سطوة الثقافة التى جرت منه مجرى لبان الأم من وليدها أو من الأهواء التى تسكن فى أغوار النفس ، يرى شاكر أن هذه القاعدة الصورية بعيدة كل البعد عن التطبيق الفعلى ، فهى تواجه بتاريخ الانسان ولغته وثقافته ودينه وأهوائه وأن الانسان الذى يخاطبه ديكارت — واشياعه — فى هذه القاعدة كاذبا ولو أعلن تجرده عن كل هذه المكونات لأنه اذا تخلى عنها لن يصبح هذا الانسان « كلام يجرى على اللسان بلا زمام يضبطه أو يكبحه ، محصوله انه يتطلب انسانا فارغا خاويا مكونا من عظاما كسيت جلد لا أكثر » (٨٦) . الانسان لا المنهج أو الانسان بماضية بلغته بواقعه بقضاياه هو الذى يحدد منهج التعامل مع هذه القضايا فالمنهج ينشأ من ظلال اللغة ومن خلال التاريخ ومن خلال الآن .

ولكى لا تقع فى الوهم والضللال ولكى لا يغرر بك أحد من المتشدين
من أهل زماننا هذا بالثرثرة فاعلم ان حديثى هنا عن المنهج الأدبى •
وأذكر أيضا ان هذا الذى أقوله لك ههنا عن « المنهج » انما هو أصيل
فى كل أمة وفى كل لسان وفى كل ثقافة حازها للبشر على اختلاف
السنتهم وأولادهم وملهم ومواطنهم^(٨٧) • فالإنسان لا يستطيع أن
يتفلسف الا عبر لغته ولا يمكن للفلسفة الحديثة والعقلانية الديكارتية
أن تدخل الى الثقافة العربية أو تقحمها للثقافة العربية الا عبر لغتنا
وعلى ذلك يأتى الفصل الثالث عن الديكارتية واللغة للعربية •

هوامش وملاحظات الفصل الثانی

- (١) د. محمد مصطفى حلمی : تقديم ترجمة المقال فى المنهج ط ٢ ، دار الكاتب العربی ، القاهرة ١٩٦٨ ص ٣٠ .
- (٢) د. طه حسین : فى الأدب الجاهلى ص ٦٧ .
- (٣) كمال قلبه : طه حسین واثر الثقافة الفرنسىة فى أدبه : رسالة ماجستير بأداب القاهرة ١٩٧٣ ص ٩٥ . وقد نشرت الرسالة بدار المعارف .
- (٤) طه حسین : المصدر السابق ص ٦٧ .
- (٥) نفس المصدر ص ٦٩ .
- (٦) محمد برادة : مفهوم الحدائثة عند طه حسین من خلال كتابى « حافظ وشوقى » و « حديث الأربعاء » ج ٣ ص ١٥٣ - ١٧١ فى دراسات مغربىة فى الفلسفة والتراث الفكرى العربى الحديث ، المركز العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ١٩٨٥ ص ١٥٣ .
- (٧) كتب طه حسین عن « الهه اليونان » وهى تلخيص لمحاضراته فى الظاهرة الدينىة عند اليونان ، جمعها محمد حسین جبرة ، القاهرة ١٩١٩ . و « صحف مختارة من الشعر اليونانى » ١٩٢٠ ، و « من الأدب التمثيلى اليونانى » لسوفوكليس ١٩٣٩ وترجم لأرسطو « نظام الاثنيين » وكتب عن « مذهب أرسطو فى السياسة والاجتماع » الهلال فبراير ١٩٢١ و « قادة الفكر » ١٩٢٥ وعن « علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد (حديث الأربعاء ج ٣) وشعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء ج ٣ دار المعارف بالقاهرة ٨٤ - ٩٢ .
- (٨) بالاضافة الى ما كتبه لبيان منهجه فى مقدمة الشعر الجاهلى ، فقد كتب عن ديكرت فى مجلة السياسة الأسبوعية ونشره فيما بعد فى كتابه « من بعيد » .
- (٩) وقد قدم طه حسین وكتب عن كثير من المؤلفات الفلسفية

والكتب المترجمة والمحققة نذكر منها : تقديم رسائل اخوان الصفا
نشر الزركلى القاهرة ١٩٢٨ .

- نجر الاسلام لأحمد أمين السياسة الأسبوع ١٩٢٨/٢/١٦
- ضحى الاسلام لأحمد أمين الرسالة ١٩٣٣/٢/١٥
- الفلسفة الالهية مقال بمجلة السفور ١٩١٦/٦/٢
- فولتير بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/٢
- رينان بمجلة الوادى ١٩٣٤/١٢/١٩
- الفيلسوف تين مقال بالجهاد ١٩٤٥/٣/١
- تحقيق أبو العلا عفيفى لكتاب الشفاء لابن سينا القاهرة ١٩٥٣
- (١٠) ارتبط طه حسين بعلاقة وطيدة بأسرة آل عبد الرازق وكتب
عن مصطفى عبد الرازق عدة مقالات هي :
- الى الصديق مصطفى عبد الرازق ، الجريدة ١٩١٢/٧/١١
- مصطفى عبد الرازق ، الكاتب المصرى ١٩٤٧/٣ ، الوادى
١٩٤٧/٣/٢٨
- ذكريات مصطفى عبد الرازق ، السياسة الأسبوعية ١٩٤٧/٤/١٥
- مصطفى عبد الرازق كما عرفته الجمهورية ١٩٥٧/٩/٢٤
- وأهمية الشيخ مصطفى أستاذ أساتذة الفلسفة بالجامعات المصرية
ترجع الى كونه صاحب الاتجاه العقلى فى دراسة الفلسفة الاسلامية ،
اختاره طه حسين لتدريس هذه المادة ١٩٢٧ ، راجع عنه : د. على
عبد الفتاح المنيرى : الشيخ مصطفى عبد الرازق دار المعارف القاهرة ،
والكتاب التذكارى عن الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى أصدره المجلس
الأعلى للثقافة بالقاهرة وأهميته تمتد للفنسة الحديثة حيث وجه تلاميذه
الترجمة النصوص الفلسفية الغربية والى توجيه يعود فضل ترجمة الخضيرى
للمقال فى المنهج وقد قام الشيخ بمراجعة الترجمة على الأصل الفرنسى .
- (١١) بالاضافة الى « علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة أحمد
لطفى السيد » و « شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس » كتب عن : أحمد
لطفى السيد ومجمع اللغة العربية ، مجلة المجمع المجلد ١٨ يناير ١٩٦٥ .

- (١٢) كتب عميد الأدب العربي عن « صاحب الجوانية » ورائد الدراسات الديكارقية ، عثمان أمين مقالين : عثمان أمين آخر ساعة ١٩٢٦/٥/٢٣ ، الجوانية اخبار اليرم ١٩٦٥/٥/١٥ .
- (١٣) طه حسين : كرامة العقل ، الثقافة ١٩٤٦/١٢/١٧ .
- (١٤) طه حسين : تحرير العقل : الكاتب ١٩٥٣/٣/١ .
- (١٥) د . ابراهيم بيومي مذكور : عميد الادب العربي وسلطان العقل ، الأهرام ١٩٧٩/١٠/١٨ وفى كتابه مع الخالدين عدة دراسات عن طه حسين .
- (١٦) د . فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين ، الآداب البيرونية ١٩٧٤/٣ ونقد الاستشراق وازمة الثقافة العربية ، مجلة فكر ، القاهرة اكتوبر ١٩٧٦ ص ٧٤ / ٤٧ .
- (١٧) د . محمد مصطفى حلمى : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر القاهرة فبراير ١٩٦٦ .
- (١٨) د . محمد كامل حسين : طه حسين مفكرا ، مجلة مجمع اللغة العربية مجلد ٣٣ مايو ١٩٧٤ .
- (١٩) د . عبد المجيد عبد السلام المحتسب : طه حسين مفكرا ، الأردن ١٩٧٨ ، محمود أمين العالم « طه حسين مفكرا » ص ٨٣ - ٩٨ فى كتابه الانسان موقف بيروت ١٩٧٢ .
- (٢٠) أحمد كمال زكى : الفيلسوف الفنان طه حسين ، الهلال ، القاهرة فبراير ١٩٧٣ .
- (٢١) د . نبيل راجب : المنهج العقلانى عند طه حسين ، الثقافة ١٩٧٣/٢/١٢ ، « طه حسين والفلسفة العقلانية » الموقف العربى العدد ٣٠ القاهرة نوفمبر ١٩٧٩ .
- (٢٢) فتحي العشرى : « هذا المفكر طه حسين وفلسفة المنهج العقلانى » الأهرام ١٩٨٠/١١/١٤ .

- (٢٣) عبد المنعم شبيس : « منهج طه حسين » مجلة الجديد
١٩٨٠/١١/١٥ .
- (٢٤) د. محمد مصطفى حلمي : طه حسين مفكرا ، الفكر المعاصر
ص ٩٢ فبراير ١٩٦٦ .
- (٢٥) طه حسين : الأيام ج ٢ ط ٢٣ ص ٧٨ .
- (٢٦) المصدر السابق ص ٩٨
- (٢٧) المصدر السابق ص ١١٧ - ١٢٨
- (٢٨) المصدر نفسه ص ١٢٩
- (٢٩) المصدر نفسه ص ١٠٤
- (٣٠) المصدر السابق ص ١٥٢
- (٣١) تقرير بالفرنسية للويس ماسنيون عن محاضراته بالجامعة
الأهلية ، مخطوط .
- (٣٢) طه حسين : الأيام ج ٣ ص ٣٥ .
- (٣٣) المصدر نفسه ص ٦٦
- (٣٤) نفس المصدر ص ١٠٦ - ١٠٧ .
- (٣٥) نفس المصدر ص ١٢١ .
- (٣٦) على أولليل : « مشروع طه حسين » الفصل الخامس
ص ١٢١ - ١٤٩ من كتابه الاصلاحية العربية والدولة الوطنية ، المركز
الثقافي العربي ، الدار البيضاء ١٩٨٥ ص ١٣ .
- (٣٧) المصدر السابق ص ١٢٩
- (٣٨) المصدر نفسه ص ١٣٢ - ١٣٣ .
- (٣٩) د. شكري عياد : « طه حسين والثقافة اليونانية » من « طه
حسين كما يعرفه كتاب عصره » دار الهلال دوت ص ١٠٧ - ١١١ .
- (٤٠) طه حسين : قادة الفكر ، دار المعارف القاهرة ١٩٦٤ ص ٥
- (٤١) نفس المصدر ص ٤٩
- (٤٢) نفس المصدر ص ١٠٩
- (٤٣) المصدر نفسه ص ١١٨ - ١١٩
- (٤٤) المصدر نفسه ص ١٥٢

- (٤٥) طه حسين : من بعيد ، دار العلم للملايين بيروت ط ٩ ١٩٨٢
ص ٨٦ — ٨٧
- (٤٦) طه حسين : علم الأخلاق لأرسطو طاليس ترجمة الأستاذ
أحمد لطفى السيد حديث الأربعاء ج ٣ ص ٥٢
(٤٧) المصدر السابق ص ٥٤
- (٤٨) طه حسين : شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء
ج ٣ ص ٨٦ — ٨٧
(٤٩) الموضع نفسه .
(٥٠) المصدر السابق ص ٨٨
- (٥١) طه حسين : تجديد ذكرى أبى العلاء مطبعة دار المعارف
القاهرة ١٩٣٧ ص ١٤
(٥٢) المصدر السابق ص ٣
(٥٣) المصدر السابق ص ٢٢٦
(٥٤) المصدر السابق ص ٢٥٠
(٥٥) المصدر السابق ص ٢٥٦
- (٥٦) د . زكى نجيب محمود : الفكر الفلسفى فى مصر المعاصرة
فى كتابه من زاوية فلسفية ، دار الشرق ١٩٨٢ ص ١٦
(٥٧) طه حسين : من بعيد ص ٢٦٤ — ٢٦٥
- (٥٨) طه حسين : وجوب درس الآداب وتاريخ العرب على طريقة
ديكارت الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥
- (٥٩) محرر الكشكول : نقد محاكاة طه حسين لديكارت ، الكشكول
١٩٢٦/٦/٤
- (٦٠) عبد المتعال الصعدي : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة
الجديد ١٩٢٩/٩/٢٠ وايضا « بحث تأفه ودعوى عريضة » الأخبار
١٩٢٨/١/٢٧
- (٦١) محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكارت واساءة طه حسين
اليه ، حقيقة الشك عند طه حسين ، الفتح ١٩٢٨/٨/١٦

- (٦٢) طه حسين : ديكارت ، من بعيد ص ٢٩٠
- (٦٣) المصدر السابق ص ٢٩٢
- (٦٤) المصدر نفسه ص ٢٩٣
- (٦٥) المصدر نفسه ٢٩٥ - ٢٩٦
- (٦٦) طه حسين : خطرات نفس المنصور فهمي ، من بعيد ص ٢٨١
وما بعدها .
- (٦٧) طه حسين : جان جاك روسو ، حديث الأربعاء ج ٣ .
- (٦٨) طه حسين : نقد واصلاح ط ٩ دار العلم للملايين بيروت
١٩٨٢ ص ١٦
- (٦٩) طه حسين : حديث الأربعاء ج ٣ ص ١٠١
- (٧٠) طه حسين : نقد واصلاح ص ١٨٥
- (٧١) المصدر السابق ص ١٨٨
- (٧٢) المصدر السابق ص ١٩٢
- (٧٣) المصدر السابق ص ١٩٣
- (٧٤) المصدر نفسه ص ١٩٤
- (٧٥) د. مختار التهامي : ثلاث معارك فكرية دار مأمون للطباعة
القاهرة ١٩٧٧ ص ١٤٧
- (٧٦) نقلا عن المصدر السابق .
- (٧٧) د. فؤاد زكريا : نقد الاستشراق ، وأزمة الثقافة العربية
المعاصرة : دراسة في المنهج ، مجلة فكر القاهرية العدد (١٠)
أكتوبر ١٩٨٦
- (٧٨) عبد المرشيد الصادق : طه حسين وديكارت ، مجلة فصول
المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو - أغسطس ١٩٨٣ والدراسة بحث مستفيض
شامل عن العلاقة بينهما وفي كل جوانب هذه العلاقة خاصة تأثير منهج
ديكارت في كتابات طه حسين الأدبية .
- (٧٩) حسين مروة : النزاعات المادية في الفلسفة الاسلامية
ط ٤ دار للفارابي ، بيروت لبنان ١٩٨١ ج ١ ص ٢٦٨

- (٨٠) المصدر السابق ص ٢٧٢
- (٨١) محمود أمين العالم : طه حسين مفكراً في كتاب طه حسين
كما يعرفه كتاب عصره ، دار الهلال ، القاهرة ١٢٨ - ١٢٩
- (٨٧) نفس المرجع ص ٣٥ - ٣٦
- (٨٦) نفس السابق ص ٤٧
- (٨٥) المرجع السابق ص ٤٥
- (٨٤) المرجع السابق ص ٣٤
- (٨٣) المرجع السابق ص ٢٥١ - ٢٥٢
- دار الهلال القاهرة ص ٨
- (٨٢) محمود محمد شاكر : رسالة في للطريق الى ثقافتنا ،

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

الفصل الثالث

الديكارتية واللغة الفلسفية العربية

أولا - مقدمة فى الاهتمام بالديكارتية :

نتناول فى هذا الفصل « المقال فى المنهج » فى العربية ، أو بداية ترجمة ديكارت والتعرف على لغة الفلسفة للحديثة واصطلاحاتها كما تمثلت فى فلسفته وما أدت اليه ترجمتها من بعث اللغة الفلسفية العربية القديمة التى استقرت منذ عصر الترجمة الأولى وتحددت معانيها على يد المترجمين الأوائل ثم الفلاسفة العرب بعد ذلك ودخلت اللغة العربية وأصبحت جزءا من نسق المعرفة العربى القديم فى عصر ازدهار الثقافة العربية . ثم توارث بعد ذلك فى فترة ركود هذه الثقافة وجمودها فى عصور الظلام حتى نهض الجيل الحديث من الرواد مرة ثانية مع الدفعة الأولى من خريجي الجامعة المصرية للنظر اليها من خلال علاقتها الفلسفية الحديثة محاولا بيان قدرة هذه اللغة العربية فى التعبير عن أفكار الفلسفة الغربية^(١) . وقد ثم ذلك عام ١٩٣٠ حين ترجم محمود الخضيرى المقال فى المنهج Dislour De la methode الى العربية .

وإذا كانت المحاولات السابقة تنحصر فى عرض فلسفة ديكارت والتعريف بها أو تقوم على الدعوة للمنهج للعقلانى النقدى وتطبيقه على الأدب العربى فإن المحاولة الحالية تقوم أساسا على التعامل المباشر مع أفكار ديكارت ولغته ومصطلحاته وتبنى على نقل فلسفته الى العربية وتسعى لايجاد اللغة المناسبة لذلك ويتمثل هذا فى ترجمة « المقال فى المنهج » . ولم يتم ذلك دفعة واحدة وبشكل مباشر بل كان نتيجة جهود متعددة مما خلق اهتماما متزايدا بالفلسفة الديكارتية تمثل فى أكثر من ناحية لدى أكثر من أستاذ من أساتذة الفلسفة المصريين فى أول دفعة للجامعة المصرية .

وتوضح كتابات عثمان أمين عن هذه الفترة خاصة « الجوانية » مدى الاهتمام بما يلقي في الجامعة المصرية من دروس عن ديكرت فقد درس أحمد أمين ديكرت ومذهبه العقلي ومنهجه في المشك . . وكان يستعين على إيضاح نظريات ديكرت بأمثلة حية ، انتزعا من حياتنا المصرية^(٢) . ويتضح من حديث عثمان أمين تأثير الأساتذة الفرنسيين الذين كانوا وراء الاهتمام بدراسته لديكرت خاصة « لالاند » ويحدثنا كثيرا عن اهتمامه الخاص بديكرت في يومياته^(٣) .

ويختار محمد مصطفى حلمي « نظرية الجوهر عند ديكرت ولسبينوزا » موضوعا لرسائله بالفرنسية التي قدمها لكلية الآداب جامعة القاهرة للحصول على الماجستير^(٤) . كما كتب عن ديكرت في تقديمه لأول ترجمة عربية للمقال في المنهج حيث يعرض في دراسة طويلة لفلسفة ديكرت ونواحيها المختلفة ومؤلفاته مبينا أهمية المنهج في المجالات العقلية المتعددة ومسيرها الى تطبيق طه حسين له في مجال النقد الأدبي^(٥) . ويعود في دراسته عن « طه حسين مفكرا » الى بيان علاقة فلسفة ديكرت ومنهجه بكتابات عميد الأدب العربي^(٦) .

ويكتب زميلهما محمد ثابت الفندى في فترة ما قبل تخرجهما مقارنا الغزالي بديكرت اعتمادا على « المنقذ من الضلال » للغزالي والمقال في المنهج « لديكرت » ويخلص الى ان الأول سلك نفس الطريق الذي سلكه الثاني من بعده وخاضه بقدم ثابتة حتى النهاية وخرج كما يخرج سائر مفكرى القرون الوسطى من أمثال هذا المأزق وهذا الشبه بين الغزالي وديكرت مما يزيد في قيمة الأول ويفتح لنا في تاريخ الفلسفة الاسلامية فصلا من أمتع فصولها وأكثرها ابتكارا . وقد بدأت مقالته هذه حوارا هاما بينه وبين الخضيرى - حول علاقة ديكرت بالفلاسفة العرب .

ويرى الخضيرى ان الفندى متأثر بصاحب « الأخلاق عند الغزالي » ويتساءل عما اذا كان الفندى يعتبر طريق ديكرت مأزقا ؟

أم هو يعتبر الغزالي كسائر مفكري القرون الوسطى وبهذا لا يكون للغزالي وحده الفضل في سبق ديكرت ، كما انه لا يكون لديكرت اللحق في لقب التجديد الفلسفي الذي لا ينكره أحد عليه^(٦) . بينما منهج ديكرت - فيما يرى - لم يسبقه اليه احد في المشرق ولا في الغرب ، ذلك لأن هذا المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناهج الفكر . وبعد أن يبين اختلاف ديكرت عن الغزالي يقارن ديكرت بابن سينا .

ويرى الفندي - في رده على الخضيري - ضرورة تصديد الاصطلاحات ويحدد لنا معنى « الشك المنهجي » عند ديكرت بالرجوع الى معجم لالاند وبما أورده ديكرت نفسه . ويرى ان هذا ينطبق على شك الغزالي ويشير الى قاعدة الوضوح : « فاذا كانت هذه للقاعدة هي فخر ديكرت وسبب تلقيب شكك بالشك المنهجي فما أحرانا أيضا أن نلقب شك الغزالي بهذا اللقب لأنه أبرز لنا هذه القاعدة في صورة أدق وعبارة أحكم^(٨) .

ولم يتوقف الحوار عند هذا الحد بل كتب الخضيري عن « شخصية ديكرت » وتناول صفاته وعرض لاثهات خصومة ردا عليها من أجل اكمال صورة ديكرت ويمكن القول ان هذه الدراسة وما قدمه في حوار مع الفندي يعد تمهيدا لعمله اللهام في ترجمة وتقديم « المقال في المنهج » الى العربية مما جعل الديكارتيه كما فهمها الخضيري عاملا هاما في تأسيس اللغة الفلسفية العربية وهو موقف يشبه تماما ما فعله ديكرت حين استخدم اللغة الفرنسية في تقديم أعماله سواء كتبت بها مباشرة أو ترجمت اليها .

ومن هنا نعرض للخضيري الذي انتقل بالديكارتيه من مجرد العرض التعليمي لتصبح جزءا من الثقافة العربية واستخدمها في تطويع اللغة العربية للتعبير عن الفلسفة الديكارتيه وبيان أدق مشكلاتها . يتضح لنا ذلك ببيان جهود الخضيري وفهمه لتاريخ الفلسفة وترجمته للمقال .

ثانيا - مؤلفات الخضيرى وشمولية تاريخ الفلسفة :

لم يحظ الخضيرى (١٩٠٦ - ١٩٦٠) مثل غيره بما هو أهل له من الإهتمام والتقدير الذى يتناسب مع جهوده . فهو ينتمى للرعيل الأول من رواد الفكر الفلسفى فى الجامعة لىصرية وكان مع نجيب بلدى أولا للدفعة الأولى من الجامعة التى تخرجت ١٩٢٩ ومع ذلك فلا يعرفه الا المتخصصون الذين درسوا على يديه أو رجعوا الى مؤلفاته وترجماته وتحقيقاته^(٩) . وللأسف ليس بين أيدينا أية بيانات أو وثائق يمكن أن تكون عوناً لنا فى رسم صورته ولا نملك الا شذرات قليلة لا تتعدى أسطر معدودة جاءت عرضاً فى كتابات زملائه عنه . فقد أشار اليه أحمد مؤيد الأهوانى عدة اشارات : الأولى فى مقدمة تحقيق كتاب « التعديل والتجوير » من « المعنى »^(١٠) . والثانية يصدر بها مراجعته لترجمة أميرة مطر. لكتاب هويسمان^(١١) ونجد الإشارة الثالثة ضمن تلك الشهادات التى يعطيها زملاؤه عنه فى تأبينه بمجلة *Mélanges* وتبين لنا تلك الشهادات مكانة الخضيرى فى الفلسفة العربية المعاصرة باعتباره الامتداد الحقيقى لمدرسة مصطفى عبد الرازق^(١٢) . ويبين عثمان أمين لانه من سلالة الفارابى وابن سينا وللمغزالي وديكارت وكانط ، وان موقفه أقرب الى موقف الفيلسوف « الجوانى » فهو عالم ناقد مثبت من طراز فريد لا فى العالم العربى فحسب بل وفى العالم الغربى أيضا وما من شك فى أنه حجة هذا العصر فى الفلسفة الاسلامية على العموم وفى علم الكلام على الخصوص . ويؤكد على ممارسته للفلسفة الرواقية فى حياته وتظهر هذه الممارسة الواعية فيما بذله من جهد لنقل « المقال فى النهج » الى العربية مع شروح وتعليقات تتطلب صبرا وجهدا رواقيا حقا^(١٣) . ولشهادة عثمان أمين هذه أهميتها فقد خبر ديكارت وكتاباته وألف عنه وترجم له .

لقد بدأ الخضيرى محاولات الكتابة الفلسفية مذ كان طالبا وتنصح هذه المحاولات المبكرة عن اهتمام مزدوج بالفلسفة الاسلامية

والفلسفة للحديثة ، وظل هذا الاهتمام ملازما له في معظم كتاباته .
فالفلسفة الاسلامية عنده حلقة من حلقات الفكر الانساني . وفكرة
« الحلقة » أو « السلسلة » من الأفكار التي تحدد مسار تفكيره وفهمه
لاتصال وشمول تاريخ للفلسفة وقد دارت مؤلفاته في الفلسفة
الاسلامية حول هذا التصور وانصبت دراساته على نصير الدين
الطوسي باعتباره حلقة وصل بين الأجيال السابقة واللاحقة له في
الفلسفة الاسلامية^(١٤) . ولاين سينا أهمية خاصة لديه واهتمامه به
يتساوى مع اهتمامه بالطوسي فهو يهتم في بحثه « سلسلة متصلة من
تلاميذ ابن سينا في مائتي عام » بالطوسي كما يتضح من لستشهاده
بمصادر كثيرة لبيان اتصاله بأستاذه^(١٥) .

وبالإضافة الى الفلسفة الاسلامية نجد نفس الاهتمام بعلم
الكلام حيث حقق وقدم عددا من الكتب الهامة التي أثرت في تطور
هذا العلم وما تفرع عنه من دراسات مثل « علم مقالات للفرق »
حيث يؤكد على أهمية علم الفرق وضرورة العناية به فقد تنبه قبل
غيره الى ضرورة البحث والدراسة فيما قدمه العرب والمسلمين من
جهود في هذا المجال^(١٦) .

وتعمق الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ودرسها درساً
دقيقاً واتصل بعلمائها أثناء بعثته وتلمذ على واحد من أعظم علمائها
وهو اتين جيلسون E Gilson^(١٧) . مما كان يسمح له برؤية
العلاقات التي تربط تلك الفلسفة بالفلسفة الاسلامية ، وقد أبعده
هذه النظرة الشاملة لكل تاريخ الفلسفة عن الدوجماتيكية وأكسبته
الصفات الأساسية لباحث للفلسفة . ويتضح مسعى الخضيرى لتأكيد
فكرة الاتصال في تاريخ الفلسفة وداخل علومها المختلفة في مقدمة
تحقيقه لكتاب « التمهيد » للباقلانى . وتظهر فكرة الاتصال ، وتسلسل
حلقات للسلسلة داخل كل علم من خلال الكتابات الأساسية التي تكون
نسق هذا العلم ، وتحقق الاتصال بين كل كتاب من هذه الكتب .

ويظهر تصور الخضيرى لشمولية تاريخ الفلسفة وادراكه لاتصال
مرحلة المختلفة من خلال قدرته على تبيان العلاقات بين مختلف الأفكار
ومختلف الفلاسفة رغم اختلاف سياق أنساقهم المعرفية ومذاهبهم
الفلسفية . فقد عقد المقارنات بين تصور النفس عند ابن سينا وتصور
ديكارت لها فى « مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب » وهى المقارنة التى
أصبحت محورا لعدد من الدراسات لباحثين متعمقين وأساتذة مرموقين
فى الدراسات الديكارتية يستخدمون نفس عبارات الخضيرى ويرجعون
الى نفس مراجعه واستشهاداته بنفس طبعاتها وفى نفس الصفحات ،
وهى نفس المقارنة التى نجد صداها لدى عثمان أمين (١٨) ولدى
د. تريبز آن دورات أستاذه الفلاسفة العربية بجامعة جورجيتاون بواشنطن
فى دراستها « مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا وديكارت » (١٩) .
وقد أبان التأثيرات المتبادلة بين للفلاسفة المحدثين مثل « تأثير هيوم
على كانط » حيث تبين دراسته التى تحمل نفس الاسم اهتمامه بالفلسفة
الحديثة ودقائقها وللعلاقات التى تربط بين أهم فلاسفتها كما يظهر
من تحليله لكيف حل كانط معضلة هيوم » (٢٠) .

تفصح اذن كتابات الخضيرى عن المام شامل بتاريخ الفلسفة
وهذا ما يمكن تأكيده أيضا عن طريق الاشارة الى مصادره المتعددة
باللغات المختلفة التى تظهر فى هوامشه وتعليقاته فى هذه المؤلفات
فهو فى دراسته للسابقة « كيف حل كانط معضلة هيوم » يرجع الى
كتب كانط المختلفة فى طبعاتها الألمانية ويستخدم الاصطلاحات
الألمانية لتوضيح أفكاره فيتحدث عن : الإدراك *Anschauung*
والشئ فى ذاته *Dingansich* أو الشئ الباطن (البواطن)
Noumena التى يترجمها بالمعقولات مقابل الظاهرات .
ويشير فى « مقارنة الفلاسفة العرب بديكارت » الى أهمية الغزلى
ويذكر الكتب الألمانية والفرنسية عنه ، كما يعرض لكتب برنشفيش
وكينوفيشر وهملان عن ديكارت . ولا يقتير اعتماده على هذه
المصادر فى تناوله للفلسفة الحديثة بل يعتمد عليها أيضا فى أبحاثه

وثحقيقاته فى الفلسفة الاسلامية مثل نشرة كيورتن Cureton
للمال والنحل للشهرستانى وترجمته الألمانية التى قام بها هاربركر
Haarbruec kegn . ونفس الشيء فى دراسته « سلسلة متصلة
من تلاميذ ابن سينا » يذكر هورتن للذى ترجم المحصل للرازى الى
الألمانية فى تحقيقه « التمهيد » للباقلانى . ويتبين من ترجمته
« المقال فى المنهج » وكيف نترجم الاصطلاح intuition
معرفته الكاملة باللغات .

وقد استطاع عن طريق تملكه هذه الأدوات مع استبصاره العميق
بتاريخ الفلسفة انجاز مهمته فى ترجمة واحد من أهم النصوص
الفلسفية الحديثة ليسهم بذلك فى تعبيد الطريق للى فلسفة عربية وقد
كان على وعى تام بمهمته هذه وبأهمية الترجمة فى تحديث العقل
العربى محتذيا خطى المترجمين الأوائل الكبار محاولا إعادة العصر
الذهبى للثقافة العربية^(٢١) فقد أدرك أن ما يحتاج لليه الفكر العربى
للحديث هو منهج حديث وان موقف ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة
هو أصلح المواقف للعرب اذا أردوا بدورهم تأسيس فلسفة حديثة
خاصة بهم ، وقد أراد أن يسهم فى نقل منهج من المناهج الحديثة للعرب
حتى يعاودوا الكرة ويلحقوا بالركب ويكون لهم دور فيه^(٢٢) .

ثالثا : الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية :

لقد أدرك الخضيرى ان العرب لا يحتاجون الى المنهج الفلسفى
فحسب بل يحتاجون أيضا الى منهج فى التعامل مع الغرب ثقافيا ،
الى منهج فى الترجمة خاصة فى تلك الفترة المبكرة التى واكبت وتلت
الثورة المصرية فى ١٩١٩ والتى قادتها البورجوازية المصرية بنخبته
لثقافة وباتجاهها العقلانى كما تبلور اتجاهها الليبرالى خلال صحفها
التى أصدرتها وجامعتها التى أنشأتها وتوجهها الثقافى الى الغرب -
وقد كان الخضيرى مرتبطا بأحد أقطاب زعمائها من آل عبد الرازق .
لقد ظهرت الحاجة الى منهج جديد وهم مقبلون على حركة ترجمة

واسعة وضرورية ليقفوا بها على ما فاتهم من انجازات للفكر البشرى كما فعل أجدادهم في عصرهم الذهبي ولهذا رأى أن يضع منهجا للترجمة يربط بين الحديث وللقديم ليكون الاتصال متحققا بين مراحل تاريخهم المختلفة وتطبيقا لهذا المنهج رأى الرجوع الى اللغة الفلسفية العربية الاسلامية التي نحتها ابناءؤها في عصرها الذهبي نحتا وأرسوا مصطلحاتها وعرفوها بدقة مشهودة فحما يستخدم فلاسفة العرب مصطلحات الفلسفة اليونانية الى اليوم ويزيدون عليها ما يجد ، رأى أن يستخدم مصطلحات الفلاسفة المسلمين وعلى رأسهم ابن سينا للذي أثبتت الدراسات الحديثة أنه مصدر من مصادر بعض القضايا الديكارتية (٢٣) .

وقد نجح في الالتزام بمنهجه حتى أن قارئ الترجمة العربية يشعر أنه يقرأ مؤلفا فلسفيا كتب أصلا باللغة العربية وتجلت قدرة للخضيري العلمية في اختياره للمقابل العربي للمصطلحات الغربية والهوامش خير دليل على قيامه بكثير من الدراسات المقارنة قبل اختيار كل منها وخير مثال على ذلك لاختياره لمصطلح البداهة ترجمة intuition بينما السائد حتى اليوم مصطلح الحدس . ينطلق الخضيري في بيان منهجه في الترجمة من قضية أساسية تعتبر مدخلا لعرض منهجه للترجمة الفلسفية وهي أنه في المستطاع أن نعبر بالعربية عن كل معنى فلسفي مما حدده أصحاب اللغات الأخرى التي تحددت مصطلحاتها الفلسفية واستقرت لغتها التي تعبر بها عن أعمق المشكلات الفلسفية وذلك ببيان « ما تجلى من فضائل لغتنا على مر العصور عند التقاء الحضارات على مختلف وجوه الالتقاء » (٢٤) ويشير منذ البداية الى وجود طريقتين عند المعاصرين ممن ينقلون عن اللغات الأوربية الى لغتنا للعربية .

الأولى : هي البحث في الكتب العربية القديمة عن اصطلاح مستعمل للدلالة على للمعنى الذي يعبر عنه الاصطلاح الأوربي المراد

ترجمته • ويرى أنه ينبغي في هذه الحالة التأكد من المطابقة بين المعنى الوارد عند القدماء والمعنى للذي يستخدمه الأوروبيون ، وإذا لاحظنا تمام المطابقة جاز لنا أن نطلق على الشيء الاسم للذي سماه به من عرفه من أصحاب اللغة •

والطريقة الثانية : التي يعرضها لنا هي التي يميل أصحابها الى اعتبار المعنى الأوربي شبيهاً غير مألوف عند السابقين ويفضلون أن يطلقوا عليه اسماً يودون أن نفرض فرضاً • ويلاحظ على الطريقة الأولى وهي الغالبة أن تطبيقها لم يخل من اخطاء وهي اخطاء معظم المترجمين ، ناتجة كما ينبغي عن سوء التعرف بالمعنى الذي ألفه السابقون أحياناً أخرى ، أو سوء التعرف بالمعنى الذي يقصده الأوروبيين أحياناً أخرى ، أو سوء التعرف بكليهما في بعض الاحايين وتلك كما يرى الخضيرى أشد أنواع الجهل تركيباً ، مما لا ينبغي أن يقع فيه المترجمون الذين هم وسطاء للتعامل الحضارى بين الأمم ينقلون فيها واليها فدورهم حسن التواصل بين أطراف الترجمة المختلفة • وبعد أن يحدد طريقتين في الترجمة يعطينا مثالا تطبيقياً نستطيع أن نستخلص منه القواعد الأساسية للمنهج الذي ارتضاه هو المصطلح intuition ويناقش معانى هذا المصطلح خاصة وأن في العربية ترجمات مختلفة له ، أى أن هناك ارثاً من المصطلحات العديدة التي نستطيع من خلال بيانها ومناقشتها أن نحدد أيها المصطلح أدق •

١ - ويبدأ أولاً ببيان معنى المصطلح عند ديكرت ويعتمد منذ البداية عدم ذكر الترجمة العربية له ، ويذكر المعنى المستخدم عند ديكرت فهو لا يعنى شهادة الحواس المتغيرة ولا ما يتعلق بالخيال الكاذب من أحكام باطلة وانما ما تتصوره النفس الخالصة المنتبهة تصوراً هو من السهولة والتمييز • بحيث لا يبقى أى شك فيما نفهمه ، أو تصور للنفس الخالصة المنتبهة تصوراً ينشأ عن نور العقل وحده • ولما كان هذا التصور أبسط كان تبعاً لهذا أوثق من القياس نفسه • وهو

على هذا النحو يستطيع كل انسان أن يدرك بالـ intuition
انه موجود ، ولنه يفكر ، وان المثلث محاط بثلاثة خطوط .

٢ - ثم يتناول الاصطلاحات العربية لترجمة المصطلح مستخدما
أولا المنهج الاستبعادي لرفض ما يراه غير صالح ، ويعرض للحدس
ويرى أن المقصود به يختلف عن معنى المصطلح الفرنسى . ذلك أن
الحدس فى الفلسفة الاسلامية لا يعدو الدلالة على التخمين فأصل
المصطلح هو « حسن الحدس » وهو ترجمة للكلمة اليونانية
Eustochia (٢٥) وقد اختصرت الكلمة عند بعض الفلاسفة
الاسلاميين لختصارا ربما كان هو السبب فى سوء فهم المتأخرين لمعناها
الأصلى ويستنتج أن الحدس لا يصلح ترجمة للـ intuition
لأن لكل منهما معنى مختلف عن الآخر . وبنفس الطريقة
الاستبعادية يناقش مصطلح « الذوق » المستمد من الصوفية وهى
ترجمة غير صائبة لأن الصوفية استعملوها للدلالة على حالة شعورية
لا يمكن التعبير عنها ولا يمكن وصفها بالبيان ولا للتدليل عليها
بالبرهان .

٣ - ثم يعرض للمصطلح العربى الذى اختاره وهو البداهة الذى
استخدمه فى ترجمة « المقال فى المنهج » ويدلل على أفضليته بالرجوع
الى للتعريفات اللغوية له عند : أبى هلال العسكري فى « الفروق
اللغوية » والراغب الاصفهانى فى الخريفة ويخرج من ذلك الى أن
تحديد المعنى المقصود به هو الادراك العقلى المباشر (٢٦) .

ولذا تساعلنا ما الذى دفع الخضيرى وهو شاب لم يتجاوز
منتصف العقد الثالث من عمره وهو لا يزال طالبا - تخرج فى مايو
١٩٢٩ والترجمة نشرت مارس ١٩٣٠ - الى التوجه الى مثل هذه
النوعية من الأعمال - ترجمة المقال فى المنهج - ربما نجد الاجابة
فى قوله : « لما رأيت عظيم العناية فى مصر والشرق بالاطلاع على
الثقافة الغربية وشيأهدت رغبة العقلاء فى مشاركة الأهم التى فاقتنا

فى الحضارة والمعارف التى تعتمد عليها هذا التفوق —

[موقف لطفى السيد وطه حسين] — اقتنعت أن من الواجب على أن أنقل لى العربية هذا الكتاب الصغير فى حجمه الكبير فى قيمته العظيم فى آثاره • وكان من الأسباب التى بعثتلى على اختيار هذا الكتاب والنهوض بترجمته مع صعوبة عباراته وتعسر نقله للغة أخرى هو رغبتى فى أن أعرض لقراء العربية نموذجاً ووضاً للفلسفة الصحيحة ولن يرى قراء العربية غموضاً فى معانى ديكارت لأن فلسفته مثل للوضوح ثم أنه لم يكتب لطبقة معينة أو لأمة خاصة أو لجيل واحد بل يكتب فلسفته للجميع (٣٧) •

ويمكننا التوقف لمناقشة أحكام الخضيرى على فلسفة ديكارت لكن الأهم هو بيان للدلالة المستمدة من عباراته المتعلقة بصعوبة عباراته وتعسر نقله [يقصد الكتاب] بالقياس مع وضوح أفكاره • فنحن أمام مستويين الأول يتعلق باللغة والثانى يتعلق بالأفكار أو بالمعنى ، ومهمة الخضيرى هنا هى نقل هذه المعانى والأفكار للمواضحة رغم صعوبة اللغة ، أى أن عمله الأساسى — ليس كأستاذ فلسفة متخصص فى تاريخ الأفكار بل كمفكر يرى ضرورة الانفتاح على الثقافة الغربية — هو ايجاد اللغة العربية المناسبة لاستيعاب تلك الأفكار الانسانية العامة من خلال ايجاد واعادة بعث اللغة الفلسفية القديمة وصقلها وهذا ما يتضح من المبادئ التى تقوم عليها ترجمته •

فقد أخذ فى ترجمته بمبدأين الأول هو المحافظة على وحدة اللغة العربية ، أى أنه استخدم فى ترجمة الاصطلاحات الفلسفية الأوربية كما يخبرنا — نفس الاصطلاحات التى استخدمها من قبل فلاسفة الاسلام للدلالة على نفس المعانى فقد بحث للاصطلاحات الديكارتية عن كلمات عربية تؤدى معناها وأردفها بتحديد ديكارت نفسه لمفهومها • والمبدأ الثانى هو المحافظة على تجانس الأدب العربى « وأقصد بهذا اننى اجتهدت فى ألا أدع للكتاب الذى أنقله الى العربية غريباً فى الأدب العربى الفلسفى ، وذلك بأننى اجتهدت فى أن أقرب بين كثير

من المعانى الولردة فى المقال فى المنهج وبين معان لفلاسفة الاسلام
فيها قول « (٢٨) » .

وبالنسبة للمترجمة فقد أشفعها الخضيرى بتعليقات ومقدمات
بحيث فاق ما كتبه من حيث الحجم النص الأصى للكتاب (٢٩) وما
أورده من مقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة نجد صداه
لدى من كتب عن ديكارت أو ترجم له فيما بعد . وقدم الخضيرى مدخلا
لترجمته بدراسة هامة لعلها أول عرض منهجى متكامل لديكارت وفلسفته
بالعربية . يتناول « المقال ومحتوياته وأهميته » فهو لم يكن مجرد
مقدمة لكل النهضة الفلسفية فى القرنين السابع والثامن عشر ، بل
هو عند البعض أساس للمدينة الحديثة اذ جعلوا منه أصل الثورة
الفرنسية التى هى - عند اميل بوترو وليدة « المقال فى المنهج » لان
المجتمع قد تحدد سنة ١٧٨٩ باسم مبدأ اليقين العقلى الديكارتي ،
وبعد أن يتحدث عن أثر المقال وطبعاته والدوافع التى حدثت به الى
ترجمته يقدم لنا النص مشفوعا بتعليقاته وتأتى هذه التعليقات لتتابع
فرح وتوضيح ما يحتاج الى توضيح من تعريف للمصطلحات
والشخصيات تلك التعليقات التى تقصص عن المام المترجم بالنص
وصاحبه ومبادئ فلسفته ومعانيها باللغات الفرنسية والألمانية
واليونانية واللاتينية والعربية .

يكفى الاشارة الى بعض ملاحظات المترجم لتوضيح جهده فى
فهم الفلسفة للديكارتية وترجمتها حسب منهجه الذى أشارنا اليه فهو
حين يعرض للقاعدة الأولى التى تنص على عدم قبول شيئاً على أنه
حق ما لم يتبين يقيناً أنه كذلك بمعنى أن اتجنب بعناية التهور . . . »
يبين أن التهور والسبق الى الحكم precipitation يعنى به ديكارت
الحكم قبل أن يصل العقل الى يقين كامل وهو أحد مصادر الخطأ
وينحصر فى الجزم بالحكم قبل أن نتبين اليقين فيه أى فى التهافت
على المطالب قبل تحقيق المقدمات « (٣٠) » . وحين يعرف العقل
Bor sens الذى يقصد به ديكارت القوة اللازمة لاجادة للحكم

أى لتمييز الحق من الباطل فى النظر والعمل يرجعنا للخضيرى للقاعدة الثالثة من « القواعد لقيادة العقل » لمقال « هانكان » منهج ديكارت فى مجلة الميتافيزيقيا وعلم الأخلاق وكتاب هملان « مذهب ديكارت » (٣١) .

ولا تخلو التعليقات من اشارات ترتبط بكل تاريخ للفلسفة القديمة والوسيطه والاسلامية فيتحدث عن : أرسطوا وأفلاطون وسقراط الرواقية مثلما يتحدث عن أوغسطين والاكويينى فانه يذكر ابن سينا وابن رشد والغزالي وابن خلدون ويكمل جهود أساتذته الفرنسيين حيث يشير الى المعنى الذى يرجحه أستاذنا المسيولالند ولا تخلو بضعة صفحات من جيلسون الذى يعتمد عليه اعتمادا كبيرا فى شرحه وتعليقه على مقال ديكارت (٣٢) .

ويتضح جهد الخضيرى فيما نهض به بالمقارنة بالترجمة للثانية للكتاب التى قام بها جميل صليبا الذى درس بدوره فى الجامعات الفرنسية وصار أحد علماء مجمع الخالدين مما أتاح له بحكم ثقافته التعامل مع المصطلحات الفلسفية بلغاتها المختلفة ، شغل بالمصطلح الفلسفى وكتب فى مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سلسلة دراسات حوله . ويتضح جهده فى المعجم الذى وضعه باللغات المختلفة . ومن المهم التعرف على فهمه للتعامل مع المصطلحات واللغة للفلسفة كمدخل لتناول ترجمته لكتاب ديكارت المقال فى المنهج . وهو يرى انه « لا بد للعلماء من الاتفاق على معانى الألفاظ ولا بد لهم من تثبيت الاصطلاحات العلمية حتى لا تتبدل الحقائق بتبدل الألفاظ التى أفرغت فيها ، ان الألفاظ حصون المعانى وتثبيت الاصطلاحات العلمية هو الحجر الأساسى فى بناء العلم (٣٣) . ويبين لنا السبيل التى يجب لتباعها لوضع الاصطلاحات » (٣٤) .

ان عناية صليبا بتحديد معانى الألفاظ يرجع الى اعتقاده أن هذا

التحديد أساس كل بناء فلسفى متسق وهذا ما نجده جليا فى ترجمته « للمقال فى المنهج » • فهو يعرض لنا فلسفة ديكارت فى مقدمة يتناول فيها حياة الفيلسوف واثارة مركزا على اقبال ديكارت على للتصوف ومتابعة بحوثه الفلسفية للدفاع عن الدين والرد على الملحدين ويعرض بالخطوط العامة لفلسفة ديكارت ومنهجه • ويحل معنى الحدس والاستنباط ويعرض لقواعد المنهج ثم مرهل فلسفة ديكارت للأولى : من الشك الى اليقين وذلك باستخدام مصطلحات الغزالي مقارنة ديكارت به^(٣٥) • والثانية من النفس الى الله ، ويعرض لدلالة ديكارت لاثبات وجود الله • والمرحلة الثالثة من الله الى العالم يعرضها لنا منها حديثه عن فلسفة ديكارت بالأخلاق معتمدا كالخضيري على جيلسون • وأخيرا يبين لنا قيمة فلسفة ديكارت وآثارها ويرى تلك القيمة كما يراها الغربيون حيث يستشهد بقول هيغل فى تاريخ الفلسفة « ان ديكارت هو حقا مؤسس الفلسفة الحديثة لاعتماده فى مذهبه على العقل »^(٣٦) وديكارت عنده مجدد لأنه أراد أن يرفع الفلسفة الى مرتبة العلم • ومن طالع « المقال » عرف أن تأثير ديكارت لا يرجع الى عدد الحقائق العلمية التى كشفها وانما الى ايمانه بروحانية الانسانية وقدسسية العقل •

ويهمنا أن نشير الى بعض تلك التعليقات التى يقرأ فيها صليبا ديكارت قراءة عربية حيث يعلق على النص بما جاء فى تفسير ما بعد الطبيعة « لابن رشد ، « والهوامل والشوامل » للتوحيدى وتزداد هذه التعليقات فيما كتبه عن قواعد المنهج الأربعة ويتابع فى هامش طويل فى حديثه عن الكوجيتو مقارنة جيلسون لديكارت بأوغسطين^(٣٧) ويشير الى اعتماده على جيلسون ويقارن ديكارت بنفس الطريقة بالغزالي • ويقارنه بابن طفيل^(٣٨) ويعتمد فى حديثه عن الحس المشترك Lesens Commum على تعريفات الجرجاني وكليات أبى البقاء الكلفوى ونجاة ابن سينا^(٣٩) • كما يعتمد على تعريفات الجرجاني لكلمة فنتاسيا fantasia والمرة الوحيدة التى يشير فيها الى ترجمة

الخضيرى التى تسبق ترجمته بحوالى ٢٣ سنة تأتى فى آخر سطور ترجمته . والشئ الذى يلفت الانتباه هو عدم ذكر ابن سينا — موضوع رسالته للدكتوراه — طوال الترجمة الا فى اشارة عابرة فى جزء من هامش (٤٠) فى الوقت الذى لاهتم فيه بالأوجه المختلفة لاتفاق كل من ديكارت وابن سينا فى كتابه من افلاطون الى ابن سينا (٤١) .

رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلاثمائة عام على « المقال فى المنهج » :

لم يقتصر الاهتمام « بالمقال فى المنهج » على ترجمته الى العربية أكثر من مرة بل تعدى ذلك الى الاحتفال بذكرى مرور ثلاثمائة عام على ظهوره لأول مرة ١٦٣٧ فى ندوات وكتابات مختلفة تظهر أهمية فلسفة ديكارت ودورها فى الفكر الانسانى . فقد احتفلت فرنسا هذا للعام ١٩٣٧ واحتفلت معها المعاهد العلمية فى أنحاء العالم بانقضاء ثلاثة قرون على نشر ديكارت كتابه الشهير ومنذ مفتتح هذا العام ديكارت حديث العلماء والمثقفين فى محاضرات ودروس وبحوث تظهر فى المجالات والجرائد . وقد بلغ الاحتفال أوجه بمؤتمر جامع فى باريس فى غرة أغسطس ١٩٣٧ أمه العلماء والمثقفون من كل صوب ودام أسبوعا كاملا . ولا عجب أن تصيب هذه للذكرى مثل هذه العناية فان ديكارت عالم وفيلسوف من للطبقة الأولى ، لا ينتهى النظر فى اثاره العلمية والفلسفية ولا يفرغ الكلام عنه ويترجم عثمان أمين فى « صوت ديكارت » الفصل الثانى من كتاب « لمحات من الفكر الفرنسى » . كلمة برجسون فى هذا الاحتفال الذى أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالا بمرور ثلاثمائة عام على ظهور « المقال فى المنهج » لقد ابتدع للفيلسوف بكتابه الصورة التى قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد وهى المعدول اللاتينية التى لا يعرفها الا للخاصة والاتجاه الى مخاطبة الناس كافة « (٤٢) » .

وتأتى فى مقدمة الجهود العربية التى شاركت فى الاحتفال بذكرى المقال فى المنهج « كتابات وترجمات الأستاذ يوسف كرم أول

من درس الفلسفة الحديثة من المصريين بالجامعة المصرية والذي عرف بصاحب « المنهج العقلي المعتدل » فقد كتب بالمقتطف دراستين الأولى في أكتوبر ١٩٣٧ والثانية في نوفمبر من نفس السنة في الاحتفال بهذه الذكرى لبيان أهمية ديكارت وفلسفته . كما قدم فصلا هاما من فصول كتابه « تاريخ الفلسفة للحديثة »^(٤٣) عن ديكارت وهو يتضمن كثير مما جاء في الدراسات ولم يكف بذلك بل شارك بتوجيه من طه حسين في ترجمة « ثلاثة دروس في ديكارت » التي للقاهها بقاعة الجمعية الجغرافية الملكية المصرية الكسندر كولريه A. Koyro وهي ثلاثة محاضرات تدور حول « المقال في المنهج » طبعتها الجامعة المصرية ونشرت في الاحتفالات بذكرى المقال نشره تتضمن النص العربى والفرنسى .

ويعد « المقال في المنهج » كما يبين كواريه من أكثر الكتب الفلسفية مدعاة للدهشة وكان اخراجه حدثا روحيا كبيرا أى ثورة روحية نحن ورثتها وان تفاوت حفظنا من هذا الارث . اننا جميعا منذ ثلاثة قرون متسبعون بالفكر للديكارتى عن طريق مباشر أو غير مباشر من حيث أن الفكر الأوربي باجمعه أو على الأقل الفكر الفلسفى باجمعه يتحدد منذ ثلاثة قرون بالنسبة الى ديكارت^(٤٤) . ويلاحظ على ترجمة يوسف كرم انها ظهرت دون هولمش أو ملاحظات فهل يرجع ذلك لوضوح للمحاضر أو الى المسام الجمهور والقراء بديكارت وانه ليس هناك ما يستدعى الاشارة والتوضيح فقد ترجم ديكارت من قبل وعرف لدى القراء كما يظهر من قول كواريه : « نحن جميعا نعرف هذا الكتاب فقد قرأناه جميعا ودرسناه مع تفاوت في العناية به »^(٤٥) . ولم ينقطع اهتمام كرم بديكارت فقد كتب ناقدا أو معلقا على كتاب عثمان أمين عن « ديكارت » بعد صدور طبعته الأولى في عدد يوليو ١٩٤٣ بالملتطف مما جعل عثمان أمين يشيد بهذا النقد في مقدمة طبعته الثانية للكتاب . كما كتب بالاشتراك مع ابراهيم مذكور فصلا هاما عنه في كتابهما المشترك عن « دروس في تاريخ الفلسفة »^(٤٦) . وكتب أيضا بالفرنسية

عن « أبى الفلاسفة الحديثة » دراسة ترجمت واعيد نشرها فى الكتاب
الذى أصدره المجلس الأعلى للثقافة على أستاذ أساتذة الفلسفة
يوسف كرم .

وقد اسهمت المجالات العربية فى الاحتفال بهذه المناسبة وسنشير
الى الدراسات التى قدمت فيها . الا أن هناك دراسة هامة سبقت
هذا الاحتفال بحوالى عشر سنوات ، ترجع أهميتها الى لغتها الجريئة
للقوية فى بيان أهمية ديكرت وأهمية « المقال فى المنهج » وقد نشرت
فى مجلة « العصور » التى أسسها اسماعيل مظهر لنشر الفكر الحر
واحياء النهضة الفكرية الحديثة فى الشرق فقد جاء فى عددها الرابع
من المجلد الأول مقال هام عن « رينية ديكرت » بقلم حسين تقى
اصفهان يلقى الضوء على فلسفته ويعطى صورة عنه كمفكر حر ومؤسس
جديد للفكر الحديث متفقا فى ذلك مع منطلقات مجلة « للعصور »
فديكرت « هادم قديم ومؤسس جديد ، وهو بحق مؤسس العنوم
الحديثة والمهد لها وأبو الفلسفة الحديثة وقد خلفت فلسفته بحق
فلسفة العلم الأول فى جامعات أوروبا فالعلم الحديث مدين له
والفلسفة الحديثة وليدة تفكيره . . والرياضة بجميع فروعها تكاد
تكون مستحيلة اليوم لولاه . . وقد كان لنظرياته أثر عظيم فى القانون
وعلم التاريخ بل ان الأدب والنقد الأدبى أسير فضله كما عند بيرو
perraul وفونتنيل Fontenal وغيرهم من أعلام » (٤٧) .

انه كما يرى كاتب المقال احد أفراد الدهر الذين جاهدوا فى
سبيل توطيد الحرية الفكرية فى عقول المفكرين وجعلها الأساس الذى
تقوم عليه كل ثقافة وكل تقدم وكل تفكير فى جميع فروع المعارف
البشرية وهو أكبر نائر عرفه التاريخ حطم الى الأبد تحكم فلاسفة
اليونان وكل سلطنة غير مشروعة فى العقول . ويشير الكاتب الى مسألة
هامة ربما كان الوحيد الذى نبه اليها من بين من تحدثوا عن ديكرت
وقارنوا بينه وبين فلاسفة الاسلام . لقد بدأ ديكرت حياته
الفكرية كما بدأها لبن سينا وابن رشد وغيرهما من فلاسفة الاسلام

ولكن مع هذا الفارق : وهو أن فلاسفة الاسلام كان يراجعون ما يتعلمونه ويلخصونه مرارا دون أن يظهروا نقص علم وفلسفة أرسطو وعقم منطقته وجذب طرقه وضرره بدينهم وعلومهم وبعقول الذين يتعلمونها من متكلمين وفلاسفة وفقهاء وأدباء بل انهم روجوها ترويجا ملاء الأرض والسماوات ورددت القرون رجع صداد . ويخرج من ذلك الى حكم متفرد يقول فيه : « انى اعتقد كل الاعتقاد أن فلاسفة الاسلام وعلى الأخص ابن سينا فى المشرق وابن رشد فى الغرب أضروا بالثقافة الاسلامية والشرقية كل الضرر بالترويج للقدماء والتعبد لهم . . أما ديكرت فسرعان ما بدأ يراجع كل ما تعلم حتى بدى له الخلط والفساد وبانت له الفوضى الفكرية : لقد تابع السير ونهج لنفسه سبيلا أصبحت بعده مبهمة وممهدة ومطروقة وسهلة فأبتدأ أولا باطراح كل ما تعلمه ونسيان كل ما تلقى من الكتب وحدد لنفسه منهجا جديدا وعرض لنا هذا المنهج » (٤٨) .

وكتبت مجلة « الحديث » للسورية فى عددها التاسع من السنة الحادية عشر سبتمبر ١٩٣٧ بمناسبة هذا الاحتفال عن « الفيلسوف رينيه ديكرت » نظرة عامة على حياته وآرائه الفلسفية « مقالة هامة . ومع ان هذه المقالة لا تحمل اسم كاتبها الا اننا يمكن أن ننسبها على قدر لا بأس به من اليقين الى اسماعيل أدهم المفكر الحر الذى شارك بعدد من الدراسات فى هذه المجلة . ويعرض الكاتب آراء ديكرت وأبحاثه العلمية وهو لا يشك فى ان قراء العربية باشد الحاجة الى معرفة آراء هذا الفيلسوف وفهمها على حقيقتها ، ويتحدث عن مؤلفاته ويرى انها انعكاس لمجريات حياته فقد كان تواقا لكل جديد ميالا الى الحرية . ويتوقف أمام « لماقال فى المنهج » الذى يراه معبرا أصدق تعبير فى الميدان الثقافى عن المطالب البورجوازية فى ذلك العهد والذى كان يعبر يومئذ بوعى وجرأة لم يجسر عليها أحد تقريبا مثل ديكرت فى القرن السابع عشر ولهذا يمكننا القول ان ديكرت من هذه الجهة وغيرها كان أيضا سابقا لعصره . وفى ذلك الوقت تجرأ

ديكارت على رفع صوته ليقول انه بالرغم من كونه احد رعايا الكنيسة المخلصين لا يسعه الا أن يتبع في تفكيره وحياته الخطة التالية : عدم قبول أى شىء كحقيقة إلا بعد التأكد منه وتحكيم العقل لمعرفة « وهكذا استبدل ايمان القرون الوسطى الساذج بالشك المستند الى قاعدة وبتحكيم العقل وسعى الى اثبات ان هذا العقل متساو طبيعيا عند كل الناس » (٤٩) .

ان رسالة ديكارت تحتوى على اعلان حقوق العقل من جهة واعلان المساواة - للنظرية بين الناس - بصفتهم مخلوقات يعقلون من جهة أخرى . ومن هنا يتضح ان فيها اتجاها ثوريا لا جدال فيه ، لقد كان ديكارت أول من فسر تطور الكون بنظرية تناقض ما جاء فى « سفر التكوين » اذ قال ان الأرض والكواكب المختلفة تكونت كلها بصورة طبيعية دون تدخل الهى ، ان ديكارت وليد البورجوازية الحديثة والمعبر عنها فى نظر الكاتب وهو بالضرورة صاحب لتجاه عملى لقد كان عنده فكرة انسانية سامية جدا عن درر العلم وكان رأيه دائما ان نظرية لا يمكن تطبيقها عديمة الفائدة لذلك ما انفك يبحث ويفكر فى كل أيام حياته عن فلسفة عملية يتاح بها للانسان متى عرف قوة ومفعول كل عناصر الطبيعة أن يصبح سيدها ومالكها بلا منازع » (٥٠) .

وتختلف صورة ديكارت هنا عن الصورة المعتادة للفيلسوف المثالى اللاهوتى وهذا ما يؤكد الكاتب فى نهاية مقالته : « ان ديكارت ليس كما صوره لنا بعض المعلمين الرجعيين ، طالم استمد روحه وتفكيره من تعاليم للقرون الوسطى بل هو بالعكس قريب جدا من أكبر فلاسفة عصرنا الحاضر وأحسن ممثلى الفكر الحديث بالرسالة السامية التى خص بها العلم وبسعيه الناجح لاثبات حقوق العقل » (٥١) .

وتشارك مجلة للرسالة مجلات : الحديث والمقتطف وندوات الجامعة المصرية فى الاحتفال بذكرى « المقال فى المنهج » وذلك فى يونيه ١٩٣٨ بدراسة للسيد أحمد محمد عيتانى عن « الطريقة العلمية

أو للقواعد الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبير رينيه
ديكارت « . وهي عرض تحليلي لأحد فصول « المقال » وهي كما
يقول جزء من دراسة كاملة عن ديكارت وترجمة للمقال . يعرف
الكاتب بديكارت فهو أبو الفلسفة الحديثة وواضح أسسها وبانى كيائها .
للم بجميع فروع الفلسفة وترك لنا مؤلفات عديدة فيها . كلها ذات
قيمة فذة لما احتوت عليه من الحقائق العلمية والملاحظات الدقيقة
والنظريات والآراء التي أحدثت هزة عنيفة فى مجال العلم والفلسفة
فغيرت مجرى بحوثها وحملتها على للاتجاه الى اتجاه جديد كان
نتيجة لها « (٥٣) .

وقد مهدت تلك الجهود فى الترجمة والتعريف بديكارت السبيل
لأهم الدراسات الكلاسيكية عن ديكارت فى العربية وخطت بها خطوات
هامة من أجل تقديم انديكارثية كاتجاه فلسفى حديث له مكانته فى
التفكير العربى للمعاصر وكما حدث فى بداية الفلسفة الاسلامية حيث
تبع عصر الترجمة الانتاج الفكرى العربى المتميز فان الجهود التالية
التي أوضح معالمها عثمان أمين بكتاباتته عن ديكارت ، حيث جعل
من الديكارثية جزءا مكونا للفكر العربى المعاصر مثلما جعلت جهود
ابن رشد من الأرسطية معلما من معالم المشائية فى الفلسفة العربية
الاسلامية ، مع عدم التفاعل عن اختلاف طبيعة وظروف وزمن كل
منهما عن الآخر .

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

(١) يماثل الجهد الذى قام به رواد الدفعات الأولى من خريجي قسم الفلسفة فى ترجمة الكتابات الفلسفية — مع اختلاف للزمن والظروف والامكانيات — ما قام به مترجمى بيت الحكمة فى عصر الترجمة لأول ونستطيع دراسة ما قام به الفريقين باختيار أحد الأعمال الفلسفية مثل « الأخلاق الى نيقوماخوس » لأرسطو الذى ترجمه قديما اسحق بن حنين وحديثا أحمد لطفى السيد لمعرفة حدود وطبيعة وغاية الترجمة الفلسفية فى عصرها القديم والحديث .

(٢) د. عثمان أمين : الجواتية دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤

ص ٦٢ — ٦٣

(٣) المصدر السابق ص ١٠١

(٤) يقول : « رأيت لمن أعرض فى رسالتي تأثير ديكارت على اسبنيوزا ، وان أقرن بين الفلسفتين لا فى جملتهما بل فى ناحية دقيقة وعويصة منهما واعنى بها نظرية الجوهر » . محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر عند ديكارت واسبنيوزا . ملخص الرسالة بالفرنسية بمكتبة جامعة القاهرة ص ١ . وقد طبع الملخص بمطبعة المستقبل القاهرة ١٩٣٢ .

(٥) د. محمد مصطفى حلمى : تقديم ترجمة الخضيرى للمقال

فى المنهج ط ٢ د. الكاتب العربى ، القاهرة ١٩٦٧

(٦) د. محمد مصطفى حلمى : ظه حسين مفكرا . مجلة الفكر

المعاصر فبراير ١٩٦٦

(٧) الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة جامعة

القاهرة لاسنة الأولى ، العدد الثالث يناير ١٩٣٠ ص ٦٦

(٨) محمد ثابت الفندى : حول مقارنة الغزالي بديكارت صحيفة

جامعة القاهرة العدد الثالث ، السنة الأولى ص ٢٥ — ٢٧

(٩) د. أحمد فؤاد الأهواني : تأبين الخضيرى ، مجلة الآباء
الدومنيكان بالقاهرة

(١٠) د. أحمد فؤاد الأهواني : مقدمة تحقيق « للمغنى » للقاضى
عبد الجبار فيما يتعلق باكتشاف وتحقيق الكتاب فقد كتب مقالة
بالفرنسية فى العدد الرابع *Mélanges* ١٩٥٧ بالاشتراك مع الأب
قنواتى . كما كتب فى العدد الخامس مقالة أخرى يعلن فيها اكتشاف
جزئين جديدين ١٥ - ١٧ من المغنى . فى المقالة الأولى تعريف
بالقاضى عبد الجبار ووصف تفصيلى لأجزاء المغنى مع ذكر فصول
كل جزء يعتمد عليها ويشير إليها الأهواني فى تحقيقه المذكور .

(١١) يشير للأهوانى الى جهد الخضيرى الذى قام بالمرابعة
للترجمة مما يبين تعمقه فى الفرنسية واهتمامه بفروع الفلسفة المختلفة
ومنها علم الجمال ، كما يبين أيضا اجتهاداته فى الترجمة حيث لبدى
بعض التعليقات على ترجمة بعض الملاحظات . هويسيمان : الاستطيقا
ترجمة أميرة مطر دار لحياء الكتب العربية . تقديم الأهوانى . المقدمة .

(١٢) وهذا ما يؤكد ابراهيم مذكور فى تأبينه للخضيرى السابق
الإشارة اليه ، وعلى سامى النشار فى نشأة التفكير الفلسفى فى الاسلام
دار المعارف القاهرة ط ٧ المقدمة ، وكذلك الأب قنولنى فى تأبينه .

(١٣) د. عثمان أمين : تأبين الخضيرى ص ٥٥٢ - ٥٥٣ .

(١٤) محمود الخضيرى : سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا
فى مائتى عام . مجلة للكتاب عدد خاص عن ابن سينا ، القاهرة
١٩٥٢ ص ٥٣ وما بعدها .

(١٥) المصدر السابق ص ٥٤ . ودراسة للخضيرى : أنصار
الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢

(١٦) كما ذكر فى تقديمه لتحقيق محمد زاهد الكوثرى لكتاب
الاسفرايينى : التبصير فى الدين . وفى اطار الاهتمام بهذا العلم

يقدم لنا تحقيقا للجزء الخامس من « المعنى » الذى يتناول « الفرق غير الاسلامية » .

(١٧) يعد اتين جيلسون ١٨٨٤ - ١٩٧٨ - بالاضافة لكونه توماس متخصصين فى فلسفة العصور الوسطى من أهم شراح ديكرت اعتمد عليه الخضيرى فى ترجمة للمقال فى المنهج . راجع دراستنا : الفلسفية الاسلامية والغربية الوسيطة من خلال اتين جيلسون . مجلة الفكر للعربى بيروت العدد ٥٧ أغسطس ١٩٨٩

(١٨) د. عثمان أمين : « انية ابن سينا وكوجيتو ديكرت » مجلة الثقافة العدد ٦٩١ . و « محاولات فلسفية » مكتبة الأنجلو المصرية ط ٢ القاهرة .

