فلسفة ديكارت

مقدمة

تظهر آراء ديكارت الفلسفية مترابطة فى الزمن : فى زمن ديكارت ، وحياة ديكارت ، فى زمنه الفكرى بوجه خاص ، منذ اكتشف لعقله طريقاً ، ومنذ اعتزم السلوك فى هذا الطريق حتى قطع فيه شوطاً بعيداً وتوقف فيه عند وفاته .

ولم تظهر تلك الفلسفة فى صورتها الكاملة دفعة واحدة ، ولم تتم فى مرحلة واحدة ، ولم يتم التعبير عنها فى كتاب واحد . إنما نشأت فى الزمن ، متصلة بأحداث الزمن والحياة . وطبيعى لما نشأ ونضج فى الزمن أن يعرض له التحول والتغير ، أن تظهر فيه أشياء وتختفى أخرى ، أن تنفصل فيه أشياء ، وتندمج أشياء . وفى فلسفته ديكارت أكثر من مثال على ذلك :

فنظريته فى اتحاد النفس بالبدن ، كما تتبين من كتاب « التأملات » الذى صدر فى عام ١٦٤١ ، لا تظهر فى المراحل الفلسفية السابقة على هذا الكتاب : لا فى خطابات ديكارت ، ولا فى كتاب « العالم » ولا فى « المقال عن المنهج » . ودراسته للانفعال التى شرع فيها منذ حوالى عام ١٦٤٥ جديدة بالنسبة للبحوث الفلسفية السابقة . كذلك كانت فلسفته الأخلاقية التى بناها على دراسة الانفعال ، متمايزة عن الأخلاق « المؤقتة » التى شرحها فى الجزء الثالث من « المقال » وإن كانت تكملة لها . وقد شرح ديكارت المنهج بالتفصيل فى كتاب « القواعد لتوجيه العقل » واكتفى بتلخيصه فى « المقال من المنهج » ، ثم أشار إلى علاقته بالفلسفة الأولى فى إجاباته على الاعتراضات الثانية[1] ، ثم لم يذكره بعد ذلك .

على أنه يجب علينا ألا نستنتج من هذه الأمثلة أن التحول طابع فلسفته الوحيد ، كما كان التنقل بين البلاد والمنازل طابع حياته الخارجية ؛ ولا أن

---

(١) راجع ل . ٢٧٨ – ٢٨٠

مرحلة ما من مراحل تفكيره وفلسفته تفوق أخرى خطراً وأهمية ، ولا أن الانفصال تام مطلق بين تلك المراحل بحيث لا ترجع صفة من صفات التفكير ، أو نظرية من النظريات الفلسفية من مرحلة سابقة إلى مرحلة لاحقة . إنما هناك اكتمال وترابط ، ووحدة زمنية فكرية فى فلسفة ديكارت ، وبين مراحلها . أما الكلمة النهائية فهى فى آخر حياة الرجل لا فى أواسطها ، ويصح أن يقال عن ديكارت ما كتبه أديب فرنسى معاصر[1] « لا تعرف حقيقة الإنسان إلا بعد موته » .

وطبيعى أن يكون فى حياة الفيلسوف السبق لآرائه الفلسفية على العلمية ، وعلى المنطقية البحتة ، وإن لم تنشأ وتكتمل تلك الآراء إلا بواسطة الاتصال بهذه ، والتفاعل معها .

وإن صح أن نعتبر عام ١٦١٩ بداية تفكير ديكارت الشخصى وتأليفه ، وكان عام ١٦٤٩ خاتمة ذلك التأليف ، أمكننا أن نميز بين مراحل تفكيره على الوجه الآتى : مرحلة الأحلام والمشروعات التى امتدت من عام ١٦١٩ إلى عام ١٦٢٧ ، ولا نعرف عنها إلا القليل ؛ مرحلة تحقيق المشروعات فى ناحيتها المنهجية والعلمية بين عام ١٦٢٨ وعام ١٦٣٧ بدأت باجتماعاته مع الكردينال دى بيرول وانتهت بنشر « المقال عن المنهج » ؛ ثم مرحلة تأسيس المشروع ، أو التأمل الفلسفى ، بدأت بعد نشر « المقال » ، وامتدت حتى نشر «مبادئ الفلسفة » فى عام ١٦٤٤ ؛ وهناك أخيراً مرحلة نتائج المشروع من الناحية الإنسانية بوجه عام ، والأخلاقية بوجه خاص ، امتدت من عام ١٦٤٤ حتى وفاته .

أربع مراحل إذن ، أو ثلاث ، إذا أدمجنا الأولى مع الثانية : مرحلة منهجية علمية ؛ مرحلة فلسفية ميتافيزيقية ؛ مرحلة إنسانية أخلاقية . مراحل ثلاث ولكنها ليست منفصلة تمام الانفصال . مراحل فكرية زمنية متداخلة فيما بينها ، إن صح أن زمن إنسان بعينه وديمومته ، كما يقول برجسون ، قائمان على التداخل .

---

(١) أندريه مالرو André Malraux .

ولهذا التداخل الزمنى الفكرى أثر عجيب فى حال ديكارت ، فإننا نلاحظ مثلاً تدخل فلسفته العلمية والطبيعية كما تظهر فى المرحلة الأولى، فى فلسفته الإنسانية والأخلاقية كما تظهر فى المرحلة الثالثة والأخيرة ، هذا بالرغم من قيام مرحلة ميتافيزيقية بين المرحلتين ، وبالرغم من اعتماد الفلسفة الإنسانية على ميتافيزيقا ديكارت . إن ديكارت يعود فى نهاية تفكيره ، إلى العلم والعالم والطبيعة ، ويحاول استغلال معرفته العلمية للعالم والطبيعة ليتبين مركز الإنسان فى العالم وموقفه منه .

ولهذا التداخل الزمنى أيضاً أثر فى طريقة عرضنا لتلك الفلسفة . فلن نعرضها فى مراحل ثلاث أو أربع كما ذكرنا، أنما فى أقسام ثلاثة تتفق إلى حد ما مع تلك المراحل .

فمن دراسة المنهج العلمى وحقائق العلم سننتقل إلى الكشف الفلسفى عن أساس الحقيقة واليقين والوجود . ومن تلك الدراسة الفلسفية سننتقل أخيراً إلى خصائص الوجود الواقعى بوجود عام ، والوجود الإنسانى بوجه خاص .

القسم الأول : فى المنهج وحقائق العلم .

القسم الثانى : فى الفلسفة الأولى .

القسم الثالث : فى خصائص الوجود .

obeikandl.com

القسم الأول : المنهج العلمى
المشروع العلمى

يحدثنا بابيه مترجم حياة ديكارت ، أن الفيلسوف اكتشف فى عام ١٦١٩ « أسس علم عجيب » .

ولكن مخطوطات ذلك الوقت لا تدلنا على أسس علمية نهائية ، إنما على مشروع علمى فحسب ، كما تدلنا على أن ذلك المشروع لم يكن فى أصله خلواً من اللبس والغموض . وهناك ما يدل على أن بحوثه فى هذا الوقت ، كان بعضها رياضيًّا . وبعضها طبيعيًّا ، وبعضها رابطاً بين النوعين من البحوث . ولم تخل إشارات إلى أن العلم « العجيب » هو فى اجتماع الاثنين . ثم هناك ما يدل على أن المشروع لم يكن علميًّا فحسب ، بل أنه كان خليطاً من علم وفلسفة وشعر ، وأن هدف ديكارت كان الكشف عن الطبيعة فى مجموعها ووحدتها[١] . وأن لهذا الكشف لغة الشعر ألزم من لغتى العلم والفلسفة . وأغرب ما تحتويه كتاباته فى هذا الوقت إشارات إلى ابتكارات فنية من نوع جديد . مثل اختراع آلات ترفع الإنسان فى الهواء ، أو تركيب آلات تحاكى الإنسان والحيوان وتقلدهما فى استجاباتهما إلى التأثيرات الخارجية[٢] .

ولكن تلك المخطوطات لا تشير بالمرة إلى اكتشاف معين ذى بال من اكتشافات ديكارت العلمية والفلسفيه : فلا إشارة إلى المشكلات التى أدت فى عام ١٦٣١ وعام ١٦٣٢ إلى اكتشاف الهندسية التحليلية ، ولا أشارة بالمرة إلى البحوث الميتافيزيقية التى شغلت حياة ديكارت بعد نشر « المقال عن المنهج » . بل لا إشارة واضحة إلى البحوث المنهجية التى شغلت ديكارت

---

(١) ومن بين خواطره الشخصية فى هذا الوقت الخاطر الآتى : « هناك قوة واحدة فعالة فى الطبيعة ، وتلك القوة ، صداقة وحب وانسجام » (أ . — ت المجلد العاشر ٢١٨) .

(٢) راجع فى هذه النقطة الإشارات القيمة التى عمها الكيبه فى كتابه : « الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت » (باريس سنة ١٩٥٠) ٥٠ — ٥٣ .

فى عام ١٦٢٨وانتهت بتحرير كتاب « القواعد » .

ويدل القليل الذى نعرفه عن حياة ديكارت وتفكيره فيما سبق مباشرة عام ١٦٢٨ ، على أن اهتمامه بالناحيتين الفلسفية والشعرية قد اختفى كلية ، وأنه تقدم بالعكس فى بحوثه العلمية البحتة ، وفى ناحية صنع الآلات اللازمة للعلم . مضى ديكارت فى دراسة المسائل الهندسية ، ثم شرع فى عام ١٦٢٨ أو قبل ذلك بقليل ، بدراسة الضوء ، وعمل على إتقان الآلات المستخدمة فى ذلك الميدان ، وربما استمر فى الابتكارات الفنية الغريبة التى أشرنا إليها .

انصبت دراسات ديكارت إذن فى عام ١٦٢٨ أو قبل ذلك بقليل على الهندسة من ناحية ، وعلى العلوم الطبيعية من ناحية أخرى . ويبد و واضحاً أن تلك الدراسات العلمية والتطبيقية كانت المناسبة المباشرة لبحثه عن قواعد واضحة توجه تلك الدراسات توجيهاً فعالاً ، أى المناسبة لتأليفه كتاب « القواعد لتوجيه العقل » الذى كتبه فى عام ١٦٢٨ دون أن يتمه .

كانت تلك الدراسات إذن فاتحة مرحلة تفكيره العلمى التى تُوجَتْ فى النهاية بنشر « المقال عن المنهج » وبنشر المقالات العلمية فى الضوء والأنواء والهندسة .

نستطيع أن نتكلم الآن عن منهج ديكارت ولنا فيه كما رأينا كتابا « القواعد » و « المقال » . يشرح الأول منهما ذلك المنهج بالتفصيل ، ويلخصه الثانى .

الفصل الأول

المنهج

تقتضى دراسة منهج ديكارت الإجابة على أسئلة ثلاثة : الأول : كيف نشأ المنهج ؟ الثانى : ما طبيعته وأهدافه ؟ الثالث : ما علاقته بالفلسفة ؟

وللإجابة على السؤال الأول يحسن بنا الابتداء بإشارة عامة لتعريف ديكارت للمنهج . فهو ينص فى القاعدة الرابعة من كتاب « القواعد لتوجيه العقل » على أن المنهج عبارة عن « القواعد اليقينية البسيطة التى تضمن لمن يراعيها بدقة ألا يفترض الصدق فيما هو كاذب ، وأن يصل إلى علم صحيح بكل ما يمكن العلم به ، وذلك بفضل ازدياد مطرد فى ذلك العلم ، ودون القيام بمجهودات لا جدوى منها »[1] . وينص فى « المقال على المنهج » على أنه عبارة عن القواعد التى تعين الإنسان على « زيادة علمه تدريجاً ، والارتقاء شيئاً فشيئاً إلى أسمى نقطة يستطيع بلوغها ، رغم ضعفه وقصر حياته » .[2] وبالاختصار ، فالمنهج عبارة عن القواعد التى تكفل لمن يراعيها بلوغ الحقيقة فى العلوم .

المنهج إذن متصل أشد الاتصال بالعلم ، بل هو أداة العلم والعلماء . وهو متصل بالمنطق ، بما أنه يحل محل المنطق القديم . إنه « فن التفكير » كما قال رجال پور رويال Port-Royal تلاميذ ديكارت ؛ إنه الآلة الجديدة « الارجانون الجديد » كما قال فرنسيس بيكون .

وديكارت ، كما سنرى ، مدين بمنهجه للعلم والعلماء بوجه عام ، ولاكتشافاته العلمية بوجه خاص ؛ إلا أنه مدين أيضاً للمفكرين الذى انتقدوا المنطق القديم ، وأرادوا إحلال منطق جديد محله . وقد ذكرنا واحداً منهم ، وهو بيكون فلنبدأ الآن فى الكلام عن نشأة المنهج عند ديكارت ، بدينه لهؤلاء .

---

(١) « القواعد لتوجيه العقل ل . ١٤ .

(٢) « المقال عن المنهج » ل . ٩٢ .

ويمكن اعتبار فرنسيس بيكون[١] ، وراموس Ramus البروتستانتى الفرنسى[٢] وليوناردو داڤنشى Leonardo da Vinci[٣] الفنان الإيطالى ، مؤسسى المنطق الحديث . ومفتتحيه قبل ديكارت . — وإن كان من المؤكد أن ديكارت اطلع على آراء بيكون ونقده للمنطق الأرسطى . فلا يمكن تأكيد شىء عن الآخرين . غير أن الشبه بين مواقف ديكات وآراء كل منهما يدعونا إلى الإشارة إليهما لا سيما أنه من المحتمل جداً أن يكون قد عرف آراءهما . وآراء راموس بنوع خاص وكانت قد شاعت فى المدارس ؛ وربما ديكارت سمع عنها فى سنوات تلمذته بلا فليش ، أو أثناء إقامته الأولى بهولندا .

وآراء بيكون فى المنطق القديم معروفة ، وتتخلص فى أن هذا المنطق عاجز عقيم إزاء الطبيعة . وأنه لا يقدمنا فى معرفتها . ولا يقدم لنا أى معونة فى اكتشافات خفاياها . أما ليوناردو داڤنشى . فقد عرّض بمنطق المدرسيين و بعلمهم أشد التعريض ، واعتبر علماءهم إما دجالين أو مجانين ، ورأى ضرورة الرجوع إلى منهج أرخميدس الذى يجمع بين مزايا التجربة والاستدلال الرياضى . أما راموس فقرر أن المنطق المدرسى يصلح للتعبير عن علم موجود . لا عن اكتشاف أو ابتكار . مفيد بصدد القديم المعلوم . عاجز أمام الجديد المجهول .

ويكاد ديكارت لا يضيف شيئاً إلى ما سبق ، وإن عمل على تركيز النقد السابق وتركيزه : والمنطق المدرسى فى نظره ، إذ يُرْجع جميع الحجج إلى الأقيسة

---

(١) طالع عن بيكون : أندريه لالاند : الاستقراء عند بيكون فى كتابه الجامع : « نظريات الاستقرار والتجربة » Les Théories de l'Induction et de l'Expérimentation (باريس ١٩٢٩) ٤٠ — ٨٢ . ومقال لالاند أيضاً فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عام ١٩١١ تحت عنوان : « بعض نصوص لبيكون وديكارت » .

(٢) وقد قتله الكاثوليك فى مذبحة سان بارتلمى فى عام ١٥٧٢ . طالع عنه صفحات برهييه : تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول ٧٧١ — ٧٧٥ .

(٣) راجع برهييه المجلد السابق ٧٥٨ — ٧٦٠ ثم مقال پول ڤاليرى Paul Valéry عن منهج دافنشى فى « المتنوعات » . الجزء الأول Variétés .

ويكتفى بصور تلك الأقيسة مهملاً موادها ، فهو يبقيها فى حدود الصور اللفظية ويقيدنا بقواعد متعلقة بتلك الصور وحدها . فنصبح بفضله قادرين على الكلام عاجزين عن الحكم . وقد يكون هذا المنهج أداة مفيدة فى التعبير الدقيق المختصر أو فى شرح العلم لمن كان جاهلا له ، أو أخيراً فى تنظيم المناقشات اللفظية البحتة . وعلى ذلك ، فالمنطق المدرسى ، فى أسمى مراتبه ، باب من أبواب البلاغة ، لا جزء من الفلسفة [١].

نشأ منهج ديكارت فى ناحيته النقدية السلبية عند هؤلاء الثلاثة . إلا أنه نشأ فى إصالته عند ديكارت نفسه ، أثناء تطور عقله ونضوجه . وفكرة اتخاذ منهج واصطناع قواعد له ، فكرة قديمة فى حياة ديكارت ، وهى فى الأغلب سابقة على إطلاعه على آراء المفكرين السابقين ؛ بل ربما رجعت إلى سنى دراسته الأولى . فهو يقول لنا فى بداية « المقال عن المنهج » ، إن الحظ قد واتاه منذ حداثه سنه فى اتخاذ طرق أدت به إلى اعتبارات وقواعد عمل منها منهجه[٢] . وإن أردنا البحث عن تلك القواعد التى اختطها لنفسه فأغنته عن اتباع المنطق المدرسى ، وجب علينا ألا نخرج فى بحثنا عن دائرة المدرسة التى كان فيها . فهو كان تلميذ اليسوعيين ، وهم كما ذكرنا رجال نظام وقواعد وطرق . وهم معلمو نظام وقواعد ، لا للسلوك والخلق وحدهما ، بل للتفكير النظرى والعملى أيضاً . ومن أسس برنامجهم التعليمى ، كما ذكرنا ، أن يخصصوا فترة معينة فى السنة يسمونها فترة « التمارين الروحية » ، يوجهون طلبتهم أثناءها لغاية الصلاة والتقوى ، ثم لتوجيه الإرادة والعقل والعمل الناجح كذلك . وليست التمارين المذكورة مبادئ روحية عامة ، كما أنها ليست شرحاً العقائد ، أو قواعد الأخلاق ، إنما هى

---

(١) راجع فى هذا القاعدة العاشرة من كتاب « القواعد لتوجيه العقل » لص ٤٠–٣٧ وقد نشرناها فى نهاية كتابنا هذا ص ١٧٥ – ١٧٧ .

(٢) راجع المقال عن المنهج ص ٩٢ .

توجيهات عملية وإرشادات للعمل حسب العقائد الدينية وحسب الأصول الأخلاقية . وتتخلل فترة التمارين أو الرياضة الروحية أوقات فراغ يستخدمها الطلبة لتبين مشكلاتهم الخاصة ، والعمل على حلها حسب التوجيهات التى أعطيت لهم ، والالتجاء إلى مرشد الرياضة ، فيما تعقد عليهم من أمر ، سواء كان خاصًّا بحياتهم الروحية ، أو كان متعلقاً بحياتهم المدرسية والعملية بوجه عام. ونتيجة التمارين الروحية مران النفس ومرونتها أمام مشكلات الحياة ، وتعودها تنظيم الفكر وربطه بقواعد دقيقة .

وفى قواعد المنهج الديكارتى كما نطالعها فى كتاب « القواعد » أو فى « المقال عن المنهج » صدى لتلك « التمارين الروحية » التى اعتاد القيام بها أثناء سنى دراسته فيها نرى : مقابلاً ومماثلاً عقليًّا لتلك «التمارين الروحية» . ففى المنهج ، ذات الاقتضاب الذى نجده فى « التمارين الروحية » . حتى أن ديكارت إذ كتب « قواعد » المنهج فى ثمانين صفحة رأى تلخيصها فى خمس أو ست فى « المقال عن المنهج » ، وكما رفض اليسوعيون اعتبار « التمارين الروحية » كتاباً أو مادة كتاب ، كذلك رفض ديكارت أن يغير عنوان « المقال عن المنهج » إلى « كتاب فى المنهج »[1]. وفى قواعد المنهج الناحية العملية ، ناحية الإرشاد والتوجيه ، وفيها أيضاً محاولة تجنب المبادئ العامة والنظريات البحتة . ولا عجب فالمنهج عمل ومران على عمل ، كما كانت تمارين اليسوعيين موضع عمل وتوجيه عملى .

إلا أن زمناً طويلاً قد مرّ بين سنى الدراسة هذه ، وبين الوقت الذى فكر أثناءه فى المنهج وحرر فيه كتاب « القواعد » . فى هذا الزمن الطويل الذى لا يقل

---

(١) راجع خطابه إلى هويجنز فى ١٦٣٧/٢/٢٥ (أ . — م . الجزء الأول ٣٢٧) ؛ ثم خطابه إلى مرسين فى ١٩٣٦/٢/٢٧ (أ . — م . الجزء الأول ٣٢٩) حيث يصرح بأنه لم يختر العنوان « كتاباً فى المنهج » Traité de la Méthode بل « مقالا فى المنهج » لانه « لم يقصد أن يعلم المنهج بل أن يتكلم عنه فقط » .

عن خمسة عشر عاماً تمت أحداث ثلاثة خطيرة فى حياته الفكرية : أولها خروجه من مدرسة اليسوعيين ، وفى نفسه شئ من عدم الرضا ، وخيبة الأمل لعلها راجعة لأخذه العلم عن كثيرين لا عن معلم واحد كما قال[1] ، أو لعلها راجعة لعدم حصوله فى تلك الدراسة على علم رابط وحكمة واحدة . وعلى ذلك فإنه عندما التقى ببيكمان فى عام ١٦١٨ وكان هذا هو الحدث الثانى فى نشأة أفكاره ، وعند ما تعلم منه إمكان تطبيق العلم الرياضى فى الطبيعة ، لمح فكرة هذا العلم الرابط وتلك الحكمة الجامعة التى لم يتعلمها من أساتذته اليسوعيين . ثم جاءت سنة ١٦١٩ ، وجاءت أحلامه فى ليلة ١٠ نوفمبر من هذه السنة ، وفكّر فى مشروع علم رابط بين أجزاء الطبيعة . وكانت أحداث تلك الليلة هى الثالثة فى نشأة ديكارت العقلية . عندئذ تحددت الأمانى فى نفس ديكارت واعتزم التفرغ كلية إلى الدراسة العلمية .

وكان التقاؤه بالكردينال دى بيرول ، ثمانى سنوات بعد تلك الأحداث ، تثبيتاً لعزمه هذا ، ومشجعاً لهمته على المضى فى البحث عن العلم الرابط . ثم جاء كتاب «القواعد لتوجيه العقل» خطوة أساسية فى سبيل اعداد هذا العلم وإنشائه . فهو لأجل هذا الإنشاء اعتزم ، من ناحية أن يتقن تطبيق الرياضيات والهندسة بنوع خاص فى العلوم الطبيعية ؛ واعتزم من ناحية أخرى ، ولغاية هذا الاتقان ذاته ؛ أن يتقن الرياضيات قبل أى شىء آخر ، أن يتقن الفن الرياضى ذاته ، إتقاناً لا يمكن بدونه إنشاء علم رياضى للطبيعة : فأحداث الطبيعة كثيرة متنوعة ، وعلى قانونها الرياضى أن يكون مرناً منيعاً فى نفس الوقت.

كان لابد من ميلاد جديد للعلم الرياضى . وجاء كتاب « القواعد » تعبيراً عن شعور ديكارت بضرورة هذا العلم الرياضى الجديد ، وجاءت قواعد المنهج تعبيراً عن محاولات ديكارت الأولى فى سبيل إنشاء هذا العلم. فى المنهج الديكارتى ،

---

(١) المقال ل . ١٠٧ .

كما يمثله لنا كتاب « القواعد » بذرة الرياضيات ، بذرة العلم كله ، فيه شروط قيام تلك الرياضة الجديدة . فى كتاب « القواعد » الرياضة الديكارتية ذاتها إنما فى تعبير بسيط ، فى لغة رجل الشارع إن صح القول[1] . ولم يكن على ديكارت بعد ذلك ، إلا البحث عن سبيل للارتقاء بتلك اللغة البسيطة العامية إلى مستوى الفن البارع . وكان لا بد لديكارت فى سبيل هذا الارتقاء من تحين الفرص : غير أنه مهما كان عدد هذه الفرص ، فإن واحدة على الأقل كانت الفاصلة والنهائية : وذلك عندما طُلِبَ منه حل مسألة هندسية من مسائل الرياضى الإغريقى پاپوس Pappus فاهتدى فى حله لها ، إلى طريقة جديدة فى معالجة وحل المسائل الخاصة بالمقادير ؛ ولم تكن تلك الطريقة إلا علم الهندسة التحليلية الشهير .

فى كتاب « القواعد » إذن ، وفى المنهج بنوع عام الخطوة الأساسية فى سبيل إنشاء العلم الرياضى . العلم الرابط الموحد الذى فكر فيه ديكارت منذ سنة ١٦١٩ . فى المنهج الخطوة التمهيدية على الأقل فى السبيل إلى تلك الحكمة الواحدة الرابطة التى كان يتوق إليها منذ خروجه من مدرسة اليسوعيين فى عام ١٦١٤

قلنا أن ديكارت تعلم من اليسوعيين أسلوب قيادة الإرادة وقيادة الفكر ، أسلوب الرياضة الروحية . وكانت « التمارين الروحية » التى أنشأها مؤسس جماعة اليسوعيين ، أساس تلك الرياضة .

ولم ينس ديكارت تلك التعاليم القديمة عندما قابل الكردينال دى بيرول فى عام ١٦٢٧ ، ولم ينساها عند تفكيره عام ١٦٢٨ فى إنشاء رياضيات عامة فى كتاب « القواعد » ، لم ينساها عند تفكيره فى إنشاء منهج قويم للعقل . وكأن الرياضة الروحية التى تعلم أساليبها من اليسوعيين ، قد تحولت مدى السنوات

---

(١) راجع بهذه المناسبة خطابى ديكارت لجوليوس Golius فى يناير وفبراير سنة ١٦٣٢ (أ . — ت . المجلد الأول ٢٣٢ — ٢٣٧ ؛ أ . — م المجلد الأول ٢١٢ — ٢١٤) .

الطويلة التى مرت على خروجه من المدرسة ، وفى التطور التلقائى لعقله ، إلى رياضة عقلية عامة . كأن تلك الرياضة الروحية التى علمته أسلوب ضبط النفس والطبيعة الإنسانية ، ووهبته مفتاح النجاح فى العمل ، أصبحت على على ممر السنين رياضة عقلية عامة رسم خطوطها كتابُ « القواعد » والمنهجُ بوجه عام . كأنها قد تحولت إلى رياضة عقلية علمية أعانته على اكتشاف هذا العلم الرابط الذى كان وراءه ، والذى سيصبح على حد قول « المقال عن المنهج » فلسفة عملية تجعل منا « سادة على الطبيعة ومسخرين لها »[1] .

سؤالنا الثانى هو بصدد طبيعة هذا المنهج الذى نرى تماثلا بينه وبين تلك الرياضية الروحية ، والذى كان فى الوقت ذاته أعداداً للعلم الرياضى العام والهندسة التحليلية .

ذكرنا نص ديكارت الذى يعرف فيه المنهج مجموعة القواعد الكفيلة بالوصول إلى الحقيقة فى العلوم . غاية ديكارت إذن هى بيان طريقة الحصول على أجل العلوم وأرقاها ، أى على العلم الرابط الموحد الذى ذكرناه . إلا أنه قد يقوم نوع من اللبس بصدد فهم معنى تلك الطريقة . فديكارت يعترف بأن لا سبيل إلى الوصول إلى الحقيقة إلا بممارسة أفعال العقل الطبيعية ، والعقل الطبيعى ليس مفتقراً إلى تعليم أو تلقين[2] . وواضح أنه لا يمكن لكائن عاقل إلا إذا كان إلهاً أو ملاكاً أن يقرر قواعد أو طرق تضمن لجميع الناس تجنب الأخطاء والحصول على العلم الكامل. وعلى ذلك فالمنهج لا يقضى بما يجب على الآخرين عمله ، بل لا يقدم لهم النصح والإرشاد بالمعنى الصريح ، إنه اجتهاد شخصى للإنسان الذى يستخدم نور عقله الطبيعى ؛ إنه تسجيل لذلك الاجتهاد الشخصى ، تسجيل لذلك النصح الذى يقدمه العقل لذاته ، ولنوع المساعدات التى رأى

---

(١) ل . ١٣٤

(٢) كتاب القواعد : القاعدة الرابعة ل . ١٥

عقل معين ، هو عقل ديكارت . الالتجاء إليها ، غاية الوصول إلى الحقيقة .

ولبيان نوع المساعدات التى اختارها هذا العقل ، لابد من إشارة موجزة لطبيعة أفعال العقل الموصلة إلى العلم والحقيقة . ولتلك الغاية ليس هناك إلا فعلان أحدهما البصيرة[١] ، أو النظر المباشر ، والآخر الاستدلال[٢] .

وقد تبدو البصيرة قريبة إلى ما يسميه المدرسيون تصوراً ، ولكنها ليست والتصور شيئاً واحداً . فهى ليست وليدة التجريد ، وبالتالى لا تعتمد على التجربة والحس فى شىء . إنها بصيرة العقل ، ورؤيته لطبيعة الشىء وماهيته ، استيعاب مباشر لتلك الطبيعة ، ونظرة لا يقوم بينها وبين تلك الطبيعة حاجز . فالتوافق كامل بين صفاء النظرة العقلية وبساطة الطبيعة ، موضوع النظرة . وعلامة البصيرة اليقين لبساطة موضوعها من ناحية . ولصدورها عن عقل منتبه ، خالص . غير خاضع لسلطان الحس والخيال من ناحية أخرى . والأمثلة كثيرة على فعل البصيرة هذا ، وعلى الطبائع التى يعرفها الإنسان : فبالبصيرة يعرف وجود نفسه وتفكيرها ؛ وكذلك يعرف الدائرة والمثلث والامتداد ، وما إلى ذلك[٣].

والاستدلال معرفة تعتمد على معارف سابقة . أو هو استنتاج أشياء من أشياء أخرى[٤] . ولما كانت المعارف السابقة هى فى نهاية الأمر بصائر ، كان يقين الاستدلال متعلقاً فى نهاية الأمر بالبصيرة . لذلك اعتمد الاستدلال على البصيرة إمّا على نحو مباشر كاستدلالنا على أن زاوية معينة = ٩٠° بكونها مرسومة فى نصف الدائرة : أو على نحو غير مباشر كاستنتاجنا لحل مسألة رياضية من معارفنا اليقينية السابقة ؛ أو كدراستنا لمسألة طبيعية لا تكفى فى معالجتها

---

(١) intuition .

(٢) déduction .

(٣) كتاب « القواعد » القاعدة الثالثة (ل . ١١ – ١٢) . .

(٤) « القواعد » القاعدة الثالثة (ل . ١٢) .

المعارف الرياضية وحدها . أما الاستدلال المباشر فلا يختلف كثيراً عن البصيرة فهو أن لم يكن رؤية طبيعة بسيطة ، كان إدراكاً لطبيعة مركبة ، أو بتعبير آخر ، كان تركيباً لعدة طبائع مجتمعة متآلفة كتصور شكل هندسى ترتبط فى وحدته الزاوية القائمة ونصف الدائرة . أما الاستدلالان الأخيران فيمايزان عن البصيرة تمايزاً أكثر أو أقل حسب الأحوال . وواضح أن اليقين فى الاستدلال ممكن كلما استطعنا إرجاعه إلى بصيرة ، أو إلى مجموعة أو سلسلة بصائر ، أو كلما تعرفنا فى موضوعه تركيباً لطبائع يراها العقل ببصيرته . وهناك استدلالات تتيسر فيها معرفة الروابط بين المقدمات المعلومة بالبصيرة وبين النتيجة ولا تختلف المعرفة عندئذ عن البصيرة ذاتها . ثم هناك أحوال يطول فيها التسلسل بين المقدمات والنتيجة ، وقد يكون علمنا بكل مرحلة فى هذا التسلسل وبالعلاقات القائمة بين المراحل المختلفة علماً يقينياً ، أى بصرياً فى نهاية الأمر ؛ إلا أن الذاكرة قد تخوننا فيضعف يقيننا لاعتماده على الذاكرة . ثم هناك أخيراً أحوال لا تسلسل ظاهر فيها بين مقدمات ونتائج ، بل لا تسلسل بين قضايا سواء لأن بعض القضايا مجهول ، أو لأن التسلسل غير واضح ، أو للسببين معاً .

هذا باختصار علاقة الاستدلال بالبصيرة والتفاوت القائم بينهما . ولهذا التفاوت ذاته قامت مشكلات المنهج .

لننظر أولا فى موقف المنهج من البصيرة . ولننظر بعد ذلك فى موقفه من الاستدلال . أما فيما يتعلق بالبصيرة ، فالموقف واضح : إن اليقين قائم فيها لبساطة موضوعها ، ولصدورها عن عقل صاف منتبه ، متحرر من سلطان الحس والخيال . وعلى ذلك فلاينصح المنهج إلا بالتهيؤ للبصيرة من ناحية ، وممارسة البصيرة على خير وجه ، من ناحية أخرى . أما التهيؤ ، فيتم بعدة شروط ، منها تجنبُ السرعة والتهور ، وتعويدُ النفس الصبر والأناة فى الأمور العقلية على على نحو ما يتم فى الأمور الخلقية ، وتحريرُها من الأحكام السابقة التى تأصلت

فيها منذ عهد بعيد دون إمعان أو تحميص[١] ؛ ثم تصفيتها من أحكام الحس والخيال فيما أمكن معرفته بالعقل وحده[٢] . أما ممارسة البصيرة على خير وجه فيتم بفضل الانتباه ومضاعفته حتى يصبح فى النفس عادةً وطبيعةً ثانيةً ، ويتم أيضاً بإثارة الولع فى النفس بالبسائط ، ودعوتها إلى عدم إهمال الأمور الميسورة التى لا يمكن معرفتها إلا بالبصيرة[٣] ، أو التى لا يحتاج إمعان البصيرة فيها إلى جهد كبير من الانتباه والتقشف . ومتى تعودت النفس الانتباه وحب البسائط توطدت أقدامها فى اليقين والعلم .

أما وصفة البصير اليقين الحاضر ، وكان مصدر هذا اليقين بساطة الموضوع . وجب تحويل الاستدلال إلى بصيرة بقدر المستطاع ، والوقوفُ فى المعرفة عند البصيرة إذا أمكن ، كما هو ممكن فى الرياضيات ، أو فى بعض نواحيها ومسائلها على الأقل . وهناك طريقة كفيلة بهذا التحويل هى طريقة « المراجعة »[٤] ، المذكورة فى كتابى « القواعد »[٥] و « المقال عن المنهج »[٦]

وقد أشرنا فيما سبق إلى ما يتعرض له الاستدلال عندما يكون طويلاً فيرتكن العقل فيه إلى الذاكرة ويفقد بذلك فضيلة النظر والبصيرة ، ولاشىء يجنبنا الخطأ أو عدم اليقين فى هذه الحالة سوى المراجعة : فعلينا أن نراجع مرات كل قضية يقينية فى برهاننا ، وأن نراجع علاقتها اليقينية بسابقتها وبلاحقتها ، ثم علاقة هذه السابقة أو تلك اللاحقة بغيرها من القضايا اليقينية فى البرهان . وعلينا

---

(١) « المقال ل . ١٠٣ – ونصت القاعدة الأولى من القواعد الأربع التى يرجع إليها ديكات منهجه فى « المقال » على «ألا نقبل أبداً شيئاً ما على أنه حقيقى ، ما لم نعلم يقيناً أنه كذلك ؛ أى على أن نتجنب بعناية التهور وسبق الحكم» .

(٢) « كتاب القواعد » القاعدة الثالثة (ل . ١١ – ١٢) .

(٣) القاعدة التاسعة ل . ٣٦

(٤) revue

(٥) القاعدة السابعة والقاعدة الحادية عشر .

(٦) ل . ١٠٤

أن نستمر فى هذه المراجعة حتى نبلغ نتيجة البرهان ، ثم أن نعيد المراجعة حتى تتقارب مراحل البرهان فيما بينها ، وتتقارب معها اليقينات والبصائر ، وتندمج شيئاً فشيئاً . ويصبح البرهان بعد عدة مراجعات مماثلة ، وكأنه بصيرة واحدة ، لا يشوبها شك ولا تحتمل خطأً . ومتى تم ذلك ، انعدم التفاوت بين الاستدلال والبصيرة . وتوطدت النفس مرة أخرى فى اليقين .

