ديكارت ونقد المنهج الأرسطى

أبو يعرب المرزوقى

مدخل :

تستمد فرضية القراءة التى نقترحها من سيرة ديكارت الذاتية ومن المشروع الرئيسى الذى يعتبره منذ الليلة الفاصلة بين العاشر والحادى عشر من تشرين الثانى ١٦١٩م رسالة يسعى إلى تحقيقها بتكليف من الروح الأسمى . وتتمثل هذه الرسالة فى إصلاح النسق المدرسى لاستبداله بمدرسية جديدة توحد بين التعلم الدينى والتعلم الفلسفى الجديد تخلصا من العلم الأرسطى البطليموسى وعلم الكلام المبنى عليه تعويضا له بالعلم الكوبرنيكى الديكارتى وعلم كلام جديد مبنى عليه . وليس لهذه القراءة التى نقدمها من غرض أساسى إلا الإعداد لدراسة الربط الحقيقى بين ما تقدم على ثورة ديكارت المنهجية فأعد إليها وما تأخر عنها فاستند إليها . أعنى الربط بما حققه الفكر العربى قبله ، وبما تحقق فى الفلسفة الألمانية من بعد كنط .

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

١ – مقالة الطريقة والقواعد : فالمقابلة بين المنطق والرياضيات بخلاف ما قد يبادر بادئ الرأى من تصورات هى فى الحقيقة مقابلة بين الصورية المنطقية التى 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 والتحقيق

---

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

(2) Cf. F.A. t.I., *Règles pour la diretion de l'esprit,* Règle quatrèmep. 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 مسبوقا بنقد الغزالى 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 نعنى ؟ 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 فمقصور دورهما عنده على دور الأداة: الأولى بوصفها أفضل خطة للسيادة على آلة العالم المخلوق والثانى أفضل حيلة لتحييد 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 والوثوقية عند الثانى .
Cf. Descartes, *key philosophical Writings*, Trans. By Elisabeth S. Haldane and G.R.T. Roos, Ed. and with an Introduction byEnrique Chavez-Arvizo, *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 بوليأندر (العامى) واستمون (العلامة) وأدقسس (الرياضى) .

الثانية : وينتج عن هلاتين الأداتين الدنيين عائقان يجعلان فهم ديكارت الشاعر هذا شبه مستحيل . أولهما هو عائق السنة المدرسية [8] التى ما تزال تشوب خطته الكلامية . والثانى هو التذليل الذى أخضع له موضوع الفكر الحديث كما حدده ديكارت وذلك خاصة فى فكر ديكارتى القرن السابع عشر الذين كانوا يريدون حصر أسلوب ديكارت فى الأداة الرياضية والأفق الكلامى (سبينوزا ولايبنتس ومالبرانش) .

لذلك فسنتجنب الخصومتين التقليديتين حول فكر ديكارت :

١ - الخصومة التى يسعى أصحابها إلى تقويم معتقده الدينى بحسب علم الكلام التقليدى طبيعيا كان هذا الكلام [9] أو خلقيا بصورة

---

(8) أسمى مدرسة إيجابية نسق الفكر الذى يستهدف التوفيق بين معنى الدين الظاهر أو معانيه الظاهرة مع ما بعد علم الطبيعة الأرسطى . وهذه المدرسية هى مدرسية علم الكلام الذى بيده الحكم الروحى. وهى تمثل النظام بلغة أغست كونت . وأسمى مدرسية سلبية نسق الفكر الذى يستهدف التوفيق بين معنى الدين الباطن أو معانيه الباطنة مع ما بعد علم الملائكة الأفلاطونى. وهذه المدرسية هى مدرسية التصوف الذى بيده المعارضة الروحية . وهى تمثل التقدم بعبارة كونتية .

(9) من المقبول عادة أن يعتبر علم الكلام الخلقى دال على : ١ نظرية المبادئ الخلقية المستندة إلى الإرادة الإلهية ، ٢ - إثبات وجود الله بالاعتماد على دليل مبادئ العمل ونظام العالم الخلقى بدلا من دليل مبادئ النظر ونظام العالم الطبيعى كما هو معلوم من مقابلة كنط بين علم الكلام الخلقى وعلم الكلام الطبيعى فى نقد ملكة الحكم بحسب هذا المعيار (انظر نقد ملكة الحكم الفقرتان ٨٥ و ٨٦) . فإذا كان المعنى الأول لعلم الكلام الخلقى مقابلا لعلم الكلام الطبيعى مقابلة ما بعد الطبيعة لما بعد الأخلاق ومقابلة النظرية للعمل فإنه يمكن أن نضيف معنى ثالثا ننسبه إلى علم الكلام الخلقى كان ينسب إلى حد الآن نسبة ضمنية إلى علم الكلام الطبيعى : أعنى الإبداع أو تأسيس الفكر نفسه تأسيسا متقدما على التمييز بين النظر والعمل بوصف الفكر الحرية الموجهة والشاهدة شرطين للنظر والعمل أو مصدر هاتين الفاعليتين الإنسانيتين (وما يناسبهما فى الصفات الإلهية) . وهذا المعنى حومت عليه المثالية الألمانية ولم تستطع صياغته كما هو بين من كل محاولات فشته وشيلنج وهيجل وكنط فى 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 ظلوه الإنسان الذى حل فيه الرب فبقوا حبيسى التثليث ولم يعلموا أن صورة الأول فى الثانى أو أثره فيه (النظر الذى هو ليس شيئا أخر غير حدود العمل أو أثر موضوع العمل فى النظر) وصورة الثانى فى الأول أو أثره فيه (الذى هو ليس شيئا خر غير حدود النظر أو أثر موضوع النظر فى 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 متقدما على بعضها الآخر: إذ النظر والعمل كلاهما موجود مثل مضوعيهما وليسا تابعين لهما إلا توسط التناسب الذى ينتج عن انتساب الجميع للأصل أعنى هنا فعل الإبداع المطلق عند الرب وفعل محاكاته النسبى عند المربوب وهو عين الوجدان الاستخلافى كما حددناه فى بعض أعمالنا (أنظر خاصة عملنا : وحدة الفكرين الدين والفلسفى ، دار الفكر ، دمشق ٢٠٠١) .

