# ديكارت

١٥٩٦ — ١٦٥٠

يوسف كرم
أحد مدرسي الفلسفة بالجامعة المصرية

## ٤ — الله والحقيقة

اذا عثرت على فكرة تفوق حقيقتها الموضوعية كل ما في فلا أكون علة هذه الفكرة فأعلم بذلك أني لست وحيداً في العالم . أني أجد بين افكاري فكرة الله . أعني فكرة موجود كامل لامتناهٍ . هذه الفكرة واضحة جلية ، فانها تحوي كل ما اتصوّر من كمال . من اين جاءتني ؟ هل اقول اني استنبطتها من نفسي ؟ ولكني موجود ناقص اشك واتردد كما رأينا ، والشك علامة النقص ، اذ من البيّن أن العلم خير من الشك . فكيف استطيع استحداث فكرة الكامل ؟ هل اقول انها جاءت من خارج ؟ ولكنها لا تخطر لي ابداً على غرة مثل افكار المحسوسات ، والعالم الخارجي ناقص مؤلف من اشياء كل منها محدود ، ومهما اجمع اشياء ، او افكاراً ناقصة بعضها الى بعض ، فلن ابلغ الى تأليف فكرة الكامل اللامتناهي . هذا الى ان هذه الفكرة بسيطة لا مجال فيها لتأليف وتركيب ، من حيث انها تمثل موجوداً واحداً حاصلاً على جميع الكمالات واني لا استطيع ان انقص منها او ازيد فيها شيئاً . ولا يمكن ان يقال اني لا اتصوّر الكامل اللامتناهي بفكرة حقة بل بادخال السلب على فكرة النقص والتناهي التي أجدها في نفسي ، فليست فكرة الكامل اللامتناهي ممدولة تمثل عدماً وسلباً ، ولكنها محصلة تمثل موجوداً هو اكمل موجود . . بل الواجب ان يقال على العكس اني انما اتصور النقص والتناهي بالحد من الكمال واللامتناهي ، ولو لم تسبق لي فكرة موجود كامل لا نقص فيه لما استطعت ان اعتبر نفسي ناقصاً . واذن فليست هذه الفكرة حادثة ولا مصطنعة ، ولا يبقى الا انها فطرية بسيطة أولية

إذا تقرّر ذلك أقول : كل ما أتصوّر بوضوح حصوله لماهيته فهو حاصل لها ، أو كل محمول متضمن في فكرة شيء فهو صادق على هذا الشيء . فمثلاً حين أتصور المثلث أتصور ماهية

ثابتة لم أخترعها وليست متعلقة بفكري ، فلا أستطيع أن أعدّل فيها زيادة أو نقصاناً ، وأنا أتصوّر في ماهية المثلث أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين وهذا صحيح عن المثلث . وهكذا في كل ماهيةٍ . أعود إلى فكرة الكامل فاجدها تتضمن الوجود بالضرورة . لان الوجود كمال ، ولو كان الكامل غير موجود لكان ناقصاً مفتقراً لشيء غيره يوجده ، وهذا خلف . فوجود الله لازم في ذات فكرة الله أي من مجرد تعريفه . وقد يبدو هذا القول مغالطة ، ولكن ذلك وهم ، سببهُ أنا نميز بين الوجود والماهية في سائر الاشياء فتحملنا العادة على اعتقاد انهُ يمكن فصل الوجود عن ماهية الله . أما إذا تدبرنا الأمر وجدنا ماهية الله تقوم في حصول جميع الكمالات وان فكرة الله هي الفكرة الوحيدة التي تتضمن الوجود محمولاً ذاتيًّا فلا يمكن فصله عن الماهية كما لا يمكن فصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل

أنتقل الآن من مفهوم الفكرة الى البحث عن علتها . وقد سبق القول أن لها من الحقيقة الموضوعية أي من الكمالات ما يفوق الى غير حد ، فلا يمكن إلاَّ ان تكون صدرت اليَّ عن علة كفء لها ، أي عن موجود حاصل بالفعل على الكمال المثل فيها . وربَّ قائل يقول : لعلي أعظم مما اظن ولعلي حاصل بالقوة على الكمالات التي أضيفها الى الله . ولعل هذه القوة على إكتساب الكمالات بالتدريج كافية لتوليد تصوّر هذه الكمالات في نفسي . ولكن لا : فمن الجهة الواحدة الله موجود كلهُ بالفعل ، وفكرة موجود كامل بالفعل تفوق قوة إكتساب الكمال بالتدريج . ومن الجهة الثانية ليس يمكن تحقيق اللامتناهي بزيادات متتالية ، إذ أن كل ما هو متناهٍ فهو قابل للزيادة دائماً ، فالظن بان موجوداً متناهياً يستطيع الوصول بالتدريج الى اللامتناهي ظن متناقض . وأخيراً العلة التي بالقوة ليست شيئاً وليست علة ، والحقيقة الموضوعية لفكرة ما تتطلب علة بالفعل . اذن فالله موجود ، وهو نموذج الفكرة وعلتها

