

قراءة في فلسفة ديكرت في ضوء المذهب الواقعي ، والرؤية العلمية المعاصرة

الدكتور صلاح الجابري
الجامعة الأسمرية



البحث الراهن جزء من مشروع للباحث يعيد قراءة الفلسفة الأوربية الحديثة في ضوء المذهب الواقعي ، والرؤية العلمية المعاصرة بقطع النظر عن الأيديولوجيات المرتبطة بها . ويزعم الباحث أن الرؤية الواقعية هو مذهب الفلسفة الإسلامية بامتياز . ويبدأ هذا الجزء بقراءة فلسفة ديكرت قراءة نقدية واسعة في ضوء المفاهيم الموضوعية للفلسفة الإسلامية . وفي ضوء الأطروحات العلمية الجديدة ، سواء في المنهج أو في الرؤية . ولا أريد الإطالة في الحديث حول البحث فلندخل إلى البحث مباشرة ليحدثنا بما يريد هو أن يعمل به .

المنطق الديكرتي :

يبني ديكرت فلسفته في ضوء منهج ينتقل فيه من التصور إلى الواقع . يتخذ هذا المنهج الطريقة الرياضية في البحث فهو ينطلق من البدهي إلى إثبات أشياء لازمة عنه بالضرورة . يعرف ديكرت المنهج بقوله : « أعني بالمنهج قواعد مؤكدة مبسطة تضمن لمن يراعيها بدقة ألا يأخذ الباطل على أنه حق ، وتمكنه من الوصول إلى علم صحيح بكل ما يمكن العلم به » (1) .

والمنهج الرياضي يبدأ بقضايا صادقة بذاتها ثم ينتقل منها إلى قضايا صادقة أخرى تترتب عليها منطقيا ، ولذلك فهو يتكون من خطوتين :

(1) متى ، الدكتور كريم ، الفلسفة الحديثة ، منشورات قار يونس ، ليبيا ، (د . ت) ص 254 .

الخطوة الأولى : الحدس Intuition ، وفيه نحصل على المبادئ . والحدس هو الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها العقل بعض الحقائق التي لا سبيل إلى نكرانها . ويسمى البصيرة العقلية أيضا ، أي القدرة على رؤية البديهيات بنور العقل وحده . والمفهوم الحدسي هو المفهوم اليقيني البدهي ، مثل : النفس ، والامتداد ، والله ، والوجود ، والوحدة ، والحركة ، والشكل ، والزمان ، والمكان . وكذلك هناك قضايا حدسية بدهية ، مثل : أن المثلث شكل هندسي له ثلاثة أضلاع ، وأن لا يخرج شيء من لا شيء ، وقانون عدم التناقض... الخ . وأهمية هذه الخطوة الحدسية أنها تؤسس المقدمات الأولية للاستنباط .

الخطوة الثانية : الاستنباط ، وهو العملية العقلية التي نقوم بها باستخلاص نتائج لازمة عن المقدمات والأفكار التي تم تأسيسها في الخطوة الحدسية (البدهية) . فهو فعل ذهني نستطيع بواسطته أن نستخلص من حقائق نعرفها معرفة يقينية حقائق أخرى تلزم عنها بالضرورة .

« والفرق بين الحدس والاستنباط عند ديكارت هو أن الحدس عملية يمكننا من إدراك الطبائع البسيطة والحقائق الثابتة والروابط بين حقيقة وأخرى إدراكا مباشرا في زمان واحد وليس على التعاقب . في حين أن الاستنباط عملية تتطوي على حركة وتعاقب (وهذا يعني أنه إدراك غير مباشر) . والحقيقة أن المبادئ الأولى تعرف بالحدس وحده ، في حين تعرف النتائج البعيدة بواسطة الاستنباط وحده» (1) .

لم يكتف ديكارت بتحليل الطريقة العلمية إلى حدس واستنباط ، إنما وضع قواعد تساعد العقل على الوصول إلى معرفة الحقائق الطبيعية . وقد لخص ديكارت هذه القواعد في كتابه «المقال في المنهج» في أربع (2) :

القاعدة الأولى : قاعدة الشك أو اليقين : « أن لا أقبل أي شيء على أنه حق ما لم يتبين لي بالبدهة أنه كذلك ، أي : أن أجنب العجالة ، وأتفادى سبق الظن ، وأن لا أدرج في جملة أحكامي إلا ما يتراءى لذهني أنه من الواضح والجلء بحيث لا يبقى لدي مجال للشك فيه » .

القاعدة الثانية : قاعدة التحليل : « أن أقسم كل واحدة من المشكلات التي أبحثها

(1) المصدر نفسه ، ص 255 .

(2) المصدر نفسه ، ص 256 .

إلى أكبر عدد من الأقسام وبما يقتضي الأمر إلى حلها على أفضل وجه ممكن». ذلك بأننا لما كنا نطلب الوضوح فيجب علينا أن نذهب من المركب إلى بسائطه، ومن الكل إلى أجزائه. وهذا هو التحليل، والغرض منه الحدس الذي هو المعرفة الحقة.

القاعدة الثالثة: قاعدة التركيب: «أن أرتب أفكارى بالترتيب، مبتدئاً بأبسط الأشياء وأيسرها علماً، مرتقياً تدريجياً إلى معرفة أكثر الأشياء تعقيداً، مفترضاً وجود نظام ترتيبي حتى بين الأشياء التي لا تتناظم أصلاً فيما بينها». ولهذه القاعدة فرعان، أحدهما هو السير من المبادئ إلى النتائج من خلال إدراك النسبة بين الحدود. والفرع الثاني هو افتراض النظام حين لا يتبين نظام الحدود.

القاعدة الرابعة: «أن أجري في كل مجال إحصاءات وافية ومراجعات شاملة تجعلني على ثقة بأنني لم أهمل شيئاً من الأشياء».

نقد فلسفي :

أول ما نلاحظه على المنهج الديكارتي هو أن غلافه رياضي صوري لكنه تطبيقي. وأول نتيجة له هي «الأنا أفكر فأنا موجود». والاستنباطات التي تحدث عنها ديكارت ترجع في حقيقتها إلى الحدس «فالاستنباطات ليست إلا حدوساً متتابعة...»⁽¹⁾. والمفارقة التي نلاحظها هو أن ديكارت أراد أن ينتقل فيه من التصور الذهني المحض إلى الوجود، من دون أن يؤسس عملية ربط بين البناء القبلي الفطري التي تمثلها الخطوة الأولى (الحدسية)، والخطوة الثانية الاستنباطية، ذلك أنه لم يميز بين التصور والتصديق وكيفية الانتقال من الأول إلى الآخر، ولذلك فإن انتقاله من التصور إلى الوجود تحتاج إلى ذلك التمييز لأن الانتقال إلى إثبات الوجود مسألة تنتمي إلى التصديق وليس إلى التصور المحض. وهذا ما يفتقر إليه المنهج.

نقد علمي :

قاعدة التحليل يجب استبعادها في العلم المعاصر على الرغم من خدمتها التطور العلمي في المرحلة الكلاسيكية، لأنها تشكل مكوناً أساسياً من مكونات الآلية الديكارتية، تلك الآلية التي أطاحت بها فيزياء الكوانتم كما سوف نشير إلى ذلك في

(1) فال، جان، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، روائع الفكر الإنساني، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 8.

نهاية هذا البحث . ويعني التحليل فكرة القابلية للانقسام بواسطة الذهن . إن الجانب التطبيقي للتحليل الديكارتي يقول لنا الآتي : إذا افترضنا بأننا نعرف قوانين الفيزياء ، وإذا كنا نعرف ، إضافة إلى ذلك ، معرفة دقيقة وتامة مجمل أجزاء منظومة معينة ، فإننا نعرف بحكم ذلك المنظومة بأسرها . أي أن معرفة الأجزاء تزودنا بمعرفة البنية ، لكننا لا نستطيع أن نعرف بواسطة هذه المنظومة أو البنية أي بنية أخرى مستقلة .

ويمكن توضيح قابلية الانقسام الديكارتي كالآتي : إذا كان لدي شيء ينقسم إلى قسمين (أ) و (ب) ، وكل واحد من هذين القسمين يتعد عن الآخر على نحو يجعل من غير الممكن لأحدهما أن يترك أثرا في الآخر ذا قيمة ، وإذا افترضنا في لحظة معينة أنني أعرف تمام المعرفة الجزء (أ) ، وأنني أريد التنبؤ بما سألاحظه لاحقا على هذا الجزء (أ) ، فإن معرفتي به تكون كاملة . بمعنى أنه بموجب مبدأ القابلية للانقسام بالفكر ، فإن كل استعلام يمكن الحصول عليه حول الجزء (ب) لا قيمة له ، أي لا يمكن أن يساعدني في التنبؤ على نحو أفضل بما يمكن أن ألاحظه على الجزء (أ) على أساس الفرضيات التي وضعتها .

في الفيزياء الكمومية لا تسير الأمور بانسجام مع القابلية للانقسام بالفكر ، فإذا تخيلنا بأن (أ) و (ب) جسيمان ، فإن الميكانيك الكمومي يلحظ انتهاكا للنتائج التي استخلصناها من مبدأ القابلية للانقسام بالفكر ، فضلا عن أن التجربة تعضد مثل هذا الانتهاك . ولذلك فإن مفارقة الـ EPR ، وتفاوتات بل في النظرية الكمومية ، تثبت لنا بأن النتيجة السابقة ليست صحيحة . لأن النتيجة السابقة تشترط الاستقلال الزمكاني والانفصال والسببية الموضوعية ، في حين لا يوجد مكان لهذه المفاهيم في النظرية الكمومية . بل يوجد لا انفصال يسمح بمعرفة المنظومة الثانية (ب) من معرفة المنظومة الأولى (أ) بشكل تزامني ، وبالعكس⁽¹⁾ .