مباشـرة[10] أو بالقياس إلى منزلة السنة المدرسية[11] .

٢ - والخصومة التى يريد أصحابها تقويم نظرياته لتحديد ما زضافه ديكارت للمعرفة العلمية [12].

سنكتـفى بدراسة الدور الدى أدته فلسفة ديكارت فى النصر الحاسم الذى غير نظام العصر الروحى[13] رغم كونه نصرا غير معلن حققه 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 الغربى الجذرية إلى موقف وجودى أقرب إلى موقف الشرق المتقدم على الأديان السماوية منه إلى أى موقف آخر كما نبين لاحقا .

فالقراءة التى نفترحها ينبغى ان تجد فى حياة ديكارت وأعماله المعطيات التى

---

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

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

(12) Cf. G. Milhaud, *Le double aspect de l'œuvre scientifique Descartes*, Paris, Alcan, 1922, Chap. XI, pp. 2280249.

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

(14) أسمى ما بعد الأخلاق التأويل الديكارتى للوجود من منطلق تحديد شروط إمكان الحرية من حيث هى مصدر إبداع فاعليتى النظر والعمل المتقدمة على تقابلها (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 الربوبيجة الخلقى الثالث ويؤدى ضرورة إلى دحض المدرسيتين الموجبة والسالبة لتأسيس البديل الديكارتى .

(15) أسمى ما بعد (علم) الطبيعة التأويل الكلامى الأرسطى للوجود من خلال تحديد شروط إمكان الطبائع التى 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 التى تخضع لسر الفعل السحرى. فيكون المبدأ الأخير الذى يخضع له الوجود الراجع إل يمبدأ التدخل السحرى هو الملك .

نستعملها مصدرا رئيسيا للخبر عن هذه الثورة دون أن نلجأ إلى دعوى الصدق وافتراض سلامة النية فى شهادة ديكارت لنفسه أو عليها فى 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 الثانى 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 تفسيرا فرضيا لحياة ديكارت وأعماله وأثر فلسفته على الفكر الحديث والمعاصر دون أن نضيع الوقت فى دحض التفسير الذى يحاول البعض اقناعنا 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 شاعرا ينبغى أن تتقدم دراستها على كل ما عداها . وإذن فسنحاول الرد على الأسئلة التالية :

I – **هل من الجدية 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 والسيمياء كما سنشير إلى ذلك بدقة لاحقا.

(18) أنظر التعريف الوارد فى الهامش الأول.

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

III – ما هى معضلات ما بعد الأخلاق الديكارتية البديل من ما بعد الطبيعة وما هى حلولها ؟

IV – وأخيرا ما هى طبيعة العهد الجديد الذى عقده ديكارت بين العلم والأخلاق أو ما هى خاصيات الفلسفة الحديثة والمعاصرة من حيث هى 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 التى تحط من شأن حدث الرؤى الثلاث أكثر من اللازم والاعتراضات التى ترفع من شأن علم ديكارت الوضعى أكثر من اللازم. لكن القصد غير المعلن والذى يتقوم به هذا الحط من الوجه الثانى من سيرة ديكارت ومن ثم إهمال الرؤى الثلاث ليس له من غرض إلا تجنب المس بصورة العقلانية الديكارتية. كيف، أيكون ديكارت غير ديكارتى ؟

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

وإليك صيغة الاعتراض الأول : ليست الليلة الفاصلة بين العاشر والحادى عشر من تشرين الثانى إلا أزمة حماس صوفى عابرة . ولكن يكفينا أن نذكر بأن هذا الاندفاع الشعرى ليس قابلا للرد إلى ليلة واحدة من الوجد وليست أزمة عابرة . ذلك أنه فضلا عن نوع التأمل المثيل لتأمل الإنسان الذى يتلقى الإيحاءات[20] بل وتأمل الشاعر المتنبى كما يتبين من تصريح ديكارت نفسه (القوابس التى تعودت

---

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

على تلقيها كما ورد فى الرؤية الثانى)[21] وانتظار ديكارت للوحى (الرؤية الثالثة) [22]فإن نصوصا ثلاثة تبين بصورة لا نجد ما هو أوضح منها أن ديكرت يعتقد فى 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 . والمعلوم أن كل ما أكد ديكارت أنه قد حصل عليه من معرفة مستغرقة مصدره هذا التدخل المباشر من الروح ، ألم يكن ديكارت ينتظر قبل تلك الليلة «الوحى والوجد الذى لم ييأس من أن يصطفى به»[25] ؟

أما الاعتراض الثانى فمؤداه أن الأسلوب الرياضى الديكارتى يتنافى مع الكتابة الشعرية . لكن ديكارت يجيب : «لعل الأفكار العميقة تظهر بالأحرى فى الكتابات الشعرية أكثر من ظهورها فى الكتابات الفلسفية . والعلة 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 إقتلاعاً 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 ديكارت وأعماله . فهذه النقاط تبدو لنا دائماً غير واضحة، إذ لا يمكن أن نقنع بما يعلنه ديكارت فى مقالة الطريقة خاصة إذا كانت الرؤى والتأويل الذى يشفعها به ديكارت يمكن أن تقدم لنا فهما أكثر إقناعا أو على الأقل ذا بداهة مضارة وفى كل

---

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

(22) Id., p. 57.