واريد ان ابحث عن علة وجودي انا الحاصل على فكرة الله الكامل . لا يمكن ان اكون خالق نفسي . والاَّ لكنت منحت نفسي الكمال المثل لي في هذه الفكرة ، ذلك بأن الارادة تتجه الى الخير دائماً ، وما الكمال الاَّ صفة للوجود وحال لهُ . فخلقه ابسر من خلق الوجود ذاته . ولو كنت اوجدت نفسي لكنت اردت لها كمال الوجود ، ولكني ناقص فذلك دليل على اني لست خالق نفسي . ولا يمكن القول اني وجدت دائماً على ما انا الآن ، فان اجزاء الزمان منفصل بعضها عن بعض بحيث لا يتعلق الزمان الحاضر بالزمان الذي سبقهُ ، فالوجود ، لكي يدوم في كل آن ، دوامه مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه ، فلا استطيع البرام زمناً ما الاَّ اذا كنت أخلق خلقاً جديداً في كل آن ، وليس لديَّ مثل هذه القوة لحفظ نفسي في الوجود ، ولو كانت لي لعلمت ذلك علماً يقيناً ، فان قوة ما لا يمكن ان تكون فيَّ بما انا موجود مفكر دون ان اعلمها ، واذن فلست خالق نفسي . ولا يمكن ان يقال ان وجودي مستمد من والديَّ او من

علة اخرى دون الله كاملاً ، لانهُ مهما تكن تلك العلة فلا بد ان تكون حاملة مثلي على فكرة الكمال. وحينئذٍ فاما أن تكون اوجدت نفسها وأوجدت نفسها كاملة فتكون الله ، واما ان تكون صدرت عن علة أخرى فتعود المسألة ، ويمتنع التسلسل الى غير نهاية لان المطلوب هنا ليس العلة التي أوجدتني في الماضي ، بل التي تحفظ وجودي في الحاضر. فلا بد من الوقوف عند علة هي الله

وهكذا كما ادركتُ النفس دون ان أخرج من الفكر فقد أدركت الله إدراكاً مباشراً في علاقتي بفكري ووجودي ، وبلغت الى موجود محقق مع بقائي متمسكاً بالفكر . ان فكرة الله محدثة فيّ منذ خلقت وهي طابع الله في خليقته

ونحن نتغاضى هنا عما في هذه الادلة من مسائل فرعية تنفينا غرابتها عن الاسهاب في نقدها ، مثل احتمال احداث الموجود ذاته ، وتصور الدوام خلقاً متكرراً لا ندري كيف يتسنى للموجود هو هو . واعتقاد ديكارت ان الفكر يدرك كل ما في نفسه ، مما يرجع الى انكار القوة واللاشعور — نتغاضى عن هذا وعن غيره ونحصر النظر في فكرة الله التي يبني عليها ديكارت ادلته الثلاثة : هل صحيح انها محصلة جلية واضحة ؟ الواقع انها مكتسبة بالاستدلال ، فالاصل فيها ضرورة تصير الموجود المتغير باسناده الى علة ، وضرورة الوقوف عند علة اولى في سلسلة العلل ، والاّ بقي الموجود المتغير بغير تصير ، وضرورة ايجاب الوجود لهذه العلة الاولى والاّ لم تكن اولى . فديكارت يتناول هذه الفكرة كما كوّنها الفلاسفة واللاهوتيون المدرسيون ويعتبرها اولية قيداً من حيث أتوها ، ويعتبرها محصلة ، ولو كانت كذلك لاستوى فيها كل الناس ولاظهرتنا على ماهية الله كما هي ، والواقع يرد هاتين النتيجتين ، وديكارت نفسه يقرّ بهذا الواقع فيقول (في التأمل الثالث) : « اجل اني لا افهم اللامتناهي ، واني اجهل اموراً كثيرة فيه ، ولكني متى علمت انهُ حاصل على جميع الكمالات التي أتصوّرها ، وفهمت حق الفهم ان تمام الاحاطة باللامتناهي تمتنع على موجود متناه مثلي ، فقد حصلت على فكرة عنهُ جلية جداً ولو انها ناقصة جداً » . نقول ولكن اذا كانت الفكرة ناقصة الى هذا الحد فليست صورة حقة للامتناهي تقيدنا معرفته كما هو ، ولكنها فكرتنا نحن عنهُ ، اي فعل عقل متناهٍ ناقص يتمثل الكامل اللامتناهي كما يستطيع ، فديكارت اذ يقول انها محصلة تخلط بينها وبين موضوعها ، فان هذا الموضوع يحصل اما فكرتنا عنهُ فلا ، والاّ لكانت تظهرنا على حقيقة اللامتناهي اظهاراً كلياً كما قلنا ، وهذا غير صحيح . ولكن ديكارت ، وقد قطع كل صلة بين الفكر والوجود ، اضطر لوضع الافكار موضع الموجودات ، واعتبارها اشياء قائمة بانفسها

