

الأستاذ: محمد منادي
إدريسي

الفصل الرابع

وحدة الفلسفة الحديثة

"تمارين ميتافيزيقية" Méditations métaphysiques

ديكارت

(ملخص التمرينات الثلاثة الأولى)

التمرين الأول

إن الغاية المنشودة من قبل ديكارت هي الوصول إلى معرفة يقينية يقينا لا يخالطه أدنى ريب. والحال أن الكثير من معارفنا قائمة على أسس غير يقينية، لأننا قبلنا منذ الطفولة أمورا كثيرة دون فحص عقلي، وبنينا عليها أمورا وأمورا. ولذلك، إن شئنا أن نحقق الغاية الآتفة، لابد من أن نتخلص من كل آرائنا وأحكامنا المسبقة بعزيمة صلبة لا تلين، وأن نتبع قاعدة الفطنة التي تقول: «يجب أن لا نقف فيمن خدعنا مرة واحدة». وبعبارة أخرى، إن بلوغ مطلب اليقين التام، يقتضي لزوما أن نوظف الشك أداة. والشك لا يوصلنا إلى هذا المبتغى إلا إذا كان (1) كليا (universel): أي يشمل جميع الآراء والمعارف المقبولة إلى الآن، (2) ومنهجيا (méthodique): أي يتخذ طريقا لبناء شيء متين ووطيد في العلوم. إن حرية الفكر القصوى تكمن في هذا الشك بهاتين الصفتين.

هذه مهمة عويصة جدا، إذ يستحيل تقويض الآراء القديمة تقويضا تاما عن طريق تتبع كل منها على حدة، والبرهنة على خطئها. ولذلك يجب أن نستند إلى هاتين القاعدتين المنهجيتين:

- * أن لا نقيم أي فرق بين الآراء الراجح صوابها (vraisemblables) والآراء البين خطأها؛ فما كان صوابه راجحا، سوف نعامله على أنه خاطئ.
- * أن لا نتصدى للآراء ابتداء، بل أن نهاجم أولا أسسها ومبادئها.

1. خداع الحواس

إن أول مبدأ تستند إليه آراؤنا وأحكامنا هو: لا شيء أصح وأيقن مما تعلمته من الحواس، أو بواسطة الحواس.

غير أن الحواس تخدعنا أحيانا. ولهذا، من الحكمة أن لا نمنحها ثقتنا بتاتا. وتبعا لذلك، كل ما اعتقدت أنه موجود، لا لشيء إلا لأنني أدركته بالحواس، سوف أعامله على أنه غير موجود. لكن الاعتقاد في وجود الأشياء المدركة حسيا، يقاوم إرادة الشك، ويعترض ولسان حاله يقول: لا تخدعنا الحواس دائما، بل تفعل ذلك عندما يتعلق الأمر بأشياء بعيدة أو يصعب إدراكها حسيا. أما فيما عدا ذلك، فيمكننا أن نثق بها، وخصوصا إذا تعلق الأمر بالأشياء القريبة منا أو التي تمسنا، مثلا: إحساسي بجسدي وأعضائه وأحواله وأوضاعه. إن الشك إن طال مثل هذه الأمور القريبة، سيجعلنا أشبه ما نكون بالمخبولين.

2. الحلم

إن توسيع الشك ليصير شكا يطول المحسوسات كلها يقتضي مبررا أقوى من خدع الحواس، وهذا ما نجده في منامنا؛ إذ في النوم نخبر أمورا لا تختلف عما يقوله المخبولون ويفعلونه. في الحلم يتبدد الفرق بين الخبل والحس السليم، بين الجنون والعقل. إن حجة الحلم تمحو الفرق بين اليقظة والمنام، وبذلك تُطيح بكل المعارف الحسية.

لنسلم إذن بأننا في حلم، وبأن هذه الأمور الجزئية، من قبيل تحريك الرأس وفتح العينين وبسط اليدين، ليست أمورا حقيقية، وأنه لربما ليس صحيحا أن لنا يداً وعينان ورأس، بل وهذا الجسد كله. لكن مع ذلك، يجب أن نُقرّ بأن ما نراه أثناء منامنا يشبه الصور الغريبة التي تمثل مسوخا مثل السيرينات¹ والساتيرات² والقنطورات³، والتي ما هي في نهاية المطاف إلا نتاج لتركيب المخيلة بين أجزاء متنوعة من الحيوانات. وتبعا لذلك، فإن أشياء عامة من قبيل: رأس، عينان، يداً، وباقي أعضاء الجسد، أشياء موجودة وحقيقية، وليست متخيلة.

على أن الرسامين وإن تمكنوا من رسم أمور لم يُرَ من قبل شبيهة لها، فعلى الأقل ستظل الألوان التي بها رسمت حقيقية. وعلى نحو مماثل، حتى لو كانت أشياء من قبيل: يداً، عينان، رأس ... أشياء متخيلة، فلا مَنَاص من الإقرار بحقيقة أمور أخرى أبسط وأعم منها، ومنها تتشكل تلك الأشياء السابقة، ومنها تتشكل كل صور الأشياء الموجودة في ذهننا، سواء أكانت حقيقية أو باطلة. إن الشك، مهما اشتط، لا يمكن أن يطول العناصر البسيطة جدا التي تتألف منها تمثلاتنا ورؤانا في المنام واختلاقات مخيلتنا. يتعلق الأمر بأمور أكثر أولية من اليدين والرأس والعيون... بأمور أسبق من هذه في نظام الفكر، أمور لازمة لكل تفكير؛ إذ لا يمكننا أن نتصور بالفكر هذه الأشياء العامة من دون فكرتين أبسط وأعم، وهما الامتداد والشئ.

وبعبارة أخرى، يطول الشك محتوى التمثلات كلها، واقعية كانت أو متخيلة، لأن هذا المحتوى مركب، وإمكان الاختلاق فيه واردة. لكن الأمر يتعلق الآن بعناصر أبسط وأعم،

1. هن في الميثولوجيا اليونانية حوريات البحر اللواتي يسحرن البحارة بالحنان الشجية، ثم يقضين عليهم. تقدمهن الرسوم مجنحات كالطيور في القسم الأسفل من أجسادهن.

2. أرباب الغابات والأرياف في الميثولوجيا اليونانية. هم أتباع ديونيزوس أو باخوس رب الخمرة والاحتفالات الماجنة، رجال بقرون وسيقان الماعز.

3. تقدمهم الميثولوجيا اليونانية في صورة كائنات مركبة نصفها الأمامي إنسان والنصف المتبقي حصان، وهم أيضا من أتباع ديونيزوس.

عناصر لا يكون التمثيل كيفما كان (واقعيًا كان أو متخيلاً) ممكنًا من دونها. إنها عناصر تشكل شروطاً للتمثيل نفسه، وهي الامتداد والزمان والمكان والمقدار والكم والعدد والشكل... إلخ. إنها يقينية إلى حد أنه يتعذر الشك فيها.

وبما أن الشك يطول كل الأشياء المركبة (مهما قل التركيب فيها)، فإن كل العلوم التي تتخذ من هذه الأشياء موضوعات تدرسها ستكون عرضةً للشك بالتأكيد. وإذن فالفيزياء والطب والفلك علوم غير يقينية. أما العلوم التي تدرس أشياء بالغة البساطة والعمومية (الامتداد وأحواله)، ولا تهتم بمسألة وجودها أو عدمها، مثل الهندسة والحساب، فيحق لنا أن نقول إنها علوم تنطوي على شيء من اليقين، وليست عرضة للشك، مادام الامتداد وأحواله أمور مستعصية على الشك.

وبعبارة أخرى، إن يقين القضايا الرياضية لا صلة له بتاتا بالوجود الخارجي، ولا يتوقف بتاتا على التحقق الخارجي؛ ولذلك لا تَخْدش مسألة التمييز بين اليقظة والحلم أدنى خدش يقين الرياضيات. فسواء أكنّت يقظاً أو نائماً، فإن حاصل جمع العددين اثنين وثلاثة هو دائماً العدد خمسة، والمربع ليس له إلا أربعة أضلاع. وعلى ما يبدو، فإن حقائق بلغت هذا القدر الكبير من الوضوح، لا بد وأن تكون غير معرضة لشبهة البطلان. بهذا توضع الأشياء ويوضع العالم ككل بين قوسين، فلا يبقى أما الفحص إلا الماهيات الرياضية والتمثيلات البسيطة.

3. فرضية الإله الخادع

يقتضي مد الشك إلى مملكة القضايا الرياضية، التي استعصت على دواعي الشك الطبيعي كلها، إيجاد مبرر للشك أقوى، مبرر يعلو بنا من مستوى الدواعي التي تجعلنا نعلق الحكم فيما يخص أموراً بعينها إلى مستوى اصطناع الحيل المنهجية التي تمكننا من أن نضع كل

شيء بين قوسين، بما في ذلك تلك الأمور البسيطة جدا والعامة جدا إلى حد أنها تشكل شروطا لازمة لكل تمثل للأشياء.