(١٩) د. تيرير آن دورات : مشكلة النفس والجسد بين ابن سينا وديكرت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٥ ص ١١٣ وما بعدها .

(٢٠) الخضيرى : كيف حل كانط معضلة هيوم . صحيفة جامعة القاهرة .

(٢١) وقد قام بهذا عمليا حين تولى مسؤولية النسخة العربية من مجلة ديوجين التى يصدرها المجلس الدولى للفلسفة والعلوم الانسانية فى أول أعدادها بالعربية ، القاهرة ١٩٥٦

(٢٢) للخضيرى : المقال فى المنهج الطبعة الرابعة سميركوا القاهرة دت التصدير .

(٢٣) الموضوع للسابق .

(٢٤) الخضيرى : كيف نترجم الاصطلاح intuition

مجلة علم النفس مجلدا للعدد الثالث فبراير ١٩٤٦

(٢٥) الموضوع السابق .

(٢٦) تظهر هذه الخطوات مطبقة قبل ذلك بخمسة عشر عاما فى ترجمة « القبائل فى المنهج حيث يخبرنا انه لم يأخذ بترجمة

١١٣

(٨ - الذاكرة)

الأساتذة لكلمة intuition بالحدس لسبيين ، الأول : ان كلمة الحدس تثير كثيرا من الشبهة اذا انها تمديد عند منطقة العرب « حركة اصابة الحد الأوسط اذا وضع المطلوب أو أصابه الحد الأكبر اذا أصيب الأوسط ، وبالجمله سرعة الانتقال من معلوم للى مجهول كمن يرى تشكل استقارة القمر عند أحوال قربه ويعدده عن الشمس فيحدس انه يستتير من الشمس (ابن سينا : النجاة ص ١٣٧) وهذا مخالف كل المخالفة لما يعنيه ديكرت * وقد ترجم الأستاذ هورتن كلمة الحدس في معناها المذكور بكلمة Schorfsinn أى الامضاء في الفهم ولم يترجمها intuition die srekiylative الا عندما يكون المقصود بها « النفس القدسية » أى عندما تصبح الكلمة من لغة الصوفية الذى يخالفون للفلاسفة فيما لهم من معان ومقاصد (راجع الجرجاني : التعريفات ، النفس القدسية) والسبب الثانى ان لكلمة intuition في الفلسفة الأوربية معانى متعددة ويعنى ديكرت بها معنى خاصا رأينا انه يطابق مفهوم كلمة « بدهاة » فى اللغة العربية واستعملناها باعتبارها العمل العقلى الخاص بالادراك البديهي وهو كما يعرفه صاحب « كشاف اصطلاحات الفنون » يطلق على معان منها مرداف للضرورى للمقابل النظرى ، ومنها المقدمات الأولية وهى ما يلغى تصور الطرفين والنسبة فى جزم العقل به وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصور الطرفين والنسبة من غير استعانتة بشئ * الخضيرى :

ترجمة للمقال فى المنهج ط ٤ ص ٤١

(٢٧) المرجع السابق ص ٥١

(٢٨) الموضع نفسه *

(٢٩) قارن جهد الخضيرى فى ترجمة وتقديم وشرح المقال فى

المنهج بما قام به المترجم الانجليزى الذى أورد نص المقال فى الانجليزى دون شرح أو تعقيب سوى مقدمة عامة مقتضية لجموعة النصوص المترجمة راجع :

Descartes : Discourse on Method and ther writings. Trans by F. E. Sutcliffe penguin Books 2 (ed) 1970.

(٣٠) الخضيرى : هوامش ترجمة المقال فى المنهج ط ٤

ص ٦٩ هامش ٢

(٣١) المصدر نفسه ص ٥٦ هـ ١

(٣٢) راجع ترجمة الخضيرى صفحات ٤٣ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٦٩ ،

٧٢ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ؛

١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١٢٥ .

(٣٣) د. جميل صليبا : المعجم الفلسفى فى جزئين ، دار للعلم

للملايين بيروت ، لبنان ١٩٧١

(٣٤) وهى تتحدد فى أربعة قواعد هى :

القاعدة الأولى : البحث فى الكتب العربية القديمة عن اصطلاح

مستعمل للدلالة على المعنى المراد ترجمته ويشترط فى هذه القاعدة

أن يكون للفظ الذى استعمله القدماء مطابقا للمعنى الجديد .

القاعدة الثانية : البحث عن لفظ قديم يقرب معناه من المعنى

الحديث فيبدل معناه قليلا ويطلق على المعنى الجديد مثال ذلك ما ترجم

به لفظ intuition الذى أطلق عليه لسم الحدس بعد أن وسعنا

معناه القديم .

القاعدة الثالثة : البحث عن لفظ جديد لمعنى جديد مع مراعاة

قواعد الاشتقاق للعربى ، كأن يستعمل الشخصية للدلالة على

personalite

القاعدة الرابعة : اقتباس اللفظ الأجنبى بصرفه على أن

يصاغ عربيا (التعريب) وذلك فى أزيق الحدود ، عند عجزنا عن

اشتقاق لفظ عربى للدلالة على المعنى الجديد .

(٣٥) فموقفه من علوم زماننا يذكرنا بموقف الغزالي فى المنقذ من

الضلال (ص ٢٥) فقد شك كما شك الغزالي . جميل صليبا : مقدمة

ترجمة كتاب ديكرت مقالة الطريقة ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع

الانسانية للمونسكو بيروت ١٩٥٣ ص ٢٦ - ٢٧ ، ٩٧ ، ٩٩ .

(٣٦) جميل صليبا : المصير السابق ص ٤٦

(٣٧) المصدر نفسه ص ٩٠

(٣٨) المصدر السابق ص ١٠٥ هـ ٣

(٣٩) المصدر السابق ص ١١٣

(٤٠) المصدر نفسه ص ١٤ ، ٦٨

(٤١) يقارن صليبا في المحاضرة الخامسة « نظرية النفس عند ابن سينا » بين ديكرت والشيخ الرئيس فأبن سينا في برهان الرجل المعلق سابق على ديكرت ص ١٠٤ - ١٠٥ ، ويتحدث صليبا عن رأى ابن سينا في اللذة التي تنشأ عن الشيعور بالكمال ويبين ان هذا الرأى يشبه برأى ديكرت ص ١٢٩ راجع صليبا : من أفلاطون الى ابن سينا ، دار الأنجليس بهوت ط ٣ ١٩٨٣ ص ١٠٤ - ١٠٥ - ١٢٩ وتحتاج مقارنة ديكرت وابن سينا عند صليبا وللخضيري الى مناقشة موسعة ولكن قبل كل شيء يبق لهما خاصة الأول فضل تمهيد الطريق لتجريب للنصوص الكلاسيكية الديكرتية الي العربية حيث واصل بعده كل من نظمي لوقا وعثمان أمين وكمال الحاج ترجمة نصوص ديكرت .

(٤٢) د. عثمان أمين : لجات من الفكر الفرنسى . للنهضة

المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ ص

(٤٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف

للقاهرة دوت ص

(٤٤) الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكرت ترجمة يوسف

كرم ، اشراف طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ص ٢

(٤٥) المصير السابق ص ١

(٤٦) يوسف كرم وابراهيم مدكور : دروس في تاريخ الفلسفة

مطابع مدكور وأولاده بمصر للقاهرة ١٩٥٤ ص ١١٥ وما بعدها (الباب

الثالث : رينيه ديكرت) .

- (٤٧) حسين تقى اصفهاني : رينيه ديكارت مجلة العصور ،
القاهرة العدد الرابع المجلد الأول ص ٣١٠ .
- (٤٨) المصدر السابق ص ٣١٠ — ٣١٢ .
- (٤٩) انظر مجلة الحديث السورية العدد للتاسع السنة الحادية
عشر سبتمبر ١٩٣٧ الفيلسوف رينيه ديكارت : نظرة عامة على حياته
وآرائه الفلسفية ص ١٤٨ .
- (٥٠) المصدر السابق ص ٦٤٩ .
- (٥١) نفس الموضوع السابق .
- (٥٢) السيد أحمد محمد عيتاني : الطريقة العلمية والقواعد
الأربع للبحث والتفكير للفيلسوف الفرنسي الكبه رينيه ديكارت .
مجلة الرسالة . يونيه ١٩٣٨ .

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

الفصل الرابع

الديكارتية والتفسيرات المثالية

مقدمة : عثمان أمين وديكارت :

كان من الطبيعي انطلاقاً من الأصول الأولى للمدرس الديكارتى فى الجامعة الأهلية ، ومن العاصفة التى أثارها طه حسين فى دعوته للمنهج الديكارتى ومن اللغة الفلسفية التى حاول بها الخضيرى تقديم أهم نصوص ديكارت أن تدشن الديكارتية فى العربية بما يليق بها باعتبارها أكثر المذاهب ارتباطاً بالمثالية والاتجاهات الحدسية الايمانية . حيث وجدت لدى عثمان أمين الذى – يقتضينا الواقع ان نسجل انه يعد بحق من بناء الفكرة للفلسفى المصرى المعاصر – ذلك القبول العقلى والتعاطف الروحى الذى جعل منه – كما كتب البعض – بيت ضيافة لديكارت . فهو ديكارتى فى منطقته ومنهجه وفى عقلانيته ومثاليته ^(١) مما أدى الى سيطرة فهمه وتفسيره لديكارت على أجيال عديدة ولدى أكثر من باحث من أقطاب الباحثين فى فلسفة أبى للفلسفة الحديثة الذين قدموا فلسفة ديكارت باعتبارها الفلسفة المثالية التى ترادف معنى الفلسفة نفسها .

وقد كان ديكارت يمثل بالنسبة لصاحب الجوانية اختياراً . وحين اختار عثمان أمين ديكارت اختار العقل وللتنوير والارادة والحرية حيث انطلق من هذه الأسس الى تقديم جوانيته التى تتأسس على الوعى وكان ديكارت وراء احتفائه الكبير برواد الوعى الانسانى فى الشرق : الأمغانى والكواكبى واقبال ورائد الفكر المصرى محمد عبده . ان لاهتمام عثمان أمين بديكارت يفوق كل وصف بحيث يمكن القول ان ما كتبه عن ديكارت أكثر مما كتبه عن أى فيلسوف آخر وأكثر مما كتب

فى العربية عن أبى الفلسفة الحديثة ، وأصبحت مؤلفاته عنه المرجع الكلاسيكى المعتمد الذى يشير به أستاذ الفلسفة لطلابه من أجل معرفة ديكارت . وحين نتساءل عن الأفكار التى كان يلتمسها عثمان أمين عند ديكارت يجيبنا : « ان ديكارت قال للانسان خير ما يمكن أن يقال ، قال له لا تقبل شيئاً على انه حق ما لم يتبين بنور الفطرة وبداهة العقل انه حق وقال له أولاً : انتبه ! أنت تفكر فأنت موجود ، وقال له أخيراً « افق أنت حر فأنت اذن مسؤول » (٢) .

لقد سار عثمان أمين مع ديكارت فى نفس للطريق الفلسفى لكن سؤالنا هنا هو كيف تعامل عثمان أمين مع ديكارت والى أى جانب من جوانب فلسفته المتعددة الأنحاء توقف ؟ وماذا رأى فى فلسفة ديكارت وماذا قدم منها ؟ وبمعنى أدق ما هى صورة ديكارت عنده وما أثر هذه الصورة فى الثقافة العربية والفكر العربى . ويمكن القول بداية انه لا يمكن فصل تفكير عثمان أمين واختياراته الفكرية عما كان يحدث فى مصر فى نهاية الثلاثينات وبداية الأربعينات حينما تحددت صورة ديكارت لديه أثناء وبعد عودته من بعثته بفرنسا . لقد كانت مصر تبحث عن الاستقلال والحرية وكانت النخبة المثقفة تسعى نحو العقلانية فى الفكر والليبرالية فى السياسة وليست أفكار أحمد لطفى السيد منعزلة عما نحن بصدده فقد أثرت فى طه حسين ومصطفى عبد الرازق اللذان أثر بدورهما فى طلاب الجامعة ومنهم عثمان أمين (٣) الذى وجد فى منهج ديكارت وفلسفته اشباعاً لأفكاره لقد كان يريد الوعى والتثوير وقد وجدهما فى « الكوجيتو » الا أن الكوجيتو بداية وليتس نهاية وسيلة وليس غاية . ان عينا على ديكارت وأخرى أكثر شفافية واحداً أبصاراً على اللغة العربية (٤) والفكر العربى ، ومن هنا كانت الديكارتية أساس الجوانبية وهذا يستدعى منا التوقف عند عثمان أمين : حياته وكتابات وأفكاره لعنرفة البدايات الأولى فى طريقه نحو المثابنية الديكارتية .

أولا : البدايات الأولى نحو المثالية :

علينا قبل أن نعرض للنسق الديكارتي الذى قدمه عثمان أمين وهو بلا شك أكمل صورة قدمت فى العربية للفلسفة للديكارتية ، أن نؤسس لذلك ببيان البدايات الأولى التى وجهت فيلسوفا نحو ذلك النمط الذى ارتضاه للديكارتيه وكما سنعلم فان هناك صور أخرى وتفسيرات مغايرة لديكارت وفلسفته تخالف الصورة التى قدمها صاحب « الجوانية » . وعثمان أمين يعنى ذلك حين خصص الباب الرابع من الطبعة السابعة من كتابه عن ديكارت لدراسة للتأويلات المختلفة لفلسفته . كما أن فى العربية جهودا أخرى تفسر ديكارت بصورة مغايرة لتفسيره . فما هو فهمه له ؟ وما الذى جعله يختار التفسير المثالى لفلسفة ديكارت الذى انطبعت عنده بصفة روحانية ؟ علينا أن نرجع للبدايات الأولى لعثمان أمين والتوجهات الأساسية له منذ بداية حياته الفلسفية التى يؤرخ لها بانضمامه الى قسم للفلسفة بالجامعة المصرية .

يقص علينا عثمان أمين فى « الجوانية » رحلاته من القرية الى الجامعة ويحدثنا عن اصراره على دراسة الفلسفة ، وعن السؤال الذى كان يشغله كثيرا ويؤرقه أحيانا عن ضرورة وجود فلسفة حياة يمتد أثرها الى الشعب والجمهير . « فلسفة تضع لنا مبادئ عامة لتربية حياة جديدة فتوقظ الشعور الوطنى فى أبناء الأمة وتجعلهم يابون حياة الضيم والمذلة ويحققون حياة الحرية والكرامة » ويذكر تأثره بأحمد لطفى السيد الذى حدثهم عن « أثر المفكرين والفلاسفة فى تهيئة الأذهان للإصلاح والطموح الى عالم أفضل »⁽⁵⁾ كما توثقت علاقته بالشيخ مصطفى عبد الرازق وكان لتوجيه الشيخ دورا فى تحديد مساره للفلسفى لقد وعى حديث الشيخ فى ندواته بمنزله بعابدين عن أنجع الوسائل لتغذية الحركة الوطنية وتنمية للوعى القومى بغية التخلص من الحكم الأجنبى وتحقيق الاستقلال للمقام⁽⁶⁾ وبالإضافة الى هؤلاء فقد كان هناك أحمد أمين — الذى سمع منه لأول مرة بالعربية

عن ديكرت - ومنصور فهمى ، وهناك بالأخص يوسف كرم بالاضافة الى الأساتذة الفرنسيين : اندريه لالاند واميل برييه وهما ممن امتد تأثيرهم عليه فى بعثته الدراسية فى فرنسا .

وقد حدد عثمان أمين لنفسه بعد عودته من البعثة مشروعاً ثقافياً من جزئين الأول أطلق عليه « سلسلة أعلام الفلسفة » وقد صدر منها : الرواقية وديكرت والثانى « سلسلة نفائس الفلسفة الغربية » الذى حدد لنا معالنه فى مقدمة ترجمته لكتاب البيرباييه « دفاع عن العلم »^(٧) ويخبرنا فى تصديره للطبعة الثانية من « الفلسفة الرواقية » عن السبب الذى من أجله اختار الكتابة عن الرواقيون فهم أخلاقيون مثاليون وهم « جوانيون » يلتفتون الى الحياة الداخلية للإنسان ولا يباليون بما يقع لهم من أحداث خارجية . وكان هدفه من نشر كتابه « ان تجد فيه شبيبتنا الواعية نماذج حية ملهمة للبطولة والكفاح ودورسا نافعة فى الثبات على المبدأ والاخلاص للواجب وتعاليم ايجابية قوية تشد من أزرها فى السعى الى المثل العليا والذود عنها »^(٨) .

ويحدد لنا فى تصديره لكتابه عن « شيلر » بواعثه للاهتمام بالفيلسوف الانجليزى صاحب المذهب الانسانى : وأحد هذه البواعث يمت الى شعوره للقومى والثانى يمت الى مزاجه الفيلسفى . وطبيعة هذا المزاج تتحدد فى : ضيق بالذاهب التجريدية الجافة ، ونفورا من الفلسفة الاطلاقية المتعالية حيث نجد الفلاسفة ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والارادة بينما وسعوها - بغير حساب - من ناحية الفكر واهتمام بالفلسفة التى ترضى القلب كما تقنع العقل . ان عثمان أمين يدعم العقل بالقلب والوعى بالروح وهذا ما يتضح فى مجمل محاولاته الفلسفية . وفى كتابه الذى يحمل نفس الاسم « محاولات فلسفية » يقدم لنا مجموعة من الدراسات المختلفة « ألف بينها احساس واحد وغرض واحد هو الابتهاج بطلب المعرفة والسعى الى سبيل الحق والاتجاه الى قيم الروح »^(٨٩) .

ويتحدد موقف عثمان أمين الفلسفى فى السعى لتأكيد قيم للروح
مقتضية القوى الروحية فى الفرد أهم بكثير من تنمية قواه الذهنية لكى
يصل الى درجة النضج بمعناها الصحيح^(١٠) فالروح والفكر هما
الأساس فى قيام الحضارة ومن فضل ديكارت على الانسانية المفكرة
أن أصبح واضحا للعيان أن المثل الأعلى للوجود للانسانى هو تحقيق
وعى الانسان لذاته ومكانه فى العالم وهذا للمعنى الحديث من
معانى النظر الفلسفى هو الذى ينبغى أن نحرص كل للحرص على
إذاعته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع رسالتها
الجبليّة .

وعلى ذلك يمكن تحديد للسّمات التى تميز الروح الفلسفى عند
عثمان أمين كما تظهر فى كتابه « الجوانية » وتحديده لخصائصها
« فهى فلسفة نبتت من تأمل روح الدين والأخلاق » ، « فلسفة مفتوحة
لا تريد أن تكون مذهبا مطلقا » ، تستند على تركية الوعى الانسانى
وممارسة الحرية النفسية وتسعى الى تعميق فهمنا للمقاصد والمعانى
والقيم^(١١) ويؤكد أن منهج جوانيته لا يزال كبير الأهمية لفهم العالم وفهم
الانسان فضلا عن أنه يفسح الطريق لترسم للمثل الأعلى وتخطى
« ما هو كائن » الى « ما حقه أن يكون » ويثبت الايمان بقدرة الروح
المخالص على العلو على حدود الواقع فى المكان والزمان واليقين بحرية
الذات الواعية فى الصنّاع للفرد واصتلاخ الجماعة ، وتبين لنا
« محاولات الفلسفية » خصائص فلسفته من جهة واهتمامه بديكارت
من جهة أخرى . وفى تناوله للشك الميتافيزيقى يذكر الشك المشروع
وهو قريب من الذى دعا اليه امام الفلسفة الحديثة ويتناول شك
ديكارت مبينا مشروعيته ويبحث فى الباب الثانى فى عدة موضوعات
يهمنا منها: دراسته التى يقارن فيها بين « أية ابن سينا وكوجيتو
ديكارت » ودراسته عن « المثالية الديكارتية »^(١٢) مخور اهتمامه الدائم
هذا يبين الحيز الذى يشغله ديكارت فى محاولات الفلسفية .

وتقوم الفلسفة عند عثمان أمين على أسس هي : الوعي والارادة والحرية من أجل تدعيم قيم للروح مقابل قيم المادة كما يتضح من كتابه « شخصيات ومذاهب فلسفية » (١٤) حيث يؤكد أهمية الفلسفة من أجل سد النقص في القوة الروحية تماما كما فعل ديكارت فالفلاسفة هم رافعوا لواء القيم الروحية ، هذه الأسس هي التي وجهت عثمان أمين نحو « رواد المثالية الغربية » (١٥) كما وجهته نحو « رواد الوعي الانساني في المشرق الاسلامي » (١٦) .

ان عثمان أمين بشهادة مذكور « فيلسوف كبير وباحث فذا » تعددت أهدافه وتنوعت مراميه ، ألف وترجم ، شرح وعلق وأتاح لقرائه أن يقرعوه في العربية والفرنسية والانجليزية ، وهي في تأليفه وتحقيقه يوازن بين الآراء ويقابل بين النصوص وله في كل ذلك موقف خاص ورأى شخصي ، وهو حين يؤلف أو يكتب انما يعبر عن نفسه ويقدم ثمار جهوده وما من مؤلف من مؤلفاته الا ويحمل طابعه الخاص ويعبر عن شخصيته (١٧) . وهذا الحكم ينطبق على جهده الأساسي في الفلسفة الحديثة عامة وفلسفة ديكارت على وجه الخصوص التي تحمل خصائص عثمان أمين بنفس المقدر الذي تعبر به عن أفكار ديكارت ومن هنا كانت الديكارتية كما قدمها صاحب الجوانية فلسفة مثالية روحانية كما سيتضح في الفقرة القادمة عن الأستاذ ومن تابعوا تفسيره للمثالي .

ثانيا : الجوانية والديكارتية في شكلها الديني الايماني :

لقد ساهم عثمان أمين في نشر الديكارتية أكثر من نصف قرن منذ تخرجه في الجامعة عام ١٩٣٠ حتى وفاته في ١٧ مايو ١٩٧٨ وقد تنوعت اهتماماته بهذه الفلسفة بين التأليف والترجمة والمناظرة بالعربية والفرنسية فالأستاذ عضو شرف « جمعية أصدقاء ديكارت » وقد تنبه منذ فترة ليست بالقصيرة الى أثر « ديكارت في مصر » وهو أثر له فيه فضل ، وحاضر تحت هذا العنوان في الجمعية الديكارتية

فى باريس (١٨) . لقد أفاد عثمان أمين من ديكرت فى تحديد معنى وطبيعة الفلسفة واتخذ منه نقطة انطلاق فى نقد الاتجاهات المخالفة له من وضعية ووجودية وصولا الى المعنى للحق الذى يرتضيه للفلسفة . لقد تعلم مما بينه ديكرت من « حقيقة الكوجيتو » ان يقظة النفس وانتباه الذهن هى للشرط الأول لسلوك الطريق الفلسفى (١٩) ومن هنا فالأستاذ وجد صدى نفسه فى الفيلسوف فهو يتفق معه فى الكثير من الآراء (٢٠) .

فالعقل والفكر والكوجيتو والوعى هم المعبر الأساسى الى عالم الفلسفة والتحقيقة وهذا المعبر أو الطريق هو الذى عبده ديكرت وأشار للانسانية أن تسلكه ومن هنا فهو قريب الى نفس عثمان أمين للذى كتب فى مقدمة الطبعة السابعة من كتابه الهام عن ديكرت يصفه بأحب الصفات الى نفسه تلك الصفة التى يعطيها لمن يأنس اليهم فى تاريخ الفلسفة وهى « الجولنية » فاذا كانت الجوانية عند صاحبها « أصول عقيدة وفلسفة ثورة » وأنها محاولة فلسفية طموحة أقرب ما تكون الى المذهب الذى يدعو اليه . فمن هنا نعرف كم أحب الرجل ديكرت لقد أحب عثمان أمين ديكرت وخشى للبعض من هذا الاسراف فى الحب . أما لماذا هذا الحب الدائم وللبكر والكبير فذلك لان ديكرت عنده رائد من رواد التنوير فهو الموكل بتتقية الأذهان وتنوير العقول « وسورته صورة العامل المصرى الموكل باضاءة مصابيح النور فى شارع البرموني فى عابدين » (٢١) . وسنلاحظ كلما تقدم بنا للبحث تلك الاحالات المتبادلة التى يقيمها عثمان أمين بين ديكرت وفلسفته من جهة والحياة المصرية والشخصيات للشرقية واللغة العربية من جهة ثانية . وتلك الاحالات لا تخلو من دلالة ، وأظن أن هذه الدلالة لم تكن لتتضح لو كان عثمان أمين ليس عربيا مثلا أو كتب هذه الدراسات عن ديكرت أثناء بعثته فى باريس ، انه كباحث عربى لا يستطيع الا أن يقدم ديكرت عبر هذه الصفة ومن خلال هذه الاحالات .

ان رائد « الجوانية » الذى أحب اللغة العربية وكتب كثيرا عن فلسفتها وأختير فى سنوات عمره الأخيرة عضوا بجمع الخالدين يرى فيما كتبه عن « الجوانية » وفلسفة اللغة العربية ان أول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنها تنحو نحواً من المثالية لا نظير له فى أى لغة من اللغات الحية ويرى أن الغربيين يجاهدون من وراء لغاتهم الى رفع النقاب عن المثالية التى لم يستطع أستكشافها منهم إلا اثنان من كبار فلاسفتهم المحدثين : « ديكارت وكانط » (٢٣) . وقد بين فى محاضرة ألقاها على جمهور فرنسى عن « ديكارت واللغة العربية » ان الديكارتية أقرب الفلسفات الغربية مطابقة لفلسفة اللغة العربية .

وإذا أردنا متابعة اهتمام عثمان أمين بديكارت فاننا نقرأ فى « الجوانية » انه لستمع الى درس أحمد أمين عن ديكارت وكان هذا الدرس أول وأوضح ما سمع وقرأ باللغة العربية عن أبى الفلسفة الحديثة . وكتبت يوميات « جوانية » فى الأحد ٦ يناير ١٩٢٩ يقول : « قرأت ما استطعت من مؤلفات ديكارت » ويحدد فى ١٩ مارس من نفس السنة منهجه فى دراسة ديكارت وهو التعمق فى معرفة الفيلسوف فى مصادره وآثاره (٢٣) ويعود اليه فى مستهل عام ١٩٣٠ بتوجيه اندريه لالاند الذى أشار اليه بالبحث فى مسألة التمييز بين « النفس والبدن » وكان هذا التوجيه بمثابة تحديد المسار نحو الديكارتية .

وقد كان تعمقه للديكارتية واهتمامه بها بداية نقد بعض جوانب حياتنا الفكرية السلبية بمقارنتها بالاهتمامات الايجابية بديكارت فى الغرب لقد عاد الى ديكارت بتوجيه أستاذه لالاند وعاد الى مجموعة آثاره المنشورة فى الطبعة المعتمدة للكبيرة طبعة ادم وتانرى . وكان أول ما استرعى نظره هو العناية التى بذلها هذان العالمان فى اخراج هذه الطبعة محققة على أوثق أصول للتحقيق العلمى منشورة على نفقة الدولة الفرنسية . فيقارن بين هذا الاهتمام الثقافى

بالفلسفة فى الغرب وبين عدم اهتمامنا نحن بأعلامنا» (٢٤) • وقام أيضا بتوجيهه للإند باعداد بعض للمحاضرات عن « ديكارت » يقول فى يوميات ٢٦ فبراير ١٩٣٠ : « ألقى اليوم بالدرج الشرقى بالكلية محاضرتى الثانية بالفرنسية عن التمييز بين النفس والبدن فى فلسفة ديكارت أمام جمهور طلبة الفلسفة وبحضور الأستاذ للإند ••• وختمت البحث بكلمة عن أثر النظرية للديكارتيية فى تدعيم المذهب الروحى وفى تأسيس الميتافيزيقا على علم النفس ، وينيت فضل فيلسوف القرن السابع عشر فى وضعه « للوعى الانساني نقطة بداية للمعرفة موردا كلمة هيجل : أن ديكارت هو فى الحقيقة الرائد للحق للفلسفة الحديثة من حيث أنها تعتد بالفكر اعتدادا كثيرا وتجعله أصل الأصول جميعا » (٢٥) • ولم يتوقف عثمان أمين عن الكتابة عن ديكارت طيلة حياته ويأتى فى مقدمة هذه الكتابات سفره الضخم عن ديكارت الذى صدرت طبعته الأولى فى القاهرة ١٩٤٢

ويمكن أن نتبع عبر الطبقات المختلفة للكتاب تطور فهم عثمان أمين لفلسفة ديكارت خلال أكثر من ثلث قرن منذ الطبعة الأولى حتى السابعة [الأخيرة فى حياته] ١٩٧٦ : حيث يرى فى البداية أن دراسة مؤلفات ديكارت من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة (٢٦) • ويقف الأستاذ فى دراسته عند المسائل الكبرى لأنه يقدم كتابا مدرسيا قاصدا أن يكون أداة نافعة للباحثين مثيرة لهمم المستريدين •• من أجل أن يسد فراغا ظاهرا فى دراسة الفلسفة وتاريخها فى مصر والعالم العربى (٢٧) • وما ان صدرت لطبعة الأولى حتى أحدثت اهتماما كبيرا تمثل فيما كتبه يوسف كرم (٢٨) — الذى تتلمذ عليه عثمان أمين — والعقاد الذى حرص المؤلف على نشر رسالته اليه فى مقدمة الطبعة الثانية ١٩٤٦ التى قدم فيها بعض البحوث التكميلية حول للفلسفة الديكارتيية خاصة عن « نظرية ديكارت فى الاجتماع » وأثر الفلسفة الديكارتيية •

وصدرت بعد ست سنوات الطبعة الثالثة فى سبتمبر ١٩٥٢ أى بعد ثلاثمائة عام على وفاة الفيلسوف وكثرت الكتابات عنه . ولم يتخلف كتاب للعربية عن المشاركة فى هذه الذكرى فقد ساهم كل من : عباس العقاد وعادل الغضبان فى الكتابة عن ديكرت^(٣٨) . وفى هذه الطبعة الثالثة أضاف عثمان أمين فصلا جديدا عن « علم الجمال للديكرت^(٣٩) » . وآخر عن « الدراسات الديكرتية » مع كثير من الهوامش والمراجع . وقد تحولت الديكرتية عند عثمان أمين مع الطبعة الرابعة ١٩٥٧ من كونها ضرورة من ضرورات كل ثقافة رفيعة عميقة لتكون محاولة تحقيق وعى الانسان لذاته ولكانه فى العالم بحيث يرد كل آرائه الى أفكار واضحة متميزة . وهذا للمعنى من معانى النظر الفلسفى هو المعنى الذى يجب أن نحرص على لذاغته وتعميمه حتى يتيسر للفلسفة أن تؤدى فى المجتمع الحاضر رسالتها الجلية^(٤٠) . هنا تظهر لأول مرة كلمة المجتمع أو دور « للوعى الديكرت^(٤١) » فى المجتمع الحاضر فمفهوم الفلسفة ورسالتها الحقيقية على نحو ما أراد لها ديكرت قد برز فى أيامنا هذه (السنوات الأولى للثورة) وليس ادل على ذلك من أن الرئيس عبد الناصر حين أراد أن ينشر آراءه اختار كلمة الفلسفة عنوانا لكتابه « فلسفة الثورة »^(٤٢) . هنا تجاوز دور الفلسفة عند عثمان أمين مجرد الثقافة الى أن تصبح وعيا بأهداف المجتمع وتحولت الكتابة عن « ديكرت » الى مناسبة للحوار والنقاش مع غيره من الأساتذة الداعين الى اتجاهات فلسفية مختلفة وكانت للديكرتية مقابل هذه الاتجاهات هى الفلسفة بآل التعريف هى الأساس والمعيار لما سواها .

قدم عثمان أمين « الديكرتية » باعتبارها الـ « فلسفة » مقابل الاتجاهات الوجودية والوضعية . وبالطبع لا يقصد الوجودية الفرنسية أو الألمانية ولا الوضعية الانجليزية بل يقصد الدعوة الى تلك المذاهب (الموضات) فى بلادنا . هنا تجاوز عثمان أمين النقل والعرض الى تبني الديكرتية ذات الصفة الجوانية والتفسير لبلثالى فى مناقشة

الاتجاهات الفلسفية فى مصر • أو بمعنى أدق امتداد هذه الاتجاهات الغربية فى بلادنا فالديكارتيية هى الفلسفة بألف لام التعريف ، أما «الموضة» المذهبية الجديدة التى وردت إلينا فى السنوات الأخيرة من فرنسا وانجلترا وأمريكا متشحة بوشاح «الوجودية» تارة «والموضعية» تارة أخرى فما هى الا بدعة ماجنة لا صلة بينها وبين مذاهب الفلسفة الخالدة • من ثم فهى — فى رأيه — لا تلقى رواجاً الا فى مجتمعات حائرة ولا يطيب لها عيش الا فى بيئات متعفنة فذلك الطرلز من الوجودية الفرنسية الملحدة الذى قرعت له الطبول فى بلادنا انما هو مذاهب جماعة من المتهاكين المتشائمين اقفرت نفوسهم من الايمان فأعلنوا الزندقة ديناً والقذارة فنا والبذارة أدباً ورأوا الحياة سخفا يورث القلق والضجر والقرف واعوزتهم النية الطيبة والضمير الحى وتمادوا فى الدعوة الى مولقف من الحياة لزجة مائعة فتراهم يتشدقون بالحرية ويباهون بالانحلالية ويتخذون شعاراً « لا تستح واصنع ما شئت » (٢٣) •

ويستمر هذا الموقف الديكارتي الجولنى من الوجودية ، وتخف حدته ويتطور الى حوار خلاق بلغة فلسفية هادئة ، كما نجد ذلك فى حوارهِ مع سارتر ، الدرلسة الثانية من « لمحات من الفكر الفرنسى » حيث يرجع عثمان أمين قول سارتر « ان ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون حسناً عند الجميع الى نظرية الارادة الأخلاقية عند ديكارت » (٢٤) • ويرجع عبارة سارتر أن للحرية هى وعيها فى النهاية الى الكوجيتو الديكارتي • ويناقش العديد من القضايا الوجودية على ضوء فلسفة ديكارت • ويرى أن الزعم بان ديكارت كان يدعو الى ما يدعو اليه سارتر أن نعمل بغير أمل « أبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتيية » (٢٥) • كما يظهر موقفه من الوجودية أيضاً فى تصديره ترجمة نصوص هيدجر فى « الفلسفة وللشعر » حيث يخف هجومه على الوجودية وعلى هيدجر الذى يستشعر لديه الحنين للوجود ومن هنا فموقفه موقف اعراض لا كراهية » (٢٦) •

كما يقدم الديكارتية مقابل ذلك انضرب من الوضعية الانجليزية
والأمريكية تلك التي جاءت إلينا في زفة وجري بعضهم في ركابها
وتشبث البعض الآخر بأذيالها والتي انفضها انتقادا حادا فهي مذهب
جماعة من ذوى البلاده وللبلاهة حفظوا من العلوم صيغا لم يفهموها ،
وأخذوا يلوكونها في رطانة مرذولة ويرددونها في حذقة مفضوحة
وقد عجزوا في رأيه عن ادراك أى فكرة عامة فالتصقوا بعالم
الحسيات واعتبروا ما عداه خرافة وأخذوا يتفاخرون بانثار الروح
والسخرية من العقل والاسارة واضحة في حديث عثمان أمين فهو يرى
أنهم تشبثوا بالأمر الولقح فيما يزعمون وتعلقوا بالتجربة الراهنة
فيما يدعون واتخذوا شعارا لهم : « لا تفهم ولا تعقل ، وثابر على
المكابرة والمقاومة » (٢٧) .

لن نتوقف هنا أمام هذه التقطيعه للتي حاول عثمان أمين اقامتها
بين العقلانية الديكارتية والمذاهب الشعورية الوجودية والحسية
للوضعية . ولا ذلك الرفض لما عداها من فلسفات وان كانت لغيره
صاحب العقلانية هنا عاطفية أكثر من كونها منطقية ، حماسية أكثر من
كونها عقلانية فان ذلك يعود في النهاية - الى كونها بعيدة عن الروح
قريبة من المسادة مما لا يتفق مع مثاليته الجوانية - ان عثمان أمين
لم يحاول رصد وتحليل للفكر الفلسفى في مصر المعاصرة ولكنه أراد
التثبيت للديكارتية الروحية أمام ما قد يطغى عليها من اتجاهات
أخرى . وبعد بيان عثمان أمين تهافت هذين الاتجاهين يرى انه يجب
الا تستهويننا من تلك المذاهب بريق زائف ويقدم بدلا منها الديكارتية
وهي عنده الفلسفة الايجابية صديقه الوعى والعقل والايمان » (٢٨) .

ويعدد في مقدمة للطبعة الخامسة الأبحاث المختلفة التي ظهرت
عن فلسفة ديكارت والتي ألقيت في مؤتمر الفلسفة في « روابيومون »
بفرنسا ١٩٥٧ وطبعت في مجلد ضخم يضم أبحاث ومناقشات
المؤتمر الذى اشترك فيه كثير من الديكارتيين ويهدف من ذكر هذه

الأبحاث أن يجد للدراسين من شبابنا في هذه البحوث مادة نافعة للتفكير الفلسفي . ويضيف في طبعة الكتاب السادسة الى الباب الثاني فصلا خامسا عن « المقال في المنهج » ويوسع الفصل السادس من الباب الثالث عن « مذهب الأخلاق » والفصل الأول من الخاتمة عن « ديكارْت والتجديد للفلسفي » وذلك بإضافة ترجمة الرسالة التي وجهها برجسون الى مؤتمر ديكارْت المنعقد في باريس ١٩٣٧ (٢٩) .

وتظهر مقدمة الطبعة السابعة تحمس عثمان أمين الشديد لديكارْت، وتفسر في نفس الوقت طبيعة وسمات انديكارْتية كما يعبر عنها صاحب « الجوانية » فهو يرى أن من حق للأمة الفرنسية أن تعتر بأكبر أبنائها ديكارْت ، الذي ظل متمسكا بعري عقيدة دينية خالصة كان لها أكبر الأثر على مذهبه العقلي وأفكاره العلمية (٤٠) . لقد أعلى من قيمة الوعي الإنساني ويتضح من تأمل الكوجيتو الديكارْتي أن المهمة الأولى للفلسفة هي دراسة « الأنية » أو الوعي الانساني . والواقع أنه ابتداء من ديكارْت أصبحت الفلسفة تحليلا للوعي وتحليلا للكاتب وقواه . ووعي الانسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الانسان . وقد دفع هذا الاهتمام بالوعي عثمان أمين الى تقديم جوانيته التي تتطرق من الوعي وكان وراء احتفاله الكبير برواد الوعي الانساني في الشرق : الأفغانى واقبال ومحمد عبده وان كان الاهتمام بالأستاذ الامام سابقا أو على الأقل مصاحبا للاهتمام بديكارْت .

ثالثا - الديكارْتية الجوانية ورائد الفكر المصرى :

ان الديكارْتية التي شغل بها عثمان أمين وشغلت كتاباته ظهرت في أعماله الأخرى التي اهتم بها حيث نجدها في ثنايا كتاباته الأخرى ، عن رواد الفكر العربى الاسلامى . وسوف نتوقف في هذه الفقرة عند اهتمامه بالشيخ محمد عبده وبيان كيف كانت الديكارْتية الضوء الذى كسب به الأستاذ عن جوانب هامة من أفكار الشيخ الإمام محمد عبده ورائد الفكر المصرى .

لقد قارن عثمان أمين — كما يخبرنا في الجوانية — بين عناية الفرنسيين بطبع أعمال ديكارت محققة واهمالنا العناية بآثار محمد عبده . وبعد أن حاضر عن ديكارت طلب من منصور فهمي — بعد أن بلغه نبأ المحاضرة — ان يعد تحت اشرافه بحثا في الأخلاق الاسلامية في رأى محمد عبده^(٤١) . وفي عرضه للتأملات الديكارتية في مجلة تراث الانسانية يتحدث في فقرة هامة عن « ديكارت ومحمد عبده » . فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكارتية] عند الأستاذ الامام في البذونات الأولى من هذا القرن . فلا يخفى ان الدعوة التي نهض بها الامام لاصلاح المجتمع الاسلامي عموما واصلاح العقلية المصرية خصوصا ، انما تقوم على اصطناع منهج ديكارت في الأفكار الواضحة المتميزة وفي تغليب حكم العقل على أحكام الهوى والعاطفة وتوضيح ديكارتيته في محاولته ادخال الدراسات المنطقية في الجامعة الأزهرية ، وفي اصطناعه اليقين والبداهة معيارا لصحة الروايات وتلفيقها^(٤٢) .

ومهما يكن من أمر المبالغة في تأثيرات ديكارت على أفكار محمد عبده . فان المهم هنا في هذا المقام هو المقارنة بينهم في حد ذاتها وان كان كل منهما يمتاز بالعقل الحذر الهادئ المهادن ولا تظهر مواقفهما الحاسمة الا عند تلميذ الأول [اسبينيوزا] وأستاذ الثاني [الأفغانى] . ومن ظريف ما يذكره عثمان أمين في هذا المقام هو عثوره في مكتبة الأستاذ الامام منذ أكثر من ربع قرن على جميع مؤلفات ديكارت في نصوصها الفرنسية . يقول : « وجدت على كثير منها تعليقات وهوامش بخط الأستاذ نفسه ، ومما استرعى نظري انذاك بصفة خاصة كثرة التعليقات التي كتبها على التأملات وخصوصا على القسم الذي يورد فيه ديكارت الأدالة المعروفة لاثبات وجود الله » . ويذكر عثمان أمين في هذا الصدد أن الأستاذ قد أشار غير مرة في الدروس التي كان يلقيها في دار الافتاء الى ما يمكن أن يستفاد من أدالة ديكارت العقلية لاثبات وجود الله^(٤٣) .

ويتناول في الفصل الرابع من الباب الثاني من « رائد الفكر المصري » نظرية محمد عبده التي تتشابه مع فلسفة ديكارت ، ويقارن بين موقفيهما ويشير إلى نقاط الاتفاق بينهما في هذه النظرية . ويقارن استنهاض محمد عبده على حرية الإرادة بشهادة الوجدان بما قاله ديكارت في « مبادئ الفلسفة » من « أن حرية إرادتنا لا تعرف بالدليل » ويرى أن الامام محمد عبده قد جرى - في قوله بالتمييز العقلي بين الخير والشر على سنة الأخلاقيين العقليين المحدثين خصوصا ديكارت (٤٤) وأنه يطبق على تفسيره للقرآن القاعدة للديكارتية المشهورة قاعدة البداهة (٤٥) .

ورغم ما يمكن أن يكون هناك من مبالغاة في تلك المقارنات بين التي تعقد بين ديكارت وغيره من الفلاسفة المسلمين التي تتغافل عن اختلاف البيئة والعصر والدوافع عند طرفي المقارنة فان عثمان أمين يتجاوز تلك التشابهات السطحية بين الأشخاص إلى الأفكار التي يطرحها كل منهما بحيث يمكن القول ان ديكارت عند عثمان أمين يلقي أضواء كاشفة لفهم الفلسفة الإسلامية كما يلقي في نفس الوقت الضوء على فهمه للديكارتية ذلك الفهم الذي يظهر في كتاباته المختلفة ولا يقتصر على كتابه عن ديكارت . ولن تكتمل الديكارتية الجوانية عند عثمان أمين الا ببيان جهوده في ترجمة نصوص ديكارت وبحثه في موضوعات ربما لم يتطرق إليها غيره لدى أبي الفلسفة الحديثة مثل موضوع اللغة وذلك موضوع الفقرة القادمة .

رابعا - - ترجمات عثمان أمين . . واللسانيات الديكارتية :

١ - ترجمة التأملات والمبادئ :

تبين كتابات عثمان أمين وترجماته مقدار الاهتمام الذي أولاه لرائد العقلانية الحديثة فبالإضافة إلى سفره الضخم عن ديكارت فقد خصص فصلا هاما في « رواد المثالية في الفلسفة الغربية » وآخر في

« مذاهب وشخصيات فلسفية » بالإضافة الى دراستيه عنه في « محاولات فلسفية » وعرضه للتأملات في « تراث الانسانية » ، كما خصص الفصل الرابع من الباب الرابع من « الرواقية » للحديث عن « الرواقية والديكارتيية » بالإضافة الى الاشارات المتعددة التي نجدها في « رائد الفكر المصرى » و « الجوانية » مع عدد لا يحصى من المحاضرات التي القاها بالعربية والفرنسية .

ومن الهام أن نتوقف عند ترجماته لنصوص ديكارتي ومساهمته في تقديم « نفايس الفلسفة الغربية » لقراء العربية . وفي مقدمتها « التأملات في الفلسفة الأولى » (٤٦) . الذي صدرت منه عدة طبعات الأولى ١٩٥١ و « مبادئ الفلسفة » وقد طبع عدة مرات الأولى ١٩٦٠ وقد اقتصر عثمان أمين في تقديمه لترجمة « التأملات » على التعريف بالكتاب وبيان الطريق الذي سلكه ديكارتي فيه ولم يعرض لحياة ديكارتي ومذهبه باعتبار ان « أبا الفلسفة الحديثة لم يعد في حاجة الى التعريف مما يعنى اكتمال معرفة القراء بديكارتي .

وقد وضع لكل تأمل تقديميا خاصا ونظلم مولده والمعانى الرئيسية فيه مقسما فقرات كل تأمل الى بنود ومواد لكل منها رقم بالإضافة الى الهوامش والشروح والتعليقات لايضاح للنص . ولا ينس الأستاذ الكبير — أن يعلمنا درسا في النزاهة العلمية والتشجيع المعنوى — ان ينوه بجهد تلميذه نظمي لوقا في ترجمة التأملين الأول والثانى (٤٧) . وبيننا لنا أن ترجمته للتأملات كانت استجابة لرغبة أستاذه للشيخ مصطفى عبد الرازق (٤٨) لكي تنشر تحية لخكري ديكارتي في الاحتفال بانقضاء ثلاثمائة عام على وفاته . ان أهمية نقل التأملات للعربية وهى « خدمة قراء العربية للراغبين فى الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التى لا يستطيع النفاذ اليها بغير الرجوع الى فلسفة ديكارتي والى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص » (٤٩) أن للتأملات — كما يقول — هى كتاب العصر ، وفيها ما يدعو أهل الفكر واخوان

الصفاء فى هذا العصر الماسدى الصاخب الى النظر فى مشاغل الروح
والخلود الى امتحان النفس •

ويرى عثمان أمين فى نهاية تقديمه لكتاب « مبادئ الفلسفة »
ان الكلمة للأخيرة فى كل من فيزيقا وميتافيزيكا ديكرت هى « المثالية
الجوانية » (٥٠) • ويؤكد على الناحية العلمية فى فلسفته (٥١) وهى ناحية
هامة لم يتوقف عندها كثير من باحثى ديكرت فى العربية • إلا أن
للناحية الهامة التى توقف عندها عثمان أمين نجدها فى كتابه « الفكر
واللغة » الذى أصدره (١٩٦٦) وتوصل فيه الى بيان اسهام ديكرت
فى اللغة وهى ناحية زاد الاهتمام بها فى الوقت الحالى والجدير بالذكر
هنا ان تقديم عثمان أمين « للسانيات الديكرتية » ثم فى نفس الوقت
للذى أصدر فيه عالم اللغة الشهير نعوام تشومسكى N. chomsky
كتابه الهام « اللسانيات الديكرتية » Cartesian ling istics
عام ١٩٦٦ (٥٢) •

٢ - الديكرتية واللسانيات التوليدية التحويلية :

حين دعى عثمان أمين ليحاضر طلاب الدراسات الأدبية واللغوية
بمعهد البحوث والدراسات العربية عن « اللغة العربية والفكر المعاصر »
أراد أن يتناول المحاولات الجديدة فى العربية للتعبير عن مفاهيم الثقافة
العصرية • ونظرا لتعدد جوانبه النظر فى هذه المحاولة وتشعب
موضوعاتها فقد قدم لنا دراسة تمهيدية لموضوع الفكر واللغة بوجه
عام • وكانت حصيلة هذه المحاولة محاضراته التى نشرت بعنوان فى
« الفكر واللغة » ١٩٦٦ وهو موضوع هام من موضوعات الفكر المعاصر
تنبه اليه عثمان أمين مبكرا •

يتناول فى المحاضرة الأولى أهمية اللغة وانها خاصة للانسان
بما هو حيوان ناطق • فاللغة خاصة الانسان كما رأى ديكرت فيلسوف
العصر الحديث (٥٣) وديكرت حين استأنف الفكرة الفلسفية التى تصورها

أرسطو بتعريفه للانسان بانه حيوان أضاف اليها أن للغة تحقق ناطقية الانسان الحقيقية بشقيها الفكر والعمل وهي من ناحية أخرى تجعله أهلا لان يكون خليفة الله على الأرض . ويبين في المحاضرة للثانية ما هي اللغة ؟ وانها شغلت الباحثين منذ أقدم العصور ولا زالت موضع اهتمام الكثير من المشتغلين بفلسفة اللغة كما نرى عند ديكارت . ويعرض لتعريفات اللغة كما جاءت في قاموس لالاند ، وأهمها أن اللغة هي القصد والتدبر والوعي والتفكير ومن هذا الوجه يلزمنا أن نسلم بما أوضحه ديكارت في القسم الخامس من المقال في المنهج^(٥٤) من أن اللغة هي الخاصية التي يتميز بها الانسان عن سائر الحيوان . وهذا الموضوع أشار إليه واعتمد عليه تشومسكى وشارحو آرائه من العرب والغربيين « (٥٥) » .

ويرى ان باللغة يخطو الانسان الى مجاوزة وجوده البدني والبيولوجي الى وجوده الفكري أو الى تحقيق الكوجيتو بلغة ديكارت وهو ما لم يلتفت اليه الماديون أو الجدليون أو الوضعيون . وهذا ما حاول أن يظهرنا عليه تشومسكى في انتقاده للوضعية والتجريبية وعلم النفس السلوكي وكما يتضح من كتاباته التي تبين الأسس للفلسفية لتظريته في اللغة وهي : « اللسانيات الديكارتية » ، « واللغة والفكر » و « مشكلات المعرفة والحرية » حيث لا وجود للغة خارج تصورهما العقلي . فالنظرية التوليدية التحويلية لدى تشومسكى تتحو منحنى عقلانيا بالامكان اعتباره النمط للعقلاني المتماسك والوحيد الذي برز في السنين الأخيرة والذي استند على الدراسات التي تناولت اللغة وعملية اكتسابها ، ويلتقى هذا المنحنى مع المذاهب والآراء العقلانية في مجال اللغة الانسانية التي من أبرزها المذهب للديكارتى الفلسفى وآراء الفيلسوف الألماني همبولدت .

ان اهتمام عثمان أمين بالعودة الى ديكارت لبيان العلاقة بين الفكر واللغة يقربه من الاهتمامات المعرفية التي تحاول أن تؤسس

للنظريات الحديثة في علم اللغة بالعودة الى عقلانية القرن السابع عشر
والى فلسفة ديكارث بالتحديد . وما يهمنى هنا ليس بيان أسبقية
عثمان أمين لتشومسكى ولا تشابهه معه وتزامنها فى الوصول الى
الأساس العقلانى كما تمثل عند ديكارث بل هو ارجاع عثمان أمين اللغة
الى الفكر ذلك الجانب الذى شغل به فى كتابه « فلسفة اللغبة
العربية » ومحاولته للتأكيد على مثالية اللغة خاصة الديكارتية مما أدى
به الى بحث موضوعات ربما كانت مهملة من بعض الباحثين فى فلسفة
ديكارث وكان من أولئك من أشاروا اليها وأكدوا أهميتها حتى تتب
اليها بعد ذلك علماء اللغة المعاصرين (٥٦) .

خامسا - [عربية ديكارث وتكررت يوسف الحاج] :

لقد أصبحت القراءة المثالية لديكارث بفضل عثمان أمين صاحبة
السيادة فى الفكر العربى بفضل ما أودعه فيها من معنى باطنى وجدانى
شعورى دبنى وجد صدى له عند الكثيرين . وسوف نتوقف فى هذه
القراءة لدى كمال يوسف الحاج أستاذ الفلسفة السابق بالجامعة اللبنانية
ونظلمى لوقا الأستاذ بجامعة عين شمس حيث قدم كل منهما أكثر من
عمل يتابع فيه التفسير المثالى لديكارث وتظهره هذه القراءة أيضا
لدى كل من يوسف كرم وجميل صليبا - وقد أشرنا الى جهودهم من
قبل - كما تظهر فى شخصانية محمد عزيز الحبابى وفى كتابات امام
عبد الفتاح امام الفلسفية .

وقد قدم كمال الحاج كتابين فى الديكارتية الأول : « مدخل الى
فلسفة ديكارث » والثانى ترجمة لكتاب ديكارث تأملات ميتافيزيقية فى
الفلسفة الأولى وترتبط الديكارتية عنده بالبرجسونية الذى كتب
وترجم فيها عدة كتب . وقد قسم كتابه (٥٧) عن ديكارث الى ستة أقسام
أو أيام الأول : المنهج والثانى الشك حيث يعرض : التقليد - للجسم -
العقل الكوجيتو « أنا أفكر اذن موجود » ولليوم الثالث النفس أو اليقين

الأول والرابع الله أو اليقين الثانی حيث يتناول البراهين على وجود الله : البرهان الكينوني ، البرهان الوجودي ، البرهان الشخصاني واليوم الخامس العالم أو اليقين الثالث واليوم السادس « الآداب الديكارتية » وفيه يعرض الأخلاق المؤقتة ، الأخلاق العلمية ، الأخلاق النهائية . ويتضح من تقسيم الحاج كتابه الى ستة أيام انه لا يكتفى بتقسيم ديكارت للمقال والتأملات الى ستة أقسام بل يتجاوز ذلك الى الاقتداء بالأساطير الدينية لعملية الخلق في ستة أيام حيث يظهر كما سنوضح التوجه الديني للباحث .

وقد ترجم الحاج « تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى » رغم ترجمة عثمان أمين للسابقة . وهو ينتقى لتقديم هذه الترجمة كثير من أفعال التفضيل الموجودة في العربية فقد اختار للتمثيل على فلسفة ديكارت اصمد ما كتب ، وأعمق ، وأعقد ، وأشمل هذه التأملات هي سيرة ديكارت الماورائية . وهي أفخر المصنفات الفلسفية اطلاقاً (٥٨) . حتماً لأنها أخطر أجزاء الديكارتية ، إنها حكاية ديكارت ذاتاً . حكاية فكرة الخاص في ترجماته ولولبياته الصاعدة حلزونياً الى اسمى مساوات التجريد والتذهين (٥٩) لقد أراد « عربية » ديكارت كي ترسخ أفكاره بين غشلاءات ذهننا . وهو يعلن بوضوح ديكارتيته والترجمة عنده على العكس مما وجدنا لدى للخضيري وسيلة الى الوصول الى فلسفة ديكارت : « لقد رغبت في أن نتكرتر منطلقين من لغتنا الصادية . وهل ثمة غير هذا الأسلوب يعين على تثبيت الروح الفلسفية في أذهاننا (٦٠) .

وفي تعليقاته ما يوضح فهمه الكاثوليكي الديني لفلسفة ديكارت فهو يتوقف في الإهداء أمام بيان ديكارت لاعتقاده في أهمية الفلسفة في البحث في مشكلة الله والنفوس ليؤكد أن هذا الاعتقاد تكذيب ضارخ للذين هونوا الناحية الماورائية أو اللاهوتية في فلسفة ديكارت ويقلل من اسهام ديكارت العلمي مقابل تأكيد ايمانه اللاهوتي : « ان الناحية العلمية عند ديكارت لا تخفف اطلاقاً من خطورة عبقريته

الميتافيزيقية التي يجب وضعها في أساس اكتشافاته العلمية . ومن هنا اعتباره الله أوثق كفاية للمادة^(٦١) . وهو يرى ان ديكارت ذهب إلى آخر حدود العقلانية دون أن ينكر الدور الذي يلعبه الايمان^(٦٢) فالله مصدر العقل والايمان ، ان التأملات الستة كلها تدور على إيجاد ما يبرهن ان الله موجود^(٦٣) . وللخلاصة عنده أن فكرة الله هي الأساس في عمارة ديكارت الفلسفية^(٦٤) .

سادسا - الديكارتية واليقين الدينى نظمي لوقا :

وقد قدم نظمي لوقا - الذي تأثر بدوره بالثقافة الفرنسية وتلمذ على عثمان أمين - عدة دراسات في الفلسفة الديكارتية تتسم بتلك السمة الدينية التي عرفت عنه ، ويهمنها كتابين : « الحقيقة تتاول فلسفى » ، « والله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » وقد صدرا عام ١٩٧٢ وكان قد ترجم تأملات ديكارت فيما بعد للطبيعة ١٩٤٠ واستخدم أفكار ديكارت في كتاباته مثل « مشكلة اليقين » . وكتابه « الحقيقة » دراسة مقارنة لمفهوم الحق عند ديكارت واسبنوزا^(٦٥) ، يعرض بعد مقدمة تاريخية للسابقين عليهما للحقيقة عند ديكارت : ما هي ، أيتها ، ملتبسها ، وسيلتها ، نمطها ، التها ، سندها ، لفتها ، مداها ، ومعنى الحقيقة عند ديكارت فطرة في الانسان لا يحتاج في أمرها الى لقانة ، وهي كمعنى الوجود من معدن الذهن نفسه . وهو يجد صدى ما ذهب اليه ديكارت مرددا في سائر كتاباته الباكر منها والمتأخر ما تم منها وما لم يتم . وأيتها عند ديكارت « للنور الفطرى » ، فأية الحقيقة أن ترى سابعة في نور العقل بحدس قوى^(٦٦) . وعن ملتبسها يقول : ليس هم ديكارت تعريف الحقيقة ما هي ، ولكن نفى الزيف عنها ، فاهتمامه الأكبر ليس بوصف الحق ولكن يدفع غائلة الشك فاذا تخلصنا منه خلص لنا الحق^(٦٧) .

ويصل فهم نظمي لوقا الدينى لفلسفة ديكارت الى أقصى مداه

فى حديثه عن مدى الحقيقة حيث يربط بينهما وبين الخير عن طريق الارادة • فسلطان الارادة لا يمتد الى ادراك الحقيقة من حيث هى فحسب بل يمتد كذلك الى الأخلاق • فالخير من الحقائق الأبدية التى تدرك بنور فطرى شأنها شأن العقل^(٦٨) وعلى هذا يمكن القول ان ديكارت فى أخلاقه كما فى معرفته يقدر الحقيقة ، وادراك الحقيقة هو ادراك الخير •

ويتضح فهم نظمى لوقا المثالى للفلسفة الديكارتية وقراءته الدينية لها بصورة واضحة جلية فى « الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » الذى يعبر عن نظمى لوقا بقدر ما يعبر عن ديكارت أو ربما أكثر مما يعبر عن « أبى الفلسفة الحديثة » وهو يعلن ويصرح بذلك منذ البداية فالكتاب كما يقول : « تأويل لمذهب ديكارت فى المعرفة والأخلاق لا من حيث هما بل من حيث انهما غير ممكنين لالا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق • فهذا العمل [الكتاب] « صورة » لمذهب ديكارت من زاوية معينة وليست هذه « الصورة للقلمية » لمذهب ديكارت من هذه الزاوية المعينة الا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص ديكارت — التى هى بمثابة معالم الوجه فى للصورة المرسومة — بما يدور فى أعماق ذلك الفكر الجبار^(٦٩) •

انه أراد أن يقدم ذاته فى هذه الدراسة ، « خلق خاص » به فالصورة الجديدة التى يقدمها لديكارت مهما تكن متواضعة لا تنفك خلقا فنيا لا يذهب بسدى لقد أراد أن يقدم دراسة عن ديكارت باستخدام ذات المنهج الديكارتي الهندسى « لقد تحرينا أن يكون منهجنا فى هذا العمل ديكارتيًا تطرد فيه حلقات الاستدلال حتى تنتهى الى قضية هى عين المطلوب وبذلك يتم البرهان وتتم الصورة التأويلية التى هى موضوع البحث^(٧٠) • وهو يتناول فى عمله على التوالى : الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق أى يبدأ بالانطولوجيا وينتهى بالابستمولوجيا ويتوج برامته بالقيم أو الاكسيولوجيا •

ويذكر أولا معنيين للجوهر أحدهما عام والآخر أخص وادق يعرض للأول كما جاء في ردود ديكارت على الاعتراضات والثاني في « مبادئ الفلسفة » والجوهر في كلا المعنيين هو ما كان موضوعا لماهية . والماهية هي المعنى المعقول الذي لدينا للموجود الحقيقي ايا كان « ان اثبات معنى الجوهر أمر أساسى لا يمكن كل نظر عقلى ، وهو الدعامة الأولى التى يقوم عليها عظم الوجود الذى تتبين عليه كل حركة فى العقل أو فى الوجود ، أى كل فكر وعمل . . . ويدون لمثبات ذلك المعنى يبطل كل معنى وتبطل كل معرفة ويبطل كل ما يبنى على المعرفة من قواعد الأخلاق (٧١) .

ويعرض بعد ذلك للجوهر باطلاق : تعريفه ، ماهيته ، وجوده ، ذاته ، وصفاته . والله هو للجوهر الذى ندرك انه كامل الكمال الأسمى الذى لا نتصور فيه أى شىء يتضمن أى نقص أو حد الكمال . ولما كانت ماهية كل جوهر - أى حقيقته المعقولة متضمنة فى المعنى الذى لدينا عنه فان معنى الله (أى ماهيته) يتضمن للوجود الضرورى ؛ لا مجرد الوجود الممكن المتضمن فى معانى جميع الأشياء الأخرى « فالله اذن هو للجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ، والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضا بحكم كماله (٧٢) .

وتدور موضوعات القسم الثانى حول : « للمعرفة » وهى عنده ما قام على اليقين ، ولهذا كان من الطبيعى بالنسبة لديكارت الذى أراد اقامة للعلم الكلى على أساس ثابت فى العقل أن يجعل اليقين منذ البداية أساس المعرفة والعلم . ومن هنا كان الشك للوصول الى مبدأ يقينى منذ البدئية أساس هذا العلم . فكان المنهج وقواعده الأربع . ثم يتناول دواعى الشك ثم اليقين الأول والحس ويصف لنا ذلك بلغة دينية شاعرية وليس باصطلاحات الاستمولوجيا فـ «من قرار الهاوية» الشك « تشرق أنوار الهداية » (٧٣) . ان سياسة التحريز من للوقوع

فى انخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرع عصا الشك ولى جانبها
درع التوقف عن الحكم — ان الحقائق الطبيعية التى يكشفها — لنا أو
للنور الفطري هى فى ذاتها غير مضمونة اليقين ولا الثبات وهكذا يكون
صدق الله هو اليقين الأسمى والضمان الأوفى للمعرفة والوجود
والحقيقة (٧٤) .

ثم يعرض بعد ذلك لوجود العالم ويبين لنا أن الله يثبت العالم
ويضمن لنا أيضا حقيقته . الا أن نظمي لوقا يرجئ المنهج الى الفقرة
العاشرة وينتقل من المنهج الى المعرفة المضمونة : الحقائق الأبدية
معرفة الأجسام ، الصفات الأولى ، الصفات الثانية ، حقائق للرياضة
حقائق المنطق ، العقل ، حقائق الأخلاق مدركة بالعقل ، فالله بما هو
للحق والخير الأسمى قد جعل فينا أن نعرف الحق وأن نعرف الخير
بطبيعتنا الخاصة ، أى بفكرتنا وبواسطة النور الطبيعي الذى هو
دليل على قدرة فكرنا على تلقي معرفة حدسية من الله (٧٥) . ان صوت
نظمي لوقا هو الذى يعلو وأدائه هو الذى يعيد التوزيع الموسيقى
لأنغام ديكارت بحيث يسود لحنا واحدا هو الله مصدر اليقين كما
هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه كما أنه خالقه وبارئه .
ان نظمي لوقا يسير فى الطريق المقابل لديكارت الذى أراد أن يصيغ
عقائد رجال اللاهوت صياغة فلسفية ويعبر عنها بلغة دقيقة فىأتى
أستاذنا المصرى ليحول لغة ديكارت الدقيقة الى لغة شاعرية
وآيات دينية .

ان ما حاولنا الاشارة اليه خلال عرض قراءة نظمي لوقا لديكارت
يؤكدده لنا بنفسه فى نهاية كتابه . ، انه ينطق ديكارت بما يريد أن يصرح
به . ، يقول عنه ما يمكن أن يجوب بداخليته الخاصة « انه يجعل من
معرفة الله أساسا لمعرفة العالم وأساسا للحق والخير اطلاقا ، ومحورا
للفضيلة ثم قطبا تتجه اليه النفس مجندة كل عناصرها ومدربة على
الانتماء والطاعة — يدفع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وأوهب

المعرفة وباريء الخير بارادته للكاملة» (٧٦) . ذلك هو نظمي لوقا الذي يرى في فلسفة ديكارت بناءاً شامخاً وصوفية وشاعرية . انه يحول عقلانية ديكارت الى صوفية دينية متأججة المشاعر ، ان المنطق يتحول الى عاطفة ، والمنهج يتحول الى تصفية وطهارة للنفس . ان ديكارت عنده رجل مشبوب العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة وهو مخلص صادق أمين لذات نفسه ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ولكنه يبقياها بعد أن يطهرها .

ويظهر ديكارت في كتاب نظمي لوقا مشكلة اليقين « حيث يتتبع المؤلف صاحب للتأملات في تناول هذه المشكلة الأساسية (٧٧) . وتكاد تنطق عباراته بمصادرها في مؤلفات ديكارت » ففي المطلق تقوم الحقيقة ، وعلى هذه الحقيقة المطبوعة في العقل يقوم كل محك لليقين . ولوضوعية معارفنا أفلا يحق لنا أن نقول عن هذا للوجود المطلق المطبوع فينا أنه هو الله الواحد المنفرد بالوجود (٧٨) . ان الله هو اليقين عند ديكارت وكذلك عند لوقا وهو أيضا ضامن الحقيقة هكذا تؤكد عبارات الديكارتي المصري الذي يقول : « بغير الوجود المطلق يبطل أن يكون وعي فالانية الواعية لا ترى نفسها الا في ضوء الوجود فالوجود كنه الانية وعين ماهيتها وهو الحقيقة المكنونة القصوى فلا تكون معرفة الا ولها من (الحق) سند عال ومعوان مكين وضمان لا يمين» (٧٩) .