عناصر بناء الرؤية الديكارتية :

الشك :

يبدأ ديكرت تأمله الأول بالمقدمة الآتية : ينبغي لنا ، كي نقيم العلوم على قواعد

(1) دسبانيا ، برنار ، الفيزياء الكمومية أو نهاية الرؤية الآلية للكون ، ضمن كتاب : الإنسان في مواجهة العلم ، تأليف مجموعة من العلماء ، ترجمة حسن قبيسي ، وعلي حرب ، معهد الإنماء القومي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، 1999 ، ص 57 - 58 .

ثابتة ، أن نرفض كل آرائنا القديمة ، مرة في حياتنا⁽¹⁾ .

يتخذ ديكارت إذن السلب طريقاً إلى اليقين ، وهو لا يختلف في مسعاه الغائي عن مسعى القدماء في البحث عن اليقين . مدفوعاً بنموذج قبلي هو اليقين الرياضي ، قاصداً بناء النظام الفلسفي بطريقة مشابهة لليقين الرياضي والهندسي ، لا سيما وأن النظام الميتافيزيقي عند ديكارت يشكل الأسس النظرية للعلوم . فإذا لم تبين تلك الأسس بطريقة سليمة ويقينية فسوف تتزعزع وتنهار المعرفة العلمية والعملية . ومن هنا رأى ضرورة أن تبنى أسس العلم باستخدام نموذج الطريقة البديهية ، وأن يتشكل النظام الفلسفي عبر سلسلة من الحدوس الاستنباطية تبدأ من تلك الأوليات الواضحة والتميزة .

مبررات الشك الديكارتي

ولنقف مع الرفض الديكارتي لما هو راسخ من علم ومعرفة ، لا لنعرف طبيعة المعرفة المشكوك فيها ، وإنما الذي يهمننا هو مبررات ذلك الشك . فقد أجمل ديكارت رفضه الذي يدعوه مؤقّتا بقوله : وليس بواجب ، كي أدرك هذه الغاية (يعني رفض الأفكار القديمة) ، أن أُبين زيفها كلها . فقد لا أُنهي منه أبداً . وإنما يكفي ، لرفضها كلها ، أن أجد لها سبباً للشك فيها . إذ العقل يريني أنه ينبغي لي ألا أكون أقل رفضاً للأمور ، التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، مني للأمور الفاسدة حقاً⁽²⁾ .

ونستطيع أن نجمل مبررات الشك الديكارتي في الآتي :

خداع الحواس . ومن الحكمة ألا نطمئن أبداً كل الاطمئنان إلى من يخدعنا ، ولو مرة واحدة .

اختلاط اليقظة بالحلم ، فأفعالي التي أراها بوضوح ويقين في اليقظة ، مشابهة تماماً للأفعال التي أقوم بها في الحلم وأنا أتعامل معها في الحلم على أنها حقائق يقينية ، وعندما استيقظ أعرف أنها كانت غير حقيقية ، فما يدريني لعل حقائق اليقظة هي أيضاً وهمية مثل الحلم . وبتعبير آخر فإن ديكارت لم يجد ضماناً لصحة انطباق أفكاره على العالم الخارجي .

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ترجمة الدكتور كمال الحاج ، سلسلة زمني علما ط4 ، 1988 ، ص 47 .

(2) المصدر نفسه ، ص 48 .

فرض قوة تهيمن على عقل الإنسان وتحاول خداعه وتضلّله . وهو المسوغ الذي قدمه ديكارت للشك بالحقائق الرياضية والهندسية . والحقيقة أنه لما كان مصدر الموضوعات الرياضية ليس الحواس الخادعة ، ولم يشب هذا اللون من المعرفة الغموض والاختلاط الذي تتميز به المعارف الأخرى ، بحث ديكارت عن ذريعة أخرى للشك بتلك الحقائق ، فلم يجد سوى فرض خيالي (أو اصطناعي) .

والمفارقة الواضحة في افتراض ديكارت هو أنه يستخدم فرضيات كان حرياً أن ينالها الشك كغيرها من الأفكار والمعتقدات ، للشك في أفكار أخرى ، فمبرر الشك بالحقائق الرياضية فضلاً عن كونها فكرة غامضة ، فهي لا مسوغ لها أبداً . فطبقاً للشك الديكارتي الذي يفترض أنه جرف جميع ألوان المعارف والمعتقدات ، ليس من المسوغ استخدام أي فكرة أو افتراض يمكن أن تنضوي تحت طائفة المعارف التي أطالها الشك ، في تبرير مواقف معرفية أو رفض أو إثبات حقائق أخرى ، هي أكثر بداهة منها . فلا شك أن فكرة « اثنين وثلاثة تساوي خمسة دائماً » حقيقة أكثر يقيناً ووضوحاً من فكرة إله موجود ، سواء كان خادعاً أو صادقاً ، لازالت غير مثبتة وعرضة للشك استناداً إلى نسق ديكارت نفسه .

والجدير بالملاحظة أن ديكارت يجعل الحقائق البسيطة موضوعات العلم الرياضي والهندسي ، في حين يجعل من الموضوعات المركبة من الموضوعات البسيطة موضوع العلم الطبيعي . وبما أن الموضوعات البسيطة أولية وواضحة بذاتها وهي مدركة بنور العقل ، لذلك لا يمكن الشك فيها . في حين تبقى الموضوعات المركبة عرضة للشك لأنها مختلطة وغير واضحة ومتميزة ، وهذه موضوعات العلوم الطبيعية .

ولكن ما الذي يسوغ الشك بالموضوعات الرياضية اليقينية؟ باختصار هو فرض القوة الخادعة (الشیطان الماكر) الذي قد يصور لي ما هو وهمي أو غير حقيقي على أنه حقيقي . لكن ديكارت يستبقي شيئاً واحداً ليس بإمكان فرض القوة الخادعة أن يشككه فيه وهو كونه يشك أو يفكر . وجوابنا على هذا هو أن ديكارت يستند في استبعاد قدرة الإله الخادع على خداعه في كونه يفكر ، بتعبير آخر إنه يستند في إثبات يقين حقيقة فعل التفكير على قانوني الهوية وعدم التناقض . يقول ديكارت :

« ليضلني [يعني الإله الخادع] متى استطاع ذلك ، فهو عاجز عن أن يصيرني لا شيء ، مادمت أعني شيء . أو هو عاجز عن أن يثبت يوماً إنني لم أكن موجوداً ، قط ، مادمت أنا الآن موجوداً . أو هو عاجز عن أن يجعل حاصل اثنين وثلاثة أكثر أو

أقل من خمسة ، أو ما شاكل . وهكذا اتضح لي إنني لن أكون عكس ما أئذهنه»⁽¹⁾ .

ويبدو واضحاً هنا أن ديكارت يستبقي قانوني الهوية والتناقض خارج الشك ، والكلام فيه إثبات لوجود هذين القانونين أكثر من كونه إثباتاً لحقيقة فعل الشك ، أو هو يجعل فعل الشك متعلقاً ذاتياً بهذين القانونين وهذا عكس أطروحة ديكارت التي تثبت أن الحقيقة الأولى الواضحة والمتميزة في المعرفة عموماً هو حقيقة كونه يفكر . ثم أليس هذان القانونان من القوانين العقلية التي كان يجب أن يطالها الشك . فهذان القانونان إما هما خارج مجال الشك ، وبالتالي يمكن التحويل عليهما في القضاء على كل شك ممكن فيما يتعلق بحقائق العالم الخارجي والداخلي . أو يكون قد أطلتهما عاصفة الشك ، كما يجب حسب فرض ديكارت ، وبالتالي لم يبق مسوغ منطقي لعدم الشك في وجوده نفسه ، مادام نقيض كل قضية أمر ممكن ، فنقيض قضية الأنا أفكر ممكن أيضاً . ونحن نرى أن هذا الذي يسميه ديكارت بعدم إمكانية الشك في وجوده هو التعبير السلبي عن قانون عدم التناقض الذي كان يجب أن يطاله الشك استناداً إلى منهج ديكارت . والواقع أنه لو رفع قانون عدم التناقض لارتفعت أية إمكانية لإثبات أي حكم سواء كان حكماً خارجياً أو داخلياً يتعلق بالوجود النفسي .

فإذا كان ديكارت يريد أن يثبت وجود النفس من إثبات فعل الشك أو التفكير ، وكان هذا الإثبات الأخير غير ممكن من دون الاستناد إلى قانون عدم التناقض ، فهذا يعني أن يكون إثبات هذا القانون سابقاً على إثبات وجود النفس ذاتها ، وهذا محال تماماً .

ونحن نذهب إلى أن الوجود الوحيد الذي يمكن إثباته باطنياً (بالعلم الحضورى) من دون الاستناد إلى أي مبدأ أو لاني هو وجود النفس . وهذا الإثبات ليس حكماً سورياً ؛ بل هو شعور داخلي حضوري يتطابق فيه العالم والمعلوم أو العاقل والمعقول ، وهي حالة شعورية مباشرة يتساوى فيها العالم والطفل الصغير ، وهي في مبدئها لا تقارنها أي صورة ذهنية . وفي مرحلة لاحقة يستطيع الإنسان أن يكون صورة ذهنية عن نفسه مستقلة عن الحضور الذاتي للنفس ، ثم بعد ذلك يستطيع أن يتحدث عن مفهوم للنفس يقترن بمصداق موضوعي لها هو حقيقة النفس .

هل نستطيع القول أن مبررات الشك الديكارتي كانت اعتباطية؟ تعالوا نتأمل ما

(1) المصدر نفسه ، ص 105 - 106 .

يقوله ديكارت فيما يتعلق بنتائج شكه . ينتهي إلى القول بأنه سواء كان مصيبا في شكه أو كان مخطئا ، وسواء خدعه الشيطان الماكر أو لا ، فالشيء الذي لا يمكن الشك فيه والذي لا يمكن أن يخدع فيه هو أنه موجود!!