غير أن هناك استدلالات من نوع آخر لا يمكن الاكتفاء فيها بالمراجعة . استدلالات تمتاز بالتعقيد ، أو إذا صح القول بعدم الاستقامة . وربما كانت معظم المسائل الهامة فى العلم الرياضى وفى العلم الطبيعى بوجه خاص لا تحتمل برهاناً مستقيما . نتساءل : كيف يتم اليقين فى هذه الأحوال ؟ وما المساعدات التى يقدمها المنهج للعقل فيها ؟

إن كانت بساطة الموضوع علامة البصيرة أو اليقين بوجه عام ، أصبح المنهج قبل كل شىء إرجاع المسائل المركبة المعقدة إلى مسائل بسيطة يمكن حلها ؛ ثم الوقوف على حلول هذه المسائل البسيطة واستخدام تلك الحلول لغاية حل المسألة المعقدة ذاتها . ولا يتم ذلك الا بترتيب تلك الحلول فيما بينها وتنظيمها. المنهج إذن تحليل وتركيب ، وما دام التركيب ميسوراً لو عرفت بسائطه . وأمكن ترتيبها فيما بينها ، أصبح المنهج إذن تحليلاً وتبسيطاً ، ثم ترتيباً على أساس هذا التبسيط [1].

ولا يمكن التفكير فى التبسيط ما لم نفكر فى الترتيب ، والعكس ؛ فهما متلازمان متداخلان لضرورة كليهما للاستدلال ولاحتياج الواحد منها إلى الآخر .

---

(١) ونصت القاعدتان الثانية والثالثة فى « المقال عن المنهج » على « أن أقسم كل معضلة أفحص عنها إلى ما يمكن من الأجزاء ، وما يلزم ، لأجل حل المعضلة على خير الوجوه . وأن أقود أفكارى فى نظام مبتدئاً بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة ، كى أتدرج شيئاً فشيئاً إلى معرفة أكثرها تركيباً . . . » ل . ١٠٣ - ١٠٤ .

ونرى ديكارت يقرر تارة[١] ، أن جوهر المنهج فى التحليل والتبسيط أو التقسيم ، وتارة أخرى[٢] أن المنهج فى النظام والترتيب . ثم نراه يكمل التحليل بالترتيب ، ويرجع الترتيب إلى التبسيط [٣] ودون النص على أسبقية منطقية للواحد منهما على الآخر .

ولا يمكن فهم معنى التبسيط أو التحليل إلا بفهم معنى البسيط ذاته وفهم كيفية البلوغ إليه ، ثم الانتقال منه إلى ما لا يكن بسيطاً أو إلى ما كان أقل بساطة . فالبساطة ليست صفة الأشياء أو الموضوعات ذاتها ، إنما تتعلق بالمسائل الموضوعة للبحث والحل ، وخاصة بمبلغ إلمامنا بها وتمييزنا فيها بين المعلوم لنا والمجهول . إنها بساطة علم ومعرفة ليس إلا . أى يكون الأمر بسيطاً لو سهل علمه علينا ، ويكون أبسط من غيره لو يسَّر علمنا له علمنا لذلك الغير ؛ ويكون هذا الثانى أبسط من غيره لو أعاننا على معرفة ذلك الغير . وهكذا نمضى فى استدلالنا من الأسهل إلى الأصعب ، أى مما علمناه فى البداية ، إلى ما تأدينا إلى علمه بواسطة هذا المعلوم الأول . فالمنهج يقتضى تسلسل المعارف ، ونظامَ موضوعات المعرفة ، لا نظام أجناس الوجود[٤] .

وإن صح هذا المعنى للبساطة فهمنا بالتالى معنى التحليل والتركيب أى التبسيط والترتيب اللذين يرْجعُ إليهما المنهج . فتحليل مسألة عويصة ما هو إلا النظر فى تلك المسألة من زاوية ما نعرفه منها . فهو إذن اكتشاف معرفة أولى . وهذه المعرفة هى فى الوقت ذاته المعرفة التى نستطيع بفضلها الوصول إلى أكبر عدد ممكن من المعارف المرتبطة بها . فالتحليل معرفة العناصر المحللة ، ومعرفة

---

(١) كتاب « القواعد » : القاعدة الثالثة عشر .

(٢) كتاب « القواعد » : القاعدة الخامسة .

(٣) كتاب « القواعد » : القاعدة السادسة .

(٤) كتاب « القواعد » القاعدة السادسة (ل . ٢١) . ثم الإجابات على الاعتراضات الثانية (ل . ٢٧٨) .

أو تخمين روابطها ؛ فهو يفترض . كما ذكرنا ، الترتيب والنظام . وكل ذلك ليس بالأمر الهين . إذ كيف يتم اكتشاف العناصر ؟ نعم قد نعثر مباشرة على مفتاح الحل . ولكن لاضمان فى هذا العثور وفى تلك الاكتشافات العرضية . ومعلوم أننا نتخبط فى المسائل العويصة . — علينا فى هذه الحالة إجراء عملية يسميها ديكارت «الاحصاء»[١] ، تكمل فى نظره عملية المراجعة الآنفة الذكر ، وتقربنا مثلها إلى اليقين[٢] . وتقضى عملية الإحصاء بالبحث[٣] عن كل ما يمت بصلة قريبة أو بعيدة بالمسألة الموضوعة أمامنا ، وبما نعرفه فيها بنوع خاص . ولا يؤدى هذا البحث إلى نتيجة قيمة ، ما لم يكن بحثاً منظماً . ومتى انتظمت الموضوعات المرتبطة بالمسألة ، بحيث يؤدى بعضها إلى معرفة البعض الآخر ، أدت هذة المعرفة التدريجية المنظمة لجميع هذه الموضوعات . إلى فهم المسألة وحلها . وإن كنا ،فى البحث عن العناصر المتصلة بمسألة معينة لم نقف على كل ما يلزم لحلها . تأكدنا على الأقل من عجزنا عن الإحاطة بالمسألة فى جميع نواحيها .

وأمثلة ديكارت فى كتاب « القواعد » على عملية الإحصاء هذه بعيدة عن الوضوح ؛ ويظهر لنا ديكارت فى اختيار بعضها خاضعاً للمنطق المدرسى الذى تعلمه بمدرسة لا فليش : مثل محاولة البرهنة على أن النفس العاقلة غير جسمية ، أو على أن مساحة الدائرة أكبر من مساحة أى شكل هندسى آخر يكون محيطه مساوياً لمحيط الدائرة[٤] . ولكنه يعطينا مثال مسألة فى علم الضوء استخدم ديكارت فى حلها قاعدة الإحصاء ، وهو مثال خط الانكلاستيك ، لن ندخل فى عرضه لتعقده . ولعلاقته بمسائل علمية دقيقة [٥].

---

(١) dénombrement (المقال) أو enumération (القواعد) .

(٢) وتنص القاعدة الرابعة والأخيرة فى « المقال عن المنهج » على « القيام بإحصاءات ثابتة فى جميع النواحى ، ومراجعات شاملة ، بحيث نتيقن بأننا لم نهمل شيئاً » (ل . ١٠٤) .

(٣) راجع القاعدة الثامنة فى كتاب : « القواعد » (ل ٣٠ — ٣٢) .

(٤) كتاب « القواعد » القاعدة السابعة (ل . ص ٢٨) .

(٥) Anaclastique القاعدة الثامنة (ل . ص ٣٠ — ٣١ راجع فى هذا المقال : كتاب ليار Liard ديكارت (باريس ١٨٨٢) ٢٩—٣٠ .

ويدل هذا المثال على ضرورة المضى فى دراسة المسائل الموضوعة أمامنا ، حتى نكتشف العناصر المتصلة بها ، فى نظام يكفل لنا التأدى إلى بداية الحل ، ثم العودة من تلك البداية ، مستخدمين العناصر السابقة فى ترتيب هو عكس ترتيب اكتشافها ، إلى أن يتم حل المسألة كلها[١].

ولا شك فى أن هذا الحل، وقاعدة الإحصاء ذاتها لا تعتمدان على نظام موضوع من قبل سواء كان نظاماً للعقل أو للأشياء . إنما النظام المراد اكتشافه والذى يكفل الوصول إلى الحل . هو من ناحية مرتبط بالمسألة الموضوعة ، خاص بها . واكتشاف هذا النظام يفترض من ناحية أخرى ، محاولات للعقل الرياضى والعقل بوجه عام ، هى أقرب إلى التحايل والتخمين منها إلى الدراسة النظرية البحتة .

ولا شك أيضاً فى أن هدف المنهج ما زال اليقين العامى ، وأن البصيرة ما زالت كفيلة وحدها لهذا اليقين ، وأن الحصول عليها مرغوب فيه أكثر من أى شىء آخر . إلا أن ذلك يتم كثيراً باتخاذ طرق ملتوية ، وبعد مضى وقت طويل . بل لا مفر فى أحوال كثيرة من الاكتفاء بما يقارب يقين البصيرة ، وربما وجب الوقوف عند التأكد والتثبت وحدهما ، لا عند اليقين . ولا بد من الرجوع إلى ضروب من التحايل مختلفة فيما بينها ، إنما يشترط فيها كلها عدم الإخلال بالنظام .

ولمراعاة النظام يجب تعويد النفس النظام، كما وجب تعويدها البصيرة واليقين البصرى ، حتى فى تلك المسائل التى استطعنا حلها بنفسنا . كذلك هو الأمر فى الاستدلال ولا بد فيه من تمارين وممارسات طويلة . ويقترح ديكارت بأن يتعود العقل النظام . فى حل مسائل رياضية بسيطة . ثم أن يتدرب تدريجياً وفى بطء

---

(١) القاعدة الثامنة فى كتاب « القواعد » (ل . ص ٣١) .

وأناة على مراعاة النظام فى حل مسائل أقل من الأولى بساطة . وهكذا يرسخ النظام فى الذهن. بل يذهب ديكارت فى اقتراحاته إلى أن ينصح الناس بممارسة النظام فى ألعاب التسلية ، أو بملاحظة الأشغال اليدوية[١] التى تحتاج ممارستها إلى متابعة نظام بسيط وإن كان طويلا ، ودقيقاً أيضاً .

ويعطينا ديكارت فى قاعدته السادسة من كتاب « القواعد لتوجيه العقل » ما يوضح أقواله فى النظام تمام التوضيح : فهو يقارن بين فعل العقل الذى يقوم بمتوالية حسابية أو هندسية ، وبين فعل العقل الذى يكتشف الأوساط النسبية بين عددين أو أكثر : بين فعل العقل الذى ينتقل فى تسلسل بسيط من ٣ إلى ٦ إلى ٩ إلى ١٢ إلخ ؛ أو من ٣ إلى ٦ إلى ١٢ إلى ٢٤ إلى ٤٨ إلخ ، وبين فعل العقل الذى يرمى إلى اكتشاف الوسط النسبى بين ٣ ، ١٢ ؛ ثم يقارن هذا الفعل العقلى الأخير بالفعل الذى يرمى إلى اكتشاف الوسط النسبى بين ٣ ، ٢٤ ، أو بين ٣ ، ٤٨ ، وهكذا . وتؤدى بنا هذه المقارنات إلى التقرير أن من أراد الابتداء بالحالة الأخيرة دون مران سابق على الأحوال الأخرى الأبسط منها ضيع وقته أو تعرض للغلط ، ولم يوطد أقدامه فى اليقين[٢] . فالمنهج يقتضى الانتقال من الأقل صعوبة إلى ما يليه مباشرة فى الصعوبة ، ومن المشكلة ذات ذات الصعوبة الواحدة إلى المشكلة ذات الصعوبتين الاثنين ، وهكذا . وكما يصبح المرء بصيراً إذا ما تعود النظر والبصيرة ، كذلك يصبح العقل قادراً على البرهنة على المسائل الصعبة إذا ما تعود النظام .

لنجمل إذن العمليات التى ينصح ديكارت باتخاذها ويرجع إليها منهجه

---

(١) القاعدة العاشرة (ل . ص ٣٨) .

(٢) القاعدة السادسة (ل . ٢٣ – ٢٥) – راجع فى النظام أيضاً القاعدة العاشرة المنشورة فى نهاية هذا الكتاب ص ١٧٥–١٧٧ .

فى القواعد الأحدى عشر الأولى من كتاب « القواعد » وفى قواعد « المقال عن المنهج » الأربعة . وتلك العمليات هى الآتية : الانتباه ، تجنب سبق الحكم ، عدم التسرع ، وتعود النظر فى المسائل البسيطة جداً ؛ هذا فيما يتعلق بالبصيرة . ثم المراجعة والتحليل وما يتبعهما من إحصاء ، وتعود للنظام فى أبسط المسائل وأتفه المشكلات ، فيما يتعلق بالاستدلال .

وجميع هذه العمليات فى ناحيتها السيكولوجية الإنسانية راجعة إلى مران تخضع فيه الطبيعة الإنسانية بوجه عام ، وأفعال العقل بوجه خاص لسلطة الإرادة الموجهة ؛ أى هى راجعة فى نهاية الأمر إلى الطاعة والنظام . وهما من جوهر التربية اليسوعية التى تلقاها ديكارت بلافليش ، ولم تمح أثرها الأيام ، ولم تضعفها مشروعات ديكارت ، وتفكيره الشخصى .

ولكن إمعان النظر فى معنى هذه القواعد يجرنا إلى القول إنها أيضاً أطوار ديكارت العقلية ، ومنوال تفكيره الرياضى المستمر . فالعلم المثالى إنما هو انتباه فى يسر ودون تسرع ، ثم إعادة نظر ومراجعة وتحليل وترتيب ، دون إهمال شىء فى برهان أو مسألة ، مهما كان تافهاً .

ثم يؤدى بنا النظر فى تلك القواعد إلى اعتبارها تسجيلاً فى اللغة المعتادة للأعمال الرياضية والعلمية التى كان يقوم بها ديكارت فى ذلك الوقت ، وكأنها فترة أناة وتأمل فى معنى العلم الرياضى ، كأنها أوقات تذكر واسترجاع واستشعار روحى .

ويؤدى بنا النظر فيها أخيراً إلى اعتبارها تعبيراً تمهيدياً مؤقتاً إلى حدما عن المنهج الديكارتى إذا قورنت بتعبير أوضح وأعمق يعطيه ديكارت فى نهاية كتاب « القواعد » ، وخاصة فى القاعدتين الثالثة والرابعة عشر اللتين لم نشر إليهما بعد — كما أن نص القواعد الأربع الواردة فى « المقال عن المنهج » ليس إلا فاتحة كلام ديكارت عن تطبيق المنهج فى العلم الرياضى بوجه خاص ، وفى

سائر العلوم بوجه عام ؛ وأن هذا النص ذاته لكان يكون عديم الفائدة لو لم نراجع أقوال ديكارت بعده فى مباشرة « المقال عن المنهج »[١] ، أو لو لم نرجع إلى أقواله فى القاعدتين الثالثة والرابعة عشر من كتاب « القواعد » .

ما المنهج إذن ؟

قد ذكرنا فيما سبق أن المنهج يقوم فى أشياء عدة ، ولكنه يقوم قبل كل شىء فى مراعاة النظام ، أو فى التبسيط المنظم ، أو كما تقول القاعدة الخامسة من كتاب « القواعد » فى تهيئة الأمور التى يجب توجيه النظر إليها لمعرفة الحقيقة[٢] .

المنهج تبسيط منظم أو تهيئة الأمور ، ولذلك كان مصطنعاً مفتعلا . وتشرح القاعدتان الثالثة والرابعة عشر من كتاب « القواعد » تلك التهيئة شرحاً وافياً[٣]

فى هاتين القاعدتين ، نخلص إلى أن التهيئة اللازمة ليست إلا نوعاً من التجريد . إنها عبارة عن عزل المسألة الموضوعة عن كل ما لم يكن لازماً لفهمها وحلها . ولا سبيل فى نظر ديكارت إلى ذلك العزل أو إلى تلك التهيئة ، إلا بأمرين ، أولهما : إرجاع موضوعات كل مشكلة إلى مقادير يمكن مقارنتها فيما بينها ؛ وثانيهما ؛ رد جميع المقارنات بين المقادير إلى متساويات ، بحيث يقصر عملنا فى مسألة ما ، على بحث علاقة تساو بين مقدار معروف لنا وآخر مجهول . وهذا العمل المزدوج ، هذا الإرجاع والرد ، إنما هما أساس التحليل الهندسى عند القدماء ، وأساس نظرية المعادلات أى أساس الجبر عند المحدثين . ولذلك نجد ديكارت يخلص فى « المقال عن المنهج » إلى أن المنهج يجمع مزايا تحليل القدماء وجبر المحدثين [٤] .

---

(١) راجع النص الشهير الذى يبدأ بالكلمات « وتلك السلاسل الطويلة من الحجج . . . » (ل . ١٠٤)

(٢) القاعدة الخامسة فى كتاب « القواعد »

(٣) وقد نشرنا جزءاً هاماً من هاتين القاعدتين فى نهاية الكتاب ص ١٨١–١٨٧ .

(٤) المقال عن المنهج (ل . ص ١٠٥) .

ويوضح ديكارت فى القاعدة الرابعة عشر من كتاب « القواعد » تفاصيل ذلك الإرجاع والرد ، عندما يشير إلى عدة خطوات فى التحليل والتجريد ، أو فى التحليل والاختزال ، إن صح القول : فالمقادير المراد مقارنتها أجسام أى أجزاءَ امتداد[١]. وقد ذكرنا[٢] إشارة ديكارت فى القاعدة الثامنة إلى الضوء . ويضيف ديكارت الألوان هنا إلى الضوء ، ثم الأصوات والمغنطيس[٣] ، باعتبار أن كل ما كان موضع دراسة علمية فى تلك الظواهر ، ليس إلا الامتدادات المتحركة ، أى الامتدادات التى تتغير مسافاتها ، أى فى نهاية الأمر موضوعات الهندسة والحساب . ولكن لا يتم رد ظواهر العالم الطبيعى إلى الخصائص الرياضية إلا إذا قمنا بتجريد أو اختزال جديد ، فاعتبرنا الامتداد جملة أبعاد ليس إلا ، واعتبرنا فكرة البعد ، فى صفتها العامة ، منطبقة على جميع خصائص الجسم ، لا على الطول والعرض والعمق وحدها ، بل على الثقل وغيره من خصائص العالم المادى[٤] ، دون الاهتمام بأى اختلاف ظاهر بين تلك الخصائص . وما دمنا لا نريد البحث فى المقادير إلا على ما بينها من متساويات ، وجب الاكتفاء باعتبار أبسط الأبعاد وأعمقها ، وهو الطول ، ممثلا للأبعاد الأخرى ؛ وما دام الطول والخط أمراً واحداً ، أصبحت دراسة ظواهر العالم المادى دراسة ظواهر هندسية مبسطة[٥] .

إلا أن هناك اختزالا جديراً لا مفر منه ، إن كنا نبغى يقيناً كاملاً فى دراستنا للمقادير ، وفى مقارنتنا لها على أساس ما بينها من علاقات تساو : وهذا هو التعبير عن المقادير الهندسية وعن الخط بنوع خاص بواسطة الأعداد .

---

(١) القاعدة الرابعة عشر (ل . ص ٦٥) .

(٢) راجع ما سبق . ص ٧١ .

(٣) القاعدة الرابعة عشر (ل . ص ٦٤ – ص ٦٦) .

(٤) نفس القاعدة ص ٧٠ .

(٥) راجع خطاب ديكارت إلى مرسين فى ١٦٣٨/٧/٢٧ (أ . – ت . المجلد الثانى ص ٢٦٨) .

وما دامت الإعداد بالمعنى الحسابى لا تنطبق على المقادير المتصلة ، وجب فى نهاية الأمر اعتبار الأعداد اعتباراً عاماً كلياً ، أى الانتقال من الحساب إلى الجبر . وهذه هى الخطوة الأخيرة الحاسمة فى منهج ديكارت ، والتى لم يعبر عنها تعبيراً صريحاً فى كتاب « القواعد » [١] . ولكن تلك الخطوة الأخيرة هى التى تجعل المنهج جامعاً لمزايا الهندسية القديمة والجبر الحديث .

إلا أن هذه الخطوة الأخيرة فى المنهج والتى اتخذها فى عام ١٦٢٨ — وإن لم يكن ذلك فى صراحة كاملة — إنما هى فى ذات الوقت ، التمهيد الأساسى للأعمال الفنية الهامة التى سيقوم بها حتى نشر « المقال عن المنهج » فى عام ١٦٣٧ ، وهى بنوع خاص التمهيد لعلم الهندسة التحليلية الذى سيتم له اكتشافه فى أوائل عام ١٦٣٢ من ناحية ، والتمهيد لكتابه فى «العالم» الذى سيعمل على تأليفه بين عام ١٦٣١ وعام ١٦٣٣ والذى سيودع فيه آراءه العلمية الكاملة من ناحية أخرى .

فى المنهج أساس الهندسة التحليلية ، لأنه يجمع مثلها بين تحليل الأقدمين وجبر المحدثين . وفى المنهج أيضاً ، أساس علم الطبيعة العام الذى يُرْجِعُ مختلف ظواهر العلم المادىّ إلى ظواهر ميكانيكية غايةَ إقامة علم طبيعى رياضى عام . وعلى ذلك ففى المنهج أساس تحقيق المشروع الذى فكر فيه ديكارت منذ عام ١٦١٩ ، مشروع العلم العجيب ، ذلك المشروع الذى أراد الكردينال دى بيرول أن يمضى فيه ديكارت ، وأن ينتقل منه إلى إنشاء فلسفة جديدة كاملة .

فى المنهج أساس العلم العام ، وبالتالى أساس وحدة العالم المادىّ كله . أليس المنهج أيضاً أساس فلسفة كاملة ؟

إنه يجب علينا مراعاة الحذر كله فى الإجابة على هذا السؤال ، وهو الثالث والأخير من الأسئلة التى رأينا الإجابة عليها فى هذا الفصل عن المنهج . وقد تبين لنا أن المخطوطات المعاصرة للمشروع الديكارتى ، أى مخطوطات

---

(١) فى القاعدة الرابعة عشر — ولكن الإشارة واضحة فى القاعدة الرابعة ل ص ١٨ .

عام ١٦١٩ لا تحوى إشارة إلى بحوث ديكارت الميتافيزيقية المقبلة ، ويصح أن نقول أيضاً إن قواعد المنهج كما شرحها ديكارت فى عام ١٦٢٨ ، لا تُمَهِدُ لتلك البحوث بأى معنى من المعانى .

نعم إنه يمكن أن نستخلص من القاعدة الأولى ، ومن القاعدة الرابعة عشرة فكرة عن وحدة العالم الطبيعى . إلا أن تلك الفكرة ليست فلسفية ميتافيزيقية بل هى علمية منهجية ليس إلا . فغرض ديكارت فى هذه القاعدة ، وفى المنهج كله ، المضى فى العلم حتى ضمان اليقين الكامل ، وليس تقريرَ وحدة جوهرية بين مختلف ظواهر العالم الطبيعى . الغرض إتمام العلم ، وإدراك اليقين ، وذلك بصرف النظر عن البحث فى ماهية المواد المدروسة ، أو فى جوهر العالم الطبيعى فى ذاته . ولا سبيل إلى هذا اليقين ، وإلى هذا الإتمام إلا بإنشاء الرياضة العامة ، وتحويل علم الطبيعة إلى هندسة ، وإلى ميكانيكا هندسية عامة ، أى لا سبيل إلى هذا العلم الجديد إلا بتحرير الفكر من العلم المدرسى العقيم . ولذلك كان لديكارت فى الجزء السادس من « المقال عن المنهج » أن يرجو « بدلا من تلك الفلسفة النظرية التى تعلم فى المدارس إيجاد فلسفة عملية نستطيع بواسطتها أن نصبح سادة على الطبيعة ومسخرين لها »[1].

وإن تنبهنا إلى هذه الأقوال ومغزاها ، فهمنا الناحية العملية ، فى العلم الديكارتى والتى لازمت ديكارت منذ مشروع سنة ١٦١٩ ، بل منذ سنى دراسته بلافليش ؛ واستطعنا أن نقول فى شىء من الحرية أن العلمَ العامَ « أو الرياضة الكلية» ، mathesis universalis التى أسسها منهجه ، حلت فى عقله محل الرياضة الروحية التى تعلمها من اليسوعيين ، وأن التربية العقلية والعملية التى حصل عليها منهم قد أتت بأثمارها فى منهجه وعلمه ، وإن كانت تلك الأثمار مختلفة عما كان يتوقعه واحد من معلميه ، وعما كان يتوقعه ديكارت نفسه .

---

(١) ل . ص ١٣٤

يرمى منهج ديكارت إذن إلى وحدة الموضوعات ، إنما بمعنى علمى عملى لا بمعنى فلسفى . ولهذا السبب لا يمكن بأى حال من الأحوال أن نعتبر محاولة ديكارت فى الربط بين الظواهر وتوحيدها ، متجهة إلى فلسفة مثالية أو تصورية ، كما ادعى البعض . نعم إن ديكارت أشاد بوحدة العلوم وموضوعاتها فى الفقرات الأولى من كتاب « القواعد » ؛ ورأى أنه من الممكن إرجاع العلوم وموضوعاتها إلى وحدة العقل الإنسانى . ولكنه قصد بذلك فقط أن يرجع العلوم إلى العقل السليم الذى يدرسها ، إلى ذلك العقل الواحد ، « المشترك على التساوى بين جميع الناس » ، حسب عبارته فى بداية « المقال عن المنهج[1] » . وإننا لا نجد إشارة ما فى كتاب « القواعد » كله ، إلى محاولة لإخضاع الظواهر الطبيعية إلى النفس ، وقوانينها المشرعة ، كما هو الأمر عند كنط . — لا شىء من ذلك ، فى كتاب « القواعد » الذى لم يهدف بالمرة إلى دراسة الموضوعات والأشياء فى طبيعتها المطلقة ، إنما إلى دراستها بالنسبة للعلم ، وللعلم الرياضى بوجه خاص . بل لا شىء من ذلك أيضاً فى « المقال عن المنهج » الذى كان يهدف إلى الربط بين العلم والعمل .

قواعد المنهج إذن ، والمنهج ذاته كما يتبين من كتاب « القواعد » ، ومن « المقال عن المنهج » لا يحوى مشروعاً ميتافيزيقياً ، ولا يشير إلى مشروع ميتافيزيقى فلسفى . ولم يبدأ ديكارت البحث فى الميتافيزيقا إلا بعد الانتهاء من كتاب « القواعد » وإلا فى مجال فلسفى آخر غير مجال المنهج . فالمنهج جزء لا يتجزأ من مشروع العلم الذى فكر فيه ديكارت من عام ١٦١٩ ، والذى أصبح فى « المقال عن المنهج » مشروع العلم العملى ، والفلسفة العملية .

أما ما يتخلل كتاب « القواعد » من فقرات وإشارات ومسائل ميتافيزيقية ، وأغلبها فى القاعدة الثانية عشرة ، فلا نستثنى منها الا مسألة واحدة سيكون لرأى

---

(١) ل . ص ٩١

ديكارت فيها أهمية ومنزلة كبرى فى فلسفته بعد «القواعد» وبعد المنهج ، وهى مسألة وجود الله . إنه يمثل فى القاعدة الثانية عشرة ، على القضايا الضرورية بالقضية « أنا موجود ، إذن الله موجود » ، باعتبارها تقرر علاقة ضرورية بين موقفين ، يؤدى حتماً الاعتراف بالأول منها إلى الاعتراف بالآخر . ولكن ديكارت يلاحظ مباشرة أنه لو عكسنا القضية ، لما أصبح قبولها أمر ضرورياً فالقضية « الله موجود ، إذن أنا موجود » ، ليست قضية ضرورية[1] ؛ باعتبار أن وجودى ذاته ليس إلا أمراً ممكناً ، أى باعتبار أن وجودى مخلوق .

هذه هى الإشارة الفلسفية الوحيدة فى كتاب « القواعد » والتى كان ينبغى لنا ذكرها .

وما عدا ذلك ، فكل ما ورد فى الكتاب ، وخاصة فى القاعدة الثانية عشرة بصدد المسائل الميتافيزيقية ، فهو إما خليط من النظريات التى تعلمها ديكارت بالمدرسة ، وتلقنها عن معلميه ، أو مذكور لعلاقته بقضايا العلم وأغراض العمل .

وعلى ذلك فلابد لغاية بلوغ عالم ما بعد الطبيعة أن نخرج من المنهج ، بل من العلم أيضاً .

---

(١) راجع القاعدة الثانية عشر ل . ص ٥١

الفصل الثانى

ما وراء العلم

لعالم الظواهر الطبيعية وحدة تغلب على اختلاف الظواهر وتنوعها ، وحدة يفرضها العقل العلمى ، لغاية معرفة العالم ، وحدة علم ومعرفة ومنهج ، لا وحدة جوهر أو وجود . إن نظرة العلم إلى الظواهر الطبيعية أبعد النظرات عن الجوهر والوجود .

غير أن هناك فى عالم الظواهر أموراً يقررها العقل العلمى ، وهى القوانين الصارمة التى تخضع لها الظواهر أيا كانت ، والتى تهيىء الإنسان إلى السيادة عليها . وفى تلك الظواهر حقيقة ، وإن لم يكن فيها جوهر أو وجود . فى الطبيعة حقيقة رياضية يعرفها العالم بمجرد البصيرة والاستدلال ، حقيقة مصطنعة مفتعلة إلى حد بعيد ؛ لكن مبادءَها فى النفس راسخة ثابتة ، وعناصرها ماهيات ، قائمة أمام بصيرتنا الذكية الصافية . ومهما كان من سلطتنا وسيطرتنا على الظواهر ، فإزاء تلك القوانين والمبادئ والماهيات ، كانت عقولنا ناظرة مسجلة ، مقررة فقط . وعلى أساس هذا النظر ، ينبنى العلم الصحيح والعمل الناجح .

للطبيعة إذن حقيقة رياضية ، يخضع لها العقل الإنسانى ، ويسير حسبها فى علمه وعمله ، مؤلفة من مبادئ المنطق والرياضيات والقوانين الثابتة للحركة ، ومن الماهيات والطبائع الثابتة التى تعمل منها تلك المبادئ وتلك القوانين . حقيقة يدركها الإنسان ببصيرته ، ولم يصنعها بعقله واستدلاله ، ولا يستطيع فيها تغييراً أو تبديلا ، حقيقة ثابتة أبدية .

هذه الحقيقة التى يستطيع الإنسان أن يبتكرها ، هل هى مطلقة ؟ هل هى حقيقة أولى يخضع لها كل عقل ؟ وهل يكون موقف كل عقل إزاءها موقف الناظر المسجل ؟

هذا هو مضمون السؤال الذى وضعه لديكارت فى عام ١٦٤٠ صديقه

مرسين بصدد رأى طالعه فى كتاب لايذكر ديكارت عنوانه . ومؤدى هذا الرأى أن اللهخاضع لضرورة مطلقة ، لضرورة الحقائق الرياضية والمنطقية .

ويجيب ديكارت على هذا السؤال فى خطابات ثلاثة من أهم خطاباته الفلسفية ، كتبها على التوالى فى١٥ أبريل وفى٦ مايووفى ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ ،[١] يقرر فيها أن العقل الإلهى لا يخضع لتلك الحقائق ، كما يقرر أن تلك الحقائق ليست موضوعات خارجة عنه ، مفروضة عليه ؛ وأنها ليست مع ذلك جزءاً منه ، لأن الكل من الأجزاء — ولا فارق فى المرتبة بين الكل والأجزاء — بل أنها لا تنبعث منه ، ولا تصدر عنه ، حسب رأى أفلوطين ، كما تصدر الأشعة من الشمس[٢] . لأن الذى صدر ، رغم أنه دون هذا الذى صدر عنه ، إنما صادر بالضرورة ، ولا مرد لصدوره وفيضه . فهو مرتبط ضرورة بالذى صدر عنه ، كما يرتبط هذا الأخير به . وهو ما يمتنع تصوره فى الله ، الذى لايخضع لشىء ، ولا يرتبط بشىء ، والذى يخضع له كل شىء . إله ديكارت ، غير آلهة اليونان ، لا يخضع مثلها لقضاء أو قدر[٣] . إنما هو ما يخضع له كل قضاء أو قدر ، وما يحوى القضاء والقدر من حقائق أوضرورة ، هذا إن صح للقضاء والقدر اعتباراً ووجوداً .

وكيف تخضع لله الحقائق والقوانين التى يقررها العلم ؟ إننا نعرف معنى واحداً للخضوع ، ولا نعرف غيره ، وهو خضوع المخلوقات للخالق . فالله خلق هذه الحقائق[٤] ، وصنعها كما خلقنا وصنعنا ، خلقها بكونه أرادها وفهمها

---

(١) ولم ينشر خطاب مرسين . إنما يفهم مضمونه من خطابات ديكارت الثلاثة (أ . — م . المجلد الأول ١٣٥ — ١٤٢) وقد نشرنا الجزء الرئيسى من هذه الخطابات مع ترجمته فى نهاية كتابنا ص ١٨٨—١٩٣ .

(٢) أ . — م المجلد الأول ١٤١ .

(٣) ١٣٥ .

(٤) ١٤١ .

من الأزل[١] . ولا صحة لإدّعاء البعض أن العقل فى الله سابق على الإرادة ؛ فلا سبق زمنى أو منطقى فى الله . إنما يريد الله ، ويعرف ويفهم فى نفس اللحظة ، وبنفس المعنى ، وفى وحدة كاملة مطلقة . وهذا المعنى يجاوز فهمنا . إن الله غير مفهوم لنا نحن المخلوقات . هذا لأنه القادر المريد ؛ ولأن قدرته لايحدها شيء ، كما أن حريته لا يفسرها أو يعينها شيء . فهو كان قادراً على جعل القضية — التى تقول أن أقطار الدائرة متساوية — كاذبة ، كما كان قادراً على عدم خلق العالم[٢].وإن بدت لنا هذه الأقوال غير معقولة ، فلأننا لانفهم سرها ، ولأننا لا نفهم القدرة الإلهية ذاتها ، وهى صفة الله العليا .

وهناك علامة بينة على خضوع الحقائق الأبدية لله ولقدرته : أننا قادرون على فهمها ومعرفتها . فتلك الحقائق لا تسمو إذن بكثير على المستوى الإنسانى ، وإلا ما فهمها الإنسان ولا عرفها . وما كان فى مستوى الإنسان مفهوماً له ، معلوماً لديه ، فهو مخلوق مثله ، خاضع لقدرة الله وحده[٣] .

هذا هو رأى ديكارت فى السؤال الذى وضعه له مرسين . وقد يبدو أن فى هذه السؤال مفاجأة لديكارت : لأنه سؤال فى موضوع فلسفى شائك ، ولأن ديكارت لم يعلن حتى الآن فلسفته ، وربما لم يكن قد شرع فيها . — أما إجابة ديكارت على السؤال ، فهى أيضاً مفاجأة لمرسين ، لما تضمنته هذه الإجابة من مواقف خطيرة ، ولأن ديكارت يصرح فيها بأن السؤال الموضوع له ، ليس غريباً عنه ، وأنه مرتبط فى نظره بالمسائل الفلسفية الرئيسية التى اشتغل فيها ، حسب قوله[٤] ، أشهراً كاملة ، وكاد يُكوّن رأيه فيها ، وإن لم يعبر عن هذا الرأى تعبيراً نهائياً . ورأيه بوجه عام ، أن الفلسفة ، إذ تعتمد قبل كل شيء ،

---

(١) ١٣٩ ، ١٤٢ .
(٢) ١٤١ .
(٣) نفس المجلد ١٤٠ .
(٤) ١٣٥ .

على معرفة الإنسان لذاته ولله[١] ، تقوم على إثبات وجود الله . ويفخر ديكارت بأنه قد وصل إلى دليل على هذا الوجود يحاكى فى دقته أدلة الهندسة[٢] .

