

التأملات
في الفلسفة الأولى
ديكارت

- ♦ المؤلف: رينيه ديكارت
- ♦ العنوان: التأمّلات في الفلسفة الأولى
- ♦ ترجمة: عثمان أمين
- ♦ الطبعة: الأولى 2020
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٩ / ١٦٢٥٧

الترقيم الدولي : ISBN

978 - 977-765 - 239 - 1

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-0111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ١١١١٦٠٢٧٨٧

رينيه ديكارت
التأملات
في الفلسفة الأولى

ترجمة وتقديم وتعليق
عثمان أمين

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ديكارت، رينيه
التأملات في الفلسفة الأولى - رينيه ديكارت - ترجمة: عثمان أمين
ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2020
224 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 16257 / 2019
الترقيم الدولي 1 - 239 - 765 - 977 - 978
1 - فلسفة
أ - العنوان
ديكارت، رينيه

تقديم

الطبعة الأولى

١ - تعريف بالتأملات :

«التأملات الميتافيزيقية» من روائع المؤلفات الفلسفية على الإطلاق، وهي بلا ريب أهم أجزاء الفلسفة الديكارتية وأجدرها بالاعتبار. ونظرة إلى المسائل التي تناولتها والحقائق التي بيّنتها تقنعنا بأنها أوفى ما ألف الفيلسوف في الميتافيزيقا بوجه عام، وأبدع ما كتب في النفس الإنسانية ووجود الله بوجه خاص^(١)، كما يشير إلى ذلك النص الكامل لعنوان الكتاب: «تأملات في الفلسفة الأولى: وفيها يبرهن على وجود الله وخلود النفس»^(٢).

نشر ديكارت كتاب «التأملات» سنة ١٦١٤ باللغة اللاتينية دون الفرنسية؛ وكان قصده من ذلك، كما يحدثنا هو نفسه، أن يقصر

(١) كما ذكر الفيلسوف نفسه في رسالة له سنة ١٦٣٧ («مؤلفات ديكارت»، طبع آدم وتانري، م ١ ص ٣٤٩ - ٣٥٠).

(٢) «مؤلفات ديكارت» طبع أ - ت، م ٧ ص ١٩:

«Meditationes de prima philosophia in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur».

كتابه على الخاصة دون العامة؛ إذ إنه قد التزم «في شرح المسائل الميتافيزيقية سبيلاً قل سالكوه، وبعد عن الطريق المألوف بعداً كبيراً»^(١).

ورأى ديكارت أن يقدم للتأملات برسالة إهداء «العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس» يسألهم فيها أن يؤيدوا آراءه، وبين لهم أن منهجه الجديد - على الرغم مما بينه وبين منهج «المدرسين» من اختلاف عميق - يستطيع أن ينصر العقيدة والدين ببراہين قاطعة من شأنها أن «تخرس ألسنة الملحدين»^(٢). ولكي يضمن أن يظفر كتابه بحسن القبول عند علماء اللاهوت المسيحيين، أرسله قبل الطبع إلى صديقه «الأب مرسن» ليطلع عليه مشاهير العلماء والفلاسفة ورجال الدين أمثال «أرنو» و«جسندي» و«هويز» و«كاتروس» و«بوردان» وغيرهم. وتلقى «مرسن» من هؤلاء العلماء طائفة من الاعتراضات التي أوردتها على كتاب «التأملات» وكتب ديكارت ردوده عليها؛ وجمعت «الاعتراضات والردود» في ذيل الطبعة الثانية لكتاب «التأملات» سنة ١٦٤٢. وفي سنة ١٦٤٧ نشرت للكتاب ترجمة فرنسية بقلم «الدوق دولوين»^(٣)، وقد راجعها ديكارت وصححها بقلمه، وهذا مما يجعل الترجمة في منزلة طبعة أصيلة.



(١) انظر في هذا الكتاب: تصدير من المؤلف إلى القارئ.

(٢) «مؤلفات ديكارت» طبع آدام وتانري، م ٤ ص ١٢٠.

(٣) «الدوق دولوين» ابن وزير لويس الثالث عشر، وكان من رجال العلم والبحث.

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقي
عرضاً علمياً منظماً. ويلاحظ أن الفيلسوف كان يحيل من أراد
الوقوف على جملة نظراته في الميتافيزيقا إلى هذا الكتاب وحده
دون سائر كتبه. صحيح أنه قد أورد بعض المسائل الميتافيزيقية
في القسم الرابع من كتاب «المقال في المنهج»، ولكنه عرضها
هناك عرضاً سريعاً، ومسها مساً رقيقاً لم يكن يقصد فيه إلى التعمق
والاستقصاء^(١)، على أن هذا العرض نفسه لا يفهم حق الفهم إلا
بالرجوع إلى «التأملات»^(٢)، وصحيح كذلك أن الباب الأول من
أبواب كتاب «مبادئ الفلسفة» يبحث في أصول المعرفة الإنسانية،
وهو لهذا كان أدخل في بحوث الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى،
لكن هذا الباب أيضاً لا يتيسر فهمه جيداً إلا بعد قراءة «التأملات».
أما كتاب «البحث عن الحقيقة» فهو محاورة نقدية بين أشخاص
مختلفي الآراء، ولا ندري على التحقيق ما قصد إليه ديكارت من
كتابتها. وإذن فيجب على الباحث عن الميتافيزيقا الديكارتية أن
يلتمسها أولاً في كتاب «التأملات» الذي هو المرجع الأول في هذا
الباب.



(١) راجع في هذا الكتاب: «تصدير التأملات».

(٢) «مؤلفات ديكارت» طبع آدام وتانرى، م ٣ ص ٢٩٦، ٢٩٧.

٢ - الفلسفة الأولى:

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا، أي الفلسفة الأولى. والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة؛ و«الحكمة ليست هي التبصر في الأمور فحسب، وإنما هي أيضًا، وعلى الخصوص، معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الإنسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون»^(١). ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست في المعاني التي يجدها كل شخص في نفسه من دون تأمل، ولا في المعارف المكتسبة من التجربة والمحادثة والقراءة، إنما هي المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التي يستنبط منها كل ما يستطاع معرفته. والمبادئ التي يتحدث عنها ديكارت هنا في الميتافيزيقا عينها: فإننا إذا وضعنا الميتافيزيقا استطعنا أن نستنبط منها سائر ما عداها: «رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ الأول، واستنبطت منه المبادئ التالية: أن هنالك إلهًا هو خالق كل ما في العالم. ولما كان هو مصدر كل حقيقة فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التي نتصورها تصورًا واضحًا جدًا ومتميزًا جدًا. تلك هي المبادئ التي اصطنعتها في الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية، ومنها استنبطت بتمام الوضوح مبادئ الأشياء الجسمية أو الفيزيقية، أي أن هناك أجسامًا ممتدة طولًا وعرضًا وارتفاعًا، وأن لها أشكالًا وتحرك على صورة مختلفة»^(٢).

(١) ديكارت: «مبادئ الفلسفة» رسالة من المؤلف إلى مترجم الكتاب («مؤلفات ديكارت» طبع جيبير ص ٧٨).

(٢) هاملان: «مذهب ديكارت» ص ٢٠، ٩٤ - ٩٥.

قد كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها «علم الوجود بما هو موجود»، أي أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود. لكن هذا التصور المدرسي للميتافيزيقا لا يقبله ديكارت؛ إذ إن المشكلة الكبرى عنده هي أن نتبين متى يسوغ لنا إثبات الوجود، وبعبارة أخرى أن الميتافيزيقا الديكارتية إنما تهتم بالذات التي تعرف، والتي تقرر الوجود، أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً.

وما دام ديكارت لا يستطيع أن يحدد الميتافيزيقا من جهة الموضوعات التي تتناولها، فلا بد له من أن يميزها بعلامة ذاتية تحمل طابع الذات العارفة. وإذا كان الأمر كذلك فالميتافيزيقا عنده هي أشد العلوم يقيناً، وهي العلم الذي ينبغي أن نستيقن من نتائجه قبل أن نستيقن من نتائج العلوم الأخرى. والذي يضيف على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها، بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها. ونحن نقرأ في كتاب «القواعد»: «ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحة للمعرفة اليقينية سوى طريق الحدس البديهي والاستنباط الضروري»^(١). فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك سبيل الحدس البديهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج.

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات؛ فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لا نجد لها في غيرها؛ وقرر

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع آدام وتانري، م ١٠ ص ٤٢٥.

أن من مرّن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى؛ لأنّ منهج الفكر واحد في جميع الأمور. وفي كتابي «القواعد لهداية العقل» و«المقال في المنهج» بيان للمنهج الدقيق الذي يجب أن يتوخاه طالب الميتافيزيقا.

وإذّن فالميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضي، وقد صرح ديكارت في الرسالة التي كتبها في ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ أنّه اهتدى إلى «السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقية براهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة، وهو يقول في موضع آخر: «ثق أنّه ليس في الميتافيزيقا شيء إلا أعتقد أنّه واضح كل الوضوح للنور الفطري، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة»^(١). وإذّن فالميتافيزيقيا هي علم يعادل في يقينه علم الهندسة إن لم يزد عليه، وهي أكثر يقيناً من الهندسة؛ لأن طائفة كبيرة من الحقائق الميتافيزيقية يمكن اكتشافها قبل أن يرفع الشك عن حقائق الرياضيات: «ولهذا ظن الشكّك وغيرهم أن إثبات وجود الله أمر غير ممكن، وكثيرون حتى يومنا هذا يظنونّه مستحيلاً؛ مع أن شأنه كشأن جميع الحقائق الميتافيزيقية، إثباته ميسور جدّاً، ويقينه أكثر من يقين براهين الرياضيات». وإذّن فالبراهين الميتافيزيقية أكثر يقيناً من البراهين الرياضية.

والميتافيزيقا عند ديكارت هي علم منهجه هو عين منهج الرياضيات، بل إنها أكثر العلوم يقيناً؛ لأنها من بين جميع العلوم الإنسانية الخالصة أكثرها إمكاناً للبرهنة العقلية؛ فوجود الله

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع آ - ت، م، ١٧٧٧.

وطبيعة الذهن والمادة يمكن إثباتها بدقة رياضية. زد على ذلك أن الميتافيزيقا يمكن أن يتعلّقها جميع من يهتمون ببراهينها اهتماماً كافياً وينظرون في أدلتها «بأذهان قد تجردت عن الحواس»^(١)، ومن أجل هذا، لم يرد ديكارت داعياً إلى مناقشة «التأملات» أو مراجعتها؛ فما دامت تحتوي على برهنة كاملة للحقائق الميتافيزيقية فقد انتهت الأمر ولا حاجة إلى زيادة عليها فيما خاضت فيه من مسائل. وقد اعتقد ديكارت أن ميتافيزيقاه وحدها هي الميتافيزيقا الصحيحة، وأنه لا حاجة بالناس إلى ميتافيزيقا بعدها، وإن كان من الميسور لغيره أن يهتدي إلى براهينها، وهو يقول: «أرى أن جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعلموه قبل كل شيء في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم، وهذا هو الأمر الذي اتفقت عليه جمهرة الناظرين، والذي وفقني الله إلى أن أبلغ فيه ما يرضيني تمام الرضى»^(٢).

ولما كانت الميتافيزيقا الديكارتية تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين، فهي ليست نظرية في وجود النفس والله والعالم فحسب، إنما هي إعداد للمعرفة، وللمعرفة العملية على وجه الخصوص.

٣ - طريق التأملات:

ولنلق الآن نظرة على الطريق الذي سلكه ديكارت في تأملاته:

خصص تأمله الأول لنظر ميتافيزيقي مداره البحث في الضرورة

(١) «مؤلفات ديكارت» طبع آ - ت، م، ١، ص ٣٥١.

(٢) «مؤلفات ديكارت» طبع أ - ت، م، ١، ص ١٤٤.

العقلية التي تقضي بانتهاك سبيل الشك باعتباره تمهيداً للفلسفة.

ولكي نفهم منهجه في ذلك، يجب أن نتبين الأسباب التي جعلته يدعونا إلى أن نصطنع الأناة، ونتوقف عن الحكم، ونرفض التصديق بما يُلقى إلينا من أقوال وآراء حتى ما كان منها شديد الرجحان، فلا نسلم بأن شيئاً من ذلك حق، ما لم نتبين بالبداهة أنه كذلك؛ لأنّ بداهة العقل عند الفيلسوف هي معيار اليقين، بمعنى أنها هي العلامة المميزة للمعرفة الصحيحة المبرأة من الخطأ والزلل.

لذلك ينبغي علينا أن نشك في حقيقة الأشياء الحسية، وفي أمور هذا العالم المادي، عالم الشهادة. والواقع أن حواسنا كثيراً ما تخدعنا، وليس ثمة ما يفرق بين المنضدة الواقعية التي أكتب عليها والمنضدة المتوهمة التي قد أراها وأنا نائم. نعم إن ديكارت من حيث هو إنسان يحيا في المجتمع، كان يعلم جيداً كما يعلم سائر الناس أن المنضدة وغيرها من الأشياء الحسية موجودة في الأعيان، أي في الواقع وخارج الأذهان؛ ومذهب «الأخلاق المؤقتة» المبسوط في كتاب «المقال في المنهج» يثبت وجود هذا الاعتقاد عنده. لكن الفيلسوف إنما سلم بهذا استجابة لمطالب الحياة العملية، لا اقتناعاً بأسلوب وحجج فلسفية، ومثل هذا التسليم العملي ليس معرفة بالمعنى العلمي الدقيق الذي يتوخاه المنهج الفلسفي الجديد.

وإذن فالشك في حقيقة الأشياء الحسية معناه العدول عن كل معرفة لا تكون قائمة على حدس من حدوس العقل. والحدس عند

ديكارت عبارة عن الرؤية العقلية المباشرة التي يدرك بها الذهن بعض الحقائق، فتدعن لها النفس وتوقن بها يقيناً لا سبيل إلى دفعه. فالحدس نظرة من نظرات العقل بلغت من الوضوح مبلغاً يزول معه كل شك، والحدس عقلي لأنه لا يتعلق بالحواس ولا بالخيال، وإنما يختص بالذهن، بل الذهن الخالص الصافي.

وبعد أن شك الفيلسوف في حقيقة الأجسام وفي العالم الخارجي أخذ يشك في الحقائق الرياضية وفي الطبيعة الجسمانية على وجه العموم، أي في الامتداد الحسي؛ إذ أبى أن يعد الألوان والأصوات والطعوم وما إليها أشياء واقعية، أي موجودة وجوداً خارج الذات العارفة. وقد يدهشنا أول الأمر ذهاب ديكارت إلى القول بأن الحقائق الرياضية يجب أن توضع هي أيضاً موضع الشك؛ لأن المنهج الديكارتي نفسه مستخلص من التجارب الرياضية التي قام بها الفيلسوف، فطراح هذا الضرب من المعرفة أشبه بإنكار لفن البحث نفسه.

لكن هذا الشك إذا تأملناه وجدناه مع ذلك أمراً ضرورياً؛ فتخيل إلهاً خداعاً أو شيطاناً ماكراً يضل صاحب الهندسة، معناه الأخذ بالافتراض الذهاب إلى أن العقل الإنساني يمكن أن يكون ناتجاً عن قوة شريرة، أو متولداً من قوة عمياء لم تمنحنا القدرة على التمييز بين الحق والباطل، وبعبارة أخرى أرى -في عملية من العمليات الحسابية مثلاً- أن اثنين وثلاثة تساوي خمسة، لكن ضرورة حاصل الجمع هذا إنما هي ضرورة داخلية ذاتية، بمعنى أنها من ضرورات

عالم الأذهان، وليس بلازم في عالم الواقع، وخارج الذهن أن يكون مجموع اثنين وثلاثة مساوياً لخمسة، ومن الممكن أن يكون الفكر الإنساني منحرفاً أو عاجزاً عن متابعة سير العالم^(١).



وإذن فالشك الديكارتي قائم على الافتراض التالي: ليس هنالك تطابق بين الفكر والواقع، وبعبارة أخرى: إن البدهاة شعور ذاتي داخلي لا يطابق شيئاً في الخارج وفي عالم الواقع. وليس أمامي إلا طريق واحد للتخلص من هذا الافتراض اليائس: هو أن أعثر على يقين يكون الفكر فيه مطابقاً للواقع ضرورة.

توجد حالة من هذا القبيل ممتازة. حين أثبت أنني موجود تكون «الذات» التي تثبت هي أيضاً الذات التي توجد، وهنا يلتقي الفكر بالواقع ويتحد به اتحاداً لا يدع مجالاً للخطأ، وعلى هذا النحو نكون أمام بداهة كاملة: أنا موجود حين أفكر، ومن حيث إنني أفكر، فكوني أفكر معناه أن لي وجوداً نفسياً، وأن لي «وجداناً» أو «وعياً» كما نقول اليوم.

نلاحظ أن ديكارت لا يخطر بباله أن ينكر أن هذا الفكر لا يمكن أن يقوم مثلاً على وجود الجسم أو على أي شيء مادي آخر. إنه الآن لا يدري، وهو لا يريد أن يتخطى فيما يؤكده مجال البدهاة، وإنما الذي يريد أن يسجله هو أنه قد عثر على سند أول متين يستطيع أن

(١) راجع هنا، تلخيص التأمل الأول.

يعتمد عليه في اطمئنان، ومن ثم يسائل الفيلسوف نفسه عن طبيعة الأشياء المادية. فلم كان هذا؟ لأنه قد انساق في مجازفة غير مألوفة، فهو مضطر إلى أن يثبت أن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هي اكتشاف وجود أنفسنا، أي ذواتنا، على حين أننا قد ألفنا منذ طفولتنا أن ندير أبصارنا صوب الأشياء في العالم الخارجي. وهناك سبب آخر هو: أن الفكر المدرسي كان يسلم بالتجربة الحسية دون ضبط وتمحيص كثير، فكانت نظره إلى الواقع نظرة شبيهة بالبداية، أما النظرة الواقعية الحديثة فتريد أن تقيم عالم الحواس على العلم. ومن أجل هذا أراد ديكارت أن يبين لنا أن حواسنا لا تخذعنا فحسب، بل إنها تعرض علينا عالمًا خارجيًا لا يمكن أن تكون حقيقته مطابقة لمظهره، وأن أقرب العوالم إلى الحقيقة هو العالم الذي تصفه لنا الفيزيكا الرياضية، لا العالم التقريبي الذي تعرضه علينا إدراكاتنا الحسية^(١).



قد علمت أنني موجود، وفهمت طبقاً لهذا الأصل أن جميع الأمور التي أتصورها تصوراً واضحاً هي حقيقة؛ ومع ذلك فينبغي ألا أنسى أنني هنا أمام حالة ممتازة يطابق الفكر فيها الوجود، فليس ما يمنع ألا يكون هناك تطابق خارج ذهني.

يرى ديكارت أن «الخواطر» (أو كما نقول نحن اليوم: «وقائع

(١) راجع هنا تلخيص التأمل الثاني.

الوجدان» أو «خوالج النفس») كالإرادة والانفعال، لا توصف بالصدق أو بالكذب. فإن الفكرة، بمعنى ما نسميه اليوم «تمثلاً» أو «تصوراً»، ليست صادقة ولا كاذبة؛ لأنني إذا اقتصررت على أن أتصور منضدة، دون أن أقرر لها وجوداً أو أنسب إليها صفة، فلا أكون مصيباً في تصوري ولا مخطئاً. أما الحكم وحده فهو الذي يمكن أن يقع الخطأ فيه؛ لأن الحكم ينطوي على تقرير للوجود.

وأنا أصدر على الأشياء أحكاماً كثيرة عفواً ودون روية؛ فأقرر مثلاً أن الحرارة التي أشعر بها حادثة من النار؛ ولكن ليس في ذلك القول يقين؛ لأن من الممكن أن تكون الطبيعة -بمعنى مجموع نزعاتنا العميقة- منحرفة، بل من الممكن أن يكون ذهني نفسه ضالاً، لا يوصلني إلى الحقيقة.

هنا يجب أن نتابع عن كثب تدليل ديكارت: يبدو أن الفيلسوف قد انتهى إلى مأزق ليس من الميسور الخروج منه، كل تصور ذهني يجب أن يكون صورة في الذهن لموضع خارج الذهن؛ ولكن كل تصور إنما هو «نحو من أنحاء فكري»، أي أنه داخل ذهني. وأنا أتساءل هل يستطيع ذهني أن يعرف العالم، أي أن يعرف شيئاً خارجاً عنه، فيبدو أننا واقعون في دور منطقي؟!

عندئذٍ يعرض علينا ديكارت طريقة أخرى لتقسيم أفكارنا. ولسنا هنا بسبيل النظر في الأفكار من حيث هي ظاهرات داخلية أو احوال نفسية، بل النظر فيها بالقياس إلى الموضوع الواقعي وبالقياس

إلى الموضوع الواقعي وبالقياس إلى «الجوهر» الذي تمثله. ويتحدث ديكارت عما يسميه «وجودها الموضوعي» أو «حقيقتها الموضوعية»، ويعني بذلك ما يوجد بالتمثل في الفكر. واستعمال لفظ «الموضوعي» عند ديكارت مخالف لاستعمالنا الحديث لهذا اللفظ، وما كان يقصده إنما ندل عليه اليوم بلفظ «الذاتي».

ويضيف ديكارت إلى ذلك أن أفكاره تشارك «بالتمثل في مراتب أعلى من الوجود أو الكمال». وقد يبدو لنا اليوم غريباً أن يقال إن كائناً أفضل من آخر هو أعلى منه في مراتب الوجود. والناس يميلون إلى الاعتقاد أن الشيء إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، ولا يرون مراتب هناك. أما المدرسيون، وديكارت معهم، فيرون أن هناك مراتب في نطاق الوجود وفي نطاق الكمال. ومهما يكن الأمر فيكفي لفهم ما يريده ديكارت أن نلاحظ أن تمثلاتنا يمكن أن تصور لنا تارة موضوعات لا أهمية لها وتارة أخرى حقائق ذات مكانة رفيعة. ويسوغ حينئذ لديكارت أن يفرق بين تمثيل الأحوال والأعراض - أي الصفات التي لا توجد بذاتها بل تفتقر إلى غيرها - وبين تمثيل الجواهر، أي الأشياء القائمة بذاتها والمستقلة عن غيرها، وبين تمثيل الوجود اللامتناهي، أي الله.

فالمطلوب الآن أن نثبت أن الله موجود، دون أن نخرج عن دائرة الكوجيتو (أي إثبات النفس من الفكر)، ما دام افتراض الشيطان الماكر لا يزال ماثلاً أمام الإنسان.

صرح ديكارت أولاً أنه يجب أن يكون في العلة من درجات الوجود مثل ما في معلولها على الأقل، وأن الكائن الذي هو أكمل لا يمكن أن يخلقه كائن أقل كمالاً منه. هذا المبدأ يمتد من الوجود «الفعلي» أو «الصوري» -الذي نسميه اليوم بالوجود الواقعي، أي المستقل عن أذهاننا - إلى «الوجود الموضوعي، لأفكارنا؛ أي وجود ما تمثله في أذهاننا. والعلة طبعاً لا تشمل المعلول بالضرورة، ولكن يكفي أن تشمله «على جهة الشرف» أي أن تكون أشرف منه.

إذا تقرر هذا، فلا يمكن أن تكون فكرة الله، من حيث إنها تمثل كائناً لا متناهياً، مخلوقة لي أنا الكائن الناقص. ولا يذهبن بنا الظن إلى أن فكرة اللامتناهي تدل على سلب المتناهي، وإنما تدل على حقيقة متناهية أعرفها مباشرة وفي ذاتها وقبل أن أعرف أي حقيقة متناهية محدودة. ومعني هذا بعبارة أخرى أنني أجدني عاجزاً عن الوصول من المتناهي إلى اللامتناهي، وأجدني عاجزاً عن إيجاد فكرة الله، ومضطراً إلى الإقرار بأنني لست مصدرها، وأني لا أهتدي في تجربة وجودي المحدود إلى شيء يوحى بحقيقة لا حد لها. ومع ذلك، فهذه الفكرة واضحة ومتميزة في ذهني، خلافاً للانطباعات والآثار التي ترد إليّ من الحواس.

ولكن قد يقال: إن موقف ديكارت هنا موقف من لا يخاف على فكره أن يضلّه شيء من الخارج، وكأنه قد اطمأن إلى أن افتراض الشيطان الماكر قد تقوَّض ولم يعد له وجود.

ولمح ديكارت هذا الاعتراض، ومن أجل هذا يتساءل: «هل أستطيع أنا نفسي، المالك لهذه الفكرة، أن أكون موجودًا حين لا يكون هنالك إله؟»؛ لكي يصل إلى الحق في هذا الأمر، رجع إلى تدبر وجود ذاته، فقال: هذا الوجود الذي أعرفه مباشرة يبدو لي أنه فعل يرمي إلى المحافظة على ذاتي، ولست أرى فرقًا بين أن يكون الإنسان موجودًا وبين أن يُعان على الاستمرار في الوجود، وأنا أتبين عجزني عن أن أمنح نفسي الوجود. كما أنني لست صاحب الفعل الذي يعينني على استبقاء الوجود ويمنعني من الفناء. وإذن ففكرة خالق لا متناهٍ تعرض لنفسي عند التنبه إلى وجودي الخاص، ولا فرق عندئذ بين قولي: «أنا موجود» وقولي: «الله موجود».

ومع ذلك فليس ديكارت من أنصار وحدة الوجود؛ والله الذي يثبت لوجودنا هو خالق لمخلوقاته لا متحد بها، ويتجلى حضور الله فينا بما نستشعره من حاجة دائمة إلى بلوغ الكمال: أنا أشك، وفعل الشك نفسه يبدو لي متناقضًا مع طبيعتي الحقيقية وهي السعي إلى المطلق. وإذن فإني قد اكتشفت، دون أن أخرج عن نفسي، وجود موجود كامل لا يمكن أن يكون قد خلق عقلًا منحرفًا كل الانحراف فاسدًا كل الفساد. والتفاؤل الذي نستشفه من المنهج الديكارتي يقوم على الضمان الذي يمنحه الله إياه^(١).



(١) راجع هنا: تلخيص التأمل الثالث.

نعلم أن الله موجود؛ ولم يكن بد من إثبات وجوده لتبرير المنهج.
والمطلوب الآن أن نستخدم اكتشافنا وأن نستخلص منه نتائج يمكن
أن نهتدي بها في بحثنا.

أولاً أن الإنسان يستطيع الوصول إلى الحقيقة، ويستطيع أن يطمئن
إلى نور البداهة؛ ومع ذلك فالإنسان يخطئ أحياناً. أليس خطأ الإنسان
ظاهرة تتنافى مع واسع كرم الله ورحمته؟

سرعان ما يدرك ديكارت ما في ذلك من خطر، فيلوح له أنه ينبغي
أن يستعين بالله لإقامة أسس البحث العلمي، وهو لا يريد أن يجعل
الله مبدأً بفسر به واقعة من الوقائع المعينة، فإن أغراض الله لا يمكن
النفاذ إليها، ولا سبيل إلى الانتفاع بها في إقامة بناء المعرفة الإنسانية.
وبين الفيلسوف أن الخطأ ينشأ من عدم التناسب بين الذهن الذي يرى
قليلاً من الأشياء، وبين الإرادة التي تستطيع أن تثبت أشياء كثيرة؛
فالإرادة لا متناهية تميل بطبعها إلى مجاوزة حدود المعرفة الواضحة
المتميزة، وتتعجل المصادقة على الأشياء التي يوحى بها الخيال.
والذهن متناهٍ، لكنه يعينني على التمييز بين الحق والباطل. ولئن كان
ينقصني أن يكون لي ذهن لا متناهٍ، فالوقاية من الخطأ مرجعها إليّ أنا
وحدي، فأنا المسؤول عما أقع فيه من خطأ^(١).



(١) راجع هنا: تقديم التأمل الرابع.

ويتحدث ديكارت في التأمل الخامس عن ماهية الأشياء المادية، ثم يعود إلى الحديث عن الله ووجوده. استند إلى معيار البداهة، ففرض مره أخرى أن يضيفي على المادة من الخواص إلى الامتداد؛ أي خاصة الجسم في أن يكون ممتدًا. ولم يقبل إلا الحركة في المكان؛ وأنكر في الوقت نفسه جميع «الصور الجوهرية» و«الصفات الخفية» وغيرها من الكائنات والمبادئ التي كان يتحدث عنها الفلاسفة «المدرسيون». وقد نلاحظ أن «نيوتن» حين قال بمبدأ الجاذبية العامة، قد أدخل في العلم ما يشبه تلك المبادئ الخفية التي ذهب إليها علماء القرون والوسطى. وقد حُيِّلَ إلى الناس أول الأمر أن العلم النيوتوني قد ظفر في هذا السبيل بنصر حاسم، ولكن منذ ظهور «أينشتاين» قد صار العلم ديكارتيًا من جديد.

وينبغي ألا ننسى أن ديكارت رياضي، وأن المثل الأعلى للبداهة عنده هو البداهة الرياضية؛ فهو ينظر في الفكرة الواضحة التي تكون في الذهن عن الله، فيجد أن شأنها كشأن فكرة المثلث. ومن ثم يعود إلى البرهنة التي قام بها في التأمل الثالث وينقلها إلى هذا المستوى الجديد، منتهيًا إلى القول بأن هاتين القضيتين: «مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين» و«الله موجود» هما قضيتان متعادلان في اليقين^(١).

وليس من الضروري في التأمل السادس أن نتابع ديكارت في تفاصيل مذهبه؛ فهو يكتفي هنا ببسط النتائج العلمية لما انتهى إليه.

(١) راجع هنا: تقديم التأمل الخامس.

بعد أن بيّن أن النفس الإنسانية مستقلة عن البدن، قرر أنها مع ذلك متحدة به اتحاداً وثيقاً، وأن هذا الاتحاد أمر واقع تشهد به التجربة والمشاهدة. وكل امرئ لا بد متنبه إلى أنه يجمع في ذاته بين طبيعتين متباينتين: جسمانية ونفسانية؛ وهذا أمر واقع لا سبيل إلى المنازعة فيه. ويختتم الفيلسوف تأملاته مبيّناً أن الأدلة على وجود عالم المادة والأجسام ليست من المتانة والوضوح بمنزلة الأدلة التي تؤدي إلى معرفة النفس وإلى معرفة الله^(١).



٤ - هذا التقديم :

اقتصرت في هذا التقديم على التعريف بكتاب «التأملات» وبيان الطريق الذي سلكه الفيلسوف فيه، ولم أرَ حاجة إلى أن أعرض لحياة ديكارت ومذهبه على وجه العموم؛ لأنني أرى اليوم أن «أبا الفلسفة الحديثة» لم يعد في حاجة إلى التعريف به لدى قراء اللغة العربية. ففي سنة ١٩٣٠ نشر زميلي الأستاذ محمود الخضيرى ترجمة عربية لكتاب «المقال في المنهج» قدّم لها مقدمة جيدة عن حياة ديكارت وفلسفته. وفي سنة ١٩٤٢ نشرتُ كتاباً ألفته عن «ديكارت» وأعيد طبعه سنة ١٩٤٦، مع إضافة زيادات عليه وتنقيحات فيه، وقد نفذت الطبعة الثانية كذلك، وربما تيسر نشر طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة أيضاً عقب الفراغ من إخراج هذه الترجمة لكتاب «التأملات».

(١) راجع هنا: تقديم التأمل السادس.

وقد اعتمدت، في إنجاز الترجمة العربية، على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت ونشرة في باريس سنة ١٦٤١، ثم على الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق «دولوين» سنة ١٦٤٧ (ونشرهما آدام وتانري في المجلدين السابع والتاسع من «مؤلفات ديكارت» باريس سنة ١٩٠٤)^(١). وقد عُنيت بالرجوع من حين إلى حين إلى الترجمة الإنجليزية التي نشرتها «إليزابيث هولدين» و ج. ر. ت «ر س» بعنوان: «مؤلفات ديكارت الفلسفية» (وظهرت الطبعة الثانية في كامبردج سنة ١٩٣١)^(٢)، كما أنني رجعت إلى ترجمة إنجليزية أخرى بقلم «جون فيتش» منشورة ضمن مجموعة «إفريمانز ليراري» رقم ٥٧٠ ومعها مقدمة بقلم «لندزاي» (الطبعة الأولى سنة ١٩١٢)^(٣).

ولما كانت دراسة هذا الكتاب لا تخلو من صعوبة، فقد بذلت جهدي في هذه الترجمة لكي أجعلها أسير فهمًا وأقرب تناولاً. لذلك رأيت أن أضع لكل تأمل تقديمًا خاصًا، حلّلت فيه مواده ومسائله والمعاني الرئيسة فيه (وقد انتفعت في هذا العمل بما كتبه «راييه» في طبعته القيمة لكتابي «المقال في المنهج» «والتأملات»^(٤) وما

(١) Oeuvres de Descartes, publiées par Ch. Adam et p. Tannery. t. VII et IX Paris 1904.

(٢) The Philosophical Works of Descartes, rendered into English by Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross, in two vols. (Cambridge University Press, Second Impression 1931).

(٣) A Discourse on Method, etc, by René Decartes, translated by John Veitch. Introd, by A.D. Lindsay (Everyman's Library).

(٤) Descartes, Discours et Méditations avec des notes etc. par Rabier, 17e éd. (Delagrave 1925).

كتبه «تروفريز» من تعليقات على التأملات الميتافيزيقية»^(١) كما رأيت أن أقسم الفقرات التي يتألف منها كل تأمل إلى بنود ومواد وضعت لها أرقاماً؛ ثم أضفت في الهوامش من الشروح والتعليقات ما بدا لي ضرورياً لإيضاح بعض مواضع النص. ورأيت زيادة في البيان أن أضع في آخر الكتاب جدولاً تحليلياً مفصلاً يحتوي على رؤوس عناوين للقضايا التي يضمها الكتاب، وقد استعنت في عمل هذا الجدول بما كتبه «رينيه فيديه»^(٢) ناشر الطبعة الثالثة لكتاب «التأملات» التي ظهرت في باريس سنة ١٦٧٣ (وقد وفقني الله إلى العثور في مصر على نسخة من هذه الطبعة القديمة النادرة).

وأود أخيراً أن أنوه هنا بما بذله تلميذي الأستاذ نظمي لوقا من جهد في الترجمة العربية التي نشرها - للتأملين الأولين - منذ بضع سنين.

وقد شرعت في ترجمة «التأملات» منذ سنوات استجابة لرغبة أستاذي الشيخ مصطفى عبد الرازق، رحمة الله عليه. وكنت أود أن يتيسر لي نشر الكتاب في العام الماضي، ضمن مجموعة «نفائس الفلسفة الغربية» تحية لذكرى ديكارت في مناسبة لاحتفال بانقضاء ثلاثمائة عام على وفاته، ولكن ظروفًا غير مواتية قد عوّقت نشره في ذلك الحين.

(١) Descartes. Les Méditations Métaphysiques, avec une introd, des notes et un appendice par Emile Trouvez. Paris 1898.

(٢) «رينيه فيديه»: كان طبيباً في كلية أنجيه.

ويبدو لي أن في نقل هذا الكتاب إلى لغتنا خدمة للطلاب في جامعاتنا ومعاهدنا، ولغير الطلاب ممن لهم عناية بدراسة الفلسفة، وللشواد الأعظم من قراء العربية الراغبين في الوقوف على الحركات الفلسفية الحديثة والمعاصرة التي لا يستطيع النفاذ إليها بغير الرجوع إلى فلسفة ديكرت، وإلى تأملاته الميتافيزيقية بوجه خاص.

وإنني لآمل أن يجد القراء في دراسة «التأملات الميتافيزيقية» -التي هي كتاب (العصر الجديد) على الرغم من انقضاء أكثر من ثلاثة قرون على ظهورها، والتي هي على كل حال من أبدع الهياكل التي شيدتها الفلسفة الحديثة للذهن الإنساني- ما يدعو أهل الفكر وإخوان الصفاء في هذا العصر المادي الصاخب، إلى النظر في مشاغل الروح، والخلو إلى امتحان النفوس، والحنو على مشكلات الميتافيزيقا؛ وعسى أن تهىء لهم هذه التأملات في حياتهم ركنًا أمينًا للسلام.

عثمان أمين

١٥ مارس ١٩٥١

تقديم

الطبعة الثانية

يطيب لي، في تقديمي لهذه الطبعة الثانية لكتاب «التأملات»، أن أسجل اغتباط أسرة الفلسفة في مصر لما تظفر به الدراسات الفلسفية الجديدة من إقبال الجمهور المستنير في العالم العربي. وقد تجلّى هذا الإقبال في شدة الطلب على المؤلفات القيمة التي كتبها بعض الأساتذة المحققين، وأحمد الله إذ هيا لي من هذا الإقبال نصيباً، جعل الناشرين يلحون عليّ في إصدار طبعة ثانية «للتأملات» التي ظهرت طبعتها الأولى سنة ١٩٥١، وإعداد رابعة لكتابي «ديكارت» الذي ظهرت طبعته الثالثة سنة ١٩٥٣.



لقد خصصتُ في تقديم الطبعة الأولى من «التأملات» عدداً من الصفحات للتعريف بالكتاب، وبيان الغرض منه، والطريق الذي

سلكه ديكارت، والمنهج الذي اتبعته في ترجمته إلى اللغة العربية. وأود في هذا التقديم أن أضيف إلى ما ذكرت هناك أنني استطعت الآن أن أرجع إلى طبعة قيمة لكتاب «التأملات»، نشرتها الأنسة «جنيفيف لفيش» سنة ١٩٤٩، هي تحتوي على النص اللاتيني (بالحرف الكبير) تقابله الترجمة الفرنسية (بالحرف الصغير)^(١). ويسرني أن أئوه بهذه الطبعة؛ إذ انتفعت بها في تحديد مواضع الاختلاف بين الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت وبين الترجمة الفرنسية التي كتبها الدوق دولوين، كما انتفعت بها في إضافة بعض تعليقات جديدة إلى هوامش الطبعة الأولى. ولا يفوتني كذلك أن أشير إلى ظهور ترجمة إنجليزية جديدة لمختارات من «مؤلفات ديكارت الفلسفية» في مجلدين بقلم الأستاذ (نورمان كمب سميث) لندن ١٩٥٢^(٢).

وأود أن أنبه القارئ إلى أن هذه الطبعة لترجمة «التأملات»، التي أقدم لها اليوم، لا تختلف في صميمها عن الطبعة السابقة؛ فقد راجعتها مرة أخرى على الأصل اللاتيني، فوجدتها صحيحة دقيقة في جملتها وتفصيلها. ولا بأس من أن أكرر هنا ما قد نبهت إليه في تقديم الطبعة الأولى، فأقرر أنني قد اعتمدت في إنجاز الترجمة العربية على الأصل اللاتيني الذي كتبه ديكارت ونشره في باريس سنة ١٩٤١. ثم رجعت إلى الترجمة الفرنسية التي نشرها الدوق

Descartes, *Meditationes de Prima philosophia*. Introduction et notes par (١)
Geneviève Lewis, Paris 1949.

Descartes, *Philosophical Writings*, selected and translated by Norman (٢)
Kemp Smith, London 1952. 2 Vol.

«دولوين» سنة ١٩٤٧، وإلى الترجمتين الإنجليزيتين اللتين أشرت إليها في تقديمي للطبعة الأولى. ومعنى هذا، في لغة عربية صريحة، أنني قد التزمت مراعاة النص اللاتيني؛ لأنه هو الأصل الذي كتبه الفيلسوف، وهذا هو المسلك الوحيد المعتمد في البحوث العلمية السليمة، والذي أحرص كل الحرص على أن أعلمه تلاميذي؛ فكثيراً ما أوصيتهم بالتزام هذا المنهج العلمي، وأن يجعلوا شعارهم دائماً، «عندما نترجم ينبغي أن تكون الترجمة عن الأصول لا عن ترجمات أخرى»؛ ذلك لأن الترجمة عن ترجمات أخرى قد تؤدي إلى البعد عن النص الأصلي، وتحريف المعنى الذي قصد المؤلف إليه؛ ولا غرابة في ذلك، فإن المترجم من لغة النص الأصلية (ولتكن اللاتينية) إلى اللغة المنقول إليها (ولتكن الفرنسية) قد يضطره اختلاف اللغتين في الصياغة والأسلوب إلى التصرف في بعض المواطن؛ فإذا ما تناول الترجمة الفرنسية نفسها مترجم آخر، لينقلها إلى العربية مثلاً، وجد نفسه بدوره مضطراً إلى شيء من التصرف، وهكذا من نقل إلى نقل يقف تعدد الوسائط بيننا وبين النص الأصلي حائلاً دون الاتصال المباشر بالمؤلف نفسه.

وبهذا الصدد يحضرني مثل لطيف له دلالتة يبين مغبة التعويل على الوسائط في إدراك فكرة ما؛ إذ ينأى بها عن مغزاها الأصل، بل قد يقلب هذا المغزى رأساً على عقب. فلقد قيل في تحليل ظهور عبادة الأصنام إن العرب كانوا يقصدون الكعبة لأداء صلاتهم على دين إبراهيم الحنيف، ولكن رجلاً من البدو كان يرعى إبله في وادٍ

ناء، فرأى -اجتناباً للمشقة- أن يؤدي الصلاة حيث هو، واكتفى بأن أحضر حجراً من الكعبة رمزاً لها يغنيه عن المسير إليها. وتوالت الأيام وهو يضع الحجر أمامه ويؤدي صلاته. فلما مات الأب وشب أولاده، ظنوا أنه كان يعبد الحجر، فاتخذوه معبوداً لهم.

ولعل من طريف ما أذكره في هذا المقام أن أستاذاً جامعياً معاصراً قد أثبت في فهمه وسلوكه أنه ينتمي إلى سلالة هذا الرجل الجاهلي، فبنى صنماً من وهمته، وتشبث بعبادته، وضل عن الفكرة الأصلية التي يقوم عليها صرح البحث العلمي والخلق الجامعي.

