

ديكارت ونقد المنهج الأرسطي

أبو يعرب المرزوقي

مدخل :

تستمد فرضية القراءة التي نقترحها من سيرة ديكارت الذاتية ومن المشروع الرئيسي الذي يعتبره منذ الليلة الفاصلة بين العاشر والحادي عشر من تشرين الثاني ١٦١٩ م رسالة يسعى إلى تحقيقها بتكليف من الروح الأسمى . وتتمثل هذه الرسالة في إصلاح النسق المدرسي لاستبداله بمدرسية جديدة توحد بين التعلم الديني والتعلم الفلسفي الجديد تخلصا من العلم الأرسطي البطليموسى وعلم الكلام المبني عليه تعويضا له بالعلم الكوبرنيكى الديكارتي وعلم كلام جديد مبني عليه . وليس لهذه القراءة التي نقدمها من غرض أساسى إلا الإعداد لدراسة الربط الحقيقى بين ما تقدم على ثورة ديكارت المنهجية فأعد إنيها وما تأخر عنها فاستند إليها . أعنى الربط بما حققه الفكر العربى قبله ، وبما تحقق فى الفلسفة الألمانية من بعد كنت .

لن نطيل تحليل القضايا المنهجية بالمعنى الفنى للكلمة بل سنهتم بالشروط التي جعلت التغيير المنهجى الديكارتي يصبح ممكنا . لذلك فسنتكفى تمهيدا للبحث فى هذه الأسس بمجرد الإشارة إلى أهم النصوص التي أعدت لشروط تحقيق المشروع الديكارتي .

١ - مقالة انطريقة والقواعد : فانمقابلة بين المنطق والرياضيات بخلاف ما قد يبادر بادئ الرأى من تصورات هى فى الحقيقة مقابلة بين الصورية المنطقية التي درج عليها الفكر المدرسى استنادا إلى منطق أرسطو وميتافيزيقاه⁽¹⁾ وضرب جديد من الصورية الجامعة بين الحدس الهندسى الإقليدى والصورية الجبرية العربية⁽²⁾ .

٢ - التأملات والردود : النفى الصريح للمنهج الشكلانى الرياضى والتحقق

Cf. Descartes, *Cœuvres philosophiques*, Ed. F. Alquié, t.I., (1) *Discourse de la méthode 2è. Partie*, pp. 584-5. ونشير إلى هذا المصدر من الآن فصاعدا هكذا باسم الناشر وجزء الكتاب بالرقم الرومانى وعدد الصفحة بالرقم العربى ، هكذا : F.A.t, I ou II ou III pp. telles.

Cf. F.A. t.I., *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle quatrième p. (2) 98.

الفعلى للمنهج التأملى الحدسى (3) مع ما يسنده لاحقا من خلال الردود (4) .

٣ - مقدمة المبادئ والمبادئ المقابلة بين أرسطو وأفلاطون (5) حسب ديكارت مع تقديم المنهج السينوى فى سعى ديكارت لاستبدال المنهج المدرسى بمدرسية جديدة يكون فيها أسلوب ابن سينا مسبقا بنقد الغزالي بدل من أن يكون متبوعا به .

٤ - الحوارية (6) : عودة إلى أسلوب الحوار الأفلاطونى وصلة ذلك بالمنهج السينوى فى القصص الفلسفى مع المقابلة بين العلم المدرسى والعلم الرياضى والعقل السليم (7) .

نبدأ البحث عن الأسس التى يستند إليها منعرج ديكارت المنهجى ثمرة لمشروع غالبا ما تغيبه القراءة الوضعية والذاتوية بملاحظتين :

الأولى : أى ديكارت نعى ؟ لا يعنيا ديكارت العالم ولا ديكارت المتكلم وإنما مطلوبنا هو ديكارت الشاعر . فالأسلوب الذى يطغى على أعماله من طبيعة شعرية كما نحاول بيانه فى هذا البحث من خلال دراسة ثورة ديكارت الأسلوبية جمعا لمعنى المنهج والطريقة . أما الرياضيات وعلم الكلام فمقصود دورهما عنده على دور الأداة : الأولى بوصفها أفضل خطة للسيادة على آلة العالم المخلوق والثانى أفضل حيلة لتحديد سلطة العصر الروحية .

(3) Cf. F.A.t.II, *Rép. Objec. 2ndes*, pp 282-584.

(4) الردود وعلاقتها بنفى كل إمكانية للمنهجية الشكلانية الرياضية التقليدية فى الميتافيزيقا: نفس الإحالة السابقة .

(5) مقدمة المبادئ : المقابلة بين الريبية عند الأول والثوقية عند الثانى .

Cf. Descartes, *key philosophical Writings*, Trans. By Elisabeth S. Haldane and G.R.T. Roos, Ed. and with an Introduction by Enrique Chavez-Arviso, *Wrdsworth Classics of World Literature, Author's Letter to the translator of the Book, which may here serve as Preface*, pp. 264-5.

(6) نفس المرجع السابق ص ٣٨٤ - ٤٠٧ .

(7) نفس المرجع السابق : الرموز الثلاثة هى عينها أسماء أبطال الحوارية أعنى بولياندر (العامى) واستمون (العلامة) وأدقس (الرياضى) .

الثانية : وينتج عن هلاتين الأداتين الدنيين عائقان يجعلان فهم ديكارت الشاعر هذا شبه مستحيل . أولهما هو عائق السنة المدرسية (8) التي ما تزال تشوب خطته الكلامية . والثاني هو التذليل الذي أخضع له موضوع الفكر الحديث كما حدده ديكارت وذلك خاصة في فكر ديكارتي القرن السابع عشر الذين كانوا يريدون حصر أسلوب ديكارت في الأداة الرياضية والأفق الكلامي (سينوزا ولاينتس ومالبرانش) . لذلك فستجنب الخصومتين التقليديتين حول فكر ديكارت :

١ - الخصومة التي يسعى أصحابها إلى تقويم معتقده الديني بحسب علم الكلام التقليدي طبيعياً كان هذا الكلام (9) أو خلقياً بصورة

(8) أسمى مدرسة إيجابية نسق الفكر الذي يستهدف التوفيق بين معنى الدين الظاهر أو معانيه الظاهرة مع ما بعد علم الطبيعة الأرسطي . وهذه المدرسية هي مدرسية علم الكلام الذي بيده الحكم الروحي . وهي تمثل النظام بلغة أغست كونت . وأسمى مدرسية سلبية نسق الفكر الذي يستهدف التوفيق بين معنى الدين الباطن أو معانيه الباطنة مع ما بعد علم الملائكة الأفلاطوني . وهذه المدرسية هي مدرسية التصوف الذي بيده المعارضة الروحية . وهي تمثل التقدم بعبارة كونتية .

(9) من المقبول عادة أن يعتبر علم الكلام الخلقى دال على : ٠١ نظرية المبادئ الخفية المستندة إلى الإرادة الإلهية ، ٢ - إثبات وجود الله بالاعتماد على دليل مبادئ العمل ونظام العالم الخلقى بدلا من دليل مبادئ النظر ونظام العالم الطبيعي كما هو معلوم من مقابلة كمنط بين علم الكلام الخلقى وعلم الكلام الطبيعي في نقد ملكة الحكم بحسب هذا المعيار (انظر نقد ملكة الحكم المنفردتان ٨٥ و ٨٦) . فإذا كان المعنى الأول لعلم الكلام الخلقى مقابلاً لعلم الكلام الطبيعي مقابلة ما بعد الطبيعة لما بعد الأخلاق ومقابلة النظرية للعمل فإنه يمكن أن نضيف معنى ثالثاً نسبته إلى علم الكلام الخلقى كان يسبب إلى حد الآن نسبة ضعفية إلى علم الكلام الطبيعي : أعنى الإبداع أو تأسيس الفكر نفسه تأسيساً متقدماً على التمييز بين النظر والعمل بوصف الفكر الحرية الموجبة والشاهدة شرطين للنظر والعمل أو مصدر هاتين الفاعليتين الإنسانييتين (وما يناسبهما في الصفات الإلهية) . وهذا المعنى حرمت عليه المثالية الألمانية ولم تستطع صياغته كما هو بين من كل محاولات فشته وشيلنج وهيجل وكمنط في مصنفه الصادر بعد وفاته بعنوان (Opus Postumum) . وهم لم يجدوا تسمية ملائمة للأصل الواحد المتقدم على موضوع النظر أو الطبيعة وموضوع العمل أو الشريعة لكونهم ظنوه الإنسان الذي حل فيه الرب فيقولاً حبيسي التثليث ولم يعلموا أن صورة الأول في الثاني أو أثره فيه (النظر الذي هو ليس شيئاً آخر غير حدود العمل أو أثر موضوع العمل في النظر) وصورة الثاني في الأول أو أثره فيه (الذي هو ليس شيئاً آخر غير حدود النظر أو أثر موضوع النظر في العمل) غيرهما وغير تابعين لهما إلا بتوسط تبعية الجميع للمصدر وذلك هو الذوق أو الشعور بما هو وجدان موجه وشاهد لكونه صلة الفروع الأربعة البيت تفرعت عن الأصل به دون ترتيب يجعل بعضها متقدماً على بعضها الآخر : إذ النظر والعمل كلاهما موجود مثل مضيعيهما وليسا تابعين لهما إلا توسط التناسب الذي ينتج عن انتساب الجميع للأصل أعنى هنا فعل الإبداع المطلق عند الرب وفعل محاكاته النسبي عند المربوب وهو عين الوجدان الاستخلافي كما حددناه في بعض أعمالنا (انظر خاصة عملنا : وحدة الفكرين الدين والفلسفي ، دار الفكر ، دمشق ٢٠٠١) .

مباشرة⁽¹⁰⁾ أو بالقياس إلى منزلة السنة المدرسية⁽¹¹⁾ .

٢ - والخصومة التي يريد أصحابها تقويم نظرياته لتحديد ما زضافه ديكارته للمعرفة العلمية⁽¹²⁾ .

سنكتفى بدراسة الدور الذي أدته فلسفة ديكارته في النصر الحاسم الذي غير نظام العصر الروحي⁽¹³⁾ رغم كونه نصرا غير معطن حقه ما يمكن أن نسميه ما بعد الأخلاق⁽¹⁴⁾ على ما بعد الطبيعة⁽¹⁵⁾ وما بعد الملكية⁽¹⁶⁾ . ويمكن أن نعتبر هذا النصر علامة على عودة الفكر الغربي الجذرية إلى موقف وجودي أقرب إلى موقف انشراق المتقدم على الأديان السماوية منه إلى أي موقف آخر كما نبين لاحقا .

فالقراءة التي نفتحها ينبغي أن تجد في حياة ديكارته وأعماله المعطيات التي

Cf. Surtout Paul Cougagne, *Descartes et Leibniz devant le christianisme in Philosophie en auête du Christ*, Col. Jésus christ, Desclée, 1991, pp. 53-82.

E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 4è. éd., 1975.

Cf. G. Milhaud, *Le double aspect de l'œuvre scientifique Descartes*, Paris, Alcan, 1922, Chap. XI, pp. 228(249).

