تبعية الشك لليقين
في (التأملات) الديكارتية

عبدُه عبد الله بن بدر*

الملخص

حاول البحث أن يذهب إلى إثبات فكرة مركزية في النص ، وهي تبعية الشك لليقين ، و لجأ البحث في طريقة الإثبات إلى التفاعل مع النص بطريقة أقرب إلى المحاورة و التحليل ، وبادر بقراءة العنوانات الداخلية و الفرعية ، فضلاً عن العنوان الرئيس حتى يعزز الفكرة المركزية للبحث ، ودعا البحث إلى قراءة النصوص الفلسفية بطريقة تبتعد بقدر ما تستطيع عن التحيز المذهبي و الأيديولوجي و تنتصر للعناصر المعرفية للنصوص . و كشف البحث أن نص التأملات لديكارت نص في غاية الثراء ولازلنا بحاجة إليه في الوطن العربي . لأنه مثل لحظة عقلانية في الحوار مع الدين ، وظل إلى آخر صفحة يحتفظ لنفسه بمكانة مرموقة.

المقدمة:

اتجه البحث نحو النص الموسوم (التأملات في الفلسفة الأولى) لديكارت مباشرة وحاول أن يقرأ فيه مسار الشك المفضي إلى اليقين. ومن المفيد جداً أن نتوجه إلى النصوص مباشرة وقراءتها والتحاور معها لأن في ذلك إثراء فلسفياً ومعرفياً يُمتن القدرات الفلسفية ويرتقى بطرائق التفكير الفلسفي، وكل ذلك يصب في رفع درجة الحس الفلسفي النقدي في الدرس الجامعي وهذه غاية على جميع المشتغلين بالفلسفة تحقيقها أو مقاربتها ولو في أوسط درجاتها إن لم يستطيعوا الوصول إلى الدرجات المطلوبة. والطريف أن ديكارت دعا إلى ضرورة قراءة النصوص الفلسفية بوصفها وسيلة من أجل اكتساب الحكمة على شرط أن تكون هذه النصوص قد أثرت في عصرها وغيرت من طرائق تفكيره. وعليه فأن قراءة النصوص تعد فضيلة أكاديمية وقيمة معرفية علينا ممارستها.

إن نص التأملات نصّ فلسفي عميق فيه تركيز شديد للمشكلات الميتافيزيقية وأثر في عصره وما زال تأثيره ممتداً إلى اليوم. وحاول النص بطريقته الخاصة أن يجيب عن هذه المشكلات الميتافيزيقية ووسمت هذه الطريقة بأنها غير تقليدية واعتمدت كلياً على المنهج الرياضي مما جعلها مترابطة ومتماسكة وغاب عنها عنصر الخيال والتفكير الخرافي الذي ماز أغلب الكتابات الفلسفية السابقة على التأملات. والتي تعد أنموذجاً فذاً للنص التحليلي وليس التجميعي.

إن قراءة التأملات التي تستحق أكثر من قراءة هي تمرين عقلي ناجع يُعود قارئه على الصبر المعرفي والتركيز على قضية معينة والحفر في عمقها بدون الخروج عنها ولا يتم ذلك إلا برفع درجة اليقظة الذهنية إلى درجة عليا. فضلاً عن رد الاعتبار للميتافيزيقا بوصفها علامة أصيلة للفلسفة من الصعب محوها فنحن لا نركن إليها من موقع الحنين إلى الغيب والمجهول بل بوصفها عنصراً في التفكير لا يمكن إلغاؤه لأنه يمثل كينونة لا نتوازن من دونها ولهذه الأسباب وغيرها اتجه البحث إلى قراءة التأملات. فضلاً عن لحظة المصالحة التي حققها النص بين الدين والفلسفة. نفتقدها اليوم لأسباب ليس من المناسب بحثها في هذا المقام وتكمن قيمة النص في أساليبه الذكية وقدرته على المراوغة الفلسفية المشروعة التي تحفظ للفلسفة حق الوجود وإبقاء شعلتها متوهجة ما بقي

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة وعلم الاجتماع– كلية الآداب – جامعة حضرموت.

الوجود وجوداً وما بقي البشر يفكرون.

إن البحث حاول أن يقرأ النص من موقع هيمنة اليقين على الشك وليست هذه القراءة الأولى لنص ديكارت ولن تكون الأخيرة. فتجربة قراءة النصوص لها عمقها في تاريخ الفلسفة فهناك قراءة ((ميشيل فوكو لنيتشه وقراءة جاك لاكان لفرويد. وكذلك قراءة التوسير لماركس. ولعل القراءات المختلفة لديكارت بدأت مبكراً جداً ولنا في قراءة كل من مالبرانش واسبينوزا نموذجاً للقراءة التي تحاول أن تؤمم المادة المقروءة لحساب توجهات أصحابها))[1].

والتأملات قرئت أيضاً من فوكو وهذه القراءة في هذا البحث لا تزعم أنها في مستوى هذه القراءات كما أنها لا تبرئ نفسها من الأيديولوجيا وتأثيرات الواقع المعيش وصورة الفلسفة في هذا الواقع. والقراءة حاولت أن تستقصي كيفية تبعية الشك لليقين في التأملات الستة بقدر ما تستطيع. وفي أثناء البحث كشف الباحث عن لعبة التأجيل التي أجادها النص بإتقان فهو بالقدر الذي يسمح للشك بالحضور بالقدر الذي يحتويه باليقين. ولجأ البحث أحياناً إلى كشف قواعد اللعبة ، لعبة الشك الذي يمهد لليقين ليسهل على القارئ متابعة الأفكار التي لا تخلو متابعتها من صعوبة في أغلب الأحيان فضلاً عن تناول البحث لعنوان النص الموسوم بـ(التأملات في الفلسفة الأولى) وحاول البحث أن يجلى الخلفية الفلسفية للعنوان ووجد أن له عمقاً في التقاليد الفلسفية اليونانية وبخاصة عند أرسطو، وإن اختلفت طريقة النص في تناول القضايا الميتافيزيقية كما بينا سابقاً. فضلاً عن بعده الديني المسيحي.

في فلسفة العنوان الرئيس:

حاول النص بقدر ما يستطيع أن يفي بعنوانه الذي ارتضاه لنفسه وهو التأملات (في الفلسفة الأولى) فجُلّ القضايا التي تناولها هي قضايا ميتافيزيقية[*] كالله والنفس والجوهر، ولماذا تقع المعرفة البشرية في الخطأ وهل هناك إرادة إلهية أو شيطانية تتعمد أن توقع المعرفة البشرية في الخطأ أو أن الطبيعة البشرية الواهنة هي السبب في وقوع الخطأ وغيرها من القضايا التي اصطلح عليها الفلاسفة بالقضايا الميتافيزيقية التي انشغلت بها الفلسفة من قبل وعدّتها هوية لها ولا يمكن أن تنفك عنها والنص تابع هذه التقاليد الفلسفية وذهب إلى أن الميتافيزيقا هي الأساس العقلي للعلوم. وعلى هذا التقليدية الظاهرة، إلا أن النص تمكن في العمق أن ينحو منحى لا يخلو من الجدة والصرامة والطرافة سنوضحها لاحقاً في أثناء البحث وفي المكان المناسب لها حين نتناول هذه الموضوعات الميتافيزيقية. إن عنوان النص أتى منسجماً مع تقاليد الفلسفة اليونانية التي تعني كلمة ثيوريا فيها النظر العقلي المحض لموضوعات لا يمكن أن تقع تحت مراقبة الحواس كالجوهر والمبادئ الأولى.

وبهذا المعنى يمكن فهم كتاب أرسطو (ما بعد الطبيعة) بوصفه كتاباً مُكرساً لبحث العلل الأولى أو القصوى للوجود من موقع التأمل النظري[2] وينطبق هذا الفهم الأرسطي للفلسفة بوصفها نظراً تأملياً عقلياً على ديكارت في تأملاته الذي يرى في الفلسفة علماً كلياً واحداً يتضمن مبادئ عقلية أولى ، وكان أرسطو يرى الرؤية نفسها ويركز بحثه على هذه المبادئ ثم ينقل يقينها إلى أبعد فروع البحث التطبيقي.[3]

وفي التأملات نفسها هناك غاية تعلن عنها الذات الطموحة التي سعت بمثابرة إلى تأسيس مبادئ جديدة عبرت عنها بالآتي:

((تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة .. فحكمت .. في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل ولابد من بناء

جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً(*))[4] إن تشييد مبادئ عقلية جديدة سيضمن لهذه الذات علوماً تمتلك شيئاً من الاستقرار. ومبادئ الفلسفة هو عنوان لنص آخر لديكارت يُعدّ صورة مبسطة لكتاب التأملات – يبسط فيه مذهبه على نحو خاص يجعل من تعلمه ميسوراً، واختار له عنواناً قريباً جداً من التأملات وهو (مبادئ المعرفة البشرية) ويحتوي على التقريب ما يحويه كتاب التأملات ((لو لا أنه بأسلوب آخر، ولولا أن ما وضع في الواحد مطولاً وضع في الآخر مختصراً أو بالعكس))[5] وفي نص (مبادئ الفلسفة) توضيح لمعنى المبادئ – أو الأصول. أو الأولى كما جاء في عنوان نص التأملات – وجميع هذه المفاهيم تتوحد في المعنى والمضمون. فالفيلسوف من مهامه الأصلية (البحث عن العلل والمبادئ – لقد وجد في كل زمان رجال عظماء حاولوا أن يجدوا مرتبة خامسة(**) لبلوغ الحكمة، هي أسمى وأوثق ولا يعد لها شيء من المراتب الأخرى، وهي طلب العلل الأولى للمبادئ الحقة التي بها يكون بمقدور الإنسان أن يستنبط أسباب كل ما يستطيع أن يعرف. وأولئك الذين جدوا في المطلب هم الذين سماهم الناس فلاسفة)[6] والمعرفة أو الحكمة لا يمكن أن تستقيم ألاّ باستنباطها (من العلل الأولى بحيث يكون من الضروري لاكتسابها ... أن نبدأ بالفحص عن هاتيك العلل الأولى. أي الفحص عن (المبادئ) وأن هاتيك المبادئ لابد أن يتوافر فيها شرطان أحدهما أن تكون من الوضوح والبداهة بحيث لا يستطيع الذهن الإنساني أن يرتاب في حقيقتها متى أمعن النظر فيها، والثاني أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى. بحيث إنها يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء بدونها، ويلزم بعد هذا أن نسعى إلى أن نستنبط من تلك المبادئ معرفة الأشياء المعتمدة عليها بحيث لا يكون في سلسلة الاستنباطات شيء إلا وهو بين كل البيان)[7] ولا تعرف هذه الأشياء ويفهم القارئ من هذه الفقرة أن القواعد المنهجية التي دعا إليها ديكارت يجب أن تأخذ مأخذ الجد والعمل بها ونحن نؤسس هذه المبادئ[8] وهذه المبادئ إذا ما وجدت من يعمل بها ببراعة وإتقان يمكن أن يهتدي إلى العلل الأولى ولا يمكن أن تخرج هذه العلل عن الله بوصفه الموجود الذي لا يحتاج إلى غيره من الموجودات وتتدرج بعد ذلك هذه الاستقلالية من الموجود الأعلى إلى النفس أو الذات التي تدرك أهميتها. وتعي وجودها المتميز الواضح عن الجوهر المادي الذي لا يستطيع أن يعي نفسه بل تدركه وتدرك ملحقاته وتتيقن منه بالعون الإلهي وهكذا يمكن أن ندخل في دورة كاملة من الاستنباط مع الاحتفاظ بحق الأولوية في هذه الاستنباط من موقع الحقيقة العليا؛ ومن موقع قوة الوضوح والبداهة في الوجود، وعليه فإن الفلسفة عند ديكارت. ((يدخل فيها علم الله، وعلم الطبيعة وعلم الإنسان ودعامة الفلسفة...هي في الفكر المدرك لذاته والذي هو في ذاته مدرك الموجود الكامل أي الله منبع كل وجود والضامن لكل حقيقة))[9] والعناية بقضايا الميتافيزيقا لا يعني إهمال الفيزيقا بل جعل الأولى ضماناً للثانية فنص التأملات سعى إلى أثبات وجود الله وماز النفس عن الجسد وعد كلاً منهما جوهراً مختلفاً عن الأخر ومضى في سبيل التأسيس لعلم الطبيعة وفق مشروعه الفلسفي الكبير ولم تعدّ الفلسفة عند ديكارت هي الارتفاع ((عن الأشياء المشهودة إلى غير المشهودة ومن العالم إلى الله مع اعتبار أن الميتافيزيقا مرتبة عالية لا نجد فوقها إلا العلم الأعلى أو اللاهوت. وإنما الفلسفة تفسير للعالم بواسطة المبادئ التي تكفلها الميتافيزيقا. وليس من الضروري