تعمد ذلك الأستاذ الحصيف أن يطعن في ترجمتي العربية لكتاب «التأملات»، فأخذ يقارن بعض عبارات من هذه الترجمة بما يقابلها من الترجمة الفرنسية، فلما وجد خلافاً بين النصين (العربي والفرنسي)، توهم أنني أخطأت، وتعجل في الحكم قبل أن يتثبت. وفاته الشيء الكثير: فاته أن ديكارت لم يكتب «التأملات» بالفرنسية، وإنما كتبها باللاتينية، وهي الأصل الذي التزمته جرياً على منهجي في الترجمة، وفاته أيضاً أن الكتاب قد ترجم إلى الفرنسية ترجمتين إحداهما بقلم الدوق «دولوين»، والأخرى بقلم «كلر سليه»، وأن الأولى -وهي التي رجع إليها ذلك «الزميل»- فيها اختلاف كثير عن الأصل اللاتيني الذي كتبه الفيلسوف نفسه (وقد أشار إلى هذا «آدام وتانري» في طبعتهما لمؤلفات ديكارت، وهي عمدة الطبقات جميعاً عند العارفين). يضاف إلى هذا أن ناقدنا النزيه لم يدر أن هناك ترجمتين إنجليزيتين قد اتفقتا مع ترجمتي العربية، لسبب واحد

بسيط، وهو أنهما اتبعنا مثلي المنهج السليم، فرجعنا إلى الأصل اللاتيني.

وبعد فهأنذا أقدم اليوم الطبعة الثانية «للتأملات»، وآمل أن أقدم غداً الطبعة الرابعة لكتابي عن «ديكارت»، سائلاً المولى -عز وجل- أن يشفي صدور الحانقين، وأن يبارك جهود المخلصين.

عثمان أمين

١٥ أكتوبر ١٩٥٦

الهرالء

إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس

(نُشرت هذه الرسالة في الطبقات الثلاث
الأولى لترجمة كتاب التأملات: طبقات سنة
١٦٤٧، وسنة ١٦٦١، وسنة ١٦٧٣، ونشرها
كذلك شارل آدام في المجلد التاسع من
«مؤلفات ديكارت» المنشور سنة ١٩٠٤).

حضرات السادة:

يدفعني إلى تقديم هذا الكتاب إليكم سبب وجيه جداً، و يقيني أنكم ستجدون حين تقفون على القصد منه سبباً وجيهاً كذلك لتشملوه برعايتكم. ولهذا رأيت أنني لا أستطيع أن أجد ما يشفع له عندكم خيراً من أن أبين لكم قصدي فيه بياناً موجزاً.

لقد كان رأيي دائماً أن مسألتَي الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تُبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تُبرهن بأدلة اللاهوت؛ ذلك أنه وإن كان يكفيننا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن تقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية، إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي. وحيث إن الغالب في هذه الحياة أن تثاب الرذيلة أكثر مما تثاب الفضيلة، فإن أغلب الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة، لو لم يردهم خوف الله أو توقع حياة أخرى^(١). ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغي أن نعتقد بوجود الله؛ لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة،

(١) هذه العبارة ملتوية في الأصل الفرنسي؛ وقد كان نصها: «إن قليلاً من الناس كانوا يؤثرون العدالة على المنفعة»، فتصرفنا فيه على نحو ما أثبتنا ليستقيم المعنى.

وأنه ينبغي من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة؛ لأنها جاءت من عند الله (وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله، فإن الموجود الذي يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى، يستطيع أيضًا أن يهب ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو) إلا إننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين، فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو، وقوع في الغلط الذي يسميه المناطقة دورًا^(١).

وأنا أعلم أنكم وجميع رجال الدين تذهبون إلى أن وجود الله يمكن إثباته بالعقل الطبيعي. وتريدون على ذلك أنه يؤخذ من الكتب المقدسة أن معرفتنا له أوضح جدًّا من معرفتنا لكثير من الأشياء المخلوقة، وأن هذه المعرفة بلغت من السهولة حدًّا يجعل غير الواقفين عليها مذبذبين، كما يبدو من أقوال «سفر الحكمة» في الإصحاح الثالث عشر، إذ ورد فيه: «إن جهلهم لا يُغتفر. لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد في معرفة أمور الدنيا، فكيف أمكن ألا تكون معرفتهم للرب الأكبر أيسر؟»، وجاء في الإصحاح الأول من «رسالة بولس إلى أهل رومية» أنهم «لا عذر لهم»، وجاء أيضًا في الموضع نفسه قوله: «إذ معرفة الله ظاهرة فيهم». فيبدو أننا قد أخبرنا بأن كل ما يمكن معرفته عن الله يمكن أن يبين بأدلة لا حاجة إلى استنباطها من شيء غير أنفسنا وغير تدبرنا لعقولنا. من أجل هذا، بدا لي أنني لن أخالف واجب الفيلسوف إذا أنا بينتُ ها هنا كيف وبأي طريق نستطيع أن نعرف الله معرفة أيسر وأيقن من معرفتنا لأمور الدنيا، دون أن نخرج عن دخيلة أنفسنا.

(١) «الدور»: قضيتان يتوقف إثبات إحداهما على الأخرى.

أما النفس، فإن كثيرين من أصحاب النظر قد اعتقدوا أنه ليس من الميسور معرفة طبيعتها، بل إن بعضهم قد اجترأ على القول بأن العقول الإنسانية تقنعنا بأنها تفنى بفناء الجسم، وأن العقيدة الدينية وحدها هي التي ترشدنا إلى خلاف هذا الرأي، غير أن «مجمع لتران» المنعقد برئاسة البابا ليون العاشر، وما قرره من إدانة هؤلاء، ودعوته الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة إلى الرد على أقوالهم، واستعمال أقصى ما تملك عقولهم من قوة لإظهار الحق، كل هذا جرأني على محاولة ذلك في هذا الكتاب. على أنني لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التي يستند عليها كثير من الكفار في رفضهم الاعتقاد بوجود الله وبتميز النفس الإنسانية عن البدن، هي قولهم بأن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين؛ وإنني وإن كنت لا أرى رأيهم، بل أرى خلافاً لذلك أن أغلب الحجج التي أورها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين، هي في مرتبة البراهين إذا فهمت على الوجه الصحيح، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة، إلا إنني أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل في الفلسفة شيء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج، وعرضها في ترتيب واضح متين، يكون من شأنه أن يظهرها بعد لجميع الناس براهين صحيحة.

وأقول أخيراً إنه قد دعاني إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنني زاولت منهجاً لحل جميع ضروب الصعوبات في العلوم، وهو منهج ليس في الحق بجديد؛ إذ لا شيء أقدم من الحقيقة، ولكنهم

يعلمون أنني قد أصبت بعض التوفيق حين اصطنعته في مواطن أخرى، فبدا لي أن من واجبي أن أقوم بتجربته أيضاً في أمر خطير كهذا.

وقد بذلت قصارى ما في وسعي للإحاطة في هذا الكتاب بكل ما استطعت الاهتداء إليه عن طريق ذلك المنهج. ولست أقصد أنني جمعت هنا كل الحجج المختلفة التي يستطيع التدليل بها في مثل هذا الموضوع الجليل، فإنني ما رأيت قط ضرورة لذلك، اللهم إلا حين لا يوجد بينها دليل يقيني واحد^(١)، ولكنني اقتصرت على أهمها وأولها، على وجه يجعلني أجروء على إيرادها مقتنعاً بأنها بديهية جداً وبقينة جداً. وأقول فضلاً عن هذا إنها جاءت من القوة بحيث لا أظن أن الذهن الإنساني سيجد وسيلة يستطيع بها أن يكتشف خيراً منها؛ لأن أهمية الموضوع ومجد الله، وإليه مرجع هذا كله، يضطرني إلى أن أتحدث هنا عن نفسي بشيء من الحرية أكثر مما جرت به عادتي.

غير أنني مهما أجد في حججي من يقين وبداهة، لا أستطيع أن أقنع نفسي بأن الناس جميعاً قادرون على فهمها. ولكن كما أن في الهندسة^(٢) حججاً كثيرة، أوردتها «أرشميدس» و«أبولونيوس»^(٣) و«پاپوس»^(٤) وكثيرون غيرهم، يسلم بها الناس كلهم ويرونها في غاية اليقين والبداهة؛ لأنها لا تشتمل على شيء إلا ومعرفته ميسورة جداً إذا نظر إليه على حدة،

(١) يعني أن الإكثار من الأدلة يضعفها، ويجعلنا لا نرى منها واحداً ذا قيمة.

(٢) يقصد في الرياضة عموماً.

(٣) أبولونيوس: عالم إسكندراني من علماء الهندسة، عاش في القرن الثالث قبل الميلاد.

(٤) پاپوس: عالم إسكندراني من علماء الهندسة، عاش في القرن الرابع الميلادي.

ولأن اللواحق فيها وثيقة الارتباط والاعتماد على السوابق؛ ولكن زيادة طولها بعض الشيء وتطلبها استفراغ الذهن، حال دون أن يحيط بها أو أن يفهمها إلا فئة قليلة من الناس، فكَذلك أنا، وإن كنت أرى الحجج التي أستخدمها هنا تعادل، بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة، إلا أنني أخشى أن يستعصي فهمها فهمًا كافيًا على الكثيرين؛ إما لأن بها هي أيضًا شيئًا من الطول، ولأن بعضها يعتمد على بعض، وإما لأنها تتطلب -على الخصوص- أذهانًا قد تحررت كل التحرر من جميع الأوهام، فتيسر لها بذلك أن تتخلص من مخالطة الحواس.

وإذا أردنا كلمة الحق قلنا إنه ليس في الناس ممن هم أهل للنظر في الميتافيزيقا بقدر ذوي الاستعداد للنظر في الهندسة. ويبقى فوق هذا أن هناك فرقًا: وهو أنه في الهندسة، لما كان كل واحد يعلم أنه ما من شيء بسيط فيها إلا وقد قام عليه برهان يقيني، فإن غير المتبحرين فيها يخطئون -في أغلب الأحيان- بتأييدهم للبراهين الفاسدة ليوهموا الناس أنهم قد فهموها، أكثر مما يخطئون بتفنيدهم البراهين الصحيحة. وليس الأمر كذلك في الفلسفة؛ إذ لما كان كل واحد يعتقد أن مسائلها كلها إشكالية (موضع نظر)، فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة، بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة في مناقضة أبين الحقائق وأجلاها.

أيها السادة: مهما يكن في الحجج التي أسوقها من قوة، فلست آمل، نظرًا لانتسابها إلى الفلسفة، أن يكون لها أثر كبير على الأذهان إذا لم تشملوها برعايتكم. ولما كان لجماعتكم من تقدير الناس كلهم حظ

عظيم، ولما كان لاسم «السوربون» عن علو المنزلة ما جعل الناس لا يقابلون أحكام أي جماعة أخرى، بعد المجامع المقدسة، بمثل الاحترام الذي يقابلون به أحكام جماعتكم، لا في مسائل العقيدة فحسب، بل في مسائل الفلسفة الإنسانية أيضًا؛ ولما كان كل واحد يعتقد أنه ليس في الإمكان أن نجد في الناس أوفر منكم رصانة ومعرفة، ولا أكثر فطنة ونزاهة في الحكم على الأمور، فلا شك عندي أنكم إذا تعطفتم فشملمتم هذا الكتاب بعنايتكم، وتفضلتم أولًا بتصحيحه (لأنني لا أزعم أنه خال من الغلط، ويمنعني من ذلك شعوري بقصوري بل بجهلي) ثم بإضافة ما ينقصه إليه، وإتمام ما لم يتم منه، والتكرم بإيراد شرح أوفى إذا اقتضى الأمر ذلك، أو تنبيهي على الأقل إلى ما قد يكون فيه من عيوب حتى أعمل على إصلاحها؛ وبعد أن تكون الحجج التي أثبت بها وجود الله، واختلاف النفس الإنسانية عن البدن قد بلغت من الوضوح والبداهة المرتبة التي أعتقد إمكانه بلوغها لكي تعد براهين محكمة، وبعد أن تتفضلوا بإقرارها وتأييدها، وإعلان شهادتكم بصحتها ويقينها - أقول إنني لا أشك بعد ذلك في أن كل ما وقع من قبل من غلط وزيف في هاتين المسألتين، سرعان ما يمحى من أذهان الناس.

وسوف يحمل الحق جميع العلماء وأولي الألباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم. أما الكفار، وهم في العادة قوم يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم، فيسيزعون من نفوسهم روح المعارضة، أو لعلهم يدافعون هم أنفسهم عن تلك الحجج، حين يرونها مقبولة لدى جميع أوي الألباب في عداد البراهين؛ مخافة أن يظهروا

بأنهم لا يفهمونها، وسوف يتيسر لسائر الناس أن يتقبلوا هذه الشهادات الكثيرة. فلا يبقى شخص واحد يتجرأ على الشك في وجود الله، وفي التمييز الواقعي الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه.

فالحكم الآن لكم فيما نجني من ثمرات هذا الاعتقاد - متى توطدت أركانه - لكم أنتم الذين ترون الفوضى الناشئة من الشك فيه.

ولكن لن يجمع بي في هذا المقام أن أطيل الكلام في التوصية بقضية الله وقضية الدين لدى مَنْ كانوا دائماً أمتن دعائهم.

ديكارت

تصريح

من المؤلف إلى القارئ

عرضت لهاتين المسألتين، مسألتَي الله والنفس الإنسانية في «المقال» الفرنسي الذي نشرته سنة ١٦٣٧ عن «المنهج لحسن توجيه العقل ولطلب الحقيقة في العلوم»، ولم أقصد حينئذ إلى التعمق في بحثهما، بل مستتهما مسأً رفيقاً؛ لكي أهتدي بحكم الناس عليهما لأرى على أي وجه ينبغي أن أبحثهما فيما بعد، فقد خُيِّل إليَّ دائماً أن لهما من عظم الشأن ما يسوغ الحديث عنهما أكثر من مرة بما يقتضيه المقام.

ولقد التزمت في شرحهما سبيلاً قلَّ سالكوه وبعد عن الطريق المعهود بعداً كبيراً، فبدأ لي أن لا فائدة من بيانه باللغة الفرنسية وفي مقال يستطيع عامة الناس أن يقرأوه، ولكيلا يظن ضعاف العقول أنه قد أُحِلَّ لهم أن يسلكوا ذلك الطريق.

وقد تقدمت في ذلك «المقال في المنهج» بالرجاء إلى جميع مَنْ قد يجدون فيما كتبت ما يستحق النقد أن يتفضلوا بتوبييهِ إليه. لكني لم أجد فيما اعترض به شيئاً يعتدّ به إلا أمرين متعلقين بما قلته عن هاتين

المسألتين. وأريد أن أجيب عليهما ها هنا في إيجاز قبل الشروع في شرحهما شرحاً أكثر إتقاناً.

الاعتراض الأول: أن القول بأن الذهن الإنساني يتبين حين يخيل النظر في ذاته أن ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء مفكر، لا يقتضي أن تكون طبيعته أو ماهيته محصورة في التفكير فقط، بحيث إن لفظ «فقط» هذا يستبعد جميع الأشياء الأخرى التي قد يصح أيضاً أن يقال إنها تخص طبيعة النفس.

وأقول رداً على هذا الاعتراض: إنه لم يكن أيضاً من قصدي في ذلك الموضوع أن أستبعدها من جهة النظر إلى حقيقة الشيء (إذ لم أكن أبحث فيما حينئذ)، بل من جهة النظر إلى فكري فحسب. فيكون المعنى الذي قصدت إليه هو أنني لم أكن أعرف شيئاً يخص ماهيتي إلا إنني مفكر أو شيء له في ذاته ملكة التفكير. على أنني سأبين بعد كيف أنه يلزم من كوني لا أعرف شيئاً آخر يخص ماهيتي أنه لا يوجد أيضاً في الحقيقة شيء آخر يخصها.

والاعتراض الثاني: أنه لا يلزم من أن في ذهني فكرة عن شيء أكمل مني أن تكون هذه الفكرة أكمل مني، وأقل لزوماً من هذا بكثير، أن يكون ما تمثله هذه الفكرة موجوداً.

ولكنني أجيب بأن لفظ «فكرة» المستعمل هنا فيه التباس؛ لأنه إما أن تؤخذ الفكرة على وجه مادي، بمعنى عملية من عمليات ذهني، وبهذا الاعتبار لا يمكن أن يقال إنها أكمل مني، وإما أن تؤخذ على وجه

موضوعي بمعنى الشيء الذي تمثله هذه العلمية، وهذا الشيء، وإن لم يفترض وجوده خارج ذهني، يمكن مع ذلك أن يكون أكمل مني من حيث ماهيته. وسأبسط في سياق هذه الرسالة بمزيد من الإطناب كيف أنه يلزم من أن في نفسي فكرة شيء أكمل مني أن يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً.

وقد رأيت أيضاً زيادة على ذلك بحثين آخرين قد عالجا هذا الموضوع بشيء من الإسهاب، ولكنهما كانا لا ينقضان أدلتي بقدر ما كانا ينقضان نتائجي، وكان اعتمادهما على حجج مستخلصة من الآراء المشهورة عند أهل الإلحاد. ولكن لما كانت أشباه هذه الحجج لا تحدث أي أثر في أذهان من سيفهمون أدلتي على الوجه الصحيح، وكانت أحكام الكثيرين من التهافت والخرق بحيث نجدهم أغلب الأحيان ينساقون إلى التسليم بأول ما يعرض لهم من آراء عن شيء ما، مهما يكن في هذه الآراء من بطلان ومنافاة للعقل أكثر مما يسلمون بما ينقض آراءهم نقضاً متيناً صحيحاً يقفون عليه فيما بعد، فلست أريد أن أرد على تلك الحجج هنا كيلا أضطر إلى إيرادها أولاً.

وإنما أقول على العموم إن كل ما يقول أهل الإلحاد لنقض وجود الله يعتمد على أمرين: فإما يتوهمون في الله انفعالات إنسانية، وإما ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ما يملؤنا زهواً، فتزعم أن في استطاعتنا أن نقف على أفعال الله، وأن نحدد ما يستطيعه منها وما يجب عليه. من أجل هذا لن نجد عناء في نقض أقاويلهم، بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا

اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة، واعتبار الله موجودًا لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به.

والآن وقد تبينت آراء الناس بما فيه الكفاية، سأشرع مرة ثانية في الكلام عن الله وعن النفس الإنسانية. وأضع في الوقت نفسه أسس الفلسفة الأولى، ولكن دون أن أنتظر من العامة ثناء على عملي، ودون أن يكون لي أمل أن يقرأ الكثيرون كتابي، بل إنني لا أنصح بقراءته بتاتاً لأحد من الناس، إلا لمن يريدون أن يتأملوا معي تأملاً جدياً، ويستطيعون أن يجردوا نفوسهم من مخالطة الحواس، وأن يخلصوها تخليصاً تاماً من جميع ضروب الظنون والأحكام السابقة - وأنا أعلم علم اليقين أن هؤلاء نفر قليل جداً، أما الذين لا يبالون كثيراً بترتيب أدلتي وارتباطها، وإنما يلهون أنفسهم بتجريح كل جزء منها كما يصنع الكثيرون، أقول إن أولئك لن يغنموا فائدة كبيرة من هذه الرسالة، بل إنهم إن وجدوا مجالاً للمماحكة في مواضيع كثيرة، فلن يستطيعوا، مهما أجهدوا أنفسهم، أن يظفروا باعتراض محرج أو جدير بالرد عليه.

وبما أنني لا أعد غيري بعمل ما يرضيهم من أول وهلة، ولا أذهب مع حسن الظن بنفسي إلى الاعتقاد بقدرتي على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحد من صعوبات، فسأبسط أولاً في هذه «التأملات» نفس الخواطر التي أفنعتني بالوصول إلى معرفة الحقيقة معرفة يقينية وبديهية. وبغيتي أن أرى إذا كان في مقدوري أيضاً أن أقنع غيري بنفس الأسباب التي أقنعتني، ثم أرد على الاعتراضات التي وجهها إليَّ أشخاص من ذوي النظر والعلم بالمذاهب، كنت قد أرسلت إليهم «تأملاتي» لفحصها

قبل أن أدفعها إلى المطبعة، وقد بلغت هذه الاعتراضات -من الكثرة والاختلاف- حدًّا يجعلني أتجرأ فأعلل النفس بأنه يشق على غيرهم إبداء اعتراضات ذات اعتبار لم يتناولوها هم من قبل.

ومن أجل هذا، أتوسل إلى من يرغبون في قراءة هذه «التأملات» ألا يكونوا عنها حكمًا قبل أن يكلفوا أنفسهم قراءة هذه الاعتراضات كلها وردودي عليها.



موجز للتأملات

بقلم ديكارت

(ظهر هذا الموجز في الطبعتين الأولى والثانية لكتاب «التأملات» لستني ١٦٤٧ و١٦٦١، ولكنه حُذف في الطبعة الثالثة لسنة ١٦٧٣، واستعِض عنه «بجدول لمقالات التأملات الميتافيزيقية» من عمل الناشر «رينيه فيديه» René Fédé، وقد نُشرت ترجمة الموجز كذلك في طبعة آدام وتانري لمؤلفات ديكارت، المجلد التاسع، باريس سنة ١٩٠٤).

قدمت في التأمل الأول، الأسباب التي تجعل في استطاعتنا أن نشك على العموم في الأشياء جميعاً، «وعلى الخصوص» في الأشياء المادية، على الأقل، ما دمنا لم يتيسر لنا من أسس أخرى في العلوم سوى ما تيسر لنا حتى الآن. بيد أن شكاً عاماً كهذا، إن لم يظهر نفعه أول الأمر، له مع ذلك نفع عظيم جداً، من حيث إنه يخلصنا من ضروب الأحكام السابقة، ويمهد لنا سبيلاً ميسوراً جداً لكي تألف أذهاننا التجرد عن الحواس؛ وأخيراً من حيث إنه يجعل من غير الممكن، في المستقبل، أن نشك أبداً في الأشياء التي قد نهتدي فيما بعد إلى أنها صحيحة.

وفي التأمل الثاني، نجد الذهن يستعمل حريته الخاصة، فيفترض أن جميع الأشياء التي يقع له عن وجودها أدنى شك، هي أشياء معدومة، لكنه يتبين أن من الممتنع إطلاقاً حينئذ أن يكون هو نفسه غير موجود. وهذا أمر فيه كذلك نفع عظيم؛ فإنه بهذا الوجه يتيسر له أن يميز الأشياء التي تخصه، أي التي تخص الطبيعة الذهنية، من الأشياء التي تخص الجسم.

لكن قد يتوقع بعض القراء مني أن أورد في ذلك الموضع أدلة لإثبات بقاء النفس. ومن أجل ذلك أرى لزماً عليّ ها هنا أن أنبههم إلى أنني حاولت ألا أكتب في هذه الرسالة كلها شيئاً إلا ولديّ عنه براهين دقيقة

جداً. ولذلك وجدت نفسي مضطراً إلى اتباع ترتيب شبيه بالترتيب الذي يصطنعه أصحاب الهندسة، وهو تقديم جميع الأشياء التي تتوقف عليها القضية التي نبحث عنها، قبل استنتاج أي شيء منها.

وأول وأهم ما يطلب للتحقق من معرفة بقاء النفس، أن نكون عنها تصوراً واضحاً صريحاً ومتميزاً كل التمييز عن جميع التصورات التي يمكن أن تكون لدينا عن الجسم: وهذا ما صنعت في ذلك الموضع. ويتطلب فضلاً عن ذلك أن نعرف أن جميع الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز صحيحة على نحو ما نتصورها، وهذا ما لم أستطع إثباته قبل التأمل الرابع. ويلزم أيضاً أن يكون لدينا عن الطبيعة الجسمية تصور متميز، يقوم بعضه في هذا التأمل الثاني، وبعضه في التأملين الخامس والسادس.

ويلزم أخيراً أن نستخلص من ذلك كله أن الأشياء التي نتصورها بوضوح وتميز أنها جواهر متباينة، مثلما نتصور الذهن والجسم هي حقاً جواهر متميز بعضها عن بعض في واقع الأمر؛ وهذا ما انتهيت إليه في التأمل السادس؛ ومما يؤيده أيضاً في هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسماً؛ في حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورهما إلا غير منقسمتين؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور نصف أي نفس كما نستطيع أن نتصور النصف لأصغر جسم بين الأجسام؛ على هذا النحو نتبين أن طبيعتهما ليستا متباينتين فحسب، بل هما متضادتان بوجه ما. ولم أزد على هذا القدر في معالجة الموضوع في هذا الكتاب؛ لأن في ذلك ما يكفي لإفهام الناس، بدرجة من الوضوح لا بأس بها، أن فساد الجسم لا

يقتضي فناء النفس، ولملء قلوبهم بالأمل في حياة أخرى بعد الموت، وكذلك لأن المقدمات التي يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها؛ أولاً لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم، أي جميع الأشياء التي لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله، غير قابلة للفساد بطبيعتها. وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً، إلا إذا منع الله نفسه عونه عنها فأحالها إلى العدم؛ ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر، ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى؛ لكن الجسم الإنساني من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى، ليس مركباً إلا من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها. أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض، ولكنها جوهر محض فمهما تتغير جميع أعراضها، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء أخرى... إلخ، فلن تتغير شيئاً آخر؛ في حين أن الجسم الإنساني يصير شيئاً آخر متى تغير شكل بعض أجزائه. ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم أمر ممكن ميسور، أما ذهن الإنسان أو نفسه (وأنا لا أفرق بينهما) فباقية بطبيعتها.

وفي التأمل الثالث بينت -ببعض الإسهاب فيما يلوح لي- أهم دليل استخدمته لإثبات وجود الله، ولكنني لم أزد أن أستخدم في هذا الموضوع تشبيهات مشتقة من الأشياء الجسمية لكي أبعد أذهان القراء بقدر ما في وسعي عن استعمال الحواس وعن الاتصال بها، ولذلك فربما بقيت هنالك مسائل كثيرة غامضة (أرجو أن أوضحها توضيحاً تاماً في ردودي على الاعتراضات التي وجهت إلى الكتاب منذ فرغت من تحريره) ومنها المسألة التي أورها فيما يلي: كيف أن فكرة موجود كامل إطلاقاً

وهي فكرة نجدها فينا، تشمل قدرًا من الحقيقة الموضوعية، أي تشارك بالتصور في قدر من درجات الوجود والكمال بحيث يلزم أن تصدر عن علة كاملة على الإطلاق، وهذا ما أوضحته في تلك الردود بإيراد التشبيه بآلة في غاية البراعة والإتقان ترد فكرتها على ذهن صانع ما، فإنه كما أن ما لهذه الفكرة من إتقان موضوعي لا بد له من علة معينة، إما تكون علم ذلك الصانع أو علم واحد غيره تلقى هو عنه تلك الفكرة، فكذاك يتمتع بالنسبة إلى فكرة الله، التي هي فينا، ألا يكون الله ذاته علة لها.

وفي التأمل الرابع أقيمت الدليل على أن جميع الأشياء التي نتصورها تصورًا واضحًا جدًا وتميزًا جدًا هي كلها صحيحة، كما أوضحت طبيعة الخطأ أو الباطل، مما تلزم معرفته ضرورة لتوكيد الحقائق السابقة، وفهم الحقائق التي تتلوها فهمًا صحيحًا. ولكن ينبغي أن يلاحظ أنني لا أنظر هنالك في الخطيئة، أي في الخطأ الذي يقترب في طلب الخير والشر، بل في الخطأ الذي يقع في الحكم وتمييز الحق من الباطل. وليس قصدي أن أتكلم هنالك في الأمور التي هي من شأن الإيمان أو سلوك الإنسان في الحياة، بل في الأمور التي تتصل بالحقائق العقلية، والتي يمكن معرفتها بمعونة النور الطبيعي وحده.

وفي التأمل الخامس شرح للطبيعة الجسمية على وجه العموم، ثم عودًا إلى إثبات وجود الله بدليل جديد. ربما وقعت فيه هو أيضًا بعض الصعوبات؛ ولكن يجد القارئ حلها في الردود على الاعتراضات التي وجهت إليّ. ويضاف إلى ما تقدم أنني أبين على أي وجه يصح القول إن يقين البراهين الهندسية نفسه متوقف على معرفتنا بالله.

وأنتهي في التأمل السادس بتمييز فعل الفهم من فعل المخلية، وأصف علامات هذا التمييز، وفيه أبين أن نفس الإنسان متميزة عن الجسم حقاً، وأنها مع ذلك ملتزمة معه التثاماً ومتحدة به اتحاداً يجعلها وإياه شيئاً واحداً، وفيه أبسط جميع ضروب الخطأ الناشئة من الحواس، مبيناً الوسائل لاجتنابها. وأورد أخيراً جميع الأدلة التي يمكن أن يستنتج منها وجود الأشياء المادية؛ لا لأنني أرى لها فائدة كبيرة في إثبات ما تثبته - أعني أن العالم موجود وأن للناس أجساماً، وما شابه ذلك من أشياء لم يشك فيها قط إنسان ذو عقل سليم - بل لأن إمعان النظر فيها يطلعنا على أنها لم تبلغ من المتانة والبداهة مرتبة الأدلة التي توصلنا إلى معرفة الله ومعرفة النفس. وبهذا الاعتبار تكون الأدلة الأخيرة أوثق وأبين ما يمكن أن يقع للذهن الإنساني من معرفة. وهذا كل ما قصدت إلى إثباته في هذه التأملات الستة، ومن أجل هذا أغفلت ها هنا مسائل أخرى كثيرة تكلمت عنها عرضاً في هذه الرسالة.



التأملات

في الفلسفة الأولى

وفيها الدليل الواضح على وجود الله
والتفرقة الحقيقة بين نفس الإنسان وبدنه

التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن تُوضع موضع الشك

تقديم

(للمترجم)

(أ) يلزم أن نضع مرة موضع الشك جميع الأشياء بقدر ما في
الإمكان :

لقد تلقيت منذ حادثة سني قدراً كبيراً من الآراء الباطلة وحسبتها
صحيحة، فكل ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذا حظها من قلة
الوثوق، لا يمكن أن يكون إلا مشكوكاً فيه جداً. وإذن فيلزم إذا أردت أن
أقيم شيئاً متيناً في العلوم أن أبداً كل شيء من جديد، وأن أوجه النظر إلى
الأسس التي يقوم عليها البناء.

ولن يتحتم عليّ لذلك أن أثبت بطلان آرائي القديمة، بل يكفي
لاطراحها أن أجد في كل رأي منها سبباً ما للشك فيه. ولن يتحتم عليّ
كذلك أن أفحص كل واحد على حدة، بل يكفي مهاجمة المبادئ، لأن
انهيار الأسس يجبر إلى انهيار بقية البناء.

(ب) يلزم أن نضع موضع الشك :

١ - المعروضات الخاصة للحواس بسبب غلط الحواس وأوهام الأحلام:

كل ما حسبته حتى اليوم أشد الأشياء وثوقاً قد تعلمته من الحواس .
لكنني تبينت بالتجربة أن الحواس تخدعني أحياناً، وإذَنْ فمن الحيطة ألا
أعود إلى الثقة بالحواس .

قد يقال إنه إذا صح أن الحواس تخدعنا في الأشياء التي يكون
إحساسنا بها قليلاً وبعدها عنا كثيراً، فمما لا يقبله العقل أنها تخدعنا في
أشياء من قبيل أنني هنا قرب النار وييدي هذه الورقة التي أكتب عليها .

ولكن إذا فكرت أنني إنسان، وأن من عادتي أن أنام، وأني أتمثل في
الحلم نفس الأشياء التي أراها في اليقظة، وأنه لا توجد قرائن يقينية
لتمييز اليقظة من النوم، فلا سبيل لي إلا أن أنظر بعين الشك إلى جميع ما
تلقيته عن طريق الحواس .

٢ - الأشياء العامة التي كان من الممكن أن تكون نماذج لتلك الأفكار
الخاصة .

٣ - والعناصر العامة التي كان يستطيع خيالنا أن يكون منها هذه
الأشياء العامة؛ لأنه ربما كان إله واسع القدرة يريدنا على أن نخطئ دائماً:
ولكن إذا لزمني أن أعد من الأوهام الشبيهة بأوهام النوم جميع هذه
الأفكار الخاصة - أعني أنني أفتح عيني وأمد يدي... إلخ - فيلزم مع ذلك

أن تتكون هذه الصور كصور النوم على غرار شيء واقعي. وإذن فإذا بطل أن يكون لي عينان ورأس ويدان بحجم وشكل معين، فعلى الأقل يلزم أن تكون هذه الأشياء العامة - كالأعين والرؤوس والأيدي - موجودة في الواقع.

فإذا قيل إن هذه الأشياء العامة هي نفسها خيالية محضة، فالجواب أنه على الأقل يلزم أن نقر أن العناصر البسيطة العامة التي تتألف هذه الأشياء منها، كالامتداد والكم والعدد والمكان والزمان، صحيحة وواقعية. وبناء على ذلك إذا كانت علوم الفيزيكا والفلك والطب - وهي تبحث في الأشياء المركبة - مشكوكاً فيها، فالهندسة والحساب والميكانيكا - وهي لا تبحث إلا في الأشياء البسيطة التي تحدثت عنها منذ قليل - تحتوي على شيء لا يتطرق إليه الشك، مثال ذلك أن المربع ذو أربعة أضلاع دائماً، وأن مجموع اثنتين وثلاثة هو خمسة دائماً، سواء كنت نائماً أو مستيقظاً.

ومع ذلك فمن يدري فلعل إلهاً واسع القدرة لم يوجد الجسم ولا الشكل ولا المكان، ومع ذلك أوجد فينا أفكارنا عن هذه الأشياء كلها. ومن يدري فربما أراد أن يوقعني في الخطأ كلما جمعت اثنتين وثلاثة. صحيح إنه يقال إن الله رحيم كريم. ولكن إذا لم يكن متنافياً مع رحمته أن أخطئ أحياناً - وهو أمر مشاهد مؤكّد - فلا يبدو أكثر تنافياً معها أن أخطئ دائماً.

وإذن فأنا مضطر إلى أن أعترف بأنه لا شيء من كل ما حسبته - فيما مضى - صحيحاً، إلا وأستطيع أن أشك فيه.

(ج) لكيلا ننساق في المستقبل إلى التصديق، يلزم أن ننظر إلى جميع الأشياء لا على أنها مشكوك فيها فحسب، بل على أنها باطلة، افترض شيطاني ما كر:

ولكن الشك لا يكفي. فما دمت أقتصر على حسابان آرائي القديمة مشكوكاً فيها، ولكنها في الوقت نفسه محتملة جداً، وهي كذلك بالفعل، فإنها ستبقى بقوة العادة مهيمنة على اعتقادي، ومن أجل ذلك سأأخذ سبيل الاعتقاد بأن جميع هذه الآراء ليست مشكوكاً فيها فحسب، بل إنها باطلة كل البطلان، وأظل كذلك إلى أن يتعادل هذا الحكم الجديد مع الحكم القديم في الميزان، فيبقى ذهني حرّاً كل الحرية.

وإذن فلن أفترض إلهاً طيباً جداً، بل شيطاناً مأكراً يصطنع كل ما أُوتي من حيلة لإيقاعي في الخطأ، وأذهب إلى أن السماء، والهواء، والأرض، وجميع الأشياء الخارجية ليست إلا أشياء يستعملها للتمويه عليّ، وأذهب إلى أنني ليس لي لحم ولا دم، وأنني إذا لم يكن في مقدوري في مثل هذه الحال أن أصل إلى معرفة شيء صحيح، فيمكنني على الأقل، إذا حرصت على ألا أمنح تصديقي لأشياء باطلة، أن أتجنب الوقوع في الخطأ.



التأمل الأول

في الأشياء التي يمكن أن تُوضع موضع الشك

١ - ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أنني منذ حادثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيت منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئاً مشكوكاً فيه جداً ولا يقين له أبداً. فحكمتُ حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أُقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً. لكن هذا المشروع بدا لي مشروعاً ضخماً جداً، فانتظرت حتى أبلغ سنّاً يكون نضجها حائلاً دون أن آمل سنّاً أخرى بعدها أكون أصلح فيها لتنفيذه، وهذا ما جعلني أرجئ الأمر طوال هذا الزمن، حتى غدوت أعتقد أنني أكون مخطئاً إن أنا أنفقت في الاستزادة من التدبر ما بقي لي من وقت للعمل.

٢ - فاليوم وقد واثني ظروف ملائمة لهذا الغرض؛ إذ خلصت فكري من كافة ضروب المشاغل، وأخليت نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة، سوف أفرغ

جديًا وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم. وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة؛ فهذا أمر قد لا أنتهي منه أبدًا! ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصًا على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بينة الفساد، فيكفيني لرفضها جميعًا أن يتيسر لي أن أجد في كل واحد منها سببًا للشك. ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر في كل واحد منها على حدة - فإن هذا يكون عملاً لا آخر له - ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء، فسأوجه الهجوم أولاً إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها.

٣ - كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس^(١) غير أنني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة؛ ومن الحكمة ألاّ نظمّن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة.

٤ - لكن قد يقال: لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جدًا وبعيدة جدًا عن متناولنا، فقد نفع على أشياء كثيرة أخرى لا نستطيع أن نشك فيها شكًا يقبله العقل، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس. مثال ذلك أنني ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل، وهذه الورقة

(١) من الحواس: أي من البصر الذي به أدركت الضوء أول الأمر، ثم بمعونه أدركت الألوان والأشكال والحجوم وما شابهها؛ بواسطة الحواس: أي بواسطة السمع عند إدراك كلام الناس («انظر حديث مع بورمان» طبع ١-ت، م، ص ١٤٦).

بين يديّ، وأشياء أخرى من هذا القبيل. وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي، اللهم إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشي عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جداً، وأنهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم في غاية العري، أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج، إلا أنهم مجانيين؛ ولن أكون أنا أقل منهم إسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم.

٥ - لكن ينبغي عليّ هنا أن أعتبر أنني إنسان، وأن من عادتي لذلك أن أنام، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم؛ بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون. كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أنني في هذا المكان وأني لابس ثيابي، وأني قرب النار، مع أنني أكون في سريري متجرّداً من ثيابي! يبدو لي الآن أنني لا أنظر إلى هذا الورقة بعينين نائمتين، وأن هذا الرأس الذي أهزه ليس ناعساً، وأني إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي؛ إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر، أتذكر أنني كثيراً ما انخدعت في النوم بأشباه هذه الرؤى. وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً، فيساورني الدهول، وإن ذهولي لعظيم، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعي بأنني نائم.

٦ - وإذْ نَظُنُّ فلنَفرض الآن أننا نائمون، وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك، إن هي إلا رؤى كاذبة. ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها. لكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور، لا يستطيع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وحقيقي. وإذْ نَظُنُّ فهذه الأشياء العامة على الأقل - كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله - ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة. فالحقيقة أن المصورين، وإن كانوا يبذلون ما أوتوا من مهارة في تمثيل بنات البحر وللتبوس الأدمية في أشكال هي غاية في الغرابة والعبد عن المؤلف، لا يستطيعون مع هذا أن يضيفوا عليها أشكالاً وطبائع جديدة كل الجدة، ولكنهم إنما يصنعون مزيجاً من أعضاء حيوانات مختلفة؛ أو إن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يتدعوا شيئاً يبلغ من جدته أن أحداً لم يَرَ قط له مثيلاً، ويكون عملهم لذلك شيئاً مختلفاً أصلاً وزائفاً إطلاقاً، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التي يؤلفونها منها حقيقية.

٧ - ويمكن أن يقال، قياساً على السبب المتقدم، إنه لو صح أن هذه الأشياء العامة، أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك، يمكن أن تكون خيالية، فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها، هي حقيقة وموجودة، ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم

في فكرنا من صور الأشياء^(١) سواء كانت هذه الصورة حقيقية وواقعية أو مختلقة ووهمية.

٨ - ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعة الجسمانية على العموم وامتدادها، وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها، وكذا المكان الذي تشغله والزمان الذي تدوم فيه وما شاكل ذلك، وإذْناً فلعلنا لا نكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل، في حين أن الحساب والهندسة وما شاكلهما من العلوم التي لا تنظر إلا في أمور بسيطة جداً وعامة جداً، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقيق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه؛ فسواء كنت متيقظاً أو نائماً، هنالك حقيقة ثابتة وهي أن مجموع اثنتين وثلاثة هو خمسة دائماً، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبداً، وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين.

٩ - ومع ذلك فإن معتقداً قد رسخ في ذهني منذ زمن طويل، وهو أن

(١) الفكر (Cogitatio-pensée) يدل في اصطلاح ديكارت على كل ما يقع داخل نفوسنا، ويكون وعينا إياه وعياً مباشراً، أعني جميع أحوال النفس أو المبدأ المفكر الناطق.

وبناء على هذا يكون «الفكر» لفظاً آخر مرادفاً «للوجدان»، ويشتمل على جميع أفعال الإرادة والذهن والخيال والحواس (انظر ديكارت، «مبادئ الفلسفة» ق ١ ف ٩، «التأملات»، ت ٣ - «الردود على الاعتراضات الثانية» تعريفات: ١ طبع جيبير م ٢ ص ٢٢٦)، وإذْناً فالوجدان في مذهب الديكارتيين هو شرط العام لأحوالنا العقلية، سواء كانت انفعالية أو فاعلية.

هنالك إلهاً قادرًا على كل شيء، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود. فما يدريني لعله قد قضى بآلا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعًا، وأن تبدو لي موجودة على نحو ما أراها؟ بل لما كنت أرى أحيانًا أن غيري يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها، فما يدريني لعله قدر أن أغلط أنا أيضًا كلما جمعت اثنتين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما، أو أطلقت حكمًا على كل شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن تتصور شيئًا أسهل منه؟

١٠ - ولكن لعل الله لم يَشَأْ إضلالي على هذا النحو؛ لأنه سبحانه كريم رحيم.

١١ - إنه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقتني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانًا. وليس في استطاعتي أن أشك في أن هذا يقع بإذنه.