ان هذا التفسير الخاص لديكارتي الذي قدمه نظمي لوقا في كتابه — هو صورة تأويلية وهو قراءة يتفق فيها مع القراءة المثالية الروحانية التي فهم من خلالها عثمان أمين وكمال يوسف الحاج فلسفة ديكارت وهي القراءة السائدة لدى كثير من الباحثين ولمفكرين العرب . نجدها بصورة ما عند الحيايبي في ثنايا شخصانيته ولدى امام عبدالفتاح امام في كتاباته الفلسفية وسوف نعرض لفهم ديكارت عند الثاني لبيبان الصورة التقليدية التي تعرض لديكارتي من خلال المصادر التي

عرفت وكتبت عنه بالعربية ثم نتوقف أخيراً لبيان موقف محمد عزيز
الجبابى من ديكارت ويمتاز الجبابى عميد أساتذة للفلسفة فى المغرب •
بتطوير أفكاره من الشخصانية الى ما أطلق عليه الغدية فى إطار تفلسفه
مطورا فهما متميزا لفلسفة ديكارت موظفاً هذه الفلسفة ضمن
أفكاره الخاصة •

سابعاً - المثالية التليدية امام عبد الفتاح امام :

لم يخصص امام عبد الفتاح دراسة مستقلة عن ديكارت الا أننا
نجد فى ثنايا كتاباته وترجماته وتنديمه لهذه الترجمات اشارات توضح
فهمه للديكارتيه ونظرا لأن الأصول الغربية هى الأطار المرجعي لكثير
من المؤلفات العربية فاننا نجد فى ترجمات امام ما يلقى الضوء على
بعض مؤلفاته • يهمننا هنا ما ينعق بديكارت الذى كان الأساس الذى
يستند اليه والأطار الذى يرجع له فى كتابه عن توماس هوبز (٨٠) •
لقد أشار امام فى عديد من كتبه بايجاز الى فلسفة ديكارت مثل :
«مدخل الى الفلسفة» الذى يتناول فيه نظرية المعرفة أو الأبيستمولوجيا
ويذكر فيه ديكارت فى فقرتين هامتين الأولى فى مصادر المعرفة
(المذهب العقلى) والثانية عن الشك المنهجي فى حديثه عن إمكان
المعرفة فديكارت هو أوضح مثال يمكن أن يقدم للفلسفة العقلية
الذين اعترفوا بالعقل حيث يحاول أن يصل فى مجال المعرفة الى يقين
الرياضة (٨١) • وحين يعرض للشك يذكر أن ديكارت من أكبر الفلاسفة
الذين وضوا أسس الشك المنهجي « (٨٢) •

ورغم ان امام فى كتابه عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة ذكر
ديكارت بعد بيكون ولوك وديوم الا أن ذلك ليس تقليلاً من أهمية
« أبو الفلسفة الحديثة » بقدر ما هو عرض للتيار التجريبي أولاً ثم
نقده على ضوء التيار العقلى الذى سمي « المدرسة الديكارتيية » (٨٣)
نسبة الى أعظم فلاسفتها الفيلسوف الفرنسى رينيه ديكارت ويعرض

لنا امام عرضا تقليديا مثاليا لديكارت وفلسفته لاعتمادا على المراجع العربية^(٨٤) ويتوسع فى كتابه « الميتافيزيقا » فى الحديث عن ديكارت . وهو يرى ان الميتافيزيقا انتقلت على يد ديكارت من الوجود الى المعرفة ومن الموضوع الى الذات . وهى علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين يشسبه اليقين الرياضى فديكارت يحلم باقامة علم عام يقوم على براهين يقينية داخل العقل (الرياضات الشاملة) وجعل من الميتافيزيقا الأساس الصلب فى هذا البناء . فالميتافيزيقا هى الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم والفلسفة «^(٨٥) .

ويبين خطوات الميتافيزيقا الديكارتية وأولها الشك . فمن الشك نصل الى التفكير ، الى الكوجيتو وهو اليقين الأول الذى أثبت فيه ديكارت وجود النفس ، ومنه واصل السير الى اليقين الثانى وهو اثبات وجود الله طريق برهان الكمال ، ومن الله وصل الى اليقين الثالث وهو اثبات وجود العالم^(٨٦) . كما يظهر اهتمامه بديكارت فى تقديمه لترجمة كتاب هيجل « موسوعة للعلوم الفلسفية » فالقاعدة الديكارتية الشهيرة التى لا تسلم بشئ قبل البرهنه عليه تمثل عنده السمة الأولى للمنهج الفلسفى فى رأى هيجل .

ويشير امام الى حديث هيجل فى الفصل الخامس عن الموقف الثالث تجاه المثالية الموضوعية حين يتحدث عن المعرفة الحدسية أو المباشر ويختتم هذا الفصل بالحديث عن قضايا ثلاث يشترك فيها ياكونى مع ديكارت^(٨٧) . ويستعين بالتراث الديكارتى فى العربية للتعليق على حديث هيجل لبيان المقصود بالفكر عند ديكارت^(٨٨) . ان المبدأ الذى أعلنه ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود - يمثل حقيقة مباشرة أو واضحة بذاتها وهى قضية شغلت اهتمام الفلسفة الحديثة بأسرها - وهو بالفعل يمثل ذلك فى نظر واضع هذا المبدأ ديكارت . ويستعيد هيجل من كتاب هوتو Hotho « بحث فى الفلسفة الديكارتية ١٨٢٦ السياق الذى ذكر فيه ديكارت قضيته عن الكوجيتو

ويعلق عليها وينقلها لنا . ومن هنا يمكن القول ان بحث امام عبد الفتاح وكتابات عن ديكارت ذات مصدرين أساسيين هما كتاباته الفلسفية العامة مثل « مدخل الى الفلسفة » وكتابات وترجماته عن هيغل وكلاهما ذو أصل مثالي وبناء عليه فالإشارات المختلفة التي ورد فيها حديثه عن ديكارت جاءت ضمن هذا السياق المثالي التقليدي الذي اعتمد بالطبع على الصورة المعروفة في العربية وعلى المصادر والمترجمات العربية لديكارت في تقديم صورة الفيلسوف الفرنسي وجهده هو اطلاقه على ما قدم في العربية عن ديكارت وتكرار له .

ثامنا - الديكارتية والكوجيتو الإبداعي عن الحبابي :

يتخذ الحبابي من ديكارت موقفا متميزا فهو لا يكتفى فقط بمجرد عرض وتبسيط أفكاره ونقلها لمنى العربية ، بل يحلل ويناقش ، ويجعل من بعض آرائه جزءا مكونا من موقفه الفكري الذي أطلق عليه في بداية تفلسفه اسم الشخصانية أو « الشخصانية للإسلامية » مستفيدا في تقديم أفكاره من مجمل تاريخ الفلسفة من جهة ومن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة بالإضافة الى ثقافة لغوية وأدبية عربية جعلته في المقدمة من كتاب المغرب ورائدا في ميدان الدراسات الفلسفية حيث يتضح في كتاباته مع الوضوح الزخم الشديد بالأفكار والفلسفات التي نهل من معينها .

ينتقد الحبابي في البدايه الديكارتية باعتبارها ذاتية منفردة ووعي متعزل ويكملها بالفينومنيولوجيا وذلك في كتابه « من الكائن الى الشخص دراسات في الشخصانية للواقعية » حيث يتحدث في الفصل الأول عن مفهوم الكائن ويناقش في الفقرة الخاصة بـ « من الشعور كمعرفة الى الشعور بالذات » الصعوبات التي يثيرها الكوجيتو « (٨٦) فهو يتحدث عن الشعور ويرى انه بينما تسمى الفينومنيولوجيا لفهم الشعور أو لكي تفهم للإنسانية نفسها فان التفكير (الكرتيزياني) الديكارتى يبقى على العكس في مستوى

« الانا » الفردى المنعزل : أفكر انى أفكر ان الانا الذى يضع كينونته فى « أنا موجود » لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير « الانا » الذى يفكر وهو فى هذه الحالة ديكارت وديكارت وحده [لانه هو الذى يقول أفكر اذن أنا موجود] •• ان هذا التفكير كما يرى الحبابى — لا يصدر الا عن ذات منفردة لا تخول مطلقا امكانية معرفة كائنين آخرين » (٩٠) •

نقطة البداية عند ديكارت اذن هى الشعور بالذات •• لكن الكوجيتو الكارتيزيانى يثير بعض الصعوبات ، كيف يمكن لكائن أن يعرف عالما هو خارج عنه ؟ ان التفكير فى الكوجيتو الديكارتي لا يظهر الا « أنا » منعزلا لا مواقف له يتجسم فيها • ان الكوجيتو لا يتضمن انا الآخرين وكل ما أجد فيه هو أنا لذاته ولا شىء من انا ل الآخرين ما دام وعى « الانا » (لنا المتكلم — je) لا يتعدى ذاته المحض (٩١) بناء عليه فالأنا فى الكوجيتو جزئى ومن كيركجارد الذى يرى ان الكوجيتو الكارتيزيانى يعطى صورة غير صحيحة عن الموقف الحقيقى للانسان وهيدجر الذى ينتقد ديكارت ويرى أنا موجود لاننى أفكر ، ينتقل الحبابى الى كوجيتو هوسرل الذى يشبهه تمام التشابه الكوجيتو الكارتيزيانى الا أن هوسرل يرى الشعور بالذات فى تعد الذوات شرطا لموضوعية للعالم» (٩٢) •

ويرى الحبابى مقابل ذلك انه لا توجد أى ذات فى العالم منفردة ما دامت شعورا عارفا فلو كانت منفردة لما استطعت معرفة أى شىء فانا لست أنا « بالذات » الا أننى أصغر دون انقطاع آخرين غير « أنا » ، انى أنتسفن بتحقيقى للآخرين فى ذاتى وبتحويلى الا « انا » فى مجموعات من النص» (٩٣) •

ويستمر هذا الموقف الحبابى ويتعمق فى كتابه الشخصانية الاسلامية حيث يقدم لنا مقابل الكوجيتو الديكارتي أو تطويرا له « لبيناميكية ثرية أو كوجيتيو معكوس » • وهو هنا يتجاوز التفسيرات

أو القراءات السابقة لديكارت من أجل اكماله أو احتوائه كما يتضح في الكوجيتو الذى يقدمه لنا فهو يرى انه يمكننا أن نعتبر الدور الذى تلعبه الشهادة في الاسلام مشابها للدور الذى يقوم به « الكوجيتو » في فلسفة « ديكارت » ولكنه كوجيتو يتجلى في بعض جوانبه معكوسا : فالقرب « الشهادة » ينطلق من الله ليعود الى الانا (الانا — الشاهد) بينما في المنهج الديكارتي ينطلق من الشك dubito الى العالم مارين بفكره اللاتماهي في سير تصاعدي . لكن بالرغم من كون الكوجيتو الديكارتي تأمليا أو (بسبب تأمليته) فانه يدللى على الفاعلية الخاصة بفكرى (أنا الذى أشك) بغض النظر عن وجود الآخرين ، اذ ان الانا — الشك لا يفهم الا بالنسبة لذاته . يتعلق الأمر هنا — كما يرى الحبابى — باننا غير تاريخى ، خارج العالم ، بالانا الذى لا يعنى ذاته الا في لحظة ، للملاحظة التى يشك فيها . فالكوجيتو من الجانب المبدئى كوجيتو خاص بالذى يشك دون مشاركة الآخرين بل دون اعتراف منهم « اما الشهادة » فعلى للعكس من ذلك : انها تظهر «انا» يتأمل ولكن تأملاته مترابطة لان موضوعها هو العلاقات علاقات الانسان بالله وعلاقة الفرد بالآخرين . فتأملى ليس ذاتية مطلقة بل عملية تداخل الذات أنا أعيش دائما في حضور مع الله لانه جزء من اللكون » (٩٤) .

يكتمل هذا الموقف في كتابه « من الحريات الى التحرر » حيث يعطينا الحبابى صورة مفصلة عن الشخصية الواقعية التى يعد هو رائدها . والكتاب يقع في خمسة أقسام الأخير « فى الحريات والتحرر » يقع في ثلاثة فصول يهمنها منها الثالث حيث يوظف ويطور أفكار ديكارت في الفقرة الثانية عن « التحرير باعتباره الجمع الكيفى للحريات » (٩٥) ففي قوله : « ليس التحرر شيئا يعطى دفعة واحدة وللمرة الأولى والأخيرة انه تقدم غير محدود يتناسب ايقاعه مباشرة مع كثافة المكتسبات العلمية ومع جميع أنواع المعارف فهو يقتبس قول ديكارت فالمعرفة تحرر حسب القانون الذى يفرض علينا أن نكتسب الخير العام لجميع الناس على قدر استطاعتنا (٩٦) . ويرى معه ان

هذا المبدأ يخولنا الوصول الى معرفة نافعة في الحياة والى ايجاد
فلسفة عملية بفضلها تتجاوز الفلسفة المدرسية» (٩٧) .

ويرى انه طبقا للنظرية الديكارتية يقوم التحرير على « فلسفة
عملية » أساسها المعرفة العلمية ، طموح ديكارت سام ومحذر حقا
لأنه لا ينحصر فى ادارة جعل الكائن البشرى مالكا للطبيعة بل يهدف
أكثر من ذلك ، العمل على تحريره من الأمراض وعلى ضمان الصحة
له . ويستشهد بنصوص لديكارت (٩٨) مبيئا أنها خير مساهمة — تعيننا
على أن نفهم فهما صحيحا ما يمكن أن تكون عليه « فلسفة التحرير »
وما ينبغى لها أن تكون انه يرى ان الديكارتية — مع البرجسونية —
يتكاملان على ابراز مفهوم التحرير (٩٩) .

ان ديكارتيه للحبابى — فيما نرى — فى علاقتها بفلسفة ديكارت
تأتى تأكيدا لقوله : ان المذهب الديكارتي ليس آثار ديكارت الشخصية
فحسب ، بل انه ذلك وزيادة وتلك الزيادة هى لمنتاج المفكرين الذين
تأثروا بديكارت — ومنهم بالطبع الحبابى كما رأينا — ان المذهب
الديكارتي يتجاوز رينيه ديكارت ، كما ان ديكارت كفيلسوف يتجاوز
واقعه بفضل الغنى الذى حصل عليه مذهب من بعد جراء الشروح
والانتقادات التى اثارها (١٠٠) . ومن هنا فنحن نتساءل الى أى مدى
يعتبر هذا الفصل عن الديكارتيه بتفسيراتها : المثالية والجوانبية
والدينية والشخصانية فى الثقافة العربية تجاوزا لفلسفة ديكارت ؟
ان هذا الفصل وما يليه من فصول أجابة عن هذا التساؤل .

هوامش وملاحظات الفصل الرابع

- (١) د. إبراهيم بيومي مذكور : تصدير الكتاب التذكارى ؛ دراسات فلسفية مهدها الى عثمان أمين . دار الثقافة للنشر ، القاهرة ١٩٧٩ ص ٥ وأيضا مذكور : مع الخالدين ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٨٦ . وما بعدها .
- (٢) د. عثمان أمين : الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم القاهرة ١٩٦٥ ص ١٣٤ .
- (٣) يذكر عثمان أمين لقائه بأحمد لطفى للسيد مدير الجامعة المصرية مع وفد من زملائه ، ومدى تأثيره عليهم « . الجوانية ص ٤٨ .
- (٤) د. عثمان أمين : فلسفة اللغة العربية ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٥ ، راجع اللغة العربية والمثالية الفلسفية الجوانية ص ٨٥ - ١٠٢ .
- (٥) د. عثمان أمين : الجوانية ص ٤٨ .
- (٦) و « منذ هذا اللقاء أخذت رابطة جديدة يقوم [كما يقول] بينى وبينه . . . وعرفت بعد ذلك أن هذا الأستاذ الوطنى للغيور كان هو نفسه تلميذا للامام محمد عبده . . . وسرعان ما صممت بدورى على دراسة آثار الامام المصلح فوجدت فيه ما يجيب عن مشاغلى الفكرية « الجوانية ص ٥٢ . وكان ذلك من الدوافع الجوانية كما يخبرنا لاختياره فلسفة محمد عبده موضوعا لرسالة الدكتوراة من السريون ص ٣٠ .
- (٧) وتتمثل هذه النفاثس - كما يذكر لنا - فى الآتى :
ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وخواطر ماركوس لوريلينوس ، وتأملات ديكارت ، ومبادئ الطبيعة البشرية لباركلى ، ومباحث العقل الانسانى لهيوم ، ومقدمة لكل ميتافيزيقا مستقلة للكانط . وقد أثر الأستاذ على تلاميذه فدرس يحيى هويدى باركلى وترجم « محاورات بين هيلاس وفيلانوس » كذلك درس محمد فتحي الشنيطى هيوم وترجم

« محاورات في الدين الطبيعي » وبحث فتحي فودة في فلسفة كانط وقد ترجم الأستاذ التأملاز وشرع في ترجمة مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلة (وقد أنجز المقدمة والفضل الأول) وتوقف حين ترجمت نازلي أسماعيل للكتاب .

(٨) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية ، النهضة المصرية القاهرة ط ٣ ١٩٥٩ ص ط .

(٩) د. عثمان أمين : شيلر ، دار المعارف بمصر د.ت ص ٨ .

(١٠) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧ المقدمة ص ١٠ .

(١١) يكتب زكي نجيب محمود في كتابه « من زاوية فلسفية » عن الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة موضحا موقف عثمان أمين الفلسفي قائلا : « لقد كانت حياتنا الفلسفية ينقصها شيء كثير لو لم يقيم فينا من يوجه دعوته الى الاهتمام بالروح الى جانب تلك الدعوات التي أصرت على تحكيم العقل بالمعنى المعروف لهذه الكلمة في دنيا العلم ولينطق ولقد حمل هذه الأمانة الدكتور عثمان أمين وأطلق على مذهبه اسم الجوانية » د. زكي نجيب محمود : من زاوية فلسفية ، دار الشروق بيروت ص

(١٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص ٧٠ .

(١٣) الدراسة الأولى سبق نشرها بمجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢ ص ٢٢ .

(١٤) د. عثمان أمين شخصيات ومذاهب فلسفية التي ظهرت طبعته الأولى ١٩٤٥ عن الجمعية الفلسفية المصرية التي كان عثمان أمين يشغل في هذا الحين سكرتيرها العام .

(١٥) د. عثمان أمين : رواد المثالية في الفلسفة الغربية ط ٢ دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ .

(١٦) د. عثمان أمين : رواد الوعي الانساني فى الشرق
الاسلامى • وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة ،
لقاهرة ١٩٦١ •

(١٧) د. ابراهيم بيومى مذكور : دراسات فلسفية مهداه الى
عثمان أمين • التصدير •

(١٨) محمد عبد الجنى حسن تصدير كتاب عثمان أمين « نحو
جامعات أفضل » حيث يشير الى اختيار عثمان أمين عضو فى المؤتمر
الدولى للفلسفة السياسية بباريس سنة ١٩٥١ وقيامه بالقاء محاضرة
فى الجمعية الديكارتية عن « أثر ديكارت فى مصر » وهو أثر له فيه
فضل كبير مقدمة نحو جامعات أفضل - الأجلو المصرية القاهرة ١٩٥٢
ص ٩ - ١٠

(١٩) د. عثمان أمين : للجوانية ص ١٣٤ •

(٢٠) المصدر السابق ص ٩٦ يقول فى يوميات ٣ نوفمبر ١٩٢٩
ما يلى : « اتفق مع ديكارت فى قوله ان أولئك الذين منحهم الله عقولا
لابد أن يستعملوها فى السعى الى معرفته تعالى وللى معرفة أنفسهم
وعندى ان هذا هو المعيار الذى يجب أن نتخذه فى الحكم على
أرباب الفكر وأصحاب العقول » الجوانية ص ٩٦ •

(٢١) المصدر السابق ص ١٠٠

(٢٢) المصدر السابق ص ١٥٣

(٢٣) المصدر نفسه ص ٧٩

(٢٤) المصدر نفسه ص ١٠٥

(٢٥) المصدر السابق ١٠٢

(٢٦) د. عثمان أمين : ديكارت ط ٧ تصدير الطبعة الأولى ص ٩

(٢٧) المصدر السابق ص ١١

(٢٨) يوسف كرم : المقتطف يوليو ١٩٤٢

(٢٩) عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة
ص ٢٩٩ - ٣٠٢ مجلة الكتاب دار المعارف القاهرة المجلد ٩ ، وعادل
الغضبان : رينيه ديكرت ٢٩٣ - ٢٩٨ بنفس المجلة .

(٣٠) أنظر ما قدمه : عثمان أمين : ديكرت ط ٧ . د . محمد علي
أبو ريان فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية
الاسكدرية ١٩٨٧ (الفصل للثاني ص ٧٨ - ٩٤) .

(٣١) د . عثمان أمين : ديكرت ط ٧ مقدمة الطبعة الرابعة .

(٣٢) المرجع السابق ص ١٨

(٣٣) الوضع نفسه .

(٣٤) د . عثمان أمين : لمحات من الفكر الفرنسي . للنهضة
المصرية القاهرة ١٩٧٠ ص ١٥٤

(٣٥) المصدر نفسه ص ١٥٧

(٣٦) د . عثمان أمين : مقدمة ترجمة نصوص هيدجر : الفلسفة
والشعر الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ التصدير .

(٣٧) د . عثمان أمين ط ٧ ص ١٩

(٣٨) الوضع السابق .

(٣٩) د . عثمان أمين : ديكرت . مقدمة الطبعة السادسة .

(٤٠) د . عثمان أمين : ديكرت . مقدمة الطبعة السابعة .

(٤١) د . عثمان أمين : الجوانبية ص ١٠٣

(٤٢) د . عثمان أمين : عرض التأملات في الفلسفة الأولى ،
تراث الانسانية ، المجلد الأول العدد الأول ص ٧٨

(٤٣) الوضع نفسه .

(٤٤) د. عثمان أمين : رائد الفكر المصرى للامم محمد عبده .
الأنجلو المصرية القاهرة ط ٢ ١٩٦٥ ص ١٣٨ - ١٣٩

(٤٥) المصدر السابق ص ١٧٣

(٤٦) وقد اعتمد عثمان أمين فى ترجمته على الأصل للملايين
الذى كتبه ديكرت ونشره فى باريس ١٦٤١ وعلى الترجمة الفرنسية
التي نشرها الدوق دلوين ١٦٤٧ ونشرها ادم وتانرى فى المجلدين
السابع والتاسع من مؤلفات ديكرت ١٩٠٤ كما رجع الى الترجمة
الانجليزية التي نشرها اليزابيث هولدين E. S. Haldane
« مؤلفات ديكرت الفلسفية » G. R. T. Rass

• والترجمة الانجليزية لجون فيتش J. Vatch

— ديكرت : التأملات فى الفلسفة الاولى ترجمة عثمان أمين ،
الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٤٧) د. عثمان أمين : مقدمة الترجمة العربية للتأملات ص ٢٨

(٤٨) يعرف عن مصطفى عبد الرازق انه مؤسس المدرسة
الفلسفية الاسلامية المعاصرة الا ان توجيهه لتلاميذه للفلسفة يبين
توجهاته الحديثة وتفتحها على مدارسها ومذاهبها المختلفة فقد وجه الخبير
لترجمة المقال فى المنهج وقام هو بمراجعة للترجمة كذلك وجه عثمان
أمين لترجمة التأملات كما يخبرنا فى مقدمة الترجمة والى الكتابة عن
شيرل وترجمة كتاب « البيرباييه دفاع عن العلم » •

(٤٩) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة التأملات مكتبة الأنجلو

المصرية القاهرة ١٩٧٤

(٥٠) د. عثمان أمين : تقديم ترجمة مبادئ الفلسفة مكتبة

النهضة المصرية ط ١ للقاهرة ١٩٦٥ ، المقدمة •

(٥١) نفس الموضوع السابق •

(٥٣) د. عثمان أمين : فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٦ ص ٥

(٥٤) المرجع السابق ص ١١ ، وانظر أيضا المقال فى المنهج ترجمة الخضيرى ، الطبعة الرابعة (سميركوا) ص ١٢٠ - ١٢٣

(٥٥) راجع الدراسات التالية التى تتناول فهم تشومسكى للسانيات العقلانية .

— تشومسكى : علم للغة والعلوم الانسانية ترجمة مرتضى جواد باقر ، الثقافة الأجنبية العراقية ١٩٨٥ العدد ٣ السنة الخامسة ص ٢٩ - ٣٩

— عبده الراجحى : النحو العربى والدرس الحديث (بحث فى المنهج) دار النهضة العربية لبنان ١٩٧٩

— جون ليونز : نظرية تشومسكى اللغوية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥

— ويخصص ميشال زكريا فى : الالسنية (علم اللغة الحديث) : قراءات تمهيدية فصل عن « اللغة عند ديكرت » وهذا ما يفعله صالح الكسوفى « مدخل فى اللسانيات » الجزء الثالث « اللسانيات الديكارتية » .

(٥٦) نقوم حاليا بعمل دراسة مستفيضة لفلسفة اللغة عند ديكرت على ضوء أبحاث تشومسكى .

(٥٧) كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكرت . منشورات عويدات بيروت .

(٥٨) كمال يوسف الحاج : مقدمة ترجمة تأملات فيزيقية فى الفلسفة الأولى . منشورات عويدات بيروت لبنان

(٥٩) المصدر السابق ص ٧

- (٦٠) المصدر السابق ص ٨
(٦١) المصدر السابق ص ٢٧٥
(٦٢) المصدر السابق ص ٢٧٥
(٦٣) نفس المصدر ص ٢٨٢
(٦٤) نفس المصدر ص ٢٨٦
(٦٥) د. نظمي لوقا : مشكلة اليقين • مطابع دار الكتاب المصري ،
القاهرة ١٩٥٧

(٦٦) د. نظمي لوقا : الحقيقة تناول فلسفي ، القاهرة ١٩٧٢

ص ٥٤

- (٦٧) المصدر السابق ص ٥٧
(٦٨) المصدر السابق ص ٩٣
(٦٩) د. نظمي لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت ،
المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢ ص ٩

- (٧٠) المصدر السابق ص ١٠
(٧١) المصدر السابق ص ٢٥
(٧٢) المصدر السابق ص ٢٩ ، ٣١
(٧٣) نفس المصدر ص ٨٣
(٧٤) نفس المصدر ص ٨٩
(٧٥) نفس المصدر ص ١٤٣
(٧٦) نفس المصدر ص ١٨٥
(٧٧) د. نظمي لوقا : مشكلة اليقين ص ١٠

(٧٨) المصدر السابق ص ٣٧

(٧٩) نفس الموضع •

(٨٠) د. امام عبد الفتاح : توماس هوبز فيلسوف العقلانية ،
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ صفحات ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٨٣ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٣ ، ١٠٤

(٨١) د. امام عبد الفتاح امام : مدخل الى الفلسفة ، دار الثقافة

للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢ ص ٢٦٩

(٨٢) المصدر السابق ص ٣١٤ ، ٣١٧

(٨٣) د. امام عبد الفتاح امام : الفلسفة للحديثة والمعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٦ ص ٥٥

(٨٤) يتناول امام حياة ديكارت ومؤلفاته ثم فلسفته : المنهج وقواعد المنهج ثم المذهب : الشك ، المعرفة الرياضية واثبات الكوجيتو ومنه لاثبات اليقين الثاني (الله) وهو يعتمد على المراجع العربية عند عثمان أمين وكتابه عن ديكارت وترجمته لديكارت ونجيب بلدى وترجمة الخضيرى للمقال فى المنهج ص ٥٧ - ٦٨

(٨٥) يعرض امام فى كتابه الميتافيزيقا بعد التمهيد للاعتراضات المختلفة على قيامها ثم الميتافيزيقا فى سياقها للتاريخى فى عدة أبواب ، الثالث فى الفلسفة الحديثة فى أربعة فصول الثانى منه عن ديكارت (١٠٩ - ١١٨)

(٨٦) المصدر السابق . ومن للجدير هنا الاشارة الى اعتماد امام على الجهود العربية السابقة فمن بين ١٨ هامش نجد خمسة عشر منها يعتمد فيها على عثمان أمين بالاضافة الى استشهادين بلغنا صفحة كاملة ونصف منقولة من دراسة فؤاد زكريا : شجرة المعرفة عند ديكارت نقلا عن مجلة كلية الآداب جامعة الكويت .

(٨٧) د. امام عبد الفتاح امام : مقدمة ترجمة كتاب هيكل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥ ص ٣٨ - ٣٩

(٨٨) قارن الهامش (١٥) ص ٢٠٧ حيث يورد لنا امام المقصود بالفكر عند ديكارت اعتمادا على ترجمة عثمان أمين لمبادئ للفلسفة ط ٢ دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٥ ص ٥٧

(٨٩) د. محمد عزيز الحبابى : من الكائن الى للشخص ، دار المعارف ط ٢ ١٩٦٨ ص ٤٣ - ٥٢

- (٩٠) المصدر السابق ص ٤٤
- (٩١) المصدر السابق ص ٤٦
- (٩٢) نفس المصدر ص ٥١
- (٩٣) نفس المصدر ص ٥٢
- (٩٤) د. محمد عزيز الحبانى : الشخصانية الاسلامية ، دار
القاهرة ١٩٦٩ والعرض الذى قدمه د. بكرى علاء الدين ، المعرفة
للسورية العدد ١٧٧ تشرين الثانى ١٩٧٦ ص ١٤٨ - ١٦٠
- (٩٥) د. محمد عزيز الحبانى : من الحريات الى التحرر ،
دور المعارف القاهرة ١٩٧٢ ص ١٩٦ - ٢٠٢
- (٩٦) نقلا عن المقال فى المنهج (القسم السادس) من الحريات
الى التحرر ص ١٩٧
- (٩٧) الوضع للسابق *
- (٩٨) نفس الوضع *
- (٩٩) المصدر السابق ص ١٩٨ - ١٩٩
- (١٠٠) د. محمد عزيز الحبانى : من الكائن الى الشخص ،
دار المعارف القاهرة ص ١٣٥

الفصل الخامس

ديكارت الجديد

التفسير الواقعي والقراءات الطمية

الفصل الخامس

ديكارت الجديد

التفسير الواقعي والقراءات العلمية

تمهيد :

نقتضينا دراسة الديكارتية في الفكر العربي ، أو بمعنى أشمل علاقة الفكر العربي المعاصر بتيارات الفلسفة الغربية الحديثة تتبع المواقف المختلفة للتعامل بينهما في دراسة فلسفية مقارنة • ونعرض الآن لتفسير آخر مختلف لديكارت ، تفسير علمي واقعي يحاول أن يجد مكانا في الثقافة العربية المعاصرة ، وهو التفسير للذي أوضحه فؤاد زكريا وقدمه نجيب بلدي ويحيى هويدى لـ « ديكارت الجديد » • كما نعرض للقراءات المختلفة للتي حاولت التعامل مع ديكارت وفلسفته واستخدامها في سياق تاريخ العلم وفي نظرية المعرفة والابستمولوجيا • فإذ كان طه حسين قدّم المنهج في مجال الأدب فان هناك من قدمه في مجال العلوم الرياضية والفيزيائية أو في مجال الابستمولوجيا : زكي نجيب محمود ، محمود زيدان ومحمد أحمد السرياقوصى ومحمد عابد الجابري ومحمد وقيدى •

وكما مال التفسير الأول — الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق — الى جانب الميتافيزيقا والفلسفة الأولى فقد أراد بلدي وهويدى إعادة التوازن الذي يتفق وفكر ديكارت بين العلم والميتافيزيقا اعتمادا على تتبع مراحل حياته وتحليل مؤلفاته ، ومن هنا فان مهمة الفصل الحالي هو تقديم هذه القراءة الواقعية للعلمية لديكارت ، والاستخدامات المتعددة والتوظيفات المختلفة لفلسفته وفي الفصل التالي نتناول ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة أو داخل اطار أى من علوم الفلسفة ، أو في لطار علاقة ديكارت بغيره من أقطاب الفلسفة الحديثة • وسوف نتناول في الفقرة الأولى من هذا الفصل التفسير الواقعي ونثنى

بالقراءات العلمية للفلسفة الديكارتية • وسوف نمهد لذلك ببيان امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت انطلاقا من ديكارت نفسه وهذا ما حاول تقديمه فؤاد زكريا الذي قدم لنا موقفا فلسفيا متميزا تحت اسم للوقف الطبيعي • وواصل كتاباته لتأكيد هذا الموقف الذي يقوم على العقل والنقد وفراه بصورة جليلة في محاولته اعادة النظر مرة اخرى في الفلسفة الديكارتية بحيث يتيح للعقل الناقد تقديم تفسيرات متعددة لهذه الفلسفة التي فهمت فهما مثاليا احادي النظرة بينما نستطيع انطلاقا من كتابات ديكارت نفسه أن نصل إلى تفسير أو تفسيرات أخرى لها •

امكانية تعدد تفسيرات فلسفة ديكارت :

ويلقى فؤاد زكريا أضواء على للفلسفة الحديثة في الباب الثاني من كتابه « أفق الفلسفة » حيث يقف أمام تشبيه شجرة الفلسفة عند ديكارت ليناقش المسائل المنهجية المتعلقة بتفسير فلسفة ديكارت أو التفسيرات المتعددة لهذه الفلسفة، للوصول الى دور كل من العلم والميتافيزيقا في فلسفته اعتمادا على هذا التشبيه الذي قدمه ديكارت في مقدمة « مبادئ الفلسفة » • ويهدف فؤاد زكريا إلى تحليل المعاني المختلفة لهذا التشبيه واستخلاص التفسيرات المتعددة للعلاقة المحكمة بين مباحث الفلسفة عند ديكارت حيث من الممكن أن يفسر هذا التشبيه بأكثر من طريق ولكل منها - كما يرى مبرراته القوية المستمدة من فلسفة ديكارت ذاتها •

ويقدم لنا نص للتشبيه والهيكل البنائي له ثم التفسيرات التي يراها حيث يقترح ثلاثة تفسيرات • الأول يرى أن الميتافيزيقا هي العنصر الأهم في فلسفة ديكارت ، وكل ما عداها ثانوي الأهمية بالقياس لليها⁽¹⁾ • ويمكن أن تتدرج القراءات التي أسلفنا الحديث عنها تحت هذا التفسير • أما التفسير الثاني فيذهب إلى أن دور الميتافيزيقا عند ديكارت كان تمهيدا فقط فهي التي تهيب الطريق للبحث

في العلوم النظرية والتطبيقية ، والتفسير الثالث يعد مركباً من التفسيرين السابقين ، يعترف بالأهمية القصوى للميتافيزيقا ويعترف في الوقت نفسه بان البحث في العلوم كان هو الغاية النهائية لفلسفة ديكارت ويرى أن طبيعة فلسفة ديكارت تتحدد في علاقتها بالجوانب العلمية في نشاطه ويعرض لهذه التفسيرات بالتفصيل ليبين مدى قدرتها على التعبير عن موقف ديكارت الحقيقي من مشكلة العلاقة بين الجوانب الفلسفية والعلمية في تفكيره فيتحدث أولاً عن الدور السلبي للميتافيزيقا إزاء العلم • ويقدم الأسباب التي تجعل هذا التفسير مقبولاً وأولها هو ضعف بناء الميتافيزيقا الديكارتي وهي أساس يمهّد لقيام العلم ولا تكون غاية مقصودة لذاتها ، وان كثيراً من تعبيرات ديكارت التي تتخذ مظهراً ميتافيزيقياً أو لاهوتياً يمكن أن تفسر تفسيراً علمياً^(٢) وان ديكارت ذاته قد صدرت عنه عبارات كثيرة تدل على أن الهدف الأكبر لتفكيره كان علمياً • ثم يتحدث ثانية عن الميتافيزيقا ودورها الإيجابي في بناء العلم • ويبين أهم المبررات التي تثبت وجهة النظر هذه في علاقة الميتافيزيقا بالعلم وهي :

- ١ - وحدة المعرفة عند ديكارت •
- ٢ - المنهج الاستنباطي في العلوم •
- ٣ - الترفع وازدراء العلماء •

ومجمل القول أن تشبيه الشجرة بما يكشف عنه من تفسيرات متعارضة كلها معقولة للعلاقة بين الميتافيزيقا والمعرفة العلمية « ينتهي بنا الى حقيقة أساسية وهي في رأينا حقيقة جديدة هي أن ديكارت لم يكن فليسيفا رائداً بفضل خصائص معينة في منهجه أو في مضمون فلسفته بل كان أول المحدثين لان فلسفته في علاقتها بالعلم وصلت الى ما أرق أصبح من لوازم الفلسفة في عصر سيادة المعرفة العلمية^(٣) ومن هنا يعطينا فؤاد زكريا مبرراً قوياً لاعادة قراءة ديكارت للوقوف أمام تفسيرات أخرى موجودة أو مفترضة تلقى ضوءاً على فلسفة ديكارت من جهة وتبين متابعة المفكرين العرب لفلسفته من جهة أخرى

وتفتح مجالاً جديداً للإبداع للفكرى العربى فى نفس الوقت الذى
تسمى فيه لاضاءة جوانب معينة فى هذه الفلسفة الديكارتية وينضح
ذلك من التفسير التالى والقراءات التى تليه :

التفسير الواقعى وديكارت الجديد :

قدم كل من نجيب بلدى ويحيى هويدى تفسيراً جديداً لديكارت
يخالف الصورة السائدة والمعروفة عنه • يعتمد الأول على تتبع مراحل
تاريخ ديكارت وتقسيم كتاباته حسب تطور كتابتها ، ولثانى على تقديم
موضوعات الفلسفة الديكارتية من خلال مستويات تفكير ديكارت
« فيلسوف المحافظة على المستويات » وسوف نعرض هنا لهذا التفسير
الجديد بادئين بموقف بلدى (٤) •

١ - نجيب بلدى وسراحل تفكير ديكارت :

١ - يجعل نجيب بلدى من دراسته لديكارت مناسبة للفلسفة
والوصول الى معنى الفلسفة ، فهو لا يكتفى بالفكرة العامة عن فلسفته
ومنهجه ، بل يبين أن وراء المطالعة ، الأولى عودة أخرى للفيلسوف وكتبه
وخطاباته ، عودة فيها شعور جديد ، شعور بعظمة الفيلسوف وعبقريته
فى معنى جديد غير الذى تصورناه فى البداية - أو بالطبع غير ذلك
الذى عرف عن المدعاة لديكارت من أصحاب التفسير السابق - وفى
هذه العودة تظهر لنا صورة ديكارت صاحب البسائط والأفكار
الواضحة والحقائق المسألوفة (٥) • إن وجبنا فى الوقت الحاضر
[١٩٥٩] وبلادنا لم تعد تعرف للزينة الكاذبة معنى أن نتجاوز فى
دراستنا لديكارت مرحلة الدهشة والذهول التى يمر بها قراؤه فى
بداية اتصالهم به أن نحاول تفهم الحقائق البسيطة الأولى التى نرجع
اليها فلسفته وان نتمشى [نفكر = نتفلسف] معه حين يشرح منهجه
وحين يمارسه لا ان نكون فكرة عامة عن هذا المنهج ونحاول تطبيقها •
يجب أن نلاحظ الرجل فى فلسفته وأوقاته فى التأمل الفلسفى
والانفصاف الفلسفة عن حياته وعن أوقاته كما لو كانت من الخوارق (٦) •

بيداً بلدى دراسته بديكارت وعصره فأهمية هذه الدراسة هي ربط الفيلسوف بمجتمعه ودراسة علاقته بعصره ، وذلك بمقارنته بمظاهر التفكير اللاحقة له والسابقة عليه . ويعرض بلدى حياة ديكارت معتمداً اعتماداً كبيراً على كتاب الكيه « الاكتشاف الميتافيزيقي للانسان عند ديكارت » مشيراً الى مراحل التفكير الديكارتي للثلاث المتباينة زمنياً وموضوعاً ان التمييز بين هذه المراحل مرتبط بأحداث هامة في حياة ديكارت الفكرية وغير الفكرية وان هناك اختلافاً في الأسلوب وفي لغة للتعبير لاتينية كانت أم فرنسية . وهذه المراحل هي :

مرحلة تمهيدية عاصرت أحلام ديكارت ومشروعات نجدها في بعض المخطوطات الخاصة بالووضوعات العلمية التي اعتمزم البحث فيها ، وجميعها باللاتينية ويغلب على أسلوبها الحماسة والغموض وذلك فيما عدا المخطوطات العلمية البحتة .

ثم هناك المرحلة الأولى مرحلة المنهج والعلوم التي بدأت منذ ١٦٢٧ حيث عزم ديكارت على التقدم في مشروعاته وأنشأ فلسفة تتفق والدين وتؤسس للعلم^(٧) وأهم عمل في هذه الفترة تأليفه كتاب « العالم » بالفرنسية للذي توقف عن نشره ويرى بلدى أن أسلوب هذه الكتاب هو المثال الأعلى في تأليف ديكارت العلمي كله . وخص به في هذه المرحلة عدة خطابات في العلم ، وخطابات فلسفية ثلاثة غاية في الأهمية « في أساس الحقائق العلمية وخلق الله لها »^(٨) ، والمرحلة الثانية هي مرحلة التأليف الفلسفي البحت وقد عالج فيها مسألة لليقين والوجود في طبيعته وأصله ومصيره وصدرت فيها كتاب التأملات ١٦٤١ . والمرحلة الثالثة والأخيرة هي مرحلة الفلسفة الأخلاقية التي ظهرت في رسائل ٤٣ - ١٦٤٩ الى الأميرة اليصابات وفيها نشر « مبادئ الفلسفة » وكتاب الانفعالات ١٦٤٩ . وبناء هذه المراحل يبين لنا أن أراء ديكارت تظهر مترابطة في الزمان فهذه الفلسفة لهم تظهر في صورتها الكاملة دفعة واحدة ، ولم تتم في مرحلة واحدة وانما أنشأت في الزمن متصل بأحداث للحياة متبدلة متطورة^(٩) .

وتتبع بلدى هذه المراحل فى دراسته حيث يعرض فى القسم الأول من كتابه بالمنهج وحقائق العلم ، والثانى فى الفلسفة الأولى والثالث فى خصائص الوجود . فقد أنصبت دراسات ديكرت حتى ١٦٢٨ على الهندسة والعلوم وكانت هذه الدراسات الأساس لبحثه عن قواعد واضحة لتوجيه العقل فكانت فاتحة مراحل تفكيره العلمى التى توجت بنشره « المقال عن المنهج » والمقالات للعلمية فى الضوء والأنواء والهندسة . ويعرض بلدى بالمنهج للذى يعد تعبيراً عن شعور ديكرت بضرورة للعلم الرياضى وانه يرمى الى وحدة الموضوعات ، ان كان ذلك بمعنى علمى عملى لا بمعنى فلسفى ولهذا السبب كما يخبرنا لا يمكن أن تعتبر محاولة ديكرت فى الربط بين الظواهر وتوحيدها متجهة الى فلسفة مثالية أو تصورية كما ادعى للبعض (١٠) .

ويرفض بلدى التفسير المثلث الذى قدم فى الثقافة العربية لديكرت واتجاهه للعلمى خاصة فى بدايات تفكيره « فالمنهج لا يحوى مشروعاً ميتافيزيقياً ولا يشير الى ذلك ، فهو مشروع العلم العملى والفلسفة العملية . وعلى ذلك فلا بد لغاية بلوغ عالم ما بعد الطبيعة أن تخرج من المنهج بل من للعلم أيضاً . ويتناول فى القسم الثانى « الفلسفة الأولى » فى عدة فصول : من الشك الى اليقين » . « من النفس الى الله » « من الله الى العالم » . وفى القسم الثالث يتناول « خصائص الوجود » ويعرض فى فصلين « للعالم » و« للإنسان » ثم يزودنا بترجمة لمقتطفات من نصوص ديكرت تحت عنوان « مختارات من فلسفته » (١١) .

ويرجع بلدى مرة أخرى لديكرت ويتناوله فى اطار « تاريخ الفلسفة » حيث يتناول المنهج والعلم عنده . ويعرض أولاً للمنهج والعلم والفلسفة فى الفترة التى تمتد من ١٦١٩ حتى ١٦٣٠ حيث يؤكد على اهتمام ديكرت بمسائل العلم واختراعه للهندسة التحليلية . وتتناول المنهج ثم موضوع العلم وثالثاً الأساس الفلسفى للعلم

لديكارتى • ويعرض فى فقرة تالية « الفيزياء الديكارتية والفلسفة الديكارتية » مبينا ان علم الطبيعة الديكارتى اكتمل ١٦٣٢ ، لى بعد الانتهاء من الهندسة التحليلية بأقل من عام وقبل اتمام الميتافيزيقا كما تظهر فى التأملات بثمان سنوات ويعرض لذلك فى أقسام ثلاثة :

أولاً : نشأة الفيزياء الديكارتية حيث بدأت آراء ديكارت واكتشافاته فى العلم الطبيعى ١٦١٩ (عام المشروع العظيم) أو ١٦١٨ حين التقى بيكمان وانتهت ١٩٣٢ •

- ثانياً : مراحل الفيزياء الديكارتية منذ بداية تأليفه كتاب العلم (١٣) •
- وحين يتناول فى جزء آخر كانط يقارنه بديكارت فى عدة مواضع •
- ثم يتحدث أخيراً عن فكرة الخلق ومنزلتها من الفيزياء الديكارتية (١٤) •

وفى اطار هذا التفسير تلتقى جهود بلدى وهويدى فى عدة نقاط مشتركة (١٥) ويتابع كل منهما فى تفسيره كتابات مؤرخ الفلسفة للفرنسى فرديناند الكيه Alquie فى دراساته عن ديكارت (١٦) • والحقيقة أنه رغم اهتمام هويدى بتفسير الكيه والفلسفة الفرنسية عامة والتي تعددت جهوده فى تقديمها للعربية (١٧) فان تفسيره وتقديمه لديكارت الجديد يستند أيضا الى عدة أسس تظهر فكر هويدى نفسه ، وتوضح موقفه الذى ، ينبغى علينا أن نشير اليه بايجاز قبل أن نعرض لتفسيره لديكارت •

— يحيى هويدى وديكارت الجديد

[٢] تتجاوز جهود هويدى دوره فى اعداد أجيال من الباحثين وكونه حلقة وصل بين هؤلاء من جهة وجيل الرواد من المفكرين المصريين الذين مثلوا استمرارا لجهود مدرسة مصطفى عبد الرازق فى توجيهها الحديث والمعاصر مثل عثمان أمين من جهة أخرى ويظهر دور هويدى الفلسفى فى مواكبته للأحداث التى مرت بها مصر فى فترة ما بعد الخمسينات حين عاد من بعثته ممثلا الثقافة الفرنسية والفكر الواقعى الذى يسر له تمثل التعبيرات الاجتماعية فى مصر فى هذه الفترة ومحاولة

تنظيرها فلسفياً وقدم ذلك فى عدة محاولات : « حيايد فلسفى »
« الفلسفة فى الميثاق » وقد مثلت هذه الفترة مرحلة أولى من مراحل
تفكيره التى تمثل فيها انجازات الواقعية لدى أهم أعلامها صمويل
الكسندر جاعلاً منها الأساس الفلسفى لفكرنا الاجتماعى كما يتضح
فى دراساته « فلسفتنا فلسفة واقعية » و « فلسفة الدولة العصرية »
و « فلسفة المقاومة » مما جعل كثير من المفكرين يرحبون بهذه الأعمال
فكتاباته تعبير عن مستوى جديد من النضج الفكرى فى حياتنا الفلسفية
والثقافية عامة « (١٨) » .

وتقوم دراساته فى المرحلة الحالية على أساس قراءة للفكر
الاسلامى قراءة شمولية تحتضن وتتمثل كافة جوانبه الأخلاقية
الوجدانية والعقلية وتفتح الباب لبحث مشكلات الوعى والضمير
العربى وتؤسس من خلال استنادها الى الركائز الفلسفية التى قامت
عليها الكتب الدينية للاسلامية والتاريخ العقلى الاسلامى ما يمكن
تسميته « الفكر الاسلامى المعاصر » ومن هنا كانت رغبته فى اعادة
النظر فى تاريخ الفلسفة والمشكلات الفلسفية كما يتضح من كتابه
« نحو الواقع : مشكلات فلسفية » (١٩) . والحقيقة أنه لم تقدم بعد
دراسة شاملة جادة لجهود هويدى الفلسفية خاصة وان أهم كتاباته
لم تنشر بعد وهى التى تمثل تصوره الحالى للفكر للفلسفى الاسلامى .

يحدد يحيى هويدى فى تقديمه لديكارت الجديد الدافع الذى
حفزه الى ذلك وهو أن يقدم الى القارئ العربى « منهجاً جديداً فى
دراسة الفلسفة الحديثة والمعاصرة » وهذا المنهج يقوم فى صميمه
على وضع الموضوع وجهاً لوجه أمام نقضه أو وضع جانب من الصورة
فى مواجهة جانب آخر لها « ليوضح أن المشكلة للواحدة فى الفلسفة
لها جوانب متعددة وزوايا مختلفة ليوقفنا بهذا على الصراع بين الأفكار
فى تاريخ الفلسفة بطريقة مباشرة وينتقل مع ديكارت الى الفكرة الواحدة
من الموضوع نرى نقضه (٢٠) » . وقد عالج فى كتابه « دراسات فى

الفلسفة الحديثة والمعاصرة « مشكلتين رئيسيتين : « مشكلة الكوجيتو » و « مشكلة المقولات » • الأولى هي ما تهمننا هنا وقد تناولها في الباب الأول بفصليه عند فيلسوفين هما : « ديكارت » و « مين دي بيران » مثل أولهما الجانب الأول في الصورة ومثل الثاني جانبها للآخر • وهو يقدم هذه الدراسات بقصد تمكين الفلسفة في قلب القارىء وتحريك اهتماماته الفكرية والثقافية والسياسية جميعا لأن كل هذا متشابك ومتصل وأنه ليس ثمة شيء غير علم الفلسفة يستطيع تقديم هذه النظرة الشمولية •

ويقدم لنا هويدي صورة مختلفة عن ديكارت في الباب الأول من كتابه بعنوان « ديكارت الجديد » يهدف من ورائها رفض وهدم ما رسخ في أذهان قراء العربية عن ديكارت (التفسير للسابق) فهو لا يود أن يكرر في دراسته حديثا معادا عن أبي الفلسفة الحديثة بل يختار رؤية جديدة من منظوره الخاص • ويحدد لنا أولا تلك الصورة التقليدية التي عرف بها ديكارت • فقد استقر في الأذهان أن ديكارت رائد من رواد المثالية من حيث أنه واضح أسس المذهب العقلي وأنه « فيلسوف الكوجيتو » وأنه فيلسوف الأفكار الواضحة المتميزة • وأنه فيلسوف الشك المنهجي الذي اتخذ من الشك وسيلة للى اليقين واستقر في الأذهان أن ديكارت بدأ فيلسوفا لا عالما ، وأن للفيزيقا الديكارتيية مستمدة من الميتافيزيقا بمعنى أنه لم يفكر في الفيزيقا إلا لخدمة ميتافيزيقاه • وتقوم هذه الصورة للى استقرت عن ديكارت والتي يريد هويدي تغييرها أو على الأقل زعاتها - وتقديم صورة مغايرة - على أساسين :

١ - النظر إلى الفلسفة الديكارتيية على أن صاحبها أخرجها للناس دفعة واحدة وبالتالي فإن الأفكار التي تضمنتها تضمها وحدة متكاملة • وللعيب الرئيسي في هذه النظرة أنها لم تهتم بتتبع التطور الفكرى لديكارت وافترضت أنه ليس ثمة خلاف بين ديكارت ١٦١٩ حين بدأ التأليف وديكارت ١٦٥٠ وهو العام الذى توفى فيه • وهذا أمر

يصعب تصديقه . وهو يقدم موقف الكيه مقابل موقف وتفسير هملان الذى يرى أن ديكارت بدأ عالما ووضع فى العلم ثقته الكاملة ثم اتجه بعد ذلك الى الفلسفة وللميتافيزيقا وهو لا يهدف من ذلك الى أن يجعل الميتافيزيقا الديكارتيه فى خدمة ميتافيزيقاه أو علمه بل الى وضع العلم الديكارتي فى موضعه للصحيح بالنسبة الى فلسفته كلها .

٢ - النظر الى الفلسفة الديكارتيه على أنها مثالية عقلانية وعلى أساس أن ديكارت هو الفيلسوف الذى أرجع للمادة الى فكرة الامتداد وشك فى كل صفاتها الحسية وكيانها الموضوعى ، وانه فيلسوف الكوجيتو الذى شك فى وجوده كإنسان وكجسم ولم يعد الى لليقين الا بعد أن تبين انه كائن مفكر ، لم يتبين انيته الا بالفكر وانه فيلسوف للأفكار الواضحة المتميزة ، وانه الفيلسوف الذى أرجع وجود العالم الخارجى الى فكرتين هما : الامتداد والحركة (٢١) .

ويرى هويدى ان هذا الاتجاه الذى أراد من ورائه أصحابه أن يصورا لنا ديكارت على أنه مثالى مناف لروح الفلسفة الديكارتيه وهى الفلسفة التى أرادت طوال مراحل تطورها الا تركز الى الدعة وتعيش فى مستوى واحد هو مستوى الفكر ، على العكس من ذلك فان فلسفة ديكارت لا يمكن أن تفهم الا اذا أبعدناها عن للمستوى الواحد وجعلناها تعيش بين مستويين : الفكر والعلم والمعرفة الانسانية من ناحية والمادة والطبيعة والوجود العام من ناحية أخرى ، ومن هذه الزاوية فان ديكارت سيكون فيلسوفا واقعيا وليس مثاليا باعتبار ان الفلسفة الواقعية هى فى صميمها فلسفة الديالكتيك الحى بين الفكر والمادة (٢٢) .

ويحاول هويدى فى احدى عشر فقرة طويلة بامتداد الباب الأول تقديم ذلك للتفسير الواقعى الجديد لديكارت ويبين لنا انه منذ البداية ينبغى علينا أن نبين وجود فترة طويلة بين تخرج ديكارت ١٦١٤ وبين ما يخبرنا به عنها فى القسم الأول من « المقال فى المنهج » ١٦٣٧ .

فلم تكن مدرسة لافليش كما صورها ديكارت . بعيدة عن الجو العلمى فى هذه للفترة فالعصر هو عصر العلم وعصر كوبرنيكس كبلر وجاليليو ، وكان أساتذة المدرسة فى تدريسهم للرياضيات يتجهون بها وجهة عملية تدريبية مهنية ، ومن هنا اتجه ديكارت منذ فجر حياته الفكرية الى أن يضع العلم على أسس جديدة ، ويلاحظ أن ديكارت بدأ حياته الفكرية عالماً لا فيلسوفاً ، وأن العلم الذى أرادته هو العلم الذى يسيطر على الطبيعة وعلى الأشياء . فقد التقى عام ١٦١٨ بيكمان الذى كان له أكبر الأثر فى توجيهه توجيهها علمياً وتأثر ديكارت بهذا الاتجاه واهتم ببحوثه حول سقوط الأجسام وضغط السوائل وانكسار الضوء وديكارت فى « قواعد لهداية العقل » لم يكن قد اكتشف بعد ميتافيزيقاه ذلك لأن الميتافيزيقا الديكارتية لا قوام لها الا باكتشاف مستويين : مستوى الأشياء ومستوى الوجود الذى يتعدى الطبيعة والأشياء . وديكارت فى هذه المرحلة كان يعيش فى مستوى واحد وكان مازال مأخوذاً بالتفكير العلمى الآلى « (٣٣) » .

لم يفكر ديكارت فى الميتافيزيقا الا فى ابريل ١٦٣٠ ، وأول ما اكتشفه ليس هو الكوجيتو بل وضع الحقائق الأبدية بالنسبة لله .

هنا أصبح لدينا مستويين . ان ديكارت باكتشافه هذا نجح فى إيجاد التوازن بين العلم والدين فديكارت كان يؤمن بالعلم خاصة الرياضيات ، وكان يؤمن كذلك بالله ، ويخبرنا هويدى فى الفقرة الثانية ان ديكارت بعد اكتشافه للوجود والبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان ولا بد أن يعود للطبيعة والأشياء والى العالم لينظر اليها نظرة جديدة وهذا ما فعله بالفعل ، فهو ابتداء من ١٦٣١ حتى ١٦٣٦ عاد الى الاهتمام بالمسائل العلمية ، وفى نهاية ١٦٣١ كتب الى الأب مرسين رسالة اتضح فيها اهتمامه بالصوت فى الفيزياء ، وفى شتاء ١٦٣٢/٣١ تابع بعض البحوث فى الفسيولوجيا والتشريح . والفكرة الرئيسية التى سيطرت على ديكارت هى أن الله بالرغم من تعاليه على الكون والطبيعة وبالرغم من عدم امتزاجه بهما الا أنه يمثل مصدر المعرفة ومصدر العلم وان وجود العالم ليس الا أسطورة .

والنتيجة الأولى لهذه النظرة أنه أصبح يعتقد أكثر من أى وقت مضى بآلية الأتسياء والأجسام الحية جميعا . فالأجسام الحية ليست الا آلات متحركة تتحرك بفعل أعضائها على نحو لا يختلف عن تحريك أجزاء الساعة للساعة أو تحريك آلات أى جسم الى له .

والنتيجة الثانية دفاعه عن دوران الأرض .

والنتيجة الثالثة هى اكتشافه لنظرية الخلق المستمر التى أعلتها فى الفصل السابع من كتاب « للعالم » التى أراد من ورائها أن ينزع عن العالم كله فاعليه ويصوره باعتباره مجرد مادة تحتفظ بكيانها عن طريق تدخل الله فى كل لحظة من لحظات الزمان ليبقى على الكون تماسكه (٢٤) . فاكشاف ديكارت للبعد الميتافيزيقى فى فلسفته كان سابقا على اكتشافه للكوجيتو وسيعود ديكارت فيصل فى للتأملات الى حقيقة الوجود أو حقيقة الله لكنه سيصل اليها ابتداء من الفكر (وهو الموقف للشائع عنه) ولكن ديكارت هنا وصل الى حقيقة الوجود وحقيقة الله عن طريق اكتشافه لنظريتين هامتين : نظرية الحقائق الأبدية ونظرية الخلق المستمر . وكل هذا قبل أن يكتشف حقيقة للكوجيتو ولأن كلا منهما أظهر العالم أمامنا فى صورة غير المكفى بذاته ومن ثم أصبح وجود لله خالق له من متطلباته اللازمة الضرورية وكل هذا قبل اكتشافه الكوجيتو (٢٥) .

ويبين هويدى أن ديكارت عام ١٦٣٧ أرسل الى « هويجنز » رسالة يقول فيها : « انه لم يرد الا أن يذكر شبيها فقط عن المنهج » وهو يصرح لنا بأنه لم يهدف من وراء المنهج أسسا ميتافيزيقية بل رياضية . وفى رسالة فى نفس العام الى بليموس يقول : « انه قد استخدم فى الكتاب مبادئ رياضية ليفسر بها ظواهر فيزيقية » (٢٦) . ويصل هويدى من ذلك الى ان « المقال فى المنهج » يشتمل على الميتافيزيقا الديكارتية . حقا أن للقسم الرابع فيه يشتمل على نظرات ميتافيزيقية لكن هذه النظرات مقتضبة للغاية . ولذا كان ديكارت

في « المقال » قد وصل الى حقيقة الكوجيتو فان للكوجيتو هنا مختلف عن كوجيتو التأملات • فكوجيتو التأملات هو الأساس في كل حقيقة وكل يقين أما في « المقال » فهو أوضح الحقائق وأكثرها يقينا والنتائج التي ترنتت على كوجيتو « التأملات » نتائج انطولوجيا أما نتائج « المقال » فكلها تتصل بالعلم • وأول هذه النتائج التمييز بين للنفس والجسد • وان حقيقة الكوجيتو الديكارتي لا تفهم — كما يقول هويدي — الا إذا تضمنته الجوهر المفكر أو الشيء المفكر الذي يتعدى مجرد التفكير — فديكارت قد أراد أن يقول لنا ان « الاجو » أو « الانا » يفكر ويشك ولكنه ليس كله تفكير » (٢٧) •

ويرى هويدي أن الوصول الى الكوجيتو لا يمثل هدف الفلسفة الديكارتي لأن هدفها هو الوصول الى الوجود ، أو على الأقل — الجرى وراءه والبحث فيه • فإذا كانت الأفكار للواضحة المتميزة قد اسلمتنا الى « الانا » أو الى الشيء المفكر فلا يمكن أن نتوقف عند هذا الشيء المفكر لأنه طريق أو معبر للوصول الى الوجود لقد أوصلتنا الفلسفة الديكارتي في مراحل تطورها حتى « التأملات » للي وجودين ، وجود عالم يقدمه لنا العلم ووجود اله متعال منفصل عن هذا للعالم تقدمه لنا الميتافيزيقا • لكن هذا التباعد بين العالمين لم يكن ليستمر طويلا لأنه لا يتفق مع الدور الذي نيط بالانسان في الفلسفة الديكارتي ، وهو أن يصل ما بين هذين العالمين •

وفي سبيل تأكيد التفسير الواقعي الذي يقدمه يتناول هويدي في الفقرة التاسعة تفرقة ديكارت في القسم الأول من « المبادئ » بين الحقائق التي لا وجود لها خارج الزمن وبين « الأشياء التي تتمتع بوجود ما خارج حدود ذهنى » وقد ساقته هذه التفرقة ديكارت الى أن يفكر مرة أخرى في العلاقة بين المعرفة والوجود الواقعي ، وانتهى ديكارت الى أن للمعرفة الانسانية محدودة ليس فقط بالقياس الى الوجود الالهى الذي يتخطاها ويتعداها ، بل أيضا بالنسبة الى وجود العالم الذى يمثل هو للآخر لا متناهيًا جديدًا (٢٨) •

ويبين فى الفقرة الحادية عشر أن أبحاث ديكارت اتجهت فى نهاية حياته الى الاهتداء بالانسان ، ولانسان الواقعى بصفة خاصة ، والانسان الواقعى لا يمكن أن يكون مجرد عقل ، انه نفس متحدة اتحادا طبيعيا بالجسد أو البدن ، فالنفس عند ديكارت متحدة بالبدن على نحو أكثر واقعية من الوحدة التى تربط الربان بسفينته • ولا تكتمل دراسة الانسان الا بمعرفة للمذهب الأخلاقى وهذا ما يشير اليه هويدى فى آخر فقرات دراسة « ديكارت الجديد » فقد اتخذ ديكارت بعض قواعد أخلاقية مؤقتة أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية وذلك لئلا يبقى مترددا أو حائرا فى حياته العملية اليومية • ولكن هذه الأخلاق المؤقتة لم تكن لتغنى ديكارت عن مواصلته البحث فى الأخلاق بعد أن تم له البحث فى الميتافيزيقا والأسس التى قامت عليها الأخلاق للديكارتيية أسس دينية قدمها بطريقة تحافظ على استقلال الانسانى فى مواجهة الالهى مما جعل ديكارت فى رأى مفسره فيلسوف المحافظ على المستويات •

ويرى الدكتور هويدى أن هذا للتفسير الواقعى لديكارت يمتزج بتفسير وجودى ينطوى عليه • وبوسعنا أن نحصر الجوانب الوجودية لفلسفة ديكارت فى هذه التفسير على النحو التالى :

الشك عند ديكارت ليس شكا عقليا بل عاما قوامه موقف رافض يستند الى تجربة لانسانية شاملة ، تصور ديكارت الكوجيتو لا على أنه مجرد تفكير عقلى بل على أنه « شىء يفكر » أى أن للوجود الانسانى أكبر من أن يحصر فى مجرد التفكير العقلى ، اذ أنه شىء أو كيان يمثل الفكر أحد أوجه نشاطه ، الادراك عند ديكارت ليس ابصارا وليس لسا وليس من عمل المخيلة بل هو شبيه بفعل الادراك عند هوسرل اذ أنه أثناء فعل الادراك ينظر الانسان أمامه فىرى الامتداد مع ملاحظة أن الامتداد هنا امتداد عقلى — الأنية الانسانية عند ديكارت تقوم على الإرادة وعلى الحرية ، والحرية لدى الإنسان

ساوية لارادته ، الحرية عند ديكارت حرية للاختيار وليست مثلا حرية عقلية أو حرية استواء الطرفين ، النفس متحدة بالجسد اتحادا طبيعيا ، لكن ديكارت لم يمض في القول بهذا الاتحاد الطبيعي بينهما الى نهايته ، اذا عاد وقال بالثنائية أو بالتوازي بينهما ، وهذا أمر طبيعي بالنسبة الى فيلسوف المحافظة على للمستويات .

التفسير المادى لفلسفة ديكارت :

ويقترب من هذا التفسير الواقعى تفسير آخر ، هو للتفسير المادى الذى نجده بأوضح صورة فى الموسوعة للفلسفية التى اعدتها لجنة من العلماء والأكاديمين السوفيت ونقلت للعربية . حيث تتناول ديكارت عمله وتعرض لنظرياته فى الرياضسة وعلم نشأة الكون والفيزياء فهو واحد من مؤسسى الهندسة التحليلية ، وفى الميكانيكا نوه بنسبية الحركة والمسكون وصاغ القانون للعالم للفعل ورد الفعل^(٢٩) . وبالإضافة الى هذه المادة عن ديكارت نجد دراسة مارسيل بارجونى - هوروا Marcelle B. Huroux^(٣٠) التى ترجمت عن الموسوعة الماركسية المختصرة . وتشمل مقدمة عن حياة ديكارت وأثاره يبين فيها المؤلف ان ديكارت عاش منذ صباه تناقضات عصره على شكل النزاع الذاتى بين رغبته فى المعارف الواضحة للدقيقة النافعة فى العمل ، وهذا الخليط من الغموض والالتباس والتأمل العقيم الذى كانوا يقدمونه له^(٣١) . وعمله شديد الارتباط بالشروط التاريخية والاجتماعية لزمه . كما أن التناقضات الخطيرة تقسمه : ففيه تصطدم التفسيرات المادية بالتأملات المثالية ولا تجد سوى وحدة هشه ووهمية . وهذا ما يسمح لفلاسفة البرجوازية بتأويله حسب الحاجات الأيديولوجية لطبقتهم . وهكذا تجد الروحانية الفرنسية فى القرن العشرين فى ديكارت ونتيجة لامنتقارها لأى رائد « أبا » فى حين أن مارين القرن الثامن عشر رغم انتقادهم لمواقفه الميتافيزيقية حيوه عن حق باعتباره ممهدا لهم ويطل العقل ضد ظلامية القرون الوسطى . أما بالنسبة للماركسيين فانهم يجدون فى فلسفته عدا طابعها للايجابى

والحي أبدا مثلا إذا دلالة خاصة بل حاسما عن أن التناقضات الذاتية
فى ريس المفكر تعكس مع كل تعقيد عبقريته الخاصة ، الظروف
المتناقضة للمجتمع الذى يعيش فيه^(٣٣) .

ويتناول هورو فى الفصل الأول من كتابه : « القرن السادس عشر
فجر الأزمنة للحديثة » ثلاثة قضايا هى : نمو وتطور البرجوازية ،
غزو الطبيعة وتقدم العلوم والصراع ضد الكنيسة وثالثا التفسيرات
للفلسفية للعالم ، تأثير المادية القديمة وقصورها . ويروض فى
الفصل الثانى « الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة » حيث
يتناول : الفيزياء للديكارتية فالثورة التى أحدثها جاليليو وديكارت
هى احلال وجهة نظر الكمية والقياس محل وجهة نظر تصنيف الأنواع ،
ان استعمال للرياضيات من أجل معرفة العالم المادى هى الفكرة
العبقرية التى ولدت فيها الفيزياء الحديثة . لقد استشعر ديكارت
الدور الذى يجب على الرياضيات أن تلعبه^(٣٣) . لقد أخرج ديكارت
من المادة كل الماهيات التى أسرفت المدرسية [فلسفة القرون
الوسطى] فى اغدلقها عليها ولم يقبل الا بما هو واضح وعقلانى تماما
لذ لم يعتبر المادة سوى لمتداد وحركة لأنهما قابلان للقياس .