ثمة فكرة شائعة عن الله تقول إنه «على كل شيء قدير»، أي أن قدرته مطلقة لا يحدها شيء. من أين لي أن أعلم علم اليقين أنه لم يخلق أي شيء: لا أرض ولا سماء، ولا امتداد... وإنما يوهمني بذلك، في حين أنه لا شيء من ذلك يوجد حقا؟ كيف لي أن أكون متيقنا من أي شيء إن كان في وسع الله أن يضللني حتى بخصوص الأشياء التي تبدو لي واضحة غاية الوضوح من شدة بساطتها وعموميتها (القضايا الرياضية) وأعتقد أنني أعرفها بيقين لا يرقى أي شك طبيعي إلى النيل منه؟ كيف أتأكد من أنه لا يجعل الأمور تجري على نحو أسقط معه في الخطأ في كل مرة أضيف فيها اثنين إلى ثلاثة، أو أحصي أضلاع مربع؟

بهذه الفرضية يغدو الشك ميتافيزيقيا وإراديا، ويصير كليا وجذريا، فحتى لو كان هذا الإله التقدير على كل شيء يضللنا أحيانا، فإن التبصر يدعونا إلى أن لا ننق البتة في أي شيء، وإن بدا لنا يقينيا.

قد يفضل البعض أن ينكروا مثل هذا الإله ذي القدرة المطلقة، لكي يتجنبوا الشك في كل شيء. لكن إنكارهم لهذا الإله سيرفع منسوب النقص عندهم، وسيجعلهم أكثر عرضة للتضليل، إن ردوا أصلهم إلى سبب أقل كمالا وقدرة من هذا الإله، من قبيل القَدَر أو المصادفة أو الارتباط المتصل بين الأشياء. ذلك أنه لا بد أن يكون في السبب (la cause) قَدَرٌ من الكمال مساوٍ على الأقل للكمال الموجود في المُسَبَّب (l'effet) أو يزيد عليه، كما أن السبب كلما كان أقل كمالاً كان المُسَبَّب الذي ينتج عنه أكثر نقصا. وتبعا لذلك، إن كان سبب أصلي أقل كمالا، فسأكون أكثر نقصا؛ الأمر الذي يلزم عنه أنني سوف أكون أكثر عرضة للخطأ.

إن فرضية الإله القادر على كل شيء، بما في ذلك التضليل والخداع، تجعل كل شيء تحت طائلة الشك، بما في ذلك الرياضيات. وبناء عليها، فإنه ليس ثمة أمر واحد، من بين كل ما كنت أعده صحيحا، لا يمكن أن لا يكون عرضة للشك لأسباب وجيهة.

من الآن وصاعدا يجب علي، إن كنت أرغب في اكتشاف شيء أكيد ويقيني، أن أُعَلِّق حكمي، فلا أَمْنَح ثقتي وتصديقي، ليس فقط لما تَبَيَّن بُطلانه، بل كذلك لكل ما هو عُرْضة لأدنى شك. إنَّ سَابِق الأحكام والآراء التي اَعْتَدْتُ عليها قد رَسَخَتْ في ذهني إلى حد أنها تعود، فتنزع الثقة مني رغما عني. ولذلك يجب عَلَيَّ أن أَسْتَحْضِر دائما أنها عرضة للشك، وأن الحكمة تقتضي أن أعاملها وكأنها باطلة تماما ومُخْتَلَقَة. وهذا ما لا يترتب عليه أيُّ ضرر أو خطأ، لأن الأمر لا يتعلق حاليا بالعمل، بل بالنظر والمعرفة فقط.

ولكي أوازن تلك العادة الراسخة، التي تجعلني نَزَّاعا إلى التصديق ومنح الثقة، بثقل يجعل كفة التشكيك وتعليق الحكم راجحة، فإنني سأوظف الحيلة الآتية: سأفترض أن هناك شيطاننا خبيثا، بالغ القوة والمكر، يوسوس في نفسي ويخدعني دائما من حيث لا أدري، فيوهمني بأن المظاهر أشياء حقيقية. بهذه الفرضية يشد عزمي على عدم الانصياع لقوة الوهم والتضليل التي يمثلها هذا الماكر، وتَقْوَى قدرتي على السير في الطريق الذي اخترته، وهو تعليق الحكم. وهكذا، سأعتبر السماء والأرض والهواء والألوان والأشكال والأصوات وكل الأشياء الخارجية أوهاما بصرية، أو أضغاث أحلام يستعملها الشيطان الماكر لانتزاع ثقتي. سأعامل قناعاتي بأن لدي عيان وحواسا ولحما، وباختصار جسدا، على أنها اعتقاد باطل وميل مضلل. سأظل متمسكا بهذه الخطة، فأعامل كل ما فيه أدنى مدعاة للشك وكأنه باطل؛ فإن لم أتوصل باتِّباع هذا السبيل إلى معرفة شيء حقيقي، فإنني على الأقل سأجعل هذا الماكر، مهما كانت قدرته وحيله، غير قادر على أن يفرض علي أي شيء، ويوقعني في الخطأ.

التمرين الثاني

لقد صار الشك كليا وراسخا، بحيث لا يستطيع الاعتقاد أن يتغلب عليه. يجب عليّ أن أتمسك بخطتي وأواظب عليها إلى أن أعثر على شيء يقيني ووطيد، أو أن أتبين أنه ليس هناك أي شيء حقيقي. وهكذا، إما أن أصل إلى نقطة ارتكاز صلبة أتخذها أساسا أبني عليه كل شيء من جديد، وإما أن أتأكد أن المعرفة والحقيقة ممتنعتان.

لا شيء مستثنى من الشك، إذ ما من شيء إلا ويمكنني أن أجد فيه ما يستدعي داعي الشك، بما في ذلك جسدي. لكن أنا الذي أشك في كل شيء الآن، ألسنت أفكر؟ بلى. فكوني أشك، يعني أنني أفكر؛ وكوني أفكر، يعني أنني شيء ما: أفكر، أكون، أوجد، هذه أمور متلازمة لا يمكن الفصل بينها. أنا لست موضوعا نجا من تيار الشك الجارف، بل أنا من يقوم بفعل الشك، أنا من يفكر. وإذن فأنا أكون أو أوجد، لا كموضوع (objet)، وإنما كذات (sujet) تقوم بفعل التفكير.

يَجْرِفُ تيار الشك الكلي كل الأشياء، كافة الموضوعات، ويمسح الطاولة بالكامل، وعندئذ تُكتشف الذات. عندما أقتنع بأنه لا شيء مما عرفته سابقا موجود، أتيقن عندئذ أنني أكون، أنني شيء ما، ولست عدما. أكون، أوجد: هذه قضية أتيقن منها تماما عندما أقتنع بأنه ليس هناك شيء في العالم، بل وليس هناك عالم. إنني أتيقن من أنني شيء ما في الوقت الذي فيه تكون الموضوعات كلها عرضة للشك. أنا إذن متميز عن جميع الموضوعات. هذه هي النقطة التي ينبغي أن تكون منطلقا للتفلسف. أفكر، أكون: هذه هي المعرفة الأولى اليقينية، وكل المعارف اليقينية التي قد أكتشفها لاحقا ستبنى عليها. إنها شرط إمكان كل يقين.

غير أن هذا اليقين الأول لا يقول لي بَعْدُ من أكون، من أنا؟. إنه يتعلق بوجود شيء ما متميز عن سائر الموضوعات، ولكنه لا يقول لي أي شيء عن ماهيتي. فمن أكون إذن أنا الذي تأكدتُ حتى الآن أنني شيء ما، أنني كائن؟

لا بد وأن آخذ حِذري من كل ما كنت أعرفه عن نفسي قبل الشك الكلي، حتى لا يتدخل في المعرفة التي أريد أن أُحَصِّلها عن هذا الشيء الذي تيقنت من أنه كينونة ما. عليّ أن أفحص بِتَمَعْنٍ ما كنت أعتقد أنني كُنْتُه قبل الشك.

كنت أعتقد أنني إنسان. فما الإنسان؟

كان لديّ جوابان عن هذا السؤال: جواب مستقى من تاريخ الفلسفة، ومفاده أن الإنسان حيوان عاقل؛ وجواب طبيعي يمكن معرفته من دون حاجة إلى كتب، ومفاده أن الإنسان مركب من جسد ومن نفس تحرك هذا الجسد، أي أنه كائن حي.

الجواب الأول يُورِطني في متاهة لا مخرج منها، إذ لا بد أن أسأل: وما الحيوان؟ وما العاقل؟ وبذلك أُحْصَل مرة أخرى على تقسيمات فرعية أخرى تذكرني بشجرة فورفوريوس الصوري. لكي أعرف من أكون حقا، ينبغي أن لا أبدأ من الإنسان، لأنه ليس أول الحقائق اليقينية.