١٢ - قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين. ولكن لندع الآن هذا الرأي فلا نعارضه، ولنسلم معهم بأن ما قد قيل هنا عن الله حديث خرافة. ولكن مهما يفترضوا من وجوه لتعليل ما وصلت إليه من حال ووجود - سواء نسبوه إلى القضاء والقدر، أو عزوه إلى المصادفة، أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات، أو إلى أي علة

أخرى - فما دام الخطأ والضلال ضرباً من النقص، فكلما نقصت قدرة الصانع الذي يجعلونه علة لوجودي، زاد احتمال نقصي نقصاً يعرضني للضلال دائماً. وليس لديّ ما أجيب به عن هذه الحجج؛ ولكن لا مناص لي آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما^(١). وليس ذلك عن طيش ورعونة، وإنما يقوم على أدلة قوية جداً، وعلى طول روية وإمعان نظر. لهذا يتعين عليّ، إذا أردت الاهتمام إلى شيء يقيني مستقر في العلوم، أن يكون حرصي على الامتناع عن تصديق ما يجوز الشك فيه معادلاً لحرصي على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً بيناً.

١٣ - ولكن لا يكفي إبداء هذه الملاحظات، بل ينبغي الحرص على استبقائها في خاطر؛ لأن تلك الآراء القديمة المألوفة لا تنفك تعاودني من حين إلى حين؛ إذ إن طول إلفي قد خَوَّل لها الحق في أن تشغل ذهني على الرغم مني، حتى إنها تكاد تسيطر على اعتقادي؛ ولن أقنع عما جرت به عاداتي من احترامها والثقة بها، ما دام رأيي فيها مطابقاً لما هي عليه في الواقع، أعني أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه - كما بينت الآن - وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالاً قوياً، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها. من أجل هذا أحسب أنني لن أجنب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفاً مخالفاً، فأضللت نفسي، وافترضت، فترة من الزمان، أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق، ريثما يتيسر لي آخر الأمر أن أوازن معتقداتي القديمة بمعتقداتي الجديدة موازنة دقيقة

(١) انظر عن مدى الشك ومخاطره: «الاعتراضات والردود» (الثالثة والرابعة والخامسة).

يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأيي إلى جانب دون الآخر، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذي يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة. وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال، وأني مهما أفعَل فلن أكون مسرفاً في الحذر وخلع الثقة؛ فما مطلبي الآن أن أعمل، بل أن أتأمل وأن أعرف.

١٤ - وإذْناً فسأفترض، لا أن الله - وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - بلى إن شيطانا خبيثا ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي؛ وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخاً لاقتناص سذاجتي في التصديق؛ وسأعد نفسي خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلواً من الحواس، وأن الوهم هو الذي يخيل لي أنني مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التثبت بهذا خاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة، فإن في مقدوري - على الأقل - أن أتوقف عن الحكم، ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهني على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير؛ حتى لا يستطيع - مهما يكن من بأسه ومكره - أن يقهرني على شيء أبداً.

١٥ - لكن هذا المطلب شاق كثير العناء. وشيء من الكسل يسوقني، دون شعور مني، إلى الرجوع إلى مجرى حياتي المألوفة. ومثلي في هذا

كمثل عبد ينعم في المنام بما شاء له الخيال من حرية، فإذا أخذ يفطن إلى أن حريته تلك إن هي إلا أضغاث أحلام، خاف أن يصحو من نومه، وطاب له أن يمالئ هذه الأوهام اللذيذة كيما يطول أمد انخداعه بها. كذلك حالي: أنساق من تلقاء نفسي ودون وعي مني إلى تيار آرائي القديمة، فأحاذر أن أصحو من غفوتي هذه؛ خشية أن أجد اليقظة الشاقة التي تعقب هذه الراحة الهادئة، غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة مما أُثير الآن من صعوبات، ولا مجلبة لي قليلاً من ضياء وقليلاً من نور يهديني في معرفة الحقيقة.



التأمل الثاني

في طبيعة النفس الإنسانية
وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم

تقديم

(للمترجم)

أ - البحث عن حقيقة أولى يقينية :

يقول ديكارت: إن التأمل الأول قد أثار في نفسي شكوكًا كثيرة، فما أدري السبيل إلى الخلاص منها. ولكنني أريد أن أمضي في الطريق عينه، حتى أهتدي إلى شيء يقيني لا شك فيه، أو على الأقل، حتى أعلم علم اليقين أنه لا شيء في هذا العالم يقيني.

لقد شككت في جميع الأشياء التي أراها. ولكن من يدري، فربما كان هناك شيء غيرها مختلف عنها ولا قبل لنا بالشك فيه. أليس هنالك إله يضع في ذهني أفكارٍ عن هذه الأشياء جميعًا؟ ليس ذلك ضروريًا؛ لأنه يجوز أن أستحدث هذه الأفكار من نفسي. وأنا نفسي على الأقل، هل أنا شيء؟ ولكنني أنكرت فيما تقدم أن يكون لي حس أو جسم - نعم، ولكن لا يلزم عن ذلك ألا أكون شيئًا، فربما كنت موجودًا من غير حس ولا جسم. ولكنني اقتنعت بأنه ليس في العالم شيء إطلاقًا، لا نفوس ولا

أجسام ذلك حق، ولكن لا يلزم عنه كذلك ألا أكون شيئاً، بل لقد كنت شيئاً حين اقتنعت، بشيء أو فكرت في أمر. ولكن قد يوجد شيطان ماهر لا يكف عن إضلالني. فليضلني ما شاء، إنه إن يخدعني فأنا موجود. وإذن فيجب بعد طول النظر أن أستيقن من أن هذه القضية: «أنا موجود» قضية صحيحة، طالما تصورتها في ذهني.

ب - ما تشتمل عليه معرفتي هذه لنفسي:

ولكنني أسائل نفسي: ما هي هذه «الإنية» التي أعرف أنها موجودة؟ فإنه يجب عليّ أن أكون على حذر من أن آخذ شيئاً آخر على أنه أنا نفسي. لكي أعرف ذلك، سأنظر فيما كنت أعتقد فيما مضى أنه إنيتي وذاتي، وسأستبعد من فكرتي القديمة عن نفسي كل ما قد أصبح مشكوكاً فيه للأسباب التي أبديتها.

لقد كنت أعتبر نفسي إنساناً. ولكن ماذا كنت أعني بإنسان؟ أهو حيوان ناطق؟ إذا سلكت هذا الطريق لزمني أن أنساءل: ما هو الحيوان، وما هو الناطق، ولن تنتهي أسئلتي، ولكن أبسط من هذا أن أقول إنني كنت أعتبر نفسي ذا وجه ويدين وكل هذا الجهاز الذي كنت أسميه جسمًا، وكنت أعتبر نفسي أيضًا قادرًا على أن أتغذى وأن أمشي، وأن أحس وأن أفكر، وكنت أرجع هذه الأفعال إلى النفس دون أن أتوقف لأسائل نفسي: ما هي النفس؟

ولكن الآن، وقد افترضت أن هنالك شيطاناً ماهرًا يسخر كل ما أوتي من براعة لإضلالني، ما عساي أن أقول في نفسي؟

أستطيع أن أؤكد أنني أملك شيئاً من هذه الأشياء التي قلت إنها من لوازم الجسم؟ كلا؛ ما دمت لا أدري هل توجد أجسام.

لنتقل إلى الأفعال التي كنت أرجعها إلى النفس: هل فعل التغذية وفعل المشي هما في ذاتي؟ لا أستطيع أن أؤكد أكثر من هذا؛ لأن هذه الأفعال تقتضي جسمًا. وفعل الإحساس؟ - ولا هو الآخر؛ لأن هذا الفعل أيضًا يقتضي جسمًا. وفعل التفكير؟ - نعم، ففي هذه المرة نجد شيئاً هو الوحيد الذي أستطيع أن أؤكد في ذاتي. ولست أريد هنا أن أقرر شيئاً لا أكون مستيقناً منه، وأنا لست مستيقناً إلا من فكري. وإذن فكل ما أستطيع أن أقول الآن عن نفسي هو أنني شيء مفكر.

نعم، وقد تكون الأشياء التي افترضت أنها غير موجودة، كالجسم والأفعال التي تعتمد عليه موجودة في الواقع، بل قد لا تكون مختلفة عن إيتي هذه التي أعرفها. هذا ممكن، ولكني لا أجادل فيه الآن. لست أبحث عن ماهية «الإنية»، بل عما أعرفه حتى الآن بيقين، وعما أستطيع أن أقرره عنها بالفعل. غير أنني لا أستطيع أن أقرر عنها شيئاً مما أتخيله، إذ إننا لا نتخيل إلا أشياء جسمانية، ولا أعرف بعد هل هناك أجسام.

وإذن فكل ما أستطيع أن أقول هو إنني شيء مفكر (وإذ كنت شيئاً آخر زيادة على ذلك، فإني لا أدري ولا أستطيع أن أقول عنه شيئاً الآن) وإن شيئاً يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويحس؛ لأن جميع هذه الأفعال إنما هي أنحاء من أنحاء التفكير.

ج - وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعهما إلى الحواس ولا إلى الخيال، فعلى الرغم من أن النفس لا يمكن أن تتخيل، إلا إنها يمكن تعرف بوضوح وتميز:

بدأت أحصل على معرفة لنفسي أدق مما تيسر لي من قبل، ومع ذلك فلا أستطيع أن أمنع نفسي من الاعتقاد بأن معرفة الأشياء الجسمانية التي يمكن أن تتخيل أو تدرك بالحواس، أيسر من معرفة ذلك الجزء المجهول من نفسي الذي لا يمكن أن يتخيل. وينبغي أن أصحح هذه المرة ذلك الخطأ الذي وقعت فيه.

ومن أجل ذلك، أي لإقناع نفسي بإمكان وجود معارف واضحة ومتميزة لا دخل فيها للحواس ولا للخيال، رأيت أن خير سبيل هو أن أنظر في تلك الأشياء نفسها التي يرى العوام أن معرفتها هي الأوضح والأميز، أي في الأجسام، وأن أبين أن ما هو واضح ومتميز في تلك المعرفة، راجع لا إلى الحواس ولا إلى الخيال، بل إلى الذهن وحده.

وإذْ فلنأخذ قطعة من شمع العسل: إنها حلوة المذاق، وذات رائحة ولون وشكل، وهي جامدة وباردة ويمكن تناولها باليد... إلخ. فما الذي أعرفه بتميز في هذه القطعة من الشمع؟ أهى جميع تلك الصفات التي تدرك بالذوق والشم والبصر والسمع واللمس؟ كلا لأننا إذا قربنا هذه الشمعة من النار تغيرت جميع تلك الصفات، ومع ذلك أتصور أن الشمعة عيناها باقية. وإذْ فالذي أعرفه بوضوح إنما هو أن هذه الشمعة جسم ما محسوس، قد أحس من قبل في هذه الصور وأحس الآن في

صور أخرى. لكن ما الذي أقصده حين أتصور أن الشمعة جسم؟ إنما أتصور أن هذه الشمعة «ممتدة وتقبل أن تتشكل في صور مختلفة». لكن هذه الصفات ليست تتصور بواسطة المخيلة؛ لأنني حين أقول إن الشمعة ممتدة، وتقبل أن تتشكل في صور مختلفة، إنما أقصد أن الشمعة يمكن أن تأخذ صوراً لا متناهية. ويمكن أن تتلقى تغييرات لا متناهية تبعاً للامتداد، لكن مخيلتي لا تستطيع أبداً أن تستعرض هذه الصور جميعاً، ولا تستطيع أن تحيط بهذه التغييرات جميعاً. وإذن فهاتان الفكرتان عن الامتداد والشكل -وهما وحدهما الفكرتان الواضحتان عن الشمعة- مفهومتان بالذهن وحده، وإدراك الشمعة أدنى إلى أن يكون لمحة من لمحات الذهن، من أن يكون إبصاراً أو لمساً. صحيح أننا نقول في لغتنا المألوفة إننا «نبصر» الشمعة، ولا نقول إننا «نحكم» بأنها هي بعينها؛ لأن لها لونها وشكلها. لكن هذه الأساليب من الكلام لا تثبت شيئاً؛ فإننا نقول أيضاً إننا «نبصر» الناس يمرون في الشارع؛ والحقيقة أن كل ما نراه إنما هي قبعات ومعاطف من الممكن أن تكون موضوعة على آلات متحركة، ولكننا مع ذلك «نحكم» بأنها أناس، على أن من أراد الارتفاع عن مرتبة المعرفة العامة، ينبغي عليه ألا يقف عند ما ابتدعته العامة من أساليب الكلام.

وإذن فمن المحقق أن واجبنا ألا نلتمس لدى الحواس والخيال سبيلاً إلى معرفة شيء معرفة جلية متميزة، ويترتب على هذا أن من الممكن أن تكون المعرفة التي لدي عن نفسي أكبر تمييزاً من أي معرفة أخرى، مع أنه ليس للحواس والخيال فيها أدنى نصيب.

د - معرفة النفس أكثر يقيناً وأكثر تمييزاً من أي معرفة أخرى:

والأمر كذلك في الواقع، ومعرفة نفسي تعوق كل ما عداها من معارف، من حيث اليقين والنصوع:

فمن حيث اليقين؛ لأنني إذا كنت أحكم بوجود الشمعة، لا لشيء إلا لأنني أراها، فيلزم ببداهة أكثر أن أكون موجوداً أنا الذي أراها. صحيح أنه من الممكن أن يحدث أن ما أراه لا يكون شمعة، بل من الممكن ألا يكون لي عيناى لأرى، ولكن ما ليس من الممكن وقوعه ألا أكون موجوداً حين أظن أنني أرى.

أما من حيث النصوع، فأولاً لأنني بقدر ما أميز في الشمعة من صفات، كالبياض والصلابة وما إليهما، أستطيع أن أعد في النفس من صفات، كالقدرة على معرفة بياض الشمعة، والقدرة على معرفة صلابتها... إلخ. ثم لأن لمعرفة طبيعة النفس وسائل أخرى كثيرة لا تذكر إلى جانبها الوسائل المعتمدة على الجسم.

وإذن فمعرفة الذات هي أكثر المعارف يقيناً وأشدّها تمييزاً.



التأمل الثاني

في طبيعة النفس الإنسانية، وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم^(١)

١ - إن التأمل الذي عكفت عليه أمس غمر نفسي بشكوك كثيرة لم يعد في مقدوري أن أنساها، ولا أن أجد إلى دفعها سبيلاً. فكأنني سقطت على حين غرة في ماء عميق جداً، فهالني الأمر هولاً شديداً، فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع، ولا على العوم لتمكين جسمي من سطح الماء. لكنني سأبذل جهدي للمضي في الطريق الذي سلكته أمس متجنباً كل ما قد تسنح لي فيه بادرة من شك، كما لو كنت متحققاً من بطلانه. وسأمضي في هذا الطريق قُدماً حتى أهتدي إلى شيء يقيني، فإن لم يتيسر لي ذلك، لبثت على حالي - على الأقل - حتى أعلم علم اليقين أنه ليس في العالم شيء يقيني، فإن أرشמידس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة، لكي ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر. وكذلك أنا، يحق لي أن أعلق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجدت شيئاً يقينياً لا شك فيه.

(١) أضاف ديكارت هذه الجملة إلى العنوان؛ لكيلا يظن أنه أراد في هذا التأمل أن يقيم الدليل على خلود النفس (رسالة إلى مرسن، ٢٨ من يناير ١٦٤٢).

٢ - وإذَنْ فأنا أفترض أن جميع الأشياء التي أراها باطلة، وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبداً من كل ما تمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط، وأحسب أنني خلو من الحواس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي. وإذَنْ فأني شيء يمكن في تقديرنا أن يكون صحيحاً؟ لعل شيئاً واحداً هو الصحيح: وهو أنه لا شيء في العالم يقيني!

٣ - ولكن ما يدريني لعل هنالك شيئاً آخر غير الأشياء التي حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية، لا يستطيع أن يخالجنا فيه أدني شك. أليس هنالك إله أو أي قوى أخرى توحى إلى نفسي هذه الخواطر؟ ليس هذا ضرورياً، فلعلي قادر على إحداثها من نفسي.

٤ - وأنا إذَنْ على الأقل، أأست شيئاً؟

ولكنني قد أنكرت فيما تقدم أن يكون لي حواس أو جسم، غير أنني حيران، أسألك نفسي ما نتيجة هذا؟ هل بلغ من اعتمادي على الجسم وعلى الحواس أنني لا أكون موجوداً من دونها؟

ولكنني اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق؛ فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذَنْ فهل اقتنعت بأنني لست موجوداً كذلك؟ هيهات! فإني أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء.

٥ - ولكن هنالك لا أدري أي مضل شديد البأس شديد المكر، يذل كل ما أوتي من مهارة لإضلالني على الدوام.

ليس من شك إذن في أنني موجود متى أضلني. فليضلني ما شاء، فما هو بمستطیع أبداً أن يجعلني لا شيء، ما دام يقع في حساباني أنني شيء. فينبغي عليّ، وقد روّيت الفكر، ودققت النظر في جميع الأمور، أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية «أنا كائن وأنا موجود» قضية صحيحة بالضرورة، كلما نطقت بها وكلما تصورتها في ذهني.

٦ - ولكنني لا أعرف بوضوح كاف أي شيء أنا، وإن كنت موقناً بأنني موجود، إذ إنه يجب عليّ منذ الآن أن أحاذر من أن يشبه الأمر عليّ فأخذ شيئاً آخر بديلاً بي أنا نفسي، فأضل عن الحق، حتى في تلك المعرفة التي أرى أنها أكثر معارفي يقيناً وبداهة. ومن أجل ذلك سأنظر الآن من جديد فيما كنت أظنني إياه قبل الشروع في هذه الخواطر الأخيرة. وسأستبعد من آرائي القديمة كل ما يمكن أن يتأثر أقل متأثر بأسباب الشك التي أوردتها الآن، لكيلا يبقى إلا ما كان يقينه تاماً ولا سبيل إلا الشك فيه^(١).

٧ - وإذن فماذا كنت أظنني من قبل؟ - كنت أظنني إنساناً بلا شك.

(١) ربما ظن من نص هذا التأمل الثاني أن مقصد ديكارت في الصفحات التالية أن يثبت التفرقة بين النفس والجسم. وفي هذه الحالة يكون استدلاله مما يمكن المنازعة فيه؛ لأنه يمكن أن يقال له: «لا يلزم من كونك لا تعرف عن نفسك شيئاً بيقين إلا أنك شيء يفكر، أنك لست شيئاً غير ذلك في الحقيقة». وينكر ديكارت في «الردود على الاعتراضات»، وفي تصدير الطبعة الثانية لكتابه «التأملات» أن يكون قد أراد أن يستبعد من النفس من جهة الواقع جميع الأشياء ما عدا الفكر؛ وهو يقول إنه إنما أراد أن يستبعداها من جهة المعرفة. فيكون معنى العبارة أنه لا يعرف حتى الآن شيئاً يخص ماهية النفس إلا الفكر، وليس معناها أنه لا يخصها شيء آخر في الواقع. وفي «التأملات» السادسة فقط أخذ يثبت أنه يلزم من أنه لا يعرف شيئاً يخص النفس إلا الفكر أنه لا يوجد في الواقع شيء آخر يخصها، وظاهر أن نص التأمل الثاني يدع في بعض المواضع مجالاً للتأويل الذي أنكره ديكارت. وقد رأينا في تقديمنا لهذا التأمل أن نصصح بعض التعبيرات التي قد توقع في الالتباس.

ولكن ما الإنسان؟ أأقول إنه حيوان ناطق؟ كلا بالتأكيد؛ لأن هذه يقتضي بعدئذ أن أبحث عن معني الحيوان وعن معني الناطق، فأنزلق بذلك من مسألة واحدة إلى الخوض دون شعور مني في مسائل أخرى أصعب وأكثر تعقيداً. وأنا لا أريد أن أضيع ما تبقى من أوقات الفراغ القليل في محاولة الكشف عن مثل هذه الصعوبات، ولكني أؤثر أن أنظر هنا في الخواطر التي تولدت في ذهني والتي لم أستمدّها إلا من طبيعتي وحدها، حين عكفت على النظر في وجودي. حسبت أولاً أن لي وجهاً ويدين وذراعين، وكل ذلك الجهاز المركب من العظم واللحم على نحو ما يبدو في جسد آدمي، وهو ما كنت أدل عليه باسم الجسم، وحسبت أيضاً أن من شأني أن أتغذى وأن أمشي وأن أفكر. وكنت أنسب جميع هذه الأفعال إلى النفس، وإن كنت لم أطل التفكير في ماهية هذه النفس، أو إن وقفت للتفكير فيها، كنت أتصورها شيئاً مخلخلاً جداً، شيئاً لطيفاً شبيهاً بالريح أو بالنار أو بالهواء الرقيق جداً قد انبثّ وانساب في أعضاء جسمي الغليظة، أما الجسم فما شككت أبداً في طبيعته، بل كنت أحسب أنني أعرفه معرفة متميزة، ولو أردت أن أشرحه طبقاً للمعاني التي كانت بذهني حينئذ، لوصفته على هذا النحو. أقصد بالجسم كل ما يمكن أن يحد بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزاً بحيث يقصي عنه أي جسم آخر، وما يمكن أن يحس إما باللمس أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم، وما يمكن أن يحرك على أنحاء شتى، وليست حركته في الحقيقة بذاته، بل بشيء خارج عنه يمسه فيترك أثره فيه؛ لأنني ما اعتقدت أبداً أن القدرة على التحرك من الذات، وكذا القدرة على الإحساس والتفكير

أمور تخص طبيعة الجسم، بل بالعكس كان يدهشني أن أرى مثل هذه القوى واقعة لبعض الأجسام.

٨ - ولكن أنا من أكون الآن؟ وقد افترضت أن هنالك شيطاناً شديد البأس أو شديد المكر والدهاء يبذل كل ما في وسعه من قوة ومهارة لإضلالي. فهل أستطيع أن أؤكد أنني أملك صفة من جميع الصفات التي قلت من قبل بأنها طبيعة الجسم؟ أفكر في الأمر ملياً، وأجبل هذه الصفات وأديرها في ذهني، فلا أجد منها شيئاً يصح أن أقول إنه من خواص نفسي.

ولا حاجة إلى التمهّل لإحصائها، فلنتنقل إذن إلى صفات النفس، ولننظر هل منها ما هي موجودة فيّ. أول ما ذكرنا منها قوة التغذية وقوة المشي. ولكن إذا صح أنني لا جسم لي، صح أيضاً أنني لا قوة لي على المشي ولا على التغذية. وصفة أخرى من صفات النفس هي الإحساس، لكن الإحساس مستحيل كذلك من دون الجسم^(١). يضاف إلى هذا أنني كثيراً ما كنت أعتقد فيما مضى أنني أحسست في النوم أشياء كثيرة تبينت في اليقظة أنني لم أحسها في الواقع. وصفة ثالثة من صفات النفس هي

(١) يُلاحظ أن ديكارت قد وضع هنا فعل الإحساس بين الأفعال الجسمانية التي لا يستطيع أن يشبها للأنا أو الذات الواعية، ولكنه في موضع آخر يجعل هذا الفعل في عداد أحوال التفكير ويثبته للذات. في هذه الحالة يقصد بفعل الإحساس جميع الأفعال الجسمانية التي هي السوابق العضوية للإحساس، كحركات العضلات، والأرواح الحيوانية والأعصاب... إلخ. وفي الحالة الأخرى يعني بفعل الإحساس، الإحساس نفسه. وهذا يفسر لنا أنه يتحدث في إحدى رسائله عن شعور الحيوان، وقد زعم «فلوران» Flourans اعتماداً على هذه الفكرة، أن ديكارت لم ينكر على الحيوان كل نوع من أنواع الحياة النفسية. ولكن ليس هذا بصحيح، كما قد بينه ديكارت نفسه فيما بعد، فهو حين يتكلم عن شعور الحيوان، لا يعني أن يتحدث إلا عن الأفعال الفيزيولوجية الحيوية، أي مجرد حركات؛ إذ إن الحياة عنده آلية بحتة.

التفكير. وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني، وأنه وحده لا ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود: هذا أمر يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر؛ فقد يحصل أنني متى انقطعت عن التفكير تمامًا، انقطعت عن الوجود بتاتا.

٩ - لا أسلم الآن بشيء ما لم يكن بالضرورة صحيحًا: وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر^(١)، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل: فأنا إذن شيء واقعي وموجود حقًا، ولكن أي شيء؟ - لقد قلت إنني شيء مفكر.

وأتساءل الآن: هل أنا شيء غير ما ذكرت؟ سأستحث خيالي لعلني أثبت إن كنت أكثر من كائن مفكر. وظاهر أنني لست تلك المجموعة من الأعضاء التي تُسمَّى بالجسم الإنساني؛ لست هواء رقيقًا منبثًا منتشرًا في جميعًا تلك الأعضاء، ولست ريحًا ولا نسمة ولا بخارًا ولا شيئًا من كل ما أستطيع أن أتخيل وأتصور؛ لأنني قد افترضت أن هذه ليست موجودة، ولأنني أجد، مع بقاء هذا الافتراض، أنني ما زلت موقفًا من وجودي.

١٠ - ولكن ربما كان صحيحًا أن هذه الأشياء نفسها التي أفرض أنها ليست موجودة لدي، لا تختلف في الواقع عن نفسي التي لا أعرفها.

لست أدري، ولا أجادل الآن في هذا، وحسبي ألا أحكم إلا على الأشياء المعروفة لدي. أنا أعرف أنني موجود، وأنا العارف أنني موجود، أبحث عن أي وجود وجودي. لكن من المحقق جدًا أن معرفة وجودي؛

(١) في الأصل اللاتيني: Res cogitans.

بمعناه الدقيق، لا تعتمد على أي شيء من الأشياء التي أستطيع أن أتوهمها في خيالي، بل إن في لفظي التوهم والتخيل ما ينهني إلى غلطي؛ لأنني أكون في الواقع متوهمًا حين أتخيل أنني شيء، إذ التخيل عبارة عن تأمل لصورة شيء جسماني، ولكنني سبقت أن علمت بيقين أنني موجود، وأن من الممكن ألا تكون جميع تلك الصور، وعلى العموم كل ما يتعلق بطبيعة الجسم سوى أحلام أو تخيلات. ويتبين لي من هذا أنني حين أقول: «سأستحث خيالي لأعرف ماهيتي معرفة أوضح» لا أكون أكثر صوابًا مني حين أقول: «أنا مستيقظ الآن ومبصر شيئًا واقعيًا، ولكن بما أنني لا أراه بعد بوضوح كاف، فسأنام قصداً لكي تمثله لي أحلامي بمزيد من الوضوح والبداهة». وإذ قد اتضح لي أن شيئاً من ما تستطيع أن تحيط به مخيلتي لا يختص بالمعرفة التي تكون لديّ عن نفسي، وأن هناك حاجة إلى تنشيط الذهن وصرفه عن هذا التصور؛ لتمكينه من أن يعرف طبيعته معرفة متميزة حق التميز.

١١ - ولكن أي شيء أنا إذن، - أنا «شيء مفكر»، وما الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك، ويفهم ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ولا يريد، ويتخيل، ويحس أيضًا^(١). حقاً إنه ليس بالأمر اليسير أن تكون هذه كلها من خصائص طبيعتي. ولكن لم لا تكون من خصائصها؟ أليست أنا ذلك الشخص نفسه الذي يشك الآن في كل شيء على التقريب، وهو مع ذلك يفهم بعض الأشياء ويتصورها ويؤكد أنها وحدها صحيحة، وينكر

(١) هذه الأفعال جميعاً أنحاء من أنحاء التفكير؛ لأنها مصحوبة بالوعي.

سائر ما عداها، ويريد أن يعرف غيرها، ويأبى أن يحدد، ويتصور أشياء كثيرة، على الرغم منه أحياناً «ويحس منها الكثير أيضاً، بواسطة أعضاء الجسم؟ فهل هنالك من ذلك كله شيء لا يعادل في صحته اليقين بأنى موجود، حتى لو كنت نائماً دائماً وكان من منحني الوجود يبذل كل ما في وسعه من مهارة لإضلالي؟ وهل هنالك أيضاً صفة من هذه الصفات يمكن تمييزها من فكري أو يمكن القول بأنها منفصلة عني؟ فبديهي كل البدهة أنني أنا الذي أشك وأنا الذي أفهم وأنا الذي أرغب. ولا حاجة إلى شيء لزيادة إيضاح. ومن المحقق كذلك أن لدي القدرة على التخيل؛ لأنه على الرغم من أن من الممكن - كما افترضت فيما سبق أنه لا شيء مما أتخيل بحقيقي - فإن هذه القدرة على التخيل لا تعزى عن الوجود فيّ، ولا تنفك جزءاً من فكري. وأنا أخيراً الشخص عينه الذي يحس، أي الذي يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس؛ إذ إنني في الواقع أرى ضوءاً وأسمع دويّاً وأحس حرارة.

ولكن قد يقال إن هذه مظاهر زائفة والحقيقة أنني نائم، إن كان الأمر كذلك، فمن المحقق على الأقل أنه يلوح لي أنني أرى ضوءاً وأسمع دويّاً وأحس حرارة. وهذا لا يمكن أن يكون زائفاً، وهو على التدقيق ما يُسمى فيّ بالإحساس، وهو لا يخرج عن التفكير. من هذا أخذت أعرف أي شيء أنا، بقدر من الوضوح والتميز، يزيد قليلاً عما كنت أعرف من قبل.

١٢ - ولكن ما زال يلوح لي، ولا أستطيع أن أصرف نفسي عن الاعتقاد بأن الأشياء الجسمية التي تتكون صورها بواسطة الفكر، والتي تقع تحت

الحواس، والتي تختبر بالحواس، معروفة بقدر من التميز يزيد كثيرًا عن ذلك الجزء من نفسي الذي لا أدري ما هو، والذي لا يقع تحت الخيال، وإن يكن في الحقيقة غريبًا جدًا أن أقول وأفهم أشياء يلوح لي وجودها موضع شك، وليست معروفة عندي ولا مختصة بي، معرفة وفهمًا أكثر تميزًا من معرفتي وفهمي للأشياء التي أكون مقتنعًا بصحتها، وتكون هي معروفة لديّ ومختصة بطبيعتي، وبالإجمال أكثر مما أعرف ومما أفهم نفسي. ولكنني تبينت جلية الأمر؛ إن نفسي جَوَّابة يطيب لها أن تضل السبيل، ولا تطيق بعد أن تحبس في حدود الحقيقة. فلنطلق لها العنان مرة أخرى، ولنمنحها جميع أنواع الحرية، ولنسمح لها باختيار ما يبدو لها من الموضوعات في الخارج، حتى إذا هممنا بعد ذلك بأن نجذب عنايتها برفق وفي الوقت المناسب، ووجهناها إلى النظر في وجودها، وفي الخصائص التي تجدها في ذاتها، كانت حينذاك أيسر ضبطًا وأسلس قيادًا.

١٣ - لننظر الآن في الأشياء التي يرى عامة الناس أن معرفتها أيسر وأكثر تميزًا مما عداها، أعني الأجسام التي نلمسها ونراها؛ لا أقصد في الحقيقة الأجسام عمومًا؛ لأن هذه المعاني العامة تحتوي عادة على قدر غير قليل من الغموض، ولكن لنقتصر منها على جسم معين فننظر فيه.

ولنأخذ مثلًا هذه القطعة من شمع العسل: لقد أخذت لتوها من الخلية، فلم تذهب عنها بعد حلاوة العسل الذي كان فيها. وما زالت بها بقية من أريج الزهور التي اقتطفت منها؛ لونها وحجمها وشكلها أشياء ظاهرة للعيان، وهي جامدة وباردة ويسهل عليك أن تتناولها باليد، وإذا

نقرت عليها خرج منها صوت، وعلى الجملة نجد فيها جميع الأشياء التي تجعلنا نعرف الجسم معرفة متميزة.

ولكن ها هي ذي قد اقتربت من النار وأنا أتكلم، فماذا أشاهد؟ تتلاشى بقية طعمها، وتذهب رائحتها، ويتغير لونها، ويذهب شكلها، ويزيد حجمها وتصبح من السوائل، وتسخن حتى يكاد يصعب لمسها، ومهما تنقر عليها فلن ينبعث منها صوت.

ألا تزال الشمعة باقية بعد هذه التغيرات كلها؟ لا بد من التسليم بأنها باقية، ولا أحد يستطيع أن ينكر ذلك أو يحكم حكماً مخالفاً^(١) وإذن فما هو الشيء الذي كنا نعرفه في قطعة الشمع هذه معرفة شديدة التمييز؟ لا شيء يقيناً من كل ما لاحظته فيها عن طريق الحواس؛ إذ إن ما وقع منها تحت حواس الذوق أو الشم أو البصر أو اللمس أو السمع قد تغير كله، في حين أن الشمعة نفسها باقية. ربما كان الأمر ما أرى الآن، أعني أن هذه الشمعة نفسها ليست هي تلك الحلاوة التي في العسل، ولا ذلك الأريج الزكي الذي يفوح من الأزهار، ولا ذلك البياض، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت، وإنما هي جسم كان يلوح لي منذ قليل محسوساً في هذه الصور، وهو الآن محسوس في صور أخرى. ولكن ما هو على التدقيق الشيء الذي أتخيله حين أتصورها على هذا النحو؟

لننظر في الأمر بإمعان: لنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة لنرى ما يتبقى بعد ذلك. لا يبقى حقاً إلا شيء ممتد لين متحرك. ولكن ما معنى

(١) ما يبقى في الحقيقة ليس هو الشمعة عينها، بل الجسم عينه، ومقدار المادة عينها.

اللين والمتحرك؟ أليس معناه أنني أتخيل أن قطعة الشمع لكونها مستديرة قابلة لأن تصبح مربعة أو أن تنتقل من شكل مربع إلى شكل مثلث؟ ليس الأمر كذلك قطعاً؛ لأنني أتصور أنها تقبل من هذ التغيرات عدداً كثيراً لا يُحصى، ومع ذلك لا أستطيع أن أستعرض بخيالي هذا العدد الذي لا يُحصى. وإذن فتصوري للشمعة ليس ثمرة لقوة الخيال. والآن ما هو ذلك الامتداد؟ أليس هو غير معروف أيضاً؟ لأنه يزيد عند ذوبان الشمعة ويزيد عند غليانها، ويزيد أيضاً بزيادة حرارتها؟ فأنا لا أتصور ماهية الشمعة تصوراً واضحاً مطابقاً للحقيقة إن لم أفترض أن هذه القطعة التي نحن بصددنا قابلة لأنحاء شتى من الامتداد لم تخطر على خيالي. وإذن فلا بد من التسليم بأنه ليس في مقدوري أن أدرك بالخيال ماهية هذه القطعة من الشمع، وإنما الذي يدركها ذهني وحده^(١).

أتحدث عن قطعة الشمع هذه بعينها؛ لأن الأمر فيما يتعلق بالشمع عامة أكثر من ذلك بداهة. وهي قطعة الشمع هذه التي لا يمكن إدراكها إلا بالفكر؟ إنها يقيناً هي بعينها القطعة التي أراها وألمسها وأتخيلها، وهي أخيراً ما اعتقدت دائماً أنها هو من أول الأمر. ولكن مما هو خليق بالملاحظة هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تخيلاً ولا شيئاً من ذلك بتاتاً، وإن كان قد خُيِّل إليّ أنه كذلك من قبل، وإنما هو لمحة من لمحات الذهن، قد تكون ناقصة ومبهمه، كما كانت من قبل، أو واضحة ومتميزة كما هي الآن، وفقاً لدرجة انتباهي إلى العناصر التي تشمل عليها والتي تتألف منها.

(١) هنا ينهزم أصحاب المذهب المادي في عقر دارهم، أي في معرفة الأجسام ذاتها.

١٤ - إني مهما أعجب، فلن أجاوز حد العجب حين ألاحظ ما في ذهني من وهن وميل يجعله عرضة للخطأ من غير وعي؛ لأنني وإن كنت أجيل ذلك كله في ذهني، دون أن أتكلم، إلا أن الكلام يحول دون تقديمي، وألفاظ اللغة الجارية تكاد تخدعني، فنحن نقول: إننا «نرى» الشمعة بعينها إذا كانت أماننا، ولا نقول إننا «نحكم» بأنها هي بعينها؛ لأن لها لون الشمعة وشكلها. ومن هذا أكاد أستنتج أننا نعرف الشمعة بإبصار العينين لا بلمحة الذهن وحدها، لولا أنني أنظر من النافذة فأشاهد بالمصادفة رجالاً يسيرون في الشارع، فلا يفوتني أن أقول عند رؤيتهم إني أرى رجالاً بعينهم. كما أقول إني أرى شمعة بعينها، مع أنني لا أرى من النافذة غير قبعات ومعاطف قد تكون غطاء لآلات صناعية تحركها لوالب، لكنني أحكم بأنهم ناس. وإذن فأنا أدرك بمحض ما في ذهني من قوة الحكم ما كنت أحسب أنني أراه بعيني.

١٥ - إن الواجب على من تكون بغيته الارتفاع إلى معرفة تجاوز مرتبة العامة، أن يتورع عن أن يلتمس في صيغ الكلام التي ابتدعتها العامة مظان للشبهات ومواطن للشك. وأنا أؤثر أن أضرب عن ذلك صفحاً، وأنظر هل كان تصوري لماهية الشمعة حين أدركتها أولاً، وظننت أنني أعرفها بطريق الحواس الخارجية، أو على الأقل بالحس المشترك كما يقولون، أي بالقوة الواهمة (المخيلة)، تصوراً أكثر بداهة وكمالاً من تصوري لها الآن، بعد أن بذلت عناية أوفر في الفحص عن ماهيتها وعن السبيل إلى معرفتها. حقاً إن من السخف أن يوضع هذا الأمر موضع الشك. فماذا كان متميزاً في ذلك الإدراك الأول؟ وماذا كان فيه إلا وهو ممكن الوقوع

على هذا النحو في حس أقل الحيوان؟ ولكنني حين أميز الشمعة من صورها الخارجية، وحين أتأملها عارية كما لو كنت جردت عنها ثيابها، فمن المحقق أنني، وإن أمكن أن يقع بعض الخطأ في حكمي، لا أستطيع أن أتصورها على هذا النحو من دون ذهن إنساني.

١٦ - ولكن ما عساي أن أقول أخيرًا عن هذا الذهن، أي عن نفسي، ما دمت لا أسلم حتى الساعة في نفسي بشيء سوى الذهن؟

ماذا إذن! أنا الذي يخيل إليّ أنني أتصور بمثل هذا الوضوح والتميز قطعة الشمع هذه، ألا أعرف نفسي، لا بمزيد من الحق واليقين فحسب، بل بقسط أوفر من التميز والوضوح أيضًا^(١)؟ فإني إذا كنت أحكم بأن الشمعة موجودة لكوني أراها، فقد يمكن أن ما أراه لا يكون في الواقع شمعًا، كما يمكن ألا يكون لي عينان أبصر بهما شيئًا، ولكن ليس يمكن أن يحدث أنني حين أرى أو أظن أنني أرى (والأمران عندي بمعنى واحد) لا أكون شيئًا، أنا الذي أظن أو أفكر، وكذلك إذا حكمت بوجود الشمعة بسبب لمسي إياها لزم الأمر نفسه، أي أنني موجود؛ وإذا حكمت بوجودها أخذًا بما يسوقني إليه خيالي أو أي علة أخرى كائنة ما كانت، فإني أخرج دائمًا بهذه النتيجة عينها:

١٧ - وما لاحظته الآن هنا عن الشمعة يجري حكمه على كل الأشياء الأخرى الواقعة في عالم الأعيان خارج نفسي. وفوق ذلك إذا كان مفهوم الشمعة أو إدراكها قد بدا لي أوضح وأكثر تميزًا، بعد أن صار عندي أكثر

(١) انظر: ديكارت: «حديث مع بورمان» طبع ١ - ت (م ٥، ص ١٥١).

جلاء، لا بفضل البصر أو اللمس وحدهما، بل بفضل كثير من العلل الأخرى، فبأي قسط أوفر من البدهاة والتميز والوضوح ينبغي أن أسلم بأنني أعرف نفسي الآن، ما دامت جميع الدلائل التي تعيننا على أن نعرف وأن نتصور طبيعة الشمعة أو طبيعة أي جسم آخر كائنًا ما كان، تثبت من باب أولى طبيعة نفسي إثباتًا أحسن وأقوى! يضاف إلى هذا أن في النفس ذاتها أشياء أخرى كثيرة قد تعين على إيضاح طبيعتها؛ بحيث إن الأشياء التي تعتمد على الجسم، كتلك التي أشرت إليها هنا، لا تستحق أن يقام لها وزن بالقياس إليها.

١٨ - ولكن هأنذا أعود من حيث لا أشعر إلى ما كنت أريد. فما دام قد تبين لي الآن أن الأجسام ذاتها لا تُعرف على الحقيقة بالحواس أو بالقوة الواهمة (المخيلة)، بل بالذهن وحده، وأنها لا تُعرف لكونها تُرى وتلمس، بل لكونها تُفهم أو تُدرك بالفكر، فإني أرى بوضوح أنه ما من شيء هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي^(١). ولكن لما كان

(١) يقول ديكارت: «... أما أنا، فما حسبت قط أننا محتاجون لكي نجعل جوهرًا ما ظاهرًا للعيان، إلى شيء آخر سوى أن نبين صفاته المختلفة، بحيث إنه كلما زادت معرفتنا بصفات جوهر ما، زاد كمال معرفتنا بطبيعته. وكما أننا نستطيع أن نميز في الشمعة صفات كثيرة مختلفة كالبياض والصلابة... إلخ، كذلك نعد في النفس صفات كثيرة مختلفة كالقدرة على معرفة بياض الشمعة، والقدرة على معرفة صلابتها... إلخ؛ لأن من الناس من يستطيع أن يعرف الصلابة دون أن يعرف البياض، كمن وُلِدَ أعمى، والأمر كذلك في بقية الصفات. ومن هذا نرى في وضوح أنه ما من شيء يعادل نفوسنا من حيث قدرتنا على أن نعرف صفاتها؛ لأننا بمقدار ما نعرف في الأشياء الأخرى من صفات نستطيع أن نجد منها في النفوس التي نعرفها. ويترتب على ذلك أن طبيعة النفس تعرف أكثر مما تعرف طبيعة أي شيء آخر».

(ديكارت: «الاعتراضات والردود» من «مؤلفات ديكارت»، طبع كوزان، م ٢، ص ٢٥٨).