إنه من الصعب على من يطالع ما كتبه ديكارت فى ذلك الوقت أو بعده حتى صدور « المقال » فى عام ١٦٣٧ ، أن يُكوّن فكرة ما عن هذا الدليل ، وعن صلة الله بالنفس . أيكون الدليلُ المقصودُ ، هو ذلك الذى سيطلق عليه فيما بعد اسم « الدليل الوجودى » . والذى يشبهه ديكارت فى « المقال » وفى «التأملات» ببراهين الهندسة ؟ هذا أمر ممكن ومحتمل . إلا أنه ليست هناك علامة تدل على أنه وصل إلى صياغة هذا الدليل حوالى عام ١٦٣٠ ؛ بما أنه لم يشر إليه فيما كتبه فى ذلك الوقت أو بعد ذلك حتى عام ١٦٣٧ ؛ وبما أنه لم يترك أثراً ما لتأليفه الفلسفى الذى حدث مرسين عنه فى تلك الخطابات .

والموقف الوحيد الذى نعرف أن ديكارت اتخذه بصدد وجود الله هو ذلك الذى عبر عنه ، كما رأينا[٣] ، فى كتاب القواعد » بالقضية الضرورية « أنا موجود فالله موجود»[٤]؛ أى أنه يمكن إثبات وجود الله عن طريق معرفة الإنسان لذاته ولوجوده الشخصى . وسواء وجب اعتبار هذه الإشارة دليلاً بالمعنى الدقيق ، أو مثالاً على قضية ضرورية ، فهى على كل حال إعداد لدليل على وجود الله من أهم الأدلة التى عرضها ديكارت فى « التأملات » وفى غير « التأملات » من الكتب[٥] . وعلاوة على ذلك فتلك الإشارة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بموضوع الحقائق الأبدية ، وباعتبار الله خالق تلك الحقائق . إذ واحد من أمرين : أما أن الله خلق

---

(١) ١٧٢ - ١٧٣ .

(٢) ١٣٥ .

(٣) راجع فيما سبق ص ٩٠ .

(٤) القاعدة الثانية عشرة ل ٥١ .

(٥) وهو الدليل الذى يعتمد على القضية الشهيرة « أفكر إذن أنا موجود » . راجع صفحة ١١١ وما يليها فى كتابنا هذا .

تلك الحقائق ، كما خلق الإنسان الذى يعرفها ؛ أو أن تلك الحقائق غير مخلوقة ، وبالتالى وجب اعتبارها فى مستوى الله ، سواء لأنها مفروضة عليه ، أو لأنها جزء من عقله . ولا يمكن أن تكون فى مستوى الله القادر ، بما أننا نحن البشر عاجزون عن فهمه ، بينما كنا قادرين على فهم تلك الحقائق[١] . حقائق العلم إذن خاضعة لله ، لأنه خالقها .

وإن ثبت هذا ، استطعنا أن نخمن السبب الرئيسى الذى شجع ديكارت على اتخاذ هذا الرأى فى هذه المرحلة من حياته وتفكيره ، وعلى أن يجاوز به ميدان العلم والمنهج الذى هو فيه ، إلى ميدان ما وراء العلم وما وراء الطبيعة . ونظن أن السبب إرادة ديكارت إنشاء علم طبيعى مضمون ، موثوق به فى يقينه وفى تطبيقاته . ولا شىء أضمن لهذا اليقين ، من أن تكون أصول الحقائق العلمية بين مخلوقات الله ، وأن تكون فى مستوى الإنسان . إذ يصبح من الممكن عندئذ أن يعتمد الإنسان على معرفة تلك الأصول ، وأن يركب بفضل تلك المعرفة ، ظواهر مماثلة لتلك التى تمده بها الطبيعة ، وأن يصبح بذلك سيداً ومسيطراً على العالم[٢] .

هذا هو السبب المحتمل الذى جعل ديكارت يقرر فى عام ١٦٣٠ ضرورة إرجاع الحقائق العلمية فى أصولها الأولى إلى القدرة الإلهية الخلاقة .

بقى أن تكون تلك القدرة مجاوزة للإنسان الذى يعترف بها دون أن يفهم فيها شيئاً . وأن يكون الأساس الأول للبناء العلمى غير مفهوم للإنسان . نتساءل : كيف جاءت لديكارت هذه الفكرة فى أساس العلم وحقائقه ؟ إنها فكرة لا يمكن للفلسفة البرهنة أو التدليل عليها ، فكرة صفة فى الله لا نستطيع فهمها على الإطلاق. لا يمكن أن تكون صادرة إلا عما كان فوق العلم

---

(١) خطاب ديكارت إلى مرسين فى ٦ / ٥ / ١٦٣٠ .

(٢) « المقال عن المنهج » الجزء السادس ل ١٣٥ .

والفلسفة ، أى فى نظرنا ، عن الدين .

ولدينا نص غريب كتبه ديكارت فى « الخواطر الخاصة » فى عام ١٦١٩ أى فى نفس العام الذى جاءت له فيه فكرة مشروع « العلم العجيب » . إنه يقول : «إن الله عمل عجائب ثلاث : خَلْقَ الأشياء من لا شىء ؛ الحرية الإنسانية ، الإنسانَ الإلهى . (أو المسيح[1])» وغريب أن يجمع ديكارت فى نص واحد بين الحرية الإنسانية ، وقدرة الله الخلاقة ، وسر الدين وعقيدته فى المسيح ، كلمة الله . إلا أن ذلك الجمع يصبح مفهوماً لو عرفنا أنه صدر عن مفكر يعطى أهمية كبرى للأمور الثلاثة ويؤمن بها . فعلى الحرية تقوم التبعة الإنسانية ؛ وعلى الخلق يقوم العالم والعلم ؛ وفى المسيح الدين كله . ثم لو عرفنا أن هذا الجمع صادر عن مفكر يرى فى هذه الأمور الثلاثة ، ناحية يغيب على الإنسان فهمها ؛ ولو عرفنا أخيراً أنه صادر عن تلميذ قديم لليسوعيين الذين كانوا ، كما رأينا ، يوصون بالطاعة المطلقة فى أمور الدين ، وأنه يصرح مثلهم بأن حقائق الدين فوق مستوى العقل الإنسانى[2] . ويتفق ديكارت واليسوعيين على أن مفتاح العمل والنجاح يكون بالاعتراف بأن الإنسان مخلوق homo creatus est ، وبأنه حر أيضاً .

إن نظرية خلق الحقائق الأبدية ، التى عبر عنها ديكارت فى عام ١٦٣٠ ، أى إبان دراساته العلمية ، وبعد تكوين منهجه العلمى ، إنما هى أثر أول للتفاعل فى عقله بين يقين صادر عن العلم والمنهج ، وبين يقين سابق على العلم والمنهج ، يقين فى وجود الله وفى قدرته العليا .

وتمهد تلك النظرية لفلسفة ديكارت الأصيلة ، تمهيداً مزدوجاً . فمن ناحية مهما كان من آراء لديكارت الفلسفية فى عام ١٦٣٠ ، ونكاد لا ندرى عنها

---

(١) أ . – ت المجلد العاشر ص ٢١٨ .

(٢) « المقال عن المنهج » ل . ص ٩١ .

شيئاً ، فإن فلسفته تبدأ بالشك. ومن يعرف رأى ديكارت فى طبيعة الحقائق العلمية وفى أصلها وفى خلق الله لها ، يفهم أن تبدأ الفلسفة بالشك . لا الشك فى قدرات الإنسان الحسية أو العقلية فحسب ، بل الشك فى العلم ويقينه ، وفى موضوعات العلم وحقائقه ، أياً كانت ، ومهما كانت ترتيبها فى اليقين . ومن ناحية أخرى : نما أن تلك النظرية تعتبر العلم وموضوعاته وحقائقه كما لو كانت فى تصرف الإنسان ، لأنها مخلوقات مثله ، ولأنه يستطيع استخدامها فى تقدم علمه وفى إنشاء صناعته ، فتلك النظرية تعد الإنسان إلى الرجوع إلى نفسه ، وإلى تعرف مرتبته فى الوجود ، بين إله القدرة السامية وبين موضوعات العلم وحقائقه . وعندما يعرف الإنسان مركزه هذا يستطيع أن يصبح فيلسوفاً : فالفلسفة ليست إلا معرفة الإنسان لذاته ولله[1].

القسم الثانى: الفلسفة الأولى

الفصل الثالث
من الشك إلى اليقين

إن استلهمنا روح « التأملات » ونصها ونص « المبادىء » أيضاً فهمنا أن الفيلسوف لا يبحث عن موضوعات خارجة على النفس بعيدة الموطن عنها، ولا عن مواد تصلح لبناء العلم وإنشائه، إنما عن مبادىء فى النفس ذاتها مبادىء أولى يقوم فيها اليقين النظرى المطلق ، اليقين العاصم من الأخطاء .

ولهذا البحث عن مبادىء أولى اسم فى لغة ديكارت هو الشك[1] . الشك فى كل ما احتمل شكا أى فى كل ما لم يتمتع بمزية اليقين المطلقة . فالشك خطوة التأمل الفلسفى الأولى وخطوته الأساسية . فإن أدى بنا إلى المبادئ الأولى كان السبيل إلى اليقين الفلسفى . والشك ذاته تأمل قائم فى الزمن ، فله بالضرورة مراحل تنتظم من الأبسط إلى الأصعب، تؤدى فى نهايتها إلى نتيجة قد تكون سلبية نقف عندها، وقدتكون إيجابية تفتح أمامنا الطريق إلى اليقين الفلسفى الكامل.

والشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها : فخبرتى بالخطأ وتعرضى له منذ عهد بعيد واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التى خضعتُ لها ولم أتبين صحتها، سواء كانت أحكاماً فرضها الغير علىّ من معلمين أو مرشدين أو من وكل إليهم أمرى، أم أحكاماً فرضها على الحس والخيال—وتعرضهما للخطأ معروف—إن كل هذا يدعونى إلى الشك .

ويلزم الشك فى جميع مصادر تلك الأحكام : فيما بقى فى نفسى من علم تلقيتُه فى الماضى ، وفى هذا الماضى كله ، فى الحواس والخيال ، أيا كانت تعاليمها . إذ لو خدعتنى هذه الأشياء مرات ، فما الذى يمنعها من أن تخدعنى

---

(١) « مبادىء الفلسفة » المقدمة ل . ٤٢٤

دائماً[١] ؟ علىّ إذن اتخاذ خطة الشك . وما معنى خطة الشك بالضبط ؟ ليس معناها التردد فى قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض والاستمرار فى هذا التردد والتأرجح . وليس معناها مجرد افتراض حكم من الأحكام أو تصوره أو التفرج عليه إن صح القول . إن معناها عدم التردد أى العزم على عدم « اعتبار » هذه الأحكام وعدم الاهتمام بها وبمرتبتها من الخطأ أو الصواب . فأى اهتمام من هذا القبيل ، أى تقدير لمرتبة الأحكام من الصدق والكذب ، لعب بالنار وتعريض اليقين إلى الدمار . إن الشك هو العزم على « عدم الالتزام » بالأحكام المذكورة ، سواء كانت صادرة عن تعاليم ماضية لم نتبين صحتها أو عن الحس أو عن الخيال .

ويؤيد سلامة خطتنا هذه ما يطرأ لنا فى النوم من أحلام . فقد تمثل لنا أثناءها أشياء لا تقل قوة وحيوية عن موضوعات اليقظة ، إلى حد أنه يكاد يكون من المتعذر إيجاد تمييز قاطع بين أحوال النوم واليقظة .[٢] وإن كان الأمر كذلك فما يدرينا إن لم يكن هذا العالم المحسوس الذى نعيش فيه أثراً من آثار الخيال الخداع ، أثراً أقوى وأثبت من جميع أحلام النوم ؟ ولا عبرة هنا بما يقال من أن أوجه الحياة العملية تؤيد أحداث اليقظة وتنكر أحلام النور . إذ لا يكفى فى ميدان اليقين النظرى الفلسفى أن نلتجئ إلى معايير الحياة العملية .

غير أن الإنسان ليس كائناً حاسًّا متخيلاً متذكراً فحسب ؛ إنه كائن ناطق أيضاً يعتمد على عقله ، فى التبصر والاستدلال . ومن المتفق عليه أن هناك علماً واحداً على الأقل يبدو فيه ذلك الاعتماد ضامنًا للانسان من الخطأ وهو العلم الرياضى . ولكن التجربة لا تؤيد ذلك الاتفاق تمام التأييد . فكم من مرة أخطأنا بل أخطأ أبرع الرياضيين فى براهين هذا العلم ؟ وإن حدث ذلك مرات

---

(١) التأمل الأول ل . ١٦١

(٢) التأمل الأول ل . ١٦١ – ١٦٢

فما يدرينا نه لا يحدث دائماً[١] ؟ أليس من الحكمة إذن أن تتخذ خطة الشك إزاء الأحكام الرياضية ذاتها وأن نقرر « عدم الالتزام » بها ؟

وقد يبدو فى هذا الموقف مغالاة وتكلف بعيدان لا يقبلهما عقل متزن . إذ حتى لو سلمنا بأن موضوعات العالم المحسوس مؤلفة يدخل الخيال فى تأليفها ، وبأنها تحتوى على كيفيات كاللون والصوت والطعم والرائحة التى لا نتصورها تصوراً جليا ، حتى لو سلمنا بهذا إلا أنه لا يمكننا أن نسلم بأن طبائع مثل الامتداد وما يتبعه من شكل وعدد وحركة لا تحتمل علماً وثيقاً . ن هذه الطبائع موضوع تفكير واضح ، والكل واحدة منها فكرة واضحة فى النفس . وإن كان من المحتمل أن يكون العالم المحسوس ، عالم اليقظة والعمل من آثار الخيال ، فلا يمكن افتراض عدم وجود امتداد فى العالم أو شكل أو حركة ، بما ان جميع هذه الأشياء موضع تفكير واضح متميز[٢] .

غير أن هذا الافتراض ممكن ومحتمل وقوى الاحتمال أيضاً . إذ فى نفسى فكرة عن إله أوضح ما يوصف به القدرة الكاملة اللامتناهية ويستطيع إذن أن يبتكر عالماً خيالياً لا وجود له ، يصدره فينا ويظهره لنا على النحو الذى تُصْدر عليه أخيلتنا الإنسانية أحلاماً تملأ نفوسنا بمشاعر الخوف كما تبعث فيها مشاعر الأمل والرجاء .

إنه يستطيع ذلك وأكثر من ذلك . فهو قادر على أن يظهر أمام أعين عقلنا امتداداً هندسياً وتغيرات فيه وعلاقات عددية ، وإن لم يوجد فى العالم شىء من ذلك ، كما يستطيع أن يتسلط بقدرته على أقوى العقول فيجعلها تخطىء حتى فى حكم البراهين وأوضح البصائر[٣] .

---

(١) المقال الجزء الرابع ل . ١١٣ ؛ « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة : ٥ .
(٢) التأمل الأول : ل . ١٦٣ .
(٣) التأمل الأول : ل . ١٦٣ . « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة : ٥ .

وإن صح ذلك ألا ينهار العلم الطبيعى من أساسه ؟ ألا تختفى الموضوعات ومعها كل يقين طبيعى موضوعى كنا نعتز به فى الماضى ؟

إلا أن افتراض إله خداع مثل هذا من الأمور التى لا تسيغها النفس ولاتقبلها لسببين واضحين وهما : أن خطة الشك التى اتخذناها تتعارض وهذا الافتراض ثم أنه لا يمكن التوفيق بين فكرة هذا الكائن الخداع وبين فكرة الله التى انطبعت عليها نفوسنا سواء صدقت هذه الفكرة أم كذبت . لكن هذين السببين رغم وجاهتهما لا يكفيان لإقصاء خطر الخداع على الإنسان ولا يغنيانه عن الدفاع عن نفسه بفضل خطة الشك المذكورة . وإن صح أننا لم نتثبت بعد من من وجود إله هو أصل وجودنا فمهما كان من طبيعة هذا الأصل وسواء اعتبرناه إلهاً أو أرجعناه إلى القضاء والقدر أو إلى ضرورة عمياء أو إلى قدرة خفية فى نفوسنا ، فإن أى واحد من هذه الفروض لو تحقق لن يقضى على قابليتنا للخطأ ولن يثنينا إذن عن اتخاذ خطة الشك والاعتماد عليها[1] .

ومن ناحية أخرى إن صح أن افتراض إله قادر على خداعنا لا يتفق وفكرة الله التى طبعت عليها نفوسنا — فإننا نتصوره بفطرتنا كائناً كله خير وطيبة — إذ اصح هذا ، أمكن افتراض كائن روحى دون الله فى كماله ولكنه قوى ماكر لا تقل قوته عن مكره يستطيع أن يسيطر على أنفسنا ويخدعها فى أبسط الأمور وأكثرها تعقيدا وأن يظهر لنا ماكان صادقاً كأنه كاذب والعكس . وإن كنا معرضين لسيطرة مثل هذا الكائن فهل يمكن بعده تأكيد أى شىء فى العالم أو فى علمنا ؟ وهل هناك بعد ذلك أرض أو سماء أو حيوانات أو بشر[2] ؟ .

هذا فرض عجيب ونستغرب ألا يقيم ديكارت ضده اعتراضاً كما عمل بصدد فرض الإله الخداع ؟ وما معنى هذا الفرض الذى يطلق عليه فى العادة اسم فرض « الشيطان الماكر » ؟ وما معنى تدخله فى الفلسفة أى فى ميدان لا بد أن تكون

---

(١) التأمل الأول : ل . ١٦٤ — ١٦٥ .

(٢) التأمل الأول : ل . ١٦٥ .

حدوده ومعانيه واضحة كل الوضوح ؟ وهل هذه العبارة « الشيطان الماكر » من العبارات التى تحمل معنى فى التجربة الفلسفية الإنسانية ؟

واضح أنه لا يمكن أن نكون هنا بصدد اعتقاد دينى فى شيطان أو روح خبيث يتسلط على الإنسان ، كما كانت تتسلط أرواح الشياطين على المرضى الذين كان يشفيهم الأنبياء والرسل. وإن لم يكن الأمر كذلك، فهل نحن أمام مجرد فرض اتخذه ديكارت للذهاب فى الشك أبعد مذهب ، إلى الحد الذى تصبح معه خطة الشك ذاتها غير مقبولة ؟ إلا أن كلام ديكارت لا يوحى بهذا المعنى على الإطلاق . ويبدو أنه كان جاداً فى فرضه ، دون أن يقصد مع ذلك الكلام عن شيطان حقيقى . إذن ما قصده بالضبط ؟

أمر مؤكد أن ديكارت لم يشر إلى فرض « الشيطان الماكر » لا فى « المقال عن المنهج » ولا فى « مبادئ الفلسفة » . وقد يقال أنه لا محل لتلك الإشارة فى صفحات « المقال » وهى على ما هى عليه من الإيجاز والتبسيط الفلسفى . أما كتاب « مبادئ الفلسفة » ، فد يكارت يكتفى فيه بفرض الإله القوى القادر[١] الذى يستطيع خداعنا على نحو دائم ، والذى يتأدى فيه من هذا الفرض إلى إثبات اليقين الأول ذاته . أما « التأملات » فهى لا تضع فرض الشيطان الماكر عرضًا واتفاقاً إنما تقف عنده ، ثم تعيد ذكره فى لحظات اليقين[٢] ، دليلا على أن الفرض ، ما زال ماثلاً فى عقل الفيلسوف — ولكن « التأملات » التى تذكر هذا الفرض فى بحر اليقين تذكر أيضاً فرض الإله القادر فى مواضع ومناسبات لا تشير فيها إلى فرض «الشيطان الماكر»[٣] على الإطلاق . ألا يصح إذن أن نعتبر هذا الفرض الأخير بديلاً مؤقتا عند ديكارت للفرض الذى لم ينبذه لحظة واحدة أى فرض الإله القادر الخداع ؟ أليس من الممكن أن يكون الخطر الحقيقى الذى يتعرض

---

(١) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول : فقرة ٥

(٢) التأمل الثانى : ل ١٦٧ ، ١٦٨

(٣) التأمل الثالث : ل ١٧٧

له اليقين والعلم صادراً عن القدرة الآلهية ؟ ألا يصدر شكنا أولا وآخراً عن اعتقادنا بوجود إله قوى قادر إلى حد نصبح معه معرضين طول الوقت إلى الخداع فى كل شىء ؟

فالله القادر بإرادته وحريته الكاملتين على الخلق وعدم الخلق قادر بالأولى على أن يحملنا على الاعتقاد بوجود عالم محسوس وعلى تصور عالم معقول، دون أن يكون شىء من ذلك موجوداً . فكرة الله القادر هى إذن أساس جميع البواعث على الشك . وقد رأينا خطر تلك الفكرة فى مسألة الحقائق العلمية الثابتة[1] . نقول : إن الشك المطلق الذى أراده ديكارت ليس إلا التعبير الفلسفى عن نظرية خلق الحقائق الأبدية . بل إن فرض « الشيطان الماكر » الذى بلغ به ديكارت فى « التأملات » قمة الشك ليس إلا بديلاً لفرض إله قادر على خلق الحقائق خلقاً ، وقادر بالتالى على إعدامها . ألم نر ديكارت فى خطاباته إلى مرسين فى عام ١٦٣٠ يقرر أن الله كان قادراً على جعل أقطار الدائرة غير متساوية أو على عدم خلق العالم ؟ [2]

وإذا صح كل ذلك فما الذى يبقى للفيلسوف ؟ .

يبقى أن خطة الشك أسلم الخطط إزاء جميع الفروض السابقة . إنها الحزم بعينه ، إزاء أى أعتقاد أو رأى أو حكم فى أى ميدان من الميادين، فى العالم المحسوس أو فى العالم المعقول، وفى جميع العلوم على حد سواء . — ويقضى الشك كما ذكرنا باعتبار كل حكم « كأنه كاذب » وبالتالى بعدم الالتزام بحكم من الأحكام . يقضى الشك بالتوقف عن الحكم أو « التعليق » époqué كما قال اليونان . فهذا الموقف إن لم يكفل للإنسان أى يقين إيجابى فهو يضمنه على الأقل من الوقوع فى الخطأ .

---

(١) انظر فيما سبق الفصل الثانى .

(٢) فى خطاب ٢٧/٥/١٦٣٠ (أ . — م . المجلد الأول ص ١٤١) .

اليقين :

يمتاز الشك الذى قصده ديكارت بأنه ليس نهاية حركة العقل الفلسفى ، بل ليس بدايتها ولا الشروع فيها . إنه البحث عن نقطة البداية ، عن النقطة التى يصح للفيلسوف أن يبدأ عندها . فالشك هو المرحلة الأولى، هو التأمل الأول فى الفلسفة ، وهو طريق الاكتشاف الفلسفى .

إن الشك يهدينا إلى نقطة البداية ، إلى مبدأ الفلسفة وأساسها الأول . وكيف يكون ذلك ؟ هل يحتمل بعد ما ذكرنا أن نتيقن من شىء أو نؤكد شيئاً ؟ هل يمكن أن نثبت وجوداً ما ؟ يبدو أن لا حس ولا علم ، ولا عالم ثابت ، ولا أرض ، ولا سماء ، ولا أشجار ، ولا بشر أيضاً . وأنا ؟ ألست موجوداً ؟ ألست هذا الجسم المتحرك وتلك الرأس المهتزة وتلك الأقدام التى تطأ الأرض ؟ كلا . فلاشىء ثابت من ذلك[1] ؛ وقد لا يكون كل ذلك إلا أضغا ث أحلام . إنى أشك فى جميع تلك الأشياء، فى رأسى وجسمى وقدمى وفى حواسى كلها الخارجية والباطنية .

إنى أشك . هذا أمر ثابت . وإنى أفكر . فلا فارق بين كونى أشك ، وكونى أفكر . وطالما كنت أفكر ، فأنا الذى أفكر موجود حتما .

ولكن ألا يمكن أن أكون مخطئاً أو منخدعاً فى هذا ؟ ألم أفترض منذ لحظة أنه ربما وجد كائن قوى جدا ماكر يستطيع التسلط على نفسى فيجعلنى أعتبر ما كان كاذباً على أنه صادق ؟ فليكن . وليفترض هذا الكائن الماكر الخداع . وليخدعنى ما شاء أن يخدعنى فإنه لن يمنع من أن أكون، طالما كنت أفكر أو أشك . «أفكر إذن أنا موجود» . هذه القضية صادقة بالضرورة كل مرة[2] تلفظت بها أو تصورتها فى نفسى .

---

(١) التأمل الثانى ل . ١٦٧ .

(٢) التأمل الثانى ل . ١٦٧ . طالع فى الشك واليقين نصوص « مبادىء الفلسفة » المنشورة فى نهاية الكتاب من ص ١٩٤ إلى ص ٢٠٠.

أفكر إذن أنا موجود . هذا هو اليقين الذى يفاجئنا به ديكارت . يقين أول ومعرفة أولى . وبصدد هذا اليقين لا بد مع وضع سؤالين على الأقل . أولهما . ما موضوع اليقين ؟ والثانى . ما قيمة اليقين وما الذى يمكن إقامته عليه وبفضله ؟

لننظر للسؤال الأول : ما موضوع هذا اليقين الأول ، هذه المعرفة الأولى التى عبرنا عنها بالقضية « أفكر إذن إنا موجود » ؟

أنا موجود . ولكن ما أنا ؟ أنا أفكر وأنا موجود طالما كنت أفكر ، إذ قد يتأتى لى أنى لو توقفت عن التفكير لتوقفت كذلك عن الوجود[١] . وإذا كان وجودى يعتمد إلى هذا الحد على تفكيرى ، وجب أن أقول إنى كائن مفكر ، أى موجود له صفة التفكير . والوجود الذى له صفة ما ، الوجود الموصوف ، هو الجوهر بالذات . وعلى ذلك فأنا شىء مفكر ، أنا جوهر مفكر[٢] .

ما معنى قولى أنى جوهر مفكر ؟ ما قصد ديكارت من استخدام كلمة جوهر ومن اعتبار اليقين الأول يقينا بوجود جوهر ؟ لا بد من الإجابة على هذه الأسئلة . وما دامت كلمة « جوهر » من الكلمات المهمة التى تستخدم فى الفلسفة المدرسية ، تلك الفلسفة التى كان ديكارت صريحاً فى رفضها ، فلا بد أن يكون له رأى آخر فى الجوهر .

ليس الجوهر فى نظره مقوماً لأعراض مختلفة . فلا محل لذكر الأعراض عند الكلام عن النفس . إن ديكارت يُعَرِّف نفسه ويخصها بالتفكير ؛ والتفكير أبعد الأمور عن الأعراض والأشياء العرضية إلى حد أن توقفى عن التفكير معناه التوقف من الوجود . وليس جوهر الأنا مع ذلك مؤلفاً من صورة ومادة ، من نفس وجسم ، فلا موضع حتى الآن للكلام عن الجسم أو المادة ، ما دام اليقين عن النفس وحدها ، لا عن أى شىء آخر . أيقال إذن أن الأنا جوهر

---

(١) التأمل الثانى : ل . ١٦٩ .

(٢) التأمل الثانى : ل . ١٦٩ .

له صفة التفكير تُحملُ عليه ، كما تُحملُ المحمولات على الموضوع فى القضية ؟ أيكون « الأنا » موضوعاً محموله الرئيسى والأول والوحيد هو التفكير ؟ أمر واضح أن الجوهر فى نظر ديكارت لا يَحملُ شيئاً ولا يُحملُ عليه شىء ، وأن التفكير بالتالى ليس صفة محمولة . وأمر واضح آخر أن للجوهر كيانا خارج صفة التفكير وإن كانت هذه صفته الرئيسية .

الجوهر هو الأنا . فأول وأهم أمر يعنى به ديكارت بعد الشك بل وإبان الشك ذاته ، إنما هو تقرير وإثبات شخصيته ، التقرير بأنه قائم موجود ، موطد الأقدام فى الوجود . أنا أشك ، أنا أفكر ، أنا موجود ، أنا أؤكد وجودى ، مهما كانت بواعث الشك . أنا أقرر وجودى مهما حاول الشيطان الماكر خداعى[١] . أنا أقرر وجودى حتى أمام الله الخالق القادر[٢] . أنا أشك أى أنا أرفض الارتباط بأى قضية أجد فيها احتمالا ولو ضعيفاً للخطأ . وبما أن كل قضية تحتمل الخطأ ، كان الشك رفض الارتباط بأى قضية ، بأى موضوع ، بأى كائن ، رفض الرضوخ ، أى الحرية فى أقوى معانيها . ولذلك كان الشك أقوى سلاح ضد فرض الكائن الماكر لأن الشك علامة على قدرة هى حريتى الشخصية . بل نقول لذلك كان الشك ذاته رداً أو رد فعل على فكرة الله القادر والخالق للحقائق[٣] . فهو علامة على قدرة قد لا تستطيع شيئاً فى العالم ، قد لا تستطيع إثبات حقيقة واحدة ، إنما تستطيع على الأقل محاولة تجنب الخطأ[٤] .

هذا هو الشك . إلا أن الشك ليس اليقين . هو ظهر الحقيقة وخلفها ، إن صح القول . وعلى ذلك كان وجهها وجودى أنا الذى أشك ، أنا الذى أفكر .

---

(١) التأمل الثانى : ل . ١٦٧ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة : ٥ .

(٣) انظر الفصل الثانى .

(٤) « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول فقرة : ٦ .

الجوهر هو الأنا ؛ هو الشخصية بأقوى معانيها ، ما دام الأنا يثبتُ أمام أقوى العوامل التى تحاول القضاء عليه .

اتخذ ديكارت هذا الموقف وافتتح به فلسفته والفلسفة الحديثة كلها . ولم يتبع فى ذلك لا أرسطو ولا فيلسوفاً من فلاسفة العصور الوسطى الشرقية أو الغربية[١].

الجوهر إذن هو نفسى ، هو الأنا . ولكن السؤال يتجدد . وما أنا ؟ والإجابة على السؤال مزدوجة . فمن ناحية أنا كائن غير تفكيرى ؛ فالتفكير فعلى أنا أو صفتى ، وليس ذاتى . ومن ناحية أخرى ، يبدو أن هناك تعادلا تاماً بينى أنا وبين تفكيرى . أنا جوهر . ثم لهذا الجوهر صفة لا تخرج عنه ، هى التفكير .

لننظر للعبارة الأولى أنا جوهر :

يقول ديكارت فى التأملات « أنا شىء مفكر . . . أى أنا شىء يشك ويتصور ويقرر وينفى . . . ألست أنا هذا الكائن بعينه الذى يكاد يشك فى كل شىء والذى يفهم مع ذلك ويتصور بعض أشياء ...؟[٢] » ويشير ديكارت إشارة واضحة فى كلامه هذا إلى ضرورة التمييز بينى أنا الشىء أى الموجود الجوهرى ، وبين الفعل الذى أقوم به أو الصفة المتعلقة بى . — ثم إنه يقرر رداً على هوبز الفيلسوف الإنجليزى أنه عقل وتفكير وفهم ، بمعنى أن هذه الأفعال تصفه وتخصه ، ولكنها ليستْ ذاته . إنه الشىء الذى يتعقل ، الذى يفكر ، والذى يفهم [٣] . — ثم يقول أخيراً فى الحديث مع بورمان Burman ، وهو

---

(١) لنتذكر بهذا الصدد رد بسكال على هؤلاء الذين ادعوا أن ديكارت استعار قضيته « أفكر إذن أنا موجود » من القديس أوغسطين. فهناك فارق عظيم كما يقول بسكال « بين كلمة تكتب عرضاً ، وبين تفكير عميق فى هذه الكلمة ، يؤدى إلى سلسلة من النتائج » (مؤلفات بسكال . طبعة برانشفيج . الصغيرة ص ١٩٣) .

(٢) التأمل الثانى ل . ١٧٠ .

(٣) الإجابة على الاعتراضات الثالثة ص ٢٩٣ .

مما كتبه فى أواخر حياته، أن جوهر الأنا لايقتصر على أن يكون صفة الأنا . ثم يتساءل : ألن يكون الجوهر إذن عدة صفات ، مثل الشك والرغبة والإرادة والإحساس ؟ ألن يكون مجموع الصفات ؟ يقف ديكارت أمام السؤال ، ويعيده فى الحديث . ثم يجيب عليه بعد ذلك إجابة قاطعة « لا بد من افتراض الجوهر ، علاوة على الصفات . وبما أن النفس شىء مفكر ، فهى، علاوة على التفكير ، الجوهرُ المفكر [1] » .

وقصد ديكارت واضح فى هذا الإلحاح . فالجوهر لا يُعرفُ مباشرة وفى ذاته . إنه لا يُعرفُ إلا بصفاته المميزة ؛ ولكنه ليس صفاته . إنه أمرٌ آخر ، لأن الصفات متعلقةٌ به ، مضافة منسوبة إليه . أما هو فليس متعلقاً بشىء ، أو منسوباً إلى شىء . إنه الوجود المطلق ، بينما كان وجود الصفات وجوداً نسبياً . إنه الوجود من حيث هو وجود . إنه موضوع الفلسفة الأولى ، موضوع علم ما وراء الطبيعة .

بعد أن نظرنا فى الجوهر لننظر الآن فى صفة هذا الجوهر ، فى صفة التفكير . إن التفكير وحده يكشف عن وجودى الجوهرى أى عن جوهر نفسى . والتفكير يكشف عن هذا الجوهر لأنه صفة الجوهر الأساسية ، صفته العميقة ، الداخلة فى أساسه ، المتغلغلة فيه ، التى تتحد به ويتحد بها . فأنا أشك ، أنا أريد ، أنا أرغب ، أنا أحكم ، أنا متيقن . جميع هذه الأفعال أفعال تفكير وبصدد كل منها أستطيع أن أقرر أنى موجود . وأستطيع أن أقرر ذلك أيضاً ، بصدد أفعال أخرى يبدو أنها مختلفة عنها ، مثل الخيال أو الإحساس ، وإن كان هذان الفعلان يفترضان وجود جسمى ووجود أجسام خارجية ، ولم يكن شىء من ذلك ثابتاً ، فإن الخيال تفكير ، لأنه حتى إن لم يكن للجسم الذى أتخيله وجود، فأنا الذى أتخيله موجود؛ وكذلك هو الأمر ، فيما يتعلق بالإحساس .

---

(١) « الحديث مع بورمان » طبعة آدام (باريس سنة ١٩٣٧) ٣٢ – ٣٥ ؛ ٤٠ – ٤١ (أ . – ت المجلد الخامس ١٥٤ – ١٥٥ ؛ ١٥٦) .

كذلك هو الأمر ، فيما يتعلق بأفعال جسمى ذاته ، كالمشى أو التغذى . وحتى إن لم يكن للجسم الذى يقوم بتلك الأفعال وجود ، فإنه يبدو على الأقل واضحاً أنى أنا الكائن الذى تنسب إليه تلك الأفعال ، لأنى أحس بالمشى ، أو التغذى وهذا الإحساس مظهر من مظاهر تفكيرى [١].

وجميع هذه الأفعال تابعة لصفة التفكير وتمثل صفة التفكير . وذلك كما رأينا لسببين أولهما : أنى أنا الذى أقوم بكل منها ، فهى مناسبات ومظاهر لقيامى أنا فى الوجود ومناسبات أيضاً لمعرفتى لنفسى ولتقرير وجودها . والسبب الثانى : أن هناك فى هذه الأفعال صفة واحدة مشتركة ، خاصية واحدة مشتركة ، هى ما أسميه التفكير . وقد رأينا أن التفكير ليس مادة الأنا ، ولا عَرَضَهُ ، ولا محموله ، ولا محتواه . ما التفكير إذن ؟ ليس التفكير فى كل من الأفعال المذكورة ، سوى ما يجعلنى أعرف وأتيقن مباشرة أنى أنا الذى أقوم بكل منها . ليس التفكير سوى وعيى المباشر بنفسى فى هذه المناسبة ، أو فى تلك . إنه معرفة الأنا لذاته ، تيقظ النفس لاتجاهاتها المختلفة نحو ذاتها ونحو الموضوعات ، سواء وجدت تلك الموضوعات أو لم توجد .