(13) أسمى نظاما روحيا لعصر من العصور نسق المقومات التي تحدد رتب الشرف بين تفسيرات الوجود أو تأويلاته وخاصة ما كان معلوما منها في عصر ديكارته : بحسب صنفى الفكر الدينى أو علم الكلام وانتصوف وصنفى الفكر الفلسفى أو الفلسفة الأرسطية والفلسفية الأفلاطونية وما حصل بينها أربعتهما من تأليفات مع العلم الذى يصطبغ بها مثنى أو ثلاثى أو رباعى .

(14) أسمى ما بعد الأخلاق التأويل الديكارته للوجود من منطلق تحديد شروط إمكان الحرية من حيث هى مصدر إبداع فاعليتى النظر والعمل المتقدمة على تقابليها (عند الإنسان) ثم على موضوعيهما الطبيعى والخلقى (عند الله) فيكون مبدأ الوجود الأخير هو مبدأ العمل الذى هو أقرب إلى هذا المعنى الإبداعى من النظر ويطلق عليه عندئذ اسم علة ذاته أو الإرادة الحرة . وبذلك يطابق بعد الأخلاق بهذا المعنى معنى علم الريبويجة الخلقى الثالث ويؤدى ضرورة إلى دحض المدرستين الموجبة والسالبة لتأسيس البديل الديكارته .

(15) أسمى ما بعد (علم) الطبيعة التأويل الكلامى الأرسطى للوجود من خلال تحديد شروط إمكان الطبايع التي تكون خاضعة للضرورة المنطقية . فيكون المبدأ الأخير الذى يخضع له الوجود الراجع إلى مبدأ العلم هو العقل .

(16) أسمى ما بعد (علم) الملائكة التأويل الصوفى الأفلاطونى للوجود من خلال تحديد شروط إمكان الملائكة التي تخضع لسر الفعل السحرى . فيكون المبدأ الأخير الذى يخضع له الوجود الراجع إل مبدأ التداخل السحرى هو الملك .

نستعملها مصدرا رئيسيا للخبر عن هذه الثورة دون أن نلجأ إلى دعوى الصدق وافترض سلامة النية في شهادة ديكارت لنفسه أو عليها في سيرته الفكرية الذاتية. لذلك فسنستعيض عن ديكارت الذى تصوره مقالة الطريقة ديكارت الذى يقاس حصرا بتاريخ الأفكار العلمية والكلامية الرسمية بديكارت الذى تصوره الرؤى الثلاث التى رآها فى الليلة الفاصلة بين العاشر والحادى عشر من نوفمبر تشرين اثنانى سنة ١٦١٩م بالقياس إلى تاريخ للأفكار أكثر عموما لكون هذا التاريخ لا يستثنى الممارسات السرية⁽¹⁷⁾ وانحرافات المدرسية السلبية⁽¹⁸⁾.

وسنجيب عن سؤالين عامين يقدمان تفسيراً فرضياً لحياة ديكارت وأعماله وأثر فلسفته على الفكر الحديث والمعاصر دون أن نضيع الوقت فى دحض التفسير الذى يحاول البعض اقتناعاً به . ورغم أن المسألة الأولى مضاعفة فإنها تبقى مسألة واحدة لكوننا لا نستطيع الفصل بين أعمال ديكارت الفلسفية والعلمية وحياته . ويتولد عن المسألة الثانية مشكلان أحدهما يتعلق بالمعنى العميق للفلسفة الديكارتية والثانى يخص خاصيات الفلسفة الحديثة والمعاصرة . لكن الاعتراضات على جدية قراءة ديكارت بوصفه شاعراً ينبغى أن تتقدم دراستها على كل ما عداها . وإذن فسنحاول الرد على الأسئلة التالية :

- I - هل من الجديدة الفلسفية أن نولى هذه المنزلة الرفيعة بين أعمال ديكارت الفكرية وسيرته الذاتية رؤاه الثلاث التى رآها فى الليلة الفاصلة بين العاشر والحادى عشر من تشرين الثانى سنة ١٦١٩ فنقرأ فكره من حيث هو فكر شاعر متنبئ بمعنى غير تحقيرى فنرجع به من ثم إلى فجر الإنسانية الشرقية⁽¹⁹⁾ ؟
- II - كيف يمكن أن نفهم حياة ديكارت وأعماله بالاستناد إلى العوامل التى تحدد هذا البعد الشعرى من فكر ديكارت ؟

(17) مثل انتساب ديكارت لجمعية سرية تمارس السحر والسيما كما سنشير إلى ذلك بدقة لاحقاً.

(18) أنظر التعريف الوارد فى الهامش الأول.

(19) Cf. F.A., t.I. *Olympiques* (reformulés et résumés par Baillet) pp. 52-61.

III - ما هي معضلات ما بعد الأخلاق الديكارتية البديل من ما بعد الطبيعة وما هي حلولها ؟

IV - وأخيرا ما هي طبيعة العهد الجديد الذي عقده ديكارت بين العلم والأخلاق أو ما هي خاصيات الفلسفة الحديثة والمعاصرة من حيث هي مدرسية ما بعد خلقية ديكارتية معتدلة ؟

I - ديكارت شاعرا ، هل هذا أمر جدى ؟

يمكن أن نرجع الاعتراضات على قراءة ديكارت من حيث هو شاعر إلى نوعين: الاعتراضات التي تحط من شأن حدث الرؤى الثلاث أكثر من اللازم والاعتراضات التي ترفع من شأن علم ديكارت الوضعي أكثر من اللازم. لكن القصد غير المعلن والذي يتقوم به هذا الحط من الوجهة الثانية من سيرة ديكارت ومن ثم إهمال الرؤى الثلاث ليس له من غرض إلا تجنب المس بصورة العقلانية الديكارتية. كيف، أيكون ديكارت غير ديكارتي ؟

سنجيب على الاعتراضين الأكثر شيوعا . لكن البرهان الحقيقي على وجاهة قراءتنا هذه ومن ثم دحض الاعتراضات الأساسية لا يمكن أن يتلو إلا على صحة النتائج التي سنصل إليها فيها . وسيتضمن جوابنا إذن مرحلتين : أولاها نجعل فيها ديكارت يتكلم بنفسه للرد عن الاعتراضات والثانية تبين الثغرات التي يمكن ان تسدها هذه القراءة في فهمنا لسيرة ديكارت وأعماله الفلسفية .

واليك صيغة الاعتراض الأول : ليست الليلة الفاصلة بين العاشر والحادي عشر من تشرين الثاني إلا أزمة حماس صوفى عابرة . ولكن يكفي أن نذكر بأن هذا الاندفاع الشعري ليس قابلا للرد إلى ليلة واحدة من الوجد وليست أزمة عابرة . ذلك أنه فضلا عن نوع التأمل المثل لتأمل الإنسان الذي يتلقى الإحياءات⁽²⁰⁾ بل وتأمل الشاعر المتنبى كما يتبين من تصريح ديكارت نفسه (القوابس التي تعودت

Cf. C. Adam et P. Tannery, *Œuvres de Descartes*, Vrin et. (20)
Note بعد الآن نحيل عليه C.N.R.S. Paris 1964-76, t. XI, pp. 73-74, A.T
a.

على تلقيها كما ورد في الرؤية الثانية⁽²¹⁾ وانتظار ديكرات للوحى (الرؤية الثالثة)⁽²²⁾ فإن نصوصا ثلاثة تبين بصورة لا نجد ما هو أوضح منها أن ديكرت يعتقد في وجود هذه المعرفة الشريفة : فأما النص الأول⁽²³⁾ فيختم التأمل الثالثة وأما الثانى فيحدد المعرفة التامة فى رده على أرنو⁽²⁴⁾ وأما النص الأخير فليس هو إلا الفصل الخامس والعشرين من جزء المبادئ الأول . والمعوم أن كل ما أكد ديكرات أنه قد حصل عليه من معرفة مستغرقة مصدره هذا التدخل المباشر من الروح ، ألم يكن ديكرات ينتظر قبل تلك الليلة ، الوحى والوجد الذى لم ييأس من أن يصطفى به،⁽²⁵⁾ ؟

أما الاعتراض الثانى فمؤداه أن الأسلوب الرياضى الديكراتى يتنافى مع الكتابة الشعرية . لكن ديكرات يجيب : لعل الأفكار العميقة تظهر بالأحرى فى الكتابات الشعرية أكثر من ظهورها فى الكتابات الفلسفية . والعلّة فى ذلك هى أن الشعراء يكتبون بتأثير من الوجد وقوة الخيال . فالإنسان فيه بذرات من العلم مثلما توجد فى الحجارة بذرات النار . وهى بذرات يستخرجها الفلاسفة بالعقل أما الشعراء فيقتلعونه إقتلاعا من الخيال : فيزداد لمعانها عندئذ ،⁽²⁶⁾ .

لكن المصدر الذى نستمد منه تبرير محاولة القراءة هذه نجده خاصة فى عدم الإقناع الذى يتصف به كل ما قدم إلى حد الآن لتفسير بعض النقاط الأساسية من سيرة ديكرات وأعماله . فهذه النقاط تبدو لنا دائما غير واضحة ، إذ لا يمكن أن نقنع بما يعلنه ديكرات فى مقالة الطريقة خاصة إذا كانت الرؤى والتأويل الذى يشفعها به ديكرات يمكن أن تقدم لنا فهما أكثر إقناعا أو على الأقل ذا بداهة مضارة وفى كل

Cf. F.A., t.I., p. 57. (21)

Id., p. 57. (22)

Cf., F.A. II. *Méditations* 3è. p. 454. (23)

Cf. F. a., II. *Rép. 4è Objec.* pp. 659-660. (24)

Cf. F.A.t.I, *Olympiques*, p. 57. (25)

Cf. F.A., t.I, *Olympiques* (26) وهى قولة استخرجت من الشذرة الوحيدة التى بقيت لنا من هذا العمل لكن لا يثبتس قد نسخها بخطه ، أنظر ص ٦١ منه ، ونجد تلخيص النص فى الصفحتين ٥٦ - ٥٧ من المرجع المحال عليه هنا .

الأحوال ليس أدنى مما يقنع به المختصون حاليا .

فالعناصر التي نريد استعمالها ينبغي أن تكون عناصر يصعب تكذيب ما تقدمه من معلومات حول سيرة ديكارت وأعماله . لذلك فقد اخترنا جوهريا هذه الرؤى التي رآها ديكارت ليلة ١٠ - ١١ تشرين الثاني ١٦١٩ وتأويلها الذي قدمه ديكارت نفسه والأحداث والنصوص المفيدة المتعلقة بها . واذن فهذه القراءة تبدو أكثر وجاهة في دعواها الموضوعية لكونها لا تستمد مصدرها من السيرة الذاتية الديكارتية المفتحة إلى الماضي بالتذكر القابل للكذب (مقصودا كان ذلك أو غير مقصود) بل من سيرة ذاتية ملتفتة إلى المستقبل بعبارة اللاوعي المحدد للمقاصد الديكارتية العميقة رغم كونها هذه المقاصد قد يكون بايى أخضعها عند عرضها وتلخيصها للرقابة . كما أن هذه القراءة تبدو أكثر ملاءمة لوح العصر الديكارتى وغير خاضعة لاستعمال القراءة الوضعية غير المناسبة لهذه لروح ، إذ من غير المعقول أن تكون بداية القرن السابع عشر وضعية التفكير كما سيتبين لنا بوضوح .