من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأي ألفناه منذ أمد طويل.
فيجمل بي أن أقف في هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون طول
تألمي ما يجعل هذه المعرفة الجديدة أعمق انطباًءاً في ذاكرتي.



التأمل الثالث

في الله وأنه موجود

تقديم

(للمترجم)

هذا التأمل يبحث في الله وفي وجوده. وهذا هو الطريق الذي سلكه
ديكارت فيه:

لكي نستوثق من أن البداهة هي علامة على الحق، لا بد أن نكون قد أثبتنا
أن الله موجود وأنه ليس مضلاً.

كل ما عرفت حتى الساعة هو أنني شيء مفكر. وسأحاول الآن أن
أوسع مجال معرفتي. أنا مستيقن أنني شيء مفكر. فما هو شرط هذا
الاستيقان؟ وما علامة هذه المعرفة الحقة؟ شرطها وعلامتها هو كونها
واضحة كل الوضوح. فهو حق لأنه لو كان شيء مما هو معروف بمثل
هذا الوضوح خطأ، لكانت قضية «أنا شيء مفكر» قضية غير صحيحة.

ولكن أما شككت ورفضت أشياء سلمت من قبل بأنها بديهية جداً؟
نعم. ولكن ما هي هذه الأشياء؟ النجوم والسماء، وجميع ما أدركته
بالحواس. فماذا كنت أدركه بوضوح فيها؟ لا شيء سوى أن أفكاراً عن

هذه الأشياء كانت تعرض لذهني. وأنا لا أنكر الآن أن هذه الأفكار في نفسي، ولكنني قلت أيضًا إن هذه الأفكار آتية من الأشياء الخارجية، قلت ذلك مجازة للعادة لا استنادًا على معرفة واضحة. فيجب عليّ الآن أن أعتبر هذا الحكم محلًا للشك.

ولكن أما رفضت أيضًا قضايا تصورتها، بداهة تامة، كالقضية: اثنتان وثلاثة تساوي خمسة؟ نعم، ولكنني لم أستطع أن أفعل هذا إلا بعد أن زعمت بأن إلهاً واسع القدرة استطاع أن يمنحني طبيعة تجعلني أخطئ، حتى فيما يبدو لي أشد الأشياء جلاء.

وإذن فإذا أردت أن أوسع معرفتي، فأول ما ينبغي أن أفعل هو أن أستبعد بقدر الإمكان هذا السبب من أسباب الشك، وأن أبحث عن وجود إله، فإن كان هنالك إله، فهل في إمكانه أن يكون مضلاً.

أ - أنواع مختلفة من الأفكار: لماذا كان يعتقد قديماً أن بعض هذه الأفكار أوجدتها فيه علل خارجية.

ولكن لكي أتبع النظام الذي رسمته لنفسي، وهو أن أذهب من الأفكار التي سأجدها في ذهني إلى الأفكار التي قد أجدها فيه من بعد، يجب أن أقسم أفكاري أجناساً معينة، وأن أنظر في أي هذه الأجناس يمكن أن يكون الصواب والخطأ.

أفكاري على أقسام: فمنها «أفكار خالصة» أي تصورات للأشياء لا غير مثل فكرة الغول والإنسان والله. ومنها ما يضيف فيه الذهن بفعله شيئاً إلى مجرد تمثيل الموضوع، مثل الأهواء (إذ تضاف الرغبة إلى فكرة

الموضوع) والأحكام (إذ يضاف الإثبات إلى فكرة الموضوع).

فالأفكار الخالصة لا محل فيها للخطأ أو الغلط؛ لأنني سواء تخلّيت عنزاً أو غولاً، فتخيلي للغول ليس أقل صحة من تخيلي للعنز. ولا يمكن أن يكون هناك في الأهواء غلط كذلك، إذ إنني وإن كنت أستطيع أن أرغب في أشياء سيئة، بل في أشياء غير موجودة، فمما لا نزاع فيه أنني أرغب فيها حقاً. وإذن فتبقى الأحكام، وهي وحدها التي يقع فيها الخطأ. وأكبر ما يقع فيها من خطأ هو أنني أحكم أن الأفكار التي في نفسي تطابق أشياء خارجية واقعية.

فمن هذه الأفكار ما هو «مفطور» في نفسي، كفكرة الوجود والحقيقة، ومنها ما هو «مصنوع» قد صنّعه أنا نفسي، كفكرة الحيوان الذي نصفه إنسان ونصفه فرس، ومنها ما هو «عارض» من الخارج، كفكرة الشمس والحرارة.

وربما كانت هذه الأفكار كلها عارضة أو مصنوعة أو مفطورة. ولكنني ما يهمني الآن هو أن أنظر في الأفكار التي سميتها عارضة، وأن أبحث لماذا ظننت أن هذه الأفكار آتية من موضوعات خارجية تشابهها أو تلائمها. لقد اضطررتني إلى الاعتقاد بهذا سببان:

١ - كان يبدو لي أن هذا تعلمته من الطبيعة.

٢ - وأن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتي، لأنني حين أقرب يدي من النار مثلاً أشعر بالحرارة راضياً أو كارهاً.

لكن هذين السببين يبدوان لي غير كافيين؛ لأنني حين أقول أولاً إن هذا تعلمته من الطبيعة، إنما يكون قصدي أن أتحدث عن «ميل» طبيعي لا عن «نور» طبيعي. ولكن من حيث الخير و الشر أجد في نفسي ميولاً سيئة، فلم لا يكون هناك أيضاً ميول كهذه من حيث الصواب والخطأ؟ والسبب الثاني غير مقنع كذلك؛ فكما أن في نفسي ميولاً لا توافق إرادتي، فكذلك هذه الأفكار يمكن أن تكون آتية من قوة أو ملكة نفسية مغايرة لإرادتي ومجهولة عندي.

وأخيراً حتى لو سلمنا أن هذه الأفكار «حادثة» في نفسي من علل خارجية، فليس ذلك سبباً لأن تكون «مشابهة» لهذه العلل، فمثلاً لدي في نفسي فكرتان عن الشمس، إحداهما طبيعية اكتسبتها من الحواس، والأخرى مأخوذة من أدلة علم الفلك، وأكبر الظن أن أفلهما صحة هي الفكرة الأولى.

فيتج من هذا كله أنني اندفعت اندفاعاً إلى الاعتقاد بوجود أشياء مختلفة عني تبعث في نفسي أمثالها وتطبع فيها أشباهها.

(ب) كل فكرة لا بد لها من علة يكون لها من الوجود الفعلي بقدر ما يكون لتلك الفكرة من وجود «موضوعي» (ذهني)، وإذن ففكرة الكامل قد جاء تنبي من وجود كامل:

ولكن طريقاً آخر يعرض لي، وسأُنظر في أفكار من وجهه أخرى. إذا أخذت أفكار على أنها «مجرد أحوال من أحوال الفكر» كانت كلها سواء، ولكن إذا نظرت فيها من حيث إنها تمثل شيئاً بعينه، كان بينها درجات متفاوتة؛ لأن الأفكار التي تمثل جواهر تحتوي على قدر

من الوجود الذهني أكثر من تلك التي صفات أو أعراضاً. والفكرة التي تمثل الجوهر اللامتناهي تحتوي على أكثر من تلك التي تمثل الجواهر المتناهية.

متى سلمنا بهذا، فيجب أن يكون في العلة قدر ما في المعلول من الوجود، وليس ذلك صحيحاً بالنسبة إلى المعلولات التي ينظر فيها إلى الوجود الفعلي أو الوجود الخارجي فحسب، بل أيضاً بالنسبة إلى المعلولات التي ينظر فيها إلى الوجود الذهني. فمثلاً الحجر لا يمكن أن يوجد إلا بعلّة تملك «على جهة الصورة»^(١) أو «على جهة الشرف»^(٢) كل ما في الحجر بالفعل. ولكن يضاف إلى ذلك أن فكرة الحجر لا يمكن أن توجد في نفسي إذا لم تكن قد وضعتها علة تحتوي، على جهة الصورة أو على جهة الشرف، على قدر من الوجود الخارجي يعادل ما في هذه الفكرة من الوجود الذهني. صحيح أنه لا يدخل في فكرتي عن الحجر شيء من الوجود الفعلي للحجر. وقد يظن تبعاً لذلك أن الفكرة لا تتطلب علة فعلية أخرى سوى الذهن؛ لأنها حال من أحواله أو فعل من أفعاله. ولكن مثل هذا الظن خطأ؛ لأن الذهن وحده لا يفسر لنا أن فكرة تحتوي على هذا الوجود الذهني أو ذاك، وبعبارة أخرى أن الذهن هو العلة الكافية للفكرة من حيث إنها نحو من أنحاء التفكير، لا من حيث إنها تمثل هذا الشيء أو ذاك. وإذن فمهما يكن من نقص هذا النحو من أنحاء الوجود الذي يسمي ذهنياً، فإنه ليس عدماً محضاً، وإنما هو شيء، ولذلك يتطلب علة ما.

(١) و(٢) انظر تفسير هذين الاصطلاحين بهامش الفقرة ١٣ من النص.

وقد يقال أيضاً إن الوجود الذي اعتبره في أفكاري لما كان وجوداً ذهنياً فحسب، فيكفي أن يكون في علة هذه الأفكار على جهة التصور الذهني. والجواب أن ذلك حق، ولكن لا بد من الوقوف؛ لأن هذا الوجود الذهني إذا صح أن ينتقل من فكرة إلى أخرى، فلا بد آخر الأمر أن يأتي من علة تملك قدر ما فيه من الوجود الفعلي. وإذن فيمكن أن يكون هناك أفكار «مستمدة» من أفكار أخرى. ولكن هناك بالضرورة أفكار «أولى» تستمد وجودها الذهني من نماذج أو أصول فعلية، وهذه الأفكار الأولى أشبه بصور لهذه النماذج.

إذا تقرر هذا المبدأ، وإذ كانت في نفس فكرة ما بحيث إن الوجود الذي هو فيها على جهة التمثيل لا يلتقي في نفس فعلياً على جهة الصورة أو على جهة الشرف، فلا يمكن أن يمكن أن أكون علتها؛ وبهذا أعرف أنني لست وحدي في العالم.

لديّ أولاً فكرة عن نفسي بلا نزاع. ثم لديّ فكرة عن الله وعن الأشياء الجسمانية وعن الحيوانات وعن الملائكة وعن أشباهي من الناس.

أما أفكاري عن الملائكة وعن الحيوانات وعن غيري من الناس، فيمكن أن تكون قد تكونت بالتثام ما لديّ من أفكار عن الأشياء الجسمانية وعن الله، على حين أنه ربما لا يكون هنالك حيوانات ولا ناس ولا ملائكة.

وأما أفكاري عن الأشياء الجسمانية على وجه عام، فإنها إما أن تتكون من أفكاري عن اللون والضوء والصوت والحرارة وما إليها،

وإما أن تتكون من أفكاري عن الامتداد، والشكل، والوضع، والحركة،
والجوهر، والمدة والعدد.

والطائفة الأولى من الأفكار غامضة غموضاً أكاد معه ألا أميز إذا
كانت أفكاراً صحيحة أو غير صحيحة (أي لا أدري أيها تمثل لفكري
شيئاً أم هي مجرد ألفاظ).

ومهما يكن الأمر، فليس من الضروري أن أنسبها إلى فاعل سواي؛
لأنها إذا لم تكن تمثل شيئاً، كانت صادرة من العدم، أي ناشئة مما لديّ
من نقص؛ وإذا كانت تمثل شيئاً، فهذا الشيء لما كان من الضلالة بحيث
لا أميزه من العدم، ففي نفسي من الوجود ما يكفي لكي أكون أنا صاحب
هذه الأفكار موجوداً .

أما أفكاري الأخرى عن الأشياء الجسمانية، فيمكن أن أكون قد
اكتسبت من نفسي فكرتي عن الجوهر وعن المدة وعن العدد، ما دامت
هذه الأشياء جميعاً في نفسي. وأما أفكاري عن الامتداد وعن الشكل
وعن الوضع وعن الحركة، فصحيح أن هذه الأشياء ليست في نفسي
«على جهة الصورة» (أي أنني لست من طبيعتها، أعني أنني لست ممتدداً...
إلخ) ولكن من حيث إنها محض أحوال من أحوال الجوهر، ومن حيث
إنني جوهر، فيمكن أن تكون متضمنة في «على جهة الشرف» (أي أن في
وجوداً أشرف من هذه الأحوال، وبالتالي كافياً لإحداث فكرة عنها).
وإذن فلست أجد حتى الآن من أفكاري ما يتطلب بالضرورة علة مختلفة
عن نفسي.

فتبقى فكرتي عن الله. وأقصد بكلمة «الله» جوهرًا لا متناهيًا خالدًا ثابتًا قائمًا بذاته واسع القدرة. وهذه الصفات قد بلغت من العلو قدرًا يجعل من المستحيل أن أكون قد اكتسبت من نفسي الفكرة التي لديّ عنها. ولذلك فإن هذه الفكرة لا يمكن أن يكون قد وضعها فيّ إلا جوهر لا متناهٍ حقًا، وإذن فالله موجود.

تأييد هذا الدليل. بحث بعض الصعوبات :

١ - يمكن أن يقال إنني لا أتصور «اللامتناهي» تصورًا إيجابيًا، بل أتصوره بسلب «المتناهي». والجواب إن فكرة «اللامتناهي» فكرة إيجابية جدًا، ما دمت أقصد بها جوهرًا يملك جميع الكمالات. ثم إن فكرة «المتناهي» نفسها تفترض وجود فكرة «اللامتناهي»؛ لأنني ما كان يمكنني أن أعرف مثلاً أنني متناه وأن شيئًا ينقصني، إذا لم يكن لديّ فكرة عن موجود لا متناه لا ينقصه شيء. وإذن فليس من الممكن أن نكون قد حصلنا على فكرة اللامتناهي عن طريق سلب المتناهي.

٢ - وكذلك لا يستطيع قائل أن يزعم أن هذه الفكرة ليست فكرة حقيقية تمثل شيئًا واقعيًا؛ وأنها بالتالي يمكن أن تكون قد جاءتني من العدم؛ لأن هذه الفكرة تمثل من الحقيقة أكثر مما تمثله أي فكرة أخرى.

٣ - ثم إن هذه الفكرة واضحة ومتميزة؛ لأن كل ما هو حق، وكل ما هو صواب، وكل كمال يخطر ببالي منطوق ومتضمن في معنى اللامتناهي هذا. صحيح أنني لا أحيط علمًا باللامتناهي، وأجهل أشياء كثيرة موجودة فيه، ولكن إذا كنت أعرف من جهة أنه متمتع بجميع الكمالات التي لديّ

فكرة عنها، وإذا كنت أفهم من جهة أخرى أن اللامتناهي لا يمكن أن يحيط به تمام الإحاطة بوجود متناه مثلي، فإن لديّ عنه فكرة متميزة جدًا، وإن تكن ناقصة جدًا.

٤ - وقد يُعترض بأنني ربما كنت شيئًا أكثر مما يقع في ظني، ربما كنت مالكا بالقوة لجميع الكمالات التي أنسبها إلى الله، وربما كانت هذه القوة على اكتساب جميع الكمالات بالتدريج كافية لإحداث أفكار عنها.

والجواب أن ذلك غير ممكن لعدة أسباب:

أولاً: لو فرضنا أن لديّ جميع الكمالات، أي أن فيّ قوة على تحصيل الكمال بالتدريج، فهذه القوة لا تقترب أبدًا من الفكرة التي لديّ عن الله، أي عن موجود كامل ليس فيه بالقوة شيء، بل كل ما فيه بالفعل.

ثانيًا: لا يمكن الوصول إلى اللامتناهي بزيادات متعاقبة، في حين أن كل ما هو متناه يمكن دائمًا أن يتلقى زيادة جديدة، وإذن فافتراض موجود متناه قادر على أن يرتقي بالتدريج إلى اللامتناهي افتراض متناقض.

ثالثًا: الوجود الذهني لفكرة ما، لا يتطلب علة بالقوة فحسب؛ لأن مثل هذه العلة ليست في الحقيقة شيئًا، وإنما يتطلب علة بالفعل.

ج - دليل جديد على وجود الله من وجود موجود ناقص يملك فكرة الكامل:

أريد الآن أن أبحث إذا كان في مقدوري، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله، أن أكون موجودًا لو لم يكن هنالك إله. ممن أستفيد حينئذ وجودي؟

أمن نفسي أم من علة أخرى أقل كمالاً من الله.

لو كنت خالق وجودي، لكنت منحت نفسي جميع الكمالات التي تنقضي والتي لديّ فكرة عنها؛ لأن خلق هذه الكمالات التي ليست إلا أحوالاً للجوهر، أسهل من خلق الجوهر نفسه.

قد يقال دفعاً لهذه الحجة: إني ربما كنت موجوداً من قبل على نحو ما أنا موجود الآن. ولكن هذا لا يحل الإشكال؛ لأنني لا أستطيع أن أبقى في بعض الزمان إلا إذا كنت مخلوقاً في كل لحظة من جديد، فإن الزمان الحاضر لا يعتمد على الزمان السابق. ولهذا احتاج بقاء الجوهر في جميع لحظات استمراره في الوجود إلى نفس المؤثر الذي يكون ضرورياً لخلقه بأسره من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً. لكنني لا أملك القدرة على البقاء أو على منح نفسي الوجود في كل لحظة؛ إذ لو كانت لي هذه القدرة لكنت أعرفها قطعاً؛ لأنه ما من قدرة يمكن أن توجد فيّ، باعتباري شيئاً يفكر، إلا وأعرفها، وإذنُ فلست أنا خالق وجودي.

فهل استفدت الوجود من والدي أو من شيء آخر أقل كمالاً من الله؟ - ولكن من حيث إنه يجب أن يكون في العلة من الوجود قدر ما في المعلول، فمهما تكن علة وجودي، فيجب أن يكون لديها مثلي الكمال، ويمكن حينئذ أن نتساءل: هل هذه العلة استفادت وجودها من ذاتها أو من شيء آخر؛ فإذا كانت استفادته من ذاتها، كانت هي الله؛ لأنها إذا استطاعت أن تمنح نفسها الوجود، استطاعت أن تمنح نفسها أيضاً الكمال الذي لديها فكرة عنه، وإذا كانت استفادت وجودها من شيء

آخر، فنسأل من جديد: هل هذا الشيء الآخر موجود بذاته أو بغيره، حتى نصل إلى علة تكون هي الله؟ فظاهر أننا لا يمكن هنا أن نذهب إلى غير نهاية؛ لأننا لسنا بصدد العلة التي أوجدتني في الماضي، بل بصدد العلة التي تبقيني الآن.

اعتراض: قد يقال: ربما أوجدتني علل كثيرة، ومنحتني كل واحدة منها فكرة أحد ضروب الكمال التي أنسبها إلى الله، بحيث تكون هذه الكمالات موجودة في الواقع ولكن غير مجتمعة في موجود واحد.

والجواب أن هذا غير ممكن، لأن لديّ فكرة عن وحدة الكمالات في الله، ولكن العلة التي أعطتني الفكرة عن وحدة الكمالات هذه، كان لا بد أن تعطيني في الوقت نفسه الفكرة عن هذه الكمالات (وإلا كانت فكرة عن وحدة مجردة ليست وحدة لشيء معين).

فلم يبق بعد ذلك إلا أن ننظر على أي وجه استفدت هذه الفكرة عن موجود يملك جميع الكمالات. لم أتلَقَ الفكرة من الحواس؛ لأنها لا تعرض لي أبداً على خلاف ما أتوقع، كأفكاري عن الأشياء الحسية، ولم أكوّنُها بنفسي؛ لأنني لا أستطيع أن أقطع منها شيئاً، ولا أن أزيد عليها شيئاً. وإذن فهذه الفكرة قد وجدت معي مذ خلقت كفكرتي عن نفسي: إنها آية الله على صنعه.

خاتمة - فهنالكَ - إذن إله، وهذا الإله لا يمكن أن يكون مضللاً؛ لأنه كامل.

التأمل الثالث

في الله ، وأنه موجود^(١)

١ - الآن سأغمض عيني وأصم أذني، وسأعطل حواسي كلها، بل سأمحو من فكري صورة الأشياء الجسمية جميعاً، أو على الأقل سأعدها باطلة زائفة؛ ما دام محوها عسيراً. وسأبذل جهدي حين أخلو إلى التحدث إلى نفسي، وأعكف على النظر إلى دخيلتي، في أن تزيد على التدرج معرفتي لنفسي وعشرتي لها.

٢ - أنا شيء يفكر، أي شيء يشك، ويثبت وينفي، ويعرف القليل من الأشياء ويجهل الكثير منها، ويحب ويبغض، ويريد ولا يريد، ويتخيل ويحس أيضاً. فمع أن هذه الأشياء التي أحسها وأتخيلها ربما لم تكن في ذاتها ومن دوني شيئاً على الإطلاق - كما لا حظت فيما تقدم - فإني واثق - مع ذلك - أن هذه الأحوال من التفكير التي أسمىها أحاسيس وتخيلات،

(١) أضاف ديكرت «وأنه موجود» إلى العنوان الأصلي: «في الله» (انظر: مؤلفات ديكرت، طبع آ - ت، م ٣، ص ٢٩٧).

من حيث إنها أحوال من التفكير فحسب، هي يقيناً قائمة ومتلاقية فيّ. وأظنني قد أوردتُ، في هذا القدر اليسير الذي ذكرت، كل ما أعرفه حقاً، أو على الأقل كل ما لاحظت إلى الآن أنني كنت أعرفه.

٣ - ولما كان مقصودي الآن أن أوسع مجال معرفتي، فسأخذ سبيل الحيلة، وسأنظر بمزيد من العناية؛ لأرى إذا كان لا يزال في استطاعتي أن أكتشف في نفسي أشياء أخرى لم أتنبه بعد إليها. أنا واثق أنني شيء يفكر، ولكن ألا أعرف أيضاً ما هو المطلوب لكي أكون على يقين من شيء؟

لا جرم أنه لا شيء في هذه المعرفة الأولى، يكفل لي صحتها سوى إدراكي الواضح المتميز لما أقول. ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفي في الحقيقة لكي تطمئن نفسي على أن ما أقول حق، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز، قد استبان زيفه وبطلانه. ولهذا يلوح لي أنني أستطيع من الآن أن أقرر كقاعدة عامة أن الأشياء التي أتصورها^(١) تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هي صحيحة كلها.

٤ - على أنني كنت قد تلقيت وسلمت من قبل بأشياء كثيرة على أنها يقينية جداً وجليّة جداً، ثم تبينت من بعد أنها مظنة للشك عارية عن اليقين. فما هي إذن هذه الأشياء؟ هي الأرض والسماء والنجوم وسائر الأشياء التي أدركتها عن طريق الحواس. ولكن ما الذي أدركته فيها إدراكاً واضحاً ومتميزاً؟ لا شيء حقاً أكثر من أن الأفكار والخواطر عن هذه الأشياء قد عرضت لذهني. وما أنا الآن أيضاً بمنكر تلاقي هذه

(١) في الأصل اللاتيني: أتصورها (pereipio)، وفي الترجمة الفرنسية: نتصورها (nous perce-vons).

الأفكار في نفسي. ولكن هنالك أمرًا كنت أوّكده؛ ولما كنت قد ألفتُ التصديق به، فقد حسبتني أدركه إدراكًا واضحًا جدًّا، في حين أنني في الحقيقة لم أدركه على الإطلاق، وهو وجود أشياء خارجية عني، وهذه الأفكار صادرة عنها ومشابهة لها تمام المشابهة. وفي هذا كنت مخطئًا، ولو تصادف أن كان حكمي صحيحًا، فليس مرجع صحته إلى أي معرفة جاءت من إدراكي الحسي.

٥ - ولكن حين كنت أنظر في أشياء بسيطة وسهلة جدًّا تتصل بالحساب والهندسة، مثل أن حاصل جمع العددين اثنتين وثلاثة هو العدد خمسة، وما شابه ذلك من الأمور، أما كنت أتصورها تصورًا فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلني أجزم بصحتها؟ لا جرم أنني إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك في هذه الأمور ممكن، فما كان لذلك من سبب، إلا أنه قد دار بخلدي أن إلهاً ما ربما استطاع أن يخلقني على جبلة أو فطرة تجعلني أضل حتى فيما يبدو لي أشد الأمور جلاء. ولكن كلما ورد على فكري هذا الخاطر الذي بدر لي من قبل عن إله ذي قدرة عظمى، وجدنتني مضطرًّا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه - متى شاء - أن يدبر أمري بحيث أضل حتى في الأمور التي يخيل لي أن معرفتي بها قد بلغت من البدهاة شأنًا عظيمًا جدًّا. ومن جهة أخرى متى وجهت انتباهي إلى الأشياء التي أحسب أنني أنصورها تصورًا واضحًا جدًّا، اقتنعت بصحتها اقتناعًا يحملني على أن أقول من تلقاء نفسي: ليضلني من استطاع ذلك، فما هو بمستطيع أبدًا أن يصيرني لا شيء، ما دمت واعيًا أنني شيء، ولا

أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عني إنني لم أكن موجوداً قط، ما دام قد صح الآن أنني موجود، أو أن يجعل حاصل جميع اثنتين وثلاثة أكثر أو أقل من خمسة، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التي أرى في وضوح استحالة وجودها على غير ما أتصورها.

٦ - والحق أنني ما دمت لا أرى وجهاً للظن بأن هناك إلهاً مضلاً، بل ما دمت لم أنظر بعد في الوجوه التي تثبت وجود إله أيّاً كان، فسبب الشك الذي لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واهٍ جداً وميتافيزيقي، إذا جاز هذا التعبير. ولكن يلزمني، لكي يتسنى لي أن أدراه درءاً تاماً، أن أنظر في وجود إله عندما تسنح الفرصة لذلك، فإذا وجدت أن هنالك إلهاً، فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلاً، فمن دون معرفة هاتين الحقيقتين، لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شيء أبداً^(١)؛ ولكي يتيسر لي سبيل النظر في هذا، دون إخلال بنظام التأمل الذي رسمته لنفسي -وهو أن أنتقل بالتدرّج من المعاني التي أجدها أولاً في ذهني إلى تلك التي قد أكتشفها فيه من بعد- أقول لا بد هنا من أن أقسم خطرات نفسي أجناساً، وأن أنظر في أي من هذه الأجناس يقع الصواب والخطأ على جهة التحديد.

٧ - من خواطر نفسي ما يكون أشبه بصور للأشياء، وهذه وحدها يطابقها اسم «الفكرة» على التحديد؛ مثال ذلك أن أتمثل إنساناً أو غولاً

(١) يشير ديكارت هنا إلى ما بيّنه في كتاب «مبادئ الفلسفة» (الباب الأول، مادة ٦٣) من أن سند اليقين هو وجود الله وكونه صادقاً غير مضل. (انظر: كتابنا: «ديكارت» الطبعة الخامسة، القاهرة، سنة ١٩٦٥).

أو السماء أو ملكاً أو الله نفسه. ومنها أيضاً ما يكون له صور أخرى؛
فإنني مثلاً حين أريد أو أخاف أو أثبت أو أنفي، إنما أتصور دائماً شيئاً
هو كالحامل لفعل ذهني، ولكنني أضيف أيضاً شيئاً آخر بهذا الفعل إلى
الفكرة التي لديّ عن ذلك الشيء؛ وهذا الضرب من الخواطر بعضه
يُسَمَّى إرادات أو أهواء وبعضه الآخر يُسَمَّى أحكاماً.

٨ - أما «الأفكار» فإننا إذا اعتبرناها في ذاتها وبقطع النظر عن صلتها
بشيء غيرها، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة؛ فسواء
تصورت عنزاً أو غولاً، فليس تصوري لأحدهما بأقل صدقاً من تصوري
للآخر^(١).

ولا خوف كذلك من تطرّق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء؛ لأنني ربما
اشتبهت أشياء رديئة، بل ربما اشتبهت أشياء لم توجد قط، لكن اشتباهي
إياها أمر صحيح لا خطأ فيه.

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها، ولا بد من أن أكون على حذر
شديد من الخطأ فيها، ولكن أهم ضروب الخطأ الذي يقع في الأحكام
وأكثرها شيوعاً، إنما مصدره أنني أحكم بأن الأفكار التي في ذهني
مشابهة ومطابقة للأشياء التي هي خارج ذهني. فلا ريب أنني إذا اعتبرت
الأفكار أحوالاً من أحوال فكري، دون أن أحاول ربطها بشيء خارجي،
كادت تنتفي الفرص التي تعرّضني فيها للخطأ.

(١) أي مع أن العنز حيوان له وجود عياني، والغول من نسيج الخيال ولا وجود له في الخارج.

٩ - هذه الأفكار يبدو بعضها مفطوراً في^(١)، وبعضها غريباً عني ومستمدّاً من الخارج^(٢)، والبعض الآخر وليد صناعي واختراعي^(٣). فمن حيث إن لي قوة على تصور ما يُسمّى على العموم «شيئاً» أو «حقيقة» أو «فكراً» يبدو لي أنني لم أستمد هذه القوة إلا من جبلتي وفطرتي الخاصة. ولكنني إذا سمعت الآن ضجة أو رأيت الشمس، أو أحسست الحرارة، درجت على ما ألفت من الحكم بأن هذه الأحاسيس إنما تجيء من أشياء معينة موجودة في الخارج، ويبدو لي أخيراً أن عرائس البحر الفاتنات^(٤) والخيّل ذوات الأجنحة الطائرة، وسائر ما شاكلها من تلفيقات الخيال، إنما هي من صنع نفسي واختراعها. ولكن قد أستطيع أيضاً أن أقنع نفسي بأن هذه الأفكار جميعاً من جنس تلك التي أسمىها غريبة عني وآتية من

(١) يرى ديكارت أن «الأفكار الفطرية» (idées innées) - هي أحوال ذهنية موجودة في النفس قبل أي تجربة، ووجودها يكون «بالقوة»، فإذا عرضت مناسبة من مناسبات التجربة، خرجت إلى الفعل في الوعي أو الوجدان. ومعنى كونها مفطورة، أنها غريزية في النفس وليست مستفادة من الحواس، ومرجعها إلى ما فينا من قوة على الفكر. وتمتاز الأفكار الفطرية بوضوحها وبساطتها وشمولها، كفكرة الله والنفس والامتداد والزمان وغير ذلك. وأهم حجة يستند ديكارت إليها في القول بأن بعض أحكامنا فطرية في النفس ومتقدمة على التجربة هي استحالة حصولها من الحركات الجسميّة «الفردية» التي لو كان لها تأثير لما أحدثت إلا أحوالاً فردية، في حين أن هذه الأحكام شاملة «كلية».

(٢) هي الأفكار «العارضة» أو «الحادثة» (idées adventices) أي التي يبدو لنا أنها مستمدة من الخارج، كفكرة اللون والصوت والحرارة والرائحة والطعم، وهي أفكار غامضة مبهمة.

(٣) الأفكار «المصطنعة أو المخترعة» (idées factices) هي الأفكار التي نركبها من الأفكار العارضة، كصورة حيوان نصفه فرس ونصفه إنسان وما شابه ذلك.

(٤) «عرائس البحر» -اليونانية «سيرينيس»- بنات يعشن في البحر، كانت لهن قدرة على أن يسحرن بأغانيهن الشجية جميع من يسمعهن. وتقول الأساطير اليونانية إن «أوليس» لما اقترب مركبه من الجزيرة التي وقفت عليها عرائس البحر، بادر بسد أذنان أصحابه بالشمع، وربط نفسه بساري المركب، ولبث على ذلك حتى ابتعد عن الشاطئ خوفاً على نفسه وعلى صحبه من الفتنة لو سمعوا أغاني السيرينيس.

الخارج، أو أنها جميعاً مفطورة فيّ، أو أنها جميعاً من صنعي؛ فالواقع أنني لم أهتم بعد بوضوح إلى حقيقة مصدرها.

وأهم ما ينبغي أن أصنع في هذا المقام أن أنظر في الأفكار التي تبدو لي آتية من موضوعات خارجة عني؛ لأعرف أي الأسباب تحملني على الاعتقاد بأنها شبيهة بتلك الموضوعات.

١٠ - أول هذه الأسباب أنه يبدو لي أن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة. وثانيها أنني أجد في نفسي أن هذه الأفكار لا تعتمد على إرادتي؛ لأنها كثيراً ما تخطر لي على الرغم مني، فأنا الآن مثلاً أشعر بالحرارة، سواء أردت أو لم أرد، ولهذا أقنع نفسي بأن هذا الشعور بالحرارة أو هذه الفكرة عن الحرارة، إنما حدثت في نفسي من شيء مغاير لي، أي بواسطة حرارة النار التي أجلس على مقربة منها. ولست أرى أقرب إلى المعقول من أن أحكم بأن هذا الشيء الغريب عني، دون سواه، يطبع شبيهه فيّ.

١١ - ولا بد لي الآن أن أرى هل في هذه الأسباب الكفاية من القوة والإقناع. إني حين أقول إن هذا الأمر قد استفدته من الطبيعة إنما أقصد بكلمة «الطبيعة» هذه ميلاً يحملني على تصديقه، ولا أقصد «نوراً فطرياً» يدلني على أن هذا حق. وهذان أسلوبان من الكلام مختلفان اختلافاً شديداً؛ لأنني لا قبل لي مطلقاً بأن أتشكك في شيء مما يرشدني النور الفطري إلى أنه حق، كما أرشدني من قبل إلى أنني أستطيع أن أستخلص وجودي من شكّي؛ ذلك أنني ليس لي من ملكة أو قوة سواه،

تجعلني أميز الصواب من الخطأ، وتنبئني بأن ما يرشدني ذلك النور إلى أنه صواب ليس في الحقيقة كذلك، وتكون عندي في مثل منزلته من ثقتي. أما الميول التي يخيل لي أيضًا أنها فطرية عندي، فكثيرًا ما لاحظت حين كان لا بد لي من الاختيار بين الفضائل والردائل، أنها كثيرًا ما كانت تدفعني إلى جانب الشر^(١)، ولهذا لا أرى داعيًا إلى اتباعها في أمر الصواب والخطأ.

أما السبب الآخر، وهو أن هذه الأفكار مستمدة من الخارج، ما دامت غير معتمدة على إرادتي، فلا أراه أكثر إقناعًا؛ فكما أن هذه الميول التي تحدثت عنها منذ هنيهة موجودة فيّ، دون أن تكون دائمًا موافقة لإرادتي، كذلك قد يكون فيّ ملكة ما أو قوة غير معروفة لديّ بعد، تستطيع أن تحدث هذه الأفكار دون معرفة من الأشياء الخارجية. والحق أنه قد لاح لي دائمًا حتى الآن أن هذه الأفكار تتكون في نفسي أثناء النوم بقوة من هذا القبيل، ومن دون معونة من الموضوعات الخارجية.

وأقول أخيرًا إنني وإن كنت مسلّمًا بأن الأفكار حادثة من تلك الموضوعات، لا أجد ما يستلزم أن تكون مشابهة لها حتمًا، بل على العكس قد لاحظت في أحوال كثيرة أن هناك فرقًا كثيرًا بين الموضوع وفكرته؛ فمثلًا أجد في نفسي فكرتين عن الشمس متباينتين كل التباين، إحداهما مصدرها الحواس، ويجب أن تندرج تحت جنس الأفكار التي قلت آنفًا إنها آتية من الخارج، وبهذه الفكرة تظهر لي

(١) يحسن أن أنبه هنا مرة أخرى إلى أن هذه الترجمة العربية مطابقة للأصل اللاتيني المعتمد، أما الترجمة الفرنسية التي يحتج بها بعض الأدعياء، ففيها تحريف ظاهر والتواء بين.

الشمس في غاية الصغر، وأخرى مستمدة من أدلة علم الفلك، أي من بعض معان مفطورة في نفسي أو من صناعي أنا على وجه ما، وبها تظهر لي الشمس أكبر من الأرض أضعافاً كثيرة. ومن المحقق أن هاتين الفكرتين عن الشمس لا يمكن أن تكونا معاً مشابھتين للشمس عينها، والعقل يدلني على أن الفكرة المستمدة من ظاهرها مباشرة هي أبعد ما تكون عن مشابھتها.

١٢ - هذا كله يجعلني أعتقد أن سبيلي حتى هذه الساعة لم يكن سبيل حكم يقيني صدر بعد تأمل، بل كان اندفاعاً أعمى وأهوج، جعلني أعتقد بوجود أشياء خارجة عني ومغايرة لوجودي، تستعين بحواسي أو بأي وسيلة أخرى، لتبعث في أفكارها وصورها، وتطبع في نفسي أشباهها ونظائرها.

١٣ - ولكن يعرض لي طريق آخر للبحث فيم إذا كان بعض الأشياء التي توجد لها أفكار في نفسي له وجود في الخارج. إذا أخذت هذه الأفكار من حيث إنها أنحاء من أنحاء التفكير فحسب، فإني لا أرى بينها فرقاً ولا تبايناً، وإنما تبدو لي كلها صادرة عني على نمط واحد. ولكن إذا اعتبرتها صوراً للأشياء بعضها يمثل شيئاً وبعضها يمثل شيئاً آخر، فبديهي أنها تكون متباينة جداً، ولا ريب أن الأفكار التي تمثل لي جواهر تشتمل على شيء أكثر وتحوي في ذاتها - إذا صح هذا القول - وجوداً موضوعياً^(١) أكثر (أي أنها تشارك بالتمثل في مراتب أعلى للوجود أو

(١) «الوجود الموضوعي» (réalité objective) في اصطلاح ديكرات، هو ما نسميه اليوم «الوجود الذهني» أي الشيء من جهة أنه متصور في الذهن.

الكمال) من تلك التي تمثل لي أحوالاً أو أعراضاً فحسب. ثم إن الفكرة التي بها أتصور إلهاً، له العزة والملك، أزلياً لا متناهياً، منزهاً عن التغير، عالمًا بكل شيء، قادرًا على كل شيء، خالقًا لجميع الأشياء الخارجة عن ذاته، أقول إن هذه الفكرة على التحقيق تملك في ذاتها وجودًا موضوعيًا أكثر، مما تملك الأفكار التي تمثل لي الجواهر المتناهية.

١٤ - لقد بان لنا الآن بالنور الفطري أنه ينبغي أن يكون في العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما في معلولها على أقل تقدير؛ إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمد من علته؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمد به إن لم تكن تملكة هي في ذاتها؟ وينتج عن هذا أمور: أن العدم لا يمكن أن يحدث شيئاً. وأيضاً أن ما هو أكمل، أي ما يحتوي في ذاته على قدر أكثر من الوجود، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً. وهذا حق وبديهي، لا بالقياس إلى المعلولات التي لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة «فعلياً»^(١) أو «صورياً» فحسب، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التي يكون النظر فيما مقصوراً على الوجود الذي يسمونه «موضوعياً».

فمثلاً الحجر الذي لم يوجد بعد، لا يمكن أن يبدأ الآن في الوجود إذا لم يكن أحدثه شيء يملك في ذاته، إما على جهة الصورة أو على جهة الشرف، كل ما يدخل في تركيب الحجر (أي أنه ينبغي أن يملك عين

(١) «الوجود الفعلي» (réalité actuelle) هو الواقع بالمعنى الدقيق، يعني الوجود خارج الذهن أو «الوجود في الأعيان»، كما يقول المتكلمون المسلمون، وهو ما يطلق عليه اليوم اسم «الوجود الموضوعي».

الأشياء الموجودة في الحجر أو أشياء أخرى أرفع منها^(١) والحرارة أيضاً لا يمكن أن تتولد في شيء كان خالياً منها من قبل إلا بعلّة تكون من طراز (من رتبة أو من جنس) هو على الأقل معادل للحرارة في الكمال، وقس على ذلك سائر الأشياء الأخرى^(٢).

ولكن يضاف إلى هذا أن فكرة الحجر لا يمكن أن تكون في نفسي إذا لم تكن قد وضعتها فيها علّة ما تحوي في ذاتها قدرًا من الوجود يعادل على

(١) يفرق ديكارت بين الوجود «الموضوعي» (objective) والوجود «الصوري» (formelle) والوجود «الأشرف» (éminente):

فالوجود الموضوعي عنده هو الوجود كموضوع للفكر وفي الفكر، وبعبارة أخرى هو الوجود الذهني، وهو كما ترى مخالف لما نفهمه اليوم من لفظ «الموضوعي» (objectif). وفي ذلك يقول ديكارت: «أقصد بالوجود الموضوعي لفكرة ما، كيان الشيء أو وجوده ممثلاً بهذه الفكرة، من حيث إن هذا الوجود في الفكرة... ذلك لأن كل ما نتصوره موجوداً في موضوعات الأفكار، كل ذلك هو في الأفكار نفسها على جهة الموضوع أو عن طريق التمثيل» (ديكارت: «الاعتراضات والردود» ضمن «مؤلفات ديكارت» طبع كوزان، م١، ص ٤٤٧).

أما الوجود الصوري أو وجود الشيء «على جهة الصورة» (formellement) فهو وجوده في ذاته خارج كل فكرة؛ ولذلك يصح لديكارت أن يقول إن المكان موجود «على جهة الصورة» في الأجسام؛ لأن المكان هو الصفة الجوهرية للمادة، ولكنه موجود «على جهة الموضوع» في فكر عالم الهندسة.

أما وجود الشيء «على جهة الشرف» (éminemment) فهو عبارة عن امتلاكه كل الواقع أو كل الكمال الذي في الوجود الصوري وزيادة عليه. وبهذا المعنى يقال إن العالم موجود في الله «على جهة الشرف»؛ لأن كل ما هو في العالم من وجود يصدر عن الله، ولكن العالم ليس في الله على جهة الصورة؛ لأن العالم ناقص والله كامل. وفيما يلي نص تعريف ديكارت: «يقال على الأشياء إنها موجودة على جهة الصورة في موضوعات الأفكار، حين تكون في تلك الموضوعات من حيث الصورة والطبيعة. ويقال عليها إنها موجودة فيها على جهة الشرف، حين لا تكون موجودة فيها حقيقة، بل تكون أشياء أعلى وأكثر تفوقاً وامتيازاً» («الاعتراضات والردود» ضمن «مؤلفات ديكارت»، طبع كوزان، م١، ص ٤٤٨).