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

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

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

(26) Cf. F.A., t.I, *Olympiques* وهى قولة استخرجت من الشذرة الوحيدة التى بقيت لنا من هذا العمل لكون لايبنتس 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 التى نريد استعمالها ينبغى أن تكون عناصر يصعب تكذيب ما تقدمه من معلومات حول سيرة ديكارت وأعماله . لذلك فقد آخترنا جوهريا هذه الرؤى التى رآها ديكارت ليلة ١٠ – ١١ تشرين الثانى ١٦١٩ وتأويلها الذى قدمه ديكارت نفسه والأحداث والنصوص المفيدة المتعلقة بها . وإذن فهذه القراءة تبدو أكثر وجاهة فى دعواها الموضوعية لكونها لا تستمد مصدرها من السيرة الذاتية الديكارتية الملتفتة إلى الماضى بالتذكر القابل للكذب (مقصودا كان ذلك أو غير مقصود) بل من سيرة ذاتية ملتفته إلى المستقبل بعبارة اللاوعى 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 ديكرت 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 : فالمسئولية 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 منعرجات الفكر الديكارتى الحاسمة منعرجاته التى يحدد كل واحد منها عقدا من عقود حياته الثلاثة الرئيسية والتى يبين تأويل الرؤى الثلاثة

---

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

مـــعناها : من ١٦١٩ إلى ١٦٢٨ ومن ١٦٢٨ إلى ١٦٣٧ ومن ١٦٣٧ إلى ١٦٤٧ . والثانى هو طبيعة العلم الذى يفسر اكتشساف ديكارت له ليلة الوجد التى عاشها بين ١٠ و ١١ من تشرين الثانى ١٦١٩ وهو وجد لا يمكن لاكتشاف أى علم غير لدنى أن يبرره ما دام ديكارت يتكلم عن أمر يشبه تقريبا التحول الروحى بالمعنى الذى يقصده باسكال [28] . والمفصل الأخير هو أننا قد نفهم بصورة أفضل العلة التى جعلت عقلانية ديكارت سرعان ما تقل : فهى لم تتغلب لا فى مجال علم الطبيعة (حيث كانت الرئاسة لجاليلى ونيوتن) ولا فى مجال المنهج الرياضى (حيث كانت السيادة لفيات ولايبنتس) بل هى بالأحرى لم تسد إلا فى ما بعد الأخلاق التى تضمن شروط الوصل الأفضل بين اللامفهوم (أسرار اللامتناهى) والمفهوم (السيادة على العالم) أو من حيث هى مدرسية بديل من المدرسيتين 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 الريح 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 Erkenntrisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neureren Zeit, Berlin, verlag B. Cassirer 1907 Band 2. s. 585.

تعليقا على ما ورد فى :

R. Cartesii Cogitatines privatae; (Œuvres inédites de Decartes publiées par Foucher de Careil, Paris *Les pages immortelles de Descartes choisies et expliquées par Paul Valéry*, Paris, éd. Corréa, 1941. لكن ما أضافه فارديان ألكيى من تدقيقات فى الهامش الثانى من الجزء الأول من كتابه أعمال ديكارت المشار إليه يستثنى كل تأويل مخالف .

٢ – والتناسب البنيوى بين الرؤى والتأملات أمر جلى :

من حيث العدد : فالرؤى ليست فى الحقيقة ثلاث وحدات بسيطة إلا فى الظاهر إذ إن كل واحدة منها مضاعفة . فكل رؤيا فى المنام كانت مشفوعة باستفاقة مواليه [29] . كما أن التأملات فى الفلسفة الأولى ليست ست وحدات بسيطة إلا فى الظاهر . بل هى فى الحقيقة ثلاث وحدات مضاعفة مثل الرؤى . فالتأمل الأول يمكن أن نعتبره مقدمة للتأمل الثانى أو تمهيداً لفرضية الشيطان الماكر الذى يمثل غاية الشك الذى 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 فى نسبته إلى الخامس كالرابع فى نسبته 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 والثانى) تناسب مضمون الرؤيا الأولى : ذلك أن الريح التى تدفع بديكارت على جنبه الأيسر نحو الكنيسة رغما عن إرادته إلى أن السكون الذى انتهى اليه (**ليست البطيخة إلا رمز الانطواء الميتافيزيقى : لذائذ التوحد كما قال ديكارت**) [30] . كما تناسب أدلة الوجود الإلهى وتعليل إمكانية الخطأ النظرى (التأملان المواليان) مضمون الرؤيا الثانية : البرق والتأكد من اليقظة [31] . وأخيراً فإن الدليل الوجودى والوجود الحقيقى