وما دامت هذه الفكرة دعامة الادلة الثلاثة فقد انهارت هذه الادلة بانهيارها . ذلك بان الوجود المتضمن في فكرة الله محمول من جنس الفكرة ، اي محمول متصور فقط ، وليست الفكرة صورة حقة لموضوعها ، فقد تفقدت امتيازها واصبحت واذا بينها وبينهُ مثل ما بين سائر الافكار

وبين موضوعاتها من مسافة ، وتبيّن البحث في هل كان يقابلها موضوع حقاً ام كانت مجرد تصور ، فاذا ثبت لها موضوع فحينئذٍ يقال ان الوجود محمول ذاتي له كما قدمنا . وبعبارة اخرى : اذا ثبت وجود الله فقد ثبت ان الوجود واجب له ، اما الانتقال من الوجود المتصوّر الى الوجود الواقعي فغلط او مغالطة نبه اليها المناطقة . وهذا ارد على الدليل الاول

اما عن الدليل الثاني ، فاذا دامت فكرتنا عن الله ناقصة فليست تتطلب علة لامتناهية ، وليس ما يمنع صدورها عن الموجود المتناهي الذي يتصورها . ان تصور الكمال واللامتناهي بمعنى ما ظن ديكارت ، نحن نبدأ بالوجود المحدود فننفي الحد ونطلق الوجود من كل قيد

وأما عن الدليل الثالث فلا مسوغ للانتقال من وجودي المتناهي الى الموجود اللامتناهي ، اذ مما يجب ملاحظته ان هذا الانتقال لا يتم عند ديكارت بتطبيق مبدأ العلية على وجودي ، بل بواسطة حصول فكرة اللامتناهي في فكر متناهٍ ، لو كان خلق نفسه لكان خلقها كاملة لامتناهية . ولما كانت فكرتي عن اللامتناهي ليست لامتناهية فقد بطل الاستدلال ، ولم يبق منه الا اني قد اكون خالق نفسي ، قد اكون ، وأنا موجود متناهٍ حاصل على افكار متناهية ، خلقت نفسي متناهياً ! الى مثل هذا التناقض يرجع دليل ديكارت متى ابطلنا الواسطة المبني عليها اي كون فكرة اللامتناهي محصلة ببساطة اولية

وعلى هذا التناقض تقوم نظريته في ماهية الله ، فان الله عنده الموجود الذي اوجد ذاته ، الله حرية صرفة ، هو حر قدير الى حد انه يعتبر « بالاضافة الى ذاته بمثابة العلة الفاعلية بالاضافة الى معلولها » . بل ان قدرته تذهب الى حد تصرفه في وجوده بحيث « لو لم يكن اعدام الذات نقصاً لامكن اضافة تلك القوة اليه » ! وتتناول حرية الله كل شيء ، ليس فقط ما نراه ممكناً ، بل ايضاً « الحقائق الدائمة » رياضية وفلسفية ، وماهيات المخلوقات ، فان الله صانع الاشياء جميعاً ، وهذه الحقائق والماهيات أشياء ، فهو اذن صانعها . أجل ان هذه الماهيات والحقائق تبدو لنا ضرورية ، ولكن الله هو الذي أراد ان تكون كذلك ، وفرضها على عقلنا : لقد كان الله حراً ألا يجعل الخطوط الممتدة من المركز الى المحيط متساوية وزوايا المثلث الثلاث مساوية لقائمتين مثلما كان حراً ألا يخلق العالم ! فلما اختار صار اختياره حقاً ، ولما كان الله ثابتاً فلا خوف ان يتغير الحق