الحقيقة أننا لا نعترض على بديهية «الكائن المفكر» . بل الاعتراض على مبررات الشك . ويمكننا أن نسحب تلك المبررات من وجهين : الأول هو أن حقيقة كونني أفكر ، سواء أخذنا فعل التفكير بالمعنى الخاص أو العام لا يمكن إثبات وجود متعين استنادا إليه ، وحقيقة الإنسان المفكر لا تحتاج إلى مثل هذه العاصفة من الشك ، لأنها كما سوف نبين معرفة مباشرة أو علما حضوريا . الوجه الثاني هو إذا كان الشك مطلقا ، بالرغم من انه مؤقت ، فسوف يطال تلك المبررات ذاتها ، مثلا لماذا لا تكون فكرة الحواس الخادعة هي ذاتها فكرة خادعة ، ولماذا لا تكون فكرة الإله الخادع أو الشيطان الماكر ، هي نفسها وهم وخداع للذات ، وبالتالي لا تصلح مبررا للشك في غيرها . وعلى الرغم من أننا مع ديكارت في القول سواء كانت الحواس خادعة أولا أو كان الشيطان مأكرا أولا ، وسواء وجد ما نتوهمه أو لم يوجد ، فإننا في كل ذلك نفكر . لكننا لا نستطيع جعل ذلك مقدمة لإثبات ذاتنا . وما دمت ، سواء كنت أشك أو لا ، أثبت أو أنفي ، فالشيء الثابت هو أنني أفكر ، فما المبرر لهذه العاصفة من الشك؟

والطريف في الأمر أنه ليس الشك فقط في المعلومات الواردة لنا عن طريق الحواس تثبت فعل التفكير ؛ بل حتى الشك بفكرة كون الحواس خادعة هو فعل تفكير أيضا . وهذا يعني أنه لو بدأ ديكارت باليقين وليس بالشك لانتهى إلى النتيجة ذاتها . ثم هل يستطيع ديكارت أن يدعي أن فعل التفكير يدرك مستقلا عن الأنا؟ . بالتأكيد كلا ، ويصرح ديكارت أن قضية الأنا أفكر قضية أولية حدسية ، وهذا يعني أن إدراك أحدهما ليس مستقلا عن الآخر ، لكن هذا يثبت أنه لا يوجد هناك سير من الأثر (الفكر) إلى المؤثر (الأنا) . بل يثبت العكس أن الفكر متعلق ذاتيا بالأنا ، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون له وجود مستقل قبل وجود الأنا ، ويلزم أن إدراكه يفترض إدراك الأنا ومعرفتها مقدما . فمن غير المعقول أن تدرك النفس فعلا من أفعالها قبل أن تدرك ذاتها ، فإن ذلك فرض مستحيل تماما . فضلا عن ذلك فإنه مادام الإدراك هنا لا يتعلق بأشياء خارجية ، بل يتعلق بأشياء داخلية ، فلماذا تدرك الأنا فعلها قبل ذاتها ، فالعلم الحضوري يستدعي أن تعلم الأنا أو النفس ذاتها قبل كل شيء ، لأنها الموضوع الأول الذي تشعر به من دون وساطة من إدراك عقلي أو حسي أو غيره .

قد يخیل للكثیرین أن الشیء الوحید الذی بقی بعد عاصفة الشك الجارفة هو الشك نفسه . ولكن یبدو لنا أن الأمر لیس كذلك ، فالذی یتثبت لنا بوضوح هو أن الشیء الوحید الذی تم إلغاؤه هو الشك نفسه . والذی استبقاه ديكارت فی الحقيقة هو فعل الشك و لیس الشك فی حد ذاته . و بین الشك وفعل الشك فرق كبیر ، كالفرق بین الإدراك وموضوع الإدراك . وهنا یبدو لنا أن علاقة الشك بالأنا كعلاقة الإدراك الحسی بها سواء بسواء . فلماذا هذا الدور الفرید للشك فی إثبات وجود الأنا دون سائر الأفعال الإدراكية الأخرى .

یقول ديكارت ، ولعله یزعم بأنه یمكن للمرء أن یقول أیضا : « أنا أسیر أو أنا آكل ، لذلك أنا موجود » ؟ . لكن بوسعنا التفكير فی السیر دون أن نسیر ، وأن نفكر فی الأكل دون أن نأكل . ولا یسعدنا بالمقابل أن نفكر فی التفكير دون أن نفكر . وعلیه ، ثمة قضية واحدة علی الأقل لا تخضع للشك العام . أن كل فرد موقن ، عن طریق حدس مباشر ، من وجود فكره الخاص⁽¹⁾ .

ولكن یبدو لنا أن ديكارت یوقع نفسه هنا فی مشكلة ، فهو قد ساوى بین الشك والتفكير ، أو جعلهما شیئا واحدا . فی حین أننا نستطیع بحركة واحدة أن نكتشف بأن الشك كالسیر والأكل والتفكير نفسه فعل من أفعال النفس التی یصاحبها التفكير دائما ، بتعبیر آخر إننی یمكن أن أفكر بالشك من دون أن أشك بالفعل ، كما أفكر بالمشی من دون أن أمشی فعلا . فلماذا إذن لا یحیل المشی والأكل إلى التفكير مثلما یفعل الشك ؟ فعندما أقول أنا أمشی أو أنا آكل فأنا قطعاً أفكر بالمشی أو أفكر بالأكل وإلا لم أستطع قول ذلك ، كذلك عندما قلت أنا أشك فأنا أفكر بالشك بالفعل ، سواء شككت بالفعل أو فكرت به فحسب .

وحل هذه المفارقة یكمن فی رأینا فی جعل التفكير والشك والإرادة والإدراك وغيرها أفعال ذاتیة للنفس ، وجعل المشی والأكل وغيرها أفعال خارجية لها . والتفكير یصاحب كل فعل من أفعال النفس سواء كانت داخلية (ذاتیة) أو خارجية . ولذلك فإن إثبات الأنا یتم من خلال إدراك ذاتها بشكل مباشر من دون توسط أي فعل من أفعالها بما فیها التفكير نفسه ، كما سوف نبرهن بعد قليل . وإن الشك أو التفكير بالشك هو إثبات للشك أو للتفكير نفسه ، بالتلازم و لیس التماهی ، ولا یمكن أن یكون إثباتا

(1) المصدر نفسه ، ص 67 .

للنفس ، التي هي سابقة على فعلها ، بأي شكل من أشكال الإثبات سواء بالاستدلال من الأثر على المؤثر أو بشكل مباشر وحديسي كما يفترض ديكارت ، بل لا يثبت هذا الأخير إلا بها .

ومن هنا إذا صح القول أنا أشك إذن أنا موجود ، صح القول أنا أكل إذن أنا موجود أو أنا أسير إذن أنا موجود ، ما دام التفكير يصاحب فعل الشك والأكل والمشى وغيرها . لأن كل تلك الأفعال تستلزم التفكير ولا تنمائها معه ، سواء تحققت بالفعل أو مجرد فُكر بها ، أي سواء سرت بالفعل أو مجرد فكرت بالسير أو الأكل .

وإذا كنت موجودا (كما يرى ديكارت) بقطع النظر عما إذا كنت مخدوعا أو لا ، أو كنت على حق في شكّي أو لا ، فلماذا الشك على الإطلاق؟ .

يريد ديكارت أن يقول إن أفعال الشعور مثل الخداع الحسي والتوهم والحلم والشك هي أفعال تدل على وجود الأنا . وأي شيء أكثر من ذلك يريد أن يبين ديكارت من شكّه؟ بل إن كل إثبات آخر هو تعبير مختلف لهذه النتيجة ذاتها . والتأمل الدقيق في نص ديكارت الآتي يكشف عن تناقض صريح ، يقول ديكارت :

« سأغمض عيني ، الآن ، وأصمّ أذني ، وأعطل حواسي جميعها ، بل وأمحو من فكري صور الأشياء الجسميّة كلها . . أو على الأقل ، مادام ذلك صعب الحدوث ، سأعتبرها باطلة زائفة . بمثل هذا التحدث مع ذاتي ، فقط ، وهذا النظر في باطني ، سأحاول أن أزيد معرفتي لنفسي ، وعشرتي لها . أنا شيء يفكر ، أي شيء يشك ، يثبت ، ينفي ، يعرف أشياء قليلة ، يجهل أشياء كثيرة ، يحب ، يبغض ، يريد ، يتخيل أيضا ، ويحس . قد لا تكون هذه الأمور ، التي أحس بها وأتخيل ، قائمة في حد ذاتها ، بمعزل عني ، كما لاحظت ذلك سابقا . صائرة ومتلاقية فيّ ، من حيث أنها فقط حالات من الفكر . وهكذا أكون قد أوردت ، في هذا القدر الزهيد مما ذكرت ، كل ما أعرفه حقا ، أو على الأقل كل ما لاحظت إنني كنت أعرفه ، حتى الآن» (1) .

ونورد على هذا النص الملاحظات الآتية :

إن ديكارت يستبعد صور الأشياء الجسميّة ، لكنه يستبقي آثارها الذهنية .

يستند ديكارت في إثبات أفعال النفس على نشاط سابق للذهن في إدراك آثار

(1) المصدر نفسه ، ص 103 .

المحسوسات .

والحق أنه يوجد هنا خطأ كبير عند ديكارت وهو أنه يستنتج وجود الأنا من أفعالها ، في حين إن الأنا سابقة في المعرفة على أفعالها . فإن أول شيء تدركه النفس حضوريا هو ذاتها وليس أفعالها ، وأن إدراك الأفعال مثل الإدراك نفسه والإرادة والشك واللذة والألم هي مدركات حضورية ثانية للنفس . وقد أثبت لنا الفيلسوف الإسلامي الشهير ابن سينا بتجربة خيالية مبتكرة تدعى « دليل الإنسان المعلق في الفضاء » . أن أول شيء يستطيع الإنسان معرفته قبل أي فعل من أفعاله النفسية هو ذاته .