١ - ما يمكن أن تفهمنا إياه هذه القراءة من مجرى حياة ديكارت فهما أكثر دقة :

أول هذه الأمور فشل ديكارت فى النزول فى مدينته والاستقرار بها لكون نقص الموارد المادية لا يكفى لتفسير هذا الفشل . كما أن هجرته لا يكفى لتفسيرها حبه . لتجنب الدخلاء فيها . وأخيرا فإن ما اعتبره ديكارت هم حياته الذى أكده له مؤسس الأوراتوار يحتاج إلى تعليل : فالمسؤولية التى ألقاها على عاتقه الكاردينال دو بيريل لا يمكن وحدها أن تفسر تحمس ديكارت لهذه الرسالة التى كان ديكارت يعتقد نفسه مكلفا بها من دون أن يسبق ذلك تحديدها وبيان أساس الإيمان بها (27) .

٢ - مفاصل أعمال ديكارت التى يمكن ان تفهمنا إياها هذه القراءة فهما أكثر دقة :

أول هذه المفاصل هو منحرجات الفكر الديكارتى الحاسمة منحرجاته التى يحدد كل واحد منها عقدا من عقود حياته الثلاثة الرئيسية والتى يبين تأويل الرؤى الثلاثة

Cf. A.T., XI, pp. 95-98 (27)

معناها : من ١٦١٩ إلى ١٦٢٨ ومن ١٦٢٨ إلى ١٦٣٧ ومن ١٦٣٧ إلى ١٦٤٧ .
والثاني هو طبيعة العلم الذي يفسر اكتشاف ديكارت له ليلة الوجد التي عاشها بين
١٠ و ١١ من تشرين الثاني ١٦١٩ وهو وجد لا يمكن لاكتشاف أى علم غير لدنى أن
يبزره ما دام ديكارت يتكلم عن أمر يشبه تقريبا التحول الروحي بالمعنى الذى يقصده
باسكال (28) . والمفصل الأخير هو أننا قد نفهم بصورة أفضل العلة التى جعلت
عقلانية ديكارت سرعان ما تقل : فهى لم تغلب لا فى مجال علم الطبيعة (حيث
كانت الرناسة لجاليلى ونيوتن) ولا فى مجال المنهج الرياضى (حيث كانت السيادة
لغيات ولايبنتس) بل هى بالأحرى لم تسد إلا فى ما بعد الأخلاق التى تضمن شروط
الوصل الأفضل بين اللامفهوم (أسرار اللامتاهى) والمفهوم (السيادة على العالم) أو
من حيث هى مدرسية بديل من المدرستين اللتين كانتا مسيطرتين .

نحاول الآن استعمال الرؤى فى قراءتنا لفكر ديكارت وثورته المنهجية على النحو
التالى : نفحص تأويل ديكارت لها أولا ثم نحلل التناسب بينها وبين التأملات عددا
ومضمونا .

١ - فتأويل ديكارت لرؤاه الثلاث يمثل سيرة ذاتية مسبقة : وسنؤكد خاصة على
رموز الزيح والكنيسة والبطيخة بالنسبة إلى الرؤيا الأولى وعلى رموز البرق والشرر
والتردد بين اليقظة والنوم بالنسبة إلى الرؤيا الثانية وعلى رموز المعجم وديوان الشعر
والقصائد المنتخبة وتعويض الأول بالثانى بالنسبة إلى الرؤيا الثالثة أخيرا . كما سنركز
على تأويل ديكارت المضاعف للرؤى الثلاث فى النوم وفى اليقظة .

(28) يمكن أن نرجع الفرضيات التى قدمت لتحديد هذا العلم ما هو إلى ثلاث . ولنبدأ بفرضيه
أرنست كسيرر وقد وردت فى الهامش الثامن من فصل ديكارت من كتابه :

Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der
neueren Zeit, Berlin, verlag B. Cassirer 1907 Band 2. s. 585.

على ما ورد فى :

R. Cartesii Cogitationes privatae: (Œuvres inédites & Descartes
publiées par Foucher de Careil, Paris Les pages immortelles de
Descartes choisies et expliquées par Paul Valéry, Paris, éd. Corrèa,
1941. لكن ما أضافه فاردينان الكيى من تدقيقات فى الهامش الثانى من الجزء الأول من

كتابه أعمال ديكارت المشار إليه يستثنى كل تأويل مخالف .

٢ - والتناسب البنوي بين الرؤى والتأملات أمر جلي :

من حيث العدد : فالرؤى ليست في الحقيقة ثلاث وحدات بسيطة إلا في الظاهر إذ إن كل واحدة منها مضاعفة . فكل رؤيا في المنام كانت مشفوعة باستفاقة مواليه (29) . كما أن التأملات في الفلسفة الأولى ليست ست وحدات بسيطة إلا في الظاهر . بل هي في الحقيقة ثلاث وحدات مضاعفة مثل الرؤى . فالتأمل الأول يمكن أن نعتبره مقدمة للتأمل الثاني أو تمهيداً لفرضية الشيطان الماكر الذي يمثل غاية الشك الذي تغلب عليه ديكارت بوضع الكوجيتو . والتأمل الرابع مقصور دوره على بيان التناقض الناتج عن التأمل الثالث : فكرة الإله الحق وإمكان الخطأ بالنسبة إلى العقل . والتأمل السادس هو في نسبه إلى الخامس كالرابع في نسبه إلى الثالث : إنه يعلل مكان الخطأ بالنسبة إلى الطبيعة كما يعلل الرابع الخطأ بالنسبة إلى العقل .

من حيث المضمون : فمراحل الشك إلى حد وضع الكوجيتو (التأملان الأول والثاني) تناسب مضمون الرؤيا الأولى : ذلك أن الريح التي تدفع بديكارت على جنبه الأيسر نحو الكنيسة رغما عن إرادته إلى أن السكون الذي انتهى إليه (ليست البطيخة إلا رمز الانطواء الميتافيزيقي : لذات التوحد كما قال ديكارت) (30) . كما تناسب أدلة الوجود الإلهي وتعليل إمكانية الخطأ النظري (التأملان المواليان) مضمون الرؤيا الثانية : البرق والتأكد من اليقظة (31) . وأخيراً فإن الدليل الوجودي والوجود الحقيقي

(29) فالرؤيا الأولى تتألف من عنصرين هما الرؤيا ذاتها ثم الاستفاقة المولية التي دامت ساعتين، والرؤيا الثانية كذلك ولتها مهلة تثبت فيها ديكارت من أنه كان حقا في يقظة مؤكدا على أنه استعمل لذلك حججا فلسفية ليتأكد من ذلك . وأخيرا فالرؤيا الثالثة تتضمن الرؤيا الثالثة ذاتها مع التأويل العام الذي ولاها في حال اليقظة فضلا عن التأويل الذي تم في حال النوم .

(30) رمز البطيخة : لماذا تكلم ديكارت عن لذات التوحد بخصوص البطيخة يخيف كان تلقيه إياها غاية الرؤيا الأولى فممكنه مما يشبه السكون؟ أليس ليرمز بذلك إلى طبيعة الحقيقة التي يمدده بها الكوجيتو والتي سيكون السؤال عن وجاهتها بداية البحث الذي ينتهي إلى مبدأ أمتن عندما ينتقل ديكارت من وجود الذات إلى وجود الله أعنى المبدأ الذي سيخرجه من التوحد؟ وهذا المبدأ ليس هو الكوجيتو ولا هو وجود الله ولا هو - خلافا لم يتصور السيد لاباسياد - الشك نفسه ذلك ان الشك لا يمكن ان يكون في الوقت نفسه المرض التي يحاول ديكارت علاجها ونقطة أرخميدس الثابتة . إنما هذا المبدأ هو هذه الحرية المبدعة التي تؤسس المعرفة النظرية والمعرفة العملية تلك القدرة على الاختيار بين الخسوع للعدم الذي يمثله الشيطان الماكر والولوج إلى تمام المطلق . أنه الخيار الذي كان باركيند قد سبق إلى عرضه على العقل الإنساني >

(31) التأكد من اليقظة بعد الرؤيا الثانية أنظر الصفحة ٥٤ .

للعالم الخارجى (التأملان الخامس والسادس) بناسبان مضمون الرؤيا الثالثة : رمز القصيد الموجود فى المتن الثانى والصور الصغيرة المختلفة المنقوشة فيه بلطافه لذيذة(32).

II - حياة ديكارت وأعماله :

لكننا لن نتمكن من فهم العناصر الغامضة من حياة ديكارت وأعماله معنى فلسفته فى ضوء هذه الرؤى من دون تحليل النظام الروحى الذى كان سائدا فى بداية القرن السابع عشر والشروط التى يقتضيه الحلول محل أرسطو . ذلك أنه إذا كانت الرؤى قد حددت الغاية العميقة من الرسالة التى يعتبر ديكارت نفسه مكلفا بها كما عبر عن ذلك صراحة فإن تحقيق هذه الرسالة لم يكن ممكنا من دون العلاج الذريعى للوضععية التى كانت تتحكم فى هذا النظام والتى تتألف من المقومات الجوهرية الخمسة التالية :

- ١ - فالقطيعة بين العلم الحديث و علم الكلام كانت قطيعة مطلقة ،
 - ٢ - وتعليم كل العلوم الدينية وغيرها كانت تحتكره السلة الدينية ،
 - ٣ - والبحث عن عهد جديد بين العلم الحديث و علم الكلام كان أمرا رائعا (33) .
 - ٤ - وتعويض الأرسطية كان يعنى التوفيق بين عرضين متنافسين : كان لابد من إصلاح الميتافيزيقا للتوفيق بين العمل الذى لم يبق أرسطيا بظلميا و علم الكلام الكاثوليكي الذى كان لابد من ابتداعه بتخليصه من الكلام الطوماوى . لذلك فإن التصدى للفلسفة الأرسطية كان يعنى أمرين بحسب المدى الذى ننسبه إليه :
- المدى السحرى العلمى : فنديكارت يمكن أن يكون قد أغراه هذا المعنى الأول

(32) الصور ، ولما كان لم يبق بحاجة إلى تعبير عنده إلا الصور ذات النقش اللذيذ التى وجدها فى المصنف الثانى فإنه لم يبحث عن تعبيرها بعد أن زاره فى الغد رسام إيطالى، :

"Et comme il ne restait plus à expliquer que les petits portraits de taille douce, qu'il avait trouvés dans le second livre, il n'en chercha plus l'explication après la visite qu'un peintre italien lui rendit dès le lendemain: pp. 57-58.

(33) أنظر لمعرفة محاولات الأب مارسان للتغلب على هذه القطيعة. A.T., XII, p. 91.