استوفينا النصوص الواردة بهذا المعنى فهي كثيرة صريحة تدل على شدة تعلق ديكارت بنظريته . واستوفينا من جهة اخرى ورودها في رسائله الخاصة وردوده على الاعتراضات دون « المقال والتأملات ومبادئ الفلسفة » اي الكتب التي اعلن فيها مذهبه كاملاً منظماً . والرسائل التي تصادف فيها هذه النظرية للمرة الاولى ترجع الى سنة ١٦٢٩ أي الى ثماني سنين قبل ظهور « المقال » . فنساءل لنا ان كان يعقل انها لم تدخل في تركيب المذهب ، فكان الجواب لاول وهلة ان فرض ذلك مستحيل في عقل كعقل ديكارت منظم غاية التنظيم . وديكارت نفسه يدلنا على

احدى صلات النظرية بالمذهب : في رسالة مؤرخة ١٥ ابريل ١٦٣٠ يقول انهُ سيعالج مسألة خلق الحقائق الدائمة في العلم الطبيعي ، لماذا ؟ أليست المسألة من مسائل ما بعد الطبيعة ؟ سنعود الى هذه النقطة فيما بعد . وحسبنا الآن هذه الاشارة . أما نحن فنريد ان نبين صلات اخرى لم يدل عليها ديكارت ، ولم يشر اليها احد من المؤلفين فيما نعلم

اذا كانت الحقيقة خلقاً حراً فلم يعد لها قيمة بالذات ، واذا قيمتها آتية من امر الله ، وقد كان في مقدور الله ان يقرر نقيضها ، واذن فباستطاعتنا ان نشك فيها مهما تبدو ضرورية ، هي ضرورية بالاضافة الينا وحادثة في نفسها وبالاضافة الى الله . فالشك الكلي المؤيد بفرض الروح الخبيث يتناول ماهية الحقيقة وصدق الفكر ، وديكارت لا يشك في صدق الفكر الا لانهُ يشك في الحقيقة . فكان محتوماً عليه ان يستبعد كل حقيقة حتى يبلغ الى الفكر الصرف ، ليقف نفس موقف الله وهو يقرر الحقيقة . هذا من جهة ، ومن جهة اخرى اذا كانت الحقيقة وضعية فليس ينبغي الوضوح علامة حاسمة لتصديقها ، ولكنهُ شعور ذاتي يميل بنا الى التصديق ، فقبل أن نميل معهُ يتعين علينا ان نتيقن انهُ غير خادع ، فكما أن الحقيقة حادثة فان مصاحبة الوضوح لها حادثة كذلك ، فالثقة بها تقتضي معرفة واضعها وكونه كاملاً صادقاً ، والا امتنع علينا كل سند للحقيقة . فصدق الله ضمان الوضوح ومعنى الاثنين جميعاً ان عقلنا ليس باطلاً في جوهره ، بل ان الهاً صالحاً خلقهُ صالحاً اي كفؤاً لان يدرك ما أراد الله ان يدرك وعلى النحو الذي أراد ، وان بين العقل والحقيقة تناسباً وملاءمة لانهما من صنع الله

هذا تأويل لمنهج ديكارت في الشك واليقين . الشك الديكارتي شك كلي حقيقي ، يتناول صميم الحقيقة وصميم العقل ، ولكن وقف في سبيله ثبات العلم فأراد صاحبه أن يصححهُ ، وأن يخرج منهُ الى يقين يكفل قيام العلم

## ٥ — العالم والانسان

بعد أن يطمئن ديكارت الى وجود الله وصدقه ينتقل الى وجود العالم ويسأل نفسه : هل الاشياء المادية موجودة ؟ فيجيب بالايجاب ويقدم الاسباب . فأولاً هذه الاشياء ممكنة والله يستطيع احداث الممكنات . ثم أن فيّ قوة حاسة وهي قوة انفعالية تتطلب قوة فعلية تثير فيها افكار المحسوسات . هذه القوة الفعلية ليست فيّ فأني جوهر مفكر ، وهذه القوة لا تتضمن الفكر وإذن فهي خارجة عني . على أنها قد تكون إما جسماً حاصلاً بالذات على ما أتصوره في المحسوسات واما أن الله حاصل عليه على نحو أسمى : فما هي ؟ أحس في نفسي ميلاً طبيعياً الى الاعتقاد باشياء جسمية . وما دام هذا الميل طبيعياً فهو صادر عن الله ، والله صادق ، فلا بد أن يكون خلق أشياء مقابلة لافكاري . تملي طبيعتي أن لي جسماً ، وان أجساماً اخرى تحيط بي ، وان هذه

الاجسام مختلفة فيما بينها تحدث في ادراكات مختلفة ولذات وآلاماً . فلن اكترث بعد الآن لأخطاء الحواس وخيالات الاحلام ، فان مراجعة الحواس بعضها ببعض ، ومراجعتها بالذاكرة والعقل ، تبدد الخوف من الخطأ في الادراك الحسي . وكذلك اتساق الاحساسات فيما بينها بمرور اليقظة ، واضطراب التصورات بمرور المنام . هذه قرائن لا يمكن ان أخطىء فيها وقد علمت ان الله ليس خادعاً