أما بخصوص الجواب الثاني، فكنت أسمى جسدا هذه التركيبة المؤلفة من العظام واللحم والدم، والتي يمكن اعتبارها بمثابة جثة. وفيما يخص ماهيته أو طبيعته، فإني كنت أعتقد أنه هو ما يقبل التحديد من خلال الشكل؛ وأنه هو ما يُدرك بالحواس الخمس؛ وأنه لا يتحرك من تلقاء ذاته، ولا يحس، ولا يفكر؛ وأن جسمين لا يمكن أن يشغلا في الوقت ذاته موضعا واحدا بعينه. أما النفس، فكنت أعتقد أنها هي مجموع الأفعال التي ما كان بإمكانني أن أقوم بها لو كنت جسما فقط، ولم يكن لي نفس. وهذه الأفعال هي: التغذية والمشى والإحساس والتفكير... وفيما يخص طبيعتها، فإني ما كنت أميزها بوضوح عن الجسم، إذ كانت مُخَيَّلتي

تُصَوِّرُهَا لي كشيء جسماني لطيف جدا ورهيف جدا، مثل رِيحٍ أو نَفْسٍ أو قَبَسٍ من نور، كما كنت أعتقد أنها ممتزجة بالجسد. وهكذا لم تكن المعرفة التي كانت لدي عن طبيعة النفس متميزة عن طبيعة الجسم. ذلك أن المخليلة لا تقيم فرقا نوعيا بين النفس والجسم، بل تجعل الفرق بينهما فارقا في الدرجة فقط؛ فهي جسم لطيف، بينما هو جسم كثيف.

من أكون إذن أنا الذي أشك في كل شيء الآن، ما عدا أنني شيء ما؟ أنا جسد أم نفس؟ مادمت أشك في وجود أي جسم في العالم، وأشك كذلك في أن لدي جسد، فإنني لا أستطيع أن أنسب إليّ أيًا من الخصائص التي اعتقدت أنها من طبيعة الجسم. فأنا، إذن، لست جسما على الإطلاق. فهل أنا نفس هي المسؤولة عن أفعال التغذية والإحساس والتفكير؟

إن فعل التغذية وفعل المشي لا يمكن أن يَتِمَّا بلا جسد، والأمر نفسه ينطبق على الإحساس. وبما أنني أشك في أن لدي جسما، فإنني لا أستطيع أن أنسب إليّ أيًا منهما. فماذا عن التفكير؟ إنه الفعل الوحيد الذي يمكنني أن أنسبه إلى النفس، لأنه لا يتوقف على أي عضو جسماني.

فطبيعتي، إذن، لا تكمن في التغذية ولا في المشي ولا في الإحساس، بل تكمن في التفكير لا غير. إن التفكير (la pensée) هو الصفة الوحيدة التي تخصني على جهة الضرورة. أكون، أفكر، هما شيء واحد الآن. أيمكنني الآن أن أقول إنني نفس؟

بلى! ولكن بشرط أن لا أتصور النفس على أنها مبدأ الحركة والحياة، أي بوصفها تؤدي وظائف حيوية، وتحفظ الجسم حيا. ولهذا، بدلا من كلمة "نفس" التي تثير في الذهن دلالاتي "النفس والحياة"، ينبغي أن نستعمل عبارة "شيء يفكر"، التي تدل على أن طبيعتي بآتمها إنما تتمثل في التفكير لا غير. وبناء على ذلك، فإن هذه الحدود: "ذهن"، "عقل"، "فهم"، "تفكير"، لها دلالة واحدة. إنها كلها تدل على هذا الشيء الفكري الخالص فينا.

قبل الشك، كنت أجهل معاني هذه الحدود. قبل الشك، كان الذهن (l'esprit) يجهل ماهيته، لأنه كان يخلط نفسه بالأشياء المادية، ولا يتميز عنها إلا في الدرجة. أما الآن، أي بعد الشك، فإن الذهن يتجلى لذاته ويتعرف على ماهيته في الفعل الذي من خلاله ينفصل عن ما ليس هو: إنه شيء يفكر.

خلاصة القول: مادمت لا أعرف أي شيء آخر غير كوني شيئاً يفكر، فإن معرفة الذهن إذن أيسر من معرفة أي شيء آخر، وخصوصاً الجسم؛ لأنني أعرف بوضوح وتميز طبيعة الذهن، في حين أنني لا أعرف بعد أي شيء آخر.

لكن، ثمة اعتراض ينطق باسم القناعة التي كانت لدينا قبل أن نشك: لقد كنا مقتنعين تماماً بأن معرفة الأشياء المادية أيسر من معرفة الذهن، لأنها تُدرك بالحواس؛ بينما الذهن ليس قابلاً لأن يُدرك بأي حاسة، وليس قابلاً للتخيل؛ وتبعاً لذلك، فإن معرفته لا يمكن أن تكون أولية ويسيرة⁴.

ليس ممتعاً أن أكون شيئاً آخر غير كوني شيئاً يفكر! لكني لا أعرف الآن أي شيء عن هذا الأمر، وما أعرفه حتى الآن هو فقط أنني شيء يفكر، وأن طبيعتي بآتمها تكمن في التفكير لا غير. إن معرفتي هذه لا تتوقف على أي معرفة أخرى، بل هي أولية بالنظر إلى كل المعارف. وبعبارة أخرى، إن معرفة طبيعة الذهن البشري لا تتوقف على معرفة وجود الله، ولا على معرفة الإنسان.

⁴. كان النظام المتبع في الفلسفة السكولائية، والمستلهم من أرسطو، يقوم على الانتقال من الوجود إلى الفكر، من العالم والجسد إلى النفس. ووفقاً لهذا النظام تكون معرفة الجسم أسهل من معرفة النفس. يقلب ديكارت هذا النظام عندما يبين مشروعية الانتقال من الفكر إلى الوجود، ويبرهن على أولوية معرفة النفس على النفس؛ ووفقاً لهذا التصور الجديد تكون معرفة الجسد والأجسام عموماً أصعب من معرفة الفكر.

وليس ممتعا أن تكون طبيعتي متعلقة بالأشياء المادية! لكن هذه الأشياء إنما يتم تمثيلها بالمخيلة؛ والحال أن معرفتي اليقينية بمن أكون (بماهيتي) لا تنطوي على شيء يمكن تخيله أو اختلاقه. وإذن، فالأشياء المادية لا تنتمي بتاتا لطبيعتي.

أنا شيء يفكر: أي يتصور، يشك، يثبت وينفي، يريد ولا يريد، وأيضا يتخيل ويحس. هذه الأمور كلها ما هي إلا أحوال للتفكير، وليست متميزة عنه ماهويا. فالذات التي تتصور وتشك وتثبت وتريد وتتخيل وتحس هي الذات نفسها التي تفكر.

ولكن، ألم نقل آنفا إنه لا تخيل ولا إحساس بلا أعضاء جسمانية؟ ينبغي أن لا نخلط بين التفكير وموضوعه. فالشك يطول ما نتخيله أو نحس به (أي يطول المحتوى)، ولا يلزم عن ذلك أننا لا نتخيل أو لا نحس. ما نتخيله أو نحس به، حتى وإن كان وهميا ومختلقا، لا يلغي بتاتا أننا نتخيل ونحس، وهذان فعلا من أفعال التفكير. إن معرفة الذهن إذن أسبق وأسهل من معرفة الجسد خصوصا، ومن معرفة الأشياء الجسمانية عموما؛ لأنني أعرف طبيعة الذهن معرفة يقينية في اللحظة التي فيها لا أعرف بعد هل هناك أشياء مادية، وما هي طبيعتها.

ومع ذلك يظل الاعتقاد القائل بأن معرفة الأجسام أسبق وأيسر من معرفة الذهن، لأنها مادية وقابلة لأن تُدرك بالحواس، يظل ماثلاً يُقاوم اليقين الثاني الذي توصلت إليه، وهو أن معرفة الذهن أولية، وأيسر مما عداها. فُلْزَخِ العِثَانِ له لعله يستطيع الدفاع عن نفسه، أو يتبين ضعفه وينكشف تهافته.