وهكذا فعلى السؤال : ما موضوع اليقين الأول ؟ يجيب ديكارت بأن موضوعه هو الجوهر المفكر ؛ أى الأنا فى وجوده الشخصى ، القائم بذاته ، والذى يُعرفُ بالتفكير ، أى بالوعى والوجدان ، بوعيه لذاته وللموضوعات .

لننظر الآن للسؤال الثانى . وما قيمة اليقين الأول وما الذى يمكن إقامته على هذا اليقين وبفضله ؟

إن النفس جوهر صفته المميزة التفكير . يُمَكننا اليقين الأول من تمييز النفس من تلك الكائنات التى اعتدنا الثقة فيها ، على أساس إحساسنا بها ، وتخيلنا

---

(١) التأمل الثانى : ل . ١٧٠ — ١٧١

(٢) « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول : فقرة ٩ ؛ الإجابات على الاعتراضات الرابعة ل . ٣٥٢ .

لها ، نقصد الأجسام بوجه عام ، وجسمنا بوجه خاص . والنفس ثابتة فى الوجود بقدر ما لم يكن وجود الأجسام والبدن ثابتاً . وعلى ذلك ينبغى فى ضوء اليقين الأول تمييز النفس من الأجسام ، وتمييزى أنا من جسمى[١] .

وقد تبدو تافهة هذه المحاولة للتمييز بين ما كان ثابتاً فى الوجود واليقين ، وما افتقر إلى إثبات وكان من المحتمل عدم وجوده . لكن اليقين الأول إذ أثبت وجود النفس ومعرفتها لذاتها أعد أيضاً معرفتها لكل ما يمكن تصوره مرتبطاً بها ، وإن لم يثبت وجوده بعد . — ولا بد من تمييز النفس من الجسم ، لا لأن النفس دائبة على الإحساس به ، وعلى تخيله ، بل لأنها ملمة بطبيعته ، وإن لم تتثبت من وجوده بعد . فإنا ندرك الأجسام لو تمثلناها فى صورها الهندسية وحدها ، أى كامتداد وشكل وعدد وحركة أو احتمال حركة[٢] . وواضح أن لا شىء من هذا ينتمى إلى التفكير أو يشبهه على نحو ما . فالتفكير وعى النفس لذاتها وللموضوعات ، ولا امتداد فى هذا الوعى كما لا شكل فيه ولا حركة .

نعم إن المعرفة اليقينية لا تتم إلا بالتحرر من الحس والخيال . والحس والخيال ليسا من الأمور التى يسهل التحرر منها كلية[٣] ، حتى على هؤلاء الذين مضوا إلى نهاية الشك ، وبلغوا يقين الفكر الخالص . فما زالت أشباح الماضى وعادات النفس ترجع لهم وتؤثر فيهم ، أرادوا ذلك أم لم يريدوه . وتأتى أوقات يطغى فيها عليهم الحس والخيال إلى حد أن يجمعوا بين اليقين الفكرى الخالص وبين الإيمان بالأشياء المحسوسة . بل ربما بلغ بهم الأمر إلى اعتبار هذا الإيمان أوثق من ذلك اليقين .

ولا سبيل إلى استبعاد هذا الخطر إلا بمواجهة الخطر ذاته ، أى إلا بالنظر إلى موضوعات الحس هذه التى نؤمن بها . ولنأخذ أى موضوع منها ولنفحص عن

---

(١) « المقال عن المنهج » ل . ص ١١٤ . « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول فقرة ٨ .
(٢) التأمل الثانى ل . ص ١٦٨
(٣) التأمل الثانى ل . ص ١٧١

معرفتنا له ، ولنتبين ما لتلك المعرفة من قيمة . لنأخذ على مثال ديكارت قطعة من شمع العسل اقتطفناها الآن من خليتها ، فلمسنا ملامستها ، وشممنا عبيرها ، وتذوقنا حلاوتها ، وأبصرنا لونها ، وربما سمعنا ما قد تحدثه من صوت لو نقرت عليها أصابعنا . لنقربها إلى النار حتى تبدأ فى الاحتراق ؛ ولنمض فى هذا حتى لا يبقى من مظاهرها السابقة شىء . إنها قد اسودت ، وضاع عبيرها ، وأصبح لا يسمع صوتها ، ولم تعد صالحة للأكل . — ولنستمر فى عملية الإحراق حتى لا يبقى شىء من مظاهرها الحسية على الإطلاق . هل ضاع الجسم ؟ هل انعدم ؟ كلا بدون شك . فلا شىء ينعدم فى العالم كما يقرر علم الطبيعة ؛ وإن كان كل شىء يحتمل التحول والتغير . إذن ما الجسم الذى نقول عنه أنه ما زال [١] قائماً وأنه هو قطعة الشمع التى اقتطفناها منذ لحظة ؟ لو فحصنا عن الأمر ملياً لوجدنا أنفسنا مضطرين فى النهاية إلى استبعاد جميع صفات الجسم الحسية ، بل إلى إهمال صفات أخرى غيرها . وما يتبقى من الجسم بعد ذلك الاستبعاد ، فله شكل وحجم ووزن ومقدار ، ويصح أن نطبق عليه مقولات الحساب والهندسة وحدها . نعم إننا كنا ندرك جميع هذه الصفات الأخيرة بالحس ، وكنا نتصورها بالخيال ، ولكن الحس والخيال وحدهما لا يكفيان لدراسة هذا الجسم دراسه عملية . فقد نتخيل بضعة أشكال يتخذها الجسم فى تحوله ، ولكننا عاجزون عن تخيل جميع الأشكال الهندسية الممكنة ، التى يحتملها هذا التحول [٢] . وقد نتخيل مقدار الجسم ، على أن يكون هذا على وجه التقريب فحسب . فأجزاء الجسم الذى حولناه وحللناه تصغر شيئاً فشيئاً ، حتى يعجز الخيال والحس عن إدراكها ، كما أن مقدار أى جسم قد يعظم شيئاً فشيئاً حتى لا تبلغه حواسنا وخيالنا . أما المعرفة الفكرية للجسم فتخرج

---

(١) التأمل الثانى : ص ١٧٢ .

(٢) التأمل الثانى : ص ١٧٢ .

بنا من ميدان التقريبات والمتناهيات إلى ميدان الأمور المضبوطة واللامتناهيات[١] وهذا ما يعجز عنه حس أو خيال ولا يبلغه إلا العقل وحده . إن نظرة الفكر الخالصة المتحررة من عيوب الحس والخيال هى إذن قادرة وحدها على تبين الجسم وعلى معرفة طبيعته[٢].

إن اليقين الذى أثبت فى النفس صفتها المفكرة الواعية ، هو أساس كل يقين آخر ، فى أى موضوع يمثل للنفس . وهذا اليقين الأول لا يغلق النفس على ذاتها ، إنما يعد فتحها على غيرها من الموضوعات التى لم تثبت بعد فى الوجود .

وقد أعان تأمل النفس فى ذاتها على المضى قدماً فى اليقين والعلم ، وأبعدها عن الشك الذى تعرضت له .

لنواصل إذن التأمل فى النفس ، والتأمل فى اليقين الذى بلغناه بصدد النفس فلعلنا نخرج بهذا التأمل ، إلى إثبات أمور غير النفس يمكن وينبغى معرفتها .

---

(١) التأمل الثانى : ص ١٧٢

(٢) التأمل الثانى : ص ١٧٣

obeikandl.com

الفصل الرابع
من النفس إلى الله

قد ذكرنا فى الفصل السابق أن الفلسفة الديكارتية فى تعبيرها الأصيل ، أى فى كتاب « التأملات » ، تقضى باتباع نظام أسباب المعرفة ، لانظام المواد والموضوعات المدروسة . وهذا معناه أنه يمكن عرض تلك الفلسفة فى أسلوب اكتشافها للحقائق ، بحيث يؤدى التفكير فى كل اكتشاف ، إلى حقيقة جديدة ، ذلك إلى أن يتم بناء صرح الفلسفة ، إن صح أن لهذا الصرح تماماً أو نهاية .

ويبدأ اكتشاف الحقائق بالشك فى جميع الأشياء والموضوعات ، أى باخلاء الذهن من جميع الأحكام السابقة فى تلك الأشياء والموضوعات ، وعدم الارتباط بحكم ما أياً كان . ويكون طريق الشك هذا كفيلاً وحده لإيجاد حقيقة أولى لا تحتمل شكاً أو إنكاراً ، وتمتاز علاوة على ذلك بصفة الخصب المعنوى ، فهى حقيقة أولى تجر وراءها كما سيظهر حقائق أخرى فى نظام بديع .

ويقضى نظام الاكتشاف الذى اتبعه ديكارت بأن يتم تقدمنا الفلسفى لا بالانتقال الجدلى من هذه الحقيقة الأولى إلى حقائق أخرى أغنى منها وأكثر تعقيداً ، إنما بالتفكير فى تلك الحقيقة حتى يؤدى التفكير إلى حقيقة تالية ومكملة لها وتكتمل الأولى بها .

فإزاء الحقيقة الأولى التى اكتشفناها وعبرنا عنها بالقضية « أفكر إذن أنا موجود » يقوم فى عقل الفيلسوف سؤالان لا بد من الإجابة عنهما ، لو أراد التقدم إلى معارف جديدة . السؤال الأول هو : كيف يعينى التأمل فى تلك الحقيقة على الانتقال منها إلى حقائق جديدة ؟ والثانى هل يعينى هذا التأمل على الخروج من النفس إلى العالم والكون والوجود ؟

وقد يبدو من السهل الإجابة على السؤال الأول لو لاحظنا أن القضية « أفكر إذن أنا موجود » لا تعبر عن حقيقة أولى ممتازة فحسب ، بل تحمل أيضاً فى ذاتها

علامة صدقها وصحتها ، وعامل التصديق بها ، نقصد وضوحها وتميزها[١] ، أو بتعبير أدق وضوح موضوعها وتميزه ، حضور الموضوع المعلوم أمام النفس ، وتمايزه عن غيره من الموضوعات[٢] : ففى شكى وتفكيرى أتعرف وجودى حاضراً قائماً ؛ ثم أتعرف فى ذات الوقت أنى جوهر مفكر ، وأنى بذلك متمايز من أى جوهر آخر ، سواء كان موجوداً أو غير موجود . وعلى ذلك فالقضية الأولى إنما تعبر فى نفس الوقت عن حقيقة أولى ممتازة ، وعن القاعدة المزدوجة التى يجب علىّ اتباعها لاستيعاب جميع الحقائق التى قد أكتشفها فى المستقبل . وهذه القاعدة هى : أن كل ما أدركه فى جلاء وتميز تامين ، حقيقى وصادق[٣] .

واضح أن تلك القاعدة قد تعينى على التثبت من صحة أى قضية جديدة ، ولكنها لاتعينى فيما يظهر على الأقل على اكتشاف قضية أو قضايا جديدة تحمل علامة الصحة . وأخطر من هذا يبدو أن تلك القاعدة ذاتها لا يمكن الاعتماد عليها كلية أمام هذا الشك المطلق الذى وقفنا عنده قبل اليقين : فخارج الحقيقة الأولى « أفكر إذن أنا موجود » ، والتى تبقى ثابتة أمام أقوى هجمات الشك ، فإنه لا يمكن التثبت من أى حقيقة أخرى ، مهما كانت مرتبتها فى الجلاء والتميز ؛ وذلك إذا اعتبرنا احتمال وجود كائن تام القدرة يستطيع أن يخدعنا فى أوضح الموضوعات وأكثرها تميزاً . وقد رأينا أن هذا الاعتراض يتأيد فى الظاهر على الأقل ، باعتبار أن الله القادر قد خلق جميع الحقائق[٤] ، وأنه يستطيع مثلا أن يجعل أقطار الدائرة غير متساوية ، وذلك بالرغم من وضوح هذه القضية الأخيرة وغيرها من القضايا . وإن كان الأمر كذلك فلم يبق ممكناً الاكتفاء بقاعدة الجلاء والتميز المذكورة ، ووجب لغاية استخدامها استخداماً مجدياً ، أن نتثبت من

---

(١) « المقال عن المنهج » : الجزء الرابع ل . ص ١١٤ ؛ التأمل الثالث ل. ص١٧٦.

(٢) التأمل الثالث ص ١٧٦ « مبادىء الفلسفة » : الجزء الأول فقرات ٤٤ – ٤٦ .

(٣) التأمل الثالث ١٧٦ . « المقال » ص ١١٤ .

(٤) انظر فيما سبق ص ٨١ ٨٧ .

هذا الإله الذى اكتفينا بافتراض قدرته دون أن نبرهن على وجوده، وأن نتعرف شيئاً من طبيعته، ووجب أن نتيقن من أنه ليس خداعاً .

أما إذا تمت البرهنة على وجود الله أصبح الخروج ممكناً من النفس إلى العالم والكون والوجود . فالله الذى نبرهن على وجوده هو الكائن المطلق القادر على إيجاد عالم وكون بالمعنى الصحيح ، وهو الموجود الكامل الذى لا يخدع مخلوقاته . وعلى ذلك كانت تلك البرهنة الوسيلة الوحيدة للإجابة عن السؤال الثانى الذى وضعناه بصدد كيفية الخروج من النفس ، والدعامة الوحيدة أيضاً لهذا اليقين الجلى المتميز الذى اكتشفناه عند اكتشاف النفس وعالمها الداخلى .

واضح أن هذا البحث فى وجود الله إذ يهدف قبل كل شىء إلى توطيد دعائم اليقين والحقيقة ، وإلى تقرير أساس العالم والوجود والكون ، لا يرمى بذاته إلى اكتشاف موجود جديد لا ندرى عنه شيئاً ، ولم نفكر فيه من قبل . ولا أدل على ذلك من أسلوب ديكارت فى الموضوع ، وخاصة فى كتاب « التأملات» ، فهو أسلوب مناظرة وجدال أكثر منه نظراً ، وتفنيد للاعتراضات على أدلة وجود الله أكثر منه عرضاً مباشراً لتلك الأدلة ذاتها .

لنرجع مرة أخرى إلى السؤال الثانى الذى وضعناه : وهل يعيننا التأمل فى النفس على الخروج منها إلى العالم والكون والوجود ؟ بما أن الإجابة عليه ستدعم إجابتنا المؤقتة على السؤال الأول .

والنفس كما رأينا جوهر مفكر لا تحوى إلا وعياً وتفكيراً . لننظر إلى أفعال تفكيرنا هذه ، أى لنفحص عن أفكارنا idées بما أن كل فكرة ليست إلا تفكيراً يقصد موضوعاً معينا بالذات[1] . لنفحص عن أفكارنا لعلنا نهتدى إلى واحدة منها ، يخرجنا التأمل فيها من النفس إلى الوجود الخارجى .

ويؤدى النظر فى أفكار النفس إلى تقسيم تلك الأفكار إلى أنواع ثلاثة : أفكار خارجية أو عارضة idées adventices صادرة عن الحواس وتدل على

(١) الأجابة على الاعتراضات الثانية ل ٢٣٥.

موضوعات خارجية تشبهها مثل أفكار اللون والصوت والطعم ، الخ ؛ ومركباتها من أفكار الأجسام والأحداث . ثم أفكار مصطنعة idées factices يعملها الخيال على أساس تلك الأفكار الخارجية السابقة بتركيب مبتكر يجمع بعضها إلى البعض الآخر ، أو أجزاء بعضها إلى أجزاء البعض الآخر . ثم أفكار فطرية idées innées نتعرف عليها بمجرد النظر فى طبيعتها : مثل أفكارنا عن الشىء والوجود والنفس والحقيقة والامتداد ، وعن الله أخيراً. وتلك الأفكار ثابتة فى النفس ، لا شك فى وجودها ، مهما كان من وجود موضوعات خارجية تقابلها أو عدم وجود مثل تلك الموضوعات . إذ يبدو أن النفس لا تحتاج إلى الحس والخيال للتفكير فى ذاتها ، وفى أنها موجودة ، وفى عيوبها ونقصها ، وفى إمكان وجود كائن لا عيب فيه ولا نقص ، وفى الامتداد الذى يدرسه علم الهندسة [١].

لنعتبر تلك الأفكار المختلفة ، لعلنا نهتدى إلى نوع منها ، يخرج بنا إلى العالم والكون والوجود ولنبدأ بالأفكار الأولى التى يستدل بها مباشرة على وجود موضوعات خارجية مشابهة لها : فى هذه الأفكار ادعاء واضح إلى وجود خارجى أن ثبت ثبت معه يقيننا ، وربما تأدينا بفضله إلى أساس اليقين والوجود .

غير أن الفحص عن الأفكار الأولى لا يؤدى إلى نتيجة ما ، بعدما ذكرنا من عوامل الشك فى الحواس ، وفى الموضوعات الخارجية المحسوسة بوجه عام . وبيّن أن دلالة الأفكار على وجود موضوعات خارجية تشبهها ، دلالة واهية مثل معرفتنا الحسية كلها . فإلى أى أساس تستند تلك الدلالة ؟ أ إلى شعورنا الباطن بقيام تلك الأفكار فينا دون إرادتنا ودون دعوتنا لها ؟ أم إلى شعورنا بقوتها وحيويتها ؟ ولكن أحلامنا تُصْحَب كثيراً بهذا الشعور ، دون أن ندعى عند تيقظنا منها . إلى وجود الأحداث التى مثلتها الأحلام لنا[٢] . أتستند دلالة الأفكار إلى ميلنا

---

(١) التأمل الثالث : ١٧٨ – ١٧٩

(٢) التأمل الثالث : ١٧٩ – ١٨٠

الطبيعى ، واندفاعنا إلى تأكيد موضوعات تلك الأفكار ، وإلى ارتباط ذلك الميل الطبيعى بحياتنا العملية ؟ ولكن كم من مرة قادنا الميل، وقادتنا الرغبة إلى البحث عن أشياء مضرة بنا ، وإلى اقتنائها وحيازتها ؛ وكم من مرة قادنا ذلك الميل إلى أعمال شريرة ضارة بأنفسنا وبالعالم إن صح أن لهذا العالم وجوداً[١] ؟ واضح أن هذه الطبيعة العمياء التى تفرض علينا ميولها ، تخالف بالمرة نور العقل الطبيعى الذى يهدينا إلى الحق والخير وحدهما .

لنستبعد إذن تلك الأفكار الخارجية العارضة ، أو لنغض النظر على الأقل عن ادعائها إلى وجود موضوعات خارجية تشبهها . فتلك الأفكار قائمة فى النفس دون شك .

ولنستبعد أيضاً الأفكار المصطنعة ، إذ مهما كان من قيمتها ، فهى صادرة أصلاً عن الأفكار الحسية . وعلى ذلك فهى تحمل ضمناً ادعاءً إلى وجود خارجى لا يمكن تسويغه بأى حال من الأحوال .

أما الأفكار الفطرية فهى فى حد ذاتها لا تحمل الادعاء المذكور وهى لا تفاجئ النفس كما أنها لا تبعث فيها ميلاً قويا إلى تقرير موضوعات خارجية .

ما السبيل إذن إلى الخروج من النفس ؟

وإن لم يكن فى النفس سوى أفكارها فلا مفر من النظر إلى هذه مرة أخرى ، وإلى اعتبارها اعتباراً جديداً ، لعلنا نهتدى إلى الوجود المطلق خارج النفس .

لننظر مرة جديدة فى جميع الأفكار ، دون أن نستثنى الأفكار العارضة ، وإن وجب مضاعفة الحذر منها لادعائها المذكور ، ولكيفياتها الحسية ، وما تحتمله معرفة تلك الكيفيات من أخطاء وخداع . إن نظرنا إلى وجود الأفكار فى النفس، تبيّن أن له معنيين مختلفين كل الاختلاف . فلكل فكرة وجود صورى أو فعلى[٢] ، حقيقة صورية أو فعلية؛ ولكل فكرة وجود موضوعى أو

(١) التأمل الثالث : ١٧٩ — ١٨٠

(٢) être formel être actuel,

تمثيلى[١] ، حقيقة موضوعية أو تمثيلية . فالفكرة حاضرة فى نفس بالفعل ، فى وقت معين ، بعد أفكار وقبل أخرى. ولا اختلاف بين الأفكار ذاتها فى هذا المعنى . فكلها تحمل صورة أو طبيعة الفكر ، ولكل منها ملابسات زمنية فعلية معينة. أما من ناحية وجودها الموضوعى والتمثيلى، فالأفكار تختلف وتتفاوت: هذه فكرة تمثل موضوعاً معيناً وتلك موضوعاً آخر وتلك مثلثاً أو دائرة أو حصاناً أو إنساناً أو صفة من صفات الإنسان ، أو ملاكاً أو إلها[٢] .

الدليل الأول على وجود الله : ويؤدى بنا البحث فى هذا الوجود الموضوعى للأفكار إلى دليل أول على وجود الله . — ولبيان هذا الدليل ، يجب علينا أن نميز الوجود الموضوعى للأفكار الذى نتكلم عنه ، عن ادعاء الأفكار الحسية العارضة إلى وجود موضوعات مشابهة لها . وقد أوضحنا أن لا قيمة لهذا الادعاء . وليس غرضنا الآن أن نستدل بأى فكرة من الأفكار، حسية كانت أم غير حسية، على وجود موضوعات الأفكار إياً كانت . أننا لا نرمى إلى إثبات « وجودها الطبيعى » على حد قول هوسرل ، الفيلسوف المعاصر والمشايع للديكارتية[٣] . إننا نقف عند الأفكار ذاتها ونتأمل فى وجودها الموضوعى ، لغاية تفسير الأفكار فى ذلك الوجود ذاته .

واضح أن هناك اختلافاً بين الأفكار من ناحية وجودها الموضوعى : ففكرتى عن المثلث غير فكرتى عن الدائرة وغير فكرتى عن الإنسان ؛ وواضح أيضاً أن هناك تفاوتاً بين الأفكار فى مرتبة ذلك الوجود الموضوعى . ففكرتى عن إنسان غير فكرتى عن صفات ذلك الإنسان ، عن لونه مثلا ، أو صوته أو ذكائه . إنها فكرة عن جوهر ؛ بينما كانت تلك الأفكار عن أعراض ذلك الجوهر . وفكرتى عن الله غير فكرتى عن الإنسان ، وبالأولى عن جسم من الأجسام .

---

(١) être objectif .

(٢) التأمل الثالث : ١٨٠ — ١٨١ .

(٣) انظر كتاب هوسرل : « الأفكار » Ideas الطبعة الإنجليزية ص ١٠٧ — ص ١١١ .

إنها فكرة « كائن أسمى ، أزلى ، لا متناهى ، ثابت ، لديه المعرفة والقدرة الكاملتان ، خالق جميع الأشياء الخارجة عن ذاته ؛ وتملك فكرته وجوداً موضوعياً أكثر مما تملك أفكار الجواهر المتناهية »[١] .

كيف يمكن تفسير الأفكار فى وجودها الموضوعى هذا وما سببها وما علتها ؟ واضح أنها لا تحتاج فى وجودها الصورى إلى علة خارج النفس ذاتها . أما وتلك الأفكار مختلفة متفاوتة فيما بينها فى وجودها الموضوعى ، لزم البحث عن علة تفسر تمثيلها للموضوعات واختلافها فى هذا التمثيل وتفاوتها . ولا يمكن الالتجاء كما رأينا إلى فرض موضوعات خارجية تؤثر فى النفس ، وتمد هذه بالأفكار المختلفة . ما سبب الأفكار إذن فى وجودها الموضوعى هذا وما سر اختلافها وتفاوتها ؟ نجيب أنه مهما بحثنا فى الوقت الحاضر لما وجدنا لتلك الأفكار كلها — ما عدا واحدة منها — سبباً خارج النفس ذاتها ، سواء نظرنا إلى ما تحويه موضوعات تلك الأفكار من نقص أو لما تفترضه من حقيقة أو كمال : فأفكار مثل الحار والبارد والحلو والمر وما إليها لا تحوى إلا حقيقة موضوعية ضئيلة وما بها من نقص يمكن إرجاعه إلى ما فى النفس من نقص وقابلية للأخطاء والخداع : أما ما يحويه بعضها من حقيقة موضوعية فهو راجع أيضاً إلى ما فى النفس من قدرات وكمال[٢] . أما الأفكار الرياضية فعلاوة على أنها تَمَثُّلٌ للنفس فى صفاء وتميز يعظمان بقدر ما تتجنب النفس الاتصال بالعالم الخارجى الذى تدعى وجوده — علاوة على هذا — فليس هناك فيها ما يرغمنا على تعدى قدرة النفس على تمثلها وتكوين بعضها من البعض الآخر . كذلك هو الأمر فيما يتعلق بأفكارنا الواضحة المتميزة عن الأجسام : فالأجسام ، خارج الكيفيات التى ذكرناها كالحار والبارد والحلو والمر ، تحمل خصائص نتمثلها بوضوح

---

(١) التأمل الثالث ل . ١٨١

(٢) التأمل الثالث ل . ١٨٤

وتميز كاملين لا لسبب إلا أنها راجعة فى نهاية الأمر إلى الخصائص الرياضية كالمسافة والشكل والعدد . وقد رأينا أن أفكارنا عن هذه الخصائص لا تقتضى منا الخروج عن النفس وعن قدرتها على التصور والتركيب[١] . بقيت أفكارنا عن غيرنا من الناس وعن الملائكة وعن الله : ولا تختلف الأولى فى موضوعها عما نعرفه فى أنفسنا ؛ أما الثانية فهى على الأغلب مزيج من أفكارنا عن النفس وعن الأجسام[٢] . أما فكرة الله فهى — فى ناحية واحدة منها على الأقل — تقتضى سبباً خارج النفس وخارج قدرة النفس على التفكير .

يؤدى بنا البحث فى النفس ومحتوياتها إلى أن نتأمل فى فكرة الله وأن نحاول تفسيرها من جهة حقيقتها الموضوعية أى من جهة ذلك الموضوع الذى تمثله دون غيره من الموضوعات. وفكرة الله هى كما رأينا فكرة كائن كامل أزلى لامتناه لديه المعرفة والقدرة الكاملتان وهو خالق جميع الأشياء . وتلك الفكرة تنبع من النفس نبوعاً طبيعياً : فيكفى لصدورها أن نفكر فى أنفسنا وفيما يحمله وجودنا من نقص وفيما يعرض لتفكيرنا من شك وخداع ثم فيما نحن حاصلون عليه من حقيقة وكمال ورغبة فى تجنب مواضع النقص والشك والخداع . يكفينا هذا التفكير فى أنفسنا لنتأدى على نحو مباشر إلى التفكير فى كائن كامل . ولذلك كانت فكرة هذا الكائن هى الأولى التى تمثل للنفس مثولا طبيعياً مع فكرة النفس عن ذاتها ووجودها وكانت مرتبطة بهذة الفكرة الأخيرة ارتباطاً مباشراً.[٣]

من أين أتتنا هذه الفكرة ؟ واضح مما سبق أن لا موضوع خارجى يفسرها . ثم لا يمكن أن تكون النفس سببها . فالنفس ناقصة محدودة منتهية ودون الكائن اللامتناهى القادر الذى تتمثله بفكرتها . ولا يمكن للأدنى أن يفسر الأسمى[٤].

---

(١) التأمل الثالث ل . ١٨٣ ، ١٨٤

(٢) التأمل الثالث ل . ١٨٣

(٣) ١٩١

(٤) ١٨١

لا يمكن أن تكون النفس وحدها سبب تفكيرها فى الكائن الكامل اللامتناهى . ولا يجوز أن يقال أن فى الله كمالات متعددة ربما أكون قد حصلت على أفكارها بواسطة تجربتى الشخصية، وجمعت هذه الأفكار فيما بينها وعملت منها فكرة لكائن كامل. هذا غير جائز لأن فكرتى عن الله تتضمن فى ذاتها اتحاداً مباشراً فعلياً لكافة الكمالات فيما بينها، وذلك مهما بدا لعقلى من اختلاف بين تلك الكمالات[١]. — ولا يمكن أن يقال أيضاً أنى أنا الذى كونت فكرة اللامتناهى بناء على الكمال اللامتناهى القائم فى نفسى بالقوة، بناء على قدرة نفسى على التقدم تقدماً مطرداً إلى هذا الكمال اللامتناهى الذى أتصوره . لا يمكن هذا أيضاً لأن اللامتناهى مثل الكمال حاضر فى الله بالفعل ولأن فكرتى عن كمال الله ولا نهائيته هن التى تجعلنى أتصور وأفهم حدودى ووجودى ونقصى[٢] . إن هذه الفكرة فى نفسى لتدل على الله وكأنها « علامة الصانع على صنعه[٣] » .

لتفسير فكرة الكائن الكامل اللامتناهى إذن، يجب الخروج من النفس والحكم بأن هذا الكائن الكامل اللامتناهى موجود وبأنه علة تلك الفكرة وسببها الوحيد[٤].

الدليل الثانى : اعترف ديكارت بما فى الدليل السابق من صعوبة لا سيما على من لم يتعود المضى طويلا فى تجريد أفكاره وتقليبها على مختلف أوجهها، ورأى أن يؤيد هذا الدليل ويكمله بدليل ثان يبدو فى الظاهر على الأقل أيسر منه وأقرب إلى الغرض المطلوب[٥]. فبدلا من البحث عن سبب لفكرته عن الكائن

---

(١) ١٩٠

(٢) ١٨٦

(٣) ١٩١

(٤) راجع فى هذا الدليل الأول على وجود الله الفقرات ١٧ ، ١٨ ، ١٩ من الجزء الأول لمبادىء الفلسفة المترجمة فى نهاية الكتاب ص ٢٠٢–٢٠٣ .

(٥) التأمل الثالث ١٨٨ .

الكامل اللامتناهى حاول البحث عن سبب وجوده هو الذى يفكر فى الكائن الكامل اللامتناهى .

« أفكر إذن أنا موجود » . أنا كائن مفكر أى يعرف ما فى نفسه من كمال ونقص . يعرف أنه يشك ويخطىء كثيراً ويريد أيضاً أن يتجنب الشك والخطأ معاً . واضح أنه لا يمكن أن أكون سبب وجودى أنا الذى أفكر فى الكائن الكامل ، إذ لو صح ذلك لاستطعت الحصول على تلك الكمالات التى أتصورها فى الله والتى أعرف نفسى خالية منها مفتقرة إليها[١] . فوجودى يفترض العدم الذى خرج منه وخروجى من العدم يفترض قدرة مطلقة لا متناهية لا يمكن أن أكون حائزاً عليها . ثم إنى جوهر مفكر لو كنت منحت نفسى الوجود لما قصرت عن منحها عدة صفات وكمالات ليست هى فى نهاية الأمر إلا أعراضاً لذلك الجوهر[٢] .

وحيث إنى لست سبب وجودى وجب البحث عن هذا السبب ؛ إذ لا يمكن أن يثبت وجودى ، أو يبقى بدون سبب . إنى موجود فى الزمن ووجودى الزمنى هذا مؤلف من لحظات متتابعة منفصلة الواحدة منها عن الأخرى . فوجودى فى اللحظة الحاضرة كان من الممكن ألا يكون ؛ وهو لا يستتبع بالضرورة وجودى فى لحظة تالية . ولا يمكن أن يكون والدىّ سبب وجودى . إنهما مناسبتان فقط لميلادى ولا يستطيعان المضى بى لحظة واحدة وراء ذلك الميلاد . ثم لا جدوى من البحث عن سبب وجودهما والتسلسل فى هذه البحث ، بل ينبغى الاكتفاء بالبحث عن سبب وجودى أنا الآن[٢] .

أنا موجود الآن . وأعرف أنى لست سبب وجودى ولست بالأولى سبب بقائى فى الوجود وانتقالى من اللحظة الحاضرة إلى لحظة تالية وعلى ذلك فلست سبب

---

(١) « المقال عن المنهج » الجزء الرابع ١١٥ . التأمل الثالث ١٨٧ .

(٢) التأمل الثالث ١٨٨ .

(٣) ١٨٩ - ١٩٠ .

انتقالى من اللحظة الماضية إلى اللحظة الحاضرة . ولا بد من سبب ، وأن يكون هذا السبب سبب وجوده ذاته و بقائه فى الوجود معاً، أى حسب تعبير ديكارت والمدرسيين أن يكون « سبب ذاته [١] » . هذا هو الكائن الكامل الذى أفكر فيه . فإنى أتصوره من الغنى والقدرة بحيث لا يكون مفتقراً فى وجوده إلى سبب، ولا عاجزاً عن البقاء بذاته فى الوجود[٢] . فهو إذن قادر على إيجادى وحفظى . هو الخالق الحافظ — ولا فارق بين الاثنين — بما إنى الكائن العاجز ، و بما أن عجزى عن إيجاد نفسى فى اللحظة الحاضرة عجز بالأولى عن الاحتفاظ بها فى الوجود .

هذا هو الدليل الثانى أو هذه هى الصيغة الثانية للبرهنة على وجود الله . وهى قائمة مثل الأولى على يقينى الأول بوجود نفسى و بما فى نفسى من كمال ونقص، من حقيقة وخطأ، من وجود وعدم . و يمكن أن يجتمع إذن مع تلك الصيغة الأولى فى تعبير واحد مقتضب . يقول ديكارت فى بداية « التأمل الرابع » « من هذا فقط، أن فكرته (فكرة الله) فى نفسى ، ومن كونى موجوداً أنا الذى لدى هذه الفكرة أستنتج وجود الله فى يقين تام[٣] . »

الدليل الثالث : أما وقد تم إثبات وجود الله أصبح إثبات وجود الأجسام أمراً ممكناً . إلا أن ديكارت فضل البقاء ما استطاع البقاء فى أرض الفكر الثابتة والتأمل فيما يعرفه بوصوح وتميز عن طبيعة تلك الأجسام، وذلك قبل الخوض فى إثبات وجودها[٤] . والمعرفة الواضحة المتميزة عن الأجسام هى بدون شك المعرفة الرياضية . ولا شىء أنسب للتأمل وأكثر ثباتاً ويقينا بعد النفس والله، من العلم الرياضى وحقائقه .

تراءى لديكارت أنه يمكن التأدى من هذا التفكير فى العلم الرياضى وفى

(١) الإجابة عن الاعتراضات الأولى ٢٤١ .

(٢) ٢٤٨ .

(٣) التأمل الثالث ١٩٣ — راجع فى الدليل الثانى الفقرتين ٢٠ ، ٢١ الجزء الأول لمبادىء الفلسفة المنشورتين بترجمتهما فى نهاية كتابنا ص ٢٠٣ — ٢٠٤.

(٤) التأمل الخامس ٢٠١ — ٢٠٢.

حقائقه إلى حقيقة أسمى من العلم الرياضى ذاته إلى حقيقة ربما كانت أصل اليقين وأساسه . يستطيع الإنسان أن يتقدم فى ذلك العلم ما شاء له التقدم ، معتمداً فى تقدمه على انتباه متصل للأحكام التى يقوم بها ، وعلى نظام يراعيه بينها أثناء انتقاله وتقدمه ، ومعتمداً بنوع خاص على الأفكار الرياضية ذاتها التى تعمل منها الأحكام . فالفكرة الرياضية نظرة النفس الخالصة فى طبيعة ثابتة حقيقية[١] كطبيعة المثلث أو الدائرة أو المربع أو ما شابه ذلك . وقد رأينا أن النفس لا تستطيع إزاء تلك الطبائع إلا النظر والبصيرة ثم الإقرار والتسجيل . فى المثلث مثلاً خصائص معينة إن نظر[٢] العقل فيها عرف ما بينها من روابط ، واستطاع بفضل ذلك ، الانتقال من هذه الخصائص إلى أخرى ومن هذه إلى أخرى . كذلك هو الأمر فيما يتعلق بالدائرة وبغيرها من الطبائع الرياضية : خصائص مترابطة فيما بينها ترابطاً ضرورياً تعمل منه كل طبيعة ولا يستطيع الفكرة إزاء تلك الطبيعة وتلك الضرورة إلا أن يقرهما ثم أن يستخدمهما فى تقدمه العلمى المتصل[٣] .