---

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

(30) رمز البطيخه : لماذا تكلم ديكارت عن لذائذ التوحد بخصوص البطيخة يخيف كان تلقيه إياها غاية الرؤيا الأولى فمكنه مما يشبه السكون؟ أليس ليرمز بذلك إلى طبيعة الحقيقة التى يمده بها الكوجيتو والتى سيكون السؤال عن جاهتها بداية البحث الذى ينتهى إلى مبدأ أمتن عندما ينتقل ديكارت من وجود الذات إلى وجود الله أعنى المبدأ الذى 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 أن يكون فى الوقت نفسه المرض التى يحاول ديكارت علاجها ونقطة أرخميدس الثابتة . إنما هذا المبدأ هو هذه الحرية المبدعة التى تؤسس المعرفة النظرية والمعرفة العملية تلك القدرة على الاختيار بين الخضوع للعدم الذى يمثله الشيطان الماكر والولوج إلى تمام المطلق . أنه الخيار الذى كان باركيند قد سبق إلى عرضه على العقل الإنسانى ‹

(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 للوضعية التى كانت تتحكم فى هذا النظام والتى تتألف من المقومات الجوهرية الخمسة التالية :

١ - فالقطيعة بين العلم الحديث وعلم الكلام كانت قطيعة مطلقة ،

٢ - وتعليم كل العلوم الدينية وغيرها كانت تحتكره السلة الدينية ،

٣ - والبحث عن عهد جديد بين العلم الحديث وعلم الكلام كان أمرا راهنا [33].

٤ - وتعويض الأرسطية كان يقتضى التوفيق بين عرضين متنافسين : كان لابد من إصلاح الميتافيزيقا للتوفيق بين العمل الذى لم يبق أرسطيا بطلميا وعلم الكلام الكاثوليكى 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 : فديكارت يمكن أن يكون قد أغراه هذا المعنى الأول

---

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

"Et comme it 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 الكردنيال 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 البروتستنتينية .

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 تضفى معنى على ما كان يعتبر إلى حد الآن أقل احتمالا وتعطيه وزنا أكبر . ومن باب الحذر سنعتبر ما نستمده من فرضيات ظنية محتملة لوصف المعطيات عنها :

فيمكننا أن نقترح الفرضيات الظنية التالية لفهم حياة ديكارت :

١ – فرضية ظنية يؤكدها الرؤييان الأوليان وإهداء ديكارت لمصنف الرياضات المزمع (37): لذلك فتهمة الانتساب إلى فرقة روز – كروا يمكن أن تكون أمرا جديا

---

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

(35) فالمهمة التي كان ديكارت يعتقد أنه مكلف بها صاغتها 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 (36) Univertsity Libarary, s. 16.

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

قابلا لتفسير فشل محاولته الاستقرار فى بلده بين ١٦١٩ و ١٦٢٨ وهو فشل لا يكفى لتفسيره نقص الموارد المادية الذى يستعمل عادة لتعليله .

٢ – فرضية ظنية تستند إلى الرؤيا الثالثة : دحض ديكارت لنظرية شاندو أمام نائب روما فى فرنسا والمقابلة التى 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 المجملى الذى أعطاه ديكارت رؤاه الثلاث فى علاقتها بحياته كلها وبالشروط التى يقتضيها تأسيس سلطته العلمية والفلسفية تأسيساً يجعله قادرا على إصلاح الفلسفة : وتكفى رسالته للأب دينى لإقناعنا بذلك[39] .

٤ – حذر ديكارت فى صياغة اعماله ونشرها قد لا يمكن تفسيره إلا بمتطلبات تحقيق المهمة التى يعتبر ديكارت نفسه مكلفا بها . ويؤكد ذلك قرينتان : بعض التعديلات الشكلية فى أعماله[40] وصياغة مصنف التدريس الذى يمثله كتاب المبادئ.

٥ – وأخيرا فإن توظيف الأوراتوار لديكارت يمكن تفسيره بعهد ضمنى بين مصلح الفلسفة (ديكارت) ومصلح الكنيسة الفرنسية (ده بيريل) . ورغم أن الأب مارسان لم يكن من أعضاء الأوراتوار فإنه قد أدى دورا كبيرا فى هذا العهد بالإضافة

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

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

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

(40) بعض التعديلات الشكلية : يكفى أن نقارن صياغة ديكارت لفكرة الميتافيزيقى فى تعبيراته الخمس المتوالية : فى المقالة الأولى سنة ١٦٢٩ وفى مقالة الطريقة سنة ١٦٣٧ وفى الأصل اللاتينى للتأملات سنة ١٦٤١ وفى المبادئ سنة ١٦٤٤ وفى ترجمة التأملات الفرنسية سنة ١٦٤٧.