أن تنصرف الفلسفة عن اللاهوت، ولكن تلك المعرفة العالية ليست مع ذلك هي قصد الفلسفة، إنما تنزع إلى علم الطبيعة ومقصدها الأكبر أن تعطي لعلم الطبيعة المبادئ التي هو بحاجة إليها))[10] وبعد هذه العناية بالمبادئ الأولى سنحاول أن نتتبع معنى التأمل والفرق بينه وبين التفكير وهل يحتاج أن تتوافر له شروط معينة حتى يثمر ولعلنا بذلك نعطي للقارئ صورة عن دلالات العنوان وخلفيته المعرفية ونتجاوز المصطلح اللغوي المعجمي المباشر. وإذا ما نظرنا وفق هذا المنظور إلى التأمل والتفكير سنجد أن هناك فرقاً بينهما. فالتأمل يلح على غايات عميقة في الموضوعات المبحوثة، ويتجاوز الوصف الخارجي لها، ولا يرضى بالتفكير حسب الذي تقف مهمته عند الوصف الخارجي، بل يغوص التأمل في أعماق الموضوعات ليستجلي كنهها الأخير ومعناها الأعمق والخفي. والتأمل يفترض تناسقاً بين الحقيقة الأسمى وحياة الإنسان، وإدراك هذه الحقيقة قد تتم بوساطة الغوص في أعماق النفس أو الصعود قدماً لاكتشاف الحقيقة الأخيرة للوجود والمعنى النهائي للحياة، وينهض الحدس بدور مهم في إدراك كنه الحقيقة. والعناية بمثل هذا الإدراك لا يكون من الجميع بل هناك ثلة صغيرة تكون عندها القدرة على اكتشاف مثل هذه الحقيقة.[11]

ومن الصعب استبعاد ديكارت من هذه الثلة التي حاولت اكتشاف كُنه حقيقة الوجود، ويُعدّ نص التأملات نموذجاً طيباً لمثل هذه المحاولات ومن البديهي أن يحتاج المتأمل في حقيقة الوجود إلى مناخ ملائم يمكنه من إنضاج عناقيد حكمته وجعلها تثمر مبادئ وقواعد منهجية يستعين بها كأدوات عقلية لبحت الكون وتعقله بقدر ما نستطيع. ولذا فإن عملية التأمل لا تتم بطريقة آلية. فهي ليست تمريناً يمكن أن يمارس في أي لحظة وفي أي زمان ومكان. فالتأمل العميق يخلق لحظته الخاصة عند من لديه الاستعداد والكفاية التامة لخوض تجربة التأمل، وأن يشعر المتأمل بأنه وحيد إزاء العالم، بوصف الوحدة فعل انعزال واع تجاه العالم لا من أجل الانسحاب عنه وإهماله بل من أجل فهمه وتعقله واكتشاف مبادئه القصوى وهذا ما سعى إليه ديكارت.[12]وبعد أن توافرت شروط مناسبة للتأمل عبر عنها في التأملات بالآتي:

((فاليوم وقد واتتني ظروف ملائمة لهذا الغرض – يعني ممارسة التأمل – إذ خلصت فكري من ضروب المشاغل وأخليت نفسي بحمد الله من هزات الانفعالات، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة. سوف أفرغ جدياً وفي جدية وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة))[13] – وديكارت الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي كان الفلاسفة يعنون فيه بالتأمل المثمر. إذ إن المتأمل – وهذا ينطبق على ديكارت أيضاً – لا يتأمل من أجل التأمل بل يسعى نحو غاية يتغياها ويكون التأمل في موضوعات معينة، ومترابطة وليس في الفراغ أو موضوعات مفككة لا رابطة بينها. والمتأمل البارع بحكم احترافه للفلسفة يتمكن من إنتاج المفاهيم بوصفها وظيفة أساسية للفلسفة وفق رؤية دولوز.[14]

ولم تخلُ التأملات من المفاهيم الفلسفية المبتكرة مثل الكوجيتو أنا أفكر إذن أنا موجود ومفهوم الامتداد والجوهر المادي، والروحي والمتناهي واللامتناهي وغيرها من المفاهيم. والتأملات تغيأت إثبات ((مسألتي الله، والنفس، أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً من أن تبرهن بأدلة اللاهوت))[15] وعلى الرغم من تفضيل الفلسفة على اللاهوت في مسألة البرهان على وجود الله وخلود

النفس. فإن التأملات قد تضمنت البعد الديني بالمعنى المسيحي. إذ ارتبط التأمل في المسيحية ببذل أقصى الجهد لإسكات الانفعالات ورفع الشكوك وما يرافقها من أفكار مشوشة عن الحقائق الكبرى في الكون وبإسكات الانفعالات والتغلب على الشكوك إنما يتطلع المتدين المسيحي إلى أقصى الفضيلة وتوديع الرذيلة[16] ولحظة إسكات الانفعالات والفوز بمعاينة الذات الإلهية والغبطة بهذه المعاينة نجد لها حضوراً متوهجاً بالجلال والهيبة (في التأملات) وأتى هذا الحضور على النحو الآتي:

((يبدو لي من الملائم جداً في هذا المقام أن أقف هنيهة وجيزة لكي أعاين هذا الإله ذا الكمال المطلق، ولكي أنعم النظر في صفاته البديعة. ولكي أتأمل بهاء نوره الذي لا مثيل له ولكي أتعشقه وأتعبد له، على الأقل بقدر ما في وسعي وما تسمح به قوة ذهني، الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً، فكما أن الإيمان يعلمنا أن الغبطة العظمى في الحياة الأخرى أنما تنال بهذه المعاينة للجلالة الإلهية. كذلك تعلمنا التجربة ولا تزال بأن تأملاً كهذا، وإن يكن بعيداً كل البعد عن الكمال، يتيح لنا أن نظفر من الرضا[*] بأكبر قسط نستطيع أن ننعَم به في هذه الحياة))[17]

أن إنعام النظر في الصفات الإلهية تعد نعمة تبز جميع النعمّ في الدنيا، ثم إن هذه اللحظات المستغرقة بالوجد الديني ليست بغريبة عن ما تضمنته (التأملات) التي أيدت أن فكرة الله فكرة مفطورة فينا وعبرت عنها بالاتي:

((ان الله حين خلقني غرس في هذه الفكرة. يقصد فكرة الله. لكي تكون علامة للصانع مطبوع على صنعته، ولكن مجرد اعتبار إن الله خلقني يرجع عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله))[18] وعليه فإن المعاينة تتم لكائن عظيم ليس بغريب عنّا، وإنما فكرته موجودة بداخلنا، بوصفها علامة عليه وتمثل سر وجودنا ومغزاه الأخير وحاول ديكارت أن يخلص للعزلة من أجل ممارسة التأمل فقد كان ((نموذجاً للفيلسوف الذي يتجنب أي ضرب من ضروب التورط، والارتباطات وخاصة في السياسة والشؤون العامة وكان فيلسوفاً منعزلاً ومفكراً أصيلاً كل الأصالة يمتلك لحظات وعي خالص والقدرة على التعبير عن رؤاه بوضوح رائع فيما بعد))[19] وتمكن بفعل المثابرة على العزلة الإيجابية والمنتجة إلى ((أن يغوص بفكره متأملاً فيما يصادف من تجارب حتى يستفيد علماً جديداً))[20] وطريقة الغوص في الأشياء وما تحدثه من إدراكات في أذهاننا والتأمل في هذه المدركات وتحليلها وهي الطريقة التي اشتغل عليها في التأملات إذ أعلن أنه يرمي إلى بدء بناء جديد من الأسس حتى تنهض العلوم على شيء وطيدٍ ومستقرٍ[21] ومتابعة سبيل التأمل بجدية مسألة ليست هينة، فهي تشترط وعياً شديداً وانضباطاً قوياً ((من أجل البقاء في حالة استنفار مستمرة، ولما كنا ضعفاء تسيطر علينا مستلزمات الحياة اليومية المعروفة بالتسطيح فنحن كثيراً ما ننحرف دون انتباه منا، والشك المنهجي هو العمل الأكبر الذي يقوم به الفيلسوف والذي ما أعطي لجميع الناس على حد سواء))[22] وديكارت برع في استعمال الشك بطريقة لافته فهو ((وسيلة لتطهير النفس وتصفية الذهن.. ومبدأ الحكمة ومدرسة الحقيقة))[23] بوصفها الغاية التي يسعى إليها الفيلسوف ويمضي في هذه السبيل إلى نهايته مهما كلفه من مشقة بدنية وروحية، وصور لنا ديكارت معاناته في التأملات بطريقة درامية لا تخلو من الأمل في نهاية المطاف وعبر عن ذلك بالاتي:

((إن التأمل الذي عكفت عليه أمس غمر نفسي

بشكوك كثيرة لم يعد في مقدوري أن أنساها، ولا أجد إلى دفعها سبيلاً، لكأني سقطت على حين غرة في ماء عميق جداً فهالني الأمر هولاً شديداً، فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم لتمكين جسمي من سطح الماء. لكني سأبذل جهدي للمضي في الطريق الذي سلكته أمس، متجنباً كل ما قد تسنح لي فيه بادرة من شك كما لو كنت متحققاً من بطلانه، وسأمضي في هذا الطريق قدماً حتى أهتدي إلى شيء يقيني... وأعلق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجدت شيئاً يقيناً لا شك فيه))[24]

وفي موضع آخر من التأملات نجد أن الذات لا تخفي ثقتها بأن ما عزمت عليه ينسجم مع التقاليد الدينية ولا يشكل أي خطر على هذه التقاليد ويفصح عن ذلك بالاتي: ((وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال وأني مهما أفعل فلن أكون مسرفاً في الحذر وخلع الثقة. فما طلبي الآن أن أعمل، بل أن أتأمل وأعرف))[25] وطلب المعرفة جعل الذات في النص أن تفترض مواقف جنونية حتى تقترب من الحقيقة وجسدت هذه المواقف على النحو الآتي:

((كيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي اللهم إلا إذا أصبحت مثيلاً لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشي عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة. فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك في حين أنهم فقراء جداً. وأنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان في حين أنهم في غاية العراء أو يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساماً من زجاج إلا أنهم مجانين. ولن أكون أنا أقل منهم إسرافاً وخبلاً إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم))[26] وفي ميادين البحث عن الحقيقة نحن بحاجة إلى الشك حتى نصل إليها وإن تطلب الأمر أن نمر بلحظة من الجنون. كما أننا ((في حاجة إلى جنون الحب للحفاظ على النوع. ونحن في حاجة إلى هذيان الطموح لضمان سير جيد للنظام السياسي ونحن في حاجه إلى جشع معقول من أجل إنتاج الثروات، وكأن الحياة لا تعاش إلا إذا كانت جنوناً))[27]

في العنوانات الفرعية:

في الصفحة المرقمة الواحد والستين ثبّت المترجم إضافات ربما أهملها متعمداً من صدر الغلاف. وهذه الإضافات هي على الهيئة الآتية:

(وفيها الدليل الواضح على وجود الله والتفرقة الحقيقية بين نفس الإنسان وبدنه) – يعني في التأملات – وعنونة بهذه اللغة تحمل دلالات اليقين المهيمن الثاوي في الذات ولا تشي هذه اللغة من قريب أو بعيد بالشك، ليس هذا وحسب، بل إن الرؤية واضحة بالنسبة للنص بشأن هاتين المسألتين الخطيرتين وهما إثبات وجود الله وتمييز النفس عن الجسد. ومن قراءة متأنية للعنوانات الفرعية للنص يمكن أن يلاحظ القارئ أن ترجيح كفة اليقين هي المهيمنة في العنوانات إذ لا وجود لمفردات الشك في العنوانات الداخلية باستثناء التأمل الأول حسب الذي اختار له النص عنوان على الصورة الآتية:

((في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك))[28] ولذا حظي هذا التأمل بنصيب وافر من الشك الذي ألقى بظلاله عليه وانهمر على الأشياء من كل مكان ووصل إلى مرحلة تصفير العالم من اليقين وبتعبير النص ((إذن فسأفترض ... أن شيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي، وسأفرض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد

نصبها ذلك الشيطان فخاخا لاقتناص سذاجتي في التصديق))[29]. ولكن كل هذا الشك العارم هو لعبه تلعبها الذات الناصة حتى تتيح لنفسها كسب مزيد من اليقين، واللغة المصنوع منها الشك هي على سبيل الافتراض والافتراض يبقى على حاله ينظر فيه بالسلب، والإيجاب، وبالمتابعة للنص نجد أن هذا الافتراض يدحض وأن الشيطان تورط في النص، واستخدم بوصفه أداة لكسب مزيد من اليقين لصالح الذات المفكرة التي أضمرها النص في بنيته العميقة وظل يراهن عليها من البداية وتعمد أن يضع في سبيلها الإله المضلل، والشيطان الماكر حتى يتيح لها درجة من الجلاء كافية ويتخذها قاعدة صُلبة أو مبدأ عقلياً ينطلق منها. فالعنوان في ظاهرة مُطرز بالشك لكن في باطنه تمهيد أو خطوات تتراكم على الطريق للوصول إلى اليقين ولا يتضح ذلك على مستوى اللغة المعجمية الظاهرة برسمها الإملائي بل على مستوى اللغة المفكر فيها من قبل الذات، ولعل هذه الطريقة يمكن أن نعدها مزية من مزايا النص الجديرة بالعناية والتفكير وسنكتفي بهذا التناول عن التأمل الأول وسنذكر بقية العنوانات الفرعية الأخرى من دون أن نعلق عليها لأن لغة اليقين واضحة عليها والشك لا يعمل فيها مثلما هو الحال في التأمل الأول وحتى لا يطول البحث ونترك مجال البحث في هذه العنوانات إلى مناسبة أخرى والعنوانات هي على النحو الآتي:

التأمل الأول: في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك

التأمل الثاني: في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم.

التأمل الثالث: في أن الله موجود.

التأمل الرابع: في الصواب والخطأ.