الاشياء المادية موجودة إذن . ولكن على أي نحو ؟ هنا يجب ان أراجع أفكاري بكل حذر حتى يقتصر تصديقي على ما أراه واضحاً جليًّا ، فان افكاري انما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح وجلاء ، والله انما تحدث من موضوعات الافكار ما يُتصوَّر بوضوح وجلاء ليس غير . وما أتصوره في الاشياء جليًّا واضحاً يرجع الى انها امتداد مجرد مقسم الى أجزاء مختلفة الشكل متحركة ، أما باقي ما يبدو في الاحساس فصدره فكري : الضوء واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة — كل هذه انفعالات ذاتية ، أفكار غامضة مختلطة اصفها خطأ لذلك الميل الطبيعي ، واتخذها اساساً لمعرفة ماهية الاجسام وليس في الاجسام شيء يشابهها ، وليس لها من غاية سوى ارشادي الى النافع والضار فأكيف مواقفي في الحياة تبعاً لذلك

هذه المادة الهندسية متحركة حركة متصلة . حركها الله منذ الخلق وشرع للحركة قوانين ، فبقي مقدار الحركة واحداً لا يزيد ولا ينقص . وظلت القوانين ثابتة بثبات الله . وكان من فعل الحركة في المادة على مقتضى القوانين ان تكونت السماء والارض والسيارات والمذنبات والشمس والنجوم الثوابت والضوء والماء والهواء والجبال والمعادن والنباتات والحيوانات والاجسام الانسانية ... تكونت كلها بفاعلية الحركة في الامتداد دون أي شيء من تلك الكيفيات والقوى والصور الجوهرية التي أضافها ارسطو والمدرسيون الى المادة ، ودون علة غائية فليس لهذه العلة محل في العلم الطبيعي وأنَّى لنا أن نكشف غايات الله ، والله على كل حال لم يتوخَّ غاية وإنما رتب الاشياء بمحض إرادته الحرة . فالاشياء المادية آلات ليس غير . أجل أنها آلات دقيقة الاجزاء كثيرة التعقيد عجيبة الصنع ، ولكنها آلات على كل حال تعمل بالحركة فحسب . والعالم في مجموعه آلة كبرى أو علم الميكانيكا يتحقق بالفعل ، تلاشى منه إبهاء الالوان وفهم الاصوات وشذى الروائح ، ولئن فاته ذلك الجمال الذي تتوهمه فيه الفلسفة المتأسية على منوال ارسطو والذوق العام ، فقد استعاض عنه معقولية طالما نشدتها تلك الفلسفة فأتاحها للوقوع اليها ، اذ قد اصبحت اشياء شبيهة بالاشكال الهندسية معقولة كلها دون غموض ولا خفاء ... ولكنها لم تصبح كذلك الا بارادة الفيلسوف ، افرغها مما فيها من قوة وحياة وردها « الواحاً مسندة » وأشكالاً جوفاء

بقي على ديكارت ، وقد استعاد يقينه بالاجسام بما فيها جسمه هو ، ان يخطو خطوة اخيرة ويفحص عن طبيعته . هو مؤلف من نفس وجسم أي من جوهرين متمايزين بل متضادين :

الفيلسوف ديكارت

اجرمة المصري

النفس روح بسيط مفكر ، والجسم امتداد قابل للقسمة . ليس في مفهوم الجسم شيء مما يخص النفس ، وليس في مفهوم النفس شيء مما يخص الجسم ، وقد اشك في وجود جسمي والاجسام جميعاً دون ان يتأثر بذلك الشك وجود فكري ونفسي . بيد ان طبيعتي تملي ان ليست حالاً في جسمي حلول النوتي في المركب ولكني متحد به اتحاداً جوهرياً يكون كلاً واحداً ، بحيث لو جرح جسمي فلست اقتصر على ادراك الجرح بالعقل ولكني انبه اليه بالالم . والجوع والعطش والالم اتصالات لا تنال النفس حيث هي كذلك ولكنها ناشئة من اتحاد النفس والجسم واختلاطهما

تحياً ! يستغرب ديكارت عبارات ارسطو ، ارسطو المنكر على افلاطون ان تكون النفس في الجسم « كالنوتي في المركب » والمؤكد اتحاد النفس والجسم « اتحاداً جوهرياً » فكيف يفسر الاتحاد وهو قد ميز النفس والجسم الى حد التضاد ؟ الواقع انهُ يذعن هنا مكرهاً لشهادة الوجدان ، وان مذهبه تماماً لا يطيق الوحدة بحال . في مراجع كثيرة يتكلم عن النفس والجسم كأن النفس حالة في الجسم مجرد حلول ، وهو يعين لها فيه مكاناً ممتازاً هو الغدة الصنوبرية « حيث تقوم النفس بوظائفها بنوع اخص منها في سائر الاجزاء ، وتنشر قوتها في الجسم كله » فكما ارادت شيئاً « حركت الغدة المتحدة بها الحركة المطلوبة لاحداث الفعل المتعلق بتلك الارادة » اما الجسم فيؤثر في النفس بأن يبلغ اليها الحركات الواقعة عليه والحادثة فيه فتترجمها هي الواناً وأصواتاً وروائح وطعوماً ورغبات ولذات وآلاماً . كذلك رتبت الامور لخير الانسان وحفظ كيانه — اي كذلك رتبها الله — فيعود ديكارت الى الله مرة اخرى للخروج من مأزقه كما كان التراجيديون اليونان يفعلون الآلهة في المواقف الحرجة . وتلك هي الكلمة الاخيرة في المشكلة اذ يستحيل تصور اتحاد حقيقي بين جوهرين تامين وتصور تفاعل حقيقي بين جوهرين متضادين

ولديكارت كلة ابلغ دلالة على هذه الاستحالة . الحت عليه الاميرة اليصابات ان يجدها بالتحليل الكافي . فأفاض في القول دون ان يأتي بشيء جديد ، بل ان هذه الافاضة تنم على حيرة كبيرة وانتهى بالاعتراف بان المسألة لا تحتمل حلاً عقلياً . قال : « تعلم النفس بالعقل ، ويعلم الجسم بالعقل كذلك ، ولكنهُ يعلم احسن بكثير بالعقل تعاونهُ المخيلة ، اما اتحاد النفس والجسم فلا يعلم الا غامضاً بالعقل والمخيلة ، ويعلم غالباً واضحاً بالحواس ، وهو امر محسوس لا يشك فيه عامة الناس ويستطيع الفلاسفة ان يدركوه اذا هم كفوا عن التعقل والتحليل وتركوا انفسهم للحياة وللاحاديث الجارية » . واردف ذلك بقوله : « لا يلوح ان باستطاعة العقل الانساني ان يتصور بجلاء وفي نفس الوقت تمايز النفس والجسم واتحادهما ، اذ ان ذلك يقتضي تصورهما شيئاً واحداً وشيئين ، وهذا تناقض »

وهذا اقرار صريح بالعجز والفشل . لذلك نرى لنظرية ديكارت في النفس والجسم خير

نظرياته يأتاً لا يميز مذهبه من تركيب صناعي . انها ضعيفة الى حد التناقض باقرار الفيلسوف نفسه وعندها يتحطم المنهج الجديد في يد صاحبه . وان في هذا الاخفاق لعبرة ، فهو يدلنا على عاقبة قلب نظام المعرفة الانسانية ومحاولة اخضاع الوجود لمنهج يفرض عليه فرضاً بدل اخضاع الفكر للوجود . ان الوجود اصلب من ان يلين للنظريات ، وهو لا يلبث أن يثأر لنفسه منها وبين تهافتها . أليس من الغريب ان نسمع ديكارت « العقلي » المعتد بالعقل الى غير حد يدعونا الى اطراح العقل والاسترسال مع الحياة واحاديث الناس في مسألة هي من الاهمية الفلسفية بأعظم مكان ؟ وهل هناك تأثر أبلغ فواذا ذكرنا ان كبلر وغليليو ثم نيوتن من بعدهما اكتشفوا بالتجربة قوانين مضبوطة ، فكانت تسمح لهم بتوقع الظواهر والانباء بها وتقودهم الى مكتشفات جديدة ، بينما القوانين ( غير الصحيحة ) التي فرضها ديكارت على الطبيعة لم تكن تفسر الاشياء الا تفسيراً اجمالياً ولا تسمح بأي توقع وانباء — اذا ذكرنا ذلك كان لنا منهُ مثال آخر على تأثر الطبيعة من المتجبرين عليها وسخريتها منهم