فلنتوسع قليلا في هذه النقطة إذن .

يميز فلاسفة الإسلام بين نوعين من العلم هما : العلم الحضورى ، والعلم الحصولي . يراد بالعلم الحضورى هو حضور ذات الشيء المعلوم في نفس العالم . أما العلم الحصولي فيراد به الحصول على صورة ذهنية للشيء لدى النفس . و الفرق آخر جوهرى بين العلمين هو أن العلم الحضورى ليس مجردا من آثار الشيء المعلوم ، بل إن الشيء المدرك بالعلم الحضورى يبقى مصدراً للتأثيرات مثل الأشياء الخارجية ، في حين تكون الصورة المدركة عن الشيء بالعلم الحصولي مجردة عن منشئية الآثار⁽¹⁾ .

المثال على العلم الحضورى هو إدراك النفس لذاتها ولأفعالها مثل التفكير والإدراك والإرادة واللذة والألم ، وقواها أو وسائلها . ومثال العلم الحصولي هو إدراك الذهن لصورة الكرسي أو الشجرة أو الإنسان ، أو تكوين صورة ذهنية عن مدركات العلم الحضورى نفسها مثل تكوين صورة ذهنية للنفس وأفعالها مثل التفكير والإدراك والإرادة والألم واللذة .

وفي العلم الحضورى توجد أقسام ، فإدراك النفس لذاتها من العلم الحضورى الأول ، وإدراكها لأفعالها يمثل العلم الحضورى الثانى ، وإدراكها لقواها ووسائلها يمثل العلم الحضورى من الدرجة الثالثة ، ومثول الشيء للحس المباشر يمثل علما حضوريا من الدرجة الرابعة . وتمثل هذه الدرجات إما حضور ذات الشيء للنفس مباشرة ومن دون وساطة شيء كما في العلم الحضورى الأول ، أو تعلق ذات الشيء بالحضور الأول لذات النفس مثل أفعالها وأنشطتها ، ووسائلها كما في العلم الحضورى الأول والثانى على التوالي ، أو حضور نفس الشيء بواقعه الخارجى لحاسة من الحواس كما في

(1) انظر : الطباطبائي محمد حسين ، أسس الفلسفة أو المذهب الواقعي ، دار التعارف ، بيروت ، ط2 ، 1988 ص65 .

الإدراك الحسي وهو العلم الحضورى من القسم الرابع . وسوف نكتشف في بحوث لاحقة أن العلم الحضورى من النوع الرابع سوف يجنبنا دعوى الفصل بين إدراك المظهر والشيء في ذاته التي قال بها بعض المحدثين من فلاسفة الغرب والتي قادت إلى صعوبات كبيرة ونتائج خاطئة .

وطبقا لنظرية العلم عند فلاسفة الإسلام فإن أول شيء مدرك للنفس مباشرة ومن دون وساطة ، بل إن أول علم يحصل للنفس الإنسانية على الإطلاق هو علم حضورى أولي أو شهودى وهو إدراك النفس لذاتها مباشرة ومن دون وساطة ؛ لأن كل فعل من أفعال الذات لم يدرك مستقلا عن الأنا لكي يمكن أن تنتقل من إدراك الأثر إلى إدراك المؤثر ، وإنما إدراك كل فعل من أفعال الأنا مرتبط وجوديا ومتعلقا ذاتيا بإدراك الأنا لذاتها ، ولذلك فإن إدراك الأنا سابق على إدراك أي فعل من أفعالها ، وهذا هو معنى العلم الحضورى الأول الذي يتعلق بتطابق العالم والمعلوم أو العاقل والمعقول ، أما إدراك النفس لأفعالها ووسائلها وقواها فهو العلم الحضورى الثانى أي إنه حاضر للنفس ليس بشكل مستقل عن حضور الأنا ذاتها ، بل هو متعلق بحضور الأنا ، بمعنى آخر أن النفس لا يمكن أن تتصور إدراكها لأفعالها وقواها من دون أن تكون مدركة لذاتها أولا ، ولو تصورنا غياب الأنا ، فمن المستحيل تصور أي فعل من أفعالها . ولذلك فإن التجربة الذهنية الرائعة للفيلسوف الإسلامى ابن سينا والمسماة « الإنسان المعلق في الفضاء » كانت تهدف إلى إثبات هذا الغرض . وهي تتعارض تعارضا تاما مع « الكوجيتو » الديكارتي الذي يثبت وجود الأنا من خلال فعل من أفعالها وهو التفكير . وهذا يثبت خطأ بعض الباحثين المسلمين والغربيين الذين ذهبوا إلى القول بالتطابق بين الدليلين السينوي والديكارتي .

والحقيقة أن ابن سينا انتقد الدليل الديكارتي الذي يثبت وجود الأنا من فعل من أفعالها وخطأه . « فليس للإنسان أن يبرهن على وجوده عن طريق فكره ، لأنه حين يقول (أنا أفكر فأنا موجود) ، إن كان يريد أن يبرهن على وجوده بفكره الخاص فقط ، فقد أثبت وجوده الخاص من أول الأمر واعترف بوجوده في نفس الجملة الأولى (أنا أفكر) . وإن كان يريد أن يجعل الفكر المطلق دليلا على وجوده ، فهو خطأ ، لأن الفكر المطلق يحكم بوجود مفكر مطلق لا مفكر خاص ، وإذن فالوجود الخاص لكل مفكر يجب أن يكون معلوما له علما أوليا بصرف النظر عن جميع الاعتبارات بما فيها شكه

وفكره»⁽¹⁾.

يقول ابن سينا: «ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي، فيجب أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركة أو غير ذلك، ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك. وأما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فعلا مطلقا لا خاصا، هو ذاتك بعينها: وإن أثبته فعلا لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقل من يكون معه، لا به. فذاتك مثبتة لا به»⁽²⁾.

ويعلق المحقق الطوسي بأن ابن سينا يستبعد إثبات الأنا عن طريق فعل من أفعالها بوجهين أحدهما خاص والثاني عام:

الوجه الأول (الخاص): إن فرض «الإنسان المعلق في الفضاء» يستبعد مقدما كل فعل من أفعال النفس وكل حركة لها، لأن الإنسان في التجربة الذهنية المذكورة فرض غافلا عن أفعاله، بالرغم من إدراكه ذاته.

الوجه الثاني (العام): إذا أخذنا الفعل بمعناه العام المطلق الذي لا يختص بفاعله، فإن هذا يؤدي إلى إثبات فاعل مطلق عام غير معين، ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته.

وإن أخذ هذا الفعل العام من حيث هو فعل الفاعل المعين، فالفاعل المعين يكون معلوما قبله، ولا أقل من أن يكون معلوما معه، فلا يمكن أن يستدل بذلك الفعل العام عليه. وبالجملية الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص، لا يؤدي إلى معرفة ذات الفاعل ما هو. فإذا ثبت الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال...⁽³⁾

الصورية الديكارتية

والإشكالية التي لم يستطع ديكارت أن يخرج نفسه منها، هي هل أن الشك كان كافيا لبناء ما أراده ديكارت، لا سيما فيما يتعلق بإثبات وجود النفس، والله، والعالم. وهل بعد هذه القطيعة مع العالم الخارجي يستطيع العودة إليه بالسهولة التي تصورها؟

(1) المفكر الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، طهران، ط2، 1408هـ، ص101.

(2) ابن سينا، الإشارات والتبسيطات، شرح المحقق الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، القاهرة، ص348.

(3) المصدر نفسه، تعليق المحقق الطوسي، ص349.

وهل كان البرهان الصوري على وجود الله كافياً لضمان صدق أفكاره وموضوعيتها . وهل إنني أعتقد بانطباق أفكاري على العالم الخارجي لأنني أعتقد بوجود الله؟ وهل الذي لا يعتقد بوجود الله لا يمتلك ضامناً أو مبرراً للاعتقاد بصدق أفكاره على العالم الخارجي؟

في الحقيقة أن تلك التساؤلات تثبت أن ديكارت بقي رهين صورته ولم يستطع الخروج منها ، بالرغم من أنه يعتقد عكس ذلك . ومن وجهة نظر الفلسفة الموضوعية نقول إنه لم يتقدم خطوة واحدة على نشاط الأنا الصوري .

ما هو المبرر للانتقال من الشك إلى وجود الأنا الموضوعي؟ وما المبرر للانتقال من الأنا الصورية إلى فكرة الله ، ومن هذه الفكرة الصورية إلى الوجود الموضوعي لها؟ وكيف يمكن أن تنتقل مما هو صوري إلى الوجود المادي في العالم الخارجي؟ لتأمل النص الديكارتي الآتي :

«على إنني كنت قد سلمت ، من قبل ، بأشياء كثيرة أنها يقينية جداً ، وجليّة جداً . ثم تبين لي أنها مضطربة ومشكوك فيها . فما هي إذن هذه الأشياء؟ هي الأرض ، والسماء ، والنجوم ، وكل سائر الأشياء ، التي أدركتها بالحواس . لكن ، ما هو ذلك الذي كنت أئذنه فيها ، بوضوح وتمييز؟ لا شيء ، حقاً ، إلا أن معاني تلك الأشياء ، وأفكارها ، كانت تعرض على ذهني . وما أنا الآن بمنكر ، أيضاً ، تلاقي هذه المعاني في نفسي . إنما هناك أمر آخر ثان كنت أؤكد . وبما أنني ألفت التصديق به ، فقد حسبتني أدركه بوضوح تام ، في حين أنني لم أدركه إطلاقاً ، وهو وجود أشياء برآنية ، تصدر عنها هذه المعاني ، فتشابهها تمام المشابهة . هنا أخطأت ، أو ، إذا صادف أن جاء حكمي صحيحاً ، فليس مرد ذلك إلى أية معرفة عندي ، تضمن حقيقة حكمي» (1) .