إن الأجسام التي نلمسها ونراها هي الأشياء التي نعتقد في الحقيقة أنه يمكن أن تُعرف بوضوح وتميز أكبر من الذهن. فلننطلق إذن من شيء مادي جزئي، وليكن هذا الشيء مثلا قطعة شمع (morceau de cire) انتزعت حديثا من قفير النحل. إنها مثال للجسم الذي يقع تحت إدراك الحواس الخمس. فماذا نعرف معرفة واضحة ومتميزة عن هذه القطعة

بالحواس؟ باللسان نعرف أنها ذات مذاق حلو، وبالأنف نعرف أن فيها شيئا من رائحة الزهور، وبالعين نعرف أن لها لونا ومقدارا وشكلا، وبالمس ندرك أنها صلبة وباردة، وأخيرا يصل إلى الأذن صوت إن نَقَرْنَا عليها بأصابعنا. هذا ما تخبرنا إياه الحواس. فهل عرفنا بهذا الطريق، طريق الحواس، طبيعة قطعة الشمع تلك؟

ماذا لو قَرَبْنَا هذه القطعة من النار؟ سوف تذوب؛ وبذوبانها تختفي كل الخصائص السابقة التي تعرفنا عليها عن طريق الحواس. لا شيء يبقى مما عرفناه حسيا. غير أن قطعة الشمع لم تختف، بل اتخذت شكلا مختلفا عندما ذابت. هل يتعلق الأمر بشيء واحد بعينه؟ لا يمكن لعقل أن يُنكر أن هذا السائل الناتج عن الذوبان هو نفسه القطعة التي كانت صلبة من قبل. ومع ذلك فإن الحواس لا تستطيع أن تتعرف على قطعة الشمع -التي أخبرتنا سابقا بخصائصها- في السائل الناتج عن ذوبانها. وإذن، ليس صحيحا أن المعرفة الواضحة والمتميزة هي المعرفة الحسية.

ما الذي أعرفه بوضوح وتميز عن قطعة الشمع التي لم تعد تمتلك أي واحدة من الخصائص الحسية التي كانت لها قبل أن تذوب، والتي لا مناص من الاعتراف بأنها هي نفسها بعد أن ذابت؟

قبل أن تذوب كان لها شكل معين، وبعد أن ذابت اتخذت شكلا آخر، ويمكنها أن تتخذا أشكالا أخرى مختلفة. فهي إذن شيء مَرِنٌ ومِطْوَأٌ، أي أن شكلها قابل للتغير باستمرار. لم أتعرف على هذه الخاصية (=المرونة التي تجعل قطعة الشمع قابلة لاتخاذ أشكال مختلفة) بأي حاسة من الحواس. فهل تعرفت عليها بالمُخَيَّلَة؟

إن تلك الخاصية التي أتصورها بوضوح وتميز، تعني أن تغيّر الشكل إمكانٌ مفتوح على اللانهاية. والحال أن المخيلة محدودة، ولا تستطيع أن تتصور الأشكال اللامتناهية التي يمكن أن تتخذها قطعة الشمع. أستطيع أن أتصور بالذهن تصورا واضحا ومتميزا مختلف

الأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه القطعة؛ في حين أن المخيلة تعجز عن تصور شكل أضلاعها كثيرة جداً. وإذن، فمعرفة قطعة الشمع تتم من خلال تصور الفهم، وليس بواسطة المخيلة.

لا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن وظيفة مثال قطعة الشمع ليست هي تحديد طبيعة الأشياء المادية، ولا هي إقناعنا بأنها موجودة، بل هي بيان أن الفكر أسهل معرفةً من أي جسم. إن الجديد الذي نتعلمه من هذا المثال لا يتعلق بقطعة الشمع ذاتها، بل يخص الذهن، وهو إدراك قطعة الشمع لم يكن فعلاً للحواس، وإنما هو فعل للذهن كان مختلطاً، وصار بعد ذلك متميزاً.

خلاصة القول إن هذا المثال لا يُخبرني بأن قطعة الشمع موجودة، ولا يُطلعني على ماهية الأشياء المادية، بل يبين لي أن إدراك الذهن لهذه القطعة كان من قبل مختلطاً (confuse)، وأنه الآن متميز (distincte)؛ وهذا يجعلنا نتقدم في معرفة الذهن. وإذن، ليس صحيحاً أن العالم ينفذ إلى الذهن عن طريق الحواس الخمس. ذلك أن تقدم الفكر لا يكون بالسير من الأشياء إلى الذهن، وإنما يكون بالسير من التفكير المختلط إلى التفكير المتميز.

يعزز مثال القبعات والمعاطف هذه الخلاصة. فعندما أنظر من النافذة فأرى قبعات ومعاطف تتحرك، أحكم عندئذ بأن ما يتحرك أناس لا آلات. فالإدراك إذن ليس فعلاً للحواس أو للمخيلة، بل هو حكم، والحكم فعل ذهني.

التمرين الثالث

إن اليقين الوحيد الذي حصلته حتى الآن هو أنني شيء يفكر، وما عدا ذلك عرضة للشك. ما أعرفه حتى الآن هو أنني شيء يفكر: أي يشك، ويثبت وينفي -حتى وإن لم يكن لما أثبتته أو أنفيه وجود-، ويعرف القليل من الأشياء ويجهل الكثير منها، ويعرف أنه فهم،

ويحب ويكره -حتى لو كان ما أحبه أو أكرهه خيالاً-، ويريد ولا يريد، ويعرف أنه يتخيل ويحس -حتى وإن كنت أجهل هل الأشياء التي أتخيلها أو أحس بها موجودة فعلياً خارجاً عني. هذه المعرفة اليقينية هي الأساس الوحيد الذي يجب أن أنطلق منه الآن لكي أبحث هل يوجد شيء ما خارج الشيء المفكر الذي هو أنا. ففي داخلي كشيء مفكر، وليس خارجاً عني، في أناي، وليس في العالم، أستطيع أن أثبت هل يوجد شيء ما خارجاً عني.

وانطلاقاً من هذه المعرفة اليقينية أيضاً، يمكنني أيضاً أن أستخرج قاعدة للتعرف على الحقيقة: أنا أجزم أن هذه المعرفة التي لدي عن نفسي معرفة يقينية لا ريب فيها؛ والشيطان الماكر لا يستطيع، ولو استعمل كل مهاراته التضليلية، أن يشككني في أنني أكون عندما أفكر. عندما أتمعن في هذه المعرفة جيداً لكي أعرف على ما يجعلني متيقناً منها تمام اليقين، فإنني لا أجد فيها شيئاً آخر غير كوني أتصورها بوضوح وتميز. وعليه، فإن كل الأمور التي أتصورها وسأتصورها بوضوح وتميز، سأعدها صحيحة.

تكون معرفة ما واضحة، عندما تَمُثِّلُ أمام ذهن منتهب ويقظ (attentif)، أي عندما يمسك بعناصرها كاملة غير منقوصة؛ وتكون متميزة، عندما يدرك الذهن إدراكاً تاماً الفروقات التي تميزها عن المعارف الأخرى، فلا يجعلها تشتمل إلا على ما تنطوي عليه، ويستبعد منها كل شيء آخر⁵. إن وضوح معرفة ما وتميزها هو ما يجعل منها معرفة يقينية لا مجال للشك فيها؛ وتبعاً لذلك، تكون معرفة صحيحة.

خلاصة القول: في داخلي أنا كشيء مفكر فقط، يمكنني أن أجد فكرة شيء يوجد خارجاً عني. وهذه الفكرة ستكون صحيحة إن كانت واضحة ومتميزة. عَلَيَّ أَنْ أَنْقُبَ الآن في ذهني،

⁵. وبخلاف ذلك، تكون معرفة ما غامضة عندما ينقصها أحد مكوناتها، وتكون مختلطة عندما تتضمن عناصر أخرى زيادة على العناصر المكونة لها.

عسى أن أجد فكرةً عن شيء ما من شأنها أن ترغمني على الاعتراف بأنها تدل على أن هناك موضوع يقابلها فعليا خارجا عن أناي المفكر.

عندما أمعن النظر في أناي باحثا عن أفكار واضحة ومتميزة، أجد أولا الفرضية التي مفادها أن أفكارنا عن الأشياء المحسوسة (مثل الأرض والسماء والكواكب...) آتية من هذه الأشياء، لأنها هي من تؤثر فينا تأثيرا يجعلها تطبع في أذهاننا صورا تشبهها. تقول هذه الفرضية إن الأشياء هي سبب أفكارنا عن هذه الأشياء، وأن أفكارنا عن الأشياء تشبه الأشياء نفسها. غير أنني أشك في كل ما يأتيني من الحواس، الأمر الذي يجعل وجود أشياء محسوسة مقابلة لأفكاري عنها خارج أناي عرضة للشك، ويجعل الفرضية القائلة بأن تلك الأشياء تطبع في ذهننا صورا مشابهة لها عرضة للشك أيضا.