(٢) هذا تدليل على ضرورة العلة لكل حادث، وفيما يلي تدليل على هذه الضرورة بالنسبة لفكرة ما يمكن حدوثه في المستقبل: لا بد من علّة تفسر الفكرة نفسها.

الأقل ما أتصوره منه في الحرارة أو الحجر، فمع أن تلك العلة لا تنتقل إلى فكري شيئاً من وجودها الفعلي أو الصوري، فلا ينبغي أن نتوهم من أجل هذا أن وجود تلك العلة أقل بالضرورة، بل يجب أن نذكر أن كل فكرة لما كانت عملاً من أعمال الذهن، فطبيعتها لا تتطلب من ذاتها أي وجود صوري سوى الوجود الذي تتلقاه وتستفيد منه الفكر أو من الذهن^(١)، فما هي إلا حال من أحواله، أي نمط أو نحو من أنحاء التفكير. ولكن لكي تحتوي فكرة على وجود موضوعي معين دون غيره^(٢)، لا بد بلا ريب أن تكتسبه من علة يلتقي فيها على الأقل قدر من الوجود الصوري يعدل ما تحتوي عليه تلك الفكرة من الوجود الموضوعي؛ لأننا إذا افترضنا أن شيئاً يوجد في فكرة دون أن يوجد في علتها، وجب حينئذ أن تكون قد استفادته من العدم. ولكن مهما يكن من نقص في هذا النمط من الوجود الذي به يكون للشيء على جهة الموضوع (أو بالتمثل) في الفهم بواسطة فكرته، فمن المحقق أننا لا نستطيع مع ذلك أن نقول إن ذلك النمط من الوجود ليس شيئاً، ولا نستطيع - من باب أولى - أن نقول إن تلك الفكرة مستمدة من العدم.

١٥ - ولا ينبغي كذلك أن نتوهم أنه ما دام الوجود الذي ألحظه في أفكارنا وجوداً موضوعياً فحسب، فليس من الضروري أن يكون هذا

(١) أي من حيث إن الفكرة فعل ذهني، فالذهن كاف لتفسيرها ولا حاجة إلى تدخل الموضوع الذي تمثله الفكرة لي.

(٢) أي من حيث إنها تمثل هذا الموضوع دون سواه. وإذن فلا بد أن موضوعاً ما يفسر هذا التعيين، ولما كان هذا الموضوع موجوداً على جهة الصورة، فيكون المطلوب أن نفسر في التعيين وجوداً موضوعياً فقط.

الوجود نفسه على جهة الصورة أو بالفعل في علل هذه الأفكار، بل يكفي أن يوجد أيضًا على جهة الموضوع في تلك العلل. فكما أن هذا النمط من الوجود على جهة الموضوع يخص الأفكار من حيث طبيعتها الذاتية، كذلك نمط الوجود الصوري يخص علل تلك الأفكار (أي عللها الأولى والرئيسة على الأقل) من حيث طبيعتها الذاتية^(١).

ومع أن من الممكن أن فكرة قد تولد فكرة أخرى، فإن ذلك لا يمكن أن يمضي إلى غير نهاية، بل لا بد آخر الأمر أن نصل إلى فكرة أولى تكون علتها أشبه بنموذج أو بأصل يتضمن على جهة الصورة أو في الواقع كل الوجود أو الكمال الموجود فقط على جهة الموضوع (أو بالتمثل) في تلك الأفكار. فالنور الفطري يرشدني إلى أن أعرف معرفة بديهية أن الأفكار في نفسي أشبه بلوحات أو صور، يمكن أن تقصر عن محاكاة كمال الأشياء التي أخذت عنها. ولكن لا يمكن أبدًا أن تحوي شيئًا أعظم وأكمل منها.

١٦ - وكلما أمعنت النظر وأطلت الفكر في هذه الأمور، تجلت لي صحتها بمزيد من الوضوح والتميز. ولكن ماذا أستخلص آخر الأمر من هذا كله؟ أستخلص الأمور التالية:

أنه إذا بلغ الوجود أو الكمال الموضوعي لفكرة من أفكاره درجة تجعلني أعرف في وضوح أن هذا الوجود أو الكمال ليس فيَّ على جهة الصورة أو على جهة الشرف، وبالتالي أنني لا أستطيع أنا نفسي أن أكون

(١) الأفكار - وهي موضوعية بماهيتها - تتطلب في موضوعاتها التي هي موجودات، وجود ما تمثله هذه الأفكار.

علته. لزم عن ذلك ضرورة ألا أكون أنا وحدي في العالم، بل أن يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة. أما إذا لم توجد في نفسي فكرة كهذه، حينئذ لم يكن لديّ أي دليل كافٍ لإقناعي بوجود شيء آخر سواي، فإنني قد عنيت بالبحث عن هذه الأدلة كلها، فما استطعت حتى هذه الساعة أن أهتدي إلى دليل آخر.

١٧ - ولكنّ من أفكارى - إلى جانب تلك تمثلي لنفسي وليس يمكن أن يكون فيها هنا أدنى صعوبة - فكرة تمثل لي إلهاً^(١)، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد، وأخرى عن الملائكة، وأخرى عن الحيوانات، وأخرى تمثل لي أناساً من أشباهي.

أما أفكاري التي تمثل أناساً غيرى أو حيوانات أو ملائكة، فإنني أتصور بسهولة أنها يمكن أن تتكون من المزج بين الأفكار الأخرى التي تكون لديّ عن نفسي وعن الأشياء الجسمية وعن الله، حتى ولو لم يكن سواي في العالم من أناس ولا حيوانات ولا ملائكة.

١٨ - وأما الأفكار عن الأشياء الجسمية، فلست أتبين فيها شيئاً بلغ من عظمته وتفوقه بحيث لا أبدو أنا قادراً على أن أحدثه؛ لأنني لو أوغلت في نظرها والفحص عنها على نحو ما فحصت أمس عن فكرة الشمع، لوجدت أنه لا يوجد فيها إلّا قدر قليل جداً أتصوره في وضوح وتميز، أعني العظم أو الامتداد من حيث الطول أو العرض أو العمق، والشكل الناتج من نهاية هذا الامتداد، والوضع الذي تأخذه الأجسام بعضها من

(١) هنا يسطر ديكارت الأدلة على وجود الله التي أوردها في «المقال في المنهج». الدليل الأول: استخلاص وجوده من الفكرة التي تكون لنا عنه.

بعض على اختلاف أشكالها، والحركة أو تغير هذا الوضع، ويمكن أن يضاف إليها الجوهر والمدة والعدد. أما الأشياء الأخرى، كالصور والألوان والأصوات والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والصفات الأخرى التي تقع تحت اللمس، فتكون في فكري على جانب كبير من الغموض والإبهام، بحيث إنني لا أدري إذا كانت صحيحة أو زائفة، أي أنني أجهل هل الأفكار التي أتصورها عن هذه الصفات تمثل لي أشياء موجودة في الواقع، أو أنها تمثل لي أموراً وهمية ليس لها في الواقع وجود. فمع أنني قد لاحظت فيما تقدم أن الأحكام وحدها هي التي يمكن أن يقع فيها الزيف والصوري أو الخطأ بمعناه الدقيق^(١)، إلا أنه يقع في الأفكار ضرب من الخطأ المادي، وذلك حين تمثل ما ليس بشيء كأنه شيء.

فمثلاً الأفكار التي لديّ عن البرودة والحرارة قد بلغ من بعدها عن الوضوح والتميز أنني لا أستطيع بواسطتها أن أقول هل البرودة إنما هي حرمان من الحرارة أو الحرارة هي حرمان من البرودة، وهل هما صفتان واقعيتان أو هما غير ذلك. ولما كانت الأفكار شبيهة بصور (أو نسخ للأشياء)، فليس يمكن أن توجد فكرة إلا وهي تبدو لنا ممثلة لشيء ما. وإذا صح أن نقول إن البرودة ليست شيئاً سوى انعدام الحرارة كانت تسميتنا للفكرة التي تمثلها لي كأنها شيء واقعي وإيجابي بالفكرة «الزائفة» تسمية غير مجانبة للصواب؛ وذلك شأن الأفكار الأخرى.

(١) هكذا في الأصل اللاتيني، ولكن في الترجمة الفرنسية التواء، فنص عبارتها - la vraie et for- melle fausseté وترجمتها الحرفية، «الزيف الصحيح والصوري».

ولكن الحق أن نقول إنه ليس من الضروري أن أنسب إليها مبدعاً سواي؛ لأنها إذا كانت خاطئة، أي تمثل أشياء لا وجود لها، فالنور الفطري يرشدني إلى أنها صادرة من العدم، أي أنها ليست فيّ إلا لأن طبيعتي ينقصها شيء، ولأنها ليست تامة الكمال، وإذا كانت صحيحة، فما دامت تعرض عليّ قليلاً جداً من الوجود بحيث لا أستطيع أن أميز بين الشيء الممثل واللاوجود، فلست أرى لم لا أكون أنا مبدعها.

١٩ - أما الأفكار الواضحة المتميزة التي لديّ عن الأشياء الجسمية، فمنها ما يبدو لي أنني استطعت أن أستمده من الفكرة التي لديّ عن نفسي، كالأفكار التي لديّ عن الجوهر والمدة والعدد وما شابهها، لأنني حين أفكر أن الحجر جوهر أو شيء قادر من ذاته على الوجود، وأنّي أنا أيضاً جوهر، فمع أنني أتصور جيداً أنني شيء مفكر لا ممتد وأن الحجر شيء ممتد لا مفكر، وأنه لذلك يوجد فرق كبير بين التصورين، إلا أنهما يبدوان متفقين في أن كليهما يمثل جوهرًا، وكذلك حين أفكر أنني موجود الآن، وحين أتذكر أيضاً أنني كنت موجوداً فيما مضى، وأنه تسنح لي خواطر^(١) كثيرة مختلفة أتبين عددها، عندئذ أكتسب من ذاتي فكرتين عن المدة والعددها، وأستطيع فيما بعد أن أنقلهما إلى كل ما أريد من أشياء. أما الصفات الأخرى التي منها تتألف الأفكار عن الأشياء الجسمية - أعني الامتداد والشكل والوضع والحركة - فالحقيقة أنها ليست فيّ على جهة الصورة ما دمت لست إلا شيئاً يفكر، ولكن بما أنها ليست إلا أحوالاً من

(١) جمع «خاطر» أي هاجس أو سانح، وهو في الأصل اللاتيني، (cogitationes) وفي الترجمة الفرنسية (pensées).

أحوال الجواهر، وبما أنني نفسي جوهر، فيبدو أنها يمكن أن تكون منطوية فيَّ على جهة الشرف.

٢٠ - وإذن فلا يبقى إلا فكرة الله وحدها، وينبغي أن ننظر هل فيها شيء لم يمكن صدوره عني أنا نفسي.

أقصد بلفظ الله جوهرًا لا متناهيًا، أزليًا، منزهاً عن التغير، قائمًا بذاته، محيطًا بكل شيء، قادرًا على كل شيء، قد خلقتني أنا وجميع الأشياء الموجودة، إن صح أن هنالك أشياء موجودة، وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حدًا يجعلني كلما أمنت النظر فيها، قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لديَّ عنها يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها. فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود؛ لأنه وإن كانت فكرة الجواهر موجودة في نفسي من حيث إني جوهر، إلا أن فكرة جوهر لا متناه ما كانت لتوجد لديَّ أنا الموجود المتناهي إذا لم يكن قد أودعها في نفسي جوهر لا متناه حقًا.

٢١ - ولا ينبغي أن أتوهم أنني لا أتصور اللا متناهي بفكرة حقيقية، بل بمجرد السلب لما هو متناه^(١)، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء؛ ذلك أنني على العكس أرى بجلاء أن في الجواهر اللا متناهي من الوجود الواقعي أكثر مما في الجواهر المتناهي، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللا متناهي سابقة لديَّ على فكرة المتناهي، أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي؛ إذ أنني لي أن أعرف

(١) كما يزعم أنصار الفلسفة التجريبية الذين يقولون إن هذه الفكرة مستمدة من أشياء متناهية، وإنما زالت عنها حدودها.

أني أشك وأرغب، أي أن شيئاً ينقصني، وأني لست كاملاً تمام الكمال، إذا لم يكن لديّ أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب؟

٢٢ - ولا يصح أن يقال إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً مادياً، وإني أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدّها من العدم، أي أنها يمكن أن تكون فيّ لأنّ فيّ عيباً كما قلت فيما سبق، عن فكرتي الحرارة والبرودة وما شابههما، بل العكس هو الصحيح. فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ومتميزة جداً وتتضمن في ذاتها من الوجود الموضوعي أكثر من أي فكرة أخرى، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان.

٢٣ - أقول إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه فكرة صحيحة جداً؛ فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود، فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل شيئاً حقيقياً، كما قلت عن فكرة البرودة. ثم هي فكرة واضحة جداً ومتميزة جداً؛ إذا إن كل ما أتصوره بوضوح وتميز عما هو حقيقي وصحيح ويتضمن في ذاته كمّالاً، إنما يدخل بتمامه في هذه الفكرة ولا جرم أن هذا حق، حتى مع افتراض أنني لا أحيط باللامتناهي، وأن فكرة الله تنطوي على كثرة لا تُحصى من الأفكار لا أستطيع أن أحيط بها. بل قد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر أبداً؛ فإن من شأن اللامتناهي أن يعجز المتناهي عن الإحاطة به. ويكفي أن أفهم ذلك جيداً، وأن أحكم بأن جميع الأشياء التي أتصورها بوضوح وأعرف أن فيها شيئاً من الكمال، وربما أيضاً صفات أخرى كثيرة

أجهلها، هي في الله على جهة الصورة أو على جهة الشرف - يكفي هذا لكي تكون الفكرة التي لديّ عن الله أصح ما بذهني من أفكار وأكثرها وضوحًا وتميزًا^(١).

٢٤ - ولكن ربما كنت أنا شيئًا أكثر مما يخيل لي، وربما كانت كل صفات الكمال التي أنسبها إلى ذات الله موجودة فيّ بالقوة على وجه ما، وإن لم تتحقق بعد ولم تخرج إلى حيز الفعل. فالحق أنني تبينت من قبل أن معرفتي تتدرج في الزيادة والتكمل، ولست أرى شيئًا يحول دون ازديادها على التدرج إلى غير نهاية، ولا سببًا يمنع، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والتكمل، أن أكتسب بواسطتها جميع الكمالات الأخرى التي لذات الله؛ ولست أرى أخيرًا لم تكون قدرتي على اكتساب هذه الكمالات - إذا كانت هذه القدرة موجودة فيّ حقًا - غير كافية لاستحداث أفكار عنها (أي عن هذه الكمالات). غير أنني متى دقت النظر في الأمر تبينت أن ذلك لا يمكن أن يكون لأسباب عدة: أولاً لأنه وإن صح أن معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال، وأن في طبيعتي أشياء كثيرة بالقوة ولم تتحقق فيها بعد بالفعل، فجميع هذه الميزات لا تمت بسبب ولا تقترب إطلاقًا من الفكرة التي لديّ عن الله، الذي ليس شيء فيه بالقوة فحسب، بل كل شيء فيه بالفعل، بل أليس مما يدل على نقص معرفتي دلالة يقينية جدًا ولا يتطرق إليها الخطأ أنها تنمو وتزداد بالتدرج؟ أضف إلى هذا أنه مهما يكن من ازدياد معرفتي، فإني لا أنفك عن الاعتقاد بأنها لا يمكن أن تكون لا متناهية بالفعل؛ لأنها لن

(١) انظر: «مؤلفات ديكارت»، «اعتراضات وردود»، طبع كوزان، ١م، ص ٣٨٦.

تبلغ قط درجة عالية من الكمال تحول دون اكتساب المزيد من النمو، ولكنني أتصور الله لا متناهياً بالفعل، بحيث يمتنع إضافة شيء إلى كماله المطلق. وأخيراً أدرك جيداً أن الوجود الموضوعي^(١) لفكرة ما لا يمكن أن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة فحسب - فهذا على التحقيق ليس بشيء - بل عن موجود صوري أو فعلي^(٢).

٢٥ - ومن المحقق أنني لا أرى في كل ما قلته الآن شيئاً ليس من الميسور جداً على مَنْ يريدون أن يمعنوا النظر فيه أن يعرفوه بالنور الفطري. ولكنني متى أرخيت عنان انتباهي ووجدت ذهني وكأنما أُلقت عليه صور الأشياء الحسية غشاوة، عندئذ لم يسهل عليّ تذكر السبب الذي يقتضي أن تكون الفكرة التي لديّ عن وجود أكمل من وجودي قد وضعها فيّ موجود هو أكمل مني في الواقع. لذلك أريد هنا أن أتجاوز عن هذا الأمر لأنظر هل في استطاعتي، أنا المالك لهذه الفكرة عن الله، أن أكون موجوداً إذا لم يكن هنالك إله^(٣).

٢٦ - وإني أنساءل إذن ممن استفدت وجودي؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبويّ أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً، فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه، بل ولا كفوّاً له.

لكنني لو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي، وكنت أنا نفسي خالق وجودي، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئاً، ولما كنت بالإجمال

(١) أي الوجود الذهني كما فسرناه فيما تقدم.

(٢) سبق بيانه.

(٣) هذا هو الدليل الثاني من نقصي، وإن تكن فكرة الله موجودة في نفسي.

مفتقرًا إلى أي كمال؛ لأنني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي، وأكون حينئذ إلهاً.

ولا ينبغي أن يقع في وهمي أن الأشياء التي تنقضي ربما تكون أصعب منالاً مما أنا مالك الآن، بل على العكس، من البين جداً أن خروجي من العدم، أنا الشيء أو الجوهر المفكر، كان أصعب تحققاً من اكتسابي علومًا ومعارف عن أمور كثيرة أجهلها، وما هي إلا أعراض لذلك الجوهر المفكر. ولا ريب أنني لو كنت منحت نفسي هذا المزيد من الأشياء التي هي أيسر منالاً (ككثير من فروع المعرفة التي أجد طبيعتي محرومة منها، بل لما كنت أضن على نفسي بصفة من الصفات المنطوية في الفكرة التي تقوم في ذهني عن الله، لأنه ليس منها ما يبدو لي أصعب خلقاً أو اكتساباً^(١))؛ ولو أن صفة منها كانت أصعب اكتساباً، لكانت بلا ريب تبدو لي كذلك «على فرض أنني أنا نفسي كنت مصدر الأشياء الأخرى التي أملكها» لأنني حينئذ كنت أتبين في هذا ما يحد من قدرتي.

٢٧ - على أنه لو جاز لي أن أفترض أنني ربما كنت موجوداً دائماً كما أنا موجود الآن، فلن أتحاشى بذلك قوة هذا الاستدلال، ويتحتم عليّ أن أعرف ضرورة كون الله خالق وجودي؛ لأن زمان حياتي كله يمكن أن ينقسم أجزاء لا نهاية لها، كل واحد منها لا يعتمد بأي حال على الأجزاء الأخرى، ويترتب على ذلك كله لا يلزم من أنني كنت موجوداً في الزمان الماضي القريب أن أكون موجوداً الآن، ما لم توجد في هذه اللحظة علة توجدني أو «تخلقني مرة ثانية» إن صح هذا القول، أي تحفظ

(١) انظر: «حديث مع بورمان» - طبع آ - ت، م، ص ١٥٤.

عليّ وجودي^(١). والواقع أن من الأمور الواضحة البينة للغاية عند كل من يمعنون النظر في طبيعة الزمان، أن حفظ جوهر ما، في كل لحظة من لحظات مدته، يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً؛ فإن النور الفطري يدلنا بوضوح على أن الحفظ والخلق لا يختلفان إلا من حيث طريقتنا في التفكير لا في واقع الأمور. وإذن فكل ما يطلب هنا أن أسأل نفسي وأن أروّي فكري لأرى هل فيّ قوة أو ملكة ما، بواسطتها أستطيع أنا الموجود الآن أن أجعل نفسي موجوداً كذلك في اللحظة التالية. فمن حيث إنني لست إلا شيئاً يفكر «أو على الأقل من حيث إن ما أنا الآن بسبيله إنما هو هذا الجزء من نفسي»، لو أن مثل هذه القوة^(٢) كانت قائمة في نفسي، للزم بلا شك أن يخطر هذا الأمر ببالي وأن تقع معرفته في وجداني^(٣)، ولكنني لا أشعر في نفسي بأي قوة من هذا القبيل، فيتضح من هذا أنني معتمد في وجودي على موجود مختلف عني.

٢٨ - ولكن لعل ذلك الموجود الذي عليه اعتمادي ليس هو الله، ولعل الآن قد استفدت وجودي من أبويّ أو من علل أخرى أقل كمالاً من الله.

هيهات أن يكون ذلك. فقد سبق أن قلت إن من الأمور البديهية جدّاً

(١) فكرة حفظ الوجود معتبرة خلقاً مستمراً.

(٢) أي القدرة على البقاء أو على منح نفسي الوجود في كل لحظة من لحظات الزمان.

(٣) لأنه لو كانت لي هذه القوة، لكنت أعرفها قطعاً؛ لأنه لو كانت هذه القدرة في نفسي دون علم مني، لما كنت جزءاً من هذه الذات الواعية لذاتها، والتي كنا بسبيلها حتى الآن، ولكانت القدرة بالقياس إلى الذات شيئاً غريباً عنها.

أنه لا بد على الأقل أن يكون في العلة من الحقيقة قدر ما في معلولها. وإذا صح هذا فمن حيث إنني شيء يفكر وفي نفسي فكرة عن الله، كائنة ما كانت علة وجودي، فلا بد من التسليم بأن هذه العلة هي أيضاً شيء يفكر؛ وأنها مالكة لفكرة جميع الكمالات التي أنسبها إلى الله. ثم يصح أن نبحث من جديد عن أصل هذه العلة ووجودها، وهل هما من ذاتها أو من علة أخرى؛ لأنه لو كان وجودها من ذاتها للزم مما قدمت أن تكون هذه العلة هي الله؛ لأنها لما كانت مالكة لصفة الوجود من ذاتها، فلا بد أن يكون لها كذلك القدرة على تملك بالفعل كل كمال تخطر لها فكرته. وبعبارة أخرى لا بد أن تملك جميع صفات الكمال التي أتصورها في الله، أما إذا كان وجودها عن علة أخرى غير ذاتها، فلنا أن نتساءل من جديد وللسبب عينه عن هذه العلة الثانية: هل وجودها من ذاتها أو من غيرها، ونتدرج حتى نصل أخيراً إلى علة قصوى ستكون هي الله. وجلي جداً أنه لا يصح في هذا المقام أن نذهب في تدرج العلل إلى غير نهاية، فإننا لسنا هنا بصدد العلة التي أوجدتني من قبل، بل بصدد العلة التي تحفظ عليّ وجودي الآن^(١).

٢٩ - ولا يسوغ لنا كذلك أن نتوهم عللاً كثيرة تعاونت على إيجادي، وأني تلقيت من إحداها فكرتي عن إحدى صفات الكمال التي أنسبها إلى الله، وتلقيت من الأخرى فكرتي عن كمال آخر، بمعنى أن جميع هذه الكمالات توجد حقيقة في جهة ما في الكون، ولكنها لا توجد ملتزمة

(١) تدرج العلل إلى غير نهاية مقبول في المعلومات التي يقع متابعتها في الزمان، ولكنه لا يمكن في سلسلة آنية تحمل اللامتناهي متحققاً بالفعل.

في موجود واحد هو الله. فالأمر على العكس من هذا؛ إذ إن ما لصفات الله كلها من الوحدة أو البساطة أو امتناع المفارقة هي أحد الكمالات العظمى التي أتصورها موجودة فيه، ومن المحقق أن فكرة هذه الوحدة التي لجميع كمالات الله يستحيل أن تكون قد أودعتها في ذهني علة لم أتلق منها أيضًا أفكاري عن جميع الكمالات الأخرى، فما من قوة تمكنني أن أحيط بها كلها في وحدة ملتزمة لا تنفصل، دون أن تعطيني في الوقت نفسه معرفتي بماهيتها وبوجودها على نحو معين.

٣٠ - وأقول أخيرًا إنه فيما يتصل بأبويّ اللذين يبدو أنني قد ولدت منهما، مع أن كل ما اعتقدته عنهما حق، فإنه لا يلزم عن ذلك أنهما العلة في حفظ وجودي، بل ولا في خلقي أو إيجادي باعتباري شيئًا مفكرًا؛ إذ لا علاقة بين الفعل الجسماني الذي اعتدت أن أعتقد أنهما قد أعقباني به، وبين إيجاد جوهر كهذا. وقصارى ما ساهم به والداي في ميلادي أنهما وضعوا بعض الاستعدادات في تلك المادة التي حكمت حتى الآن بأني محصور فيها، أنا أعني ذهني الذي آخذه الآن وحده على أنه هو نفسي. وإذن فليس يوجد بشأنها أي صعوبة، ولكن لا بد من أن نستخلص من كوني موجودًا ومن كوني مالكا لفكرة موجود مطلق الكمال أي لفكرة الله، أن وجود الله قد تم إثباته بدليل هو غاية في البداهة والوضوح.

٣١ - بقي عليّ أن أنظر على أي وجه اكتسبت هذه الفكرة عن الله؛ لأنني لم أستمدّها من الحواس، ولم تعرض لي أبدًا على غير ما أتوقع، كما هو المألوف في أفكار الأشياء المحسوسة عندما تعرض هذا الأشياء أو تظهر أمام الأعضاء الخارجية للحواس، ثم إنها ليست كذلك من

اختراع ذهني أو صنع وهمي، لأنه ليس في مقدوري أن أنقص منها أو أزيد عليها. وإذْناً فلا يبقى ما يقال بعد ذلك إلا أن هذه الفكرة ولدت ووجدت معي منذ خلقت، كما ولدت الفكرة التي لديّ عن نفسي.

والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من أن الله حين خلقني غرس فيّ هذه الفكرة؛ لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته. وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها. ولكن مجرد اعتبار أن الله خلقني يرجح عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله، وأني أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بين الملكة التي أتصور بها نفسي، أي أنني حين أجعل نفسي موضع تفكيري، لا أتبين قط أنني شيء ناقص، غير تام، ومعتمد على غيري، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني، بل أعرف أيضاً في الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها، والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها، وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب، بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثم أعرف أنه هو الله^(١).

٣٢ - وكل قوة التدليل الذي استخدمته هنا لإثبات وجود الله، تقوم على التسليم بأن طبيعتي لا يمكن أن تكون ما هي، ويكون في نفسي فكرة إله، ما لم يكن الله موجوداً حقاً - أقصد هذا الإله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني، أي الموجود الحائز لجميع هذه الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة، ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها،

(١) هنا يصيب ديكارت هدفه الذي كان يرمي إليه منذ بداية هذا التأمل.

هذا الإله المنزه عن كل عيب، المبرأ من شوائب النقص. ويتبين من هذا بياناً كافياً أنه تعالى لا يمكن أن يكون مخادعاً؛ لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة إنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب^(١).

٣٣ - ولكن قبل أن أفحص عن هذا بمزيد من العناية، وقبل أن أنتقل إلى النظر في الحقائق الأخرى التي يمكن التقاطها منه، يبدو لي من الملائم جداً في هذا المقام أن أقف هنيهة وجيزة لكي أعين هذا الإله ذا الكمال المطلق، ولكي أنعم النظر في صفاته البديعة، ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له، ولكي أتعشقه وأتعبد له، على الأقل بقدر ما في وسعي وما تسمح به قوة ذهني الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً. فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى إنما تنال بهذه المعايينة للجلالة الإلهية، كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملاً كهذا، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال، يتيح لنا أن نظفر من الرضى بأكبر قسط نستطيع أن ننعم به في هذه الحياة.



(١) في هذه الخلاصة تحرير للحجة كلها.

التأمل الرابع

في الصواب والخطأ

تقديم

(للمترجم)

يحلّو لديكارت في بداية هذا التأمل أن يذكرنا بأن المبدأ الأساسي في فلسفته والذي حاول أن يثبته في تأملاته السابقة، هو التمييز بين ما هو «جسماني» وما هو «روحاني». بين ما هو ذهني أو متعلّق محض، وما هو مادي أو محسوس. فمتى تم للفيلسوف أن يقيم «المتعلّق المحض» أخذ يحاول أن يفسر إمكان وقوع الذهن في الخطأ. ولهذا ينبغي الفحص عن العلاقات بين الله المعصوم من الخطأ، والإنسان غير المعصوم، أعني بين اللامتناهي والمتناهي، بين الكامل والناقص، وبين مَنْ لا يخطئ ولا يَأْثَم، وَمَنْ يخطئ ويَأْثَم. وخليق بالذكر هنا أن نلاحظ أن هذا التأمل يعرض علينا شيئاً من مذهب الأخلاق عند ديكارت، حين ينظر في مشكلة الشر والأصل في وقوعه، وهو نقص المخلوق وتعرضه للخطيئة، وسبيل الإنسان إلى أن يرقى إلى معرفة الحق والخير.

الله صادق وليس هو علة لخطئي. فما منشأ خطئي؟

أعلم أنني موجود، ويبدو لي منذ الآن أنني اكتشفت طريقاً يمكن أن يوصلني إلى معرفة جميع الأشياء الأخرى.

إذا كان الله موجوداً، فمحال أن يضلني؛ لأنه إذا كانت «المقدرة» على الإضلال آية من آيات البراعة والقوة، فإن «إرادة» الإضلال تدل على الضعف أو الخبث. ويترتب على هذا أن ما منحني الله من ملكة الحكم على الأمور يجب أن يكون من شأنها ألا أخطئ أبداً إذا استعملتها كما ينبغي، لكنني أعرف بالتجربة أنني عرضة للخطأ، فما علة ذلك الخطأ؟

الخطأ سلب، وهو ناشئ من النقص الذي في:

لكأني وسط بين الله والعدم، من حيث إن خالقي هو الموجود الأعلى، فلا شيء يقع فيّ يمكن أن يسوقني إلى الخطأ. ولكن إذا نظرت إلى نفسي باعتبار أنني مشارك في الوجود، أي باعتبار أنه ينقصني أشياء كثيرة، وجدتني عرضة لعيوب لا تحصي، وهذا علة الخطأ فيما يبدو؛ فليس الخطأ شيئاً واقعياً إيجابياً معتمداً على الله، بل هو «سلب» وعيب. من أجل هذا لم يكن غلطي محتاجاً إلى ملكة يمنحني الله إياها لهذا الغرض خاصة؛ ولكن قد أقع في الغلط بسبب أن ذهني ليس ذهنيّاً لا متناهياً.

الخطأ حرمان وله علة إيجابية. فما هي؟

لكن هذا التفسير غير مقنع؛ ذلك أن الخطأ ليس سلباً بحثاً بل هو «حرمان» أي نقص إيجابي، وليس هو نقصاً في المعرفة وإنما هو عيب في الحكم. وهو من أجل ذلك يتطلب علة إيجابية غير العدم. أفيلزم إذن

أن نعتقد أن الله قد وضع في ملكة محدودة جدًا وفاسدة فسادًا إيجابيًا ومعية عيبًا ذاتيًا؟

يجمل بنا قبل أن نحاول حل هذا الإشكال أن ننظر في أمرين:

أولاً: أنني شيء ضئيل جدًا بالقياس إلى اللا متناهي. فينبغي ألا أدهش لعجزني عن أن أفهم لم يفعل الله ما يفعل، فإن غاياته تعالى لا يستطيع أن يكشف عنها ذهن محدود كذهني.

ثانيًا: حين نبحث هل مخلوقات الله كاملة، ينبغي ألا ننظر في كل مخلوق على حدة، بل يجب النظر إلى مخلوقاته في جملتها بقدر ما في الإمكان، فإن شيئًا قد يبدو ناقصًا جدًا إذا أخذ على حدة، لكنه قد يكون كاملاً جدًا باعتباره جزءًا من هذا الكون كله. وأعود الآن إلى المسألة الأصلية: ما منشأ ما نقع فيه من خطأ؟

ينشأ الخطأ من أن الإرادة أوسع نطاقًا من الذهن:

إذا تدبرت هذا الأمر؛ وجدت أن الخطأ يأتي من اشتراك ملكتين: الذهن والإرادة، لا من نقص في واحدة منهما. فليس مصدر الخطأ هو الذهن وحده؛ لأنني بالذهن لا أثبت ولا أنفي وإنما أتصور أفكارًا عن الأشياء أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها، وليس في هذه الأفكار الخالصة خطأ أبدًا. صحيح أنه ينقص ذهني أفكار عن أشياء لا تحصى، لكن هذا النقصان إنما هو سلب بحث، يأتي من أنني مشارك في العدم، وليس حرمانًا ولا نقصًا ذاتيًا ينسب إلى الله وحده - ولا يصدر الخطأ كذلك عن إرادتي وحدها؛ لأن الإرادة لا متناهية وكاملة في نوعها، ولا أتصور

إرادة أوسع من إرادتي. صحيح أن في الله، زيادة على حرية الإرادة، علمًا وقدرة أعلى من علمي وقدرتي، لكن الحرية نفسها أي القدرة على إرادة شيء أو عدم إرادته، ليست في الله أكثر اتساعًا مما هي فيّ. فليس الذهن في ذاته، ولا الإرادة في ذاتها علة لما أقع فيه من خطأ. فما منشأ الخطأ إذن؟ إنما ينشأ من أن الإرادة لما كانت أوسع من الذهن نطاقًا، فإني لا أستطيع أن أحبسها في حدوده، بل أبسطها أيضًا على الأشياء التي لا أحيط بها.

وإذن فالحرمان الذي يكون في الخطأ إنما ينتج من استعمالنا لحريرتنا استعمالًا سيئًا. والمسؤولية في ذلك لا تقع على طبيعتنا ولا تقع بالتالي على الله، بل تقع على أفعالنا وتصرفاتنا. وإذن فليس لي أن أشكو من أن ذهني ليس أكثر اتساعًا وإحاطة مما هو؛ لأن كل ذهن متناه يجب أن يجهل أشياء كثيرة، وأن كل ذهن مخلوق يجب أن يكون متناهياً. وليس لي أن أشكو كذلك من أن إرادتي أوسع من ذهني؛ لأن الإرادة لما كانت شيئًا واحدًا لا ينقسم، فقد لزم لطبيعتها أننا لا نستطيع أن نفتتح منها شيئًا دون أن نقضي عليها. فأنا إذن المسؤول وحدي عن الحرمان الذي في الخطأ.

اعتراض: كان من الممكن، مع بقائي حرًا وذا معرفة محدودة، أن أكون محميًا من الخطأ؛

ولكن ألم يكن في مقدور الله أن يخلقني بحيث لا أخطئ أبدًا مع بقائي حرًا وذا معرفة محدودة؟ كان يكفي أن يمنحني معرفة واضحة، لا أقول بكل شيء، بل بالأشياء التي يلزمني أن أصدر عليها حكمًا، أو أن يثبت

في ذاكرتي العزم على ألا أحكم أبدًا على شيء دون أن أتصوره تصورًا واضحًا متميزًا. وإذن فيبدو لي أن الله هو على وجه ما علة خطئي.

الجواب: أجل، لو كنت وحدي في العالم كنت أكون أكمل مما أنا، لو كان الله خلقتني معصومًا من الخطأ. لكن العالم إذا كانت بعض أجزائه غير خالية من النقص وكانت الأجزاء الأخرى خالية منه، يكون أعظم كمالًا مما لو كانت جميع أجزائه متشابهة.

ولا يصح لي أن أشكو من أن الله لم يضعني في مرتبة أكمل الأشياء، بل خليق بي أن أحمدته على الأقل؛ لأنه جعل في مقدوري وسيلة أخرى لتجنب الخطأ، وهي القدرة على التوقف عن الحكم على الأشياء التي لا أعرفها في وضوح.

النتيجة:

كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما، فلا يمكن أن تجيء من العدم. إنما الله خالقها، وإذن فهي صحيحة؛ ولذلك يجب عليّ في المستقبل أن أوجه كل انتباهي للفصل بين الأشياء التي لا أتصورها إلا في غموض وإبهام، وبين الأشياء التي أتصورها تصورًا كاملاً، وأن أعقد العزم على ألا أطلق حكمًا أبدًا إلا على ما كان تصوره تام الوضوح، وتلك وسيلتي في أن أتححر من الخطأ على الدوام، وفي أن أصل في الوقت نفسه إلى الحق.



التأمل الرابع

في الصواب والخطأ

١ - رُضْتُ نفسي في الأيام التي مضت على أن أخلص ذهني من الوقوع تحت سيطرة الحواس، فلاحظت بقدر عظيم من الدقة أن ما نعلمه على وجه اليقين عن الأشياء الجسمانية قليل جدًا، وأن معلوماتنا عن النفس الإنسانية تزيد عليه كثيرًا، أما ما نعلمه عن الله نفسه فأكثر من ذلك كله. لهذا لا أجد الآن صعوبة في تحويل فكري عن النظر في الأشياء المحسوسة أو المتخيلة لأوجهه إلى الأشياء المعقولة الصرفة التي خَلَصْتُ من شوائب المادة جميعًا.

٢ - ولا ريب أن الفكرة التي لديّ عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئًا مفكرًا لا ممتدًا طولًا وعرضًا وعمقًا، وباعتبارها شيئًا لا يمتُّ بسبب إلى ما هو من صفات الجسم - هذه الفكرة هي، دون أي وجه للمقارنة، أشد تميزًا من الفكرة التي لديّ عن أي شيء جسماني. وحين أعتبر نفسي في حال الشك، أي حين أعتبر أنني شيء ناقص ومعتمد على غيره، تعرض لذهني، بقدر عظيم من التمييز والوضوح، فكرة عن موجود كامل ومستقل عن غيره، أي فكرة عن الله. ووجود هذه الفكرة في نفسي، أو كوني أنا -صاحب هذه الفكرة- موجودًا. هذا وحده يجعلني أستخلص الدليل على وجود

الله، والدليل على أن وجودي معتمد عليه كل الاعتماد في جميع لحظات حياتي. وبلغ استدلالتي درجة من البدهاة تجعلني أعتقد أن النفس الإنسانية لا تستطيع أن تعرف ببدهاة ويقين أكثر مما تعرف وجود الله. ويخيل إليّ الآن أنني اهتديت إلى طريق يصل بنا من تأمل الإله الحق -الذي انطوت فيه كنوز العلم والحكمة جميعاً- إلى معرفة الأشياء الأخرى في الكون^(١).

٣ - ذلك أنني أثبتت أولاً أن من المحال أن يضلني الله، إذ إن في الخداع أو الغش نقصاً. ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة، فلا جرم أن تعتمد المخادعة دليل على الضعف أو على الخبث، وهما أمران لا يمكن أن يوجدوا في الله.

٤ - ثم إنني أعرف بخبرتي الشخصية أنني حائز لملكة ما، من شأنها أن تحكم أو أن تميز الحق من الباطل. ولا شك أن الله وهبني إياها كما وهبني سائر ما في نفسي وما أملك من أشياء، ولما كان من المحال أن يشاء الله أن يضلني، فلا ريب أنه لم يهبني ملكة يكون من شأنها أن تقودني إلى الزلل، متى كنت أستعملها كما ينبغي.

٥ - ما كان ليبقى في هذا الأمر شك، لولا أنه يترتب على هذا فيما يبدو أنني لا يمكن إذن أن أنخدع أبداً؛ لأنه إذا كان كل ما في نفسي آتياً من الله، وإذا لم يكن الله قد وضع في ملكه من شأنها أن توقعني في الضلال، فيلوح أنني لا يمكن أن أقع في هذا الخطأ أبداً. والحقيقة أنني حين أنظر إلى نفسي على أنها من عند الله؛ وحين أولي وجهي نحوه سبحانه، لا

(١) قد جعل ديكارت من الدليل على وجود الله الخطوة الأولى لعلم الطبيعة، وجعل من الكوجيتو «أساساً راسخاً لفلسفة بأسرها» كما قال بسكال. انظر كتابنا «ديكارت»، القاهرة، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٦٥.

أجد في نفسي أي علة للخطأ أو الزلل.

ولكنني إذا عدت إلى نفسي، فسرعان ما أتبين أنني مع ذلك عرضة لخطأ لا يحصى، فإذا التمسست علة ذلك الخطأ تبينت أن ذهني تعرض له فكرتان: فكرة واقعية وإيجابية عن الله، أي عن موجود مطلق الكمال. وفكرة سلبية عن العدم، إن صح هذا التعبير، أي عن شيء بعيد كل البعد عن الكمال، وتبينت كذلك أنني وسط بين الله والعدم^(١)، أي أنني في منزلة بين الوجود المطلق واللا وجود، بمعنى أنه لا يوجد في شيء يؤدي بي إلى الغلط، ما دام الموجود الأعلى هو خالقي. ولكن من جهة أخرى إذا اعتبرت أن لي نصيباً من العدم أو اللا وجود، أي من حيث إنني لست أنا نفسي الموجود الأعلى، وأنه ينقصني أشياء كثيرة، أجد نفسي عرضة لنقائص لا تحصى، فلا محل للعجب بعد ذلك من وقوعي في الخطأ.

٦ - ولهذا عرفت أن الخطأ، من حيث هو خطأ، ليس شيئاً واقعياً مرده إلى الله، وإنما هو نقص فحسب؛ فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من عند الله لهذا الغرض خاصة^(٢)، وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحني الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هي عندي قوة متناهية محدودة.

٧ - غير أن هذا لا يرضيني أيضاً كل الرضى؛ لأن الخطأ ليس «سلباً» بحثاً^(٣)، أي ليس عيباً محضاً أو افتقاراً إلى كمال ليس من شأني^(٤)، وإنما

(١) لأنني مالك لبعض الصفات وتنقصني صفات أخرى، ففي وجود ولا وجود.

(٢) لأن الخطأ لما كان مجرد نقص في المعرفة، فليس بمحتاج إلى علة إيجابية، ولكن ديكارت سيسلم بأن هذا التفسير غير كاف.

(٣) إن الجهل سلب أو نقص في المعرفة. أما الخطأ فشيء إيجابي يضاف إلى ما في المعرفة من نقص.

(٤) لأنني كائن ناقص والكمال لله وحده.

هو «حرمان» من معرفة يبدو أنه كان من الواجب عليّ أن أمتلكها^(١).