قبل الليلة الشهيرة ليلة العاشر - الحادى عشر من تشرين الثانى ١٦١٩ وهو ما يمكن أن يفسر الفزع الذى عاشه ديكارت فى الرؤيا الثانية التى أولها بوصفها عقابا ضروريا (34).

المدى الكلامى الفلسفى : ويمكن كذلك أن يكون ديكارت قد أغراه هذا المعنى وخاصة منذ أن تأكدت شهرته العلمية والفلسفية . فقد كان يعتقد أنه يمكنه أن يحقق الرسالة التى كان يعتقد أنه مكلف بها والتى أكدها الكردينال ده بيريل (35) .

٥ - وإخيراً ميل السلطة السياسية وحتى الدينية فى البلاد الكاثوليكية (مثلا الكنيسة الفرنسية) للتمتع بنفس المزايا وبنفس الاستقلال عن بابا روما التى يتمتع بها نظراؤهم فى البلاد البروتستانتية .

وتضع الفرضية التى تستند إليها قراءتنا أن سيرة ديكارت الذاتية السابقة عن أحداث حياته كما تتوقعها الرؤى وتأويله إياها تبدو أكثر قدرة على تفسير حياته وأعماله من السيرة اللاحقة كما تحكيها مقالة الطريقة . ذلك أن هذه الفرضية تضى معنى على ما كان يعتبر إلى حد الآن أقل احتمالاً وتعطيه وزناً أكبر . ومن باب الحذر سنعتبر ما نستعده من فرضيات ظنية محتملة لوصف المعطيات عنها :

فيمكننا أن نقترح الفرضيات الظنية التالية لفهم حياة ديكارت :

١ - فرضية ظنية يؤكدُها الرؤييان الأوليان وإهداء ديكارت لمصنف الرياضات المزمع (37) : لذلك فتهمة الانتساب إلى فرقة روز - كنوا يمكن أن تكون أمراً جدياً

(34) اعتبر ديكارت الفزع الذى عاشه فى الرؤييين الأوليين عقاباً من الروح أنظر ص ٥٨ من نفس المرجع .

(35) فالمهمة التى كان ديكارت يعتقد أنه مكلف بها صاغتُها الرؤية كما يلى حسب رواية بايى ، فهذه الرؤيا الأخيرة (الثالثة التى كانت لم تتضمن إلا ما كان شديد اللطف واللذة تحدد المستقبل حسب رأيه ولم تتعلق إلا بما سيتحقق فى مقبل حياته :

"Ce dernier songe (le troisième), qui n'avait eu rien que de fort doux et de fort agréable, marquait l'avenir selon lui, et il n'était que pour ce qui devait lui arriver dans le reste de sa vie" p. 58.

Cf. Karl Omar von Aretin. *Papstum und Moderne Welt*, World University Library, s. 16.

Cf. F.A., t.I. *Préambules*, p. 46; "L'ouvrage est offert de nouveau(37) aux érudits du monde entier, et spécialement aux frères

قابلا لتفسير فشل محاولته الاستقرار في بلده بين ١٦١٩ و ١٦٢٨ وهو فشل لا يكفي لتفسيره نقص الموارد المادية الذي يستعمل عادة لتعليه .

٢ - فرضية ظنية تستند إلى الرؤيا الثالثة : دحض ديكارث لنظرية شاندر أمام نائب روما في فرنسا والمقابلة التي تلتها مع الكردينال ده بيريل يؤيدان مهمة كانت قد تحددت منذ تلك الليلة الشهيرة أعنى إصلاح الفلسفة باستبدال ما بعد الأخلاق بما بعد الطبيعة (38) .

٣ - فرضية ظنية مستندة إلى المعنى المجمل الذي أعطاه ديكارث رؤاه الثلاث في علاقتها بحياته كلها وبالشروط التي يقتضيها تأسيس سلطته العلمية والفلسفية تأسيساً يجعله قادراً على إصلاح الفلسفة : وتكفي رسالته للأب ديني لإقناعنا بذلك (39) .

٤ - حذر ديكارث في صياغة أعماله ونشرها قد لا يمكن تفسيره إلا بمتطلبات تحقيق المهمة التي يعتبر ديكارث نفسه مكلفاً بها . ويؤكد ذلك قرينتان : بعض التعديلات الشكلية في أعماله (40) وصياغة مصنف التدريس الذي يمثله كتاب المبادئ .

٥ - وأخيراً فإن توظيف الأوراتوار لديكارث يمكن تفسيره بعهد ضمنى بين مصلح الفلسفة (ديكارث) ومصلح الكنيسة الفرنسية (ده بيريل) . ورغم أن الأب مارسان لم يكن من أعضاء الأوراتوار فإنه قد أدى دوراً كبيراً في هذا العهد بالإضافة

"Rose-Croix, trèbres en Allemagne" فقد أهدى المصنف مرة أخرى لعلماء العالم كلهم وخاصة لإخوان روز - كروا الشهبيرين في ألمانيا (روز - كروا) : جمعية سرية تبحث في العلوم الرياضية والفلسفية من جنس جمعية أخوان الصفا وهي تتهم بكونها جمعية تبحث في العلوم السرية والسحرية من جنس السيمائيين وقد كان ديكارث من المنتسبين إليها في بعض مراحل حياته) .

Cf. A.T., XII, pp. 96-97, not a. (citant Baillet, t.I., pp. 164-165). (38)

Cf. F. A., t.II, Lettre au Révérend Dinet, pp. 1075-1097 . (39)

(40) بعض التعديلات الشكلية : يكفي أن نقارن صياغة ديكارث لفكرة الميتافيزيقي في تعبيراته الخمس المتوالية : في المقالة الأولى سنة ١٦٢٩ وفي مقالة الطريقة سنة ١٦٣٧ وفي الأصل اللاتيني للتأملات سنة ١٦٤١ وفي المبادئ سنة ١٦٤٤ وفي ترجمة التأملات الفرنسية سنة ١٦٤٧ .

إلى الدور الذى إياه بيريل وجيببوف⁽⁴¹⁾ وحتى أرنو⁽⁴²⁾. لكن ديكارت لم يكن من المستغفلين فى هذا التوظيف . فصياغة فلسفته تستثنى كل انتساب صريح إلى الجزئية أو إلى الجنسية بل وحتى إلى الدين المنزل .

كما يمكننا أن نقترح لفهم أعمال ديكارت الفرضيات الظنية التالية :

١ - فالعلم الذى كان علة ليلة الحماس لا يمكن أن يكون إلا المعنيين الأخيرين من علم الكلام الخلقى .

٢ - وترتيب التصور الزمانى الذى نتجت عنه أعمال ديكارت مقابل للترتيب الذى نشرت بحسبه : ومعنى ذلك أن التأملات يمكن ان تعد متقدمة بالزمان على بقية أعماله .

٣ - والمراحل الأساسية التى تنقسم إليها حياة ديكارت وأعماله هى : من ١٦٦٩ وخاصة من ١٦١٨ إلى ١٦١٩ هى مرحلة المدرسية السلبية ومن ١٦١٩ إلى ١٦٢٨ هى مرحلة التحديد النهائى لمهمة ديكارت ومن ١٦٢٩ إلى ١٦٣٧ هى مرحلة صياغة الأعمال ومن ١٦٣٧ إلى ١٦٤٧ هى مرحلة الصياغة النهائية لما بعد الأخلاق ودعوى ديكارت تعويض أرسطو ومن ١٧٤٧ إلى ١٦٥٠ الميل إلى العودة إلى حظيرة المدرسية الموجبة .

٤ - وأخيراً فإن التأملات يمكن أن تكون من طبيعة ما بعد خلقية وليست ميتافيزيقاً . فتكون الفلسفة الأولى بهذه الصورة تعويضاً لعلم الكلام الطبيعى الذى يميز المدرسية بعلم الكلام الخلقى فى معانيه الثلاث التى تميز الفلسفة الحديثة . وتلك هى المسألة الأساسية من محاولتنا تأويل عمل ديكارت الفلسفى من منطلق رؤاه الثلاث وتأويله إياها .

III - ما بعد الأخلاق الديكارتية :

من اليسير أن نثبت أن تأملات ديكارت ليست من طبيعة ما بعد طبيعة بل هى

Cf. A. T.t.XI. p. 93 Descartes réfère à l'essai de Gibieuf sur la (41) liberté.

Cf. A.T. t, XI., p. 402 note 1 (*Lettre à Mersenne du 18 Mars* (42) 1641).

من طبيعة ما بعد خلقية . فمشكل أساس المعرفة والوجود يرجعان فيها إلى مشكل عملى بمعنى غير متقابل مع النظر بل بمعنى يؤسسهما معا أعنى بمعنى الإنشاء المبدع : تأسيس الحكم الأول من حيث هو إرادة منتصرة فى الصراع مع الشيطان الماكر التى يبلغ فيها الشك غايته . وإذا كانت المعرفة عند ديكارت راجعة إلى الإرادة فالعلة فى ذلك؛ هى أن جوهر الوجود يرجع إلى القدرة المطلقة . لذلك فإن ديكارت ينتقل من الطبايع (ماهيات الأشياء طبائع ضرورية) إلى الشرائع (ماهيات الأشياء شرائع اختيارية) ومن المعرفة المنفعلة إلى المعرفة الفاعلة⁽⁴³⁾ ، وهو ما يعنى إلغاء كل الصور الجوهرية⁽⁴⁴⁾ .

فالإنسان يواصل خلق الله الوجودى والقيىمى بعمله المعرفى الذى هو إنشاء ابداعى بالجوهر . فنفهم لهذه العلة لم لا يمكن أن يوجد إلا جوهر واحد بالمعنى المطلق للكلمة⁽⁴⁵⁾ وألا تتنافى إرادة الإنسان المتناهية وإرادة الله اللامتناهية لكون الأولى لا توجد ولا تقوم إلا بالثانية . وإذن فما بعد الأخلاق هدفها علاج معضلات العلاقة بين الله والإنسان علاقتهما التى تقتضى حل مشكلين كلاهما مضاعف : مشكل الذات الإلهية وجودا وفعل خلقى حر ثم مشكل الذات الإنسانية فعلا خلقيا وتفسيرا غائيا .

ولنبدا فنذكر بتأويل الرؤيا الثالثة ذات الصلة المتينة بما بعد الأخلاق كما حكاها بايى: «وما كان طريقا وجديرا بالملاحظة هو أن ديكارت وهو يشك فى أن ما يراه كان رؤيا أو مشاهدة لم يقرر عند العودة إلى النوم بأن ذلك كان حلما بل هو قد أوله قبل أن يصحو . ففقضى فى تعبيره بأن المعجم لا يعنى إلا كل العلوم مجتمعة وأن ديوان الشعر المسمى كوربوس بويتارم (المتن الشعرى) يشير إشارة فى غاية الوضوح إلى الجمع بين الفسفة والحكمة»⁽⁴⁶⁾ . ثم يواصل ديكارت تأويله وهونائم : «وقد إعتبر السيد ديكارت مواصلا تأويل رؤياه أن شذرة الشعر المتعلقة بعدم اليقين

(43) للمزيد حول الفرق بين المعرفة المنفعلة والمعرفة الفاعلة انظر *Regulae* وخاصة F.A., t.Iii., *Notae in programma* p. 807.

(44) انظر بخصوص إلغاء الصور الجوهرية F.A. t.III, *Notae in programma*, p. 807

Cf. Descartes, *Principes*, I., art. 51. (45)

Cf.F.A., t.I., *Olympiaues*, p. 56. (46)

الخاص بنوع الحياة الذى ينبغى على المرء أن يختاره والذى مطلعته كودفيتاى سكتابور إبتار (أى حياة تختار) يشير إلى نصيحة رجل حكيم أو هو علم الكلام الخلقى،⁽⁴⁷⁾. أما إعادة التأويل التى قدمها ديكرت بعد استفاقته من النوم فتصنيف : ويقصد بالشعراء الذى انتخب من شعرهم الديوان الوحى والحماس اللذين لم يكن يانسا من أن يصطفى له. ويفهم من بيت الشعر آست آت تون (نعم ولا) الذى هو نعم ولا اللذين تفوه بهما فيثغورس الحقيقة والباطل فى المعرفة الإنسانية والعلوم الدنيوية،⁽⁴⁸⁾.

ولنلاحظ بعد ذلك أن الكتاب الأول الذى رآه ديكرت فى بداية الرؤيا الثالثة ترك مكانه للكتاب الثانى وكأن ذلك بفعل سحرى . ولم يكن الفرق بين الكتابين إلا الغياب الرمضى لنعم ولا الفيثاغورية . وإذن فالقصيد المتعلق بعلم الكلام الخلقى هو المضمون الوحيد للكتاب الثانى ، ونؤكد أخيرا أن الأهمية الرئيسية التى يوليها ديكرت للشعر وكشف الحقيقة (الوحى) بتوسط الوجد الشعرى لم تصدر من شخص لم يهتم بالرياضيات إلا من عهد قريب. فديكرت كان رياضيا تام التكوين . وأهم شئ فى ثورته الرياضية أعنى ما يمثل جوهر المقالة الثانية من مصنفه فى الهندسة كان قد تحقق منذ ربيع ١٦١٩⁽⁴⁹⁾ . وقد فهم ديكرت الطبيعة النفعية للمعرفة الدنيوية ومن ثم حدود المعرفة الرياضية التقنية والتجريبية.

إن منزلة العلم الدنيوى بالقياس إلى منزلة علم الكلام الخلقى هى التى ستقود خطانا فى سعينا إلى تحديد طبيعة النقلة من ما بعد الطبيعة إلى ما بعد الأخلاق أو من علم الكلام الطبيعى إلى علم الكلام الخلقى بالمعنى الكنطى للكلمة ولكن فى ترتيب مقابل تمام المقابلة للترتيب الكنطى . فتحديد الشك (الذى قد يكون ثمرة الجدل المتعالى وغاية نظرية العناصر النقدية) ليس هو إلا بداية ما بعد الأخلاق الديكرتية التى تؤسس العلم والعمل .

Id. p. 57. (47)

Id., p. 57. (48)

Cf.F.A., t.I., *Lettre à Becman* du 26.03.1619, pp. 37-38. (49)

أ - فى مشكل الذات الإلهية وجودا وفعلا :

١ - فى وجود الذات الإلهية : فما بعد الأخلاق يمثل أصل الشجرة الفلسفية الديكارتية . ذلك أن تحييد ما بعد الأخلاق للشك يفترض أن يهفت ديكارت علم الكلام الطبيعى أو موضوع الجدل الرئيسى بلغة كمنظ لتأسيس عهد النظر والعمل : « واذن فإنى أولاً لم استمد حجتي (على وجود الله) من كونى كنت أجد فى الأشياء المحسوسة نظاما وتواليا منتظما للعلل الفاعلة . فتلك الحجة ليست حجتي من وجه أول لكونى أعتبر توالى العلل هذا لا يؤدىنى إلا إلى تصور النقص فى عقلى الذى لا يستطيع أن يفهم كيف يمكن لعدد لامتناه من العلل أن يتوالى فى القدم من دون علة أولى . وبين أنى إذا لم أكن قادراً على فهم هذا الأمر فإنه لا ينتج عنه وجود العلة الأولى ضرورة ، مثلما أنه لا يمكن أن ينتج عن كونى لا أفهم أن قسمة كم متناه إلى أجزاء لا متناهية توجب الوصول إلى جزء أخير لا يقبل القسمة وإنما ينتج عن ذلك أن عقلى المتناهى لا يفهم اللامتناهى» (50) .

واذن فدليل الوجود الإنهى الأول لا يعتمد على علم الكلام الطبيعى رغم التماثل الموجود فى الإشارة إلى العلية التى استمدت منها الحجة المثالثة (حجة فكرة اللامتناهى وحجة وجود بقائها) بل هى جوهر علم الكلام الخلقى لكون حقيقة معرفة أفكر فأنا إذن موجود (الكوجيتو ارجو سوم) مثل كل حقيقة حكم عند ديكارت هى أمر يخص الإرادة ومن ثم فهى ليست إلا ثمرة الانتصار فى النزال مع الشيطان الماكر أى على مبدأ الشر . ذلك أن الكوجيتو ليس هو شيئاً آخر إلا الوعى بالتضاييف بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى من حيث هو قدرة وجودية أعنى «وعى - إرادته» بالوجه السلبى من الدليل الوجودى : «ذلك أنى كنت على العكس من ذلك أرى بوضوح أن الحقيقة التى توجد فى الجوهر اللامتنى أكبر من الحقيقة التى توجد فى الجوهر المتناهى أعنى أنها فى الذات الإلهية أكبر مما هى فى . إذ كيف يمكن لى أن أستطيع أعلم أنى أشك واشتقاق أعنى أنه ينقصنى شىء ما وأنى لست كاملاً لو

(50) Cf. F.A.t., II., Rép. Ières Objec. pp. 524-5. ليس من الصعب أن نفهم أن هذا القول يتضمن جوهر الحجج التى تعتمد عليها مفارقات العقل الكنطية وتهفيت الغزالى للميتافيزيقا المستلدة إلى نفس هذه الحجج التى يبنى عليها علم الكلام الطبيعى .

كنت خاليا من كل فكرة عن وجود أتم من وجودى أعلم بالقياس إلى كمالها نقائص طبيعتى؟⁽⁵¹⁾ . وإذن فعلم الكلام الخلقى هذا كانت صياغته كما يلي : لكننا ننسى أمرا آخر ينبغى أن نعتبره فى المقام الأول لكونه هو الذى تستند إليه قوة هذا الدليل كلها وكل ما فى من نور وفهم أعنى هذه الملكة المتمثلة فى كون حيازتنا لفكرة الله لا يمكن أن تكون لنا لو كان فكرنا مجرد شيء متناه مثلما هو حقا من دون أن يستمد وجوده من علة هى الله،⁽⁵²⁾ .

وإذن فبوسعنا أن نقول إن دليلى وجود الله لا يتقابلان عند ديكارت تقابل القبلى والبعدى ولا تقابل الواقع والواجب . فديكارت نفسه اعتبر مراحل حجته الأولى (الثلاث) أهم المراحل⁽⁵³⁾ حتى وإن كان ديكارت يميز بين الدليل المستند إلى الآثار والدليل المستند إلى الجوهر⁽⁵⁴⁾ . وقد أسس ديكارت الدليل الوجودى فى رده على مجموعة الاعتراضات الأولى على الوجه السلبى من فروع دليل العلة الثلاثة (كون الذات ليست علة لفكرة الموجود التام وكونها ليست علة لكونها صاحبة هذه الفكرة وكونها ليست علة قيامها بوصفها صاحبة هذه الفكرة) . فلم يكن بوسعها أن يستعمل فكرة اللاتناهى فى الدليل الوجودى من دون أن يقدم على ذلك إثبات أن الإنسان ليس هو أصل هذه الفكرة ومن ثم من دون إثبات عدم قيام الإنسان بذاته بوصفه كائنا متناهيا يفكر فى فكرة اللامتناهى . فالدليل الوجودى مشروط بإثبات نهائية الأنا

C.f.F.A., t.II. Méd. 3è. (51)

Cf.F.A.,t.II. Rép. lèp. lères Objec. p. 524. (52)

Cf. F. A., t. II, Rép. 2è. Objec. pp. 402: "Dans la troisième Méditation, il me semble que j'ai expliaué assez au long le principal argument dont je me sers pour prouver l'existenc de Dieu"

قد بينت بإفاضة الحجة الرئيسية التى استعملتها لإثبات وجود الله . .

F.A., t.II., Rép. 2è . Obj., p. 539: "Mais parce au'il n'y a que(54) deux voies par lesauelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, savoir; l'une par ses effets, et l'autre par son essence, ou sa nature même; que j'ai expliqué, autant qu'il m'a été possible, la première dans la troisième Méditation, j'ai cru qu' après cela je ne devais pas omettre l'autre" أعنى أولاهما بآثاره والثانية بجوهره أو طبيعته ذاتها وكنت قد شرحت الطريقة الأولى فى التأمل الثالث قدر مستطاعى فقد اعتقدت أنه على ألا أهمل الطريقة الثانية، .

أعنى طابع حدوث الأنا العرضى الذى يفكر فى الله بوصفه متضائفا مع وجود الله الواجب . لذلك نجد ديكارت يستعمل فى كل أجوبته على الاعتراضات صفة التقدير (على كل شىء) ليبين المعنى الحقيقى لهذا الدليل وهو المعنى الذى سيبين لاحقا فكرة الذات التى هى علة ذاتها (كاورا سوى) والتي سيكون تطورها لاحقا جوهر المثالية الألمانية العميق : ثم بعد ذلك وما دمنا لا نستطيع تصور وجوده ممكنا إلا إذا أدركنا فى الوقت نفسه أن قدرته لامتناهية وعلما أنه يستطيع أن يوجد بقدرته الخاصة فنستنتج من ذلك أنه يوجد حقا وأنه قديم . ذلك أنه من البين جدا بظفرة العقل أن ما يمكن أن يوجد بقدرته الذاتية يوجد دائما فنعلم عندئذ أن الوجود الواجب تتضمنه فكرة الموجود ذى القدرة المطلقة وأن ذلك ليس من وهم العقل بل إن الطبيعة الحقيقية والثابتة لمثل هذا الموجود تقتضى أن يكون موجودا، (55).

كما ن تقدم ما بعد الأخلاق على ما بعد الطبيعة بالشرف يعد شرط إمكان لتجاوز المدرسية السلبية . فما بعد الملكية المؤسطرة فى الأفلاطونية المحدثة ومعنى الدين الوضعى قد سقطا هما أيضاً مع ما بعد الطبيعة الأرسطية ومبنى الدين الوضعى . لكن هذا التعويض المضاعف لن يصاغ صراحة إلا عند كمنط وإن كان بصورة معتدلة كما سنرى سلباً أو لا (دهض المدرسيين فى الجدل المتعالى) (56) وإيجاباً لاحقا (تعويض علم الكلام الطبيعى يعلم الكلام الخلقى وإن فى شكل مستند إلى المصادر) . وستصبح صياغة ما بعد الأخلاق المعتدلة هذه أكثر صراحة فى علم الكلام الإنسوى الذى يمثله فكر الوضعية الكونتية (دين الإنسانية) وفكر الماركسية (التحقيق الفعلى لما يصوغه الدين صياغة رمزية) .

٢ - فى فعل الله الحر أو فى خلق الحقائق والقيم :

لما كان الله عليما بإطلاق وهو على كل شىء قدير فإن القيم الخلقية لا يمكن تتقدم على فعله (57) . ففعله لا يمكن أن يخضع لا إلى أخلاق مؤقته ولا إلى أخلاق

Cf. F. A., t.I., Rép. 2è. Objec., p. 538. (55)

(56) يمكن لفهم دور النقد فى مثل هذه الإشكالية وخاصة بالمدرسيين الرجوع إلى :

Einige Bemerkungen zu Ludwig Jacobs' Prüfung de Mendelssohn'schen Morgenstunden.

(57) ولهذا الموقف صلة مباشرة بالخلاف المعتزلى الأشعرى حول التحسين والتقيح المعتلين .

نهائية . إذ إن هذه الأخلاق لا يمكن أن تكون مؤقتة لكون ذلك يقتضى الترتيب الزمانى بين علم الله وفعله فيوجب أن ينتظر الله حتى يعلم أو عليه أن يتروى ليفعل . ولا يمكن كذلك أن تكون نهائية لكون ذلك ينتج عنه أمران ممتنعان : إما وجود جواهر قديمة تحدد فعل الله أو أن الله يخلق العالم مرتين إحداهما لا خلقية لتصوره والثانية خلقية لتحقيقه .

لما كان الله خالقا ومشرعا بإطلاق فإنه لا يمكن أن يخضع لطبائع وقيم متعالية على فعله الخالق والمشرع . فالأشياء حسنة وصادقة وجميلة لأن الله جعلها كذلك وليس العكس . وإذن فالجعل الإلهى متعال على الخير والشر . أن الفعل الموجود بوصفه خلقا متصلا بوجود على الأشياء بالماهية والوجود وهى تستمد بقاءها منه . لذلك فإن رجوع العالم إلى مجرد جهاز آلى منفعل واعتبار العقل بجوهره عقلا للذات الإلهية يجعل الكوجيتو مجرد مرحلة سالبة من الدليل الوجودى . لذلك فما بعد الأخلاق تستهدف القضاء على هذين السلطانيين اللذين يسلبان الإنسان حريته أعنى سلطان العالم المادى وسلطان العالم التاريخى ، إذ الإنسان لا يكون إنسانا بحق إلا إذا كان على صلة مباشرة بربه . لذلك فهو لا يمكن أن يكون بحاجة إلى وساطة طبائع العالم الطبيعى ولا إلى وساطة مؤسسات العالم الخلقى ليعرف الله ومن ثم ليكون إنسانا بحق . وإذن فبين الله الذى هو الخير المحض والإنسان الذى هو شخص خلقى يوجد حوار مباشر دائم غنى عن الوسطاء .

ب - مشكل الإنسان فعلا وغائبة :

فى فعل الإنسان : لما كان الإنسان نيس له من وجود حقيقى غير الوجود العلقى رجوهريا العقل الذى يعقل الله فإنه لا يمكن أن يوجد ويبقى إلا بما يبذله من جهد لمعرفة الله . وهذا الجهد هو شرط المعرفة النظرية وشرط الفعل الععلى على حد سواء . فالإرادة الخيرة التى تصحب هذا الجهد تكفى لتحرير الإنسان من فكرة الذنب التى هى ليست إلا حجة الوساطة والشفاعة ومن ثم حجة كل سلطان روحى يمثلها . والإنسان لا يسأل إلا على أمر واحد هو إرادته الخيرة التى هى الخير المطلق

الشخصى الوحيد (58). ذلك هو المبدأ الوحيد الذى تتخلص فيه الأخلاق النهائية .
وإذن فالخطيئة ليست فسادا إنسانيا لا يحى بل هى تهديد ممكن يتعرض له الإنسان
ما دام يخطئ كلما أراد ألا ينفذ إلى وجه الله الذى يوجد أينما يولى . وثنان يمكن أن
يبعداه عن وجه الله عندما يؤلههما : السلطان المادى الذى يؤثر به عليه العالم
الطبيعى بتوسط الماهيات المعرفية الموجود والسلطان الروحى الذى يؤثر به عليه
العالم التاريخى بتوسط السنن التى يقع إطلاقها . وهذان السلطانان يسلبان الإنسان
عقله فيجعلانه مغتربا فاقدا حريته العقلية . لكن ما بعد الأخلاق تحرره منهما كليهما
فتخضع هذين الحجابين لمعرفة الله الغنية عنهما (59) .

لذلك فالأخلاق النهائية لا تعنى مجرد التطبيق الخارجى لسنن نهائية يحددها
ديكارت بعد إعادة بناء المعرفة بل هى موقف خلقى يبقى واحدا فى المعرفة والعمل
على حد سواء . فقواعد المنهج تمدنا بالرياضيات الكلية عند تطبيقها على العلاقة بين
الإنسان والعالم وهى تمدنا بما بعد الأخلاق عند تطبيقها على العلاقة بين الإنسان
والله . من ثم كان رفع الحكم الديكارتى مضاعفا : رفع القواعد المنطقية (60) ورفع
السنن الخلقية (61) إذ كلاهما أصبح لاغيا بوصفه أمرا مؤقنا .

تلك هى المعضلة الرئيسية فى نظرية الإنسان الديكارتيّة كما يبينها مشكل العمل
الذى يحدد وجود الإنسان ذاته . ذلك أنه إذا كان الخطأ فى النظر علقته الفرق بين
الإرادة اللامتناهية والعقل المتناهى وإذا كنا لا نستطيع تجنب الخطأ إلا برفع الحكم إلى
أن نحصل على المعرفة الواضحة والتميزة وإذا كان العمل أخيرا لا يمكن أن ينتظر
تحقيق هذا الشرط فإن الأمر لا يخلو عندئذ من إحدى إثنين : فإما أن الأخلاق ينبغى

Cf. F.A., t. II., *Lettre à Christine de Suède*, 20.11.1647, p. 746 " (58)
mais aue celui (=Le souverain bien) d'un chacun en particulier est
tout autre chose, et qu'il ne consiste au'en une ferme voionté de
bien faire, et au contentement au'elle provoque".

(59) انظر ما يقوله الغزالي فى الحجب التى تحرر منها النبى محمد : مشكاة الأنوار .

Cf.F. A.t.I, *Discours*, 2è. Partie, pp. 548-585. (60)

(61) C.F.F.A. *Discours*, 3è. Parite, pp. 598-599 ويمكن الزعم أن هذه المنزلة

الموقفة قد عممها ديكارت ضمليا على حقائق العقيدة .

نظريا أن تبقى مؤقتة دائما لئلا تكون مستندة جوهريا إلى الخطأ وعرضيا إلى الصدق أو أنها ينبغي أن تكون الموقف المعصوم موقف الإرادة الخيرة التي لا يمكن أن تكون إلا أساس ما بعد الأخلاق بوصفها تخلصا من نظرية الخطيئة الموروثة التي تمثل أساس كل سلطة أجنبية . ويعد عنصرا هذه الإرادة الخيرة الانتصار على الشيطان العاطر وضمانه الصدق الإلهي .

فينتج عن ذلك أن النظرى والعملى يعودان إلى العلاقة بين الإرادتين اللامتناهيتين اللتين تحددان اللامحدد أولاهما بخلقه والثانية بعلمه : الإرادة الإلهية التامة باطلاق التي تستطيع أن تنتصر على العدم فتوجد المعدوم وإرادة الإنسان اللامتناهية والخيرة بالذات التي يمكنها أن تتغلب على هذين السلطانيين الأجنبيين . ويدين الإنسان دائما بهذا النصر السلبي لصموده أمام صورتي اللامتناهي السلبيتين . وأولاهما هي الأوثان النظرية (الصور الجوهرية) والعملية (السنن الخلقية) . أما الثانية فهي الشك الكلى الذى هو مرض النفس وحجتها ضد التحرر الذاتى من السلطانيين . والتحديدان المتناهيان الحادان من حرية الإنسان واللذان ألغاهما ديكارت (الجواهر الصورية والسنن الخلقية التي صارت جميعا مجرد قواعد مؤقتة) هما عين أساسى المدرسية الإيجابية . أما الشك الكلى الذى ينفى كل تحديد متناه فيصبح هو بدوره وثنا متناهيًا يتم إطلاقه لكونه يودى إلى اللاتباعية النظرية والعملية فهو عين أساس المدرسية السالبة . لذلك فإن ما بعد الأخلاق الديكارتية تستهدف دحض مبادئ كلتا المدرسيتين : الموجبة (ويمثلها أرسطو وعلم الكلام) والسالبة (ويمثلها أفلاطون والتصوف) .

أن يكون المرء إنسانا يعنى أن يفعل فعل ديكارت فيعيد بناء المعرفة النظرية ويقف الموقف العملى الذى يحقق معانى الكلام الخلقى الثلاثة رغم علمنا أن هذه العمليات هي عند النظر إليها فى شكلها التاريخى أعنى بما هي آثار فانت ليست لا ثمرة جهد الإنسانية كلها . لكنها فى الحقيقة لا تبقى حية إلا بفضل الأشخاص الذين يصنعونها بتعلقهم إياها . أما غيرهم من البشر فإنهم يشاركون فيها باتباع سبيل الشيطان الماكر أعنى الاتباع المنافق الذى سنته المدرسية الموجبة والشك المرائى لذى سنته المدرسية السالبة .

٢ - فى رفع الغائية :

لا يعنى هذا الرفع نفى الغايات نفيا مطلقا . فالله هو الخير المطلق . بل معناه أن الإنسان مخير بين أن يسعى إلى الغايات بإرادته وبين أن يدفعه إليها الشيطان الماكر دفعا كما يؤكد ديكرت ذلك فى تأويل رمز الريح الوارد فى رؤياه الأولى : « فالريح الذى كان يدفعه نحو كنيسة المعهد عندما كان يشعر بألم فى جنبه الأيمن ليس هو الشيطان الخبيث الذى كان يحاول دفعه عنوة إلى المكان الذى كان قصده أن يتجه إليه بإرادته . لذلك فإن الله لم يسمح له بأن يتقدم أكثر وأن يقبل أن يدفعه حتى إلى مكان حرام روح لم يبعثه الله ، رغم كونه كان واثقا من أن روح الله هو الذى جعله يقدم على الخطوات الأولى فى سعيه نحو الكنيسة،⁽⁶²⁾ . لذلك فرفع الغائية يعنى أن العالم ليس إلا مجرد آلة ليس لها غاية تخصها . فالإنسان هو الذى يضيف عليه الغائية باختياره إحدى السبيلين الموصولين إلى الله . إذ هو يمكن أن يكون سيد العالم ومالكة إذا تعالى عليه بمعرفة الله . ويمكن أن يكون عبدالعالم ومملوكه إذا تدانى عنه فألمه . إنما الترتيب الغائي تاريخ فعل الإنسان النظرى والعملى . إنه تأمل الذات الإلهية وتحقيق إرادتها . وتلك هى معانى علم الكلام الخلقى الثلاثة .