لقد ارتفع ديكارت الى فكرة للترابط الكونى عندما بحث مختلف
الحركات التى يمكن لجسم واحد أن يسهم فيها . فديكارت هنا يبدو
مجددا فى دراسة انتقال للحركة ويرى المؤلف أن ديكارت قد أوجد
فى شرحه للانسان والكون علما وقد هيمن على عصره ووصلت اشعاعات
الى عصرنا فقد كان رائدا وممهدا للمادية الحديثة^(٣٤) ويتناول المؤلف
هوروا فى الفصل الثالث « العقلانية الديكارتية والصراع ضد
الاسكولائية » وفى الفصل الأخير « من الأنا أفكر الى التأمل المثالى
المعاصر » يعرض للميتافيزيقا للديكارتية : الفكر ، العالم ، الله ثم
يعرض للحرية وينهى كتابه بعدة ملاحق واستشهادات مثل ذلك
الاستشهاد من العائلة المقدسة الذى يقول : « لقد أعطى ديكارت
للمادة فى فيزيائه قوة مباشرة خلقة واعتبر للحركة الآلية عمل المادة

الحيوية ، لقد فصل فصلا تاما بين فيزيائه وميتافيزيقاه والمادة ضمن
فيزيائه هي المساهية الوحيدة والسبب الوحيد للوجود والمعرفة « (٢٥) .
ويقول في فقرة أخرى : « لازلت المسادية الديكارتية موجودة حتى
في فرنسا وهي تسجل نجاحاتها الكبرى في علم الطبيعة الآلى » (٢٦) .

ونجد نفس الموقف في كتاب ج.د. برنال « موجز العلم في
التاريخ » الذى أعدته للعربية سعد الفيشاوى خاصة للفصل الخامس :
الثورة الصناعية والعالم الحديث « حين يتحدث عن أنبياء العلم يكون
ديكارت « فهو يرى أن أعظم ما أفاد به ديكارت للعالم والفكر هو
تقسيم العالم الى عالم طبيعى (المادة) ، وعالم روحى (الفكر) .
وكان هذا التقسيم خطوة تقدمية فى حينها لأنها مكنت العلماء من
التفرغ للبحث العلمى دون أن يتطفل عليهم رجال الدين (٢٧) . ونقرأ
لدى راندال فى الجزء الأول من « تكوين العقل الحديث » عن الثورة
لديكارتية حيث يرى راندال انه بالاضافة الى ثورة كوبرنيكس التى
بلغت ذروتها فى جاليليو فقد وقعت ثورة أخرى كانت أكثر أهمية هي
ثورة ديكارت التى خلقت علم الفيزياء الجديد . فقد توجهت النظرة
الآلية فى الطبيعة عمل أجيال من العلماء بما أحرزوه من تقدم
مستمر » (٢٨) .

ويصل هذا للموقف الى أفضل وأوضح صورة فى كتاب
« جون لويس » « مدخل الى الفلسفة » - الذى ترجمه أنور عبد الملك
وقرأ فى نهاية الخمسينات على نطاق واسع فى العربية - . ولذى يرى
أن ديكارت كان أول من طور المنهج العلمى الجديد وأقام التصور
الجديد للكون بوصفه محكوما بولسطة القوانين الطبيعية الميكانيكية
وكانت أهم نتيجة للمنهج الديكارتى أن هناك فكرتين واضحتين متميزتين
هما : الفكر والمادة . وهذه هى الخطوة الأولى التى خطاها ديكارت .
والخطوة الثانية كانت تقوم على أساس اكتشافات جاليليو وكوبرنيكوس .
باكتشاف أن الأجرام للسماوية والأرضية تتحركان طبقا لقوانين
رياضية دقيقة . ومعنى هذا أن كل شئ فى العالم الطبيعى فى نهاية

الأمر مادة متحركة بصورة أو بأخرى ومن هنا أصبح الهدف من العلم هو اكتشاف قوانين الحركات التي هي أساس كافة الأحداث والظواهر . ويترتب على ذلك نتيجة هامة هي لنا اذا عرفنا الأساس الرياضي المادة فاننا سنكون قد وصلنا الى للحقيقة النهائية بل والى شئ عظيم تماما . ومعنى هذا ان المجال هنا مجال للاستدلال المنطقي والتركيب الرياضي^(٣٤) ، ويعدد لويس الأعمال التي حققها ديكرت وهي كثيرة .

— فقد قام بأكثر الثورات عمقا جذريا وتأثيرا في تاريخ الفكر ، ووضع البحث الحر مكان الخضوع للسلطة ، والبرهنة العقلية مكان الايمان وهو بذلك مؤسس فلسفة للتطوير .

— منح العلم الفيزيائي ميثاقه ، وذلك بعزله عن كافة العائل انخاية والقوى الحيوية وباقناع عصره بان أسباب كافة الأحداث الفيزيائية هي أسباب فيزيائية فقط وان الطبيعة نظام من القولنين العلمية تشمل الجسم الانساني بحيث يصبح الطب علما تكون فيه للسيادة للعالم المادية^(٤٠) .

وتنقلنا وجهة النظر هذه الى العلم وبالتالي الى القراءات العلمية لفلسفة ديكرت وسوف نعرض في الفترة القادمة للقراءات المختلفة التي تناولت فلسفته ديكرت عبر قضايا فلسفة العلم ونظرية المعرفة أو الاستمولوجيا .

القراءات العلمية للديكرتية :

تتجه كثيرا من الدراسات الحديثة في العربية تأسسا على المنهج وعلى إنجازات ديكرت العلمية وفكرته عن وحدة العلوم — الى قراءة فلسفة ديكرت قراءة علمية ، مستعينة في ذلك بالتفسيرات الواقعية والمادية لفلسفته من جهة والنظر اليها عبر فلسفة العلوم والاستمولوجيا نظرة جديدة من جهة أخرى . وقد خصصنا هذه الفقرة لعرض تلك القراءات سببها التي انطلقت من المنهج أو التي تعاملت مع ديكرتية .

من منظور الابدستمولوجيا أو التي عالجت اتجازاته من خلال فلسفة العلم .

لقد حاول ديكارت للتخلص من الفهم الوسيط للطبيعة ورد مظاهره الى نظام محكم موحد من القوانين أساسه الحركة وكان بهذا البشر الأول بالمفزياء الميكانيكية . أما من الناحية المنهجية فان الأساس الحقيقي للعلم عند ديكارت هو امكانية التناول الرياضى هكذا يعرض محمود أمين العالم - فى دراسته الهامة « فلسفة المصادفة » - لديكارت ، حيث يرى أن فكرة المصادفة ما كان يمكن أن تجد منفذا الى البناء الديكارتي المتناسك سواء من ناحيته للمذهبية أو المنهجية « (٤١) » .

ويتناول مراد وهبة ديكارت من خلال « العلم للكلى » فى حديثه عن المذهب فى فلسفة « برجسون » فقد عادت الروح الرياضية فى تفسير الأشياء على يد ديكارت فى العصر الحديث - للذى حاول اقامة علم رياضى جامع من حيث ان لهذا العلم رسالة فلسفية ، هى فى الا يكون مجرد عرض حلول لمشكلات جزئية ولنما أن يكون علما كليا فيخضع الظواهر جميعا الى المقياس والترتيب وهذا ما يدل عليه عنوان كتابه « للمقال فى المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم فان العقل اذا اعتاد مطالب المنهج للصحيح استطاع أن ينقلها الى مجالات أخرى غير العلوم للرياضية واستطاع أن يتصور امكان « الرياضيات الكلية » وهكذا يؤلف ديكارت علما واحدا . فالعلوم لا تتمايز فيما بينها بموضوعاتها ومناهجها اذ هى وجهات مختلفة لعقل واحد طبق منهاجا واحدا هو المنهج الرياضى .

ان الفلسفة الديكارتية فى صميمها تعبير عن اتجاه جاليليو فى اخضاع الأبحاث الفلسفية للروح الرياضية - كما يرى وهبة - فالطبيعة كلها فى نظره مكتوبة بلغة رياضية حتى للتغيرات الكيفية ليست الا تفسيرات كمية . ان المبدأ الفلسفى والطمى والمعنى واحد ،

هو قياس ما يقبل للقياس ومعالجة ما لا يقبله مباشرة حتى يصير قابلا له بصفة غير مباشرة» (٤٣) .

ان الرياضيات هي الأساس والقياس عند ديكارت لفهم الطبيعة والكون وهي العلم الكلى والأوحد الذى يقوم عليه كل للعلوم فهي المبدأ الفلسفى عند ديكارت لفهم العالم والمبدأ الفلسفى أو العلمى ولحد كما يراه وهبة . وهذا ما لاحظته وولف - فى رسالته للقصيرة « عرض تاريخى للفلسفة والعلم » التى ترجمها للعربية محمد عبد الواحد خلاف - فى عرضه لديكارت وفلسفته الروحية التى تقوم على الطريقة الرياضسية (٤٣) . ويرى فيليب فرنك أن الوصف الذى ورد فى شجرة ديكارت الشهيرة هو أفضل وصف للوحدة بين العلم والفلسفة . فجزور هذه لشجرة تناظر الميتافيزيقا (المبادئ للكلية) أما جذع الشجرة فيناظر الفيزياء وتناظر الأغصان والثمار ما نسميه العلم التطبيقى . ويكتب فرنك فى الفصل الثالث عن « الهندسة كهدف للفلسفة » فالثقة الكبيرة التى تحققت فى مجال للهندسة قد أحييت الأمل فى تحقيق نفس القدر من الثقة فى المجالات الأخرى للمعرفة وفى مقدمتها الفلسفة صانعة للمعرفة جميعا وقد أوضح ديكارت الدور الذى أسنده للهندسة كمرشد للفلسفة فى المقال فى المنهج» (٤٤) .

ويتميز موقف زكى نجيب محمود من ديكارت بالنقد حين يعرض له فى « نحو فلسفة علمية » وهو عنده أشبه بسقراط جاء حين كانت فترة من الشك مدبرة وفترة من التفكير الايجابى مقبلة ، وكلاهما صاحب منهج يقدمه فاتحه للعصر للايجابى الجديد . وقد اتفقا على أن ينهجا فى البحث نهج العلوم الرياضية ليلغا ما تبغنه هذه العلوم من اليقين . ويتحدث عن خصائص هذا المنهج واعتماده على الحدس والاستنباط . وينتقد ديكارت فى قوله بالطبائع البسيطة على خطرهما فى بنائه الفلسفى (٤٥) . ويتوقف اتفقا مع منهجه للتجريبى ونزعة الوضعية عند شك ديكارت فى الادراك الحسى كما جاء فى التأمل

الأول • ثم يبين أن اليقين في القضايا الرياضية يرجع الى كونها قضايا تكرارية • ويتناوله ثانية في نفس الكتاب - في حديثه عن مشكلة الحق ، أثناء حديثه عن الصدق على مبدأ الاتساق والتطابق (٤٦) • ونجد نفس الموقف من ديكارت لدى للدكتور محمد مهران في كتابه فلسفة الرياضيات (٤٧) •

ويحاول السرياقوصي في دراسته « المنهج الرياضي بين المنطق والحدس » بيان العلاقة بين ديكارت والرياضيات • وفي تمهيدته للباب الأول « المنهج الرياضي » يعرف المنهج بتعريفات ديكارت (٤٨) ويتحدث في الفصل الأول من الباب الثالث عن للحدس ومعانيه المختلفة في الفلسفة والعلم فيذكر الحدس خاصة عند ديكارت أول من استخدم المصطلح على نطاق واسع في كتابه قواعد لتوجيه العقل ويقصد به الادراك للعقل القائم على وضوح الأفكار وتمايزها (٤٩) • ويتناول معاني الحدس : السيكولوجي ، الحسي العقلي ، ثم الحدس الميتافيزيقي الذي ندرك به الوجود كما عند ديكارت (٥٠) ويتحدث عن الحدس في الرياضيات ويذكر : الحدس الرياضي الحسي والحدس للرياضي العقلي وصوره وأهمها حدس الوضوح والتمايز كما عند ديكارت وحدس النظرة الكلية أو الحركة المتصلة كما عند ديكارت وبوانكاريه ويعرض في الفصل الثاني للمنهج الرياضي عند ديكارت حيث يبين صلة المنهج الرياضي بالحدس عنده الذي استطاع أن يستخلص من مكتشفات سابقه الجزئية نظرة كلية عن وحدة للعلم ووحدة هدفه وأخيرا يعرض منهج ديكارت وقواعده (٥١) •

ويعالج محمود زيدان المنهج عند ديكارت من خلال عرضه « مناهج البحث الفلسفي » فديكارت كان أول فيلسوف يعلن صراحة ضرورة البحث من منهج فلسفي وقد خصص له كتابين هما : « قواعد لتوجيه الذهن » و « المقال في المنهج » والثاني أكثر ذبوعاً للدلالة على المنهج من الأول • ويتحدث زيدان عن هدف المنهج الجديد ويبين أن قواعد

المنهج فى « المقال » أقل عنها فى « قواعد لتوجيه الذهن » ويعرض لهذه القواعد وتطوير ديكارت لها وتطبيق قاعدة البداية على الكوجيتسو وتطبيق قاعدة التحليل على الكوجيتسو ، ويبين تعثر ديكارت فى تطبيقه المنهج ويأخذ عليه نقطتين :

الأولى : ان موقف ديكارت من التفكير كان واضحا لكنه لم يكن متميزا (٥٢) .

لثانية : هى كون ديكارت يستنبط جوهرية النفس من استنباط هو وجود النفس فى اللحظة التى أشك فيها أو أفكر فيها ، لكن جوهرية النفس تعنى عند ديكارت الثبات والديمومة والبساطة عبر الزمن .

ويبين أهمية منهج ديكارت واستقلالته ويرى أننا اذا عزلنا منهج ديكارت عن نظرياته فانه يمكن لأى باحث أن يقبله ويستخدمه لكنه يلاحظ أولا أن ديكارت لم يكن أول من اكتشف هذا المنهج . وثانيا أن أى مفكر لا يستطيع تطبيق هذا المنهج تطبيقا كاملا . ولقد عجز ديكارت عن هذا التطبيق . ومع هذا سوف يظل ديكارت فاتحا بابا كان من قبل مغلقا وهو البحث عن منهج البحث للفلسفى طمعا فى الوصول الى مواقف لها نصيب من الدقة والموضوعية (٥٣) .

ويناقش السيد نفاذى لاجازات ديكارت العلمية انطلاقا من المنهج وبالتالي ، ارتباط فلسفته وتأثرها الشديد بالعلم فى حديثه عن « الضرورة فى الفكر الفلسفى الحديث » فالعلم له تأثيره القوى على فلاسفة العصر الحديث منذ ديكارت ، ان ديكارت له اجازات فى الرياضة التحليلية ، كما أنه حرر كتاب « العالم » ليبسط رأيه فى كيفية نشوء العالم على مقتضى قوانين ميكانيكية صرفه . كما أنه فى رسالته الثانية والثالثة : البصريات والأثار العلوية قد أعطى نموذجا لطريقته فى تفسير الطبيعة تفسيرا ميكانيكيا بحتا . لقد وضع ديكارت أمام ناظره منهجا لا يحيد عنه فى الكشف عن حقائق للطبيعة فاذا أمكنا أن نتخلص من كل الصفات الأخرى أو ندمجها فيها

فانه يتضح أن الرياضيات هي المفتاح الوحيد والمناسب للكشف عن فكرة الحركة التي هي عبارة عن تعاقب للأمكنة التي يشغلها جسم واحد في الامتداد اذ لا تتصور الحركة غير امتداد . فالمنهج في دراسة الطبيعة عند ديكارت هو نفس المنهج الذي ندرس به الرياضيات وما يؤكد عليه نفاذى هو أن علم الطبيعة الديكارتي لم يستنتج من التجربة بل استنتج بوصفه نتائج ضرورية للبديهيات الأولى التي يعتمد عليها كل ذهن . ثانيا : لن الألية قد شملت كل شيء في مذهب ديكارت حتى أنها تنسحب على الأجسام العضوية (٥٤) .

ونفس النظرية نجدها فيما كتبه فيرنر هاينريخر في كتابه « فيزياء وفلسفة : ثورة في الفيزياء الحديثة » تحت عنوان تطوّر الأفكار الفلسفية منذ ديكارت بالمقارنة مع للموضع الجديد في نظرية الكم ، حيث يرى أن التطور العظيم في علم الطبيعة منذ القرنين للسادس عشر والسابع عشر سبقه ورافقه تطوّر الأفكار الفلسفية التي أصبحت مرتبطة ارتباطا وثيقا مع المفاهيم الأساسية للعلم ويعرض لديكارت وأثره في الفكر العلمى خاصة في « المقال عن المنهج » (٥٥) .

ويذكر أحمد سليم سعيدان (٥٦) لن ديكارت وضع اللبنة الثانية في صرح الفكر — بعد بيكون — بطريقته العقلانية فقد جعل العقل هو ينبوع المعرفة ، اذ العقل وحده هو الذى يستنتج نتائج للتجارب . ويشير الى أن بيكون لم يكن عالما ولم يتحقق له في حقل العالم انجاز يذكر في حين أن ديكارت كان عالما فذا وفيلسوبا متعدد المواهب . عرفناه عن طريق الهندسة التحليلية وما يسمى بالاحداثيات الديكارتية .

وقد ازداد الاهتمام بتناول ديكارت في اطار الاستمولوجيا في الأونة الأخيرة لدى عدد من للباحثين ويهنا التوقف أمام هذه الدراسات خاصة لدى الجابري في « دراسات ونصوص في

الابستمولوجيا المعاصرة : مدخل الى فلسفة العلوم » ، ومحمد وقيدى
« ما هي الابستمولوجيا » وسالم ياقوت في : « فلسفة العلم
والعقلانية المعاصرة » .

يدرج الجابري « ديكارت » في الفصل الثاني من المجلد الثاني
من كتابه والذي يحمل عنوانا خاصا هو « المنهج الفرضي الاستنتاجي
في الفيزياء » ويتناول فيه المنهاج الديكارتي بين الفلسفة والعلم .
لقد شهيد ديكارت نظاما فلسفيا متماسكا انطلق في بنائه بتركيب
ونظام من الكوجيتو . ويرى الجابري أن هذا النظام المنطقي الذي
يحدثنا عنه ديكارت في كتبه للفلسفة غير النظام التاريخي الذي سار
عليه فكره ، فلقد بدأ ديكارت كعالم رياضي قبل أن ينتهي به الأمر الى
الفلسفة ، بدأ حياته كعالم ومجرب فبحث في السرعة والتسارع وصاغ
قوانين القصور الذاتي واهتم بالضوء فضبط قانون انكساره وأنشأ
الهندسة التحليلية واستعمل الحروف في الجبر بدلا من الأعداد
واستبدل بالحروف الأشكال الهندسية واهتم بالعلامات الرياضية
العامة . لقد ألح ديكارت على أهمية المنهاج الرياضي وضرورة اصطناعه
كما يؤكد الجابري ، ولهم في نظره ليس تطبيق الرياضيات على
الطبيعة وان كان قد فعل هو نفسه ذلك في مرحلته العلمية بل
المهم بالنسبة اليه كفيلسوف هو الحصول على طريقة تجنبنا الوقوع
في الخطأ وتهدينا الى مستقيم التفكير^(٥٧) .

ويمكن أن نجد تشابها بين قراءة الجابري لديكارت في اطار
الابستمولوجيا وبين التفسير الواقعي الذي عرضنا له من قبل ويحيلنا
للجابري نفسه في قراءته الى أصول هذا التفسير لدى الكيبه ونجيب
بلدي الذي يعتمد عليه ويشير اليه في كتابه .

ويطرح الجابري في اطار اهتماماته المعرفية سؤالا عن كيفية
تقويم عقولنا حتى نعود العمل بنظام وترتيب ؟ ويرى لانه ليس من
سبيل الا بفحص العقل نفسه في حالته الخالصة واكتشاف قواه

الأساسية • وإذا قمنا بهذا الفحص تبين لنا ان قوى العقل عند ديكارت ترجع فى نهاية التحليل الى هوانين : الحدس والاستنتاج والحدس هو رؤية عقلية مباشرة تكشف للطبائع البسيطة أى الأفكار والمبادئ التى لا يمكن ارجاعها الى أبسط منها والبساطة التى يعينها ديكارت هنا ليست ببساطة المفاهيم أو الأشياء بل ببساطة العقل وللمقصود بالنظام عند ديكارت هو نظام العقل لا نظام الأشياء • ومنهج ديكارت « فرضى - استنتاجى » ينطلق من الحقائق التى تدلنا عليها للبداهة العقلية حتى نصل الى نتائج تفسر العالم الطبيعى وللتأكد من صحة هذه للنتائج الأخيرة يلج على ضرورة اعتماد التجربة ليس عند نهايته أيضا ومن هنا فليس اللجوء الى التجربة من أجل الاكتشاف بل من أجل التحقيق ، هى قراءة العقل فاذا انطبق ما فى العقل مع ما فى التجربة كان ذلك دليلا على صحة الاستنتاج (٥٨) •

ويرى الجابري ان هذا المنهج تختلط فيه الفلسفة بالعلم والجانب العلمى فيه يخدم الجانب الفلسفى ، فقد جعل ديكارت فيزيائه خادمة لمتافيزيقاه ذلك ان البداهة التى جعلها أساس اليقين هى بداهة عقلية لا بداهة حسية وبالتالي فان الأساس العلمى الذى بنى عليه منهجه ميتافيزيقى لا تجريبى (٥٩) • ان فيزياء ديكارت كما بوضح للجابري لم تكن رياضة فكل ما أعجبه فيها هو وضوحها العقلى لا الصياغة الكمية لحوادث الطبيعة ان الرياضة لديه ليست أداة لليقين بل نموذجا لليقين وعلى ذلك فهو يرى أن ديكارت متخلفا عن جاليليو وروحه للعلمية ومنهجه التجريبى لقد كان أقرب الى افلاطون فى هذه النقطة منه الى أى عالم آخر • ومع ذلك فيجب ألا نقلل من أهمية تأثير ديكارت فى عصره والعصور التالية : ان ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة بدون منازع ، ودوره فى تقويض دعائم الفكر القديم وارساء الفكر الأوروبى الحديث على أسس جديدة عقلانية كان أعظم وأشد تأثيرا من الدور الذى لعبه جاليليو مع اعترافنا بان هذا الأخير كان لكثير جذرية وأسبق زمنا (٦٠) •

وفى تناوله لنظرية المعرفة عند ديكرت فى كتابه « ما. هي الابستمولوجيا ؟ » يرى محمد وقيدى أننا مع ديكرت نجد أنفسنا أمام فلسفة مغايرة اذا ما قارناها بفلسفة أفلاطون فاذا صح معرفيا أن نقول ان نظرية المعرفة الافلاطونية تمثل مستوى العلم اليونانى القديم الذى كانت الرياضيات الفيثاغورية أساسه . فيمكن القول بان فلسفة ديكرت لم تكن مجرد شاهد على هذا للتغير الاجتماعى للكبير بل كانت نظرية فاعلة فى تطوره . فقد سعت الى توجيه المعرفة الى تحقيق هدف السيادة على الطبيعة أى توجيه المعرفة توجيهها علميا^(٦١) . ويناقش وقيدى : كيف يضع ديكرت مسألة المعرفة وكيف تطور رأيه بصورها : وما هى النظرية التى وصل اليها بصدده هذه المسألة ؟ وهو يحدد - فى اجابته - المشروع المعرفى عند ديكرت فى عدة مراحل : الأولى هى التى تحدت فيها معالم منهج عام عند ديكرت . والثانية تقدم خطوات هذا المنهج فى العلوم والثالثة والأخيرة تبحث فى محاولة تطبيق ذلك المنهج للبحث فى المسائل الميتافيزيقية .

ويتناول أولا : « المشروع المعرفى الديكرتى » و « قواعد المنهج فى العلوم » التى هى مستمدة من التفكير فى القضايا العلمية أساسا ثم يعرض للمنهج والميتافيزيقيا « فالغاية من المنهج هى بلوغ حقيقة يقينية وهذه الغاية لا تنجب عن المنهج عندما يطبق فى القضايا الميتافيزيقية^(٦٢) فالشك الذى يتضمنه التأمل الأول تطبيق للقاعدة الأولى فى المنهج . ويتساءل وقيدى عن قيمة هذا المنهج الديكرتى وما قدمه لمسألة التفكير بالنسبة للابستمولوجيا ويخصص الفقرة الأخيرة للبحث فى القيمة الموضوعية للابستمولوجيا الديكرتية « فهناك قيمة للابستمولوجيا الديكرتية لا يمكن التغافل عنها لقد حاول أن يضع قواعد للمنهج تجعله صالحا للتفكير فى جميع القضايا ويقدم لنا وقيدى عدة ملاحظات حول الكيفية التى وضعت بها المعرفة فى تفكير ديكرت^(٦٣) وفى ختام عرضه يؤكد أن للمنهج الديكرتى

قد عكس طموح العلم الانساني فى مرحلة معينة من تطوره وكذلك
عكس معايير للحقيقة •

ويخصص الدكتور الربيع ميمون كتابا خاصا لـ « مشكلة الدور
الديكارتي » ولديه يتم التحول من للكتابة العامة فى مجمل جوانب
الفلسفة الديكارتيية الى الكتابة المتخصصة ، ويدور البحث حول مشكلة
هامة تنسب للى المنطق هى مشكلة الدور ، لان موضوعها يقوم على
اثبات وجود الله بالأفكار الواضحة المتميزة من جهة ثم اثبات صحة
هذه الأفكار بالاعتماد على وجود الله من جهة أخرى • وتتسب
أيضا للى الاليتافيزيقا لان المسائل التى يتحتم على الباحث التعرض
لها حال لشتغاله بها مسائل فلسفية بالدرجة الأولى • لقد اشتغل بها
عدد هام من المؤلفين منهم • هملان وجيلسون وبيير لاشيرزاي والكسندر
كواريه وهنرى جوييه والكييه وروجر لوفيفر وعثمان أمين وآخرون
منهم من يثبت الدور ومنهم من يلغيه • فالمشكلة كما يرى الربيع جديرة
بالبحث على الرغم مما قد يظهر عليها من تجريد وجفاف لأن موضوعاتها
دائمة الجودة • وهو يعطى لنا صورة أمينة للمشكلة والبحوث التى
تعرضت لها والحل الذى ظهر له أنه الحل للصحيح •

وتشمل الدراسة ستة أبواب أولها للخطوط الكبرى لفلسفة ديكرت
(والمنهج الديكارتي ، الشك ، الكوجيتو ، وجود الله ، وجود للعالم
والانسان نقد فلسفة ديكرت) ويبين فى الباب الثانى : للدور فى
المنطق والفلسفة متتاولا المغالطات ، لنصادرة على المطلوب ، الدور ،
هل القياس دور ، دور اللادريين ثم الدور الفلسفى • وتتناول فى
اللباب الثالث الدور فى نظر ديكرت والمعترضين عليه ، اتهام ديكرت
بالوقوع فى الدور ، رد ديكرت وقيمة ردود ديكرت • ويعرض فى
اللباب الرابع تأويلات من أثبتوا الدور بما فيهم الباحثين العرب :
يوسف كرم ، جميل صليبا وعثمان أمين • وفى للباب الخامس التأويلات
للتى تلغى الدور ثم تحدث لخييا عن مواجهة معاصري ديكرت لفلسفته

وذكر النصوص الديكارتية المتعلقة بالدور ثم الغاء الدور لديكارتى
ويتهى الى أن كله انتقاد وجه الى ديكارت لابرار تعديلته للكثيرة
على قواعد المنطق يفقد كل قيمة فى الميتافيزيقا اذا تمسكا بروح فلسفة
ديكارت واعتبرنا مسيرته فى بحثه عن الحقيقة مسيرة تتكون من
سلسلة من الحدوس أى من الرؤى المباشرة للموضوعات • لقد اختار
الربيع ميمون نقطة محددة مقابل غالبية الدراسات العربية للسابقة
فقد كتب عثمان أمين ونجيب بلدى وكمال يوسف الحاج ومهدى فضل
لله كتباً عامة بينما خصص ميمون كتابه لمشكلة خاصة قدمها بطريقة
ديكارتية • فيها من التسلسل والترتيب بقدر ما فيها من اللوضوح
والتمييز •

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

١ - د . فؤاد زكريا : « شجرة الفلسفة عند ديكارت » فى آفاق
للـفلسفة ، دار التنوير ، بيروت لبنان ١٩٨٧ ص ١٢٨ - ١٢٩

٢ - المرجع السابق ص ١٣١ - ١٣٤

٣ - المرجع السابق ص ١٦٦

(٤) الدكتور نجيب بلدى (١٩٠٧/١٩٧٨) تخرج فى الدفعة
الأولى فى قسم الفلسفة بالجامعة المصرية درس بالسريون أشرف على
رسالته هنرى جوييه الذى أكد أن كتاباته كتابات فليسوف عظيم « كانت
رسالته الأساسية » التفكير الدينى عند باركلى ووحدة فلسفته
والتكميلية عن « فكرة المعرفة عند كوك ويلسون » عمل بجامعة القاهرة
والاسكندرية وبجامعتين أمريكيتين ٥٦ - ١٩٥٧. وبجامعة الرباط ورينس
الفرنسية ، يؤمن بان مؤرخ الفلسفة فيلسوفا أيضا لا يقتصر على رواية
أقوال الفلاسفة بل يتناولها بالتفسير والتحليل والتأويل كما يتضح
من كتاباته عن ديكارت وبسكال ومدرسة الاسكندرية ومرحل التفكير
الأخلاقي وجوانب من فلسفة سارتر وأعماله بالفرنسية مثل : « الزمن
عند ديكارت » « الصورة عند سارتر » « ثوابت الفكر الفرنسى »
الذى نال جائزة الرابطة الفرنسية المصرية .

(٥) نجيب بلدى . ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩] ص ١٠

(٦) المرجع السابق ص ١٠ - ١١

(٧) المرجع السابق ص ٤٨

(٧) المرجع السابق ص ٤٩

(٩) المرجع السابق ص ٥٣

(١٠) المرجع السابق ص ٩٧

(١١) يعرض لنا نجيب بلدى نصوص فى المنهج وفى أساس للحقائق العلمية ، وفى وجود النفس وتميزها من الجسم ، وفى وجود الله ، وفى وجود الأجسام وفى الحرية الانسانية وفى الفضيلة

(١٢) نجيب بلدى : دروس فى تاريخ الفلسفة ، أعدها للنشر الطاهر عزيز وكمال عبد اللطيف ، د.ر. توبقال للنشر المغرب — ١٩٨٧

(١٣) المرجع السابق ص ٨٤ — ٨٦

(١٤) المرجع السابق ص ٨٧ — ٨٩

(١٥) تلتقى جهود بلدى وهويدى فى عدة نقاط مشتركة أولها اهتمامها بالفكر والثقافة الفرنسية فكما درس بلدى ثوابت الفكر الفرنسى وديكارت وسارتر فقد جعل هويدى موضوع رسالته للدكتوراه بالسريون وفكرة للتعالي [العلو] فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة

Idee de Transcendance dans la philosophie francaise Contemp-

araine وقدم العديد من الدراسات حول سبارتر « وديكارت الجديد » • وكتب كل منهما عن باركلى وعن الواقعية الجديدة تناولها بلدى فى « المعرفة عند كوك ويلسون » وهويدى فى القيم عند الكسندر *Realism et Valuer chez S. Alexander* ويتابع كل منهما فى تفسيره الواقعى لديكارت كتابات مؤرخ الفلسفة للفرنسى فرعيانا ند الكييه *F Alquie* فى دراساته عن ديكارت •

(١٦) كتب الكييه عن : « الاكتشاف الميتافيزيقى للانسان عند ديكارت *le Decouverte Metaphyique de l, homme chez Descartes* فى رسالته الأولى للدكتوراه مع رسالته الحنين الى الوجود عام ١٩٥٠ وكتب عن السريانية ١٩٥٥ وديكارت حياته وفكره ١٩٦٤ ، ودروس فى تاريخ للفلسفة فى مجلدين ومقدمة للترجمة الفرنسية لكتاب كانط (نقد العقل للعملى) ويضعه ميرلونتى نظرا لاهتماماته بالفلسفة الديكارتية على رأس النزعة العقلية الديكارتية

وهكذا يصنفه جان فال في « الوضع الراهن للفلسفة في فرنسا » .

(١٧) تقديم هويدى عدة دراسات تتكامل في تقديم صورة شاملة للفلسفة الفرنسية المعاصرة وهي بالإضافة لمقالاته في كتاب دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة عن ديكرت ومين دعا بيرلن والوجودية يترجم لنا كتاب بول جانيه وجريل سياى مشكلات ما بعد الطبيعة وكتاب جان لاکروا نظرة شاملة على الفلسفة للفرنسية المعاصرة وكتاب جارودى نظرات حول الانسان .

(١٨) محمود أمين العالم : الواقعية في الفكر الفلسفي في كتابه معارك فكرية ط ٢ دار الهلال ١٩٧٠ ص ٧٠ - ٧٣

(١٩) د . يحيى هويدى : نحو الواقع مشكلات فلسفية دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٧ ٤ د . مصطفى النشار نحو الواقع ص - ٤٩ عالم انكتاب العدد ١٤ يونيه ١٩٨٧

(٢٠) د . يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة الجديدة للنشر والتوزيع بالقاهرة المقدمة ص ١

(٢١) المرجع السابق ص ٧ - ١٠

(٢٢) المرجع السابق ص ١٥

(٢٣) المرجع السابق ص ١٧

(٢٤) المرجع نفسه ص ٢٦

(٢٥) نفس المرجع ص ٢٧

(٢٦) نفس للوضع

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٩

(٢٨) نفس المرجع ص ٥٠

(٢٩) روزنتال ويازين : الموسوعة الفلسفية مادة ديكرت ترجمة

سمير كرم دار الطليعة بيروت ١٩٧٤ ص ١٩٠ - ١٩١

(٣٠) سد مارسيل بازجوتى - هوروا : ديكرت ترجمة جوزيف سماحة

المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٧٤ .

- (٣١) المرجع السابق ص ٦
- (٣٢) المرجع السابق ص ١٤
- (٣٣) المرجع نفسه ص ٤٢
- (٣٤) المرجع نفسه ص ٦٨
- (٣٥) المرجع نفسه ص ١٤٨
- (٣٦) المرجع السابق ص ٤٩
- (٣٧) حج. د. برنال : موجز العلم فى التاريخ . أعدده للعربية
 سعد الفيشاوى ، الفصل الخامس دار الفارابى ١٩٨٢ ص ١٠٠
- (٣٨) راندال : تكوين العقل الحديث الجزء الأول ترجمة
 جورج طعمة دار الثقافة بيروت ، الكتاب الثانى الفصل العاشر
 ص ٣٦٩
- (٣٩) جون لويس المدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك
 الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧ ، الفصل السابع ظهور النزعة العقلية
 ص ٩٦
- (٤٠) المرجع السابق ص ١٠١
- (٤١) محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف ص ٣٨
- (٤٢) د . مراد وهبة : للمذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف
 القاهرة ص ٢١ ، ٢٢
- (٤٣) وولف : عرض تاريخى للفلسفة والعلم محمد عبد الواحد
 خلافة ، ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤ ص ٥٥
- (٤٤) فيليب فرنك : فلسفة العلم ، ترجمة د. على على ناصف ،
 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٦٢ ،
 ٧٧ ، ٨٣
- (٤٥) د. زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية . الأنجلو
 المصرية للقاهرة ١٩٨٠ ص ١٥١ - ١٥٤

- (٤٦) المرجع السابق ص ٢٦٢ - ٢٦٤
- (٤٧) د. محمد مهران رشوان : فلسفة الرياضيات ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة .
- (٤٨) د. محمد أحمد السرياقوصى : المنهج الرياضى به المنطق والحدس ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٨٢ ص ١٣ - ١٤
- (٤٩) المرجع السابق ص ٢٥٤ - ٢٥٧
- (٥٠) المرجع السابق ص ٢٨٢
- (٥١) المرجع السابق ص ٢٨٦
- (٥٢) محمود زيدان : مناهج البحث الفلسفى ، دلة النهضة العربية بيروت لبنان ١٩٧٤ الفصل الرابع منهج الشك والليقين ٤٩ - ٦٣
- (٥٣) المرجع السابق ص
- (٥٤) السيد نفاذى : للضرورة والاحتمال بين العلم والفلسفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٣ ص ٤١ - ٤٤
- (٥٥) فيرنر هاينرنبرج : « فيزياء وفلسفة : ثورة فى الفيزياء الحديثة » ترجمة د. ابراهيم السمان مؤسسه للرسالة بيروت ١٩٨٨ ص ١٠١ - ١١٨
- (٥٦) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام ، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والأدب ، الكويت ١٩٨٨ ص ١١٠ - ١١٥
- (٥٧) محمد عابد الجابرى : دراسات ونصوص فى الاستمولوجيا المعاصر ، مدخل الى فلسفة العلوم ، المجلد للثانى ، ص ٣٨
- (٥٨) المرجع السابق ص ٤٠
- (٥٩) المرجع السابق ص ٤١

- (٦٠) المرجع نفسه ص ٤٢ .
- (٦١) محمد وقيدى : ما هي الاستمولوجيا ؟ دار الحدائق
بيروت لبنان ١٩٨٣ ص ٥٩
- (٦٢) المرجع السابق ص ٧٢
- (٦٣) المزجج السابق ص ٧٦ - ٧٩
- (٦٤) د. الربيع ميمون : مشنكة الدور الديكارتي في الشركة
الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٢

الفصل السادس

الديكارتية فى اطار الفلسفة واعلام الفلسفة

الفصل لساريس

الديكارتيّة في إطار الفلسفة وأعلام الفلسفة

تمهيد

نتوقف في الفصل الحالي أمام نوعية من الكتابات المتعلقة بديكارت وفلسفته المترجمة والمؤلفة في العربية ، بعضها في مجال الثقافة للعامة يهتم بناحية أو أكثر من فلسفة ديكارت ، أو يتناول فلسفته من خلال أحد العلوم الفلسفية أو الانسانية التي كان لديكارت فيها رأى . وأغلب هذه للكتابات أقرب الى المؤلفات الدراسية ، ورغم أن الدراسة الأكاديمية تقوم في الأساس على قراءة وتحليل النصوص الفلسفية الأساسية إلا أن التلخيص والايجاز هو الذي يغلب على هذه الكتابات . وربما نجد تحليل وتبرير ذلك في طبيعة العرض التاريخي الذي تهدف اليه هذه الدراسات والذي يقتضى — تجاوزا — مثل هذا التبسيط والايجاز . لكن المهم عندنا في تحليل هذه الأعمال هو بيان نظرتها للفلسفة الديكارتيّة وتخصيدها لمكانتها في تاريخ الفكر الأنساني والدور الذي ينسب اليها وقيمتها . وإن كانت الدراسات المترجمة الى العربية تفتى هذه الناحية حقها من البحث وذلك لتمكن أصحابها من التعمق في معرفة العوامل المختلفة المتعلقة بالبيئة الاجتماعية والسياسية والصراعات الدينية التي تمثل الأساس لتاريخ الفلسفة فربما لا نجد الا القليل أو لا نجد بالمرّة في المؤلفات العربية مثل هذا الامام بالتاريخ العربي الذي يتيح ربط أفكار الفيلسوف بالأساس الذي يقوم عليه والأهم من ذلك لا يظهر في هذه الدراسات مغزى هذه الفلسفة بالنسبة لنا وأثرها علينا .

وقد أشرنا في حديثنا عن الديكارتيّة عند عثمان أمين عن بحث القاه بالفرنسية عن « أثر ديكارت في مصر » كما عرض للتأويلات

المختلفة لهذه للفلسفة والصور التي ظهر بها ديكارت عند شرح
وهفسرى فلسفته من الباحثين ومؤرخى الفلسفة الغربيين • وسوف
نحاول فى هذا الفصل التى نتعرض لفلسفة ديكارت فى سياق تاريخ
الفلسفة أو نقدم أفكاره ضمن اطار أحد للعلوم الفلسفية أو نتناوله
فى علاقته بغيره من الفلاسفة فى اطار اللقبة الحديثة والمعاصرة •
ويمكن تحديد موضوعات هذا الفصل فى الآتى :

- أولا : ديكارت وعلوم الفلسفة •
- ثانيا : ديكارت والفلاسفة المحدثين •

أولا – ديكارت والعلوم الفلسفية :

نعرض فى هذه الفقرة للدراسات التى تربط أفكار ديكارت بعلم
من للعلوم الفلسفية المختلفة • ومن أجل بيان هذه الاسهامات ولن
نتوقف أمام القراءات التى قدمته لنا رائدا للمثالية وأبا للفلسفة
الحديثة والتى تعرض لنا فلسفته ذلك العرض الكلاسيكى الذى
يتوقف أمام مشكلات : الشك والكوجيتو والله والعالم ، أى مسائل
المعرفة والوجود ، فهناك من الباحثين من تجاوز اسهامات الفيلسوف
الانطولوجية ولايستمولوجية الى ما قدمه فى مجال الاكسيولوجيا
وداخل أحد علوم القيم بمعناها التقليدى الحق والخير والجمال وهى
نواح طالما أغفلتها للدراسات التى حاولت تقديم الفلسفة الديكارتية
اعتمادا على كتبه المعروفة لنا حيث توقف كل من : أندريه كريسون
فى « المشكلة الخلفية والفلاسفة »^(١) عند الأخلاق عند ديكارت وكذلك
فعل توفيق للطويل فى « فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها »^(٢) وغيرهم
ونفس الأمر فى علم الجمال كما بحث فكتور باش فى استنطيقا ديكارت
فان عثمان أمين وأبو ريان درسا علم الجمال الديكارتى وأظهر
يوليوس بورتنوى فى « الفيلسوف وفن الموسيقى » موقف الفيلسوف
من للموسيقى ولاباباضافة للأخلاق وعلم الجمال نجد من يعرضون

للفيلسوف فى اطار المشكلات الكبرى للميتافيزيقا أو داخل بحثهم لاحد هذه المشكلات أو من يتوقفون أمام موقفه من التاريخ والحضارة والأيدولوجيا والسياسة • وسوف نتناول هذه القراءات على التوالى •

١ - الأخلاق : يعرض أندريه كريسون فى الفصل الأول من كتاب المشكلة الخلقية والفلاسفة لموقف ديكارت من الأخلاق وقد اتخذ فيها منحى عقلانى أقرب الى الفهم الدينى الذى ينشد سكينه للنفس وسلام الروح والخلو من الانفعالات فقد كان يعتبر الأخلاق أطيب ثمرة لدوحة للفلسفة وهذه الثمرة لا تنال الا أخيرا ولعل هذا الاعتقاد كان السبب فى انه لم يضع فى الأخلاق مؤلف كامل وان كانت أفكاره فى هذه المسألة - كما كتب الى « كانيه » جد مرتبة وهذه الأفكار كما يخبرنا كريسون مشوبة بعناصر قديمة : للخير الأعظم هو السلام الروحى ويرى أن مذهب ديكارت الأخلاقى مستمد فى بعض جوانبه من الطب وفى بعضها الآخر من تعاليم ابكتيوس وهو يخرج من ذلك ان ديكارت فى « خيرته » وفى رواقيته « ممثلى » معبر عن وجهة النظر المسيحية الماثورة •

ويذكر توفيق الطويل « تيارات التفكير الأخلاقى فى العصور الحديثة فى الكتاب الثانى من سفره الضخم فى الأخلاق مابيننا - فى الاتجاهات الأخلاقية فى القرن السابع عشر - غلبة النزعة الديكارتيية فى أخلاق الديكارتيين • حيث يوضح ما لفلسفة ديكارت من تأثير فى اتباعه أسبنيوزا وليبينتر ومالبرانش ، كما يشير الى تأثير الاتجاه الحداثى عند أفلاطونى كمبردج بالتفكير الديكارتي •

ويمكن الرجوع أيضا الى ما كتبه عثمان أمين الذى خصص فصلا فى كتابه ديكارت عن الأخلاق يعرض لما جاء فى المقال فى المنهج وفى رسائل ديكارت للمختلفة وكذلك فعل كمال يوسف الحاج ونجيب بلدى وراوية عبد المنعم^(٣) • وهنا عدد من الدراسات حول الأخلاق عند ديكارت لن نتوسع هنا فى بيانها الفصل التاسع فقد خصصنا فصلا مستقلا لدراسة الأخلاق عنده •

٢ - علم الجمال : يعرض عثمان أمين لنظرية الجمال لديكارتية (٣) حيث يرى أن مذهب الفيلسوف ينطوي على نظرية جمالية وان لم يصرح بها ديكارت وان هذه النظرية لخصها « بوالو » فى البيت المشهور « لا شيء بجميل الا الحق » ويعتمد فى عرضه لهذه النظرية على بحث ما كتبه فكتور باش أستاذ علم الجمال بالسريون والقاه فى مؤتمر ديكارت ١٩٣٧ بباريس . ديكارت هنا عالم استطيقا وفيلسوف جمال يبحث فيه أستاذ علم الجمال بالسريون ويتابعه الأستاذ العربى فى ذلك كما ينقل عنه كل ما كتب فى هذه الناحية من الأستاتذة العرب الذين سوف تعرض لهم . وجملة القول فى هذه النظرية هو : ان ما يروق أكبر عدد من الناس يمكن أن نسميه الأجمال « (٤) . لقد كتب ديكارت رسالة فى الموسيقى فى ديسمبر ١٦١٨ ونشرت بعد وفاته يتناول فيها تحليل الصوت نجد فيها آراؤه الجمالية . وفى هذه النظرية كما يخبرنا عثمان أمين عناصر حسية وعناصر عقلية وليس من المؤكد ان العناصر العقلية قد تغلبت على العناصر الحسية آخر الأمر ، فديكارت قد رأى ان للحس فى الموسيقى ليس هو المرجع الأول فحسب بل هو المرجع للأخير ، كما أن الفقرة الوجيزة التى تحدث فيها ديكارت عن الفن فى المقال عن المنهج ليست ذات صبغة عقلية « (٥) .

يرى عثمان أمين اذن ان لديكارت نظرية جمالية وهى ليست ما جرى العرف بان ينسب الى المذهب الديكارتى ، وأن ديكارت لم يخلط بين « الجميل » و « الحق » بل قد ميز بينهما تمييزا دقيقا فالجميل يرجع الى عالمين : الحس والذهن ، وربما كان نصيب الحواس فيها أهم من نصيب العقل . وانه لكى نفهم نظرية الجمال الديكارتية يجب أن نفسرها وفقا لنظرية الانفعالات فهو يفسر الإبداع الشعري « بقوة الهيجان » الذى للأرواح الحيوانية « (٦) .

ويتناول أبو ريان جماليات ديكارت ويرى مقابل من وحدوا بين الجمال والحق عند ديكارت أن موقف الأخير الجمالى إنما يتسم بالطابع النسبى الذاتى الذى يفسح المجال لتدخل الأحاسات والأهواء

الفردية فى تقديرنا للجمال وهو مثل عثمان أمين يتابع فكتور ياش صاحب الفصل فى القاء الضوء على موقف ديكارت للذاتى بصدد الجمال . وهو يرى انه يتعين علينا عدم التسليم بمعيار مطلق لقياس ظاهرة الجمال والأخذ بمبدأ النسبية فى تقديرنا للجمال . ويفصل فى بيان الموقف الذاتى بصدد الجمال عند ديكارت ويخلص الى أن ديكارت يميز فى اللذة الجمالية بين مرحلتين : مرحلة الحس ، مرحلة الذهن وهى مرحلة لا يمكن تصورهما بدون المرحلة الأولى ، واللذة الحقيقية هى التى تتداخل فيها عناصر الحس والذهن معا^(٧) . وهذا ما يذكرنا بكانط وهو ما أشرت إليه راوية عبد المنعم فى حديثها عن « تصور الجمال عند ديكارت » . . . « فقد تنبأ ديكارت فى مؤلفه الجمالى « موجز فى الموسيقى » بموقف كانط الجمالى حين قدم الذوق على مثال الجمال بالذات . وقد حدد ديكارت رؤية الجمال بالذات من خلال نسبيه للمشاهدين .

ترى الباحثة انه اذا كان المذهب الديكارتى قد اتسم طابعه الميتافيزيقى بالعقلانية ولموضوعية فان هذا الطابع قد اختلف بالنسبة لمسألة الجمال التى رآها الفيلسوف من منظور وجدانى نفسى وبالتالي نسبى فذهب الى أن التجربة الجمالية نسبية فى طابعها . حيث تعتمد نظرية ديكارت فى جمال الموسيقى على الربط بين العقل والاحساس أو الشعور ، ويرى ديكارت انه لا يجب التسليم بمعيار مطلق للمظاهرة الجمالية بل لابد من الأخذ بمبدأ النسبية فالذى يستجوز على اعجاب للغالبية العظمى من المشاهدين ، يمكن أن يطلق عليه جميلاً أو نقول عنه انه الأجل .

وتوضح ان ديكارت يرى ان الفنون تتطوى على لذة عقلية حسية وهذه اللذة لا تحدث الا إذا توفر شعور الملائمة والانسجام بين عنصرى الحس والعقل معا ، وعلى هذا النحو يشير ديكارت الى أمرين هامين فى هذا الموضوع . أولهما أهمية الانسجام وبالتالي أهمية عضو الحس الذى يستقبل التأثيرات الصوتية أو المرئية .

ثانيهما التأكيد على وجود ضرب من الاتزان فى كل حاسة من الحواس
التي تشعر بجمال الفن بحيث لا تتحقق اللذة عالم يتحقق هذه الاتزان .

وتكرر نفس هذه الأفكار فى كتابها « ديكارت أو الفلسفة للعقلية »
حيث تخصص الفصل الثالث عشر لـ « مشكلة الجمال والاستطيفاء »
فهي تتابع فيكتور ياش وتتناول مسألتين : المذهب الديكارتي بين للعقل
والعاطفة ، والعصر الحديث والنزعة الذاتية للجمال « (٩٠) .

ويتحدث جوليوس بورتوى عن « المذهب العقلى والتنوير
والعصر الكلاسيكى فى الموسيقى » متبوعا « الفترة من ديكارت الى
كانط » فمؤذ أفلاطون حتى عصر الاصلاح الدينى كان للموسيقى دور
متفاوت الأهمية فى مذاهب الفلاسفة الغربيين الذين كانوا يفتقرون
الى الخبرة الفنية أو المعرفة النظرية التي تتيح لهم تقدير قيمة الموسيقى
بوصفها وسيلة للتعبير للجمالى . كانوا ينظرون اليها باستخفاف
ويقدرونها على طريقة القدماء من خلال الاعترافات الميتافيزيقية
أو الرياضية أو الأخلاقية وليس بوصفها فنا مستقلا يبرر وجوده
بذاته . ويبين بورتوى أن ديكارت احتفظ بالفكرة للأفلاطونية التي
ترى ان الموسيقى رياضية فى أساسها وينبغى أن تستخدم كتمهيد
لدراسة الفلسفة وانه جعل للايقاعات قيمة اخلاقية ، إذ ان لها تأثيرا
مباشرا فى النفس البشرية ومن هنا فقد أعرب ديكارت عن اثاره
للايقاعات التي لا تهيج المشاعر أو نشيرها بعنف لكما أكد ضرورة
ان استخدام النسب البسيطة فى المسافات النغمية . وهو يرى عكس
باش ومن تابعه فى تفسيره ان ديكارت كان متمشيا مع المذهب القديم
فى اخضاع المشاعر للعقل حتى لا تؤدي حاسة السمع الى تضليل
الروح أو يفسد العقل بالشطحات للجامحة للخيال (٩١) .

٣ - المنطق . ويرتبط بالأخلاق والجمال المنطق ثالث ثلوث القيم
التقليدى . وقد توقف فريق من الباحثين أمام هذا العلم الذى يماثل
القيمة الثالثة قيمة الصدق وعلى رأس هؤلاء زكى نجيب محمود الذى

تقدم في « نحو فلسفة علمية » دراسة نقدية لفهوم الصدق
عند ديكرت .

ويقدم على عبد المعطى في كتابه « رؤية معاصرة في علم المناهج »
جهود ديكرت في مجال المنطق وعلم المناهج . فديكرت قد حاول أن
يجعل الاستدلالات المنطقية تحاكي على قدر الامكان الاستدلالات
الرياضية ، وذلك لما امتازت به هذه الأخيرة من وضوح ودقة فائقتين ،
ولكن كيف يتمكن المنطق الصوري من قبول موضوع الرياضة ومنهجها ؟
يقول ديكرت اننا نتمكن من ذلك باستخدام الرموز أولا في المنطق
الصوري كما هو الشأن في الرياضة ، ولكن استخدام الرموز وحدها
ليس هو المهم اذ حاول هذه المحاولة كثيرون من قبل منهم أرسطو
والرواقيون وريموندليل وغيرهم وانما المهم - وهذه هي الخطوة
التالية التي تمكن المنطق الصوري من أن يصير يقينيا وواضحا ودقيقا .
كالرياضية - هو استعمال الرموز استعمالا منهجيا دقيقا طبقا لقواعد
محددة تعطينا نتائج يقينية .

وعلى هذا النحو فيما يرى على عبد المعطى يكون ديكرت قد
سمى الى منهج جديد يستبعد فيه القياس للأرسطي ويستخدم
المهندس الذي يعتمد عليه المنهج الرياضي والذي يبدأ من الأفكار
للاوضحة المتميزة مدركا ما بينها من علاقات فيتقدم من أبسط الحقائق
ويتدرج الى أعقدها « ويساعده في ذلك الاستقباط الذي يوضح كيف
تتحد الطبائع البسيطة وعلى أي نحو تتألف بعد أن تتضح ما بينها
من علاقات ضرورية وهذا هو طريق التقدم والمعرفة (١٢) .

ويخصص مؤلف « تاريخ علم المنطق » الكسندر ماكوفسكي
الفصل الثامن من كتابه « للمنطق في فرنسا خلال القرن السابع عشر »
حيث يتناول جهود المفكر الأكثر أهمية في فرنسا الذي أوكل الى نفسه
مهمة تحرير العلم من جميع للتصورات التقليدية ، والذي يعلق أهمية
خاصة على منهج البحث . فقد انتقد ديكرت المنطق الأرسطالي

القديم والذي قدم لنا بدلا من العدد للكبير من القواعد التي يتألف منها المنطق أربعة قواعد منهجية • ويبين لنا المؤلف جهود ديكارت المنطقية المختلفة فقد كرس للتأمل الرابع لمسألة الصواب والخطأ • وان الوضوح والتمييز هما معيار الحقيقة •

وحدد لنا طرق البحث عن الحقيقة عند ديكارت في الآتي :
١ - الحدس ، ٢ - الاستنباط ، ٣ - الاستقراء ، ٤ - المقارنة والتحليل • ولنه لمعرفة الموضوعات يملك الانسان القوى التالية : التفكير والتخيل والذاكرة والاحساس ، وان كان يبين ان الاحساسات حالة من المعرفة مشوشة ولنا نعرف الأشياء لا بالاحساس ولا بالتصور بل بواسطة الادراك وان ديكارت لم يهمل التجربة الخارجية^(١٣) • ويؤكد لنا أخيرا ان مفتاح المعرفة الصحيحة عند ديكارت هو الرياضيات وان المنهج الرياضى ليس مهما فقط بل هو المنهج للوحيد الصحيح • ويمكن في هذا المجال أن نشير ثانية الى العرض الدقيق الذي قدمه د. محمود زيدان عن المنهج الديكارتي الذي يفوق كل ما كتب عن منهج ديكارت احاطة وشمولا في كتابه مناهج البحث الفلسفي^(١٤) •

٤ - التاريخ : من المفيد ونحن نتناول علاقة الديكارتي بالعلوم المختلفة أن نشير الى موقف ديكارت من التاريخ • ان ديكارت فيلسوف ولم يمارس للتاريخ للفلسفة مثلما فعل هيجل وفيورباخ ورسل ، بل إنه قدم فلسفته في شبه قطيعه مع تاريخ الفيلسفة السابقة وكأته يعيد بنائها من جديد الا انه مع ذلك كان له موقفه من التاريخ أو علم التاريخ ، وهناك كثيرا من الكتابات تعرض لاهتمامه بهذا العلم « التاريخ » و « فلسفة التاريخ » وقد أشرنا في الفصل الأول الى أن مأسسينيون يدرج ديكارت في محاضراته عن المذاهب المختلفة في التاريخ ويجمله من القائلين بالاجبار المادى •

ويذكر لنا حسن حنفى في تقديمه لنصوص لسنج في « تربية »

الجنس البشرى « مراحل فلسفة التاريخ فالمرحلة الثامنة من عصر
الطباعة حتى ديكارت ، والتاسعة من ديكارت حتى الثورة الفرنسية
وهى مرحلة لانتصار العقل على الايمان والعلم على الخرافة والديمقراطية
على الديكتاتورية والجمهورية على الملكية (١٥) .

ويوضح ألبان ج ويدجرى فى كتابه « التاريخ وكيف يفسرونه »
ان ديكارت فى معارضه لقبول أفكار الماضى علم ضرورة وجود منهج
أولى للشك وتقبل ديكارت فكرتى المادة والعقل ومن وجهة
نظر هذا النوع من الثنائىة نظر الناس الى التاريخ بعين البصيرة
السديدة . . . « على أن ديكارت جعل شغله الشاغل المسائل الرياضية
والطبيعية ، ولم يسهم بأى اسهام له خطره فيما يتعلق بالتاريخ » (١٦) .
ومع ذلك فقد حاول عبد الرحمن بدوى عرض موقف ديكارت من التاريخ
حيث قدم لنا فى كتابه « للنقد التاريخى نصا لديكارت من القسم
الأول من « المقال فى المنهج » يوضح هذا الموقف وهو النص الذى
يقول فيه ديكارت « ما احسبني لنفقت وقتا طويلا كافيا فى دراسة
اللغات بل وفى قراءات الكتب القديمة وما فيها من تواريخ وأساطير
لأن الحديث مع أبناء القرون الخوالى أشبه بالأسفار فمن الخير أن
تعرف شيئا عن أخلاق مختلف الشعوب حتى نكون أسد رأيا فى
الحكم على الشعب الذى ينتمى اليه ولئلا نظن لن ما يخالفه حوالنا مدعاة
للاستهزاء ومناف للعقل كدأب أولئك للذين لم يبروا شيئا لكن
من ينفق وقتا مفرطا فى الاسفار ينتهى بان يصبح غريبا فى وطنه
ومن يبائع فى استقصاء أمور العصور الماضية يظل عادة شديد
الجهل وأمور عصره فضلا عما تخيله الأساطير من أحداث كثيرة غير
ممكنة وكأنها ممكنة فان أصدق التواريخ - وان لم يغير أو يزيد فى
قيمة الأشياء لتصبح أحق بالقراءة - فإنه على الأقل يغفل دائما
تقريبا الأمور الأدنى والأقل شأننا فلا يبدو سائرها لما كان فى
الواقع وللذين يقتدون فى سيرهم بالأمثلة التى استخلصوها منها
معرضون للوقوع فى التهاويل الجنونية المألوفة لدى فرسان الأفاضل
ولتخيل أفعال تفوق طاقتهم (١٧) .

وللملاحظ هنا ان بدوى يكتفى بترجمة نص ديكارت دون تعليق أو اشارة أو عرض لموقف ديكارت من التاريخ مكتفيا بان سياق الكتاب عن « النقد التاريخى » انه يقدم. النص كهادة خام لن يريد تحليل موقف أبو للفلسفة الحديثة من التاريخ وهذا ما يقوم به أسقاذ التاريخ اسحاق عبيد فى كتابه « معرفة الماضى من هيردوت الى توينبى » الذى يترجم لنا وجهة نظر ديكارت فى التاريخ كما عرضها فى « المقال فى المنهج » فالتاريخ مهما كانت قيمته التعليمية عاجز عن للبحث فى الحقيقة لأن الأحداث كما ترد لم تقع فى واقع الأمر بالطريقة التى نجدها عليها فى سجلات التاريخ وهذا يعنى ان ديكارت لا يعترف بالتاريخ كفرع من فروع المعرفة ويتأكد هذا من واقع ما لأورده فى المقال • وعلى ذلك يقدم اسحق عبيد عدة ملاحظات هى :

— التاريخ هروب الى الماضى •

— للشك فى مدى صدق الروايات التاريخية وعدم مطابقتها لما وقع بالفعل من أحداث •

— عدم جدوى فكرة التاريخ •

— فكرة الوهم التاريخى •

ويبين أن مبدأ الشك الذى أتى به ديكارت قد أفاد بعض المدارس التاريخية فى القرن السابع عشر مثل الكاتب تلمونت Tillermont فى كتابه « تاريخ الأباطرة الرومان » وجماعة الكتاب البنديكتين المعروفين باسم Ballandists فى تسجيلهم لسير القديسين على أساس من الدراسة للناقدة التى نجحت فى رفض الأساطير والمعجزات من صفحات كتابهم • كذلك دفعت آراء ديكارت بالباحثين الى الاهتمام بالمغمات والنقوش والمواثيق وبعض المصادر غير الأدبية الأخرى التى تساعد فى بناء صفحات التاريخ (١٨) •

ونتناول فى هذا السياق القراءات التى غرقت لأفكار ديكارت

في اطار مرتبط بالتاريخ مثل : فكرة التقدم ، والحضارة والأيدولوجيا
واللدولة وللدولة الطائفية والسياسة كما يظهر على التوالى لدى
ج.ب بيورى ، يوسف الحوراني ، محمد تقى مصباح اليزيدي ،
مهدي عامل وعلاء حمروش .

يقدم يوسف الحوراني ديكرت في كتابه « الانسان والحضارة »
باعتباره آخر الثائرين على عبودية الفكر . فهو يؤكد أن الرياكين
باعتباره آخر الثائرين على عبودية للفكر . فهو يؤكد أن الرياضيين
وخدمهم هم الذين أوجدوا بعض المعقولات الجلية الأكيدة . وهذا
لا يكون ديكرت قنسى على حتمية الفكرة للدينية فقط بل أيضا على
قداسة الأفكار الأرسطية العقلية التي كانت منتشرة في المجتمع على
عهده بدأ بعد ذلك المنطق الرياضي بكشف قوانين الطبيعة ،
وبهذا الكشف راح التاريخ يبنى تطوره الحديث . ومع الانجازات
للعلمية بدأت الروح الإنسانية تتكيف لمواجة الموقف الانساني المتغير
على العالم الطبيعي فأخذت بذور الحضارة تنمو بوجهتها الجديدة .
ويرى جوراني أننا لا نستطيع ادراك الأثر للذي تركه منهج ديكرت
الفلسفي في الزمن الذي جاء بعد القرن للسابع عشر . لقد دفع
بجراءة للفكر كله الحركات الثورية التي جاءت بعده سواء في الفكر
أم في السياسة . فقد تسرب شكه الكبير الى جميع المؤسسات
للإنسانية ، فطرحت للتساؤل قضية الاقطاع وحقوق الملوك المقدسة
وحق الملكية الفردية (١٩) .

ويتناول ج . بيورى فلسفة ديكرت في اطار « فكرة التقدم »
فديكرت محورا لما يعنينا من أفكار القرن السابع عشر وقد أحدثت
عبقريته تأثيرا أوسع على مستقبل تطور الفكر وتقلباته ، لقد أثبتت
الديكرتية البديهتين الموحيتين : سيادة العقولوثبات قولنن الطبيعة وترتب
على هاتين البديهتين نتائج هامة إذ اصطدم القول بثبات ما يحدث في
الطبيعة مع نظرية الارادة الالهية الفعالة وهز الاعتقاد بسيادة للعقل
عروش الثقافات والتقاليد التي طغت على عقول البشر وكان الديكرتية .

تصريح باستقلال الانسان وفي جو هذه الروح الديكارتيية تحددت معالم نظرية التقدم .

تطلع ديكارت الى حدوث تقدم للمعرفة مستقبلا اعتمادا على منهجه وتشوقه الخاص ، وتخيل ما سيحدثه التقدم الفكري من آثار بعيدة على احوال البشر فكان أول عنوان اختاره للمقال في المنهج : مشروع لعلم كلى قادر على الارتقاء بطبيعتها الى أعلى مستوى للكمال . وذهب الى أن التحسن للأخلاقى والمبادئ يعتمدان على الفلسفة . والعلم . لقد دفعه التطلع للبدء من جديد واصلاح أسس المعرفة الى تجاهل ما تحقق فى الماضى أو للاستخفاف به فحاول قطع أوصال الاتصال « بمقصد انتربوس » كما يقول الاغريق وعاقه هذا الوهم عن طرح مذهب تقدم للمعرفة كالذى استطاع تقديمه فى شتى الجوانب اذ ينبغى لمثل هذا المذهب أن يعمل نفس الحساب للماضى والمستقبل على السواء . وشاعت الأقدلر أن تنمو نظرية التقدم من فلسفته رغم عدم قيامه بانشائها اذ قام بالنهوض بها رجال ممن تشبعوا بالروح الديكارتيية (٢٠) .

ويعرض محمد تقى مصباح اليزيدى لفلسفة ديكارت فى كتابه « محاضراته فى الأيديولوجية المقارنة » وذلك فى المحاضرة السادسة عن « الواقع الخارجى » حيث يتناول المرحلة الثانية من مذهب المشكك لدى ديكارت الذى شمر عن شذاعديه لتجديد بناء الفلسفة الغربية . وكذلك المحاضرة الحادية عشر يتناول العقل باعتباره وسيلة من وسائل المعرفة ويتوقف فى الفقرة الثانية عند نظرية ديكارت فى المعرفة (٢١) .

ويقتررب من هذا التناول كتاب العلامة السيد محمد حسين الطباطبائى « أسس الفلسفة والمذهب الواقعى » . تعليق الشهيد مرتضى المظهرى الذى يهدف للى القيام بتعريف اجمالى للفلسفة الانسانية [الشيعية] التى نشأت منذ ثلاثة قرون ونصف تقريبا حتى وقتنا الراهن ويربط بينها باعتبارها فلسفة اسلامية قومية وبين

لليكارثية فقد نشأتا في وقت واحد ، فهذه الفلسفة لم يلتفت إليها
شبابنا في المدارس والجامعات الحديثة كما يقول لأن كل المعلومات
التي تصلهم انما هي عن طريق الأوربيين . . . وقد أنست هذه للفلسفة
على يد صدر المتألهين (ملاصدرا) . . . ويتضح لنا أن الاهتمام بها
نشأ متوازيًا مع نقل وترجمة الفلسفة الغربية [الديكارثية] خاصة
« المقال في المنهج » . . . يشير المؤلف استنادًا الى لدوارد بروان
الى أن كوينيو كتب عن ملا صدرا ان معلوماته كلها مستقاه من الدروس
التي تلقاها عند معلميه في ايوان ، ويوضح أن المقصود بمعلمة رجل
يهودي يدعى (ملا لاله زار) وقد تمت بمساعدته ترجمة كتاب المقال
في المنهج لديكارث أبي اللغة الفارسية . . . ويقول الطباطبائي « في نفس
الوقت الذي كان صدر المتألهين مشغولًا بأمور فلسفته وتشبيده أساسه
الجديد ، ظهرت في أوروبا حركة فلسفية وعلمية عظيمة كانت قد تهيأت
مقدماتها منذ عدد قرون ونحو الوقت الذي أثر فيه صبتدر المتألهين
العزلة في قم لكتابه أفكاره للعميقة أشاع الفيلسوف الفرنسي طريقة
حديثه واختار زواية من هولندا للانعزال وفرغ نفسه للأعمال العلمية
ومنذ عصر ديكارث حققت أوروبا اكتشافات علمية ضخمة وبسرعة
مذهلة . . . ويشير الى أنه منذ فترة لعقتم ايران تيار الفلسفة
الغربية فترجمت بعض الكتب الفلسفية ، وان أول أثر فلسفي ترجم
للفارسية هو المقال في المنهج . . . ويتناول الطباطبائي آراء ديكارث في
المقالة الثانية من كتابه « الفلسفة والسفسطة » أو الولقمية والمثالية (٣٣) .