٨ - فإذا نظرت إلى ذات الله، لم يد لي من الممكن أن يكون قد وضع في ملكة لا تكون كاملة في نوعها، أي ينقصها شيء من كمال هو من شأنها؛ لأنه إذا صح أنه كلما زاد الصانع خبرة زاد المصنوع كمالاً وإتقاناً، فليس من شيء يكون قد خلقه ذلك الخالق الأعلى للكون إلا ويكون كاملاً ومتقناً كل الإتقان في جميع أجزائه. وليس من شك في أن الله كان يستطيع أن يخلقني معصوماً من الخطأ، ومن المحقق أيضاً أن إرادته تعالى قد تعلقت على الدوام بأفضل الأمور. وإذن فهل إمكان وقوعي في الخطأ أفضل من عدم إمكانه؟

٩ - إذا أطلت النظر في هذا، فأول ما يخطر بفكري أنه لا ينبغي أن أعجب لعجزي عن أن أفهم سرّ صنع الله لما صنع، كما أنه لا ينبغي أن أشك في وجوده^(٢)، لأنني ربما أجد أشياء كثيرة أخرى لا أفهم كيف

(١) قصد ديكارت أن يقول إن «السلب» البحث هو نقصان شيء ليس من لوازم الموضوع، فلا ينتج عنه عيب فيه، ولا داعي لأن نلتمس له علة إيجابية. أما «الحرمان» فهو نقصان في صفة هي من لوازم الموضوع، فهو لذلك يجعل الموضوع ناقصاً في نوعه وينبغي أن تلتمس له علة إيجابية، فمثلاً الشجرة ليس لها فكر، والإنسان ليس له جناحان. هذا سلب بحث؛ لأن الفكر ليس من ماهية الشجرة والأجنحة ليست من ماهية الإنسان. وهذا السلب لا يجعل الشجرة والإنسان ناقصين في نوعهما، ولا محل لأن نبحث له عن علة إيجابية. ولكن إذا خلت الشجرة من الفروع أو خلا الإنسان من الذراعين، كان هذا حرماناً؛ لأنه لا بد للشجرة من الفروع، ولا بد للإنسان من الذراعين. والشجرة المحرومة من الفروع، والإنسان المحروم من الذراعين كلاهما ناقص في نوعه، ويجب تفسير هذا الحرمان بعلة إيجابية، وكذلك الجهل سلب بحث؛ لأن العلم المحيط ليس من شأن الإنسان، ولا محل لأن نبحث عن علة إيجابية لجهل الإنسان على العموم، فهذا الجهل ناشئ من أن فينا نقصاً أو لا وجوداً. أما الخطأ أي زيف الحكم فهو حرمان؛ لأن الحق يجب أن يكون من لوازم الحكم. وإذن فللخطأ علة فاعلة أو إيجابية (انظر رابيه ص ٩٠ - ٩١).

(٢) في هذا تأييد لوجود الله، ودفع للاعتراض بوجود الخطأ أو الشر.

خلقها الله، وذلك أنني لما كنت أعلم أن طبيعتي ضعيفة محدودة للغاية، وأن طبيعة الله واسعة لا متناهية ولا يمكن الإحاطة بها، فقد تيسر لي الآن أن أتبين أن في مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق عقلي. وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعي بأن ما اصطلاح على تسميته بالعلل الغائية لا محل للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية أو الطبيعة؛ إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها جراءة عليه سبحانه^(١).

(١) هنا قضى ديكارت قضاء مطلقاً على كل محاولة للبحث عما يُسمَّى بالعلل الغائية. وفي كتاب «مبادئ الفلسفة» نجده يتحدث بلهجة أشد قطعاً فيقول: «سننبذ من فلسفتنا نبذا تاماً طلب العلل الغائية». ومعلوم أن لفظ «الفلسفة» عند ديكارت يدل على جماع العلوم كلها. وإذْناً فلا نستطيع أن نقر الرأي الذي يذهب إلى أن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية في الفيزيقا وحدها دون العلوم الطبيعية والميتافيزيقا. على أن السبب الذي يورده ديكارت -وهو أن أذهاننا بلغت من الضعف مبلغاً يحول دون وقوفها على غايات الله وكشف حجبها المستورة- سبب له من القوة في الميتافيزيقا وفي العلوم الطبيعية مثل ما له من القوة في الفيزيقا. زد على ذلك أن ديكارت لو كان قد سلم في الميتافيزيقا بالاعتبارات المستمدة من الغائية، فكيف نعلل أنه لم يجعل مكاناً في مذهبه للتدليل على وجود الله عن طريق العلل الغائية؟ وإذْناً فديكارت يرى أن هذه الاعتبارات لا محل لها في العلم. لكن ديكارت يقول في بعض رسائله: «في علم الأخلاق فقط، حيث يجوز أن نستعمل شيئاً من التكهن، قد يكون من سبل الورع أحياناً أن نعتبر أن غاية نستطيع التكهن بأن الله قد رسمها لتدبير الكون». والآن ومع التسليم بأن ديكارت قد نبذ البحث عن العلل الغائية، هل نسلم على الأقل بوجود العلل الغائية في العالم؟ تلك مسألة أخرى؛ فمن المحقق أن الفيلسوف يتكلم أحياناً عن العناية الإلهية وعن تدبير الكون وعن غايات الله المستورة وعن الحكمة العليا. وما من شيء يسوغ لنا أن نحاري «ليبتنز» فنلقي الشبهة على صدق ديكارت في هذه الفقرات، ومن التجني على الرجل أن يقول البعض مع «بسكال»: «كان ديكارت يود في فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغنى عن الله»؛ فكأنهم نسوا أن الله هو المبدأ الأول للميتافيزيقا ولفيزيقا الديكارتيتين. ولكن بعد أن حاولنا إنصاف ديكارت، لا بد أن نقر بأنه وإن كان قد سلم بالغائية، إلا أنه لم يجعل لها في فلسفته مكاناً أكثر مما جعل لها سبينوزا الذي أنكرها صراحة. أليس كل شيء في عالم ديكارت هو النتيجة الضرورية للقوانين العامة للحركة؟ أليست هذه القوانين هي الكافية لإخراج العالم من الاضطراب ولإحداث كل شيء؟ وقد يعترض بأن هذه القوانين نفسها إنما مبدؤها الله، وأن السبب الأقصى للميكانيكية «الآلية» الديكارتية هو الكمال الإلهي. والجواب أن هذا يمكن أن يفهم على وجهين: إما أن قوانين الحركة أصلها اختيار مقصود من المشيئة الإلهية، كما قال ليبتنز، =

١٠ - ثم إن خاطراً آخر يرد على ذهني، وهو أنه إذا أردنا نتحقق من كمال أفعال الله، فينبغي ألا ننظر إلى مخلوق بعينه دون سائر المخلوقات، بل أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها في جملتها، ذلك أن الشيء الذي ربما يكون لنا بعض العذر في النظر إليه على أنه شديد نقص إذا كان وحده في العالم، قد يكون كاملاً جداً إذا نظر إليه على أنه جزء من هذا الكون بأسره^(١). ولئن كنتُ لا أعرف على وجه اليقين، منذ اعترمتُ الشك في الأشياء جميعاً حتى الآن، إلا وجودي ووجود الله، فإني مع ذلك، مذ تبينت قدرة الله اللامتناهية، لا أستطيع أن أنكر أنه قد خلق أشياء أخرى كثيرة، أو أنه على الأقل يستطيع أن يخلق هذه الأشياء بحيث يكون لي مكانٌ في العالم، باعتباري جزءاً من الموجودات كافة.

١١ - ونظرتُ حينئذٍ إلى نفسي نظرة تعمق واستقصاء، وأخذت أتحرى عن خطئي الذي يدل وحده على أن فيَّ نقصاً، فوجدت أنه يعتمد على اشتراك علتين هما: قدرتي على المعرفة، وقدرتي على الاختيار، أو

= وإما أنها تصدر كنتائج ضرورية عن ماهية الله، كما أراد سبينوزا، وإلى هذا المعنى الأخير قصد ديكارت. ولنقرأ في «رسالة العالم» وفي «مبادئ الفلسفة» ما أورده من براهين على قوانين الحركة، نجده لا يتحدث هنالك عن مقاصد الله ولا عن الغايات المرسومة ولا عن اعتبار الأصلاح، بل كل شيء ناتج عن ثبات الله وعدم تغييره. وإذن فقوانين الحركة تشهد على كمال الله، لا على حكمته وفضله ورغبته في خلق عالم مرتب ومخلوقات سعيدة. فهو بالقياس إلى هذه القوانين أشبه بأن يكون «مبدأ» لا «خالفاً». وبالبجملية هذه القوانين «معلولات» ولا نقول إنها «وسائل». وإذن فيجب أن نفر بأن مذهب ديكارت ليس على وفاق مع اعتقاداته؛ فهو يؤمن بالغائية إيماناً صريحاً راسخاً، ولكنه ينسى أن يجعل في مذهبه مكاناً للنظر في الغايات. (انظر رابيه: ص ٩١-٩٣).

(١) فكرة أفلاطونية سيتناولها ليبنتز بالإفاضة والشرح. لكي ندرك ما في صنع الله من تفوق وإبداع، ينبغي ألا نعتبره في جزء من أجزائه ولا في لحظة من زمان وجوده؛ لأن نقصاً جزئياً أو وقتياً يمكن أن يكون شرطاً لازماً لخير أعظم بالنسبة للمجموع أو للمستقبل.

حرية الحكم، أعني ما لديّ من قوة الفهم والإرادة معاً.

١٢ - ذلك أنني بالفهم وحده لا أثبت ولا أنفي شيئاً، بل به أتصور معاني الأشياء التي يمكن أن يمكن أن أحكم عليها بالإثبات أو النفي، فإذا نظرنا إلى الفهم من هذا الوجه على التحديد، استطعنا أن نقول إنه لا محل فيه أبداً للخطأ إذا أخذ على معناه الدقيق. وربما توجد أشياء لا حصر لها ليس في فهمي أي فكرة عنها، ولكن لا يصح أن يقال لهذا السبب بأن خلوه من الأفكار حرمان له من شيء هو من لوازم طبيعته، بل الصحيح أن يقال إنها ليست موجودة فيه فحسب؛ إذ إنه لا دليل في الحقيقة على أن الله كان عليه أن يهيني قوة على المعرفة أعظم وأوسع مما وهبني فعلاً. ومهما يخطر ببالي عن براعة فنه وإبداع صنعه، فلا يصح أن يذهب بي الظن إلى أنه كان يجب عليه أن يضفي على كل عمل من أعماله جميع الكمالات التي في قدرته أن يضفيها على بعض أعماله.

١٣ - ولا يصح كذلك أن أشكو من أن الله لم يهيني حرية اختيار أو إرادة ذات حظ كاف من الرحابة والكمال. فالواقع أن تجارب وجداني تشهد بأن لي إرادة ضافية مترامية لا تحصرها حدود ولا تحبسها قيود.

ومما يبدو لي هنا جديرًا بالملاحظة، أنه ما من قوة أخرى من قوى نفسي مهما تبلغ من كمال وعظمة، إلا وأتبين أنه كان من الممكن أن تكون أكمل وأعظم مما هي. فإذا نظرت مثلاً إلى ما لديّ من قوة التصور، وجدت أن نطاقها ضيق محدود جداً، وتمثلت في الوقت نفسه فكرة قوة أخرى أوسع منها كثيراً، بل غير متناهية ولا محدودة. وكوني أرى أن

بمقدوري أن أتمثل هذه الفكرة، يجعلني أتبين في غير عناء أنها صفة من الصفات التي اختصت بها الذات الإلهية (طبيعة الله). أما الإرادة أو حرية الاختيار، فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية، بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها.

ولما كانت إرادتي بمثل هذه القوة فهي على وجه الخصوص، الأمر الذي يجعلني أحكم أنني على صورة الله ومثاله.

فمع أن هذه الإرادة أعظم في الله مما هي فيّ أنا، دون أي وجه للمقارنة - وذلك إما لأن انضمام المعرفة والقدرة إليها يجعلها أمتن وأشد تأثيراً، وإما لأن الموضوعات التي تتعلق بها إرادة الله كثيرة لا يحصرها العدّ - فإنها على الرغم من هذا لا تبدو لي في الله أكبر مما هي فيّ، إذا أنا اعتبرتها من حيث على وجه الصورة وعلى جهة التحديد.

١٤ - ذلك أن الإرادة إنما تقوم على استطاعتنا أن نفعل الشيء أو ألا نفعله، وأن نثبت أو أن ننفيه، وأن نقدم عليه أو أن نحجم عنه. وبعبارة أدق، لكي نثبت أو ننفي الأشياء التي يعرضها الذهن علينا، ولكي نقدم عليها أو نحجم عنها، إنما نتصرف بمحض اختيارنا دون أن نحس ضغطاً من الخارج يملئ علينا ذلك التصرف، فإن ثبوت حريتي لا يقتضي أن أكون غير مبال بالأشياء، أي أن يستوي الضدان عندي بلا رجحان، بل الأولى أن يقال إن حريتي في اختيار أحد الطرفين وإيثاره على الآخر تزيد بمقدار ما يكون عندي من الميل إليه، إما لأنني أعرف بالبداهة ما فيه من خير وحق، وإما لأن الله قد دبر دخيلة فكري بحيث أميل إليه. ولا ريب

أن الفضل الإلهي والمعرفة الطبيعية لا ينتقصان من حريتي شيئاً، بل إنهما يزيدانها ويقويانها. ولهذا أرى أن «عدم المبالاة» أو «استواء الطرفين» - الذي أشعر به حين لا يدفعني سبب من الأسباب إلى ترجيح جانب على آخر - هو أخط مراتب الحرية وفيه دلالة على عيب في المعرفة أكثر مما فيه من دلالة على كمال في الإرادة؛ فإني لو كنت أعرف دائماً على وجه الوضوح ما هو حق وما هو خير، لما كنت أجد عناء في تعيين أي رأي ينبغي أن أرى، وأي أمر ينبغي أن أختار، ولكنت لذلك حرّاً تمام الحرية، دون أن أكون أبداً «غير مبال» (أو متردداً في اختيار أحد الجانبين)^(١).

١٥ - اتضح لي هذا كله أن ما أقع فيه من خطأ ليس ناشئاً من قوة الإرادة ذاتها التي أنعم الله بها عليّ؛ لأنها رحيبة جداً وكاملة جداً في نوعها؛ ولا من قوة التعقل أو التصور؛ لأنني لما كنت لا أتصور شيئاً إلا بواسطة هذه القوة التي منحني الله إياها لهذا الغرض، فكل ما أتصوره إنما أتصوره بلا شك كما ينبغي، ولا يمكن أن أكون في هذا ضالاً أو مخدوعاً.

١٦ - وإلاّ فما منشأ الخطأ عندي؟ إنه ينشأ من أن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً، فلا أبقّيها حبيسة في حدوده، بل أبسطها أيضاً على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي. ولما كانت الإرادة من شأنها ألا تبالي، فمن أيسر الأمور أن تضل، وتختار الزلل بدلاً من الصواب، والشر عوضاً عن الخير، مما يوقعني في الخطأ والإثم.

(١) هنا ملازمة بين الحرية وبين الاتجاه إلى الحق وإلى الخير (انظر رأي ديكارت في حرية استواء الطرفين في كتابنا «ديكارت»، الطبعة الخامسة، القاهرة، سنة ١٩٦٥).

١٧ - مثال ذلك أنني حين نظرتُ في هذه الأيام باحثًا عن وجود شيء في العالم، وعرفت أن بحثي هذه المسألة يستلزم بالبداهة أن أكون أنا نفسي موجودًا، لم يسعني إلا أن أحكم بأن ما أتصوره بهذا القدرة من الوضوح إنما هو حق، لا لأن سببًا من الخارج قد اضطرني إلى ذلك، بل لأن وضوحًا عظيمًا في الفهم قد استتبع ميلًا قويًا في الإرادة، فانسأقت نفسي إلى الاعتقاد، وزادت حريتي في ذلك بمقدار ما وجدت نفسي أكثر مبالاة.

١٨ - أما الآن فليست تقتصر معرفتي على أنني موجود ما دمت مفكرًا، بل تعرض أيضًا لذهنِي فكرة عن الطبيعة الجسمانية؛ وهذا ما يجعلني في شك من أمري؛ فلا أدري أهذه الطبيعة المفكرة التي فيّ، أو بالأحرى التي هي أنا نفسي، مختلفة عن تلك الطبيعة الجسمانية أم أنهما شيء واحد. وأنا افترض هنا أنني لم أعرف بعد سببًا يرجح عندي أحد الرأيين. ويلزم من هذا أنني لا أبالي بالأمر إطلاقًا، وسواء عندي إنكاره أو إثباته أو حتى التوقف عن الحكم عليه.

١٩ - هذه الحال من عدم المبالاة لا تقتصر على الأشياء التي ليس للفهم معرفة بها إطلاقًا، بل تمتد على العموم كذلك إلى الأشياء التي لا يتبينها الفهم بوضوح تام حين تكون الإرادة بسبيل المداولة والقضاء في أمرها. ذلك أنه مهما يكن من احتمال الظنون التي تجعلني ميالًا إلى الحكم في أمر معين، فإن في محض معرفتي بأنها ليست إلا ظنونًا لا أدلة يقينية ما يكفي لإعداد نفسي للحكم بخلاف ذلك، وهذا ما خبرته خبرة كافية في هذه الأيام الأخيرة، حين حكمتُ بالبطلان على ما كنت أعدّه من قبل صحيحًا جدًّا، لا لشيء إلا لأنني لاحظتُ أن في الإمكان الشك فيه من بعض الوجوه.

٢٠ - لكن إذا امتنعتُ عن الحكم على شيء، حينما لا أتصوره بوضوح وتميز كافيين، فبديهي أن أكون على صواب وألا أكون مخطئاً. ولكنني إذا صممتُ على الإنكار أو الإثبات لم أستعمل حينئذ حريتي في الحكم على الوجه الذي ينبغي. وإذا أثبتُ ما ليس بحق فلا شبهة أنني أكون مخطئاً، بل لو جاء حكمي مطابقاً للحق لما كان ذلك إلا مصادفة، ولكنت عرضة للزلزل ولسوء استعمال حريتي في الحكم؛ فالنور الفطري يرشدنا إلى أن معرفة الفهم ينبغي دائماً أن تسبق تصميم الإرادة.

٢١ - وفي هذا الاستعمال السيئ لحرية الاختيار يقع «الحرمان» الذي هو قوام صورة الخطأ، أقول إن الحرمان يقع في الفعل من حيث إنه صادر مني؛ ولكنه غير موجود في القوة التي أنعم الله بها عليّ، ولا في الفعل من حيث إنه يتوقف عليه.

٢٢ - فلا ريب أنه ليس لديّ من داع للشكوى من أن الله لم يهبني ذكاء أوسع أو نوراً فطرياً أكمل مما وهبني، ما دام من طبيعة الذهن المتناهي ألا يكون محيطاً بأشياء كثيرة، ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهياً.

ولكن الخلق بي من كل وجه أن أشكره تعالى على نعمائه؛ رزقني كل ما اتصفت به من كمالات يسيرة دون أن يكون لي عليه فضل. وينبغي أن أباعد بين نفسي وبين أن أتوهم أنه ظلمي، فانتزع مني أو منع عني الكمالات الأخرى التي لم ينعم بها عليّ.

٣٢ - وليس يحق لي أيضاً أن أشكو من أنه وهبني إرادة أوسع نطاقاً من الذهن؛ فما دامت الإرادة عنصراً واحداً وشيئاً لا يتجزأ^(١)، فيبدو أن من طبيعتها أنه لا يمكن انتزاع شيء منها إلا كان في ذلك قضاء عليها كلها. ولا شبهة أنه يجب عليّ أن أجزل الشكر لمن أنعم عليّ بها بقدر ما بسط لي من رحابها.

٢٤ - وأخيراً لا ينبغي لي أيضاً أن أشكو من مشاركة الله لي في تكوين أفعال تلك الإرادة، أي الأحكام التي أخطئ فيها^(٢)؛ لأن تلك الأفعال صائبة وصالحة على الإطلاق من حيث إنها تعتمد على الله. ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما يكون فيها لو لم تكون لي هذه القدرة.

(١) يقصد حرية الاختيار.

(٢) إن ما يقوله ديكارت هنا لا يخلو من غموض؛ ذلك أنه إذا كان الله، بعد أن منحنا القدرة على الحكم، يشارك أيضاً في أحكامنا الخاصة. فمعنى هذا أنه هو علة الخطأ أو هو علته الجزئية على الأقل. أما رد ديكارت بقوله: «ويشبه أن تكون طبيعتي من حيث قدرتي على تكوين هذه الأفعال قد بلغت من الكمال مرتبة أعلى مما قد يكون فيها لو لم تكن لي هذه القدرة. وليس نقصاً في الله أن رزقني الحرية في أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل في ذهني معرفة واضحة متميزة عنها» فليس رداً على السؤال ولا حلاً للإشكال. فلسنا هنا بسبيل أن نعرف إذا كان الله قد أحسن صنعاً إذ منحني حرية قادرة على أن تسيء التصرف، فهذا شيء قد ثبت وتقرر، وإنما المسألة هي كيف يكون موقفنا لتبرير فعل الله؛ إذ يمنحنا الحرية أولاً ثم يساهم بنصيب في نفس أعمال هذه الحرية؟ يجب ديكارت وكأنه يرى أن المشاركة في الأفعال ليست سوى منح القدرة على التصرف، وإنما الجواب الوحيد الذي كان يلزم أن يجيب به ديكارت هو أن ينكر أن يكون الله مشاركاً على أي وجه من الوجوه في أفعال الإرادة الحرة؛ لأن الإرادة لا تكون حرة ما لم تكن هي العلة الوحيدة النامة لتصرفاتها. لكن نظرية الخلق المستمر لم تكن تسمح لديكارت أن يجيب بهذا الجواب؛ لأنه إذا كان الله يخلق وجودنا في كل لحظة من لحظات الزمان، فهو يخلق أيضاً أحوال وجودنا؛ لأن الوجود من دون أحواله ليس شيئاً. فإذا تقرر هذا، لم يكن الله مشاركاً في أعمالنا فحسب، بل إنه في الحقيقة خالقها وحده ولا شريك له.

أما «الحرمان» الذي هو وحده قوام صورة الخطأ والإثم، فليس في حاجة إلى مشاركة الله فيه؛ لأنه ليس شيئاً ولا موجوداً، ولأننا إذا أرجعناه إلى الله باعتباره علة، لما وجب أن يُسمَّى «حرماناً» بل «نفيّاً» وفقاً لمعني هذين اللفظين في اصطلاح المدرسين^(١).

٢٥ - فحقيقة الأمر أنه ليس نقصاً في الله أن رزقني الحرية في أن أحكم أو ألا أحكم على أشياء معينة لم يجعل في ذهني معرفة واضحة متميزة عنها. ولكن لا جرم أن يكون نقصاً فيّ أنا ألا أستعمل حريتي استعمالاً حسناً، وأن أتعجل في حكمي على أشياء لا أتصورها في غموض وإبهام.

٢٦ - لكنني أرى مع هذا أنه كان يسيراً على الله أن يخلقني معصوماً من الخطأ مع بقائي حراً وذا معرفة محدودة، أعني أن يمنح ذهني فهماً واضحاً ومتميزاً لجميع الأشياء التي يتحتم عليّ أن أقضي في أمرها. أو أن يقتصر على أن يجعل التصميم على الامتناع عن الحكم على شيء، ما لم أتصوره في وضوح وتميز منقوشاً في ذاكرتي نقشاً عميقاً يحول دون أن أنساه أبداً^(٢) وأنا أدرك جيداً أنني - مع اعتبار نفسي فرداً واحداً - وكأنه ليس في العالم سواي - كنت أكون أكمل بكثير مما أنا الآن لو أن الله خلقني معصوماً من الخطأ، ولكني لا أستطيع من أجل ذلك أن أنكر أن العالم إذا لم تخل بعض أجزائه من النقص وخلت الأجزاء الأخرى منه،

(١) يلاحظ أن ديكارت يكثر من استعمال المعاني المدرسية «السكولائية» في آرائه اللاهوتية.

(٢) فكأن الإنسان عرضة لأن يتصرف تصرفاً سيئاً ليس ضربة لازب للكائن المتناهي. والمؤلف لا ينسى وجود ملائكة.

يكون على وجه أعظم كملاً مما لو كانت أجزاؤه كلها متشابهة^(١).

٢٧ - وليس لي أن أشكو من أن الله حين أوجدني في الدنيا، لم يشأ أن يجعلني في منزلة أنبل الأشياء وأكملها، بل يدعوني إلى الرضى أنه إذا لم يهيني كملاً يعصمني من الخطأ - بالوسيلة الأولى التي أشرت إليها فيها تقدم والتي تعتمد على معرفة واضحة بديهية لجميع الأشياء التي يمكن أن أقضي فيها - فإنه على الأقل ترك في مقدوري الوسيلة الأخرى وهي أن أستمسك بالتصميم على أن أمتنع دائماً عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبين لي حقيقتها^(٢)؛ لأنني وإن كنت قد آنست في نفسي ضعفاً مداره قصوري عن أن أحصر ذهني باستمرار في حدود فكر بعينه، فإنني أستطيع مع إطالة التأمل ومراجعته أن أنقشه على صفحة ذاكرتي نقشاً قوياً يجعلني لا أنفك عن تذكره كلما احتجت إليه. وعلى هذا النحو يتيسر لي أن أكتسب عادة الخلو من الخطأ. ولما كان في هذا أعظم كمال بالقياس إلى الإنسان، فأحسب أن ربحي اليوم بهذا التأمل ليس قليلاً؛ إذ كشفت عن علة الخطأ والزلل،

٢٨ - ولا شبهة في أنه لا يمكن أن يكون هنالك علل غير تلك العلة التي شرحتها الآن؛ لأنه ليس من سبيل إلى أن أقع في الخطأ، ما دمت أمسك إرادتي في حدود معرفتي، بحيث تقصر حكمها على الأشياء التي يمثلها لها الذهن في وضوح وتميز. فكل تصور واضح ومتميز هو شيء

(١) هذا رأي عجيب! نقص بعض الأجزاء يجعل في العالم تنوعاً مقبولاً! وقد رد «جسدي» على هذه الحجة رداً سديداً بقوله: «إن كلامك هذا شبيه بكلامك لو قلت: إن الكمال في جمهورية يكون بعض أهلها أشراً أعظم من الكمال فيها لو كانوا جميعاً قوماً أخياراً».

(٢) الامتناع عن الحكم ملاذ الحرية فيما نكون عرضة له من شر.

شيء بلا ريب، ولذلك لا يمكن أن يكون العدم أصلاً له، بل لا بد أن يكون الله خالقه، فالله من حيث إنه مطلق الكمال يستحيل أن يكون علة الخطأ. وإذن فلا بد لنا أن نخلص إلى أن نظرة كهذه صائبة وأن حكماً كهذا صحيح.

٢٩ - على أنني لم أقتصر اليوم على تعلم ما ينبغي أن أتجنب لكيلا أقع في الخطأ، بل تعلمت أيضاً ما ينبغي أن أفعل لكي أصل إلى معرفة الحق، لأنني أصل إليه قطعاً إذا ركزت انتباهي تركيزاً كافياً في الأمور التي أتصورها على وجه الكمال، وإذا فصلت بينها وبين الأمور الأخرى التي لا أتصورها إلا في إبهام وغموض. وهذا الأمر سيكون عندي منذ الآن موضع العناية والاهتمام.



التأمل الخامس

في ماهية الأشياء المادية
والعودة إلى الله ووجوده

تقديم

(للمترجم)

وجد ديكارت، في الوعي أو الوجدان، فكرة الذات وفكرة الله، ووجد زيادة على ذلك طريقاً يوصله إلى الأشياء الخارجية. فمذهب ديكارت عبارة عن شوط فلسفي ذي ثلاث مراحل.

١ - السير إلى معرفة الذات.

٢ - الانتقال من معرفة الذات إلى معرفة الله.

٣ - ومن معرفة الله إلى معرفة العالم.

إن وراءنا الآن معرفتنا بالله، وفي استطاعتنا أن نوغل في بحثها أكثر مما صنعنا. ولكن ديكارت يقنع بهذا القدر هنا، مؤملاً أن يعود إلى هذا الأمر في موضع آخر، وربما كان ذلك في كتاب «مبادئ الفلسفة». لكن الذي يهمه الآن هو أن يمضي في بناء مذهبه إلى نهايته، وأن يجعل معرفة الله وسيلة إلى معرفة العالم. لكن هذا العالم

قد كشفت لنا عنه سلسلة من الأفكار تمثله وترجم عنه في أذهاننا. وإذْنُ فيتعين أولاً أن ندرس هذه الأفكار، وأن نبين قيمتها، ومدى ثقتنا فيها، لكننا سنجد مرة أخرى، كأساس لثقتنا فيها، الفكرة الأصلية عن الله. وسيكون اعتبارنا لهذه الفكرة، في هذا التأمل الخامس لا على أنها أساس لوجود الذات «كما كان الشأن في التأمل الثالث»، بل على أنها أساس لصحة الأفكار.

وإذا نظرنا في التأمل وجدناه ينقسم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: كل صفة متضمنة في معنى شيء تصدق على ذلك الشيء:

والآن وقد علمت ما ينبغي أن نتجنب للوصول إلى معرفة الحقيقة، فلا بد لي أن أنظر هل من سبيل إلى أن نعرف عن الأشياء المادية شيئاً يقينياً. ولكن قبل أن أبحث عن وجود أشياء مادية خارج نفسي، ينبغي أن أنظر إلى ما في نفسي من أفكار عنها؛ لأرى أيها متميزة وأيها مبهمة. إن ما أتصوره متميزاً هو الكم المتصل (أو الممتد طوياً وعرضاً وعمقاً) ثم العدد والمقدار والشكل والوضع والحركة والمدة. وأنا أتصور هذه الأشياء تصوراً متميزاً، وأستطيع بشيء من الجهد الذهني أن أهتدي إلى طائفة من الخواص عن العدد والشكل والحركة وما شابهها. وإذْنُ ففي ذهني أفكار، وربما كانت الأشياء التي تمثلها لي غير موجودة في الخارج، إلا إنها لا يمكن أن يقال عنها إنها عدم محض. ولئن كان في مقدوري أن أفكر فيها أو ألا أفكر، إلا أنها ليست من صنعي، بل لها

طبائعها الحقيقة الثابتة، فمثلاً حين أتصور مثلثاً -وقد لا يكون هنالك مثلث في الخارج- لا يخلو الأمر من وجود طبيعة ثابتة وخالدة، وليست من اختراعي وليست معتمدة على ذهني، وإنما تنتج من ماهية المثلث هذه جميع الخواص التي أثبتها للمثلث.

ولا محل للاعتراض بأن هذه الفكرة التي لم أختراعها، ربما تكون قد وردت على ذهني بطريق الحواس؛ لأن ما قلته عن المثلث أستطيع أن أقوله أيضاً عن عدد لا يحصى من الأشكال الأخرى التي أتصورها في ذهني دون أن تطلعني التجربة على نموذج لها.

فمن المحقق إذن أنني أستطيع أن أستخلص من ذهني أفكاراً عن بعض الأشياء، وأن كل ما أتصور بوضوح أنه يخص طبيعة هذه الأشياء إنما يخصها في الواقع (مثال ذلك فكرة المثلث؛ إذ يخص طبيعة المثلث أن زواياه مساوية لزاويتي قائمتين).

تطبيق هذا المبدأ على فكرة الله، الوجود متضمن في فكرة الله. إذا تقرر هذا أفلا أستطيع أن أستخلص منه دليلاً جديداً على وجود الله؟ أجد في نفسي فكرة الله، كما أجد فكرة أي شكل من الأشكال الهندسية. وأعرف أن الوجود الخالد يخص طبيعته، وأعرف هذا معرفة لا تقل وضوحاً عن معرفتي أن كل ما أستطيع أن أثبته عن شكل بعينه يخص طبيعة ذلك الشكل حقاً.

النتيجة: الله موجود.

وإذن فوجود الله يعادل في اليقين أي حقيقة رياضية.

القسم الثاني: جواب على بعض الإشكالات:

١ - يبدو أولاً أن ها هنا مغالطة، ذلك أنه في جميع الأشياء الأخرى ما عدا الله، نجد أن الماهية يمكن أن تنفصل عن الوجود، فنساق بالعادة إلى الاعتقاد بأن وجود الله يمكن كذلك أن ينفصل عن ماهيته.

ولكن إذا تدبرت هذا الأمر بشيء من الانتباه، رأيت أن الوجود منطوق في ماهية الله نفسها، ما دامت تلك الماهية عبارة عن امتلاك جميع الكمالات، وما دام الوجود أحد هذا الكمالات، فالوجود في هذه الحالة لا يمكن أن يكون منفصلاً عن الماهية، كما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن الجبل.

٢ - ولكن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلاً من دون وادٍ، لا يستلزم وجود أي جبل في العالم. وكذلك لا يلزم من أنني لا أستطيع أن أتصور الله من دون الوجود أن الله موجود.

في هذا الاعتراض مغالطة؛ لأن كوني لا أستطيع أن أتصور الجبل من دون الوادي، إنما يلزم عنه أن الجبل والوادي لا ينفصلان، لا أن في العالم جبلاً أو وادياً، ولكن كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجوداً يستلزم أن الوجود لا ينفصل عنه، وبالتالي أن الله موجود.

٣ - يمكن أن يقال أيضاً إن نفس افتراض موجود مالك جميع الكمالات افتراض تعسفي، وبالتالي فإن كل ما ينتج عنه يمكن أن يكون موضع شك. والأمر كذلك إذا افترضت أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة، فيجب أن أقرر تبعاً لذلك أن «المعين» الذي

هو شكل ذو أربعة أضلاع يمكن أن يرسم فيها. ولكن لما كان الافتراض فاسدًا فالنتيجة فاسدة كذلك.

والجواب أن بين هاتين الحالتين فرقًا، وهو أن من المستحيل عليّ أن أتصور الله دون أن أنسب إليه جميع الكمالات؛ وإذّن فليس افتراضنا تعسفياً، بل هو افتراض ضروري. في حين أنه ليست هناك أي ضرورة تلزم فكري أن يفترض أن جميع الأشكال الرباعية يمكن أن ترسم في الدائرة، بل إذا تدبرت الأمر لحظة لم أستطع أن أمنع نفسي من أن أثبت خطأ هذا الافتراض. ينبغي أن تميز الافتراضات الفاسدة من الأفكار الصحيحة التي هي صور لطبائع ثابتة وحقيقية، ولا جرم أن من هذه الأفكار فكرة الله: أولاً: لأنني لا أستطيع أن أتصور شيئاً يكون الوجود من ماهيته سوى الله. وثانياً: لأنه ليس في إمكاني أن أتصور آلهة عديدين يشبهونه. وثالثاً: أنه إذا تقرر وجود الله، تبين لي بوضوح أن من الضروري أن يكون وجوده أزلياً أبدياً. ورابعاً: لأنه توجد في الله أشياء كثيرة أخرى لا أستطيع أن أحدث فيها تغييراً.

وأقول بالإجمال إنه إذا صح لي أن أقول إن كل ما أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً هو حق، فليس هنالك ما هو أكثر يقيناً من وجود الله. صحيح أنه كان لا بد لي من كثير من الانتباه الذهني للوصول إلى معرفة هذا الحقيقة، ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص، وأخرى لا نهتدي إليها إلا بعد طول نظر، إلا أن هذه، متى اهتدينا إليها، لم تكن أقل يقيناً من تلك (مثال ذلك الحقائق الرياضية).

ولا جرم أنه لو كان ذهني خاليًا من أي حكم سابق، ولو كان فكري غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالًا مستمرًا، لما كان هناك شيء آخر أعرفه بأيسر وأسرع مما أعرف الله.

القسم الثالث: كل يقين يقتضي وجود الله:

لكن وجود الله ليس يقينيًا فحسب، بل من الحق أن يقال إن كل يقين إنما يعتمد عليه.

لأنه إذا صح أني متي فهمت فكرة فهمًا واضحًا متميزًا لم أستطع أن أمنع نفسي من الاعتقاد بأنها حقيقية، فلن أستطيع أن أمنع نفسي أيضًا - إذا أمسكت عن اعتبار الأسباب التي اضطررتني إلى الاعتقاد بأنها كذلك - من الشك في حقيقتها، إذا كنت أجهل وجود الله؛ إذ قد يساور نفسي التوهم بأنني قد خلقت بطبيعتي عرضة للخطأ والضلال، حتى في الأشياء التي أظن أني أفهمها بأوفر قسط من البداهة.

وإذن أتبين تبيينًا واضحًا جدًا أن يقين كل علم وحقيقته يعتمدان على معرفة الله الحق وحدها.



التأمل الخامس

في ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده

١ - بقي عليّ أن أنظر في أمور كثيرة أخرى تتعلق بصفات الله، وتتعلق بطبيعة ذاتي أي بطبيعة نفسي؛ ولكني ربما عدت إلى بحث هذه الأمور مرة أخرى. أما الآن، بعد أن بينت ما ينبغي فعله أو اجتنابه للوصول إلى معرفة الحقيقة، فأهم ما يجب أن أصنع هو أن أحاول الخروج، وتخليص نفسي من جميع ما وقعت فيه من شكوك في هذه الأيام الأخيرة، وأن أرى إذا كان في مقدوري أن أعرف شيئاً يقيناً عن الأشياء المادية. ولكن قبل أن أبحث في إمكان وجود أشياء كهذه خارج ذاتي، ينبغي أن أنظر في معانيها من حيث وجودها في فكري، وأن أرى أيها متميز وأيها مبهم.

٢ - أرى أولاً أنني أتخيل بتميز ذلك الكم الذي شاع لدى الفلاسفة أن يطلقوا عليه لفظ «الكم المتصل» أو الامتداد في الطول والعرض والعمق، وهو الامتداد الذي يكون في ذلك الكم، أو بعبارة أدق يكون

في الأشياء التي نصفها به^(١). ويضاف إلى هذا أنني أستطيع أن أحصي فيه أجزاء كثيرة مختلفة، وأن أنسب إلى كل جزء منها جميع أنواع المقادير والأشكال والمواضع والحركات. وأستطيع أخيراً أن أعين لكل واحدة من هذه الحركات جميع أنواع المدة.

ولا يقف الأمر عند معرفتي لهذه الأشياء بوضوح حين أنظر فيها كذلك لوجه عام، بل إن شيئاً من الانتباه يجعلني أهتدي إلى ما لا يحصى من الخواص المتصلة بالأعداد والأشكال والحركات وما شابهها، مما تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البدهة، ومما تلائم طبيعتي ملائمة تخيل أنني لم أتعلم شيئاً جديداً، وإنما تذكرت ما كنت أعلمه من قبل، أعني أنني أدركت أشياء كانت في ذهني من قبل، وإن لم أكن قد وجهت إليها فكري بعد.

٤ - ومما أراه هنا من الأهمية بمكان، أنني أجد في نفسي ما لا حصر له من الأفكار عن أشياء معينة لا يصح اعتبارها عدماً محضاً، مع أنه ربما لم يكن لها وجود خارج فكري، وليست من صنعي، مع أن في مقدوري أن أفكر فيها أو ألا أفكر، بل لها طبائعها الحقيقة الثابتة^(٢). مثال ذلك حين أتخيل مثلثاً، حتى لو لم يكن له قط وجود خارج فكري، لا يخلو الأمر من أن لهذا الشكل طبيعة أو صورة أو «ماهية» معينة محددة، هي ثابتة وخالدة، وليست من اختراعي ولا معتمدة على ذهني بتاتاً؛ كما يبدو أننا

(١) أي الأشياء المادية التي ينسب إليها الامتداد والكم.

(٢) هذا ما يسمى «ثبوت الماهيات وتحققها» عند فلاسفة العصر الوسيط. (قارن هذا بمباحث الماهية والوجود عند المتكلمين الإسلاميين).

نستطيع أن نثبت خواص مختلفة لهذا المثلث، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وأن تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الأكبر، وخواص أخرى كهذه، أتبينها فيه الآن -سواء أردت ذلك أم لم أرد- بقدر عظيم من الوضوح والبداهة، مع أن هذا الأمر لم يخطر ببالي بتاتاً حين تخيلت مثلثاً لأول مرة، ولهذا لا يمكن أن يقال إن هذه الخواص من صناعي واختراعي.

هـ - ولا وجه للاعتراض هنا بأن هذه الفكرة عن المثلث ربما وردت على ذهني عن طريق حواسي؛ لأنني رأيت في بعض الأحيان أجساماً ذات شكل ثلاثي؛ إذا إن في مقدوري أن أرسم في ذهني ما لا يُحصى من الأشكال الأخرى، وليست تقوم لدينا أقل شبهة في أن حواسي ما وقعت عليها أبداً؛ ولكنني مع ذلك أستطيع أن أثبت خواص مختلفة تتصل بطبيعتها كما تتصل بطبيعة المثلث، وكلها صحيحة بلا ريب، ما دمتُ أتصورها بوضوح وتميز. ويترتب على هذا أنها شيء، لا عدم محض؛ لأن من الأمور البديهية جداً أن كل ما هو حق فهو شيء؛ إذ إن الحق والوجود صنوان. وقد أسهبت فيما تقدم في إثبات أن كل ما أعرفه بوضوح وتميز فهو حق.

بل لو لم أكن قد أثبت هذا المبدأ، فطبيعة ذهني تحملني على التسليم بصحة الأشياء التي أتصورها بوضوح حين أتصورها على هذا الوجه. وأتذكر أنني عندما كنت لا أزال شديد التعلق بموضوعات الحواس، قد عدت من أشد الحقائق ثبوتاً واستقراراً تلك التي كنت أتصورها بوضوح وتميز عن الأشكال والأعداد وسائر الأشياء المتصلة بالحساب والهندسة.