وحتى نختم البحث فى تعريف ما بعد الأخلاق الديكارتية يمكن أن نقول إن إله ديكرت بوصفه الموجود الذى هو علة ذاته بإيجاب التعليم بكل شئ والقدير على كل شئ ينبع من نظرية وجود لا تقبل التحديد ولا يحيط بها علم ولا تنقال بأى من نظريات الوجود التى عرفها الفكر النفسى من قبل . فالموجود الحقيقى أو الله ليس قابلا للرد إلى سيلان هرقليطس الكلى ولا إلى خير أفلاطون ولا إلى عقل أرسطو ولا أخيرا إلى واحد أفلوطين . فالسيلان الأبدى عديم القيام . والخير يخضع للمثل التى يكشفها . والعقل عقيم فى فعليته الجامدة . والواحد لا يستطيع إلا أن ينحط فى فيضه . وإذن فلا أحد من هذه التصورات يقترب من تصور ديكرت . فنحن لا نستطيع التعبير عنه بالوحدة التواطئية ولا بالوحدة التناسبية ولا أخيرا بالوحدة الاشتراكية . لذلك فلا يمكن لغير الخيال الشعرى أن يدرك من علاقته بالموجود المخلوق ظهوره

Cf. F.A.t.I., *Olympiques*, pp. 58-59. (62)

ورمز الخاطف ورسمه الدارس . وحتى استعارة علم الكلام الأبيض فإنها لا يمكن أن تفسر هذه العلاقة لكن قدرة الفعل المبدع القادر على شئ تستغنى عن الورقة البيضاء وعن كل تفويض بإطلاق⁽⁶³⁾ . فالخلق متعال على كل التحديدات الأجنبية : لذلك اعتبرنا ذلك دالا على استشراق الفكر الغربي استشراقا مطلقا . فلختم الإلهي - أعنى أثره في العقل الإنساني - ليس هو إذن إلا الأرادة الحرة والقيومية الواعية اللتان تتعاليان على العالم الطبيعي والتاريخي للتخلص من كل السلط الأجنبية لتجعل النظر والعمل ممكنين .

IV : كيف يعوض ما بعد الأخلاق ما بعد الطبيعة :

تبدو هذه الفلسفة الديكارتية رغم ترويض المنتسبين إلى مدرسته من بعده والسيطرة عليها قد حددت المميزات الأساسية للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، أعنى رفع كل علم كلام طبعي وتعويضه بعلم الكلام الخلقى . وقد وصفنا النقلة التي حققها ديكارت من علم الكلام الطبيعي إلى علم الكلام الخلقى وصفنا بكونها تعويضا لما بعد الطبيعة بما بعد الأخلاق . ومفهوم علم الكلام الخلقى الذي هو مفهوم أساسي في الرؤية الثالثة هو الذي أثمر محاولة القراءة التي تقدمها هنا . لكن علينا في المقام الأول أن نلاحظ أن ما بعد الأخلاق لم تصبح أساساً لكل فلسفة حديثة ومعاصرة إلا بتوسط الكثير من مراحل الترويض التي أخضع إليها الإله الديكارتي . فقد حدثت زوايا ما بعد الأخلاق الديكارتية ، وبل وقلعت أظفارها لئلا تخذش النظام العقلاني والوضعي علميا كان أو كلاميا . وقد حقق هذا الترويض الفلاسفة الثلاثة الذين قبروا الديكارتية في القرن السابع عشر أعنى سبينوزا ومالبرانش ولايبنتس . بل يمكننا القول أن ذريعية ديكارت بل وانتهازيته سعيا منه لأخذ مكانة أرسطو في التدريس الرسمي قد مهدا الطريق لهذا الترويض .

ورغم أن عنوان الأخلاق كان عنوانا موفقا فإن مصنف سبينوزا لا يمكن إلا أن يعارض جوهر الثرة الديكارتية . ذلك أن صياغة الجوهر الإلهي صياغة هندسية تقتضى إرجاء اللامتناهي (الله) إلى اللامحدد (الطبيعة) والمعلوم أن معرفة اللامتناهي

Cf. J.L.Marion, *Sur la théologie blanche, Analogie, Création des* (63) *vérités éternelles et fondement*, Paris. Puf. 1981, Cf. Surtout le 119 des conclusions, p. 444 et sq.

بالفعل الرياضية بخلاف معرفة اللامحدد تفترض شرطين ممتنعين عند ديكارت : فلا بد أن يكون العلم لامتناهيا بالفعل ولا بد أن تكون التصورات التي يستعملها العلم فضلا عن مطابقتها لطبيعة اللامتناهي بالفعل الرياضية بخلاف معرفة اللامحدد تفترض شرطين ممتنعين عند ديكارت : فلا بد أن يكون العلم لامتناهيا بالفعل ولا بد أن تكون التصورات التي يستعملها العلم فضلا عن مطابقتها لطبيعة اللامتناهي قديمة قدمه كذلك وهو ما يتنافى مع كونها مخلوقة . تلك هي العلة التي لأجلها نجد ديكارت غير مرتاح في صياغته الرياضية للتأملات رغم عدم وجود وجه للمقارنة بين علمه بالرياضيات وعلم سبينوزا بها (64) . فجوهر الذات الإلهية التي هي لا متناهية ذاتا وصفات لا يمكن أن تعلم بالشكل الهندسي من دون أن ترد إلى صورة غائمة وغير محددة تكون عليهما الصفتان اللتان يدركهما الفكر الإنساني إدراكا ناقصا أعنى الفكر والامتداد . وإذن فنسق سبينوزا لا يستهدف إلا ترويض الإله الديكارتي أعنى إرادة الله الذي هو على كل شيء قدير ووجود الله الذي هو علة (كاوزا سوى) حتى وإن كان اسم مصنفه ذا صلة بما بعد الأخلاق (65) .

أما رد العقل الإلهي إلى محل تحل فيه المثل الخلقية والرياضية، إلى جوهر عقلى بل وإلى امتداد مثالي حامل للصور والأعداد (66) فإنه لا يمكن أن يؤول إلا إلى

(64) Cf. F.A., t.II., suite Rép. 2è Objec. pp. 586-598 يحاول ديكارت صياغة تأملاته صياغة بحسب منهج التبديهي الهندسي *more geometrico* ولعل أهم نقاط الضعف في هذه الصياغة التي لم ينهها ديكارت تتمثل في كون الشكل الأول التي يصوغ فيها الدليل الوجودي هي نفسها أمسلة الخامسة والأولى الثانية . لذلك فقد أكد ديكارت رافضيا من ثم وبصورة متقدمة مشروع سبينوزا أن المنهج الهندسي، ليس مناسباً للمسائل الميتافيزيقية . فالتصورات الأولية في الرياضيات التي نتسلمها في الأدلة الرياضية ملائمة للمحسوس فيقبلها كل أحد ببسر .. أما في المسائل الميتافيزيقية فإن الصعوبة الأساسية تتمثل في تصور المعاني الأولية بوضوح وتميز، (نفسه ص 584-5) .

(65) Cf. Spinoza, Œuvres, La Plaiade, Paris Nrf. 1967. *Les principes de la Philosophie de Descartes démontrés selon la Méthode géométrique*, pp. 132-133/ le refus de la liberté de la volonté et de l'incomparéhensible sont les deux oppositions spinozistes essentiels à la philosophie de Descartes.

Cf. Malbranche, *De la Recherche de la Vérité*, n. éd. par M. (66) Francisque Bouiller, Paris, GF, Paris, GF., t.II., Xè . *éclaireissement sur la nature des Idées*, pp. 373-4.

نفس الغاية : ترويض إرادة الله الذى هو على كل شئ قدير بجعلها حالا من أحوال المثل السلبية مادام مضمونها لا يتبع القدرة الإلهية إلا من حيث الوجود أما الماهية فهى عنده غير مجعولة (67). ذلك أن إله مالبرانش ليس إليها فاعلا فى الحقيقة إلا بالإسقاط الخارجى لما يجده فى ذاته من الماهيات المفروضة عليه بوجه ما وبالإيمان الذى ينفخه فى الإنسان الذى يجد فى ذاته ماهيات أشياء العالم ووجودها . إن العقل الإلهى عند مالبرانش مجرد موضوع يحمل المثل دون أن يكون له حول أو قوة عليها لكونها ليست ناتجة عن فعله الخالق . فلا يكون إلا مجرد ضامن لصدق المعرفة وموضوعيتها ولحقيقة العالم المادى . لذلك فمنزله تعد دون منزلة مثال الخير الأفلاطونى .

وقد حصل عن الجمع بين هاتين المحاولتين تعبير لا يبتس الصورى عن وحدة اللامحدد واللامتناهى وزعمه البرهان على ذلك بحساب التفاضل والتكامل الذى يضمن العقلانية التامة . وهو ما يمثل نهاية الثورة الديكارتية والعودة إلى الميتافيزيقا من وراء ما بعد الأخلاق الديكارتية . ذلك أن لا يبتس لم يضع أن العقل الإلهى خاضع لمبادئ العقل وقواعد الأخلاق التى هى عينها مبادئ العقل الإنسانى وقواعده فحسب بل هو يعتقد أنه قد برهن على ذلك باختراع رياضيات اللامتناهى . وهو يمثل للدليل على هذا التوحيد بين اللامتناهى واللامحدد أفضل تمثيل بالحل الذى يقدمه لمشكل الحرية ، إذ يقارن علاقتها بالضرورة بالعلاقة بين الكميات التفاضلية وتحديدها الرياضى (68) . لكن ديكارت الذى لم يكن جاهلا بشروط إمكان حساب التفاضل والتكامل الذى لم يكن غافلا عن المبادئ الموصلة إليه كان يرفض تسعته باسم حساب اللامتناهى إذ لا يوجد عنده إلا لامتناه واحد هو الله الذى لا يقبل الحصر

CF. Malebranche, Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion, suivis des entretiens sur la mort, édit. Par Armand Cuvillier, Paris, Vrin 1948, t.I., pp. 66-7.

Cf. G.W.Leibniz, *Hauptschriften zur der Philosophie*, über. Von (68) Dr. A.Buchenau, heraus. von Dr. Ernst Cassirer, Bd. II, (P.B.Band 108), Leipzig, Verlag von F. Meiner, (über die Freiheit), ss. 497-305. Cf. Surtout pp. 498-9.

الحسابى لكونه غير قابل للعلم المحيط (69). أقصى ما كان يمكن أن يحصل هو أن يسميه حساب اللامحدد .