فماذا عن الأفكار التي لدي عن موضوعات الحساب والهندسة؟ أليست واضحة جدا ومتميزة جدا، وتبعا لذلك صحيحة؟ ذلك أن القضية: " $5 = 3 + 2$ ", قضية صحيحة، حتى لو لم يوجد في العالم أي شيء يمكن عدّه. إن القضايا الرياضية واضحة ومتميزة جدا، إلى حدّ أن صحتها لا تتوقف بتاتا على وجود أشياء مادية في العالم خارج أناي. وأنا ما وضعتها موضع شك، إلا لأنني وضعت تلك الفرضية الميتافيزيقية التي مفادها أنه في وسع الإله التقدير على كل شيء أن يخدعني بخصوصها. لولا هذه الفرضية لكانت هذه القضايا صحيحة صحة لا مدعاة فيها لأدنى شك. ولكن، لا يمكنني التخلي عن هذه الفرضية ما لم أبرهن على نقيضها، وهي أن الله لا يخدع أبدا. إن صحة القضايا الرياضية الآن مرهونة بالبرهنة على أن الله موجود، وأنه ليس خادعا. فإن تمكنت من أن أبرهن على ذلك، فسوف يزول الداعي الميتافيزيقي للشك؛ وبزواله تستعيد كل المعارف الواضحة والمتميزة طابعها اليقيني الذي لا يخالطه أي ريب.

إذا قمت بجرد أفكاري، فسأجد أنها يمكن أن تُقسّم إلى نوعين:

* أفكار النوع الأول: وهي الأفكار بالمعنى الدقيق، إذ الفكرة (idée) هي الفعل الذي بواسطته يرى الذهن شيئاً ما. الأفكار بهذا المعنى تمثل شيئاً ما، محسوساً كان هذا الشيء أو غير محسوس، واقعياً كان أو متخيلاً (إنسان/ملاك، سماء/وحش خرافي)؛ إنها بمثابة صور للأشياء. وإذا نظرنا إليها في حد ذاتها، فإنها غير قابلة لأن تُقَوِّم بقيمتي الصدق والكذب، الصواب والخطأ. إنها لا تكون كذلك إلا عندما يتدخل الحكم.

* أفكار النوع الثاني: وهي عبارة عن أفعال للذهن يضيف فيها إلى التمثيلات والأفكار (بالمعنى الأول) إما إرادة أو رغبة في أو رغبة عن الشيء الذي لدينا عنه فكرة، وإما إثباتاً أو نفياً يتعلقان بموضوع الفكرة. ولذلك ينقسم هذا النوع إلى قسمين:

• رغبات (désirs)، أو عواطف (affections): فالرغبة في الموضوع الذي لدينا فكرة عنه، أو الخوف منه، أو حبه أو كرهه، إنما هي أمور تتضاف إلى فكرتنا عنه. تدل الرغبات والعواطف على الحركة التي بواسطتها يسعى الذهن إلى طلب الموضوع الذي يتمثله أو إلى الهرب منه. إن لها صلة بالخير والشر، بالجيد والرديء، بالطيب والخبيث، وليس لها صلة بالصواب والخطأ، بالصدق والكذب.

• أحكام (jugements): وهذه أفعال نفى أو إثبات؛ وإثبات موضوع فكرة أو نفيه أمران يضافان إلى الفكرة. والأحكام وحدها يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة؛ لأن الأفكار، بمعزل عن الأحكام، لا تكون لا صحيحة ولا خاطئة.

إني أبحث عن فكرة تجعلني واثقاً وثوقاً برهانياً من وجود شيء خارج أناي المفكر. سأصرف النظر إذن عن الرغبات والأحكام، وأركز على الأفكار بالمعنى الدقيق. وهذه عبارة عن تمثيلات يمكنني أن أقسمها تبعا لأصلها إلى:

• أفكار فطرية (idées innées)، آتية من طبيعتي الخاصة، ولم أحصل عليها من مصدر خارجي.

• أفكار مكتسبة (idées acquises)، وهذه يمكن أن تنقسم بدورها إلى:

➤ أفكار طارئة (idées adventices)، آتية من الأشياء الموجودة خارجا عني؛

➤ أفكار مصنعة (idées factices)، من ابتكار مخيلتي.

هذا التقسيم للأفكار وفقا لأصلها المفترض، إنما هو تقسيم شبه حقيقي، ولا يستند إلى العقل. وأنا إنما أستعين به بغرض البحث عن فكرة أبرهن من خلالها على وجود شيء خارج أناني المفكر.

يبدو من التقسيم أعلاه أن الأفكار الطارئة هي الضرب الأصح لإثبات وجود شيء ما خارج الأنا المفكر، لأنها طرأت عليه من خارجه؛ أو لنقل، إن الأشياء الخارجية هي مصدر هذه الأفكار؛ وتبعاً لذلك، فإن هذه الأفكار لا بد وأن تكون مشابهة لتلك الأشياء. وفقاً لهذا الطرح، ستكون الشمس مثلاً هي التي تطبع في ذهني الفكرة التي لدي عنها؛ وتبعاً لذلك، لا بد وأن تكون هذه الفكرة مشابهة للشمس نفسها. فهل يستند هذا الأمر إلى دليل متين؟ عندما أفحص الأمر جيداً أجد أن هناك سببان يجعلاني أعتقد في وجود الأشياء الخارجية، وفي أنها مصدر الأفكار التي لدينا عنها:

أ. **الميل الطبيعي** هو ما يدفعني إلى الاعتقاد في وجود الأشياء الخارجية: فهو من يوجّهني في الحياة العملية؛ وهو من ويرشدني إلى ما هو ضار كي أتجنبه، وإلى ما هو نافع كي أقبل عليه. إنه مثلاً يُخبرني أنني ظمآن، وأن علي أن أشرب، لكي أحفظ نفسي.

ب. حدوث أفكار الأشياء الخارجية فينا أمر لا خيار لنا فيه، بل يتم **رغماً** عنا. فأنا مثلاً أشعر بالدفء، شئت ذلك أم أبيت، عندما أقترّب من المدفأة؛ وبناء على ذلك نعتقد أن الأشياء الخارجية هي من تُحدث أفكارها فينا، وأن هذه الأفكار مشابهة لتلك الأشياء.

فيما يخص المسألة الأولى، يمكن الرد بأن الميل الطبيعي ليس مُعدّاً خصيصاً لمعرفة الحقيقة. إن الطبيعة تجعلني ميالاً إلى ما ينفعني، ومُزوَّراً عن ما يضرني؛ وفي هذا تنحصر

وظيفتها. وتبعا لذلك، لا يمكنني أن أعتد على توجيهات الميل الطبيعي عندما يتعلق الأمر بالتمييز بين الفضيلة والرذيلة، فما بالك حين يتعلق الأمر بالخطأ والصواب. إن النور الطبيعي (=العقل) وحده هو الذي يمكنني أن أركن إليه في مجال المعرفة.

أما فيما يخص المسألة الثانية، فلا يُمتنع أن توجد فينا ملكة نجهلها هي التي تُنتج أفكار الأشياء الخارجية، دون أن نشعر بذلك، على شاكلة ما يحدث في الحلم، حين نرى صورا لأشياء جسمانية لا وجود لها خارج مخيلتنا؛ إذ يحدث في الحلم أن نشعر بالبرد مثلا، بينما نحن مُتَلَفِّعون بالأغطية في أسرتنا. وحتى لو صح أن الأشياء هي التي تُسبب أفكارها فينا، فإنه لا يلزم عن ذلك أن هذه الأفكار مشابهة لها؛ لا بل يمكن أن نسجل أن الفكرة لا تُشبه موضوعها من خلال فحص المثال الآتي:

لدي فكرتان عن الشمس: فكرة محسوسة، وهي صورة الشمس كما أراها رأي العين، صغيرة مثل صحن كبير؛ وفكرة مستمدة من الحسابات الفلكية تتعلق بنجم أكبر أضعافا مضاعفة من الكرة الأرضية. ولا يمكن أن تكون هاتان الفكرتان المتباينتان شبيهتان بالشمس عينها. وأكثرهما شبا بموضوعها ليست هي الأولى التي تدعي أنها كذلك، بل هي الثانية التي لا تدعي أنها تشبهها.

وعليه، فإن الاعتقاد في وجود الأشياء الخارجية، وأنها هي التي تُسبب أفكارها فينا، وأن هذه الأفكار تشبهها، إنما هو اندفاع أعمى ومتهور يُعيق الحكم. إن الأمر يتعلق الآن بالمعرفة، وليس بالمنفعة والضرر؛ وفي مجال المعرفة لا ينبغي أن نعتقد في وجود أشياء خارجية مقابلة لأفكارنا عنها، بل ينبغي أن نحكم على تلك الأفكار. فالاعتقاد إنما هو فعل الطبيعة فينا؛ بينما الحكم فعل من أفعال الذهن. إن الميل الطبيعي هو من يدفعنا إلى الاعتقاد في وجود الأشياء الخارجية، وليس الفهم؛ لأن الفهم لا يعتقد، وإنما يحكم.