٦ - فإذا كان يلزم من استطاعتي أن أستخلص من فكري فكرة عن شيء ما؛ أن كل ما أثبتت في وضوح وجللاء أنه يخص ذلك الشيء إنما يخصه في الواقع، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلاً برهانياً على وجود الله^(١)؟

لا جرم أنني أجد في نفسي فكرة عن الله - أي فكرة عن موجود مطلق الكمال - كما أجد في نفسي فكرة عن أي شكل أو عن أي عدد، وأني أعرف أن الوجود الفعلي والأبدي من خواص طبيعته، وأعرف ذلك على وجه لا يقل وضوحاً وتميزاً عن معرفتي أن كل ما أستطيع أن أثبتته عن أي شكل أو عن أي عدد، إنما يخص طبيعة ذلك الشكل أو ذلك العدد في الحقيقة. ويترتب على هذا أنه حتى لو لم يكن كل ما انتهيت إليه في التأملات السابقة صحيحاً، فإن وجود الله يجب أن يقع في ذهني على الأقل بمثل اليقين الذي رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التي لا تتصل إلا بالأعداد والأشكال، وإن يكن ذلك لا يبدو أول الأمر جلياً كل الجلاء؛ بل يبدو أن في ظاهره مغالطة.

ذلك أن اعتيادي في سائر الأشياء الأخرى أن أميز بين الوجود والماهية، قد يسر لي الميل إلى الاعتقاد بأن الوجود يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، وأننا لذلك نستطيع أن نتصور الله غير موجود في الواقع. ولكنني حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية، أرى بجللاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث

(١) يعود ديكارت هنا إلى «الدليل الأنطولوجي» على وجود الله. (انظر كتابنا: «ديكارت»، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٦٥).

مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين، وكما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل. لهذا لا يكون تصورنا إلهًا - أي موجودًا مطلق الكمال - ينقصه الوجود أي ينقصه كمال ما، أقل تناقضًا من تصورنا جبلًا غير ذي واد^(١).

٧ - ولكن إذا كنت في الحقيقة لا أستطيع أن أتصور إلهًا بغير وجود، كما لا أستطيع أن أتصور جبلًا بغير وادٍ، فإني كوني أتصور الجبل مع الوادي لا يقتضي وجود أي جبل في الخارج، وكذلك مهما أكن أتصور الله ذا وجود، فليس هذا بمقتضى - فيما يلوح لي - أن يكون الله موجودًا في الواقع، فإن فكري ليس له سلطان على الأشياء. وكما أن في وسعي أن أتخيل فرسًا ذا جناحين - مع أنه لا وجود في الخارج لفرس ذي جناحين. كذلك ربما استطعت أن أنسب الوجود إلى الله، وإن لم يكن لله وجود.

٨ - لكن القياس هنا مع الفارق، والاعتراض ينطوي على مغالطة؛ إذا إن كوني لا أستطيع أن أتصور جبلًا بغير وادٍ، لا يقتضي وجود أي جبل ولا أي وادٍ في الخارج، وإنما يقتضي أن الجبل والوادي - سواء كانا موجودين أو غير موجودين - لا ينفصل الواحد منهما على الآخر. أما كوني لا أستطيع أن أتصور الله إلا موجودًا، فيقتضي أن الوجود غير منفصل عنه، ومن ثم أنه موجود حقًا. وليس فكري هو الذي يحصل هذا الوجود ولا هو الذي يفرض سلطانه على الأشياء، بل على العكس إن الضرورة التي تقع في الشيء نفسه؛ أي ضرورة وجود الله، هي التي

(١) انظر «الاعتراضات والردود» ١، ٢، ٥ (آ - ت، م، ٧، ص ٩٧ - ١٠٠).

تجعلني أنحو هذا النحو من التفكير؛ لأنه ليس في وسعي أن أتصور إلهاً لا وجود له، أي أن أتصور موجوداً ذا كمال مطلق، كما في وسعي أن أتخيل فرساً ذا جناحين أو غير ذي جناحين.

٩ - ولا ينبغي الاعتراض هنا أيضاً بأنني في الحقيقة مضطر إلى التسليم بأن الله موجود، بعد أن افترضت أنه حاصل على أنواع الكمال جميعاً، ما دام الوجود واحداً منها، لكن افتراضي الأول لم يكن في الواقع ضرورياً، كما أنه ليس من الضروري أن نعتبر أن جميع الأشكال ذات الأضلاع الأربعة يمكن أن ترسم في الدائرة. ولكن لو افترضت وجود هذا الخاطر لدي، لكنت مضطراً إلى التسليم بأن المعين يمكن أن يرسم في الدائرة؛ لأنه شكل ذو أربعة أضلاع، ولكنت إذن مضطراً إلى التسليم بأمر باطل. أقول إننا لا ينبغي أن نورد اعتراضاً كهذا؛ لأنه وإن لم يكن من الضروري أن يرد على بالي في وقت خاطر عن الله، إلا أنه كلما سنح لي خاطر عن موجود أول أعلى، واقتبست فكرة عنه من ذخيرة ذهني - إن صح هذا القول - فمن الضروري أن أنسب إليه سائر أنواع الكمال، وإن لم أعمد إلى إحصائها جميعاً ولا إلى صرف عنايتي إلى كل واحد منها على وجه الخصوص. وهذه الضرورة كافية - متى تبين أن الوجود كمال - في أن تحملني على أن أستنتج أن هذا الموجود الأول الأعلى موجود حقاً^(١). كذلك وإن لم يكن من الضروري أن أتخيل مثلثاً أبداً، إلا إنني كلما أردت أن أعتبر شكلاً مستقيماً الأضلاع مؤلفاً من ثلاث زوايا فحسب، لزمني أن

(١) يمكن تلخيص هذا الدليل على الوجه الآتي: ١ - الله بتعريفه هو الكائن الكامل. ٢ - الوجود كمال.

٣ - وإذن فالله موجود.

أنسب إليه جميع الخواص التي تعين على أن أستنتج أن زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين، مع أن هذا الأمر بالذات، ربما لا يكون حينئذ ملحوظاً عندي. ولكن حين أنظر في أي الأشكال يمكن رسمها في الدائرة، لا يلزمني بأي وجه من الوجوه أن أعتبر أن جميع الأشكال ذوات الأضلاع الأربعة تدخل في عدادها، بل على العكس، ليس في استطاعتي أن أتوهم وقوع هذا، ما دمت لا أريد أن أتلقى في فكري إلا ما أستطيع أن أتصوره تصوراً واضحاً متميزاً. وإذن فهناك فرق كبير بين الافتراضات الباطلة، كهذا الافتراض الأخير، وبين الأفكار الصحيحة التي نشأت معي، والتي أولها وأهمها فكرتي عن الله.

١٠ - ذلك أني في الواقع أثبت من وجوه كثيرة أن هذا المعنى ليس شيئاً مصطنعاً ولا مخترعاً، ولا معتمداً على فكري فحسب؛ بل إنه صورة لطبيعة حقيقة ثابتة: أولاً، لأنني لا أستطيع أن أتصور غير الله شيئاً يخص الوجود ماهيته على جهة الضرورة، ثم لأنه لا يمكنني أن أتصور إلهين أو أكثر على شاكلته، وإذا سلمنا بأن ثمة إلهاً هو الآن موجود! فإني أرى بوضوح أنه لا بد أن يكون موجوداً منذ الأزل، ولا بد أيضاً أن يكون موجوداً إلى الأبد. وأخيراً أتصور في الله صفات أخرى كثيرة لا أستطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً^(١).

١١ - على أنه ينبغي دائماً؛ أيّ ما كانت الحجة أو الدليل الذي أستعمله، أن نعود إلى ما ذكرت من أنه ما من شيء يقوى على إقناعي

(١) يرمي ديكارت إلى بيان أن الله منزّه عن مشابهة المخلوقات وتمييز عنها؛ لأن الماهية فيه هي عين الوجود، ولأنه بالتعريف هو الواحد الأحد، ولأنه بالتعريف هو الأزلي الأبدي في ذاته وصفاته.

إقناعًا تامًا، إلا ما أتصوره تصورًا واضحًا متميزًا. ومع أن من الأمور التي أتصورها على هذا النحو ما تكون معرفتها في الحقيقة بينة لكل واحد. ومنها ما لا تتكشف معرفتها إلا لمن يعملون النظر فيها ويطلبون الفحص عنها. إلا أن الأمور التي من هذا النوع الأخير، متى تم الكشف عنها، لم تكن في نظر الناس أقل يقينًا من الأمور التي من النوع الأول. فلو أخذنا مثلاً أي مثلث قائم الزاوية، وجدنا أنه وإن كان لا يتجلى لنا أول الأمر أن مربع قاعدته يساوي مربع الضلعين الآخرين، كما يتجلى لكل واحد أن قاعدته مقابلة للزاوية الكبرى. إلا أننا متى تبينا هذا الأمر مرة، استيقنا من صحته استيقاننا من صحة الأمر الآخر.

١٢ - أما فيما يتعلق بالله، فلو لم يكن ذهني مشغولاً بأحكامه السابقة، ولو لم يكن فكري منصرفاً على الدوام إلى صور الأشياء الحسية، لما كان هنالك شيء أعرفه بأسرع ولا أيسر مما أعرف الله، فهل هنالك ما هو أوضح وأبين من القول بأن هنالك إلهًا، أي موجوداً أعلى كاملاً، قد تفردت ماهيته بأن الوجود الضروري أو الأبدي منطوٍ فيها، وإذن فهو موجود؟

١٣ - ومع أنني لكي أتصور هذه الحقيقة جيداً قد احتجت إلى مجهود ذهني كثير، لكنني الآن لا أوقن بها فحسب، كما أوقن بما يبدو لي أنه أكثر الأشياء يقيناً، بل ألحظ أيضاً أن ما للأشياء الأخرى من يقين إنما يعتمد عليها اعتماداً مطلقاً، بحيث يصح لي أن أقول إنه بغير هذه المعرفة يستحيل معرفة أي شيء معرفة كاملة.

١٤ - ذلك أني وإن كنت مطبوعاً على أن أعجز، متى أدركت أمراً بوضوح وتميز، عن أن أصد نفسي عن الاعتقاد بأنه حق، إلا إن نفسي مجبولة أيضاً على أن تجعلني عاجزاً عن تركيز ذهني في أمر واحد باستمرار. ولما كنت كثيراً ما أتذكر أنني فيما مضى قد حكمت على شيء بأنه حق، دون أن أستطيع تذكر الأسباب التي ساقنتني إلى هذا الحكم، فربما تعرض لي حينئذ أسباب أخرى تجعلني أغير رأيي بسهولة، إذا كنت أجهل أن هنالك إلهاً؛ وإذن فلن يكون لديّ أبداً علم حقيقي ويقيني بأي شيء كان، بل آراء مبهمة مزعومة فحسب^(١).

١٥ - مثال ذلك أني حين أنظر في طبيعة المثلث المستقيم الأضلاع، يتبدى بوضوح لي - أنا الذي على شيء من الدراية بأصول الهندسة - أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين، وأجد من المستحيل، حين أعمل الفكر في البرهنة على ذلك، أن أعتقد ما يخالفه. ولكن متى صرفت فكري عنه، فقد يحتمل جداً أن أشك في صحته، مع أنني لا أفتأ أتذكر أنني أدركته إدراكاً واضحاً إذ لم أكن أعلم بوجود إله؛ لأنني أستطيع أن أقنع نفسي بأنه قد صار ديدناً لي أن أخطئ بسهولة حتى في الأمور التي أظن أنني أدركها بأوفر قسط من البداهة واليقين؛ نظراً إلى أنني أتذكر أنني كثيراً ما ظننت بأشياء كثيرة أنها حقيقية ويقينية، ثم تبينت بعد ذلك - لأسباب أخرى - أنها باطلة على الإطلاق.

(١) لأننا حين نجهل وجود الله، لا يكون لدينا ما يضمن دوام اليقين في برهات الزمان. (انظر: عثمان أمين: «ديكارت»، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥٣، ص ١٥٨).

١٦ - ولكن بعد أن تبينت أن الله موجود؛ إذ تبينت في الوقت نفسه أن الأشياء جميعًا معتمدة عليه، وأنه ليس بمخادع^(١). وخلصت من ذلك إلى القول بأن كل ما أتصوره بوضوح وتميز لا بد أن يكون صحيحًا. ولو أنني لم أعد أفكر في الأسباب التي دعنتني إلى الحكم بأنه صحيح. مكتفيًا بأن أتذكر أنني قد أدركته بوضوح وتميز، لا أجد عند المعارضين دليلًا واحدًا يحملني على الشك في صحته، وبناء على هذا يكون لديّ عنه علم صحيح ويقيني، وهذا العلم نفسه يمتد كذلك إلى سائر الأشياء التي أتذكر أنه قد سبق لي إقامة البرهان عليها، كحقائق الهندسة وما شابهها؛ لأنني أتساءل هنا: ما الاعتراضات التي يمكن إيرادها عليها لتجعلني أضعها موضع الشك؟ أيعترض بأن طبيعتي من شأنها أن تجعلني عرضة للخطأ في أغلب الأحيان؟ لكنني قد علمت أنني لا أستطيع أن أخطئ في الأحكام التي تكون لي معرفة واضحة بأسبابها، أو يعترض بأن أمورًا كنت أحسبها صحيحة ويقينية، ثم تبينت بعدئذ أنها باطلة؟ لكنني لم يكن لي بهذا الأمور معرفة واضحة متميزة، ولما كنت إلى ذلك الحين أجهل القاعدة التي أستوثق بها من الحقيقة، فقد اضطررت إلى التصديق اعتمادًا على أسباب تبينُ بعدئذ أنها أقل قوة مما توهمت فيها حينذاك. وإذن فأي اعتراض آخر يمكن إيراده؟ قد يعترض بآني ربما أكون نائمًا (هو اعتراض قد أوردته أنا نفسي فيما تقدم) أو أن جميع ما يخالج نفسي من خواطر ربما يكون أضغاث أحلام تساورنا أثناء النوم؟ ولكن حتى

(١) يرى ديكارت أن صدق الله هو أساس اليقين في علومنا البشرية. (انظر: كتابنا: «ديكارت»، الطبعة الثالثة، ص ١٥٥).

ولو كنت نائمًا، فلن يغير ذلك من الأمر شيئًا؛ لأن كل ما يعرض لذهني
ببداهة فهو صحيح على الإطلاق^(١).

١٧ - وإذن فقد وضح لي كل الوضوح أن يقين كل علم وحقيقته
إنما يعتمدان على معرفتنا للإله الحق، بحيث يصح لي أن أقول إنني قبل
أن أعرف الله، ما كان بوسعي أن أعرف شيئًا آخر معرفة كاملة. والآن
وقد عرفته سبحانه، قد تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء
كثيرة. ولا تقتصر هذه المعرفة على الأمور المتصلة بالله والأمر العقلية
الأخرى، بل تتناول أيضًا الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية، من حيث
إنها تصلح موضوعًا لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيه البحث
في وجودها.



(١) في النوم لا تبطل قوانين العقل، وإنما تقف ضوابط الحواس.

التأمل السادس

في وجود الأشياء المادية وفي التمييز
الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه

تقديم

(للمترجم)

يختلف موضوع هذا التأمل عن موضوع سائر التأملات السابقة من حيث الصعوبات والإشكالات التي تُعالج فيه؛ ذلك أن غرض ديكارت أن ينظم في فلسفته لحمّة محبوكة من الاستدلالات، بحيث إنه متى تم اكتساب حقيقة أولى لزمّت عنها سلسلة الحقائق الأخرى جميعاً. وهو واجد هذه الحقيقة الأولى في واقعة «الكوجيتو»، وهي ثبوت الإنية أي الذات المفكر. لكن الواقع أن مثل هذا التدرج إلى الخلف يكون ممكناً بمقدار ما يستطيع العقل أن يرقى من معلول إلى علة، ومن نتيجة إلى مبدأ. ويمكن أن يقال إنه لا صعوبة إلى حد ما في الانتقال من وجود النفس التي هي معلول إلى وجود الله، الذي هو علة لها. لكن الانتقال من العلة إلى جميع ما يمكن أن تحدثه من معلولات، ليس استدلالاً حاسماً قوياً؛ فوجود المعلول يثبت وجود العلة، لكن وجود العلة، لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات التي كان من الممكن أن تحدثها. وبعبارة أخرى، هل يلزم من كوني أعرف الله باعتباره قادراً على أن يخلق عالماً خارجياً، أن

هذا العالم الخارجي قد خلقه الله بالفعل؟ إن قلنا نعم، لزم أن نسلم بأن كل ما أستطيع أن أتصوره ممكنًا بوجود العلة قد تحقق أو سيتحقق يومًا ما، وهذا هو ما سيذهب إليه «سبينوزا» الذي يرى أن جميع الممكنات قد ارتقت إلى رتبة الوجود، على جهة الضرورة وعلى التعاقب. ولكننا إذا قلنا إن الممكن ليس دليلًا على الوجود، فلا يلزم من أن كوني مالكا لفكرة إله يمكن أن يكون خالقًا، أن هذا الإله خالق بالفعل، وإنما التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تقطع في الأمر. ولكننا نتساءل: هل الرجوع إلى التجربة ممكن في مذهب كمذهب ديكارت يضع موضع الشك كل ما لم يكن مرتبطًا ارتباطًا عقليًا وثيقًا؟ نعم يمكن ذلك، بفضل ما يسميه بالصدق الإلهي. غير أنه يمكن الاعتراض أيضًا بأن إمكان الخطأ الذي هو من خصائص الإنسان، قد هوّن من شأن الصدق الإلهي. ومن أجل هذا كان بحث هذه المسألة: «هل العالم الخارجي موجود» مردّه إلى نوع من التقريب؛ إذا سلمنا بأن بعض الوقائع الطبيعية تحملنا على الاعتقاد بوجود العالم، فبأي معيار نبين نصيب الخطأ الإنساني ونصيب الصدق الإلهي؟ لا نستطيع الخروج من هذا الإشكال إلا بالافتراض البسيط وهو أن نعرف:

١ - إذا كان وجود العالم ممكنًا.

٢ - وإذا كان محتملاً.

٣ - وإذا كانت تؤيده الوقائع أو تناقضه، وذلك هو الطريق الذي سلكه ديكارت.

يقع هذا التأمل في ثلاثة أقسام رئيسة:

القسم الأول: في الأدلة على وجود الأشياء المادية:

لم يبقَ عليّ إلا أن أبحث عما إذا كانت الأشياء المادية موجودة، فأقول أولاً إن الأشياء المادية على الأقل ممكنة باعتبارها موضوعاً للهندسة (أي باعتبارها ممتدة)؛ فإني إذا اعتبرتها من هذه الجهة تصورتها تصويراً متميزاً جداً، والله قادر على إيجاد كل ما أتصوره في تميز وكل ما لا ينطوي على تناقض.

ولكن هل الأشياء المادية موجودة وجوداً واقعياً؟

يبدو أن القدرة على تخيل الامتداد تعطينا دليلاً محتملاً على وجود الأشياء المادية؛ ذلك أن التخيل متميز كل التميز عن التعقل المحض. فإني أتخيل مثلثاً، لا يقتصر تخيلي على أن أتصور أنه شكل مؤلف من ثلاثة أضلاع، بل أزيد عليه أنني أرى هذه الأضلاع الثلاثة ماثلة حاضرة بقوة الذهن. من أجل هذا كنت محتاجاً، لكي أتخيل، إلى مجهود ذهني خاص لا أبذله حينما أتعقل.

يضاف إلى هذا أن قوة التخيل هذه، من حيث إنها مغايرة لقوى التصور، ليست ضرورية لماهيتي. ولو لم تكن لديّ قوة على التخيل لما تغير حالي عما أنا عليه الآن، ولبقيت شيئاً مفكراً.

ويبدو أنه يلزم من هاتين الملاحظتين أن التخيل يقتضي وجود شيء متميز عن ذهني؛ فكأن الذهن، في حال التعقل المحض، يلتفت صوب ذاته وينظر فيما يحتوي عليه من أفكار، كفكرة المثلث على العموم، في

حين أن الذهن، عندما يتخيل، إنما يلتفت صوب الجسم وينظر إلى ما فيه من صورة حسية تطابق الفكرة التي كَوَّنَهَا بنفسه أو التي تلقاها عن طريق الحواس. وإذْناً فيبدو أن التخيل إنما هو التفات القوة العارفة إلى شيء حاضر وثيق الصلة بها هو الجسم، وإذْناً فأستطيع أن أستنتج من هذا أن الجسم موجود.

لكن هذا التفسير لا يعدو أن يكون محتملاً.

وبعد أن نظرنا في المخيلة، ينبغي أن ننظر في الحس، فلربما استطعنا أن نستفيد من ذلك دليلاً مقنعاً على وجود الأجسام، وهنا ثلاثة أمور تحتاج إلى بيان:

١ - ما الأشياء التي حسبتها فيما مضى صحيحة، وقد كنت تلقيتها من الحواس، وعلى أي الأسس كان يستند هذا الاعتقاد؟

٢ - الأسباب التي اضطرتني بعدئذ إلى أن أشك فيها.

٣ - ما ينبغي أن أعتقد الآن في هذا الأمر.

١ - أحسست أن لي جسمًا، وأن هذا الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى يحصل له منها منفعة أو مضرة. وقد لاحظت في هذه الأجسام الغريبة صفات كالصلابة والحرارة واللون... إلخ، فضلاً عن الامتداد والشكل والحركة. والسبب الذي دعاني إلى الاعتقاد بوجود هذا الموضوعات هو أن الأفكار عن الأشياء الحسية كانت تطراً لذهني دون رضائي؛ وإذْناً فقد كنت أحسبها حادثة من علل أخرى. ولما لم أكن أعرف عن هذه العلل أي معرفة أخرى، فقد حكمت بأنها شبيهة بهذه

الأفكار التي كانت لديّ عنها - وكان يبدو لي أن هذا كله قد تعلمته من الطبيعة ذاتها، بالنظر إلى أن جميع هذه الأحكام قد تكونت في نفسي قبل سن التفكير بزم من طويل.

٢ - ولكنني قد اضطررت منذ ذلك الحين إلى الشك في هذا كله؛ لأنني لاحظت عن الحواس أولاً أنها عرضة لأوهام، ثم ساقطني أحلام النوم إلى الظن بأن مدركات اليقظة ربما كانت أحلاماً كذلك، وأخيراً لما فرضت بأنني أجهل خالق وجودي، استطعت أن أعتقد أن الطبيعة قد جعلتني على جبلة بحيث أخطئ دائماً حتى في أشد الأشياء بداهة.

أما ذلك الميل الطبيعي الذي كان يحملني على الثقة في الحواس، فقد حسبت أن من الممكن أن يكون فاسداً، بالنظر إلى أن الطبيعة تسوقني أحياناً إلى أشياء يصرفني العقل عنها.

ثم إن الأفكار الحسية لا تعتمد آخر الأمر على إرادتي، لكن من الممكن أن توجد في نفسي قوة من شأنها أن تحدثها، وإن لم أكن قد اكتسبت أي معرفة بها حتى الآن.

٣ - الدليل الصحيح على وجود الأجسام: لكن الآن قد تقدمت في معرفة نفسي، وفي معرفة خالق وجودي أيضاً، فما الذي ينبغي أن أجعله لنفسي معتقداً؟

أولاً، ما دامت جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها؛ فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء من دون شيء آخر، لكي أستوثق من أن الشئيين متغايران

في الواقع، لأن من الممكن أن يكونا موجودين على انفراد، على الأقل بقدرة الله الواسعة. ولكن لدي فكرة واضحة جدًا عن نفسي، ومن حيث إنني شيء مفكر لا ممتد، ولدي فكرة واضحة جدًا عن الجسم من حيث إنه شيء ممتد لا مفكر، وإذن فالإنية المفكرة والجسم شيان متميزان ما دام يمكن تصور أحدهما متميزًا عن الآخر.

والآن لدي قوى حاسة، لكن هذه القوة المنفعلة في ذاتها تقتضي لكي تقوم بمهمتها أن تكون هناك قوة فاعلة تبعث فيها الأفكار عن الأشياء الحسية. لكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فيّ، ما دمت لست إلا شيئًا مفكرًا، وما دامت هذه القوة لا تقتضي الفكر ولا هي في وعيي. وإذن فهذه القوة خارجة عني.

لكن هذه القوة يمكن أن تكون إما جسمًا يحوي «على جهة الصورة» ما هو موجود «على جهة الموضوع» في أفكاري عن الأشياء الحسية، وإما أن تكون إلهاً حاصلاً «على جهة الشرف» على كل ما هو موجود «على جهة الموضوع» في هذه الأفكار.

لكن الله الخالق لوجودي قد أعطاني ميلًا قويًا إلى الاعتقاد بأن هذه الأفكار صادرة من الأشياء الجسمانية. وإذن فهذه الأشياء موجودة في الواقع.

القسم الثاني: في طبيعة الأشياء المادية :

والآن ما الذي نستطيع أن نعرفه عن طبيعة هذه الأشياء المادية؟ ربما لم تكن هذه الأشياء على نحو ما أدركها بواسطة الحواس؛ لأن

في هذا الإدراك كثيرًا من الغموض والإبهام. لكن جميع ما أتصوره في الأشياء المادية بوضوح، أي جميع الأشياء التي هي موضوع الرياضيات الخالصة، هي على الأقل موجود فيها حقًا.

أما فيما يتعلق بالأشياء الأخرى، أي الأشياء الجزئية، كالحجم الظاهر للشمس أو الأشياء المبهمة، كالضوء والصوت، فينبغي بصدها أن أعرف ما ترشدني الطبيعة إليه؛ لأن هذه الطبيعة جاءت من الله، فلا تحوم حولها شبهة الكذب في كل ما ترشدني إلى أنه حق.

أول ما ترشدني الطبيعة إليه في صراحة هو أن لي بدنًا، وأني لست مقيمًا فيه كالنوتي في سفينته، بل إنني متحد به اتحادًا يجعلني وإياه شيئًا واحدًا، بحيث إن بدني لو أصابه جرح لم يقتصر أمري على أن أدرك ذلك الجرح بالذهن، كما يدرك النوتي في سفينته عيبًا، بل أشعر بالألم منه، فأنتبه إليه.

وتعلمني الطبيعة أيضًا أن أجسامًا أخرى كثيرة تحيط بجسمي، وأن هذه الأجسام تحدث في نفسي مدركات مختلفة، وأنها لا بد أن تكون مغايرة بعضها لبعض، وأنها ما دامت تسبب لي ألمًا ولذة، فيستطيع جسمي أن يتلقى منها ألوانًا من الراحة أو المتاعب.

ولكن هناك أمورًا أخرى أنسبها خطأ إلى الطبيعة إنما تسربت إلى ذهني بلا تبصر، مثل الرأي الذاهب إلى أن في الجسم الساخن شيئًا يشبه الحرارة التي فيّ. كل ما يحق لي أن أعتقد هو أنه يوجد في النار شيء يثير فيّ الشعور بالحرارة. وكل خطأ من هذا النوع ينشأ من أنني لم

أتبع الطبيعة، بل أفسدت نظام الطبيعة؛ لأنه ليس للمدركات غاية سوى أن تعلمني ما هو نافع أو ضار، وهي في هذا واضحة ومتميزة، ولكنني أستعملها كقواعد لمعرفة مباهاة الأجسام.

القسم الثالث: لا يمكن اتهام الطبيعة بأنها تجعلنا نخطئ في أمر الأشياء النافعة أو الضارة:

ومع ذلك فيبدو، حتى لو فهمنا على هذا النحو الغرض الطبيعي لمدرکاتنا، أن هناك محلاً لأن نتهم الطبيعة بأنها تسوقنا إلى الخطأ حتى في الأشياء التي ينبغي أن تطلب أو تتجنب، فمثلاً إذا وضع شيء من السم في اللحم، فالطبيعة يمكن أن تدعوني إلى تناول هذا السم. صحيح أن الطبيعة يمكن أن يلتمس لها العذر؛ لأنها إنما حملتني على اشتهاء اللحم لا السم الذي تجهله، ولا عجب إذا لم تكن طبيعتي عارفة بكل شيء. ولكننا نخطئ في الأشياء نفسها التي تسوقنا الطبيعة إليها مباشرة، فالمريض بداء الاستسقاء تعطيه الطبيعة رغبة في الشرب مع أن الشرب ضار به.

فإذا قيل إن طبيعة هذا المريض قد فسدت أو انحرفت، قلنا: لِمَ تكون طبيعة المريض، الذي هو من مخلوقات الله، طبيعة فاسدة أو معيبة؟

وللإجابة على هذا الإشكال ينبغي أولاً أن نعرف أموراً:

١ - أن النفس غير منقسمة، لكن الجسم مركب من أجزاء.

٢ - وأن النفس لا تتأثر مباشرة إلا بما يحدث في المخ.

٣ - وأن حركة معينة من حركات المخ تحدث شعوراً معيناً.

٤ - وأن هذا الشعور هو في أغلب الأحيان نافع لحفظ البدن، ولا سبيل إلى أن نؤمل ما هو خير منه.

لهذا نجد أن جفاف الحلقوم يولد بتأثيره على المخ رغبة في الشرب؛ وهذا خير؛ لأن جفاف الحلقوم يأتي غالبًا من أن الشرب يكون في تلك اللحظة ضروريًا للبدن. فإذا كان هذا الجفاف ينشأ بالعرض من علة أخرى، كالاستسقاء، فلا بد أن يولد أيضًا الرغبة في الشرب. صحيح أن هذه الرغبة في هذا الحالة وخيمة العاقبة؛ لكن هذا شر عرضي، ونتيجة محتومة لقانون غايته تحقيق مصلحة البدن.

وإذن فمن المحقق، فيما يتعلق بمصلحة البدن أو مضرته، أن الحواس ترشدني إلى الصواب أكثر مما توقعني في الخطأ. وإذا أضفت إلى هذا أنني أستطيع أن أجعل من بعض حواسي رقيبًا على بعضها الآخر، وأن أجعل عليها رقيبًا من الذاكرة والذهن، فليس يحق لي أن أخشى الخطأ فيما تعرضه الحواس عليّ كل يوم.

وليس يحق لي أيضًا أن أقف عند الاعتراض بمسألة النوم؛ لأنني أرى الآن بين اليقظة والنوم فرقًا كبيرًا؛ إذ إن الأشياء التي تعرض في النوم غير متسقة؛ فإذا تراءت لي فجأة صورة رجل دون أن أرى من أين أتت ولا إلى أين تذهب، فهذا يفيد أنني حالم. ولكن إذا رأيت الأشياء وعرفت من أين تأتي وإلى أين تذهب وتبينت الزمان الذي تظهر فيه، وإذا استطعت أن أربط بين شعوري بها وبين سائر ما في الحياة من أشياء وأحداث، استطعت أن أكون مستوثقًا من أنني أراها وأنا يقظان.

وإذْنُ فمتى كانت حواسي المختلفة على اتفاق بينها، وكانت جميعها على اتفاق مع ذاكرتي ومع إدراكي، ففي مقدوري أن أحكم بالوجود على وجه اليقين. وليس من سبيل إلى أن أخطئ في هذا الحكم، فما كان الله مضملاً.



التأمل السادس

في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي

بين نفس الإنسان وبدنه

١ - لم يبق عليّ الآن إلا أن أفحص عن وجود الأشياء المادية. ومن المحقق أنني بهذا الصدد أعلم أن وجود الأشياء المادية ممكن، من حيث إنها تعتبر موضوعاً لعلم الهندسة^(١)، نظرًا إلى أنني حين أعتبرها من هذه الجهة أتصورها تصورًا واضحًا جدًّا ومتميزًا، فما من شك أن الله قادر على خلق جميع الأشياء التي أستطيع أن أتصورها في تميز، وأنا ما حكمت قط بأن شيئًا من الأشياء ممتنع عليه سبحانه إلا لما وجدت من التناقض في تصوره^(٢).

(١) أي باعتبارها ممتدة.

(٢) تبين هذه الفقرة الأولى أن وجود العالم المادي ممكن؛ لأنني أستطيع أن أتصور الجسم متميزًا عني، وأن الله يستطيع أن يخلق على حدة كل ما أستطيع أن أتصوره على حدة. وإذْناً فلاستدلال على صورته الأولى كما يلي: كل تصور متميز يدل على إمكان وجود متميز، فإذا خطونا خطوة أخرى رأينا «مالبرانش» يصرح بأن كل ما يتصور على حدة فهو موجود على حدة، وهذا أساس ما ذهب إليه من ثنائية بين كل ما هو جسماني وكل ما هو نفساني.

٢ - يضاف إلى هذا أن ملكة التخيل التي لديّ والتي أشعر بأنّي أستعملها حين أعمد إلى النظر في الأشياء المادية، تستطيع أن تحملني على الاعتقاد بوجود هذه الأشياء؛ لأنّي حين أتمعن النظر في ماهية التخيل، أجد أنه ليس سوى التفات الملكة العارفة^(١) إلى الجسم الذي هو وثيق الصلة بها والذي هو لذلك موجود.

٣ - ولكي أزيد هذا جلاءً، ألاحظ أولاً الفرق بين التخيل وبين التعقل المحض أو التصور. فمثلاً حين أتخيل مثلاً، لا يقتصر الأمر على أنني أتصور (أو أتعقل) أنه شكل محاط بثلاثة خطوط، بل أزيد عليه أنني، بفضل ما لذهني من قوة وما يبذله من جهد والتفات، أرى (أو أعاين)^(٢) هذه الخطوط الثلاثة وكأنها حاضرة، وهذا ما أسميه تخيلاً بالمعنى الدقيق. ولكن إذا أردت أن أفكر في «ألفي الأضلاع»^(٣)، فإنّي أتصور في الحقيقة أنه شكل محاط بألف ضلع، بمثل السهولة التي أتصور بها أن المثلث شكل محاط بثلاثة أضلاع فحسب. ولكنني لا أستطيع أن أتخيل الألف ضلع التي لألفي الأضلاع كما أتخيل الأضلاع الثلاثة التي للمثلث، ولا أن أبصرها حاضرة بعيني ذهني. ومع أنه قد يحدث، وفقاً لما تعودت دائماً من استخدام مخيلتي حين أفكر في الأشياء الجسمانية، أنني إذ أتصور ألفي الأضلاع أتمثل شكلاً ما في غموض، غير أن من البين جداً أن هذا الشكل ليس ألفياً؛ لأنه لا يختلف بتاتاً عن الشكل الذي يمكن

(١) «الملكة العارفة» في الأصل اللاتيني *facultas cognoscitiva* وفي الترجمة الفرنسية *la faculté qui connaît*.

(٢) في الأصل اللاتيني: *intueor* وفي الترجمة الفرنسية *j'envisage*.

(٣) «ألفي الأضلاع» (بالفرنسية *chiliogoné*)، هو شكل ذو ألف ضلع.

أن أتمثله لو أنني فكرت في شكل ذي عشرة آلاف ضلع أو في أي شكل آخر ذي أضلاع كثيرة، ولأنه لا منفعة منه في الكشف عن الخواص التي تفرق بين «الألفي» وغيره من الأشكال ذات الأضلاع الكثيرة.

٤ - فإذا كنا بصدد شكل خماسي، فمن الحق أنني أستطيع أن أتصور شكله جيداً كما أتصور شكل الألفي، ولكن من دون معونة المخيلة، غير أنني أستطيع أيضاً أن أتخيله إذا صرفت انتباه ذهني إلى كل واحد من أضلاعه الخمسة، وكذلك إلى المساحة أو الفضاء الذي يشغله. ولهذا أعرف في وضوح أنني محتاج، لكي أتخيل، إلى مجهود ذهني خاص لا أحتاج إليه لكي أتصور أو لكي أتعقل، وهذا المجهود الذهني الخاص يبين على وجه البداهة الفرق بين التخيل والتعقل أو التصور المحض.

٥ - وألاحظ فضلاً عن هذا أن المقدرة على التخيل التي أجدها في نفسي، من حيث إنها مغايرة لقوة التصور^(١) ليست بضرورية لطبيعتي أو لماهيتي، أعني لماهية نفسي؛ لأنها حتى لو لم تكن لديّ لما تغير حالي وبقيت عين ما أنا الآن^(٢). ويبدو من هذا أن من الممكن أن نخلص إلى أنها تعتمد على شيء يختلف عن نفسي، ومن الميسور لي أن أتصور أنه إذا وجد جسم قد اتصلت به نفسي واتحدت اتحاداً يمكنها معه أن تلتفت إليه متى شاءت، أمكنها بهذا أن تتخيل الأشياء الجسمانية، فهذا النحو من التفكير إنما يختلف عن التعقل المحض من جهة أن النفس حين تتصور

(١) أي باعتبار أنها قوة التفكير لا إنها قدرة على تمثيل الامتداد.

(٢) أي أي لن أنقطع عن كوني شيئاً مفكراً، حتى لو توقفت عن تمثيل الامتداد.

كأنما تلتفت إلى ذاتها وتنظر في فكرة من الأفكار التي لديها^(١). ولكنها حين تتخيل تلتفت إلى الجسم وتنظر فيه إلى شيء يطابق الفكرة التي كونتها هي نفسها^(٢) أو التي تلقتها عن طريق الحواس^(٣). أقول إن من الميسور لي أن أتصور إمكان حصول التخيل على هذا النحو، إذا صح أن الأجسام موجودة، وعجزني عن أن أجد طريقاً آخر لتفسير حصوله يحملني على الظن بأنها موجودة. ولكن ليس هذا إلا محض احتمال. ومع أنني أنعمت النظر في كل شيء، إلا أنني لا أجد في استطاعتي أن أستخلص من هذه الفكرة المتميزة عن الطبيعة الجسمانية التي في مخيلتي أي دليل يستلزم وجود جسم ما.

٦ - ولكنني تعودت أن أتخيل أشياء كثيرة أخرى، ما خلا هذه الطبيعة الجسمانية التي هي موضع الهندسة، كالألوان والأصوات والطعوم

(١) كفكرة المثلث على العموم.

(٢) أي الصورة المادية للفكرة الذهنية.

(٣) في هذا الاستدلال شيء من الغموض، ويبدو أن ديكارت نفسه لا يجده مقنعاً. ويمكن أن يصاغ دليله على الوجه الآتي: التخيل من حيث إنه يمثل الامتداد مغاير للفهم أو التعقل، بل إنه مغاير لماهيتي. وإذْ فَمِنَ المحتمل أن يكون التخيل أو تمثل الامتداد عندي ناشئاً من اتصال ذهني بالجسم ومن الأثر المستمر الذي يحدثه الجسم على ذهني. ويقتضي هذا الاستدلال كما نرى أن فكرة الامتداد مختصة بالمخيلة، لكن ألم يحاول ديكارت أن يثبت في التأمل الثاني أن تصور قطعة الشمع من حيث إنها شيء ممتد إنما هو فعل من أفعال الذهن لا فعل من أفعال المخيلة؟ فهنا أيضاً شتان عنده بين التصور والتخيل! يقول إن تصور المثلث هو معرفتنا أنه شكل ذو ثلاثة خطوط، أما تخيل المثلث فهو تمثل مثلث ذي صورة حسية معينة. ولكن أليست مجرد معرفتنا لماهية الشكل ولماهية الخط يتطلب أن يكون لدينا من قبل فكرة عن الامتداد؟ إذ كيف، لا أقول تتمثل، بل نعطي للخط تعريفاً، دون أن نلجأ إلى معنى المكان؟ وإذْ فالتمييز بين التعقل والتخيل إنما يرجع إلى أمر واحد. بالتعقل نتصور الامتداد على العموم وبلا تحديد، في حين أننا بالتخيل نتمثل امتداداً معيناً محدوداً. لكن ليس لهذه التفرقة فائدة في البرهنة على وجود الأجسام.

والألم، وما إلى ذلك، وإن كان تخيلي لها على نحو أقل تميزاً. ونظراً إلى أن إدراكي لهذه الأشياء يكون أتم عن طريق الحواس التي بها وبواسطة الذاكرة تصل هذه الأشياء إلى مخيلتي، فإني أعتقد أن بحثها على وجه أكثر ملائمة يقتضي أن أبحث في الوقت نفسه في الوقت نفسه في ماهية الحس، وأن أرى لماذا كان في وسعي أن أستخلص من هذه الأفكار التي أدركها بهذا الضرب من التفكير أسميه حساً، دليلاً يقينياً على وجود الأشياء الجسمانية.

٧ - سأستعيد أولاً في ذاكرتي الأشياء التي اعتبرتها من قبل حقيقة لأنني تلقيتها عن طريق الحواس، وسأنظر في الأسس التي كانت ثقتي بها معتمدة عليها، ثم أبحث عن الأسباب التي اضطرتني منذ ذلك الحين إلى أن أضعها موضع الشك، وسأنظر آخر الأمر في أيها هو الآن أجدر عندي بالتصديق.

٨ - وإذن فقد أحسست في مبدأ الأمر أن لي رأساً ويدين وقدمين وسائر الأعضاء التي يتركب منها هذا الجسم الذي كنت أعده جزءاً من ذاتي كلها. وقد أحسست فضلاً عن ذلك أن هذا الجسم موضوع بين أجسام كثيرة أخرى قد تلحقه منها منافع ومضار مختلفة، وكنت ألاحظ تلك المنافع عندما أشعر بالارتياح أو اللذة، وألاحظ تلك المضار عندما أحس الألم، وكنت أحس في دخيلة نفسي، زيادة على هذه اللذة وهذا الألم، الجوع والعطش وما شاكلهما من ضروب الاشتها، كما كنت أحس ميولاً جسمانية معينة تنزع بي إلى الفرح والحزن والغضب وما شابهها من انفعالات. أما خارج نفسي فكنت ألاحظ في الأجسام،

فضلاً عما لها من امتداد وشكل وحركة، صلابة وحرارة وسائر الصفات الأخرى التي تقع تحت اللمس، وفوق هذا كنت ألاحظ ضوءاً وألواناً وروائح وطعوماً وأصواتاً، أجد في تنوعها سبيلاً إلى تمييز السماء والأرض والبحر وتمييز سائر الأجسام الأخرى بعضها عن بعض.

٩ - ولا جرم أنني إذا اعتبرت ما عرض لذهني من أفكار عن جميع هذه الصفات التي كنت أحسها وحدها حقيقة ومباشرة، أجدني على حق في اعتقادي بأنني أحس أشياء مغايرة كل المغايرة لفكري، أي أجساماً تصدر عنها تلك الأفكار، لأنني وجدت أنها كانت تعرض لي دون رضائي، بحيث إنني لم أكن أستطيع أن أحس أي موضوع، مهما تكن رغبتني قد اتجهت إليه، ما لم يكن ماثلاً أمام عضو حاسة من حواسي، كما لم يكن في مقدوري ألبة ألا أحسه إلا إذا كان ماثلاً أمامه^(١).