## ٦ - تفسير المذهب

كيف امكن ان يتورط ديكارت ، ذلك الفيلسوف الكبير والعالم الخطير ، في تلك الآراء الغريبة والحلول العجيبة ، فيشك في كل شيء ويفصل ما بين الفكر والوجود ثم يعتقد أنهُ يبرهن على وجود الله بمجرد فكرة الله ؛ يشك في كل شيء ويتهم العقل ثم يبرهن على وجود الله بالعقل ويتخذ من صدق الله ضماناً للعقل ؛ يرجع الحقائق الضرورية لمحض حرية الله فيصور الله الكامل قوة عمياء تعمل بدون حكمة ولا نظام ؛ يمثل الطبيعة آلة كبرى ، والحياة حركة آلية ، والحيوان خلواً من الحس والشعور ، وجسم الانسان آلة كذلك جلت فيها نفسه ، فكان منها لغز رهيب — وغير ذلك مما صادفناه واثار دهشة القراء من غير ريب ؟ كيف أمكن ذلك؟ لنعتقد ان الرياضيات هي التي جنت عليه وان العلم الطبيعي الرياضي مفتاح مذهبه كله

تقدم لنا الرياضيات المثل الاعلى للعلم ، ذلك العلم « اللمي » ( نسبة الى لِمَ ) البرهاني الذي ينزل من المبادىء الى النتائج متبعاً الترتيب الطبيعي للاشياء . فبين علة النتائج في مبادئها ، ويجيب عن سؤال « لِمَ الشيء كذا ؟ » فيرضى به العقل تمام الرضى . كان افلاطون يصبو الى تلك الغاية ويحاول تحقيقها ، وكان ارسطو يعتبرها كذلك الغاية القصوى . ولكنهُ فطن الى أنها لا تتحقق الا في بعض النواحي ، وان العلم الطبيعي نوع آخر من العلم هو العلم « الإني » الاستقرائي يأتي في المرتبة الثانية لانهُ يقتصر على القول « بان الشيء كذا » دون بيان العلة في اكثر الاحيان ، ولكنهُ العلم الملائم لطبيعة معرفتنا التي تبدأ بالمحسوس وتتأدى منهُ الى المعقول فهو لذلك أبين بالاضافة الينا وان يكن للمعقول أبين في نفسه

لم يوفق ديكارت الى مثل اتزان ارسطو وتواضعه . غالى في طلب المعقولية وأراد ان يكون علمنا كلهُ لميًا برهانيًا أو لا يكون أصلاً ، فاحال العلم الطبيعي علماً رياضيًّا بحتاً وذهب في ذلك الى حد فرض توانين كان يعلم عدم مطابقتها للواقع ولكن فرضها « لكي يمكن أن تقع الاشياء تحت الفحص الرياضي » . والرياضيات لا تنظر في غير الاعداد والاشكال ، فتى رددنا العلم الطبيعي الى الرياضي رددنا الاجسام الطبيعية الى اشكال هندسية ، ورددنا افعالها الى حركات آلية تقاس ويعبر عنها باعداد . وانكرنا ما عدا ذلك مما يأتينا عن طريق الحواس واضفناه للنفس ؛ فيلزم عن ذلك ان الاحساس ذاتي ، وان لا شبه بينهُ وبين علته الخارجية فنشك في الادراك الحسي ولا نجد بدًّا من تحكم العقل فيه للتمييز بين ماهو موضوعي — ان كان — وماهو ذاتي في الاحساس ولكن اذا امكن الشك في وضوح الحس فمن يضمن لنا وضوح العقل والعقل يخطىء احياناً ؟ نشك اذن في الادراك العقلي ونقول ان الفكر اذ يدرك انما يدرك ذاتهُ لا موضوعاً خارجاً او حقيقة مستقلة عنهُ ، فيتعين علينا تسويغ العقل اذا اردنا الاحتفاظ بالعلم — وكيف لا نريد والعلم ناجح ؟

يضاف الى ماتقدم ان تصوُّر الاجسام الخارجية آلات اي اجساماً صناعية خلواً من كل طبيعة أو ماهية يحملنا على استبعاد المنطق القديم القائم على أن الموجودات طبائع وماهيات لها خصائص وعوارض نضيفها اليها في احكام وتؤلف الاحكام في أقيسة ، فتقصر المعرفة على الجزئيات من حيث هي كذلك وعلى ما بينها من علاقات ، فلا يبقى هناك تحليل للاشياء الى أجناس وانواع بل الى اجزاء حقيقية كأجزاء الآلة هي « طبائع بسيطة » لا تحد ولا تتطلب الحد ، فلا نقول « الانسان حيوان ناطق » بل نقول « الانسان نفس وجسم » ، ومن يجهل ما النفس وما الجسم ؟ وان من يمم النظر في « قواعد تدبير العقل » يرَ في ديكارت واحداً من الاسميين ، هؤلاء الفلاسفة التجريبيين الذين ظهروا في القرن الرابع عشر وكانوا أول الخارجين على الفلسفة الارسطوطالية ، يعتبر المعاني الكلية « اسماء » جوفاء ويستعيض عنها بتلك الطبائع البسيطة وعن منطق ارسطو بمناهج الرياضيين . ويلزم من ذلك — كما تنبه اليه التجريبيون القدماء منهم والمحدثون — ان ليس هناك حقائق منطقية ضرورية واحكام مطلقة ، فينشأ لديكارت سبب آخر للشك في العقل شكًّا حقيقيًّا لا منهجيًّا . وديكارت يستبعد بالفصل الحكم الارسطوطالي ( وهو اسناد محمول الى موضوع او وصف شيء بشيء ) ويستعيض عنه بمعنى آخر هو ان الحكم اعتقاد الارادة بوجود خارجي لموضوع فكرة ما . فليس في العقل سوى الطبائع البسيطة يضم بعضها الى بعض او يفصل بعضها من بعض ، وليس في العلم سوى « قوانين » . أين نجد اذن الحاكم الاخير على ادراك العقل ، الحاكم الذي لا يخطىء ولا يخدع ؟ وأين نجد الاساس الثابت الذي تقوم عليه القوانين ؟ نجدها جميعاً في الله ، ونجعل مرجع الحقائق والقوانين