عليّ إذن أن أسلك طريقاً آخر للبرهنة على وجود شيء خارجاً عني، وهو النظر في الأفكار بحسب واقعها الموضوعي (*la réalité objective*)، أي بحسب ما تُمثِّلُه، وما تمثِّله هو موضوعاتها. إن الأفكار لا تختلف من حيث صورتها، أو لنقل إنها لا تختلف بعضها عن بعض من حيث هي أفكار؛ ولكنها تختلف من جهة موضوعاتها: فكرة الدائرة تمثل دائرة، وفكرة الحصان تمثل حصاناً. لكل منهما واقع يُقاومني، بحيث لا أستطيع أن آخذ إحداهما على أنها الأخرى⁶.

لكل فكرة واقع موضوعي مخصوص به تتميز عن الأفكار الأخرى. وتبعاً لذلك، تتفاوت الأفكار: فبعضها حظه من الواقع الموضوعي كثير، وبعضها حظه من هذا الواقع أقل. مثلاً، ما تمثِّله فكرة الجوهر (أي واقعها الموضوعي) أكثر مما تمثِّله فكرة الحال أو العرض، إذ لا أستطيع أن أتصور الحال أو العرض من دون أن أتصوره مقترناً بجوهر، في حين يمكنني أن أتصور الجوهر من دون أن أتصور أحد أحواله. يمكنني مثلاً أن أتصور فكرة شيء يفكر من دون أن أتصور التخيّل؛ لأن التفكير ممكن من دون تخيل، أما التخيّل بلا تفكير، فغير ممكن.

إن واقع موضوع ما (*la réalité d'un objet*) هو كماله، أي كينونته (*son être*)، وليس وجوده (*son existence*). فلواقع درجات هي درجات الكمال أو الكينونة؛ بينما ليس للوجود درجات، إذ لا وسط بين الوجود واللاوجود. الواقع درجات تمتد من الامتلاء التام

⁶. الواقع الصوري (*la réalité formelle*) للفكرة هو الفكرة باعتبارها حالاً من أحوال الوعي بها. أما واقعها الموضوعي، فيدل على محتواها المفهومي. من الزاوية الأولى للفكرة واقع سيكولوجي، إنها معيش للوعي. ومن الزاوية الثانية، للفكرة محتوى تمثليّ. يقول ديكرت:

« Par la *réalité objective d'une idée*, j'entends l'entité ou l'être de la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée [...] Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement, ou par représentation, dans les idées mêmes »

(=ما لا شيء ينقصه، أي التام) إلى ما يكاد يلامس العدم (=ما ليس لاشيء، ما يتميز عن اللاشيء إلا بحظ قليل من الواقع).

لأفكار إذن واقع موضوعي يَقِلُّ أو يكثر تبعا لما تمثله من موضوعات، فبعضها له من الواقع نصيب قليل يكاد يلامس العدم، وبعضها لها منه نصيب كبير لا يخالطه أي عدم؛ وبين هاتين الدرجتين درجات لا حصر لها. على رأس الأفكار جميعا توجد فكرة الله التي تُمَثِّلُ موضوعا ينطوي على الكمالات كلها، أي فكرة كائن كامل لا ينقصه أي كمال يمكن تصويره، أو لنقل لا ينقصه أي واقع، أو لنقل لا يوجد فيه أثر للعدم. ففكرة الله تمثل كائنا لا يُعْلَى عليه (souverain)، سرمدى، لامتناه، ثابت، بكل شيء عليم، على كل شيء قدير، بارئ كل شيء؛ وباختصار لا أثر للسلب فيه، بل كل صفاته موجبة إلى حد أنه يحق لنا القول إن فكرة الله هي فكرة الكمال.

لنطبق مبدأ السببية على الواقع الموضوعي للأفكار، علنا نجد سبيلا لإثبات شيء آخر غير الأنا الذي يفكر.

ينص مبدأ السببية (la causalité) على أن العدم لا يمكن أن يحدث أي شيء؛ فما يحدث، أي المُسَبَّب (l'effet)، إنما يحدث بفعل شيء ما، أي السبب (la cause)، الذي يجب أن يكون له مقدار من الواقع مساو على الأقل لذلك الذي يوجد في المسبب. فلو كان للسبب واقع أقل مما يوجد في المسبب، فإن شيئا ما في المسبب سيكون قد حدث من لاشيء، وهذا محال. فإذا أخذنا في الحسبان أن درجات الواقع هي درجات الكمال، فيجب لزوما أن يكون مقدار الكمال في السبب مساو على الأقل لذلك الذي في المسبب.

لا يقتضي هذا المبدأ بالضرورة وجود الأشياء التي سيطبق عليها. إنه ليس قانونا فيزيائيا، بل هو مبدأ بديهي في النور الطبيعي (=العقل)، مبدأ يتبينه الفهم الخالص وحده دون أن يلتبس أي عَوْنٍ مما عداه. ولهذا يمكن تطبيقه على الأفكار أو على تمثلاتنا عن الأشياء،

مثلاً يُطبّق على الأشياء. في الحالتين معا يقتضي مبدأ السببية أن يكون السبب مساوياً على الأقل للمسبب أو متفوقاً عليه، أو لنقل يستلزم أن يمتلك الأول في ذاته صورياً، أي فعلياً، كل ما ينطوي عليه الثاني أو أكثر. وفقاً لهذا المبدأ يمكن القول مثلاً إن سبب الحجر يجب أن ينطوي على مقدار من الواقع أو الكمال مساوٍ على الأقل لذلك الذي ينطوي عليه الحجر موضوعياً. فسبب الحجر إذن إما أن يكون حجراً، وهذا أقل شيء مطلوب؛ وإما أن يكون أسمى من الحجر، وهذا بديهي. وعلى الشاكلة نفسها ينطبق مبدأ السببية على فكرة الحجر: فالسبب الذي وضع في ذهني فكرة الحجر، ينبغي أن يكون له مقدارا من الواقع أو الكمال يساوي على الأقل الواقع الذي تمثله فكرة الحجر أو يفوقه كمالاً. وباختصار، إن سبب فكرة شيء ما يجب لزوماً أن يكون على الأقل في مثل كمال الشيء الذي تمثله الفكرة.

وبناءً على ذلك، إذا وجدت في ذهني فكرة شيء تنطوي على واقع (=كمال) أكثر مني أنا الذي أفكر، فعندئذ سيكون أمراً بديهيّاً أنني لست سببها. أنا جوهر مفكر، وبهذه الصفة إنَّ تَبَيَّنَ لي أنني سبب كلِّ أفكاري إما صورياً (formellement) وإما على نحو أسمى (éminemment)، أي إنَّ وجدت أن كل أفكاري أقل كمالاً مني أو مساوية لي، فإنني سأتيقن تماماً من أمر واحد، وهو أنني وحدي موجود. أما إذا عثرت في ذهني على فكرة واحدة تمثل شيئاً أكثر كمالاً مني، فيجب بالضرورة أن أستنتج أن شيئاً ما يوجد خارجاً عني هو سبب هذه الفكرة.

من أجل هذا الغرض سأقدم جَرَدًا لأفكاري تبعا لواقعها الموضوعي: لدي فكرة عن نفسي كشيء يفكر، وفكرة عن الله، وأفكار عن الأجسام غير الحية، وأفكار عن الحيوانات والبشر والملائكة.

ينبغي أن أستبعد من هذه اللائحة، أفكارى عن البشر والحيوانات والملائكة، لأنها تبدو أفكارا مركبة من أفكارى عن الأشياء الجسمانية وفكرتى عن الله. ذلك أنها لما كانت مصطنعة، فإنه لا فائدة من أتساءل: هل أنا قادر على تأليفها؟ وما يتبقى عندئذ، هو فكرتى عن ذاتي، وفكرة الله، وأفكار الأشياء الجسمانية.

لنبدأ بالأفكار المتعلقة بالأشياء الجسمانية.

ما أتصوره بوضوح وتميز عندما أُمعن التفكير في الأشياء المادية هو الامتداد والشكل والوضع وتغير الموضع أو حركة النقلة في المكان والجوهر والمدة والعدد. هذا ما يشكل الواقع الموضوعي للأشياء المادية؛ وليس في ما تمثله أفكار هذه الأشياء ما يبلغ من السمو أو الكمال مبلغا لا يمكن معه أن أكون أنا، بوصفي شيئا يفكر، سببه. أما الأفكار المختلطة التي لدي عن هذه الأشياء الجسمانية، فهي في أغلبها تمثل ما ليس شيئا على أنه شيء ما؛ وهي من هذه الناحية مضللة. ففكرة البرودة مثلا هي انعدام الحرارة، وفكرة الحرارة هي انعدام البرودة. وهكذا فإن أفكارنا عن الصفات الحسية⁷ (أي أفكارنا عن الروائح والطعوم والألوان والضوء والحرارة والبرودة...) بلغت درجة من الغموض والاختلاط لا يمكننا معها أن نميز هل تُمثّل شيئا فعليا أم لا؛ وعليه، يمكنني من حيث إنني جوهر مفكر أن أكون سببا لها نظرا لنقص ملكة المعرفة عندي.