رأى ديكارت أنه يمكن التفكير فى الله وفى موضوع وجوده على نحو مماثل للتفكير الرياضى ، والوصول بمقتضى ذلك التفكير إلى يقين مماثل لليقين الرياضى . فكما أن فكرة المثلث تقتضى منا أن نقرر أن زواياه مساوية لقائمتين ، كذلك تقتضى فكرة الكائن الكامل أن ننسب إليه الوجود بالضرورة . ففكرة الكائن الكامل هى فكرة كائن لديه جميع الكمالات . ولن يكون هذا الكائن تام الكمال ما لم نقرر الوجود فيه . الكائن الكامل إذن موجود[٤] .

هذا الدليل على وجود الله هو المعروف بالدليل الوجودى[٥] لأن الفكر

---

(١) ٢٠٢ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الأول فقرة ١٤ .

(٣) التأمل الخامس ٢٠٢ .

(٤) « المقال عن المنهج » الجزء الرابع ١١٦ . التأمل الخامس ٢٩٣ — ٢٠٤ .

(٥) preuve ontologique راجع فى هذا الدليل الفقرات ١٤ ، ١٥ ، ١٦ من الجزء الأول لمبادىء الفلسفة . وتلك الفقرات منشورة ومترجمة فى نهاية كتابنا ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

ينتقل فيه مباشرة إلى وجود الله . وانتقال الفكر هذا إلى الوجود هو ما جعل الدليل موضع جدال واعتراض أثناء حياة ديكارت وبعد موته . إذ كيف يمكن تبرير الدليل بالاعتماد على مثال العلم الرياضى الذى لا يخرج الفكر فيه لحظة إلى الوجود ؟

تقوم المقارنة بين فكرة الكائن الكامل وبين الأفكار الرياضية على أساس أن جميع هذه الأفكار بما فيها فكرة الكائن الكامل أفكار لطبائع ثابتة حقيقية . والاعتراضات على الدليل السابق لا بد صادرة عن عدم فهم الناس للمقارنة المذكورة وبالتالى على عدم فهمهم لنظريته فى الأفكار والطبائع الثابتة الحقيقية . فالأفكار الرياضية وفكرة الكائن الكامل كلها أفكار لطبائع ثابتة حقيقية أى لطبائع تمتاز كل منها بضرورة داخلية معينة . فكل فكرة رياضية تتمايز عن الأخرى بطبيعتها، ولكل منها طبيعة وضرورة خاصة بها . كذلك فكرة الكائن الكامل فكرة لطبيعة ثابتة حقيقية ، ولهذه الطبيعة ضرورة معينة خاصة ، تميزها من الطبائع الرياضية . وإذا كان من المحقق أن لدينا فكرة عن الكائن الكامل فالسؤال هو بصدد ما يميز تلك الفكرة أو بصدد ما يميز طبيعة وضرورة هذا الكائن الكامل الذى لدينا عنه فكرة ، عن الطبائع الرياضية التى لدينا عن كل منها فكرة واضحة متميزة . فبما تتمايز فكرة الكائن الكامل عن تلك الأفكار؟ إنها تتمايز عنها ، ويصح أن نقول إنها تمتاز عليها ، بأنها فكرة لكائن لا تنفصل ماهيته عن وجوده ، فكرة لكائن تقتضى ماهيته وجوده[١]، بينما لم تقتض ذلك أى فكرة من الأفكار الأخرى . فكرة الكائن الكامل فريدة[٢] إذن بين الأفكار وتتمايز عنها ، كما تتمايز فكرة المثلث عن فكرة الدائرة وعن فكرة المربع . ولفكرة الكائن الكامل هذه ضرورة تفرض علينا أن نقرر وجود موضوعها ، كما كانت لفكرة المثلث ضرورة تفرض علينا أن نقرر للمثلث زوايا ثلاثًا مساويةً فى

---

(١) الإجابة عن الاعتراضات الأولى ٢٤٦ .

(٢) التأمل الخامس ٢٠٥ .

مجموعها لقائمتين . وكما أننا إذا فكرنا فى المثلث ، اعترفنا بأن زواياه مساوية لقائمتين ، كذلك كل مرة تأتى لنا فيها التفكير فى الكائن الكامل ، وجب علينا الاعتراف بوجوده[١] . وإن كان الأمر كذلك فهذا التفكير فى الكائن الكامل ، صورة طبق الأصل لهذا الكائن[٢] ، وأثر أول فى النفس لا يمحى لطبيعته وضرورته

وحدة الأدلة على وجود الله :

وإن كان الأمر كذلك تبينت لنا وحدة الأدلة على وجود الله وأنها فى نهاية الأمر صيغة لدليل واحد . وقد رأينا ديكارت يتأدى فى الدليل الأول من فكرة الكائن الكامل إلى الحكم بوجود هذا الكائن وبأنه سبب تلك الفكرة فى النفس . وقد رأينا أيضاً أنه لا يقصد فى هذا الدليل الكلام عن الفكرة بمعناها « الطبيعى » ، أى كظاهرة فى الطبيعة ، أو صفة لظاهرة فى الطبيعة ؛ كما أنه لا يقصد البحث عن سبب طبيعى لفكرتنا . فليس الموجود الكامل سبب فكرتنا عنه بالمعنى الطبيعى ، وليس الحكم بوجوده حكماً من أحكام علم طبيعى . إنه يقصد أن الموجود الكامل سبب فكرتنا عنه وأن هذه الفكرة تمثله ولا تمثل موجوداً دونه وأنها بالتالى أثر لفعله الأسمى . إنها صورة الموجود الكامل فى النفس أو علامة الصانع على صنعه[٣] . لذلك كان اعتبار هذه الفكرة يؤدى حتماً إلى الإقرار بوجود موضوعها . — وكان هذا هو الدليل الأولى . واضح أنه لا يختلف فى نهاية الأمر عن الدليل الثالث المعروف بالدليل الوجودى .

ثم إننا رأينا فيما سبق أن الانتقال من الدليل الأول إلى الثانى كان فى قصد ديكارت تبسيطاً للدليل الأول . فبدلاً من البحث عن سبب فكرتى عن الموجود الكامل ، يمكن البحث عن علة وجودى أنا الذى أفكر فى هذا الكائن . وقد يبدو ديكارت فى بحثه هذا قريباً إلى موقف الفلاسفة المدرسيين الذين يستدلون

---

(١) التأمل الخامس ٢٦٥ .
(٢) مبادىء الفلسفة فقرة ١٥ .
(٣) التأمل الثالث ١٩١ .

على وجود الله بوجود المعلولات الطبيعية . إلا أن ديكارت يُحذر من خلط موقفه بموقف المدرسيين[١] فهو لا يعتمد فى دليله الثانى على الإنسان من حيث هو موجود عالمى مؤلف من نفس وبدن بل على النفس وحدها وعلى النفس المفكرة . إنه يقوم على نفس تُفكِّر فى الكائن الكامل وتنتقل من وجودها ككائن زمنى يفكر فى الكائن الكامل أى ككائن ناقص عاجز لا يستطيع الوجود بذاته ، إلى كائن قادر على الوجود بذاته وقادر بالتالى على إيجاد غيره . وبالاختصار يعتمد هذا الدليل على أن الإنسان الذى ليس سبب ذاته « يفكر فى موجود هو سبب ذاته »[٢] : فتفكيرى أنا فى الكائن الكامل عبارة عن تفكيرى فى كائن له من القدرة ما يمتنع معه عدم وجوده ، أى فى كائن له من القدرة ما يفرض بها حقيقة وجوده على كل من فكر فيه . تفكيرى إذن فى الكائن الكامل إنما هو تفكير فى كائن هو من الضرورة والقدرة بحيث لا أستطيع إلا الإقرار بوجوده .

لا فارق إذن فى نهاية الأمر بين الدليل الثانى والثالث ؛ كما أنه لا فارق بين الأول والثالث . ويبدو فى نهاية الأمر أننا أمام دليل واحد على وجود الله ، هو أقرب ما يكون إلى ما سميناه الدليل الوجودى .

ويكاد هذا الدليل الأخير كما يقول ديكارت لا يكون دليلا . إنه فى حقيقة الأمر ليس إلا اعترافاً بالله الوحيد القادر ، اعترافاً بقدرته تعالى وحده .

خاتمة :

وقد رأينا ديكارت فى المرحلة السابقة على فلسفته يعترف بتلك القدرة الإلهية الخلاقة[٣] . وغريب أن تنتهى محاولاته فى إثبات وجود الله إلى اعتراف مماثل بتلك القدرة ، وإلى تسجيل عجز الإنسان إزاءها .

غير أننا نكون متعسفين لو أننا لم نبين الفارق بين الاعترافين ، بين اعترافه

(١) الإجابة على الاعتراضات الأولى ٢٣٨ — ٢٣٩ .
(٢) ٢٤٠ .
(٣) انظر ص ٨٥ — ٨٧ .

السابق على التفلسف واعترافه اللاحق له . فى هذا الاعتراف الأخير ثمرة بحث الفيلسوف ، من اللحظة التى أراد أن يقيم فيها يقيناً ثابتاً ، إلى اللحظة التى رأى فيها ضرورة الإقرار بوجود الله أساس وجودنا ويقيننا الثابتين . فهذا الإقرار بوجود الله ثمرة للبحث الفلسفى ولا يمكن بالمرة فصله عن البحث الفلسفى السابق عليه .

وقد علمنى البحث فى الشك وفى طبيعة النفس بأن وعيى المستمر بنفسى وبما تحتويه نفسى هو وعى بنقصى وعيوبى وباحتمال تعرضى المستمر للخطأ والخداع ، وعى بإرادتى ورغبتى فى الخروج من الشك وفى تجنب الخطأ والخداع ؛ وعى إذن بإرادة متطلعة إلى تجنب النقص . إنى إذن كائن متطلع إلى الكائن الكامل ، مفكر فى الكائن الكامل ، ناظر إليه ، وذلك بقدر ما تسمح لى طبيعتى بالنظر إليه .

وهذا البحث وحده هو الذى يسمح لى بمعرفة شىء عن الكائن الذى أتطلع بكل جوانحى إلى الإقرار بوجوده ، هو الذى يميز بين الإقرار بالكائن الكامل وبين مجرد الاعتراف الذى توقفت عنده فى بداية التفكير والتفلسف .

إن هذا البحث عبارة عن مراحل الفلسفة الديكارتية ولا مفر لمن تتبع تلك المراحل من تقرير كائن تام الكمال خالق الإنسان ومثاله الأعلى . لا مفر من الله لأن قدرته كاملة ولأن كماله لا متناه .

وعلى ذلك فلا خوف على من أنتقل فى مراحل الفلسفة من الشك إلى اليقين ، ومن النفس إلى الله ، لا خوف عليه من خطر كائن قادر خداع ، لأن ثمة لا قدرة إلا وكانت خاضعة للقدرة الإلهية فى نهاية الأمر ، ولأن قدرة الله تتضمن كمال الله بأتم معانيه ، أى طيبته وحبه للخير ، وبعده عن الخطأ والتخطئة ، عن الضلال والتضليل[1] .

---

(١) التأمل الثالث ١٩٢

الفصل الخامس
من الله إلى العالم

ننتهى إلى حل المشكلتين اللتين وضعناهما فى بداية الفصل السابق ، المشكلة الخاصة بضمان اليقين ، أى بضمان صحة إدراكنا الجلىّ المتميز ، والمشكلة المتعلقة بقدرة الفيلسوف على الخروج من النفس إلى العالم والوجود الخارجى .

أما فيما يتعلق بالمشكلة الأولى ، فالكائن الكامل اللامتناهى لا يمكن أن يكون سبب خطأنا أو خداعنا ، ولا يمكن أن يسمح بأن نخدع فيما ندركه على النحو اللازم ، فيما ندركه إدراكاً جلياً متميزاً . والكائن الكامل الذى يخلق فينا قوانا العقلية المختلفة ، يستطيع أن يجعل من إدراكنا الجلىّ المتميز يقيناً كافياً ، ويمنع بذلك تسرب الشك إلينا بأى حال من الأحوال . إن الله ضامن ليقيننا .

وإزاء هذا الضمان الإلهى قد نتساءل : أو لم يكفنا ضمان أول لليقين ، ضمانُ البداهة ، أو ضمان الوضوح والتميز ؟ وإن وجب ضمان ثان أسمى منه ، أى ضمان الضمان ألا نقع بذلك فيما يسميه المنطقيون دوراً ؟ فقد لزم الاعتماد على مبدأ وضوح الإدراك وتميزه فى سبيل الحكم بوجود الكائن الكامل ؛ ثم قد يلزم بعد ذلك ، الاعتمادُ على الكائن الكامل ذاته لضمان المبدأ السابق . إلا أنه ظاهر لمن طالع ديكارت بعناية أن لا إشكال عنده بهذا الصدر ولا دوراً ، وأن ثقته بتفكيره الفلسفى وبتقدم هذا التفكير كاملة ، لا تعتريها تلك الهواجس التى تخيلها المعترضون والمتسائلون : فمبدأ الجلاء والتميز ليس ضماناً لليقين ، إنما هو علامة عليه فحسب . وعلى ذلك لا يلزم فى كل يقين نصل إليه ، أن نبحث عن ضمان لهذا اليقين فى المبدأ المذكور . بل يؤدى كل بحث من هذا القبيل إلى زعزعة اليقين ذاته وإلى التراجع إلى الشك[1] .

---

(١) راجع بهذه المناسبة : الإجابة على الاعتراضات الثانية ل . ص ٢٧٠ – ص ٢٧١ .

ما منزلة الضمان الإلهى إذن ؟ ما منزلة حكمنا بوجود الله من اليقين ؟ نجيب بأن تلك المنزلة فلسفية ميتافيزيقية، وبأن اعتبار الصدق الإلهى ليس لازماً لضمان كل حقيقة نصل إليها فى العلوم الرياضية ، أو فى أى علم من العلوم . إنما هذا الاعتبار لازم للميدان الميتافيريقى فى جملته وكليته . إذ فى الميدان الميتافيزيقى أى فى ميدان الوجود بمعناه المطلق هناك احتمال شك مطلق ، شك من النوع الذى عبرنا عنه بفرض الشيطان الماكر أو بفرض الإله القادر الخداع . ويقيننا بوجود كائن كامل لا متناهى ، إذ يتنافى وفرض الخداع المطلق ، هو أعظم حل لمشكلة الشك المطلق .

لننظر الآن للمشكلة الثانية : وكيف يعيننا اليقين بوجود الله على الحكم بوجود عالم خارجى ، بوجود عالم أجسام ، من بينها جسمنا ؟

للإجابة عن هذا السؤال يجب البحث فى طبيعة هذا الحكم وفى الأسباب أو المسوغات التى تجعله حكماً فلسفياً موثوقاً به . وللتمهيد لهذا البحث ذاته يجب البحث أولا فى طبيعة الحكم بوجه عام ، وفى العوامل التى تجعل الحكم أياً كان صادقاً أو كاذباً، موضع قبول وتصديق ، أو موضع رفض وإنكار .

يقوم الحكم على اجتماع قدرتين فى النفس واتحادهما اتحاداً وثيقاً : قدرتا الإدراك أو التصور ، كما يقول المدرسيون ؛ والإرادة ، أى القدرة على قبول الأشياء أو رفضها ، على إثباتها أو نفيها[1]. ويمتاز الإدراك بأن النفس فيه سلبية ، أى ناظرة مسجلة ، بينما تمتاز الإرادة بفاعليتها وحريتها . نتساءل : بين هاتين القدرتين ، أين موطن الخطأ ؟ .

إن نظرنا إلى قدرة الإدراك والتصور ، لما وجدناها معرضة فى ذاتها للخطأ . نعم إنها عندنا نحن البشر محدودة بخلاف ما هى عليه عند الله . فالله يدرك بنظرة واحدة عدداً لا متناهياً من الموضوعات ، لا ندرى عنها شيئاً . إلا أن هذا

---

(١) التأمل الرابع ١٩٥

التفاوت يعنى جهلنا ببعض الأشياء، لا الخطأ أو الانخداع[١] . لننظر الآن للإرادة . إنها فى النفس قدرة كاملة لا يحدها أو يقيدها شىء من الأشياء ، ولذلك كانت هى والحرية أمراً واحداً ، بل كانت هى والأنا شيئاً واحداً . وبين أن لا درجات أو مراتب فى الإرادة : فهى تقوم فى « نعم » أو فى « لا » إنها قدرة واحدة مطلقة . وإن كانت الإرادة الإنسانية لا تحاكى إرادة الله فى الفاعلية والتأثير ، وفى مدى الموضوعات الخاضعة لها ، فهى لا تختلف عنها فى طبيعتها أو فى صورتها . ولذلك كانت الإرادة الإنسانية علامة الله فى أنفسنا ، وبمقتضاها كنا أشباهاً وصوراً لله تعالى . وإن كان الأمر كذلك فلا عيب فى الإرادة ، ولا يمكن أن تؤدى بذاتها إلى الخطأ[٢] .

قد يكون الخطأ إذن راجعاً إلى اجتماع القدرتين واتحادهما ، لولا أن اجتماع قدرتين طيبتين لا يتضمن بذاته أى عيب . وإن أردنا أن نكون دقيقين ، وجب أن نقول أن الخطأ راجع إلى اجتماع القدرتين واتحادهما ، إنما على غير انسجام وعدم تناسب بينهما : إنه راجع إلى عدم تناسب فى ذلك الاجتماع ، بين قدرة مطلقة لامتناهية فى الإرادة ، وقدرة محدودة فى التصور والإدراك، أو بتعبير أبعد دقة : يرجع الخطأ إلى أننا لا نحصر إرادتنا فى إدراكنا وتصورنا . وحيث أن إدراكنا لا يكون كاملاً إلا إذا كان واضحاً متميزاً ، يصبح الخطأ جائزاً فى جميع الأحوال التى لا نحصر فيها إرادتنا أى قدرتنا على القبول أو الرفض ، فى حدود الإدراك الجلى المتميز وحده[٣] .

ولا إشكال ظاهر فى هذا الموقف . لا فى كون إرادتنا مطلقة لا متناهية ، بما أن من شأنها أن تكون أو لا تكون ، دون تمييز فيها بين مراتب أو درجات ؛ ولا فى كون إدراكنا محدوداً ، بما أننا مخلوقات ، ولا يلزم لإدراكنا إلا أن يكون

---

(١) التأمل الرابع ١٩٦ .
(٢) التأمل الرابع ١٩٦ .
(٣) التأمل الرابع ١٩٧ .

ملماً بموضوعه حسبما يتطلبه هذا الموضوع من إلمام . بل لا اعتراض حتى على عدم التناسب بين القدرتين ، إذا عرفنا ما يلزمنا به عدم التناسب هذا من حدود وقيود نحصر فيها إدراكنا للموضوعات .

والأمر الذى لا شك فيه ، بصدد كل حكم من أحكامنا ، أنه فى القدرتين اللتين يقوم عليهما ، صادر عن الله الذى خلقنا ، وخلق ما فينا من قوى وقدرات ، وكل ما فى هذه من كمال أو فضيلة . وأن الحكم فى التزامه معيار الوضوح والتميز متوقف أيضاً على الله ، الكائن الكامل ، الذى لا يخدع ولا يُخدع ، والذى لا يسمح بأن تُخْدَعَ مخلوقاته ،بسبب هذا المعيار ذاته الذى يرجع إليه العقل بطبعه فى إدراك الموضوعات ، وفى تعرف الصدق وتمييزه من الكذب .

علينا أن نفحص فى ضوء هذه المبادئ عن حكمنا بوجود عالم خارجى ، عالم أجسام نعيش فيه ، وبوجود جسم تتحد به نفسنا اتحاداً وثيقاً . وعلينا أن نتساءل أولا : على أى إدراك يقوم ذلك الحكم ، وما قيمة ذلك الإدراك ؟

يبدو أن فى النفس فعلى إدراك ، هما الخيال والإحساس ، يفترضان وجود الأجسام ولا بد لنا ، قبل أن نقرر لحكمنا الوجودى ، قيمة ما ، أن نعين قيمة هذا الافتراض ذاته .

ولنَقْتدِ بديكارت ولنبدأ بالفحص عن الخيال .

وأول ما يظهر فى الخيال أنه علامة فى النفس على حضور شىء أمامها ، وإن لم تتبين النفس بالخيال وحده ، طبيعة ذلك الشىء : فعندما أتخيل مثلثاً ، لا أكتفى بتصور تلاقى أضلاعه الثلاثة فى شكل معين ، بل إنى أعتقد أيضاً أن تلك الأضلاع ماثلة أما مى[1]. ومن ناحية أخرى : يبدو أن الخيال ليس ضرورياً لطبيعة النفس التى يمكن تصورها بدونه ، وأنه قد يصبح مفهوماً

---

(١) التأمل السادس ٢٠٩ .

مقبولاً ، لو ثبت وجود الجسم الذى أعتقد أنى متحد به [١] .

إلا أن هذين الاعتبارين لا يقطعان بوجود الأجسام ، وإن كانا يرجحان ذلك ترجيحاً[٢]. فاعتبار الخيال بالمعنى الأول يؤدى إلى الاعتقاد بوجود جسم ، لا إلى إدراك هذا الجسم موجوداً . أما الاعتبار الثانى فهو يفترض وجود الجسم على أساس استنباطه من فعل من أفعال النفس . وهذا الاستنباط ليس واضحاً بذاته ، موثوقاً به .

أما الإحساس فقد أشرنا فيما سبق إلى مقاومة أفكاره لإرادتى ، وإلى قوة تلك الأفكار وحيويتها ، إن قورنت بأفكار العقل الخالص ، مما قد يدل على وجود موضوعات خارجية تُفْرض على الحس فرضاً ، وتؤثر فى النفس، وتبعث فيها أفكاراً مماثلة . وتلك الموضوعات هى الأجسام بالذات .

ولكن فساد هذه الاعتبارات بَيِّن ، لا لأجل الخداع الحسى وحده ، بل كذلك لسخف الادعاء السابق والقائل بقيام شبه ما بين أفكارنا الحسية والموضوعات الخارجية . إذ مهما كان من وجود هذه الأجسام ، فلا يمكن عقلا إثبات شبه ما بين أحوال النفس ، وبين الجسم الذى تمثله لنا فكرة الامتداد الواضحة المتميزة .

هذه هى النتائج السلبية التى يؤدى إليها الفحص عن فعلى النفس المرتبطين فى الظاهر بالأجسام . وتلك النتائج وإن كانت لا تبرر الحكم بوجود الأجسام فهى مع ذلك لا تقطع بعدم وجودها ، ما دام الإدراك الحسى والخيال اللذان يقوم عليهما الحكم علامتين على طبائع مختلفة عن طبيعة الجوهر المفكر .

وإن قيام هاتين العلامتين فى النفس يصبح أمراً له مغزاه بعد أن اثبتنا وجود الله ، أى وجود كائن كامل ، حائز على كمال القدرة، وعلى كمال الطيبة ،

---

(١) التأمل السادس ٢١٠ .

(٢) التأمل السادس ٢١٠ – ٢١١ .

لا يخدع ولا يُخدع . يمكننا بعد هذا الإثبات ، وبفضله ، الاستعانة بالعلامتين السابقتين على إثبات وجود الأجسام . ولا يلزمنا لتلك الغاية وفى مرحلة اليقين التى بلغناها ، الخروجُ عن الإدراك الحسى والإدراك الخيالى القائم عليه ؛ ويكفينا تأييدهما ، وتجنيبهما الوقوع فى الخطأ . وهناك مرحلتان فى هذا التأييد : الأولى تقضى بأن يكون الإدراك الذى يقوم عليه الحكم جلياً متميزاً ، أى أن يكون موضوعه ماثلا للفكر ، متمايزاً عن غيره . وإننا قد لاحظنا فى إدراكنا للأجسام موضوعاً حائزاً على هاتين الصفتين ، وهو الامتداد الهندسى ، وما يتبعه من شكل وحركة وعدد . وعلى ذلك ، فالإدراك الحسىّ ، وما يقوم عليه من خيال ، فى اتجاهه نحو الأجسام الخارجية أو نحو البدن ، لا يخطئ فى نسبة الامتداد إلى تلك الأجسام[1] .

ولكن الإدراك الحسى لا يتضمن تصور طبيعة الأجسام من حيث هى إمتداد وشكل وحركة فحسب . إنه يتضمن فوق ذلك ، وقبل أى شىء آخر ، ميلاً إلى تقرير وجود الأجسام بصفاتها المذكورة ، وبغيرها من الصفات . إن الإدراك الحسى ميل واندفاع نحو ذلك الوجود ، ولا يُفهمُ إلا بهذا الميل . وبمقتضى اجتماع العاملين ، عامل الإدراك الجلىّ المتميز للأجسام فى صفاتها الهندسية ، وعامل الميل لإثبات هذه الأجسام فى الوجود ، يتم الحكم بهذا الوجود ، ما دام الميل إلى الإثبات ليس فى حقيقة الأمر إلا إرادة ذلك الإثبات ، وما دامت تلك الإرادة خاضعة لإدراك جلىّ متميز . أما وقد يجوز منطقياً أن ندرك أجساماً ونميل إلى إثبات وجودها دون أن تكون هناك أجسام ، فلا بد عندئذ من الرجوع إلى ضمان مطلق ، هو الأساس النهائى لحكمنا الوجودى . وهذا هو ضمان الله لجميع أحكامنا عندما تكون قائمة على إدراك جلىّ متميز : فالله خلق فينا الإدراك والإرادة ، ووجههما التوجيه اللازم ، بمعنى أنه ليكون خداعاً

---

(١) التأمل السادس ٢١٤ . مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ١ راجع هذا النص وترجمته فى نهاية كتابنا ٢٠٩ - ٢١١ .

لو سمح بأن نخطئ كل مرة نحكم فيها بوجود ما ندركه إدراكاً جلياً متميزاً ، وما تندفع إليه إرادتنا اندفاعاً لا مقاومة عقلية تمنعه [١].

وعلى ذلك ، فالحكم بوجود الأجسام الخارجية حكم صائب ، طالما اعتبرنا تلك الأجسام امتداداً وامتداداً فحسب . الأجسام إذن موجودة .

ما القول الآن فى تلك الصفات التى ننسبها للأجسام والتى تختلف اختلافاً كلياً عن صفة الامتداد ، وعما يتبع هذه من شكل وحركة وعدد وزمن ؟ ما القول فى كيفيات مثل الحرارة واللون والصوت والرائحة والطعم ، التى ننسبها إلى الأجسام ؟ بل ما القول فى كيفيات مثل اللذة والألم التى نعتقد أن الأجسام تحدثها فينا ، والتى نعتقد أيضاً أنها تحدث فى أجسامنا ؟

واضح أن كيفيات مثل اللذة والألم لا تختلف أساساً عن أحوال النفس الأخرى ، ولا يمكن قيامها فى جسم نعرف بوضوح أن الامتداد صفته الرئيسية . وواضح أيضاً أن الحرارة واللون والصوت والرائحة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأحوال النفس ، بل أنها فى ذاتها لا تخرج فى نهاية الأمر عن تلك الأحوال . وكيف ننسبها عندئذ إلى الأجسام ، وهذه امتداد وشكل وحركة ؟ إلا أنه يتضح من ناحية أخرى ، أن الأجسام التى نحكم بوجودها تبدو لنا وكأنها حاملة لتلك الكيفيات ، أو قادرة على الأقل على إحداثها فى النفس ؛ وأن وجود تلك الأجسام يبدو مرتبطاً بالكيفيات المذكورة ، بدرجة لا تقل عن ارتباطه بالامتداد ذاته . وأوضح من ذلك ، أن هناك من بين تلك الأجسام جسماً ، يبدو أنه دون غيره مركز للذة والألم والحرارة وسائر الكيفيات التى تمت لأنفسنا بأوثق الصلات . هذا الجسم هو جسمنا أو البدن الذى لم نحكم بعد بوجوده ، على الأقل فى صفاته الخارجة عن الامتداد ، ومن حيث أنه متحد بأنفسنا .

إن فى تلك الصفات الخارجة عن الامتداد ، سواء كانت لوناً أو صوتاً أو

---

(١) التأمل السادس ٢١٦ . مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ١ . .

لذة أو ألماً ، ازدواجاً فى المعنى ، إن صح القول . فهى مرتبطة بالجسم فى وجوده ، وهى مرتبطة أيضاً بالنفس فى تعلقها بوجود الأجسام عامة ، وبوجود البدن بنوع خاص . وإدراك الصفات المذكورة ليحمل هذا الازدواج فى المعنى بوضوح كامل . وعلى ذلك فالصفات المذكورة ، وإدراكنا لها ، إنما علامه على الأقل على ميدان ازدواج واختلاط واتحاد ، كما كان إدراكنا للامتداد علامة على تمايز بين النفس والأجسام . وإن صحت تلك المقارنة الأخيرة ، صح لنا أن نقول أنه كما كان إدراكنا للامتداد أساساً عقلياً للحكم بوجود امتداد خارجى ، كذلك يكون إدراكنا لتلك الصفات من لون وصوت ولذة وحرارة ، وما إلى ذلك أساساً للحكم بوجود اتحاد بين النفس والجسم . وكما وجب اعتبار الله أساساً لصحة الحكم بوجود امتدادها خارجى ، بمعنى أنه ليكون سبباً لخداعنا لو كنا مخطئين فى هذا الحكم ، كذلك يجب اعتبار الله أساساً لحقيقة الاتحاد بين النفس والبدن ، وبالتالى لصحة الأحكام القائلة بوجود ارتباط ما بين الصفات المحسوسة المذكورة وبين الأجسام بوجه عام ، وبينها وبين جسمنا بوجه خاص ، وبقدرة تلك الأجسام على التأثير فى أنفسنا عن طريق البدن ، واحداث إحساسات اللذة والألم وما إليها ، فى أنفسنا[1] .

ويعلمنا التأمل فى ذلك الاتحاد بأنه بين ميدان وجود صفته التفكير الخالص ، وميدان وجود صفته الامتداد الخالص ؛ الامتداد الهندسى . أى أن هذا الاتحاد واسطة بين الميدانين ، وواسطة خير ، إن صح القول . فبمقتضى هذا الاتحاد الذى تعمل منه حياتنا اليومية ، ترتبط الأجسام الخارجية بجسمى وبنفسى على نحو يؤثر فى تلك الحياة ، وتظهر آثاره فيها من نفع أو ضرر ، وتكون من علامات هذا النفع وذلك الضرر ، ما يعرف باللذة والألم . بل بمقتضى هذا الاتحاد أيضاً ، تبدو الأجسام وكأنها حاملة لكيفيات مثل

---

(١) التأمل السادس ٢١٧ – ٢١٨ ؛ ثم مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ٢ ، ٣ وهما فى نهاية كتابنا هذا ص ٢١٠ .

اللون والحرارة والطعم والصوت وما إلى ذلك ، التى تصدر فى النفس عن تأثير الأجسام ، وإن لم تكن موجودة فى تلك الأجسام بالمعنى الدقيق . وكأن الكيفيات « الثانوية »[١] هذه ، معالمُ العالم الخارجى بالنسبة لنا ولحياتنا اليومية ، متصلة بتلك الحياة بدرجة أقل أو أكثر ، حسب مقدار اختلاطها بالنفس ، أو ظاهر تمايزها عنها : فاللذة والألم ، وتليها الحرارة ، والبرودة من أشد الكيفيات إرتباطاً بحياتنا ، واللون والضوء من أضعفها . نعم إن هذه العلامات من لذة وألم ، وتلك الكيفيات الثانوية أياً كانت قد تخدعنا حتى فيما يلحق حياتنا من من نفع وضرر ، أو فيما يرتبط بتلك الحياة فى اتساقها ونظامها اليومى بوجه عام . وأعظم دليل على ذلك ، ما يحدث فى الأمراض من تقديرات خاطئة ، بصدد الحرارة والبرودة ، والحلاوة والمرارة وما إليها[٢] . ولكن هذا الخداع ليس القاعدة ولا يمنعنا مبدئياً من الاعتماد على تلك العلامات فى ميدان حياتنا اليومية ، وما يتصل بتلك الحياة من نفع أو ضرر[٣] .

مواقف خطيرة كل الخطر يظهر فيها انحراف الفيلسوف عن بعض قواعده ، كالقاعدة التى تقضى بالاعتماد على الإدراك الجلى المتميز فى الدراسة الفلسفية ، وكقاعدة التمييز بين النفس والأجسام بوجه عام ، وبين النفس والبدن بوجه خاص . مواقف فيها إنحراف وتحول عن الأسلوب الفلسفى الديكارتى الذى كان كله حرصاً وحذراً وبطءاً وتباطؤاً فى إصدار الحكم القاطع . فكم من خطوات وجب اتخاذها ، وكم من اعتراضات وجب على ديكارت الرد عليها قبل الحكم بوجود الله ، أو القطع بوجود امتداد خارجى ؟ بل كم من عقبات اعتقد الفيلسوف ضرورة وضعها ثم إذلالها قبل اليقين ، وقبل تعرف موضوعات اليقين ؟

---

(١) والعبارة « كيفيات ثانوية » ، secondary qualities هى التى استخدمها كل من العالم الطبيعى بويل والفيلسوف الإنجليزى جون لوك للدلالة على الكيفيات التى ميزها ديكارت من الكيفيات الهندسية البحتة كالامتداد والشكل والحركة ، والتى لزم تسميتها فى نظر هذين المفكرين « كيفيات أولى » primary qualities

(٢) التأمل السادس ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣) التأمل السادس ٢٢٤ .

وقد حاول ديكارت أن يفسر هذا الموقف الذى اتخذه وخرج بمقتضاه على مبدأ الجلاء والتميز فى حرفيته على الأقل ، وذلك فى خطابين هامين كتبهما فى عام ١٦٤٣ إلى الأميرة إليصابات[١] : يقول فى الأول منها أنه لابد من التمييز بين أفكار ثلاث رئيسية تملكها النفس بطبيعتها : فالنفس لديها فكرة عن ذاتها ، أو عن الجوهر المفكر ؛ ولديها فكرة عن الأجسام أو عن الامتداد ؛ ولديها أخيراً فكرة عن الاتحادبين الجوهرين.وتمايز ميادين الوجود والمعرفة بحسب اندراج كل منها تحت فكرة من هذه الأفكار الثلاث : فميدان الله مثلا يندرج تحت فكرة الجوهر المفكر ، وميدان العلوم الرياضية والطبيعية مرتبط بفكرة الامتداد ، ويبقى أن يكون الميدان الإنسانى مند رجاً تحت فكرة الاتحاد [٢]

ويرى ديكارت أن أهم أخطائنا فى العلوم ، وفى الميتافيزيقا أيضاً، صادرة عن خلطنا فكرة من هذه الأفكار بأخرى ، وعن خلطنا مبادئ تابعة لفكرة معينة منها ، بمبادئ تابعة لفكرة أخرى : فلا يصح أن نقرر عن الأجسام وعن الظواهر الطبيعية بوجه عام ، ما يرجع إلى مبادئ متعلقة بالاتحاد بين النفس والجسم ، كتقرير الكيفيات المحسوسة عن الأجسام؛ كما أنه لا يصح أن نفسر النفس ومعانيها الخالصة بالاعتماد على مبادئ متعلقة بالاتحاد أو العكس[٣].

لا بد إذن من الفصل والتمييز بين الميادين المختلفة . أو بتعبير أكثر دقة لا بد من الفصل والتمييز إذا اعتبرنا ميدان النفس وحدها ، أو إذا اعتبرنا ميدان الجسم أو الامتداد وحده ، ثم يجب ترك التمييز جانباً إذا عالجنا ميدان الاتحاد بين النفس والبدن.وإذا كان منطقنا فى الميدانين الأولين منطق تمييز ، فلا بد فيما يتعلق بالميدان الثالث إتخاذ منطق جديد ، هو منطق الاتحاد والوجود ، منطق الميدان الإنسانى .

---

(١) راجع هذين الخطابين فى طبعة لابلياد لمؤلفات ديكارت أولها بتاريخ ١٦٤٣/٥/٢١ (ل . ٩٢٠ – ٩٢٢) وثانيهما بتاريخ ١٦٤٣/٦/٢٨ (٩٢٦ – ٩٣٠) .

(٢) ٩٢١ .

(٣) ٩٢٢ .

ولا شك فى أن هذا المنطق الجديد هو الذى جعل فيلسوفنا يقول فى الخطاب الثانى من الخطابين المذكورين أنه لا بد من الرجوع إلى الفكر وحده فيما يتعلق بميدان النفس ، وإلى الفكر المستعين بالخيال فيما يتعلق بميدان الجسم ، وإلى الإحساس والشعور فيما يتعلق بميدان الاتحاد[١]. ولما كانت دراسة الجسم فى صفاته الهندسية من شأن الرياضة ، ودراسة النفس فى صفة التفكير من شأن الميتافيزيقا ، وجب علينا الاعتراف بقيام علم جديد أو نوع جديد من المعرفة هو ذلك النوع الذى يهتم ويعنى بالنفس المتحدة بالجسم ، وبالجسم المتحد بالنفس.

ولديكارت بهذا الصدد اعتراف غريب ، أنه قد خصص فى الماضى بعض ساعات قليلة كل يوم للرياضيات ؛ وأنه لم يخصص للميتافيزيقا إلا ساعات قليلة فى حياته كلها . أما فيما يتعلق بميدان الاتحاد بين النفس والبدن ، فهو منشغل به طول الوقت[٢] .

وتفسير هذا الاعتراف واضح : أن المشكلات المتعلقة بالعلم الرياضى متعددة ، ولا مفر من معالجة كل منها فى دقة . أما الميتافيزيقا فيكفى أن تكون مبادؤها ماثلة لنا ، وأن نكون متيقنين منها . وعندما يتم لنا هذا ، يمكننا الانتقال إلى ميدان أهم وأخطر ، وهو ميدان حياتنا العملية ، وذلك بشرط ألا ننسى المبادئ الميتافيزيقية[٣] ، هذا لأنه وإن كانت تلك المبادئ لا تبدو قابلة لاستخدام وتطبيق مباشرين فى الميادين العملية والوجودية ، إلا أن أساس تلك الميادين وأساس العلم الرياضى ذاته هو اليقين بوجود الله ، الكائن الكامل .

ولا شك فى أن التأمل فى المسائل المرتبطة بحياتنا وإحساساتنا الخارجية والباطنية ليؤدى إلى نتائج فلسفية غير تلك التى يودى إليها التأمل الميتافيزيقى . وربما كان الشعور بهذا الاختلاف هو ما منع ديكارت حتى الآن من الكتابة فى الميدان

---

(١) خطاب ديكارت لاليصابات فى ١٦٤٣/٦/٢٨ . ٩٢٧ .

(٢) ٩٢٨ .

(٣) ٩٢٩ .

الجديد . فالتأمل الميتافيزيقى مرتبط فى أساسه بالتمييز بين النفس والبدن ، بين ما يرجع للنفس وحدها وما يرجع للجسم وحده ، بينما كان التفكير فى الميدان الإنسانى مرتبطاً بالاتحاد بين النفس والبدن . فبينما كان التأمل الأول مراعاة مستمرة لما يقتضيه التمييز من تفكير محدد ، ومن استقلال عن شروط الحس والخيال التى تتضمن اختلاطاً يعوق التفكير الفلسفى المجرد ، ويعوق بالتالى قيام المعرفة الميتافيزيقية ، فإن التفكير فى الميدان الإنسانى لا يهمل الإحساس والشعور ولا يخشى من ظاهر اختلاط فى موضوعاتهما . كما أن هذا التفكير ذاته يتضمن الاعتراف بالعاطفة والانفعال ، رغم ما قد يحدثان فى النفس من ظاهر اضطراب يمنعها من التأمل الميتافيزيقى ومن التخيل الرياضى ، ولكنه لا يمنعها من مراعاة شروط الاتحاد الوجودى بين النفس والبدن ، كما لا يمنعها من رد الفعل على تأثير البدن والأجسام فيها. إن هذا التفكير الذى يحترم شروط الواقع ليتجه فى جرأة إلى مراعاة مستمرة للاتحاد ، بعد أن كان التفكير الميتافيزيقى يختص بمراعاة دقيقة للتمييز الفاصل بين النفس والبدن . ولكن ما معنى التفكير فى الاتحاد بين جوهرى النفس والبدن ، إن لم يكن تفكيراً فى أن الجوهرين يُكَوِّنان شيئاً واحداً ، بل جوهراً واحداً [١]؟ هذا الشيء الواحد هو الإنسان ذاته .

ونجد ديكارت ينصح الأميرة إليصابات [٢] ، بألا تفكر فى الاتحاد عندما تفكر فى التمييز ، وبألا تفكر فى التمييز وبألا تراعيه عند ما تراعى الاتحاد ؛ لأن الضربين من التفكير يتعارضان تعارضاً منطقياً وواقعياً . بل هو يذهب أبعد من ذلك ويعترف للأميرة بأن لا مانع لديه فى أن تنسب الامتداد إلى النفس وأن تعتبر النفس ممتدة [٣] ، وذلك بشرط أن تراعى أن امتداد النفس مخالف لامتداد الجسم ، وأن معنى امتدادها ليس إلا معنى اتحادها بالجسم

---

(١) ٩٢٨ – ٩٢٩ .
(٢) ٩٢٨ .
(٣) ٩٢٩ .

الممتد ، وكونها تؤلف معه شيئاً واحداً .

ولاشك فى أن هذا الكلام يعارض المنطق الفلسفى الدقيق. ولكن ميدان الاتحاد لا يعتمد على المنطق الفلسفى الدقيق ، الذى يصلح للنفس وحدها أو للجسم وحده ، أو لله وصفاته السامية . إن ميدان الاتحاد يحمل علامات الواقع والوجود: فملاحظاتنا الساذجة تعلمنا كل يوم بوجود تأثيرات مستمرة ومتبادلة بين النفس والبدن ، بين النفس والعالم الخارجى . إنها تعلمنا بوقائع لا يمكن بصددها إلا ملاحظة الاختلاط والامتزاج والازدواج ، أى فى نهاية الأمر ، الوحدة الواقعية الوجودية .

وسنرى دراسة الانفعالات وطرق الإنسان فى ضبطها والسيادة عليها تؤدى بنا إلى اليقين من حقيقة هذا التفاعل المستمر ، والاتحاد المستمر ، من حقيقة هذه الوحدة الإنسانية .

وقد يتساءل قارئ ديكارت : وما الفائدة من الفلسفة عندئذ ، إذا وجب الرجوع فى نهاية الأمر إلى الملاحظات الساذجة والمواقف الواقعية المعتادة ؟ ولماذا وجب تكلف جميع المجهودات العقلية السابقة ، للانتهاء إلى موقف يشابه موقف رجل الشارع أشد المشابهة ؟

ونظن إجابة ديكارت بسيطة كل البساطة ، وهى أن المواقف التى انتهى إليها بصدد العالم والإنسان قد لا تتعارض فى الظاهر وفى اللفظ مع موقف رجل الشارع . ولكنها تخالفها فى أنها موطدة ومؤسسة تأسيساً فلسفياً ، وفى أن الفلسفة وراء جميع هذه المواقف .

ويجب ألا ننسى أن عالم الأجسام ، وأن العالم المحسوس كما يقرره رجل الشارع ، لا مكان له فى مستوى اليقين الفلسفى . وإنه لكى يكون فى هذا المستوى لا بد من وضعه أولا موضع الشك ، ولا بد من تعليق كل حكم بصدده ، وذلك حتى يتم اليقين . ويبقى وجود الأجسام معلقاً إلى أن نتأدى فى اليقين الفلسفى ، إلى النفس وإلى الله الخالق . وعندئذ نصبح قادرين على تأسيس أحكامنا بصدد وجود الأجسام .

وإن صح هذا الكلام ، فلا يمكن أن نقول أن موقف الفيلسوف من العالم الواقعى الذى تأسس فى اليقين ، وبفضل اليقين بوجود الله القادر الخالق الصادق ، أن هذا الموقف هو موقف رجل الشارع بعينه ، وإن كان العالم الذى يقرره رجل الشارع هو بعينه عالم الفيلسوف . إن الموقف يمتاز على الأقل بأمرين : أولهما ، أن الفيلسوف قد أصبح فى مأمن من هذا الخداع المطلق الذى افترضنا مرة أن الإنسان قد يقع فريسة له . والثانى : أن العمل والتطبيق فى العالم يصبحان مستَنِدَيْن إلى أسس مستقرة ثابتة .

obeikandl.com

القسم الثالث : خصائص الوجود

الفصل السادس : العالم

بعد عرض أسس اليقين الفلسفى ، والحديث فى موضوعات هذا اليقين ، وهى فى الترتيب الذى إرتآه ديكارت : النفس ؛ الله ؛ فالأجسام ، يجمل بنا أن نعرض لخصائص تلك الموضوعات وللعلاقات القائمة بينها والتى تجعل منها عالماً بمعنى الكلمة ، كونا شاملا ، أو وجوداً . وسنتجه فى نهاية عرضنا ، إلى الإنسان ، لدراسته لا فى طبيعته وماهيته الخالصة ، بل فى شروط وجوده ، لدراسته كوجود — فى — العالم[١] ، كما يقول الفلاسفة المعاصرون .

ولا شك فى أن الله هو أساس الفلسفة ، وعمادها الأول ، لأنه أساس اليقين التام وأساس الوجود فى الوقت ذاته . — وقد عرضنا فيما سبق لعلاقة الله باليقين . لننظر الآن إلى الله فى علاقته بالوجود ، ولنتبين أثره ، وتدخله فى العالم ، وفى الوجود الإنسانى .

والله فى علاقته بالوجود هو الكائن الخالق ، والصفة التى يتسم بها من حيث هو أساس الوجود وأصله ، صفة الخلق ، أو صفة القدرة الخالقة . والسؤال الذى لا بد من الآن الإجابة عليه هو : كيف تتبين صفة الخلق هذه فى العالم الذى نعيش فيه ؟ أو بتعبير آخر : على أى نحو خلق الله العالم وحفظه فى الوجود ؟ وقد يبدو من المغالاة والجرأة أن نضع مثل هذه الأسئلة ، ونحاول الإجابة عليها ، لولا أن الفلسفة تبدأ عند ديكارت بهذه الأسئلة ذاتها ، وتنفصل بوضعها عن العلوم وعن طرق العلوم فى البحث والتفكير . وقد رأينا بعد عرض منهج البحث فى العلم ، وفى حقائق العلم ، أن تلك الحقائق فى أصولها ومبادئها الأولى لا تُفرض على الله فرضاً ، لأنه هو الذى خلقها من لا شىء[٢] . وإذا

---

(١) in der-welt-sein عند هيديجر مثلا .

(٢) راجع فيما سبق ٨١ — ٨٧ .

كانت تلك الحقائق التى نصفها بالثبات والخلود ترجع إلى القدرة الإلهية الخلاقة ، فما القول فى العالم الطبيعى ، وصفة الحدوث فيه تشير إلى تلك القدره إشارة مستمرة ؟..

وإن كان الثبات فى الحقائق العلمية علامة على تلك القدرة الخلاقة فى صفتها المطلقة ، سواء قصدنا بذلك أن تلك الحقائق لتكون منعدمة لو أن الله لم يخلقها ، أو أن الله لن يكون هو ذاته إن لم يكن خلقها ، فإن صفة الحدوث فى العالم لتوحى بناحية فى الخلق الإلهى لا يمكن أن توحى به الحقائق العلمية ، هى الناحية الزمنية . فالحدوث معناه الحدوث فى الزمن ، وكون العالم حادثاً معناه أن الله خلقه فى الزمن .

وقد رأينا فى وجود النفس علامة بينة على فعل الخلق هذا : فالنفس كائن فى الزمن ووعى مباشر بالوجود الزمنى . « أفكر إذن أنا موجود » . أنا موجود إذن . ولكن كم من الوقت ؟ إنى موجود طالما كنت أفكر ، اذ قد يتأتى ، لو أتوقف فى التفكير لحظة ، أن أتوقف كذلك فى الوجود[1] .

هذه هى ظاهرة الوجود الزمنى النفسانى . وعلى هذه الظاهرة يمكن إقامة دليل على وجود الله ، إن صح الكلام عن دليل. فالنفس تعرف أنها موجودة فى اللحظة الحاضرة ، وأنها كانت موجودة فى اللحظة الماضية ؛ دون أن تعرف فى ذاتها قدرة على الانتقال من اللحظة الماضية إلى الحاضرة ؛ وعلى ذلك فاللحظتان منفصلتان . ولا تعرف فى ذاتها قدرة حتى على الثبات فى اللحظة الحاضرة ، ولا على الانتقال منها إلى لحظة مستقبلة ؛ وعلى ذلك فالحاضر والمستقبل منفصلان أيضاً . — أما والنفس موجودة الآن ، وقد انتقلت من الماضى إلى الحاضر ، وقد تنتقل من الحاضر إلى المستقبل ، فذلك لأن هناك كائناً قادراً على تثبيت أقدامها فى الحاضر ، وعلى الانتقال بها إليه ، ومنه إلى المستقبل . وهو قادر على كل هذا لأنه سبب ذاته . هذا الكائن هو الله .

---

(١) التأمل الثانى . ص ١٦٩.

(٢) انظر فيما سبق ص ١٣٠ .

إن وجود الله ثابت ، بقدر ما كان وجودنا معرضاً فى كل لحظة إلى الانهيار والعدم . وإن وجودنا ليصبح ثابتاً بقدر ما كان هناك موجود يرفعنا فى كل لحظة من العدم ، ويقيمنا فى كل لحظة فى الوجود ، أى بقدر ما كان « خلقنا مستمراً »[١] ، مجدداً فى اتصال ، ومتصلاً فى تجدد .

هذه هى نظرية « الخلق المستمر » وتطبيقها واضح فيما يتعلق بوجود النفس . وديكارت إذ عرضها فى تلك الصورة فى كتاب « التأملات » ، فهو قد عرضها قبل ذلك فى صورة عامة وبصدد العالم المادى ، وبصدد فلسفة الطبيعة كلها ، وذلك فى كتاب « العالم » الذى ألفه بين أوائل عام ١٦٣٢ ، وأواسط عام ١٦٣٣ ، ثم فى « المقال عن المنهج » . إنه يقرر فى « العالم » أولا ، ثم فى « المقال عن المنهج » ثانياً ، أن الله يحفظ العالم فى الوجود ، على نفس النحو الذى خلقه عليه ؛ وأن الفعل الذى يحفظ به العالم ، لا يختلف عن ذلك الذى خلقه به[٢] ، وأن تلك القدرة التى خلقته لأول مرة ، لا بد من افتراضها من جديد فى كل لحظة من لحظات الوجود[٣] .

يقرر ديكارت هذه المعانى ، بصدد العالم المادىّ ، فى مجال لا يشير فيه إلى أدلة على وجود إلله ، وكأنه لا يحتاج إلى أدلة ، أو كأنه ينتقل مباشرة من صفة الحدوث الزمنى فى العالم ، إلى الاعتراف بأن العالم مخلوق وبوجود خالق ، كما ينتقل مباشرة من ظاهرة الوجود الزمنى النفسانى إلى إثبات الله الخالق .

ولنظرية الخلق هذه نتيجة ميتافيزيقية لاهوتية مباشرة : أن الله ، إذ يخلق العالم خلقاً مستمراً ، وإذ يحفظه كما يخلقه ، فهو إذن لم يخلقه شيئاً فشيئاً ، متنقلا به من أبسط الصور إلى أكثرها تعقيداً ، ومعتمداً فى ذلك على الزمن

---

(١) création continuée .

(٢) « العالم » Le Monde المؤلفات الكاملة لديكارت (أ . — ت) المجلد الحادى عشر ص ٣٧ . ثم المقال عن المنهج ل . ص ١٢٢ .

(٣) التأمل الثالث ص ١٨٩ ؛ الإجابة عن الاعتراضات الخامسة ٣٨٣ .

والتغير الزمنى . بل إنه خلقه فى الأصل ، على الصورة التى نلحظها عليه الآن[١] . وتشير الكتب السماوية بصدد آدم والجنة التى عاش فيها ، إلى أن الله خلق الإنسان ، وكائنات العالم فى صورة كاملة تامة .

واضح أن هذا المعنى اللاهوتى الميتافيزيقى للخلق يجاوز أفهامنا الإنسانية . ولكنه واضح أيضًا أنه لا بد للفيلسوف من بيان علاقة ما بين حقيقة الخلق ، وطبيعة العلم وتطبيقاته العملية الصناعية .

وقد رأينا مشروع ديكارت فى العلم والعالم المادىّ لا ينفصل عن الناحية التطبيقية للعلم ؛ ورأينا فوق ذلك أن المنهج فى غايته وأهدافه متجه ألى تلك الناحية التطبيقية ، وأنه فى ضوء تلك الأهداف ، يمهد الطريق للعلوم الرياضية فى صيغتها التحليلية ؛ كما يمهد الطريق للعلوم الطبيعية فى صيغتها الميكانيكية الهندسية [٢].

ولم يشك ديكارت لحظة واحدة فى إمكان هذا المشروع العلمى : لا فى المرحلة المنهجية ، وقبل أن يثير مسألة الخلق بصدد حقائق العلم ، ولا فى المرحلة العلمية ، التالية لموقفه فى خلق الحقائق العلمية ، ولا فى المرحلتين الفلسفية والأخلاقية ، بدليل أنه صرح فى مقدمة « مبادئ الفلسفة » التى صدرت فى عام ١٦٤٤ ، بأن الفروع الرئيسية لشجرة الفلسفة هى الميكانيكا والطب والأخلاق [٣] .

ويقتضى المشروع الديكارتى فى المنهج والعلم ، اعتبار العالم الطبيعى امتداداً هندسياً ترجع الحركات فيه إلى تغير أجزاء الامتداد فى أوضاعها المتبادلة .

وقد انتهى ديكارت إلى التعبير عن هذا المشروع فى كتاب « القواعد » ، أى فى عام ١٦٢٨ على وجه التقريب . ثم تأدى بعد هذا الكتاب بسنة أو سنتين إلى نظرية خلق الحقائق . ثم اتجه مباشرة إلى اكتشافاته العلمية فى ضوء

---

(١) « المقال عن المنهج » ١٢٢ .

(٢) راجع فيما سبق ص ٧٥ — ٧٧ .

(٣) « مبادىء الفلسفة » المقدمة ل . ٤٢٨ .

منهجه هذا ؛ وابتدأ فى تأليف كتاب « العالم » فى عام ١٦٣٢ مفتتحاً هذا الكتاب بذكر الله وبتقرير الخلق ، وبالإشارة إلى « الخلق المستمر » ، ثم رجع صراحة إلى هذه النظرية الأخيرة فى « المقال عن المنهج » الذى نشره فى عام ١٦٣٧ . والكتابان « العالم » و « المقال » مخصصان فى أهم أجزائهما لمسائل العلم والعالم الطبيعى .

ويتضح من مطالعة الكتابين أن نظرية « الخلق المستمر » مرتبطة على نحو ما بمظاهر علمية فيزيائية ، وأن ديكارت حاول فيهما أن يستدل على أوضح المعانى الخاصة بأصول العالم المادى ، وأن « يفترض » وصفاً لهذا العالم ولظواهره ، قائماً على تلك الأصول ، ومتناسباً فى الوقت ذاته مع تلك النظرية الميتافيزيقية اللاهوتية التى نشير إليها[١] . ولا مفر من « الافتراض » ، بما أنه من المتعذر على الإنسان « رؤية » علاقة الفعل الإلهى المطلق للخلق بتفاصيل الأحداث الزمنية ، وبما أنه من الضرورى أن يقف الإنسان على تلك الأوجه التى يستطيع بها السيادة على العالم والسيطرة عليه .

ولذلك نجد ديكارت يقوم فى كتاب « العالم » كما فى « المقال عن المنهج » ، بمحاولة رائعة لا لكى يفسر العالم المادىّ وظواهره ، بل لكى يتخيل ذلك العالم فى نشأته . إنه يصور نفسه متفرجاً على عالم جديد[٢] ، غير عالمنا هذا ، عالم جدير بأن يكون الله خالقه ، ويتفق وحقيقة الخلق المستمر ومعانى النفس الواضحة ، ويتناسب أخيراً ومطالب العمل والتطبيق والصناعة .

أما المعنى الواضح الذى لديه عن أصول العالم المادى ، فهو معنى الامتداد ليس إلاّ ، وما يتبع ذلك من تصور هندسى للحركة والتغير العالمىّ . أما الوصف الذى « يفترضه » أو يتخيله ، فهو الوصف الميكانيكى الهندسى ، كما رأينا . فالمادة التى يعمل العالم منها ، يجب ألا نفرض فيها خصائص نراها فى

---

(١) وانتهى منه فى أواسط عام ١٦٣٣ .

(٢) « العالم » المجلد الحادى عشر [أ. – ت.] ص ٣٢ – المقال عن المنهج ل ١٢٠–١٢١ .

أجسام دون أخرى[١] ، أنما يجب تصورها على نحو يفهمه ويقره العقل الطبيعى النير ، ذلك العقل الذى يهتدى بالمبادئ الرياضية . فالمادة امتداد هندسى يملأ المكان ويشغله ، بحيث لا يبقى فيه خلاء أو فراغ ، لأنه مما لا يمكن تبريره أن يكون الله خلق أجزاءً مادية فى مكان، وترك العدم فى مكان آخر[٢]. إننا أمام ملأ هندسىّ مطلق .

وبيّن أنه لا يمكن أن ننسب للامتداد هذا أى صورة من تلك الصور الجوهرية الغامضة التى افترضها المدرسيون[٣] ، وبالتالى أى مظهر من مظاهر القدرة والفاعلية . إن الامتداد جامد كل الجمود . وإن صح ذلك ، فمعنى الحركة لا يخرج عن أجزاء الامتداد وعن تغير أوضاعها فيما بينها . ولذلك كان المبدأ الأول والرئيسى الذى يخضع له العالم فى حركته هو مبدأ القصور الذاتى، أى مبدأ الجمود بالتعبير الصريح . وينص هذا المبدأ ، كما هو معروف ، على أن كل جسم يبقى على الحال التى هو عليها ، ولا يتركها إلا باحتكاكه بالأجسام الأخرى[٤] . أو بتعبير آخر : يبقى الجسم الساكن ساكناً والجسم المتحرك متحركاً بحركة مستقيمة منتظمة، ما لم تتغير حاله من السكون إلى الحركة باحتكاكه بجسم آخر .

وعلى ذلك فإن كان الله السبب الأول الفعال للحركة والحدوث والتغير فى العالم ، فالسبب الظاهر هو الاحتكاك . ولم يصرح ديكارت كما فعل فيما بعد تلميذه ملبرانش Malebranche بأن الاحتكاك هذا سبب غير فعال « يتناسب » والقدرة الإلهية[٥] . الا أن منطق ديكارت يقضى حتما بتلك النتيجة .

---

(١) « العالم » (أ . – ت المجلد الحادى عشر ص ٣٣) .

(٢) أ . – ت المجلد الحادى عشر ٣٢ ، ٣٣ . مبادىء الفلسفة الجزء الثانى فقرة ١٦ .

(٣) المجلد الحادى عشر ٣٣ .

(٤) « مبادىء الفلسفة » الجزء الثانى فقرة ٣٧ .

(٥) طالع لمليرانش : أحاديث فى الميتافيزيقا والدين Entretien sur La Métaphysique et la Religion الحديث السابع .

والمهم أن الاحتكاك الذى ينجم عنه تغير الحركة فى العالم لا يقصد به إلا التقاء جسم بآخر ، وحدوث التغير عند هذا الالتقاء ، بحيث يقوم التغير فى لحظة الاحتكاك ذاتها ويؤتى الاحتكاك أثره مباشرة. أى أن فعل الاحتكاك قائم فى اللحظة ولا يتجاوزها ، ولا يحتمل دواماً أو ديمومة ، إنما يقوم ليتلاشى . وعلى ذلك ، كانت الاحتكاكات التى تؤدى إلى التغير العالمى قائمة فى لحظات ، إن كانت متتالية فهى منفصلة . فلا بد إذن من قدرة عليا للربط بين تلك الاحتكاكات ، ولجعل التغير مستمراً ، وإقامة العالم الحادث المتحرك . وهناك مثال غاية فى الأهمية على حركة تقوم فى اللحظة وتؤتى أثرها مباشرة، وهى حركة الضوء . فالضوءُ يُدْرِكُ الناظرَ إليه مباشرة، وينتقل إلى العين، كما تنتقل حركة العصا من أحد طرفيها إلى الآخر ، إنتقالاً مباشراً . وثقة ديكارت فى الذرية الزمنية للضوء لا تتزعزع ، إلى حد أن يدعى أن « فلسفة الطبيعية كلها لتنهار »لو صح تأخر فعل الضوء فى انتقاله[1]، وذلك لأن التأخر يقتضى انفصالاً فى الامتداد أو خلاءاً، أى عدماً مطلقاً ،وهو مالا تسمح به القدرة الإلهية .

وتلك القدرة هى قدرة « الخلق المستمر » . وإن كان الخلق مما يجاوز أفهامنا البشرية ، فهناك مقابل له فى عالمنا الجامد هذا الذى ترجع الحركات فيه إلى احتكاك يقوم فى لحظة ليتلاشى . هذا المقابل فى نظر ديكارت ، هو احتفاظ الحركة بمقدار ثابت لا يتغير فى جميع لحظات العالم، أو هو «مبدأ ثبات مقدار الحركة» : ففى جميع لحظات الزمن منذ اللحظة العالمية الأولى ، كان مقدار الحركة التى طبعها الله على العالم واحداً بعينه ، وعلى ذلك كانت حال العالم فى لحظة معينة ، معادلة لها فى أى لحظة أخرى ، وكان كل تغير فى تلك اللحظة كما فى غيرها يقوم تبعاً للاحتكاك. دون أن يكون هناك تغير ما فى مقدار الحركة العالمية ذاتها .

---

(١) أ . – ت المجلد الأول ٣٠٨ .

ويذكر ديكارت قوانين الاحتكاك السبعة[١] ، التى تنشأ عنها التغيرات الكبرى فى العالم . ثم يمضى بفضل فكرتى الامتداد والحركة الهندسية ، فى استدلال متصل لقوانين العالم وظواهره العامة ، تلك التى يمكن أن تتخذ الصيغة الرياضية اليقينية ، إلى أن يبلغ المرحلة التى يجب الانتقال فيها من الاستدلال إلى التجربة ، وذلك عندما تؤدى القوانين الطبيعية إلى عدة نتائج محتملة كلها ، وتتفق كلها مع التفاصيل الواقعية القائمة بالفعل . فى هذه المرحلة يلتجئ الطبيعى إلى التجارب . ولكنه فى هذه المرحلة أيضاً يأخذ صفة السيادة ، من حيث أنه لا يفترض التفسير فحسب ، بل يفرضه على الطبيعة فرضاً .

ويكون ذلك باعتبار ظواهر الطبيعة وآثارها ناتجة عن اجتماع أجزاء للامتداد ، لها شكل هندسى معين وحركة معينة ، على النحو الذى تجتمع عليه أجزاء آلة صناعية أو أجزاء جسم مصنوع . ويرى ديكارت أن هذه الموازنة بين ظواهر الطبيعة وآلات الصناع ، ومصنوعاتهم قد أفادته أعظم الفائدة فى كل تفسير قام به للظواهر الخاصة : وأن لا فارق ، بين تلك الآلات والمصنوعات بوجه عام . وبين الظواهر الطبيعية ، إلا فى أن أجزاء الآلات التى تؤدى إلى النتائج المطلوبة ، كبيرة بحيث تلتقطها أو تدركها أعضاء الجسم الإنسانى ، بينما كانت أجزاء الظواهر الطبيعية صغيرة جداً تجاوز إدراكنا وحواسنا [٢]. وبعبارة أخرى ، يكون تفسير الظواهر الطبيعية بأن يستعين العالم فى معمله بأجزاء المادة على نحو يمكنه من استحداث ظواهر مماثلة لتلك التى يريد تفسيرها . فالفرض الطبيعى معملى تركيبى إذن ؛ والتفسير الطبيعى تركيب للظواهر من جديد ، أو هو محاولة من جانب الإنسان بوجه عام ، والطبيعى بوجه خاص لصناعة الظواهر أو لصناعة ما يعادلها ، ويماثلها أو يشابهها . ولذلك كان الطبيعى عالماً ومهندساً وصانعاً فى الوقت ذاته .

---

(١) مبادىء الفلسفة الجزء الثانى من فقرة ٤٥ — ٥٢ .

(٢) « مبادىء الفلسفة » الجزء الرابع فقرة ٢٠٣ .

وقد رأينا ديكارت « يتخيل » ذاته متفرجاً على ذلك العالم « الجديد » الذى يستطيع الله أن يخلقه ، فى أى لحظة ، من الامتداد والحركة الهندسية وحدهما . ونجده الآن يتخيل ذاته صانعاً ، يستخدم الامتداد والحركة ، لا لتكميل الصناعة الإلهية ، وهى كما يقول « كاملة منذ البدء » ، بل لصنع ظواهر تماثل تلك التى نجدها فى العالم .

هذا هو العلم الطبيعى الذى يجعل منا « سادة على الطبيعة ومسخرين لها »[١]

ويبدو أن ديكارت قد ذهب منذ بداية تفكيره العلمى إلى أبعد مدى ممكن فى تصور تفسير للظواهر يجمع بين العلم والصناعة ، بين النظر والتطبيق . فإننا نعلم أنه فكر منذ سنة ١٦١٩ ، أى منذ سنة المشروع العلمى العجيب فى آلات يصنعها الإنسان ويحاكى بعضها هذا الحيوان ، أو ذاك ، ويحاكى بعضها الآخر الإنسان ذاته[٢]. ونجد ديكارت فى خطاب له فى عام ١٦٣٨ يوضح كيفية استغلال تلك الفكرة استغلالاً كاملاً فى تأييد التفسير الميكانيكى البحت. يوضح ذلك بصدد الإدعاء القائل بوجود نفس فى الحيوان ، ومشابهة بين طبيعة الإنسان ككائن عاقل وطبيعة الحيوان . ولا شك فى أن تعودنا منذ الطفولة رؤية الحيوانات ، والعيش معها ، وملاحظة ألف الناس لها ، أدى بنا إلى تكوين « أحكام سابقة » ، وإلى اعتبار المشابهة السطحية بين الحيوان والناس مناسبة لتقرير وجود نفس فى الحيوان ، بل إلى الانزلاق إلى ادعاء وجود نفس فى النبات أيضاً . إزاء تلك « الأحكام السابقة » ، ما علينا إلا أن نفترض أو أن نتخيل تعوداً آخر ، أو أن نحاول « تجربة عقلية » . مختلفة : لنتصور رجلاً لم يشاهد من الحيوانات إلا الإنسان . ولنفترض أنه أتقن الفنون الميكانيكية إلى درجة تمكنه من صنع آلات يحاكى بعضها إنساناً ، والبعض الآخر حصاناً ، والبعض كلباً ، أو أى حيوان غير هذه . . ولنتصور أن هذا الرجل بلغ فى مهارته إلى

---

(١) « المقال عن المنهج » الجزء السادس ل . ص ١٣٤ .

(٢) راجع كتاب ألكييه : الاكتشاف الميتافيزيقى للإنسان عند ديكارت ص ٥٢ — ص ٥٣ .

حد جعل تلك الحيوانات تمشي و تأكل وتتنفس وتحدث أصواتاً تحاكي أصوات الناس عندما يعبرون عن عواطف طبيعية مثل الخوف أو الغضب أو ما إلى ذلك . لو انتقل هذا الرجل فجأة إلى عالمنا هذا ولاحظ ما فيه من حيوانات ، لفهم مباشرة ما يقربها إلى الإنسان وما يميزها عنه ، ولتأكد أنه لا يمكن تصورها حائزة على النفس التي تجعل من الإنسان الكائن الذي يعرفه هو في تجربته وتفكيره الشخصي . ولو تصورنا أخيراً أن هذا الرجل كان ملماً بوجود الله و بقدرته اللامتناهية لاستنتج من ذلك ومما عرفه في نفسه من قدرة على صنع الآلات التي صنعها ، أن الله قادر على صنع كائنات تماثل الحيوانات التي تعيش بيننا ، وإن وجب افتراض أجسامها آلات غاية في التعقيد ، دون أن تفقد بذلك صفتها الآلية [١] .

ليس هناك من شك في أن فرض الحيوان أو الإنسان الآلي الذي خطر لديكارت منذ السنوات الأولى في تفكيره ، كان له أثر كبير في تكوين آرائه عن الجسم الإنساني. ولا أدل على هذا من كتاب « الإنسان » ، ومن أقواله في هذا الموضوع في « المقال عن المنهج » : فهو يفترض أن الإنسان لم يكن في بداية الأمر إلا آلة عملها الله من مادة الأرض . وجعلها أشبه ما تكون بما يسميه إنساناً ، وذلك لا بإعطائها لون وهيئة أعضائنا الخارجية فحسب ، بل كذلك بتركيب داخلها من القطع والأجزاء التي تمكن تلك الآلة الإنسانية من المشي والأكل والتنفس والقيام بسائر الوظائف التي تقوم بها أجسامنا وحدها .

ويمضي ديكارت في وصف تلك الآلة الإنسانية مشبهاً إياها تارة بتمثال وتارة أخرى بساعة أتقن صنعها أمهر الصناع [٢] . ولا يرى وسيلة أفضل لتخيل تلك الآلة وأجزائها من اتخاذ موقف عالم التشريح ، الذي يستطيع وحده أن يعطينا فكرة واضحة متميزة عن الجسم الحيواني ، وعن الجسم الإنساني أيضاً .

---

(١) راجع خطاب في مارس سنة ١٦٣٨ ل . ٧٨١ — ٧٨٢ . راجع أيضاً المقال عن المنهج الجزء الخامس ١٢٣ .

(٢) « كتاب الإنسان » (أ . — ت المجلد الحادي عشر ١٢٠) .

ويجب ألا نتصور الإنسان فى البداية على أنه نفس أو عقل أو روح على حدة . لنتخيله جسماً عمل من مادة العالم ذاته ، أى من الامتداد ، وخاضعاً لقوانين الامتداد وحركاته . ثم لنتصور النفس على حدة . ولنتصور أخيراً الإنسان الكامل على أنه جسم ونفس متحدان فيما بينها [١].

إن لم يقم شك فى أن التفكير الآلى الصناعى هو الذى ابتدأ به ديكارت مشروعاته العلمية المختلفة ، فليس هناك شك أيضاً فى أن ذلك التفكير ارتبط عنده منذ إنشاء كتاب « القواعد » باعتبار الأجسام والظواهر الطبيعية برمتها امتداداً وأجزاء امتداد تتغير أوضاعها فيما بينها . وبقدر ما توغل التفكير الصناعى فى مشروعاته ، فقد تأيد كذلك منذ عهد طويل بالفكرة المنهجية العلمية التى ترجع الأجسام إلى الامتداد الهندسى . وعلى هذا النحو يصبح الضربان من التفكير مظهرى مشروع علمى وتطبيقى واحد ، يجعل الإنسان لا سيداً على الطبيعة الخارجية فحسب ، بل سيداً ومسيطراً على جسمه أيضاً .

ويعبر « المقال عن المنهج » فى إشاراته إلى الطب وإلى المحاولات التى يمكن بها إطالة عمر الإنسان وتجنيبه مختلف الأمراض [٢] عن فكرة من أهم الأفكار التى عمل منها المشروع الديكارتى فى العلم والتطبيق العلمى . وتظهر تلك الفكرة واضحة كل الوضوح فى كتاب « مبادئ الفلسفة » ، عندما يشبه ديكارت الفلسفة بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعها الفيزيقا ، وفروعها الثلاثة الميكانيكا والطب والأخلاق [٣] .

وقد رأينا علم الامتداد فى صوره الهندسية كفى صوره الطبيعية مرتبطاً منذ البداية بالمنهج والعلم الرياضى العام ، بما أن المنهج عبارة عن تهيئة الموضوعات لاتخاذ صورة المقادير الهندسية وذلك لغاية تيسير استخدامها واستغلالها .

---

(١) « المقال عن المنهج » ل . ص ١٢٣ .

(٢) « المقال عن المنهج ل . ١٣٤ — ١٣٥ .

(٣) مبادىء الفلسفة المقدمة ل . ٤٢٨ .

كذلك هو الأمر فيما يتعلق بعلم الجسم الإنسانى ، فهو مرتبط بالطب ارتباطاً شديداً . إلا أن للطب هدفاً آخر غير تأييد المنهج العلمى . إن له هدفاً عملياً يفوق فى خطره الهدف العلمى المنهجى وهو إطالة عمر الإنسان وضمان جسمه من الأمراض . وبما أن الصحة عامل من أهم عوامل السعادة الإنسانية ، وجب القول أن الطب يرتبط بالأخلاق ، كما ترتبط الميكانيكا بالطب .

هذه هى الفروع الرئيسية لشجرة الفلسفة التى ثبتت جذورها فى أرض الميتافيزيقا ، وقام جزعها فى سماء الطبيعة[١] . وإن تمعنا فى هذا التشبيه للفلسفة وجدنا أنه يتفق تمام الاتفاق مع الأوجه الثلاثة التى نظرنا منها إلى العالم . فقد رأينا أساس العلم فى مبدأ « الخلق المستمر » ، ورأينا جسم العالم راجعاً إلى الامتداد الخاضع لمبدأ القصور الذاتى والجمود ، ولكنا رأينا فى الإنسان وخاصة فى العالم والصانع الإنسانى كائناً يفهم إلى حد ما كيف يتحول ذلك الامتداد الجامد إلى ظواهرَ واقعية فعلية ، ويفهم بنوع خاص كيف يستطيع هو القيام بالتحويل والتطبيق والعمل . فالتوافق إذن كامل بين النظريات الميتافيزيقية والاستدلال العلمى والتطبيق العملى . إلا أن هذا التوافق يتم فى مستويات مختلفة من اليقين : فى مستوى اليقين الميتافيزيقى المطلق الذى يقوم على أساسه كل يقين آخر ؛ وفى مستوى اليقين العلمى الذى يرتبط بموضوعات الهندسة ، والموضوعات الطبيعية الراجعة إلى الامتداد الهندسى ؛ ثم فى مستوى اليقين العملى الذى يؤدى إلى تفسير الظواهر الطبيعية الخاصة وإلى الصناعة والعمل . — وقد رأينا فى دراستنا للمنهج العلمى وفى بحثنا عن مبادئ للفلسفة التفاوت بين الدراستين العلمية والفلسفية وأهدافهما . وإنا نلحظ الآن التفاوت بين اليقين العلمى واليقين العملى : فالعلم استدلال قائم على المعنى الواضح المتميز للامتداد ، وعلى قوانين الامتداد الهندسية ، بينما كان اليقين العملى قائماً على التخيل والتصور والافتراض ، كما قال ديكارت ، على « افتراض » أن التفسير الذى ندلى به

---

(١) مقدمة « مبادىء الفلسفة » ل ٤٢٨ .

والتجربة التى نعملها ، يعبران تعبيراً واضحاً عن الطريق الذى اتخذته الطبيعة فى انتقالها من المبادئ الرياضية الاستدلالية إلى الواقع المشاهد بالحس .

ولا شك فى وجود تفاوت بين يقين الميتافيزيقا ويقين العلم : إلا أنه يبدو أن ديكارت قد نجح ، فى الظاهر على الأقل ، فى تقصير المسافة بين اليقينين ، وذلك ابتداءمن تفكيره فى كتاب«التأملات» ، وبنوع خاص فى كتاب « مبادئ الفلسفة » : فالنفس حائزة على معنى واضح متميز عن الامتداد ، بقدر ما هى حائزة على فكره واضحة عن النفس[١] . والامتداد موضوع فكرة أصيلة فى النفس[٢] ، وليس وليد افتراض يفيد العمل والصناعة فحسب . لا بل إن الامتداد موجود وثابت فى الوجود بمقتضى حكم النفس التى تستخدم مبدأ الجلاء والتميز والتى تعتمد على الضمان الإلهى .

وإن كان وجود الامتداد ثابتاً مقرراً كان اليقين فيه لا علمياً فحسب ، بل ميتافيزيقياً أيضاً . وعلى ذلك فللعلم الطبيعى فى مرحلته الاستدلالية الرياضية ، قيمة تفوق الافتراض والاستدلال ذاتهما ، بما أن موضوع ذلك العلم هو الامتداد ثم الحركة التى هى عبارة عن تغير مواضع أجزاء ذلك الامتداد .

ما القول الآن فى التفسير الطبيعى والتجربة الطبيعية وفى التطبيقات القائمة على هذه التجربة؟ لا شك فى أن للتفسير قيمة لا تنكر ، من حيث أنه مرتبط بالاستدلال وقائم عليه ، ومن حيث أن الظواهر فى ناحيتها الواضحة المتميزة راجعة إلى الامتداد والحركة الميكانيكية . ولكن لا شك فى أن هناك تفاوتاً بين الاستدلال والتجريب ، بين المبادئ النظرية فى معناها الميتافيزيقى والرياضى ، وبين الواقع . ولا شك فى أننا نخمن طريقنا تخميناً فى ميدان الواقع هذا ، غير مهتدين فيه إلا بنجاح تجاربنا . وأساس التفاوت هو أن الطبيعة التى خلقها الله اتبعت

---

(١) راجع بنوع خاص مبادىء الفلسفة الجزء الأول الفقرات ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٠ .

(٢) خطاب ديكارت إلى الأميرة إليصابات فى ١٦٤٣/٥/٢٣ ل . ٩٢١ – ٩٢٢ .

حتى بلوغ الواقع طريقاً واحداً ، ولم تتردد ، مثل العالم التجريبى ، بين عدة طرق محتملة ، يمكن الاختيار والتفضيل بينها . بل ربما وجب القول أن الطبيعة لم تتبع طريقاً ما فى الانتقال من المبادئ إلى التفاصيل ، لأنها منذ بداية الخلق ، خلقت كاملة فى مبادئها وتفاصيلها الواقعية .

هناك إذن فى نهاية الأمر مسافة شاسعة بين اليقين النظرى واليقين العملى التطبيقى ، بين أساس النظر والتفكير وأساس العمل والتطبيق . وتلك المسافة ذاتها لا تختلف عن المسافة التى اعترف ديكارت بوجودها بين النفس المفكرة والواقع المادى المحسوس ، بين الأفكار الميتافيزيقية وبين اليقين الطبيعى التجريبى . وقد جاءت محاولاته فى ميدان اتحاد النفس بالبدن[١] ، مؤيدة لشعوره بالتفاوت هذا .

وهناك فى برنامج ديكارت العلمى ، جزء واحد على الأقل يظهر فيه بوضوح عجز ديكارت عن حل المشكلات العملية التى اعتقد فى وقت من الأوقات أنه يستطيع حلها : وهو الجزء الخاص بالطب .نعم فى الجسم الإنسانى صفات تتفق وقوانين الميكانيكا والفيزياء العامة ؛ إلا أن هناك أيضاً ظواهر واقعية خاصة بهذا الجسم اعترف ديكارت بعجزه عن تفسيرها تفسيراً كاملاً[٢] . وإن كان الأمر كذلك فما قيمة الفرض الآلى فى ميدان الإنسان ؟ وهل يمكن الاعتماد على الطب ، بمعناه العلمى الميكانيكى ؟

ويبدو أن آراء ديكارت الطبية قد تغيرت فى السنوات الأخيرة من حياته بدليل أنه لم يشر فيما كتبه أثناءها إلى مشاريعه فى إطالة الحياة أو تجنيب الجسم مختلف الأمراض : بل نجده يكتفى بإعطاء نصائح وإرشادات لتوجيه نفسية

---

(١) راجع فيما سبق ص ١٢٧ – ١٣٢ .

(٢) راجع خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٥/٦/١٦٤٦ ل . ٩٩٦ .

المريض أثناء مرضه وفى مرحلة نقاهته[١]، ويشير ديكارت إلى قدرة الطبيعة[٢] على مواجهة الأمراض وعلى إعداد الجسم إلى الشفاء . ويظهر أنه فيما يتعلق بشخصه ، قد أصبح فى نهاية حياته أكثر ثقة فى الطبيعة ، منه فى الطب العلمى الميكانيكى ، إلى حد أننا نراه فى مرضه الأخير الذى أودى بحياته يهمل علاج الأطباء ويسلم أمره لله وللطبيعة فى طمأنينة كاملة . ثم يتنبه فى الأيام أو فى الساعات الأخيرة إلى ضرورة الرجوع إلى العلاج الطبى . وكان ذلك بعد فوات الآوان .

---

(١) راجع خطاب ديكارت إلى الأميرة إليصابات فى مايو أويونيه ١٦٤٥ ل . ٩٤٨ ، وفى نوفمبر سنة ١٦٤٦ ل . ١٠٠٣ — ١٠٠٥ . كذلك خطابه إلى الأميرة فى يولية ١٦٤٧ ل . ١٠٤٠

(٢) راجع فى هذا حديثه مع بورمان (وكان هذا فى عام ١٦٤٧) أ . —ت المجلد الخامس . ص ١٧٩ .

الفصل السابع
الإنسان

بعد أن درسنا العالم وخصائصه وموجوداته بوجه عام ، نقف عند أكثر الموجودات الطبيعية تعقيداً ، وأشرفها مرتبة ، نقف عند الإنسان . ولدراسة الإنسان ميزة مزدوجة لا نجدها فى دراسة أى كائن آخر فى الطبيعة : فالإنسان جزء من العالم ، جسم من الأجسام الطبيعية . لذلك توقفت دراسته على دراسة العالم ، كما توقف عمله ، وكما توقفت مشروعاته على تطبيق تلك الدراسة ؛ ثم الإنسان هو الأنا ، أى النفس ، مبدأ الفلسفة الأولى .

والفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجذعها الفيزيقا ، وفروعها الرئيسية الميكانيكا والطب والأخلاق .

ويتضح من هذا التشبيه الذى عمد إليه ديكارت فى مقدمة « مبادئ الفلسفة[1] » أن هناك علوماً تطبيقية ثلاثة هى الميكانيكا والطب والأخلاق ، مرتبطة أوثق الارتباط بعلم الطبيعة . وإننا نعرف أن هذا العلم يدرس موجودات العالم فى صفاتها العامة ، ثم يدرس أهم أنواع تلك الموجودات ، فى الخصائص الرئيسية لكل منها . يبدأ بالشمس والكواكب والقمر ، ثم يدرس الضوء ، ثم ينتقل إلى موجودات العالم وخصائص تلك الموجودات وتركيباتها الحركية وأفعالها وانفعالاتها — وتقوم دراسة الطبيعة فى أساسها ومنهجها على اعتبار الموجودات راجعة إلى الامتداد والحركة ، أى على اعتبارها اعتباراً آلياً بحتاً . ويؤدى ذلك الاعتبار إلى معرفة تفصيلية منظمة للظواهر الطبيعية ، كما تؤدى تلك المعرفة إلى استخدام الظواهر بما فيها الظواهر الإنسانية ، وذلك فى سبيل السيادة على العالم ، وعلى الإنسان أيضاً. الارتباط وثيق إذن بين العلم والسيادة ، بين علم الطبيعة من ناحية ، وبين الميكانيكا والطب والأخلاق من ناحية أخرى .

---

(١) ل . ٤٢٨ .

ويدرس الطب الجسم الإنسانى على أساس اعتبار هذا الجسم مجموعة مترابطة من تركيبات ميكانيكية ، لا تختلف عن التركيبات الداخلة فى الأجسام الجامدة فى دقة أجزائها ومهارة تركيبها . والطب إذ يفترض معرفة الجسم الإنسانى فى أجزائه وتركيباته المختلفة ، وعلاقات تلك الأجزاء وتلك التركيبات فيما بينها ، يقوم باعتراف ديكارت على علم التشريح ليس إلا . والتشريح أساس ضيق كل الضيق لعلاج الجسم الإنسانى . وقد فهم ديكارت هذا فى نهاية الأمر ، فتجده فى سنى حياته الأخيرة أضعف ثقة فى الطب منه فى السنوات السابقة على « التأملات » و « مبادئ الفلسفة » ، بدليل رجوعه فى معالجة الأمراض إلى اعتبار « الطبيعة » ، وإلى المقاومة الطبيعية للجسم ، وعدم اكتفائه بوجهة النظر الميكانيكية للجسم ، وبعلم التشريح .

أما علم الأخلاق ، الذى يلى الطب ، فى ترتيب الفنون القائمة على الفيزيقا ، والذى يدرس الإنسان فى اتجاهه نحو السعادة والفضيلة ، فهو يفترض إلماماً كاملاً بسائر المعارف [1] : أنه يفترض الميتافيزيقا بما أن الإنسان نفس ، وأن جميع اليقينات متوقفة على النفس ؛ ثم إنه يفترض الفيزيقا والفنون الميكانيكية والطبية القائمة عليها ، باعتبار أن الإنسان نفس متحدة بجسم ، وأن سعادة الإنسان تقوم على عدة أشياء فى مبدئها صحة الجسم ، وأن ضمان هذه لا يتم إلا بفضل معرفة تامة لتركيب الجسم ولاستجاباته المختلفة .

وإن صح أن علم الأخلاق يفترض إلماماً كاملا بسائر المعارف والعلوم ، صح ألا يبلغ الفيلسوف تمام هذا العلم ، إلا عندما يتقدم فى مختلف دراساته وتجاريبه ، وعندما يتوطد يقينه الميتافيزيقى توطداً نهائياً . لذلك كانت محاولات ديكارت فى ميدان الأخلاق آخر محاولاته الفلسفية .

ولا شك فى أن ديكارت قد تنبه منذ مدة إلى ضرورة معالجة تلك المسائل الأخلاقية ، إن لم يكن فى علاقتها بمختلف المسائل الفلسفية ، فعلى الأقل فى

---

(١) ل . ٤٢٨ .

علاقتها بحياته وشخصه ، لاسيما أنه كان عالماً بخطر المشروعات التى يقدم عليها ، وعالماً بأنه لا يستطيع فى عزلته وانفراده الاعتماد على عوامل تلهيه أو تشغله . إن لم توطد عزيمته على الاستمرار فى العمل والتفكير .

اتخذ ديكارت إذن بعض قواعد أخلاقية مؤقتة ، أثناء مرحلة قيامه بمشروعاته العلمية والفلسفية ، وذلك لئلا يبقى متردداً حائراً فى أعماله وحياته العملية اليومية ، بينما كان يبحث عن علم كامل رابط لمختلف الحقائق ، ويقين فلسفى مطلق يؤسس هذا العلم ذاته[١] . وعبر عن تلك القواعد المؤقتة تعبيراً واضحاً ، فى الجزء الثالث من « المقال عن المنهج » . ولم يكن غرضه فى اتخاذ تلك القواعد ، إنشاء علم أخلاقى أو مذهب أخلاقى ، إنما توجيه عمله وحياته أثناء البحث . هدف القواعد الأخلاقية عملى مؤقت ، شخصى فردىّ ليس إلا . ولذلك فهو لم يعمل على إصدارها وصياغتها بعد بحث طويل فى الطبيعة الإنسانية أو فى المجتمع ، إنما اتبع فى ذلك أقرب المصادر إليه ، عقله السليم ، والثقافة التى تلقاها عن أساتذته اليسوعيين . فحملت تلك القواعد مع صفة الرزانة التى اتصف بها عقل ديكارت ، شيئاً من روح التعاليم التى تلقاها ، وشيئاً من الكتب الأخلاقية التى كانت شائعة فى وقته ، والتى قد طالع بعضها مع أساتذته أنفسهم ، نقصد كتب الرواقيين فى الأخلاق وخاصة مؤلفات ابيكتاتوس وسنيكا [٢] .

وكما عمل ديكارت على إرجاع المنهج العلمى فى « المقال » إلى عدة قواعد موجزة مقتضبة كذلك أرجع الأخلاق فى نفس الكتاب إلى قواعد لا تتجاوز الثلاث أو الأربع .

وتقضى القاعدة الأولى بأن يخضع الفيلسوف لقوانين وتقاليد بلاده ، وبالمحافظة على الدين الذى أنعم الله عليه به منذ ميلاده ؛ وبأن يتبع فى العمل

---

(١) ١٠٦ ؛ ١١٠ – ١١١ .

(٢) وقد أشرنا فى كتابنا « بسكال » (ص ١٠٠) إلى شيوع الكتب الرواقية فى الأوساط الفرنسية المثقفة فى ذلك الوقت ، وخاصة فى وسط نبلاء الثوب (كالقضاة) وديكارت من هذا الوسط ذاته .

أكثر الآراء شيوعاً وأظهرها اعتدالاً وأبعدها عن التطرف . وتقضى عليه القاعدة الثانية بعدم اشتراط يقين كامل فى الآراء التى يتخذها فى الميدان العملى على أن يلتزم ، ساعة التنفيذ ، السير حسب الرأى الذى اختاره . دون توان أو تردد ما .

وواضح مما ذكرنا سابقاً أن هاتين القاعدتين تتضمنان بعض الأصول الرئيسية التى تعلمها عند اليسوعيين كتعويد النفس الطاعة واحترام الدين والتقاليد السياسية المتبعة فى البلاد ، والتهيؤ الكامل للعمل .

وتنص القاعدة الثالثة على أن يتبع الفيلسوف حكمة من أعظم حكم الرواقيين ، وهى تلك التى تقضى بأن يعنى الإنسان بما كان صادراً عن نفسه فحسب ، أى بأفكار النفس وأحكامها ، وبعدم الاهتمام بما تأتيه به الأحداث الخارجية من طوارئ قد تكون حسنة أو سيئة فى عواقبها المباشرة . فمن شأن اتباع هذه الحكمة أن نسود على رغباتنا وأن نوفق بين إرادتنا والعناية الربانية .

وتقضى القاعدة الرابعة والأخيرة بأن يستمر الفيلسوف فى اتباع برنامج الحياة الذى أختاره لنفسه ، أى بمراعاة البحث فى مختلف الميادين دون التقيد فيه إلا بأحكام العقل الواضح .

هذه هى القواعد الأخلاقية المؤقتة التى ارتآها ديكارت لنفسه إبان قيامه بمختلف مشروعاته العلمية ، وقبل أن يقف عند يقين فلسفى نهائى .

وقد شرع ديكارت فى سنى حياته الأخيرة فى إنشاء فلسفة أخلاقية بالمعنى الكامل . وإن كان من المتفق عليه أنه لم ينته إلى صياغتها صياغة تامة ، فلا شك فى أنها كانت تحتل فى نظره وفى بعض نواحيها على الأقل ، طابعاً غير طابع القواعد المؤقتة السابقة . ويمكن فى المبدأ الإشارة إلى طابع مزدوج لتلك الفلسفة : أنها من ناحية لم تكن مؤقتة ، سواء قصدنا بذلك أنها لم تكن مرتبطة فى معناها بالوقت الذى كان يحقق فيه ديكارت مشروعاته العلمية ، أو أنها التزمت الشروط العلمية والفلسفية التى لا بد من توافرها فى قواعد أخلاقية نهائية . وأنها من ناحية أخرى ، لم تكن فردية فحسب ، بل كانت تحمل صفة

الكلية ، صفة العموم التى لا بد أن تحملها الأخلاق الإنسانية الصحيحة .

إلا أنه لا يمكن أن نؤكد أن ديكارت فكر فى إنشاء فلسفة أخلاقية تحمل هاتين الصفتين من الانتهاء والعموم طوال الوقت الذى كان يعمل أثناءه على إعداد مشروعاته العلمية أو على اتخاذ مبادئ ميتافيزيقية ؛ ولا أن بحوثه العلمية والفلسفية أدت إلى التفكير فى تلك الفلسفة الأخلاقية . بل يمكن بالعكس أن نؤكد أنه لم يستدل بنظرياته العلمية والفلسفية على مواقف أو قواعد أخلاقية بعينها . وأعظم دليل على هذا ، أنه فى « التأملات » وهى أعظم تعبير عن فلسفته ، لم يشر مرة واحدة إلى مواقف أخلاقية نوى أن يتخذها فيما بعد .

وإن فلسفته الأخلاقية نهائية من حيث أنها ، إذ تبعت اكتمال بحوثه العلمية ونظرياته الفلسفية ، كانت مع ذلك وليدة السنوات الأخيرة فى حياته ، وما جاءت به تلك السنوات من جديد .

إنها مرتبطة بنوع خاص بما يمكن تسميته اليقين الثالث فى فلسفته ، أى التالى لليقين فى النفس وفى الله ، وهو اليقين المتعلق بقيام اتحاد وثيق بين النفس والبدن . ولا شك فى أن هذا اليقين جزء لا ينفصل عن فلسفته كلها ، كما يشهد بذلك « التأمل السادس » . ولكن ، لا شك أيضاً فى أن ديكارت رجع إلى بحث هذا اليقين ، وراجع نفسه فى هذا اليقين ، وصرح بما لم يكن فيه صريحاً واضحاً ، بعد ما وجهت إليه الأميرة اليصابات بعض أسئلة خاصة بالاتحاد ، وبما يرتبط بالاتحاد من أحوال النفس والبدن .

وللأميرة اليصابات منزلة كبرى من حياة ديكارت وفلسفته ، لأنها حثته بأسئلتها ورسائلها على الاهتمام اهتماماً خاصاً بميدان الاتحاد هذا ، أى بالميدان الإنسانى ، الميدان الذى سينمو فيه تفكيره الأخلاقى .

ولأحداث حياتها الخاصة أثر واضح فى نوع الأسئلة التى وضعتها ، وفى الاتجاه الذى انخذه ديكارت فى الأجابه عليها : فالأميرة اليصابات ابنة ملك بوهيميا الذى اضطر هو واسرته إلى ترك بلاده والتخلى عن الحكم فيها ،

وعن جميع الحقوق السياسية والمادية ، والالتجاء إلى هولندا ، وقبول ضيافة حكامها . عرفت الأميرة شيئاً من الشقاء واليأس ، وبعض الذل أيضاً ، وذلك علاوة على صحة معتلة وجسم هزيل. فكانت لذلك مهيئة بملابسات حياتها إلى إلمام شخصى خاص ، بميدان الاتحاد ، ومعرضة بحكم ظروفها لمختلف الانفعالات. والانفعالات كما سترى مظهر أساسى بارز لذلك الاتجاه . ولهذه الأسباب ذاتها أرادت أن تعرف السبيل إلى السيطرة على الانفعالات ، وإلى التمتع بشىء من الطمأنينة والسعادة أيضاً . ولعلها بإشراكها ديكارت فى شؤون حياتها الفردية قد وجهت تأمله إلى أمور فى نفسه وحياته لم يكن تنبه إليها من قبل ، وإلى علاقتها بالفلسفة .

جاءت « أخلاق » ديكارت ، على إفادتها من تجربته العلمية والفلسفية الكاملة ، وليدة اهتمامه فى نهاية حياته بمسائل الوجود الواقعى . وعلاوة على أنها كانت مرتبطة بموقف فلسفى معين ، كانت مرتبطة أيضاً بواقع حياة ديكارت ، وصلاته مع الناس ، وبتفكيره فى ذلك الواقع وفى تلك الصلات .

وإذا كان البحث عن علاج الانفعال هو بمثابة « العلة المناسبة » لميلاد فلسفته الأخلاقية ونموها ، فهمنا أن يكون لعلم الطبيعة منزلة كبرى من الأخلاق . لا لأن الإنسان جسم ، ولا لأن « الأخلاق » وسيلة إخضاع الجسم الإنسانى ، بل لأن النفس مرتبطة بالبدن وعن طريق البدن ، بالأجسام الخارجية ؛ ولأنها لذلك مرتبطة بظواهر معروفة لنا فى طبيعتها وخط سيرها وفى قوانينها اليقينية ، هى الظواهر الفيزيقة ، ظواهر معينة تمام التعيين ، يمكن الإفادة من معرفتها لا للخضوع لها فحسب ، بل لإخضاعها والسيادة عليها أيضاً .

وعن طريق السيادة على الأجسام وعلى البدن بنوع خاص ، سيادة يسمح بها المنهج ، ويسمح بها العلم الطبيعى ، تستطيع النفس أن تسيطر على الانفعال ، وعلى ميدان اتحاد النفس بالبدن أى على الميدان الإنسانى كله . وعن طريق تلك السيادة ، يمكنها الاتجاه نحو السعادة .

وكيف يكون ذلك ؟

هذا ما حاول ديكارت تبينه فى السنوات الأخيرة من حياته وما عمل على توضيحه للغير : عمل ذلك فى الخطابات التى كتبها للأميرة اليصابات أولا ؛ ثم فى خطابات أخرى كتبها فى نفس الوقت تقريباً إلى الملكة كريستينا ملكة السويد ، وإلى شانو صديقه وسفير فرنسا لدى تلك الملكة[١] ؛ ثم فى كتابه عن « انفعالات النفس » والذى شرع فى تأليفه منذ عام ١٦٤٦ للأميرة اليصابات .

ولنبدأ بدراسة الانفعال وأنواعه وطرق السيادة عليه . كما يظهر فى الكتاب الأخير ، راجعين مع ذلك إلى نصوص تلك الخطابات .

ويمكن فهم الانفعال بوجه عام عندما نعرف أن أحوال النفس إما إيجابية أو سلبية . إما إرادة أو إدراك . والنفس فعالة فى الإرادة ، سواء كان فعل هذه قبولا أو رفضاً . والنفس سلبية فى الادراك وبوجه خاص إزاء ما تدركه من الأجسام الخارجية ، أو من الجسم المتحد بها . وتمتاز الانفعالات من بين الإدراكات بأنها مع صدورها فى النفس عن الموضوعات الخارجية وعن البدن ، مرتبطة بحياة النفس ارتباطاً شديداً . ويتم اتصال النفس بالبدن عن طريق الدوران الدموى . فبمقتضى هذا الدوران تنتقل أدق أجزاء الدم فى سرعة غير اعتيادية من المخ عندما يتلقى تأثير الأجسام الخارجية ، وإلى المخ الذى يستجيب إلى تأثير تلك الأجسام عن طريق العضلات . نقول من المخ وإليه ، ونقصد بوجه خاص ، من جزء معين فى المخ ، هو الغدة الصنوبرية التى هى مركز تلقى التأثيرات والاستجابات إليها ، كما أنها مركز ارتباط النفس بتلك التأثيرات وبالاستجابات إليها . فهناك من الموضوعات الخارجية ما ينتقل تأثيره إلى المخ بحيث تتحرك بهذا التأثير الكرات الدموية تحركاً سريعاً من شأنه إبقاء الأثر فى الجسم مدة

---

(١) وقد جمع الأستاذ چاك شفالييه جميع هذه الخطابات ونشرها تحت عنوان : « خطابات فى الأخلاق » (باريس عام ١٩٣٧) .

طويلة ، وذلك عن طريق توسط الغدة الصنوبرية بنوع خاص . فالانفعال إذن هو إدراك أو وعى معين يختلف عن غيره من الإدراكات ، بأنه يُصْحَبُ ، عند تأثير الموضوع فى الجسم ، باندفاع الدم من المخ وإليه ، فى صورة بارزة لا على البشرة والملامح وحدها ، بل فى النشاط العضلى الحركى أيضاً. الانفعال إذن وعى وثورة جسمية فى نفس الوقت ، أو بتعبير أدق ، وعى بثورة جسمية مصدرها تغير مفاجئ فى جريان الدم[١].

واضح إذن أن الانفعال علامة من أهم العلامات على اتحاد النفس بالجسم ، ومظهر من أهم المظاهر على اهتمامنا بالموضوعات الخارجية فى علاقتها بالنفس . لذلك كانت وظيفة الانفعال مماثلة لوظيفة اللذة والألم اللذين أشرنا إليهما فيما سبق[٢] : فكما أن اللذة والألم علامتان على خير أو شر يصيب الجسم ، فالانفعال علامة على أمر يعنى الجسم ؛ ويعنى أكثر منه ، الإنسان من حيث هو جسم متحد بنفس . إلا أنه كما لمحنا احتمال الخلل والخطأ فى دلالة اللذة والألم والكيفيات « الثانوية » بوجه عام ، على النفع والضرر اللاحقين بالإنسان ، كذلك هناك احتمال لخلل الدلالة الانفعالية . بل ربما كان هذا الاحتمال الأخير أقوى ، وكان الخلل فى تلك الدلالة أخطر من الخلل الأول : فمن شأن الانفعال استمرار ثورته ، وبقاء تعلقنا بموضوعه وعلته عن طريق تلك الثورة ، بينما قد يقف أثر اللذة والألم عند وقوعهما فحسب ؛ ومن شأن الدلالة الانفعالية ، مغالاتها ومبالغتها فى تصوير أثر الموضوعات ، وتأدى النفس عن طريق تلك المبالغة إلى الخطأ والشر .

لذلك إن كان ديكارت مرحباً بالانفعال باعتباره علامة على نشاط الجسم

---

(١) ويسبق ديكارت بموقفه هذا فى الانفعال وليم جيمس بنظريته الفسيولوجية الشهيرة التى تقضى بأن الانفعال هو قبل كل شىء المظهر الشعورى لاضطرابات الجسم .

(٢) راجع فيما سبق ص ١٢٧ .

وحيويته ، واهتمام الإنسان بالحياة وبالموضوعات المحيطة به ؛ فهو فى الوقت ذاته متحفظ كل التحفظ إزاء الانفعال ، ناصح للإنسان بالتمنع ضده ، و بالحذر من كل عمل يسوقنا إليه .

ويقوم علاج الانفعالات على أساس الانفعال ذاته ، وعلى معرفة كيفية نشأته فى حياتنا . فهو يقوم من ناحية على معرفة القوانين التى يخضع لها جسمنا كجسم من أجسام العالم ؛ ويقوم من ناحية أخرى على معرفة العلاقات المستمرة فى الواقع والتجربة بين أحوال النفس وأحوال البدن . ولا شك فى أن هناك من الأبدان ما هو سليم ، وهناك ما هو سقيم ، وأن السقم يصيب البدن تبعاً لقوانين البدن ، وأن سقم البدن ينال النفس باعتبار اتحاد النفس بالبدن . لذلك وجب لغاية التمنع ضد خطر الانفعالات ، المحافظة على صحة البدن بوجه عام ، وصحة المجرى الدموى بوجه خاص ، باتباع قوانين الطب الميكانيكى التى كان أمل ديكارت فى اكتشافها قوياً وطيداً . إلا أن الانفعال علامة على الاتحاد قبل أن يكون علامة على البدن وحده . والعلاقة وثيقة بين النفس المنفعلة والثورة الجسمية الانفعالية من جريان الأرواح الحيوانية (وهى أجزاء الدم الدقيقة جداً والسريعة جداً فى جريانها) والنشاط العضلى ؛ بين إدراك أو وعى معين وبين ثورة حركية دموية معينة ، بين إدراكات متتالية أو متقارنة فى الزمن من ناحية ، وبين حركات وثورات دموية متتالية ، أو متقارنة فى الزمن من ناحية أخرى . وإذا كانت سيادة النفس على انفعالاتها تتحقق قبل كل شىء فى سلطتها على العلاقة المذكورة ، فالمهم من ناحية ، معرفة الخير اللازم للإنسان من حيث هو نفس متحدة بالبدن ، والقدرة على القيام بأحكام صادقة بناء على تلك المعرفة ، أحكام توجه أنفسنا التوجيه اللازم نحو ما يطرأ علينا من تأثيرات خارجية أو بدنية ؛ والمهم من ناحية أخرى ، الاستعدادُ فى أى وقت إلى فصم العلاقة التى ذكرناها بين الإدراكات أو الخيالات أو الأفكار ، وبين ما يصحبها من ثورة حركية ودموية ، وإحلال إدراكات أو حركات أخرى محلها ، وتثبيت علاقة جديدة

فى النفس بين الإدراكات والحركات [١] ، علاقة تتفق وشروط الواقع وخير حياتنا فى نفس الوقت .

ولا شك فى أن العلاقات المذكورة بين ثورة النفس والثورة الدموية الحركية أمور خاصة بواقع كل فرد وبتاريخ حياته واتصالاته . وإن كانت هناك بعض علاقات أصلية ومشتركة بين جميع الناس مثل ما نجد بين ميل الطفل لأمه ، وبين الحرارة الدموية وحركات الاقتراب والابتعاد ، فأغلب العلاقات التى تقوم عليها انفعالات مثل الحب والكراهية ، والفرح والحزن ، مرتبطة بتاريخ كل شخص[٢]. وعلى كل حال ، فإن العلاقة المذكورة ، أصلية كانت أو طارئة ، تحتمل التغيير : فالأفكار أو الإدراكات ، ثم الحركات لا تحدث منفردة منفصلة ؛ بل تأتى متداعية مترابطة فيما بينها بحيث يكفى لإحداث الانفعال أن تقوم فى النفس فكرة أو صورة كانت مرتبطة فى الماضى بذلك الإدراك الذى كان يُحْدِث الانفعال ، كما أنه يكفى لإقصاء الانفعال وإحلال آخر محله ، أن يقوم الإنسان بالحركات التى كانت تصحب فى الماضى هذا الانفعال الآخر . وعلى ذلك فإن العلاقات بين الحركات والأفكار ، بين الثورة الجسمية ، والثورة النفسية تحتمل التغيير المستمر كما تحتمل التجديد والإلغاء . وإنا نعرف حتى فى الحيوانات أمثلة على تغييرات ممكنة بناء عل تاريخ معين وتجربة معينة لحيوان كالكلب ، وبناء على التربية التى نالها على أيدى الناس . فالكلاب مثلا تفر مترّاجعة عندما تسمع طلقة بندقية ، وتجرى مندفعة عندما تلمح وقوع طائر على الأرض . إلا أن ترويض بعضها للصيد يؤدى إلى نتائج عكسية[٣] . وهذا الترويض وما يماثله هو ما يقترحه ديكارت لا بصدد الحركات

---

(١) « انفعالات النفس » فقرة ٤٦ .

(٢) « انفعالات النفس » فقرة ١٣٦ . كذلك خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٧/٦/٦ ل . ١٠٣٧ .

(٣) « انفعالات النفس » فقرة ٥٠ ؛ كذلك ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦ . ويسبق ديكارت بملاحظاته هنا فى ترويض الكلب ، دراسات باڤلوف Pavlov الشهيرة فى المنعكس المشروط réflexe conditionné

البدنية الإنسانية وحدها ، بل بصدد الانفعال كله فيما يحتمل الانفعال من علاقات وثيقة بين إدراكات النفس وبين حركات الجسم وثورته الدموية ، من علاقات يمكن تغييرها لو أمكن تغيير حدود تلك العلاقات أو أوضاع تلك الحدود فيما بينها .

هذا هو المبدأ الذى تقوم عليه سيادة النفس على انفعالاتها . إنما ، لغاية معرفة الكيفية التى تؤدى بها تلك السيادة إلى السعادة والفضيلة أى إلى الخير ، يجب أن نتبين أولا الانفعالات المختلفة وعلاقتها بالعمل ؛ وأن نفهم ثانياً أسلوب تحويلها ، فى ذلك المجهود الذى يقوم به الإنسان نحو السعادة والفضيلة والخير .

ولبيان الانفعالات الأساسية ، ولترتيبها ترتيباً طبيعياً يجب أن نتذكر أنها صادرة فى نهاية الأمر عن تأثير الموضوعات الخارجية فى المراكز الحسية والمخية المناسبة ، تأثيراً يؤدى إلى قيام ثورة حركية ودموية ، وإلى تدخل الأرواح الحيوانية بنوع خاص ، وهى جزئيات الدم السريعة الجريان . وإذا كان الأصل الأول فى الانفعال هو تأثير الموضوعات الخارجية ، كان الانفعال الأول صدى مباشراً لهذا التأثير فى النفس[1] . وهذا الانفعال الأول هو التعجب [2] فى كيفياته ودرجاته وفروعه المختلفة، من دهشة وذهول وما إليها . فالتعجب صادر من تأثر مخى قوىّ من شأنه أن يمثل الموضوع الخارجى المؤثر نادراً ، أو جديداً وجديراً لذلك بالاهتمام والعناية ، وأن يحدث فى الإنسان ثورة دموية وحركية تبقى اهتمام النفس بالموضوع المذكور . وخطر هذا الانفعال، وضرره المحتمل ، ظاهران فى أنه يجعل الإنسان مهتماً اهتماماً مبالغاً فيه ببعض الموضوعات ، لا لأمر إلا أنها جديدة ونادرة. وقد يكون لهذا الاهتمام وجه نفع ، لحثه النفس على الاستطلاع والمعرفة . إلا أن تلك المعرفة تعنى فى غالب الأحيان بظواهر الأمور ،

---

(١) فقرة ٧٠ .