إلى الدور الذى إداه بيريل وجيبيوف[41] وحتى أرنو[42]. لكن ديكارت لم يكن من المستغفلين فى هذا التوظيف . فصياغة فلسفته تستثنى كل انتساب صريح إلى الجزويتية أو إلى الجنسينية 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 ميتافيزيقا. فتكون الفلسفة الأولى بهذه الصورة تعويضا 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

---

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

(42) Cf. A.T. t, XI., p. 402 note 1 *(Letre à Mersenne du 18 Mars 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 الطبائع (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 والقيمى 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 خلق حر ثم مشكل الذات الإنسانية فعلا خلقيا وتفسيرا غائيا.**

ولنبدأ فنذكر بتأويل الرؤيا الثالثة ذات الصلة المتينة بما بعد الأخلاق كما حكاها بايى: «**وما كان طريفا 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 . فقضى فى تعبيره بأن المعجم لا يعنى إلا كل العلوم مجتمعة وأن ديوان الشعر المسمى كوريوس بويتارم (المتن الشعرى) يشير إشارة فى غاية الوضوح إلى الجمع بين الفلسفة والحكمة**» [46]. ثم يواصل ديكارت تأويله وهو نائم : «**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

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

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

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

ولنلاحظ بعد ذلك أن الكتاب الأول الذى رآه ديكارت فى بداية الرؤيا الثالثة ترك مكانه للكتاب الثانى وكأن ذلك بفعل سحرى . ولم يكن الفرق بين الكتابين إلا الغياب الرمزى لنعم ولا الفيثاغورية . وإذن فالقصيد المتعلق بعلم الكلام الخلقى هو المضمون الوحيد للكتاب الثانى ، ولنؤكد أخيرا أن الأهمية الرئيسية التى يوليها ديكارت للشعر وكشف الحقيقة (**الوحى**) بتوسط الوجد الشعرى لم تصدر من شخص لم يهتم بالرياضيات إلا من عهد قريب. فديكارت 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 ديكارت 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 . فتحييد الشك (**الذى قد يكون ثمرة الجدل المتعالى وغاية نظرية العناصر النقدية**) **ليس هو إلا بداية ما بعد الأخلاق الديكارتية التى تؤسس العلم والعمل .**

---

(47) Id. p. 57.

(48) Id., p. 57.

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

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 كنط لتأسيس عهد النظر والعمل : «وإذن فإنى أولاً لم استمد حجتى (على وجود الله) من كونى كنت أجد فى الأشياء المحسوسة نظاما وتواليا منتظما للعلل الفاعلة . فتلك الحجة ليست حجتى من وجه أول لكونى أعتبر توالى العلل هذا لا يؤدينى 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) .

وإذن فدليل الوجود الإلهى الأول لا يعتمد على علم الكلام الطبيعى رغم التماثل الموجود فى الإشارة إلى العلية التى استمدت منها الحجة المثلثة (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 بالتضايف بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى من حيث هو قدرة وجودية أعنى «وعى – إرادة» 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 واشتاق أعنى أنه ينقصنى شىء ما وأنى لست كاملا لو

---

(50) Cf. F.A.t., II., Rép. lères Objec. pp. 524-5. ليس من الصعب أن نفهم أن هذا القول يتضمن جوهر الحجج التى تعتمد عليها مفارقات العقل الكنطية وتهافت الغزالى للميتافيزيقا المستندة 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 يلى : «.... **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 شئ 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 كا ن ديكارت يميز بين الدليل المستند إلى الآثار والدليل المستند إلى الجوهر [54] . وقد أسس ديكارت الدليل الوجودى فى ردوده 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 بوسعه 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 الأنسان بذاته بوصفه كائنا متناهيا يفكر فى فكرة اللامتناهى . فالدليل الوجودى مشروط بإثبات نهائية الأنا

---

(51) C.f.F.A, t.II. Méd. 3è.

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

(53) Cf. F. A., t. II, *Rép.* 2è. Objec. pp. 402: "Dans la troisième Médi- tation, il me semble que j'ai expliaué assez au long le principal ar- gument dont je me sers pour prouver l'existenc de Dieu" يبدو لى أن قد بينت بإفاضة الحجة الرئيسية التى استعملتها لإثبات وجود الله» .

(54) F.A., t.II., *Rép. 2è . Obj.*, p. 539: "Mais parce au'il n'y a que deux voies par lesauelles on puisse prouver qu'il y a un Dieu, sa- voir; 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" ولكن لما كان ليس لنا من سبيل لإثبات وجود الله إلا بطريقتين 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 متضايفا مع وجود الله الواجب . لذلك نجد ديكارت يستعمل فى كل أجوبته على الاعتراضات صفة القدير (على كل شىء) ليبين المعنى الحقيقى لهذا الدليل وهو المعنى الذى سيبين لاحقا فكرة الذات التى هى علة ذاتها (كاورا سوى) والتى 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 وعلمنا أنه يستطيع أن يوجد بقدرته الخاصة فنستنتج من ذلك أنه يوجد حقا وأنه قديم . ذلك أنه من البين جدا بفطرة 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 كنط وإن كان بصورة معتدلة كما سنرى سلبا أو لا (دحض المدرسيتين فى الجدل المتعالى) [56] وإيجابا لاحقا (تعويض علم الكلام الطبيعى بعلم الكلام الخلقى وإن فى شكل مستند إلى المصادرة) . 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 اخلاق

---

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

(56) يمكن لفهم دور النقد فى مثل هذه الإشكالية وخاصة بالمدرسيتين الرجوع إلى :
Einige Bemerkungen zu Ludwig Jacobs' Prüfung de Mendelssohn'schen Morgenstunden.

(57) ولهذا الموقف صلة مباشرة بالخلاف المعتزلى الأشعرى حول التحسين والتقبيح العقليين .