أين نحن بعد هذا الجرد؟

ما أعلمه علم اليقين هو أنني شيء يفكر، وأن لدي أفكارا تمثل أشياء متنوعة ليس من بينها واحدة فيها من الواقع الموضوعي ما لا يمكنني أنا سببها. أعلم أنني كائن، وأنني أفكر، ولكنني لا أستطيع أن أعرف من خلال قوتي الخاصة هل ما أفكر فيه هو من إنتاجي ،

⁷ **Qualités sensibles** : ce que nous livrent nos cinq sens (couleur, odeur, saveur) , et qui ne nous renseigne pas sur la vraie réalité des choses . Le qualités « premières » sont celles qui sont stables et toujours perçues (poids, solidité, extension), les qualités « secondes » sont fluctuantes (chaleur, couleur, consistance..)

وهل هو صحيح، وهل يوجد فعليا. إن العلم اليقيني ينحصر في المعرفة التي لدي عن نفسي. أما المعرفة بالعالم، فتظل غير يقينية وغير أكيدة طالما بقيت بلا أساس.

الصيغة الأولى للدليل على وجود الله

ولكن، لدي فكرة واحدة ليس فيّ، بوصفي شيئا يفكر، مبلغ من الكمال كاف لكي أنتجها. ذلك أن ما تُمثله، أي واقعها الموضوعي، هو الكمال ذاته، أي الله. إن الله وحده، وليس أنا الكائن الناقص، قد يكون سبب فكرة الله التي عندي. لدي فكرة الله، إذن الله يوجد بالضرورة. إن وجود هذه الفكرة في فكري دليل على أن الله موجود بالضرورة.

هذا هو الدليل الأول على وجود الله، وهو يستند إلى مبدأ السببية؛ ولكن لا علاقة له بالأدلة الوسيطة التي كانت تعتمد على هذا المبدأ نفسه صاعدة من العالم إلى خالقه. أما عند ديكارت، فإننا حتى الآن لا نعرف بعد هل يوجد العالم أم لا. وإذا كان من بين صفاته أنه خالق كل شيء، فإن هذه الصفة لا تُوظف للاستدلال على وجوده، بل لتقرير إحدى كمالاته اللامتناهية. إن الدليل على وجوده هنا قائم على فكرتنا عنه، وهي تقرر أنه كامل ولامتناه. إنه موجود بالضرورة، طالما أنني أنا الناقص لدي فكرة الكامل أو اللامتناهي.

إن الله لامتناه (infini)، سرمدي (éternel)، لا يمسه تغير (immuable)، مستقل (indépendant). أما أنا الجوهر المفكر الذي لدي فكرة الكمال، فإنني متناه، وتابع لله الذي منحيها. الله جوهر مستقل (substance indépendante)، أي ليس في حاجة إلا إلى ذاته لكي يوجد ؛ أما أنا، فجوهر مخلوق (substance créée). إنه جوهر لامتناه؛ أما الشيء المفكر الذي هو أنا، فيعلم أنه لا يعرف كل شيء، وأنه يشك، وأنه عرضة للخطأ. وباختصار، إن الجوهر المفكر الذي هو أنا ناقص ومتناه، وتبعا لذلك لا يمكن أن يكون هو من شكل فكرة الجوهر اللامتناهي.

أنا لم أحصل على فكرة الكائن اللامتناهي عن طريق نفي حدود الكائن المتناهي الذي هو أنا، أي عن طريق إنكار حالم لنقائصي وعيوبي. فكرة اللامتناهي لم تتشكل عبر نفي المتناهي على شاكلة ما تكون فكرة السكون نفيًا للحركة، أو فكرة الظلمة نفيًا للضوء. إن الموجب (le positif) ليس هو المتناهي، وليس السالب هو اللامتناهي كما توهمني بذلك اللغة. العكس هو الصحيح، إذ من البديهي أن يوجد في الجوهر اللامتناهي أكثر مما في الجوهر المتناهي. ذلك أن الأول لا ينقصه أي شيء، وليس فيه أقل قدر من العدم؛ بينما تدل حدود كائن متناه على افتقاره إلى ما لا يتناهي من الكمالات.

لو كان اللامتناهي نفيًا للمتناهي، لكان تصور المتناهي أوليًا، ولكانت فكرة اللامتناهي مشتقة من فكرة المتناهي عن طريق النفي. والحال أن العكس هو الصحيح، أي أن فكرة المتناهي هي التي تشتق من فكرة اللامتناهي عن طريق المقارنة. فكرة اللامتناهي أولية بالنسبة إلى الفكرة التي لدي عن أناي المتناهي؛ إذ كيف يمكنني أن أعرف أنني أشك وأنني أرغب وأنني أجهل أمورًا كثيرة... وباختصار، كيف كان يمكنني أن أعرف أنني غير كامل، لو لم تكن لدي فكرة كائن كامل بالمقارنة معها أدركت أنني ناقص؟ إن فكرة الكائن الكامل اللامتناهي هي المعيار الذي من خلاله أدرك نقصي وتناهي.

إن فكرة الله هي الأكثر إيجابًا من بين أفكارها كلها، لأنها تمثل كائنًا لا يُلابسُه أيُّ عدم أو نقص. وهي، من بين أفكارها كلها، تحوي وتمثل أكبر قدر ممكن من الواقع الموضوعي. فهي إذن، من بين أفكارها كلها، الأكثر وضوحًا وتميزًا، لأنها تحوي عناصرها تامة غير منقوصة، ولا يمكن لفكرة غريبة عنها أن تختلط بها.

غير أن ذهني لا يستطيع فهم فكرة الله، رغم أنها هي الأكثر وضوحًا وتميزًا؛ وذلك لأن الفهم (la compréhension) استيعاب، والاستيعاب إمساك بكل العناصر التي تحويها الفكرة. لا يستطيع ذهني المتناهي أن يفهم، أي أن يستوعب فكرة الله ويمسك بكل ما تحويه؛

لأن في الله كثرة لامتناهية من الكمالات، وكل كمال منها لا حد له. إن عدم قابليته للفهم والاستيعاب هي ما يجعل منه إلها.

ولكن، ألا يتعارض وضوح فكرة الله وتمايزها مع عدم قابليتها للفهم؟ إذ يبدو من المتعذر أن نثبت في الوقت نفسه أن فكرة الله غير قابلة للاستيعاب، وأنها هي الأكثر وضوحا وتميزا. لكي تكون الفكرة واضحة ومتميزة لا يلزم أن أمتلك صوريا (=فعليا) أو واقعا (formellement ou en réalité) كل ما تمثله هذه الفكرة (=واقعها الموضوعي). إن فكرة الله تتطوي على أكبر واقع موضوعي ممكن، إلى درجة أن الكائن المتناهي (=الأنا المفكر) لا يستطيع استيعابها. إنها، من بين أفكاره، هي الفكرة الوحيدة التي لا يمكن أن يكون مصدرها، لأنه لا يمتلك صوريا ولا واقعا جميع الكمالات التي توجد في الله صوريا. وبخلاف ذلك، يمكن للأنا المفكر أن يفهم (=يستوعب) باقي أفكاره كلها، لأنه لا واحدة منها بلغت مقدارا من الكمال لا يوجد فيه فعليا أو على نحو أسمى. إن فكرة الله وحدها تجعلني متيقنا من أن ما أفكر فيه (=الكامل) يوجد فعليا خارج تفكيري، خارج أناي المفكر؛ بينما أفكار الأخرى كلها (مثل كوني أفكر وأنتي موجود ككائن يفكر وكل ما أتصوره عن الأشياء) لا تمنحني مثل هذا اليقين، إذ أستطيع دائما أن أفترض أن ما أفكر فيه هو فقط ما أتمثله.

لكن قد يقول معترض إن الفكر المتناهي الذي هو أنا ليس محدودا إلا ظاهريا. ذلك أنني لا أعرف حقا كل شيء، وأن معرفتي متناهية حاليا، ولكنها تتزايد؛ ولا شيء يحول دون أن تتزايد وتنمو بالتدرج إلى ما لانهاية. ومن ثمة أكون بالقوة مساويا لله، طالما أنني أستطيع تحصيل الكمال في المعرفة. وبناء على ذلك، ليس الله شيئا آخر غير تقدم الفكر البشري إلى اللامتناهي.