في هذا النص يبدو ديكارت متشككاً في حقيقة صور الأشياء الحسية ، مثل ، السماء ، والأرض ، والشجر . الخ . والحقيقة أن هذا الشك ليس له ما يبرره . لأن ديكارت لم يبدأ من الأشياء الخارجية ، وإنما بدأ من الصور الذهنية وأراد أن يعود منها إلى الواقع من دون أن يتتبع أصل كاشفية الذهن عن العالم الخارجي . ومن رؤية واقعية فإن الذهن كاشف لحقيقة الواقع وليس خلافاً له ، وهذا الأصل المبني على أصل أسبقية الإحساس على الصورة الذهنية هو الذي يجعل الذهن مدركاً لواقعية الصورة الذهنية .

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 104 - 105 .

لأنه لا يمكن تصور حدوث صورة ذهنية عن شيء واقعي من دون أن يمارس ذلك الشيء تأثيراً ما على إحدى الحواس الخارجية أو الداخلية ، وهنا نستحضر القسم الرابع من أقسام العلم الحضوري الذي يقرر حضور ذات الشيء لدى الحاسة ، وليس صورته ، أي حضور الشيء بوصفه منشأ للآثار ، وإلا كيف يمكن أن تتصور تأثيره على الحاسة إن لم يكن حاضراً بواقعه وآثاره ، ولهذا يحصل للحاسة علماً حضورياً به قبل أن يقوم الذهن بانتزاع صورته بنشاطه الخاص ، وبعد هذه المرحلة الانتزاعية إذا اختفى الشيء الواقعي تبقى صورته الذهنية ممثلة لواقعه في الذهن ، لكن هذه الصورة و واقعها الذهني مجردة من منشئية الآثار ، بتعبير آخر لم تعد بعد مصدراً للتأثيرات المادية المختلفة ؛ لأنها ليست ذات الواقع ؛ بل صورته . إذن في ضوء هذه النظرية لا يمكن أن نسوّغ لأنفسنا تناسي الأشياء الخارجية لتبرير شكنا بالواقع الخارجي لتلك الصور الذهنية ، كما فعل ديكارت؟!

يعتمد ديكارت على مبدأ العلية في إثباتاته ، لا سيما في جانبه المتعلق بالسبب الكافي « كل علة فاعلة تملك من الكمال قدر ما يملك المعلول على أقل تعديل » . ومن هنا فإذا اعتقدنا أن أفكارنا معلولة لعلل خارجية ، فلا نحتاج إلى مبرر لضمان صدقها على العالم الخارجي . إذ من المفارقة الواضحة البحث عن مبررات وجود شيء واضح العلة . وهذه المفارقة هي التي وقع فيها ديكارت . فإذا عاملنا الأفكار معلولات ، فهذا يفترض إننا لم نبدأ من الأفكار بل من الواقع الذي أنتجها . أما إذا عاملنا الأفكار صوراً ذاتية لا ندري شيئاً عن موضوعيتها ، فهذا يعني أننا بدأنا بالأفكار ولا نعلم شيئاً عن عللها (موضوعيتها) . أما أن نبدأ بالأفكار وندعي موضوعيتها وأنها معلولة لعلل خارجية ، فهذا أمر لا يملك أي مسوغ فلسفي ، وهذا ما فعله ديكارت . والحقيقة أن البدء بالأفكار أو بالأنما الحاملة لها مهما كانت تلك الأفكار واضحة ومتميزة لا يبرر التعامل مع هذه الأفكار على أنها معلولات لعلل خارجية لأي مسوغ كان ، فوجود صورة في الذهن شيء ووجود هذه الصورة في العالم الخارجي شيء آخر . فإننا نعتقد بأن صورة الكرسي التي في ذهني لها وجود في الخارج ليس لمجرد كونها موجودة في ذهني ، بل لأنني أحتفظ بعملية إدراكي لها في ذاكرتي ، بتعبير آخر إنني أحتفظ بسببها الموضوعي في ذهني . وسوف أبقى أحتفظ بهذه العملية حتى لو لم تعد هناك كرسي في العالم . لكن الأمر مختلف بالنسبة لصورة شيء متخيلة لا أحتفظ لها بأية عملية سببية في ذاكرتي ، مثل فكرة الله .

ويهرع ديكارت إلى جعل وجود الله الضامن المطلق لصدق أفكارنا عن العالم الخارجي ، فالأفكار التي خلقها الله في الإنسان تدل على حقائق موضوعية ، فلو لم تكن مصيبة في ذلك لكان الله خادعا ، والخداع مستحيل عليه . يقول ديكارت : « بعد تأكدي أن الله موجود ، وتأكدي أيضا أن الأشياء معتمدة عليه ، وهو لا يخادع ، خالصا من ذلك إلى أن كل ما أظنه ، بوضوح وتمييز ، هو جبر صحيح... » (1).

ويمكن أن تبين بسهولة الخلط بين المعرفة التأملية والمعرفة العملية في برهان ديكارت هذا . « فإن قضية الخداع مستحيل هي الترجمة غير الآمنة لقضية (الخداع قبيح) وهذه القضية ليست قضية فلسفية وإنما هي فكرة عملية فكيف شك ديكارت في كل شيء ولم يشكل في هذه المعرفة العملية ، التي جعلها أساسا للمعرفة التأملية الفلسفية؟! » (2).

ونجد أن ديكارت أقر الانفصال الوجودي بين النفس والجسم بنفس المعيار العملي السابق . وأكد على أن الحركات التي تحصل في الدماغ تنتج أفكاراً فيما يسميه العقل غير الممتد ، الذي ظن أنه يعمل عن طريق الغدة الصنوبرية ، بوصفها نقطة اتصال بين العقل والدماغ (3).

وهكذا فهو يؤسس الفصل الوجودي (الفعلي) على الفصل الاستمولوجي . إذ يرى أنه إذا أمكننا أن نفكر بالنفس ، بشكل واضح وتام ، من دون أن نفترض الجسم مسبقاً ، وإذا كنا قادرين على أن نتصور الجسم شيئاً متميزاً عن النفس ، فإن ذلك يثبت لنا بأن لدينا شيئين متميزين ، أو جوهرين أحدهما مستقل عن الآخر تماماً (4).

ومهما يكن الأمر فإن تأسيس الفصل الوجودي على الفصل الاستمولوجي ليس له ما يبرره فلسفياً ، فالانتقال من التصور إلى الوجود لم يبين على نسبة بينهما . وهذا ما جعل ديكارت يهرع إلى فكرة خارجة عن الموضوع لتسويغ هذا الانتقال ، وهي فكرة اللامتناهي أو الله ، بوصفها فكرة واضحة بذاتها ، يقول : « ... فإننا بمجرد معرفتنا

(1) المصدر نفسه ، ص 202 .

(2) المفكر الصدر ، محمد باقر ، فلسفتنا ، ص 102 .

(3) In : (Wheatley & Edge H) (Ed) philosophical solid facts in psychical research Murphy G : Are there any

dimensions of parapsychology London ، 1976 ، p . 300 .

(4) Ibid ، p . 300 .

وجود الله ، نستطيع القول بأن أي شيء يمكننا إدراكه متميزاً عن الشيء الآخر قد خلق متميزاً عنه ، بوساطة الله ، ولما كانت لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن النفس بوصفها شيئاً منفصلاً عن الجسم ، فإننا نستطيع القول في هذه الحالة بأن النفس منفصلة بالفعل ، لأن الله قد أراد جعلها منفصلة»⁽¹⁾.

وهكذا استخدم ديكارت نفس التبرير المنطقي الذي استخدمه في إثبات موضوعية أفكاره عن العالم الخارجي ، الذي هو الصديق الإلهي المطلق . فإن موضوعية الثنائية تثبت من خلال الصديق الإلهي أيضاً . وهذا ينطبق عليه نفس المأخذ السابق الذي يقرر أن ديكارت لم يميز بين المعرفة التأملية والمعرفة العملية ، والسؤال هو لماذا لا يشك في هذه المعرفة العملية التي تقول (الخداع مستحيل)

الدليل الوجودي :

في الحقيقة كان الأحرى تسمية دليل ديكارت على وجود الله بالدليل الماهوي أو التصوري ، لأن ديكارت يحاول فيه أن يستخرج الوجود من الماهية أو الصورة الذهنية . وهذا ما يؤسس قطيعة واختلافاً بينه وبين الدليل الوجودي سواء عند ابن سينا أو في تطورات عند صدر الدين الشيرازي .

قال ديكارت : « حين أعتبر نفسي شاكا ، أي شيئاً ناقصاً يعتمد على سواه ، تعرض لذهني ، بقوة في الوضوح والتميز ، فكرة موجود كامل مستقل عن غيره... أي تعرض لي فكرة الله . وجود هذه الفكرة في نفسي ، أو مجرد كونها أنا (صاحب هذه الفكرة) كائناً موجوداً ، يجعلني وحده أتيقن من وجود الله...»⁽²⁾ . ويقول أيضاً : « حين أنعم النظر ، أرى بوضوح أن وجود الله لا ينفصل عن جوهره ، كما لا ينفصل جوهر المثلث ، المستقيم الأضلاع ، عن أن زواياه الثلاث مساوية لزوايتين ، قائمتين...»⁽³⁾.

يتعامل ديكارت مع فكرة الله كما يتعامل مع فكرة المثلث ، فالله موجود كما أن مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة . وقد توهم ديكارت أنه بهذا الحل الهندسي

(1) فال ، جان ، طريق الفيلسوف ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مراجعة الدكتور أبو العلا غنيمي ، القاهرة ، 1967 ، ص 442 .

(2) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 161 - 162 .

(3) المصدر نفسه ، ص 197 .

استطاع أن يخرج من صورية الفكرة إلى موضوعيتها . والحقيقة أنه لم يفعل شيئا ، بل ثبت من صورية الفكرة . فكما أن البرهان على أن مجموع زوايا المثلث تساوي 180 درجة لا يثبت موضوعية المثلث ، كذلك القول بأن فكرة الله تتضمن وجودها لا يخرج الفكرة من وجودها الصوري المحض ؛ فإضافة الوجود إلى فكرة الله إضافة صورية بدورها ولا تستند إلى أي إضافة سببية موضوعية . ولا يمكن الاستناد إلى افتراض كون فكرة الكامل هي علة ذاتها فهذا الكلام فيه تناقض واضح سنوضحه بعد قليل . كما لا يمكن الاستناد إلى رأي ديكارت بأن الناقص لا يمكن أن يكون سبب الكامل . والحقيقة أن ديكارت في كلامه هذا يقع في مغالطة واضحة ، فالناقص لا يكون مبدءا للكامل على المستوى الوجودي وليس على المستوى التصوري المحض . فالذهن قادر على أن يتصور اللامتناهي والكامل صوريا كما هو قادر على أن يتصور سلسلة الأعداد الطبيعية اللامتناهية ، وقد تحدث ديكارت نفسه بأن الروح الإنسانية قادرة على أن تتصور «الامتداد المرن القابل للتشكل بأشكال لامتناهية»⁽¹⁾ . نعم إن الناقص يمكن أن يتصور اللامتناهي والكامل وليس بالضرورة أن يتصور وجودهما في الوقت نفسه . ولا يمكن الانتقال جزافا من هذه الصور إلى الوجود من دون نسبة خارجية .

فمن أين جاء ديكارت بهذه النسبة الخارجية ؟ يبدو أن ديكارت استند في ذلك إلى معكوس السبب الكافي . فهذا المبدأ يسند المعلول إلى علته ، ويفترض نظريا بأن العلة يجب أن تكون مكافئة للمعلول⁽²⁾ . ولا يوجد مكافئ لله ، ولذلك فهو كفاء نفسه ، أي علة ذاتها ومن ثم عليته لتصور الكائن الكامل في الذهن . فطبقا لمبدأ السبب الكافي يستبعد ديكارت جميع الأسباب النسبية والناقصة ومنها ذاته .

وينبثق هنا اعتراضان فلسفيان هما : أن فكرة كون الله علة ذاته فكرة تنطوي على تناقض منطقي ، فكيف يمكن أن نتصور موجودا علة لنفسه ، فهذا معناه أنه موجود وغير موجود في وقت واحد . فمن زاوية كونه معلولا فهو غير موجود ، ومن زاوية كونه علة فهو موجود ، قبل معلوليته ، فضلا أنها تفترض كونه ممكنا وواجبا في وقت واحد ، والله واجب أبدا .

والاعتراض الثاني هو خطأ ديكارت في تفسير العلية ، وفي تعيين مناط الحاجة

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 79 .

(2) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ترجمة دكتور عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1979 ، ص 63 .

إلى العلة . وكأن العلية تعني أن لكل شيء علة ، والحقيقة أن التفسير الموضوعي لمبدأ العلية القائل : لكل معلول علة ، يعني بأن لكل ناقص علة . وقد أثبتت الفلسفة الإسلامية من قبل بأن مناط المعلولية أو الحاجة إلى العلة هو النقص والافتقار ، سواء كان هذا النقص والافتقار يلحق الماهية كما ذهب الفلاسفة أو كان يلحق الحدوث كما ذهب المتكلمون ، أو يلحق الوجود كما ذهب صدر المتألهين الشيرازي فيما بعد تصحيحاً لآراء الفلاسفة والمتكلمين فيما قدمه في نظرية أصالة الوجود مقابل نظرية أصالة الماهية التي قال بها السابقون مثل الفارابي وابن سينا . وبذلك فالله لا يمكن أن يكون معلولاً سواء لغيره أو لذاته ؛ لأنه ليس محلاً للنقص والافتقار . ولكن ليس بالمعنى الصوري الديكارتي ؛ بل بالمعنى الواقعي ، لأنه الوجود المحض ، وليس الماهية الصورية التي تأملها ديكارت . وهذه هي النتيجة التي خرجت بها الفلسفة الإسلامية في تطورها المطرد في القرن الحادي عشر الهجري في فكر صدر الدين الشيرازي . والنتيجة أن وجود الله لا يحتاج إلى مبدأ السبب الكافي كما تصور ديكارت .

ولذلك لا يمكن أن يخرج الوجود من الصورة ، ففاقد الشيء لا يعطيه ، وإنما يخرج الوجود من الوجود ، بمعنى آخر أن البرهان العلي الذي يسير من المعلول إلى العلة ، في إثبات الواجب ، يشترط أن يكون المعلول والعلة موضوعيين وواقعيين ، أما فيما يتعلق بالعلاقة السببية بين المدركات والأشياء الخارجية فالأمر مختلف تماماً ، لأن السير فيها من المعرفة إلى الوجود الخارجي يعتمد على عملية سببية سابقة تحتفظ بها الذاكرة ، ولا يمكن افتراض السير من المعلول الصوري إلى العلة الواقعية بشكل دائم . والحقيقة أن ديكارت عكس التسلسل الطبيعي للتفلسف الموضوعي ، فهو رفض الأفكار القديمة وشك في معطيات الحواس وبكل ما هو غير واضح ومتميز ، لكنه لم يتحدث أو يعنى بما هو واقعي أو غير واقعي . وبدلاً من أن يشفع الشك بدراسة واقعية للوجود وفحص للواقع الموضوعي ليصحح أخطاء الفكر وغموضه بواقعية الأحداث والموضوعات أراد أن يستخدم الذهن في تسويق الواقع وموضوعاته ، ولذلك استخدم ما هو بحاجة إلى ضمان موضوعي في إثبات ما هو موضوعي .

أضف إلى ذلك أن تسلسل المعرفة في مذهب ديكارت ينطوي على دور واضح ، فإنه حين آمن بالمسألة الإلهية أقام إيمانه هذا على قضية يفترض صدقها سلفاً وهي أن الشيء لا يخرج من لا شيء ، أو ما دعاه بمبدأ السبب الكافي . وهذه القضية تحتاج بدورها إلى إثبات المسألة الإلهية لتكون مضمونة الصدق ، لأننا علمنا من قبل أن معيار

صدق المعرفة عنده هو الصدق الإلهي ، فما لم يثبت أن الإنسان محكوم لقوة حكيمة غير مخادعة ، لا يجوز لديكارت أن يثق بهذه القضية ويقضي على شكه في سيطرة قوة خداعة للفكر الإنساني⁽¹⁾.

والنتيجة التي تشكل مفارقة في ذلك هي أن السبب الكافي ضامن للوجود الإلهي ، والوجود الإلهي عينه ضامن لصدق السبب الكافي .

إذن لكي نوضح الفرق بين تصور ديكارت للدليل الوجودي وتصور الإسلاميين له ، يجب أن نكشف ، باختصار ، عن مفهوم الوجود عند الفلاسفة الإسلاميين . فالوجود الذي بدأ به ابن سينا هو ليس الوجود الصوري وإنما عينية الوجود المقابل للماهية ، أي الوجود حقيقة عينية . في حين بدأ ديكارت بتصور الكامل . وهذا فرق جوهري كبير . وأضاف الشيرازي فيما بعد حقيقة كون الوجود مفهوم تشكيكي⁽²⁾ ، ليُفسر تقدم حقيقة الوجود على الوجود الناقص بالرتبة والشرف .

الفرق الآخر هو أن ابن سينا وفيما بعد الشيرازي ، وغيرهما كثير من الإسلاميين ، باستثناء المتكلمين ، لم يستخدموا العلية أو السبب الكافي في البرهنة على واجب الوجود . وإنما انطلقا من الوجود كحقيقة أولية معطاة بشكل مباشر ، فاستخدما صيغة منطقية شرطية فصلية ، مقرونة باحتمال الصيغة الشرطية الوصلية ، كأمر ثانوي . وهذه الصيغة التي طرح فيها الوجود تنسبه إلى طرفين متنافيين هما الوجود والإمكان ، وعلى تقدير كلا الطرفين الواجب ضروري الإثبات . فعلى تقدير الطرف الأول الإثبات مباشر ، وعلى تقدير الطرف الثاني يحيلنا الشرط المتصل إلى ضرورة وجوب مجموع سلسلة الممكنات (ضرورة الوجود عينه)⁽³⁾ .

(1) المفكر الصدر ، فلسفتنا ، ص 102 .

(2) المفهوم التشكيكي : يعني المفهوم الكلي الذي ينطبق على مصاديقه بصورة متفاوتة أو بدرجات ، ويقابله الكلي المتواطئ الذي ينطبق على مصاديقه بشكل متساوي مثل مفهوم الإنسان الذي ينطبق على أفراد الناس بالتساوي ودون تفاوت . في حين مفهوم الحرارة ينطبق على مصاديقه بشكل متفاوت ولذلك فهو مفهوم تشكيكي ، فالأشياء منها الأشد حرارة ومنها الأقل حرارة لكنها جميعا يقال لها حارة أو ينطبق عليها مفهوم الحرارة . وهكذا مفهوم الوجود فهو متفاوت فهناك موجودات أولى بالوجود من موجودات أخرى مثل أولوية وجود العلة على وجود المعلول والخالق على المخلوق وهكذا . لمزيد من التفصيل انظر : المظفر ، محمد حسين ، المنطق ، مطبعة النعمان ، العراق ، ص 66 .