ويستخدم الكتاب والباحثون اللبنانيون أفكار ديكارث في
مناقشة كثير من القضايا الساخنة في بلادهم مثل الدولة الطائفية
في لبنان . . . حيث نجد مهدي عامل يناقش آراء ناصيف نصار التي
قدمها في دراسته « لبنان بين الانفجار والانصهار » والتي يعرف فيها
الطوائف بانها « هويات جماعية واضحة تماما متعددة الأبعاد ومتأصلة
عملية في التاريخ وهي تؤلف معا كلا ديناميكيا معقدًا للغاية ، أي أنها
العنصر البسيط الذي يتركب منه الكل للمركب « المجتمع » . . . وهذا

العنصر شسببه ببداهته وبساطته بالعنصر الديقارتي وله مثل هذا للوضوح كله ، بل ان له وضوح البداة وضرورتها اما التتعقد فهو ليس العنصر بل الكل المركب ، كالكلمة المركبة الديقارتي ، والعلاقات بين الطوائف فى المجتمع المتعدد بتعددتها كالعلاقات بين العناصر فى هذا الكل المركب الديقارتي علاقات خارجية .

ويشير مهدي عامل الى فائدة للثقافة الفلسفية لدى نصار فى الارتقاء بالفكر الطائفى الى مرتبة الفكر الفلسفى على ظهر الفكر الديقارتي لو اقتضى الأمر . وهو يرى أن الفكر الطائفى قد اقتضى الاستعانة ببعض من ديكارت أو بشيء من تذكره فى نص نصار . ويرى ان تاريخ الكل هذا لأنه تاريخ كل مركب يمكن دوما الرجوع به ، أو أرجاعه الى عناصره الأولى فى حركة للتحليل هى بالضبط حركة التحليل الديقارتي الذى يفك الكل فيخترل المعد (المركب) ليكتشف فيه الا بسط حتى يصل فى النهاية الى ما لا يمكن اختزاله من عناصرهما الأولى أعلى المنطلقات البديهية ومهما اختلفت فى التاريخ أشكال للعلاقات هذه بين العناصر ، فالعناصر هذه واحدة لا تتغير فى شتى حالات التاريخ وأشكال كالتوائف فى لبنان . أى فى هذا الكل المركب بحسب النموذج الديقارتي (٣٣) .

ويتبع علاء حمروش آراء ديكارت للسياسية والاجتماعية من خلال مراسلات ديكارت التى نشرها شارل آدم وبفضل جهود جاستون ميلهور مؤرخ حياة ديكارت ويلاحظ أن أبحاث ديكارت فى نهاية حياته اهتمت بقضايا الانسان الواقعى حيث يرى أن الانسان كائن لمجتماعى فحياة الانسان فى المجتمع ليست لأمرأ طبيعياً فحسب بل هى قائمة فى أفعال متبادلة وعلاقات لمجتماعية خاصة بالانسان من حيث هو انسان ذلك ان الناس يرتبطون بعضهم ببعض . ويلاحظ خلال آراء ديكارت ان المجتمع الفاضل الذى يريده هو مجتمع تشرف عليه لمستقرافية فكرية ، وقد يرأسه حاكم فيلسوف يكون فى الوقت نفسه

هو المشرع • وعندما طلبت كريستين ملكة السويد منه كتابة شعر
فرنسى لباليه مخصص للاحتفال بسلم وسنتاليا نراه بواقعية مآسى
الغرب (٢٤) •

لقد كان ديكارت من أنصار الحرية الانسانية وأصبح مصدر الهام
لفلسفات الحرية التي ظهرت أثارها فى الأجيال اللاحقة فى الغرب
والشرق على السواء (٢٥) •
ثانيا - ديكارت والفلسفة المحدثين :

لا ترجع قيمة الكتابات العربية فى الديكارتية فقط الى توقفها
عند فلسفة ديكارت وعرض آرائه وربما مناقشتها بل تمتد الى استخدامها
فى عرض فلسفات العصر للحديث والقاء الضوء عليها بما يوضح
هذه الفلسفات ولا يقتصر ذلك على مقارنة فلسفة ديكارت بالفلسفات
العقلانية فى القرن السابع عشر بل جمعت أيضا لتشمل الفلسفات
التجريبية لدى : لوك وهيوم وهوبز واذا كانت جنيفاي روديس لويس
الباحثة الفرنسية التي خصصت لفلسفة ديكارت عدد من الدراسات
قد تناولت « ديكارت والعقلانية » حيث تعالج الفلاسفة الميتافيزيقين
الأربعة الكبار فى القرن السابع عشر وذلك بمقارنة الموضوعات الأساسية
عند هؤلاء المفكرين انطلاقا من للتجديد الذى حمله ديكارت للفكر
الحديث وذلك لابرار الناحية الأصيلة عند كل منهم (٢٦) فان المفكر
العربى حسن حنفى فى تقديم ترجمته لرسالة لسبينوزا فى اللاهوت
والسياسة يتوقف عند علاقة اسبنيوزا بديكارت وتطوير الأول لفلسفة
الثانى ومحاولة نقل الفكر العربى من للعقلانية الديكارتية المهادنة الى
العقلانية الجذرية لدى اسبنيوزا •

يعلى حسن حنفى من شأن الديكارتى للوحيد الذى استطاع
تطبيق المنه تطبيقا جذريا فى المجالات التي استبعدها ديكارت من
منهجه خاصة فى مجال الدين (الكتب المقدسة والكنيسة والعقائد

والتاريخ المقدس) ، والذي كانت هناك محاولات لاغتياله مقابل ديكارث الذي كان صديقاً لرجال الدين للذين كانوا يجدون في منهجه باعتراف ديكارث نفسه دعامة الدين ونصرة للعقائد . ان ديكارث عند صاحب العقيدة والثورة لا يتعدى ما كان سائداً في العصر الوسيط المتقدم « أومن كي أعقل » يريد اثبات الدين ببراهن عقلية حتى يمكن اقناع الكافرين ويؤكد أن الايمان بالحقائق الدينية ليس فعلاً للعقل بل فعل للإرادة أى أن ديكارث يبدو هنا هادماً للعقل ومعتلاً لوظائفه في فهم الحقائق الدينية . أى أن ديكارث بلغة حسن حنفى يقف عند مستوى العقيدة ولم ينتقل منها الى الثورة تلك التي نجدها لدى اسبنيوزا .

ويستخدم حنفى ما قيل من أن موقف ديكارث من رجال الدين ومهادنته لهم انما هو موقف ذكى اتخذه حتى نحتوى رجال الدين من الداخل ولا يصطدم مع السلطة بالتناطح يكفيه أنه وضع قنبله زمنية انفجرت بعده في اسبنيوزا وفولتير وتناثرت شظاياها في العصر الحديث بطوله وعرضه ويرى أنه سواء أكان هذا الدفاع عن حق أم عن حبه فان الثورة الحقيقية في الفكر الدينى وللواقع السياسى قد قام بها اسبنيوزا . ويظهر حنفى دور اسبنيوزا وما قام به في المفكرة الثانية من مقدمته « اسبنيوزا وديكارث » مبينا أنه اذا كان ديكارث هبواً المسئول عن كل تبرير للعقائد في صياغة جديدة وعن وضع التعالى بحل الله فان اسبنيوزا هو المسئول عن كل دراسة نظمية أى نقدية ونفسية لها وعن وضع الله في النفس البشرية مؤمناً بالحلول الميتافيزيقى « ان اسبنيوزا هو صاحب الثورة الجذرية في الفكر الدينى في النحر الحديث » (٢٧) .

ينقلنا حنفى من الديكارثية الى الاسبنيوزية في لطار خطة عامة تظهر بذورها الأولى في كتابه « قضايا معاصرة : في الفكر الغربى المعاصر » والتي ستتطور بعد ذلك في القسم الثانى من التراث والتجديد الذى يحدد « موقفنا من التراث الغربى » والذي تبلور في

للبيان الأول لهذا الموقف في كتابه مقدمة في علم الاستغراب ، وهو يرى انه من أفيد الأمور بالنسبة للتراث الغربي دراسته من باحثين غير منتمين له يمكنهم اللقاء. وجهات نظر جديدة عليه ، ذلك لأن الباحث الأوربي مشبع بتراثه وله نفس البناء الشعوري ومن ثم لا توجد بينه وبين موضوعه مسافة كافية لدراسته (٢٨) ، وفي المقابل يرى أنه لا يمكن نقل التراث من حضارة لأخرى الا بعد عملية إعادة بناء للمنتقول على أساس من روح العصر للحضارة الناشئة وذلك ما يحدده الموقف الواعي للباحث باحتياجات العصر وبالتراث الغربي المعاصر في آن واحد . وفي إطار هذا التوجه يناقش بداية للفكر الحديث لدى ديكارت ويقدم لنا صورته باعتباره مبررا للواقع كما يتضح من الآتي :

— ان الكوجيتو وهو أعظم مكسب للفلسفة الحديثة فهو اثبات لوجود الانا من حيث هو فكر ، لكن هذا الفكر هو الكوجيتو الثاني أي اثبات وجود الله .

— الله عند ديكارت هو كل شيء ، وهو الحقيقة الأولى فهو الضامن للعالم المثبت له ولا يمكن اثبات وجود العالم قبل اثبات وجود الله . (٢٩)

— يبدأ العقل عند ديكارت بمسلمات ، صحيح أنها مسلمات بدنيية رياضية ولكنها ايمان مسبق .

— يأتي الخطأ عند ديكارت من أن الإرادة أوسع نطاقا من للذهن ، أي أن العقل أقل اتساعا من الإرادة والأهواء والإنفعالات .

— استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد والأخلاق ونظم الحكم ، أي أنه قصر تطبيق أحكام العقل على الفكر فحسب دون الواقع . وعلى هذا فهو يرى

انه في محاولتنا لتأصيل تراثنا العقلي لا يهمننا الترويج للعقل التبريري
والمثالية الحديثة بقدر ما يهمننا العقل الجذري عند اسبنيوزا مثلا (٣٠) .

وان كان اسبنيوزا يلبي لدى الفكر المصري مطلب العقل الجذري
مقابل العقل التبريري لدى ديكارت فاننا نجد هذا التأكيد وان كان
صورة مغايرة لدى راوية عباس في كتابها « بليزبسكال وفلسفة
الانسان » حيث تحدد لنا الباحثة الأسباب التي دفعتها لدراسة
بسكال ، وهي تتحدد ببيان موقفه من ديكارت ، فهو من فلاسفة المدرسة
الديكارتيية الذين تأثروا بفلسفة ديكارت من جهة وباللاهوت المعاصر
من جهة أخرى . وهو من وجهة نظرها يعد الجد الأكبر لمذهب الوجودية
للمعاصر ، وبدراسته لتجربة الانسان في واقعه العاشق انما يختلف
مع ديكارت - الذي حاول دراسة الانسان من خلال تصورات العقل
المثالية المجردة التي لا تعير اهتماما لوجوده المشخص الذي أبرزه
بسكال . ولا تستطيع الباحثة دراسة بسكال الا عبر ديكارت ،
لا يتضح ذلك من المقارنات الجزئية التي تشغل كل الكتاب بل أساسا
من العناوين الرئيسية التي تتناول من خلالها أفكار بسكال : فهي
تعرض أثر الفكر الديكارتي على بسكال بومكانة بسكال بين فلاسفة
المدرسة للديكارتيية . وفي الفصل الثالث « مشكلة الرياضة تعرض
للمعرفة الرياضية بين بسكال وديكارت وفي الفصل الرابع عن مشكلة
الطبيعة تتناول : تصور الخلاء بين بسكال وديكارت ، وموقف ديكارت
من تجارب بسكال البارومترية وفلسفة للطبيعة بين بسكال وديكارت .
وتبحث في فلسفة الوجود عند بسكال بين موقفى مونتيني وديكارت
في الفصل السابع مشكلة الميتافيزيقا ولا تستطيع أن تتغاضى في
تناولها لمشكلة الدين في الفصل الثامن عشر عن تناول وجود الله بين
بسكال وديكارت .

ان الأصول اللاهوتية هي الدعامة الرئيسية التي أقام عليها
ديكارت مذهبه ، على الرغم من أن جمهرة مؤرخى الفلسفة الديكارتيية
يضعون المذهب الديكارتي في مصاف المذاهب العقلية . ويرى أبو ريان
- شيخ أساتذة الفلسفة بالاسكندرية - أننا نلمح في فلسفة ديكارت

العناصر اللاهوتية الأساسية التي حاول ديكرت أن يخفيها حتى تظهر للواجهة العقلية للمذهب بصورة براءة • ويؤكد لنا انه ليس من شك في أن المبحث الالهي هو قمة الميتافيزيقا عند ديكرت ومن ثم فان اللاهوت سيعتبر قمة الفلسفة الديكارتية • ومن هنا كان على تلاميذه أن يبرزوا هذه الناحية اللاهوتية ويعتبر مالبرانش الخليفة الرئيسي في هذا المضمار للديكارتية اللاهوتية فقد جاء المذهب واضحا تمام الوضوح في ترسم خطى اللاهوت المسيحي الذي أراد ديكرت أن يخفيه • هكذا يقدم أبو ريان كتاب تلميذته راوية عباس التي تحدد لنا المبررات التي دعته الى دراسة هذا الفيلسوف الديكارتي في الآتي :

— ان مالبرانش يعد واحدا من أوائل من تابعوا ديكرت على مذهبه أو ممن عرفوا — تجاوزا — في تاريخ الفلسفة بصغار الديكارتيين •

— لقد أفصح عن البعد الديني المختص وراء المنهج العقلي لديكرت الذي لم يكن يقصد هو ذاته الإشارة اليه •

— ان أهمية دراسته ترجع الى ما يمثله فكره من امتداد أو تطوير وتحليل أو رؤية جديدة مختلفة لتصورات ديكرت الرئيسية المتعلقة بمشكلكي الوجود والمعرفة •

وهو في النهاية احد صغار الديكارتيين وولحدا من أشد المخلصين لفكر ديكرت ممن تابعوا مذهبه حتى وصلوا به الى أبعد نتائجه المنطقية • وتتناول في الباب الأول : « مالبرانش وصلته بالمدرسة الديكارتية » حيث تعرض في الفصل الأول « المدرسة الديكارتية بعد ديكرت » فنحن يمكن أن نطلق على فلسفة اليزرن السابع عشر اسم الفلسفة الديكارتية لتأثرها البالغ بفكر ديكرت العقلي • • وقد انبثقت فلسفة مالبرانش معبرة عن روح المنهج للديكارتي خير تعبير • وتخلص في الفصل الثاني « مالبرانش حياته ومؤلفاته » فترة عن المؤثرات الفلسفية في فكرة تؤكد فيها على دور الفكر الديكارتي في

مذهبه » • وحين تعرض للانطولوجيا عند مالبرانش تبين كيف استفاد الفيلسوف من أدلة ديكارت على وجود الله (٣١) • وفى الباب الثالث الذى يدور حول مشكلة الطبيعة تتناول فى الفصل الثانى : العلية عند مالبرانش بين تصور ديكارت والأشاعرة المسلمين • فقد استفاد مالبرانش من ديكارت فى مسألة العلية • وحين يعرض لمشكلة المعرفة (الباب الرابع) تبين تأثير ديكارت عليه فى هذا الصدد • كذلك توضح تأثيره عليه فى موضوع رؤية الله • وفى الباب الخامس عن الأخلاق تعرض لنا فى الفصل الثالث الأصول الديكارتيّة فى فلسفة مالبرانش فى الموضوعات الآتية :

أولا : المنهج والمعرفة ، ثانيا : الفيزيكا ، ثالثا : الانسان والصلة بين النفس والبدن ، رابعا : الألوهية •

ويقف أحمد فؤاد كامل فى دراسته عن ليينتر — وموقفه من معاصريه ، عند نقاط الاتفاق والاختلاف الجزئية بينهما ، بين ليينتر وديكارت والديكارتيين • لقد اتخذ ليينتر موقفا واضحا من فلسفة ديكارت والديكارتيين سواء فى مجال العلوم للطبيعية أو ما بعد الطبيعة واللاهوت ويعاله أحمد فؤاد هذه القضية معالجة أكاديمية • ويقارن ما انتهى إليه ديكارت من حقائق ومبادئ بما كان سائدا فى المدارس المعاصرة له ، من موضوعات وأفكار خاصة فكرة « الصورة الجوهرية » هذه النظرية التى سادت فى القرن السابع عشر وأدت الى نوع من اللامعقولية دفعت العديد من مفكرى هذه الفترة الى نقدها • ويبين لن ديكارت قد نهض أيضا الى نقدها وانتهى الى وجود جوهرين فقط : الفكر والامتداد « لقد حرص ديكارت على أن يخلص علم الطبيعة من الأخطاء التى نشرتها نظرية الصور الجوهرية ، وحاول تأسيس علم طبيعة جديد يفسر للظواهر الطبيعية على أساس فكرة الامتداد وما يترتب عليها من شكل وحجم وموقع وحركة (النظرية الآلية) التى سرعان ما انتشرت فى جميع المجالات •

ان أحمد فؤاد على العكس من حنفى الذى أمسك بالروح العامة
لفلسفة ديكارت واسبنيوزا ، يتوقف أمام الاختلافات الجزئية التفصيلية
بين ليينتر من جهة وديكارت والديكارتين من جهة أخرى فالخلاف بينهما
شمل الصورة للجوهرية التى أراد ليينتر الاحتفاظ بها ورأى ديكارت
ضرورة التخلص منها كما شمل فكرتى الامتداد والمادة وما يترتب
عليهما من نتائج • فقد رفض ليينتر الامتداد الديكارتى واعتبر المقاومة
ماهية للمادة الأولى — وهى الفكرة التى أشاد بها لينين لدى ليينتر —
ويشير فؤاد كامل الى لاختلاف آخر يتصل بصلة الروح والجسد فالعلاقة
بينهما لم تعد علاقة جوهرية منفصلة كما عند ديكارت وانما هى علاقة
تواصل • ويرى أن فلسفة ليينتر المتميزة تقوم على دعامتين هما :
الحرص على تحقيق التعادل الكلى وللرغبة فى التعميم التى حاولت
تطبيقها فى مجال العلم والفلسفة مما جعل لذهبه طابعا خاصا ومتميزا
ولم يعد مجرد تعديل بسيط لفكر ديكارت • ان هدف فؤاد كامل للذى
يدرس ليينتر دراسة أكاديمية هو أن يشيد بفيلسوف العقلانية فى
القرن السابع عشر •

ويسير فى نفس الاتجاه على عبد المعطى أستاذ للفلسفة بجامعة
الاسكندرية الذى يؤكد على تمايز ليينتر عن ديكارت فى دراسته
« ليينتر فيلسوف الذرة الروحية » ورغم أن أستاذه يبين فى المقدمة
أن ليينتر لم يخرج عن دائرة الفكر الديكارتى فانه يوضح على العكس منه
أن ليينتر متميز فى منهجه واتجاهه ومختلف فى فلسفته عن ديكارت
« فقد أتى بمنهج جديد وفلسفة محدثة ، ان المنهج والطريق والأسلوب
والاتجاه مختلف أشد الاختلاف بين ليينتر وديكارت • والحقيقة —
ومع الأخذ فى الاعتبار هدف المؤلف — فهو لا يستطيع بيان ذلك
الاختلاف الا بمعارضة أفكار كل منهما وهذا يجعله دائما يبدأ
ديكارت فمذ أول جملة فى كتابه حتى نهايته وديكارت يشغل الأذهان
فى عناوين الفصول وال فقرات بشكل يكاد يطغى على الفيلسوف موضع
البحث • فهو لا ينكر تأثير ليينتر بديكارت وان كان لا يرضى بكونه

من الديكارتيين » فمن خطال الرأى أن يقال بان ليينتر من صغار الديكارتيين • وان قيل أن ليينتر قد أخذ مع ذلك من ديكارت فان ردنا على ذلك هو إنه حقا قد أخذ من ديكارت القليل كما أخذ من غيره •

ومع ذلك لا تخلو معظم صفحات الكتاب بل عناوينه الرئيسية من ذكر ديكارت حيث يخصص الفقرة الثالثة من الفصل الثانى لبيان فكرة الجوهر فى فلسفة ديكارت ، كما يتناول القضية التحليلية عند ديكارت فى حديثه عن الموناد والمنطق فى الفصل الثالث • ويعرض لليينتر بين النظرتين الذرية والمنطقية فى الفصل الرابع الموناد والفيزيكا فيتحدث عن العالم عند ديكارت ، ونقد ليينتر له • ثم يتحدث عن ديكارت وليينتر ونظرية المعرفة • ويرى أن الشواهد كثيرة على أن ديكارت ذهب الى القول بتمايز جوهرى النفس والبدن مما أدى بفوليه الى القول بوجود ثنائية لديه لا نجدها لدى ليينتر • ويعلق على عبد المعطى على ذلك فى نهاية حديثه عن الجوهر عند ديكارت متبنيا رأى فوليه •

ان ديكارت يخطف عن ليينتر فى مسألتين الأولى : مسألة للعلاقة بين النفس والبدن ، والثانية فى عدد الجواهر • وقد انتقد ديكارت ليينتر فى بعض الوجوه : أهمها :

— ان ديكارت لم يميز بين القضايا الضرورية والقضايا العرضية •

— ان ديكارت لم يطلعنا على الحد الذى يتوقف عنده التحليل • وفى الابستمولوجيا نجد الرجل (ليينتر) يقف موقفا عجيبا فهو لا يتبع ديكارت كما يرى الكثيرون فى موقفه من نظرية المعرفة انما يجمع بين الاتجاه للعقلى والمعرفة الحسية التى نجدها لدى لوك •

والخلاصة ان ليينتر انما يبتعد بنسقه وفلسفته عن نسق وفلسفة ديكارت وظهرت تلك الحقيقة أثناء عرضنا لكثير من جوانب الفلسفة الليينترية • فعد الخلافات الأساسية بين طبيعيات وديناميكات ليينتر

وديكرت ، نجد ديكرت يؤمن بالكم المتصل بينما ليبنتر ينادى بالكم المنفصل ، كما نجد ديكرت يختلف فى مسائل كثيرة عن وجهة النظر الليبنترية خصوصا تلك المتعلقة بمسألة الاتحاد بين نفس الانسان وبدنه وتلك المتعلقة بالاعتماد على العقل والحدس وحدهما فى المعرفة الانسانية دون الحس ، الأمر الذى أنكره ليبنتر باتجاهه الى القول بان المعرفة الانسانية تضافر بين للحس والعقل والحدس ، وتلك المتعلقة بقبول ليبنتر الحقائق العرضية المعتمدة على مبدأ السبب الكافى وذلك عدا للاختلافات العديدة التى ظهرت خلال بحثه ، ويخرج على عبد المعطى من ذلك بان القول بان ليبنتر من صغار الديكرتيين انما هو قول فيه جهل بمذهب ليبنتر وباتجاهات الفلسفية المتعارضة فى كثير من الأحيان مع فلسفة ديكرت ، وانه قول خاطىء لا يستند الى الوقائع ولا يقوم على أساس ، وبغض النظر عن قبولنا أو عدم قبولنا ما توصل اليه الباحث من نتائج الا أن ما نهدف اليه ونؤكد عليه انه ما كان يمكن له أن يتوصل الى هذه النتائج بالاتفاق أو الاختلاف الا عبر دراسته لديكرت فى بحثه عن ليبنتر معنى ذلك بعبارة أخرى أنه لا يمكن تأكيد حضور ليبنتر الا بتأكيد حضور ديكرت ولا يمكن بيانه اختلافه عنه الا بالرجوع اليه .

واذا كانت الدراسات التى تتناول علاقة فلسفة ديكرت بالمذاهب العقلانية الكبرى ذات الصبغة الديكرتية تحاول اظهار التمايز بينهما فاننا نجد للأبحاث المخصصة لتناول مذاهب وفلسفات التجريبيين لا تستطيع الفكك من اثاره الجدل بين فلاسفة الحسية والتجريبية : بيكون وهوبز ولوك وهيوم من جانب وديكرت من جانب آخر ، تسعى لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين هؤلاء ومن عرف لدى مؤرخيه بأنه مؤسس الفلسفة للحديثة ، وأول الدراسات التى نتناولها هنا تسعى

لإعادة النظر حول ابوة ديكرت للفلسفة الحديثة وهى الدراسة التى يقدمها قيس هادى عن نظرية العلم عند فرنسيس بيكون .

يرى قيس أن تسليمنا بديكارت أبا للفلسفة للحديثة قد لا يخلو من احجاف بمنزلة ببيكون الفلسفية •• لأننا اذا أرخنا للفلسفة الحديثة بديكارت فقد سلمنا ضمنا بان الرائد الأول للمنطق للاستقرائي ووضع أسس المذهب التجريبي ليس فيلسوفا حديثا •• مع أن ببيكون ولد قبل ديكارت وظهر انتاجه الفلسفي قبل ظهور فلسفة ديكارت •• وتوفى أيضا قبله •• لهذا كانت الحاجة الى اعادة النظر بمسألة أبوة ديكارت للفلسفة الحديثة •• لا من أجل التقليل من منزلته الفلسفية والغض من شأنه •• بل من أجل توجيه الأنظار واعطاء الأهمية اللازمة لببيكون وفلسفته التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون مدرسية •

ويعطى لديكارت كل الإهتمام والتقدير ولا يقلل من أهميته فلم يكن ديكارت ميتافيزيقيا أو فيلسوفا بالمعنى الحديث وحسب بل كان كثير من فلاسفة القرن السابع عشر عالما طبيعا له اهتمامات بمواضع كالفيزياء وعلم وظائف الأعضاء ، وعلى أنه كان رياضيا بالدرجة الأولى ومازال استخدامنا لمصطلح « الاحداثيات الديكارتية » في الهندسة التحليلية شاهدا يخلد ذكرى وتأسيسه لهذا العلم • ويقارن بين منهج كل منهما فمنهج ديكارت العقلاني يتم بعد خطوة أولى هي الشك التي تقابل في المنهج التجريبي عند ببيكون جانبه السلبي وهو جانب الأوهام الأربعة التي قصد بها تطهير العقل مما يحويه من أخطاء قبله أن يبدأ بحثه •

ويرى أن ديكارت بينى برهانه على اليقين المطلق عن طريق مغالطة منطقية • ويرى ان استدلال ديكارت حتى ولو كان مقبولا لما أثبت الكثير ، ولما كان دليلا على يقين معرفتنا بالأشياء المغايرة للأننا • ومقابل ذلك فان فلسفة ببيكون تخلو تماما من مثل هذه الأساليب التي تورط بها ديكارت والتي جعلت فلسفته أقل قيمة في هذا الجانب على الأقل • ولم يجوز ببيكون الانتقال من الطبيعة الى معرفة الله ، في حين ارتكب ديكارت خطأ مضاعفا في هذا المضمار فجوز للانتقال من العقل الى الواقع ومن الله الى الطبيعة •

ويعرض بالتفصيل لمنهج الشك عند ديكارت ، ومشكلة النفس ،
والعلم للطبيعي ، ونقد العلم الطبيعي عنده وفكرة العمل الفردي
والعلم الكامل ، وتأثير ديكارت • وفى حديثه عن العلم الطبيعي عند
ديكارت تبين أن يكون لم يرتكب خطأ الاقتصار على جانب واحد من
جوانب التفكير العلمى فلم يهتم فقط بالطابع البنائى أو التركيبى للمعرفة
انعلمية كما فعل ديكارت ، ويستشهد بقول لالاند الفيلسوف الفرنسى
الذى يقول « لعل ديكارت قد اقتبس من يكون شيئاً من مثله الأعلى
فى العلم » ، وجيلسون الذى يقول على الرغم من الاختلاف بين ديكارت
وبين يكون فى العقلية والطبع الا انه يشاركه فى الاتجاه نحو عصر
الآلات والصناعة وللمطب العلمى • ان رغبة ديكارت فى ربط الفلسفة
بالحياة العملية كانت واضحة عنده تماما كما كانت عند يكون ويخرج
قيس من ذلك بان اصرار ديكارت فى القسم السادس من للمقال فى
المنهج على ذلك الاتجاه العلمى الذى يجب أن توجه للميه الفلسفة
والتشابه العجيب فى الأفكار التى يوردها ديكارت فى هذا المضمار
مع أفكار يكون يجعلنا نعتقد أن ديكارت قد تأثر الى حد كبير بالاتجاه
العلمى الذى نادى به يكون فى الفلسفة والعلم » •

وفى تناوله منهج البحث العلمى عند ديكارت • يعرض لقواعده
خاصة الأولى قاعدة اليقين وهى محاولة لأبعاد للعقل عن التأثير بالأخطاء
التي سماها ببيكون بالأوهام Jdols وهى تؤلف الجانب السلبى من
منهجه التجريبي • وقد لاحظ التأثيرات للبيكونية على المنهج الديكارتي •
ويتعرض فى صفحات عديدة لقضايا مدرسية عند ديكارت ويشير الى
انه لا يقصد الدخول فى تفصيلات عن تورط ديكارت فى قضايا
مدرسية كثيرة ولكنه يريد فقط ايضاح بعض وجوه الضعف للتي رافقت
فلسفته ومنهجه ويخلص بالتالى الى أن الهالة التى احيط بها ديكارت
لم يكن مبررات علمية كافية ، وأن أهمية يكون فى تاريخ الفلسفة
والعلم لا تنقل عن أهمية ديكارت خاصة وان أعمال الأول الفلسفية
والعلمية سبقت أعمال الثانى • فقد ظهر كتاب « المنطق الجديد لأ

١٩٢٠. وضم أول منهج متطور للبحث العلمى وهو لا يقل بأى حال من الأحوال فى قيمته العلمية والفلسفية عن كتاب المقال فى المنهج أما تأثيره بكونه فى الفلسفات الحديثة والمعاصرة فهو واضح لا يقل فى وضوحه عن تأثير ديكارت فيها .

والخلاصة فيما يرى أن تيار العلم التجريتي لا يمكن اغفاله فى الفلسفة الحديثة كما لا يمكن اغفال التيار الرياضى ، وإذا كان ديكارت رائدا مؤسساً للتيار لثانى فان بكونه هو الرائد المؤسس للتيار الأول ، ولهذا فليس هناك مبرر علمى لاعتبار تيار العلم الرياضى هو التيار الوحيد فى الفلسفة الحديثة وبالتالي اعتبار ديكارت للأب الوحيد لها ، بل ان منطق العلم يتطلب الاعتراف بتيار العلم التجريتي أيضا وهذا يترتب عليه الاعتراف بصاحب هذا التيار رائدا ومؤسساً للفلسفة الحديثة فى جانبها التجريتي .

ويرى امام عبد الفتاح فى دراسته عن توماس هوبز فيلسوف العقلانية – وللعنوان دلالاته فى بيان التشابه بين هوبز وأبى الفلسفة الحديثة – ان هوبز أقرب الى ديكارت منه الى بكونه ولوك . وقد ظن البعض عندما صدر كتاب هوبز « فى المواطن » أنه من تأليف ديكارت ، وان ديكارت نفسه مدح هذا للكتاب . ويركز امام فى بيانه هذه النقطة على المنهج الرياضى الذى استخدمه هوبز وأعجب به إعجاباً شديداً مثلما فعل ديكارت تماماً . فهوبز من حيث المنهج لم يتبع بكونه بل كان منهجه استنباطياً على غرار منهج الهندسة مثل ديكارت لقد أراد هوبز أن يضع نظرية سياسية على أسس راسخة . عن طريق أفكار يقينية تكون من الواضح والبداهة بحيث لا يختلف عليها اثنان تماماً مثل ديكارت فى منهجه العقلى . ويشير امام الى نصوص هوبز التى تذكرنا كثيراً بعبارات ديكارت .

يعد ديكارت المقاس الأطار المرجعي الغالب الذي يرجع إليه
امام للحديث عن هوبز . حيث نجده في الفصل الأول من كتابه عن
« الفلسفة : المجال والتهج » يبين أن هوبز كان مسائرا لروح العصر
الذي تمثل المذهبية ووحدة المعرفة البشرية مثل ديكارت . ويبدأ
هوبز كتابه « في الجسم » بتحدد مجال الفلسفة بصفة عامة منهجها
بصفة خاصة ، وهو في التعريفين يكشف عن عقلانية واضحة لا جدال
فيها » . فاذا كان ديكارت قد شبه الفلسفة في مقدمة كتابه
« مبادئ الفلسفة » بشجرة ... فان هوبز يستخدم نفس التشبيه .
وفي تفرقة بين ضربين من المعرفة أحدهما الحس والذاكرة والثاني
عن طريق الاستنتاج العقلي فهو يفعل ما يفعله ديكارت . لقد كان
هوبز يعتقد شأنه في ذلك شأن معاصريه سيكون وديكارت ان المنهج
هو مفتاح الوصول الى المعرفة . وهو يتفق مع ديكارت في ان معظم
الناس يضلون السبيل ، أو يقعون في الخطأ لافتقادهم الى المنهج
ولقد أعجب هوبز مثل ديكارت بالمنهج الرياضي لعجبا شديدا وأراد
أن يطبقه على كل فروع الفلسفة وباحثها ، لأنه المنهج الوحيد في
نظره المفضى الى الحقيقة .

وينتقى امام من نصوص هوبز عبارات تكاد تكون بعينها عبارات
ديكارت خاصة قوله « النتيجة التي تنتهي اليها : هي أن الكلمات
للاوضحة في ضوء العقل ، وهي النور الذي يهديه ، أما العقل فهو
الانطلاق وهو ازدياد العلم وهو الطريقة وهو نفع البشرية وهو
الغاية » ويعلق امام ان هوبز يلتقى هنا مع ديكارت تماما فهما معا
يجعلان من للعقل المعيار وهي معا يجعلان من الرياضة والمعرفة الرياضية
النموذج والمثل الأعلى وهما معا يتخذان من التحليل والتركيب منهجا
للبحث والدراسة . لن هوبز تأثير بديكارت تأثيرا قويا حتى قيل ان
ديكارت هو الذي وضع له منهجه لا جسندى ولا يكون . وحين يتناول
مشكلة الكيفيات وقسمتها الى كيفيات أولية وثانوية يرى امام أنها
ظهرت لدى كل من هوبز وديكارت . نميز أن هناك فارقا بين نظرة كل
منهما الى كيفيات الأجسام .

ويقتبس امام نصا يفتتح به هوبز ككتاب « التنيين » بيبين ميكانيكية العالم وهو نفس ما قاله ديكارت • ويخرج من ذلك بانه لا تعارض بين العقلانية والمادية • فاذا كانت الرياضيات هي النموذج الأول للعقلين وللمذهب العقلي فليس ثمة تعارض بين لرياضيات والمادية • ونحن كثيرا ما ننسى — كما يذكرنا امام — ان ديكارت هو الآخر فيلسوفا ماديا تماما في تصوره للعالم باستثناء تصوره لنفسه ولله • والخلاف الوحيد بين الفيلسوفين هو ان هوبز يرفض الاستثناء فلم يسمح باخراج « النفس » و « الله » من دائرة المادة كما فعل ديكارت • ان الفيلسوف الفرنسي يتناقض مع نفسه ولو كان متسقا لد نطاق المادية لتشمل للكون بأسره بغير استثناء لأحد •

ويذكر لنا عزمى اسلام في حديثه عن الأساس التجريبي في فلسفة لوك رفض لوك للأفكار الفطرية فهو ضد ديكارت الذي أيد وجود المعرفة الأولية حيث اعترف بوجود الأفكار الفطرية كما يبدو من تقسمة الأفكار الى ثلاثة أنواع اما لوك فقد رفض هذه النظرية •

وتشير رواية عبد النعم في كتابها « جون لوك امام الفلسفة للتجريبية » الى ديكارت في حديثها عن الاهتمامات الفكرية للفيلسوف [لوك] وطبيعة العصر فقد أثري آرائه بما اطلع عليه من أفكار خاصة فلسفة الأفكار الواضحة المتميزة عند ديكارت • وأنه قد أسهم بنصيب وافر في إثراء نظرية المعرفة في جانبها التجريبي على الرغم من أنه أغفل خصوبة المنهج الرياضى الذى احتذاه ديكارت واسنيوزا وليينتر • وفي مجال للأخلاق تجد المؤلفة اتفاقا بين لوك وديكارت من حيث منادتهما بتقرير غاية السلوك الأخلاقى وتعرض بافاضة لنظرية الأفكار الفطرية عند ديكارت في حديثها عن رفض لوك للأفكار والمبادئ الفطرية • وتخصص فقرة طويلة تتحدث فيها باسهاب عن تصور وجود الله (الفطري) ضد ديكارت • مثلما تفعل في حديثها عن فلسفة

الدين بين مذهب لوك العملى ومذاهب الفلاسفة العقلية المسيحين
حيث تبين اتفاق لوك مع ديكارت .

ويبين محمد فتحى الشنيطى فى كتابه « فلسفة هيوم بين الشك
والاعتقاد » اهتمام هيوم واغجابه الشديد بالمنهج النيوتونى ورغبته
فى تطبيقه على المجال الوحيد الذى ظل غريبا عنه وهو مجال العلوم
الأخلاقية . ويبين اختلاف منرج نيوتن وبالتالي هيوم والنزعة
التجريبية عند ديكارت صاحب المنهج العقلانى وعلى ذلك نظرا
لاختلاف الفيلسوفين ، ويخصص للفقرة التاسعة من كتابه لـ « نقد
الديكارتية وقانون الجاذبية » مبيئا أنه بتعمقنا لمنهج نيوتن نستطيع
أن نستخلص ملامحه الجوهرية فهو من جهة يتفق مع الحركة الحديثة
فى الفلسفة أعنى للحركة الديكارتية وهى التى وقف فيها أنصار
نيوتن موقف الفهم وبذلوا كل ما فى وسعهم لانتزاع مكانتها . ويعتبر
من جهة أخرى نقضنا للديكارتية وذلك لأنه ينبذ جهود العقلين فى
مسألة الأفكار الواضحة وينصب اهتمامه على الاستعانة بالتجربة » .

وتحفل الكتابات العربية أيضا بمتجمات نجد فيها كثيرا من
المقارنات بين ديكارت وغيره من الفلاسفة . حيث يتناول باتريك
ماسترسن فى دراسته « للفلسفة والدين والاعتراب » فكرة الايمان
والالحاد ، « من الكوجيتو الديكارتى الى هيورباخ » . ان الايمان واحد
من الانجازات البشرية العظيمة والرفض اللاحق للايمان لا يقل أهمية
كأنجاز . ومن هنا يؤكد المؤلف على « الكوجيتو الديكارتى » باعتباره
حجر الأساس فى فهم الانسان الحديث لنفسه ووضعه . اذ لن
« للكوجيتو الديكارتى » بمساعدة العالم الحديث أوحى للفلاسفة
بمفاهيم جديدة أدت الى تفنيد الاعتقاد التقليدى بأن الاعتراب نتيجة
عدم الايمان . ويرى باتريك ان الاطلاع على فلسفة ديكارت ستؤدى
بنا للى تصور جديد عنها اذانه فى الوقت الذى يركز فيه على الذات
ككوجيتو مقابل ، نراه يحاول ادخال التعال على الذات أى أنه يؤكد

على أولوية الرب العالى بقدر ما يؤكد على أولوية لذات الانسانية ،
ثم يناقش باتريك نفس الفكرة لدى فيورباخ .

ويعرض أحمد عبد الحليم أيضا للعلاقة بين ديكارت وفيورباخ
فى دراسته عن الأخير حيث يعرض لدراسة فيورباخ عن ديكارت
فى كتابه « تاريخ الفلسفة الحديثة » ففلسفة ديكارت مثل كثير من
الفلسفات الحديثة - كما يرى فيورباخ - توحد بين المثالية وللاهوت
المسيحى باعتبار أن نقطة الانطلاق فى كل منهما من الفكر المجرد .
ويبين فى دراسته أحكام فيورباخ على ديكارت - ولينبتر - فى
المجال الكلى هما مثاليان ، لكنهما فى المجال الخاص ماديان . والماديون
عقلانيون كما يقول فيورباخ . والتعريف الذى يعطيه ديكارت لنفسه
كروح والذى يقول « لن جوهرى قوامه فقط فى الفكر » هو تعريف
الفلسفة الحديثة لذاتها . ان ديكارت مثل بيكون وهوبز وجاسندى
تعبير عن ماهية الفلسفة الحديثة تعبير عن امتزاج المثالية باللاهوت
وهو الموقف الذى يريد فيورباخ تجاوزه .

ولا تتوقف الدراسات التى تتناول ديكارت من خلال بحثها فى
فلسفة العصر الحديث (القرن السابع عشر) وعند فيورباخ
(القرن التاسع عشر) بل هناك من يتناول ديكارت فى سياق بحثه
عن اعلام الفلسفة المعاصرة باتجاهاتها المختلفة حيث نجد على
عبد المعطى يتوقف فى كتاب « الفرد نوريات ويثعهد فلسفته
وميتافيزيقاه » عند جهود الفيلسوف الواقعى فى « تخليص الفكر
الفلسفى من الثنائية لديكارثية » ان هو ايتهد الذى أحل مصطلح
« الكيان العقلى » محل مصطلح الجوهر والذى تمسك بضرورة أن
يكون النسق الفلسفى مترابطا لا يرتضى ثنائية ديكارت هذه تماما .
أما رأى هو ايتهد فهو يتعارض مع رأى ديكارت الخاص بالثنائية
فهو ايتهد يرى أن كل الكيانات العقلية هى من نفس النوع .

وبالإضافة إلى هذه الدراسات التي تتناول ديكارت في علاقته بالفلاسفة الأوربيين المحدثين فإن هناك عدد كبير للغاية من الدراسات حتى تتناول ديكارت في علاقته بالفلاسفة العرب ، ليس فقط الغزالي وابن سينا بل المعتزلة والعلاف والطماء والرياضيين العرب المسلمين كالحراشي وابن الهيثك ، إلا أن تلك المقارنة التي تتخذ لها هدفاً يتمثل في بيان أسبقية الفلاسفة العرب على المحدثين وهي ذات طبيعة أخرى تختلف عن هذه النوعية من الدراسات التي نعرض لها هنا فبينما ديكارت في الدراسات التي أشرنا إليها هو الإطار الذي نتناول من خلاله الفلاسفة المحدثين فهو في الدراسات العربية التي تقرنه بالفلاسفة للمسلمين يقدم لنا أفكاراً أن رأيناها عند اعلامنا . وتحتاج هذه الدراسة إلى فقرة مستقل في فعل تال .

هوامش وملاحظات الفصل السادس

- (١) اندريه كريسون : المشكلة الخلقية والفلاسفة • المذاهب الحديثة فيما بعد الأخلاق ، مذهب ديكرت ص ٢٣ - ٢٤
- (٢) د • توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها • دار للنهضة العربية القاهرة ط ص
- (٣) يتناول عثمان أمين الجمال عند ديكرت في دراسة مستقلة نشرت في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة الجزء الأول للمجلد ٣١ مايو ١٩٥٤ ص ٤٧ - ٥٦ وأعاد نشرها ثانية في الطبعة ٧ من كتاب ديكرت ط ٧ الفصل السابع من الباب الثالث •
- (٤) المصدر السابق ص ٢٣٦
- (٥) المصدر السابق ص ٢٤٢
- (٦) المصدر السابق ص ٢٤٤
- (٧) د • محمد على أبو ريان : فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٣٠ - ٣٣
- (٨) د • راوية عباس : القيم الجمالية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٧ ص ٧٨ - ٩٤
- (٩) د • راوية عباس : ديكرت أو للفلسفة العقلية : الفصل الثالث عشر مشكلة الجمال أو الاستطبيقا دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦
- (١٠) جوليوس بورتنوي : الفيلسوف وفن الموسيقى ترجمة د • فؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤ ص ٢١١ - ٢٢٦
- (١١) د • زكي نجيب محمود : نحو فلسفة فلسفية •

(١٢) د . على عبد المعطى : رؤية معاصرة فى علم المناهج .
دار للمعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩ الفصل الأول ، الباب الثالث
ص ٤٤١ - ٤٤٧

(١٣) الكسندر ماكوفلسكى : تاريخ علم المنطق . الفصل الثامن ،
المنطق فى فرنسا القرن السابع عشر . دار الفارابى بيروت لبنان
١٩٨٩ ص ٣١١

(١٤) د . محمود زيدان : مناهج البحث للفلسفى . ص
٤٩ - ٦٣

(١٥) د . حسن حنفى : مقدمة ترجمة كتاب تربية الجنس
البشر ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٧ ص ١٢٣ - ١٢٤

(١٦) أليان ج ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشىوس
الى توينبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة
للكتاب للقاهرة ١٩٧٢ ص ١٢٩ - ١٣٤

(١٧) عبد الرحمن بدوى : النقد التاريخى . القسم الأول نص
ديكارت من المقال فى المنهج يبين موقفه من دراسة للتاريخ ص ١٥

(١٨) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى من هيردوت الى
توينبى دار المعارف للقاهرة ١٩٨١ من ديكارت الى عصر التنوير
الفصل الرابع ص ٤٢ - ٥٩

(١٩) يوسف الحورانى : الانسان وللحضارة . منشورات المكتبة
العصرية بيروت حيد ١ ط ٢ ١٩٧٣ ص ١٨١ - ١٨٣

(٢٠) ج بيورى : فكرة التقدم ترجمة د . أحمد حمدي محمود
المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٨٢ ص ٧٥ - ٨٣

(٢١) محمد تقى الميزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة
ترجمة محمد عبد المنعم الخافانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى
طهران ص ٦٨ - ٦٩ ، ١٢٣

(٢٢) السيد محمد حسين الطباطبائي : أسس الفلسفة والمذهب
الواقعي تعليق الشهيد مرتضى الطهرى تعريف محمد عبد المنعم
الهاقانى فى دار التعارف للمطبوعات بيروت ١٩٨١ ص ١٢ - ١٩
(٢٣) مهدي عامل : الدولة الطائفية • دار الفارابى بيروت ١٩٨٦
ص ٥٥ - ٨١

(٢٤) د. علاء حمروث تاريخ الفلسفة السياسية دار التعاون.
للطبوع والنشر القاهرة ١٩٨٦ • يخبرنا المؤلف أن ديكرت ليس فيلسوفا
سياسيا بالمعنى الكلاسيكى ، بل كان شديد التحفظ وللصذر فيما
يتعلق بالقضايا السياسية والاجتماعية • وديكرت من ناحية آخر
لم يكن بالفيلسوف المنطوى على نفسه بل كان فيلسوفا العقل فى
عصر كان فيه اشباع العقل وتدعيم مكانته مغامرة •
(٢٥) الموضوع السابق •

(٢٦) جنيفاف روديس لوييس : الديكارتيّة والعقلانية ترجمة
عبد الحلو منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ ص ٩

(٢٧) د • حسن حنفى : مقدمة ترجمة رسالة اسبينوزا فى
اللاهوت والسياسة ، الانجلو المصرية القاهرة الفقرة الثانية
(ص ٥ - ١٠٦) •

(٢٨) د • حسن حنفى : قضايا معاصرة الجزء الثانى فى
الفكر الغربى المعاصر ط ٣ الفكر العربى ، للقاهرة ١٩٨ ص ١٤

(٢٩) المرجع نفسه ص ٢٤

(٣٠) المرجع نفسه ص ٢٥

(٣١) راوية عباس : بليزيسكال وفلسفة الانسان دار المعرفة
الجامعية الاسكندرية ص ١٠/١١

(٣٢) د • محمد على أبو ريان : تقديم كتاب راوية عباس :
مالبرانش أو الفلسفة الالهية ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ،
المقدمة •

- (٣٣) راوية عباس : المرجع السابق ص ٢٠/١٩
- (٣٤) المرجع السابق ص ٣٨
- (٣٥) المرجع السابق ص ٩٤
- (٣٦) المرجع نفسه ص ١٥٢/١٥١
- (٣٧) المرجع نفسه ص ١٦١ - ١٦٢
- (٣٨) المرجع نفسه صفحات ١٧٨ - ١٨٥
- (٣٩) المرجع نفسه ص ٢٣١ - ٢٤٤
- (٤٠) د . أحمد فؤاد كامل لينتزر : تقديم وترجمة أبحاث جديدة
في الفهم الانساني . دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٨٣
ص ٤٥
- (٤١) المرجع السابق ص
- (٤٢) د . على المعطى : لينتزر فليسوف الذرة للروحانية « المعرفة
الجامعية بالاسكندرية » ١٩٨٠ ص ٦
- (٤٣) المرجع السابق صفحات ٨٣ - ١٠٠
- (٤٤) المرجع نفسه ص ١٧٣ - ١٧٦
- (٤٥) المرجع نفسه ص ٩٦
- (٤٦) المرجع نفسه ص ٩٦
- (٤٧) المرجع السابق ص ١٨٠ - ١٨١
- (٤٨) د . قيس هادي : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون دائرة
الثقافة الثقافية بغداد ط ١٩٨٣ ص ١٠
- (٤٩) المرجع السابق ص ٢٨٩
- (٥٠) الموضوع نفسه
- (٥١) المرجع السابق ص ٢٩٢
- (٥٢) المرجع نفسه ص ٣٠٠
- (٥٣) المرجع نفسه ص ٣٠٤
- (٥٤) المرجع السابق ص ١٨٧
- (٥٥) المرجع السابق ص ٣١٨

(٥٦) المرجع نفسه ص ٣١٩
(٥٧) د . امام عبد الفتاح امام : توماس هوبز فيلسوف العقلانية
ص ٨٣ ، ٨٥

(٥٨) المرجع السابق ص ٨٤
(٥٩) للمرجع السابق ٨٧
(٦٠) المرجع السابق ص ٩٨
(٦١) المرجع السابق ص ١٠٤
(٦٢) المرجع السابق ص ١١٧
(٦٣) المرجع السابق ص ١٣٠
(٦٤) عزمى لسلام : جون لوك ط ٢ دار الثقافة للطباعة والنشر
والتوزيع القاهرة ١٩٧٦ ص ٤١ - ٤٢ ، ٨٥
(٦٥) د . راوية عبد المنعم عباس : جون لوك امام الفلسفة
التجريبية . دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ص ١٩

(٦٦) المرجع السابق ص ٦١ - ٦٦
(٦٧) المرجع نفسه ص ٢٠٦ - ٢٠٩
(٦٨) د . محمد فتحي الشنيطى : فلسفة هيوم بين الشك
والاعتقاد ، مكتبة للقاهرة الحديثة القاهرة ١٩٥٧ ص ٥٠ - ٥٣

(٦٩) باتريك باسترسن : الفلسفة والدين والاعتقاد ، من الكوجيتو
الديكارتي الى فيورباخ فى مجلة الفكر المعاصر بيروت العدد ٥١٤
عام ١٩٧٤ ص ٢٨

(٧٠) د . أحمد عبد الحليم عطية : فلسفة فيورباخ . دار
الثقافة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩ الفصل الأول فيورباخ وتيار
عصره (موقف فيورباخ من الفلاسفة المحدثين) ص ٣٤
(٧١) الموضوع السابق .

(٧٢) د . على عبد المعطى : الفرد نوارث هوايتود فلسفته
وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٥٢٩ - ٥٣٥

الفصل السابع

ديكارت في سياق تاريخ الفلسفة

الفصل السابع

ديكارت فى سياق تاريخ الفلسفة

أولا : ديكارت فى كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية :

قد يتساءل البعض عند قراءة هذا العنوان عن الهدف منه والغاية من تناول فلسفة ديكارت كما ظهرت فيما ألف وترجم عنه من كتب أو فصول تتعلق بتاريخ الفلسفة أو الكتابات العامة التى تعرض لقضايا الفلسفة ومشكلاتها واعلامها ، أو قضايا الفكر العربى وتاريخه وتطويره ؟ أننا لا نهدف الى مجرد رصد وبيان الآراء المختلفة فى الفلسفة الديكارتية أو حصر وتعدد الكتابات العربية والعربة عنها وهو ما يمكن الاستغناء عنه بثبت ببيليوجرافى ولا بيان أهمية ومنزلة ديكارت من خلال وجهات النظر المختلفة الغربية والعربية التى تناولت فلسفته ؟ لن تحديد أهمية ومكانة الديكارتية فى الثقافة العربية ، يقوم على بيان موقع وعلاقة هذه الفلسفة مع غيرها من الفلسفات وهو ما حاولنا الاشارة اليه فى الفقرات السابقة ويأتى هذا الفصل للافصاح عنه وذلك بتناول ما كتب عنه فى كتب تاريخ الفلسفة وصولا الى معرفة وتجديد آراء الكتاب والباحثين وتحليلها من زاوية الأسس التى نظروا من خلالها الى فلسفته

وسوف نعرض لكتب تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة التى ترجمت للعربية ، والتى ربما يكون لها تأثيرها فى الثقافة العربية خاصة فى عقول الطلاب والدارسين الذين رجعوا اليها أو درسوها . والتى أثرت عبر طبعتها الشعبية كجزء من الثقافة العامة . وباستثناء ما أشرنا اليه سابقا من كتب تاريخ الفلسفة سوف نتناول هذه التواريخ وغيرها وفى مقدمتها كتاب رسل وبرييه لبيان موقع ديكارت فى هذه الكتب التى عرفت به فى العربية .

يعرض الفيلسوف التحليلي الانجليزي برتراند رسل فى الجزء الثالث من تاريخ الفلسفة الغربية ، الذى ترجمه د. محمد فتحى الشنيطى لفلسفة ديكارت فى الفصل التاسع وهو يعتبره وبحق مؤسس الفلسفة الحديثة ، فهو أول رجل - حسب تعبيره - ذى قدرة فلسفية عالية تأثرت نظرتة بعمق بالفيزياء والفلك الجديدين ، ولئن صح انه يحتفظ بالكثير من للزعة المدرسية فهو مع ذلك لم يتقبل الأسس التى أرساها أسلافه وانما حاول تشييد صرحا فلسفيا جديدا . ولم يحدث هذا منذ أرسطو ، وهو علامة على ثقة بالنفس جديدة نجمت عن تقدم العلم .

ويشير رسل الى حس ديكارت الأدبى الرائع ، وينتعمه بالخوف من الكنيسة وبالجبين . وحين يتناول ديكارت العالم يذكر اسهاماته العلمية فى الرياضيات : الهندسة والميكانيكا . وحين يتناول ديكارت الفيلسوف يذكر أهم كتابين له وهما « المقال فى المنهج » و « التأملات » وهما يتدخلان تداخلا كبيرا ويرى انه ليس من الضرورى الفصل بينهما . فيتحدث عن الشك المنهجي والكوجيتو ويقارن بينه وبين أوغسطين . ثم يعرض لليقين الأول والثانى وأدلة وجود الله التى يرى أن اسبنيوزا عرضها أفضل مما عرضها ديكارت . وبعد أن يعرض للجانب النقدي من فلسفته يتناول الجزء البنائى فى نظرية ديكارت فى المعرفة ويخلص الى أن فى ديكارت ثنائية لا تحل بين ما تعلمه من العلم المعاصر له وبين للزعة المدرسية التى درست له فى لافليش وقد أدى به هذا الى تناقضات ذاتية⁽¹⁾ .

ويختلف عرض رسل الفيلسوف المنطقى عن عرض مؤرخ الفلسفة الفرنسى اميل برييه الذى تتلمذ عليه العديد من أساتذة الفلسفة المصريين . حيث يتناول الثانى فى الجزء الرابع من « تاريخ الفلسفة » الذى يعرض للقرن للسابع عشر فى الفصل الثالث ديكارت والديكارتية فى سبعة عشرة فقررة طويلة يشغل ديكارت العشر فقرات الأولى والديكارتية الفقرات الأخيرة . يتناول فيها حياة ديكارت ،

ومؤلفاته ثم المنهج الرياضيات الكلية وما بعد الطبيعة ويفصل ذلك فى الفقرات (٤ - ٧) فيتناول نظرية الحقائق الأبدية ثم المشك والكوجيتو ووجود الله وأخيرا النفس والجسم ثم الطبيعيات والفيزيولوجيا والأخلاق . ويعرض للديكارتيية فى القرن للسابع عشر لدى كل من : جولانكس وكلاوبرغ السيركنيلم ، لوى دى لافورج ، جيرودى كوردموا وسليمان ريجيس مع بيان آراء كل منهم والأسس الديكارتيية لها (٢) .

ويعرض أندريه كريسون - الذى خصص كتابا لفلسفة ديكارت - له ترجمتين عربيتين^(٣) - للفيلسوف الفرنسى فى كتابه « تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث » فى القسم الأول من كتابه « للفكر الفرنسى فى نهاية القرن السابع عشر حيث يتناول فى الفصل الثانى منه « ديكارت » : منهج ديكارت ، القواعد الأربعة اهتمام ديكارت بالتجربة ، قيمة الفروض ، للطبيعة فى فلسفة ديكارت ، مذهبه فى تكون العالم فلسفة ديكارت [الماورائية] الميتافيزيقية وأخيرا صعوبات للمنهج^(٤) . ويتناول فى الفصل الثالث « الفكر الفرنسى فى القرن السابع عشر بعد ديكارت - بعد تناول بسكال - محاولة التوفيق بين مبادئ ديكارت والمعتقدات المسيحية التقليدية^(٥) .

ويتناول كريسون فى القسم الثانى - عن تيارات الفكر الفلسفى فى القرن الثامن عشر - فى الفصل الثانى : « انهيار فلسفة ديكارت فى القرن الثامن عشر : العلوم ، الطبيعة ، الفكر . حيث يتحدث عن فولتير وفيزياء ديكارت وحين يعرض للفكر يتحدث عن لوك وكوندياك وهيلفيسوس ومن^(٦) ديكارت الى هيلفيسوس . كذلك يعرض له فى الفصل الرابع « مشكلات الفلسفة السياسية »^(٧) .

ويقتررب عرض ستيورات هامبشير فى كتابه « عصر العقل » من اميد برييه حيث يتناول « فلاسفة القرن السابع عشر : الكتابات الأساسية لبيكون وبسكال وهوبز وديكارت واسبنوزا »

وليبنتز « وهذا هو العنوان الثانى للكتاب وقد ترجمه ناظم الطحمان وصدر عن دمشق ويتكون من مقدمة وسبعة فصول وخاتمة تشغل فلسفة ونصوص ديكارت الفصل الرابع منه • حيث يتناول حياة ديكارت مشيرا الى ديكارت باعتباره نموذجا للفيلسوف الذى يتجنب أى ضرب من ضروب التورط والارتباط فى السياسة والمسؤولون العامة • ويتحدث عن أهمية الرياضيات فى منهجه ، ثم عن ميتافيزيقاه بدأ من الشك حتى اليقين ثم يعرض للتأملات بالتفصيل (٨) •

ويشغل ديكارت ومدرسته الفصل الثانى من كتاب l • و • بن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ويشير المؤلف الى حياة ديكارت وحبه للعزلة والتجول والتخفى ، ويحكم على ديكارت — مثل بيكون — بالجهن للخلقى وينكر عليه جهوده العلمية مقتصرًا على بيان فلسفته الميتافيزيقية • ومن هنا يأتى حكمه على أهم كتب ديكارت « المقال فى المنهج » بأنه تقليدى ، يروى فيه [الفيلسوف] تاريخه العقلى فى أسلوب تغلب عليه البساطة المؤثرة • ثم يتحدث عن منهجه وقواعده للأربعة ، والشك ويرى أن ديكارت شرع فى كتابه الفلسفى العظيم « التأملات » وشرع فى أمر آخر أعظم ولكن فى وضوح أقل وهو براهينه على لا مادية النفس • وبعد قيام ديكارت بالبرهنة على وجود النفس رجع الى نقطة البدء فى بحثه كله وهى حقيقة العالم المادى وقولانيه • ويقارن المؤلف ديكارت بوصفه رياضيا بأفلاطون ويشير الى عدم اسهامه فى الأخلاق وقبوله حرية الارادة من أرسطو تدون أى محاولة للتوفيق بينها وبين الحتمية الصارمة لمذهبه فى الطبيعة الآلية (٩) •

ويتناول اندره روبنيه فى كتابه « الفلسفة الفرنسية » ديكارت فى الفصل الثانى عن الفلسفة الحديثة ، فهو مصدر الفلسفة للحديثة ولولاه لما كان هناك فلسفة يمكن أن تسمى بشكل خاص فرنسية • فالفلسفة الفرنسية بدأت مع ديكارت لأنه « حضر يعتبر نفسه ديكارثيا » (١٠) •

ويخصص جان فال الفصل الأول من كتابه « الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر » للحديث عن القرن السابع عشر أى للحديث عن ديكارت (١١) .

ونجد في القسم الرابع من كتاب « أعلام الفلسفة وكيف نفهمهم » والذي يتناول فيه هنري توماس « ميلاد الفلسفة لمجديدة » بياناً لفلسفة : بيكون ديكارت ، سبنيوزا ، جون لوك . وتشغل فلسفة ديكارت أربع فقرات تكون الفصل الخامس عشر من الكتاب . ويبين المؤلف أن للشك ادى بديتارت فى اننهاية كما أدت العقيدة بالاكويني وكما أدى العقل ببيكون الى معرفة الله . فالتوجه هنا توجه دينى كما يتضح من الفقرات التالية التى يعرض فيها لحياة ديكارت وعنته التى جعلته يحاول فى سكون وعزلة أن ينظم أفكاره فى وحدة متماسكة ثابتة (١٢) . وفى الفقرة التالية يتناول فلسفته حيث يبدأ باشك ليصل الى الحقيقة عن طريق الكوجيتو باثباته وجوده ثم اثباته وجود الله .

ويتناول نفس المؤلف مع دنانالى توماس فى كتابهما « تراجم حية لاعلام الفلسفة الغربية - الذى نشر مرتين فى العربية - ديكارت فى الفصل السابع بارضا ميلاده وحياته ودراسته وتطوعه فى جيش للأمير موريس اورانج ميينا » انه ظل طول حياته يتجنب الحرب بدنية كانت أو عقلية . . لأن الشجاعة لم تكن من فضائله « . . . لقد كشف فيما يعتقد جزءا من الحقيقة أودعه صفحاته كتابه « العالم » Le monde ثم أحجم عن طبع اكتاب خوفا . ويظهر التناقض فى منهج ديكارت القائم على الشك وفلسفته القائمة على الدين فقد طلع على الناس بلون جديد من الفلسفة معبد لليقين قائم على الشك . فهين مبادئه « شىء من التناقض » . إلا أن ما قدمه من فلسفة جعله يعرف « بأبى الفلسفة الحديثة » . ان فلسفته كما يعرضها لنا فى « مقال عن المنهج » والتأملات تقوم على دعامة علمية ، وتبدأ بالعرض العلمى القائل بالآ نقبل شىئا على أنه حق ، وان تدخل الى مملكة للطبيعة وما وراء الطبيعة بعقل متشكك . وبعد الحديث عن الشك

والكوجيتو يتحدث عن ثنائية ديكارت : الجسم والعقل ، ويرى أنه بداية كل من المادية والمثالية يتابعه هكسلى المادى وباركلى المثالى « مسكين ديكارت أبو للمادية الحديثة الخشنة والمثالية الحديثة الوديمة ، انه أبو عيسى ويعقوب » ومن النقص الى الكمال ، ومن الانسان يصل الى الله « (١٣) » .

ويتحدث كرين برينتون فى تشكيل العقل الحديث م الفصل الثالث - « الحركة العقلانية » ، عن خصوبة فلسفة ديكارت الذى انشق عن النزعة الاسكولائية [للمدرسية] للعصور الوسطى وعن الأفلاطونية الباهتة التى أخذت صيغة الفلسفة للرسمية فى لوج عصر النهضة ، إلا انه تحدث بلغة فلسفية وصاغ فكره الثورى بمعنى من المعانى فى قالب فلسفى لا يخطئه انسان . ولم يكن ديكارت مثل كل الفلاسفة مفكرا بسيطا بأى حال من الأحوال فلا يزال المعلقون يكتشفون فى كتاباته جديدا لم يهتد إليه أحد من قبل . لقد عرض ديكارت بوضوح أكثر من ببيكون الموقف المحورى للمفكر العقلانى . وعنى كمفكر موسوعى بالعديد من مجالات العلم والمعرفة ، وانتقل عن طريق الكوجيتو الى مذهب له فى علم النفس والى نظرية فى المعرفة يقابل فيها بين الفكر الواضح والعالم المحسوس المشوش (١٤) .

ويخلو كتاب ول ديورانت « قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى » الذى يتناول « حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة فى العالم من أية إشارة للى ديكارت » . بينما يتناول ضمن من يعرض لهم اسبنيوزا وهو من الديكارتين (١٥) ولا ندرى أى سبب لهذا الاغفال رغم ديورانت نفسه أفرد له جزء كبير الجزء الثالث من المجلد السابع من « قصة الحضارة » - الجزء الثلاثون فى العربية وعنوانه بداية عصر للعقل « حيث يتناول فى الفصل ٢٣ « الفلسفة تولد من جديد » رينيه ديكارت (١٦) .

ويعرض لنا ديورانت فى الجزء الرابع من المجلد الثامن -

الكتاب رقم ٣٤ فى الترجمة للعربية - للتقلبات الديكارتيّة فى الفصل الحادى والعشرون عن الايمان والعقل فى فرنسا . لقد تذبذب التراث للعقلى لرنبيه ديكارت بين ذبوع الصيت والانكار ، وكان لذلك ثلاثة أشكال ردد احدها صوت الشك أساسا واستهلاك لكل فلسفة وأعلن الثانى عن الآلية الشاملة للعالم الخارجى أما الثالث فقد عزف الحان للترحيب بالعقيدة التقليدية وأخرج الله والارادة الحرة والخلود من دوامة العالم ، وكان ديكارت قد بدأ بالشك وانتهى بالتقوى (١٧) . وقد عرفت العربية بعض هذه الصور عن الديكارتيّة كما سبق أن بينا الا أن التقلبات التى شغلت المجتمع الباريسى حول ديكارت فقد كانت من الحدة وتعبيرا عن البيئة الفرنسية بحيث يكاد يكون من الصعب أن نجدها فى العربية .

يخبرنا ول ديورانت أن السيدات المثقفات وجدن بعض الراحة المثيرة فى الفلسفة الجديدة وقالت مدام سيفينى عن فلسفة ديكارت بانها كانت موضوع حديث ما بعد العشاء فى ندوتها ، وانها ومدام جرفيان ومدام دى سابلى ومدام دى لانفاييت كن جميعا من نصيرات الديكارتيّة . وكانت النساء البارزات فى المجتمع تشهدن المحاضرات التى يلقيها أتباع ديكارت فى باريس . وعلمت الطوائف الدينية الفلسفة فى مدارسها وأصبحت أسلوبا جديدا لتمجيد العقل فى العلم والشؤون الانسانية ويقبل أنصار جانيسن وكنييسة بورت زويال الديكارتيّة باعتبارها توفيقا رائعا بين للدين والفلسفة .