محض ارادة الله فستبقى لها صفة الحدوث والامكان — اي عدم الضرورة بالذات — ثم نستمد لها صفة الضرورة من ثبات الله على ما قرره بحرية . وهذا يبين لنا شدة الحاجة الى الله في هذا المذهب ، فانه يسوغ المعرفة والعلم ، ولا مخرج من الشك بغير الالتجاء الى الله ، ولو بالوقوع في الغلط الذي يسميه المناطقة بالدور المنطقي

٧ — خاتمة

بهذا المذهب احدث ديكارت انقلاباً خطيراً في عالم الفكر . فقد غير نظر العقل لطبيعته . كان القدماء يعتقدون ان العقل يدرك الوجود فاصبح العقل محبوساً في نفسه . اخذ الفلاسفة يهذه التصورية ، فانكروا العالم الخارجي — ولم يكن ديكارت قد آمن به الا بمخالفته للمبدأ التصوري ولم يؤمن به الا هزيلاً ضئيلاً على ما رأينا — وانكروا العلية الفاعلية والغائية ، وانكروا الجوهر والنفس والله . وفي الحق اذا كنا لا ندرك سوى تصوراتنا وكانت تصوراتنا حجاباً بين العقل والوجود بدل أن تكون مرآة الوجود فلا سبيل الى تجاوزها

وغير ديكارت معنى الوضوح والمعقولية فاصبح العقل المحبوس في ذاته القانون الاكبر والاوحد « لا يسلم شيئاً الا ان يعلم انه حق » أي الا ان يعقله هو ويركبه بأفكار واضحة جلية هي في الواقع افكار سهلة ، فان استعصى عليه شيء انكره . وقد رأينا ديكارت يذهب من الفكر الى الوجود ويتصور الاشياء على مثال افكاره ويمحو منها الحياة لانه لم يفهمها فهماً رياضياً ، وكان القدماء يوردونها أولاً ثم يحاولون تفسيرها

فديكارت أول من حرر العقل من سلطان الوجود واعلن أن الفكر يكفي نفسه بنفسه ولا يخضع لشيء سواه ، ولا يأبه لحرمة السلف في العلم والفلسفة ، فقلب الوضع الطبيعي الذي يجعل العقل الانساني تابعاً للوجود ومحتاجاً الى التعلم ، واقام « الفردية » على أساس فلسفي وكانت من قبل نزعة مجردة هي أقرب الى التمرد منها الى الحق ، تلك الفردية التي تحمل الشخص على ان يظن نفسه اهلاً للحكم على الاشياء بنفسه ، كأن ليس هناك عقول غير عقله فتورث الفوضى العقلية ، وعلى ان يجعل من نفسه مركزاً تدور حوله الاسرة والمجتمع ، فتورث الفوضى الخلقية والاجتماعية

وفصل ديكارت بين الفكر والوجود تفصل بين العلم والفلسفة : فعاد العلم لا يعرف له موضوعاً غير الامتداد والحركة . وحصرت الفلسفة دائرتها في الفكر واصبحت تأليفاً ذاتياً ، او نوعاً من الفن ، لا تأخذ عن العلم ولا يأخذ العلم عنها فانقطعت بذلك وحدة المعرفة ، وانقسم الفلاسفة طائفتين : طائفة ترد المادة والحركة الى الفكر ، وطائفة ترد الفكر الى حركة مادية . وما تزال هذه الثنائية قائمة الى اليوم ، وما تزال المشكلات الناجمة عنها قائمة كذلك