غير أن تزايد المعرفة بالتدرج ليس علامة على أن الإنسان هو الإله بالقوة، بل إنه بالأحرى دليل على أنه ليس كذلك. فالله كامل فعليا، أي أن الكمالات كلها توجد فيه صوريا وليس بالقوة. إنه لامتناهٍ بالفعل، واللاتناهي فيه لا يتخذ صورة التقدم التدريجي إلى ما لانهاية، كما هو الشأن بالنسبة إلى معرفتي، بل هو فيه موجب. وبناء على ذلك فإن فكرة اللامتناهي ليست مشتقة من فكرة التقدم التدريجي؛ الأمر الذي يلزم عنه أنها لا يمكن أن تأتي من الذهن المتناهي الذي يبحث عن الأحسن والأفضل. إنها لا يمكن أن تأتي إلا من الله.

الصيغة الثانية للدليل على وجود الله

تقول الصيغة الأولى للدليل: لدي فكرة عن كائن أكمل مني بما لا يقاس، وهذه الفكرة لا يمكن أن تصدر مني أنا الكائن الذي يعتريني النقص. إن الله نفسه هو من وضعها ذهني، ويلزم عن ذلك أنه يوجد بالضرورة. يركز هذا الدليل على أفكار مجردة، الأمر الذي يجعل تذكُّره بالغ الصعوبة، نظرا لأن المخيلة تعود دائما إلى الأشياء المحسوسة. فلنُعرض هذا الدليل بصورة أخرى تشبه ظاهريا الدليل القائم على وجود العالم المحسوس.

منطلق ديكارت في هذه الصيغة ليس فكرة الكامل، بل هو الشيء المفكر الذي لديه فكرة الكامل. من أين أستمد وجودي باعتباري شيئا يفكر ولديه فكرة الكامل؟

هناك احتمالان للجواب عن هذا السؤال: إما من الله الذي هو الكمال بعينه؛ وإما من سبب آخر سيكون بالضرورة أقل كمالا. وهذا السبب إما أنه أنا، وإما والداي، أو شيء آخر. فلنُشرع في فحص هذه الاحتمالات الأخيرة، مبتدئين باحتمال أن أكون أنا سبب وجودي.

من المستحيل أن أكون أنا سبب وجودي؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكنت منحت نفسي كل الكمالات التي أتصورها في فكرة الله. لو كنت باري وجودي لجعلت من نفسي إلها. والحال أنني لست إلها، طالما أنني ناقص، أي أشك وأرغب.

قد يقول معترض: إن الحصول على الأمور التي تتقضي قد يكون أصعب عليّ من أن أكون ما أنا عليه؛ وبناء على ذلك يمكن أن أقرر ما يلي: أن أكون سبب وجودي أمر أيسر من الحصول على كمالات أتطلع إليها.

غير أن الأمر معكوس؛ ذلك أن الإيجاد أو الخلق لإخراج الشيء من العدم، أي أنه شيء مختلف تماما عن قدرة كائن كائن حاصل على بعض الكمالات على اكتساب كمالات أخرى يقتدر إليها. إن القدرة على الخلق والقدرة على الاكتساب مختلفتان نوعيا. ذلك أن اكتساب ما ينقصنا له درجات كثيرة متفاوتة بحسب تفاوت الأمور المنشودة من حيث صعوبة تحصيلها. وليس في الخلق شيء من ذلك، إذ هو يتم دفعة واحدة. لديّ قدرة على اكتساب الأمور التي تتقضي حتى عندما يكون تحصيلها أمرا عسيرا جدا. أما القدرة على الخلق، فلا أمتلكها بتاتا. فلو كانت لدي هذه القدرة، وكنت أنا من أوجدت نفسي باعتباري شيئا مفكرا، لو هبت نفسي في الوقت ذاته جميع الكمالات المتضمنة في فكري عن الله.

وحتى لو افترضت أنني كنت دائما على نحو ما أنا عليه الآن، فإنه لا يلزم عن ذلك أنني أنا من منحت نفسي الوجود. ذلك أن وجودي الآن، لا يترتب عنه أن أبقى موجودا في اللحظة القادمة. أنا لا أمتلك إذن القدرة التي بها أتمكن من حفظ وجودي وتطويل أمدّه. إن القدرة على حفظ الوجود لا تختلف في شيء عن القدرة على الإيجاد أو الخلق من عدم. وبناء على ذلك، فإن القوة التي أوجدتني هي نفسها التي تحفظ وجودي. وبما أنني لا أستطيع أن أحفظ وجودي، فيلزم عن ذلك أنني لم أوجد نفسي بنفسي. إن آتات وجودي منفصلة بعضها عن بعض. واستمرار وجودي واتصاله، إنما هو في كل آن تجديد لفعل القوة التي أوجدتني. فلكي أوجد، يلزم أن يخلقني الله باستمرار⁸.

8. الزمان حسب ديكارت آتات ذرية متتابعة، والأنا المفكر لا يمكن أن ينتقل من آن إلى آن يليه إلا بتدخل الله

صحيح أنني شيء أو جوهر يفكر، والله أيضا جوهر، ولكن ليس بالمعنى نفسه. إن الجوهر هو ما لا يحتاج لكي يوجد إلا إلى ذاته. والله بهذا المعنى جوهر تام، لأن وجوده لا يتوقف على وجود آخر سواه. إنه لا يحتاج إلى أي كائن لكي يوجد. أما أنا، فأستمد وجودي في كل آن من الله؛ وتبعا لذلك، أنا جوهر تابع. أنا جوهر من حيث إنني متيقن من أنني أكون ما دمت أفكر، دونما حاجة لأن أعرف هل لدي جسم وهل يوجد عالم. ولكن، لكي أوجد، أنا محتاج لله الذي يخلقني في كل لحظة وحين، أي يحفظ وجودي.

لكن، لكي أتجنب الاعتراض، ينبغي أن أفحص الفرضية القائلة إنني أستمد وجودي، ككائن يفكر، من سبب أو من أسباب أخرى عديدة مختلفة عني، ولكنها مماثلة لي من حيث إنها أقل كمالا من الله. كل سبب أقل كمالا من الله سوف يكون وجوده هو نفسه تابعا لسبب آخر أكمل منه. ومن المستحيل أن نصعد من سبب إلى سبب إلى ما لانهاية، بل لا بد أن نتوقف سلسلة الأسباب عند سبب ليس مسببا، سبب يوجد بذاته وليس تابعا لأي وجود آخر، وهو الله. غير أن التدرج في البحث عن أصلي إنما هو تخيل (fiction)، لأن سبب وجودي ليس هو أصلي الأبعد، بل هو السبب الذي يحفظني حاليا، أي يخلقني من جديد في كل آن وحين، وهو الله.

لكن ماذا عن الافتراض القائل إن أسبابا كثيرة كل واحد منها كامل في جنسه، هي التي أوجدتني، وأن كل واحد منها يعطيني فكرة عن أحد الكمالات التي أتصورها في فكرة الله؟ هذا الافتراض واهٍ، لأن وحدة الله وبساطته كمالان من كمالاته التي لا يمكن فصلها عن بعضها البعض. إن مجموع الكمالات المُنضافة إلى بعضها البعض ينقصها كمال وحدة الله الممتنعة على التجزيء والفصل. أنا شيء مفكر لديه فكرة الله، ولا يمكن أن أستمد وجودي من أسباب عديدة، لأنه لا واحد منها يمكن أن يضع في ذهني فكرة الله في وحدتها وبساطتها.

وأخيرا، لا يمكن لوالديّ أن يكونا سبب وجودي. أكيد أنهما أعطاني الحياة، ولكنهما ليسا سبب وجودي كشيء يفكر. وبهذا الاعتبار أنا لست جسدي أو حياتي. أنا عقل لديه فكرة الله، والله وحده يستطيع أن يحفظني، أي أن يوجدني.

بعد الجواب على هذه الاعتراضات، يمكنني أن أستنتج ما يلي: إن وجود فكرة الله في ذهني كاف للبرهنة على أن الله موجود. لدي فكرة الله، إذن الله موجود بالضرورة. هذه الفكرة لم تأتني من الحواس، وليست من ابتكار مخيلتي؛ إذ لا أستطيع أن أنتزع منها شيئا، ولا أستطيع أن أضيف إليها شيئا. تكمن قوة الدليل في أن فكرة الله في ذهني ليست هي الإله المصنوع على صورتني، بل هي فكرة يجعلني واقعها الموضوعي (ما تُمثِّله) أعترف بأن الله هو من طبعها في ذهني كعلامة تدل على الصانع. إن الله هو من خلقتني، لأنني أحمل بصمته أو علامته.

يمكنني الآن أن أقول: بما أن الله تام الكمال، فإنه لا يمكن أن يكون مضللا أو خادعا؛ لأن التضليل أو الخداع ليس شيئا واقعا، بل هو نقص أو عيب. والحال أن الله كامل لا يعترضه أي نقص. إنه إذن هو الضامن القيمة الموضوعية للأفكار والحقائق التي أتصورها بوضوح وتميز. هكذا تتحول المعارف اليقينية إلى حقائق موضوعية.