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 ان 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 الموجد بوصفه خلقا متصلا يجود على الأشياء بالماهية والوجود وهى تستمد بقاءها منه . لذلك فإرجاع 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 السلطانين 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 ان 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 وغائية :

فى فعل الإنسان : لما كان الإنسان ليس له من وجود حقيقى غير الوجود العقلى وجوهريا 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 العملى 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 يمحى بل هى تهديد ممكن يتعرض له الإنسان ما دام يخطئ كلماأراد ألا ينفذ إلى وجه الله الذى يوجد أينما يولى . وثنان يمكن أن يبعداه عن وجه الله عندما يؤلهما : السلطان المادى الذى يؤثر به عليه العالم الطبيعى بتوسط الماهيات المعرفية الموجوهر 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 مؤقتا .

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

---

(58) Cf. F.A., t. II., *Lettre à Christine de Suède*, 20.11.1647, p. 746 " 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 الغزالى فى الحجب التى تحرر منها النبى محمد : مشكاة الأنوار .

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

(61) C.F F.A. *Discours*, 3è. Parite, pp. 598-599 ويمكن الزعم أن هذه المنزلة المؤقتة قد عممها ديكارت ضمنيا على حقائق العقيدة .

نظريا أن تبقى مؤقتة دائما لئلا تكون مستندة جوهريا إلى الخطأ وعرضيا إلى الصدق أو أنها ينبغى ان تكون الموقف المعصوم موقف الإرادة الخيرة التى لا يمكن ان تكون إلا أساس ما بعد الأخلاق بوصفها تخلصا من نظرية الخطيئة الموروثة التى تمثل أساس كل سلطة أجنبية . ويعد عنصرا هذه الارادة الخيرة الانتصار على الشيطان الماطر وضمانة الصدق الإلهى .

فينتج عن ذلك أن النظرى والعملى يعودان إلى العلاقة بين الإرادتين اللامتناهيتين اللتين تحددان اللامحدد أولاهما بخلقه والثانية بعلمه : الإرادة الإلهية التامة باطلاق التى تستطيع أن تنتصر على العدم فتوجد المعدوم وإرادة الإنسان اللامتناهية والخيرة بالذات التى يمكنها أن تتغلب على هذين السلطانين الأجنبيين. ويدين الإنسان دائما بهذا النصر السلبى لصموده أمام صورتى اللامتناهى السلبيتين. وأولاهما هى الأوثان النظرية (الصور الجوهرية) والعملية (السنن الخلقية) . أما الثانية فهى الشك الكلى الذى هو مرض النفس وحجتها ضد التحرر الذاتى من السلطانين . والتحديدان المتناهيان الحادان من حرية الإنسان واللذان ألغاهما ديكارت (الجواهر الصورية والسنن الخلقية التى صارت جميعا مجرد قواعد مؤقته) هما عين أساسى المدرسية الإيجابية . أما الشك الكلى الذى ينفى كل تحديد متناه فيصبح هو بدوره وثنا متناهيا يتم إطلاقه لكونه يؤدى 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 هى عند النظر إليها فى شكلها التاريخى أعنى بما هى آثار فانت ليست لا ثمرة جهد الإنسانية كلها . لكنها فى الحقيقة لا تبقى حية إلا بفضل الأشخاص الذين يصنعونها بتعقلهم 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 وبينأن يدفعه إليها الشيطان الماكر دفعا كما يؤكد ديكارت 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 يضفى عليه الغائية باختياره أحدى السبيلين الموصلين إلى الله . إذ هو يمكن ان يكون سيد العالم ومالكه إذا تعالى عليه بمعرفة الله . ويمكن أن يكون عبدالعالم ومملوكه إذا تدانى عنه فألهه . إنما الترتيب الغائى 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 ديكارت بوصفه الموجود الذى هو علة ذاته بإيجاب العليم 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 الفلسفى 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 ديكارت . 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

---

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

ورمز الخاطف ورسمه الدارس. وحتى استعارة علم الكلام الأبيض فإنها لا يمكن أن تفسر هذه العلاقة لكون 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 الغربى استشراقا مطلقا . فلختم الإلهى – أعنى أثره فى العقل الإنسانى – ليس هو إذن إلا الأرادة الحرة والقيومية الواعية اللتان تتعاليان على العالم الطبيعى والتاريخى 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 طبعى وتعويضه بعلم الكلام الخلقى . وقد وصفنا النقلة التى حققها ديكارت من علم الكلام الطبيعى إلى علم الكلام الخلقى وصفناها بكونها تعويضا لما بعد الطبيعة بما بعد الأخلاق . ومفهوم علم الكلام الخلقى الذى هو مفهوم أساسى فى الرؤيا الثالثة هو الذى أثمر محاولة القراءة التى تقدمها هنا. لكن علينا فى المقام الأول أن نلاحظ أن ما بعد الأخلاق لم تصبح أساساً لكل فلسفة حديثة ومعاصرة إلا بتوسط الكثير من مراحل الترويض التى أخضع إليها الإله الديكارتى . فقد حدبت زوايا ما بعد الأخلاق الديكارتية ،و بل وقلعت أظفارها لئلا تخدش النظام العقلانى والوضعى علميا كان أو كلاميا . وقد حقق هذا الترويض الفلاسفة الثلاثة الذين قبروا الديكارتية فى القرن السابع عشر أعنى سبينوزا ومالبرانش ولايبنتس . بل يمكننا القول أن ذريعية ديكارت بل وانتهازيته سعيا منه لأخذ مكانة أرسطو فى التدريس الرسمى قد مهدا الطريق لهذا الترويض .

ورغم أن عنوان الأخلاق كان عنوانا موفقا فإن مصنف سبينوزا لا يمكن إلا أن يعارض جوهر الثورة الديكارتية . ذلك أن صياغة الجوهر الإلهى صياغة هندسية تقتضى ارجاء اللامتناهى (الله) إلى اللامحدد (الطبيعة) والمعلوم أن معرفة اللامتناهى

(63) Cf. J.L.Marion, *Sur la théologie blanche, Analogie, Création des 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 : فلابد أن يكون العلم لامتناهيا بالفعل ولابد أن تكون التصورات التى يستعملها العلم فضلا عن مطابقتها لطبيعة اللامتناهى بالفعل الرياضية بخلاف معرفة اللامحدد تفترض شرطين ممتنعين عند ديكارت : فلابد أن يكون العلم لامتناهيا بالفعل ولابد أن تكون التصورات التى يستعملها العلم فضلا عن مطابقتها لطبيعة اللامتناهى قديمة قدمه كذلك وهو ما يتنافى مع كونها مخلوقة . تلك هى العلة التى لأجلها نجد ديكارت غير مرتاح فى صياغته الرياضية للتأملات رغم عدم وجود وجه للمقارنة بين علمه بالرياضيات وعلم سبينوزا بها (64) . فجوهر الذات الإلهية التى هى لا متناهية ذاتاً وصفات لا يمكن أن تعلم بالشكل الهندسى من دون أن ترد إلى صورة غائمة وغير محددة تكون عليهما الصفتان اللتان يدركهما الفكر الإنسانى إدراكا ناقصا أعنى الفكر والامتداد . وإذن فنسق سبينوزا لا يستهدف إلا ترويض الإله الديكارتى أعنى إرادة الله الذى هو على كل شئ قدير ووجود الله الذى هو علة (كاوزا سوى) حتى وإن كان اسم مصنفه ذا صلة بما بعد الأخلاق (65) .

أما رد العقل الإلهى إلى محل تحل فيه المثل الخلقية والرياضية، إلى جوهر عقلى بل وإلى امتداد مثالى 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 التبديه الهندسى *more geometrico* ولعل أهم نقاط الضعف فى هذه الصياغة التى لم ينبهها ديكارت تتمثل فى كون الشكل الأول التى يصوغ فيها الدليل الوجودى هى نفسها المسلمة الخامسة والأولية الثانية. لذلك فقد أكد ديكارت رافضا من ثم وبصورة متقدمة مشروع سبينوزا أن المنهج الهندسي، ليس مناسبا للمسائل الميتافيزيقية. فالتصورات الأولية فى الرياضيات التى نتسلمها فى الأدلة الرياضية ملائمة للمحسوس فيقبلها كل أحد بيسر .. أما فى المسائل الميتافيزيقية فإن الصعوبة الأساسية تتمثل فى تصور المعانى الأولية بوضوح وتميز، (نفسه ص ٥٨٤-٥).

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

(66) Cf. Malbranche, *De la Recherche de la Vérité*, n. éd. par M. Francisque Bouiller, Paris, GF, Paris, GF., t.II., *Xè . éclaircissement 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 إلها 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 الالهى 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 فمنزلته تعد دون منزلة مثال الخير الأفلاطونى .

وقد حصل عن الجمع بين هاتين المحاولتين تعبير لايبنتس 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 لايبنتس لم يضع أن العقل الإلهى خاضع لمبادئ العقل وقواعد الأخلاق التى هى عينها مبادئ العقل الأنسانى 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 والذى لم يكن غافلا عن المبادئ الموصلة إليه كان يرفض تسميته باسم حساب اللامتناهى إذ لا يوجد عنده إلا لامتناه واحد هو الله الذى لا يقبل الحصر

---

(67) 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.

(68) Cf. G.W.Leibniz, *Hauptschriften zur der Philosophie*, über. Von Dr. A.Buchenau, heraus. von *Dr. Ernst Cassirer*, Bd. II, *(P.B.Band 108)*, Leipzig, Verlag *von F. Meiner, (über die Freieit)*, 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 قضوا 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 وقدر محتومين بالضرورة المطلقة التى نسبها إلى أحكام العقل النظرى والعملى . ومع ذلك فلابد من الاعتراف بأن ديكارت نفسه قد مهد إلى هذا التهوين الذى آلت إليه فلسفته بما أقدم عليه من حلول وسطي وتنازلات للسلطة الروحية والتعليمية وهو ما يمكن أن نعلله بالإغراءات التى كانت تنتج عن طمعه فى شغل مكانة أرسطو التى كان يحلم بها . فمصنفه التدريسى فى الفلسفة أو مصنف 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 ثم ففكره الدينى يقبل بحكم هذا التقابل بين الشكل والمضمون ذنيك التأويلين المتقابلين مما يعلل اتهامه بالنفاق الدينى وبالإلحاد .

لذلك فنحن نعتقد أنه لا أحد قبل كنط أعاد الاعتبار إلى الثورة الديكارتية 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 لتحييد الجدل [71]. ولعل دحضه الدليل الوجودى مما يفيد تخليه النهائى عن المعنى العميق لما بعد الأخلاق الديكارتية . فهو يعنى أن الدليلين الأولين ليسا إلا مرحلتين من نفس

---

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

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

(71) أنظر بخصوص درو الشرطة الذى ينسبه كنط 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 هى جوهريا فعل عملى . لذلك فإنه من العسير أن نفهم كيف يمكن للمسلمات الكنطية أن يقتصر دورها على تأسيس العقل العملى 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 كنط الماكر اليقينى [72] ليؤسس الواقعية التجريبية وعلم عالم الظاهرات علما تقبل به المثالية المتعالية التى ينخرها تنطع الجدل رغم حرز الشرطة النقدية؟ أليس ذلك سيتفجر شظايا بفضل عودة المكبوت الديكارتى أعنى إلهه المروض عودة مرت بمراحل ثلاث حققت المثالية الألمانية من فشته [73] إلى هيجل [74] مرورا بشيلنج [75]؟

ولعل عدم دحض كنط لفروع الدليل الأول الذى أثبت به ديكارت وجود الله فى التأمل الثالث سببه أن هذه الفروع ترجع إلى ما بعد الأخلاق الكنطية إذا قبلنا بمسلمات العقل العملى إذ إن موضوع التأملات هو بالذات المثل المتعالية الثلاثة التى ينبنى عليها علم الكلام الخلقى الكنطى : **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 الديكارتى وعلم الكلام الخلقى الكنطى من الوحدة العميقة لتصورهما العلاقة بين الوجود والعلم تصورهما الذى توضح قصده المقابلة الديكارتية بين أن يفهم المرء شيئا وأن يحيط به

---

(72) يقول كنط بخصوص الطابع اليقينى لوجود الشئ فى ذاته راجع نفسه ص ٣٤ – ٣٥ ،... وإلا فإنه كان يمكن أن توجد ظاهرات من دون أن يوجد شئ يظهر...»
"Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint. "

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

(74) Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* heraus, Von *Dr. Philipp Marhieneeke,* 2. verb Aut., Berlin 1840, 2er Theil, ss. 209-210. Der metaphysische Begriff der Iedee Gottes.

(75) Cf. Schelligns' Münchener Vorlesungen. *Zur Geschichte der neuren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus,* neu herausgegeben und mit erlaüterenden Anmerkungen verschen vod Dr Arthur Drews, Leipzig. 1902 ، 24

علما [76] والمقابلة الكنطية بين أن يعلم المرء شيئاً وأن يفكر فيه [77].

فهل مثالية كنط المتعالية التى تقبل بالواقعية التجريبية تختلف حقا عن مثالية ديكارت الإشكالية التى هى مشروطة بالصدق الألهى والتى يحاول كنط دحضها؟ ما هى كثافة العالم التجريبى الوجودية ولماذا يلجأ كنط لحل المثالية المتعالية؟ أليس ذلك لأنه يريد أن يقول ان الواقع التجريبى الذى نسيطر عليه لا يستنفذ الواقع المعقول الذى ليس لنا عليه حول ولا قوة؟ فبأى شئ يختلف ما يفكر فيه المرء ولا يستطيع علمه عند كنط عما يفهمه المرء ولا يستطيع الإحاطة به عند ديكارت بحيث يستغنى العالم النظرى عن المسلمات التى لا يستطيع العالم العملى التخلى عنها عند كنط؟ فالحقيقة التى لا سلطان لنا عليها والتى تضفى التناهى على الأشياء ليست مشروطة فى أن نعمل بحرية فحسب بل هى كذلك مشروطة فى أن نعلم بحرية . ذلك أن ديكارت يعتبر حرية العقل أساسها فعل من طبيعة خلقية . وأول مجال لممارسة الحرية هو بالذات مجال الفكر النظرى الذى يعود معياره إلى قرار حكمى وجزم أرادي يصف موضوع الفكر بكونه واضحا ومتميزا .

ذلك هو الشرط الذى يجعل اليقين مستندا إلى بداهة حقيقية تحررنا من النزعة النفسانية التى تهدد المعرفة النظرية والفعل العملى . فهذا الوصف هو جوهريا وصف خلقى إذ هو يجعل الذات المفكرة الذات الحرة التى تحرر من الضرورة لتشرع. وقد حدد ديكارت 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 عدة 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 ديكارت كما يؤكد هو نفسه على ذلك فى رده على أرنو :
Cf. par ex. F.A., t.II, *Troisiéme Méditation*, pp. 44607.

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

(78) Cf. F.A., t.II., *Rép. Objec. lères.*, p. 526.
حيث يفترض بايى أن ديكارت كان سكرانا ليلة تكشفه على هذه الرؤى .

الخاتمة

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

إن الاستعارات التى يعتمد عليها أسلوب ديكارت الشعرى الرفيع لم تكن استعارات حية فحسب بل هى كانت استعارت مفجرة لما تحجر من الفكر المدرسى. وحتى إذا كانت الدفعة اللولبية المتصلة الأولى التى ينسبها ديكارت إلى الرب لتنظيم العالم تشبه بعض الشبه البعيد فكرة الانفجار الكبير (بيج بنج) ولا تفسر نظامه إلا تفسيرا روائيا فإن همزات رؤاه الشعرية تفسر الكثير من تعرجات الفكر الحديث والمعاصر . فليس من اليسير نفى الدور الذى أدته ما بعد الأخلاق الديكارتية 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 والنظرى. ألا تعرف هذه الفلسفة نفسها جوهريا بكونها إرادة ترويض العلم النظرى واخضاعه لغايات العقل العملى الذى يتجاوزه ؟ أليست تستتبع العلم الرياضى

---

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

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

obeikandl.com