(3) راجع الشيرازي ، صدر الدين ، الأسفار ، طبعة طهران ، المجلد السادس ، ص 12 ، 47 . أيضا الطباطبائي ، محمد

تعليل ديكارت للتصورات والتصديقات :

النظرية العقلية عند ديكارت ذهبت إلى تأسيس المعرفة التصورية على تصورات أولية عللها ديكارت بأنها فطرية وذاتية للعقل ومن لوازمه التي لا تنفك عنه . ما هي هذه التصورات الأولية ، ولماذا عللها بأنها فطرية وذاتية للعقل؟ وكيف يثبت أنها كذلك؟ ثم نفحص ما إذا كان هذا التعليل سليماً وواقعياً .

مثل تلك التصورات الأولية هي الوحدة والكثرة والوجود والعدم والجوهر والعرض والعلة... الخ . ويضيف ديكارت لها تصورات أخرى يراها فطرية مثل الله والنفس والامتداد . واعتقد أنها فطرية وذاتية للنفس ؛ لأنها أولا واضحة ومتميزة ، وثانيا غير مدركة بالحواس ، ولذلك فهي سابقة على كل تصور حسي . والقول أنها فطرية يترتب عليه أنها من طبيعة النفس التكوينية ، فضلا عن أنها غير مكتسبة لا بعلم حضوري ولا بعلم حصولي .

كذلك الأمر في التصديقات مثل السلب والإيجاب لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ، والكل أكبر من الجزء ، والمساويان لشيء واحد متساويان ، ولكل معلول علة وغيرها . فإنها مبادئ فطرية ، تحدد النفس الحكم بصدقها من مجرد تصور طرفيها .

إذن يقسم ديكارت الأفكار الإنسانية من الناحية الذاتية إلى ثلاث طوائف (1) :

أفكار وجدت معي ، وهي أفكار غريزية أو فطرية ، وهي الأفكار الطبيعية في الإنسان التي تبدو في غاية الوضوح والجلال كفكرة : الله والحركة والامتداد والنفس .

معاني غريبة عني ، جاءني من الخارج ، وهي أفكار غامضة تحدث في الفكر بمناسبة حركات واردة على الحواس من الخارج ، وليست لها أصالة في الفكر الإنساني .

أفكار مختلقة ، وهي الأفكار التي يصطنعها الإنسان ويركبها من أفكاره الأخرى ، كصورة إنسان له رأسان .

أما أفكار الإنسان عن العالم المادي فيقسمها ديكارت إلى طائفتين :

حسين ، بداية الحكمة ، مؤسسة النشر الإسلامي بقم ، الطبعة 18 ، 1422 هـ ق ، ص 193 فما بعدها .

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 108 .

الكيفيات الأولية ، مثل الامتداد والأشكال والوحدة والكثرة وغيرها .

الكيفيات الثانوية ، وهي أفكار طارئة تعبر عن انفعالات خاصة للنفس بالمؤثرات الخارجية كفكرة الصوت ، والرائحة ، والضوء ، والطعم ، والحرارة ، واللون . وهذه لا تعبر عن حقائق موضوعية وإنما تتمثل في انفعالات ذاتية⁽¹⁾ .

وتميز ديكارت بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية ، يأتي من كون الأولى مدركات للعقل في حين الثانية مدركات الإحساس . لكنه يرى أن الأولى فطرية والثانية حسية . ومن هنا تنبثق المشكلة ، فكيف يمكن تصور العلاقة بين شيء تصوري فطري وآخر مكتسب بالحس من العالم الخارجي ، ما العلاقة الرابطة بين الاثنين ، لا سيما ونحن نجد في كل شيء في العالم الخارجي اجتماعاً لهذه الكيفيات الأولية والثانوية؟؟! . وبتعبير آخر لا نجد مسوغاً لربط الجانب الذهني بالجانب الحسي والتجريبي عند ديكارت . ونحن نرى بأن المسوغ لا يمكن إيجاده إلا بالربط بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية ، وذلك بجعل الكيفيات الأولية الحقيقية تصورات انتزاعية ، قام الذهن بانتزاعها من التصورات الثانوية . وهذا الانتزاع الذي يكشف عن الرابطة بين التصورات الأولية والتصورات الثانوية .

والحقيقة أن مذهب ديكارت في التصورات الفطرية مذهب غير واقعي ، وبعيد عن الحقيقة ؛ ففي مجال التصورات لا يوجد ما هو أسبق من التصورات الحسية . لكن هذا لا يعني أن التصورات المذكورة مثل الوجود والوحدة الخ هي أيضاً تصورات حسية . بل هي تصورات انتزاعية ، كما أوضحت ذلك نظرية الانتزاع في الفلسفة الإسلامية .

فقد ذهب فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا إلى القول بأن هذه الأوليات قد حصلت بصورة تدريجية وأن العقل قد انتزعها من التصورات الحسية ، وذهب الشيرازي إلى أن جميع البديهيات العقلية الأولية قد حصلت للذهن بعد ظهور الصور المحسوسة فيه .

لكن الفلاسفة المسلمين في الوقت الذي يذهبون فيه إلى نفي أسبقية التصورات البديهية على التصورات الحسية ، يؤكدون أسبقية بعض التصديقات البديهية على التصديقات التجريبية والعقلية . والحقيقة أن هذا هو الموقف الارسطي الذي جعل المحسوس مقدماً على المعقول والجزئي مقدماً على الكلي ، لكنه تحدث عن أسبقية

(1) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ص 99 .

بعض البديهيات الأولية في مجال الاستدلالات المنطقية . لكن البحوث الإسلامية أنضجت الفكرة وطرحتها بوضوح أكثر .

والحقيقة التي هي مقابل تعليل ديكارت للتصورات هي أن التصورات على قسمين هما :

القاعدة الأولية للتصورات (التصورات الثانوية) :

القاعدة الأولية للتصور هي ما نسميها التصورات الثانوية ، مثل تصورنا للون ، والصوت ، والحرارة ، والحلاوة ، والرائحة . . الخ ، ومصدر هذه التصورات الثانوية هي الحواس . فالإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن .

التصورات الأولية :

إذا حصلت التصورات الثانوية تبدأ عملية الانتزاع ، وذلك بأن يقوم الذهن بنشاط خاص لتوليد مفاهيم جديدة من تلك المعاني الثانوية . وهذه المعاني أو التصورات الأولية ليست حسية لكنها مستخرجة من التصورات الثانوية التي كان الحس سبباً في انعكاسها في الذهن . وهذه التصورات الأولية هي ، مثل العلة والمعلول ، والجوهر والعرض ، والوجود والوحدة .

(والتصور قسمان : تصور لا يتم إلا بتصور يتقدمه : كما لا يمكن تصور الجسم ما لم يتصور الطول والعرض والعمق . على سبيل المثال أن تصور الجسم مشروط بتصور الأبعاد الثلاثة ، الطول والعرض والعمق ، وهذا يعبر عن الجانب الواقعي ، لأن جعل تصور مقومات وجود الجسم شرطاً سابقاً على تصور الجسم ، يعني تعليق شرط وجود الصورة في الذهن بشرط وجود أصلها خارج الذهن ، بل بشرط تصور شروط تحقق هذا الوجود) (1) إذ أن كل علم هو علم بما هو موجود . (2)

والقسم الثاني هو تصور غير مشروط بتصورات مقومة سابقة ، « ... بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف ولا يتصور بتصور يتقدمه كالوجوب والوجود والإمكان ، فإن هذه لا حاجة بها إلى تصور شيء قبلها يكون مشتملاً تصورها ، بل هذه معان ظاهرة صحيحة مركوزة في الذهن . ومتى رام أحد إظهار هذه المعاني بالكلام عليها

(1) الفارابي ، عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة ضمن (مبادئ الفلسفة القديمة) القاهرة ، 1910 ، ص2 .

(2) شيخ الأرض ، تيسير ، ابن سينا ، دار الشرق الجديدة ، ط1 بيروت ، ص25 .

فإنما ذلك تنبيه للذهن ، لأنه لا يروم إظهارها بأشياء هي أشهر منها⁽¹⁾ . لاحظ لم يقل أنها فطرية بل هي أولية على بعض التصورات التي يراد تعرفها بها . والحقيقية هي مفاهيم منتزعة من ممارسة الإنسان للمعرفة الحسية ، ولذلك فهي ليست حسية ولا هي فطرية أيضا ، وإنما منتزعة ذهنيا من التصورات الحسية .

النظرية الآلية :

كانت صورة العالم التي رسمها كوبرنيك وغاليليو . مؤلفة من المادة والحركة . والحركة خاضعة لقانون القصور الذاتي ، كان كبلر يرى أن الجسم لا ينتقل بذاته من السكون إلى الحركة ، وأضاف غاليليو أن الجسم لا يغير اتجاه حركته بذاته أو ينتقل بذاته من الحركة إلى السكون ، وبيّن غاليليو بالتجربة أن الحركة تستمر بنفس السرعة كلما أزلنا العوائق الخارجية ، فمتى وجدت الحركة استمرت دون افتقار إلى علة . أما المادة فمجرد امتداد ، ويقول غاليليو إنه لم يستطع قط أن يفهم إمكان تحول الجواهر بعضها إلى بعض ، أو طروء كيفيات عليها ، كما يذهب إليه أرسطو ، ويرتئي أن كل تحول فهو نتيجة تغير في ترتيب أجزاء الجسم بعضها بالنسبة إلى بعض ، وهكذا لا يخلق شيء ولا يندثر شيء . فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية أو حركات . وينقلب العلم الطبيعي علما رياضيا ينزل من المبادئ إلى النتائج ، ويسمح بتوقع الظواهر المستقبلية .

ويصّرح غاليليو أن الأعراض التي يصح إضافتها للأجسام هي : الشكل والمقدار والحركة والسكون ليس غير ، ويسمّيها لذلك بالأعراض الأولية أو العينية الملازمة للأجسام بالضرورة ، أما الضوء واللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة ، فما هي إلا انفعالاتنا بتأثير الأجسام الخارجية ، وهي كيفيات ثانوية . وهكذا فكل ما لا يقاس فهو غير موضوعي ، أو واقعي .

وواضح فإن صورة العالم هذه تخالف الصورة الأرسطية . وهي صورة دشنها ديكارت أيضا وسوّغها فلسفيا . كان أرسطو - والفلاسفة المدرسيون من بعده - قد رأى أن العلم يقوم في بيان صور الأشياء ، أو كيفياتها التي تجعلها كما هي ، أما ديكارت فرفض هذه الفكرة تماما وكذلك ترفضها الصورة العلمية التي ورثها عن كوبرنيك وكبلر وغاليليو ، يرى ديكارت أن العلم يقوم في معرفة الاختلافات الكمية بين الأشياء

(1) الفارابي ، المصدر السابق ، ص 2 .

ولذلك اصطنعت الرياضيات في دراسة العالم الطبيعي لأن الأشياء غدت في نظر ديكارت قابلة للقياس والعد ، وهما قاعدتا العلم الطبيعي .

ويتمثل الإطار الآلي الذي وضعه ديكارت للعالم في عبارته المشهورة « أعطني المادة والحركة وسأصنع منها عالماً » . فأصبح العالم في نظر ديكارت آلة ضخمة لا تخضع إلا لقوانين المادة المتحركة ، ولم تعد السماوات سوى آلة أو دوامات هائلة ودقائق متحركة انفصلت عن مادة لا صورة لها ولا شكل في الأصل ، كما أصبح الدماغ البشري هو الآخر آلة تكيّفت لاستلام الدم والاحساسات . فأصبح كل شيء باستثناء الروح مادة خاضعة لقوانين الحركة ، وأصبح كل تغاير في المادة وكل تنوع في صورها ، وكيفياتها يعزى إلى الحركة . وهكذا تخلى الفكر ولأول مرة في التاريخ عن الصور والكيفيات في تفسير العالم وظواهره وردّ الاختلافات الكيفية المشاهدة بين الأشياء إلى حركة أجزاء المادة كل ما يحصل في المادة من تغيرات ينشأ من حركة أجزائها . وهكذا استبدل ديكارت ، وكما سبقه غاليلو ، بالكيفيات النوعية عند أرسطو وفلاسفة القرون الوسطى النظام والقياس في تفسير الظواهر الطبيعية .

الصفة الدائمة في الأشياء والتي يدركها العقل فيها بوضوح وتمايز إنما هو امتدادها ، لا الامتداد الحسي الذي أتمثله بحواسي وبخيالي ، بل الامتداد الذهني المجرد⁽¹⁾ . فالأجسام المادية موجودة بمقدار ما هي امتداد أدركه بكل وضوح وتمايز بواسطة العقل . فالامتداد هو ماهية الجسم الطبيعي ولا يمكن تصور الجسم المادي بدون ، في حين يمكن تصوره بدون الألوان والطعوم والروائح فلا تؤلف ماهية الجسم المادي . وعليه نستطيع أن نقول إن العالم المادي من حيث هو موضوع الهندسة أي من حيث هو امتداد - موجود على نحو يقيني كوجود الأنا التي تشك وتفكر⁽²⁾ .

وهكذا توجب علينا - فيما يرى ديكارت - أن نفرس كل تغير في الأشياء المادية بواسطة الامتداد وأحواله . ويسعى ديكارت إلى تفسير التغيرات في العالم بواسطة الامتداد والحركة فالمادة قابلة للانقسام وللحركة ... وعليه فالتغيرات التي ندركها فيها تنشأ عن حركة أجزائها فكل تغير في المادة وكل تنوع في أشكالها إنما يعتمد على الحركة وما الحركة إلا تعاقب الأماكن التي يشغلها جسم واحد في الامتداد ، فالحركة

(1) ديكارت ، تأملات ميتافيزيقية ، ص 81 .

(2) متى ، كريم ، مصدر سابق ، ص 270 .

هي انتقال جزء واحد من المادة أو جسم واحد من جوار الأجسام التي كان ملامساً لها والتي نعتبرها في حالة سكون إلى جوار أجسام أخرى . وعليه فالامتداد والحركة هما الشئان الوحيدان اللذان بواسطتهما يسعى العلم الطبيعي إلى تفسير التغيرات في العالم وظواهره .

إن الامتداد أو المادة الهندسية مقسمة إلى أجزاء غير متناهية ، فليس هناك جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ من حيث إن كل امتداد مهما صغر قابل للقسمة إلى جزأين وهكذا إلى غير نهاية . وهذه المادة الهندسية ملاء لا يتخلله خلاء ، لأن الخلاء امتداد ، والامتداد مادة بحيث تفسر كل حركة بأن الجسم المتحرك يطرد الجسم المجاور له ليحل في مكانه وهكذا إلى ما لا نهاية ، فالحركة في العالم دائرية . والمادة متحركة حركة متصلة : حركتها الله منذ الخلق ، وشرع للحركة قوانين ، أول القوانين هو « أن كل شيء يبقى على حاله طالما لم يعرض له ما يغيره » ومن هذا القانون يلزم قانونان : أحدهما « مقدار الحركة يبقى هو هو في العالم لا يزيد ولا ينقص » ، والآخر « أن كل جسم متحرك فهو يميل إلى الاستمرار في حركته على خط مستقيم » وهذا هو قانون القصور الذاتي (1) .

وكان من فعل الحركة في المادة على مقتضى القوانين أن تكونت السماء والأرض السيارات والمذنبات والشمس والنجوم الثوابت والضوء والماء والهواء والجبال والمعادن والنباتات والحيوانات والأجسام الإنسانية . تكونت كلها بمحض فاعلية الحركة في الامتداد من دون علل غائية فليس لهذه العلل محل في العلم الطبيعي ، وأنى لنا أن نكشف عن غايات الله والله على كل حال لم يتوخ غاية ، وإنما رتب الأشياء بمحض إرادته الحرة . فالأجسام آلات ليس غير ، بما فيها النبات والحيوان وجسم الإنسان .

إذن جميع الأجسام آلات دقيقة الأجزاء كثيرة التعقيد عجيبة الصنع ، ولكنها آلات على كل حال تعمل بالحركة فحسب . والعالم في مجموعة آلة كبرى أو علم الميكانيك متحقق بالفعل . وأضحت الأجسام في العالم شبيهة بالأشكال الهندسية معقولة كلها دون غموض ولا خفاء .

تلك الرؤية الآلية المبسطة قد يتم التسامح معها على مستوى الكون الماكروي (المرئي) ، لكن الخطأ يحصل عندما يقوم الإنسان بتعميم هذا النموذج الآلي على

(1) انظر : كرم ، يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار القلم ، بيروت ، ص 80 .

المستويات الأخرى للواقع (مستويات العالم الميكروي) ، مثل مكونات الجزيء أي الذرات أو مكونات الذرة ، أي الإلكترونات والكواركات quarks ، ... الخ .

من المهم الإلحاح على أن هذا التعميم خاطئ مهما بدا طبيعياً . هذا ما فعله إيليا بريغوجين⁽¹⁾ وسفن أورتولي⁽²⁾ . إن العلم بمعناه الصحيح يناقض ذلك . والعلوم المؤهلة لأن تحدثنا بصورة مجدية عن ميادين الذرات والجسيمات دون الذرية . الخ ، لم تعد تركز على هذه المفاهيم الآلية ، بل هي على العكس من ذلك تناقضها .

لكن الآلية الديكارتية فقدت معناها في العلم المعاصر ، كما أن المفهوم الكمي لم يعد يستخدم بمعناه الرياضي البسيط في عصر ديكارت . فالتصور العلمي المعاصر يقوم على الاحتمية و اللا انفصالية ، كما لا يقوم على السببية الموضوعية بل على سببية لاموضوعية ، وهذه هي أسلوب المفاهيم التي تحدد البناء الاستمولوجي للكون الديكارتية .

إن تحديد الطبيعة الحقيقية للكون لا يتم من خلال النظر إلى الخواص الكمية للكتل الكبيرة التي تتحكم فيها قوانين الميكانيكا النيوتونية ، وإنما يتم من خلال كشف الطبيعة الدقيقة للعالم الذري و دون الذري الذي يتمتع بخواص مخالفة لخواص العالم المرئي . ذلك أن حقيقة الشيء تكشف عنها أصوله ، وليس فقط بنيته النهائية في العالم المرئي .

(1) إيليا بريغوجين ، حائز على جائزة نوبل في الكيمياء ، أستاذ في جامعة أوستن وفي الجامعة الحرة في بروكسل ، ومدير المركز الدولي للفيزياء والكيمياء في سولفاي ، ومؤلف التحالف الجديد (منشورات غاليمار) و بين الزمن والأبدية (منشورات فايار) . انظر : إيليا بريغوجين : الزمان ، الديناميك ، الفوضى ، ضمن كتاب : الإنسان في مواجهة العلم ، مصدر سابق ، ص 21 - 34 .

(2) سفن أورتولي ، فيزيائي وصحافي ورئيس تحرير مجلة science et vie junior . شارك مع جان بيار فارابو في تأليف كتاب : Cantique des Quantiques (La Decouvert) . ، وهو أحد المؤلفات النادرة التي يمكن أن توضع في متناول الجمهور للتعرف إلى الفيزياء الكمومية . انظر : سفن أورتولي ، أسرار المادة ، ضمن كتاب الإنسان في مواجهة العلم ، مصدر سابق ، ص 35 - 52 .