١٠ - ولما كانت الأفكار التي كنت أتلقيها عن طريق الحواس أكثر حيوية وأقوى تعبيراً، وفي بابها أكثر تميزاً من أي من تلك التي كنت أستطيع خلقها من نفسي بالتأمل، أو من تلك التي أجدتها مطبوعة في

(١) الرأي الذي يقول به ديكارت هنا رأي يمكن إيرادها لمعارضة كل مثالية مطلقة أو قطعية، يزعم من يقول بالمثالية المطلقة - مثل «بركلي» - أن العالم الخارجي لا وجود له إلا في الذهن، بمعنى أن ما نعهه أشياء خارجية إنما هو أحاسيسنا الخاصة ولا شيء غير ذلك. فمثلاً مكتبي هذا ليس سوى إحساس من أحاسيس البصر واللمس يوجد لدي في أوقات معينة، بحيث إن مكتبي لا يكون موجوداً إلا حين أدركه، فمتى خرجت من حجرتي ولم أعد أدركه انقطع عن الوجود، لأنه ليس سوى نفس إدراكي.

ويمكن الرد على بركلي، اعتماداً على ما يراه ديكارت هنا، بأنه ليس يتوقف عليّ أن أرى أو ألا أرى المكتب الذي في حجرتي حين أكون أمامه، وإنما الذي يتوقف عليّ هو أن أدخلها. وإذن ففي وقائع الوعي عناصر غير معتمدة عليّ، ومطابقة بشيء خارجي، وملائمة لعالم موضوعي موجود في الأعيان، أي خارج الأذهان.

ذاكرتي، فقد بدا أنه لم يكن من الممكن أن تصدر عن نفسي، وأنها لا بد أن تكون قد أحدثتها في أشياء أخرى. ولما لم يكن لي معرفة بهذه الأشياء سوى تلك التي منحني إياها هذه الأفكار عينها، لم يكن من المستطاع أن يرد على ذهني سوى أن هذه الأشياء مشابهة للأفكار التي تحدثها.

١١ - ولما تذكرت أيضًا أنني استعملت الحواس أكثر مما استعملت العقل، وتبينت أن الأفكار التي كونتها من نفسي، لم تكن من قوة التعبير بقدر تلك التي تلقيتها عن طريق الحواس، بل إنها كانت أغلب الأحيان مركبة من أجزاء من هذه، اقتنعت في سهولة بأنه ما من فكرة في ذهني إلا وقد سلكت من قبل طريق حواسي^(١).

١٢ - ولم أجاوز الصواب أيضًا حين اعتقدت أن هذا الجسم (الذي استحق أن أسميه جسمي) متعلق ومتصل بي أكثر من أي جسم آخر^(٢)؛ لأنني لا أستطيع في الواقع أن أنفصل عنه كما أنفصل عن الأجسام الأخرى؛ ذلك أنني كنت أحس فيه ومن أجله رغباتي وأهوائي جميعًا؛ وأخيرًا كنت أستشعر المسرة والألم في أجزائه، لا في أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه.

١٣ - ولكن حين بحثت عن السبب الذي من أجله يعقب الشعور بالألم حزنٌ في النفس ومن الشعور بالمسرة يتولد الفرح، أو لماذا يحدث

(١) وفقًا لمبدأ المدرسين القائل بأنه ليس في الذهن أي شيء إلا وقد كان موجودًا من قبل في الحس.
(٢) الأجسام عند ديكارت ليست سوى محض آلات، وجسمي من بين آلات كثيرة أشدها اتصالًا بنفسي، وهو موضوع في لخدمة نفسي. وستعني جميع الفلسفات بعد ديكارت ببيان المهمة الخاصة التي تؤديها أجسامنا، ومعرفة أجسامنا عن طريق أنفسنا، كوسيط بين معرفة النفس أو «الأننا»، ومعرفة العالم أو «اللا أنا».

لدينا ذلك الانفعال في المعدة الذي أسميه بالجوع رغبة في الأكل، ولماذا يدعونا جفاف الحلقوم إلى الشرب، وكذلك سائر الأحوال، لم أجد لذلك تفسيرًا إلا أن الطبيعة قد علمتني إياه على هذا النحو. فلا جرم أنه لا رابطة ولا علاقة - فيما أستطيع أن أفهم على الأقل - بين انفعال المعدة هذا والرغبة في الأكل، ولا بين الشعور بالشيء الذي يولد الألم وخطر الحزن الذي يولده هذا الشعور. وعلى هذا النحو كان يلوح لي أن جميع الأحكام الأخرى التي أطلقتها على موضوعات حواسي قد تعلمتها من الطبيعة؛ لأنني لاحظت أن تلك الأحكام التي تعودت إطلاقها على هذه الموضوعات قد تكونت في نفسي قبل أن يتهيأ لي الوقت للنظر والتروي في الأسباب التي اضطرتني إلى ذلك.

١٤ - ولكن كثيرًا من التجارب قد قوضت شيئًا فشيئًا كل ما كان لديّ من ثقة في الحواس؛ لأنني لاحظت مرات كثيرة أن الأبراج التي كنت تلوح لي مستديرة عن بُعد إنما تلوح لي مربعة عن قرب، وأن التماثيل الضخمة المقامة على قمم تلك الأبراج تبدو لي تماثيل صغيرة إذا نظرت إليها من أسفل، وكذلك فيما لا يُحصى من المناسبات الأخرى وجدت خطأ في الأحكام المبنية على الحواس الخارجية، بل في الأحكام المبنية على الحواس الداخلية؛ إذ هل هناك ما هو أعمق وألصق بالنفس من الألم؟ ومع ذلك فقد تعلمتُ فيما مضى من بعض الأشخاص الذين كانت أذرعهم وسيقانهم مبتورة أنه كان يلوح لهم أحيانًا أنهم يحسون ألمًا في الجزء المبتور من أجسامهم، وهو الأمر الذي دعاني إلى التفكير أنني لا أستطيع أيضًا أن أستوثق من وجود أذى حقيقي في أحد أعضاء جسمي، وإن أحسست في هذا العضو ألمًا.

١٥ - وإلى هذه الأسباب الداعية إلى الشك قد أضفت منذ قليل سببين آخرين عامين جداً: الأول أنني ما ظننت قط أنني أحس شيئاً وأنا يقظان إلا استطعت أحياناً أن أظن أنني أحسه وأنا نائم. ولما كنت لا أظن أن الأشياء التي يلوح لي أنني أحسها أثناء نومي صادرة بالفعل عن أشياء خارجة عني، لم أجد داعياً لتصديق ما يبدو أنني أحسه وأنا يقظان أكثر من تصديقي لما أحسه وأنا نائم. والثاني أنني لما كنت لا أعرف بعد، أو لما كنت قد زعمت أنني لا أعرف بعد باري وجودي، لم أجد ما يمنع من أن تكون الطبيعة قد جعلتني بحيث أخطئ حتى فيما يلوح لي أنه أصح الأشياء.

١٦ - أما الأسباب التي أقنعتني من قبل بصحة الأشياء الحسية، فلست أجد عناء كبيراً في الرد عليها؛ لأنه لما كان يبدو لي أن الطبيعة تحملني على أشياء كثيرة يصرفني العقل عنها، لم أر أن أركن كثيراً إلى تعاليم الطبيعة. ومع أن الأفكار التي أتلقها عن طريق الحواس لا تعتمد على إرادتي، إلا أنه لم يدر بخلدي أن هذا يستلزم أن تكون صادرة عن أشياء مغايرة لي. بل ربما توجد في نفسي ملكة (وإن تكن غير معروفة لي حتى الآن) هي علتها والمحدثة لها^(١).

(١) هذه الملكة الغامضة التي يتحدث ديكارت عنها هنا هي ما سيطلق عليه بعده اسم «اللاوعي» أو «اللا شعور». وقد بين «ليبنز» في مقدمة كتابه «المحاولات الجديدة» كيف توجد في النفس، إلى جانب الأحاسيس التي تدركها، أحاسيس لا نشعر بها؛ لأنها أشبه بأحاسيس خافتة أو «صماء». ومنذ «ليبنز» أصبح للاوعي شأن كبير في ألمانيا يفسرون به كل ما في نفوسنا من خواطر وعواطف ورغبات. وقد جعل «فرويد» من نظرية «اللاوعي» أساساً يقوم عليه «التحليل» الذي يرمي إلى شفاء النفوس من آثار رغباتها المكبوتة.

١٧ - ولكن الآن وقد بدأت أعرف نفسي معرفة أعمق وأخذت أتبين باري وجودي تبيناً أوضح، فإني لا أحسب أنه يلزمني أن أسلم على سبيل التهور بجميع الأشياء التي يبدو أننا نتعلمها من الحواس، ولكن لا أحسب أيضاً أن من اللازم أن أضعها كلها على العموم موضع الشك.

١٨ - فأولاً، لما كنت أعرف أن جميع الأشياء التي أتصورها في وضوح وتميز يمكن أن يكون الله قد أوجدها على نحو ما أتصورها، فيكفي أن يتيسر لي تصور شيء من دون شيء آخر، لكي أستوثق من أن الشئيين متميزان أو متغايران؛ لأن من الممكن أن يوجد منفصلين على الأقل بقدرة الله الواسعة، ولا أهمية لمعرفتي بأي قوة يحصل هذا الانفصال لكي اضطر إلى الحكم عليهما بأنهما متغايران. وإذا ذهبت من كوني أعرف بيقين أنني موجود وأنني مع ذلك لا ألاحظ أن شيئاً آخر يخص بالضرورة طبيعتي أو ماهيتي سوى أنني شيء مفكر، استطعت القول بأن ماهيتي إنما انحصرت في أنني شيء مفكر أو جوهر كل ماهيته أو طبيعته ليست إلا التفكير، ومع أن من الممكن (بل من المحقق كما سأبين بعد قليل) أن يكون لي جسم قد اتصلت به اتصالاً وثيقاً، إلا أنه لما كان لديّ من جهة فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي، من حيث إنني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً، ومن جهة أخرى لديّ فكرة متميزة عن الجسم، من حيث إنه ليس إلا شيئاً ممتداً وغير مفكر، فقد ثبت أن هذه الإنية، أعني نفسي التي تتقوم بها ذاتي وماهيتي، متميزة عن جسمي

تميزًا تامًا وحقيقيًا، وأنها تستطيع أن تكون أو أن توجد من دونه^(١).

١٩ - وفضلاً عن هذا، أجد في نفسي ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جداً ومتميزتين عني، هما ملكتا التخيل والإحساس، اللتان أستطيع من دونهما أن أتصور نفسي تصوراً واضحاً متميزاً، ولكن لا أستطيع أن أتصورهما موجودتين من دوني، أعني من دون جوهر عاقل قد اتصلتا به؛ لأنني في المعنى الذي لدينا عن هاتين الملكتين - أو إذا جاز استعمال اصطلاح المدرسين - لأن في «مفهوما الصوري» نوعاً من التعقل، ومن ثم أتصورهما متميزتين عني تميز الأشكال والحركات والأحوال، أو الأعراض الأخرى التي للأجسام، عن الأجسام ذاتها التي هي سند لها^(٢).

٢٠ - وأتبين أيضاً في نفسي بعض قوى أخرى كقوة تغيير المكان واتخاذ أوضاع متباينة، وما شابه ذلك من قوى لا يمكن تصورها، كما لا يمكن تصور القوتين السابقتين من دون جوهر ما تتعلق به، ومن ثم لا يمكن أن تكون موجودة من دونه.

ولكن من البين جداً أن هذه القوى، إذا صح أنها موجودة، لا بد أن

(١) خلاصة هذه القضية الديكارتية أن كل ما هو متميز عند الفكر يمكن أن يوجد متميزاً في الواقع، وأنه على الرغم مما تشهد به تجربتي بأنني نفس متحدة بجسم، فما دمت أستطيع أن أميز بالتجريد نفسي عن بدني، وأن أميز ما يفكر عن كل ما لا يفكر، فنفسى يمكن أن توجد من دون بدن؛ إذ إن طبيعتها مغايرة لطبيعة البدن. لكن قول ديكارت هذا سيلقى معارضة من «جسندي» الذي يعترض بأن من أخطر الأمور أن يكون التميز المجرد في الفكر تميزاً واقعاً في الوجود.

(٢) يريد ديكارت أن يقول إن وجود الفكر ممكن من دون التخيل والإحساس اللذين ليس لهما وجود من دون الفكر، بل هما معتمدان عليه ناتجان عنه.

تكون متعلقة بجوهر جسماني أو ممتد، لا بجوهر عاقل (أو مفكر)، ما دام مفهومهما الواضح المتميز ينطوي على نوع من الامتداد وليس فيه عقل البتة.

٢١ - يضاف إلى هذا أنني لا أشك أن فيَّ قوة إحساس منفعة، أي قوة على تلقي المعلومات من أفكارٍ عن الأشياء الحسية. ولكنها ما كانت تنفعني وما كنت أستخدمها البتة لو لم توجد أيضًا في نفسي أو في شيء آخر قوة فاعلة قادرة على صياغة تلك الأفكار أو إحداثها. ولكن هذه القوة الفاعلة لا يمكن أن تكون فيَّ من حيث إني شيء مفكر فحسب؛ نظرًا إلى أنها لا تقتضي وجود فكري، وإلى أن تلك الأفكار تتمثل لي أحيانًا من دون أن أشارك في تمثيلها، بل وأحيانًا على الرغم مني. وإذن فيجب أن تكون هذه القوة في جوهر ما مغاير لي قد انطوى فيه، على جهة الصور^(١) أو على جهة الشرف^(٢) كل الوجود الذي هو على جهة الموضوع^(٢) في الأفكار التي تحدثها هذه القوة، كما بينت فيما تقدم، وهذا الجوهر هو إما جسم، أي طبيعة جسمانية تحتوي على جهة الصور وبالفعل كل ما هو في تلك الأفكار على جهة الموضوع وبالتمثيل، وإما الله نفسه أو مخلوق آخر أعلى مرتبة من الجسم يحوي ذلك على جهة الشرف.

٢٢ - ولما كان الله غير مخادع، فبين جدًّا أنه لا يرسل إليَّ هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على

(١) انظر شرح هذين المصطلحين فيما تقدم من تعليق.

(٢) انظر شرح هذا المصطلح في هامش متقدم.

جهة الصورة، بل على جهة الشرف فقط. فإنه لما لم يكن منحني أي قوة أعرف بها أن ذلك كذلك، بل جعل فيّ ميلاً شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية، فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت هذه الأفكار صادرة في الحقيقة عن شيء آخر، أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية. وإذن فيجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة^(١).

٢٣ - ومع ذلك فقد لا تكون هذه الأشياء تماماً على نحو ما ندرکها بالحواس، لأن أحوالاً كثيرة تجعل هذا الإدراك بالحواس شديد الغموض والإبهام. ولكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية، موجود فيها حقاً.

٢٤ - أما الأشياء الأخرى التي إما أن تكون جزئية فقط، كأن تكون الشمس ذات مقدار بعينه أو شكل بعينه... إلخ، وإما أن تكون متصورة بقدر أقل من الوضوح والتميز، كالضوء والصوت والألم وما شابه ذلك، فمن المحقق أنها وإن يكن يشوبها شك وارتياب كثير، إلا إن كون الله غير مخادع، وكونه لم يسمح لذلك بوقوع أي زيف في آرائي إلا إعطائي أيضاً قوة كفيلة بتصحيحه، يدعوني إلى أن أخلص إلى القول بأن عندي في نفسي الوسائل لمعرفة بيقين^(٢).

٢٥ - وأولاً ليس من شك في أن كل ما تعلمني الطبيعة إياه يحتوي

(١) يلاحظ أن ديكارت لا يعتمد إلى «الصدق الإلهي» لإثبات أن أفكارنا الحسية صادرة عن علة خارجية، بل لتحديد طبيعة هذه العلة.

(٢) وذلك بردها إلى الأفكار الواضحة التي تقدمها الرياضيات.

على حقيقة ما؛ لأن الطبيعة، معتبرة على العموم، لا أقصد بها الآن شيئاً سوى الله ذاته، أو الترتيب والتدبير اللذين جعلهما الله في الأشياء المخلوقة، أما طبيعتي على الخصوص، فلا أقصد بها شيئاً سوى ما قد منحني الله.

٢٦ - وليس من شيء تعلمني هذه الطبيعة إياه على نحو أصرح وأقوى من أن لي بدنًا يعتريه السقم حين أحس ألمًا، ويحتاج إلى الطعام أو الشراب حين أحس إحساس الجوع أو العطش... إلخ، وإذن فينبغي ألا أشك أبدًا في أن في هذه المعلومات شيئًا من الحق.

٢٧ - وتعلمني الطبيعة أيضًا، بواسطة أحاسيس الألم والجوع والعطش... إلخ، أنني لست مقيمًا في بدني كالنوتي في سفينته، بل فوق هذا متحد به اتحادًا وممتزج به امتزاجًا يجعل نفسي وبدني شيئًا واحدًا^(١)؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كنت أحس ألمًا عندما يلحق بدني جرح، نظرًا إلى أنني لست إلا شيئًا مفكرًا، بل كنت أدرك ذلك الجرح بالذهن وحده، كما يرى النوتي بالبصر عطفًا في سفينته، وكذلك عندما يحتاج بدني إلى الشراب أو الأكل، كنت أعرف ذلك معرفة واضحة من دون أن تنبهي إليه الأحاسيس المبهمة، أحاسيس الجوع والعطش، فالحقيقة أن جميع أحاسيس الجوع والعطش والألم وما إليها ليست شيئًا سوى أنحاء مبهمة من أنحاء التفكير، مصدرها واعتمادها على اتحاد النفس بالبدن وامتزاجهما.

(١) انظر ديكارت «حديث مع بورمان» (آ - ت، ٥م، ص ١٦٣).

٢٨ - وتعلمني الطبيعة، خلا هذا، أن جسمي محاط بأجسام كثيرة أخرى يلزمني أن أطلب بعضها، وأن أفر من بعضها الآخر. ولا جرم أن كوني أحس أنواعًا مختلفة من الألوان والروائح والطعوم والأصوات والحرارة والصلابة... إلخ، يجعلني أستنتج أن في الأجسام التي تصدر عنها جميع هذه المدركات الحسية تغيرًا يناسبها، مع أنه ربما لم يكن هذا التغير مشابهًا لها في الواقع، وكذلك أستطيع أن أستخلص من أن هذه المدركات الحسية المختلفة، منها ما هو مستساغ عندي ومنها ما هو غير مستساغ، نتيجة يقينية كل اليقين، وهي أن جسمي (أو أنا بتمامي، من حيث إني مركب من الجسم والنفس) يستطيع أن يتلقى أنواعًا من المنفعة أو المضرّة من الأجسام الأخرى التي تحيط به.

٢٩ - ولكن هنالك أشياء أخرى كثيرة يبدو أن الطبيعة قد علمتني إياها. ولكنني لم أتلّقها منها في الحقيقة، بل إنها قد تسربت إلى ذهني بسبب ما تعودت من الحكم على الأشياء بلا تبصر، فمن الميسور لذلك أن تشتمل على خطأ، كحسابي أن كل فضاء ليس فيه ما يحرك حواسي أو يؤثر فيها هو فراغ، وأن في الجسم الحار شيئًا شبيهًا بالفكرة التي لديّ عن الحرارة، وأن في الجسم الأبيض أو الأسود نفس البياض أو السواد الذي أحسه، وأن في الجسم الحلو أو المر نفس ما أحس من ذوق أو طعم، وهكذا في سائرهما، وأن النجوم والأبراج، وجميع الأجسام الأخرى البعيدة، لها نفس الشكل والحجم الذي تبدو عليه لأعيننا من بعيد... إلخ.

٣٠ - ولكن ينبغي لكيلا يكون في هذا شيء، إلا ما أتصوره بتميز أن أحدد ما أقصده بالضبط حين أقول إن الطبيعة تعلمني شيئاً؛ لأنني آخذ «الطبيعة» هنا على معنى أضيق من معناها حين سميتها مجموع ما منحني الله، بالنظر إلى أن هذا المجموع يشتمل على أشياء كثيرة لا تخص إلا النفس وحدها، ولا أريد أن أتكلم عنها هنا؛ إذ أتكلم عن الطبيعة، مثل المعنى الذي لديّ عن الحقيقة القائلة إن ما صنع مرة لا يمكن ألا يكون قد صُنع، وما لا يُحصى من معان أخرى من هذا القليل، أعرفها بالنور الفطري من دون معونة الجسم، ويشتمل أيضاً على أشياء أخرى كثيرة لا تخص إلا الجسم وحده، وليست مندرجة هنا أيضاً تحت اسم الطبيعة، مثل صفة الجسم بأن يكون ثقيلاً وما شابه ذلك مما لا أتحدث عنه هنا، وإنما أتحدث عن الأشياء التي منحني الله إياها باعتباري مركباً من نفس وبدن.

٣١ - وهذه الطبيعة ترشدني إلى الفرار من الأشياء التي تولد فيّ شعور الألم، والإقبال على الأشياء التي تبعث فيّ شعوراً بالسرور، ولكنني لا أرى أنها ترشدني زيادة على ذلك إلى أننا يجب أن نستخلص من هذه المشاعر الحسية المختلفة شيئاً يتعلق بالأشياء التي هي خارجة عنا، دون أن يكون الذهن قد فحص عنها، وأطال النظر فيها^(١)؛ لأنه يبدو لي أن من شأن المركب من الذهن والجسم، أن يكشف عن الحقيقة في تلك الأمور.

(١) يريد أن يقول إن هذه المدركات الحسية، وإن كانت جعلتها الطبيعة لمصلحة الحياة التي فيها للجسم مكانه، إلا إنها لما كانت مبهمة، فلا يصح للذهن أن يتقبلها أو يسلم بها دون فحص وامتحان.

٣٢ - فمثلاً مع أن الأثر الذي يحدثه النجم على عيني ليس أكبر من الأثر الذي يحدثه لهيب الشمعة، إلا أنني لا أجد في أي قوة فعلية أو طبيعية تحملني على الاعتقاد أن النجم ليس أكبر من هذا اللهب، ولكنني حكمت عليه هذا الحكم منذ صباي من دون أي مسوغ معقول.

٣٣ - ومع أنني أحس حرارة عند اقترابي من النار، بل أحس ألماً عند اقترابي قرباً شديداً، إلا إنه ليس هنالك من سبب يمكن أن يقنعني أن في النار شيئاً شبيهاً بهذه الحرارة ولا بهذا الألم، وإنما أكون محققاً إذا اعتقدت أن في النار شيئاً - كائناتاً ما أمكن أن يكون - يثير في هذا الشعور بالحرارة أو بالألم.

٣٤ - وكذلك ينبغي، إذا وجدت أماكن ليس فيها ما يثير حواسي أو يحركها، ألا أستنتج لذلك أن هذه الأماكن لا تحتوي على أي جسم، ولكنني أرى، في هذا الأمر وفي أمور أخرى تشبهه، أنني تعودت أن أفسد نظام الطبيعة وأن أشوّهه؛ لأن هذه الأحاسيس أو المدركات الحسية لم توضع فيّ إلا لترشد ذهني أي الأشياء ينفع المركب الذي هو جزء منه وأبها يضره، وإلى هذا الحد فقط يكون فيها كفاية من الوضوح والتميز، ولكنني إذا استعملتها كأنما هي قواعد يقينية جداً، أستطيع أن أعرف بها مباشرة ماهية الأجسام وطبيعتها التي هي خارج نفسي، لم تستطع أن تعلمني عن هذه الأجسام إلا شيئاً غامضاً جداً ومبهماً جداً.

٣٥ - ولكنني قد بحثت فيما تقدم بحثاً كافياً لبيان كيف أنه على الرغم من واسع كرم الله، يقع الخطأ في الأحكام التي أصدرها على هذا النحو.

وإنما تعرض هنا أيضاً صعوبة تتعلق بالأشياء التي ترشدني الطبيعة إلى وجوب اتباعها أو تجنبها. وتتعلق أيضاً بالمشاعر الداخلية التي وضعتها في؛ لأنه يبدو لي أنني قد لاحظت فيها خطأ في بعض الأحيان، وأن طبيعتي قد خدعتني مباشرة. مثال ذلك أن الطعم اللذيذ الذي يكون لقطعة من اللحم خلط بها شيء من السم قد يدعوني إلى تناول هذا السم فأكون مخدوعاً. صحيح أن الطبيعة هنا يمكن أن يُلتمس لها العذر؛ لأنها إنما تسوقني إلى اشتهاء اللحم ذي الطعم اللذيذ، لا إلى اشتهاء السم الذي هو مجهول لديها، بحيث إنني لا أستطيع أن أستخلص من هذا شيئاً سوى أن طبيعتي لا تعرف جميع الأشياء معرفة تامة شاملة. ولا محل للعجب من هذا؛ إذ إن الإنسان لما كان ذا طبيعة متناهية، فلا يستطيع أن يظفر إلا بمعرفة محدودة الكمال.

٣٦ - غير أننا كثيراً ما نخطئ أيضاً حتى في الأشياء التي تسوقنا إليها الطبيعة مباشرة، كما يحدث للمرضى حين يشتهون أن يشربوا أو يأكلوا الأشياء التي يمكن أن تلحقهم منها مضرة.

قد يُقال هنا إن سبب الخطأ عندهم أن طبيعتهم قد فسدت، ولكن هذا لا يرفع الإشكال؛ لأن الإنسان المريض هو حقاً من مخلوقات الله كالرجل السليم المعافى سواء بسواء، ولذلك يتنافى مع كرم الله أن يكون للمريض دون السليم طبيعة خداعة معيبة. وكما أن الساعة المركبة من عجلات وأحجار، حين تكون معيبة الصنع وحين لا تبين الوقت جيداً، لا تكون أقل مراعاة لجميع قوانين الطبيعة، منها حين ترضي رغبة الصانع كل الرضى، كذلك إذا نظرت إلى جسم الإنسان باعتباره آلة (ماكينة)

قد ركبت من العظام والأعصاب والعضلات والشرابين والدم والجلد، بحيث إنه وإن لم يكن فيه نفس لم يخل من أن يتحرك على جميع الوجوه التي يتحرك عليها الآن حين لا يتحرك بتوجيه إرادته، ولا بالتالي بمعونته نفسه، بل بهيئة أعضائه - إذا نظرت إلى جسم الإنسان على هذا النحو، تبينت في سهولة أنه يكون طبيعياً لهذا الجسم، إذا كان مثلاً مريضاً بداء الاستسقاء أن يعاني جفاف الحلقوم الذي يحمل للنفس في العادة الشعور بالعطش، وأن يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك أعصابه وأعضائه الأخرى على النحو المطلوب للشرب، ولذلك يضاعف داءه ويضر نفسه، كما أن من الطبيعي له، إذا لم يكن لديه أي انحراف، أن ينساق إلى الشرب لمنفعته بواسطة مثل هذا الجفاف في الحلقوم؛ ومع أنني إذا نظرت إلى الاستعمال الذي خصص له صانع الساعة ساعته، أستطيع أن أقول إنها تتحول عن طبيعتها إذا لم تعين الوقت جيداً، ومع أنني كذلك إذا نظرت إلى ماكينة الجسم الإنساني باعتبار أن الله قد خلقها ليكون فيها جميع الحركات التي تكون فيها عادة، يصح لي أن أرى أنها لا تتبع نظام طبيعتها حينما يجف حلقومها، وأن الشرب ضار ببقائها، إلا أنني أثبتت مع ذلك أن هذا النحو الأخير من تفسير الطبيعة كثير الاختلاف عن النحو الآخر؛ لأن هذا النحو ليس إلا تسمية خارجية تعتمد كل الاعتماد على فكري الذي يقارن الإنسان المريض والساعة الرديئة الصنع بالفكرة التي لديّ عن إنسان صحيح وساعة جيدة الصنع، وهذا النحو لا يطابق حقيقة الواقع، في حين أنني بالوجه الآخر من وجوه تفسير الطبيعة، أقصد

ما يوجد في الأشياء حقًا، ومن ثم لا يخلو من بعض الحقيقة^(١).

٣٧ - لكن لا جرم أنه وإن يكن من مجرد التسمية الخارجية بالنسبة لجسم مريض بالاستسقاء أن يقال إن طبيعته فاسدة حين يجف حلقومه دون حاجة إلى الشرب، إلا إنه بالنسبة للمركب كله، أي بالنسبة للنفس متحدة بالبدن، لا يكون ذلك تسمية محضة، بل إن من خطأ الطبيعة أن يعطش المرء حين يكون الشرب ضارًا به. ومن ثم يبقى أن ننظر كيف أن كرم الله يمنع طبيعة الإنسان، مفهومه على هذا المعنى، من أن تكون معيبة وخذاعة.

٣٨ - ولكي نبتدئ هذا النظر، ألاحظ هنا أولاً أن هناك فرقًا كبيرًا بين النفس والجسم، من حيث إن الجسم بطبيعته منقسم دائمًا، في حين أن النفس لا منقسمة. ذلك أنني حين أنظر إلى النفس، أي حين أنظر إلى ذاتي من حيث إنني شيء مفكر، لا أستطيع أن أميز في أجزاء، ولكنني أعرف

(١) في هذا النص صفحتان غامضتان جدًا، ولست مستوثقًا من فهمها حق الفهم. وربما أمكن تفسير ما يقصده ديكرت على النحو التالي: إذا نظرنا إلى البدن على انفراد (أي مستقلًا عن النفس المتحدة به)، فمن حيث إن كل شيء يحدث فيه، حتى في حال المرض، على اطراد ومطابقة للقوانين العلمية للطبيعة - شأنه في ذلك كشأن ساعة غير مضبوطة، مهما يكن تعيينها للوقت غير صحيح، فإنها مع ذلك خاضعة للقوانين العامة للميكانيكا - نقول: إذا نظرنا إلى البدن على هذا النحو لم نجد فيه خطأ ولا انحرافًا طبيعيًا. ولا وجه لأن نرى في مرض من أمراض البدن (منظورًا إليه على انفراد) انحرافًا في الطبيعة، إلا إذا افترضنا أن البدن يجب ألا يكون له قط أحوال أو حركات سوى الأحوال والحرركات الموجودة فيه في العادة. لكن هذا الافتراض يكون تعسفًا؛ لأننا إذا افترضناه نكون نسبنا إلى البدن طبيعة ربما لا تكون هي طبيعته الحقيقية. ولكن (و «لكن» هنا تجيب على عبارة «صحيح أن» الواردة فيما تقدم)، ولكن إذا اعتبرنا هذا المجموع المركب من النفس والبدن، فلا ريب أن حال البدن التي وصفنا إذا كانت تولد في النفس رغبة يمكن أن تؤدي إلى هلاك البدن ذاته، فلا شك أن ذلك يكون فسادًا في الطبيعة.

وأَتصور تصورًا واضحًا جدًا أنني شيء واحد تام لا يتجزأ. ومع أن النفس كلها تبدو متحدة بالبدن كله، إلا إنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء آخر من أجزائه، أعرف جيدًا أن شيئًا لم ينفصل عن نفسي، وكذلك ملكات الإرادة والإحساس والتصور... إلخ، لا يقال عنها إنها أجزاء من بدني؛ لأن النفس عينها هي التي تعمل بتمامها في الإرادة وتعمل بتمامها في الإحساس وفي التصور... إلخ. ولكن الأمر على العكس في الأشياء الجسمية أو الممتدة، لأنني لا أستطيع أن أتخيل أن واحدًا منها، مهما يبلغ من الصغر، إلا استطعت تجزئته بفكري، أو تيسر لذهني أن يقسمه أجزاء كثيرة، ومن ثم أعرف أنه منقسم، وفي هذا ما يكفي لإرشادي إلى أن ذهن الإنسان أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه، إن لم أكن قد عرفت ذلك من قبل معرفة كافية.

٣٩ - وألاحظ أيضًا أن النفس لا تتلقى مباشرةً الأثر الذي يأتي من جميع أجزاء البدن، بل تتلقاه من المخ فحسب، وربما من جزء من أصغر أجزائه، أي من الجزء الذي تعمل فيه الملكة التي يسمونها «الحس المشترك»^(١) والتي كلما هيئت على نحو بعينه، جعلت النفس تحس شيئًا بعينه، وإن تكن أجزاء الجسم الأخرى يمكن أن تكون مهياةً على أنحاء مختلفة، كما تشهد بذلك تجارب لا حصر لها ولا حاجة هنا إلى إيرادها.

٤٠ - وألاحظ فيما عدا هذا، أن الجسم من طبيعته أنه ما من جزء من

(١) يرى ديكارت أن الجسم مركب من أجزاء مختلفة، لكنَّ جزءًا واحدًا من الجسم هو على اتصال مباشر بالنفس؛ وهو الغدة الصنوبرية.

أجزائه يمكن أن يحركه جزء آخر يبعد عنه قليلاً إلا ويمكن أن يحركه أيضاً على النحو نفسه كل من الأجزاء الواقعة بين الجزئين، مع أن الجزء الأبعد لا يكون له تأثير. فإذا أخذنا مثلاً الحبل المشدود أ ب ج د، وشدنا الجزء الأخير وحركناه، فالجزء الأول (أ) لا يتحرك على نحو آخر غير الذي يمكن أن يتحرك عليه إذا شد أحد جزئيه المتوسطين (ب) أو (ج) ويبقى الجزء الأخير ساكناً. وكذلك حين أحس ألمًا في قدمي، تعلمني الفيزيقا (علم الطبيعة) أن هذا الإحساس ينتقل بواسطة الأعصاب المنتشرة في القدم، وهذه الأعصاب لما كانت مشدودة كالحبال، من القدم إلى المخ، فإنها إذا شدت في القدم تشد أيضاً في الوقت نفسه ذلك الموضع من المخ الذي تجيء منه وتنتهي إليه، وتبعث حركة قد أنشأتها الطبيعة لكي تجعل النفس تحس ألمًا، كما لو كان هذا الألم في القدم. ولكن لما كانت هذه الأعصاب لا بد أن تمر بالساق والفخذ والكتيتين والظهر والعنق، حتى تمتد من القدم إلى المخ، فيمكن أن يحصل أنه وإن لم تتحرك أطرافها التي في القدم، بل بعض أجزائها التي تمر بالكتيتين أو بالعنق، إلا أن هذا يثير في المخ نفس الحركات التي يمكن أن يثيرها فيه جرح في القدم. ويلزم تبعاً لذلك أن تحس النفس في القدم الألم عينه الذي كانت تحسه لو كان في القدم جرح، وينبغي أن يكون حكمنا على سائر المدركات الحسية الأخرى شبيهاً بهذا.

٤١ - وألاحظ أخيراً أنه ما دامت كل حركة من الحركات التي تحدث في الجزء في الجزء من المخ التي تتلقى منه النفس الأثير مباشرة، لا تجعلها تحس إلا إحساساً واحداً، فلا سبيل إلى أن نرتجي ولا أن نتخيل

في هذا الصدد خيرًا منه، اللهم إلا أن هذه الحركة تجعل النفس تحس، من بين جميع الأحاسيس التي تولدها، الإحساس الذي هو في أغلب الأحوال أنسب وأنفع لحفظ الجسم الإنساني حينما يكون في أغلب الأحوال أنسب وأنفع لحفظ الجسم الإنساني حينما يكون في تمام الصحة^(١). وتعرفنا التجربة أن جميع ما منحنا الطبيعة من أحاسيس هي على نحو ما ذكرنا، ومن ثم لا يوجد منها شيء إلا ويظهر قدرة الله وكرمه.

٤٢ - فمثلاً حين تحرك الأعصاب التي في القدم تحريكاً شديداً وزائداً على المألوف، فإن حركتها متى مرت بنخاع سلسلة الظهر حتى المخ، تركت هناك أثراً في النفس يجعلها تحس شيئاً أي ألماً كما لو كان في القدم، وبه تتنبه النفس وتحرك إلى بذل ما في وسعها لاستبعاد علته، باعتبارها خطرة وضارة جداً بالقدم.

٤٣ - صحيح أن الله كان يمكنه أن يجعل طبيعة الإنسان بحيث إن عين هذه الحركة في المخ تجعل النفس تحس شيئاً آخر مغايراً، كأن تشعر بذاتها أو من حيث هي في المخ أو من حيث هي في القدم أو من حيث هي في موضع آخر بين القدم والمخ، أو تجعلها تحس شيئاً آخر آياً ما يمكن أن يكون. ولكن شيئاً من ذلك ما كان ليلائم حفظ الجسم بقدر ما يلائمه هذا الذي تشعر به النفس بالفعل.

٤٤ - وكذلك عندما ما نحتاج إلى الشرب، يتولد من ذلك جفاف

(١) يرى ديكارت أننا إنما أعطينا الأحاسيس لحفظ البدن.

في الحلقوم يحرك أعصابه، ويحرك بواسطتها الأجزاء الداخلية للمخ، وهذه الحركة تجعل النفس تحس إحساس العطش؛ لأنه لا يوجد في تلك الحال شيء هو أنفع لنا من أن نعرف أننا محتاجون إلى الشرب لحفظ صحتنا، وهكذا في سائر الحاجات.

٤٥ - ومن ثم يتبين لنا تمام التبين أن طبيعة الإنسان، من حيث إنه مركب من النفس والبدن، لا يمكن أن تخلو من الخطأ والضلال أحياناً، وذلك على الرغم من واسع كرم الله. لأنه لو كان هناك لا في القدم، بل في جزء من أجزاء العصب المشدود من القدم إلى المخ، لا بل في المخ، علة تثير الحركة ذاتها التي تحصل عادة حين يكون بالقدم وجع، لأحس المرء ألماً كما لو كان في القدم، ويكون الحس بالطبع ضالاً، لأن حركة بعينها في المخ لما كانت لا تستطيع أن تولد في النفس إلا إحساساً بعينه، وهذا الإحساس لما كان في أغلب الأحيان يتولد عن علة جرح القدم أكثر مما يتولد عن علة أخرى في جهة أخرى، فالأقرب إلى المعقول أنه يحمل دائماً إلى النفس ألم القدم أكثر مما يحمل إليها ألم أي جزء آخر. وإذا كان يحدث أحياناً أن جفاف الحلقوم لا يأتي كالمعتاد من أن الشرب ضروري لصحة البدن، بل من علة مغايرة جداً، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء، إلا إن الأفضل بكثير أن ينخدع في تلك الملامس من أن ينخدع دائماً حين يكون الجسم معافى، وهكذا في سائر الأحوال.

٤٦ - ولا جرم أن في هذا الاعتبار نفعاً كبيراً لي؛ لا لتبين جميع ما تكون طبيعتي عرضة له من خطأ فحسب، بل أيضاً ليكون تجنبه وتصحيحه أيسر وأسهل؛ لأنني ما دمت أعلم أن جميع حواسي ترشدني

عادة إلى الصواب في الأشياء المتعلقة بمنفعة البدن أو مضرته أكثر مما توقعني في الزل، وما دمت أكاد أستطيع دائماً أن أنتفع بكثير من هذا الحواس لاختيار شيء بعينه، ولما كنت أستطيع فوق ذلك أن أستخدم ذاكرتي لكي أربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية، وأن أستخدم ذهني الذي سبق أن كشف عن علل أخطائي، فينبغي ألا أخشى منذ الآن وقوع الزل في الأشياء التي تتمثل في أغلب الأحيان عن طريق الحواس.

٤٧ - وينبغي أن أستبعد جميع الشكوك التي ساورتني في هذه الأيام الأخيرة، وأن أعدها شكوكاً مبالغاً فيها وغير مستساغة، وعلى الخصوص ما ساورني من شك عن حال النوم الذي لم أستطع أن أميز بينه وبين حال اليقظة. فالآن أجد بينها فرقاً ملحوظاً، من حيث إن ذاكرتنا لا تستطيع أبداً أن تربط أحلامنا بعضها بعض، ولا أن تربطها بكل ما يجري في حياتنا، على ما اعتادت أن تربط بين الأشياء التي تحصل لنا في حال يقظتنا.

والواقع أنه إذا تراءت لي فجأة - وأنا في يقظة - صورة إنسان ثم اختفت فجأة، بحيث لم أستطع أن أنبين من أين جاءت ولا إلى أين ذهبت، لم أكن مجاوزاً الصواب إذا حسبتها، لا صورة إنسان حقيقي، بل شبحاً أو طيفاً قائماً في مخي ومشابهاً للأشباح التي تراءى لي في منامي. ولكنني إذا رأيت أشياء وتبينت من أين جاءت وأين هي ومتى ظهرت، واستطعت الجمع بين ما لدي من إحساس بها وبين مجريات حياتي، فإني حينئذ أكون على ثقة تامة من أنني أراها وأنا يقظان لا وأنا نائم.

وينبغي ألا أشك مطلقاً في حقيقة تلك التمثلات، إذا أهبت بجميع حواسي وذاكرتي وإدراكي لاختبارها، فلم ينقل إليّ أحدها ما ينافي ما ينقله إليّ سائرهما؛ لأنه يلزم من أن الله ليس بمضل أنني لا أكون في ذلك من الضالين.

٤٨ - ولما كانت ضرورة الأعمال كثيراً ما تقضي علينا أن نبت في الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافي لاختبارها بما ينبغي من عناية، فلا بد من الإقرار بأن حياة الإنسان عرضة في أغلب الأحيان للزلل في الأشياء الخاصة، ولا بد آخر الأمر من الإقرار بقصور طبيعتنا ووهنها.

نهاية التأملات

الفهرس

٥	تقديم: الطبعة الأولى
٢٧	تقديم: الطبعة الثانية
٣٣	إهداء
٤٣	تصدير: من المؤلف إلى القارئ
٤٩	موجز للتأملات: بقلم ديكارت
	التأملات في الفلسفة الأولى
	وفيها الدليل الواضح على وجود الله
٥٧	والتمفرقة الحقيقة بين نفس الإنسان وبدنه
	التأمل الأول:
٥٩	في الأشياء التي يمكن أن تُوضع موضع الشك
	التأمل الثاني:
	في طبيعة النفس الإنسانية
٧٥	وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم

التأمل الثالث:

٩٩ في الله وأنه موجود

التأمل الرابع:

١٣٩ في الصواب والخطأ

التأمل الخامس:

١٦٣ في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده

التأمل السادس:

في وجود الأشياء المادية وفي التمييز

١٨٣ الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه