

سلسلة اللاهيات

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ وَالْأَخْلَاقِ
عِنْدَ دِيكَارْت

بمقدم
الدكتور نظمي لوقا

اهداءات ٢٠٠٣

أسرة ا.م.د/علي محمد الواحد وافئى

القاهرة

سلسلة الدلائل

تصدر بإشراف : الدكتور نظمي لوقا

الله

أَسَاسُ الْمَعْرِفَةِ وَالْأَخْلَاقِ
عِنْدَ دِيكَارْت

بمعلم
الدكتور نظمي لوقا

الطبعة الفنية الحديثة
٥٠ شارع المصطفى بالزواجر ٨٢٥٨٧١

إلى التي لولا وقوفها إلى جانبي على امتداد نيف وربع قرن
من المشاصكة الفكرية لما استطعت — أغلب الظن — أن
أنجز شيئاً مما لعل أنجزت .
إلى خير صديق وخير شريك في أمانة الفكر وأمانة الحياة .
إلى زوجتي ...

نظمي

كلمة تقديم
في الموضوع والمنهج

هذا تأويل لمذهب ديكرت في المعرفة والأخلاق ، لا من حيث هما ، بل من حيث إنهما غير ممكنين إلا على أساس أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى بالاطلاق فليس هذا البحث بالجامع لكل ما قيل في المعرفة والأخلاق عند ديكرت من ألوان التخريج والتفسير والتأويل ، ولا هو أيضاً بالاستقصاء الشامل لأصول براهين ديكرت على وجود الله عند الفلاسفة الأولين ، فإن هو إلا مجرد عرض لهذه المسألة عند ديكرت بحيث تستوفى صورتها من حيث هي ، فلم يكن من قصدنا أن نستوفى في كل موضع وجهات النظر المتباينة ومناقشتها ، بل كان كل قصدنا محصوراً في عرض المذهب كما يبدو لنا بحيث يؤدي إلى إقامة دعوى هذه الرسالة ، وإن كان هذا لا يستبعد بحال أننا نحرينا أن يكون ذلك العرض محصياً تمحيصاً عقلياً لا تاريخياً في كل عنصر من عناصره جهد ما نستطيع .

فهذا العمل إذن « صورة » لمذهب ديكرت من زاوية معينة ، وليس هو « بمتحف » لذلك المذهب وآراء القائلين فيه والمتعرضين له . وليس من شأن « الصورة » أن تجمع كل ما حول موضوعها ، ولكن قصارى ما يطلب منها أن تبرز الملامح واضحة ، وأن تكشف عن ملامح النفس — إذا صح التعبير — وقد شفت عنها معالم الوجه ، فإلى هذا دون غيره تقاس القدرة الفنية لكل مشتغل بالفرشاة والألوان . وليست هذه « الصورة القلبية » لمذهب ديكرت من هذه الزاوية المعينة إلا محاولة شخصية تنطق فيها نصوص أبي الفلسفة الحديثة — التي هي هنا بمثابة معالم الوجه في الصورة المرسومة — بما يدور في أعماق ذلك الفكر الجبار .

فالمرء إذاً هذه « الصورة » على النصوص لاعلى أقوال المفسرين والشرح ، والممول في ربطها وإبرازها على نظرنا الشخصية إلى ذلك المذهب الشامخ البليان .

أما لماذا آثرنا أن يكون ذلك العمل صورة تأويلية لمذهب ديكارت من زاوية معينة ، لامتتحا له ولو من تلك الناحية عينها ، فرد ذلك إلى أن المتاحف من ذلك النوع قائمة وافية بالمراد منها ، حتى ليسكون المزيد منها فضولاً ، يخلو من كل طرافة ومن كل فائدة — اللهم إلا الظهور بمظهر الطلعة القراءة — وهذا ما يتنافى ذوق ذلك الناعى على جمع رفات الآراء دون نظر حر ولا رأى أصيل ... بينما الصورة الجديدة مهما تسكن متواضعة لا تنفك خلقاً فنياً لا يذهب سدى ما يبدل فيه من عناء الصانع وعناء المشاهد على السواء .

ثم أن رسالة الجامعة تكوين العقلية لا الذاكرة ، وأن تقيم النظرة والمنهج لا أن نربي في الناشئة العلمية أو الفلسفية مجرد ملكات التجميع والتحصيل التي لا تحتاج إلى قدرة فنية خاصة ، ولا إلى إعداد أسمى من إعداد الطبيعة للنمل — ولا أقول للنحل !..

وإني لأرجو أن أكون قد وفقت في هذا العمل إلى القيام بدور نحلة متواضعة تعرف كيف تفتق النوار ، وكيف تجعل منه جنى لا غصاضة فيه على المشتار . ولئن كان هذا قد اقتضى — على قلته — نيفاً وتسع سنين من الصحبة النابضة بالحياة لهذا المذهب العظيم ، إلا أنني أرجو أن يغفر لي هذا الإبطاء وهذا الاقلال ، فلفغير طبوليات الكم مسعانا ، وليست القدرة الآلية عدتنا ولا دعوانا .

* *

ولقد تحربنا أن يكون منهجنا في هذا العمل ديكارتيّاً ما استطعنا ، فهو خلو من الحواشي والذبول ، تطرد فيه حلقات الاستدلال آخذاً بعضها برقاب بعض حتى تنتهى إلى قضية هي عين المطلوب ، وبذلك يتم البرهان وتم الصورة التأويلية التي هي موضوع هذا البحث .

وقد رأينا في هذه الطريقة الهندسية ضمناً من التيه ووقاء من الاستطراد ، كما أحسنا أن خاتمة تتلو ذلك إنما تكون مجرد تقليد لا موجب له من المنهج ولا من طبيعة الموضوع .

كما لم نجد من الموافق لمطلبنا أن نبحث عن بدور آراء ديكرت هنا أو هناك عند الفلاسفة الأقدمين ، فإن هذا — على أهميته العلمية والتاريخية — غير متصل في حد ذاته بالصميم من مقصدنا ، فضلاً عن أن هذا المطلب قد استوفاه مؤلفون ثقات من أجنب ومصريين .

تم أن اللبئات في حد ذاتها لم تكن ولن تكون يوماً محل الأصالة في أي بناء ، وإنما محل الأصالة في طريقة استعمال هذه اللبئات لإقامة بناء بعينه تحقيقاً لرسم موضوع .

فالمهاج العام وطريقة تكييف العناصر هي محل الأصالة في مذهب ديكرت . والمنهج العام أو طريقة تكييف العناصر من ذلك المذهب هي ما ندعيه في هذه الرسالة ، وما علينا أن يكون نص من ديكرت استعملناه لنايتنا قد سبقنا إلى استعماله لنايته غيرنا ، وما علينا أن يكون رأى جزئى ذهبنا إليه هنا قد ذهب إليه قبلنا سابق أو سابقون ، فالرباط الذى يربط الكل والوحدة التى تجمعها الأمر الذى يعيننا لأنه قوام الصورة التأويلية التى قصدنا إلى إقامتها .

ونسأل الله السداد

نظمى لوقا

المحتويات

الصفحة

٤

الاهتمام

٧

كلمة تقديم في الموضوع

١ - الجوهر

١٩	١ - الجوهر والماهية
٢٧	٢ - الجوهر بالاطلاق
٣٩	٣ - الجوهر بالاعتبار
٥٥	٤ - الماهية والوجود

٢ - المعرفة

٦٣	١ - سبيل اليقين
٧١	٢ - دواعي الشك
٨١	٣ - اليقين الأول والحدس
٨٧	٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر
٩٥	٥ - اليقين الأول ومؤداه
١٠١	٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة
١٠٧	٧ - معرفة الله
١١٧	٨ - اليقين الأسمي
١٢٥	٩ - وجود العالم

المنحة

١٣١	١٠ - المنهج .
١٣٧	١١ - المعرفة المضمونة
١٤٧	١٢ - المصدر والضمان

٣ - الاخلاق

١٥١	١ - الخطأ والخطيئة
١٥٧	٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية
١٦٥	٣ - الخير والشر .
١٧٣	٤ - بناء الأخلاق .
١٨٣	٥ - تقويم وتعقيب

الله

أساس المعرفة والأخلاق عند ديسكارت

- ١ -

الجواهر

- ١ - الجوهر والماهية
- ٢ - الجوهر بالاطلاق
- ٣ - الجوهر بالاعتبار
- ٤ - الماهية والوجود (الخلق)

١ - الجوهر والماهية

تعريف الجوهر وجامعها

— صلة الجوهر بالماهية —

صلة الماهية بالوجود —

أهمية معنى الجوهر

وأهمية إثباته .

بالبحث عن تعريف الجوهر عند ديكارت ، نجد أنفسنا بإزاء تعريفين أحدهما عام والآخر أخص من الأول وأدق . والعام منهما وارد في التعريفات التي تتضمنها رد ديكارت على الاعتراضات الثانية . وفيه يقول : « يسمى جوهر كل شيء يقوم فيه مباشرة — كما يقوم في موضوع — أو يوجد بواسطة شيء ندركه : أي خاصة أو كيف أو صفة مما لدينا عنه فكرة حقيقية » فالجواهر بهذا الوجه كل شيء يكون موضوعا أو محلا للخواص والكيوف والصفات التي ندركها . وليست الخواص والكيوف والصفات إلا ظواهر طبيعة الشيء أو ماهيته — والكامنتين دلالة واحدة عند ديكارت — بمعنى أن الماهية هي نفس الشيء كما هو موجود في العقل ، فكل ما يتناوب الشيء من ظواهر مدركة يبدو موضوعا لها — كأن تكون تلك الظواهر كيوا أو خواصا أو صفات — إنما هو لظواهر طبيعة ذلك الشيء ، أي لمعناه للعقل . فالجسم مثلا — كما يورد تعريفه في نفس الموضع « هو الجوهر أو الشيء الذي هو موضوع مباشر للامتداد في المكان وللأعراض التي تستلزم ذلك الامتداد » كالشكل والموضع والحركة في المكان وما إلى ذلك . « فماهية الجسم كجوهري الامتداد في المكان ، ومعنى للماهية هنا أن الجسم كما هو موجود في العقل — أو كما يبدو معناه الذي في العقل — هو الشيء المتد في المكان . فالجسم هو الجوهر الذي هو موضوع للماهية الامتداد في المكان ولواحقها . وكذلك يعتبر لدى ديكارت جوهر كل شيء له ماهية .

ولكنه في كعاب المبادئ ، في الباب الأول . يخص الجوهر في المادة الحادية والخمسين بتعريف آخر أضيق نطاقا من التعريف السابق ، فهو يقول

« الجوهر شيء لا حاجة به لا إلى ذاته كي يوجد » فليس تقوم الماهية بالموجود —
 أى كونه موضوعا لها — بكاف لكى يسبغ عليها وصف الجوهر بهذا الوجه
 الجديد ، بل لابد من أن يسكون موجوداً بذاته لم يوجد غير أصلا ، كما
 أنه موجود — حال وجوده — مستقلا عن كل ما عدا ذلك . فهذا تمام غناء
 وجوده عن غير ذاته . بينما التعريف السابق لا يستلزم الشيء الذى يسمى
 بمقتضاه جوهر أن يكون غائيا عن علة لوجوده توجده ابتداء ، وبين التعريفين ،
 كما هو ظاهر ، بون بعيد . ولهذا يتنبه ديكارت فيستطرد — فى نفس الموضع
 من المبادئ وفى نفس المادة — إلى القول بأنه « ليس إلا الله وحده من هو
 كذلك بمعنى الكلمة . » فإما من شيء مخلوق يستطيع أن يوجد لحظة واحدة
 بغير أن يستند الله ويحفظه بقدرته . ولكن من بين الأشياء المخلوقة ما لا يتوقف
 وجوده على الله فعسب ، بل يتوقف وجوده كذلك على أشياء أخرى بحيث
 لا يوجد إلا بوجودها . فالحركة مثلا ، أو الشكل ، أو العدد ، لا توجد إلا
 فى المتحرك والمتشكل والمعدود . فهذه إذن كيوف بسيطة تتوقف فى وجودها
 توقفا مزدوجا : أى على الله ، وعلى الموجود الذى يملكها . بينما هناك على
 العكس موجودات لا يتوقف وجودها انحصار — بجانب توقفه على الله — على
 أى كائن آخر . مثل أنا الذى أعمل وأفكر . وهذه هى بمعنى الكلمة
 للجواهر المخلوقة . »

فديكارت قد جمع فى هذه المادة من المبادئ التعريفين أو من باب أولى
 المعرفين ، وأبان حدود المصدق فى كل منهما . كما أوضح العملة فى تسمية بعض
 المخلوقات بالجواهر . وأن تكن غير غائية عن الله لإيجادها ولحفظ ذلك
 الوجود . وهذه الجواهر الأخيرة هى التى عناها فى الردود على الاعتراضات

الثانية بقوله أنها « كل ما كان موضوعا لماهية ، كما تبدو الماهية وراء ما ندرك من الخصائص والكيوف والصفات التي لذلك الشيء » الأمر الذي سينتهى - كما سنرى في موضعه - إلى إقامة جوهرين : النفس المفكرة والجسم الممتد ، هما الجواهران المخلوقان مقابل الجوهر بالاطلاق أى الله ويعرفه ديكارت بأنه « الجوهر الذى ندرك أنه كامل الكمال الأسى والذى لا تتصور فيه أى شيء مما يتضمن النقص أو أى حد للكمال » فماهية الله - أى ما ندركه من معنى معقول له لدينا - أنه الكمال بالاطلاق . إذن . .

فالجوهر عند ديكارت - المطلق منه والمخلوق - هو ما كان موضوعا
لماهية . وللماهية هى المعنى المعقول الذى لدينا الموجود الحقيقى أيا كان .

٢

ولسكننا نلاحظ على هذا النظر إلى الجوهر أنه حكم بشيئية ، أى بوجود خارجى لموضوع المعنى المعقول أو الماهية . بمعنى أن الماهية هى المعقول وأن الجوهر هو الشيء الخارجى الذى له هذه الماهية . وبهذا يكون الجوهر هو الماهية موضوعة أو متعققة في الوجود الخارجى . بينما ليس هناك من تلازم بين الماهية بماهى ماهية وبين الوجود الخارجى . إذ ليس ضربة لازب أن تستلزم للماهية - من حيث هى كذلك - وجودا خارجيا للجوهر الذى تمثله . في حين أن وجود الجوهر لا يكون إدراكه إلا من حيث أنه ذو ماهية .

وهنا أيضا مجال آخر لتفريق بين الجوهر بالاطلاق والجوهر المخلوق . فالجوهر بالإطلاق - أو الله - يختلف من حيث للماهية (أو موضوع المعنى المعقول الذى لدينا عنه) عن بقية الموجودات : « فإن الوجود الممكن متضمن في معنى جميع الطبائع الأخرى بينما المتضمن في معنى الله ليس الوجود الممكن فحسب ،

بل الوجود الضروري بالإطلاق^(١) » ومعنى هذا على التحقيق ، أن الماهية من حيث هي ماهية ، أى كموضوع للمعنى العقول ، أو كمعقول الشيء ، لا تقتضى وجود الشيء بالضرورة ، بل تنفى فقط أنه ممكن الوجود على هذا الوجه . وهذا وفاق القول المشهور : « أن للشيء وجودا عينيا بقدر ماله من كمال » فكلان الماهية إنما هي ملاك هذا الشيء من حيث معرفتها العقلية به كموجود ممكن من جهة ، وبحال وجوده الممكن هذا من جهة أخرى في نفس الوقت . فالماهية هي صلتنا بالشيء كموضوع للمعرفة الإنسانية وكموجود ممكن أيضا . فالماهية إذن هي ملاك الجوهر من حيث هي موضوع للمعرفة أى للفكر . ولكنهما غير كافية كي يحكم بوجود الجوهر حتما ، إلا إذا كانت تلك الماهية تتضمن وجودا ضروريا لموضوعها .

والواقع أن ديسكارت يستعمل كلمة جوهر بمعنى شيء أو موجود . فيقول تارة عن الفكر أنه شيء يفكر . ويقول عنه تارة أخرى أنه جوهر طبيعته أو ماهيته التفكير . وبهذا يكون ديسكارت قد حدد معنى الشيء باعتباره مرادفا للجوهر لديه : بأنه ما كان ذا ماهية معينة .

٣

ومن هنا تأتى أهمية فكرة الجوهر لديه . إذ بدون اعتبار الموجود جوهر ، أى بدون اعتبار الماهية أساسا للوجود من جهة المعرفة ، لما كانت المعرفة بمعنى الكلمة ممكنة أصلا ، إذ يصبح ما لدينا عن الشيء من علم لا يمدو أن يكون جملة نموت لا ارتباط بينهما ولا معقولية فيها . وبهذا لا يبقى للشيء من الصفات إلا الوجود المحض ، الذى لا محل لاثباته ابتداء - عن طريق

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

منهج ديكارت - دون أن يكون هو نفسه ذامنى عقلى أو مفهوم ثابت يقوم به وجوده للمعنى .

فالماهية - كلاك للجوهر - أو الجوهر كموضوع للماهية ، أساس ضرورى للمعاملات العقلية اللازمة للمعرفة إبتداء . فبدونها لا محل لإدراك الوجود - بإعتباره تابعا عند ديكارت للمعقول - ولا محل لإدراك العلائق والصلات بين الأعراض التى تتغاب الموجودات ، وإذا أضفنا إلى هذا أن نفس صفة الوجود للشيء تستلزم البقاء فى الزمن ، والزمن منفصلة أجزاء . الأمر الذى لا يضمن الوجود للشيء لحظة بعد لحظة . فالشيء بدون إثبات ماهية له لا يعدو أن يكون ظللا بغير حقيقة ، لأنه بغير مـلاك فى كيفية وجوده . كما أنه بغير سند فى المدة .

ماذا ؟ بل أنه بدون الماهية شيء بغير حقيقة . فبغير إثبات الماهية لشيء يكون شعبا أو قالها فارغا للوجود لا يتضمن أى حقيقة ثابتة أصلا ولا استمرارا .. فإن العقل لا يصلح لديه موضوعا للمعرفة إلا ما أمكن أن يصدق عليه مبدأ عدم التناقض أى التسمين فى كيف الوجود ، ومبدأ الاطراد والتوقع . وبغير هذا لا يصح شيء فى العقل ، ولا يصح لدى العقل شيء فى الوجود .

فإثبات معنى الجوهر أمر أساسى لا مكان كل نظر عقلى على هدى وبينه ، بل هو الدعامة الأولى التى يقوم عليها علم الوجود الذى يبنى عليه كل حركة فى العقل أو فى الوجود ، أى كل فكر وحمل . وبدون إثبات ذلك المعنى . وبدون النظر إلى الأشياء من هذه الوجهة يبطل كل نظر ويبطل كل معرفة ، ويبطل كل ما يبنى على المعرفة من قواعد للاخلاق .

۲- الجوهر بالاطلاق

تعريفه — ماهيته — وجوده
— علته ذاته — ذاته
وصفاته .

« الله هو الجوهر الذي ندرك أنه كامل السكال الأسمى والذي لا يتصور فيه أى شيء يتضمن أى نقص أو حد للسكال »^(١) ولما كانت ماهية كل جوهر — أى حقيقة المعقولة متضمنة في المعنى الذي لدينا عنه ، فإن « معنى الله (أى ماهيته) يتضمن الوجود الضروري : لا مجرد الوجود الممكن المتضمن في معاني جميع الأشياء الأخرى »^(٢) ومعنى هذا أن ماهيته هي السكال الأسمى بنهر حد ، وأنه واجب الوجود بهذه الصفة ، لا مجرد ممكن الوجود . « فإن الوجود متضمن في معنى أو مفهوم أى شيء لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئاً إلا على أنه شيء موجود : ولكن مع مراعاة أن الوجود المتضمن في مفهوم الشيء المحدود هو الوجود الممكن أو الحادث فحسب ، أما المتضمن في مفهوم موجود كامل للسكال الأسمى فهو الوجود الكامل والضروري »^(٣) .

وآية هذا عند ديكارت — إجمالاً — أن الفكر مقياس الوجود ، بمعنى « أن ما نتصوره تصوراً قوى الوجود والتميز فهو حق كله »^(٤) . فما يتضمنه الذي لدينا عن شيء ما ، بحيث يكون ذلك واضعاً شديد الوضوح وتميزاً ، فهو حق بل « وعندما نمزو صفة إلى طبيعة أو مفهوم شيء ، فكأننا نمزو هذه الصفة إلى الشيء نفسه فعلاً ، ويمكننا التأكيد بأنها فيه »^(٥) فما في الطبيعة أو المفهوم أو الماهية — وهي كلها موضوع المعنى أو الصورة الذهنية — فهو موجود في الشيء نفسه بخلافه . ومن هنا يمكننا — بمراجعة المعنى الذي لدينا عن الله ، وهو المعنى السالف وصفه — أن نتحقق من صدق القضية القائلة بأن ماهيته عين وجوده أو أن وجوده وماهيته شيء واحد .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

(٢ و ١) الردود على الاعتراضات الثانية « التعريفات » .

(٣) المسلمات — بنفس الموضع .

(٤) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٥) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية .

« أن ماهية الله ككامل الكمال الأسمى (أى كالا فعليا لا مجرد كمال متوهم) لا يمكن أن يفصل عنها أنه موجود بالفعل ، كما أنه لا يمكن الفصل بين أن مجموع زوايا المثلث تساوى قائمتين وبين ماهية المثلث نفسها . أو كما لا يمكن الفصل بين معنى الجبل ومعنى الوادى . حتى أنه لا يقل بطلان تصور إله بغير وجود فعل عن بطلان تصور جبل بلا واد . » ولكن أيست هنا مناقلة مستورة ؟ أأنى لا أستطيع تصور جبل بلا واد يجعل وجود الجبل بالفعل أمراً محتملاً ، حتى يكون عجزى عن تصور الله بغير وجود قاضيا بالمثل بوجود الله ؟ يقول ديكارت « بل المناقلة المستورة إنما هى فى هذا الإعتراض : فأننى مادمت لا أستطيع فصل فكرة الجبل عن فكرة الوادى ، فالفكرتان متلازمتان حتما سواء جدا أو لم يوجد الية بال فعل . بينما يلزم من عجزى عن تصور الله بغير وجود أن الوجود غير منفصل عنه ، أى أنه موجود . فان تلازم معنى الله والوجود كتلازم الوادى والجبل . لالأن فكرى ملزم للأشياء ، بل بالعكس لأن ضرورة الشيء نفسه - أى وجود الله فعلا - تجعل فكرى يتصوره ، على هذا النحو . فليس فى استطاعتى أن أتصور إلها بغير وجود (أى موجودا تام الكمال بغير كال تام) مثل استطاعتى أن أتخيل خصانا مجنحاً أو بغير جناح ^(١) . »

ولا تفهم الإشارة الأخيرة إلى إلزام الشيء نفسه لفكرى ، إلا إذا أدركنا أن المعنى أو الفكرة عند ديكارت - متى كان من قبيل المعانى التى لا تصعبها النفس ولا تتلقاها من خارج ، بل تصل النفس إليها بالنظر فى طبيعتها الخاصة وبدون أية وسيلة أخرى مما يسمى لديه بالمعانى المفطورة - إنما يمثل موجودا

(١) التأمل الخامس باختصار .

هو علة هذا المعنى . وهذا الوجود يمثله معناه تماماً . فإذا كان مجرد موجود ممكن كانت ماهيته أو معناه أنه كذلك . فمن مسلماته أو بدهياته أن الحقيقة الموضوعية لأي معنى لدينا تتطلب علة لها نفس هذه الحقيقة بشكل صوري أو سام لا موضوعي فحسب . فللشيء من الوجود المعيني قدر ما له من كمال . وما يخص المعنى الذي لدينا إنما يخصه لأنه يخص الشيء نفسه الذي هو علة ذلك المعنى لدينا . فالمعاني التي لا تستمد أصلها منا ولا من المحسوسات إنما هي معاني موجودة في النفس بواسطة علة خارجية تمثلها هذه المعاني ، فالمعاني هي الصور المعقولة للأشياء ، وما يوجد فيها إنما يوجد فيها لأنه موجود في علتها . ومن المسلمات المشهورة عند ديكارت « أن كل كمال في المعلوم (وهو هنا المعنى) لا بد أن يكون في علة (الشيء أو الجوهر) . » و « أن العدم لا ينتج شيئاً » و « أن فاقد الشيء لا يعطيه » ^(١) .

اذن :

فالله موجود فعلاً ما دام المعنى الذي لدينا عنه . وهو معنى فطري فيما لم
نحدثه ولم تحدثه فيدا التجريدية الحسية يتضمن فيما يتضمن من صفات كمال الله أنه
موجود بالفعل . بحيث لا يمكن فصل الوجود بالفعل عن تصوره ، أو ماهيته .
إذ ماق المعنى فهو في علة . وما يصدق على الماهية يصدق على الجوهر الذي
هو موضوعها الموجود في الأعيان .

٢

ولسكن قانون العملية ، الذي هو من مسلمات ديكارت أو بدهياته ،
والذي أوردناه سبداً لمطابقة ما في المعنى لما في الشيء . أي مطابقة ما في الأذهان

(١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثابتة .

لما في الأحيان ، كما يقول الاخلاميون - بفتح أمامنا الباب لمسألة جديدة :
 « فانه - على حد قول ديكارت: نفسه في تلك المسلمات - ما من شيء موجود
 إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده . فان هذا السؤال نفسه يمكن أن يسأل
 بخصوص الله » ولكن « ليس لأن الله يحتاج لأية علة كي يوجد (أفليس
 تمرينه أنه الجوهر الذي لا حاجة به إلا إلى ذاته كي يوجد؟^(١)) بل لأن
 عظم طبيعته نفسه هو علة أو سبب غناه عن أى علة لوجوده » .

فالله إذن ماهيته أنه علة ذاته أصلاً، وأنه حائز لجميع الكمالات التي أدركها
 والتي لا أدركها أيضاً . ولكن هذا المعنى الذي هو معنى الكمال إطلاقاً ، أهو
 حاضر بالذهن أبداً - مادام بسميه طبيعياً أو فطرياً - وكيف نوفق بين هذه
 الدهوى وبين وجود كثير من غير المؤمنين بالله ؟ بل كيف نوفق بين هذا
 وبين ما نعلمه من قصور إدراك الأطفال ، فهم على هذا الفرض لا بد أن يكون
 معنى الكمال - الذي هو معنى الله - موجوداً في أفكارهم ابتداءً ؟ والجواب
 على هذا كما ورد في رد ، على هوبز : أن المعنى الفطري لا يراد به أنه مائل أمام
 العقل دوماً ، فإما من معنى هذا شأنه ، يراد به فقط أن لدينا ملكة أحداثه . . .
 « فإني كي أقيم الفرق بين هذه المعاني والمعاني الأخرى التي يمكن تسميتها
 حادثة أو مصنوعة ، قد دعوتها بالطبيعية (أو الفطرية)^(٢) » فهذه المعاني موجودة
 فينا ملكة أحداثها ، أي نكتشفها بانفسنا في أنفسنا لو أحسننا النظر فيها ،
 الأمر الذي يحتاج إلى إسكات صوت الحواس اللجب عادة بحيث يحجب
 صوت الفكر الخالص .

وهذه الفكرة أو المعنى الفطري الطبيعي - أولى في الذكر ولولا هذا لما

(١) المبادئ - الباب الأول - المادة ٥١ .

(٢) الرد على ريجيوس .

أمكننى إدراك تقصى ، بينما إدراك التقصى من أول إدراكات الفكر حين يرى نفسه - إذ الشك والحيرة تقصى ، ولا إدراك لتقصى إلا بكمال يقرب به حاضر فى النفس فعلا وإن لم تع حضوره إلا بالنظر فى ذاتها بانتباه . فمعنى الكمال سابق على كل إدراك فى الذكر : مما يؤيد أنه فطرى أو طبيعى .

وهذا تبرز لنا مرة أخرى أهمية إثبات صفة الجوهر إلى الأشياء ، أى إثبات الماهية للموجودات ، إذ بغير هذا وبغير إدراكنا أن الفكر جوهر - أى له ماهية هى التفكير بشقى ، مظهره - لما أمكننا أن تثبت تلك الفروق بين الماهى أو المظاهر المختلفة التى تحصل فيه ، ولما أمكن الوصول إلى علم ثابت مادام الفكر نفسه - الذى هو محل المعرفة - غير مثبت له طبيعة أو ماهية . فالماهية بالنسبة لإدراكنا لتكرارنا تجعلنا على بيعة منه ومما يحدث فيه وتتيح لنا اليقين المقدور لعمليتنا للمقايمة . فبغير إثبات الماهية أو الجوهر ، ما كان يمكن أن تكون لنا أية وجهة نظر ثابتة إلى أنفسنا أو إلى أى شىء آخر .

٣

وبما أن الله جوهر ماهيته الكمال الأسمى أو المطلق ، فمنع إذن نستطيع أن ندرك من صفاته ما يتدلل فى المعنى الفطرى الذى لدينا عنه . وهذه الصفات إن هى فى الواقع إلا عين ذاته ، ولكننا - نظرا لضعفنا - نقبس كماله إلى ما لدينا من صفات قاصرة - فنقتصر فيه علما كاملا ومقدرة كاملة أو إرادة كاملة قياسا على ما لدينا من هذه السميات ، بينما الواقع « إن الإرادة والمعرفة ليسا إلا شيئا واحدا فى الله . »^(١) « فالإرادة والإدراك وانطاق شىء واحد فى الله وليس واحد منها سابقا على الآخرين حتى ولا فى الماهية »^(٢) وأى

(١) خطاب فى ٦ مايو سنة ١٩٣٠ إلى الأب مرسن .

(٢) خطاب فى سنة ١٦٣٧ إلى صديق للأب مرسن .

شيء أكثر بداهة من هذا . فإنه بما هو أول وخالق لكل ، فهو لا يعرف ما لم يخلق أى ما لم يرد . وكذلك لا يريد ، أى لا يخلق - فالخلق والإرادة واحد بالنسبة لقدرته اللامتناهية - ما لم يعرف . فإن يريد شيئاً معناه أنه يخلقه بنفس إرادته له ، إذ لا وجود لما لم يخلق ، وهو بإرادته له يعلمه حتماً « حق أنه يعرف الشيء بنفس إرادته له ، وبهذا فقط يكون ذلك الشيء حقاً »^(١) بل أنه لو كان علمه سابقاً على إرادته لقتدت إرادته كالمها إذ تصوير مكثرة غير حرة . . في حين أنه لو سبقت إرادته علمه لما كانت تلك الإرادة لسكال أميل منها لنقص . « فبالإختصار لا يجب أن نتصور أى فضل أو سبق بين علمه وإرادته ، لأن المعنى الذى لدينا عن الله يعلمنا أنه ليس فيه إلا فعل واحد كلى البساطة والتجانس » . بل « أننا لنصور فى الله عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها »^(٢) .

ومعنى هذا أن الله علة ذاته بمعنى سام غير مشابه لمعنى العلة التى تلزم للمخلوقات . وهو - بما هو ذو ساهية لا إنقسام فيها بل كلها تجانس ووحدة - غير مختلفة إرادته عن علمه . وإذا كنا نرى - بما نحن ذوو طبائع محدودة - أن هناك علة فاعلية وأخرى صورية (على حد التعبير المدرسى) فإن الإرادة - لو أنها كانت الفاعلية وكان العلم هو العلة الصورية - « لسكان الله علة ذاته فاعلياً وصورياً بوجه واحد خاص به دون جميع الموجودات : فهو علة فاعلية لذاته بفعل أو إرادة ليست العلة فيه سابقة على معلولها - لو صح أن تسمى علة فاعلية وهى غير سابقة على معلولها ولا متميزة عنه - فاعلة والمعلول هنا واحد ، على ما فى هذا الأمر من تناقض فى نظرنا ، إذ يستلزم وجود المعلول

(١) خطاب لى ٦ مايو سنة ١٦٣٠ إلى الأب مرغن .

(٢) الردود على الامتراضات الثانية .

وجود علة تمنح الوجود الذى يتلقاه عنها . وهو أيضاً علة صورية - باعتبار ماهيته أو علمه تلك العلة الصورية - ولكن لما كانت ماهية الله عين وجوده ، فإن العلة الفاعلية - أى علة الوجود فيه - ليست شيئاً مختلفاً عن ماهيته التى هى العلة الصورية ، والحق أن العلة الفاعلية هنا ليست فاعلية بالمعنى العادى ، ولكنها فاعلية من حيث هى صورية بالأكثر . وكذلك العلة الصورية فيه يمكن بالتالى - بما أن ماهيته ووجوده واحد تماماً - أن تسمى شبه علة فاعلية . « (١) » .

فإنه الواحد المطلق موجود بذاته إطلاقاً جوهر ماهيته السكّال لا يشوبه نقص من إنقسام أو تفاوت فى صفات ماهيته . إذ التفاوت صنو الحدّ والحدّ نقص . والله لا متناه . وكذلك بما أنه علة نفسه فاعلياً وصورياً بوجه واحد خارق خاص بسكّاله المطلق « إذ أمكن أن يوجد نفسه بقوته الخاصة : نستخلص من هذا أنه موجود فعلاً وأنه كان موجوداً منذ الأزل ، فإنه بديهي جداً - بواسطة النور القطرى - أن من يمكنه أن يوجد بمحض قوة نفسه الخاصة فإنه يوجد دائماً أبداً » (٢) .

فإنه إذن موجود منذ الأزل غير موضوع وجوده فى الزمن .



ولكن كونه مطلقاً يستلزم عدم خضوعه لضرورة أياً كانت ، بما أن ماهيته الإطلاق والسكّال اللامتناهى وبما أنه أول ومبدأ لكل . فكيف يكون هذا ، والماهية نفسها قانون داخل أو تعيين ؟ فإن كون ماهيته ووجوده واحداً ، يحمل علمه وإرادته واحداً بحيث لا تخرج إرادته عن علمه أبداً .

(١) الرد على الاعتراضات الرابعة باختصار .

(٢) الرد على الاعتراضات الأولى .

وعلى ما يبدو في هذا من كمال ، فإنه قد يبدو مع هذا كمنظام معين أو قيد مفروض على حرية الله ، والواقع أنه ليس في هذا تعيين مفروض بالمعنى المفهوم . فإنه أول ومبدأ بالإطلاق ، وبالعالي فوجوده سابق على كل تعيين ، إذ معنى للضرورة أو القانون أنه تعيين من بين الممكنات . وهذا يصدق على الماهيات المخوفة ، لأنه كان من الممكن أن تكون غير ما هي . أما من جهة الله ، فإنه لم تكن قبله ممكنات حتى تكون ماهيته تعيينا من بينها « فاما الممكنات نفسها ممكنات إلا لأن الله أرادها أن تكون كذلك حقا » (١) .

فإنه إذن — باعتباره أولا بالإطلاق — منزّه عن الخضوع للضرورة في تعيين ماهيته ككمال مطلق ليس غير .



فإذا كانت ماهيته معينة له — وإطلاق هذا اللفظ على ما يختص بالله فيه تجوز بعيد عن الدقة مصدره القياس على ما يوائم طبيعتنا المحدودة — فإن هذا التعيين إنما هو من بين ضروب الضرورات أشبه ما يكون بالحرية التامة . لأن ماهيته ليست إلا مجرد معينة للكمال دون النقص وشوائبه جميعا بحيث يستحيل على الله — على ما لقدرة من كمال لا متناه — أن يلغى كمال ذاته المطلق ، أى أن يجعل نفسه غير واجب الوجود مثلا . فهذا الوجه من الضرورة الداخلية — الذى يمنع ما يسمى « بالتناقض للمطلق » أى يمنع أن يكون الله غير ذاته باعتبار ذاته الكمال نفسه ومصدر الحق والوجود جميعا بحيث لا وجود ولا حقيقة لشيء إلا به — هو وحده ، من بين جميع الضرورات ، الذى يصدق على الله . وهو وجه من الضرورة غير قائم كعهد لقدرة الإلهية في الحقيقة ، لأن

(١) خطاب في مايو سنة ١٦٤٤ .

الكامل لا يصبو أبداً إلى النقص حتى يكون مانعه - ولو من ذاته - من إرادة
النقص لنفسه حداً لإرادته وقدرته . فالحقيقة إذن أن هذه الضرورة الداخلية
حينما نستنتجها نحن أو نقصورها باعتبارنا موجودات محدودة الطبيعة نهبو ،
بحكم نقصها ، إلى ما هو من غير طبيعتها أو صفاتها المحدودة . فنتصور قياساً على
ما لدينا من ذلك شيئاً من هذا القبيل في الله ، ونتصور ضرورة داخلية فيه تتممه
من ذلك - لأننا نعلم أنه منزّه عن النقص ، بينما تلك الضرورة غير قاعلة فيه
أبداً ، لأن كماله الأسنى بحيث لا يكون النقص موضوعاً لإرادته بالنسبة لذاته
الهيّة ، ما دامت الرغبة في التغير ليست إلا من صفات الموجودات المحدودة
الناقصة التي نشعر أنها كذلك .

فالله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والتام البساطة من حيث طبيعته ،
والتام القدرة من حيث هو كامل . والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله .

٦

بل أن الله أيضاً هو الثابت غير المتغير بالإطلاق ، لأن الثبات إنما يخص
الكامل المطلق دون غيره . لأن التفسير من شأن الطبائع المحدودة الناقصة .
أما الكامل فلا يصبو لتغير من جهة النقص - كما أسلفنا في الفقرة السابقة -
ولا تنفرد من جهته نحو الكمال - لأنه هو نفسه الكمال الأسنى . فهو ثابت
إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد
فمضب - فليس لهذا في ذاته إلا أهمية ثانوية - بل هو واحد من حيث
صفات الماهية على الخصوص لأن ماهيته واحدة لا انقسام فيها من جهة القوى
أو الصفات بأي وجه من الوجوه . وهو أيضاً غير متغير أو متحرك في المكان

لأنه ليس مادة ولا محدودا ، وغير متغير بالكيف لأنه ليس ناقصا أو محدودا من جهة الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجي بالنسبة إليه البتة بما هو لامتناه ، فضلا عن أنه لا إمكان أبدا غير ما يجعله هو ممكنا بإرادته . وهو غير منته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده للزمن ، بل هو جاعله أصلا .

٧

وكل هذا الكمال المطلق الأزلي الثابت غير المتغير أو المتفاوت الذي « يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة شاملة لجميع صفاته الأخرى وتحيط بها » ^(١) لا يمكننا ادراكه تماما ، وإن يكن لدينا معناه « كطابع الصانع في صناعته ، » ^(٢) فإننا ذوو طبيعة محدودة لا قبل لها بإدراك اللامتناهي — إن كنا ندرك بعض كماله ، كي نعلم أيضا أنه كامل إطلاقا . فإن لله من الكمالات كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره من ذلك أيضا ، ولـكنا نعرف عنه القليل الذي يكفي لكي نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتبار « الكمال الأسمى الذي لا يشوبه نقص أوحد » ^(٣) « فلا ينبغي أن نتبجح بالظن أن كل ماله علاقة بالله يجب أن يكون مفهوما لدينا » ^(٤) .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية . (٢) التامل الثالث .
(٣) الردود على الاعتراضات الثانية . (٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

٣ - الجوهر بالاعتبار

معناه — انفصال وجوده عن ماهيته — حاجته إلى علة مغايرة
له — الماهيات هي الحقائق الأبدية — أبديتها — أنها مخلوقة —
معلومة لله بنفس فعل خلقها لاقبله — ضرورتها غير ملزمة لله —
ببائها قائم على ثبات إرادة الله وكأله — إدراك ضرورتها من
خصائص الفكر كجوهر ماهيته التفكير — الوجود وضع
في الزمن — حاجته لعله تضعه إبتداء في الزمن — انفصال وحدات
الزمن — حاجة الوجود لمبق له في المدة — علاقة الوجود
بالمهية في الجوهر — حاجة الكل إلى علة دائمة الوجود وثابتة .

« كل ما كان موضوعاً لما ندرك من خصائص أو كيوف أو صفات فهو جوهر . » ^(١) هذا هو تعريف الجوهر أيما كان . ولكن من هذا ما يوجد أصلاً بذاته كما رأينا ، وهو الله ، ومنه ما لا يتوقف وجوده على أي جوهر آخر غير الله ، وهو الجوهر المخلوق ، أما ما أحتاج — فوق حاجته إلى الله — إلى شيء آخر لكي يوجد — كالصفة مثلاً — فليس جوهرأ ، بل هو مقوم في جوهر — ^(٢) فالجوهر بالإعتبار هو ما تصورنا له ماهية لدينا ممثلة في معنى واضح متميز . وكل ما يمثل المعنى الواضح المتميز فهو حق . وله من الحقيقة قدر ما في معناه من كمال . فمعرفة الجوهر بالإعتبار ، (أي ما كان من الجواهر عدا الجوهر بمعنى الكلمة ، وهو الله) إنما تسكون بالنظر في المعنى الذي يمثل هذا الجوهر المخلوق .

« في معنى جميع الطبائع (الماهيات) الأخرى (أي ما عدا ماهية الله) نجد الوجود للممكن متضمناً في ذلك المعنى . أما في معنى الله فليس المتضمن هو الوجود للممكن لحسب ، بل وجود مطلق وضروري ^(٣) . » فإنه من البديهي « أن الوجود متضمن في معنى أو مفهوم (تصور) كل شيء ، فما من تصور لشيء إلا هل أنه موجود ... ولكن مع مراعاة أن المتضمن في (تصور) الشيء المحدود هو الوجود للممكن أو الحادث فقط . بينما مفهوم (تصور) الكائن العام الكمال يتضمن الوجود الكامل الضروري » ^(٤) .

فكأن الجوهر الذي تصوره بهذا الوجه ، لا يمكن أن يتصور علة نفسه ، لأن علة نفسه لا يمكن أن يكون ممكناً ، إذ الوجود بالفعل أكمل من الوجود

(١) التعريفات في الردود الثانية .

(٢) المباحث — الباب الأول — المادة ٥١ .

(٣) المطالب في الردود الثانية .

(٤) المسلمات في الردود الثانية [وتسمى أيضاً بالبديهيات] .

الممكن . فالنور للفطرى معلوما « أن العلة لابد أن يكون فيها من السكمال قدر ما في معلولها على الأقل ^(١) . » فكيف يكون للوجود الذى يمكن أن يكون أى يمكن أن يوجد بالفعل علة نفسه حال وجوده بالفعل ؟ وهو نفسه قبل وجوده بالفعل غير موجود بالفعل — بل مجرد ممكن — حتى يمكن أن يكون علة لوجود نفسه بالفعل .. ما دام الوجود القملى أكمل من الوجود الممكن كما قلنا .. إذن فالوجود بالفعل لا يمكن أن يكون معلولا لموجود ممكن . وماهية الجوهر بالاعتبار أنه ممكن ، وليس الوجود بالفعل جزءاً ذاتياً منه ، أى ليس من ماهيته فى شيء . إذن ليس الجوهر بالاعتبار — أى الموجود الممكن — علة نفسه إبتداء بأية حال — « فليس إلا الله وحده غاية وجوده مما عدا ذاته . » ^(٢) بل هو محتاج إلى علة مغايرة لذاته تنقله من الإمكان إلى الواقع ،

. هذا الوجود الممكن الذى يحتاج إلى علة فاعليه غير ذاته تجعله موجوداً بالفعل ، لا يتصور وجوده بالفعل إلا فى الزمن « والزمن الحاضر لا يتوقف البتة على ذلك الذى سبقه مباشرة » ^(٣) فالزمن منفصلة أجزاءه غير متصلة . ومعنى هذا أن الزمن لا يعطى الموجود فيه صفة البقاء أو الاستمرار ، بل على العكس أن أى كائن موجود الآن فى الزمن يمكن أن يعدم أو يتوقف عن الوجود فى اللحظة التالية . وليس فى تصور الموجود الممكن — بما هو غير موجود إلا فى الزمن — أنه ، إذ يوجد ، يستمر فى الوجود بذاته « ولهذا أحتاج الشيء إلى علة حافظة لا تقل عن علة خلقه إبتداء » ^(٤) إذ ليس خلق شيء بأعظم أو أصعب من حفظه ^(٥) .

(١) المسلمات و الردود الثانية

(٢) المبادئ — الباب الاول — المادة ٥١ .

(٣) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .

(٥) المسلمات أو البديهيات فى الردود الثانية .

إذن فالجوهر الممكن أو المحدود يمثل له معناه كمفصل وجوده عن ماهيته ، أى غير متضمن فى ماهيته وجوده بالفعل ، (بمسكس الله الذى ماهيته عين وجوده) كما يمثل له ذلك المعنى محتاجا إلى علة مغايرة له كى يوجد ابتداء ومحتاجا أيضا لعلة ليست أحسن من التى أوجدته ابتداء — كى تحفظه فى الزمن .

٢

لما كانت الأشياء التى نتصورها تصورا قويا للوضوح والتميز حقيقية كلها . « ^(١) فإن ما يمثل له لنا المعنى الذى لدينا عن الجوهر حقيقى كله . ومن ثمت يسكون حقيقيا أن الوجود منفصل عن ماهيته ، فهى لا تصور إلا باعتبارها ممكنة الوجود أو حادثة فحسب .

ولكن الماهية هى ما يتمثل لنا فى المعنى . والماهية عقلية بحتة ، لأنها « الشئ كما هو فى العقل » ^(٢) فهى ليست إذن ما يرد على الحس أو يتألف مما يرد على الحس . فلا يبقى إذن سوى أن ما يمثل الماهية لدينا إنما يسكون معنى فطريا غير مصنوع ولا مقصور أو مقسم على الفسك وما هو ليس من موضوعه أى ما هو حسى . ومعنى هذا بعبارة أوضح « أن هذه الماهية ليست بالإجمال إلا الحقائق الأبدية » ^(٣) و « هذه الحقائق ثابتة وأبدية من جهة ، وهى من جهة أخرى مجعولة من حيث هى بالقليل ماهيات غير موجودة جوهريا (أى فى الخارج) » ^(٤) .

(١) المقال عن المنهج — القسم الرابع .

(٢) الرسائل ليارد فى تطبيقه على المبادئ .

(٣) خطاب فى ١٦٣٧ وخطاب فى ٢٧ مايو ١٦٣٩ .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

فالماهيات ، ماهيات الأشياء المخلوقة. أى ماهيات الجوهر بالاعتبار هي الحقائق
بعضها في الواقع : ووجودها أبدى وثابت ، ولكنها غير موجودة في الخارج ،
أى ليس لها الوجود الجوهرى الذى لا يكون إلا في الخارج : فالجوهر هو الوجود
في الخارج « ولو على وجه الإمكان. أما الماهية فلا وجود لها في الخارج كجود
ماهية . فكان الماهية تختلف عن الجوهر في أنها ثابتة وأبدية وضرورية ، وإن
تكن مخلوقة مثله « فإن الله خالق ماهيات المخلوقات كما أنه خالق وجودها ، وليست
الماهية إلا الحقائق الأبدية ^(١) » فالماهية غير خاضعة للزمن — إذ هي أبدية —
بينما الوجود ، وهو مخلوق مثلها تماما — كما هو وارد بالنفس — ليس إلا
مجرد ممكن ومتضمن في الماهية ، وهو ليس بالفعل — أى في الخارج أو
جوهريا — إلا باعتباره وضعا في الزمن بواسطة الله . فطبيعة الزمن بحيث
تجعل الوجود فيه غير أبدى ولا ثابت ، بل محتاجا لاستمراره إلى نفس العلة
التي أوجدته أى وضعت في الزمن — إذ « لا يلزم من أننا موجودون الآن
أن نكون موجودين في لحظة تالية ، إذا لم تستمر بعض العلل أى نفس العلة
التي أوجدتنا — في إحداثنا ، أى إذا لم تستمر في حفظنا » ^(٢) فالماهية أبدية
وثابتة وضرورية ، بينما الوجود حادث وزائل وممكن .

٣

ولسكن ليس معنى أبدية الماهيات أو الحقائق الطبيعية أنها موجودة
بنفسها غير مخلوقة بواسطة غيرها شأنها في ذلك شأن الله نفسه . بل « أنها

(١) خطاب في ٢٧ مايو سنة ١٩٣٠ .

(٢) المبادئ — الباب الأول — المادة ٢١ .

قد أقامها الله ، وهي متوقفة عليه كلية شأنها في ذلك شأن بقية المخلوقات »^(١)
« فאלله ليس خالق ماهية المخلوقات بأقل ما هو خالق وجودها والماهية ليست
على الجحلة إلا تلك الحقائق الأبدية »^(٢) . فهي بهذا ليست جزءاً من الله ،
بل هي « قوانين سنّها الله كما يسن الملك القوانين في دولته »^(٣) . وهذه
القوانين ليست كجزء من العقل الإلهي مثلاً ، بل هي « مخلوقة » بصريح
اللبس ، خلقها الله ، فهي غير ذاته وصفاته وهي ليست ثابتة إلا لأنه أراد ذلك
لها . وثباتها متوقف أيضاً على ثبات إرادة الله^(٤) .

« ولا يجوز فصل فعل خلق الحقائق الأبدية ، عن الفعل الذي به أرادها
الله أو تعقلها ، من حيث أن الإرادة والتعقل والخلق واحد في الله ، وما من
واحد من هذه الثلاثة بسابق على الآخرين حتى ولا في الماهية »^(٥) فهي لم
تكن موضوع معرفة أو تعقل في الله قبل أن يخلقها أو يسنّها ، بل أن ماهيتها —
كما أسلفنا — بما هي واحدة بذات فريد خاص بها ، تجعل الثلاثة أفعال المتمايزة في
نظرنا — من حيث اننا ذوو طبائع محدودة ناقصة — شيئاً واحداً بالنسبة إليه .
فهي حقيقة لأن الله أرادها أن تكون حقيقة . وما كانت لتكون حقيقة
لولا هذا « فإن الله لا يمكن أن يكون ملزماً أو مرغماً أن يحيل وقوع النقااض
فإنه لا يلزم البتة من أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية : أنه
أرادها ضرورة »^(٦)

« فالحقائق الأبدية حقيقية أو ممكنة لأن الله يعرفها حقيقية أو ممكنة ،
وليس الأمر بالعكس ، أي أنها معترف بها من الله كحقيقة حقيقية مستقلة
عنه . إذ الإرادة والمعرفة لديه واحد ، بحيث أنه بنفس إرادته شيئاً فهو يعرفه

(١) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٢) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٣) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٤) خطاب ١٥ أبريل سنة ١٦٣٠ .

(٥) خطاب في سنة ١٦٣٧ .

(٦) خطاب في ١٦٤٤ إلى الأب ميلاند .

وبهذا وحده يكون ذلك الشيء حقيقيا . فان وجود الله هو أول واكثر الحقائق أزلية وهو من بينها الحقيقة الوحيدة التي تصدر عنها بقية الحقائق الأخرى (١) .

فالماهيات إذن — أو الحقائق الأبدية — حقيقية وممكنة وأبدية لأن الله يعرفها أنها كذلك ، ومعنى هذا أنه يريد أن تكون كذلك ، أى يخلقها باعتبارها كذلك — فليس ادراكه وخلقته وإرادته لها إلا شيئا واحدا تماما بالنسبة لطبيعته الكاملة التي لا يشوبها نقص من أى نوع ، سواء كان بالتفاوت فى الصفات أو بالانقسام فيها . وثباتها إنما هو لأن الله كامل وإرادته ثابتة ، إذ التحول لا يجوز على كاله . وهذه الحقائق الأبدية مهما تكن حقيقية ضرورية بالنسبة إلينا ، فليس ذلك نتيجة انكسارها فى حد ذاتها « فإما من واحدة من هذه الحقائق لا يمكننا أن نفهمها لو توجه فكرنا إلى اعتبارها أو النظر فيها ، بينما نحن بالعكس لا نستطيع فهم عظيمة الله ولو أنسنا نعرفها » (٢) فهى إذن محدودة السكال بحيث يستطيع عقلنا المحدود أن يدركها ويفهمها تماما لأن يعرفها فقط . وبهذا تكون أقل مرتبة من الله المطلق السكال الذى لا يدرك وأن عرف ، وبالتالي تكون هذه الحقائق مستمدة الوجود والصفات التى لها منه هو ، لأن تكون مفروضة عليه بصفته الذاتية حتى ولو لم يرد هو هذا .

ولكن كون هذه الماهيات — أو الحقائق الأبدية — أبدية وحقيقية يجعلها بالعالى ضرورية بحيث لا يمكن أن يصدق «مما نقيضها» وكونها ضرورية يجعل الإرادة بإزائها فى حالة اضطراب لا وجود معه لحرية الاختيار . ولما كانت ماهية

(١) خطاب إلى الاب مومن .

(٢) خطاب لى ١٦ إبريل سنة ١٦٣١ إلى الاب مرسن

إرادة الله (بل بالأحرى ماهيته اطلاقاً) هي الحرية كما اسلفنا ، باعتبار أفعاله
وباعتبار ذاته فيما عدا إلغاء كاله أو ضرورة وجوده . فهذا النوع من الاضطراب
الذى تفرضه طبيعة هذه الحقائق على الإرادة لا يجوز على إرادة الله الحرية اطلاقاً .
ومعنى هذا أن طبيعة هذه الحقائق كضرورة ليست كذلك بالنسبة لله ، وأن
بدت كذلك لدينا . والحق أن ضرورتها لدينا آتية من أن هذه الحقائق
موضوع للادراك يقدمه للإرادة فتجعد نفسها مقيدة به بحيث يتفق بحال
الاختيار عندها . أما الله ، فيما أن ماهيته واحدة تماماً « ولا سبق ولا أفضلية
بين إدراكه وإرادته »^(١) فلا يمكن أن تكون هذه الحقائق موضوعاً للتعقل
الإلهي قبل أن تكون موضوعاً للإرادة الإلهية . وبهذا يتفق أن تتقدم للإرادة
الإلهية كفرض لا بد منه . إذ أن الله يريد شيئاً - أى يخلقه - بنفس الفعل
الذى يعقله به . فهذه الحقائق إذن مجعولة تماماً كحقائق ، وكأبدية وكضرورة
أيضاً : لأنها ما كانت لتكون ضرورية لولا أنه أرادها أن تكون كذلك .

ولسكنا إذا اعتبرنا ضرورتها ، وجدناها بحيث لا يصدق معها نقيضها -
أى أنها خاضعة لمبدأ عدم التناقض الذى هو من قواعد العقل الإنسانى المنطبعة
فيه والذى يعمل بمتقاضها بطبيعته فيستخرج الحقائق ويرتبها - ولكن هذه
الحقائق الأبدية أو الماهيات مجعولة من جهة أخرى لله التى لا تخضع لإرادته لأى
ضرورة إلا ضرورة ماهيته التى هي السكالم الاسمى . فمبدأ عدم التناقض الذى
له هو مبدأ ذاتيته نفسها بحيث لا يلغىها ولا ينقضها . إذن فالمبدأ الذى تخضع
له هذه الحقائق أو الذى هو نظامها الذاتى ليس هو نفس المبدأ الذى يحيل نقض
كالم الله على أفعاله وإرادته . أى أنه لم يكن مضطراً إذ جعل هذه الحقائق أن

(١) الخطاب ٤٨ .

يجعلها ك مخلوقات بحيث تخضع في وجودها لهذا المبدأ فتكون لها هذه الضرورة كجزء من طبيعتها فما هذا النظام الذي لها إلا واحد من نظم كثيرة ممكنة لا شك أن الله كان مستطيعاً أن يجعلها تخضع لواحد منها بدلاً من نظام عدم التناقض الذي تخضع له فعلاً . ولم يكن أى واحد من هذه الأنظمة - كما أراده لها - بخالف لسكّالها أو محل بمبدأ عدم التناقض المطلق الذي لذاتية الله وحدها . « فإن الله لم يكن مرغماً ولا مضطراً أن يجعل استحالة تأتى المتناقضات أمراً حقيقياً صادقاً » ^(١) « فمقلنا محدود ومجمول بحيث يستطيع أن يتصور ممكناً كل ما أراد الله أن يجعله ممكناً حقاً ، « بحيث يستطيع أن يتصور أيضاً كمكان كل ما كان في استطاعة الله أن يجعله ممكناً ، ولكنه مع هذا أراده أن يكون غير ممكن . فمع أن الله أراد أن تكون بعض الحقائق ضرورية ، فليس معنى هذا أنه أرادها ضرورة فهناك فرق بين أن يريد أن تكون هي ضرورة وبين أن يريد هو ذلك ضرورة أو أن يكون مضطراً لذلك » ^(٢) « فالضرورة التي لتلك الحقائق إنما هي لها بإزاء عقلنا المحدود وذلك من جهتين ، أولهما أن الله أرادها أن تكون كذلك ، والأخرى أن مبدأ عدم التناقض من طبيعة فكرنا نفسه . ولما كانت هذه الحقائق موضوعات لفكر البشرى ، فهي إذن خاضعة لذلك المبدأ ، الذي به تستفاد لدى العقل وليكنها ليست خاضعة لهذا المبدأ بنفس الوجه لدى الله ، لأنها ليست مجرد موضوعات للعقل الإلهي ، كما هي موضوعات لعقلنا : هي مجرد مصنوعات أو مخلوقات للجوهر الإلهي ، الذي فيه العقل والإرادة واحد ، فالضرورة التي لها والتي ندركها فيها بل ونذكرها بمقتضاها إنما هي مجرد إمكان بإزاء الله ، لأنه هو الذي عين هذه الضرورة من بين الممكنات التي لا حصر لها والتي لم يحتر إحداها ، فهذه الحقائق إذن أرادها

(١) خطاب إلى الأب مريلا سنة ١٦٤٤

(٢) خطاب ٤٨ .

الله إذ خلقهم أن تكون ضرورية مترتبة فيما بينها ترتيباً ضرورياً حسب مبدأ عدم التناقض ورتب ففكرنا في مقابل هذا بحيث يكون ذلك المبدأ من طبيعة الفكر الذي يدركها ويستخرجها ويرتبها . بحيث تكون حاضرة في العقل مفروضة على الإرادة بالفعل . وليكنها كمخلوقات لله ليست حاضرة في العقل الإلهي كموضوع له . فلا تشابه بين تلك الحقائق في نظرنا وبالنسبة إليه .

فالخلاصة أن هذه الحقائق الأبدية حقيقية وأبدية وثابتة وضرورية لأن الله أراد ذلك بفعل حر تماماً من أعمال إرادته الحرة . وثباتها في هذه الصفات إنما هو لأن إرادته كاملة فهي من ثم ثابتة ، فهذه الحقائق إذن معتمدة على الله بالسكائية في صفاتها . فالضرورة التي نجدناها فيها والتي هي من طبيعة فكرنا تصل بين عقائنا المحدود وبين كمال الله . إذ بضرورة هذه الحقائق نصل إلى معرفته كمال الله ووجوده . وأهل هذا هو السبب في اختيار الله للضرورة كنظام لما . لكي تكون سبيل العقل الإنساني إلى إدراك كماله الذي هو عين وجوده . فمن هذه الجهة تكون ضرورتها ضرورية ولازمة لنا . وليكنها غير ضرورية ولازمة من جهة الله . لأنه غير منطوق وغير محدود وغير ذي حاجة إلى خليقته . فنظامها الضروري من طبيعة فكرنا من جهة ، وهو من جهة أخرى لازم وظوفاً لإمكان قيام جميع العمليات العقلية التي بها نعرف كمال الله ، بل نعرف وجودنا نفسه . لأن اليقين مهما كان أوايماً وبديهيّاً غير ممكن إلا على أساس مبدأ عدم التناقض المنطوق في النفس .

إذن :

لولا أن فكرنا جوهر ، في ماهيته أو طبيعته أن يدرك على هذا النحو ، أي على أساس مبدأ عدم التناقض ، لما كانت هناك رابطة الضرورة

بين الحقائق الأبدية، ولما بدت لنا كما تبدو، ولما كان فكرنا الحدود يستطيع أن يحد إلى
اليقين سبيلا ، ولما أدرك بالتالى أن الله جوهر ماهيته السكّال ، ومن هذا يتبين قيمة
إثبات الجوهرية للفكر إبتداء ، ثم إدراك هذا فى الله بمد ذلك .



أما الوجود — بالنسبة للجوهر بالاعتبار — فهو كما أسلفنا مجرد ممكن —
فى مقابل الوجود الضرورى المتضمن فى ماهية الجوهر الإلهى — فهذا الوجود
إذن لا يقتضى الضرورة أصلا أى إبتداء ، فليس الوجود هنا بلازم التحقق ،
بل هو قابل للتحقق ولكن ليس بذاته ، بل بواسطة علة تجعل له هذا التحقق ،
أى وضعه فى الزمن ابتداء .

وهو إذ يتحقق له الوضع فى الزمن ، يخضع لبدأ عدم التناقض مع غيره من
الوجودات : أى أن الوجودات لا ترتبط فيما بينها برباط الضرورة — من
حيث هى وجودات — التى تربط الحقائق الأبدية أو للماهيات ، فإن
الوجود كمخلوق^(١) — شأنه فى ذلك شأن الماهية — ناقص ، ونقصه آت من
حيث وضعه فى الزمن أى خضوعه له فهو ليس مطلقا مثل الماهية . ولهذا أمكن
أن تتأنى التناقضات فى الوجود ، أى تكون هناك فى نفس الوقت وجودات
متناقضة ، بينما الحقائق المتناقضة لا يصدق أن تكون متآنية أبدا ، وهذا جل
الفرق بين الماهية الأبدية المطلقة الصديق ، وبين الوجود للوقوت الخاضع
لزمن والممكن بحيث لا يرفع تحققه تحقق نقيضه على السواء .

ولكن إذا كان هذا ناتجا من الخضوع للزمن ، فإن طبيعة الزمن

(١) خطاب فى سنة ١٩٣٧ .

« بحيث لا تتواصل أجزاؤه ، أى لا يعتمد الواحد منها على الآخر ولا يوجد قط ، فلا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية ^(١) . ومعنى هذا أن وضع شيء في الزمن ابتداء لا يكتفى لاستمرار وجوده ، ما دامت هذه طبيعة الزمن . والوجودات بهذا الاعتبار لا تتعارض المعاونة ، أى لا يتوقف وجود بعضها على البعض الآخر ، لأنه ليست بينها علاقات ضرورية بما هي وجودات . — فإن الضرورى من العلاقات بين الجواهر للوجود إنما هو العلاقة بين حقائقها أو ماهياتها للمعولة ، وليس بين مجرد وجودها أى وضعها في الزمن . فإنها من هذا الوجه لا يملك بعضها لبعض أى مساندة أو عون . ومن جهة أخرى فإنها لا تنسند في الزمن لأن أجزاءه منفصلة تماما ، فالقساند موقوف إذن بين الوجودات المخلوقة من حيث الوجود — أى من حيث الوضع في الزمن — ومن حيث البقاء فيه . وما دام الأمر كذلك فالوجود في حاجة إلى علة تبقية في الزمن ، كما هو في حاجة إلى علة تضعه فيه ابتداء . فإنه « لا يلزم من أننا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية إذا لم تستمر بعض العلل في أحداثنا — أى إذا لم تستمر في حفظنا — فإننا نعرف بسهولة أن ليس فيها قوة قط نستطيع أن نقوم بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة . » ^(٢) ولا يجب أن نعتبر « إن خلق شيء أمر أصعب أو أعظم من حفظه » ^(٣) فالوجود محتاج إذن لنفس فعل العلة التي خلقت له لكي تحفظه كما جعلته ابتداء مما دام الحفظ ليس أهون من الخلق أصلا .

ما دام الوجود ممكنا غير ضرورى ، متغيراً — أى قابلاً للانعدام نتيجة للوضع في الزمن — غير ثابت ولا أبدى وليس بخاضع لمبدأ عدم التناقض نتيجة لعدم ضرورته وحادثيته . فهو إذن ليس كالماهيات التي تقدم للعقل موضوعاً

(١) للمبادئ : الباب الأول : المادة — ٢١

(٢) للمبادئ — الباب الأول — المادة ٢١

(٣) السمات الردود الثانية .

لمعرفة ثابتة لأنها ضرورية ومطلقة بحيث يستطيع الفكر أن يصل إلى معرفتها معرفة لا محل للشك فيها لو أنه أحسن التأدى إلى النتائج بما لديه من قوة أو طبيعة خاصة لفهم المقولات فالوجودات على العكس من ذلك لا يمكن للعقل بنفس تلك الطبيعة التي له أن يصل إلى معرفتها معرفة ثابتة يقينية . لأن الوجودات غير مطلقة ولا رباط من الضرورة بينها ، ولا ضرورة في نفس وجودها بحيث يكون ذلك الوجود فوق الشك لا مجرد احتمال أو إمكان .

إذن يمكن مما تقدم أن نوجز العلاقة بين الماهيات والوجود في أن الجوهر المخلوق محتاج في وجوده إلى علة يحوار ماهيته فإن ماهيته هي طبيعته المقولة . أما وجوده في الزمن فليس جزءا من تلك الماهية إطلاقاً . بل هو فعل مستقل لعلة مستقلة . كما أن ماهيته المقولة نفسها محتاجة إلى علة موجودة لها في الأبدية كحاجة الوجود إلى واضع له في الزمن . فحيث أننا نتجاوز والترخص يمكن أن نستعمل اللفظ المدرسي فنقول أن الماهية هي العلة الصورية للجوهر ، بينما الوجود في الجوهر لا بد له من علة فاعلية ، فضلا عن أن الماهية نفسها في حاجة إلى علة هي الأخرى . هذه العلة هي في الواقع — كما أسلفنا تفصيلا في موضعه — فاعلية صورية مما يشكل غير متميز : إذ إرادة الله وعلمه واحد كما تقدم تفصيلا .

وجود الجوهر بالاعتبار — كوضع في الزمن — محتاج لعلة تحفظه في الزمن كحاجته بالضبط إلى علة موجوده له فيه ابتداء . مادام الحفظ ليس أخس من الخلق ولا أدنى مرتبة أو أقل صعوبة ، بل أن طبيعة الزمن المنفصل الأجزاء تجعل الحفظ بمثابة خلق في كل جزء من تلك الأجزاء الدائمة التعاقب . أما ماهيته فيما هي مقولة — أي حقيقة أبدية — فإرادة موجودها أن تكون

أبدية : تخرجها عن الخضوع لطبيعة الزمن المنفصل . الأجزاء هذه وتعلقها
بثبات إرادة الله الثابت السكامل كما تقدم .

وجود الجوهر في الزمن إنما يكون بأعتباره ذا ماهية . ولكن الماهية في
حد ذاتها ليس لها وجود واقعي في الزمن بل هي كعقولة ، صرفة ليس الوجود
في الزمن جزءاً منها بل مجرد الوجود الممكن . فالوجود في الزمن لجوهر
ما يقتضى الماهية — أى تلزم له الماهية . أما للماهية فلا تقتضى (أو تتضمن)
وجوداً في الزمن للجوهر بل مجرد الوجود الممكن .

٤- الوجود والماهية

ضرورة العلة - ضرورة كفايتها

لعلوها - علة الماهيات

يجب أن تكون كفاء خلق ابديتها

وأطـلاقها - علة الجواهر

يجب أن تنهض بإيجادها وحفظها

- معجزة ليس لها إلا الله .

« ما من شيء موجود إلا ويمكننا أن نسأل عن علة وجوده فإن الله نفسه يمكننا أن نسأل بصدده هذا السؤال : لئلا أنه محتاج لأية علة كي يوجد، بل لأن نفس عظمة طبيعته هي علة أو سبب غناه عن أية علة لوجوده .^(١) » وما من شيء أو كمال لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو حتى شيء غير موجود علة لوجوده .^(٢) « وكل حقيقة أو كمال الشيء فهو موجود صورياً أو بشكل سام في علته الأولى أو السكينة^(٣) . » فينتج من هذا أن الحقيقة للوضوعية لأفكارنا تتطلب علة تنضم هذه الحقيقة لاموضوعيا ، بل أيضاً صورياً أو بشكل سام^(٤) . « وأعني بالحقيقة للوضوعية للفكره أو المعنى : كيان الشيء المتمثل في الفكرة أو المعنى ، باعتبار هذا الكيان في الفكرة^(٥) . » ويقال عن كمال ما أنه صوري في موضوعات الأفكار إذا كان فيها كما تصور . وأنه بشكل سام إذا لم يكن فيها حقاً ، ولكن هذه الموضوعات من العظمة بحيث تغلب على ذلك النقص بسبب سموها .^(٦) « ومن يستطيع صنع الأكثر أو الأشق يستطيع أيضاً صنع الأقل أو الأسهل .^(٧) »

ومن هذا يتبين أن الله ، بما هو الجوهر بالإطلاق ، علة نفسه وغاى عن

(١) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية

(٢) المسلمات و الردود على الاعتراضات الثانية

(٣) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية

(٤) المسلمات في الردود على الاعتراضات الثانية

(٥) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

(٦) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

(٧) التعريفات في الردود على الاعتراضات الثانية

وجوده أصلا ، وعن مبق له لأنه غير خاضع للزمن ، فهو كامل وأبدى أزلى
بحكم كاله . وهو يتفرد بهذه الصفة دون بقية الجواهر المسماة جواهر بالإعتبار ،
والتي ما سميت جواهر إلا لفناها في وجودها عما عداها ، ولكنها بدونها لا قيام
لها ولا استمرار^(١) وهذه الجواهر إنما هي موجودات ذات ماهية معقولة ،
ولكنها موضوعة في الزمن ، بينما الماهيات المعقولة في حد ذاتها أبدية غير
خاضعة للزمن إطلاقا .

٣

لقد رأينا أن الماهيات ليست جزءا من العقل الإلهي أو حالاله غير منفصلة
عنه ، بل هي مجرد مخلوقات شأنها شأن الوجودات تماما . فهي إذن في حاجة
إلى علة ، وإلى علة ، وإلى علة كافية لأبديتها وثباتها . وقد وجدنا - كما تقدم في
موضعه - تلك العلة في الله وكماله ثبوت إرادته ، فالله خالق الماهيات والحقائق
الأبدية ، خلقا حرا ، ولسكنه ثابت لأن المصدر هو الإرادة الإلهية ثابت مع
حرية : فإن حرية السكامل - كما أثبتنا - لا يجوز عليها التحول الذي هو صنو
الاهواء والنقص . فخلق الماهيات وضعها بملء حريته ثابتة في الأبدية
خارج الزمن بمنجاة في ثبات الله من التبدل والتغير « ومن العيب أن نسأل
كيف كان قادرا أن يحمل ٢ x ٤ لا تساوي ٨ فإني مقر بأننا لانستطيع
فهم ذلك^(٢) . »

٤

ولسكن خلق الوجود أو الوجودات أو الجواهر (وما يتعلق بها من

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الاول — المادة ١٠٩ بيمار .

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة .

صفات) إنما هو وضع وجود في الزمن . وطبيعة الزمن أن أجزائه منفصلة كما أثبتنا . فالأشياء أو الجواهر في حاجة إلى موجد لها أصلاً واستمراراً . وأن تكون هذه العلة قادرة على إيجاد من العدم للوجودات - كما أن علة الماهيات يجب أن تكون قادرة على خلقها من العدم بمليء حريتها كذلك - وقادرة على حفظ تلك الوجودات في الزمن المتقطع . والإيجاد ليس من ماهية الموجود الممكن ، كما أن الاستمرار ليس من طبيعة الزمن . فالخلق هنا معجزة من جهة إيجاد الماهيات ، ومعجزة مضاعفة - لوصح هذا التمييز - من جهة الأشياء الموجودة أو الجواهر : لأن المعجزة مطلوبة لنقلها إبتداء في الزمن ، ومطلوبة مرة أخرى لحفظها رغم تقطع الزمن « وهذه المعجزة فعل يفوق قوة كل مخلوق ، فهو عمل يختص بالله .^(١) » فإن السكائن الكامل السكلى القدرة والإرادة والحرية هو موجد الممكنات نفسها وموجد الموجود بالفعل من بين الممكن من الوجودات . وهو وحده القادر على هذه الفعل الذى يعجز كل موجود محدود .



ولولا أننا ندرك أن الله جوهر ماهيته السكالى لما تسنى لنا أن ندرك أنه علة الوجودات والمقولات - وأنه وحده القادر على خلقها بكل ما يتطلبه الخلق من قدرة تفوق قوى بقية الوجودات المحدودة . فإن السكالى وحده هو الذى يصلح علة للحقائق الأبدية . والإرادة السكاملة وحدها هى التى تستطيع خلق الوجودات ذات الماهية (أى الجواهر) وحفظها في الزمن ، مع ما بين الزمن وطبيعة الماهيات الأبدية في حد ذاتها من تعارض . بل أن علة واحدة هى التى يجب أن تخلق هذا ، وأن تخلق الفكر وترتبه بحيث يستطيع إدراك

(١) تعليقه جلسن .

هذه العلاقات . ومن هذا نعلم أن فكرة الجوهر أساسية لإدراك مدى هذه العلاقات ومدى أهمية الله . . . لأن الارتفاع إلى فضله وأنه الخالق موقوف على معرفة كماله أى ماهيته . ومعرفة أنه ذو ماهية ثابتة هو إثبات الجوهرية إليه . . . ومن هذا السبيل دون سواء عرفنا مكانه بالنسبة لبقية الموجودات والمفاهيم . بل عرفنا الموجودات والمفاهيم بالنسبة إليه ، لأنها بغيره غير موجودة ، وعلمها بغيره كما سنرى غير مضمون وليس بذى يقين .

المعرفة

١ - سبيل اليقين

٢ - دواعي الشك

٣ - اليقين الأول والحدس

٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر

٥ - اليقين الأول ومؤداه

٦ - الحقائق في ذاتها غير مضمونة

٧ - معرفة الله

٨ - اليقين الاسمي

٩ - وجود العالم

١٠ - المنهج

١١ - المعرفة المضمونة

١٢ - المصادر الضمان

١ - سبيل اليقين

-
- أهمية اليقين - صلته بالشك -
 - شك وشك - قاعدة اليقين -
 - فضلها - ما الوضوح ؟ وما التميز ؟ -
 - ما المعنى ؟ - فضل الحكم عن
 - الإدراك - التوقف عن الحكم -
 - ألا أدوية ؟
-

١

ما المعرفة إلا ما قام على اليقين . فأنت تعرف شيئاً إذ تقبلته بوجهه الذى به تتصوره على أنه الحق ، وكان اقتناعك بذلك ثابتاً ، وهذا اليقين يكون حقيقياً أو صادقاً إذا طابق موضوعه فى حد ذاته بصرف النظر عن رأيك فيه ورأى سواك . فاليقين هو الأساس الأول لكل معرفة ممكنة . وبغير اليقين — أى التصديق الوثيق لموضوع المعرفة — لا يمكن أن يقوم علم ثابت الأركان ، أو فن موثق الأوصال : فإختلاف المعرفة من حيث القيمة — أى من حيث حقيقتها وثباتها — إنما يكون بحسب اليقين الذى تقوم عليه ونوعه ، فن يقوم لليقين عنده على أساس النقول لا يمكن أن يكون ما يبينه على يقينه هذا إلا خاطئاً لا يصح منه شيء إلا بالعرض والاتفاق وليست تستوى هذه المعرفة ومعرفة تقوم على التمهيص والتدقيق حسب منهج علمى وسنن من المنطق معكم وثيق . ولهذا كانت قضية المعرفة فى الفلسفة إن هى إلا قضية اليقين والتصديق ، فإنه لا بد أن يكون اليقين ثابتاً مضموناً جديراً بالثقة حتى يكون ما يبنى عليه بآمن من التزعزع والانهدام .

٢

لهذا كان من الطبيعى وقد شرع ديكارت لنفسه أن يقيم « العلم السكلى » على أساس ثابت فى العقل ، أن يحمل اليقين إبتداءً — وهو أساس المعرفة والعلم — بحيث يكون خالصاً غير مشوب بالزائف الذى يحسبه البعض لباب اليقين وهو لا قبل له بالصمود للشك والتمحيص إلا قليلاً . ولهذا أيضاً كان من الطبيعى أن بشرع ديكارت شرعة الشك فى كل مبدأ وكل معرفة ، حتى إذا ما صمد لذلك الشك شيء فى النهاية كان هو حجر الزاوية فى البناء ،

أما البقية فهي الزيف الطروح مهما كان بهرجا يخلب الأنظار ويستهوئ
إسمه الرنان القلوب والأسماع .

٣

فليس شك ديكارت هذا كشك اللإ إدارية والشكاك رمن إليهم .
إذ ليس في حياة ديكارت ولا مسلكه الفلسفى ما يدل أقل دلالة على أنه كان
يميل إلى الشك للشك : ولكن حرصا على اليقين أن يكون مصونا وعلى
أساسه أن يظل فى العقل نقيا خالصا مكينا . لهذا عندما قال ديكارت بالشك
فى كل ما كان قابلا له ، لم يقصد بذلك إلا أن ينفى كل « مشكوك فيه »
عن حى اليقين . فبإبقى بعد كل شك « ما هو قائم على الصخر » من اليقين
الذى لا تقوى عليه سهام الشك والتشكسكين بحال . مثله فى ذلك كمثلى
رجل الكيمياء الذى يسعى لعزل عنصر معين — لم يعرفه بعد — عن طريق
اختزال كل ما عداه أو امتصاصه ، بحيث يتجمع كل ما عدا ذلك العنصر
وحده ، ويبقى بعد ذلك العنصر نفسه نقيا غير مشوب ، فيعرف باسمه وينتفع
به دون تقية بعد ذلك أو حذار .

٤

وقد استنبح هذا « الشك المنهجى » أن يضع ديكارت أولى قواعد
منهجه للاهتداء إلى الحقيقة وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه الحق
مالم أعرف يقينا إنه كذلك : أعنى أن أنجب للتسرع فى الحكم والتهور ،
فلا أصدر حكما ما إلا على ما قد تمثل فى فكري بجلاء وتميز بحيث لا يفسر
لى أبدا أن أضمه موضع للشك^(١) .

(١) المقال عن المنهج : القسم الثانى .

٥

وأكبر فضل هذه القاعدة نقضها لسكل سلطان كان يعتبر في ذلك الزمان أو حتى ذلك الزمان ، وحدة في الحقائق والأحكام : فلا سماع هنا ولا نقل ولا اعتماد على معايير غير إنسانية في إقامة الحقائق المتصلة بين الإنسان . فديكارت بهذا يضع معايير الحقيقة ومقاليدها في يد الإنسان وحده غير ملق إياها بأسباب السماء أو بأستار الدهور يأتيها من خلفها صوت أرسطو أو أى صوت آخر ، كان من القداسة في ذلك العهد بحيث لا يحتمل مناقشة ولا تكذيبا . وإذا كان الإيمان بالله سيكون بعد ذلك عماد المعرفة عنده ، فإن معرفة الله نفسه والوصول إليها لا يقوم الا على أساس عقل من من للبهادة أو اليقين ، كما سنرى في موضعه من الكلام .

٦

ولكن ما الموضوع ؟ المعاني الواضحة هي « ما كانت حاضرة ظاهرة أمام نفس منقبهة »^(١) . فالجللاء أو الواضوح هو اتفاق كل موضع للتردد في إدراك الموضوع الذي يمثل لذهنى .

٧

أما المعنى المتميز فهو شيء فوق ذلك : « أنه ما كان ذا حدود معينة بحيث لا يختلط مع غيره . ويصح أن تكون المعرفة جلية ولكنها غير متميزة ، كالشمور بالألم مثلا ، فإن المعرفة هنا حاضرة ولكنها غير متميزة لإضطراب حكم المرء على طبيعة الألم — ولكن العكس لا يصح »^(٢) .

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٥ »

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة « ٤٦ » .

٨

فكان المعنى الواضح يصدق على الجزء كما يصدق على الكل . بينما المعنى المتميز لا يكون إلا بمعرفة الكل فيما يتعلق بموضوعه . فمن الممكن إدراك عنصر من عناصر موضوع ما بوجه لا أتردد معه في الحكم بأنه كذلك أى كما يمثل لى . ولكننى لا أعرف الموضوع معرفة متميزة إلا إذا عرفته بكل مقوماته بحيث أستطيع تمييزه من كل ما عداه . وبهذا يمكن أن تكون معرفة واضحة غير متميزة ، بينما المعرفة المتميزة لا تكون البتة إلا واضحة جلية .

٩

ولكن ما المعنى أو الصورة الذهنية *idée* الذى يجب له الوضوح والتمييز حتى يقيم اليقين ؟ أنه « صورة كل واحدة من أفكارى *Pensées* التى بواسطة تصورها المباشر نعرف هذه الأفكار نفسها » ^(١) « والفكرة كل ما هو فيها بحوث فلاحظه ملاحظة مباشرة بأنفسنا وتكون لنا به معرفة داخلية : فكل عمليات الإرادة والفهم والتفكير والحواس أفكارا وتفكير . ومباشرة شرط هذه الملاحظة ، استبعادا لكل ما يقع ويترتب على هذه الأفكار : فالفكرة ليست فكرة ، ولكن الشعور بأننا ندركه أو المعرفة التى تحصل لنا بذلك فكرة » ^(٢) .

١٠

ولكن كيف نسلك حينما لا يتوفر الوضوح والتمييز المعنى الذى لدى ؟ أ نثبت

(١) التعريفات فى الردود الاعتراضات الثانية .

(٢) نفس الموضوع .

أم لنفيه ؟ الرأي عقد ديكارت ألا تتبعه ولا تنفيه ! بل توقف من إبداء أى
رأى : إذ لو أصدرنا فى هذه الحالة حكما وعرض أن كان ذلك الحكم صحيحا
فإن يكون ذلك من سياق يقينى مطرد ، ولا بسبب صحة التأدى بما لدى من
مقدمات غير تامة بل يكون ذلك صوابا جاء بالعرض وسرعان ما انقفا .

١١

فإذا عرفنا كل ذلك ، تبين لنا أنه لابد من فصل الحكم عن الفهم أو
الإدراك : الأمر الذى لم يتردد فى محله ديكارت ، كنتيجة لازمة حتما من
موقفه حتى يتسنى له وقف الحكم عندما لا يتبين علامات اليقين التى يستبدمعها
كل شك وتردد . ووقف الحكم كعمل من أعمال الإرادة — إذ هو كذلك عند
ديكارت إنما هو ثار لحربنا ككائنات مفكرة من التفكير الذى نلقاه من
طوفان التأثيرات التى ترمينا بها الأشياء متباينة متناقضة فى غير تماسك
ولا انتظام . فهما قوى اغراء الزيف أو الخطأ فلن يستطيع التفكير بأفكارنا،
ولا قدرة له على إجبارنا أن نعترف به مادام حصن وقف الحكم — أو الدفاع
السلي — فى يدنا كلما احتجنا إليه . فهما يمكن من ضعف عقولنا إزاء التأثيرات،
فإنه ضعف يقابله حصن الأمان إذ بوقف الحكم نمتنع عن الخطأ ، وأن يكن
هذا غير كفيلا فى حد ذاته بالأعتداء إلى الصواب .

١٢

ولسكن أليس هذا التوقف من الحكم ، الذى يعصم من الخطأ ولكنه
لا ينفى عن الحقيقة التى لم تزل مجهولة، أشبه باللا أدبية ؟

الفرق ظاهر : فإن الشاك يستريح إلى هذا التوقف وطمئن إليه ولا يطلب المزيد ، فالشك لديه غاية . ولكن ليس الشك عند ديكارت إلا وسيلة للمهمة كما أسلفنا ، يتخذها بصفة مؤقتة ليتوقى العثار ، بينما يجتهد من الفاحية الأخرى للحصول على وسيلة إيجابية إلى جانب هذه الدرع السلبية . للوصول إلى اليقين الذي أسلف ذكر صفته وشارته .

دواعي الشك

- أهميتها — خطأ الحواس —
- إحساسات الشواذ — إختلاط
- اليقظة بالحلم — مناقشة
- خطأ الحواس — مناقشة
- إحساس الشواذ — مناقشة
- إختلاط اليقظة بالحلم —
- الشیطان الماكر والشك في
- المقليات — مؤدى هذا الشك

١

يجب - قبل أن ننظر في أساس اليقين في مذهب ديكارت - أن نرجع النظر في دواعي الشك لديه ، لأنه وأن كان من المقطوع به أن شك ديكارت ليس كشك مونتغي أو البيرونيين أو السفسطائيين ، بل مجرد سلاح يدرأ به مقدما عن اليقين الذي يصبو إليه بكل فكره حتى يبقى ذلك اليقين بمنجاة من سهام الشك نفسه ، إلا أن النظر في دواعي الشك عظيم الأهمية من جهة أن اليقين الذي ننشده بعد مثل ذلك الشك يجب أن يكون أساسه ومحصلة كافيا بالفعل لهدم هذه الدعاوى بحيث لا يقوى أى واحد منها على القاء أى ظل من الريبة عليه ، وإلا كان من العبث أن نستمسك بذلك الأساس دعامة لليقين أصلا .

٢

وما من فلسفة كبرى في تاريخ الفكر الإنساني خلت من نظرية في المعرفة ، ومن ثمت من التعرض لمسألة الخطأ والصواب ، وللشك ودواعيه وخصوصاً : خطأ الحواس الذي ندركه جميعاً من روعة الكبير صغيراً عن بعد والمربع مستديراً عن بعد كذلك ، إلى آخر هذه الأمثلة الشائعة . وديكارت لم يخل من إشارة إلى خداع الحواس ، وهو يعلم أن هذا ليس بدعا جاء به هو ، وربما إلى هذا رجع السبب في أنه عالج هذا الأمر معالجة عملية غير نظرية فقال « ومن الفطنة إلا نركن أبداً إلى من سبق أن خدعونا مرة »^(١) .

٣

وأما عن إحساسات الشواذ فقد لاحظ أن المجانين يعتقدون أو يحسون

(١) التأمل الأول - الفقرة الثانية من ترجمتنا العربية ص ٣٧ .

أن لهم رؤوساً من زجاج وما أشبه ، ولكنه يعقب على ذلك بقوله : « ولكن هؤلاء مجانين ، ولا كون مثلهم مجنوناً لو أننى قرئت حالى بهم ^(١) » . ويمر مسرعاً إلى مسألة .

٤

اختلاط اليقظة بالحلم ، وهو داع شديد الأهمية عند ديكارت حتى أنه ليهتدو أن ديكارت لم يذكر مسألة الجنون ذلك الذكر السريع الخاطف إلا على سبيل توجيه ذهنه ، فينتقل من الخصاص الذى لا يعنى الجميع ، إلى العام الذى ما من أحد إلا ويشترك فيه دون إحتجاج بشذوذ : وهو حالة النوم وما يترأى فيها من أحلام ، فكثيراً ما يحدث للنائم أن يرى ما يرى اليقظان بمنتهى الوضوح ، ويكون اقتناعه بواقعية حلمه اقتناعاً لا نقص فيه ، بحيث يدهش إذا ما استيقظ ولم يجد حوله مما يتصل بحلمه شيئاً . وديكارت يقول أنه لا يرى بانام النظر فى ذلك للشأن أى مميز حاسم بين اليقظة والنام ، بحيث يكاد يقتنع بأنه نائم وهو يقظان ، ولكن ديكارت - كما قلنا - ليس شكوكياً بطبعه ، فهو لذلك لا يعرض أقوى حجج الشك ودواعيه فى سطوتها إلا ليتمكن من القضاء عليها وهى فى أساسها ، بحيث لا تقوم لما بعد ذلك قائمة . فهو لذلك يسلم جدلاً بأننا نؤمن لا بإيقاظ ، ولكن لا بد على كل حال من وجود واقى لكليات لا بد منها حتى تشكون منها تلك الصور المركبة التى تشاهدها - حتى على اعتبار أننا رقود - كالعين ، والرأس وما أشبه ^(٢) . بل ويقول أيضاً « وعلى فرض أن هذه الأشياء للكليات ، أعنى الجسم والمعين والرأس واليدين وما أشبه يمكن أن تكون خيالية إلا أنه يجب الاعتراف بضرورة - لنفس السبب المتقدم - بأن هناك على

(١) التأمل الأول - الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٣٧

(٢) التأمل الأول - الفقرة الخامسة من ترجمتنا العربية ص ٣٩

الأقل أشياء أخرى أبسط وأعم منها ، حقيقية وموجوده ، منها تتكون صور الأشياء للائلة في فكرنا ، سواء أكانت هذه الصور صادقة حقيقية أو مختلفة وهمية ، كما تتكون اللوحات من مزج بعض الألوان الحقيقية لا أكثر ولا أقل^(١) .

٥

ولكن مسألة خطأ الحواس مسألة قديمة ونحن نهيد في ديكارت إزدراء علم القداى مهما كانوا اجلاء ذوى خطر ، مثل أرسطاطاليس وافلاطون وهو لهذا لم يكثرث لمناقشة هذا الأمر ، بل كان اعتماده على قبول هذا الشك ، أشبه بما يفعله العاميون من الإعتاد في أفعامهم وتبريرها على القول المأثور - كذلك القول الذى أورده - وما هكذا مسالك الفلاسفة في المناقشة العقلية ، قبلوا أم أنسكروا .

٦

وكذلك مسألة « احساسات الشواذ » مسألة غير جديدة ، ولعل أشهر امثلتها القديمة احتجاج الشكك القداى بمثال « ديموفون » خادم الاسكندر الذى كان يشعر بالبرد فى الشمس وبالدفء فى الظل ولكن الرواقين (وأترم ملحوظ فى ديكارت فى أكثر من جانب واحد) ردوا على هذا بقولهم أن حالة ديموفون حالة مرضية شاذة تخص شخصا واحدا لا يمكن أن يعتبر مقياسا للبشر ، أو بحسب له حساب فى نظرية عامة للمعرفة . وهذا الرد شبيه برد ديكارت ، وأن يكن ديكارت لم يسق رده هذا المساق العقلى ، بل أورده فى صيغة عامة

(١) التأمل الأول - الفقرة السادسة من ترجمتنا العربية ص ٤٠ .

مع أنه كان ينبغي - وفق منهجه - أن يبين أن حالة الصعوبة العقلية غير محددة باختلاط بحالة المرض ، ومثل هذا البيان في صالح منهجه ولازم له . كما كان ينبغي أن يبين كيف استطاع التمييز بشكل قاطع بين الصعوبة والمرضى العقليين ويغير هذا يبقى الاعتراض قائماً ، وتبقى المسألة معلقة .

٧

وأما موضوع « اختلاط اليقظة بالحلم » فينقسم رد ديكارت عليه في الواقع إلى قسمين :

أولاً سواء أكنّا أيقاظاً أم نائمين فإن مكونات ما نرى صورته في الذهن - أي الكليات التي تتكون منها المحسوسات كالعين والرأس واليدين - لابد أن تكون واقعية كما تتكون الصور الخرافية من أجزاء كائنات مختلفة ، هذه الأجزاء موجودة فعلاً . ولكن أما يشبه هذا القول قبول كالسيديوس في شرحه لطيباوس إبان مبادئ الوجود ثلاثة : الله الذي يخلق والعالم المخلوق ، والعماني التي على صورتها يخلق الله العالم ؟ فإن هذا الاعتقاد بضرورة مثال تتكون بمقتضاء الأشياء هو شارة واقعية المصور الوسطى ، كما أصبح شارة المذهبية (الدجاطقية) الديكارتية ثم للمالبرانشية بعد ذلك على الخصوص . إذ ليست هذه الفكرة بالعرضية لديه ، فإنه سيكون ضمن إثباته وجود الله - وفي الدليل الفكري بالذات - قوله بأنه لابد أن يكون هناك مثال لمعنى الله للوجود في نفوسنا ، أي مثال واقعي خارجي ، ومعنى هذا أن الحسى أو النسخة لا يمكن أن يفسر إلا بالمثالي أو النموذج ، بمعنى أن المثال أو النموذج هو الشيء الواقعي أو الخارجي بينما النسخة أو

الحسى — حسب طبيعة الشيء معنوية كانت أم حسية — هو المعنى الذى لدينا عنه . أفليست هذه هى المذهبية أو الدجمائية بشكل واضح ؟ وأليست هذه هى البذرة للالبرانشية أو — إذا استعمرنا تعبيراً لا يينيتزيا — هذا هو مذهب مالبرانش كاملاً كبذرة فى هذه النقطة بالذات . وهل على غير هذا يفهم قول مالبرانش « أن أفكارى تقاومنى » ؟ ! فإن هذا أن دل على شيء فعلى اعتقاد ديكارت فى هذا للوضع على الأقل — بخارجية الأشياء التى معانيها فى نفوسنا .

ثانياً — ومن هذا السرد استطرد ديكارت إلى القول بأنه حتى ولو كانت تلك الأشياء الكلية — كالرأس واليدين وما أشبهه — خيالية ، فلا بد أن تكون هناك أشياء أخرى أبسط منها وأعم حقيقة وموجودة ، كما أن الألوان على الأقل — لأبد أن تكون حقيقة ، مهما كانت الصور المرسومة بها ملفقة . وهذه بالذات هى مسألة البسيط خلف المركب وهى من أهم مسائل المذهب .

فديكارت يقول فى موضع آخر من التأملات بعد ذلك « أن الفكرة البسيطة فكرة حقيقة » . وألم يحمل ديكارت الحدس *L'Intuition* — وهو أول العمليات العقلية — مختصاً بإدراك البسائط ^(١) ، فكان أساس المعرفة إما كان هو الحدس — أى الإدراك المباشر للمبادئ الأولى أو البسائط ، بينما هو قد جعل الاستنباط *La déduction* مختصاً بإدراك المركبات من هذه البسائط ، وهو عملية تالية بالطبع للحدس الذى هو أول العمليات فى العقل باطلاق . ومعنى هذا أن سبيل اليقين أو الهداهة إنما هو استخدام الحدس

(١) الاحكام لقيادة العقل — القاعدة ١٢ .

والاعتماد عليه ، لأن الخدس كادراك مباشر هو - على حد تعبير ديكارت -
« تصور النفس السليمة المنتبهة تصوراً من السهولة والسهولة بحيث لا يبقى أى
شك فيما ندركه ، أى التصور الذى يتولد فى نفس سليمة منتبهة عن مجرد
الأنوار العقلية »^(١) .

ولكن الإشكال الذى يتعرض له ديكارت يأتى من أنه يعتبر ما ندركه
متميزاً بسيطاً فى الفكر فهو كذلك فى عالم الواقع . لهذا نرى أن جاسندى
Jassende يعترض عليه بقوله « أما نستطيع فكرياً تحليله بالتجريد فهو
كذلك بالطبيعة ؟ ألا نأنا نستطيع تصور الامتداد بدون التفكير والعكس يحق
لنا أن نستنتج أنهما ليسا جواهرأ واحداً يملك الخاصتين المنفصلتين :

الامتداد والتفكير ؟ إذ ما للدليل على أن تصوراتنا مقياس الأشياء ؟
وهذا هو عين ما عناء كـانت Kant بقوله « ولو أن مائة تالر فى الواقع ليس فيها
أكثر مما فى مائة تالر فى الذهن إلا أن مائة تالر فى ذهنى ليست مائة تالر فى
جيبى » . ومهما يكن من شىء فإن مسألة تفسير المركبات ببساطتها والبحث خلف
النسبى عن المطلق ، أى عن العوامل الأولية وراء النتائج المركبة ، بحيث كلما
تغلغلنا إلى العنصر البسيط كنا أقرب إلى الحقيقة بعيدين عن أسباب الخطأ التى
تسبب بسكرة العوامل وتعقدها ، مسألة تبدو أهميتها عظيمة فى جميع المنهج
وخصوصاً فى كتاب الأحكام لهداية العقل ، كما تصبغى فى القواعد الثلاث
الأخيرة من قواعد المنهج الأربعة المشهورة فى المقال ، وهى قواعد التحليل
والتركيب والإحصاء . وعلى هذا الأساس أساس البساطة والتعقيد - وضع
ديكارت تصنيفه المشهور للمعوم فى المقال وفى كتاب القواعد أو الأحكام ،
ورتب كل منهجه أيضاً على هذا الأساس . كما أننا نجد هذا الافتتان بارجاع

(١) الاحكام لقيادة العقل - القاعدة ١٢

المعقد إلى البسيط ، والفهم إلى المطلق ، والمتمين إلى المجرد والكثرة إلى البساطة — بساطة القوانين — يبلغ مداه وينتهي إلى؛ منتهاه من النتائج القصوى في فلسفة أسبينوزا، حيث يصير المتمين والمجرد شيئاً واحداً بلا تمييز في مذهب وحدة الوجود الذي ليس إلا هيكلًا رياضيًا كل ما فيه مجرد خالص التجريد .



ولكن ديكارت لم يكتف بالشك في الحسيات بل شك أيضاً في العقليات نفسها ، إذ لاحظ أن من يحسبون أنفسهم أعلم الناس بأمر ما من الأمور قد يخطئون فيه أيضاً . حتى لقد افترض أن شيطانا ما كرا يبعث بكل الروابط العقلية الصرفة بين المعاني والأفكار ، ويضلل الفكر باستمرار حتى في أبسط الأشياء وأكثرها بداهة مثل $2 + 2 = 4$ وما أشبه .



إلى هذا الحد يخلو ديكارت في الشك واصطفاً دواعية إن لم يجدها حاضرة ، لكي يكون القضاء على هذه الدواعي ابرع كلما بدت مروعة غريبة . وقد يبدو غريباً ومتناقضاً أن يبنى ديكارت شكه في الوجود على فرض وجود شيطان ما كرا فهذا على الأقل يجعل معنى الوجود شيئاً ثابتاً مهما يكن من فروض الشك المختلفة . ولكن ديكارت لا يسلك هذا المسلك في التغلب على خداع ذلك للشيطان ، بل يقول « إذا كان هذا الشيطان يخدعني ، فأنا موجود — على الأقل — كل المرات التي يريد أن يخدعني فيها ، فأنى كائن وموجود قضية صادقة بالضرورة كلما فسرت فيها أو نطقت بها ، أو تصورتها في فسكري ^(١) » .

(١) انأمل الثاني — الفقرة الثالثة من ترجمتنا العربية ص ٤٩ و ص ٥٠

لنكن ماذا يكون الحال لو أن فكرة وجــــــودى نفسها —
 مادام قادراً على اللعب بنهر حد بكل عمليات العقلية — لم تكن إلا من
 أضاليل ذلك الشيطان الماكر الذى أعطاه ديكارت من السلطان — بحكم
 الفرض — ما يجعله الهاكلى القدرة كل همة تضليل الفكر ، دون وضع أى
 حد للمقدرة على التضليل والخداع ؟ لست أرى جواباً ممكناً على هذا الاعتراض
 فإن الفروض متى أطلقناها كانت كجنى الخرافة إذا فتح له القمقم الذى كان محبوباً
 فيه بفعل الطلاسم ، فانه يملأ بهيمكاه الأرض والسماء ويملكنا ويملى علينا ،
 ولستأ نملك بعد أن نرده كما كان طريحة فى قمقم . ومن البديهي أنه بهذا
 الاعتبار يظل هذا الشيطان — الذى فرضه ديكارت نفسه — دون أن يبقى فى
 يده تعويذة التسلط عليه ظلاملى على هيكله الفلسفى إلى أن يجد له طلسماً
 جديداً يشله ويلاشيه . وأن يسكن جاسدى يرى أن فرض هذا الشيطان
 المخادع السكلى القدرة ضربة موجهة إلى قواعد العقل بحيث يتخطى مقدور
 العقل تفادى نتائجها الخاطئة . إذ الحق أن هذا الشيطان إنما هو وجه جديد
 من وجوه الشك ، لا يصيب عمليات العقل من حيث هى عمليات تخلىء
 وتصيب ، بل يتناول الأساس العقلى نفسه الذى تصدر عنه العمليات خاطئة
 كانت أم مصيبة ، وبهذا يكون ديكارت كأنما قد حطم القناطر من خلفه ،
 بحيث يتعذر عليه أن يعود إلى الشاطيء الذى تركه وراءه . شاطيء العقل
 واليقين للعقل .

هكذا نظر الكثيرون إلى هذا الفرض ، وسرى كيف يتصرف ديكارت
 فى معالجته ، وكيف يبلغ من التوفيق فى هذا المضمار .

٣- اليقين الأول والحدس

المقاومة وجود - السكوجيتو -
الأول والنموذج - الدور الطبيعي
والحدس - الحدس والحسيات
- الحرس والمفليات - الحدس
والشيطان الماكر - نقصان
الضمان .

١

مادام الشك الديكارتي ليس أساس النهج ولا غاية المذهب ، بل فاتحته
وتسكته ، كأنما هو عصا ودرع ، وليس هو الحك الذي إليه نقاس النتيجة ،
ولا النور الذي لا تسكون العمسة واتخاذ المعنى لها خشية العثار إلا برهاننا
أكبر البرهان على حاجتنا إليه . فكيف إذن ننهي من ذلك الشك إلى نور
اليقين ؟ إن شئنا في الأمر هو أن الموضوع يتعلق بالفكر نفسه وبعلامة
الحقيقة وسمتها ، ونحن قد اتخذنا الشك في كل شيء ، فنأين لنا أن نتعرف
على ذلك الدور فلا نشك أنه هو ؟

من قرار الهاوية المظلمة تشرق الأنوار الهداية ؟ فإن الشك والتوقف
عن الحكم من وجوه المقاومة التي لا تسكون إلا بوجود . فشكى دليل على وجود
فكرى إذ ليس الشك والإرادة بمظاهرها من إنكار وإقرار وتوقف
إلا ضروريا من التفكير وهمايانته التي يقوم بها . فأنا هذا الذي يشك ويمتنع
عن الحكم لابد موجود لأن المقاومة وجود وليست عدما .

٢

أنا أفكر فانا إذن موجود . « حقيقة تشرق في فكري بحيث لا أجد
إمكانا لشك فيها بأي حال ، وهي حقيقة ثابتة كل مرة شككت فيها في أي
شيء أو أردت شيئا من الأشياء أيا كان . وهذه القضية ليست أساس اليقين
ولا علامته ، ولكنها مجرد مثاله ، لأنها أولى للمعارف المدركة إطلاقا ، ولأنها
تثبت كلما أدركت شيئا آخر ، بل كلما توهمت شيئا ، بل وحتى كلما أخطأت
فهي إذن أولى المعارف اليقينية ومثالها . أساس اليقين فيها أو دليله فليس
إلا شيئا آخر يمكن إستخراجه بالتجريد وأن يكن متعددا بكل حقيقة يقينية
متصورة في الفكر إطلاقا كلما تصورناها .

٣

أما نور اليقين ، أو « الدور الطبيعي » الذي نرى به الحقائق اليقينية فليس شيئاً بذاته يقوم متميزاً في الذهن ، بل هو كشعاع قوى من نور لا يرى إلا باثقا من حقيقة حيثما تكون تلك الحقيقة متصورة في الفكر بوضوح وجلالة وتميز ، وإدراك المعاني سامحة في هذا النور وبهذا الجلاء والتميز هو الإدراك المباشر أو الحدس

٤

ولكن هل يقين الحدس كفاء لدواعي الشك في الحسيات وفي العقليات جميعاً ؟ لاشك أنه يقهر خداع الحواس بانكاره إياها كسبيل للمعرفة ، وهذا أكثر من كاف في هذا المقام . وهذا يهدم بالتبعية دواعي المجانين وما أشبهها ، لأنها قائمة كلها على الحس ، كما تهدم أيضاً — على نحو ما — دعوى اضطراب الحد بين اليقظة والحلم ، حيث رفض الحسيات كسند للمعرفة اليقينية ، وأن أبقى الباب مفتوحاً لإمكان وجود الكاهات التي منها تسكون هذه الحسيات ، وإمكان وجود الطبيعة الجسمية — التي هي الامتداد — على أقل التقديرات كمعصر حقيقي وراء هذه الأضاليل ، بفرض أنها كذلك .

٥

كل ما يتعلق بالحس يقف له الحدس موقف الكفاء ، لأنه يطرح الحس وما يتعلق به كما يطرح المعاني المركبة قاصداً إلى البسائط وحدها في أدق صورها وأوضحها بحيث تصلح موضوعاً له .

٦

ولكن من جهة العقليات نجد — فيما نرى نحن — أن هذا اليقين الذي

استواءه ديكارت الشك ناهضا بكل دواعي الشك في هذا الأمر ، إلا واحدا لعله
واحدا عند ديكارت ، وهو فرض الشيطان الماكر القوي المضل فن يدري أن
هذا الدور الفطري الذي أرى فيه ضمان اليقين وسمته وآيته القصوى ، ليس إلا
أحبوبة من أهابيل ذلك الشيطان أو الموبة من الأعيه ، وهو - بحكم فرضه -
إله موكل بالشر لا أحد لقدرته ولا لخداعه ؟ .

٧

يقين العدم كفاء لكل شيء ، ولكنه مجرد - فيما نرى نحن - حتى
الآن من ذلك الضمان الذي يفتحه حتى يحبط أفاعيل ذلك الشيطان ويجعل
كيدته في تضليل فإذا تم له ذلك الضمان المصدق كان حريا بالتصديق لاناخذ
بعد ذلك ناهضة من شك لا بطلان ، وهو بغير ذلك الضمان واقع في ظل ذلك
للشيطان كما يقع القمر في ظل الأرض فيعجب نوره عن الأبصار ، لأنه من غير
طبيعته الذاتية يستمد ذلك النور . . . ولا يبعد أن يكون كذلك نور اليقين
في الأذهان .

٤ - اليقين الأول وجوهرية الفكر

إشكال فصل الإرادة عن الإدراك

— أهمية إثبات جوهرية الفكر

— ما الفكر ؟ — الإدراك قوة

لا جوهر — الإدراك قوة لنفس

الجوهر — دعوى حرية الإرادة

— حرية وظلقة — هل يثبت

الكوجيتو جوهرية الفكر ؟ —

حدث لا قياس .

١

إن سياسة التعرّض من الوقوع في الخطأ سياسة أملت على ديكارت أن يشرح
عصا للشك وإلى جانبها درع التوقف عن الحكم ، مما استتبعهم — كما أسلفنا —
فصل الحكم عن الفهم أو الإدراك وجعله متعلقا بالإرادة ولكن هذا الفصل
استتبع كذلك التسليم بحرية الإرادة حرية مطلقة بحيث يتيسر لها بغير حد أن
تتوقف عن الحكم دون ضغط عليها من المؤثرات أيا كانت . فهذه الإرادة
الحرّة بفسير حد وبغير عنان يمكن لأي قوة أن تمسك به ، وألا لتيسر لقوة
ما أن تقسر الإرادة على الحكم حيث ينبغي أن تتوقف . أليست هذه الإرادة
التي لا عنان لها — وإن كانت ضمانا لعدم التورط في الأخطاء — تبدو كذلك
قوة رهيبة في مقابل ذلك عندما يشرق النور الطبيعي ويتبدى اليقين متمثلا
بكل شروطه وينتفى كل موضع للشك : إذ ماذا يكون الحال لو أن هذه
الإرادة المطلقة الحرة تماما رفضت مسaire النور الطبيعي ولم تحكم بمقتضاه ؟
أفهل نجعل بيد النور الطبيعي عنانا يلوى به هذه الإرادة ؟ هذه صعوبة أو
إشكال . . .

٢

ولكن ديكارت يقول في خطابه إلى رجيوس : « إن فعل الإرادة
والتمقل بمثابة الفعل والإنفعال اللذين لجوهر واحد ، لأن التعلل انفعال الروح ،
وفعل الإرادة هو فعل الروح » . وهذا يريدنا الأمر من وجهة نظر أخرى
بالسكالية ، فإن الإرادة والإدراك على هذا الأساس ليسا قوتين منفصلتين بحيث
نفترض بينهما التنافر ، بل هما منفصلتان فقط بحيث لا تضير واحدة منهما
الأخرى ، ولكنهما دائماً وفي نفس الوقت ، أي حتى في نفس
وقت هذا الانفصال ، مظهرًا لجوهر واحد هو الفكر أو الروح ، بحيث أن

النور الطبيعي متى أشرف في الفكر أو النفس فانه لا يملأ الإدراك أو التمعل وحده كقوة من قوى النفس أو الفكر ، بل كذلك يملأ القوة الكبيرة الأخرى منه — وهى الإرادة — على ما بين الإرادة والإدراك فى حد ذاتهما من انفصال ، وعلى ما للإرادة من حرية لا تحد ، ولكنها حرية وظيفية لا حرية جوهر ، وعلى هذا فما يسرى على الجوهر وما يؤثر فيه وبماؤه من أى قوة نفذ اليه هذا التأثير ، ينصرف كذلك على قواه جميعا ، ومنها الإرادة أو هى دون غيرها فيما نعلم حتى الآن — كقوة لنفس الجوهر .

وبهذا يتبين لنا ضرورة إثبات الجوهرية للفكر الذى هو أول مدركات اليقين فى شرعته الجديدة .

٣

وإذا رجعنا إلى التعريفات المشرية المشهورة فى الردود على الاعتراضات الثانية ، وجدنا ديكارت يقول : « إن الجوهر الذى يقوم فيه تفكيرى مباشرة يسمى الفكر أو النفس » .

فما دامت الإرادة — شأنها فى ذلك شأن الإدراك — قوة من قوى ذلك الجوهر فهى تابعة له مؤتمرة به ، والحرية التى تكون لقوة من قوى الجوهر إنما تكون لما فقط باعتبارها قوة لا أكثر ، ولكن متى ملأ الدور الطبيعي للفكر أو النفس كجوهر ، فإن قوى النفس لا معدى لما أن تسير ما يسرى على الجوهر . إذ أن النور الطبيعي فاعل فى الإرادة بنفس فعله فى الإدراك ، لأنه يفعل فى الإدراك لا بما هو إدراك ولكن بما هو قوة بالفكر أو الفكر ، وما دامت الإرادة حكمها فى ذلك حكم الإدراك ، أى مجرد قوة لفكر ، فى نفس الوقت ، وب نفس الفعل تقع تحت تأثير الدور الطبيعي ، فلا يكون هناك مفر إذن من أن يستقيم ذلك الإدراك الواضح المتميز لإرادة مطابقة له حاكمة به بالضرورة .

ولكن رب قائل في هذا الموضع : وما قيمة هذه الحرية التي يمزوها
ديكارت إلى الإرادة الانسانية ، حتى أنه ليقول في الباب الأول من مبادئ
الفلسفة في الفقرة الرابعة والثلاثين : « أننا لا نلاحظ شيئاً مما يمكن أن يكون
موضوع أى إرادة أخرى ، حتى تلك الإرادة الكبرى التي لله ، لا يمكن في
الوقت نفسه لإرادتنا أن تتناوله (أو تمتد إليه) . » بل أنه ليقول في القائل
الرابع : « ما يبدو لي هنا جديراً بالإلتفات هو أنه ليس من بين جميع الأشياء
الأخرى التي في شيء واحد كامل وكبير بحيث لا اعتدى إلى أنه كان يمكن
أن يكون أكبر وأكمل مما هو : فأنى إذا اعتبرت مثلاً خاصة التصور التي في
أجدها قليلة الإتساع جداً ومحدودة إلى درجة كبيرة . وفي نفس الوقت تمثل
معنى خاصة أخرى أوسع منها بكثير وغير محدودة ، ومن مجرد أنه يمكنني
تمثل معناها أعرف بغير صموية أنها تخص الله . وإذا أنا امتحنت بنفس الطريقة
الذاكرة أو الخيلة أو أى خاصة أخرى قد تكون في ، لا أجد واحدة منها
إلا وهي صغيرة جداً ومحدودة : وهي في الله واسعة وغير محدودة . فالإرادة
وحدها ليس غيره . أو مجرد حرية الإرادة الطبيعية التي خبرتها في هي الكبيرة
إلى حد أنني لا أتصور أبداً معنى أى خاصة أخرى أرحب منها وأوسع ،
بحيث أنها هي على الخصوص التي تجعلني أعرف أنني أحل في صورة
الله وشبهه . »

فما معنى هذه الطغطنة بحرية الإرادة - وهي صاحبة الحكم كما يقول
ديكارت - وبأنها غير محدودة ، ما دامت تنابع الإدراك كما أسلفنا - بالضرورة
في اعتبار النور الطبيعي سنة اليقين التي لا ترد ؟

٥

لهذا نرى وجوب توضيح العلاقة بين الإدراك والإرادة أكثر مما فعلنا، بل قبل هذا لا بد من تحديد ماهية الإرادة وماهية الإدراك : فكلاهما :

أولاً — ليس جوهرًا لأن كليهما لا يقوم بنفسه، فليس هناك إرادة قائمة برأسها دون أن تكون إرادة مريد ما ، وكذلك ليس هناك إدراك قائم بنفسه دون مدرك . فلننظر قيم تتقوم هاتان الخاصتان ، أى لننظر ما الجوهر الذى لا بد منه لوجود كل منهما . أن الفكر أو النفس هو الجوهر الذى يتقوم بنفسه قائما برأسه متقومة به موجودة فيه كل صفاته وخواصه وكيوفه ، وأهمها الإدراك والإرادة . فهما مختلفان بما هما قوتان ، ولكنهما دائما وفي نفس الوقت قائمان في الجوهر الواحد المتحد الذى هو الفكر أو النفس . أليس ديكارت هو القائل في كتابه مبادئ الفلسفة : « أنتى أعترف أننا لا يمكن أن نحكم على شيء ما لم يتدخل إدراكنا فيه ، لأنه لا يبدو أن إرادتنا تجز بما لا يلحظ إدراكنا بأى حال ^(١) » ، وأليس هو القائل :

ثانياً — في الخطاب إلى رجيوس : « ولما كنا لا نستطيع أن نريد شيئا دون أن نفهمه في نفس الوقت ولما كنا كذلك لا نستطيع البتة تقريبا أن نفهم شيئا دون أن نريد في نفس الوقت شيئا ما ، فإن هذا يجعلنا لا نميز بسهولة فعل للنفس من انفعالها . » وليس فعل النفس الا فعل الإرادة وما انفعالها الا الفهم أو الادراك — كما اسلف ديكارت في نفس الخطاب —

٦

فبهذا إذن نستطيع أن نحكم بأنه — حسب مذهب ديكارت — متى ملأ

(١) المبادئ — الباب الأول — المادة ٣٤ .

الدور الطبيعي النفس أو الفكر نافذا خلال معنى أدركته هذه النفس ، أى بقوة الإدراك أو الفهم ، فإن امتلاء الجوهر بهذا الدور يسرى على كل قوى الجوهر فلا يكون امتلاؤها جميعا به مسايرة منها لقوة الإدراك ، بل اتفارا بحال الجوهر نفسه كما تبدت - أول ما تبدت - خلال مدرك من مدركاته . فن هنا تتجعه الإرادة بالضرورة نحو هذا المعنى المدرك بالدور الطبيعي فتعطيه إقرارها أى تحكم له . ولا يكون هناك مفر من هذا ، كما يسرى المخدر عن طريق الشم في جميع الأعضاء ، لا مسايرة منها جميعا للأنف ، ولكن للمركز العام الذى دخله التأثير من طريق ذلك الأنف .

فالإرادة إذن حرة لا خد لعريتها بما هى إرادة تريد الشيء أو لا تريد ، فهى لهذا تملك مخالفة الإدراك بما هو قوة للفكر أو النفس أى حينما لا يكون الفكر نفسه ممثلا بالدور الطبيعي خلال نافذة الإدراك أثناء هذه العملية الإدراكية . أما إذ امتلأ الفكر بالدور الطبيعي ساطعا على معنى مدرك ، فإن الدور الطبيعي الذى يشرق خلال الإدراك يكون فى نفس الوقت مائلا للفكر أو النفس كلها ، فلا تملك الإرادة إلا الاتجاه إليه مطيعة لطبيعة النفس أو الفكر بما هو جوهر ، لا مطيعة للدراك بما هو إدراك ، أى بما هو قوة . وبهذا تبقى لها حريتها كقوة أو وظيفة حتى وهى تطيع ، وبهذا أيضاً ينبج ديكارت فى هذا الموضوع من التناقض الداخلى ، وينجو أساس الحكم اليقيني من الإضطراب بين الحرية التى تملك التوقف - لأنها لا أحد لها - وبين الإطاعة التى لا تملك المخالفة لأنها بمد ليست جوهر قائما بنفسه بل مجرد خاصة لجوهر الفكر أو النفس .

٧

ولكن أنى لى أن أوقن - أنا الذى أعلم أنى موجود يقينا إذ أفكر -
أننى حقيقة جوهر طبيعته التفكير ؟ صحيح أن الشك يثبت أننى أفكر ،
ولكن هذا لا يثبتنى أنا كجوهـر مفكر أى فكر . لهذا يجب أن نذكر
أن ديكارت لم يعمل قياسا حينما قرر يقينية الأول ، بل كان عمله حدسا *Intuition*
أو إدراكا مباشرا لنفسه أو « انيته » كقائمه بالتفكير . فان مجرد نظرتنى
شكك نظراً باطنيا يريه الفكر قائما فى نفسه - لا الفكر ونفسه منفصلين -
فهو يرى فى تفكيره نفسه أو ذاته مفكرة . فإن التفكير ، لا يدرك عن
طريق الإستبطان *Introspection* ذلك الطريق الذى كان من مجد ديكارت
أن شرعه - إلا كيف النفس وباعتباره قائما فيها فحسب ، وكيف هنا
لا يرى إلا باعتباره كذلك ، أى قائما فى جوهره قيام الفعل فى علته أو
مصدره ، فمن يراه - يرى بنفسه فعل هذه الرؤية - جوهره أيضا ،
وفى نفس الوقت . فمن يدرك أنه يفكر إنما يرى وجوده وتفكيره شيئا
واحدا لا شيئين مرتبطين ، فإن النور الطبيعى يريه هنا أن فكره هو نفس
وجوده ، كما أن أن وجوده إنما هو بأنه فكر ، فلا ثغرة هنا بين التفكير
والوجود . وهذا الإدراك واحد وبسيط ، ولكن التعبير بالكلام يجزئه
ويجعله يبدو كأنما هو استنباط ، وبهذا يتبرر ديكارت من تهمة القياس
المشهوره ، وبهذا أيضا يثبت أن الفكر جوهر حقيقة ويقينا ، كما تبين من
قبل أن جوهره لا ضرورة لإمكان اليقين والمعرفة ، بل لإمكان الحكم
إطلاقا قضا كان أو إثباتا ، أو وقوفا دون النفى والإثبات .

هـ- اليقين الأول ومؤداه

إدراك بسيط - تميز الفكر من الجسم
والطبيعة الجسمية - معرفة
الفكر أبسر من معرفة الأجسام -
وجها الفكر - فضل الكوجيتو -
قصوره في حد ذاته مما عدا
ذاته - نموذج ومبدأ لا أساس
ومصادر .

١

« أنا موجود كفكر » إدراك بسيط مباشر ، أى حدس عقلى لماهيتى الأصلية . فماهيتى إذن اننى مفكر ، أى مع شكى فى كل شيء كأن يكون لى جسم أو حس أو ما إلى ذلك مما كنت أظنه لى قبلا ، فأنى أرى نفسى بعد ذلك موجوداً كشيء مفكر ، ولا يمكن أن أشك فى اننى أفكر مادام الشك تفكيراً وإذا حدث اننى فرضت اننى لا أفكر أنقطع بذلك إدراكى اننى موجود ، بل أنقطع وجودى نفسه لأن أدخل مالى من خصائص الوجود هو بما أنا مفكر ، ولكن يتقضى من مغبة هذا الفرض أن ليس الفرض نفسه تفكيراً ، فالتفكير إذن أخص صفاتى بـ . بل أنه « ليس هناك شيء يمكن أن يعرفنا أى شيء مهما يكن إلا وهو يعرفنا تفكيرنا بشكل أو ثقل . فمثلاً إذا اقتنعت نفسى أن هناك أرضاً لاننى ألمسها وأراها ، فمن باب أولى يجب أن أكون مقتنعا بأن تفكيرى موجود ، لأنه لا يمكن أن أظن اننى لمس الأرض بينما قد لا يكون هناك أى أرض فى العالم ، ولكن ليس يمكننا أن « أنا » أى نفسى أو روحى لا تكون شيئاً أثناء تفكيرى هذا^(١) » فكان الفكر إذن يرى نفسه بنفسه كحقيقة أولى تأتى قبل كل الحقائق الأخرى ، وكل الحقائق الأخرى تردنا إليها ، إذ يرى الفكر نفسه بتجربة ذاتية أى بحدس يسبق كل استدلال أو قياس .

٢

ويلزم مما تقدم أن ماهيتى كحقيقة موجودة قائمة بذاتها غير محتاجة إلى غير هاكى توجد — أى كجوهر — انما هى اننى شيء يفكر . أى اننى لست

(١) مبادئ الفلسفة — إلياس الأول — المادة ١١

جسما ولا أى شىء مما يتمثل فى الجسم من إمتداد فى الطول والعرض ، أو من الشكل أو اللون أو القدار . وقد يثبت فى المستقبل أن لى شيئا من هذا ، ولكننى أدرك طبيعتى الآن وأراها غير محتاجة إلى شىء من ذلك كى توجد . فكأنه إذا ثبت أن شيئا من هذا لم يكن ذلك باعتباره جزءا من طبيعتى . وهذا يدل على أن التفكير الذى هو ماهيتى ليس مشاركا فى خصائص الأجسام وممايز عن كل جسم ، سواء نسب إلى ذلك الجسم المزعوم أو لم ينسب^(١) .

٣

وهذا يدل كذلك على أن معرفة النفس أو الفكر أول شىء فى المعارف اليقينية . وينتج من ذلك - بما أننى قد عرفت أول ما عرفت أننى شىء يفكر ولم أهتم بعد إلى الحقيقة من وجود أى جسم - أن معرفة الفكر أسهل وأوثق وأسبق من معرفة الأجسام ، بل اننى إذا عرفت يوما أن هناك أى جسم كان ذلك بالفكر ، وبالفكر وحده^(٢) .

٤

« وكل وجوه التفكير التى نلاحظها فى أنفسنا يمكن ارجاعها إلى وجهين عامين : أحدهما هو الملاحظة بواسطة الإدراك ، والآخر التقرير بواسطة الإرادة .

وهكذا الإحساس والتخيل وحتى تصور الأشياء المعقولة المحضة ليست

(١) التأمل الثانى بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

(٢) التأمل الثالث بالإجمال والقسم الرابع من المقال عن المنهج بالإجمال .

كلها إلا وجوها للملاحظة مختلفة، بينما النزوع والنفور والإثبات والبنى والشك
كلها وجوه مختلفة للارادة^(١) .

٥

وأن استعمال ديكارت للحدس العقلي كأداة للمعرفة الأولى ولليقين قد أقام
المعرفة على أساس غير أساس المنطق الصوري الأجوف ، هو أساس الميتافيزيقا
والاستعظام ، باعتبار المعرفة علم وجود لا باعتبارها استقباطا من مقدمات على
طريقة التفريع الفقهي . وديكارت يدو بهكذا اذ يقول « أنا افكر ، فأنا
إذن موجود ، هو أكثر الحقائق وثوقا وأهم مبدءا يمثل لكل من يفود
افكاره بترتيب^(٢) .

٦

ولكن هذا اليقين الأول لا يكفل لنا معرفة خارج معرفة الذات حتى أن
الفكر لو اكتفى بهذا المبدء الأول بذرة للمعرفة لبات بدور في حلقة مفرغة
حول نفسه لا يخرج منها أبدا ، حتى ليكاد ديكارت - لو صح ذلك - يمس
تصوريا بشكل قاطع

٧

ولكن ديكارت يرى في الحق من هذه التهمة إذ أن اليقين الأول -
أو الكوجيتو - ليس أساس المعرفة الحقيقية ومصدرها ، بل هو مجرد مثالها وهو
في الترتيب أولها ، وما أساس اليقين إلا الحدس أو البداهة الذي ينبثق من
الدور القطري . فكل ما يمثل للفكر يمثل بداهة هذا اليقين الأول فهو يقين

(١) مبادئ الفلسفة الباب الأول - المادة ٣٢

(٢) المبادئ - الباب الأول - المادة ٧ .

مثله وإن لم ينشأ عنه ويفرغ منه ، وبهذا تكون المعرفة علم وجود حق لا فقه
تفريع من مبدأ واحد أو حقيقة واحدة . فأنى موجود كفكر إنما هو حقيقة
أولى أو إدراك أول لماهية هي ماهيتي . وليكونن مثالها من اليقين تماماً كل
حقيقة أدركها بنفس البداهة ، وكل ماهية أعرفها بنفس الوضوح والتميز ، وإن
تسكن كل معرفة ، بله كل خطأ يؤكد اليقين الأول لأنه يشعري أنى موجود
أصبت أم أخطأت ، وأثبت أم نفيت .

٦- المحقائق في ذاتها غير مضمونة

موضوع المعاني الانطورية للطوائف
البسيطة — يقين الحدس لا يزال
شخصيا غير موضوعي — طهيمة
الزمن تعارض ثبات الحقيقة .

ما يدركه الحدس هو معاني الحقائق البسيطة المدركة بذاتها دون تلقيها من الحواس أو تركيب منها . « فكل واحد يمكنه أن يرى بالحدس أنه موجود وأنه يفكر ، وأن المثلث محدود بثلاثة أضلاع فقط »^(١) كما يدرك معاني الطبائع البسيطة الضرورية قبل إدراك كل حقيقة أخرى كمعاني الحركة والتفكير والامتداد والوجود واليقين ، فمثل هذه المعلومات من الواضح بحيث أنها تغمض لو أردنا تعريفها على طريقة المدرسة ، وهي لا تسكتسب بالدرس ولكن تولد معنا »^(٢) فهذه المعاني الفطرية التي تولد معنا ويكتشفها لنا الدور الطبيعي وحده — الذي هو نور العقل مجردا من مشاركة الحواس والمخيلة هي معاني الطبائع البسيطة والماهيات أو الحقائق الأبدية — الرياضية والمنطقية والخلقية — « فإن الماهيات ليست شيئا آخر سوى هذه الحقائق الأبدية »^(٣) . وهي وحدها التي يتناولها الحدس ويكتشفها لنا سواء أكانت حقائق عقلية غاية في الوضوح والبساطة والتميز بحيث لا يستطيع الفكر رفضها ، أم كانت طبائع ووجدانات غاية في البساطة كاليقين والوجود والامتداد والتفكير . فهي كلها تلتقي في كونها ماهيات وطبائع أو مفاهيم أو حقائق معنوية في بساطتها ووضوحها للنفس المتنبهة بحيث تسطع في طريق ولعان شديدين لا سبيل للفكر معها أن يرفض التسليم بصحتها .

ولكن هذا الموضوع الفريد للحدس أو للنور العقلي الخالص من شائبة

(١) الاحكام لهداية العقل — القاعدة ١٢

(٢) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — ١٠ .

(٣) خطاب في ٢٧ مايو سنة ١٦٣٠ .

الحس وصناعة الخيلة على ما به من شروط اليقين الشخصى الذى يقدمه الحدس بكل ماله من من قوة البداهة واليقين ، لا يزال ينقصه — فى رأينا — ضمان سبق أن أسلفنا الإشارة إليه — هو ضمان الصدق . إذ ألا يكون الأمر كله خدعة مرتبة من الشيطان الماكر الذى افترضه ديكارت داعياً للشك فى العقليات ، وليست هذه إلا العقليات معروفة باسمها متميزة برأسها وخصائصها . فعلى نجد مخاضها لنا من ظل هذا الشيطان الماكر يتبقى محصول الحدس — وهو العقليات ، سواء كانت طبائع بسيطة أو حقائق أبدية أو ماهيات غير مضمون الصدق واليقين إطلاقاً . وصدقها لن يكون كاملاً لا مطمئن عليه الهبة — فى نظرنا — إلا حين ينهار هذا الفرض حينما يصرع هذا الشيطان .

٣

ونمت ضمان آخر مفتقر لهذه الحقائق أو للطبائع أو الماهيات بالحق الديكارتي (وهى الشئ كما هو فى العقل — كما أسلفنا فى الباب الأول) ألا وهو ضمان الثبات . فإن هذه الحقائق التى يزودنا بها الحدس كاشفاً لنا عن معانيها فى داخل أنفسنا ، إذا ما صرع الشيطان وصارت مضمونة الصدق راسخة مطلقة اليقين ، يبقى ثباتها فى الزمن بحاجة إلى ضمان حتى تستحق لاسم «الأبدية» الذى يطلقه عليها ديكارت ، والذى يلزم لها حتى تصلح أساساً لعلم ثابت ومعرفة مضمونة دائمة . . إذ أن الحدس نفسه بطلعنا على طبيعة الزمن كآفات منفصل بعضها عن بعض بحيث لا يقولد اللاحق منها عن سابقه ، ويبحث لا يتعمم وجود شئ فى لحظة تالية لجرد أنه الآن موجود^(١) . فإذا صرع الشيطان الماكر وضمن صدق الحقائق ، فإنها لا تزال بحاجة إلى ضمان

(١) المسلمات أو البديهيات فى الردود على الاعتراضات الثانية .

لثباتها في الزمن ، أو مطلق لها من تقطعه ، بمحوت توضع في الأبدية ويكون
ثباتها اللازم لقيام العلم مضمونا بغير شبهة وعلى أساس موجد الأركان .

إذن .

فالحقائق الطبيعية التي يكشفها لنا الحدس أو الدور الفطري هي في ذاتها

غير مضمونة اليقين ولا الثبات .

٧- معرفة الله

المعنى الذى فوق المعانى
القطرية . معنى الكمال — لم يأت
من الحس ولم أكونه بنفسى فهو
طابع الله — من أوجدنى كناقص
لديه معنى الكمال ؟ — اعتراض
هويز ورد ديكارت — الدليل
الوجودى ومناقشته — لا يدرك
الله إذن إلا كجوهر ماهيته
الكمال المطلق — صفات الله .

ومهما يكن من أمر هذه المعاني الفطرية التي تتناول حقائق الرياضة والمطلق والأخلاق فأنها على كل حال ليست حسية ولا مصنوعة من الحسيات بل هي مجرد نتاج فسكري حين يتأمل ذاته غير مستعين بمساعدة أنواره الطبيعية ، فهذه المعاني — إذا ما تجاوزنا الشيطان الماكر ، الذي افترضناه افتراضا — ثابتة ، على عكس معاني الحسيات . . إذ هي أول وألصق ما يمكن أن يثبت لى من صفة وإدراك مساوق لوجودى .

ولكننى أجد فوق هذه المعاني الفطرية كلها معنى كائن مطلق كلى للقدرة أبدى ثابت ، وهذا المعنى ليس منزعا أو مؤلفا من معان حسية ، لأن المعانى الحسية خلو من جميع هذه الصفات ، بل هي تقابلها بأوصافها . فالإطلاق هنا تقابله الجزئية فى الحسيات ، وكلية القدرة يقابلها فى الحسيات المعجز على هذا الوجه أو ذاك ، والأبدية يقابلها العدوث فى الحسيات ، والاثبات يقابله فى الحسيات التغير . فهذا المعنى لكائن مطلق أبدى كلى القدرة وثابت لا يتأذى من الحس ولم أكونه من نفس لأننى ناقص أشعر بنقصى — بما أن الشك نقص — إذن معنى الكمال هذا الذى لدى قد وضعه فى منذ ولادتى كائن كلى القدرة فعلا هو الله ، كطابع الصائم فى صناعته .

فالله إذن موجود بما أن معنى الكمال — وهو شيء لا ينقص ولا يفيض أى شيء مما أعرف حولى من كائنات — منقطع فى منذ البداية ، إذ كل كمال فى المعلوم لا بد أن يكون فى علته ، كما أن كل شيء لا بد له من علة ، فبما أنى لا أملاك حقا الكمال الذى لدى معناه ، وبما أنه لا بد لهذا المعنى من

علة يقتل فيها هذا الكمال حقاً ، فلا بد إذن أن يكون الله هو العلة الكافية
الخارجية لهذا المعنى القطري الذي لدى .

٢

وكوني ناقصاً أشعر بنقصي معناه أن لدى فكرة عن الكمال لولاها
ولولا القياس إليها أدركت نقصي ، وهذا يدفعني إلى التفكير فيمن هو
علة وجودي ووجود هذه المعاني المقطورة في ، والتي تتجاوز حقيقتها الكاملة
اللامتناهية طبيعياً الناقصة المحدودة . ولست أستطيع أن أزعم أنني خالقها
إذ بهذا أدعي أنني خالق نفسي ولو كان الأمر كذلك وكانت لي القدرة على
خلق نفسي ، إذن لقرب هذا جدا من كوني كنت أستطيع خلق نفسي أكثر
كمالاً ، أي أمتح نفسي السكمالات التي أعهد في فكري الآن معانيها وأعلم
تماماً أنني غير حاصل عليها . وليس من سند كذلك لدعوى أن أهلي هم
خالقي ، لأنهم مثلي عاجزون عن زيادة شيء من الكمال لأنفسهم ولا شك
أنهم كانوا يفعلون ذلك لو أنهم كانوا مستطيعين . (وهذا طبعاً دليل على أن
ديكارت يضع مسلماً هو أن الإرادة تتجه بطبيعتها نحو الكمال لأنه الأفضل
كما أورد ذلك فعلاً في الردود على الاعتراضات الثانية) . إذن فلا بد أن
يكون خارج سلسلة الخلق كائن فيه بالفعل علة وجوده هو ، ويكون هو أيضاً
مصدر وجودنا ، خصوصاً وأن فكري عن الكمال والكائن الكامل
تتجاوز وجودي حتى لست أدركها إلا بمنـى اللبس العقلي لا على سبيل
الإحاطة .

وهكذا نجد الشك — كما لفتنا أولاً لحقيقة وجودنا ، وثانياً لمعنى
الكمال الذي نقس إليه نقصنا فنذكره به ، قد لفتنا الآن إلى أنه لا بد

لناقص الذى لديه ممان أكمل من حقيقة هو ، من موجود أكمل منه ،
وهكذا يكون وجود الله ضرورة عقلية بالنسبة لى أوجبها أننى حادث
وممكن ، بينما هو واجب الوجود .

٣

وقد اعترض هوبز Hobbes على هذين الدليلاين المتكاملين ، بأن
المعنى القطرية ، وخصوصا معنى الله يمكن أن تكون من قبيل المعانى التى
تأتينا من الحواس ، على اعتبار أن النقص يمث التفكير فى القيقض ، لحادثية
العالم وإمكانية تجملا نفكر فى إله ضرورى لا متناهى ولكن أجاب ديكارت
محقا بأنه كى نستطيع التفكير فى اللامتناهى كمقابل لامتناهى يلزم أن نستطيع مد
معنى متناه إلى ما لا نهاية فكأما قد أضاف فكرنا بذلك غير المتناهى إلى معانيه
فكيف إذن ينسئ لكائن متناه كالإنسان أن يضيف غير المتناهى فى التصور
إلى أفعاله أى إلى تصوره لامتناهى؟ إن وجود القدرة على اللامتناهى فى التفكير
الإنسانى لا يمكن تفسيره أبدا بما فى الإنسان من متناهيات ، وهذا نفسه يدهونا
إلى التفكير فى وجود كائن كامل خاف المخلوق وغير الكامل . وبهذا نجد
المعدين موجودين أصلا فى الفكر ، ولم يخترع أحدهما أى لم يخلق أحدهما
الآخر مما يدهو الفكر إلى تفسير الأقل كمالا منهما بالأكمل لا العكس .

٤

ولما كان كل ما تدركه بوضوح وتميز شديدين ، أى حدسا فهو حق^(١)
ولما كان كل ما يمثلى فى المعنى الواضح التميز فهو يخص الشئ الذى هذا
المعنى صورته الذهنية لدينا ، فإذا قلنا أن صفة ما متضمنة فى طبيعة أو (معنى)

(١) المقال من المنهج - القسم الرابع

شيء ، فكأننا نقول تماما أن هذه الصفة تصدق على ذلك الشيء وأنه يمكن القول أنها تخصه وأنها فيه حقا^(١) فإن المفهوم أو للماهية أو المعنى هو الشيء كما هو في العقل^(٢) . فإنه ما دام ليس من شيء بغير علة كافية فيها من الكمال قدر ما فيه على الأقل ، فلا بد إذن للحقائق المتمثلة موضوعيا في المعاني التي لدينا من علة خارجية تتمثل فيها هذه الحقائق لا موضوعيا فقط بل صوريا أو بشكل سام . ولا مفر من الإقرار بهذا أولا فإنه يتوقف على ذلك معرفة جميع الأشياء حسية وغير حسية ما دام ليس من شيء أو كمال حاصل بالفعل لذلك الشيء يمكن أن يكون العدم أو شيء غير موجود علة لوجوده^(٣) فعلى الكمال أو اللامتناهي لا بد أنه صورة ذهنية لموجود تتمثل فيه خصائص هذا المعنى — التي لا ندركها إدراك إحاطة بل كأنما يلمس عقل — تمثلا حقيقيا ، إذ ثبت أن هذا المعنى مفعور فينا ولم نخلقه من تصوراتنا المحدودة . وليس هذا فحسب ، فإن نفس هذا المعنى ، معنى الكمال الأسى اللامتناهي الذي لم أخلقه والذي يمثل وجودا له كل هذا الكمال الأسى واللانهاى الذى لا يشوبه حد والذى أمجز عن الإحاطة بكنهه وصفته وإن لامست ذلك بعقل وعرفته كما يقيس للمساكن المحدودة جزء منه — أى من هذا المعنى الذى هذه صفته — إن ذلك الكائن موجود فعلا وحقا منذ جميع الأزل ، غير مشوب بأى نقص فى القدرة أو الكمال من أى نوع ، ومن هذا وحده يجب ألا أتوانى عن التصديق بأنه موجود حقا
 زهاء على ما تقدم من وجوب صدق نافي المعنى الواضح المتميز ولا وجه للقول بأنه ما من معنى إلا ويتضمن أن ما يمثله ذلك المعنى موجود ولكن ليس

(٢) التعريف الثاني في ردود على الاعتراضات الثانية .

(٣) الرسائل لبارد *

(٤) المسلمات أو البديهيات في الردود على الاعتراضات الثانية

معنى هذا أنه موجود في الخارج حقاً فأنا أدرك أن للمثلث ثلاثة أضلاع وأن الجبل لا يكون بغير واد ، ولكن ليس معنى هذا أنه يوجد أى مثلث أو جبل أو واد خارج تصورى الخاص .

أجل لا وجه لمثل ذلك القول . فإن الوجود متضمن فعلاً في معنى أى شيء أديره في فكرى . فانا لا أتصور أى شيء إلا على أنه موجود ، ولكن مع مراعاة فارق واحد هو أن الوجود المتضمن في معنى الشيء المحدود هو الوجود الممكن فحسب ، بينما الوجود المتضمن في معنى كائن كامل للكمال الاسمى ، هو الوجود الكامل والضرورى ^(١) . فإن الوجود الكامل أى الفعلى هو عين ماهيته الكاملة (التى صورتها الذهنية معناه المفطور فينا) وما هيته بغير وجود فعلى هى الكمال مجرداً من السكمال . . . والكمال وحده بالذات وعين تصوره لدينا بحيث لو نقص تصور الكمال نوع من الكمال هو الوجود المبنى بخلاف ذلك للتصور الفعارى الذى لدينا عن السكمال الاسمى متحققاً في كائن لا يشوبه نقص ولا تحيط بكماله الأفكار . ومن هذا يتعين أنه موجود فعلاً بهذه الصفة ، بل لا يمكن أن يكون غير موجود كما يمثلها لنا ذلك المعنى وكاملة واجبة الوجود لكل ما يمثلها ذلك المعنى من صفات وكمالات ومن أولها كمال الوجود ، وكل كمال آخر نتصوره أو حتى لا يكون لنا قبل بتصوره . لأن مضمون معناه أنه بغير حد في الكمال لا أو شائبة من نقص فمعناه يقتضى وجوده كاملة كافية ومصدر لذلك المعنى ، معنى السكمال الذى إليه أقيس نقصى وحدى ، وبنقضى وحدى أدرك جلاله الذى لا تدركه الأنظار . فذاته ووجوده المعنى متلازمان كتلازم الجبل والوادي وضما وارتفاعاً . . مع حساب ذلك الفارق السالف الذكر وهو أن معنى الجبل

(١) البديهيات في الودود على الاعتراضات الثانية .

والوادی غیر مفطور فی الفسکر ، بینما معنی السکال مفطور فیہ منذ البداية
یدرکہ کا یدرک ذاته لأنه یدرکہا ناقصة ، ولا یدرک النقص إلا مقرونا
لسکال معروف مثبت فی النفس معناه .

۵

ولا وجه لاتهام دیکارت بالمغالطة علی اعتبار أن الوجود العینی لیس إلا
جزءاً من تصور الله ، ولكن التصور غیر ملزم للأشیاء فعلاً ، فإن التصور هنا
غیر التخیل ، وإنما هو الرؤية الواضحة المتمیزة أى للمعنی المدرک بالحدس وبهذا
الاعتبار أجد المعنی أو التصور ذا وجود خاص لا تقتصر فیہ الخیلة بحیث
یکون الفسکر مازماً بالإیمان بحقیقته فإن معنی الله فیہ أن الله موجود فعلاً
ومعنی هذا أن وجود الله الفعلی جمل فسکری بتصوره علی أنه كذلك ، وبهذا
بستیعیل علی أن أتصور الله بغير وجود لأن الله موجود فعلاً ولا یمکن أن
یکون غیر موجود^(۱) .

۶

ومؤدی هذا أننی توصلت إلى وجود الله کوجود یمثله معناه القطری
الذی لى والمعنی القطری یمثل المفهوم أو الطبیعة أو الماهیة ، والموجود الذی
له الماهیة هو الجوهر ، فکأننى إذن إذا درکت وجود الله ، أدرکته موجوداً
کجوهـر ماهیته هذا السکال الأسى الذی أجد معناه منطعماً فی نفسی وإدراکی
لوجود هذا الجوهر الذی ما مثله جوهر یثبت له کل ما أثبتنا فی فصل سابق
خاص بذلك — عنوانه الجوهر بالإطلاق — من صفات سامیة لا تحیط بها
الأفسکار ولکن تدرك منها بمثل لمس العقل ، وبهذا الاعتبار یمکن أن

(۱) التأمل الخامس .

٧

الله إذن هو الجوهر المطلق التام الوحدة والبساطة من حيث طبيعته، والتام القدرة بما هو كامل، والحر التام الحرية أيضاً بحكم كماله . بل هو أيضاً الثابت غير المتغير — إذ التفسير من شأن الطبائع المحدودة الناقصة ، بينما الكمال لا يصبو لتغير من جهة النقص لأن هذا خلاف طبيعته التي هي عين وجوده ، ولا تغير بالنسبة إليه نحو الكمال لأنه هو نفسه الكمال الأسمى ، فهو ثابت إذن لأنه كامل ، ولأنه واحد . وهو واحد بمعنى الكلمة لا من حيث العدد فحسب بل من حيث صفات الماهية على الخصوص . فهو غير متغير أو متحرك في المكان ولأنه ليس مادة ولا محدوداً ، وغير متغير في الكيف لأنه ليس محدوداً أو ناقص الطبيعة أو الخصائص ، ولا إمكان خارجي بالنسبة لكمال الهة بما هو لا متناه ، فضلاً عن أنه لا إمكان أبداً غير ما يحمله هو ممكناً بإرادته ، وهو غير متته في الزمن لأنه غير خاضع في وجوده له ، بل هو جاعله أصلاً .

وكل هذا الكمال للطلق الأزلي الثابت غير المتغير ولا المتفاوت الذي يجب أن نتصوره في عظمة أو بساطة أو وحدة مطلقة تشمل جميع صفاته الأخرى وتحيط بها لا يمكننا إدراكه تماماً، وإن يكن لدينا هذا ، كطابع الصانع في صناعته فإننا ذوو طبائع محدودة لا قبل لما يدرأك اللامتزاهي — وإن كنا ندرك أنه كامل إطلاقاً ، فإن الله من الكمال كل ما نستطيع أن نتصور أنه ممكن ، بل وما لا نستطيع أن نتصوره أيضاً ، واستكنا نعرف عنه ما يكفي لكي نتصور مقدار عظمته وجلاله باعتباره « الكمال الأسمى الذي لا يشوبه نقص »^(١) .

(١) كل هذه الفقرة ٧ هي ختام ونتيجة الفصل الخامس « بالجوهر بالإطلاق » الذي يجب الرجوع إليه قضية إثبات صفات الله كما وردت هنا .

٨- اليقين الأسْمَى

الله بهذا هو الضمان الوحيد الممكن
لاليقين -الإطلاق وعدم الإكتراث
والصدق- هو جاعل الحق كذلك-
خداعه ، لو صح ، خلق-صدق الله
ضرورى حقيقة وانتفاعا -
ما فطره فى صادق إذن - مصرع
الشيطان- تهمة الدور وتمحيصها-
انتفاء الدور - ضامن اللثبات كما
هو ضامن للصدق .

١

وهكذا يلتقى في ذلك الكائن الكامل الحق الأسمى والوجود الأسمى
معا ، فهو واجب للمعرفة ومصدر الوجود في وقت واحد ،
تلك المعرفة التي كان الإفتناع الشخصي أو بداهة الحس سندها
الشخصي عند الإنسان كاهية مفكرة . وذلك الوجود الذي تكون لنا عنه
تلك المعرفة التامة هو وحده الكفيل أن يكون ذلك اليقين الشخصي أو
الإفتناع الداخلي القائم على الحس مطابقا لحقيقة الوجود الخارجي ، أي أن
تكون الحقيقة الشخصية والحقيقة الموضوعية — بلقنا الحديثة أو بالمعنى
الكانطى — شيئاً واحداً .

٢

وإن هذا الإطلاق بغير حد ، وهذا الكمال الذي لا يشوبه أى نقص ،
يقتضى (ولا أقول يقتضيان لأن ماهية الله واحدة لا انقسام فيها) أن يكون
في الله عدم أكثر من استلزاما واقتضاء خارجيا ، بل بحكم عدم التناقض
الداخلي في الماهية كما سلف في موضعه — فإن عدم الإكتر من مظهر من مظاهر
ثباته ولاحق لسكماله ، وبهذا لا يمكن أن يكون لله أى تغير أو كذب « فإن
تكن تبدو المهارة أو القدرة على المخادعة علامة من علامات الذكاء بين
الداس ، إلا أن إرادة المخادعة لا تصدر قط إلا عن خبث أو خوف أو عن
ضعف ، فلا يصح نسبتها إلى الله »^(١) .

٣

ومن جهة أخرى الحق كذلك لأن الله أراد كذا وكذا والكذب أو

(١) مبادئ الفلسفة — الباب الأول — المادة ٢٩ .

الخداع لا يمكن أن يحدث إلا أن يكون فاعله عارفاً بالحقبة كشئ خارجي قائم بنفسه بينما هو يريد الإيهام بغير تلك الحقيقة القائمة فعلاً بنفسها . وبهذا يتبين أن ذلك لا يمكن أن يكون في الله ، فهو لا يمكن أن يريد شيئاً آخر إلا ويكون حقيقة كذلك . إذ حين يكون ما يريده هو أن يعتقد الناس غير ما أراداه أن يكون حقاً - وهذا ليس بمناف لكماله في الظاهر فقط ، بل هو أيضاً مناف لطبيعة الإطلاق التي تقتضى عدم الإكتراث ، إلا أنه ليس منافياً لمعنى الحقيقة بالنسبة لنا على الخصوص ، لأن ما هو حقيقى بالنسبة لنا هو ما أرادنا أن نعرفه بالخالق نعرفه عليها . ففعل الخداع هنا غير مختلف عن فعل الخلق ، وبذلك تكون هناك حقيقتان ، حقيقة أرادها لنفسه ، وحقيقة أرادها لنا ، ولا يمكن حتى على هذا الفرض أن يكون هذا خداعاً بل فصلاً بين عالمين من عوالم الفكر : عالم الإنسان وعالم الله في حد ذاته ، أو بالحرى فصلاً بين عالم الإنسان كما أراد له الله وعالم الله كما أراد لنفسه . هكذا يكون الخداع من جهة الله - لو أنه كان - وهو بهذه الصفة لا يكون - كما بينا - خداعاً بل وجهاً من الإرادة ، وبطل ما أراداه لنا هو الحقيقة ، وبطل بغير عيب فيه من جهتنا كأساس صحيح للعلم واليقين . أى أن الخداع كخداع غير ممكن من جهة الله^(١) .

قاله إذن صادق أبداً .



وبالتالى يكون ما فطره في من ملكة الإدراك العقلى أى ملكة التصور، وما فطره في من معان فطرية صادقا صحيحا غير مزعزع ولا شك فيه . فإن

(١) هذا البرهان ليس لديكارت ولكننا أوردناه تشبيهاً مع مذهبه .

صدق الله يقتضى ألا يجعلنى بحيث أخدع حتى فى ما أراه بكل هذا الجلاء والتميز ، وعلى هذا يكون الشيطان الماكر غير موجود . . . بل أنى إذا راجعت فكرى رأيت أن له وجهين أساسيين هما الإدراك والإرادة ، وأن الإدراك مختص بالمعرفة أو الرؤية النفسية والحدس ، بينما الإرادة مختصة بالحكم ، وأنها - كما أسلفنا - لها حريتها واستقلالها عن الإدراك فى عملها الخاص بها وهو الحكم وأنها يجب ألا تحكم إلا بما يعرفها بوضوحه وتميزه ، وهى بنهر هذا تخطئ وتغلط لأنها تتمددى حدود للصواب التى يرسمها النور الفطرى خلال ملكة الإدراك . وليس لدى من معنى واضح ولا متميز لشيطان ماكر له هذه القدرة بالفعل . فالأمر إذن خطأ من خطأ الإرادة ، إذ فرضت شيئاً وتجاوزت القرض إلى خلق الوجود عليه ، فالأمر كله إذن ينقصه سند لإثبات حقيقة وجوده وما يترتب عليه . كما أنه يقابل عدم وجود معنى واضح متميز عندى لشيطان موجود بهذه الصفة ، وجود معنى أشد ما يكون وضوحاً وتميزاً هو معنى الله للكمال الصادق الذى هو منبع الحق كما أنه مصدر الوجود . وصدق الله وطيبته وكماله تمنع وجود شيطان هذا شأنه . فهذا الشيطان إذن يمكنى بكل اطمئنان أن أتأكد أنه وهم لا وجود له إلا فى المخيلة التى طاولتها الإرادة تسرعاً وخطأً . فالله إذن ضامن صدق الحدس ، وهو بهذا ضامن الحقائق كما أنه صارح الشيطان الماكر ومهمل وجوده الموهوم .

٥

ولا وجه لإتهام ديكارت بالدور هنا ، أن يقوم وجود الله للصادق على صدق الحدس وأن يقوم الحدس على صدق الله للوجود . فإن اللفظ هنا مشغول

عن هذه الشبهة وهذا الإلتباس بين الحدود ، فالصدق هنا ليس الصدق هناك
إذ يحصل صدق الحدس إنما هو يقين شخصي أى اقتناع شخصي داخلي نتيجة
الهداية الشخصية بينما يحصل ضمان صدق الله لصدق الحدس هو ضمان لمطابقة هذا
الحدس أى هذا اليقين الشخصي أى الإقتناع الداخلي للحقيقة الخارجية أو
الموضوعة ، فالصدق الدائى الذى للحدس صدق خاص بينما صدقه المستمد من صدق
الله هو اليقين بمطابقة ذلك التصديق لما فى الأذهان لواقع مافى الأعيان ،
ولا غرو أن يكون ذلك الضمان آتيا من الله وحده ، إذ هو وحده مصدر
الحق كما أنه مصدر الوجود ، وهو واهب للمعرفة كما أنه خالق العالم فهو إذن
المصدر الوحيد الممكن لضمان المطابقة بين المعرفة التى يمثلها الحدس من جانب
وبين الوجود من جانب آخر . ولا رباط مضمون بينهما إلا صدق الله .

وبهذا يمكن القول دون أى دور أن صدق الحدس الشخصى يعرفنى معرفة
شخصية بالله ، وأن صدق الله الكلى الشامل يضمن لى أن معرفتى مطابقة لما
خلقه ورتبه حقا . . . والشيطان لم يكن ظله ملقى على يقينى الشخصى من حيث
هو شخصى ، بل فقط على اليقين الموضوعى أى يحول دون الثقة المطلقة بمطابقة
هذا اليقين الشخصى للواقع الموضوعى أو الخارجى وهذا ما ضمنه الله . فالحدس
إذن هو منفذى الشخصى إلى الله ، والله هو ضامن تأدية الحدس لى إلى
الحقيقة الخارجية أى إلى مجال اليقين الموضوعى الذى لم يكن للحدس فى حد
ذاته أن يصل إليه وصولا مضمون للصدق دون مرأ . .

ليس ما يمنع أن يكون الحدس فى حد ذاته صادقا إطلاقا ، ولكن بنقصنى
الدليل المطلق على ذلك ولا يكون هذا الدليل إلا من طريق خالق الوجود
ومرتب الفكر فى وقت واحد وهو الله . فإذا عرفته — ولن يكون ذلك

إلا حدساً — وصلت إلى الضمان الوحيد الممكن ولا بضيرنى أن أعرفه حدساً فقط
فإن ذلك هو الطريق الوحيد الممكن وهو في ذاته كافٍ تماماً . أضف إلى هذا
أن الجسد غير مطعون فيه قطعاً . . . فـضمان الله ليس إلا تأكيداً بأننى
سلكت طريقاً سليماً موصلاً إلى الحق . .

٦

وهكذا يقوم صدق الله سنداً للحدس وضماناً للحقائق أو المعاني الفطرية.
ولكننا سبق أن رأينا أن تلك الحقائق أو المعاني لا يتقصرها فقط ضمان الصدق—
ذلك الضمان الأوفى الذى قدمه صدق الله وكأله ، بل أيضاً يتقصرها ضمان
الثبات فى الزمن . ومعنى هذا أن تذكرى أنى سبق أن تيقنت من أمر ما عن
طريق رؤيته بالنور العليمى أنه كذلك ، لا يغنى عن إعادة نفس التجربة
للنفسية كل مرة ، لأنه لا ضمان لاستمرار ذلك الحق حقاً فى لحظة تالية . ولكن
صدق الله وثباته كما هو ضمان لصدق الحدس، فهو كذلك ضمان لثبات الحقائق،
لأنه ثابت كما أسلفنا بحكم كآله فلا تتغير إرادته من وقت إلى وقت ، فهمى
لهذا أبدية، كما أن ثباته ضمان لاستمرار الوجود ، لأن استمرار إرادته من جهة،
وتقطع الزمن من جهة أخرى يجعل من الله واجب الوجود لا كخالق ابتداء
فقط، بل وكحافظ لوجودات مخلوقاته فى الزمن أيضاً ، ولا يكون ذلك إلا بمثابة
خلق مستمر . وبهذا نستطيع الجزم بأن الله ضامن لثبات الحق وأبدية ، ضامن
استمرار الوجود ، وأنه بهذا ضامن لموضوعات الذاكرة ، مادامت عملياتها فى
التذكر صحيحة — وبالتالى يمكن أن تبنى على حقائق سبق ثبوتها يقيناً مادام
تذكرى لها صحيحة دقيقة .

وهكذا يكون صدق الله هو اليقين الأسى والضمان الأوفى للمعرفة

والوجود والحقيقة .

١- وجُود العالم

الحس تفكير وكذلك الخيلة -
فطرة صادقة في ذاتها -
العالم موجود وإن لم يتحتم أنه
كما يبدو لي - ما أتصوره عنه
بوضوح وتميز فهو حق - حقيقة
الطبيعة الجسمية ، الالامداد
والحركة - الله يثبت لنا العالم
وبضمانه الحس يكشف لنا حقيقةه.

قد ثبت الآن أننى — أنا للشيء — أو الجوهر للفكر — موجود، وأن الله كذلك موجود، وهو قد ضمن لى حقيقة كل ما أتصوره بوضوح وتميز، أى ضمن لى حقيقة الموضوعية كوجود خارجى على الوجه الذى أتصوره به بالحدس أو للنور الفطرى الدقيق . وإذا أضفنا إلى هذا أنه سواء صدق أن ما يهذبنى به الحس والخيالة موجود أم كان غير موجود على هذا الوجه فإنه صحيح أن الحس والخيالة تقوم بعملهما كجزء من نفسى أو كملكتين من ملكات فكرى الذى هو طبيعى الخاصة المكونة لوجودى فالحس والتخيل تفكير إذن . وجزء من طبيعى التى جعلها الله الصادق الكامل هما هذا الحس وذاك التخيل ، والله غير مخادع فلا بد إذن أن تكون موضوعات الحس ومكونات موضوع الخيالة موجودة حقاً . وإن لم يكن من الضرورى أن يكون وجودها بالوجه الذى يمثل لى الخيالة والحس . فإن الخيالة والحس شيء غير للنور الفطرى أو التصور الواضح المتميز . ومن ثمت لا تستحق موضوعاتها الثقة واليقين ، ولكن هذا لا يمنع أن لهذه الموضوعات وجوداً ما ، لأنها تنفذ إلى فكرى خلال ملكتين من ملكاته التى فطرها الله الصادق الكامل فيمكننى إذن ، كما اننى واثق بوجودى ولأننى واثق بوجود الله الكامل أن أثق كذلك بوجود العالم، أى بمجرد وجود خارجى للأجسام التى يدعو الحس والخيالة إلى الاعتقاد بوجودها ، وإن لم أكن أعرف بعد كنه هذا العالم الجسمى أو الطبيعى ... وإن كان كما يمثل الحسى ومخيلى أم لا .

فإن كان المنفذ لى من فكرى للخلق على نفسه إلى العالم الخارجى .

وكان هذا العروج السامى خير تسكأة وثمان لمعرفةى بهذا العالم ، وليس لى
أن آسى لأن الحس والخيالة يطامانى فقط على مجرد وجود العالم دون أن
يعرفانى به معرفة أكيدة كمعرفةى بالله وبفسكرى فإن الله إذ ضمن الحدس
أعطانى بابا لإمكان معرفة الحقيقة فى هذه الموضوعات الغريبة عنى المفارقة
لإنيتى ، فإ قد أتصوره منها شديد الوضوح والتميز فهو الحقيقة عنها أو
هو الحقيقة منها دون مرأه .

٣

فلأخذ « هذه القطعة من الشمع مثلا ، فإنها أخذت من الطلية تواء ،
ولم تفقد بعد حلاوة المسلى الذى كان فيها ، وما زالت محتفظة بشيء من
صبر الأزهار التى قطفت منها ولونها وشكلها وحجمها كلها ظاهرة ، فهمى
صلبة باردة ليده ، وإذا ضربت أحدثت صوتا ، وفى هذا الجسم بالجملة كل
ما يمكن أن يعرفنا بالجسم معرفة بيده ، ولكن ها أنذا أقربها من النار بينما
أنتكلم . فإذا بما كان باقها من العلم يتضوع ، وإذا بالرائحة تدبخر ، واللون
والشكل بضيمان ، والحجم يكبر فتصبع سائلة حارة يصعب لمسها ، ومهما تضرب
فلا تحدث أى صوت . فهل يبقى نفس الشمع بعد هذا التغير ؟ يجب الاعتراف
بأنه باق فما من أحد يشك فى هذا أو يحكم بغيره ، فما الذى كنا نعرفه فى
هذه القطعة من الشمع تلك المعرفة البينة الأشياء بقيتها مما لاحظت فيها بالحواس
من حيث أن كل ما وقع منها تحت القوق والشم والبصر واللمس والسمع
قد تغير والشمع باق هو نفسه فينبغى إذن أن نظل متفقين على أننى لن أستطيع
أن أدرك بالخيال هذه القطعة من الشمع بالذات ، لأن الأمر بعد أكثر بداهة
فيما يتعلق بالشمع على العموم ، ولكن ما هى هذه القطعة من الشمع التى

لا يمكن إدراكها إلا بالعقل أو للفكر من المؤكد أنها هي نفسها ما اعتقدت دائماً أنها إياه منذ البداية . إن ما ينبغي إلى حد كبير ملاحظته هنا أن إدراكها ليس إبصاراً ولا لمساً ولا تحيلاً ، ولم يكن شيئاً من ذلك قط ، وإن كان الأمر قد بدا من قبل كأنه كذلك ، ولكنه مجرد نظر فكري ، قد يكون ناقصاً مبهماً كما كان من قبل ، أو واضحاً جلياً كما هو الآن ، بحسب درجة انقياس لقوماته التي يتكون منها^(١) . وهكذا لو « فرقنا بين الجسم وأشكاله الخارجية ، وتأملناه عارياً تماماً كما لو كنا قد أخرجناه من ثيابه » فمن الحق أن ما يبقى لطبيعة الجسم هو أنها مجرد الامتداد والعلاقات المختلفة التي يمكن أن تقوم في الامتداد أي الحركة . فإذا كانت النفس جوهرها ماهيته التفكير ، وكان الله جوهرها ماهيته السكال الأسمى — كال الحق وكال الوجود — فإن الجسم ماهيته الامتداد . . . وكما أن لواحق النفس هي التفكير والإرادة ، فإن لواحق الامتداد هي الأشكال الناجمة عن الحركة .

وهكذا يثبت الله العالم ويطلعنا ليس فقط على وجوده ، بل ويضمن

لنا أيضاً حقيقة المنبوذة تحت غشاوة المحسوسات .

(١) التأمل الثاني — ترجمتنا العربية — من ٥٩ ، ٦٠ ، ٦٢ .

١٠- المنهج

ضرورة المنهج - قاموس
اليقين - التقسيم أو التحليل -
التأليف والتركيب ودور الفرض
والتجربة - الإحصاء والمراجعة
- حدس واحد لسلسلة الأدلة
والروابط - إدراك العلاقات
هو الأساس - ما المنهج .

١

أما وقد عرفت ما وسيلتى إلى معرفة الحقيقة عن أمور العالم وعن نفسى خاصة على السواء وكيف تكون هذه الوسيلة مضمونة للصدق لا ذاتيا فحسب بل وموضوعيا كذلك ، فاننى يجب قبل أن أبدا بتطبيقها أن أضع من الشروط المحدودة الواضحة مما يكفل اتباعه بنظام ودقة عدم الإنحراف مما ينهى لاتباعه للوصول إلى الحقيقة الثابتة المضمونة .

وليست هذه الشروط فى أحسن صورها سوى قواعد اللقال عن الداهج الأربعة المشهورة ، التى وردت فى القسم الثانى منه .

٢

وأول هذه القواعد قاعدة اليقين المشهورة التى كانت بداية البحث عن الحقيقة ، وهى « ألا أتقبل أبدا شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر ، وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك » .

ومعنى هذا — كما سبق أن ألقنا — أن تكف الإرادة — وهى المنوطة دون غيرها بالحكم — عن أجازة أى شيء على أنه حق إلا فى حدود ما يعرفه للفهم أو الإدراك واضعا متميزا بحيث لا يكون من الاقتناع به بد ولا مفر .

٣

ثم بأتى بعد هذا دور « تقسيم كل واحد من المضلات التى سأختبرها

إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه ، ، أى أن نحمل الموضوع إلى عناصره الأولى ، فإن الحدس يدرك البسائط دون غيرها ، إذ البسيط واضح متميز بذاته ، سهل التداول بالفكر .



ثم بعد هذا « أسير أفكارى بنظام ، بادئا بأبسط الأمور وأسماها معرفة ، كى أترج قليلا حتى أصل إلى معرفة أكثرها تركيباً بل وأن فرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع » وهذه هى قاعدة التأليف ، أى التركيب التدريجى للأشياء بعد أن حلت إلى عناصرها أو بسائطها وهذه القاعدة تقوم على الفرض الذى يقيم نظاماً مؤقفاً بين تلك العناصر إن لم تدببن لنا الرابطة الطبيعية بينها من بداية الأمر ، حتى نصل إلى النظام الداخلى للموضوع الذى نبحثه والعلاقات التى بين عناصره ، لأن الفكر بطبيعته لا يفهم بوضوح إلا البسائط والعلاقات .
ولسكن يجب تحقيق الفرض فى النهاية عن طريق التجربة .



وأخيراً بأتى دور إحصاءات شاملة ومراجعات كاملة لكل الأصول والخطوات بحيث أكون على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً » وبحيث يظل حاضرانى فكرى محور الرابطة بين الحدود الكثيرة التى تتكون منها السلسلة الكبيرة الطويلة من الحجج البسيطة . « وبهذا اتبين كيف انتقل من رابطة إلى أخرى بسرعة لا تدع مجالاً للذاكرة كى تخطئ فأحصل على حدس لكل فى وقت واحد . أى أرى الرابطة التى تربط

سلسلة الحجج كلها ، وقد رجعت واثبتتها ، حتى أراها متمثلة في ذهنى فى وضوح شديد ، هو علامة اليقين الحدسى التى لا ترد .

٦

وهكذا لا يكون الحدس والاستنباط هما المنهج ، بل المنهج هو
« ما يبين كيف - ب أن نستعمل الحدس حتى لا تقع فى الخطأ المضاد للحقيقة
وكيف يجب أن يعمل الاستنباط حتى نصل إلى معرفة جميع الأشياء^(١) » .

(١) الأحكام القيادية العقل — ق ١٤ .

١١- المعرفة المضمونة

الحقائق الأبدية وأقسامها —
معركة الأجسام ، الصفات
الأولى والصفات الثانية —
الانتهاء بها إلى حقائق
الرياضة — حقائق المطلق — انتهاء
الكل إلى الذكاء — دور
التجربة في المعرفة حقائق الأخلاق
مدركة بالعقل كذلك .

١

مادام العالم مكونا من النفس التى جوهرها الفكر ، ومن المادة التى جوهرها الامتداد ، وما دام هذا وتلك لا يعرفان الا بالفكر دون غيره ، وذلك عن طريق ادراك الحقائق الابدية التى هى طبائع وماهيات صادقة ثابتة مضمونة بصدق الله وثباته ، فيمكن اذن تقسيم هذه الحقائق حسب ما يختص منها بكل موضوع . إلى حقائق المنطق التى تتصل بالعقل ، وحقائق الاخلاق التى تتصل بالإرادة والسلوك ، وحقائق الرياضة التى تتصل بالعدد الذى ترد إليه قوانين الطبيعة بما أن المادة ليست — كوضوح المعرفة الواضحة المتميز — الا مجرد امتداد خاضع لقوانين الحركة .

٢

وخلاصة الامر فى معرفة الاجسام — بما ان الحرفة الحقة هى معرفة المقولات ، أى ما يمكن تصوره بوضوح وجلاء يبلغان به حد اليقين — أن لهذه الاجسام صفات أولى هى تلك الصفات الرياضية من العدد الذى يعين المقدار فى الحساب ، والشكل الذى يعين الحجم فى الهندسة ، والحركة التى تعين الزمن فى الميخانيقا ، كما أن هناك صفات ثانية هى الصفات الفيزيكية من لون وصوت وطعم ورائحة وهلم جرا .

٣

أما الصفات الأولى أو الصفات الرياضية فهى قوام ماهية الاجسام ، وهى وحدها المقولة فيقينا عنها اذن — بناء على صدق الموضوعات ليقين الحدس — يقين ذاتى وموضوعى مما أى أن هذه الحقائق هى مقومات الماهية الجسمية نفسها ، أى صفات

الجوهر المادى بصرف النظر عما لدينا عنه من معنى أو معرفة . فأننا - كما سبق
أن اشرنا فى مثال الشمعة - لا يمكننا أن ننقل الجسم الا على أنه امتداد . فليس
الجسم اذن - كموضوع للمعرفة الحدسية أى اليقينية - الا ما يملأ الفضاء فى زمن
ما خاضعا لقوانين العدد . ومادامت هذه المعرفة بالاجسام يقينية بالنور والطبيعى ،
فهى اذن حقيقة ومطابقة للواقع لأن الله ضامن الحدس ومضى الصدق على
الصدق على كشفه (ذلك الكشف العقلى الذى يكاد يكون كشفا صوفيا فى
نفس الوقت ، إذ صارت معرفة العالم مستمدة من معرفة الله متوقفة عليها) .



أما الصفات الثانية فغير موجودة الا بالنسبة للعواس ، فهى لا تخص
الاجسام نفسها ، بل هى اثر لها فبينا فليس فى الجسم لون من أى نوع ، بل
فيه حركات متفاوتة السرعة وكذلك الطعوم والشمومات ليست الا اثرا
لحركات اجزاء من المادة متحركة فى الذات الله . والحاسة . فالمحسوسات
اذن مستمدة من طبيعة الانسان المخلوق ، لامن صدق الله الخالق ، فهى وم
من أوهام الفكر لا كشف من انوار الحدس .

وهكذا تنهى قوانين المادة إلى قوانين الرياضة ، فمعرفة الطبيعة الجسميه
إنما تكون بحرفة الحقائق الرياضية وهى طائفة من الحقائق الابدية التى
تمثلها المعانى الفطرية .



فإذا انتقلنا إلى قواعد المنطق ، اذا هى ليست قواعد للمنطق الصورى ،
بل ما يكشفه العقل من حقائق عن شروط عمله ، أى عن طبيعته المبرجة التى
نراها بالجللة خاضعة لقانون عدم التناقض النسبى ، ولقانون العلية .

٦

فالمعرفة هنا وهناك وفي كل موضوع، ليست إلا معرفة الحقائق الابدية التي ليست معانيها شيئاً آخر إلا تلك التي يمكن بالعقل بطبيعته الخاصة أن يحدّثها، فتدفع الرياضات إلى المدطق أو قوانين العقل أي ظواهر طبيعة العقل اذ يعمل في نفسه ليكشف خصائصه وبمعينها . فاذا فدون المعرفة - ايا كانت موضوعاتها - واحد كلها، نجد في الذكاء وحدتها ، فالذكاء هو الذي يبين للارادة الجانب الذي يجب أن تنهاز إليه « فالعلوم جميعا ليست سوى الذكاء الانساني الذي يبقى واحدا وعين ذاته مهما يكن من تباين الموضوعات التي ينصرف إليها ، دون ان يحدث ذلك التباين في طبيعته من التغيير أ كثر مما يحدثه تباين الأشياء في طبيعة الشمس التي تجلوها . »^(١)

٧

وهكذا يرد ديكارت العلم كله إلى الرياضة بل إلى العقول نفسه كموضوع فريد للعقل الانساني الذي يضمن الله صدقه ، لأن الفسك لا يدرك إلا ما هو من طبيعته فالحدس يدرك المعاني الفطرية وكل ما هو معقول صرف ليس غير والمعاني الفطرية هي هي الماهيات وهي هي الحقائق الابدية كما تتمثل للعقل .

٨

فالله قد خلق الفكر بحيث تكون له القدرة على أحداث المعاني الفطرية ، وأحداثها بمعنى كشفها في نفسه وبنفسه شيئاً فشيئاً، وهذه المعاني ليست سوى الصور الصادقة للحقائق الابدية التي هي - كما برهنا في الباب الأول -

الماهيات التي خلقها الله ويضمنها ، والتي هي قوانين العالم الذي يضمن الله لنا وجوده كخلقية خلقها هو في الزمن .

٩

ولكن ماهية أى شيء تتضمن أنه موجود . والحقائق الأبدية لانهاية لمددها ، تكشف منها جديدا لا ينفذ بمقتضى قانون عدم التناقض للنسبي وقانون العلة السكافية كلما وجهنا فكرنا إليها . وبهذا يمكن إقامة عدد لانهاية له من نظم العلاقات فيما بين أى عدد منها وكلها يتضمن معناها أنها ممكنة الوجود الواقعي أى الجوهرى في الزمن - لأنها حقيقة . ولكن أى هذه النظم التي لانهاية لها أراد الله أن يكون هو النظام المختار لخليقته الموجودة فعلا ؟

بالتجربة وحدها لا بقوة الاستدلال نستطيع أن نعرف أى هذه الوجوه كلها قد اختاره الله .

١٠

فعمل التجربة اذن أن ترشدنا إلى النظام الذي اختاره الله نظاما لخليقته فعلا من بين النظم الممكنة التي لانهاية لها ، كما أنها ايضا لازمة لتحقيق نتائج الفرض الذي بنينا عليه التأليف ، أى فرض نظام معين للعلاقات بين البسائط في موضوع ما ، اذ ينبغي الا نعد ذلك الفرض الحقيقة الواقعة فعلا - وهنا الخطوة القصوى - الا إذا ثبت لنا ذلك قطعا ، وبحكم هذا هو التجربة في النهاية لتحقيق من صواب الفرض .

١١

واذا انتقلنا إلى حقائق الاخلاق ، لم نجد للخير خارجيا بنظامه وقوامه ، بل نجد ان الخير هو ما أرانا الدور الفطري أنه خير ، بنفس الوجه الذي به يربنا

أن شيئاً ما حق . ولا غرو ، فإن الدور الفطري يربنا ماهية الله متمثلاً فيها الحق
الاسمى ، باعتباره الكمال بالاطلاق . فالنور الفطري كقيل اذن أن يطلعنا
على الخير ، « والارادة - طواعية وبمحض حريتها (لأن هذا فى طبيعتها)
ولكن مع هذا دون أن تخطىء - تنجبه إلى الخير الذى تعرف به بوضوح »^(١)

فالله بما هو الحق والخير الاسمى معاً قد جعل فينا - اذ منحنا القدرة على
ادراك عظمته باعتباره كذلك - ان نعرف الحق وأن نعرف الخير بطبيعتنا
الخاصة . أى بفكرنا وبواسطة الدور الطبيعى الذى هو دليل على قدرة فكرنا
على تلقى معرفة حادثة من الله . »

(١) الردود على الاعتراضات الثانية - المسلمات .

١٢- المصدر والضمان

(١٢)

المصدر والضمان

وهكذا تصبح فكرة الله عند ديكارت إذ ربطت مفهومه الأسى
بنظرية المعرفة — هي فكرة رابطة الوجود المتصلة التي تتضمن كل شيء ،
والتي يجب لكل ما ينبغي أن تكون له حقيقة أن يجد لنفسه فيها مكاناً
« فإننى لا أعنى الآن بالطبيعة بالاجمال شيئاً آخر غير الله نفسه أو النظام
والترتيب الذى أقامه الله فى الأشياء المخلوقة »^(١).

لحقيقة الجزء أو الواحد إنما نكون له من حيث إرتباطه بالكل .

وبغير الله لا سبيل إلى يقين عن قوانين العقل ولا ثقة بها ، ولا سبيل
إلى يقين عن قوانين العالم وطبيعته ، ولا سبيل إلى يقين عن واقعته .

فالله مصدر اليقين كما هو مصدر الوجود وهو واهب الحق وضامنه ،
كما أنه خالقه وباريه .

(١) التأمل السادس .

الأخلاق

- ١ - الخطأ والخطيئة
- ٢ - حرية الإرادة أساساً للمسئولية
- ٣ - الخير والشر
- ٤ - بناء الأخلاق
- ٥ - تقويم وتعقيب

١- الخطأ والخطيئة

- التمييز بين الخطأ والصواب —
- الخطأ من سوء فعل الارادة —
- الخطأ والخطيئة — هل الله
- مستول عليهما — تبرير الله .

١

إذا كان الله هو واهب المعرفة كما هو مصدر الوجود وهو مرتب الفكر ، كما أنه مرتب العالم ، فمن أين إذن يأتي الخطأ في عمليات العقل إذ « بما أن الله لا يخطئ ، فمن المؤكد أنه لم يمنح الإنسان ملكة التمييز بين الخطأ والصواب بحيث يخطئ البتة إذا استخدمها كما ينبغي ، ومع هذا تعلمنا التجربة أننا نقع في أخطاء لانهاية لها ^(١) .

٢

ولكن إذا اعتبرنا الإنسان نفسه مجرد مخلوق محدود متناه في ملكاته وشروط وجوده ، أدرك بسهولة أن ما يقع فيه من خطأ إنما مرده إلى هذا وأنه لا حاجة به إلى ملكة خاصة يمنعه الله إياها كي يخطئ بمقتضاها ، بل يكفيه لكي يخطئ أن تكون خاصة التمييز بين الخطأ والصواب كما يمنعه الله إياها فعلا أي متناهية غير مطلقة أو كاملة كما هي في الله ونعني بأنها غير كاملة طريقة عملها ومبلغ توفيقها في الحصول على نتائج صحيحة غير مضللة ، لا إنها غير كاملة من حيث طبيعتها إذ هي بهذا الوجه كاملة تماما في رأي ديكرارت ، وإلى هذا التفريق يشير ديكرارت بقوله « إذا أنا استعملتها كما ينبغي » فإسألة هنا مسألة وضع نهج لعمل هذه الملكة الكاملة من حيث طبيعتها . . وهذا تبدأ كلمة الاخلاق في الظهور بكل ما للنهج العمل من ضرورة ومن قوة الأخلاق السكامة حينما كانت بين الفغار والعمل فجوة أو هوة .

٣

فإذا كان كال الله وطيبته ينعمان ويحيلان أن يكون قد حبانى ادراكا انقص مما ينبغي لى لادراك الحقيقة فى كل أمر قد يسرى مفارقة واتاحها ،

(١) التأمل الرابع .

واذ كان الحكم - وهو رهن الارادة دون غيرها - بغير عيب في حد ذاته من حيث أن حرية الاختيار المحضة - أى مجرد الاختيار بين حدى شرطية منفصلة - لا يشوبها فى أى نقص بل انها كاملة بحيث أراها مشبهة نظيرتها فى الله ، فمن اين اذن يأتى الخطأ فى احكامى ؟ أمن الادراك والنور الفطرى كفىل بهدايته المكيئة المضمونة بصدق الله وكلامه ؟ أم من الارادة وهى لدى كاملة غير ناقصة ولا شوهاء ؟ لاشك أن النقص لا يأتى من هذه الملكة ولا من تلك كمنوحتين لى من قبل الله الصادق السكامل الذى لا يخدع البتة . فلا يتبقى اذن سوى أن الارادة أو حرية الاختيار - وهى بغير حد عندى كذلك التى فى الله - أكبر وأرحب بكثير من ملكة الادراك التى أعلم وأشعر أنها اقل كثرة من نظيرتها فى الله ، وان كانت كافية بالنسبة لى كمخلوق محدود غير متناه . (فان الادراك البشرى بغير عيب رغم حده كما أن العين بغير عيب كمحو ابصار . وان لم يكن معنى هذا أنها ترى إلى من غير محدود أو تخترق الحجب والاستار) فاذا لم أحبس حرية الاختيار فى نفس حدود الادراك ، بحيث لا تحكم الا اذا تبين لها الحق متميزا فى الادراك بالنور الفطرى ، ومدتها إلى غير ذلك من الأشياء ، وهى مجرد ملكة اختيار تسوى بين الطرفين ، كان من أيسر الأمور - ولم يتبين لها الحق بعد فيجتذبها إليه بميزته الخاصة - أن تضل فتعتار الخطأ بدل الصواب ، والشر بدل الخير (والادراك يدرك الحق والخير بنفس الطريقة لان لديه معنى السكامل الذى يجتمع فيه الحق الاسمى والخير الاسمى) مما يجعلنى اخطئ . واعر



ولا شك اننى خيرا اصنع اذ امسك عن الادلاء برأى ما فى شيء متى كان لا يدركه عقلى بوضوح وجلاء كافين ، فإنه من البديهي اننى اخطئ اذا

اثبت ما ليس صوابا ، فانه اذا وافق الحقيقة منه شيء لسكان ذلك صدفة
بمحة ولما منع هذا اننى أسأت استعمال حرية ارادتى ، لان النور الطبيعى يعلمنا أن
معرفة الادراك يجب أن تسبق دواما حزم الارادة^(١) ، وهكذا نعود إلى
الارتباط الضرورى الواجب الاتفات إلى توكده دواما فى كل احكامنا بين
الارادة والادراك ، وعدم السهو عن أن الارادة ليس لها من الحق فى الحرية الا
كقوة لجوهر الفكر أو النفس ، تتبع الادراك وتنتظر أن يعرض عليها الاشياء
بحيث لا تحكم الا لما يتبدى بالنور الفطرى جليا متميزا ، وهى بغير هذا تستعمل
حريتها كملسكة للاختيار كأنما هى جوهر قائم برأسه ، بينما هى مجرد وظيفة
أو ملكة ، فتجول بذلك فى غير ميدانها الحق : وليس ذلك الا الضلال الذى
لا تنفق فيه الهداية الا صدفة وستوحا .

٥

فالخطأ اذن تنحصر علته فى مجرد تسرع الارادة وخروجها عن الحدود
المشروعة لها كمجرد قوة لجوهر الفكر أو النفس ، ولما كان النور الفطرى
يكشف لنا الحقائق كلها ، بما فيها حقائق الاخلاق ، أى يبين لنا ما هو خير
كما يبين لنا ما هو حق . ومادامت الارادة هى التى تحكم أى تنعاز لأحدى حدى
للشرطية المنفصلة ، ايا كان الموضوع سواء تعلق بالحق أم تعلق بالخير . . .
فالخطأ فى الحكم اذن خطيئة أيضا ، لأنه يكون مصدر الشر حينما يكون
الموضوع الذى يفصل فيه متعلقا بالخير . بل أن الخطأ خطيئة كذلك
حتى فى المسائل التى موضوعها الحق لأن ضلال الارادة واحد أيا كان

(١) التأمل الرابع .

للموضوع، ولأن الحق والخير لا انفصال بينهما في النهاية، من حيث أن الله هو الحق
الاسمي والخير بالأطلاق، جوهر واحد غير منقسم ولا مجزأ .

٦

فالخطأ والخطيئة هنا واحد، لأن الشر أو الفلأط لم يعد مرده بالذات إلى
الجهل أو ضعف الإدراك الذي هو سلب ونقص، بل مرده بالذات إلى عمل
إيجابي هو عمل الإرادة. فان مثلها هنا اذ يخطئ، — وهي صاحبة الحكم —
كمثل للقاضي الذي يفصل في الدعوى قبل أن ينتهي من تحقيقها، وقبل أن
يتبين فيها مفصل الحق الذي لا يمدو المدل ولا تمتوره الشبهة من أى سبيل .
فهذا يكون الفلأط خطيئة خلقية ولا جدال، ويكون التوحيد تاما بين المعرفة
والاخلاق، بحيث يكون الحكم في أبسط المسائل العقلية عملا خلقيا في نفس
الوقت وبنفس الوجه .

٧

وهكذا يتبرر الله من أن يكون علة أصلية أو مشاركة في الخطأ
والخطيئة، اذ لو كانت علة الخطأ هي الجهل أو نقص الإدراك — كما هو الحال
عند سقراط مثلا — وكانت الإرادة خيرة بطبيعتها لا جبرية لها في الخطأ
والخطيئة، ربما أصاب الله من ذلك رشاش لوم لأنه خلق الانسان عرضة للخطأ
بحكم ملكة منعه اياها ناقصة بطبيعتها شوهاء الأداء. أما الآن فان الله بمنجاة
عن اللوم وهو لا يريد الخطأ للانسان، وإنما هو الانسان يسى استعمال ما أعطى
من حرية جزيلة في الاختيار، فيقع في الخطأ والمثار .

٢ - حُرِيَّةُ الإرَادَةِ أساسًا للمسئولية

حرية الإرادة وعدم الاكتراث .
شرط الانتباه — شتان إرادة الله
وإرادة الانسان — حرية الله غير
مكترثة وحريتنا لا بد مكترثة —
قيمة الارادة وحريتها في الاختيار .
— فضيلة الارادة للحقة .

١

ولكن الإرادة بهذا الوجه لا ينبغي أن تحد بأنها محض القدرة على الاختيار بين حدى الشرطية المنفصلة وإلا انصدمت بهذا الصلة بينهما وبين الحق والخير المدركين بالنور الطبيعي وافقد بهذا ضمان تحرر الخير والصواب وفى العمليات العقلية التى رأينا أنها بنفس الوجه عمليات خلاقية بما هى قائمة على ملكة الحكم المختصة بها الإرادة فالإرادة إذن يجب أن تكون جد مكثثة ومنذبة لتبقيتها للادراك ، فكيف بها مع هذا مجرد حرية اختبار ؟

٢

وهذه أم المسائل فى موضوعنا من ناحية الأخلاق لأنه منوط بها التمييز بين حرية الاختيار وعدم الاكتراث ، ومنوط بها كذلك إرتباط الإرادة بالخير والحق مع بقائها مع ذلك حرة تمام الحرية كإرادة الله تماماً ، ومنوط بها أيضاً أن تفسر لنا إندفاع الإرادة - رغم هذا الإرتباط التام بالحق والخير - إلى غير الحق والخير ، فتختاره على اعتبار أنها بطبيعتها كملكاة اختيار تسوى بين الأشياء أى غير مكثثة . فكان مرجع الأمر كله إلى التوفيق بين الحرية والاكتراث .

٣

ولكن الحرية ليست شيئاً سالها ندعوه عدم اكتراث ، بل هى قدرة حقيقية وموجبة على التقرير وهذه القدرة لا تعرف بدليل مغاير لذاتها بل بمحض وعينا المباشر لها ونحن نستندمها^(١) فالحرية إذن ليست هى عملية التقرير بل هى القدرة عليه كما تترأى فى تلك العملية ، « فالإرادة قبل أن تقرر شيئاً

(١) مبادئ الفلسفة - الباب الأول - المادة ٣٩ .

تكون دائماً حرة أى لها القدرة على اختيار أحد العدين ، ولكن ليس معنى هذا انها تكون بذلك دوماً غير مكترثة . . . فشرط الحرية الذى يميزها من عدم الاكتراث هو الانتباه لما يجب أن يصنع أو يقرر ، فإنه متى توفر الانتباه لدى الإرادة انتفى عدم اكترائها وبدأ فيها ميل عظيم لاتباع نور الإدراك لمحض حريتها ، أى بفعل ذاتي منها لا بضغط خارجي عليها ، فلا يبقى لها أثر من عدم الاكتراث ، أو استواء للطرفين .



ولكن إذا كانت حرية الإرادة إنما تكون لما بقدر تحررها من عدم الاكتراث الذى يبدو حرية كاملة سامية في الظاهر ، بينما هو « أخط أنواع الحرية » فقيم إذن دعوى ديكارت المربضة أن الإرادة دون غيرها هى التى يدرك كالمها في الإنسان حتى أن هذا الكمال لمعدل كال حرية الله نفسها سواء بسواء ؟ أليست حرية الإرادة الإنسانية إنما تكمل حين يشرق النور القطري فتقبين طريقها إلى الحق والحرية بحكم طبيعتها ، لأن في طبيعتها أن تنعاز إلى الحق أو التخير متى بدا واضعاً في الإدراك^(١) . ولا يكون ذلك في جميع الأحوال التى يطلب فيها إلى الإرادة أن تختار ، فهل حرية إرادة الله من هذا القبيل بحيث تفقد هكذا بمحدود الإدراك ولا ينبغي أن تنفصل عنه ؟



أما من حيث أن الإرادة إرادة ، أى مجرد حرية اختيار بين حدى الشرطة للنفسلة ، فإن إرادة الله في هذا سواء وإرادة الإنسان . ولكن الله جوهر

(٢) الخطاب « ٤٧ » .

(١) الردود على الاعتراضات الثانية .

واحد كله فعل خالص ولا إنفعال فيه ، ففعل الإدراك وفعل الإرادة والخلق عنده واحد تماماً^(١) . وليس من حق أو خير ، وليس من نظام أو قانون أو باعث من بواعث الخير أو الحق إلا وهو معلول له وخاضع له^(٢) لأنه علة فعلية للخير والحق^(٣) بينما الإنسان يتلقى الحقائق مفروضة عليه خاضعاً لها ، فطبيعة الحرية الإلهية ليست كطبيعة الحرية الإنسانية . أما عن الإنسان فإن طبيعة كل ما هو خير وحق تتمثل له معينة مفروضة من قبل الله فلا يستطيع بعد إذن أن يكون غير مكترث إلا حين يحمل ما للخير وما للحق . ولهذا كان عدم الاكتراث غير موافق لماهية (طبيعة) الحرية الإنسانية . أما الله فانه — على العكس من ذلك — هو الذي أقام (جعل) الخير والحق بإرادته من جهة الأزل فهو لا يكثرث لكل ما كان أو ما سيكون^(٤) . فالخير والحق مفروضان علينا بما لهما من ضرورة ، إذ أراد الله لهما تلك الضرورة بالنسبة لنا ، لا تملك معهما تصرفاً ولا من سلطان ضرورتهما تحللاً أو تحوراً . بينما تلك الضرورة التي لهما بالنسبة لنا ليست بموجودة فيهما بالنسبة للخالق لأن الحقائق الأبدية تستمد ضرورتهما من إرادته إذ خلقها ، وليس العكس — أي أنه خلقها لأنها ضرورية — بصحيح البتة . فهي فعل حر من أفعال إرادته ، وهي لا ضرورة لها من جهته ، ولا خضوع له لضرورتهما تلك التي أرادها لها ، ولكن كل ما لها من ضمان الثبات وهو كاف — إنما هو من ثبات إرادة الله بما هو الكمال الاسمي^(٥) فالحق والخير مفروضان علينا . إذن من الخارج ، والإدراك للاحيلة

(١) خطاب رقم ٤٨ -

(٢) الردود على الاعتراضات السادسة الفقرة ٨ .

(٣) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٤) الردود على الاعتراضات الخامسة .

(٥) خطاب إلى الأب مرسن و ١٥ أبريل ١٩٣٠ وخطابه في ٦ مايو ١٩٣٠ .

له فيهما ، وكذلك الإرادة لا حيلة لها في عدم الانحياز إليهما متى وقعا لها عن طريق
النور الفطري في الإدراك ، بل بالعكس أنها حينئذ تدعاز إليهما ببعض
طبيعتها الذاتية وبمعض حريتها كقوة لجوهر النفس أو الفكر^(١) .

غير مضبوط عليها حينئذ من خارج ، أى من خارج طبيعتها بما هي كذلك
ولكن يجب أن نلاحظ هنا أن الإرادة كان لا يزال لها أن تغتار في عدم
اكتراث لأى من العارفين تختار ، ولكنها بهذا كانت تتجاوز الخير والحق
إلى الخطيئة والخطأ . . . فهي إذن لا تكون غير مكترثة إلا حينما لا يرفع لها
النور الفطري بالحق والخير وتصر هي على أن تتمجّل الاختيار ، فتقع
في الخطأ والمثار ، لأنها بدون النور الفطري الذى موضع الإدراك - قوة
الفكر الأخرى - عمياء لا بصر لها وقوة اختيارها قوة آلية عمياء لا فضل لها
ولا فضيلة فيها . ومن هنا . . . أى من حيث خارجية قانون الخير والعق بالنسبة
لإرادتنا ، وخضوعه تماما لإرادة الله كان الفارق الكبير بين حريتنا التى يجب
أن تكون مستنيرة بهدى ذلك القانون عارفة به مكترثة له وفي طبيعتها الخاصة
أن تدعاز إليه متى رفع لها بالنور الفطري . . . وبين إرادة الله التى اختيارها
خلق حر وإيجاد أصلا وابتداء . فالحرية غير المكترثة في الله مرادفة لسكّاله ،
وهي في الإنسان غرور وتفاض من نقص طبيعته وعجزه وخضوعه لإرادة
تعلوه ففضيلة إرادته أن تكترث لتلك الإرادة الثانية ، وأن تنقبه تماما
لشريعته التى هي قوانين الحق والخير المتاحة الخاصة بها خلال النور الفطري
وهي لهذا الاكتراث المركب في طبيعتها تبلغ كال حريتها ، كإرادة حية .
وقوة لجوهر عاقل ، تعرف الغاية وتضمرها وتتربص لتحقيقها .

(٢) الردود على الاعتراضات الثانية .

٦

فإذا أدركنا جيداً أن قيمة الإرادة ليست في ذلك الاختيار الآلى بين
 حدى الشرطية المنفصلة ، ولكن في كيفية ذلك الاختيار ، وجدنا إرادة الله
 غير المسكوتة هي هي خلق القانون وخلق الوجود ، بينما اختبار الإرادة
 الانسانية إنما هو حكم وجود لما هو موجود فعلاً - خيراً كان أم حقاً -
 مفروضاً من الله في حقائقه الأبدية خلال الدور الفطرى فمجال إرادتنا مشروط
 بما أراد الله ابتداءً . ومجال إرادة الله غير مشروط بشيء لأنه كلى القدرة
 إطلاقاً لإرادتنا إرادة كشف واعتداء . من حيث إرادته إرادة خلق وشرع
 لما يكون الاعتداء إليه هو عمل إرادتنا وغايتها التى تبلغ بتعريفها وتحقيقها
 غاية كمالها الذاتى من حيث هي مدونة بالحكم أى بالتقرير ، لا بأى اختيار
 إذ أى اختيار إنما يكون صحيحاً ذا قيمة للقادر دون غيره أن يجعل ما يختاره
 هو الحق والخير ، وذلك ليسر الله وحده بحكم كماله الأسمى .

إذن يمكننا القول بأن الإرادة الانسانية من حيث هي ملكة للحكم ،
 حكم الوجود لما هو موجود فعلاً لا ملكة خلق أصلاً وابتداءً ، لا شبه
 بينهما البتة وبين إرادة الله التى هي إرادة خلق ، وكل الشبه إنما هو في صورة
 الشرطية المنفصلة التى يكون الاختيار بين حديها . . . ولكن من حيث
 قيمة نفس الاختيار وما يترتب عليه ، شتان اختيار واختيار . وشتان
 إرادة وإرادة .

٧

ومن هنا تكون الإرادة هي المسئولة عن الحكم ، ومن تمت هن
 الخطأ والخطيئة . وعلى هذا يجب للإرادة كي تقوم بمسئوليتها أن تدرك

حدود وظيقتها . وأن تدرك أن سبيل الحق والخير إنما هو عن طريق النور
القطري الذي به يهديننا الله إلى ما جعله منذ الأزل حقا وخيرا ، وأن تدرك
كذلك أنها مجرد ملكة أو قوة للسكر لا جوهر مستقل بنفسه وله حريقه
الخاصة ، فتنبه إلى صلتها بالادراك ، وأن تحزم أمرها على التربص للحق
والخير أن يرفعا لها في الادراك . فالانتباه والحزم الحازم على الارتباط بنور
الحق والخير ، أول خطوة في العمل الخلقى السليم إطلاقا ما دامت الإرادة
هى المسئولة عن الخطأ والخطيئة . ففضيلة الإرادة إذن — به الفضيلة إطلاقا
لدى الانسان — أن ترتبط إرادته بالحق والخير وأن تتحررها في الحكم
تحريرا دقيقا في حذر وتخرج ، حتى إذا رفعا لها عن طريق النور القطري في
الادراك لمرمتها ومضت في إنقاذها بكل قوتها « فما الفضيلة إلا الإرادة
العازمة الثابتة لانقاذ ما نحكم بأنه الخير ، وأن نستعمل كل ما في الإرادة
من لدينا من قوة لاحسان الحكم »^(١) .

وهل الحكم لدينا إلا عمل الإرادة ؟ فتحرى الحق والخير تحريرا دقيقا ،
ثم انقاذ ذلك بحزم وثبات هو الفضيلة جمعا ومنعا باعتبارها كيف الفصل ،
بصرف النظر عن الفعل ، أو كيف الفعل الذى يقوم الفعل أيا كان ذلك
الفعل ، والذى يضاده لا يكون تحصيل الحق والخير إلا سنوحا نشكر عليه
الصدقة ولا تحمد له الإرادة والمريد .

(١) خطاب إلى الأميرة اليمانيات في ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ .

٣- الخير والشر

هل الخطأ والشر سلب خالص -
كيف بهما عمل إيجابي - هل يريد
الله الشر - غايات الله غير مدركة!
هل الله مسئول عن غلط الانسان؟
الخير ما أراد الله لا العكس -
سداد إمكان وجود الله وإرادته
الأساس الوحيد للتمييز بين الخير
والشر - معرفة الله لازمة لمعرفة
الخير لزومها لمعرفة الحق -
لا أخلاق كما أنه لا معرفة بغير
معرفة الله معرفة صحيحة أساساً .

أما الخير والحق فهما الإدراك يعرفان ، وبالحس أو النور الفطري نصل إلى اليقين في شأنهما على الوجه الذي به ندرك الحقائق الأبدية الضمونة، والتي تضم حقائق المنطق والرياضة والأخلاق وبالتالي كل حقيقة ممكنة متاحة موطئها للإنسان . ولكن ما الخطأ وما الشر في مقابل الحق والخير ؟

هل الحق هو الإدراك الالهي ؟ والخطأ هو الإدراك الإنساني في مقابله ؟ وهل الخير إرادة الله والشر أو الخطيئة إرادة الإنسان في مقابله ؟

كلا ! بل الخطأ أو الخطيئة عدم يقابل الكمال الاسمي ، والإنسان مكانه بين هذين بإدراكه وإرادته بما هو محدود غير كامل ، فهو لهذا مشارك في العدم من بعض الوجوه ، هو بالتالي عرضة للخطأ والخطيئة دون أن يكون لله مشاركة فيهما (١) .

ولسكن هل الخطأ والخطيئة سلب خالص ؟ أفلم نر أن الخطأ فعل إيجابي للإرادة بأن نحكم في غير موضع للحكم ، أي دون أن يتبين لها الحق عن سبيل الإدراك فمعنى هذا إذن أن الخطأ أو الخطيئة إنما هو تقرير « لا - حى » و « لا - خير » على إنه الحق والخير ، إقرار لا موجود على أنه موجود ، فهو إحلال للعدم محل الوجود ، وإحلال سلوب محل وجودات وهذا الإحلال نفسه هو العمل للخلق ، وهو هو عمل الإرادة الإيجاسي ، وهو هو الخطأ والخطيئة ، فهما إذن من جهة الإرادة عمل إيجابي ، ومن جهة الوجود - أي باعتبارهما الضلوع والشر في ذاتيهما - مجرد سلب أو عدم .

(١) القامل الرابع .

٣

ولكن « مادام الله كاملاً ، فلا بد إذن أن تكون صمته كاملة في جميع أجزائها ، وما دام ثابتاً أنى أخطئ كما خبرت ذلك بالتجربة ، ومؤكد أن الله يريد الأصلح دائماً ، فهل معنى هذا أنني أستطيع الخطأ خبر من أنني لا أستطيعه^(١) .

وقبل أن استطرد أرى من الحق أن نلاحظ أنه كان خيراً له بكارث أن يقول : مؤكد أن الأصلح دائماً هو ما يريد الله لا « أن الله يريد الأصلح » ، فإن هذا أكثر تمسكاً مع منطق مذهبه الذي يقرر أن لا خير ولا حق إلا بإرادة الله أن يكون كذلك ، وبغير إرادته لا وجود لحي ولا خير . وأن تو كيد هذا للبدا كفيلاً إذن أن يضع المسألة في ضوء جديد ، بحيث نرى أن ما أراده الله فعلاً . وأن بدا لأنظارنا الذاتية ناقصاً - إنما هو الأصلح قطعاً . فيعتبر الله من اللوم ، وتوضع الأخلاق - من حيث أساس التمييز بين الخير والشر - وضماً متماسكاً مع بقية المذهب ومع جمع ما قررته في هذا الأمر في كل موضع آخر من كتابه كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك في أكثر من موضع .

وبهذا الوجه وحده - أى باعتبار أن الخير ليس إلا ما أراده الله ، يحق لنا أن نقول (بغير تشكك ولا سخرية) كما قال ديكارت « أليست غايات الله غير مدركة ؟ فلا ينبغي أن نحكم على أعمال الله باعتبار جزء منها هو طبيعتنا الخاصة ، بل باعتبار الكل ، فما نحن إلا ذرة ضئيلة من خلقته^(٢) »

٤

فالسؤال الذي يحتاج على شفتى المرء هنا هو « أليس الله مستولاً بعض

(١) التأمل الرابع .
(٢) التأمل الرابع .

الشيء لأنه خلق الإنسان ذا إرادة موضوعاتها — كالمسكة للاختيار — لا حد لها ، بينما إدراكه كليل محدود وأنواره العقلية ضئيلة كابية ؟ فهل الله بهذا يريد للشر — أم هو لا يريد له ولكنه يسمح به فقط كما يقول أهل الكشكشة ؟ .

والجواب أن معرفة الله معرفة حقة ، وكما سلف بسط السبيل إلى ذلك ، يجعلنا نوقن بأن الخير ما صنع الله لأنه الكامل إطلاقاً ، ولأن غايته أسمى من مداركتنا ، فهذا هو الخير أصلاً ، وكل ما عدنا ذلك فليس كذلك وإن بدا خيراً لمقولنا المحدودة . فإله غير ملوم إذن إذ خلق لنا إدراكاً نحس به قليلاً وحرية نخبرها في حد ذاتها واسعة ضئيلة ، وإنما هو قد آتانا سداد إمكان بأن نحصر الحكم فيما نقيينه — مهما قل ونذر — كحق بين النور والظلمة ، فهنا ، وهنا فقط نجد طريق الحق والخير ، وفي تحيز ذلك بدقة وحزم تقوم للفضيلة كلها ، وفي تجنب ذلك أو تنسكبه للخطأ والخطيئة كلاهما .

فإله إذن ليس مصدر الشر ولا هو يريد له ، ولو أنه أراد — جدلات لما كان شراً ، لأن حد الخير أنه ما أراد الله ، ولا سبيل لنا إلى معرفة إرادته إلا عن طريق ما يكشفه لنا الدور الفطري — على أنه كذلك — في الإدراك .



فمعرفة الله فقط نستطيع أن نركن إلى التمييز بين الخير وما يبدو للمجملان خيراً بينما هو ليس كذلك — أى شر — لأن الخير دائماً كحقيقة أبدية وقانون أزلي ثابت سنة الله ، فإذا اختارت الإرادة شيئاً سواه على أنه الخير ، كان ذلك غير الخير فعلاً ، أى كان شراً .

٦

وبغير معرفة الله معرفة حقيقة ، لا يكون لدينا ذلك الضمان الثابت
الأكيد للخير والحق ، ولا يكون هناك مقياس ثابت مضمون ، نعرف به الخير ،
من جميع ما يترامى لنا على أنه الخير من وجهات نظر مختلفة . فبغير الله لا ضمان
لليقين وثبات الحق ولا ضمان للخير وللإيمان به وبشباته ، بل ولا ضمان لجود
الحق والخير أنفسهما أصلا .

وإذا اعتدنا إليهما عن غير طريق الله وضمانه لكان ذلك عرضا ،
ولما كان الإيمان بهما قائما على أساس ركين ، بل كان ذلك هو النقد المزيف
الذي قد يحوى نفس المعدن وبمقداره الصحيح ، ولكنه لا يحمل طابع
صورة الملك أو توقيمه الذي يعطى النقد قيمته والشقة به في الأسواق . وقيمة
الفعل الأخلاقي ليست في الخير الذي تصل إليه عفوا ، بل في كيفية الفعل
وفي معرفة علامة الخير المميزة له سلفا بحيث ترفض كل ما لا يحمل هذه
العلامة بغير تردد ، فالوحي للخير وعلامته هي الغائية التي نحمد لها الإرادة ،
كما أن وحي اليقين وعلامته هي كل قيمة اليقين لدينا ، وليس شيء من ذلك
بممكن بوجه ثابت مضمون إلا عن طريق الله ومعرفة كاله وصدقه كما أسلفنا
في موضعه^(١) .

٧

وهكذا يكون الخير ليس ما تواضع الناس عليه من أمجاد وتشريفات
ومناجم خارجية أو لذات حسية ، فليس الحس ولا العالم مصدر الخير ، بل
هو الله يحمل الخير أصلا ، بإرادته الثابتة الكاملة ، منذ الأزل ، ويجلو لنا

(١) مجموعة آدم وثالبيري — المجلد الخامس ص ١٣٣ .

إرادته السامية خلال النور الفطرى « الذى هو دليل على قدرة روحنا على
تلقي معارف حدسية من الله »^(١) .



فالشعر كالحق — يدرك كما ندرك كل الحقائق الأبدية بالحدس أو النور
الفطرى . وضمان ذلك قائم فى الله وصدقه ليس غير ، وبغير ذلك يبطل
قيام المعرفة كما يبطل التمييز بين الخير والشر كأساس للاخلاق ، وكمحور
للفضيلة تقوم عليه وتتصراه فى اتجاهها نحو الخير بمعنى الكلمة .

(٢) راجع فصل « المعرفة المضمونة » فى باب المعرفة ،

٤- بناء الأخلاق

ما الفضيلة - الله والعلم والأخلاق.
هل تكفى أى معرفة لله لقيام
الأخلاق بعد قيام العلم؟ - طريقان
وسواء السبيل - المعرفة الحقة
لله دون غيرها سبيل الفهم والشجاعة
الفاضلة - المعرفة الحقة والمحبة
الحقة - البطل الديكارتي -
سياسته لإرادته ولإنفعالات نفسه.
نظره إلى الله وإلى الناس -

١

إن فضيلة تقوم على تحقيق الإرادة لعين ذاتها وصميم طبيعتها الماخلية ،
وهي أنها ملزمة للجوهر لاجوهر ، وأنها قينة أن تحزم أمرها - منتبهة - على
تحرى الحق والخير كما يبدو أن في الإدراك الواضح التميز ، هي فضيلة تقوم على
علم الفكر لذات نفسه ، وعلى تصفه في ذلك العلم إلى أبد الأعمار .

٢

وإن علما يقوم على الحدس أو النور الفطري دون غيره بحيث يضمن الله
صدق الحدس وصدق النور الفطري الذي عليه يقوم الحدس ، هو علم يقوم على
معرفة الله وعلى الإيمان به ، بحيث يبطل العلم وتبطل الفضيلة بالقالى - لو أنهار
الإيمان بالله أو لو امتنع طرفه عين .

٣

ولكن أتكفى أى معرفة الله لقيام هذا العلم الراسخ الكفيل باقامة
الإخلاق على هذا الوجه ؟ فإن معرفتنا بذات انفسنا ومعرفتنا بكمال الله مجرد
معرفة سطحية كفيلا أن يشمرنا بنفسنا ازاء كماله ، وبضمفنا اذ وهبنا ادراكا
محدودا لا يأتى مطالب الحكم السريعة المتتابة ، وإذا كان هذا هو كل
محصلنا من معرفة كمال الله ومعرفة طبيعتنا الخاصة فانه كفيلا أن يذهب بنا
مذهب السخط والتمرد والثورة الماتية الموجه ، ولسكان ينسنا محل لذلك الشاهر
الذى ينادى الله في ثورة سخطه بما نادى به احد الشمراء « زبس رب
الارباب » قائلا .

« أى خد في طليق من حبا تدعيه أن يسكن داي الذى
لا يطيق الفوز مما يرتجى بسوى الصرة تبقى ابدا ؟

لم نجعله أوفى موردا

يدرك الغاية من كل كمال ؟

- وكمال المنقص النقص محال !

أفليس الله قد خلق الإنسان قاصر الإدراك خائب الأنوار ، واسع الإرادة مطلق الاختيار ، فسكأنما يغرربه ويدفعه إلى الزلل ومواطن العثار ؟ ألم يك يستطيع - وهو الذي لا حد لأرادته - أن يجعله كامل الإدراك كما هو مطلق الإرادة فيجعله إن لم يكن خالفا مثله فديا يلى الخالق من مراتب الكمال والساد ؟



أجل ! أن مجرد معرفة العالم في حد ذاتها ، ومعرفة النفس في حد ذاتها أيضا ومجرد معرفة كمال الله بالنسبة لنقصنا المعروف المحسوس ، كفيلا أن يجعلنا نشور مع هذا الشاعر ونلعن قضاءنا ، اذ نشعر بدمم التساق بين عقلنا وأرادتنا ، ونشعر بمجزنا وضالتنا بالنسبة للكون الكبير . وإن لم تذهب بنا الثورة والحقد هذا المذهب العريخ ، فانها قيمة أن تذهب بنا مذهبنا متطرفا آخر هو الاذعان والتسليم ، والعزوف عن الحياة التي يسودها هذا القدر الذي لم ينصفنا ، فننصرف عن البعض الذي أتيح لنا مادام قد ضمن علينا بالكل ، مغالبة منا للقضاء وانتقاما لجريح الكبرياء ...



ولكن المعرفة الحققة لله وحدها باعتبارها جوهر الكمال الاسمي (١) -

(١) وهذا يعود بنا إلى أهمية فكرة الجوهر في معرفة الله ، لأن معرفته أى معرفة أخرى لا تسكن لإقامة الأخلاق ولا العلم .

وتمسقا في ادراك ذلك ، كفيل أن يهدينا سواء السبيل وذلك من جهة واحدة :
هي تأكيدنا أن الخير والكمال ليس مقياسهما وجهه نظرنا الخاص ،
فالتخير اطلاقا هو ما اراده الله ، لأن الله وحده هو المطلق ، وارا دته وحدها
اذن هي المطلقة ، بينما وجهات نظرنا كأجزاء في مجموع خلقته لا يمكن أن
تكون الاجزئية وغير مطلقة . ونسبة الكل إلى الله متساوية بحكم كماله
ولهذا كانت حريته حرية عدم اكتراث ، فالخير أو الحق اطلاقا ما اراده
فعلا ، مهما بدا لنا ناقصا من وجهة نظرنا وأنه كان من الممكن أن يكون أكمل
واحسن . فاذا وعينا ذلك وعينا تاما ، ووضعناه نصب افكارنا على الدوام ،
لم نأس على أنه خلق فينا هذا النقص أو العبد لطبيعتنا الذي كان يوغر صدرنا
قبل أن ندرك حقيقة الكمال الالهي ادراكا كافيا ، بل أننا لنقلب من السخط
إلى الشكر له ، لأنه أتاح لنا طريقا للفضيلة مفتوحا مطروقا لنا نسلكه إذا شئنا
فلا تضل السبيل ، وبهذا يتحقق أنه لاسبيل إلى الحق والخير الا من
طريق الله . . .

٦

فمعرفة الله الحق وحدها هي الكفيلة أن انظر لما يتكشف لي من عظمة العالم
ونظامه نظرة المحجب المقر بالاجلال طواعية ، العارف لمكانه الضئيل من هذا
الكون المترامي فلا امتلاء ثورة ، بل تملؤني معرفة قدرة الله لإجلاله ومحبة
لخليقته تبعا لمحبهه ، وحرصا على انفاذ مشيئته وستته في هذه الخليقة ، فأروض
نفسى على تحمى الخير والحق ، ولا يسوؤني ما يحدث لي شخصيا . لاننى ادرك
اننى مجرد جزء ضئيل من الكل ، بل ويسرني أكثر من نفعي الخاص أن
تفقد مشيئة الله في خليقته ولو ذهبت انا ضعيفة في سبيل تلك الغاية .^(١)

(١) خطاب في ٦ أكتوبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة اليصابات .

٧

وهنا يبدأ البطل الديكارتى في الظهور ، وأنه لبطل فارقه تردده وحلت
الشجاعة في نفسه محل التردد ، فأضحى « وليد العزم على انفاذ كل ما يراه
خييراً ^(١) » وهو يدرك أن « حرية الاختيار هي اسمى مالهينا من اللواهب ،
وأن إحسان استعمالها هو بالتالى اعظم خير ممكن لنا وأنه الصق خيرات بنا
وأهمها ^(٢) . ولكن « قوة الروح لانسكنى وحدها بدون معرفة الحق ^(٣) »
فيجب إذن أن نتعبه الارادة وتسمى بكل قوتها للحصول على الحق والخير
ذاتهما عن طريق الادراك ، وألا نحكم بغيرها ابداً ، فمضى بدوا لها اندفعت بكل
قوة لانفاذها ، وليست للفضيلة الا هذا دون غير ^(٤) . وبمين على هذا أعانة
فعاة اللعجاء إلى تكوين العادة الناشطة التي نجعلنا نتذكر الخير والحق
الذين سبق ادراكهما بقيننا عند ما تعود مناسبتهما ^(٥) .

٨

ولكن الإنسان ليس روحاً خالصاً ، بل له جسم أيضاً والسكان
الاخلاق في الإنسان موضوعه هذا المزاج المعجيب من الطبيعتين المتباينتين :
النفس والجسم . وأن النفس أو الروح حالة في الغدة الصنوبرية (كذا) حيث
تنقل النفوس الحيوانية إليها تأثيرات الجسم وانفعالاته ، كما تنقل منها إلى الجسم
أوامرها وانفعالاتها التي تجعل الإنسان يبدو عليه كجسم صدى ما يدور في نفسه

(١) انفعالات النفس — المادة ١٧٩ .

(٢) خطاب في ٢٠ من نوفمبر سنة ١٦٤٧ إلى هانلو .

(٣) انفعالات النفس — المادة ٤٩ .

(٤) خطاب في ١٨ من أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة البصايات .

(٥) خطاب في ١٥ من سبتمبر سنة ١٦٤٥ إلى الأميرة البصايات .

ولئن كان القدامى (والرواقيون على الخصوص) قد دمنوا إنفعالات النفس ، إلا أن ديكارت العالم والرجل للشهوب الحس ، لا يجدها نقمة ، بل على العكس انه « لا يرى داعيا ألا تكون عين حركات النفوس الحيوانية المقوية لفكرة عند ما يكون أساسها خبيثا مقوية لما عند ما يندو أساسها طيبا »^(١) . وأن لهذه الانفعالات لفائدة ، إذ تسرع بجسمنا إلى التكيف حسب حاجات الساعة ومستلزماتها ، « فهذه الانفعالات طيبة كلها بطبيعتها ، وليس علينا إلا أن نتجنب سوء استعمالها ومغبة اندفاعها . »^(٢)

وعلى هذا يتأتى لنا أن نصل إلى التوافق بين طبيعتي الإنسان ، بأن نخضع الأخرى منهما للآخرى . أى الجسم الآلى للنفس العاقلة الحساسة الريدة ، بأن نفصل بين حركات الدم والنفوس الحيوانية في ذاتها (مما لا سلطان عليه في حد ذاته) وبين الأفكار التي اعتمد ارتباطها بها ،^(٣) « كما أنه يجب مراعاة أن الأفكار الفاضلة يمكن ألا تحدثها النفس وحدها ، ولكن كثيرا أيضا ما يحدث أن تقويها بعض حركات النفوس الحيوانية ، فتندو هذه الأفكار من أفعال الفضيلة ومن إنفعالات النفس في الوقت عينه »^(٤) .

٩

وبهذه المجاهدة ، بحيث لا تسيطر رغبات الجسد على النفس فتسخر إرادتنا لها ، بل تصل إلى إستخدام انفعالات النفس عن طريق النفوس الحيوانية لتقوية ما نريد من الأفكار بقوة إرادتنا ، تكون الإرادة قد تخلصت من

(١) انفعالات النفس — المادة ١٦٠ .

(٢) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٣) انفعالات النفس — المادة ١٦١ .

(٤) انفعالات النفس — المادة ١٤١ .

مضللاتها وموزعات إنقيابها وجهدها ، لتتجه إلى الإدراك تتبين فيه الحق والخير بمعنى الكلمة لتحكم بهما وتنفيذهما بكل ما اكتسبت في المجاهدة من قوة وتستبعد ذلك الجسد مروضاً حينئذ لطاعتها .

١٠

وأن هذا السيد السمح Générux - فهو قد صار مع البطولة سمحاً بفضل معرفته الحقبة لكمال الله - ليرى إرادة الله قول كل شيء فيقدسها ، ولا تعود إرادته إلا واسطة صغيرة لتلك الإرادة الكاملة ، فيقدر نفسه حق قدرها^(١) ، وأن من أهم عناصر الحكمة أن تعلم كيف ولماذا يجب أن يقدر المرء نفسه أو يحقرها^(٢) ، فهو يدرك ما بينه وبين الله من شبه من حيث الإرادة - التي باحسان استعمالها يعرف الحق والخير ، أى يستطلع على إرادة الله الكبرى ، ويكون له أقصى كمال متاح للبشر . - ، وأن ذلك الجدير أن يجعله يمتاز بهذا وأن يغالى في العرص على دوام التمتع به ، ولكنه سينخر أيضاً أنه كثيراً ما أخطأ وعثر لأنه لم يحكم استعمال هذه الخطوة الكاملة في حد ذاتها ، فيدرك نقصه في حد ذاته ، ولكنه يعلم أن الخير ما أراده الله فحسب ، فلا يحقر نفسه أو يشعر بالعزلة ، بل يدرك فقط أن معرفته قدر نفسه يحسب ألا تنقلب احتقاراً لنظرائه ، ، لأنه هو أيضاً واقع في الخطأ والخطيئة ، ولأنهم يملكون أيضاً نظير ما خبرناه داعي اعتزاز وتقدير لأنفسنا^(٣) .

١١

وهكذا تردنا معرفة الله الحقبة والإيمان به كجوهر كل السكال ، إلى روح

(١) انفعالات النفس - المادة ١٥٣ .

(٢) المرجع السابق - المادة ١٦٢ .

(٣) انفعالات النفس - المادة ٨٣ .

من المحبة والتسامح ، تزيد بالممارسة الدائبة والتمود، حتى تصبح ألفة له وحبا ، فلا نحب انفسنا لأننا نشبهه من جهة فقط ، ولا نحب الناس فقط لأنهم يخطئون مثلنا فنمذرم و « نهم » أخطاءهم ، بل نحبههم أيضا لأنهم مثلنا ذوصلة بالله .. وبهذا نتغلى وجودنا الفردى ونقصنا إلى أفق الكل للترامى ، وإلى الكامل بالاطلاق ، فيصير النقص لدينا لا مقبولا بمجرد قبول، بل مفهوم ومدركا وراء كمال الكل ، وكال الصانع المدبر . وهكذا تنقلب الثورة على التقدر إدراكا « للمناية » التى تندمج فيها ضئالة إرادتنا الفردية الصغيرة ومصارنا المحدودة ، لتكون التوافق الكلى الشامل الذى هو كمال النظام ونمساإ إرادة الله^(١) .

١٢

وإن حبنا لله حينئذ ليكون أكبر بما لا يقاس من حبنا الذى نخبره لأى كائن كان . وليس من الضرورى أن نتخيل الله كى نحبه ، بل يكفى أن ندرك تمام الإدراك كماله (أى أنه جوهر الكمال الأسمى والطلق) حتى يجذبنا ذلك إلى حب من هو القدرة الكاملة والحكمة الكاملة والعلم الكامل ، إذ هو موجودنا . وواهبنا المعرفة ، وحافظنا بعنايته . وهكذا نصل إلى أن نحبه بكل إرادتنا فتمنى تمام مشيئته ، ولا نشهى شيئا سوى هذا .^(٢)

وبتمام القضية تتم لنا الحياة فى غبطة دائمة^(٣) ، لأننا استقوى الخير، وسرى خلف جميع الصروف الخير المطلق باعتباره إرادة الله التى غدت أعر علينا من ذواتنا المحدودة للفانية .

(١) خطاب فى ٦ أكتوبر ١٦٤٥ إلى الأميرة اليسابات .

(٢) خطاب فى أول فبراير سنة ١٦٤٧ إلى شانو .

(٣) خطاب فى ٤ من أغسطس سنة ١٦٤٥ وخطاب فى ١٨ أغسطس سنة ١٦٤٥ إلى

الأميرة اليسابات .

تقویم و تعلیم



بقاء شامخ فيه صوفية وفيه شاعرية

وديكارت رجل مشهور العاطفة متوفر الحس متوقد الحماسة ، وهو
مخلص صادق أمين لذات نفسه ، ولا ينكر انفعالات النفس ولا يستنكرها ،
ولكنه يبقاها بعد أن يطهرها . . . لأنه يدرك أن العاطفة لها في أغوار الطبيعة
الانسانية مآرب خفية أعمق من أن تلتفى برأى أو مذهب في الفلسفة أو
الأخلاق .

فهو لا ينكر شيئاً من الكل ، ولكنه يجند الكل لغاية الكل ،
ويوجه بمدة نفسه جميعها إلى غاية النهايات في عاطفة عقلية ، هي الفلسفة ، وهي
الشعر ، وهي الصوفية .

أنه يجعل من معرفة الله أساساً لمعرفة العالم ، وأساساً للحق والخير إطلاقاً ،
ومحوراً للفضيلة ، ثم قلباً توجه إليه النفس ، بمجدة كل عناصرها ومدرية على
« الإتيار » والطاعة — بدافع من حبها وعرفانها لمصدر الوجود وواهب
المعرفة وبارئ الخير بإرادته الكاملة .

وأن هذا الاتجاه ، هذا الكشف ، هذا الزحف العظيم للنفس الكاملة
التجديد ، لمو رباط الغاي المحدود بالسكون الممدود ، بل الحقيقة الأبدية الوجود
التي هي في عين الوقت إرادة الخير وإرادة الوجود .

وأنه ليحتمى في الله من الشك ، كما يحتمى فيه من تمرد الوثني الذي ينكر
العجز ويسخر بالخير والشر جميعاً ، كما يحتمى من تسليم الرواق الذي إن
هو الا ثورة مقلوبة وسخط تخفيه العكبرياء . . .

أنه ليجد في الله امتدادا المحدود من طبيعته ولفاصر من قدرته ، وركنا
يستطيع منه أن ينظر إلى ما يجري في الكون وانفسه — لا أثرا ولا مستسلما
كمسكر أو ثائر — بل متجاوزا بوجدانه وعقله جميعا حدود ذاته إلى غير
المتناهي ولا المحدود ، في كبرياء ظافر ، حتى حين تحطم العاصفة الجاثمة ذلك
المبتسم الجسور ، الذي ربط بين إرادة الأقدار وإرادته ، إذ جعل من إرادته
جزءا ذا سبب بالإرادة التي تسير كل شيء وتسخره إلى غايتها ، بعد أن
ظل الإنسان مسخرا للأقدار يعانيتها ولا يفهمها منذ غابر الأزمان .

٢

فعلى صخرة معرفة الله والإيمان به ، وعن طريق حبه والقداء في ذلك
الحب ، يقيم ديكارت بناء للفضيلة والأخلاق ، هو بناء الحكمة الإنسانية في
أرقى ذراها العالية ، بحيث تتسامى على نفسها ، بل على العاني من صروف
أقدارها ، فتعمل عبء نفسها متجهة في جهد إرادى حر متصل نحو ذلك
الكمال الأسمى متحرية سبيله حتى تتمثله وتألفه ، غير ملقية تبعمة المعجز
فيها ظللا على كماله ، بل جاعلة من المعجز مرقاة إلى الكمال ، ومن مهاوى
الهلاك حافزا إلى بلوغ ذلك الشأو البهيد .

٣

وإذا لحق هذا — من جهة الله — ما قد يحمل البعض على التمرد ،
إذ يحس بذاته وطبيعته وقد ضحيته في سبل كمال الكل الذي لا يشهده
هو ، فأناية بكسر من حدثها الإيمان بجوهر الكمال الأسمى دون غيره
إيمانا يطفى على هذا التمرد وعلى قصور الإدراك ، بحيث ينقلب تمرد المنكر
المستفكر جهادا يزوده الالباء بزاد من الإحساس بمظلم قدر الكمال الذي

يصل إليه الإنسان كلما كثرت من حوله المآثر والشراك ، فإن النزوع إلى
الكمال رغم هذه المزالق كلها لا شك أسمى وأجل : النزوع إلى الكمال كأنه
مطلب ميسور رغم تمام الشعور بالنقص والضعف ، ورغم تمام إدراك بعد
الغاية ووعورة السبيل ، هو أتمن من الكمال المدرك دون طلب ودون نضال .



فالفضيلة هي هذا الجهد المتصل لإدراك الخير الأسمى الذي هو الحق
الأسمى ، ودوام تحريره ثم الفناء فيه . والنظر حينئذ إلى العالم وما يجري فيه ،
من سانح أو بارح نظر المؤمن بوجود لذاته وراء كل هذه الظواهر ، ولغاية
لإرادته — التي اتصلت بالإرادة الكبرى — وراء هذا الوجود المحدود .



ولأنه لجهد كريم ، جدير بانسانية كريمة معترزة بحريتها وبانسانيتها ،
غير راضية دون الكمال مطلبا وإن هان جهدا وسهل منالا : جهد يتمثل
فيه الجوهر الإلهي أساساً للمعرفة الحقة وللخلاق الحق ، وصغيرة تحتوى الإنسانية
بها من زعازع الشك وأنواء الفوضى والتخاذل والإنحلال .

نظمى لوقا

مصر الجديدة



مكتبة الإنجلو المصرية

Bibliotheca Alexandrina



0395699

To: www.al-mostafa.com