(٢) admiration فى المعنى الذى يستخدمه الكتاب الفرنسيون فى القرن السابع عشر .

فتخرج النفس بها عن طور البحث الجدىّ . ويظهر ضرر هذا الانفعال بنوع خاص وفى درجاته العنيفة عندما يبلغ بنا التعجب للشىء الذى نراه لأول مرة ، إلى حد الدهشة والذهول حتى يصبح الإنسان بدون حراك ، كأنه مصعوق أو كأنه تحول تمثالاً حجرياً[١] . والعلاج الواضح لانفعال التعجب سواء لغاية استبعاده أو تخفيف أضراره ، يكون بمعرفة الأشياء كما هى [٢] ، وبالتقدم فى تلك المعرفة ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً ، حتى تضعف ثورة التعجب وتزول بضعفها الدهشة والذهول [٣] .

أما الانفعالان التاليان للتعجب فى ترتيب الانفعالات ، فهما الحب والبغض . فالحب يصدر عن التقاء النفس بموضوع جديد يناسبها ، وتنال منه فائدتها ؛ على نحو يدفع النفس إلى هذا الموضوع ويحثها على الاتحاد به[٤] . كما أن البغض يصدر عن نفور النفس من موضوع لا يناسبها وتتبين فيه شراً أو ضرراً ما قد يلحقها ؛ فتعمل النفس عندئذ على الابتعاد والانفصال[٥] . وواضح أن كيفية الاندفاع نحو الموضوع أو النفور منه تمتاز بحرارة جسمية تظهر عند تعرف الموضوع ، أى تمتاز بالثورة الجسمية فى ناحيتها الدموية والحركية . وإذا كان الحب إرادة الاتحاد بالموضوع ، والبغض إرادة النأى عنه ، وأدى الحب إلى نوع من الاتحاد بالموضوع ، وأدى البغض إلى افتراق الإنسان عن الموضوع ، كان مظهر الاتحاد انفعالاً هو الفرح ، ومظهرُ النفور والانفصال انفعالاً هو الحزن[٦] . وهذا الفرح لاتحاد النفس بالموضوع أو لبداية هذا

---

(١) فقرة ٧٣ .

(٢) وسنلاحظ فيما بعد أن العلاج يتفق وتحول التعجب ذاته وإعلاءه sublimation كما يقول علم النفس التحليلى ، وذلك عند ما نوجه التعجب نحو الموضوعات الجديرة باهتمام النفس ومعرفتها.

(٣) فقرة ٧٦ .

(٤) فقرات ٧٩ — ٨٠ .

(٥) فقرات ٧٩ — ٨٠ .

(٦) فقرات ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ .

الاتحاد ، يجعلنا « نرغب» فى أن يكون الموضوع أمامنا ومتحداً بنا ، لا فى الوقت الحاضر فحسب ، بل فى المستقبل وعلى الدوام ، كما يجعلنا نرغب فى الخير الدائم لنا وللمحبوب بوجوده واتحادنابه . كما أن هذا الحزن الذى يعبر عن إرادتنا الانفصال والافتراق عن الموضوع ، يحثنا على البقاء فى الانفصال والابتعاد ، وعلى المبالغة فيهما ، وتحثنا إرادة الانفصال هذه على إلحاق الضرر بالموضوع المكروه ، وتؤدى بنا إلى الغضب فالانتقام[١] .

الانفعالات الرئيسية ستة أذن : التعجب ، فالحب والبغض ، فالفرح والحزن ، فالرغبة[٢] .

ولو أردنا الحكم على هذه الانفعالات ومعرفة خطرها باستثناء التعجب الذى تكلمنا عنه وسنرجع إليه ، وجب أن ننظر لها من أوجه ثلاثة على الأقل : فمن وجه أول يصح أن نفضل الحب والفرح على البغض والحزن ، لانهما يؤديان فى الظاهر على الأقل إلى عمل الخير واقتنائه ، بينما يبدو أن البغض والحزن لا يؤديان فى أفضل الأحوال إلا إلى استبعاد الشر وتجنبه[٣].ولكن إن نظرنا إلى تلك الانفعالات من جهة موضوعها وحقيقة ذلك الموضوع ، أى من جهة اعتماد الانفعال على أحكام صادقة أو كاذبة وارتباطه بها ، فلا شك فى أن بغض الموضوع الحقيقى ، الموضوع الحقيق بالبغض ، أفضل من حب الموضوع الزائف ، الذى لا يستحق حباً أو تقديراً . بل لا شك فى أن الحب والبغض والفرح والحزن عندما تتعلق بموضوع حقيقى ، أفضل منها عندما تتعلق بموضوع زائف[٤] . يبقى أن نقول من وجه ثالث وأخير أن الواقع يظهر لنا فى أغلب الأحيان أن عواقب

---

(١) فقرة ١٩٩ . راجع أيضاً نهاية خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٧/٢/١ . ١٠٢٦ – ١٠٢٨ .

(٢) désir .

(٣) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٠ وفقرة ١٤١ .

(٤) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٢ .

الحب أفظع من عواقب البغض . وذلك لأن البغض موجه إلى الموضوع المبغوض وحده ، واقف عنده ، بينما كان الحب فى تياره الجارف لا يستثنى شيئاً حتى المحبَ والمحبوبَ كليهما . إن من فظاعة الحب أن تكون قوته وعنفه بحيث يدفعان بالمحب إلى المضى فى الحب مهما كانت العواقب[١].

وقد تكلمنا فيما سبق عن الوسيلة المبدئية للسيادة على الانفعال . وجدير بهذه الوسيلة أن تسمى مبدئية لأنها تصلح فى مبدأ الانفعال وبدايته فقط ، فى طور نشأته الأولى عند ما يكفى تعود حركات أو أفكار معينة للتخلص من هذا الانفعال أو ذاك ، أو لإحلال انفعال محل آخر . ولكنها لا تجدى نفعاً عندما تتحد الرغبة بانفعال معين وتفتحه بذلك على ميدان الحياة العملية . فالرغبة دافع الانفعال إلى العمل : إنها لا تقف بنا عند حب إنسان أو بغضه ، إنما تدفعان إلى التقرب منه ، وإبقائه أو إلى استبعاده ، بل كثيراً ما تدفعنا إلى التضحية بمختلف الأشياء والقيم فى سبيل إرضائه وإسعاده ، كما تدفعنا إلى إيقاع الأذى بالأشياء سواء كانت الرغبة مصاحبة للحب أو للبغض .

لذلك كان علم الأخلاق يهدف إلى السيادة على الرغبات[٢] أكثر منه إلى السيادة على الانفعالات ، أو أنه يهدف إلى السيادة على الرغبات عن طريق السيادة على الانفعالات ، وعن طريق الإفادة منها خير الإفادة . وأساس السيادة على الرغبات هو التمييز بين ما ينبغى الرغبة فيه ، وبين مالا ينبغى الرغبة فيه والسعى إليه . ويقوم هذا التمييز ذاته على التمييز بين ما يتوقف على إرادتنا وحريتنا ، وما لم يتوقف على حريتنا . وأمر واضح أنه ينبغى لنا أن نرغب فى كل خير نستطيع الحصول عليه ؛ ولكن المهم أن نعرف ذلك الخير الأسمى الذى يؤدى الحصول عليه إلى الفضيلة والسعادة ، ولا قيمة لمعرفتنا فى ميدان

---

(١) راجع فى هذا الوجه الثالث خطاب ديكارت إلى شانو فى ١٦٤٧/٢/١ ، ل . ١٠٢٧ – ١٠٢٨ . وهذا الخطاب من أهم نصوص ديكارت فى الانفعالات والأخلاق (ل . ١٠١٧ – ١٠٢٨)

(٢) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٤

الأخلاق إن لم تؤد إلى ذلك الخير الأسمى الذى فيه سعادتنا وفضيلتنا . ولعل معنى ذلك الخير لا يتبين لنا إلا بعد تعيين ما ينبغى ألا نرغب فيه ، وألا نسعى وراءه ، بقصد تلك الأمور التى لا تتوقف حيازتها على إرادتنا الحرة ، أى نصيبنا من أحداث العالم الخارجة على إرادتنا . فبصدد تلك الأحداث الطارئة كالصحة والمال والجاه أو المرض والفقر والموت ، بصدد كل هذا نحن نقلق أنفسنا بدون جدوى . وذلك لأن ما نرغب فيه منها قد لا يتم ، بل لأن القلق بشأنها يبعدنا عن تلك الأمور التى تتوقف على إرادتنا الحرة وقدرتنا الحقيقية . ويصدر هذا القلق ذاته عن جهلنا لطبيعة الأحداث ، واعتقادنا بأنها تقوم على الصدف والاتفاقات ، وبأنها لذلك موضع تفضيل أو تقدير من ناحيتنا . بينما كانت تلك الأحداث جزءاً من سلسلة العلل والمعلولات المرتبة ترتيباً كاملاً يخرج عن إرادتنا ويتوقف على الإرادة الإلهية . فالأحداث تابعة لا للصدفة أو الاتفاق ، بل للقضاء أو القدر الإلهى ، أو للعناية الربانية ، بتعبير أفضل[1] . وإذا كان الأمر كذلك فالقلق بشأنها لا محل له على الإطلاق .

وإن كان ينبغى ألا نقلق بصدد الأحداث الخارجة على إرادتنا الحرة ، فعلينا فى الوقت ذاته معرفة تلك الأحداث فى تسلسلها وعواقبها ، والتوفيق بينها وبين أعمالنا ، متمسكين بحرينا تمام التمسك ، متيقنين بأن الله تعالى يؤمّن على تلك الحرية ، ويقدّر خطرها فى حياتنا ومنزلتها من أحداث العالم[2] . فالمهم إذن فيما يتعلق بالسيادة على الرغبات أن نتبين حدود عملنا من ناحية ، وأن نحتفظ بمجال حريتنا سليماً من ناحية أخرى . ولعلنا نهتدى بفضل ذلك إلى الخير الأسمى الذى نسعى إليه ، والذى تتحقق فيه سعادتنا وفضيلتنا .

واضح فى نظر ديكارت أن هذا الخير الأسمى أياً كان ، لا يمكن أن يكون غريباً عن انفعالاتنا ، باعتبار أن هذه علامة على صحة الإنسان وقوته واهتمامه بالحياة .

---

(١) فقرة ١٤٥

(٢) فقرة ١٤٦

ما الخير الأسمى ، وما سبيل الوصول إليه ؟ يبدو أن هناك إجابتين على السؤال : أولاهما مرتبطة بسيادة النفس على رغباتها ؛ والثانية مرتبطة بالحياة الانفعالية وتطورها الطبيعى التلقائى . أما عن الإجابة الأولى ، فقد اتضح لنا أن الخير المرتبط برغباتنا مرتبط أيضاً بمعرفة ما هو مستطاع لنا وما هو غير مستطاع ، وبالتالى ما لا تصح الرغبة فيه . فهو إذن متصل بمعرفة الأحداث فى تسلسلها وتوقفها فى نهاية الأمر على الإرادة والعناية الربانية . ونجد ديكارت فى خطاب من خطاباته إلى الأميرة اليصابات يحصى المعارف اللازمة لحيازة الخير الأسمى ، وأهمها معرفة النفس وطبيعتها الروحية ، ثم معرفة الله فى وجوده ، وفى قدرته اللامتناهية التى خلقت العالم اللامحدود الذى نعيش فيه[١] . ولا شك فى أن تقدمنا فى تلك المعرفة يؤدى بنا إلى اعتبار الله ذلك الخير الذى تتم بمعرفته وباتحادنا به سعادتُنا وفضيلتنا .

هذا هو ما بينه ديكارت فى خطاب أشرنا إليه فيما سبق[٢] ، كتبه إلى صديقه شانو فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ . فالله هو خيرنا الأسمى ، لو عرفنا قدرته اللامتناهية التى تتمثل فى خلقنا وخلق العالم ؛ ولو أننا تأملنا كمال معرفته التى يرى بها الأحداث الحاضرة والماضية والمستقبلة ، ثم ضرورَة أحكامه ، ثم ضعفَنا وصغَر شأننا ، بالنسبة إلى عظمة العالم المخلوق . ويملأ هذا التأمل صاحبه بفرح عظيم ، لا يريد بعده الإنسان إلا الامتثال لأمر الله : فلا يخشى مرضاً أو ألماً ، أو ضعةً ، أو الموت ذاته ، ما دام واحد من هذه الأشياء لا يتم إلا بأمر الله . والإنسان العارف يجل ذلك الأمر الإلهى ويحبه ، إلى حد أنه حتى لو أتيح له تغيير الأمر لرفض ذلك . ولا شك فى أن هذا الفرح الذى يملأ نفس المتأمل ، قد لا يشبه فرح الانفعالات شبهاً كبيراً ، فهو فرح خالص يملأ النفس حباً صافياً

---

(١) راجع خطاب ديكارت إلى الأميرة اليصابات فى ١٦٤٥/٩/١٥ ل . ٩٦٦ – ٩٦٨ ؛ وكذلك الخطاب الذى يليه فى ١٦٤٥/١٠/٦ ل . ٩٧٤ – ٩٧٦ .

(٢) راجع ١٦٠ – ١٦١ .

عقلياً لله تعالى . ولكن هذا الفرح لقيامه فى الحياة الإنسانية قد يصحب أيضاً الفرح الإنفعالى ذاته، وذلك عندما يعرف الإنسان أنه جزء من العالم العظيم الذى خلقه الله ورعاه بعنايته ، وأنه رغم صغر مقامه وقلة شأنه متحد بذلك العالم الهائل . إنه يشعر عندئذ بفرح عظيم[١].

هذا هو الخير الأسمى الذى تتحقق لنا فيه الفضيلة والسعادة . هذا هو الخير الذى تؤدى إليه سيادة النفس على رغباتها ، ومعرفتها للأحداث فى ضرورتها وفى توفقها على العناية الإلهية .

أمر غريب جداً أن يعطينا ديكارت فى خطابه لشانو هذه الأجابة على سؤاله بصدد الخير الأسمى ، وأن يتحول مباشرة من البحث فى مسألة الحب الإلهى إلى مسألة الحب الانفعالى الشهوانى، وأن يعترف فى الوقت ذاته بصعوبة المسألة الأولى وبما يحدث التفكير فيها من ملل فى النفس وضجر[٢] .

أما فى كتاب «انفعالات النفس» فبعد أن انتهى فى جزئه الثانى من بيان علاقة الفضيلة والخير بالسيادة على الرغبات ، نجده ينتقل فى ختام هذا الجزء ، ثم بعد ذلك فى الجزء الثالث والأخير من الكتاب ، إلى الكلام عن تحول طبيعى للانفعالات ، تحولاً يؤدى فى نهاية الأمر إلى حصول النفس على الفضيلة والسعادة ، فى معنى جديد ، وبلوغها الخير الأسمى فى معنى جديد أيضًا .

ولا شك فى وجود عوامل طارئة فى الانفعال ، وفى وجود عوامل جسمية فيه ، لها خطرها . ولاشك بعد ذلك فى أن الانفعال يصدر فى النفس رغم إرادتها . ولكن الانفعال لهذا السبب الأخير لا يتم فى ذاته وفى آثاره إلا بفضل مواءمة النفس له وتآمرها معه ، وارتباطها به ارتباطاً انفعالياً . فعلاوة على الانفعال الطارئ يجب أن ننتبه إلى المواءمة الانفعالية من جانب النفس ، أى علاوة على الانفعال يجب أن تنتبه إلى ما فى أنفسنا من عاطفة نحو موضوع الانفعال .

---

(١) ١٠٢٣ — ١٠٢٥

(٢) ١٠٢٥

فالعاطفة هى دورنا الشخصى فى الانفعال ونسبة شعورنا فيه إن صح القول ، ومبلغ موافقتنا عليه . لذلك قد تقوم فى النفس ، إزاء انفعال معين ، عاطفة[١] ما قد تتفق أولا تتفق والانفعال ، ولكنها ما تلبث إلا وتحل محله . ولنضرب على ذلك مثالين يوضحان الأمر : فقد نلاحظ رجلا ماتت امرأته ، يبدو على وجهه أمارات الحزن العميق عندما يشترك فى تشييع جنازتها ، أو فى إجراءات الدفن ، أو عندما يتلقى تعزية المعزين والأقرباء ، أو عندما ينصت لأصوات الناحبين والنادبات . يبكى معهم وينتحب ، ويندب وفاة زوجه . ولكن قد لا يكون ذلك سوى مظاهر ثورة انفعالية ، تحدثها الملابسات احداثاً وتفتعلها إفتعالاً . أما الرجل فإذا لم يكن لامرأته حباً عميقاً فى قراره نفسه ، لا يلبث إلا ويشعر بفرح خفى ينتابه ، وخاصة عندما يلقى نفسه وجهاً لوجه . هذا الشعور هو العاطفة التى يشترك بها فى الانفعال والتى لها خطر كبير فى تطور الانفعال فى نفسه . كذلك هو الأمر عندما نتفرج على مأساة تمثيلية قام اللاعبون بدورهم فيها قياماً بارعاً . نجد أنفسنا نبكى لمصائبهم ، وتنحدر الدموع من مآقينا . كما لو كان الأمر أمرنا ، والمصيبة مصيبتنا . ولكننا ما نخرج من دار التمثيل إلا والرضى والاغتباط يملآن أنفسنا كأن شيئاً لم يكن[٢]. هذا الرضى والاغتباط هما فى حقيقة الأمر نسبة اشتراكنا فى المأساة . ويصح أن نقيس على ذلك اشتراكنا فى جميع الانفعالات .

ويتضح لنا عندئذ أن عواطفنا ، أى اشتراكنا الفعلى فى الانفعال الطارئ ، إنما هى نوع تلقائى من التحرر إزاء الانفعال ذاته .

إلا أن هناك سبيلاً آخر ربما أدى بنا اتخاذه لا إلى التحرر من شر بعض الانفعالات فحسب ، بل إلى أن تحقيق حرية النفس وفضيلتها دون التضحية فى ذلك بالحياة الانفعالية وما تبعثه فينا من قوة ونشاط .

---

(١) emotion

(٢) « انفعالات النفس » فقرة ١٤٧

ولعل شرور الانفعالات بارزة فى انفعالىّ الحب والبغض ، لا سيما عندما يتحدان بالرغبة ، فى نفس لم تتعلم بعد السيادة على رغباتها . ولذلك ربما أمكن استبقاء مزايا الانفعالات لو استطعنا أن نغلب فى أنفسنا انفعالها الأول ، نقصد التعجب ، وأن نوجهه التوجيه اللازم ، وبشرط أن يجتمع التعجب مع عوامل أخرى ذكرناها فيما سبق ، وأهمها معرفة الأمور على حقائقها دون التوقف عند مظاهرها الخارقة أو الخلابة .

فإذا لا حظنا التعجب فى علاقاته مع الموضوعات المختلفة والمتغيرة ، تبنيت لنا أنواع جديدة من الانفعال ، تتفرع من الانفعال الأول . فهو فى أصله ينشأ عن إدراك موضوع يثير اهتمام النفس ، قد يكون إما خارقاً فى عظمته ، أو ظاهراً فى دنو شأنه وضعته . هذا التعجب لموضوع عظيم أو لموضوع حقير هو ما يصح تسميته تقديراً أو تصغيراً[١] . ولهذا التقدير أهمية كبرى لو كان موضوعه شخصنا بالذات . وقد ينقلب تقديرنا لأنفسنا فيصبح إعجاباً بها ، وقد يتحول فى بعض الأحيان إلى غرور وخيلاء ظاهرين فى هيئة الإنسان ومشيته وحديثه وحركات جسمه . وقد يكون التعجب تصغيراً ويؤدى إلى احتقار الإنسان لذاته ، لا يلبث هو أيضاً أن يظهر فى هيئة الإنسان الخارجية .

إلا أنه علينا فى هذه الأحوال أن نميز بين تقدير الإنسان لذاته ، صادر عن الخيال ومرتبط بالثورة الدموية الحركية كإعجابه بجماله أو بما أوتيه من مواهب خارقة ، مثل الذكاء أو البراعة فى فن من الفنون ، وبين تقدير لذاته صادر عن معرفة الشىء الحقيق فيه بالتقدير[٢] . هذا الموضوع الحقيق بالاغتباط والرضى هو علم الإنسان بأنه لا يقوم بأفعاله تحت تأثير شخص غيره أو قوة خارجة علية . إنها علم الإنسان بحريته وإرادته وقدرته على السيادة على أحوال نفسه وعلى حياته

---

(١) فقرة ١٤٩

(٢) فقرة ١٥٢ — ١٥٣

كلها . وهذه القدرة مطلقة كما ذكرنا[١] . لذلك لا تختلف فى الإنسان مما هى عند الله ، وكانت وجه شبهنا بالله تعالى[٢].

هذه القدرة عندما تكون ماثلة بارزة فى إنسان تجعله كريماً[٣] فى عين نفسه وفى عين الغير . وليس الكرم شيئاً آخر سوى شعورنا وعلمنا بأننا أحرار فى عملنا، مستعدون فى كل لحظة ، لممارسة هذه الحرية بأتم معانيها[٤]. بل ليس الكرم إلا اليقين بفضيلة النفس ذاتها . ولا يمكن أن يؤدى هذا الشعور إلى أى نوع من الكبرياء ، بما أن موضع التقدير فى أنفسنا ليس أمراً خاصاً بجسمنا أو بموهبة فردية لعقلنا ، إنما هو صفة إنسانية بمعنى الكلمة ، نجدها عند كل إنسان [٥] ، إما بارزة صريحة ، أو كامنة خفية . ولذلك فهى تتضمن تقديرنا لأنفسنا مع تقديرنا للغير . والكرم لا يخص النفس الكريمة وحدها إنما يشع منها وينتشر فى الخارج ويملأ العالم الإنسانى كرماً وعظمة .

وكما يتعارض الكرم واحتقارنا للغير ، فهو يتعارض والغيرة والحسد . كذلك يتعارض والخوف والجبن لأن كلا هذين الموقفين يفترضان للأشياء الخارجية حقاً علينا ، وسلطة تفوق قدرتنا وحريتنا[٦] . كذلك يتعارض والغضب فى مظاهره الانفعالية سواء كان غضباً حاراً ثائراً كغضب الدمويين ، أو غضباً بارداً جامداً قاسياً كغضب العصبيين . ولكنه لا يتعارض والأنفة والاعتزاز بالنفس ومناعتها ، ولا يتعارض والجرأة والحمية والشجاعة ، بما أن جميع هذه الصفات مظهر سيادة الإنسان على نفسه وعلى الأشياء[٧] .

الكرم إذن سر النفس الفاضلة وسر النفس السعيدة أيضاً ، وذلك لأن

---

(١) راجع فيما سبق ص ٩٦
(٢) فقرة ١٥٢
(٣) فقرة ١٥٣
(٤) فقرة ١٥٣
(٥) فقرة ١٥٤
(٦) ١٥٦
(٧) ١٥٦ راجع فى فضيلة الكرم النصوص المترجمة فى نهاية كتابنا ص ٢١٧ – ٢٢٠

الكرم ممارسة متصلة لتلك الحرية التى تقرب الإنسان إلى الله ، والتى لا تتنافى والعبودية فحسب ، بل وصفة الخضوع ذاتها ، وتجعل من الإنسان صديقاً لله .

والإنسان الذى حاز تلك الفضيلة ونال تلك السعادة قد أدرك الخير الأسمى

هذه هى الإجابة الثانية على السؤال : ما الخير الأسمى ، وما سبيل الوصول إليه ؟ وإننا قد قررنا منذ لحظة إجابة تبدو كأنها معارضة لها ، أو تبدو على الأقل غير متفقة معها كل الاتفاق ، وخاصة بشأن الإرادة التى ظهرت لنا منصاعة كل الانصياع للأوامر الإلهية ، بينما تظهر لنا الآن علامة على قدرة مطلقة فى الإنسان . إرادة هى فى الحالة الأولى طوع واستسلام ، وفى الحالة الثانية حرية وقدرة مطلقة .

أين الحقيقة من الموقفين ؟ إن أقوال ديكارت صريحة فى كل منهما . وإن كلاً منهما يتفق وجانباً رئيسيًّا من الفلسفة الديكارتية بأكملها : فطاعة الله والانصياع لأمره موقف الإنسان المخلوق إزاء الله الخالق ، موقف الكائن العاجز المعترف بالقدرة اللامتناهية . وهو الموقف الذى اتخذه ديكارت كل مرة تأتى له فيها التفكير فى القدرة الإلهية : فى عام ١٦١٩ ، فى بداية مشروعاته كلها[١] ثم فى مرحلة تفكيره العلمى عندما قرر أن الله خلق أصول الحقائق كلها ؛ ثم فى فلسفته عند ما حاول إثبات وجود الله . أما الحرية الإنسانية فتقريرها مرتبط بموقف الفيلسوف من الشك واليقين . وتقريرها هذا أمر ثابت فى « التأملات » وفى « مبادئ الفلسفة » ، ثم فى خطاباته للأميرة اليصابات[٢] . كما أنه متفق تمام الاتفاق ومشروعه العلمى الهائل الذى أراد به أن يكون سيد الطبيعة ومسخرها[٣] .

لبيان حقيقة رأى ديكارت فى الأخلاق يبدو أنه لا بد من عرض صريح لموقفه من الحرية[٤] . فهذا الموقف مفتاح موقفه الأخلاقى كله .

---

(١) راجع أقواله الشهيرة فى تلك السنة ص ٨٦ .

(٢) راجع خطابه لها فى يناير سنة ١٦٤٦ . ٩٨٥ – ٩٨٩

(٣) المقال ١٣٤ .

(٤) وقد أشرنا مرات فيما سبق ، إلى ذلك الموقف . راجع ٩٣، ٩٤، ٩٦

إن تقرير الحرية الإنسانية أمر ثابت عند ديكارت فى فلسفته كلها ، بالرغم مما يظهر من تعارض سطحى بين مختلف أقواله فى الموضوع ، تعارض يتذرع به البعض لإنكار تلك الحرية ، والبعض الآخر للمساواة بينها وبين الحرية الإلهية ، والبعض الأخير لاتهام ديكارت بالتناقض الصريح . ولكن هذا التعارض راجع فقط إلى مراعاة ديكارت لما يجب عليه قوله فى كل مجال بما يناسب هذا المجال. ويتلخص موقفه فى أن الإنسان حاصل على قدرة هى الإرادة الحرة ، قدرة مطلقة لا تفترض مراتب أو درجات ، قدرة على القبول أو الرفض ، على التقرير أو الإنكار : وحرية الإرادة ظاهرة فى أن الإنسان عندما يقرر أمراً ، أو ينكره ، عندما يقبل أو يرفض ، يفعل ذلك وحده ، لا ترغمه عليه قدرة خارجية . وقد رأينا أمر هذه القدرة واضحاً عندما وجد الفيلسوف باب الشك مفتوحاً أمامه لا يجد ما يضطره إلى إغلاقه . والشك كما ذكرنا هو عدم ارتباط الإنسان بموقف أو ضده ، بحكم أو نقيضه ، هو تعليق الحكم لغاية تجنب الخطأ . ثم رأينا هذه القدرة قائمة فى يقين وثبات ، عندما انقشعت غيوم الشك فعرف الفيلسوف أن يقرر « أنا أشك » ثم « أنا أفكر فأنا موجود » . وتجلت له حقيقة الأنا وجوداً شخصيا جوهره تقرير النفس لذاتها ، أى جوهره الإرادة والحرية .

غير أن هذه الإرادة التى تبدو مطلقة من حيث أن فعلها واحد ، تقريراً كان أو إنكاراً ، قبولاً أو رفضاً ؛ إن هذه الإرادة التى تقرر وتنكر ، والتى تتدخل فى الحكم ، إنما تقرر أو تنكر بقدر ما تعرف عن الأشياء ، قليلاً كان أو كثيراً ، أو فى ضوء ما تعرف عن الأشياء ، قليلاً كان أو كثيراً . وتلك الإرادة التى تتدخل فى الحكم ، أنما تتدخل فى حكم يكون صادقاً أو كاذباً ، لو كان إدراكنا كافياً أى لو كان واضحاً ومتميزاً . وعلى ذلك كان فعل التفكير أو الإنكار ، الرفض أو القبول ، مرتبطاً بهذا الإدراك ، يكاد يكون خاضعاً له ، بحيث يبدو من السخف أن نعرف أمراً أو علاقة ما ، وأن ننكر

هذا الأمر أو تلك العلاقة . وتظهر عندئذ الإرادة وهى حرة فى مبدئها ، كأنها منصاعة ، طائعة ، فى واقع فعلها—هذا هو ما يقرره ديكارت فى « التأملات »[١]

وقد ظهرت لنا الإرادة أيضاً فى ميدان الرغبات حرة فى مبدئها . ثم إزاء أحداث العالم التى يبدو أن الإرادة تستطيع أن تأخذ فيها وتعطى ، أن ترغب فى بعضها وتنفر من البعض الآخر ، ظهرت إرادة الرجل الحكيم مرتبطة بتلك الأحداث ، التى تتسلسل تسلسلاً مطرداً حسب الأمر الإلهى ، أو العناية الربانية . وكأن الرجل الحكيم لم يجد لحكمته مجالاً آخر سوى أن يذعن بإرادته كلها ، للأمر الإلهى والعناية الربانية .

أين الحرية إذن ؟ إنها أمر ثابت يقينى فى ميدان النظر ، وفى ميدان الواقع والعمل ، أمر ثابت بالرغم من ضرورة الأحداث ، لا يزعزعها حتى اعتبار العناية الربانية ذاتها . إنها ثابتة بقدر ما كانت تلك العناية ثابتة أيضاً . كلاهما ثابتان وإن كنا نجهل كيف يلتقيان ، وكيف يتوافقان[٢] .

هذا لأن الحرية كالإرادة تتصف بالإطلاق . إنها صفة الإنسان الأولى والأخيرة ، حتى عندما يجد نفسه أمام الله القادر وأوامره ، إنها تلك الصفة التى قد تغريه فى نشوة الجنون ، فيدعى أنه إله[٣] .

فازاء أمر يعرف أنه حقيقى ، بل إزاء أمر الله وقضائه ، الإنسان حرّ فى أن ينكر ويرفض ويعصى ، لا لسبب إلا أنه حر ، وأنه اختار أن يقرر حريته ويظهرها عياناً .

---

(١) راجع التأمل الرابع ل . ١٩٧

(٢) مبادىء الفلسفة الجزء الأول فقرة ٤١ راجع فى الحرية النصوص المترجمة فى نهاية الكتاب ٢١٢ — ٢١٥ .

(٣) كان چول لوكييه (Jules Lequier) مؤلف « البحث عن حقيقة أولى » من تلاميذ ديكارت فى القرن التاسع عشر . وقد حاول لوكييه ، رغم جهله للعوم ، أن يعوم فى المحيط الأطلنطى ؛ واستمر فى محاولته حتى غرق ، وذلك كما سجل قبل وفاته ، لكى « يعلم إلى أى مدى يتركه الله حراً » .

هذا هو الموقف الذى صرح به ديكارت فى وضوح تام فى خطاب خطير كتبه فى ٩ فبراير سنة ١٦٤٥ إلى الأب ميلان (Mesland) اليسوعى ، حيث نجده يوضح رأيه كاملاً بشأن الحرية ، وحيث نجده ، رغم اعترافاته بالتزام إرادتنا الخضوع لليقين ، يقرر إمكان الحرية[1] . ولا تناقض بين الاعتراف والتقرير بما أن كليهما ممكنان ؛ بل لا تناقض بين قبول اليقين ورفضه ، بين قبول القضاء ورفضه ، بما أنهما ممكنان عملياً فى وقتين مختلفين ، مهما كان ذلك اليقين ، ومهما كان ذلك القضاء .

وهذا بالضبط ما نطالعه بين سطور كتاب « الانفعالات» حيث يشرح ديكارت موقفه الأخلاقى ونظريته فى الإنسان والسيادة الإنسانية : فهذا الإنسان الذى يستسلم للأمر الإلهى ، مازال حراً ، وما زالت حريته كاملة . هذا الإنسان الذى قد تظهر حكمته فى الخضوع لليقين ، ولضرورة الأحداث العالمية ، هذا الإنسان قادر مبدئياً على التدخل فى العالم الخاضع للعناية الربانية ، و بإذن العناية الربانية ذاتها ، إن صح القول .

هذا الإنسان الذى قد يرى فى مناسبات عديدة ، وفى نهاية حياته بنوع خاص ، أن الحكمة تقضى عليه بالخضوع والاستسلام ، قد يرى بالعكس ، وفى مناسبات لا تقل عدداً ، أن الحكمة تقضى بأن يقرر حريته ، لا لأمر إلا تقرير حريته ، ولأن اعتبار نفسه حراً ، يسمح له بأن يكون متواضعاً ، شجاعاً ، جريئاً ، أنوفاً ، وكريماً قبل كل شىء .

وإن صح كل ذلك ، فلا تناقض بل لا تعارض فى فلسفة ديكارت فى الحرية بوجه عام . ولا تعارض بين مواقفه الأخلاقية بوجه خاص : لا تعارض بين الرأى الذى يقول بضرورة خضوع الإنسان للعناية الربانية وبين الرأى الذى يقول بإعلاء شأن الحرية ، بين فضيلة غايتها الاتحاد بالله والاستسلام

---

(١) راجع هذا الخطاب فى مجموعة خطابات ديكارت (طبعة أدام وميلو المجلد السادس ١٩٦ – ١٩٩) .

له فى كل شىء ، وفضيله جوهرها الحرية وتقرير الذات والشخصية .

بل لا تعارض فى نهاية الأمر بين فضيلة الإذعان والاستسلام لله ، وبين فضيلة الاقتداء بالله ، طالما عرفنا أنه لكى يكون الإنسان فاضلاً ، لا بد أن تقوم فضيلته أيًّا كانت على إرادته وحريته ، سواء أذعن واستسلم ، أو كان شجاعاً ، جريئاً ، أنوفاً ، مسيطراً على انفعالاته وعلى أحداث العالم ، بقدر ما أمكنته السيطرة .

لا تناقض فى فلسفة ديكارت وفى أخلاق ديكارت ، لأنها وليدة ومرآة حياته . لا تعارض ولا تناقض فى حياة رجل أراد أن ينشىء علماً للسيطرة على الطبيعة ، وأن ينشىء فلسفة على أساس الشخصية ، وأن يكون بطلا فى دفاعه عن حياته ، فى المجاهرة بآرائه ؛ وأن يفكر فى طب يطيل أمد الحياة ، ويقى الإنسان من جميع الأمراض ؛ ثم أن ينتهى هذا الرجل ، فى أيامه أو فى ساعاته الأخيرة ، إلى الإذعان كلية لأمر الله وقضائه .

لا تعارض ولا أشكال ، بما أن الرجل فى أسلوبه فى التفكير والحياة أيضاً ، كله حرص وحذر واتزان وتدبير ، وأنه لم يتجاهل ولم يجهل ، ولم يتجنب طوارئ الحياة وأحداثها وضروراتها : من حزن لوفاة ولد ، أو امتهان وتنديد به ، أو هجوم عليه ؛ أو من تغرب عن وطن كان يحبه إلى بلاد كان يجهلها ؛ أو مرض يفيق منه لحظة ليعرف مصيره وقضاء الله فيه .

هذا الرجل الذى كان مثالاً يحتذى به فى قوة الشخصية وفى النشاط ، فى عظمة الأمال والأمانى ، عرف أيضاً أن الإنسان معرض فى كل لحظة لتهديد الموت والعدم .