وهكذا فإن الديكارتيين الثلاثة الكبار قد قضاوا على إله ديكارت فى ما بدا تعظيما له . ذلك أن الأول أرجعه إلى اللامحدد المطبّع بما نسبه إليه من بنية هندسية . والثانى صيره عقلا جامدا بالتوحيد بينه وبين الكلمة بمفهومها عند القديس أغسطينوس . والأخير حطه إلى مجرد قضاء وقدّر محترمين بالضرورة المطلقة التى نسبها إلى أحكام العقل النظرى والعملى . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن ديكارت نفسه قد مهد إلى هذا التهوين الذى آلت إليه فلسفته بما أقدم عليه من حلول وسطي وبتنازلات للسلطة الروحية والتعليمية وهو ما يمكن أن نعلله بالإغراءات التى كانت تنتج عن طمعه فى شغل مكانة أرسطو التى كان يحلم بها . فمصنّفه التدريسى فى الفلسفة أو مصنّف المبادئ حتى وإن لم يتنازل ديكارت فيه على أى خاصية من خاصيات ثورته الجوهرية فإنه يتنازل من حيث الشكل . فهو يخضع خضوعا شبه كامل لعلم الكلام التقليدى . وهو بما يجعل البعض يرجع فكره الدينى إلى مجرد دفاع عن الكاثوليكية الصارمة . ومن ثمّ فكره الدينى يقبل بحكم هذا التقابل بين الشكل والمضمون ذنوب التاوريلين المتقابلين مما يعلل اتهامه بالنفاق الدينى وبالإلحاد .

لذلك فنحن نعتقد أنه لا أحد قبل كمنط أعاد الاعتبار إلى الثورة الديكارتيّة وخاصة فى الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص كما فهمها شوبنهاور (70) . لكن هذا الاعتبار سرعان ما أصبح جزئيا لكونه قصر دور ما بعد الأخلاق على تأسيس العالم الخلقى ظنا منه أن العالم النظرى يقبل الحدود التى وضعها له النقد لتحديد الجدل (71) . ولعلّ دحضه الدليل الوجودى مما يفيد تخليه النهائى عن المعنى العميق لما بعد الأخلاق الديكارتيّة . فهو يعنى أن الدليلين الأولين ليسا إلا مرحلتين من نفس

Cf. Descartes, *Principes*, I, art. 27. (69)

Cf. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, S.W. (70)
Berlin, Bibliographische Anstalt, Anhang, *Kritik de kantischen Philosophie*, S. 423.

(71) أنظر بخصوص درو الشرطة الذى ينسبه كمنط للنقد:

I.Kant, S.W. Erster Band (P.B. bd.37, Leipzig Verlag von F. Meiner 1922) K.r.V. Vor.2.Auflage. s 34

الأساس أعنى من أساس المعرفة النظرية بما هي جوهريا فعل عملي . لذلك فإنه من العسير أن نفهم كيف يمكن للمسلمات الكنتلية أن يقتصر دورها على تأسيس العقل العملي من دون العقل النظرى ولا كيف يمكن القول بوجود الشئ فى ذاته والفرق بين الظواهر المحسوسة والبواطن المعقولة أمرا مفروغا منه؟ فهل يكفى القول بالشئ فى ذاته شيطان كنت الماكر اليقيني⁽⁷²⁾ ليؤسس الواقعية التجريبية وعلم عالم الظاهرات علما تقبل به المثالية المتعالية التى ينخرها تنطع الجدل رغم حرز الشرطة النقدية؟ أليس ذلك سينفجر شظايا بفضل عودة المكبوت الديكارتي أعنى إليه المروض عودة مرت بمراحل ثلاث حققت المثالية الألمانية من فشته⁽⁷³⁾ إلى هيغل⁽⁷⁴⁾ مروراً بشيلنج⁽⁷⁵⁾؟

ولعل عدم دحض كنت لفروع الدليل الأول الذى أثبت به ديكارت وجود الله فى التأمل الثالث سببه أن هذه الفروع ترجع إلى ما بعد الأخلاق الكنتلية إذا قبلنا بمسلمات العقل العملي إذ إن موضوع التأملات هو بالذات المثل المتعالية الثلاثة التى يبنى عليها علم الكلام الخلقى الكنتي : وجود الله وخلود النفس والحرية التى هى الآصرة الرابطة بين المثالين الأولين لكونها صفة مميزة للذاتين الآلهة والمألوهة. ونحن نستمد الحجة الأساسية لهذا التماثل بالقوة بين علم الكلام الخلقى الديكارتي وعلم الكلام الخلقى الكنتي من الوحدة العميقة لتصورهما العلاقة بين الوجود والعلم تصورهما الذى توضح قصده المقابلة الديكارتيه بين أن يفهم المرء شيئا وأن يحيط به

(72) يقول كنت بخصوص الطابع اليقيني لوجود الشئ فى ذاته راجع نفسه ص ٣٤ - ٣٥ ...
والإفانه كان يمكن أن توجد ظاهرات من دون أن يوجد شئ يظهر...

"Denn sonst würde der ungerimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint."

Cf. Dr. Ed. Zeller, *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leib-* (73)
niz, München 1875.

Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, heraus, (74)

Von Dr. Philipp Marhienecke, 2. verb. Aut., Berlin 1840, 2er Theil, ss. 209-210. Der metaphysische Begriff der Idee Gottes.

Cf. Schellings' Münchener Vorlesungen. *Zur Geschichte der* (75)
neuren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, neu herausgegeben und mit erläuterenden Anmerkungen versehen von Dr Arthur Drews, Leipzig. 1902 s 24

علما⁽⁷⁶⁾ والمقابلة الكنتية بين أن يعلم المرء شيئا وأن يفكر فيه⁽⁷⁷⁾.

فهل مثالية كنت المتعالية التي تقبل بالواقعية التجريبية تختلف حقا عن مثالية ديكارث الإشكالية التي هي مشروطة بالصدق الألهي والتي يحاول كنت دحضها؟ ما هي كثافة العالم التجريبي الوجودية ولماذا يلجأ كنت لحل المثالية المتعالية؟ أليس ذلك لأنه يريد أن يقول ان الواقع التجريبي الذي نسيطر عليه لا يستنفذ الواقع المعقول الذي ليس لنا عليه حول ولا قوة؟ فبأى شئ يختلف ما يفكر فيه المرء ولا يستطيع علمه عند كنت عما يفهمه المرء ولا يستطيع الإحاطة به عند ديكارث بحيث يستغنى العالم النظري عن المسلمات التي لا يستطيع العالم العملي التخلي عنها عند كنت؟ فالحقيقة التي لا سلطان لنا عليها والتي تفضي التناهي على الأشياء ليست مشروطة في أن نعمل بحرية فحسب بل هي كذلك مشروطة في أن نعلم بحرية. ذلك أن ديكارث يعتبر حرية العقل أساسها فعل من طبيعة خلقية. وأول مجال لممارسة الحرية هو بالذات مجال الفكر النظري الذي يعود معياره إلى قرار حكمي وجزم أرادي يصف موضوع الفكر بكونه واضحا ومتميزا.

ذلك هو الشرط الذي يجعل اليقين مستندا إلى بداهة حقيقية تحررنا من النزعة النفسانية التي تهدد المعرفة النظرية والفعل العملي. فهذا الوصف هو جوهريا وصف خلقى إذ هو يجعل الذات المفكرة الذات الحرة التي تحرر من الضرورة لتشرع. وقد حدد ديكارث شروطها قائلا: «ثم إنى لم أبحث فى علة وجودى ما هى من حيث إنى شئ يفكر بل إنى بالأساس بحثت فيها من حيث إنى أعلم من بين عدجة أفكار عندى فكرة موجود مطلق التمام. فقوة برهانى تستمد كلها من هذا الأمر»⁽⁷⁸⁾.

(76) أن يفهم المرء شيئا وأن يحيط به علما مقابلة أساسية فى فكر ديكارث كما يؤكد هو نفسه على ذلك فى رده على أرنو:

Cf. par ex. F.A., t.II, *Troisième Méditation*, pp. 44607.

(77) أن يعلم المرء شيئا وأن يفكر فيه مقابلة مهمة عند كنت. Cf. Par ex. K.r. V. Vor 2. Auf.s. 34 انظر كذلك الهامش فى أسفل الصفحة نفسها.

Cf. F.A., t.II., *Rép. Objec. lères.*, p. 526. (78)

حيث يفترض بايى أن ديكارث كان سكرانا ليلة تكشفه على هذه الرؤى.

الخاتمة

خلافًا للقراءات السائدة التي تستند جوهريا إلى معلومات مستمدة من مقالة الطريقة تصف حياة ديكارتر وأعماله الفكرية بالالتفات إلى الماضي ، فإن القراءة التي اقترحناها تستند إلى معلومات مستمدة من رؤية ديكارتر وتأويله اللذين يصفان حياة ديكارتر وأعماله الفكرية بالاشتباه إلى المستقبل ولا يمثلان مجرد حالة عابرة من التصوف ناتجة عن مفعول الإرهاق والخمر كما يزعم بايي⁽⁷⁹⁾ . وكان بوسعنا أن نؤكد هذه القراءة ببيان أن أهم ما في العلوم الحديثة قد تحقق بمعارضة فلسفة ديكارتر وليس بموافقتها . ويمكن أن يقنعنا بذلك علتان : أولاها تتعلق بالحدود التي كان ديكارتر يريد أن يفرضها على الرياضيات الخالصة والثانية تخص التوجه الذي كان يريد فرضه على علم الطبيعة الرياضى التجريبي . لكن قصدنا لم يكن دراسة دور الإعاقة الذى تمثله فلسفة ديكارتر بالنسبة إلى العلم الحديث ولا من باب أولى البرهان على ذلك . كما أننا لم نكن نقصد الدخول فى الجدل المضاعف حول صدق ديكارتر أو حول طرافة عمله العلمى .

إن الاستعارات التي يعتمد عليها أسلوب ديكارتر الشعري الرفيع لم تكن استعارات حية فحسب بل هي كانت استعارات مفجرة لما تحجر من الفكر المدرسى . وحتى إذا كانت الدفعة التولبية المتصلة الأولى التي ينسبها ديكارتر إلى الرب لتنظيم العالم تشبه بعض الشبه البعيد فكرة الانفجار الكبير (بيج بنج) ولا تفسر نظامه إلا تفسيراً روائياً فإن همزات رؤاه الشعرية تفسر الكثير من تعرجات الفكر الحديث والمعاصر . فليس من اليسير نفي الدور الذى أدته ما بعد الأخلاق الديكارترية سلبا وإيجابا فى تحديد روح الفلسفة الحديثة والمعاصرة . فليست هذه الفلسفة بخلاف المظاهر إلا نظاما روحيا جديدا خلقيا وعمليا فى جوهره . ليس الأهم فيها وجهها العلمى والنظري . ألا تعرف هذه الفلسفة نفسها جوهريا بكونها إرادة ترويض العلم النظرى واخضاعه لغايات العقل العلمى الذى يتجاوزه ؟ أليست تستتبع العلم الرياضى

Cf. F.A., *Olympiques*, t.I., p. 29. (79)

التجريبى لسلطة أشرف يمثلها بالذات علم الكلام الخلقى من دون دين منزل كما كان الشأن عند قدامى المصريين حيث كانت سلطة الكهنوت تؤسس علوم الكتابة الدنيوية وتسيطر عليها علومهم التى تحط إلى مجرد تقنيات الية وإدارية من دون مزاعم وجودية؟