ويضيف ديورانت أن ألمع المرتدين ، بسكال الذى استتكر الديكارتيّة باعتبارها مدخلا الى الالحاد ، وأن للمسيحيون ارادت جرمان ديكارت من حماية انقانون فدافع عنه بوالو ، أما العلامة هيوت الذى ناصر للديكارتيّة لآمد طويل فانه انقلب عليها لأنها لم تقف من المسيحية موقفا ثابتا وتزايد انزعاج رجال اللاهوت لصعوبة التوفيق بين تحويل الخبز والخمر الى جسد المسيح ووجه وبين وجهة نظر ديكارت فى

للبإادة باعتبارها امتدادا خالصا وفي ١٦٨٧ اشترك بوسويه في الهجوم على الديكارتيية (١٨) .

ولثارت هذه الاتهامات وتلك الأداة الإهتمام بالديكارتيية من جديد . وبدا أن كل اكتشاف جديد في العلوم يؤيد (الية) ديكارت ويضعف الثقة في لاهوت ديكارت ولم يوجد مكان لرب ابراهيم واسحق ويعقوب في الصورة التي وضعها ديكارت للكون كما أن المسيح لم يكن ماثلا فيها (١٩) .

ويقدم لنا هنتر ميد في « الفلسفة أنواعها ومشكلاتها » موقفا مقديا من ديكارت في الفصل السادس « الذهن : لغزاً أسطورة ، أم نظام إلى » يتحدث عن النظرية الجوهرية للذهن ونقد هيوم لفكرة الجوهرية كما تجلت عند ديكارت الذي جعل باستدلالة به « أنا أفكر إذن فانا موجود » من الوضوح الذاتي المزعوم للذهن الجوهرى أساسا لمذهبه كله ، وفي حديثه عن الحجج المضادة لنظرية التأثير المتبادل يرفض الحصل الذي قدمه ديكارت في عرضه الكلاسيكي للمذهب الثنائي (٢٠) . ويشير في الفصل الثامن الى ثنائية ديكارت المثالية . وكذلك في لتاسع عن الميتافيزيقا وأيضا في فصل الحتمية مقابل الاحتمية يتحدث عن الاتجاه المزوج في موقف ديكارت ويقصد به ثنائية ديكارت — جسم ينتمي الى عالم الحتمية وله فضلا عن ذلك وعيا ونفسا خالدة (٢١) .

ويوظف جاك شارون في « الموت في الفكر الغربي » هذه للثنائية الديكارتيية توظيفا جيدا في دراسته مبنيا ان الإهتمام للأول لدى ديكارت (ز) لم يكن بنظم اللاهوت أو الميتافيزيقا ، وأنه كان اهتماما بالمفاهيم النخالصة للموعى . لقد كان ينشد الحقيقة في العلوم من أجل هدف عملى هو تسخير الطبيعة لخدمة أغراض الانسان وكان الهدف المراوغ الذي سعى إليه في حياته هو قهر الموت لا في النفس وحدها في الجسم أيضا . ويرى ان ديكارت كان مهتما بالطب الذي كان يعنى بالنسبة له :

ما يفوق كثيرا الشفاء أو تخفيف المعاناة اذا كان مقتنعا بأنه من خلال المعرفة الأفضل بالجسم البشرى وعن طريق الغذاء المناسب سيغدو من الممكن مد نطاق عمر البشر الى عدة قرون . ويرى المؤلف أن شهادة العقل الطبيعي لم تكن هي التى أدت الى وجهة نظر ديكارت القائلة بان نفوسنا خالدة بل ربما كان العامل للحاسم هو بالأحرى الأمل فى اننا سوف نستمتع بنعيم الحياة الأخرى بعد أن نموت (٣٣) .

ويتناول سارتر فى الجزء الخامس من مواقف الذى ترجمة للعربية عبد الفتاح الديدى « الحرية الديكارتية » ويبين سارتر أن الاحساس باننا أحرار على مستوى الفعل والمشروعات الاجتماعية والسياسية والخلق فى الفنون شئ ، وشئ آخر أن نحس بذلك فى عملية الفهم والاكتشاف وديكارت يأخذ الأتسياء من الطرف الثانى بوصفه مشتغلا بما وراء الطبيعة وتجربته الأولى ليست تجربة الحرية الخالقة من اللاشئ ، لكنها تجربة الفكر الذلتى الذى يكتشف بواسطة قواه الخاصة علاقات ذهنية بين المساهيات الموجودة سلفا . ولهذا فنحن الفرنسيين الذين نعيش منذ ثلاثة قرون على للحرية الديكارتية ، نعنى بحرية الاختيار ضمن مران الفكر المستقل أكثر مما نعنى انتاج الفكر الخلاق .

وكما يؤكد سارتر تغلغل فكرة للحرية عند ديكارت على الفكر يوضح بول هازار « فى أزمة الضمير الأوروبى » تأثير فلسفة ديكارت على التفكير الأوروبى . فليس هناك الآن أشهر من المذهب الديكارتى حيث يوضح تأثير ديكارت على تيير بايل (٣٤) ويترقف فى للقسم الثانى من الكتاب « ضد المعتقدات التقليدية » موردا كلام كولبته فى مبينا أنه فى نهاية القرن أصبح ديكارت ملكا « فاذا نزل المفكرون الى « الشامل » فان ديكارت يتوج ويسود فما من فرنسى مفكر الا ويتأثر بنفوذ ديكارت الى حد ما ولو كان من خصومه . وما من أجنبى ذى شأن وخطر لم يكتسب فيه على الأقل تشجيعا على التفكير والتفلسف » . ويذكر أن ما يبقى من ديكارت على

مر الأيام هو روحه وقواعده الساطعة التي تضيء أمام العقل .
ان ما يخلفه ديكارت لنا هو الثقة بالعقل الذي أصبح أداة للمعرفة
الأكيدة (٣٥) .

ويتناول جيمس كولنيز صاحب كتاب « الله في الفلسفة الحديثة »
في الفصل الثالث من كتابه الاله بوصفه وظيفة في المذاهب العقلية
ويعرض للاله الديكارتي بوصفه أساس لليقين . فالمتافيزيقا الديكارتية
معنية في المقام الأول باثبات وجود الكوجيتو والاله وطبيعتهما ، والاله
هو المبدأ العقلي للنسق الاستنباطي وهو جزء من الموضوع الخاص
بالميتافيزيقا (٣٦) كذلك يشير اليه فرانسوا جرايجور في الفصل الرابع
من كتابه « المشكلات الميتافيزيقية الكبرى » الذي يعرض فيه لوجود
العالم الخارجي (٣٧) .

وفي مقابل ذلك نجد حديث فـ. اسموس في الفقرة الأولى من
الفصل الثالث « تطور الفلسفة الأوروبية عصر الثورات البرجوازية » ،
عن ما أسماه « رواد الفلسفة البرجوازية بيكون وديكارت » موضحا
ان ديكارت ينطلق في فلسفته عن ثنائية للنفس والجسم وانه فصل
نهائيا كما أشارة ماركس فيزياءة عن ميتافيزيقاه ، ففي اطار الفيزياء
تشكل المادة الجوهر الوحيد والاساس الوحيد للوجود والمعرفة .
ومن هنا فديكارت كان ماديا في رؤيته لبنيان العالم وأصله وتطوره
وفي مباحثه الفيزيائية والبيولوجيا فقد وضع فرضية عن الارتقاء
الطبيعي للكون ولتطور الحياة على الأرض وفقا لقوانين الطبيعة .
وهو ينظر الى أجسام للحيوانات والبشر على أنها الآلات معقدة تسيير
وفقا لقوانين الحركة الميكانيكية .

وكان مثاليا في مباحث النفس وعملية المعرفة والوجود حيث
يبدأ بالتشكيك في يقينية جميع المعارف التي كانت تعتبر من قبل
لا يرقى اليها الشك . ويرى أن مثاليته هنا ليست في القول بان الفكر
علة وجود الجسم — فهذا غير وارد عنده — بل في الاعتقاد بان وجود

الفكر أبعد عن الشك وأكثر يقينية من وجود الجسم والمادة • ويخرج من ذلك أن الفيزياء لا لليتافيزيقا تشغل المكانة الأولى في فلسفة ديكارت وأعطت آراؤه الفيزيقية أفقا قويا للمادية في العصر الحديث (٢٨) •

ثانيا : ديكارت في كتب تاريخ الفلسفة العربية :

وتظهر صورة ديكارت في المؤلفات للعربية ملونة باهتمامات الكاتب أو الباحث الذي يعرض لأبي الفلسفة الحديثة وفلسفته أو بعض جوانبها سواء في كتب مستقلة أو فصول قائمة بذلتها في كتب تاريخ الفلسفة ومداخل ومقدمات الفلسفة ، أو في سياقات أخرى متنوعة سوف نعرض لها • وإذا قد أشرنا بشكل محدد لبعض هذه الاهتمامات العربية بديكارت والتي ظهرت في كتب : عثمان أمين ونجيب بلدى ونظمى لوقا وكمال يوسف الحاج والربيع ميمون فان هناك مؤلفات شاملة عن ديكارت يمكن أن نشير اليها مثل كتاب راوية عباس « ديكارت أو للفلسفة العقلية » وكتاب مصطفى غالب « ديكارت » ومهدى فضل الله « فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية نقدية » وكما تحدثنا عما كتبه يوسف كرم عن ديكارت في تاريخ الفلسفة الحديثة « وكتاب الدكتور موسى الموسوى « فلاسفة أوربيون من ديكارت الى برجسون » فأننا سوف نتناول هنا بقية هذا المواقف التي نجدتها في الكتابات العربية المختلفة التي تعرض لديكارت في سياقات مختلفة مما يجعل ديكارت أشبه بالملح الذي لا تخلو منه أى مائدة فلسفية • ونعرض أولا للكتب المختلفة للتي قدمت في العربية ولا نستطيع أن ننسب لأصحابها اتجاها ديكارثيا متميزا.مثاليا كما لدى عثمان أمين أو واقعيا كما لدى هويدى ونجيب بلدى •

ويقدم لنا مصطفى غالب في اطار كتاباته المبسطة التي يطلق عليها « في سبيل موسوعة فلسفية » دراسته عن ديكارت ١٩٨٢ نتناول - بعد المقدمة سيرته وحياته واتجاه الى العلم والحصيل

مبيناً شخصيته ومنهجه العقلي وقواعد هذا المنهج ويتوقف عند ديكارت وما وراء الطبيعة حيث يعرض للشك واليقين ، ثم النفس ولله وجود العالم وينتقل بعد ذلك الى الانسان عند ديكارت ثم آراء ديكارت للاجتماعية ثم يعيد تناول بعض الموضوعات مثل ديكارت وتميز النفس عن البدن ، وديكارت ووجود الله ، وديكارت واتحاد النفس والبدن ، وديكارت والحرية الانسانية ، وأخيراً ديكارت والفضيلة ويعتمد المؤلف كثيراً جداً على المصادر المتاحة والمعروفة عن ديكارت فى العربية ويلاحظ عليه التبسيط الشديد والتكرار^(٢٦) ، بالإضافة الى عدم التسلسل المنطقي فى العرض واستخدام العبارات الأدبية التى تفسد المعنى بل قد تكون ضد أفكار ديكارت نفسه^(٢٧) واصدار الأحكام الضخمة .

وإذا انتقلنا الى كتاب مهدى فضل الله نجد أن المؤلف يهدف الى اخراج كتاب يتناول فلسفة ديكارت بالدراسة التحليلية والنقدية والمقارنة معاً كما يهدف الى تقديم كتاب للطلاب يمتاز بالتوضيح والتبسيط والدراسة كما سيتضح ليست تحليلية ولا نقدية بل ركز المؤلف على الهدف الثانى « لقد للينا على أنفسنا حال ولوجنا باب اللتأيف الفلسفى أن يكون أسلوبنا قريباً من الافهام ، وهذا مطلوب لكنه عندما يضيف لا يحتاج معه القارئ الى كثير من العناء أو التفكير^(٢٨) فهنا نتساءل عن نوعيه هذا القارئ الذى يتطلبه المؤلف قارئ يطالع الكتابات الفلسفية ولا يفكر ! »

ويتكون الكتاب من قسمين الأول بعنوان « الحقيقة والمعرفة » والثانى « رينيه ديكارت » ويتكون من ثلاثة فصول : عصر ما قبل ديكارت ، ديكارت وحياته والأخير فلسفة ديكارت ويشمل : نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتي نظرية ديكارت فى الأفكار ، الثنائيات الديكارتيية ، لله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجى والأخلاق .

يعرض القسم الأول لكل شيء ويتناول كل موضوع ويذكر كل الفلاسفة ما عدا ديكارت . وكذلك الفصل الأول من للقسم الثاني عصر ما قبل ديكارت ثم حديث طويل معاد عن « ديكارت : نشأته وحياته وأعماله معتمدا فيه على الكتابات العربية عن ديكارت ، وإذا عدنا الى الفصل الثالث وهو صلب الدرلسة التي كان يجب أن تقتصر عليه - لنرى الى أى حد كان نقديا تحليليا فى عرضه فنجده يعرض لنظرية المعرفة ويقدم لنا ملاحظات على الكوجيتو ثم يتناول المنهج للديكارتى مبينا أسسه ونظرية ديكارت فى الأفكار ثم يعرض للثنائية الديكارتية التي يتناول فيها أدلة ديكارت فى التمييز بين النفس والبدن ومنها دليل الأنية المستمد من برهان ابن سينا (الرجل المعلق فى الفضاء) ودليل وحدة النفس وعدم قابليتها للقسمة ونجده أيضا عند ابن سينا كما نجده عند الغزالي فضلا عن لنا نجده عند ابن حزم فى كتابه « الفصل فى الملل والنحل » ثم يعرض فى الفقرة الخامسة للله والأدلة على وجوده وصفاته ثم العالم الخارجى وخصائصه ثم الأخلاق وخاتمه وهى ما يهمنا هنا حيث يقدم لنا الملاحظات الآتية :

أولا : قامت فلسفة ديكارت على أسس الأحلام الثلاثة ، ويرى أنه لو لم تكن قصة الأحلام مثبتة لرفضنا بأن يكون الأساس الأول للفلسفة الحديثة قام على الأحلام .

ثانيا : ان المنطق الجديد (للكوجيتو) لا يرتفع عن النقد معنى ذلك أن فلسفة ديكارت الميتافيزيقية تتهاوى أمام النقد الفلسفى المنطقي .

ثالثا : ان محاولة ديكارت لقامة الفلسفة على أساس العلم الطبيعي لم تتعدى اطار التمنى والحلم .

رابعا : ان حديث ديكارت عن الأخلاق يدعو للى الاستغراب فقد تكون الأخلاق السائدة بعيدة عن الأخلاق .

خامساً : ان أراء ديكارت للمتعلقة بالله والنفس والأفكار الفطرية نجدها بصورة ما عند السابقين مثل : افلاطون وابن سينا والغزالي وانسلم والاكويني .

سادساً : برغم وجود هذه الأصول عند السابقين عليه يقر بأنه الذى جمعها وأقام عليها منهجه وفلسفته كلها .

سابعاً : ان من يتفحص كتابات ديكارت خاصة « المقال فى المنهج » يتعجب أحيانا من عدم وجود الترابط أو التماسك المنطقي مما يوقع القارىء فى غموض زعم ديكارت أنه يتجنبه (٣٣) .

وتساهم دراسة راوية عباس « ديكارت أو الفلسفة العقلانية » ١٩٨٥ فى زيادة الكتابات التعليمية التى تسعى لتلخيص وتبسيط الفلسفة أمام الطلاب . ولا تقدم جديدا فى الدراسات الديكارتية فى العربية بل تكرر لما فى الكتب العربية عن ديكارت حيث تعرض فى ثلاثة عشر فضلا للفلسفة الحديثة وخصائصها ثم حياة ديكارت ومؤلفاته والمنهج الديكارتى فى الفصل الثالث والشك والشك بالمنهجى فى الرابع وفى فصلين متتاليين وجود الله والثامن نظرية الحقائق الأبدية وفى خمس صفحات تتناول نظرية الخلق المستمر وتجعل منها الفصل التاسع . ومن الميتافيزيقا للفيزيقا (الفصل العاشر) ثم مشكلة المعرفة وأخيرا مشكلة الأخلاق فى الفصل الثانى عشر وتكرر فى الفصل الأخير مشكلة الجمال لتتقل لنا ما كتبه من قبل عن استطبيقا ديكارت وهو ما نجده لدى عثمان أمين وأبو ريان الذى يقدم لها — كمادته — هزم الدراسة ويشيد بهذا الفصل ضمن يشيد به من فصول هذه الدراسة (٣٣) .

ويكتب مأسى موسى عن « فلاسفة أوريبيون من ديكارت الى برجسون » ، والهدف من هذه الدراسات كما يخبرنا فى المقدمة القاء الضوء على ذلك الترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة

ولن شئت قل تأثر الفكر الفلسفي الأوربي الحديث بكثير من التراث
الفكري الاسلامي ، الأمر الذي غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنيون
لشؤونها اغفالا تاما لا يخفى في كثير من الأحيان . فهو يرى أن
بعض الفلاسفة الأوربيين قد تبنا آراء ونظرات لها جذورا في
الفكر الاسلامي ولم يشيروا الى أصل هذه الفكرة وينبوعها
لا من البعيد ولا من القريب .

يتناول ديكارت ويورد تقسيمه للفلسفة الى قسمين الالهية
والطبيعية مبينا - لا أدري كيف - سبق فلاسفة الاسلام في ذلك
ويعرض لقواعد المنهج الأربعة مبينا أن ابن الهيثم وابن حيان قد
سبقا ديكارت في طريقته المنهجية وكذلك الصرائي في التحليل
والتركيب ويضيف الغزالي الى قائمة من سبقوا ديكارت . ويتحدث
عن اثبات وجود الله ، ويرى أن الأفكار الفطرية الموجودة في العقل
غير مكتسبة من التجربة مؤكدا أيضا سبق جابر بن حيان في ذلك (٢٤) .

وبالإضافة الى هذه الأعمال للتي أفردت كتبا مستقلة لديكارت
يمكن أن نعرض لكثير من الدراسات العربية التي عرضت للفيلسوف
ضمن « فلاسفة الادهار » كما فعل حنا خباز الذي قدم لنا كثيرا من
المؤلفات الفلسفية التي عرض فيها لديكارت فهو مفكر حديث ، الهى
يتناوله في الجزء الثاني من كتابه بعنوان الفلسفة في العصر الحديث
تحت عنوان الدور الأول (تالية الكون) وفيه بابان الأول ديكارت
والثاني ذرلري ديكارت في عدة فصول : ملخص ترجمته نقلا عن أردمن
والثاني منهاجه نقلا عن لوس روجرس ، الثالث نقطة المشروع الرابع
عن وجود الله ، الخامس للمادة والعقل والسادس علاقة العقل بالمادة
والسابع السيكولوجيا والثامن نظرة في ديكارت وهذه الآراء مأخوذة
من كتابه « الفلسفة في كل العصور » من غير زيادة ولا نقصان (٢٥) .
وقد جاء في المقتطف عن هذا الكتاب بحق انه محاولة طيبة لوضع
تاريخ للفلسفة باللغة العربية [في الوقت الذي] ما زلنا فيه لا نجد
من المشتغلين بالفلسفة ما يتصدى لتأليف مثل هذا الكتاب .

وخصص للدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية
— الذى درس الفلسفة بجامعة ليون بفرنسا وعضو الجمعية الفلسفية
المصرية — فضلا عن ديكرت — فى كتابه « المذاهب الفلسفى للعظمى
فى العصور الحديثة » الذى أصدره ١٩٤٨ — يشغل ثلث كتابه ، يتحدث
فيه عن شخصية ديكرت وحياته ويذكر لنا أحلام ديكرت ويشير الى
مؤلفاته • ويتناول فى الفقرة الثانية فلسفته العليا متحدثا عن العقل ،
المنهج ، الكوجيتو والحقيقة الالهية وبراهين وجود الله ونظرية
الضمان الالهى •

وفى الفقرة ج يتحدث عن فلسفته الدنيا ، أو الطبيعة حيث
يعرض للمادة ونشأة العالم الظاهرى وصلة النفس بالبدن • وفى
الفقرة (د) يتناول فلسفته العلمية أو الأخلاق فتحدث عن الأخلاق
التقليدية وللخير الأعلى ، والحرية الفردية ، ويخصص الفقرة الأخيرة
(هـ) للنقاش والجدل حيث يعرض نقدا للمنهج واعتراضات على ما
بعد الطبيعة ونقد الطبيعة (٣٦) •

ويكتب كل من : عباس محمود العقاد وعادل للغضبان بمناسبة
الذكرى المئوية الثالثة لوفاة ديكرت فى مجلة كتاب القاهرة ١٩٥٠
حيث يشبه العقاد فلسفة ديكرت بعمارة فخمة كل نوافذها تنطلق نور
الشمس فى كل وقت من لوقات للنهار • ويرى أن ديكرت توسط بين
السلفيين والمحدثين ، لقد أدخل ديكرت فكرة الشك وما ترتب عليها
من تقرير للفكر الانسانى بعد أن كان فليسوف الحقوق وما ترتب
على الاعتراف بحقوق الفكر من النصر الحاسم فى النظر الى طبائع
الإنسياء (٣٧) • ويتوقف عادل للغضبان عند المقال فى المنهج أرفع
مؤلفات ديكرت شأننا وأعظمها أثرا فهى صفحة مجد وفتح فى سفر
التفكير الانسانى كما أنها نذير ثورة فكرية على الأوضاع البالية
والأساليب العتيقة التى ترمى الى خنق الفكر وضربه فقد شاء
ديكرت بنشر رسالته هذه أن يحرر العقل وأن يطلقه فى فضاء

ويتناول توفيق الطويل فى كتابه الهام أسس الفلسفة « منهج البحث الفلسفى عند ديكارت ومدرسته » ويعرض منهج ديكارت وقواعده الأربعة التى تلافى بها النقص فى منطق أرسطو القياس ويعرف فى الباب الثانى من كتابه « منابع المعرفة وأدواتها » المذهب العقلى فى فلسفة ديكارت ومدرسته (٣٩) . وهذا ما نجده أيضا فى كتاب محمد ثابت الفندى الذى افتتح للحوار مع الخضرى حول الفلسفة الديكارتية . حيث يتناول فى كتابه « مع الفيلسوف » فلسفة ديكارت فى مواضع . فهو يخصص الفقرة (١٥) من كتابه للحديث عن الوجود عند ديكارت ، ويذكر ديكارت فى حديثه عن امكان المعرفة ، وأصل المعرفة ، وأخيرا فى « النزعة للتصورية أو المثالية من ديكارت الى هيجل » (٤٠) .

ويتناول أبو ريان ديكارت فى الفصل الرابع من الباب الأول فى كتابه تاريخ الفلسفة الحديثة وهو أطول فصول الباب وهو غرض تقليدى لحياته وذكر مؤلفاته وللفلسفة وموضوعها وشروط التفلسف الصحيح والمنهج وقواعده والميتافيزيقا وموضوعاتها (٤١) . كما يشير الى دنكارت عدة اشارات فى مواضع متعددة من كتابه « الفلسفة ومباحثها » (٤٢) . وبينما نجد العروض السابقة عروض عامة أقرب الى تاريخ الفلسفة نجد محمود زيدلن يوظف أفكار ديكارت فى النفس والجسد بحث فى الفلسفة المعاصرة (٤٣) بينما تواصل نازلى اسماعيل العرض للتاريخى لديكارت فى كتابها « الفلسفة الحديثة رؤية جديدة » حيث تعرض فى أربع فقرات : حياته الفكرية ، والتفسيرات المتعددة لفلسفته تحت عنوان « للفيلسوف بلاقناع » حيث تتناول التفسير الوضعى (وهو اصطلاح مخفف لصادى) ثم التفسير الدينى لفلسفته وأخيرا تقدم ما تسميه حقيقة هذه للفلسفة . وتتناول فى الفقرة الثانية ديكارت باعتباره فيلسوفا للمنهج . والثالثة تتناول فيلسوف التأمل وتتناول فى الفقرة الأخيرة مسألتين : مصادر فلسفة ديكارت حيث تبين أن للغزالي واحد ممن تأثر بهم ديكارت من فلاسفة العرب . والمسألة الثانية ديكارت فى عصره (٤٤) .

ويعرض محمد عبد الرحمن ببيصار فى الفصل الثالث من كتابه تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة لديكارت اعتمادا على ما قدم عنه فى المكتبة العربية حيث ينقل لنا من المقال فى المنهج صفحات عديدة تتناول حياته وتتناول فلسفته ، الشك واليقين ، للنفس والبدن ، الله والعالم الخارجى (٤٥) .

ويستشهد عبد الغفار مكاوى فى كتابه لم الفلسفة ؟ بأقوال مأثورة منها قول ديكارت « ان الفلسفة وحدها هى التى تميزنا عن الأتوام المتوحشين والهمجيين ، وانما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع الفيلسوف للصحيح فيها ولذلك فانه أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هى أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » (٤٦) ويعرض لديكارت عدة مرات فى كتابه ويقدم لنا تعريفا له فى لوحة زمانية بمعالم تاريخ الفلسفة حيث يتناول المفكرون العظام فى « أطلس فلسفى » . وهذا ما يفعله أيضا مجدى للجزيرى الذى يذكر ديكارت عدة مرات فى سياقات مختلفة فى أكثر من كتاب . ويعرض لديكارت فى تناوله للفلسفة الحديثة فى الفصل الثانى من كتابه « مع الفلسفة » . وديكارت لم يكن مجرد مؤسس مذهب فلسفى بل كان فى المقام الأول رائد لثورة من أعظم الثورات الفكرية التى شهدتها للانسانية ، كما يكتب لنا فى « الفلسفة بنظرة حضارية » (٤٨) ويتكرر ذكر ديكارت فى سياق الحديث عن الفلسفة الحديثة فى كتاب عبد الحميد حسن « مدخل الى الفلسفة » عندما يعرض للنزعة العقلية . ويقدم صاحبها كتاب « فى الفلسفة : اعلامها ومعالمها » تلخيص موجزا مبسطا فى حديثهما الذى يتناول ديكارت وفلسفته (٤٩) .

ويعرض محمد باقر الصدر موجز دقيق لنظرية المعرفة الديكارتية فى كتابه « فلسفتنا » ينتقل من الشك الى التوصل لحقيقة التفكير ، الى اثبات وجود الله ويعلق على ذلك موضحا أن الكوجيتو وهو للقاعدة الأساسية التى أقام عليها ديكارت مذهبه وبيقينه الفلسفى قد نقدها

لبن سينا^(٥٠) . ويقترب من هذا الموقف ما كتبه سليمان دنيا في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن سينا الاشارات والتبويضات القسم الثاني^(٥١) . ويكتب محمد عبد الله الشرقاوي في للفصل السابع من كتابه « مدخل نقدي لدراسة الفلسفة » عن المذاهب الفلسفية الغربية في العصر للحديث متناولا « ديكارت والفرقة العقلية »^(٥٢) . ويقدم محمد بدر في : تاريخ الفلسفة في المنطق وما بعد الطبيعة - الذي ألفه بالانجليزية ونقله للعربية حسين جسين « - عرضا تقليديا لديكارت وأفكاره »^(٥٣) .

ويتناول محمود حمدي زقزوق - الذي كتب أكثر من دراسة مقارنة بين ديكارت والغزالي - فلسفة ديكارت في كتابيه دراسات في الفلسفة للجديثة حيث يخصص الفصل الثالث لديكارت ومشكلة الشك . ويتناوله ثانية في الفصل الثاني من القسم للثاني من كتابه « تمهيدا للفلسفة » في حديثه عن المذهب الثنائي .

ويرى حسن حنفي أنه إذا كان جيل سابق قد نقل ديكارت لأن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس فجيلنا ينقل اسينيوزا لبيان كيفية أعمال العقل في الاستثنائات التي تركها ديكارت خارج الشك مثل العقائد والكتب المقدسة ورجال الدين والكهنوت والعادات والتقاليد ونظام الحكم كي نعلم ماذا يكون عليه حال الأمة إذا ما وجه العقل حياتها الخاصة والعامة . .

هوامش وملاحظات ومراجع للفصل السابع

(١) بوتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٣ ترجمة د. محمد فتحي الشنيطى الفصل التاسع ص ١٠٤ - ١٢٠ للهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

(٢) اميل برييه : تاريخ الفلسفة الجزء الرابع ، القرن السابع عشر ، الفصل الثالث ترجمة جورج طرابيشي دار للطباعة بيروت ١٩٨٣

(٣) اندريه كريسون ديكرت ترجمة تيسير شسيخ الأرض دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ ، وترجمة ثانياً للدكتور حسن شحاته سعفان سلسلة الألف كتاب مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١.

(٤) اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ١٩٨٢ الفصل الثانى من القسم الأول .

• المرجع السابق الفصل الثالث من القسم الأول .

(٦) المرجع نفسه : الفصل الثانى ، القسم الثانى ص ١٨٩ - ١٩١.

(٧) المرجع نفسه : للفصل الرابع من القسم الثانى ص ٢٧١ - ٢٧٣

(٨) ستيورات هامبشير : عصر العقل الفصل الرابع ص ٦٦ -

١١٠ ترجمة ناظم الطحان ، وزارة الثقافة السورية دمشق ١٩٧٥

(٩) أ. و. بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة عبد المجيد

عبد للرحيم مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ الباب الثانى ص ٥٣ - ٩٠

(١٠) أندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس

سلسلة ماذا أعرف - منشورات عوندات بيروت - الفصل الثانى ص ٥٤ - ٦٧

(١١) جان فال : للفلسفة الفرنسية من ديكرت الى سارتر .

ترجمة فؤاد كامل دار الكاتب العربى . القاهرة الفصل الأول ص ٥ - ٤٢

- (١٢) هنرى توماس : لاعلام الفلسفة وكيف نفهمهم ترجمة
متري أمين دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤ ص ٢١٣ - ٢٢١
- (١٣) هنرى توماس ودانالى توماس : تراجم لاعلام الفلسفة
للغربية ، ترجمة محمد بدران ، عثمان نويه ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، القاهرة ١٩٥٥ الفصل السابع ص ١٢٠ - ١٣٤
- (١٤) كرين كرينتون : تشكيل العقل الحديث ، الحركة العقلانية
ص ١٢٣ - ١٦٦ ترجمة شوقى جلال ل عالم المعرفة الكويتية •
- (١٥) ول ديورانت : قصة الفلسفة من أفلاطون الى ديوى
ترجمة فتح الله محمد المشعشع ، دار المعارف بيروت ١٩٦٦
- (١٦) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣٠ بداية عصر العقل ،
الفصل (٢٣) ص ٣٢٠ - ٣٣٧ ترجمة محمد على أبو درة ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر •
- (١٧) ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣٤ ، الفصل الحادى
والعشرين ، ترجمة محمد على أبو درة ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٤
- (١٨) المرجع السابق ص ٧٥
- (١٩) المرجع السابق ص ٧٦
- (٢٠) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد
زكريا ، نهضة مصر ١٩٦٩ ص ١٣٩
- (٢١) المرجع السابق ص ١٥٤ - ١٩٧ وما بعدها •
- (٢٢) جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى ، الفصل الثانى
عشر ص ١١٩ - ١٢٤ ، ترجمة كامل يوسف ، عالم المعرفة الكويتية ١٩٨٤
- (٢٣) سارتر : المادية والثورة ، الجزء الخامس من مواقف
ترجمة عبد الفتاح الريدى ، منشورات دار الأدب بيروت ١٩٦٥ ،
ص ٩٣ - ٩٤
- (٢٤) بول هازار : أزمة الضمير الأوربى (١٦٨٠ - ١٧١٥)
ترجمة جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى ، تقديم طه حسين ،
دار الشروق ص ١٠١ ، ١٢١ - ١٣٣

- (٢٥) المرجع السابق ص ١٣٤ ، ٢١٦
- (٢٦) جيمس كولينز : الله في الفلسفة السنيّة ترجمة فؤاد كامل مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٣ ص ٨٥ - ٩٦
- (٢٧) فرانسوا جرايجور : المشكلات الميتافيزيقية الكبرى ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت د.ت. الفصل الرابع ص ٥٢ - ٥٣
- (٢٨) ف ا سموس (وجماعة من الأساتذة السوفيت) : الفصل الثالث من موجز تاريخ الفلسفة ، دار الفارابي بيروت ١٩٨ ص ١٦٥ - ١٦٦
- (٢٩) مصطفى غالب : ديكارتر ، دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٢ فما كتبه في صفحة ١٥ موجود في ص ١٧ ، ص ٢٥ وما كتبه عن الله ص ٩٩ - ١٣٣ مكرر صفحات ١٥٩ - ١٦١
- (٣٠) ففلسفة ديكارتر تتخلق من العقل الذي يسبر أغوار المعرفة والعلم ويشع بنوره للشعشعاني في عالم السموات والأرض ص ٥
- (٣١) د. مهدي فضل الله . فلسفة ديكارتر ومنهجه نظرة تحليلية نقدية ، دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ٦
- (٣٢) المرجع السابق صفحات ١٧٨ - ١٨٥
- (٣٣) د. رواية عبد المنعم عباس : ديكارتر أو الفلسفة العقلية ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٥ ، مقدمة د. أبو ريان للكتاب .
- (٣٤) د. موسى الموسوي : فلاسفة أوربيون من ديكارتر الى برجسون ، دار المنيرة بيروت ١٩٨٥ ص ٧ - ٢٣
- (٣٥) حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ ص ٥٦ - ٦٧ وهذا الكتاب الذي يتناول عشرة مفكرين هما زعماء الفلسفة في كل للأدهار مأخوذ من كتاب حنا خباز : الفلسفة في كل العصور ، مطبعة الشمس ، القاهرة ١٩٣٣ ص ١٦٦ - ١٧٩
- (٣٦) د. محمد غلاب : المذاهب الفلسفية العظمى في للعنسون

الحدیثة • مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ، د. ل. احیاء الکتب
العربية القاهرة ١٩٤٨ ص ٥٦ - ١٠٢.

(٣٧) عباس محمود العقاد : دیکرت والفلسفة للحدیثة ،
مجلة الکتب ، القاهرة المجلد ٩ ١٩٥٠ ص ٢٩٥ - ٣٠٢

(٣٨) عادل الغضبان : رینیہ دیکارت دراسة بمجلة الکتب
للقاهرة ، المجلد ٩ عام ١٩٥٠ ص ٢٩٣ - ٢٩٥

(٣٩) د. توفیق الطویل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية
القاهرة ص ١٤٧ - ١٥٢

(٤٠) د. محمد ثابت الفندی : مع الفيلسوف ، دار النهضة
العربية للطباعة والنشر بیروت ١٩٨٠ ص ١١٤ - ١١٨ ١٤٣٦ - ١٦٩ ،
١٨٦ - ١٧٦.

(٤١) د. محمد علی أبو ریان : تاریخ الفلسفة الحدیثة ،
الباب الأول ، للفصل الرابع ، دار الکتب الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩
ص ٥٦ - ٩٠

(٤٢) د. محمد علی أبو ریان : الفلسفة ومباحثها ، دار
الجامعات المصرية ط ٣ الاسكندرية ١٩٧٤ ص ١٦ ، ٥٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ ،
١٥٠ - ١٥٢ ١٦٥٦ - ١٧٢

(٤٣) د. محمود زیدان : فی للنفس والجسد ، بحث فی
الفلسفة المعاصرة •

(٤٤) نازلی اسماعیل : الفلسفة الحدیثة رؤیة جدیدة ،
مکتبة الحرية الحدیثة ، جامعة غین شمس للقاهرة ١٩٧٩ الفصل الثاني
ص ٧٣ - ١٣٧

(٤٥) د. محمد عبد الرحمن بیصار : تأملات فی الفلسفة
الحدیثة والمعاصرة ط ٢ مکتبة الأنجلو المصرية ، لقاهرة ١٩٧٢ للفصل
الثالث ص ٥٠ - ١٠٢

(٤٦) د. عبد الغفار مكاوي : لم الفلسفة ؟ منشأة المعارف
بالاسكندرية ١٩٨٠ ص ٧ - ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ و ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٤٧) د. محمد مجدى الجزيرى : مع الفلسفة . * مكتبة
ممدوح للطباعة دوت ص ٨٦ - ٨٧

(٤٨) د. محمد مجدى الجزيرى : الفلسفة بنظرة حضارية .
مكتبة ممدوح للطباعة . طنطا ١٩٨٣ ص ١٤٧ - ١٥٤

(٤٩) عبد الحميد حسن : مكتبة سعيد رأفت ، عين شمس
القاهرة ١٩٧٧ ، الفصل الثالث ص ١٧٤ - ١٨٠ ، ٢٣٦ - ٢٣٩

(٥٠) محمد باقر الصدر : فلسفتا ط ٣ دار للفكر بيروت ١٩٧٠
انظر صفحات ١٠٤ - ١٠٨ حيث يعرض لنظرية المعرفة الديكارتية .

(٥١) د. سليمان دنيا : مقدمة تحقيقه كتاب ابن سينا ،
الاشارات والتنبهات ، القسم الثانى ، دار المعارف بالقاهرة ،
المقدمة صفحات ٢٨ - ٨٠

(٥٢) د. محمد عبد الله الشرقاوى : مدخل نقضى لدراسة
الفلسفة ، مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨ ، الفصل السابع ص ١٣٥ -
١٤٣ ، ١٤٩ - ١٥١

(٥٣) محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة
نقله للعربية حسن حسين ، المطبعة المصرية ص ١١٧ - ١٣٢

(٥٤) د. محمود حمدي زقزوق : دراسات فى الفلسفة الحديثة ،
دار الطباعة المحمدية ١٩٨٨ الفصل الثالث ص ٥٧ - ١٤٠

(٥٥) د. محمود حمدي زقزوق : تمهيد للفلسفة ، مكتبة الأنجلو
المصرية القاهرة ١٩٨٦ الفصل الثانى من القسم الثانى مبحث الوجود
لأفذهب الثنائى : ديكرت ص ١١٢ - ١٢٢

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

الفصل الثامن

ديكارت والفلاسفة العرب

مقدمة :

ترداد حيرة الباحث من تلك المقارنات الكثيرة التي تعقد بين ديكارت الفيلسوف الفرنسي مؤسس الفلسفة الحديثة وبين غيره من الفلاسفة السابقين عليه ، فقد انتشرت تلك الظاهرة في فكرنا المعاصر وازدادت بشكل لم يسبق له مثيل لدى كثير من الباحثين الذين يتوهمون أن دورهم يقتصر على محاولة اقتناص فكرة من هنا تتفق وفكرة من هناك ، أو أن هناك رأياً قال به فيلسوف قديم سبق به فيلسوفنا حديثاً . وكأن مهمتنا فقط هي التهميش على الفكر الغربي ورده الى أصول اسلامية أخذ عنها ، وهي ظاهرة لم نصادفها لدى الفلاسفة المسلمين الأوائل الذين تحددت علاقاتهم بالفكر السابق عليهم في تمثل وتعمق ما جاء به من آراء ونظريات ، ثم مناقشتها والاضافة اليها وتطويرها واستخدامها في مجالات تتجاوز المجالات التي اقتصر عليها أصحاب هذا الفكر . فقد أخذوا عن اليونان أفكارهم في : الطبيعة والمبدأ الأول والمحرك الذي لا يتحرك وصاغوها في نظرياتهم عن الوجود وواجب الوجود وممكن الوجود وتحديثوا عن مراتب الوجود والجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ في اطار حديثهم عن قدم وحدوث العالم وتوفيقهم بين العقل والوحي ، وهي مجالات تجاوزت ما هدف اليه فلاسفة اليونان ، أي انهم تعاملوا مع أفكار وليس مع أشخاص ومن هنا لا نجد لديهم تلك النزعة في ربط أفكار فيلسوف عربي بنظيره اليوناني السابق عليه تلك الظاهرة التي انتشرت بيننا الآن ومن هنا تميزوا علينا وقدموا لنا فلسفة اسلامية عربية متميزة .

ان الفكر الفلسفى تراث لانساني متكامل بينى فيه اللاحق ويكمل ما بداه السابق فى حوار خلاق بين الأفكار المختلفة . الا أن ارجاع أفكار وفلسفات معينة لأصول سابقة عليها والجزم بانها المصدر الأساسى لهذه الفلسفة أو تلك فهى مسألة تجاوزها للعلم وأصبحت علاقة التأثير احدى مخلفات المنهج التاريخى التى لا تقوم على التحقق للعلمى . وتختلف مسألة التأثير والتأثر عن الإشارة الى وجود تشابه عقليا أو لفظيا . فالتحقق العلمى من مسألة التأثير والتأثر يحتاج الى كثيرا جدا من الأدوات التى قد لا يمتلكها من يلقى بهذه الأحكام السريعة . ولدينا أمثلة كثيرة تكاد تمثل تيارا قويا لدى باحثينا تميل الى الربط بين الفلاسفة العرب والمسلمين والفلاسفة الغربيين المحدثين مؤكدا أسبقية أخوانك وأنهم مصدر أفكار المحدثين : فأفكار هيوم

Hume فى العلية أساسها الخزلى وأفكار ديكارت فى : التمسك والمنهج وتمايز النفس عن البدن ترجع الى غيره من الفلاسفة العرب حتى كاد للرجل أن يقول بما جاء لدينا من أفكار ، لقد ازدادت المؤثرات الاملامية فى فكر ديكارت بحيث أصبحت لا تشمل الفلاسفة والعلماء والصوفية والمتكلمين فحسب بل أيضا الصحابة وآل البيت . وقبل أن نعرض لهذه المقارنات التى تربط بين أبى الفلسفة الحديثة والفلاسفة العرب مناقشين ومحللين كل من طبيعتها وأسبابها وغاياتها سوف نسعى لتحديد البداية التاريخية لهذه الظاهرة وكيف نشأت ، حيث هنا كما فى كثير من عناصر الدرس الديكارتي فى الثقافة العربية المعاصرة هناك عودة الى الفكر الغربى الذى يسعى بعض باحثيه الى بيان علاقة ديكارت بالفكر الوسيط للسابق عليه حيث يربط جيلسون وكواريه بينه وبين أوغسطين بل هناك أيضا من يعود ببعض أفكاره الى أفلاطون (١٧) .

قدم بعض أساتذة الجامعة الأهلية القديمة من المستشرقين فى دروسهم الفلسفية عرضا للمذاهب المختلفة وانطلاقا من خلفياتهم الاستشراقية والماسهم ببعض كتابات الفلاسفة المسلمين التمسوا لها ما يماثلها لدى غيرهم من فلاسفة الغرب المحدثين . ويقابلنا فى البداية

لويس ماسينون الذى كان مولعا بعقد مثل هذه المقارنات ففى محاضراته عن « تاريخ المذاهب الفلسفية فى الجامعة الأهلية » يقارن ديكرت بنصير الدين الطوسى فى حديثه عن تاريخ الاصطلاحات الرياضضية فى المحاضرة السادسة^(٢) ، ويعود فى المحاضرة العشرين للمقول أن حقيقة الإنسان هى الروح كما قال النظام وهذا عين مذهب ديكرت^(٣) وقد تابعه فى ذلك محمد عبد الهادى أبو ريدة فى دراسته عن النظام ولبراهيم مذكور فى الجزء الثانى من كتابه « الفلسفة الاسلامية منهاجا وتمجيحا حيث شبه ديكرت بالنظام^(٤) وكما فعل ماسينيون فعل جلالزا المستشرق الأسبائى الذى تولى التدريس بالجامعة القديمة من عام ١٩١٤ — ١٩٢٠ وانعكست هذه المقارنات — وإن كانت فى حدود الأفكار — فى أول دراسة فلسفية نال بها صاحبها الدكتوراة من الجامعة الأهلية وهى دراسة « التصوف والأخلاق عند الغزالى » التى قدمها زكى مبارك فقد قارن فى الباب الثالث عشر منها بين الغزالى والمحدثين وتوقف طويلا أمام مقارنته بديكرت : فأقرب للفلاسفة شبها بالغزالى هو ديكرت « ... ويمعى زكى مبارك الفرق بينهما جيدا . » فالغزالى خرج من شكه بطريقة لا تصل بأحد الى يقين خرج من شكه بنور الله ونور الله هذا لا يعرفه العلم حتى يضمه الى ما لديه من أصول .. ومادام الغزالى لم يرجع عن شكه هذا بنظم دليل وترتيب كما قال فمن العبث أن يستعين بالعقل والمنطق ليخرج من ظلمات الشكوك . وهذا يناقض ما فعله ديكرت للخروج من شكوكه ... وكذلك كلن الغزالى سببا لخمود الفلسفة فى الشرق بينما كان ديكرت سببا لنهوضها فى الغرب »^(٥) .

وأثارت العلاقة بين ديكرت والغزالى كثيرا من المناقشات بين خريجي الدفعة الأولى من طلاب الفلسفة بالجامعة المصرية (الحكومية) . وكثرت المقالات بين مختلف الأطراف فى الدفاع عن هذه القضية وتأكيدنها ، أو رفضها والبحث عن فيلسوف آخر يكون أكثر قربا من ديكرت . لقد بدأ محمد ثابت الفندى — متابعا فى ذلك زكى مبارك — مقارنة الغزالى بديكرت على الأسس التالية :

١ - ان المقال فى المنهج الذى ألفه ديكرت ليعين للناس الطريق
(المنفذ من الضلال) شبيها بما تقدمه الغزالي فى منقذه الذى يعد
منهجا Methode ولنا فى قول الغزالي أن الشكوك هى الموصلة
لليقين أقوى مبرر لهذه التسمية .

٢ - ان بواعث الشك لديهما واحدة ، بل ان مسألة مقارنة اليقظة
بالأحلام قد قال بها للغزالي أيضا .

٣ - بحث كل منهما عن اليقين وقد وجده ديكرت فى الكوجيتو
والغزالي فى نور الله مفتاح أكثر المعارف^(٦) .

ويرد عليه محمود الخضيرى بصحيفة للجامعة متناولا مقارنة
ديكرت بالفلاسفة العرب ، وهل المقارنة بينه وبين الغزالي ممكنة .
ويتناول العلاقة بين ابن سينا وديكرت . ويرى الخضيرى ان منهج
ديكرت لم يسبقه اليه أحد فى الشرق ولا فى الغرب ذلك لأن هذا
المنهج تطبيق موفق للرياضيات على مناحى الفكر ، ويرى أن شك
ديكرت يختلف عن شك الغزالي ، وبعد بيان اختلافها يعقد لنا مقارنة
بين ديكرت وابن سينا^(٧) ونجد هذه المقارنة ثانية فى مقدمة ترجمته
للمقال فى المنهج . ثم يرد الفندى ثانيا مؤكدا تشابه ديكرت والغزالي
ويخلق على الزد الخضيرى مرة أخرى وهكذا تملأ فكرة المقارنة مجزى عميقا
فى الكتابات العربية وتستمر بأشكال متعددة لدى كثيرا من الباحثين .
وتمتد لتشمل غالبية الفلاسفة العرب فأصحاب الاتجاه المادى
العقلانى يربطون ديكرت بابن رشد كما نجد لدى حسين مروة الذى
يشير الى ذلك فى النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية^(٨) .
ويشير بعض الأساتذة المغاربة مثل الحبابى لديكرت وقوله العقل أعدل
الأشياء قسمة بين الناس حين يتناول فلسفة ابن طفيل^(٩) .

ولا تتوقف المقارنة بين ديكرت من جهة وللغزالي وابن سينا من
جهة أخرى عند رائد الدراسات الديكرتية وصاحب الجوانية بل تتسوخ
مقارنة ديكرت بغيره من الفلاسفة المسلمين كما نجد ذلك فى كتبه

المتعددة • ففي يوميات جوانيه يخبرنا بوجود وجوه للشبه كثيرة بين ديكرت وحجة الاسلام^(١٠) وفي العدد الذي خصصته مجلة الثقافة في ذكرى ابن سينا يقدم لنا بحثا مقارنا (بين لنية ابن سينا وكوجيتو ديكرت) تلك المقارنة التي تتكرر في بحث الدكتور تريبز اندروات أستاذة الفلسفة للعربية في جامعة جورجيتان بواشنطن^(١١) • وبالإضافة لهذه المقارنة بين ديكرت والغزالي وابن سينا يواصل عثمان أمين مقارناته الديكرتية في كتاب « شخصيات ومذاهب فلسفية » حيث تتفق القاعدة الثالثة من قواعد منهم ديكرت مع الفارابي^(١٢) • ويتناول نظرية ديكرت في الحرية في كتابه « رائد للفكر المصري » مقارنا إياها بما جاء لدى الأستاذ الامام في رسالة التوحيد^(١٣) • وهذا ما نجده أيضا في عرض عثمان أمين للتأملات في الفلسفة بالعدد الأول من تراث الانسانية « فقد تجلى أثر هذه الفلسفة [الديكرتية] عند الأستاذ الامام في السنوات الأولى من هذا القرن »^(١٤) •

ونعرض في الفقرات القادمة للكتابات التي تناولت علاقة ديكرت بالغزالي وابن سينا وفلاسفة العرب المسلمين ثم للدراسات التي تناولت فلسفة ديكرت وأفكاره المختلفة بالمقارنة مع بعض ما جاء في علم الكلام والتصوف والعلماء والرياضيين العرب من آراء ونظريات •

أولا - ديكرت والغزالي :

لازلت مستمرة الدراسات التي تعقد للمقارنة بين الغزالي وديكرت منذ كتب زكي مبارك يقارن بينهما حتى اليوم • الا أن الدراسة الأساسية التي كتبها محمود حمدي زقزوق « المنهج الفلسفي بين للغزالي وديكرت » - وهي نفس موضوع رسالته للدكتوراه بالألمانية^(١٥) - هي أوفى ما كتب في هذا المجال ويهدف زقزوق من كتابه كما يخبرنا الى :

أولا : بيان مدى تطابق أفكار كل من الغزالي وديكارت فيما يتعلق بالشك المنهجي وفي النتائج التي خرج بها كل منهما •

ثانيا : الدعوة الى اعادة النظر في الحكم على الغزالي الذي قيل عنه انه مدم للفلسفة في الشرق بينما احيا ديكارت الفلسفة في أوروبا في العصر الحديث • ويرى أن الغزالي لو كان قد فهم جيدا لكان له تأثير ايجابي في مسار الفكر الاسلامي يوازي تأثير ديكارت في الفلسفة الحديثة (١٦) •

ولتدعيم راية يشير الى الأستاذ المؤرخ التونسي عثمان الكعاك الذي اكتشف في مكتبة ديكارت ترجمة كتاب « المنقذ من الضلال » وقد وضع خط تحت عبارة « الشك أول مراتب اليقين » وكتب على الهامش « يضاف الى منهجنا » ويضيف أن هذا ما أكده الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريذة (١٧) • ويشير أيضا الى كتاب سلفادور غومث نوجالس « الفلسفة الاسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى » الذي ترجمه عثمان الكعاك (١٨) • والذي يوضح فيه صاحبه تأثيرها الميتافيزيقا الاسلامية في أوروبا ويبين أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي قد ترجم منذ عهد مبكر الى اللاتينية وان عبارة الغزالي « الشك أول مراتب اليقين » صارت عند ديكارت

le doute est le premier ras Vers la certitude

وهو يقصد من وراء الكشف عن تأثير ديكارت بالغزالي أن يكون ذلك دافعا لنا الى نهضة فلسفية جديدة (١٩) • وهو يرى أن ما بين الغزالي وديكارت من وجه شبه لا يقتصر فقط على منهج الشك بل يتعداه الى نطاق أوسع وأعمق ، وهو أهمية هذا الشك المنهجي في تأسيس فلسفتها وهو موضوع لم يلتفت اليه أحد من الباحثين حتى الآن • وقد كتب زقزوق عدة أبحاث في هذا المجال (٢٠) •

ويبين محمد شريف في « الفكر الاسلامي منابعه وأثاره » تأثير الغزالي على ديكارت — بل يتجاوز ذلك التأثير كل الفلسفة الحديثة —

ويرى أنه يمكن تقدير فلسفة الغزالي وأفكاره إذا لاحظنا حقيقة مهمة هي أن الغزالي وضع كل الملامح الرئيسية للفلسفة الغربية مبتدئة من ديكارت الى برجسون ويستشهد بأراء هنري لويس Henry Lewis الذى تحدث فى كتابه « تاريخ الفلسفة » عن احياء علوم الدين « للغزالي فأبرز الى أى مدى اعتمد الفلاسفة الغربيون على آراء الغزالي فى دراساتهم قال : ان هذا المؤلف يحمل العناصر العلمية وطريقة البحث التى ظهرت فيما بعد فى كتاب ديكارت المقال فى المنهج » (٢١) • ويوضح لنا ان الالتقاء بين أفكار ديكارت وأفكار الغزالي لم يجرى عفوا وانما نتيجة طبيعية لتعرف الأول على أفكار الثانى خلال الترجمات المتعددة (٢٢) • وانهما يتفقان فى بعض الخطوات الفكرية عن للشك (٢٣) ، وان الشك عند كليهما لم يكن للمهدم وانما كان وسيلة للمعرفة والوصول الى الحقائق •• وان ديكارت وتلميذه اسبينوزا يتبعان رأى الغزالي يتعلق بصفات الله وصلتها بذاته (٢٤) •

ويقارن زكى نجيب محمود الغزالي بديكارت وبيكون • لقد عاش الغزالي فى القرن الحادى عشر الميلادى وجاء بعده بأكثر من خمسة قرون أمامان فى أئمة المنهج العلمى هما ديكارت فى فرنسا وبيكون فى انجلترا ومع ذلك فيكاد لا يكون فى منهجهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطا من شروط النظرية العلمية • ويقارن فى صفحات طويلة الغزالي بديكارت فى المعقول واللامعقول (٢٥) كما فى قوله : « اقرأ للغزالي العبارات الآتية وقارنها بما تعرفه عن أصول المنهج عند ديكارت وبيكون (٢٦) •• ولتعد الى المنهج للديكارتي المعروف فى هيكله وتفضيلاته وقرأ للغزالي عن هذه الخطوات نفسها ، الشك فى المعلومات التى سبق لنا أن حصلناها عن طريق العقل (٢٧) ، لنعد الى شكك الغزالي وديكارت (٢٨) •• وهكذا رسم لنا الغزالي طريقا للشك المنهجي لا نرى بعده شيئا ننسبه الى ديكارت (٢٩) •

ونجد مثل تلك الاشارات فى كتاب محمد ابراهيم الفيومى الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل (٣٠) • وفى الدراسة التى

خصصها محمد مبارك لـ « منهجية الشك بين للغزالي وديكارت » (٣١) .
 الا أن الموقف المتميز الذي ينبغى أن نشير اليه والذي ينتقل بنا من
 التأثير بين للغزالي وديكارت الى التشابه بينهما هو الذي يقدم محمد
 عزيز النصابى فى « ورقات عن فلسفات اسلامية » . يقول موضحا
 فى القسم الثالث من كتابه « الى أى مدى أثر الغزالي فى الفكر
 الأوربى » . لقد وقع شىء بين الغزالي وبعض المفكرين (ديكارت
 وبسكال) يصعب تسميته (تأثيرا) لكنه تشابه مدهش (٣٢) .
 « فالتشابه جلى بين الغزالي وديكارت بالذات فى قضايا منهجية على
 الخصوص الشك للوصول الى الحقيقة ، وقواعد المنهج » ويخصص
 فقرة هامة عن ديكارت والغزالي (٣٣) حيث يبين نقاط الالتقاء بين النسقين
 الديكارتي والغزالي ، وان المقارنة بين الغزالي وديكارت للتي تتكرر
 كثيرا وللتى تستحق أن ينظر اليها نظرة متمعنة هي قضية الشك .
 ان التشابه (التأثير ؟) بين الغزالية والديكارتيه جلى لا مرء فيه
 من حيث منهج الشك الذى يقرب بين النسقين ويجعلهما يهدفان معا
 الى تحقيق غاية تقربهما بقدر ما تبتعد عنهما (٣٤) وان نقاط الإتفاق
 بينهما أكثر من نقاط الاختلاف .

وهذا الموقف نجده أيضا فى الدراسات التى تناولت ديكارت
 وابن سينا واثى نعرض لها فى الفقرة القادمة وللتى ركزت على
 التشابه بين الفيلسوف ليس فى الشك ولكن فى اثبات وجود وتمايز
 للنفس .

ثانيا : ديكارت وابن سينا .

تتجاوز المقارنات التى تعقد بين ديكارت والفلاسفة العرب
 المسلمين مسألة التأثير الشخصى لى بيان أسبقية وتأثير الحضارة
 العربية الاسلامية على الغرب . وفى دراسة تحمل عنوان من هذا
 النوع « أثر العرب والاسلام فى النهضة الأوربية » يبين الدكتور

ابراهيم مذكور هذا الأثر في الفلسفة من خلال أفكار رئيسية مثل :
 للوجود والماهية ، النفس وغيرها « فالتفرقة بين الوجود والماهية
 من الأفكار الإسلامية الخالصة صادف نجاحا لدى اللاتين ويرجع
 ذلك الى صلتها بفكرة الالهية والتعويل عليها في البرهنة على وجود
 الله ... فالوجود ليس جزء من ماهية الشيء اللهم الا بالنسبة لله » .
 ويرى مذكور أن ذلك يذكرنا بالدليل الانطولوجي عند ديكرت (٣٥) .
 ويبين أن النفس عند ابن سينا وحقيقتها وخلودها كان لها صدى
 لدى كثير من المفكرين المسيحيين خاصة برهان « الرجل المعلق » الذي
 مهد دون نزاع لفكرة الكوجيتو الديكارتي (٣٦) . وحين يتحدث - في
 الجزء الأول من كتابه « في الفلسفة الإسلامية » - عن الرجل الطائر
 أو المعلق في الفضاء يبين أن برهنة ابن سينا كبرهنة ديكرت قائمة
 على أن الادراكات المتميزة تستلزم حقائق تصدر عنها وان الانسان
 قد يستطيع أن يتجرد من كل شيء اللهم الا من نفسه التي هي عماد
 شخصيته وأساس ذاته وماهيته (٣٧) . ويقارن بين برهان ابن سينا
 وما جاء في التأملات من حديث عن الكوجيتو وبعد أن يعرض لبرهنة
 ديكرت يبين أن القارئ لا يجد صعوبة في أن يدرك وجود الشئ
 بينهما وبين البرهنة للسفياوية (٣٨) .

ويوجه اللوم الى غيره من الباحثين الذين لم يدركوا هذه الصلة
 مثل ليون بلنسية Blancher الذي لمستطاع في سعة وتفضيل
 جديرين بالاطراء بيان الأفكار التي سبقت الكوجيتو الديكرتي ومهدت
 له في « je pense dans je mis » les antécédents historiques du
 غير أنه فاتته أن يشير الى الصلة بينه وبين برهان
 للرجل الطائر (٣٩) . بينما حاول المستشرق الايطالي فولارني
 Fourloni أن يتلاقى هذا النقص فكتب في مجلة Islamica
 فصلا عنوانه « ابن سينا والكوجيتو الديكرتي » يرجح فيه أن
 ديكرت لم ينتبه الى ابن سينا عن طريق جيوم لافرنى فقط بل
 اهتدى اليه أيضا في ثنايا مؤلفات روجر بيكون . وسواء أوقف

ديكارت على ابن سينا مباشرة أم من طريق غير مباشر فكل الدلائل قائمة على أن برهان الرجل للطائر جديرا بأن يعد بين الأفكار التي سبقت الكوجيتو الديكارتى ومهدت له كما يرى ذلك أيضا جيلسون^(٤٠).

ويتناول المذكور فى الفصل الرابع من كتابه موضوع النفس وخلودها عن ابن سينا ويعرض للصلة بين الجسم والنفس مبينا أن فسيولوجيا ابن سينا قد امتدت الى التاريخ الحديث وفى هذا ما يربطها بالفسيولوجيا التي نراها فى كتاب انفعالات النفس لديكارت فابن سينا مهده للفسيولوجيا السيكلوجيا عند ديكارت^(٤١) فالروح الذى قال به لا يكاد يختلف عن الروح الحيوانى لديكارت ، والقلب عند انفيلسوفين مبعث للنشاط الحيوانى ومركز القوى النفسية فالانفعال الوجدانى وليد تغيرات فى حركات القلب ونتيجة تفاعل خاص بين العقل والجسم^(٤٢) وهكذا كلما أمعنا فى دراسة علم النفس السينوى لمسنا وجوه شبه والنقاء بيته وبين بعض النظريات الديكارتية فابن سينا ببرهان الرجل المعلق فى الفضاء يسبق الكوجيتو ويمهد له وبتفرقة بين الجسم والنفس يضع أساسا لثنائية ديكارت وقسمة الجوهر الى مادة وروح ، ويهيىء أخيرا ببحوثه الفسيولوجية لفكرة الروح الحيوانى وللوسائل الأخرى التي شاء ديكارت أن يحل بها مشكلة الصلة بين الجسم والنفس .

ونفس هذا الموقف نجده فى اشارة سريعة فى مقدمة تحقيق محمد ثابت للفندى لرسالة ابن سينا « فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها »^(٤٣) ولدى محمود قاسم فى حديثه عن براهين ابن سينا على وجود النفس حيث يقارن بيته وبين ديكارت فى الفقرة السابعة من الفصل الأول من كتابه درلسات فى الفلسفة الاسلامية^(٤٤) كما يتناول جميل صليبا فى المحاضرة الخامسة من كتابه « من أفلاطون الى ابن سينا : محاضرات فى الفلسفة العربية » نظرية النفس عند ابن سينا . ويعرض لفكرة الرجل المعلق فى الفضاء « ويرى أنها

من بين الأفكار التي سيقت للكوجيتو الديكارتي وفي حديثه عن « نظرية ابن سينا في السعادة » المجازة السادسة بين أن رأى ابن سينا في اللذة شبيه برأى ديكارت^(٤٦). وهذا ما يظهر لدى أستاذه الفيلسوف العربية بجامعة جورجتاون تريزان دورانت التي تحاول مقابل إنكار البعض قيمة الفلسفة العربية القاء نظرة على بعض النصوص عند ابن سينا وديكارت لتأكيد قيمة الفلسفة العربية وسبب اختيار ابن سينا لأنه « ليس شارحا لأرسطو » وديكارت لأنه كان حريصا على تمييز نفسه ورفض الخلفية الاسكولائية التي تربى عليها ومن هنا جاءت المقارنة بينهما * وهي تركز على قضية العقل والجسم ، أو النفس والبدن اعتمادا على باب انفس من الشفاء والمقال في المنهج والتأملات وترى ان كل من ابن سينا وديكارت حاول اثبات تمايز النفس عن البدن وتلك هي قضيتها الأولى^(٤٧) محور بحثها * .

ويفيض سليمان دنيا في بيان العلاقة بين ديكارت وابن سينا بل والغزالي أيضا انطلاقا من رغبته في رد الفلسفة الحديثة إلى أصولها لدى القدماء * وهو يرى أن ديكارت يوافق في ذلك تمام الموافقة^(٤٨) ويستشهد بفقرة طويلة من التأملات بين فيها ضرورة ايجاد منهج لبيان الحجج القديمة لاثبات وجود الله * وتأكيد فكرته الأساسية من أن ما في الفلسفة الحديثة (وهي هنا فلسفة ديكارت) موجودا لدى القدماء الفلاسفة المسلمين « يعرض لموضوع الشك خاصة الغزالي * ويعرض بعد ذلك للكوجيتو أو ادراك المرء لوجوده ليبين سبق ابن سينا لديكارت في ذلك^(٤٩) ويقارن بينهما مقارنات طويلة ، فالإنسان يدرك نفسه بالبداهة عند كل منهما مع فرق ضئيل بين طريقتهما في اثبات هذه الحقيقة * ويعرض لاثبات ديكارت لوجود الله ويبين أنه يلتقى مع ابن سينا في امكان اعتبار النفس وحدها طريقا لاثبات الاله^(٥٠) ويرى أن ذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله شبيه بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الشأن^(٥١)

ويتحدث سليمان دنيا بعد ذلك عن ديكارت وكأنه أخذ للوعاظ

والقديسين وأولياء الله الصالحين • بشكل يذكرنا بما كتبه ظه حسين عن نيكارت في كتابه « من بعيد » ، وان كان الفرق شاسعا بين ما كتبه عميد الأدب العربي ووكيل أصول الدين ، فالعميد يسنخر من تلك للصورة الساذجة التي تقدم لديكارت بينما الوكيل على قلة ما قرأ عن ديكارت - كما يخبرنا - يرى فيه بجوار الجانب الفلسفي جانب يتلهم الى ملء قلوب الناس بالأمل في حياة أخرى بعد الموت • ويحس فيه حرارة العاطفة ورغبة في هداية الناس ، هنا نرى كيف تنتقل بفيلسوف العصور الحديثة والعلم الحديث صاحب قواعد لهداية للعقل الى قديس طيب يهدف الى هداية الناس ، كلامه أشبه بكلام مؤمن عميق الايمان منه بفيلسوف متشكك (٥٢) •

ونجد مقابل هذا العدد الوفير من الدراسات التي - اهتمت بمقارنة ديكارت بابن سينا - بعض للباحثين الذي رفضوا الانسياق الى اغراء مثل هذه المقارنة وسنوك هذا المسلك الوعر • فقد رفضت زينب الخضيرى في كتابها « ابن سينا وتلاميذه اللاتين » أن تنتقل من تشابه بعض قضايا ابن سينا مع ديكارت الى تأكيد تأثيره عليه تقول : قد أغراني في بداية بحثي التشابه بين بعض قضايا ابن سينا وقضايا ديكارت ولكنني تراجعته عن ذلك لتقديرى ان ابن سينا لم يمثل له صدمة فكرية جعلته يقبل عليه محاولا تقييمه كما هو الحال مع جيوم دوفرنى ، كما أنه لم يشكل عند الفيلسوف الفرثى محورا كما هو الحال مع القديس توما الاكوينى ••• فقد تبيقت بعد أن قطعت شوطا في هذا المقام ان موقف كل منهما كان مختلف عن الآخر فان سينا ثار على التراث المشائى الا أنه لم يثر على كل أنواع للتراث كافة اذ استبدل التراث الفارسي بالتراث المشائى ، أما ديكارت فقد لفظ التراث الأرسطى وقاطع كل تراث فلسفى سابق أى كانت ثورته شاملة وجذرية تماما من أجل هذا عدلت عن القيام بهذه المقارنة المعرية بين موقف الشيخ الرئيس وموقف ثبى الفلسفة الحديثة من التراث (٥٣) •

ويتضح لدى غانم هنا موقفا متميزا يهمننا أن نشير اليه في تناوله لما نحن بصدده من علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا فهو يحدد لنا منذ البداية في دراسته التي تحمل نفس العنوان ان جوهر مهمة البحث العلمى رؤية المغايرت والتناقضات والتكاملات وربط كل منها ماضى بما هو قائم أى بالتاريخية الحاضرة وبما سيكون ، فنحن لا نلجأ الى ماضى لنبحث فيه عن حلول لما هو قائم أو لنثبت ابداعا كان أجدادنا سباقين اليه : بل نتوخى الرؤية العلمية الواضحة فى كيفية كون ما سبق جزء لا ينفرد عن الكلية التاريخية التى هى حضارتنا . ثم يعرض فى القسم الأول من دراسته لمحاولات الربط بين الفلسفة للحديثة ومفهوم العقل عند ابن سينا ويحاول فى القسم الثانى ايضاح نوعية علاقة جديدة مع ما طوره ابن سينا فى مفهوم العقل حين جعل الوعى أساسا للعقل . ويبين ان فولارنى العالم الايطالى هو أول من ربط مفهوم العقل فى الفلسفة الحديثة والفلسفة ابن سينا . ويعقب جان باكوث فى ملاحظة على ترجمته الفرنسية لكتاب النفس من الشفاء بقوله : « ان هذا هو قول ديكارت المشهور أنا أفكر اذن أنا موجود » ، ومع ان الباحثين لا يذهبون حتى التأكيد بان ديكارت قد اطلع على نصوص ابن سينا ، الا ان فولارنى يميل الى مثل هذا التخمين حين يشير الى سعة اطلاع ديكارت على النصوص اللاتينية التى كتبت فى العصور الوسطى وقد كان كتاب ابن سينا قد ترجم الى اللاتينية .

ويتساءل غانم هل يجوز لنا القول منطلقين مما بين أيدينا من نصوص للشيخ الرئيس انه قال بمنطلق العلم الفلسفى الحديث ، ان كل علم لا يكون علما الا من حيث يعلم لانه علم أو بعبارة أخرى ، ان الوعى ، ووعى الوعى فى العملية العقلية هو المنطلق البديهي الأول الذى أرادت الفلسفة الديكارتية ايضاحه ، حين أوضحت العلاقة بين الفكر والوجود ؟ أم كيف نفهم نصوصه اذا لم نقل فيها كما قال غيرنا بأنها مجرد برهان عن وجود النفس أو روحانيتها أو خلودها مع العلم

بأنه ليس هناك ما يرغمنا عنى الوقوف عند هذا للتأويل ... ثم هل نذهب اذن في فهم العلاقة القائمة بين الفكر والوجود عند ابن سينا حتى القول بقرب النظرية الديكارتية منها أو تطابقهما - يقول : « أرى أننا ندخل هنا باب المجازفة ، ولا بأس بذلك اذا ما بقينا على حذر ثم أى أننا لا نمد جسورا تاريخية ولا نحمل النصوص الا ما نفهمه ناتجا عنها ليس هناك ما يحتم علينا فهم التعقل فى نصوص ابن سينا وكان للتعقيل عملية ايجاد أو ابداع لها يتعقل • بل بإمكاننا بعد أن نرى بأن مثل هذا التفكير لم يكن ممكنا الا بعد ديكارت » (٥٤) •

ثالثا - انكار ديكارت والتكلمين والصوفية :

ويقارن الدكتور التفتازانى فى كتابه « علم الكلام وبعض مشكلاته » بين موقف المعتزلة من للعقل وموقف ديكارت • فقد كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع ، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظمى • • ومن الطريف أن المعتزلة لم يقرؤا بتفاوت للمعقول وهم قد سبقوا بذلك الفيلسوف الفرنسى ديكارت الذى قال « العقل السليم هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس » • ويورد نصا للنسفى يبين فيه ايمان المعتزلة بان الناس سواسية فى العقل « الناس فى العقل كلهم سواء • وكل عاقل بالغ يجب عليه بعقله أن يستدل للعالم ضانعا (أبو معين النسفى : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل) (٥٤) ، ولا ويرى الأشعرى أن العقل اله للادرك فقط وان الوعى هو مصدر كل معرفة لا يوجب شيئا من المعارف ولا يقتضى تحسينا ولا تقبيحا ويرى التفتازانى ان هذا الرأى يذكرنا بما ذهب اليه ديكارت الذى قرر أن كل شيء يعتمد فى وجوده على الله •

كما يقارن فى كتابه « الإنسان والكون فى الاسلام » بين قول ديكارت بالخلق المستمر *Création Continué* وبين قول فلاسفة الاسلام ان الله حافظا للعالم أو خالقا له باستمرار كما جاء

لدى ابن حزم الأندلسى. فى الفصل ، والكندى فى الرسائل وابن عطاء
الله السكندرى فى « التنوير فى إسقاط التدبير » (٥٦) .

ونجد نفس الموقف فى الفصل السابع من كتاب « ابن عطاء لله
السكندرى وتصوفه » مما يبين امتداد المقارنة بين ديكارت فيلسوف
للعقلانية وبين الصوفية أصحاب القلوب . يؤكد التفتازانى أن ما يقرره
ابن عطاء الله فى تفسير الوجود بالايجاد والامداد يطابق ما قرره
ديكارت وما لبرانثس فيما يعرف بنظرية الخلق المستمر (٥٧) وفى نفس
هكذا الاتجاه يقارن مهدي فضل فى كتابه عن « فلسفة ديكارت ومنهجه »
بين الفيلسوف الفرنسى الذى يرى أن الله ضامن كل الحقائق وهو
يهب العقل الانسانى الحقائق البدئية الأولى ومحى الدين ابن عربى
فى الفتوحات المكية الذى يقول أن العلم الصحيح لا يعطيه للفكرة
ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم . وان العلم للضحيق انما هو
ما يقذفه الله فى قلب العالم وهو نور الهى يختص الله به من شاء من
عباده من ملك ورسول ونبى وولى ومؤمن ومن لا كشف له لا علم به (٥٨) .

ولا يكتفى محقق « راحة للعقل » للداعى أحمد حميد الدين
الكرمانى بعقد المقارنة بينه وبين الفارابى وابن سينا واخوان الصفا
بله يتجاوز ذلك الى مقارنته بديكارت . ذلك بان كلا من الداعى
الاسماعيلى والفيلسوف الفرنسى قد استعان بمبدأ العلية فى اثبات
وجود الله وان كان احدهما يختلف عن الآخر فى التفاصيل التى ينطوى
عليها. دليله وفى الفكرة التى توجهه . « فقد كانت هذه الفكرة عند
الكرمانى فكرة الوجود وكانت عند ديكارت فكرة الكمال ، ومع ذلك
فان مبدأ العلية هو الذى يعمل ويأتى أكمله فى الدليل على اثبات وجود
الله عند الكرمانى وعند ديكارت » (٥٩) ويستشهد بقول ديكارت أن علة
الوجود لأى شىء موجود بالفعل أو لأى كمال لشىء موجود بالفعل
لا يمكن أن تكون لا شىء أو تكون شىئا غير موجود ، كما جاء فى
البدئية الثالثة من الزدود على الاعتراضات الثانية — لا يكاد يختلف

عما قاله الكرمانى من قبله بقرون طوال وهو انه لا معلول بدون علة
ولا موجود الا لاذ كان له ما يوجب وجوده .

ويرى أن الكرمانى فى نفى الليسية عن الله كان فيلسوفا يصطنع
مبادئ العقل ومناهج النظر لديكارت (٦٠) .

ولا تقتصر المقارنات على الفلاسفة وللصوفية المسلمين بل تمتد
الى العلماء أيضا فيخصص أحمد سعيد الدمرداش فصلين من كتابه
عن الحسن بن الهيثم للمقارنة بين انجازات العالم العربى وانجازات
ديكارت فهما يتفقان فى القول بالتحليل ، بل ان ابن الهيثم قد سبق
ديكارت — بدليل ما أثبتته عالمان من روسيا — فى القول بالهندسة
التحليلية وخصص للفصل قبل الأخير من كتابه « نهج ابن الهيثم
فى الضوء ينبوع لديكارت ونيوتن » مبينا أثر نظريات عالما العربى
فى الضوء ومنهجيته التجريبية فيها التى تتفوق على منهجية ديكارت
الرياضية (٦١) .

وهذا ما تشير لليه كتابات الباحثين فى تاريخ العلوم عند العرب
« فالعرب استعملوا الرموز الرياضية سابقين ديكارت فى هذا
المضمار (٦٢) وفى حل المعادلات سبق للعرب ديكارت (٦٣) . يرى على
عبد الله الدفاع الذى كتب كثيرا فى العلوم البحتة فى الحضارة العربية
الاسلامية ان علماء للعرب والمسلمين فى الرياضيات هم الذين وضعوا
اللبنات الأولى للهندسة التحليلية التى تنسب للعالم العربى ديكارت (٦٤)

المستعملة فى الغرب اليوم والتى جاءت ويلاحظ ان علامة للجذر
بكتابات ديكارت ما هى الا الجيم العربية التى رمز بها القلصادى لنجدر
ولكنها فى وضع رأسى معكوس (٦٥) .

ويعجب ياسين خليل فى دراسته « منطق الحراننى فى التحليل
والتركيب » من أن ديكارت لم يذكر فى « مقال عن المنهج » فصل من
سبقه فى طريقة التحليل والتركيب . ويرى أن ما توصل اليه ديكارت

فى قواعد الأربع لا يمثل الا النزر اليسير مما أفاض به الحرانى فى مقالته وان مقارنة بسيطة بينهما تشير الى سمو منزلة الحرانى على ديكارت فى منطق التحليل والتركيب وشمولية الفكر للرياضى المنهجى للحرانى على محدودية الفكر الرياضى المنهجى لديكارت (٦٦) . ولتأكيد فضل العالم العربى يقدم ياسين خليل بعض أوجه المقارنة بينهما :

أولا : أن طريقة الحرانى أوسع من طريقة ديكارت فى تفصيل القول فى أنواع المسائل وأصنافها وكيفية ردها الى المسائل الصحيحة .
اما قواعد ديكارت فلا تشكل من منطق الحرانى الا جانبا بسيطا .

ثانيا : تشكل طريقة الحرانى منطقا متكاملا لحل المسائل الهندسية وقد توصل الى ضرورة لبرازه وتعليمه من خلال ممارساته الهندسية فى حل المسائل . . أما طريقة ديكارت فليست الا مقترحات تحتاج الى دعم بالشواهد وهى ناقصة لأنها خالية من قواعد اجراء الحل .

ثالثا : أفاد الحرانى من منطق أرسطو فى كتابته للمقالة وأدرك الصلة بين القياس والتركيب من جهة والرد وللتحليل من جهة أخرى واشترط الحرانى بالاضافة الى ذلك موافقة التحليل للتركيب منطقيا على الرغم من ظهورهما مختلفين عند المهندسين بسبب استخدامهم أسلوب للاختصار عند اجراء الحل ولكننا اذا تفحصنا مقال فى المنهج لديكارت فاننا سنشعر بخيبة أمل لعدم ادركه لأهمية المنطق فى الرياضيات من جهة وانشغاله بأمر لا تمت بصلة الطريقة من جهة أخرى (٦٧) .

ويهدف موسى الموسوى فى كتابه « فلاسفة أوروبيون من ديكارت الى برجسون » الى بيان للترابط الفكرى بين الفلسفة الاسلامية والحديثة وان شئت تأثر الفكر الفلسفى الأوروبى الحديث بكثير من التراث للفكرى الاسلامى ، الأمر الذى غفل عنه مؤرخو الفلسفة والمعنيون بشؤونها اغفالا تاما لا يغتفر . (هكذا) فى كثيرا من الأحيان .

لقد تبنت بعض الفلاسفة الأوروبيون آراء ونظرياه للفلاسفة المسلمين ولكن هؤلاء البعض لم يشيروا الى أصل الفكرة لا من بعيد ولا من قريب . وينطلق الموسوي ليعدد هذه الأصول في الفصل الأول الذي خصصه لديكارت والذي يحاول فيه أن يرد كل ما جاء به ديكارت الى فلاسفة وصوفية ومتكلمين وعلماء مسلمين يقول : « لقد سبق ابن الهيثم وجابر ابن حيان ديكارت في طريقته المنهجية كما ان ابراهيم من سنان الحراني سبق ديكارت في قاعدة التحليل والتزكيب . . كان ما يهمننا كما يقول الموسوي أن يعرف رواد الفلسفة والعلم أن النظرية تلك التي أقامت أوربا وأقعدتها في القرن السابع عشر الميلادي انبثقت في الشرق الاسلامي على يد فلاسفة مسلمين ؟

بل أكثر من هذا يتحدث عن اثبات وجود الله عن طريق فكرة الكائن اللانهائي ويرى ان الامام علي يسبق ديكارت في هذه الفكرة فقد جاء في دعاء الصباح للامام علي : يامن دل على ذاته بذاته وجاء في دعاء للامام علي بك عرفتك وأنت دلتني اليك ولولا أنت لم أدر ما أنت » أن المضمون الولد في دعاء الامام هو نفس الفكرة التي أقام عليها ديكارت فلسفته الميتافيزيقية ويرى أنه من المؤسف المحزن في عالم العلم والعلماء أن لا يشير أحد من الذين أرخو لفلسفة ديكارت من المسلمين وغيرهم الى أصل الفكرة الديكارتية أو ينبوعها لأول مثل هذه النظرية (٦٧) .

ويحزننا نحن أيضا اننا لا نستطيع أن نقوم بمثل هذا العمل أي البحث عن جذور هذه العلاقة الفكرية التي يحاول أن يلتمسها كل باحث في فكرنا المعاصر وكأن مما يشرفنا وجود فكرة من هنا أو عبارة من هناك وزدت عرضا لدى ايا من مفكرينا القدامى لدى احد الفلاسفة المحدثين أو انه يقلل من شأن هؤلاء للفلاسفة الذين صاغوا لنا مذاهب فلسفية هي نتاج واقعهم وأصولهم الفكرية أن يكون هناك من قال بشيء قريب منها ، وورود فكرة ما لدى احد الفلاسفة شيء وكون هذه الفكرة لمحد لبنات بناء فلسفي ضخم شيء آخر .

وليس هناك بالطبع ما يمنع من وجود مقارنات بين أفكار الفلاسفة المسلمين وغيرهم من المحدثين لكن على الا يغيب عن بالنا الاطار الحضارى الذى يعبر عنه كل متهم من جهة وكيف يعبر عنه هؤلاء الفلاسفة من جهة أخرى أما مسألة التشابهات فلا يمكن التأكد منها فربما كان مصدر كل من الغزالي وديكارت هو سكتوس امبريقوس الذى نقل عنه كل منهم فى الشك أما أن يكون ديكارت أخذ عن الغزالي وكل الفلاسفة للعرب فلا يعنى هذا الا انه فيلسوف عربى مسلم جمع بين حجة الاسلام والمعلم الثانى ورائد الفكر المصرى والشيخ الأكبر وغيرهم (٦٥) .

هوامش وملاحظات الفصل الخامس

(١) يرى د • عزت قرنى أن نظرية للتذكر فى منيون انما تظهر لتفسير المعرفة الرياضية • وهى تعنى اكتشاف افلاطون لما يسمى فى الفلسفة الأوربية بالمعرفة القبلية • وقد أشار بعض للباحثين Mareau الى وجود تشابه فى هذا الصدد بين ديكارت وافلاطون حيث تظهر نظرية للتذكر عند الأول بصدد المعرفة الرياضية أيضا كما أنها ترتبط عنده بالاعتراف بوجود موجودات ثابتة حقيقية هى موضوع العلم الرياضى • ويوضح هذا الرأى الذى أبرز التشابه بين افلاطون وديكارت • ان نظرية التذكر هى مرحلة على الطريق نحو صياغة أفلاطون لما يسمى باسم المثل • د • عزت قرنى : مقدمة ترجمة محاوره : مينون « هى الفضيلة لأفلاطون » مكتبة سعيد رأفت بجامعة عين شمس ١٩٨٢ ص ٥٨

(٢) لويس ماسينيون : تاريخ المذاهب والمصطلحات الفلسفية

ص ١٨

(٣) المرجع السابق ص ٥٣

(٤) د • ابراهيم بيومى مذكور : الفلسفة الاسلاميه منهجيا

وتطبيقه ج ٢ ص ٤١ ، ٤٢

(٥) د • زكى مبارك : للتصوف والأخلاق عند الغزالي

ص ٣٤٣ : ٣٤٦

(٦) محمد ثابت الفندى : الغزالي ، صحيفة جامعة القاهرة العدد

الثانى ديسمبر ١٩٢٩

(٧) محمود الخضيرى : مقارنة ديكارت بفلاسفة العرب ، صحيفة

جامعة القاهرة العدد الثالث يناير ١٩٣٠

(٨) حسين مروة : النزعات المسادية فى الفلسفة الاسلاميه

ط ٤ دار الفارابى بيروت لبنان ص ١٥٤

- وأيضاً كامل زهيرى فيما كتبه عن: «المنهج للفكرى عند ظه حسين»
يقارن بين منهج ابن خلدون ومنهج ديكارت • فنحن نستطيع أن نقول
ان ابن خلدون كان ديكارثيا فى منهجه التاريخى (ص ١٤٧) فى ظه
حسين يعرفه كتاب عصره • دار الهلال للقاهرة •
- (٩) د • محمد عزيز النجيبى : ورقات عن فلسفات اسلامية
دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ١٩٨٨ ص ٥٣
- (١٠) د • عثمان أمين : الجوانبية ص ٧٥
- (١١) تريز اندرووات : مشكلة النفس والجسد عن ابن سينا
وديكرت مجلة المستقبل العربى ١٩٨٣ (ص ١١٣ - ١٢٦) •
- (١٢) د • عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٢٨١
(١٣) د • عثمان أمين : رائد الفكر المصرى ص ١١٥ ، ١٣٨ ، ١٣٩
(١٤) د • عثمان أمين : عرض التأملات فى الفلسفة الأولى
مجلة تراث الانسانية للعدد الأول المجلد الأول •
- (١٥) د • محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى
وديكرت مكتبة الانجلو المصرية القاهرة •

Al Ghazalis philosophie im Vergheich mit Dexcartes . Borg
- Verlag Hamhwrg

- (١٦) د • زقزوق : المنهج الفلسفى ص ٥
- (١٧) المرجع السابق ص ٧
- (١٨) سلفادور غومث نوفالس : الفلسفة الاسلامية وتأثيرها
للحاسم فى فكر العرب أثناء العصور الوسطى ترجمة عثمان الكعاك ،
الدار التونسية للنشر ١٩٧٧
- (١٩) د • زقزوق : المنهج الفلسفى ص ٨
- (٢٠) د • زقزوق : الشك للمنهجى عند الغزالى وديكرت ، عالم
الفكر، الكويتية ، العدد الثالث ، المجلد الرابع أكتوبر، ديسمبر ١٩٧٣
ص ٢٠٥ - ٢٥٠
- (٢١) محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وآثاره ترجمة
د • أحمد شلبي ط ٨ مكتبة النهضة المصرية القاهرة ١٩٨٦ ص ١٢١

- (٢٢) المرجع السابق ص ١٢٢
- (٢٣) المرجع السابق ص ١٢٤
- (٢٤) المرجع السابق ص ١٢٥
- (٢٥) د . زكى نجيب محمود : المعقول واللا معقول ط ٤ دار
الشروق للقاهرة بيروت ١٩٨٧ ص ٣٢٠ - ٣٣٠
- (٢٦) المرجع السابق ص ٣٢٠
- (٢٧) المرجع نفسه ص ٣٢٢
- (٢٨) المرجع نفسه ص ٣٢٤
- (٣٠) د . محمد ابراهيم للفيومي : الامام الغزالي وعلاقة اليقين
بالعقل ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ١١٢ - ١١٣
- (٣١) محمد مبارك : دراسات في الفكر للعربي الاسلامي
الوسيط « منهجية الشك بين الغزالي وديكارت » دائرة للشؤون الثقافية
العامة وزارة للاعلام بغداد ١٩٨٦ ص ٥٥ - ٦٤
- (٣٢) محمد عزيز الحبابي : وزقات عن فلسفات اسلامية ص ١٠٧
- (٣٣) المرجع السابق ص ١٠٩ - ١٣٠
- (٣٤) المرجع السابق ص ١١٤
- (٣٥) د . ابراهيم بيومي مذكور : أثر للعرب والاسلام في
التنهضة الأوروبية ط ٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧
ص ١٦١
- (٣٦) المرجع السابق ص ١٦٧
- (٣٧) د . ابراهيم بيومي مذكور : الفلسفة الاسلامية : منهجا
وتطبيقا ص ١٤٢
- (٣٨) المرجع السابق ص ١٥٢
- (٣٩) نفس الموضوع .
- (٤٠) المرجع نفسه ص ٥٣
- (٤١) المرجع نفسه ص ١٧٥
- (٤٢) للموضوع نفسه .

- (٤٣) محمد ثابت الفندى : مقدمة تحقيق رسالة ابن سينا في معرفة النفس الناطقة وأحوالها • القاهرة د • بيانات هـ ٤ ص ٣ ، ٤ (٤٤) د • محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية دار المعارف ط ٢ القاهرة ١٩٦٧ ص ١ - ٤٦
- (٤٥) د • جميل صليبا : من افلاطون الي ابن سينا دالر الأندلس ط ٣ بيروت ١٩٨٣ ص ١٠٤
- (٤٦) المرجع السابق •
- (٤٧) تريزاند دورلت ص ١١٤
- (٤٨) د • سليمان دنيا : مقدمة تحقيق كتاب ابن سينا الاشارات والتبهيهاات القسم الثاني • ط ٢ دار المعارف القاهرة ص ٢٧
- (٤٩) المرجع السابق •
- (٥٠) للمرجع السابق ص ٦٣ •
- (٥١) للمرجع السابق ص ٧٦ •
- (٥٢) للمرجع السابق ص ٧٩ •
- (٥٣) د • زينب الخضيرى : ابن سينا وتلاميذه اللاتين مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٨٦ ص ٥١ : ٥٢
- (٥٤) د • غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم للعقل عند ابن سينا ص ٩٥
- (٥٥) د • أبو الوفا التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته دار للثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٩ ص ١٥٧
- (٥٦) د • أبو الوفا التفتازانى : الانسان والكون فى الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٥ ص ٥٥ ، ٥٦
- (٥٧) د • أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندر مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ القاهرة ١٩٦٩ ص ٢٩١
- (٥٨) د • مهدي فضل الله : فلسفة ديكرت ومنهجه دار الطليعة بيروت
- (٥٩) د • محمد مصطفى حلمى : مقدمة تحقيق كتاب أحمد حميد الدين الكرمانى راحة للعقل • دار الفكر العربى ١٩٥٢ ص ٣٣

- (٦٠) المرجع السابق ص ٣٣
- (٦١) أحمد سعيد الدمرداش : للحسن بن الهيثم دار الكاتب العربي القاهرة ٤ ص ١٢٢ ، ١٤٧
- (٦٤) قدرى حافظ ظوفان : تراث للعرب العظمى فى الرياضيات والفلك دار الشروق ص ١٣
- (٦٣) د . على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة العربية الاسلامية مؤسسة للرسالة بيروت لبنان ط ٢٠ ١٩٨٣ ص ٢٢٣
- (٦٤) نفس المرجع السابق ١٢٥ : ١٢٦
- (٦٣) د . على عبد الله الدفاع : اسهام علماء العرب والمسلمين فى الرياضيات ترجمة جلال شوقى دار الشروق ١٩٨١ ص ١١٨
- (٦٦) د . ياسين خليل : منطق الحرانى فى التحليل والتركيب ، مجلة المجمع العلمى العراقى ج ٢ ، ٣ المجلد نيسان ١٩٨٢ ص ٣٠٨
- (٦٧) للمرجع السابق ص ٢٠٩ ، ٢١٠
- (٦٨) د . موسى الموسوى : فلاسفة اوربيون من ديكارت الى بروجيوسون
- (٦٩) د . أحمد عبد الحلليم عطية : هل ديكارت فيلسوف عربى مسلم ؟ جريدة السياسة السودانية ١٩ ديسمبر ١٩٨٩

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتية

الفصل التاسع

الأخلاق الديكارتية

مقدمة :

قليلة هي الكتابات الأخلاقية في العربية عن « أبي الفلسفة الحديثة » إذا ما قورنت بالجوانب المختلفة في الفلسفة الديكارتية التي وجدت اهتماما كبيرا من الباحثين حتى ان أهم مؤرخي الاخلاق العرب لم يتناولها بالقدر اللائم ولم يفيض في الحديث عنها بما يتفق وفلسفة ديكارت^(١) ونفس الأمر نجده في الكتابات الفرنسية والانجليزية عنه . فباستثناء رسائله الأخلاقية التي نشرها شيفالييه ودراسات اميل بوترو واسبنياس A. Espmas. وجوهيه Gouhir ومنار p. Mesnard وهي دراسات قديمة نسبيا^(٢) وكتاب جون بلم Blom الذي قدم لنا فيه أخلاق ديكارت الفلسفية والسيكولوجية^(٣) مع مقدمة هامة ١٩٧٨ ؛ فاننا قلما نجد كتابات أخلاقية في الفرنسية والانجليزية عنه بحيث يبدو ديكارت وكأنه قابل الاهتمام بهذا المجال « فهو لم يخصص كتابا مستقلا في الأخلاق »^(٤) وتطرف البعض في القول بأنه لم يقدم نسقا أخلاقيا ولم يبدع في مجال الأخلاق . كما يرى كوبلستون ان ديكارت لم يؤسس علما أخلاقيا كاملا فهو لم يكن في موقف يسمح له بهذا . . وان قواعد الأخلاق للمؤقتة التي قدمها أشسبه ببرنامج شخصي للسلوك وليست مذهبا أخلاقيا^(٥) . وهذا ما نجده لدى فرانسو جريجوار في كتاب المذاهب الأخلاقية للكبرى حيث يرى أن ديكارت كان ميتافيزيقيا عظيم الطاقة ، لكنه لم يكن أخلاقيا مجددا^(٦) . ويرى أ. و. بن : « ان المؤلف العظيم للمنهج والتأملات لم يسهم بشيء في الأخلاق ، اذ قنع بان يؤيد

النتائج العامة للفلسفة اليونانية وهي السمو الضروري للعقل على على الجسم والروح على الحس» (٧) • ومقابل ذلك نجد هناك بعض الأبحاث والدراسات التي تدور حول فلسفته الأخلاقية • وهي تعرى بالفعل بمغامرة البحث فيها •

وازاء ذلك يجد الباحث نفسه أمام أحد أمرين : فأما أن يعترف بقلة رصيد ديكارت من الكتابة الأخلاقية وندرته ومن هنا لا مجال الحديث عنه كفيلسوف أخلاقي مثل كانت أو بنتام أو مل أو صاحب اهتمامات أخلاقية فهو لم يخصص كتابا للأخلاق وان كان قد كتبت بعض أجزاء متناثرة هنا وهناك لا تصلح مذهباً أخلاقياً بل فقط قواعد أخلاقية مؤقتة ريثما ينتهي من عمله النظري ليتفرغ لتقديم الأخلاق التي تعد عنده قمة العلوم وتاجها، أو - وهذا هو الموقف الثاني - وفيه يسعى الباحث لتلمس الجوانب الأخلاقية المختلفة ويجمع هذه الأقوال لينشئ فيها بناء أخلاقياً لديكارت الذي تتجاوز فلسفته التأملات والمبادئ ليقدم لنا في المقال قسماً خاصاً بقواعد الأخلاق ويخصص رسالة كاملة يغلب عليها الطابع الأخلاقي بالاضافة الى بعض الرسائل التي أرسل بها الى أصدقائه الملكة كريستينا ملكة السويد ، وصديقة شانو السفير الفرنسي لديها والأميرة اليزابيث التي شغلها موضوع الخير والسعادة والفضيلة وطلبت من الفيلسوف أن يكتب لها في ذلك (٨) • وقد تبنى هذا الموقف عديد من المتعمقين في الفلسفة الديكارتية •

والحقيقة أن معالجة اخلاق الديكارتية في العربية على قلتها ، تحمل وجهة نظر أصحابها الى فلسفته ككل من جهة ويظهر فيها بوضوح متابعة الباحثين العرب لشرح ديكارت خاصة جيلسون سواء أقرؤا صراحة بذلك مثل جميل صليبا (٩) • أو لم يقرؤا مثل بقية من كتبوا عن الأخلاق عند ديكارت • فهذه الكتابات لا تظهر جودة واصالة بل تهدف في الغالب الى اكمال مذهب الفيلسوف الذي تحدث

فى : الشك والمنهج والنفس والله والعالم ، فهو ليس فيلسوف الكوجيتو والشك المنهجي والبرهان الانطولوجي بل أيضا فيلسوف الانسان ، والحرية تحدث فى المجتمع وفى الاستطبيقا وبالتالي الأخلاق . ومن هنا يخصص له البعض فصولا تتناول المشكلة الخلقية أو المذهب الأخلاقى أو الانسان (١٠) .

يعرض له صاحب « الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها » حين يتناول معالم انتقير الأخلاقى فى العصور الحديثه ، ويبيّن عندما يتناول الاتجاهات الاخلاقية فى فلسفة القرن السابع عشر « غلبة النزعة العقلية فى فلسفة الديكارتيين » (١١) وعلى ذلك سار من أشار الى الأخلاق عند ديكارت حيث يطلق على الأخلاق عند ديكارت النزعة ، أو الأخلاق العقلية على الرغم من تداخل العقل والارادة واقتسام الارادة والذهن للسلوك العملى والنظرى للانسان بل واتساع نطاق الارادة على العقل مما يطرح على الباحث عدة تساؤلات حول هل أخلاق ديكارت عقلية هى أم ارادية أم دينية ، وما معنى ودور كل منهم فى مجال الأخلاق ولأيهما الغلبة النهائية عنده واذا كانت أخلاق ديكارت عقلية كما يطلق عليها فبأى معنى ؟ (١٢)

ينبغى الاشارة هنا - قبل عرضنا لما قدمه ديكارت - لى مسألة هامة وهى أن الأخلاق عند ديكارت سواء كانت مؤقتة كما قدمها فى « المقال فى المنهج » أو هى قيمة للعلوم كما وضع لنا فى « مبادئ الفلسفة » فهى تربط بالفلسفة الديكارتية ككل الذى يغلب عليها الطابع الدينى اللاهوتى ولا تقوم الا بالسند (الضمان) الالهى ، « فالله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت » (١٣) وان أبا الفلسفة الحديثة لم يجاوز الدين فى تأسيس مذهبه للأخلاقى وان كان فى ظاهرة أنه أقامه على العقل وحده (١٤) وبالتالي فان العقل هنا كما أكد كثيرا من الباحثين هو أليبرر للايمان (١٥) عقل (اعقل كى أو من) بحيث يصبح القول بعقلية ، أو الهية الأخلاق الديكارتية قولا متساويا .

يضاف الى ذلك ان كثيرا من الباحثين يرجعون الأخلاق الديكارتيّة الى الرواقية مثلما فعل عثمان أمين^(١٦) على الرغم من أن هذا القول يحتاج الى كثيرا من النقاش حيث يرى البعض أنه لا علاقة بينهما^(١٧) البتة الا ان ما يهمنا هنا ليس اثبات أو نفي تأثر الأخلاق الديكارتيّة بالرواقية لكن بيان باى معنى تكون هذه للأخلاق رواقية • فإذا كان الطابع العام لمذهب ديكارت فى الأخلاق مطبوع بصفة خاصة بطابع المذهب الرواقى كما أوضح لميل بوترو - وتابعه عديد من الباحثين العرب - الا أنه بفضل العقل وصل الانسان الى كشف ما تصدر عنه قوانين الطبيعة من مبادئ حقه فصار من الواجب أن يستدل بمبدأ الرواقيين القائل « أتبع للطبيعة » مبدأ أو حكمة أخرى « هي أتبع العقل الحق »^(١٨) ويرى البعض أن المخالفة هنا بين المبدأ الرواقى والمبدأ الديكارتي ليست الا مخالفة شكلية ذلك لأن الطبيعة عند هؤلاء هي مجموعة القوانين التى تسير الكون أو هي « الله » نفسه وإذا كان الله هو الذى يقذف فى عقولنا نورا يهديننا سواء السبيل فإن اتباع العقل الحق هو اتباع الله فى نفس الوقت^(١٩) ومقابل هذه التفسيرات علينا تناول الكتابات الديكارتيّة فى الأخلاق من أجل بيان طبيعة ومكانة الأخلاق فى فلسفته على ضوء فهمنا لها •

مكانة الأخلاق فى فلسفة ديكارت :

لتحديد طبيعة ومكانة الأخلاق عند الفيلسوف الفرنسى علينا تناول نصوصه بنفسها • وإذا عدنا الى كتابات ديكارت واستخدمنا عباراته فى « المقال فى المنهج » الذى يعيد فيه بناء الفلسفة من جديد فإننا نجده يؤكد على أهمية وضرورة الأخلاق واستحالة الاستغناء عنها فلا يكفى قبل البدء فى تجديد المسكن الذى نقيم فيه أن نهدمه وأن نحصل على مواد العمارة وأن نكون قد وضعنا له الرسنم بعناية بل يجب أيضا أن يكون لنا مسكن آخر نستطيع أن نأوى اليه فى راحة أثناء العمل فى ذلك المسكن »^(٢٠) • ان ديكارت هنا قبل

أن يعيد بناء الفلسفة وقبل تجديد العلوم لا يستطيع أن يدخل الأخلاق مجال الشك أو أن يعلق الحكم عليها أو أن ينتظر وريثها يتم له تأسيس العلم فهو لا يستطيع أن يحرم نفسه منذ الآن من أسعد حياة يقدر عليها (٢١) فالأخلاق هامة جدا في فترة الانتقال ، ومرحليا - عند ديكارت - يجب أن تكون هناك مؤقتا بغض قواعد للأخلاق . ومن الطبيعي ألا تكون هذه القواعد متعلقة بالمسكن القديم الذي يرمى الى هدمه ولا الجديد للذي يهدف الى بنائه بل هي أشبهه بالايواء المؤقت أو أقل بدقة انها أتباع بعض العادات والاعراف والقواعد القديمة المتعارف عليها وللتى لا تتعارض مع ما سوفه يكون عليه بنائه الجديد . فهي تعبر عن مرحلة انتقالية اذا جاز التعبير أو هي قواعد مرحلية لم تكتسب بعد صفة العلم ولا نستطيع أن نصفها بالدوام ومن هنا تسميتها مؤقتة . وان كانت في حقيقتها كما أوضحنا ضرورة وهامة حتى وقت الانتقال الى الفلسفة الجديدة .

ومع ذلك فقد اختلف الباحثين في بيان معنى مؤقتة هل هي غير دائمة وبالتالي فان هناك أخلاق أخرى جديدة ؟ وهل قدم ديكارت هذه الأخلاق الجديدة ؟ ولما لم يقدم ديكارت هذه الأخلاق ؟ . يبين لنا نجيب بلدى أن ديكارت حينما اتخذ بعض قواعد الأخلاق المؤقتة لم يكن غرضه في اتخاذ تلك القواعد انشاء علم أخلاقي أو مذهب انما توجيه عمله وحياته أثناء البحث وان هدف القواعد الأخلاقية عملي مؤقت ، شخصي فردي ليس الا ، ولذلك فهو لم يعمل على اصدارها وصياغتها بعد بحث طويل في الطبيعة الانسانية أو في المجتمع وانما اتبع في ذلك أقرب المصادر ، لليه ، عقله السليم « فحملت تلك القواعد مع صفة الرزاة التي اتصف بها عقل ديكارت شيئا من روح التعاليم التي تلقاها وشيئا من الكتب الأخلاقية التي كانت شائعة في وقته » (٢٢) . وقد بين الخضيرى في تعليقاته على المقال ماذا يقصد ديكارت بقوله قواعد مؤقتة - فمن المؤسف له أن الكثيرين فهموا من هذا التعبير أنه كان يتوى العدول عنها ، والواقع مخالف لذلك - إذ أنه يسميها مؤقتة

لانه لم يكن قد انتهى من بنائه لهيكل للعلوم بعد وهو يرى ان موضوع الأخلاق في قمة هذا الهيكل واذن لو أنه كتب شيئاً عن الأخلاق قبل ينتهي من كل العلوم لكان لسم هذا الشيء مؤقتاً • وتعتبر هذه القواعد مؤقتة أيضا لانها كافية للانسانية قبل أن تبلغ علومها غاية الكمال • وقد كان ديكارت فيما يرى مترجم المقال على ثقة من أن ما بقى له من الحياة لن يتسع لتطبيقه منهجه على كل العلوم أى لتجديدها ولكنه مع ذلك كان شديد العناية بعلم الأخلاق حتى قال صديقه كليرزليه « ان نصيب الأخلاق من تفكيره كان أكبر الموضوعات نصيباً » (٢٣) •

ونجد نفس النظرة الى هذه الأخلاق المؤقتة لدى فرانسوا جريجوار • فهذه القواعد لم تقصد لأن تكون أكثر من مجرد أخلاق مؤقتة بانتظار الأخلاق النهائية التي كان ديكارت يأمل استنتاجها من علمه ومن ميثاقتيقاه بعد اكتمالها •• ولكن هذه الأخلاق التوجيهية (والتي لم يتح له سوى رسم خطوطها البدائية) تلتقى بشكل متطابق مع تعاليم « للمقال عن المنهج » سوى أنها تستند في هذه المرة الى مفهوم عقلى عن الانسان (٢٤) مما يبين لنا نصيب الأخلاق في تفكيره منذ البداية كان نصيباً وافر من الاهتمام (٢٥) • كما يتضح من كتاباته المختلفة والتي يمكن أن نجددها في الآتى :

القسم الثالث من المقال عن المنهج Discoure on method

التأمل الثانى والسادس من التأملات Meditions

رسالة في انفعالات النفس The passions of Soul

رسائله الى الأميرة لليزابيث واللكة كريستنا وصديقه شانو •
— بعض فقرات مقدمة مبادئ الفلسفة •

وهي التي سوف نعرض لها ونعتمد عليها في بيان الأخلاق الديكارتية ونبدأ أولاً بما أطلق عليه الأخلاق المؤقتة :

الأخلاق المؤقتة :

علينا أن نعرض أولاً لقواعد الأخلاق المؤقتة التي يقدمها لنا ديكرت في القسم الثالث من المقال لبيان باى معنى تكون مؤقتة ثم علاقتها بالأخلاق التي قدمها في كتاباته الأخيرة . وهذه القواعد التي عرضها في المقال هي :

١- أن يطيع قواعد بلاده مع المحافظة على الديانة التي أنعم الله بها عليه ، وأن يتبع أكثر الآراء اعتدالا وللتى أجمع عليها أعقل الناس الذين يعينى بينهم .

٢- أن يكون أكثر ما يستطيع تصميما في أعماله ، ثابتا في سلوكه متجنباً التردد فيما يعزم عليه (٢٦) .

٣- أن يغالب نفسه لا أن يغالب الحظ بان يغير من رغباته هو لا أن يغير نظام للعالم حيث يعتقد باننا لا تقدر الا على أفكارنا قدرة تامة .

ويلاحظ أن بعض الباحثين يرى أنه لا اختلاف بين هذه القواعد المؤقتة والأخلاق النهائية التي يقدمها لنا ديكرت ويتفق على ذلك الدكتور عثمان أمين الا انه يرى أن القاعدة الأولى منها لم يعد لها مسوغ أو سبب للوجود ، مادام قد أصبح في مقدورنا أن نتخذ من المنعقل اماما وأن نستعيز عن التقاليد المرعية بالحقائق العلمية التي أقامتها الميتافيزيقا (٢٧) ، الا أنه لا يمكن تقبل هذا القول خاصة اذا ما لاحظنا أن هذه القاعدة تشتمل على معنيين . المعنى الأول يرى أن الدين هو الأساس للجذرى للأخلاق عند ديكرت كما هو الحامل الأصلي لفلسفته بأكملها فكان الأخلاق عنده تعطينا دليلا آخر على مدى تأسيس اللاهوت لفلسفة ديكرت . والمعنى الثانى مستمد من قوله بضرورة اتباع الفرد لقواعد العبادة للدين الذى نشأ وتربى عليه فى وطنه فكان فى هذا المعنى يرى أن اعتناق الدين ليس أمرا عقليا بل اتباعيا (٢٨) بينما القاعدتان

التاليان فمقدر لهما البقاء ذلك لأن فكرة الإرادة المستقلة القوية تظل
ميداً أساسياً لدى ديكرت كل ما في الأمر أن العلم يزودنا في المستقبل
بوسائل للعجل كانت تنقصنا في الماضي •

ويمكن القول أن هذه الأخلاق المؤقتة هي أخلاق عملية تدفع
للإنسان إلى اتمام واجباته التي تفرضها عليه مستلزمات الحياة اليومية •
وهذه الأخلاق المؤقتة هي ذاتها التي استقرت أخيراً لدى ديكرت
وتبناها أخلاقاً نهائية فكلمة مؤقتة لا تعنى هنا أن هذه الأخلاق هي
لوقت من الزمن تترك بعده في سبيل أخلاق أخرى « أن ديكرت لم
ينتخب أخلاقه المؤقتة عفواً » لقد استضاء بنور العقل الصافي الذي
أشرق من البدلية إلى النهاية على بناء الأخلاق الديكارتيّة لذا لم يتمكن
من أن يقطع الصلة القائمة بين نقطة الابتداء ونقطة الانتهاء « (٢٩)
في « الأخلاق النهائية ما كانت لتعارض الأخلاق المؤقتة » (٣٠) • ومع
أن ديكرت لم يستطع وضع أخلاقه النهائية كما يخبرنا الخضيرى —
متابعا هملان واميل بوترو (٣١) — ومع هذا فهو يعتقد أنه لو أتم
ديكرت مذهبه في الأخلاق لما نقض ما كتبه في المقال (٣٢) •

وقد دفع قول ديكرت بهذه القواعد العملية قبل تقديم أخلاقه
المرتبطة إلى الربط بينها وبين الأخلاق عند القدماء ويعقد كثير من
الباحثين المقارنات بين ديكرت والفلاسفة اليونان (٣٣) حيث يخصص
عثمان أمين فصلاً هاماً لبيان أثر الرواقية على ديكرت فهو يعرض
في رسائله إلى الأميرة اليزابيث تصريحاً لنظرية سنيكا في الخير
الأسمي (٣٤) ويذكر مذهب زينون في موضوع السعادة (٣٥) • ويبين عثمان
أمين أن نظريته في الحرية الانسانية قائمة على الحكم وأنها تذكرنا
بمحاولة كروسيوس الرواقى حين أراد أن يوفق بين القدر وحسرية
الاختيار (٣٦) ويبدو ديكرت متأثراً أثراً ظاهراً بالرواقية في كتابه انفعالات
النفس (٣٧) ولعله أقرب ما يكون إلى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام
في الحظ واعتقاداتهم بحصول الأشياء بالصدفة فينكرها ويفنيها (٣٨) •

وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة للديكارتية المشهورة التى أخذ الفيلسوف بها على عاتقه أن يسعى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الخط وأن يبذل جهده فى تغير رغباته بدلا من تغير نظام العالم^(٣٩) .
وجملة القول أن ديكارت عبر فى أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية .

ويخفف البعض من هذا التأثير الرواقى فالطابع العام لمذهب ديكارت الأخلاقى مطبوع بطابع المذهب الرواقى . وان كان هناك مخالفة بين المبدأ الرواقى والديكارتى فهى شكلية وان كان هناك اختلاف فيظهر فى موقف كل منهما من الانفعالات والأهواء والشهوات فيما ترى الرواقية امانتها يرى ديكارت تنظيمها والسيطرة عليها^(٤٠) .

ويرفض الخضيرى ذلك التأثير ، فالرأى المشهور هو أن ديكارت رواقى فى أخلاقه لكننا نرى رأى هملان للذى يقول انه ليس رواقيا . كما يذهب الى ذلك كثرة أهل الرأى . ويبيّن لنا مترجم المقال فى المنهج انه صاحبه يختلف عن الرواقيين فيما يأتى :

— يقول الرواقيون بالجبر المطلق ونفى حرية الارادة بينما يثبت ديكارت حرية الارادة ، بل ان لارادة عنده ترادف الحرية .

— ان الرواقيين يرون ان للمرء يزرع تحت قوى الوجود وهم يعتبرون كل لذة حسية تراخيا وضعفا بينما يتفاعل ديكارت بالشهوات ويكثر التصريح بما فيها من خير .

— لن فلسفة الرواقيين هى فلسفة استسلام بينما يدعو ديكارت فى القسم السادس من المقال الى فلسفة تجعلنا سادة الطبيعة وأربابها^(٤١) .

وقضية تشابه بعض عناصر أخلاق ديكارت المؤقتة مع للرواقية أو غيرهم من القدماء ترتبط بشكل عام بموقف ديكارت من فلسفة القدماء الذى اعتبر ما قدمه من فلسفة تجاوزا لها . فقد

وعند ديكارت بتقديم نقد ودحض للفلسفة المدرسية أو الفلسفة القديمة لكنه رأى أن مجرد تقديم فلسفته الجديدة كقيل بأداء هذه المهمة ومن هنا اكتفى بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » الذى يقدم لنا فيه فلسفته الخاصة متميزة ومنفصلة — كما يرى — عن الفلسفة التقليدية وبديلا عنها • وكتب يقول : « لقد عدلت عما كنت انتويته من نقض تلك الفلسفة — أى المدرسية — لأنى أرى أن مجرد نهوض فلسفتى يقوض للفلسفة المدرسية تقويضا لا يحتاج بعده الى نقد آخر » (٤٣) فقد قنع ديكارت بنشر كتابه « مبادئ الفلسفة » متوخيا فيه أن يبسط مذهبه على ترتيب خاص يجعل تعليمه ميسورا • وإذا كان « المبادئ » هو العمل الذى يقدم لنا فيه مذهبه متسقا فهو يحدد لنا فى نفس الوقت تصوره لمكانة الأخلاق وعلاقتها بفلسفته ويهمننا أن نتابع ديكارت فى تصوره لعلم الأخلاق وعلاقته بالعلوم الأخرى ومنزلته داخل تصوره العام للعلوم •

لقد شغلت ديكارت فكرة وحدة العلم أو العلم الموحد ، فالعلم واحد والفلسفة واحدة • لكنها لسهولة التعليم تنقسم عدة أجزاء : أولا الميتافيزيقا التى تشمل مبادئ المعرفة التى من بينها بيان صفات الله ولا مادية النفس • ثم الفيزيقا التى تأتى بعد ايجاد المبادئ الصحيحة للأشياء المادية ثم نتناول بالتخصيص طبيعة الإنسان والحيوان والإنسان وأخيرا تأتى العلوم المتخصصة التى تهدف الى نفع الإنسان • ومن هنا جاء تشبيه الشجرة أو تصنيفه للعلوم الذى قدمه فى « مبادئ الفلسفة » ليقدم لنا النسق المتكامل الذى يوضح فهمه لها • وقد استخدم هذا التشبيه لبيان التفسيرات المتعددة لفلسفة ديكارت (٤٣) وهو أيضا يصلح تماما لتوضيح ما نحن بصددده : من تحديد علم الأخلاق طبيعته ودوره ومكانته وتعريفه ووظيفته وعلاقته بغيره من العلوم فى هذه المرحلة التى يطلق عليها عديد من الباحثين المرحلة العلمية فى كتابات ديكارت وهذا موضوع الفقرة التالية :

الأخلاق قمة العلوم :

يعرف لنا ديكارت الفلسفة في بداية كتابه « المبادئ » من خلال رمز أو تشبيه الشجرة الذى يرى فيه أن الفلسفة مثل شجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى جميع العلوم الأخرى التى ترجع الى ثلاثة علوم كبرى : هى الطب والميكانيكا والأخلاق ، وأقصد للأخلاق الأرفع والأكمل التى تفيد معرفة تامة بالعلوم الأخرى ولذلك كانت هى أقصى مرتبة من مراتب الحكمة . . . ومن حيث أن المرء لا يجنى للثمرات من جذور الأشجار ولا من جذوعها بل من أطراف فروعها فكذلك أكبر منفعة للفلسفة تعتمد على أجزائها التى لا يستطيع تعلمها الا آخر الأمر « (٤٤) » .

يعنى هذا ان ديكارت يضع الأخلاق فى قمة العلوم ويجعل منها تاج الفلسفة حسب تصوره الكلى الشامل لها ، فالفلسفة سبق متكامل وبناء عضوى متحد تأتى فى بدايته الميتافيزيقا التى مهمتها تزويدنا بالمبادئ الأولى للأشياء والفيزيقا التى تطبق هذه المبادئ على تفسير الظواهر المختلفة فى العالم الخارجى ومن الفيزيقا يشتق علمين ذل طبيعة عملية هما الطب والميكانيكا ومن هذا الأساس كله تنتج الأخلاق التى تعد قمة العلوم والمرتبة النهائية للحكمة . فقد كانت الأخلاق كما قدمها ديكارت فى المبادئ هى لل غاية ، والهدف الأسمى والمرتبة الأعلى من النظر العقلى ، فللفلسفة غاية عملية . لقد سئم عقم الفلسفة المدرسية وبعدها عن الحياة العاملة وابقن أن الفلسفة يجب أن يكون لها غرض عملى ، يجب أن يفيد منها الانسان فى اصلاح معاشه « وقد تبدو لأول وهلة على فلسفة ديكارت صبغة نظرية لكن الحقيقة ان ديكارت لم تفارقه المشاغل العملية أبدا . . . وكان دائم العناية بالأخلاق » (٤٥) ويخبرنا الباحث الجوانى الذى صحب ديكارت صحبة اثنتاس وتعاطف ان ديكارت « يرى أن الخير الأسمى اذا نظر اليه بالنور الفطرى نور الايمان شبيهاً سوى معرفة الحقيقة عن طريق . . . ظلها الأولى أغنى الحكمة التى تدرسها الفلسفة » (٤٦) .

يتفق الخير مع المعرفة والفضيلة مع العلم وتصبح الأخلاق هدف الفلسفة وغايتها « فالفلسفة ضرورية لاصلاح عقولنا ولهداية حياتنا اذ ترشدنا الى ماهية « الخير الأسمى » والخير الأسمى لكل واحد عبارة عن التصميم على فعل الخير وما يحدثه ذلك من رضى فى للنفس ولست أرى غيره خيرا يعدله فى جلال قدره » (٤٧) .

وإذا كان هذا تصور ديكارت للفلسفة وعلومها المختلفة ومكانة للأخلاق فيها وموضوعاتها وأقسامها التى تأتى فى قمتها الأخلاق فماذا قدم من هذا المشروع الضخم وهل أنجزه بالكامل وما هى عناصر هذه الأخلاق التى جعل منها ثمار المشروع للعلمى الذى حددده لنا فى المبادئ وهل استطاع العلم أن يحدد له قواعد للأخلاق أم لم تسبغه امكانياته التجريبية لتحديد معالم مذهبه الأخلاقى .

بيدو أن للخطة التى حدد لنا ديكارت معالمها فى تقديمه لمبادئ الفلسفة لم يطبقها فى الكتاب فقد كان فى نيته أن يجعل عمله فى ستة أجزاء هى : مبادئ المعرفة ، مبادئ الأشياء المادية ، السماء ، الأرض ، النبات والحيوان والانسان « ويبدو انه لم ينجز الجزئين الأخيرين بسبب قلة ما لديه من التجارب كما يخبرنا فاكتفى بالأجزاء الأربعة الأولى التى تشمل الميتافيزيقا والفيزيقا المؤسسة عليها .

يقول ديكارت قسمت الكتاب أربعة أجزاء يحتوى الأول منها على مبادئ المعرفة وهو ما يمكن أن يسمى الفلسفة الأولى أو للميتافيزيقا والأقسام الثلاثة الأخرى تحوى أعم ما فى الفيزيقا ، لعنى تفسير القوانين الأولى ومبادئ الطبيعة (٤٨) . أى أنه لم يقدم لنا عمله متكاملًا فمزال المذهب ناقصًا مجترأ ويشعر ديكارت بهذا ويعترف به ويحدد لنا ما ينبغى عمله ، ويضيف : « لكى انهض بهذا المشروع وامضى فيه حتى غايته ينبغى فيما يلى أن أفسر كذلك طبيعة كل واحد من الأجسام الأخرى الموجودة على الأرض ، اعنى طبيعة المعادن والنبات والحيوان

وخصوصا الانسان ، ثم يجب أن أبحث بحثا دقيقا فى الطب والأخلاق
ولميكانيكا . هذا ما ينبغى أن أعمل لكى أعطى للناس بناء للفلسفة
تاما (٤٩) .

وإذا كان ديكارت لم يقدم لنا فى كتبه النسقية هذا العرض
للأخلاق باعتبارها قمة العلوم فان هناك محاولات لتلمس عناصر الأخلاق
الديكارتية فى كتاباته المتأخرة ومراسلاته ، خاصة فى كتاب « انفعالات
النفس » ورسائله الى الأميرة اليزابيث والمملكة كريستينا ملكة السويد
وصديقه شبانو سفير فرنسا لديها . وقد أطلق على هذه الكتابات
اسم « الأخلاق النهائية » والتي تتصف بأنها تمثل غاية الفلسفة
كما تصورهما ديكارت من جهة وتقوم على العلم من جهة ثانية ، وأنها آخر
كتابات ديكارت . ان الأخلاق التي تلى الطب فى ترتيب العلوم القائمة
على الفيزيكا والذي تدرس الانسان فى توجهه نحو السعادة والفضيلة
تفترض معرفة تامة بسائر المعارف ، تفترض معرفة بالميتافيزيكا بما أن
الانسان نفس ، وان جميع اليقينات متوقفة على للنفس ثم يفترض
الفيزيكا وعلوم الطب والميكانيكا التي تقوم عليها باعتبارها الانسان
نفس متحدة بجسم وان سعادة الانسان تقوم على عدة أشياء فى
مبدئها صحة للجسم وان ضمان هذه لا يتم الا بفضل معرفة تامة
لتركيب الجسم والاستجابات المختلفة . وان صح ان الأخلاق تفترض
المأما كاملا بسائر المعارف والعلوم صح الا يبلغ الفيلسوف تمام هذا
العلم الا عندما ينتقدم فى مختلف دراساته وتجاربه وعندما يتوطد
يقينه الميتافيزيقي توطدا نهائيا لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان
الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية (٥٠)

ونلاحظ أن ديكارت — لأسباب واقعية محددة (٦٦) — قد شرع
فى سنن حياته الأخير فى انشاء فلسفة أخلاقية وان كان كما أوضحنا
لم ينته من صياغتها صياغة تامة فمن الواضح انها كانت تحمل فى نظره
طابعا غير قواعد الأخلاق المؤقتة . وقد بين نجيب بلدى الطابع المزدوج

لذلك الأخلاق فهي من ناحية لم تكن مؤقتة سواء قصدنا بذلك انها لم تكن مرتبطة في معناها بالوقت الذي كان يحقق فيه ديكرت مشروعاته العلمية أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التي لا بد من توافرها في قواعد أخلاق نهائية ، وانها من ناحية أخرى لم تكن فردية بل كانت تحمل صفة الكلية ، صفة للعموم التي لا بد أن تحملها الأخلاق الانسانية الصحيحة^(٥١) ويمكن بيان ذلك على الوجه التالي :

يتضح لنا مما سبق - في كتاب مبادئ الفلسفة - أن معرفة الفلاسفة للصحيحة والفيزياء الحق معرفة تامة يتيح لنا بيان مبادئ الأخلاق التي موضوعها توجيه أفكارنا وأعمالنا على الوجه الملائم للوصول الى السعادة والسبيل الى هذه السعادة ، هو العمل وفق مبادئ العقل ، ومن هنا فالمبدأ الأول الذي تظهره لنا فلسفة الأخلاق هو ان نسلك تبعا لشروط للعالم الذي خلقه الاله الكامل . والمبدأ الثاني الذي تعلمنا اياه الميتافيزيقا هو أن نفوسنا روحية خالصة ولها متميزة عن الأبدان . وكما أن كمال الله هو أساس الثقة به في علم الأخلاق ومرجع قوانين الحركة في علم الطبيعة فكذلك التمييز بين النفس والجسد هو أساس لالوية الكلية في الطبيعة وأساس التجرد من الخيرات الدنيوية في عالم الأخلاق .

ولا يكفي بالنسبة لديكرت أن نقول ان الطريقة الوحيدة المؤدية الى السعادة هي اخضاع أعمالنا لحكم العقل . فهذا هو المبدأ العام بل علينا دائما توخي كيفية تدبير أفعالنا الجزئية ومن هنا علينا معرفة قواعد هذه الأفعال خاصة ان هناك أمر يشوش على الانسان معرفة الطريق الذي يجب عليه سلوكه وهو التردد فالفرد المتردد لا يعزم على شيء لأنه لا يرى بوضوح ما ينبغي له فعله وغالبا ما يستسلم في النهاية للمصادفة والاتفاق حتى لذا تبين لنا خطئه اضطرب اضطرابا شديدا فيأسف ويندم على فعله ومن هنا تنتابه الهواجس وتضطرب حياته . والطريقة الفعالة لعلاج ذلك هي التفكير في الأسباب التي

تحول بيننا وبين معرفة الطريق الذي علينا اتباعه هذه الأسباب هي الشهوات أو الانفعالات فهي تحول بيننا وبين تقدير الحوادث حق قدرها فتظهر لنا الخيرات والشور على غير ما هي عليها إلا أن الأخلاق الصحيحة تشفيينا من هذا للتوهم فتحدد لنا الانفعالات وتجرفها أو تعدل تأثيرها فينا .

وإذا كان البحث في علاج الانفعالات بمثابة « العلة للنسبة » لتأسيين فلسفة ديكرت الأخلاقية ونموها عرفنا أن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى في لأخلاق لا لأن للإنسان جسم ولا لأن الأخلاق وسيلة إخضاع الجسم الإنساني بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق البدن بالأجسام الخارجية ، وعن طريق السيطرة على البدن بتووع خاص ، سيادة يسمح بها المنهج ويسمح بها العلم الطبيعي تستطيع النفس أن تسيطر على الانفعالات وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن أى على الميدان الإنساني كله وعن طريق تلك السيادة يمكنها الاتجاه نحو السعادة .

فالأخلاق للعلمية النهائية ، التي لم يتح لديكرت سوى رسم خطوطها البدائية في رسائله وكتاب الانفعالات تلتقى بشكل متطابق مع ما جاء في المقال في المنهج مع فارق هو أنها تستند إلى مفهوم عقلي وعلمي عن الإنسان . ومن المعلوم أن الإنسان عند ديكرت مؤلف من آلة حياتية بيولوجية من « جوهر مفكر » منفعل بالنسبة لبعض وظائفه (الأهواء .. الاحساسات) لكنه فاعل من حيث كونه ارادة (قدرة لا متناهية) ويسود بين هذه « الروح » وذلك للجسد تفاعل مستمر ووحدة شاملة مستعصية على الإدراك .

ونتيجة ذلك فان الأخلاق ، وهي ليست فن القضاء على الأهواء والانفعالات (الاعجاب .. الحب .. الحق ..) بين فن استخدامها من أجل تدعيم الأفكار والسلوك الملائم للفرد ، تجد نفسها في الأخلاق — أمام طريقتين :

— التأثير على الأهواء والانفعالات عن طريق للجسد نظرا لوجود
تفاعل .. وهذا مصدر الأهمية الأخلاقية لـ « للطب » .

— التأثير عليها عن طريق الإرادة] « فاما أن تركز هذه اهتمام
للعقل على الأشياء المغايرة لتلك التي تولد الأهواء والانفعالات التي
ينبغي القضاء عليها ، أو أن تجعل الجسد يتخذ مواقف تتنافر مع
الهوى السئ ، أو أن تفيد من تداعى الأفكار لكي تحمل الهوى على
تغيير موضوعه » .. كما قال برييه [ويشترط في هذه الممارسة
الحرية في الواقع أن نتم وفقا للعقل ، هذا العقل الذي يجب تعريفه بأنه
اتجاه نحو وعى يزداد وضوحا باستمرار للمحل الذي يشغله الفرد
في (للوطن ، الانسانية ، الكون ، الاله) ونحو عاطفة حب وطاعة
للنظام الالهي تزداد عقلانية باستمرار (٥٢) .

وعلى ذلك يمكن القول أن أهداف كتابات ديكرت الأخيرة وهي
مقدمتها « انفعالات النفس » هي أن يوضح لنا كيفية سيطرة الانسان
على الانفعالات ، وهذه السيطرة تتم عن طريق ارادة الكائن العاقل
وهي لارادة حرة لا سبيل الى قهرها فالانسان قادر بارادته وبالمران
الذي يمارس به هذه الارادة أن يناضل شهواته وانفعالاته مباشرة .
وهو في هذا بحاجة الى ضرب من للسياسة واللباقة من أجل أن
تتم له السيطرة على طبيعته أولا قبل أن يمتد بافقه للسيطرة على
العالم . وهذه السيطرة على طبيعته مناطها الإرادة للانسانية
المسترشدة بنور العقل هنا نتحول عن العقل الى الارادة ويقتررب ديكرت
من مين دي بيران .

ان لارادة هي الصفة الوحيدة التي تجدد الانسان . وهناك
طرق ارادية تتمكن النفس بها من أن تقضى على الأهواء السلبية وهي :

أولا : الارادة تستطيع النفس أن توقف نتائج العمل الجسمي
في الجسم ذاته مثلا أن الضرب في حالة الغضب نقيجة طبيعية فنحن
قديرون في هذه الحالة أن نمنع أنفسنا عن الضرب لا عن الغضب .

ثانيا : بالارادة تستطيع النفس أن تغير حركة الغدة الصنوبرية
فبتغير اتجاه الأرواح الأحيائية موقظا فينا هذا الفعل هوى جديدا
وهوى معاكسا للهوى للذى لريد أن تحاربه .

ثالثا : ان الزايلة الكائنة بين الفكر والجسم هى رابطة قوية للغاية ،
فاذا استطعنا أن نجتمع بين فكرة من الأفكار وبين عمل جسمى ما بحيث
يعتاد احدهما الآخر لايد للعمل الجسمى من الظهور عندما تبرز هذه
الفكرة . بالعادة نستطيع أن نغير النظام الطبيعى للمخاض بالأهواء
فتقلب رأسا على عقب الرابطة القائمة بين الجسم والنفس . وهذا
الترويض النفسى الذى أرلده ديكارت احدى الوسائل الفعالة لبلوغ
السعادة (٥٣) .

الطريقة الوحيدة اذن للقضاء على الانفعالات والأهواء السلبية
والوصول الى السعادة هى الارادة ، وهى فى تناول كل انسان مهما كان
زمانه ومكانه وكما ان العقل أعدل الأشياء قسمة بين للناس فى ميدان
النظر فان الارادة هى الصفة الوحيدة التى تحدد الانسان فى ميدان
العمل . وتظهر أهمية الإرادة ودورها فى سيكولوجيا ديكارت
للفسيولوجية التى يقدمها لنا فى « انفعالات النفس » التى تعبر عن
المرحلة النهائية لمذهب الأخلاقى أو الأخلاق العلمية .

الأخلاق النهائية العلمية

يربط ديكارت ربطا وثيقا بين السيكولوجيا والفسولوجيا بين
النفس والجسد ويتتير باستمرار الى نوع من الاتحاد بينهم ويؤكد
تأثير كل منهما على الآخر ويظهر ذلك بوضوح فى « رسالة فى انفعالات
النفس » ومن هنا ضرورة دراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة
عليه ، فدراسة الأخلاق عند ديكارت ترتبط بالبحث فى هذه
الانفعالات (٥٤) .

ويستخدم لفظ الانفعالات Passions ليدل على حالات انفس الوجدانية التي تشمل مشاعر : الحب والكراهية ، الميل والنفور • الحزن والسرور • ويرى للبعض أن ديكارت يوحد بين معنى الانفعال passion ومعنى الادراك perception حيث يشيران الى المدركات أو للمشاعر التي تحدث للروح وترتبط بهما وتسيبها حركة الأرواح الحيوانية^(٥٥) ، إلا أن الانفعالات تمتاز من بين الادراكات بانها مخ صيدورها في النفس عن للموضوعات الخارجية وعن البدن مرتبطة بحياة النفس ارتباطا شديدا ويتم اتصال النفس بالبدن عن طريق الدورلن الدموي حيث ينتقل أدق أجزاء الدم في سرعة من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية والى المخ الذي يستجيب الى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات • وللمقصود بالمخ الغدة الصنوبرية التي هي مركز تلقى التأثيرات والاستجابات •

ويمائل نجيب بلدى بين الانفعال واللذة عند ديكارت فإذا كان للانفعال علامة على اتحاد النفس والجسم ، ومظهر من مظاهر اهتمامنا بالموضوعات الخارجية فى علاقتها بالنفس لذلك كانت وظيفة الانفعال مماثلة لوظيفة اللذة والألم • فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم فالانفعال علامة على أمر يعنى للجسم ويعنى أكثر منه الانسان من حيث هو جسم متحد بنفس^(٥٦) •

فالانفعالات هى الحيات الوجدانية التي يسببها الجسم وهى أثر من آثار لاتحاد النفس بالجسم وقد تكون سلبية أو ايجابية وهى تكون ايجابية فى حالة الإرادة وسلبية فى حالة الإدراك وترتبط الانفعالات بالرغبة ومن الأمثلة على ذلك أن لفعال مثل الخوف يدفع النفس الى الرغبة فى الهرب ، والشجاعة تدفعها الى الرغبة فى المعارك •

وقبل أن نعرض لكيفية السيطرة على الانفعالات نشير الى تقسيمها
ديكارت لها الى أوليه Primitive passions ومركبة
وتتعدد الأولى فى انفعالات التعجب Complex passions

الحب والكراهية ، السرور والفرح الحزن ، والرغبة . أما النوع الثانى (المركبة) فهي تتكون من انفعال أو أكثر من الانفعالات السابقة وأهم هذه الانفعالات : الأمل للذى ينتج عن الفرح والرغبة ، والخوف ، الإرداء والتقدير ، الاحترام ، للغضب الرضا عن الذات ، التواضع . وكما تنقسم الانفعالات الى بسيطة ومركبة تنقسم الى ظاهرة وباطنة الأولى التي تظهر مصحوبة بعلامات جسمية والثانية التي تكمن فى النفس وتكون داخلية نعبر عن فكر خالص غير مرتبط بالجسم (٥٧) .

... وبينما ترى اتجاهات فلسفية ان الانفعال خطر وضرر على النفس الانسانية كما نجد عند سقراط افلاطون والكلبية والزواقية ومن هنا ينبغى أن تبعد وأن يحكم العقل فقط فان رأى ديكارت لم يكن بهذا التشديد فى الانفعالات فهي أشياء حسنة للنفس والبدن وما علينا الا تنظيمها وتجنب انحرافها . ومن هنا فهو قريب من رأى ارسطو ويقوم علاج الانفعالات عند ديكارت على أساس الانفعال ذاته وعلى معرفة نشأته فى حياتنا حيث يقوم على معرفة القوانين التي نخضع لها جسم للانسان كجسم من أجسام العالم وعلى معرفة العلاقات المستمرة فى التجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن فالأبدان منها الصحيح للمعافى ومنها المريض الضعيف ومرض البدن يؤثر على صحة النفس باعتباره العلاقة بينهما واذا كانت سيطرة النفس على الانفعالات تتم من خلال سلطة النفس على هذه العلاقة فان للمهم هنا هو معرفة الخير الملازم للانسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن (٥٨) .

ومن يسلم بالعلاقة المتبادلة بين النفس والبدن يعلم أن هدف الانسان هو مقاومة الانفعالات الضارة وبلوغ الرضا النفسى (العقلى) الذى يعتمد على الارادة والاستجابات الفسيولوجيا ومن هنا كان للطب مدخلا للسعادة . ولما كان مصدر الانفعال كما أوضحنا النفس والبدن فان السيطرة عليه تكون بالارادة والجسم معا . وهناك مستويين للتعامل مع الانفعال أو وسيلتين لعلاجه الأولى مبدئية وفيها يكفى تعويم حركات أو أفكار معينة للتخلص منه ، أو لاجلال انفعالي آخر

مكانه وهي تصلح في بداية الانفعال لكنها لا تجدى حين تتحد الرغبة بانفعال معين ، ذلك لأن امتزاج الرغبة بالانفعال يجعلها تقود الى السلوك والعمل فهي لا تقف عند مستوى الأحاسيس والمشاعر ولا تكفي بالحب أو الكره انما تتعدى ذلك الى الميل والانجذاب والنفور والابتعاد بل كثير ما تقوم بأعمال من أجل لرضاء وسعادة من تحب أو ايذاء من تكره .

لذلك كان علم الأخلاق يهدف الى السيطرة والسيادة على الرغبات أكثر من السيطرة على الانفعالات أو للسيادة على الأولى عن طريق السيادة على الثانية ، وأساس ذلك هو التمييز بين ما ينبغى الرغبة فيه وما لا ينبغى الرغبة فيه أو بين ما يتوقف على لرادتنا وحريرتنا وما نم يتوقف على حريرتنا ، ومن المسلم به انه ينبغى لنا أن نرغب في كل خير نستطيع الحصول عليه الا أن المهم أن نعرف ذلك الخير للأسمى الذى يؤدى الحصول عليه الى للفضيلة والسعادة ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان الأخلاق أن لم تؤد الى ذلك الخير للأسمى الذى فيه سعادتنا وفضيلتنا ، فالهم فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نثبن حدود عملنا وأن نحفظ بمجال حريرتنا ، لعنا نهتدى بفضل ذلك الى الخير للأسمى الذى نسعى اليه والذى نتحقق فيه سعادتنا وفضيلتنا . وهذا الخير للأسمى فى نظر ديكرت لا يكون غريباً على انفعالاتنا باعتبار أن ذلك علامة على صحة الانسان وقوته واهتمامه بالحياة .

ويوضح ديكرت فى نهاية « رسالته فى لנفعالات النفس » انه لا يوجد سبب للخوف من الانفعالات لأنها فى جوهرها حسنة ، المهم أن نحذر الافراط فيها والاستخدام للخاطيء لها والطريقة المثالية للسيطرة عليها أن نتعلم كيف نوجهها حتى نقلل الشرور الناجمة عنها . وبالتالي نستطيع للحصول على الخير فالانفعالات المعتدلة أو الطيبة تجعلنا نبلغ الخير للأسمى .

تعقيب على الأخلاق الديكرتية :

- يبدو ديكرت فيلسوف العقلانية ورائد الفلسفة الحديثة الذى

أبدع في المنهج وفي العلم ، تقليدي في مجال الأخلاق والسياسة والاجتماع وذلك لانه نظر الى الحكمة نظرة القدماء خاصة الرواقية وظل رغم ما رددته في كتاباته ورسائله وثيق الاتصال بالماضي ففي مجال الأخلاق نجد آراء ديكارت المفكر الجريء مشبعة بالروح السقراطية وبالنزعة الرواقية بل بالتفكير القديم كله ، وذلك الذي يعتبر السعادة القصوى والخير الأسمى في هدوء النفس وطمأنينة الروح . كما يلاحظ ابتعاد تفكير ديكارت عن الأخلاق المسيحية المعروفة في عصره وقوله بضرورة العناية بالنفس وبأهوائها وانفعالاتها وتأكيد على وجوب العناية بالطب والأساليب الطيبة التي تتيح للإنسان التحكم في انفعالاته .

ورغم أن ديكارت أراد أن يبعث المبدأ السقراطي بأن الفضيلة علم الا أنه لم يستطع أن يوفق بين ذلك وبين موقفه المعرفي القائم على الشك لذلك فهو يعود الى القول بالخضوع للمشيئة الالهية بدلا من القول بحرية الرأي والعمل بحيث يظهر موقف ديكارت المحافظ في الأخلاق . لذا نجد الدكتور عادل العوا يأخذ على ديكارت العودة الى آراء القدماء والميل الى عدم التجديد في مجال الأخلاق فالأخلاق المؤقتة لا تعالج شروط السعادة بذاتها بل تقرر قواعد الحياة العلمية بالاستناد الى مبادئ الاعتدال وثبات الإرادة والتواكل الاجتماعي . وهي لا تختلف عن حكمة القدماء « كما نتصف هذه الأخلاق » الناقصة « بصبغة رواقية عملية بالدرجة الأولى فان ابن خلاق « النهائية » تتصف بصبغة لاهوتية من النوع الارادى . وهي لا تتضمن أية نظرية أصيلة واضحة » (٥٩) .

ومع أننا نتفق في القول بمتابعة ديكارت للقدماء الا أن وعيه بتقدم العلم في عصر وظهور النزعة الفردية جعله يفسح المجال للجبرية الانسانية من جانب ولا يتشدد — باعتباره فيلسوفا عقلانيا — في موقفه من الانفعالات فموقفه منها يقربه الى حد ما من الفلاسفة الاراديين أو قل الوجوديين .

هوامش وملاحظات ومراجع الفصل التاسع

(١) د. محمد عبد الرحمن مرجبا : المرجع فى تاريخ الأخلاق ،
جروسن بروس ، لبنان ١٩٨٨ ص ١٥

(2) Descartes R., letters sur la Morale; Corrspondanee avec
la princeme Ellisabeth, chanut, , et le Reine Christine Texte
rovu et présente par J. Chevalier .

— L. Boutroux « Du rapport de la morale à la Selence dans
lo philosophie Cartésienne » Revue de Metaphysique 1896.

— A. Espinas : Descartes t la marale . Paris 1925.

— Gouhier : Descartes et la morele, Revue de Metaphiyique

— P. Mesnard : Essai sur la morale de Descares, paris 1935.

(3) Blom, John : Descartes . his Moral philosophy and psyc-
hology, Trans with Introd. and Concebtual index by j. Blom.
The harvard pres 1978.

(٤) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها ط ٣
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٧٦ ص ١٥٥

(5) F. Copleston : P History of philosophy vol. (4) The
Neuman pres. westminter 1961. p

(٦) فرانسوا جريجوار : للمذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة
المروفي ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٨٤ ص ٥٠ — ٥١

(٧) أ. و. و. تن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد الرجيم
عبد المجيد مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ص ٦٢

(٨) هذا موقف عثمان أمين الذى يخبرنا فى الفصل الذى
خصه لمذهب الأخلاق عند ديكرت ، انه تتويجا للفلسفة الديكارتيية

كان من اللازم ظهور أخلاق نهائية . وإذا كان الفيلسوف قد رحل عن هذا العالم قبل أن يتاح له أن يكتب هذه التتمة المنطقية لمذهبه ، فان الباحث « للجوانى » أى الذى يصحب ديكارت صحبة تعاطف واثتناس يستطيع أن يهتدى الى عناصرها المتفرقة فى كتاب « انفعالات النفس » وفى كثير من رسائله الى الأميرة « اليزابيث » والى الملكة كريستين والى شانو سفير فرنسا لدى هذه الملكة « د. عثمان : ديكارت ط ٧ ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٢٢٦ .

(٩) يخبرنا جميل صليبا بذلك فى مقدمته للمقال فى المنهج أثناء حديثه عن فلسفة ديكارت للأخلاقية حيث يصرح لنا انه يلخص هنا ما كتبه جيلسون فى مقدمة المقال ، طبع غرين ، باريس ١٩٣٥ ص ٢٣ — ٣٦ . راجع د. جميل صليبا مقدمة ترجمة المقال ص ٤٤ .

(١٠) كتب د. عثمان أمين عن « مذهب الأخلاق » عند ديكارت و د. راوية عبد المنعم عباس « مشكلة الأخلاق » للفصل الثانى عشر من كتابها عن ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة للجامعية بالاسكندرية ١٩٨٦ ص ٤٧٥ — ٥٠٠ ، و د. كمال يوسف الحاج عن الآداب الديكارتية ص ١٢١ — ١٧٠ من كتابه المدخل الى فلسفة ديكارت منشور ابن بوزيدات بهوت ١٩٦١ و د. نجيب بلدى للفصل السابع (الانسان) من كتابه ديكارت ، دار المعارف القاهرة د.ت. ونظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت . و د. محمد عبد الستار نصار فى كتابه دراسات فى فلسفة الأخلاق دار القلم الكويت ١٩٨١ ص ٤٢٢ — ٤٢٥ . و د. مهدى فضل الله فسفة ديكارت ومنهجه ، د. الطليعة بيروت ١٩٨٣ ص ١٦٦ — ١١٧ و د. عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ج١ مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٨ ص ٢٢٥ — ٢٥٨ ، د. حسن الشرقاوى الأخلاق الاسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥ ص ٣٥٧ — ٣٦٧ ، وفاء عبد الحلیم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسينوزا وجون لوك ، رسالة ماجستير غير منشورة بجامعة الاسكندرية ١٩٨٨

(١١) د. توفيق الطويل : المصدر السابق ص ١٥٤ - ١٥٧

(١٢) يوضح لنا ديكارت في « مبادئ الفلسفة » أهمية الإرادة بحيث يجعلها تتساوى مع الفكر فجميع أنماط التفكير التي نلاحظها في في أنفسنا يمكن أرجاعها الى نمطين عامين : احدهما الإدراك بالذهن، والآخر التصرف بالادارة وفي المبدأ [٣٤] يقرر أن الإرادة لازمة للحكم لزوم الذهن حتى يصل في المبدأ التالي الى القول أن الإرادة أوسع نطاقا من الذهن . فالارادة على نحوها تبدو لا متناهية (ص ١٧٧) .
وإذا ما كانت الإرادة كما يخبرنا ديكارت ربحية جدا فقد فرنا عن طريقها بميزة عظيمة وهي أن نتصرف بحرية . ومن هنا فان أعلى مراتب الكمال عند الانسان هو أنه حر الاختيار كما يخبرنا في المبدأ [٣٧]
ويقرر أن التجربة لا العقل هي الدليل على حرية الإرادة التي تعرف عن طريق الممارسة هنا يبتعد ديكارت على العقل والعقلانية ويقتررب من الوجودية حين يقرر أن حرية ارادتنا بالدليل وانما تعرف بتجربتنا لها (ص ١٠) وهذا ما يتكرر في التأملات قارن التأمل الرابع ص ١٣٣ ١٣٤ ١٣٧٠٠٠ من ترجمة د . عثمان أمين .

(١٣) قارن د. نظمي لوقنا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند

المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ١٩٧٢

(١٤) د. محمد نصار عبد الستار : المرجع السابق ص ٤٢٣

يخبرنا د. يحيى هويدى في دراسته « ديكارت الجديد » ان الأسس التي قامت عليها الأخلاق الديكارتية هي أسس دينية . اذ يصرح ديكارت انه بدلا من الخضوع للأشياء ونظامها (القاعدة الرواقية) فعلينا أن نخضع لله اذ لن هذا الخضوع مفهوما على حقيقته يؤدي بنا الى الحب والسعادة ويجعلنا لا نخشى الموت ونهزأ بالآلام .

د. يحيى هويدى : دراسات في الفلسفة للحديثة والمعاصرة ،

دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٠ ص ٥٩

(١٥) هذا فهم حسن حنفى للعقلانية للديكارثية التي لم تكن حاسمة بنفس القدر الموجود لدى اسبنيوزا • حسن حنفى : قضايا معاصرة فى الفكر الغربى للمعاصر ، دار الفكر العربى القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٤ ، ٢٥

(١٦) راجع كتابات عثمان أمين المختلفة مثل :
الفلسفة الرواقية • للنهضة المصرية ط ٢ ١٩٥٩ (الباب الرابع
الفصل الرابع : الرواقية وديكارت) ص ٣٣١ - ٣٥١ •
وديكارت ص ٢٢٥ - ٢٢٦ - ٢٢٨

ومقدمة ترجمة كتاب مبادئ الفلسفة ص ١٦

(١٧) محمود الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج ،
سميركو للطباعة والنشر القاهرة دوت ج ٢ ص ٨٣ - ٨٤ ، ود • محمد
نصار عبد الستار ص ٤٢٣ - ٤٢٤

(١٨) د • محمد نصار عبد الستار • ص ٤٢٤

(١٩) يوضح لنا بيرى R. B. Perry الفيلسوف الأمريكى طبيعة
المبدأ الأخلاقى لدى الرواقيين فيما أسماه الارادة المتوافقة أو الرغبة
فى تطابقها مع الطبيعة الذى نشأ عنها وعن أخلاق افلاطون وارسطو .
التي أسماها الارادة القسوى أو الحب الضمنى لله مفهوم المثالية
للارادة • وموافقة الطبيعة عند الرواقيين كما يعرضها بيرى فى كتابه
النظرية العامة للقيمة عبارة عن الحياة وفاقا للعقل ، والانسانية حين
يحيا وفقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب بلّ يكون موافقا
لمجموع الأتسياء أى الكون بأسره : لأن العقل لا يختص بالانسان وحده
بلّ هو أيضا من خصائص الوجود الكلى أى من خصائص الكون فبالعقل
نحيا على وئام مع أنفسنا كما نحيا على وئام مع العالم •
راجع بيرى : النظرية العامة للقيمة ص ٧٥ وما بعدها •

(٢٠) ديكارت : المقال عن المنهج ص ٨٥

- (٢١) الموضوع السابق •
- (٢٢) د. نجيب بلدى : ديكارت ، دار المعارف بالقاهرة
ص ١٤٨ - ١٤٩
- (٢٣) محمود الخضيرى : ترجمد المقال فى المنهج ص ٤٧
- (٢٤) فرانسه و جريجوار : ص ٥١
- (٢٥) عن وفاء عبد الحليم السيد ص
- (٢٦) ديكارت : المقال فى المنهج ص ٨٢
- (٢٧) د. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦
- (٢٨) د. راوية عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلانية ص ٤٩٨
- (٢٩) د. كمال يوسف الحاج : ص ١٣٥
- (٣٠) د. عثمان أمين : ديكارت ص ٢٢٦
- (٣١) يتابع الخضيرى هملان فى دراسته •

du rapport de la Moral Science, dans la philosophie de Descartes

عن الخضيرى ص ٨١ Etudes, histoire de la philosophie p. 299

- (٣٢) الخضيرى : تعليقاته على المقال فى المنهج هامش ص ٨١
- (٣٣) تظهر هذه المقارنات لدى كل من : عثمان أمين وراوية عباس
من كتابها عن ديكارت ص ٤ وعادل العوا ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣
- وفاء عبد الحليم السيد ص ٦٣ ، ٦٧ ، ٩٧

- (٣٤) د. عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ٣٣١
- (٣٥) المرجع السابق ص ٣٣٢
- (٣٦) المرجع السابق ص ٣٤٨
- (٣٧) المرجع نفسه ص ٣٥٠

- (٣٨) الموضوع نفسه ص ٣٥٠
- (٣٩) الموضوع نفسه .
- (٤٠) د محمد عبد الستار نصار : ص ٤٢٤
- (٤١) محمود الخضيرى : تعنيقاته على ترجمة المقال ص ٨٣ ، ٨٤
- (٤٢) ديكارت : مبادئ الفلسفة ترجمة د عثمان أمين ط ٢ ،
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ص ١٠
- (٤٣) د فؤاد زكريا : شجرة الفلسفة عند ديكارت ، آفاق
لللسفة ، دار التتوير بيروت لبنان ١٩٨٨ ص ١٢٨ وما بعدها .
- (٤٤) ديكارت : مبادئ الفلسفة ص ٤٣
- (٤٥) د عثمان أمين .
- (٤٦) د عثمان أمين .
- (٤٧) د عثمان أمين : تعليق على مبادئ الفلسفة ص ٣٢ ، ١٨
- (٤٨) ديكارت : مبادئ الفلسفة ص ٤٥
- (٤٩) المرجع السابق ص ٤٥ - ٤٦
- (٥٠) د نجيب بلدى ص ١٤٩
- (٥١) المرجع السابق ص ١٥١
- (٥٢) فرانسو جريجوار ص ٥١
- (٥٣) د كمال يوسف للحاج : مدخل الى فلسفة ديكارت ص
- (٥٤) فهو كما يقول أ . و . بن يقول بالسمو الضرورى للعقل على
المادة والنفس والجسم والروح على الحسن . ومثله فى هذا مثل

ابن سينا فى ربطه للسيكولوجيا بالفسيولوجيا كما يخبرنا مذكور
فيما كتبه عن الفلسفة فى « أثر العرب والاسلام على النهضة الأوربية »
الهيئة المصرية العامة للكتاب •

(٥٥) د • نجيب بلدى : ديكارت ص

(٥٦) المرجع السابق •

(٥٧) هذا هو موقف أرسطو فى التفرقة بين السعادة الحسية
والعقلية •

(٥٨) قارن وفاء عبد الحليم السيد ص ٨٤ وما بعدها •

(٥٩) د • عادل العوا : المذاهب الأخلاقية ص ٢٥٣

ملحق

ببليوجرافيا ديكرت في العربية

القسم الأول : نصوص ديكرت

أولا : كتب ديكرت :

١ - المقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم . ترجمة محمود الخضيرى ، مع دراسة للمترجم عن فلسفة ديكرت ، وتقديم ودراسة أخرى للدكتور محمد مصطفى حلمى . وقد طبع الكتاب أربعة طبعات الأولى ، المطبعة السلفية ومكبتها ، القاهرة ١٩٣٠ ونفس الطبعة صدرت عن دار الكاتب العربى للطباعة والنشر . بالقاهرة ١٩٦٨ فى ٢٠٦ صفحة والرابعة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب . بينما صدرت الثالثة دون تقديم دراسة د . محمد مصطفى حلمى مع تصدير للدكتورة زينب الخضيرى .

- ترجمة ثانية للكتاب بعنوان « مقاله الطريقة » لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة فى العلوم للدكتور جميل صليبا ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية الأونسكو بيروت ١٩٥٣ (فى ١٣٣ صفحة) .

٢ - التأملات فى الفلسفة الأولى ترجمة الدكتور عثمان أمين فى سلسلة نفائس الفلسفة العربية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٤ . (الطبعة الخامسة) وقد نشرت الترجمة فى عدة طبعات سنوات ١٩٥١ ، ١٩٥٧ ، ١٩٧٤ ، ١٩٧٩ .

- ترجمة أخرى بعنوان تأملات ميتافيزيقية فى الفلسفة الأولى للدكتور كمال يوسف الحاج الأسقاذ بالجامعة اللبنانية (المكتبة الفلسفية) منشورات غويدات بيروت يناير ١٩٧١ .

٣ - مبادئ الفلسفة ترجمة الدكتور عثمان أمين ، النهضة المصرية
القاهرة ١٩٧٦ (١٨٨ صفحة) وطبعة ثانية عن دار الثقافة للنشر والتوزيع
سلسلة النصوص الفلسفية (١١٧ صفحة) القاهرة د . ت .

ثانيا : نصوص متفرقة من كتب ديكارت ورسائله :

- اندريه كريسون : ديكارت ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار
بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٧ حين يقدم بعد عرض حياة ديكارت
وفلسفته مقتطفات من مؤلفاته (ص ٨٠ - ١٧٠) وتشمل بعض نصوص
من المقال عن المنهج مثل : نظرات تتعلق بالعلوم (٨٠ - ٨٦) قواعد
المنهج الأساسية (٨٦ - ١٠٠) بعض قواعد الأخلاق مستنبطة من
(١٠٠ - ١١٠) اختلاف نفس الانسان عن نفس الحيوان (١٢٩ - ١٣٣)
ومن قواعد لتوجيه العقل مثل البراهين الحسابية والهندسية
(٤٣٠ - ١٤٤) الاستقراء (٤٤ - ١٤٧) .

- ومن التأمل الثاني (أنا أفكر اذن أنا موجود) ١٤٨ - ١٥٠ ،
ضرورة البرهان على وجود الله ، (١٥٠ - ١٥٤) ما التفكير (١٥٥ -
١٥٩) مبادئ الفلسفة .

- وجود الأخلاق من رسالة للسيدة اليزابيث بتاريخ ١٥ يونيه
١٩٤٥ (ص ١٥٩ - ١٦٢) .

- ممارسة الفضيلة هي العلاج المطلق ضد الانفعالات (رسالة
في الانفعالات) (ص ١٦٢ - ١٦٤) .

- في الضوء (رسالة في البصريات) ص ١٦٤ - ١٧٠

- وترجمة أخرى لنفس النصوص (ص ٥٦ - ١٢٤) من كتاب :

اندريه كريسون : ديكارت ترجمة د . حسن شحاته سعفان مراجعة
محمد غنيمي هلال ، سلسلة الألف كتاب (٣٦٩) الانجلو المصرية ،
القاهرة ١٩٩١ (في ١٣٦ صفحة) وفيها نفس المقتطفات السابقة .

د • نجيب بلدى : ديكرت دار المعارف القاهرة ١٩٥٩ (فى ٢٢٢ صفحة) نجد ملحق به النصوص الآتية :

فى المنهج : القاعدة العاشرة (١٧٥ - ١٨٠) القاعدة الثالثة عشرة (٨١ - ١٨٣) القاعدة ١٤ (١٨٤ - ١٨٧) •

— فى أساس الحقائق العلمية (٨٨ - ١٨٩) خطاب الى مرسين ١٥/٤/١٩٣٠ ، آخر بتاريخ ٦/٥/١٩٣٠ وثالث بتاريخ ٢٧/٥/١٩٣٠ (ص ١٩٠ - ١٩٣) •

— مبادئ الفلسفة فقرات ١ - ٨ فى وجود النفس وتمييزها من الجسم ، فقرات ١٤ - ٢١ فى وجود الله (ص ١٩٤ - ٢٠٧) فقرات : ٣٧ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ فى الحرية الانسانية (ص ٢١١ - ٢١٤) والفقرات ١ - ٣ ، ج ٢ فى وجود الأجسام واتحاد النفس بالجسم (٢٠٨ - ٢١٠) •

— فى الفضيلة من كتاب « انفعالات النفس » فقرات (١٥٢ - ١٥٦) ص ٢١٥ - ٢١٩

* د • عثمان أمين : ديكرت امام الفلسفة الحديثة (صفحات ١٩ - ٥٣) من كتابه : رواد المثالية فى الفلسفة العربية (ط ١٩٦٥) ، الطبعة الثانية عن دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٧٥ يعرض لديكرت سيرته ونمط فكره ونصوص من فلسفته تشمل نصوص من التأملات صفحات (٣١ - ٣٥ ، ٣٩ - ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ المبادئ (ص ٣٥ - ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧) ومن انفعالات النفس الفقرات : ٤٥ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٥٤ تحقيق ببيرمينيار ، باريس ١٩٣٧ وتشمل : « فى أن الأريحية » تمنعنا من اجتنار الخير » رسالة الى اليزابيث ١٦/١٠/١٩٤٥ فى : ديكرت : رسائل فى الأخلاق جمعها جاك شيفاليه ، باريس ١٩٣٥ ص ١٠٠ .

الخير الأسمى قوامه الإرادة الطبية رسالة الى ملكة السويد
٢٠/١١/١٦٤٧ عن شيفاليه من رسالة الى الأميرة اليزابيث فى نوفمبر
١٩٤٦ عن شيفاليه (ص ٥٢ - ٥٣) .
- وقد عرضت هذه النصوص فى مقالة عثمان أمين التأملات
فى الفلسفة الأولى (ص ٧٧ - ٧٨) المجلد الأول من مجلة تراث
الانسانية ، دار الكاتب العربى ، القاهرة .

القسم الثانى

كتب عن ديكارتر

أولا : مؤلفات عن ديكارتر بالعربية :

- ١ - محمد مصطفى حلمى : نظرية الجوهر بين ديكارتر
واسبيوزا . ملخص رسالة ماجستير بالفرنسية عن ديكارتر مطبعة
المستقبل ، القاهرة ، ١٩٣٦ (٥٢ صفحة) .
- ٢ - الدكتور عثمان أمين : ديكارتر الطبعة الأولى ١٩٤٢ وكتب
يوسف كرم تعليق عليها فى مقتطف يوليو ١٩٤٢ . والثانية ابريل ١٩٤٦ ،
والثالثة ١٩٥٣ والرابعة عن دار القاهرة الحديثة أكتوبر ١٩٥٧ والخامسة
يناير ١٩٦٥ . والسادسة الانجلو المصرية ١٩٦٩ والسابعة عن الانجلو
المصرية ١٩٧٦ . ولا يزال هذا العمل أهم ما كتب فى العربية عن
ديكارتر من وجهة نظر مثالية ويشمل العمل أربعة أبواب وخاتمة يتناول
الأول : سيرة ديكارتر فى أربعة فصول والثانى منهج ديكارتر فى
خمسة فصول والثالث فلسفة ديكارتر فى ثمانى فصول تتناول الأربعة
الأولى الميتافيزيقا الديكارترية والخامس الانسان والسادس الأخلاق
والسابع الجمال والثامن نظرية الاجتماع والباب الرابع فى أربعة
فصول عن ديكارتر وتأويلات فلسفته والخاتمة فى فصلين هامين عن :
ديكارتر والتجديد الفلسفى ، والفلسفة الديكارترية وآثارها وبالكتاب
كتشافين بأسماء الأعلام والمسائل والمصطلحات الفلسفية .

٣ - الدكتور نجيب بلدى : ديكرت دار المعارف القاهرة (١٩٥٩) فى ٢٢٢ صفحة ويتناول : ديكرت، وعصره ، حياة ديكرت وشخصيته وتأليفه ، فلسفة ديكرت ويتناولها فى ثلاثة أقسام الأول : المنهج وحقائق العلم الثانى الفلسفة الأولى والثالث خصائص الوجود ثم نصوص من فلسفة ديكرت *

٤ - الدكتور كمال يوسف الحاج : مدخل الى فلسفة ديكرت ، المكتبة الفلسفية منشورات عويدات بغوت لبنان ١٩٧١ (فى ١٩١ صفحة) *

٥ - الدكتور نظمى لوقا : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكرت ، سلسلة الالهيات المطبعة الفنية الحديثة د . ت [١٩٧٢] فى (١٨٧ صفحة) والكتاب بعد كلمة فى الموضوع والمنهج مكون من ثلاثة أقسام هى الجوهر ، المعرفة ، الأخلاق *

٦ - الدكتور نظمى لوقا : الحقيقة تناول فلسفى [عند ديكرت واسبينوزا] ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٢ (فى ١٧١ صفحة) *

٧ - الدكتور محمد حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكرت ، الطبعة الثانية الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ ، (١٩٠ صفحة) والكتاب يرسخ تقليد ضخم يحاول أن يرى الفلسفة العربية الاسلامية فى ضوء فلسفة المحدثين وبالتحديد يقارن ديكرت بالفلاسفة المسلمين وفى مقدمتهم الغزالى ، وهو يحتاج الى بعض النقاش المنهجى حول امكانية تطبيق منهج التأثير *

٨ - الدكتور الربيع ميمون : مشكلة الدور الديكرتية ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٨٢ ويمتاز الكتاب، وقد كان أصلاً رسالة لنيل الدبلوم العالى فى الفلسفة باشراف د. بديع الكسب

بجامعة دمشق بأنه يختار مشكلة محددة يتناول من خلال الفلسفة الديكارتية وتشمل الدراسة ستة أبواب عرض في أولها الخطوط الكبرى لفلسفة ديكارت وفي الثاني الدور في المنطق والفلسفة والثالث المشكلة بين ديكارت والمعتضين عليه والرابع تأويلات من أثبتوا الدور الديكارتي والخامس تأويلات الذين ألفوا الدور الديكارتي وقدم في الجاب السادس حلا للمشكلة .

٩ - الدكتور مصطفى غالب : ديكارت ، سلسلة في سبيل موسوعة فلسفية دار مكتبة الهلال بيروت لبنان ١٩٨٢ عرض موسوعي مبسط لفلسفة ديكارت .

١٠ - الدكتور مهدي فضل الله : فلسفة ديكارت ومنهجه ، نظرة تحليلية ونقدية : دار الطليعة بيروت لبنان ط١ يناير ١٩٨٣ (١٨٤ صفحة) والكتاب مكون من قسمين أولهما عام لا علاقة له بديكارت عن الحقيقة والمعرفة والقسم الثاني رينيه ديكارت من ثلاثة أقسام الأول عصر ما قبل ديكارت والثاني ديكارت نشأته وحياته وأعماله والثالث فلسفة ديكارت ويتناول في سبعة فقرات نظرية المعرفة ، المنهج الديكارتي ، نظرية ديكارت في الأفكار ، الثنائية الديكارتية الله والأدلة على وجوده وصفاته ، العالم الخارجي وأخيرا الأخلاق .

١١ - الدكتورة راوية عبد المنعم عباس : ديكارت أو الفلسفة العقلية ، تقديم الدكتور محمد علي أبو ريان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦ والكتاب من مقدمة وثلاثة عشر فصلا تشمل : الفلسفة الحديثة ، ديكارت حياته ومؤلفاته ، المنهج الديكارتي ، الشك المنهجي ، التأملات الميتافيزيقية ، الميتافيزيقا ، وجود الله ، نظرية الحقائق الأبدية ، نظرية الخلق المستمر ، الفيزيقا ، الابستمولوجيا ، الأخلاق ، الجمال والكتاب مزود بكتشافين للأعلام والمصطلحات .

ثانياً - كتب مهريه عن ديكارت :

— الكسندر كواريه : ثلاثة دروس في ديكارت ، ترجمة يوسف كرم اشرف د. : طه حسين مطبوعات الجامعة المصرية ، القاهرة المطبعة الأميرية ١٩٣٧ وقد صدر الكتاب مشتملا على النص العربي والفرنسي بمناسبة الاحتفال بالذكرى الثلاثمائة لصدور المقال عن المنهج .

— اندريه كريسون : ديكارت ، ترجمة تيسير شيوخ الأرض ، دار بيروت للطباعة والنشر بيروت ١٩٥٦ والكتاب عرض مبسط لفلسفة ديكارت مع بعض النصوص . وهناك ترجمة ثانية للدكتور حسن شحاته سعفان مراجعة محمد غنيمي هلال ، سلسلة الألف كتاب رقم (٣٦٩) . الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦١ .

— مارسيل بارجونى - طورو : ديكارت ، ترجمة جوزيف سماحة ، سلسلة اعلام الفكر العالمى المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٤ (١٥١ صفحة) وهو عرض هام من وجهة نظر ماركسية لفلسفة ديكارت فى مقدمة وأربعة فصول وملاحق المقدمة عن حياة ديكارت ، والفصل الأول : القرن السادس عشر فجر الأزمنة الحديثة والثانى الآلية الديكارتية رائدة المادية الحديثة والثالث العقلانية الديكارتية والرابع من « الانا أفكر » الى التأمل المثالى المعاصر .

— جنيفات روديس لويس : ديكارت والعقلانية ، ترجمة عبده الحلو ، منشورات عويدات بيروت لبنان ١٩٧٤ مع مقدمة خاصة من المؤلفة للترجمة العربية .

ثالثاً - ديكارت والديكارتية فى المعجم والموسوعات الفلسفية :

١. — الموسوعة الفلسفية المختصرة اشرف د. زكى نجيب محمود ترجمة فؤاد كامل ، جلال العشرى ، عبد الرشيد الصادق مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٣ ، مادة ديكارت (ص ١٣٨ - ١٤٦) .

٢ - د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ط ٣ الأولى ١٩٦٦ والثانية ١٩٧١ والثالثة ١٩٧٩ مادة « دور ديكرتي » (ص ١٩٧) ديكرتية (ص ١٩٨) *

٣ - د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية في جزعين دار الكتاب اللبناني بيروت ط ١ ١٩٧١ ، مادة الديكرتية (ص ٥٦٩ ، المجلد الأول) *

٤ - الموسوعة الفلسفية وضع نخبة من العلماء والأكاديمين السوفيت اشراف م. روزنتال ، وب. يودين ترجمة سمير كرم مراجغة د. صادق جلال العظمة وجورج طرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط ١ ١٩٧٤ مادة ديكرت ص ١٩٠ - ١٩١ وديكرتية (ص ١٩٢)

٥ - مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي تصدير د. ابراهيم بيومي مذكور ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية القاهرة ١٩٧٩ مادة ديكرتية (ص ٨٥) *

٦ - د. عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ في جزئين . مادة ديكرت *

٧ - المعجم الفلسفي المختصر : ترجمة توفيق سلوم دار التقدم موسكو ١٩٨٦ ص ٥٦٧ وانظر صفحات ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٨٠ ، ٥٢٤

٨ - عبد المنعم حفني : الموسوعة الفلسفية دار ابن زيدون ، مكتبة مدبولي ، مادة ديكرت (١٧٩ - ١٩٢) وديكرتية (١٩٣ - ١٩٢) *

٩ - جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت لبنان ١٩٨٧ ديكرت (ص ٢٧٠ - ٢٧٦) *

١٠ - د. مهن زيادة : الموسوعة الفلسفية العربية معهد الانماء
العربي بيروت لبنان المجلد الثاني ١٩٨٨ مادة الديكارثية (ص ٥٧٩ -
٥٨٨) وقد كتبها د. محمد شيا *

رابعاً - مقالات وفصول في كتب بالعربية عن ديكارت :

- ابراهيم بيومي مذكور الدكتور : في الفلسفة الاسلامية منهاجاً
وتطبيقه ، دار المعارف القاهرة . دت *

- أثر العرب والاسلام في النهضة الأوربية (الفلسفة ص ١٢١ -
١٧٤) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢ القاهرة ١٩٨٧

- ابراهيم مذكور بالاشتراك : دروس في تاريخ الفلسفة ،
وزارة المعارف العمومية مطابع مذكور وولاده بمصر القاهرة ١٩٥٤

- أحمد أمين وزكي نجيب : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة
التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة *

- أحمد سعيد الدمرداش : الحسن بن الهيثم * دار: الكاتب
العربي للطباعة والنشر ، القاهرة *

- أحمد عبد الحليم عطيه (الدكتور) : ديكارت بالعربية من
المستشرقين الى الجامعيين الأهرام القاهرة ١٩٨٦/٩/٥

- في ذكرى رحيل طه حسين ، العميد وديكارت الأهرام القاهري
[١] ١٩٨٦/١٠/١٧ ، [٢] ١٩٨٦/١٠/٢٤

- هل ديكارت فيلسوف عربي مسلم ؟ السياسة السودانية
١٩٨٦/١٢/١٩

- مسألة الغزالي وديكارت الأهرام القاهري ١٩٨٧/٦/٥
- الايمان والعقل من ديكارت الى محمد عبده ، الأهرام الدولى
١٩٨٧/٦/٩
- البحث عن ديكارت عند يحيى هويدى ، الأهرام الدولى
١٩٨٧/٨/١٧
- ديكارت والفكر العربى المعاصر مجلة القاهرة ديسمبر ١٩٨٧
- فى ذكرى رحيل الخضيرى مترجم ديكارت الأهرام الدولى
١٩٨٧/٧/١٣
- ديكارت فى الفكر العربى المعاصر ، مجلة المنار العدد ٤٧
نوفمبر ١٩٨٨
- الديكارتية والنقد الأدبى ، المنار العدد ٥٠ فبراير ١٩٨٩
- الخطاب الفلسفى عند طه حسين ، مجلة فكر العدد (١٤)
مارس ١٩٨٩
- المثالية الروحانية فى ديكارتية عثمان ، الفكر العربى بيروت
العدد ٥٧ مايو — أغسطس ١٩٨٩
- اللسانيات الديكارتية عند عثمان أمين وتشومسكى ، مجلة
المنتدى ، الامارات العربية يوليو ١٩٩٠
- أحمد محمد عيتانى : الطريقة العلمية أو القواعد الأربع للبحث
والتفكير للفيلسوف الفرنسى الكبير رينيه ديكارت ، مجلة الرسالة
يونيه ١٩٣٨

— أحمد فؤاد كامل (الدكتور) : مقدمة ترجمة كتاب ليينتر :
أبحاث جديدة في الفهم الانساني . دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة ١٩٨٣

— أحمد فؤاد الأهواني (الدكتور) : تأبين الخضيرى فى مجلة
Meloangs

— مقدمة ترجمة أميرة حلمى مطر لكتاب هويسمان الاستطيقا
دار احياء الكتب العربية القاهرة .

— مقدمة تحقيق القسم الأول من الجزء الخامس من كتاب القاضى
عبد الجبار المعتزلى « المعنى » القاهرة دار الكاتب العربى .

— اسحق عبيد (الدكتور) : معرفة الماضى من هيزدوت الى
توينبى ، (الفصل الرابع من ديكرت الى عصر التنوير ص ٤٢ — ٥٩)
دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨١

— السيد نغادى (الدكتور) : الضرورة والاحتمال بين الفلسفة
والعلم . دار التنوير بيروت لبنان ١٩٨٣
— الطيب تزينى : على طريق الوضوح المنهجى : كتابات فى
الفلسفة والفكر العربى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٩
— امام عبد الفتاح امام (الدكتور) : توماس راند العقلانية ،
دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٩

— مدخل الى الفلسفة دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٢
— الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة ١٩٨٦

— الميتافيزيقا : دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة

١٩٨٥

- مقدمة ترجمة كتاب هيجل موسوعة العلوم الفلسفية ، دار
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٥
- انطوان خورى : الكوجيتو بين هوسرل وديكارت ، مجلة الفكر
العربى المعاصر بيروت العدد ١٦ تشرين الأول ١٩٨١
- الأب انيس أفندى الخورى : الفلسفة الحديثة ، مطبعة جرجس
غرزورى الاسكندرية ١٩١٤
- التفتازانى (الدكتور أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته
دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٧
- الانبسان والكون فى الاسلام دار الثقافة للطباعة والنشر
القاهرة ١٩٧٥
- ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩
- ابن عطاء السكندرى وتصوفه ط ٢ الأنجلو القاهرة ١٩٦٩
- توفيق الطويل (الدكتور) : أسس الفلسفة ، النهضة العربية
الطبعة السادسة ١٩٧٦
- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها النهضة العربية ط ٢
القاهرة ١٩٧٢
- جرجس فرح الصغير : الفلسفة مطبعة بستان العرب
الاسكندرية ١٨٨٣
- جميل صليبا : مقدمة ترجمة كتاب ديكارت مقالة الطريقة لجنة
اليونسكو بينوت ١٩٥٣
- من أفلاطون الى ابن سينا دار الأندلس بيروت •
- حسن حنفى : مقدمة ترجمة رسالة اسبنيوزا فى اللاهوت
والسياسة ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٠
- قضايا معاصرة فى الفكر الغربى المعاصر دار الفكر العربى
القاهرة ١٩٨
- مقدمة ترجمة كتاب لسنج تربية الجنس البشرى دار الثقافة
الجديدة بالقاهرة ١٩٨٠

- حسين تقى اصفهان : رينيه ديكرت • مجلة العصور ، القاهرة .
العدد الرابع المجلد الأول •
- حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة الاسلامية ط ٤
دار الفارابى بيروت لبنان ١٩٨١
- حنا أسعد فهمى : تاريخ الفلسفة من أقدم عصورها الى الآن ،
مطبعة غرزوزى ، الاسكندرية ١٩١٤ .
- حنا خباز : فلاسفة الأدهار ، مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ .
الفلسفة فى كل العصور مطبعة الشمس القاهرة ١٩٣٣ .
- رواية عبد المنعم عباس (الدكتورة) : بليز بستكال : وفلننتة
الانسان دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦ .
- جون بوك امام الفلسفة التجريبية دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٧
- مالبرانش أو الفلسفة الالهية دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية د.٥ ت
- القيم الجمالية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٧
- زكريا أحمد رشدى : مبادئ الفلسفة ، طبعة خليل أحمد
سنية الاسكندرية •
- زكى نجيب محمود : عشور ولباب (فى الفلسفة ، الشك
الفلسفى) دار الشروق ١٩٨٨
- المنطق الوصفى ج ١ ط ٤ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٥
- المعقول واللامعقول ، ط ٤ دار الشروق بيروت ١٩٨٧ .
- نحو فلسفية علمية ، الأنجلو المصرية بالقاهرة ١٩٨٠
- طه حسين (الدكتور) : فى الشعر الجاهلى القاهرة ١٩٢٩ .
- من بعيد ، ط ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٢
- نقد واصلاح دار العلم للملايين بيروت •
- قادة الفكر دار المعارف القاهرة ١٩٦٤
- علم الأخلاق لأرسطو ظالينس ترجمة الأستاذ أحمد لطفى
السيد « حديث الأربعاء » الجزء الثالث دار المعارف

- شعراؤنا ومترجم أرسطو طاليس حديث الأربعاء ج ٣
دار المعارف بمصر .
- الأيام ج ٢ ط ٢٣ ، دار المعارف القاهرة .
- تجديد ذكرى أبى العلاء مطبعة دار المعارف القاهرة ١٩٣٧
- وجوب درس الآداب ، وتاريخ العرب على طريقة ديكرت ،
الفجر ، ١٩٢٦/٤/٢٥
- عادل الغضبان : رينيه ديكرت ، مجلة الكتاب المجلد ٩ ،
عبار ١٩٥٠
- عباس محمود العقاد : ديكرت والفلسفة الحديثة مجلة الكتاب
القاهرة المجلد التاسع ١٩٥٠
- عبد الرشيد الصادق المحمودى : طه حسين وديكرت ، مجلة
مجلة فصول ، المجلد ٣ العدد ٤ ، يوليو — أغسطس ١٩٨٣
- عبد العزيز المقالح : طه حسين والشك على الطريقة الأزهرية ،
مجلة العربى الكويتية .
- عبد الغفار مكاوى : عثمان أمين بيت ضيافة لديكرت والغزالي
- عبد الغفار مكاوى (الدكتور) : عثمان أمين ضيافة لديكرت
والغزالي الأهرام القاهرية ١٩٧٨/٤/١٢
- لم الفلسفة ؟ منشأة المعارف الاسكندرية .
- عبد المتعال الصعيدى : منطق جديد لمولانا دكتور الجامعة ،
الأخبار ١٩٢٨/١/٢٧
- عبده الراجحى : النحو العربى والدرس الحديث ، دار النهضة
العربية بيروت ١٩٧٩
- عثمان أمين (الدكتور) : شخصيات ومذاهب فلسفية ، دار
احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٥
- العربية ، القاهرة ١٩٤٥ .
- الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية
وديكرت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧٢
- الفلسفة الرواقية (الفصل الرابع من الباب الرابع الرواقية
وديكرت) ط ٣ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٧١

- بين ابن سينا وديكارت (ص ٢١٠ — ٢٢١) من محاولات
فلسفية ، ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٧
- المثالية الديكارتية ص ٢٢٢ — ٢٤٣ ، محاولات فلسفية •
- رائد الفكر المصرى ط ٢ الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٥
- الجوانية ، أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، دار القلم ،
القاهرة ١٩٦٥
- رواد المثالية فى الفلسفة العربية ، دار الثقافة للنشر
والتوزيع القاهرة •
- فى اللغة والفكر ، معهد البحوث والدراسات العربية
القاهرة ١٩٦٧
- لمحات من الفكر الفرنسى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠
- عرض التأملات لديكارت المجلد الأول ، العدد الأول •
- علم الجمال عند ديكارت مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة •
- مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الأولى ،
الأنجلو المصرية ، القاهرة ط ١٩٧٤
- مقدمة ترجمة كتاب ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، دار الثقافة
للنشر والتوزيع ، القاهرة •
- على أحمد العنانى (الدكتور) ديكارت : مجلة النهضة
الفكرية ، القاهرة •
- على أومليل (الدكتور) : مشروع طه حسين ، الفصل
الخامس من « الاصلاحية العربية والدولة الوطنية » المركز الثقافى
العربى الدار البيضاء ١٩٨٥
- على بن شريف الموسوى : الديكارتية •• ادونيس وأشياء
أخرى • جريدة عمان [١] ١٩٨٨/٤/٢١ ، [٢] مرة أخرى الديكارتية
•• ادونين وأشياء آخر ١٩٨٨/٥/١٢
- على عبد الله الدفاع : العلوم البحتة فى الحضارة الاسلامية ،
مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨٣

- على عبد الله الدخاع : اسهام علماء العرب والمسلمين في الرياضيات دار الشروق ١٩٨١
- على عبد المعطى (الدكتور) : لينتزر فيلسوف الذرة الروحية دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٣
- رؤية معاصرة في علم المناهج ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٧٩
- الفرد نورث هوايتهد فلسفته وميتافيزيقاه ، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٠
- على مبروك : من الانا أفكر الانا أحارب من ديكارث الى مناخم بيجين مجلة مصرية القاهرة ١٩٨٤
- غانم هنا : علاقة الفلسفة الحديثة بمفهوم العقل عند ابن سينا •
- فؤاد زكريا : قيم النهضة الفكرية عند طه حسين الآداب البيرونية مارس ١٩٧٤
- نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية • دراسة في المنهج مجلة فكر القاهرية العدد (١٥) أكتوبر ١٩٨٦
- آفاق الفلسفة ، دار التنوير بيروت ١٩٨٥
- قيس هارى : نظرية العلم عند فرنسيس بيكون ، دائرة الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٣
- كمال قلته : طه حسين وأثر الثقافة الفرنسية في آدابه • دار المعارف القاهرة ١٩٧٣
- محرر الكشكول : نقد لمحاكاة طه حسين لديكارث في الكشكول ١٩٢٦/٦/٤
- محمد أحمد الغمراوي : الحكيم ديكارث واساءة طه حسين اليه •• حقيقة الشك عند طه حسين الفتح ١٩٢٨/٨/١٦
- النقد التحليلي للشعر الجاهلي •
- محمد ثابت الفندى (الدكتور) : الجزالى شيء من فلسفته صحيفة جامعة القاهرة العدد ٢ ديسمبر ١٩٢٩
- مقارنة الجزالى بديكارث ، صحيفة جامعة القاهرة ١٩٣٠

- تقديم رسالة ابن سينا فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ،
القاهرة د • بيانات •
- مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٠ .
- محمد عابد الجابري (الدكتور) : مدخل الى فلسفة العلوم .
ج ٢ المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمى ط ٢ دار الطليعة للطباعة
والنشر بيروت ١٩٨٢
- محمد عبد الستار نصار (الدكتور) : دراسات فى فلسفة
الأخلاق ، دار القلم الكويت ١٩٨٢
- محمد عبد الله الشرقاوى (الدكتور) مدخل نقدى الى الفلسفة .
مكتبة الزهراء القاهرة ١٩٨٨
- محمد عبد الرحمن بيخار (الدكتور) : تأملات فى الفلسفة
الحديثة والمعاصرة ط ٢ مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٣ .
- محمد عزيز الجبابى (الدكتور) : من الكائن الى الشخص
دار المعارف القاهرة دوت •
- من الحريات الى التحرر دار المعارف القاهرة دوت •
- الشخصية الاسلامية دار المعارف القاهرة دوت •
- ورقات عن فلسفات اسلامية دار توبقال للطباعة والنشر الدار
البيضاء المغرب ١٩٨٨
- محمد على أبو ريان (الدكتور) : الفلسفة الحديثة دار الكتب
الجامعية الاسكندرية ١٩٦٩
- الفلسفة ومباحثها دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٦٨
- تقديم كتاب د • راوية عباس : مالبرانش أو الفلسفة الالهية
دار المعرفة الجامعية الاسكندرية •
- تقديم كتاب د • راوية عباس ديكارث أو الفلسفة العقلانية
دار المعرفة الجامعية الاسكندرية ١٩٨٦
- فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية
الاسكندرية ١٩٨٧

- محمد غلاب (الدكتور) : المذاهب الفلسفية العظمية فى العصور الحديثة • دار احياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٨
- محمد مبارك : منهجية الشك بين الغزالي وديكارت فى كتابه نظرات فى التراث ، دائرة الشؤون الثقافية بغداد ١٩٨٦
- محمد مجدى الجزيرى (الدكتور) : مع الفلسفة مكتبة ممدوح للطباعة طنطا دوت •
- الفلسفة بنظرة حضارية مكتبة ممدوح للطباعة • طنطا دوت •
- محمد مصطفى حلمى (الدكتور) : دراسته فى تقديم ترجمة الخضيرى فى المنهج •
- ملخص رسالة ماجستير (بالفرنسية غير منشورة) حول الجوهر بين ديكارت واسبينوزا •
- طه حسين مفكرا ، مجلة الفكر المعاصر ، القاهرة فبراير ١٩٦٦
- مقدمة تحقيق كتاب حميد الدين الكرمانى راحة العقل ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٥٢
- محمد مهران رشوان (الدكتور) : فلسفة الرياضيات ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة •
- محمد وقيدى : ما هى الابستمولوجيا ؟ دار الحدائث بيروت ١٩٨٣
- محمود الخضيرى : مقدمة وتعليقات ترجمة المقال فى المنهج • الطبعة الرابعة سميركو ، القاهرة •
- كيف نترجم الاصطلاح intuition مجلة علم النفس القاهرة •
- كيف حل كانت معضلة هيوم • صحيفة جامعة القاهرة العدد (٣) يناير ١٩٣٠
- سلسلة متصلة من تلاميذ ابن سينا فى مائتى عام عالم الكتاب ١٩٥٢
- من أنصار الشيخ الرئيس ، مجلة الثقافة العدد ٦٩١ مارس ١٩٥٢
- تقديم تحقيق الكوثرى للكتاب الاسفرينى التبصير فى الدين •

- محمود شاكر : رسالة في الطريق الى ثقافتنا دار الهلال ،
القاهرة دت .
- محمود أمين العالم : فلسفة المصادفة دار المعارف القاهرة ١٩٧٠
— معارك فكرية دار الهلال القاهرة .
— طه حسين كما يعرفه كتاب عصره ، الهلال القاهرة .
- محمود حمدي زقزوق (الدكتور) : الشك المنهجي عند الغزالي
وديكرت مجلة عالم الفكر الكويتية العدد (٣) المجلد (٤) ١٩٧٧
— تمهيد للفلسفة ط ٣ الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٦
— دراسات في الفلسفة الحديثة ط ٢ دار الطباعة المحمدية
القاهرة ١٩٨٨ .
- محمود فهمي زيدان (الدكتور) : مناهج البحث الفلسفي
دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٤
— النفس والجسد بحث في الفلسفة المعاصرة ، دار الجامعات
المصرية ، الاسكندرية ١٩٧٧
— محمود قاسم (الدكتور) : دراسات في الفلسفة الإسلامية،
دار المعارف القاهرة ١٩٦٧
— مختار التهامي (الدكتور) : ثلاث معارم فكرية دار المأمون
للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٧
— مراد وهبة (الدكتور) : المذهب في فلسفة برجسون دار
المعارف القاهرة ١٩٦٠ .
- مصطفى النشار (الدكتور) : فلاسفة أيقظوا العالم دار
الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ١٩٨٨ (الفصل الثالث عشر) .
— ديكرت ، حياة ومنهج مجلة القاهرة العدد ٢٦ يوليو ١٩٨٥ .
— مهدي عامل (حسن حمدان) : في الجولة الطائفية ، دار
الفارابي بيروت لبنان ١٩٨٦
— موسى الموسوي : فلاسفة أورييون من ديكرت الى برجسون
دار المسيرة بيروت لبنان ١٩٨٠ .

- نازلى اسماعيل (الدكتور) : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة
مكتبة الحرية جامعة عين شمس ١٩٧٩
- مى زيادة : غرفة فى المكتبة • جريدة الجروسة ١٥/٤/١٩١٥
- البعث العتيد • مجلة المقتطف المجلد ٥٥ عام ١٩١٨
- نجيب بلدى (الدكتور) : ديكارت دار المعارف القاهرة [١٩٥٩]
- دروس فى الفلسفة الحديثة • دار توبقال المغرب ١٩٨٨
- نظمى لوقا (الدكتور) : الحقيقة عند ديكارت واسبنيوزا : عالم
الكتب القاهرة ١٩٧٢ الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت •
المطبعة الفنية الحديثة القاهرة ١٩٧٢ مشكلة اليقين •
- وفاء عبد الحليم محمود : مفهوم الأخلاق بين ديكارت واسبنيوزا
وجون لوك رسالة ماجستير غير منشورة بأداب اسكندرية ١٩٨٨
- ياسين خليل (الدكتور) : منطق الحبرانى فى التحليل
والتركيب ، مجلة المجمع العلمى العراقى الجزء الثانى والثالث المجلد
٣٣ عام ١٩٨٢.
- يحيى حامد هويدى (الدكتور) : ديكارت الجديد فى دراسات
فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ط دار الثقافة للنشر والتوزيع • القاهرة •
- يمنى الخولى (الدكتورة) : اليقين والعلم بين الغزالى وديكارت
الأهرام ١٥/٤/١٩٨٨.
- الشك من الغزالى الى ديكارت مجلة القاهرة العدد ٨٥
يوليو ١٩٨٨.
- يوسف الحورانى : الإنسان والحضارة • مدخل دراسة ،
المكتبة العصرية ، بيروت صيدا ١٩٧٣
- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف القاهرة د • ت

خامسا : فصول وكتابات معربة عن ديكارت

- أسموس (ف) جماعة من الأساتذة السوفيت : موجز تاريخ
الفلسفة ترجمة د • توفيق سلوم دار الفارابى بيروت ١٩٨٩

— الكونت دي جلاززا : محاضرات فى الفلسفة العامة وتاريخها
فى الجامعات المصرية ١٩١٨/١٩١٩ مطبعة السعادة بمصر .
— اندريه كريسون : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة
د . عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى دار مطابع الشعب القاهرة
١٩٧٩

— تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى فى العصر الحديث
ترجمة نهاد رضا منشورات عويدات ط ٢ بيروت لبنان ١٩٨٢
— اندره روبينه : الفلسفة الفرنسية ترجمة جورج يونس سلسلة
ماذا أعرف المنشورات العربية لبنان .

— البان ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوسثيوس الى
توتيبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد الهيئة المصرية العامة للكتاب
القاهرة ١٩٧٢

— باتريك ماسترسن : الفلسفة والدين والأغتراب من الكوجيتو
الديكارتى الى فيورباخ ، الفكر المعاصر ، العدد ٤ ، ٤ هـ السنة الأولى
بيروت لبنان ١٩٧٤

— برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة الجزء الثالث من تاريخ
الفلسفة العربية ترجمة د . محمد فتحى الشنيطى ، الهيئة المصرية
العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٧

— ج . د . د . برنال : موجز العلم فى التاريخ اعداد سعد
الفيشباوى ، دار الفارابى بيروت ١٩٨٢ الفصل الخامس الثورة
الصناعية وميلاد العلم الحديث .

— برييه (أمه) : تاريخ الفلسفة فى القرن السابع عشر ترجمة
جورج طرابيشن دار الطليعة بيروت ١٩٨٣ .

— أ . و . بن : تاريخ الفلسفة الحديثة ترجمة عبد المجيد
عبد الرحيم مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٥٨ .

— القس بوتير : الفلسفة ترجمة جرجس نصعب مطبعة القس
جاورجىوسى بيروت ١٨٨٣

- بورتنوى (جوليوس) الفيلسوف ومن المونتسنيقى ترجمة
 د • فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٤
- بول هازار : أزمة الضمير الأوروبى (١٦٨٠ — ١٧١٥) ترجمة
 جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوى دار الشروق ، بيروت د • ت •
- بيورى ج • فكرة التقدم ترجمة د • محمد حمدى محمود
 المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة •
- تريزاندرووات : مشكلة النفس والجسد عند ابن سينا
 وديكارت • مجلة المستقبل العربى بيروت ١٩٨٣
- جاك شارون : الموت فى الفكر الغربى • ترجمة كامل يوسف،
 المجلس الوطنى للثقافة الكويت ١٩٨٤
- جان غال : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ترجمة
 فؤاد كامل دار الكاتب العربى للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٨
- جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث ج ١ ترجمة جورج
 طعمة دار الثقافة بينوت ١٩٦٥ الفصل العاشر من الكتاب الثانى •
- جون لويس : مدخل الى الفلسفة ترجمة أنور عبد الملك ط ١
 الدار المصرية للكتب القاهرة ١٩٥٧
- جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ترجمة فؤاد كامل
 مكتبة غريب القاهرة ١٩٧٣
- سنارتر (جان بول) : مواقف (٥) المادية والثورة ترجمة
 عبد الفتاح الديدى ، دار الأدب بيروت ١٩٦٥ (الحرية الديكارتية) •
- ستيورات هامبشير : عصر العقل ترجمة ناظم الطحان وزارة
 الثقافة السورية — دمشق ١٩٧٥
- الطباطبائى (العلامة السيد محمد حسين) : أسس الفلسفة
 والمذهب الواقعى تعليق الشهيد مرتضى مطهرى تعريب محمد عبد المنعم
 الخاقانى دار التعاون للمطبوعات بيروت لبنان ١٩٨١
- فرانسوا جريجور : المذاهب الأخلاقية الكبرى ترجمة قتيبة
 المعروفى منشورات غويدات بيروت لبنان ١٩٨٤

— فيرنر هاينزبرج : ثوزة فى الفيزياء الحديثة فلسفة وفيزياء
دمشق ١٩٨٨

— فيليب فرائك : فلسفة العلم ، الصلة بين العلم والفلسفة ترجمة
على على ناصف ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٣

— كرين يرينتون : تشكيل العقل الحديث ترجمة شوقى جلال ،
المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب الكويت ١٩٨٤

— هنتر ميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ترجمة فؤاد زكريا ،
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٩

— هنرى توماس : أعلام الفلاسفة وكيف نفهمهم ترجمة مبرى أمين
دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٤

— هنرى توماس وتوماس دانالى : المفكرون من سقراط الى سارتر
ترجمة عثمان نوية ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٧٠

— ماسينيون (لويس) : تاريخ المصطلحات الفلسفية بالجامعة
المصرية مخطوط .

— ماكوفلسكى (الكسندر) : تاريخ علم المنطق دار الفارابي
بيروت لبنان ١٩٨٩

— محمد بدر : تاريخ الفلسفة فى المنطق وما بعد الطبيعة ترجمة
حسن حسين المطبعة المصرية ، القاهرة د . ت .

— محمد تقى مصباح الزيدى : محاضرات فى الايديولوجيا المقارنة
ترجمة محمد عبد المنعم الخاقانى ط ٢ منظمة الاعلام الاسلامى
طهران د . ت .

— محمد شريف : الفكر الاسلامى منابعه وأثاره ترجمة د . أحمد
تسلبى دار النهضة المصرية ط ٨ القاهرة ١٩٨٦

— ول ديورانت : قصة الفلسفة ترجمة محمد فتح الله المشعشع
مكتبة دار المعارف بيروت ١٩٧٠

— ول ديورانت : قصة الحضارة ج ٣ بداية عصر العقل ترجمة
محمد أبو درة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

— ج ٣٤ الفصل الحادى والعشرين ، القاهرة ١٩٨٠

سادسا : كتابات عن ديكارت بالانجليزية والفرنسية

— Andre Glusksman : **Descartes C. est la France** Flammarion, paris 1987.

— Blom . John : **Descartes, his Moral philosophy and psychology.** Trans with Introdu ., by J. Blom, The Harvard press 1978

— J. F. Scott : **The Scientific works of R. Descartes,** toylar & Francis (printers) ltd . G. Britain 2 ed 1976.

— S. V. Keeling : **Descartes** Oxford Uni, pres London 2 ed 1968.

— **Descartes : Discourse on Method and other writing ,** trans. by F. E. Sutcliffe, penguin Books 2 ed 1970.

فهرس

المنفحة

٢	الاهتمام
٥	التصدير
١١	مقدمة
٢٧	الفصل الأول : البذور الديكارتية في الجامعة الأهلية
٢٩	مقدمة
٢٩	أولا : ديارت في محاضرات ماسينيون
٣١	ثانيا : المنهج النقدي في درس ديكارت عند جلارزا
٣٥	ثالثا : ديكارت في كتابات طلاب الجامعة الأهلية
٣٨	رابعا : ديكارت في كتابات على المناني
٤١	هوامش الفصل الأول
										الفصل الثاني : المنهج الديكارتى والنقد الأدبى (الخطاب الفلسفى
٤٥	عند طه حسين)
٤٧	مقدمة : طه حسين والفلسفة الديكارتية
٥٠	أولا : البدايات الأولى للتوجه الفلسفى عند طه حسين
٥٥	ثانيا : الخطاب افلسفى اليونانى
٦٤	ثالثا : الخطاب الفلسفى الاسلامى
٦٧	رابعا : الخطاب الفلسفى الحديث
٧٤	حول تطبيق المنهج الديكارتى على الأدب
٧٨	المنهج عند محمودا شاكر
٨٢	هوامش الفصل الثانى
٨٩	الفصل الثالث : الديكارتية واللغة الفلسفية العربية
٩١	أولا : مقدمة في الاهتمام بالديكارتية
٩٤	ثانيا : مؤلفات الخضرى وشمولية تاريخ الفلسفة
٩٧	ثالثا : الترجمة وبعث اللغة الفلسفية العربية
١٠٥	رابعا : الثقافة العربية ومرور ثلثمائة عام على المقال فى المنهج
١١١	هوامش وملاحظات الفصل الثالث

١١٨	الفصل الرابع : الديكارتية والتفسيرات المثالية
١٢٠	مقدمة : عثمان أمين وديكارت
١٢٢	أولاً : البدايات الأولى نحو المثالية
١٢٥	ثانياً : الجوانب الديكارتية في شكلها الديني الإيماني
١٣٢	ثالثاً : الديكارتية الجوانبية ورائد الفكر المصري
١٣٤	رابعاً : ترجمات عثمان أمين واللسانيات الديكارتية
١٣٤	١ - ترجمة التأملات والمبادئ
١٣٦	٢ - الديكارتية واللسانيات التوليدية التحويلية
١٣٨	خامساً : عربنة ديكارت وتكرتاز يوسف الحاج
١٤٠	سادساً : الديكارتية واليقين الديني : نظمي لوقا
١٤٥	سابعاً : المثالية التقليدية لدى امام عبد الفتاح امام
١٤٧	ثامناً : الديكارتية والكوجيتو الابداعي عند الحبابي
١٥١	هوامش وملاحظات الفصل الرابع

الفصل الخامس : ديكارت الجديد (التفسير الواقعي والقراءات

١٦١	العلمية)
١٦٣	تمهيد
١٦٤	أولاً : امكانية تعدد تفسيرات ديكارت
١٦٦	ثانياً التفسير الواقعي وديكارت الجديد
١٦٦	١- نجيب بلدي
١٦٩	٢- يحيى هويدي
١٧٧	ثالثاً : التفسير المادي لفلسفة ديكارت
١٨٠	رابعاً : القراءات العلمية للديكارتية
١٩١	هوامش وملاحظات الفصل الخامس
١٩٧	الفصل السادس : الديكارتية في اطار عوم واعلام تاريخ الفلسفة
١٩٩	تمهيد
٢٠٠	أولاً : ديكارت والعلوم الفلسفية
٢١٤	ثانياً : ديكارت والفلاسفة المحدثين
٢٣٥	هوامش وملاحظات الفصل السادس

الصفحة

٢٣٥	الفصل السابع : ديكرات في سياق تاريخ الفلسفة
٢٣٧	أولا : ديكرات في كتب تاريخ الفلسفة المترجمة للعربية
٢٤٧	ثانيا : ديكرات في كتب تاريخ الفلسفة العربية
٢٥٦	هوامش وملاحظات الفصل السابع
٢٦١	الفصل الثامن : ديكرات والفلاسفة العرب
٢٦٣	مقدمة
٢٦٧	أولا : ديكرات والغزالي
٢٧٠	ثانيا : ديكرات وابن سينا
٢٧٦	ثالثا : أفكار ديكرات والمتكلمين والصوفية
٢٨٢	هوامش وملاحظات الفصل الثامن
٢٨٧	الفصل التاسع : الأخلاق الديكراتية
٢٨٩	مقدمة
٢٩٢	مكانة الأخلاق في فلسفة ديكرات
٢٩٥	الأخلاق المؤقتة
٢٩٩	الأخلاق قمة العلوم
٣٠٥	الأخلاق النهائية (العلمية)
٣٠٨	تعقيب على الأخلاق الديكراتية
٣١٠	هوامش وملاحظات الفصل التاسع
٣١٧	ملحق (بيليو جرافيا ديكرات)
٣٤١	الفهرس التفصيلي
٣٤٣				

رقم الايداع ٩٢٣٢ / ١٩٩٠

دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - سورية
٩٢٥٣٠٤
الطبعة الأولى: ١٩٩٠



الديكارتية في الفكر العربي المعاصر

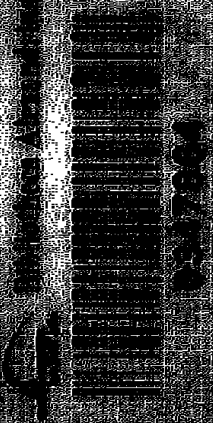
د. أحمد عبد العظيم مطر

مع هذا العمل في إطار ما سميه الفكر العربي المعاصر، والتي تكونت المعاصر في مرحلة التكوين والانحلال، على مسؤولية العمل العقلاني المنهجية في البحث عن طبيعة وجوده ومساره، والعرب أخذت هذه المنهجية، ومن هنا سبغنا عليها لفرقة الفكر العربي المعاصر أثناء التطور، في أخرى للعرب لفرقة تلك أصبح تحت عنوانها نظرياً وذلك بما كنا نعتبره في تعامل مع الآن.

وقد كان هذه الدراسة التي تسعى لمعرفة صورة العلاقة الديكارتية كمنها الضميمة في وعينا المعاصر، في هذا الإطار، لتقديم فلسفة تكافؤ غير بعض ثوابت هذه الفلسفة كما وجدت لدى رؤاة المعاصرين مثل التهجيم وتطبيقه على تاريخ الأدب العربي، اللغة الفلسفية العربية، العقل والتفسير المسائل الديكارتية، العالم والتفسير الروايات الديكارتية باعتبارها مركز تاريخ الفلسفة والاطلاع الواسع للدراسات الفلسفية الحديثة.

بعد ذلك الوقت الذي عند فهمه ظاهرة صعود المعاصر العربي من العود بالانكار الفلسفة إلى أصول تربية إنسانية بوصفها الفكر العربي المعاصر ليس بالكلية سيء، بعض الأفكار الديكارتية التي القائلين أن مواصلة السعي لاستيعاب الديكارتية، وكان الفلسفة الحديثة ونظريتها ونحوها في سبيل إقناع فكر فلسفي عربي معاصر.

ويوضح المؤلف في أي مدى يحمل الفكر العربي الجديد، وأن هذا التحدي يتطلب لنا ما لم نسوفه العقل العربي، وقائع المناهج الغربية التي نستلزم على تحويلها، ومن هنا سبغنا عليها لفرقة الفكر العربي المعاصر، في إطار تاريخ الفكر العربي ونظريته.



To: www.al-mostafa.com