التأمل الخامس: في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده.

التأمل السادس: في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه.

العنوانات الفرعية يمكن أن يلاحظ عليها القارئ باستثناء التأمل الأول أن النص يلجأ إلى المباشرة والوضوح وهي إستراتيجية ثابتة في المتن الديكارتي ليس على مستوى صياغة العنوان بل وعلى مستوى طريقة التفكير المثبتة في تفاصيل (التأملات) فلا مكان فيه للأفكار الغامضة والمشوشة. وكلما كانت الحقيقة واضحة ومتميزة كانت أكثر إقناعاً والمباشرة والوضوح في العنوانات لا تعني التبسيط وتقديم الحقائق على طبق من ذهب. فالمتون التي اندرجت تحتها هذه العنوانات الفرعية تطفح بالتحليل وتتبع الأفكار بطريقة دقيقة، ويجد القارئ مشقة في اللحاق بالأفكار وترابطها المُحكم وكأنه أمام مسائل رياضية. فالنص لا يقرر من البداية أن الله موجود بل يأخذك في جولة عقلية، ويذهب بك إلى جملة من الافتراضات، ثم يناقش كل افتراض على حدة، ويقلب هذا الافتراض على أكثر من وجه ومن ثم يقرر النتيجة التي يراها مناسبة من مجمل هذه الافتراضات، وكمثال على هذه الطريقة التي سنفصل فيها لاحقاً. فطرة الله المفطورة فينا. فالمرء قد تسربت إلى ذهنه وفق التقاليد التي تربى عليها أن هناك إلهاً خلقه. ويبدأ النص بفحص هذه الفكرة من أين جاءت؟ من الذي وضعها فينا؟ هل هي من اختراعنا أو أننا أعجز من أن نخترع هذه الفكرة لأنها تتضمن الكمال ونحن كائنات متناهية ناقصة والنقص يولد عندنا الشك. وإذا ما افترضنا أن هذه الفكرة من صنعنا فلماذا لم نحز على الكمال. وكان الأجدر أن نوهب أنفسنا الكمال وهكذا يتابع النص الأفكار إلى أن يستقر على فكرة الله بوصفها فكرة أودعها الله فينا. وسنكتفي بهذا

التمثيل عن فكرة الله والعنوانات الفرعية من الثاني إلى السادس يمكن أن نلاحظ عليها التكرار، فالله يتكرر في التأمل الثالث والخامس والنفس تتكرر في الثاني والسادس أما التأمل الثالث على الرغم من عدم ذكره الله إلا أن هذه التأمل يتناول الله بوصفه منزهاً عن الخطأ الذي يقع فيه البشر وهو بيان فلسفي للدفاع عن الله وتعزيز صورته المنزهة عن كل عيب ونقص. وسنكتفي بذلك عن العنوانات وسننتقل إلى الإهداء.

إهداء النص:

من الصعب تجاوز الإهداء لكونه موجهاً إلى المؤسسة الدينية مما يجعل قراءته ضرورة فرضها واقع النص حينئذ الذي ما كان أن ينشر إلا بمباركة رجال الدين الذين مثلوا حينها سلطة اجتماعية وسياسية فضلاً عن سلطتهم الدينية. إن الإهداء ينم عن قوة المؤسسة الدينية ليس بوصفها مؤسسة تلح على ممارسة الطقوس والشعائر الدينية وحسب، بل قوة تريد أن تنفرد وحدها بتفسير الكون وأتى الإهداء في هذه الصورة ((إلى العمداء والعلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس))[30]، وحقيقة أن التأملات مثلت لحظة تصالح المؤسسة الدينية مع الفلسفة وما أحوجنا في الوطن العربي إليها إذا ارتفعت درجة الحساسية من الفلسفة مما جعلها تتراجع من الكثير من المنابر وقل القبول عليها في الوسط الجامعي، ولم تحظ بالعناية من الفكر الرسمي في أغلب أقطار الوطن العربي . وربما يعود العجز في التواصل مع رجال الدين إلى المشتغلين بالفلسفة لأن الأمر يعنيهم أما رجال الدين فلا يشعرون بأي حرج أو تناقص لفك الخصومة المفتعلة بين الدين والفلسفة.

إن التأملات في إهداءها كانت نموذجاً طيباً لكسب ود رجال الدين ولكف التهم العدائية للفلسفة التي تكون في الغالب من صنع المذهبية والسلطة السياسية أكثر من كونها دينية محضة. وحتى لا يصطدم ديكارت بالمؤسسة الدينية حاول أن يهادنها ويطمئنها بأن نصه (التأملات) لا يتعارض مع الدين بل يناصره لكن من موقع الفلسفة. ((وكان على ديكارت أن يتفادى ما يحمله إليه ذلك العصر المضطرب، خاصة في ظل محاكم التفتيش التي مازالت تمارس مهامها بالقسوة التي عرفت عنها، ومأساة جاليليو مازالت ماثلة إمامه كشبح هائل يستعد لتهديده في كل لحظة ونحن نعلم أن ديكارت عندما علم بمحاكمة جاليليو كان قد انتهى من كتابة "العالم" ووصل إلى نتيجة مطابقة لما توصل إليه جاليلو بدوران الأرض فأرجأ كتابه خوفاً من أن يتعرض للمصير نفسه))[31] ولعل هذه الأسباب التي ذكرناها هي التي دفعته إلى أن يجذب الكنيسة إلى صف التأملات ورفع درجة الثقة برجال الكنيسة وأساطينها وعبر عن ذلك بالآتي:

((أيها السادة مهما يكن في الحجج التي أسوقها من قوة، فلست آمل. نظرا لانتسابها إلى الفلسفة أن يكون لها أثر كبير على الأذهان إذا لم تشملوها برعايتكم. ولما كان لجماعتكم من تقدير الناس كلهم حظ عظيم، ولما كان لاسم (السوربون) من علو المنزلة ما جعل الناس لا يقابلون أي جماعه أخرى، بعد المجامع المقدسة، بمثل الاحترام الذي يقابلون به أحكام جماعتكم لا في مسائل العقيدة فحسب بل في مسائل الفلسفة الإنسانية أيضاً))[32] واجتهد النص في إجادة لعبة التوازن بين المهدي والمهدى إليه وربما هذه اللعبة صورة من صور الصراع الظاهر والخفي بين المعرفة الجديدة التي دعا إليها ديكارت والمعرفة القديمة التي اعتمدت عليها الكنيسة وهي معرفة مأخوذة من بطليموس وأرسطو وغيرهم من رموز المعرفة القديمة. إذا ارتضت الكنيسة بالتصورات الكونية القديمة لهذه الرموز واندمجت هذه المعرفة

بالفكر الرسمي الكنسي ومنحت صفة المقدس بعد أن كانت غير مقدسة، وقد يفهم القارئ من هذا الموقف المهادن مع الكنيسة بأنه موقف منافق وجبان، وليس في هذا جبناً أو نفاقاً لأن قوة الفكر وعظمته ليس في اختراع أساليب عدائية رعناء مع من نختلف معهم بل البحث عن أساليب ذكية ومراوغة حتى لا يتهيج الطرف الآخر. الذي يرى أن تهديد تصوراته عن الكون هي تهديد لمصيره ولوجوده السلطوي. إن النص نجح في تحييد طرف الكنيسة وضمن بقاء أفكاره واستمرار وهجها وإزاحة الأفكار التقليدية من سبيلها، هذه الأفكار التي تحجب النظر في الأفق ولا تبحث عن احتمالات حياة أفضل للإنسان. ويمضي الإهداء بالطريقة نفسها من الذكاء ويرفع عالياً سقف الثقة في رجال الدين فيقول: ((كل واحد يعتقد أنه ليس في الإمكان أن نجد في الناس أوفر منكم رصانة ومعرفة ولا أكثر منكم فطانة ونزاهة في الحكم على الأمور، فلا شك عندي أنكم إذا تعطفتم فشملتم هذا الكتاب بعنايتكم وتفضلكم أولاً بتصحيحه لأني لا أزعم أنه خال من الغلط، ويمنعني من ذلك شعوري بقصوري بل بجهلي، ثم بإضافة ما ينقصه إليه وإتمام ما لم يتم منه. والتكرم بإيراد شرح أوفى إذا اقتضى الأمر ذلك، أو تنبيهي على الأقل إلى ما قد يكون فيه من عيوب حتى أعمل على إصلاحها))[33] ورغم ثقة النص من صياغة براهينه على وجود الله والنفس بطريقة محكمة إلا أنه يلح على طلب المؤازرة والتأييد من رجال الدين بوصفهم طرفاً مهيمناً على الفضاء المعرفي، والنص يطمح إلى أن ينضوي تحت لوائهم بما هو عليه من أفكار جديدة وأفصح عن ذلك بالاتي:

((وبعد أن تكون الحجج التي أثبت بها وجود الله واختلاف النفس الإنسانية عن البدن قد بلغت من الوضوح والبداهة المرتبة التي أعتقد إمكان بلوغها لكي تعد براهين مُحكمة وبعد أن تتفضلوا بإقرارها. وتأييدها، وإعلان شهادتكم بصحتها ويقينها – أقول إني لا أشك بعد ذلك من غلط وزيف في هاتين المسألتين، سرعان ما يمحى من أذهان الناس وسوف يحمل الحق جميع العلماء وأولى الألباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم))[34] ويستمر النص في لغة المديح والثناء على رجال الدين ولا يتحرج في وصفهم بالأمتن والأفضل للدفاع عن الدين وبعد موافقتهم على ما جاء في النص لن ((يبقى شخص يتجرأ على الشك في وجود الله وفي التمييز بين الواقعي الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه فالحكم لكم أنتم فيما نجني من ثمرات هذا الاعتقاد متى توطدت أركانه ... ولكن لن يجمل بي في ... التوصية بقضية الله وقضية الدين لدى من كانوا دائماً أمتن دعائمها))[35] وتتجلى لعبة التوازن بين المهدي والمهدى إليه في إفصاح الذات في النص عن نفسها بثقة عالية وشعورها بأن ما قدمته من حجج جديرة بالعناية والتقدير من كل الأطراف وكأن الذات بمثل هذا الفعل تريد أن تعادل بين الثقة التي منحتها لنفسها وبين الثقة التي منحتها لرجال الدين. وترى أن هذه الحجج لا يمكن أن ترفض لما فيها من قوة الإقناع وعبرت الذات عن هذه المسألة بالآتي: ((إن أغلب الحجج التي أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين. وجود الله والنفس – هي في مرتبة البراهين إذا فهمت على الوجه الصحيح. وأنه يكاد من المستحيل إيجاد حجج جديدة. إلا أنني أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل في الفلسفة شيء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها في ترتيب واضح متين، يكون من شأنه أن يظهرها بعد لجميع الناس براهين صحيحة))[36]

ويرجح النص كفة البراهين إلى درجة لافتة فهذه البراهين أتت بما لا يستطع أن يأتي به الفلاسفة من قبل وكأن في هذه القول رغبة دفينة في النص ترمي إلى المحافظة على التوازن بين مكانة المهدي ومكانة المهدى إليه فهذه البراهين يقول عنها النص الآتي فهي ((على وجه يجعلني أجرؤ على إيرادها مقتنعاً بأنها بديهة جداً ويقنية جداً. وأقول فضلاً عن هذا أنها جاءت من القوة بحيث لا أظن أن الذهن الإنساني سيجد وسيلة يستطيع بها أن يكتشف خيراً منها لأن أهمية الموضوع ومجد الله، وإليه مرجع هذا كله يضطرني إلى أن أتحدث هنا عن نفسي بشيء من الحرية أكثر مما جرت به عادتي))[37]

في هذه الفقرة السابقة إلحاح على أن الحجج تمتلك درجة رفيعة من اليقين والوضوح وأن مجد الله ليس من مسؤولية الكنيسة بل مسؤولية النص، وهذه الحجج نفسها لا تحوز على اليقين حسب ((بل تعادل بل تفوق في اليقين والبداهة براهين الهندسة))[38] وبادر النص بحسن نية إلى أن يورد بعض الفقرات من الكتاب المقدس ضمنها التأملات حتى يعطي لها قيمة عند المؤسسة الدينية حينذاك. وهذه الفقرات تخص وضوح ويسر معرفة الله لكن الكفار يكابرون وينكرون هذه المعرفة وعليه ((فإن جهلهم لا يغتفر. لأنه إذا كانت عقولهم قد أوغلت إلى هذا الحد في أمور الدنيا فكيف أمكن أن لا تكون معرفتهم للرب الأكبر أيسر ... إن معرفة الله ظاهرة فيهم))[39] ولعل الفكرة التي تذهب إلى أن الفلسفة أكثر قدرة من اللاهوت في مسألتي البرهنة على أثبات وجود الله وتمييز النفس عن البدن هي من الأفكار المحورية في النص، وعنصر مهم في لعبة التوازن بين المهدي والمهدى إليه وإعلان صريح عن جدارة الفلسفة في هذا الميدان وتفوقها على اللاهوت وعبر النص عن ذلك بالآتي:

((لقد كان رأيي دائماً عن مسألة الله والنفس أهم المسائل التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت)) *[40]

التصدير: من المؤلف إلى القارئ:

نص بعمق التأملات كان لابد أن يثير ردود أفعال واعتراضات وقد ضمن النص أهم ردوده على الاعتراضات وما يعنينا هنا في التصدير هو إجلاء الفقرات التي دافع فيها عن نفسه بطريقة فيها من الثقة بالنفس والاعتزاز بما أنجز، وأن الاعتراضات لم تكن بمستوى الحجج والبراهين التي جاءت في النص ((أما الذين لا يبالون كثيراً بترتيب أدلتي وارتباطها وإنما يلهون أنفسهم بتجريح * كل جزء منها، كما يصنع الكثيرون. أقول إن أولئك لن يغنموا فائدة كبيرة من هذه الرسالة، بل إنهم إن وجدوا مجالاً للمماحكة في مواضيع كثيرة. فلن يستطيعوا مهما أجهدوا أنفسهم أن يظفروا باعتراف محرج أو جدير بالرد عليه))[41] إن النص بمثل هذا القول يحاول أن يعزز صورته أمام المؤسسة الدينية ورجالها من العلماء والعمداء وأن الاعتراضات لم تغير من قوة براهينه. وعليه يمكن أن نقول إن التصدير قد سلك الطريقة نفسها التي تلح على التوازن بين المهدي والمهدى إليه وحتى يحفظ النص مكانته أمام المجتمع.

التأمل الأول: في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك:

((كانت المذاهب الكبرى تنطلق من فرضيات ضمنية لا تصرح بها كانت تتطلب الضمان للمبدأ الذي تعتمد عليه سواء كان الفكر أو العالم، ولم تعثر على ذلك الضمان إلا في افتراض أن المتسلل إلى مالا نهاية هو تناقص في حد ذاته. ولا بد إذن من التوقف عند حد يفترض أنه سبب ذاته كأن ذلك ليس تناقصاً أبداً العالم أو الفكر. وكان ذلك بداية القمع

الإيديولوجي الذي ساد حضارة ما قبل الصناعة))[42] وينطبق ذلك على نص (التأملات) الذي أضمر فرضيات عن قوة الذات المفكرة في مواجهة الشك والضمان الإلهي لهذه القوة ولم يصرح بها من البداية حتى يعطي لمذهبه العقلي فرصة استعراض قدراته ويمتد في التسلسل الافتراضي إلى النقطة التي يرى أنها المناسبة للإعلان عن اليقين والكف عن الشك. وفي هذا الاستهلال سنتجاوز فكرة أن الوقوف عند حد معين وعدّهُ سبباً لذاته هو تناقض. وسنذهب إلى ترك النص يعرض طريقته الخاصة التي ارتضاها لنفسه وهي أن التسلل إلى مالا نهاية هو تناقص. ولهذا قرر النص أن ينتهي الشك الذي انصب على معطيات الحس الشقي عند لحظة الوعي السعيد التي تجسد في الذات وفاز باليقين فاليقين في التأملات هو الأصل و الشك هو التابع، إنه الشك من أجل الوصول إلى اليقين. ومن السهل جداً على النص أن يعلن عن حضور الذات المفكرة بوصفها الأداة السحرية التي ستبتلع الشك من البداية لكنه لم يفعل ذلك وأجّل إعلانها. إن النص لا يرمى إلى تقويض الله وإنكار خلود النفس بل إلى إثبات وجود الله.

وتمييز النفس عن الجسد والإقرار بخلود النفس والطريف إن البحث على الرغم من مراميه الميتافيزيقية الواضحة إلا أنه يرمى أيضاً إلى أن يقيم العلوم على شيء وطيد ومتين. وبتعبير النص ((فحكمت حينئذ بأنه لا بدلي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل ولا بد من بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئاً وطيداً مستقراً))[43] وبحث النص عن أسس مستقرة للعلوم تنم عن نزعه اليقين المتغلغلة في النص وإن بدا للقارئ مظاهر الشك التي تطفح على ظاهر السطح في النص، ثم إن هذه الفقرة السابقة تفسر حرص النص على التأسيس للعلوم وعبر عنها أيضاً في نص مبادئ الفلسفة على النحو الآتي: ((ليس من الضروري أن تنصرف الفلسفة عن اللاهوت، ولكن تلك المعرفة العالية – يقصد الميتافيزيقا – ليست هي قصد الفلسفة إنما تنزع الفلسفة إلى علم الطبيعة ومقصدها الأكبر أن تعطي لعلم الطبيعة المبادئ التي هو بحاجة إليها))[44] ويبدأ النص في الشروع بالشك ويقرر أن الاعتماد على الحواس لن يقيم لنا معرفة علمية وطيدة فالحواس كمعطى لتأسيس معرفة أو مبدأ من مبادئ المعرفة يخرج بالمعرفة عن الصواب وعليه يقول النص: ((جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعه ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا مرة واحدة))[45] والنص ينتقي من المواقف المشكوك فيها ما يريد، وهذه مسألة منهجية من باب الاستعاضة بالجزء عن الكل وينظر في كل موقف على حدة ويتناوله بالتحليل كمثال هذا الموقف ((لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جداً وبعيدة جداً عن متناولنا، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى لا نستطيع أن نشك فيها شكاً يقبله العقل وإن كنا نعرفها بطريق الحواس مثال ذلك إني هاهنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل، وهذه الورقة بين يدي، وأشياء أخرى من هذا القبيل وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي))[46] ولا يستطيع أن ينكر ما هو عليه في مثل هذا الموقف المرتبط بحالة اليقظة، لكن النص يعرض الموقف نفسه إلى حاله النوم وما يحدث فيها من أحلام فيقول: ((كم مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان – يقصد المكان الذي كان فيه يقظاً– أني لابس ثيابي. وأني قرب النار. مع أني أكون في سريري متجرداً من ثيابي! يبدو لي الآن أني

لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين، وأن هذا الرأس الذي أهزه ليس ناعساً ...إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتمييزاً ...ليس هناك إمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً فيساورني الذهول، وإن ذهولي لعظيم حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعي بأني نائم))[47] اختلطت المواقف وما عاد الإدراك الحسي بقادر على التفريق بين اليقظة والمنام هل نحن نائمون باستمرار، ولو على سبيل الافتراض كما يرى النص. وعلى الرغم من هذه الحالة إلا أن هناك من يعمل على الدفع بالأمور وتوضيح الحقائق ويبذل في سبيل ذلك جهداً. هل هو الذات المفكرة المضمرة التي تزنُ الأمور وتقدر متى يُفعل الشك ومتى يكف عن التفعيل – بالتأكيد – وبالفعل توافق الذات على أن ((جميع الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس – في الحلم طبعاً – إن هي إلا رؤى كاذبة. وتذهب أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها))[48] لكن الشك لا يجتاح كل شيء فيما يخص الرؤى في المنام فلابد ((على الأقل أن نسلم بأن الأشياء تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور لا يستطاع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وحقيقي وإذن فهذه الأشياء العامة على الأقل كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله ليست أشياء تخيلية بل هي واقعية وموجودة ... فأنه لامناص من الإقرار بأن هناك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها هي حقيقية وموجودة ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء، سواء كانت هذه الصور حقيقية أو واقعية أو مختلقة أو وهمية))[49] هناك اعتراف من قبل النص بالأشياء العامة كالعينين واليدين ... الخ والأشياء البسيطة كالامتداد والمقدار والكم، والامتزاج بين هذه الأشياء يجعلها على صور قد لا تكون واقعية بل وهمية أو مختلقة كالتيوس الآدمية وعرائس البحر الخرافية – والأفكار في هذه جميعها سواء – رغم أن هناك أفكاراً تتكون من مزيج واقعي وغير واقعي. والنص لا يبحث في كيفية تكوينها وعلاقتها بالعالم الخارجي، بل يفحص كل ما هو موجود من أفكار ورؤى في الذهن. والطريف أن النص ينجز أفكاراً لها طابع معرفي وهو يمارس فحص الأفكار. من هذه الأفكار أن كل الأفكار تمتلك مشروعية من موقع كونها أفكاراً من هنا وهناك ولا تمتلك مصداقية واقعية لكن عناصرها الأساسية موجودة في الواقع ، ومن الممكن التسليم بالأفكار وأيضاً التي من قبيل ((الأشياء الطبيعية الجسمانية على العموم وامتدادها وأيضاً شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها وكذا المكان الذي تشغله والزمان الذي تدوم فيه ومشاكل ذلك))[50] ويمكن أن يلاحظ القارئ أن مثل هذه الأفكار العامة تشي بالثبات وليس التغيير ولا يستطيع الحس أن يعكس عنها صورة دقيقة – وهي الامتداد والشكل والمقدار والوزن والزمان وما شابهها من أفكار– ويستدل النص بعد أن فرق بين الأشياء المركبة والبسيطة، بأن علوم الطبيعة أكثر عرضة للشك من علوم الحساب والهندسة لأنها تبحث في الأشياء المركبة وعبر النص عن ذلك بالآتي:

((فلعلنا لا نكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل، في حين أن الحساب والهندسة وما شاكلها من العلوم لا تنظر إلا في أمور بسيطة جداً وعامة جداً. دون اهتمام بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشمل على شيء يقيني لا سبيل

إلى الشك فيه. فسواء كنت متيقظاً أو نائماً هناك حقيقة ثابتة هو أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً. وأن المربع لن يزيد عن أربعة أضلاع أبداً، وليس في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين))[51] النص في لحظة التفريق بين العلوم الطبيعية وعلم الحساب والهندسة وهب العلمين الأخيرين اليقين لأنهما متحرران من المعطيات الحسّية ومكوناتها من أشياء بسيطة، فضلاً عن أنهما يمثلان صناعة عقلية يتم التأكد من حقائقها من العقل لا علاقة لهما بالخارج المشبوه. إذ لا توجد وسائط في هذه الحقائق لأن هذه الوسائط تمنع تحقق اليقين كما ينبغي له أن يكون.

ويقرر النص بعد ذلك أن يصعّد من درجة الشك ويلجأ إلى وسيلة النبش في الذهن عن القوى المؤهلة على مثل هذا التصعيد الذي يرمي في الأصل إلى اليقين وليس إلى الشك كما سنرى لاحقاً، والنص عبر عن هذا القوى في صورتها الأولى المترسخة في الذهن على النحو الآتي: ((رسخ في ذهني منذ زمن طويل وهو أن هناك إلهاً قادراً على كل شيء، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود. فما يدريني لعله قد قضى بأن لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء. وأن تبدو لي موجودة على نحو ما أراها؟ بل لما كنت أرى أحياناً أن غيري يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها، فما يدريني لعله قدر أن أغلط أنا أيضاً كلما جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت أضلاع مربع ما. أو أطلقت حكماً على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئاً أسهل منه؟))[52] إن الإله هنا لا علاقة له بإله الديانات السماوية فهو قد قدر وشاء أن نغلط ليس في ما نراه من موجودات حسب بل ما حسبناه بديهيات في مجال الرياضيات من قبيل جمع 1+6 قد يكون (10) وإذا كان التشكيك في البديهيات الرياضية عدّهُ البعض مبالغة فإنها مبالغة، مقصودة تماماً وأعطت النص كسب الرهان لصالح اليقين في نهاية المطاف. والطريق أن التأمل الأول أستخدم الإله كما قلنا بوصفة وسيلة لتأجيج الشك وليس من أجل البرهنة على إثبات وجوده إنها مفارقة المنهج الذي ارتضاه.

بعد أن يرسم النص هذه الصور للإله الذي قضى أن لا تكون هناك أشياء مستثناة من الشك يعدل النص من هذه الصورة ولا يشير من أين جاء بهذا التعديل هل من المعتقدات التي رسخت في ذهنه أو من شي مجدد آخر وعبر عن ذلك بالآتي: ((لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو لأنه سبحانه كريم رحيم. أنه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحياناً وليس في استطاعتي أن أشك في أن هذا يقع بإذنه))[53] اللغة الموجودة في هذه الفقرة تنم عن رغبة تجاه هذا الإله فالضلال لا يليق بمقامه فهو واسع الرحمة وكريم. وليس في مقدور النص أن يوافق على أن الإله مضل. ثم إن فعل الإضلال من سمات الكائن الناقص وليس من سمات الكائن القوي ويحيل النص حالة الشك التي وصل إليها إلى أكثر من طرف والمهم هنا في جميع هذه الأطراف أكد على أن فعل دفع الأخر إلى الخطأ والإضلال يدل على نقص في الفاعل مهما كان هذا الفاعل سواء نسب ((إلى القضاء والقدر أو عزوه إلى المصادفة. أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات، أو إلى علة أخرى. فما دام الخطأ والضلال ضرب من النقص، فكلما

نقصت قدرة الصانع الذي يجعلونه علة لوجودي، زاد احتمال نقصي نقصاً يعرضني للضلال دائماً. وليس لدي ما أجيب عن هذه الحجج، لكن لا مناص لي آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شي مما كنت أحسبه من قبل حقاً إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه عام))[54] ويتساءل النص عن استحالة تحقيق ما رمى إليه وهو الاهتداء إلى شي يقيني مستقر في العلوم إذا كان الشك قد لف العالم بهذه الطريقة التي شاء الإله أن يقضيها . وما عليه سوى الحرص على الشك في الأشياء المبهمة التي تستحق الشك وعبر عن هذه الفكرة على النحو الآتي: ((إذا أردت الاهتداء إلى شيء يقيني مستقر في العلوم. أن يكون حرصي على الامتناع عن تصديق ما يجوز الشك فيه معادلاً لحرصي على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جلياً وبيناً))[55] ويقرر النص المضي في هذا الطريق ويضيف وسيلة ثانية للإضلال من أجل تعزيز قوة الشك. وكل هذا هو على سبيل الافتراض من أجل الوصول إلى اليقين ((سأفترض... أن شيطاناً خبيثاً ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل ما أوتي من مهارة لإضلالي، وسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاماً وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخاً لاقتناص سذاجتي في التصديق، وسأعد نفسي خلواً من اليدين والعينين واللحم والدم وخلواً من الحواس. وأن الوهم هو الذي يخيل لي أني مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التشبث بهذه الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم، ولذلك سأتوخى تماماً الحذر من التسليم بما هو باطل وسأوطن ذهني على مواجهه جميع الحيل التي يعتمد إليها ذلك المخادع الكبير حتى لا يستطيع مهما يكون بأسه ومكره أن يقهرني على شيء أبداً))[56] اللغة التي جاءت عليها هذه الفقرة تختلف عن اللغة التي كانت عليها صورة الإله. فهي لغة تحدٍ ومقاومة وكأنّ النص يبطن لهذا الشيطان الماكر قوة خفية سيعلن عنها في الوقت المناسب. وستصمد هذه القوة في وجه أي كائن مضلل.

التأمل الثاني: في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم(*)

بسبب من قوة الإضلال التي توحدت في بث الشك يفصح النص عن حقيقة عدمية وهي: ((لعل شيئاً واحداً هو الصحيح وهو أنه لا شيء في العالم بيقيني))[57] ويفحص النص حقيقة الخواطر التي أوصلته إلى هذا الحد فإلى جانب الإله والشيطان اللذين أفترضهما النص وعدهما المسؤولين عن هذه الخواطر يضيف إليهما النفس وبعبارة النص: ((ليس ضرورياً– أن تكون هذه الأفكار المشوشة من الإلهة والشيطان– فلعلي قادر على إحداثها من نفسي))[58] ويتساءل النص عن الوجود الذي يفجر مثل هذه الأسئلة ويقرر اليقين والشك ويفترض افتراضات بشأن القوة التي تضلله وتدفعه إلى الخطأ. ويقول بشأن هذا الوجود الآتي:

((فهل اقتنعت بأني لست موجوداً كذلك. هيهات فإني أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء))[59] فكل هذه الحالات التي تكون عليها الذات في النص لا تجعلها تكف عن الوجود ووجودها بديهي ولذا يتلقف النص هذه الحقيقة ويرى فيها اكتشافاً لمبدأ فلسفي في غاية الأهمية لكونه المبدأ الذي تخطى به لحظة الشك العدمية وتغلب عليها وعليه فيرى ((ليس من شك إذن في إني موجود متى أضلتني – يقصد أي قوة تتعمد إضلاله – فليضلني

ما شاء فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، مادام يقع في حسباني أني شيء. فينبغي علي وقد رويت الفكر ودققت النظر في جميع الأمور أن أنتهي إلى نتيجة وأخلص إلى أن هذه القضية (أنا كائن وأنا موجود) قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها وكلما صورتها في ذهني))[60] بالوصول إلى هذه الحقيقة بدأ يزحف اليقين على الشك فمبدأ (أنا موجود) مثل ممحاة لما سبق وأن افترضه من شكوك وأصبحت الفقرة التي تقول: ((أنه لا شيء في العالم يقيني))[61] لا معنى لها. إننا إزاء يقين مطلق بوجود (الأنا) وعلى الرغم من هذه اليقينية إلا أن النص لم يعف نفسه عن البحث في ما هيه هذا الوجود فيفكر بصوت عال ويقول: ((ولكني لا أعرف بوضوح كاف أي شي أنا، وإن كنت موقناً إني موجود))[62] وربما يلاحظ القارئ حرص النص ليس على الوضوح حسب، بل على الوضوح التام الذي لا يترك أي مجال للشك. ولعل العقلية الرياضية[*] التي أشاد بها النص هي التي وجهته على أن يكون الوضوح على هذه الصورة الدقيقة. وهذه العقلية نفسها هي التي كانت السبب في أن لا يسلك النص السبيل القديم[**] في التفلسف حين تناول هذه القضية (قضية من أنا) ولذا لم يخض في كون أن هذه (الأنا) إنسان أو حيوان ناطق ... الخ فكل هذه تعقيدات يتركها ويلجأ إلى السبيل الآتي:

((أؤثر أن أنظر هنا في الخواطر التي تولد في ذهني والتي لم أستمدها إلا من طبيعتي وحدها حين عكفت على النظر في وجودي ... فلننتقل إلى – صفات النفس وهي التفكير. وأنا واجد هنا أن الفكر هو الصفة التي تخصني وأنه وحده لا ينفصل عني. أنا كائن، وأنا موجود، وهذا يقيني. ولكن إلى متى؟ أنا موجود ما دمت أفكر، فقد يحصل إني متى انقطعت عن التفكير انقطعت عن الوجود تماماً))[63] ويشير النص إلى صفات أخرى كالتخيل والحس والرغبة ولكنه يلح على التفكير وبمنطوق النص ((فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر. أي ذهن أو روح أو عقل. وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل. فأنا إذاً شيء واقعي وموجود حقاً. ولكن أي شيء لقد قلت إنني شيء مفكر))[64] إن معرفة وجوده بالمعنى الدقيق لا تعتمد على أي شي من الأشياء التي يستطيع أن يتوهمها بخياله.[65] لأن التوهم والتخيل أشياء مرتبطة بالحس وقد سبق أن أنكر المبدأ الحسي من البداية ولكن الوصول إلى المبدأ الجديد، مبدأ الكوجيتو (أنا أفكر إذن أنا موجود) يجعل النص يعيد النظر فيما شك فيه من قبل لكن يؤجل الاعتراف به إلى حين النظر في هذا المبدأ الجديد. الذي يتعلق بالطبيعة الذاتية للفرد فهذا المبدأ تنطبق عليه قاعدة الوضوح والتميز، لكن العالق في الأذهان من الموروث القديم يغطي هذه الحقيقة ويصور لنا الأمر أن المعرفة الحسية أيسر وأوضح من معرفة النفس، لكن النص سعى إلى تصحيح هذه الصورة بعد أن وضح معرفة ماهية وجوده البشري وعبر النص عن ذلك بالآتي:

((لا أستطيع أن أصرف نفسي من الاعتقاد بأن الأشياء الجسمية التي تتكون صورتها بواسطة الفكر أو التي تقع تحت الحواس، والتي تختبر بالحواس معروفة بقدر من التميز يزيد كثيراً عن ذلك الجزء من نفسي التي لا أدري ما هو والذي يقع تحت الخيال، وأن يكن في الحقيقة غريباً جداً، أن أقول إني أعرف وأفهم أشياء يلوح لي وجودها موضع شك وليست معروفة عندي ولا مختصة بي، معرفة وفهماً وأكثر تمييزاً من معرفتي وفهمي للأشياء التي أكون مقتنعاً بصحتها وتكون هي معروفة لدي ومختصة بطبيعتي وبالإجمال أكثر مما أعرف ومما أفهم نفسي))[66]

ويقصد بالمعرفة المختصة به معرفة ما هية وجوده بوصفه شيئاً مفكراً، ويعدّ المعرفة الحسية معرفة عامية وليست بمستوى المعرفة العقلية ويدلل على ذلك بمثال قرص العسل وشمع العسل لينوب عن الأجسام المادية برمتها والطريف أن النص تعامل مع الإنسان بوصفه كائناً مجرداً من كل شيء فهو بلا حواس ولا أطراف وبعبارة مكثفة بلا حواس مادية بل عدّه ذاتاً مفكرة حسب وركز كل التركيز على هذه المسألة، وحين تعامل مع مثال شمع العسل لم يبق علي شيء منه سوى الامتداد إذ جرده من اللون والطعم والرائحة والصوت والشكل وغيرها من الصفات المرتبطة بالحواس. وقرص شمع العسل تجري عليه هذه التغيرات بعد أن يتعرض للنار. فقطعة شمع العسل بعد الحريق تختلف عن قبل الحريق. والأجسام على ما فيها من جوهر ممتد لا تستطيع أن تدرك نفسها فهي بحاجة إلى من يدركها[67] ولا ينطبق ذلك على الشيء المفكر فهو يدرك نفسه بنفسه ومثال الشمعة هنا أتى به النص حتى يبين أن النفس معرفتها أيسر وضوحاً وتمييزاً من الجسم.

إن متابعة التغيرات التي تحصل للشمعة ليس في مقدور أعضاء الحس أو قوة الخيال بل في مقدور ((الذهن وحده))[68] إن هذا الحق الذي منحه النص للذهن ومن قبل حق الصمود في وجه الشك المطلق، وحق الفوز بلحظة من اليقين المتميز والواضح تمام الوضوح، كل هذا شجع النص وحفزه على القول: ((فإني أرى بوضوح أنه ما من شي هو عندي أيسر وأوضح معرفة من نفسي. ولما كان من العسير أن نتخلص بمثل هذه السرعة من رأي ألفناه منذ أمد طويل. فيجمل بي أن أقف في هذا الموضوع وقفة قصيرة، حتى يكون في طول تأملي ما يجعل هذه المعرفة الجديدة أعمق انطباعاً في ذاكرتي))[69] إن الآراء القديمة التي ألفناها يدعو النص إلى التخلص منها كأن نعتقد أن الأشياء التي تلمس وتبصر وتشم...الخ هي أشد يسراً وتمييزاً في وضوحها من النفس والتأمل الثاني مُكرس لتجنب هذه الخطأ والتمرن على تقبل أفكار جديدة من قبيل أن النفس غير متعينة في الزمان والمكان، ولا ينال الحس من معرفتها شيئاً، ونصيب وعيها يكون من ذاتها بفعل الحدس[*] ولا يعتمد في معرفتها على أي شي من الأشياء المستطاعة بواسطة التوهم الخيالي، ومعرفتها أوضح من معرفة الجسم وعلى تبديها بهذه الصورة إلا أن النص يضع تساؤلات عن أصلها؟ وهل هي التي أعطت لنفسها الوجود؟ وغيرها من الأسئلة المقلقة بالمعنى الوجودي. ولكن قبل هذه الأسئلة نرى أن فكرة الله هي الأخرى تستدعي مثل هذه الأفكار التي تدور حول النفس بل تفوقها وتصير النفس تابعاً للمتبوع وهو الله هنا بعد أن توهمت أنها سيدة نفسها. وخصص التأمل الثالث لهذه المسألة وهو موسوم بالآتي: ((في الله : وأنه موجود))[70]

التأمل الثالث: في الله: وأنه موجود:

سنتجاوز التكرار الذي يلجأ إليه النص في بعض المواضيع وهو يتناول هذه القضية وسنتتبع ما نراه مناسباً لمتابعة الخط الذي يمضي إلى إثبات وجود الله. لأن في مثل هذا الإثبات ليس تعزيزاً لصورة اليقين في النص وحسب، بل استرجاع لجميع لحظات الشك الماضية واستبعاد الشك منها باليقين ويعلن النص من البداية أنه سيتوجه إلى داخل الذات وسيفحص الأفكار. والخواطر فيها ومن ضمن هذه الأفكار فكرة الإله في الذهن ووجوده الحقيقي، وعليه أن يتأكد من حقيقتين بشأن هذا الإله ((أن يكون موجوداً وأن يكون غير مضل، بدون هاتين الحقيقتين لا سبيل إلى اليقين من شي أبداً))[71] ويشترط النص

في التعامل مع هذه الأفكار جملة من المبادئ:

1) النظر إليها بوصفها أفكاراً في ذاتها وجميعها سواء بصرف النظر عن صلتها بغيرها.

2) ليس هناك من مشابهة بين هذه الأفكار وبين الأشياء الخارجة عن ذهني. حتى لا يحدث التباس بين فكرة الله المفطورة في الذهن وبين البحث لها عن مشابهة في الخارج فوجودها وجود موضوعي بمعنى أنها متصورة في الذهن ولكنها حقيقة واضحة لا يمكن نكرانها فعظمتها وكمالها يفرض وجودها.

3) أن فكرة الله مفطورة فينا وليست من صنعنا أو اختراعنا. لأنها لو كانت كذلك لتعرضت للشك. ثم أن المتناهي لا يستطيع أن يخترع فكرة اللامتناهي.

4) المشابهة بين الفكرة وموضوعها الخارجي يفضي إلى الخطأ ولذا نحن لا نأخذ بحكم الحواس عن حقيقة حجم الشمس، بل نأخذ بأدلة علم الفلك المؤسسة على العقل.

حين نعد الأفكار صورا للأشياء وليس نحواً من أنحاء التفكير يختلف الأمر. فالصور تختلف بحسب الأشياء. وإذا كانت الأفكار تمثل جواهر فهي تحتوي على شي أكثر من الظاهر في الأشياء والجواهر لها وجود موضوعي وسبق إلى أن أشرنا إلى أن الجواهر تمثل حقيقة الأشياء وأن العقل هو القادر على إدراكها وليس الحس))[72] إن تقرير فكرة الجواهر استدعت التفكير في جوهر لا متناه أو فكرة إله بوصفه موجوداً كاملاً وعبر عنها النص الآتي: ((الفكرة التي بها أتصور إلهاً، له العزة والملك، أزلياً لامتناهياً، منزه عن التغير، عالماً بكل شيء، قادراً على كل شيء، خالقاً لجميع الأشياء الخارجة عن ذاته.

أقول إن هذه الفكرة على التحقيق تملك في ذاتها وجوداً موضوعياً أكثر مما تملك الأفكار التي تمثل لي الجواهر المتناهية))[73] ويتابع النص فكرة الإله ويوضح ما هي عليه من وجود، فيرى الآتي:

1) إذا كانت فكرة الإله لها علة وبالضرورة أن تكون لها عله فإن هذه العلة يجب أن تفوقها في كل شيء وهذه العلة لا تنقل إلى الذهن شيئاً من وجودها الفعلي بل إن وجودها صوري.

كل فكرة لابد وأن تزد على العلة التي أوجدتها إذ لا يمكن أن يكون وجود الشيء فكرته حسب، فهذا مستحيل، ومعنى ذلك أن الفكرة وجدت من العدم. والأمر نفسه ينطبق على فكرة الله فهي على الرغم أنها فكرة مفطورة لابد أن تكون لها عله وعلتها ليست مادية بل جوهر لا متناه محيط بكل شي.[74] ومثل هذا التصور لهذا اللامتناهي أثار مشكلة العلاقة بين الفكرة والوجود أو الماهية والوجود مما جعل النص يلح على التلازم في الكائن اللامتناهي (الله) بين الماهية والوجود والنور الفطري هو الذي هدانا إلى هذا التلازم. والنور الفطري أيضاً قد هدانا إلى كثير من الأفكار الواضحة المتميزة، مثل فكرتنا عن أنفسنا وأننا أشياء مفكرة لا ممتدة، وأن الأجسام المادية جواهر ولكن غير مفكرة. ولأننا أشياء مفكرة استطعنا أن نستمد فكرة العدد والزمن من أنفسنا.[75] وعلى الرغم من قدرة الذات على الشعور بتحقيق الوجود المتمثل في الكوجيتو واستمدادها من نفسها أفكاراً عن الزمن والعدد وقدرتها على استرداد بعض الحقائق التي حام حولها الشك وردها إلى حقل اليقين. إلا أن النص حرمها من أن تكون مصدر لفكرة الله، ومن ثم يبدأ النص بمناقشة فكرة الله بكونها فكرة لا يمكن أن توجد عنده بوصفه الموجود المتناه. وهي فكرة لا يستطيع أن يودعها في أنفسنا سوى جوهر لامتناه.[76]

إن النص حين منع النفس من أن تكون هي مصدر فكرة الله أحال هذه الفكرة لمبدعها وهو الله ويبدو أن المذهب العقلي كما تبدى في النص كلما عطل

الحواس وأعلن عن فقدان الثقة بها وكلما عمق الهوة بينه وبين العالم المادي، وكلما اقترب من الكيانات الروحية بوصفها موجودات أقرب إلى جنس العقل، والعقل لا يصدق إلا نفسه. إلى أن يصل إلى مرحلة يحتاج إلى كائن يضمن ما توصل إليه من حقائق ولا يجد أفضل من الله ضامناً لهذه الحقائق. وبمثل هذا الأسلوب فإن النص يسعى سعياً للتمسك باليقين حتى يمضي لتأسيس مبادئ متينة للعلوم وحتى يحافظ النص على التصور الذي يريده عن الله لا يعطيه حق الأولوية على الذات حسب، بل حق الواقعية المتفوقة على الذات وعبر عن ذلك بالآتي ((لا ينبغي أن أتوهم أني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية بل بمجرد السلب لما هو متناه على نحو ما أفهم السكون و الظلمة بسبب الحركة والضوء. ذلك أني على العكس أرى بجلاء أن في الجوهر اللامتناهي من الوجود الواقعي أكثر مما في الجوهر المتناهي، وبناء على ذلك أجد على نحو ما أن فكرة اللامتناهي سابقة لدي على فكرة المتناهي. أي إدراك أن الله سابق على إدراك نفسي. إذ أني لن أعرف ... أنني لست كاملاً تمام الكمال، إذا لم يكن لدي فكرة عن وجود أكمل من وجودي، عرفت بالقياس إليه ما في طبيعتي من عيوب))[78] ويجتهد النص في إعطاء فكرة الله. مزايا تنفرد بها وحدها فهي ((تتضمن من الوجود الموضوعي أكثر من أي فكرة أخرى، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان))[79] وعلى الرغم من أن الله موجود فينا كفكرة إلا أنه يمثل شيئاً حقيقياً، وكل ما هو واضح وكامل إنما يتضمن هذه الفكرة وهي حق وإن كنا لا نستطيع الإحاطة بالله لأنه لامتناه. ثم إن العقل نفسه يستطيع أن يستمد من نفسه المفاهيم المهمة لتكوين المعرفة ولكنه لا يستمد من نفسه مفهوم الله كما يستمد المفاهيم التي من قبيل العدد والزمن، ثم إن الله لا يمكن تصوره من موقع المتناهي الذي هو سلب للامتناهي فالامر ليس بهذه الطريقة مع فكرة الله، فالله كما يقول النص عنه ((ولكني أتصور الله لامتناهياً بالفعل بحيث يمتنع إضافة شيء إلى كماله المطلق. وأخيراً أدرك جيداً أن الوجود الموضوعي لفكرة ما لا يمكن يحدث عن كائن هو موجود بالقوة فحسب فهذا على التحقيق ليس بشيء بل عن موجود صوري أو فعلي))[80] والوجود الفعلي لله بوصفه وجوداً لامتناهياً جعل النص يوجه للذات سؤالاً محرجاً وهو على النحو الآتي ((هل في استطاعتي – أنا المالك لهذه الفكرة عن الله – أن أكون موجوداً إذا لم يكن هناك إله))[81] ومثل هذا السؤال ولّد أسئلة أخرى فرضها طبيعة التفكير المنهجي العقلي التي ارتضاها النص لنفسه وهذه الأسئلة من قبيل ((ممن استفدت وجودي؟ قد أكون استفدته من نفسي أو من أبوي أو من علل أخرى أقل من الله كمالاً فليس يمكن أن نتصور شيئاً أكمل منه ولا كفؤا له))[82] ثم يشير النص إلى مسألة أعقد بكثير من مسألة الحيازة على فكرة الله وهي فكرة الخروج من العدم والخلق المستمر ومن ثم الحفاظ على الوجود ويستبعد النص أن يكون أبواه هما سبب وجود فكرة الله في نفسه[83] رغم أن القارئ قد يرى في هذه الحقيقة وغيرها تمطيطاً للحجج. ويبدو أن المنهج أيضاً فرض عليه أن يسير في هذا السبيل – وبهذا النص يعني أن شكه ليس مطلقاً بل محكوم بخطة منهجية معدة مسبقاً ولها مبدأ تقف عنده يقرر الآتي: ((وجلي جداً أنه لا يصح .. أن نذهب في تدرج العلل إلى غير نهاية، فإننا لسنا بصدد العلة التي أوجدتني من قبل بل بصدد العلة التي تحفظ وجودي الآن))[84] واختيار الله علة لوجوده لينهي سلسلة العلل جميعها[85] هو اختيار لليقين ولمنع تسرب الشك. فالله

يمثل الحقيقة المثلى لليقين فكرة ووجوداً لازباً لها. وتمكن بعدها من تجاوز كل ما شك فيه من قبل. ويعني هذا الاختيار انحياز إلى الله بوصفه القوة القادرة والخالقة ليس لفكرة الله حسب بل خلق كل شيء والاستمرار في الخلق والمحافظة عليه. ووفق ما رآه النص لاحقاً في هذه العلة لا يمكن تجزئتها فعظمتها في وحدتها وغياب وحدتها يعني غياب كمالها[86] إن الله بما هو عليه من كمالات كلية الحضور الدائم لا يمكن تصوره إلا على هذا النحو وأي تعديل للتقليل من هذه الكمالات يصير الله ليس الله[87] ومن كرم الله منحه لنا القدرة على فهم صورته العامة بدون الخوض في التفاصيل فهو من وضع فكرته فينا فالمسافات بيننا وبينه ليست مجهولة بل معلومة فهو أقرب إلينا مما نتصور وتجلى كرم الله وفق منطوق النص في أن ((الله خلقني ويرجع عندي الاعتقاد بأنه قد جعلني من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله)) وعلى القارئ أن ينتبه إلى أن الصورة ليست مثل الأصل فضلاً عن أن هذه الصورة بعضيه وليست كلية. وحين يعاود المتن التفكير في مصدر فكرة الله لا يجعلها من نصيب الحواس فهي مبدأ قد أسقطت الثقة عنه ثم إن الذهن غير قادر على تصميمها أو اختراعها لا من موقع التوهم ولا من موقع التذهن[88] والحقيقة البديهية أن فكرة الله ((ولدت ووجدت معي منذ خلقت كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي والحق أنه لا ينبغي أن نعجب من الله حين خلقني غرس فيّ هذه الفكرة التي لدي ؛ لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعته وليس من الضروري كذلك أن تكون هذه العلامة شيئاً مختلفاً عن هذه الصنعة نفسها))[89] ولا يفهم من العبارة الموجودة في السطر الأخير من الفقرة السابقة أن ثمة تطابقاً بين الصانع والمصنوع بل ثمة تباين حاد بينهما والمسألة حول فعل الصناعة العظيمة التي تدل على وجود الصانع. والفقرات الآتية توضح ما ذهبنا إليه إذ تفصح عن الآتي: ((جعلني – الله – من بعض الوجوه على صورته وعلى مثاله وأني أتصور هذه المشابهة المتضمنة لفكرة الله بين الملكة التي أتصور بها نفسي موضوع تفكيري، لا أتبين قط أني شيء ناقص، غير تام ومعتمد على غيري ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحسن وأعظم مني، بل أعرف أيضاً في الوقت نفسه أن الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي اشتاق إليها والتي أجد في نفسي أفكاراً عنها وأنه يملكها لا على نحو غير معين أو بالقوة فحسب بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل إلى غير نهاية، ومن ثم أعرف أنه هو الله))[90]

الاختلاف بين الصانع والمصنوع قائم ولا يستطيع الثاني أن يعبر المسافة إلى الأول وهذا أيضاً مظهر من مظاهر الرضا من الذات على ما هي عليه إزاء صانعها الذي لم يحرمها من قوة المعرفة التي تكون على سبيل التطلع والأماني والاشتياق إلى ما هو أحسن وأعظم . ولكن تظل المعرفة الشمولية واليقينية وهي التي تظللنا باليقين. ويقيننا بحاجة إلى يقينها. وفكرة الله نفسها تفرض تحققها في الوجود ولا يمكن أن تكون من العدم فضلاً عن ضرورة القدر الكافي من الكمال للموجود الذي أوجدها ((فطبيعتي لا يمكن أن تكون ما هي. ويكون في نفسي فكرة إله ما لم يكن الله موجوداً حقاً – أقصد هذا الإله عينه الذي فكرته موجودة في ذهني، أي الموجود الحائز على جميع الكمالات السنية التي قد تخطر لأذهاننا عنها فكرة ضئيلة. ولكن دون أن تستطيع الإحاطة بها. هذا الإله المنزّه عن كل عيب المبرأ من شوائب النقص ويتبين من هذا بياناً كافياً أن الله تعالى لا يمكن أن يكون

مخادعاً، لأن النور الفطري يرشدنا إلى أن المخادعة أنما تصدر بالضرورة عن نقص أو عيب))[91] إن النور الفطري أرشدنا إلى حقيقة وجود الذات بوصفها ماهية خالصة، وهي ماهية لا ترى بالضرورة، والنور نفسه هدانا إلى أن هناك ماهية في أنفسنا هي أعظم من هذه الماهية وأكمل، وإن كان تحققها في النفس تحققاً ما هوياً فهذا لا يمنع من تحققها الأنطولوجي إذ لا توجد ماهية بلا وجود ولا وجود بلا ماهية ولعل هذا التلازم في هذه المسألة أكثر بداهة ووضوحاً وإن مثل التسليم بمثل هذه الحقائق يجعل مقدار اليقين يزيد على الشك في النص ويجعل من الشك تابعاً لليقين.

التأمل الرابع: الصواب والخطأ:

التأمل الرابع كرس اليقين وثبت قاعدة منهجية تزعم أن ما نتصوره على وجه الكمال فهو يقين ويقينه يتضمن ماهيته ووجوده، ومثلا الله والنفس نموذجان في البداهة والوضوح ولا يبزهما شيء في الوجود ويأتي الله في المرتبة الأولى والنفس في المرتبة الثانية لأنها متبوعة لله وعليه فإن معرفة الأشياء المادية أصعب بكثير من ((معرفة الأشياء المعقولة الصرفة التي خلصت من شوائب المادة جميعاً))[92] ومثل الله القوة الحاضرة والمنقذة للذات في كل اللحظات التي يداهمها فيه الشك وبمنطوق الذات ((وحين اعتبر نفسي في حالة الشك. أي حين أعتبر أني شيء ناقص ومعتمد على غيره، تعرض لذهني بقدر عظيم من التمييز والوضوح ، فكرة موجود كامل ومستقل عن غيره – أي فكرة الله – ووجود هذه الفكرة في نفسي... هذا وحده يجعلني أستخلص الدليل على وجود الله، والدليل على أن وجودي معتمد عليه كل الاعتماد في جميع لحظات حياتي))[93] وإله على هذا النحو لا يمكن أن يكون مخادعاً ومضلاً فهو أرفع من هذه الصفات ((فمن المحال – يقصد الله – أن يضلني .. إذ إن في الخداع والغش نقصٌ. ولئن يكن يبدو أن استطاعة المخادعة من علائم البراعة والقوة فلا جرم أن تعدّ المخادعة دليلاً على الضعف أو على الخبث وهما أمران لا يمكن أن يوجدا في الله))[94] والإله نفسه منحني ملكة أستطيع بها أن أحكم وأميز بها بين الحق والباطل ((ولاشك أن الله وهبني إياها كما وهبني سائر ما في نفسي، وما أملك من أشياء. ولما كان من المحال أن يشأ الله أن يضلني ، فلا ريب أنه لم يهبني ملكة يمكن أن تقودني إلى الزلل، متى كنت أستعملها كما ينبغي))[95] ويستمر النص في تقديم مفهوم إيجابي عن الله ويخليه من مسؤولية الخطأ الذي يمكن أن تقع فيه الذات ((وإذا لم يكن الله قد وضع في ملكة من شأنها أن توقعني في الضلال فيلوح لي أني لا يمكن أن أقع في الخطأ أبداً، والحقيقة أني حين أنظر إلى نفسي على أنها من عند الله وحين أولي وجهي نحوه سبحانه لا أجد في نفسي أي علة للخطأ أو الزلل))[96] وإذا كان الخطأ للذات مستبعداً من موقع التصور فإنه غير مستبعد على مستوى الواقع والإقرار بالخطأ مسوغ؛ وهذا يعني أن الشك له ما يسوغه وإذا حدث فهو لا يدوم وما نحتاجه من مبادئ وقواعد لتجنب الشك ميسر لنا إذا ما التزمنا بما هو مطلوب منا فضلاً عن العون الإلهي بوصفه عوناً يضمن لنا يقين هذه المعرفة. والخطأ البشري مسوغ كما قلنا ولا يعود إلى الله بل ((هو نقص فحسب، فإذا أخطأت لم أكن بحاجة إلى ملكة من الله حتى لهذا الغرض خاصة وإنما مرجع خطئي هذا إلى أن ما منحني الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هي عندي قوة متناهية محدودة))[97] والمتناهي في المعرفة ينتج عنه النقص– إنه نقص في طبيعة التكوين ولا يمكن تجاوزه. ومسألة الخلق بهذه الطبيعة المتناهية لا يمكن

الاحتجاج عليها من منظور النص فهو شأن إلهي من الصعب فهم مراميه والذات بشأن هذه الصعوبة تقول: ((تيسر لي الآن أن أتبين أن في مقدوره أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجاوز نطاق عقلي – منها– هل إمكان وقوعي في الخطأ، أفضل من عدم إمكانه – وهذا الاعتبار وحده كاف لإقناعي بأن ما أصطلح على تسميته بالعلل الغائية للبحث عنه في الأشياء الفيزيقية والطبيعية – إذ يلوح لي أن الخوض في غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها. جراءة عليه سبحانه))[98] والغايات التي لا ندركها لا تحصى فنحن لا ندري كيف تم الخلق بالتحديد، ولماذا خلقنا بفهم محدود، وإرادة للمعرفة لا محدودة، ولماذا نمرض؟ ولماذا نحزن؟ ولماذا نموت؟ وغيرها من الأسئلة ولعل الطبيعة الناقصة هي السبب في ذلك ومن الأفضل أن نكف عن البحث في مثل هذه الأسئلة. فالله تحقق في أفعاله الكمال ونحن لا نعي ذلك وهذا مظهر من مظاهر اليقين بالله. فالكامل المطلق لا يعرف النقص وعظمة الله وكماله في كلية الخلق ولا يجدي الكمال في مخلوق بعينه ومن المناسب ((أن ننظر على وجه العموم إلى مخلوقاته كلها في جملتها ذلك أن الشيء الذي ربما يكون لنا بعض العذر في النظر إليه على أنه شديد نقص إذا كان وحده في العالم ، قد يكون كاملاً جداً إذا نظر إليه على أنه جزء من الكون بأسره))[99] إذن النظرة الشمولية هي التي تضمن لنا رؤية كمال الله في الموجودات، وهذه القدرة على الكمال جعلت النص أن يبدل شكه باليقين إزاء الموجودات التي شك فيها وبتعبير النص ((ولئن كنت لا أعرف على وجه اليقين، منذ اعتزمت الشك في الأشياء جميعاً حتى الآن. إلا أن وجودي ووجود الله، فإني مع ذلك منذ تبينت قدرة الله اللامتناهية لا أستطيع أن أنكر أنه قد خلق أشياء أخرى أو أنه يستطيع أن يخلق هذه الأشياء. بحيث يكون لي مكان في العالم باعتباري جزءاً من الموجودات كافة))[100] وتنماز الذات المفكرة ليس بالقدرة على الفهم بل إرادة الحكم على الأشياء، وتمارس هذه الإرادة بحرية وبدون الشعور بأي ضغط خارجي وفعل الاختيار هو الذي يقرر الصواب من الخطأ والشك من اليقين أو ترجيح كفة طرف على طرف آخر. وتزيد عملية الترجيح ((بمقدار ما يكون عندي من الميل إليه، أما لأني أعرف ما فيه من خير وحق، وأما أن الله قد دبر دخيلة فكري بحيث أميل إليه ولا ريب أن الفضل الإلهي والمعرفة الطبيعية لا ينقصان من حريتي شيئاً بل إنهما يزيدانها ويقويانها))[101] إنها الحرية المطلقة للإرادة تختار ما تشاء، ولكن هذه الإطلاقيه لم تمنع النص من وصفها بالنقص، فالإرادة لا تقوى في بعض الأحيان على ترجيح جانب على آخر وتقف موقف(اللامبالاة) وفي ذلك عيب في المعرفة ولا يدل على كمال في الإرادة. فالتردد وعدم الاختيار يعدّ عيباً ونقصاً.[102]

وفلسفة النص في النظر للخطأ والصواب لا تسمح بأن تحتل الذات المرتبة نفسها التي يحتلها الله من الكمال المطلق في كل شيء، والقول بأن الذات لا تقع في الخطأ قول يجعل الله لا معنى له والذين يزعمون أن النص حين أثبت الذات قبل الإله قد قلل بمثل هذا الإثبات من الله، والحقيقة أن الأولوية التي أعطيت للذات هو على سبيل التقديم المنهجي والأسبقية ليس لها علاقة بالزمن والوجود لأن النص فيما بعد يعطي الأولوية الأنطولوجيه لله والأولوية تعيد التوازن لليقين وتجعله يسيطر على الشك. وإذا كانت ((الإرادة أو حرية الاختيار أوسع وأرحب في الإنسان – فإن الإرادة أعظم في الله مما هي في الإنسان دون أي وجه للمقارنة. وذلك إما لأن انضمام المعرفة

والقدرة إليها يجعلها أمتن وأشد تأثيراً وإما لأن الموضوعات التي تتعلق بها إرادة الله كثيرة لا يحصرها العدّ))[103] ودعا النص إلى الثقة في ((النور الفطري لأنه يرشدنا إلى أن معرفة ملكة الفهم ينبغي أن تسبق تصميم الإرادة))[104] حتى لا نقع في الزلل. ولكن الإرادة تأبى أحياناً الالتزام بتقديم ملكة الفهم. وتتجاوز نطاق حدودها وتدخل مناطق لا تستطيع أن تحيط بها فتقع في الخطأ وعبر النص عن خطأ الإرادة بالآتي: ((إن الإرادة أوسع من الفهم نطاقاً فلا أبقيها حبيسة في حدودها. بل أبسطها على الأشياء التي لا يحيط بها فهمي ولما كانت الإرادة من شأنها إلا تبالي فمن أيسر الأمور أن تضل وتختار الزلل بدلاً من الصواب والشر عوضاً عن الخير، مما يوقعني في الخطأ والإثم))[105] والذات في هذا التأمل ظلت ترفع من شأن الإله ولم تبخس حقها من الحضور لكن هذا الحضور لا يتعدى المكانة العليا للإله الذي تبوأ مكاناً مركزياً داخل النص كما إن الذات أقرت بنعمة الإرادة التي وهبها الله لها وإن كانت بهذا المستوى. ورأت أن الوقوع في الزلل مسوغ. فالله أعطانا حرية الإرادة لكن استعمالها الذكي والسليم يجنبنا الخطأ وكلما كان استعمالنا سيئاً وقعنا في الخطأ وعلينا كما ترى الذات في النص ((أن نمتنع دائما عن إبداء رأيي في الأشياء التي لم تتبين حقيقتها))[106]

التأمل الخامس : في ماهية الأشياء المادية والعودة إلى الله ووجوده:

إن كل ما يمكن أن أتصوره بوضوح هو الذي يستحق أن ندرجه في خانة اليقين أما المبهم والغامض فلا مكان له في هذا الخانة. ومن الأشياء التي يمكن تخيلها بتميز الكم المتصل أو الامتداد التي تتصف به الأشياء ويضاف إلى ذلك أنواعها ومقاديرها وأشكالها وحركاتها ومدة هذه الحركات. هذه الأشياء ترى بوضوح عام[107] بمثل هذه الأفكار التي تتكئ على قاعدة الوضوح والبداهة يبدأ النص بالتخلي عن شكوكه وظنونه تجاه الأشياء المادية على الأقل في صورتها العامة، وإذا كانت مواقفه من الأشياء المادية في صورتها العامة على هذا النحو فإن موقفه من الحقائق الرياضية والهندسية أكثر إيجابية ووضوحاً فهو يبدي نحوها حسن نية من البداية فهي حقائق لا يطالها الشك، وتأسس على اليقين وبسبب من هذه المكانة لهذه الحقائق فالنص يجدها مناسبة لمقارنتها بالحقيقة الإلهية من موقع إمكانية تصورهما بالعقل المحض بدون الرجوع إلى العالم الخارجي وليس لهما الحضور المادي نفسه للأشياء... رغم ذلك لا يمكن أن نعدهما عدماً محضاً. فالحقائق الرياضية والهندسية لهما صفات ثابتة لا يمكن رفضها ويمثّل النص لهذه الحقائق بقوله: ((حين أتخيل مثلثاً حتى لو لم يكن له قط وجود خارج فكري لا يخلو الأمر من أن لهذا الشكل طبيعة أو صورة أو (ماهية) هي ثابتة وخالدة وليست من اختراعي، ولا معتمدة على ذهني بتاتاً كما يبدو أننا نستطيع أن نثبت خواص مختلفة لهذا المثلث كأن تكون زواياه الثلاث متساوية لزاويتين قائمتين، وأن تكون الزوايا الكبرى مقابلة للضلع الأكبر. وخواص أخرى كهذه أتبينها ... بقدر عظيم من الوضوح والبداهة))[108] وينتقل النص بطريقة ذكية بعد الإقرار بالحقيقة الهندسية للمثلث إلى فكرة الله وإثبات وجوده بمدخل هندسي ولعل التشابه في بعض الوجوه هي التي دفعته إلى الربط بينهما. ويمكن أن نذكر بعض وجوه هذا التشابه على النحو الآتي:

1) كلاهما يمكن تصورهما بالعقل المحض ولا علاقة لهما بالعالم الحسي.

أن تصورهما العقلي على درجة من الوضوح والبداهة يفرض علينا أن لا نتصور ماهيتهما بدون وجودهما فهناك تلازم بين الوجود والماهية وعلى الرغم من هذا التشابه إلا أن فكرة الله تتفوق بكثير على فكرة المثلث من موقع الوضوح والصدق. وعبر النص عن هذه الأفكار بالآتي: ((فإذا كان يلزم من استطاعتي أن أتخلص من فكري عن شيء ما – كأن يكون المثلث – أن كل ما أتبين في وضوح وجلاء يخص ذلك الشيء إنما يخصه في الواقع، أفلا أستطيع أن أستخلص من ذلك حجة ودليلاً برهانياً على وجود الله))[109] نعم يستطيع أن يستخلص وجود الله كما يزعم النص ففكرة الله موجودة في نفسه – أي فكرة موجود مطلق الكمال – ووجوده ((يجب أن يقع في ذهني على الأقل بمثل اليقين الذي رأيته حتى الآن لجميع الحقائق الرياضية التي لا تتصل إلا بالأعداد والأشكال وأن كان ذلك لا يبدو أول الأمر جلياً كل الجلاء، بل يبدو في ظاهره مغالطة))[110] وتتبين حقيقة تلازم ماهية الله مع وجوده وفق تعبير النص. ((حين أفكر في الأمر بمزيد من العناية أرى بجلاء أن الوجود لا يمكن أن ينفصل عن ماهية الله، كما لا يمكن أن ينفصل عن ماهية مثلث مستقيم الأضلاع أن زواياه الثلاث مساوية لقائمتين. كما لا يمكن أن تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل. لهذا لا يكون تصورنا إلهاً – أي موجود مطلق الكمال ينقصه الوجود أي ينقصه كمال ما – أقل تناقصاً من تصورنا جبلاً غير ذي واد))[111] وإلحاح النص على إثبات وجود الله بهذه الطريقة المنطقية التي تلجأ إلى الحقائق الهندسية دليلاً على يقين آزاء الله، فالنص يحاول بقدر ما يستطيع أن يفلسف فكرة الله ويقلبها ويقابلها بالحقائق الهندسية حتى تصبح جلية. والمتابعة الحريصة لفكرة الله وتخليصها من كل الشوائب والغموض دليلاً على مناهضة الشك لليقين بشأن مسألة وجوده اليقيني. والتلازم بين ماهية الله ووجوده لا يعني وجود الله في الخارج. لأن فكرة الله ليس من اختراعي كما بينا من قبل. وليس فكري هو الذي أوجدها ولا هو الذي يفرض سلطانه على الأشياء – وفكرة الله بوصفها فكرة عن الكمال المطلق تفرض وجودها. وليس في مقدوري أن أتصور إلهاً لا وجود له، ولكن يمكن أن أتصور فرساً ذا جناحين أو العكس[112] لكن تصوراتنا عن الفرس تختلف عن تصوراتنا عن الله فالأولى غير صائبة والثانية صائبة لأن وجوده كمال ومن خصائص الكمال الكثيرة الوجود والمعرفة والحكمة وغيرها ((وإذا سلمنا بأن ثمة إلهاً هو الآن موجود فإني أرى بوضوح أنه لا بد أن يكون موجوداً إلى الأبد، وأخيراً أتصور في الله صفات كثيرة أخرى لا أستطيع أن أنقص أو أن أغير منها شيئاً))[113] كما أفعل مع الفرس الخرافي، وليس الله من يمثل الحقيقة العليا والنموذج المتفرد في البداهة والوضوح ماهية ووجوداً حسب، بل إن الأشياء الأخرى تعتمد عليه اعتماداً مطلقاً ((بحيث يصح لي أن أقول أنه بغير هذه المعرفة يستحيل معرفة أي شي معرفة كاملة .. ويصح لي أن أقول إني قبل أن أعرف الله ما كان بوسعي أن أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة. والآن وقد عرفته سبحانه تيسر لي السبيل إلى اكتساب معرفة كاملة لأشياء كثيرة .. تتناول الأمور المختصة بالطبيعة الجسمانية من حيث إنها تصبح موضوعاً لبراهين أصحاب الهندسة الذين لا يعنيهم البحث في وجودها))[114]

التأمل السادس: في وجود الأشياء المادية وفي التمييز الحقيقي بين نفس الإنسان وبدنه:

إن التأمل الخامس حين قال بإمكانية معرفة الأشياء المختصة بالطبيعة الجسمانية فإن هذه الإمكانية

تواجه مشكلات جدية في التأمل السادس فالخطأ البشري لا يمكن التخلص منه نهائياً على الرغم أن الصدق الإلهي يهون منه. فالطبيعة البشرية يمكن أن تسوقني إلى تناول قطعة لحم مسمومة أو الرغبة على شرب الماء في حالة المرض بالاستسقاء، على الرغم أن الشرب ضاربي[115]. فضلاً عن المشكلة الميتافيزيقية الكبرى وهي أن مسألة ((الانتقال من العلة إلى جميع ما يمكن أن تنتجه من معلولات، ليس استدلالاً حاسماً قوياً. فوجود المعلول يثبت وجود العلة. لكن وجود العلة لا يثبت الوجود الواقعي لجميع المعلولات التي كان من الممكن أن تحدث))[116] والتسليم ببعض الوقائع الطبيعية كأن يكون لي جسم وهذا الجسم له رغبات وغيرها من الوقائع جميعها لا تكفي وفق الفلسفة الديكارتية لإثبات وجود العالم الخارجي. ويظل الإثبات على مستوى المقاربة. ثم إذا سلمنا بأن هناك إلهاً يمدنا بطبيعة مزودة بملكات بعضها مجهولة وبعضها معلومة تمكننا من تجنب الخطأ. لكن الخطأ البشري يضل قائماً وعليه يمكن أن نسأل السؤال التالي: ((بأي معيار نبين نصيب الخطأ الإنساني ونصيب الصدق الإلهي))[117] ونص ديكارت لا يمكن أن يجيب عن الأسئلة جميعها ويكفي أنه أثارها، ثم إن المنهج يجب تركيزه على قضايا معينة ويهمل قضايا أخرى مما يثير ذلك مشكلات جدية كهذه المشكلات التي مرت علينا سابقاً ومن ثم سنتركها لأنها تحتاج بحثاً خاصاً بها وسنمضي في طريقنا إلى ما نراه مناسباً لموضوعنا الذي حددناه وهو تبعية الشك لليقين في أغلب التأملات.

إن الله قادر على أن يخلق أشياء يمكن أن نتصورها بوضوح وعلينا بأن نقبل بذلك ومن التناقص[*] أن يجمع الله بين الوضوح والخطأ. وزودنا الله بملكات ليست جميعها سواء بعضها يمكن أن نعتمد عليها وبعضها لا ترتقي إلى مستوى الوثوق بها، والمهم أن نتقن استعمال الملكات القادرة على المعرفة الحقه فضلاً عن النور الفطري الذي يهدينا إلى الحقائق. وعليه لا يمكن أن نتقبل معرفة تقول بأن هناك شكلاً له ألف ضلع أو عشرة ألف ضلع لكن يمكن أن نقبل بفكرة شكل له ثلاثة أضلاع. إن فلسفة الوضوح يجب أن تناهض فلسفة الغموض. والمخيلة لأنها تقع في أخطاء من هذا القبيل استغنى عنها النص حين أراد أن يجدد ماهيته وبمنطوقه ((ليست بضرورية لطبيعتي وماهيتي))[118] والمخيلة مسؤولة عن خطأ المشابهة التي تعقدها بين الأفكار والأشياء الخارجية. وبخاصة في الصفات الثانوية كالطعوم والألوان والروائح وغيرها[119] ويبدو أن التصاق النفس بالجسم يسبب ارتباكاً في المعرفة في بعض الأحيان. لكن اندغام النفس بالبدن لا يمكن أن يحمل كل الأخطاء – فهناك يقين للأفكار في طابعها العام – فلا يمكن أن ننكر التنوع البادي على الموجودات من الأرض إلى السماء إلى الحجر والشجر فمثل هذه الأشياء لا يمكن أن تكون عدماً وتُحرم من الوجود. ثم إن الأفكار التي نتلقاها عن الحواس هي أكثر حيوية وتلقائية ولعل هذا السبب يدفعنا إلى أن نتهور في تقبلها[120] وبمثل هذا التقديم يستعيد النص اليقين إزاء الأشياء التي أنكرها في السابق بخاصة فيما يتعلق بالعالم الخارجي. ونعني بالتقديم التنوع والتباين في الأشياء والتصاق الجسم بنا مما يدفعنا إلى التفكير في الأجسام الأخرى المغايرة في أجسامنا ويجد النص في اندغام النفس بالبدن فرصة مناسبة ليعترف على سبيل المقاربة بالأجسام المادية. فالجسم البشري له متطلباته البيولوجية وغير البيولوجية وتحتاج هذه المتطلبات إلى تلبية وهذا يجعلنا نفكر بأن هناك أجساماً مغايرة لنا. وعبر النص عن ذلك بالاتي: ((جسمي متعلق

بي، ومتصل بي أكثر من أي جسم آخر لأني لا أستطيع في الواقع أن أنفصل عنه كما انفصل عن الأجسام الأخرى. ذلك لأني كنت أحس فيه ومن أجله رغباتي و أهوائي جميعاً. وأخيراً كنت أستشعر المسرة والألم في أجزائه. لا في أجزاء الأجسام الأخرى المنفصلة عنه))[121] لقد سبق للنص أن قوض كل ما يصدر عن الحواس، لكن هذه المرة اعترف بأن له جسم وميولاً ورغبات وأفكار لا بد لها أسباب هي في الخارج. وليس من الضروري أن نرفض كل ما يأتي عن طريق الحواس[122] فالطبيعة البشرية تعرف قدراً لا بأس به من الأمور التي تنفعها وتضرها وإن كانت تقع في الأخطاء[123]. ويفسر النص ما يعنيه بالطبيعة البشرية فمرة يعدها قوانين الله السارية في الطبيعة، ومرة بأنها الملكات التي منحنا الله إياها للتمييز بين الحق والباطل – وربما توجد ملكة غامضة غير معروفة هي المسؤولة والمحدثة للأفكار المتلقاة من الحواس[124] ويشيد النص بملكة التعقل ويجعل الملكات الأخرى ثانوية وتابعة لها ونقصد هنا بالإحساس والتخيل. فالأشياء الرئيسة في الكون يتولى معرفتها العقل. نقصد الجواهر المفارقة. ولكن تبقى مشكلة الأجسام بما تتضمنه من كثافة وتحيز وما يتعلق بها من تفاصيل مشكلة قائمة على الرغم من تسليم النص بأن الأفكار تحدث بفعل تأثيرات خارجية ولعل حركة الأشياء وتنقلها واختلافها عزز هذا التسليم، لكن لا ندري كيف تتكون هذه الأفكار وعبر النص عن ذلك بالآتي ((ولما كان الله غير مخادع، فبين جداً أنه لا يرسل إلى هذه الأفكار بنفسه ومباشرة، ولا بواسطة مخلوق، لا تكون حقيقتها منطوية فيه على جهة الصورة، بل على جهة الشرف فقط. فإنه لما لم يكن منحنى أي قوة أعرف بها أن ذلك كذلك، بل جعل في ميلاً شديداً جداً إلى الاعتقاد بأنها صادرة عن الأشياء الجسمانية. فلست أرى كيف يمكن إبراؤه من الخداع إذا كانت صادرة في الحقيقة عن شيء آخر أو كانت حادثة عن علل أخرى غير الأشياء الجسمانية وإذن يجب أن نخلص إلى القول بأن الأشياء الجسمانية موجودة))[125] هذه الأشياء التي تدرك لكن لا تدرك كما هي عليه، ولكن علينا أن نسلم بأن جميع ما يشمل عليه علم الهندسة موجود وأنه حق. ويأتي النص بمثال الشمس كبرها وصغرها لا يقرر بالحواس بل بقوة العقل وهي قوة ممنوحة من الله. كما أن هذه القوة نفسها تستطيع أن تفرق بين لهيب الشمعة واشتعال النجم – أنها القوة التي يطلق عليها النور الفطري[126]. لكن تظل الأجسام بوصفها كتلاً مادية غير منظمة غامضة بالنسبة لنا، إن كرم الله ظاهر في الملكات التي منحنا الله إياها. فنحن نتجنب بواسطتها الكثير من المضار ونحصل على الكثير من المنافع. ويكون لهذه الطبيعة أثر واضح في تكيفنا مع محيطنا. ثم إن الذاكرة تعدّ من النعمّ فنحن في الأحلام لا نستطيع أن نربط بين الأفكار لكن في اليقظة نستطيع أن نربط بينها بفضل الذاكرة ونستطيع أن نزيل الشكوك التي وقعنا فيها بشأن اختلاط اليقظة بالحلم[127] إن الطبيعة المركبة للإنسان لها منافعها ولها مضارها ولا يمكن عبور الهوة بينهما ولكن امتلاكنا للذاكرة فضلاً عن العقل الذي يهدينا إلى سواء السبيل يجنبنا الأخطاء ويخلصنا بقدر كبير من الشك ويمدنا باليقين وحتى الحواس ليس كل ما يصدر عنها شر بل لها ما لها وعليها ما عليها ولا يفوت النص أن يختم تأملاته بالإقرار بوهن الطبيعة البشرية فيقول الآتي: ((ولما كانت الأعمال كثيراً ما تقضي علينا أن نبث في الأمور قبل أن يتيسر لنا الوقت الكافي لاختبار بما ينبغي من عناية فلا بد من الإقرار بان حياة الإنسان عرضة في أغلب الأحيان للزلل في الأشياء الخاصة ولابد آخر الأمر من الإقرار بقصور طبيعتنا ووهننا))[128].

الخاتمة:

إن البحث المرسوم (تبعية الشك لليقين) في التأملات الديكارتية. حاول أن يرى في التأملات أنموذجاً لافتاً لتحقيق لحظة مصالحة بين الدين والفلسفة، وإن كانت هذه المصالحة بمبادرة من الفلسفة، ولهذا فإن الإهداء في النص كان يتضمن لغة تبجيلية لرجال الدين وعلماء اللاهوت ليس هذا حسب، بل رفع سقف الثقة بهم، ولعل قوة الكنيسة وهيمنتها على منابر العلم والفلسفة هي التي دفعت النص إلى اختراع مثل هذه اللغة التي قد يرى فيها القارئ نفاقاً وتزلفاً لرجال الدين. ويرى فيها الباحث أمراً مشروعاً وذكياً وأن من حق الفيلسوف أن يصطنع أساليب تحفظ له حق الاستمرار لأفكاره الفلسفية إذ ما وجد في الطرف الآخر استعداء وتهديداً لمصيره، وليس من المناسب أن يتهور ويواجه التيار القوي بالاستعداء نفسه ولذا ترى أن الإهداء قد نجح في خلق توازن ذكي بين هيبة رجال الدين وهيبة الحجج التي قدمها لإثبات القضايا الميتافيزيقية (وهي قضية إثبات وجود الله وتمييز النفس عن الجسد) وقدمت الحجج بأنها حجج قوية ولا يمكن النيل منها إذا فهمت وفهم ما فيها من تماسك وترابط منطقي، وبالنسبة للعنوان الرئيس للتأملات فإن البحث يرى أن النص وفى بعنوانه، إذ التزم بمناقشة القضايا الميتافيزيقية الكبرى على مدار التأملات الستة واجتهد في عرضها بإتقان ولجأ فيها إلى أسلوب التأجيل الذي يبدأ بافتراض معين لمسألة معينة ثم يعرضها للشك على أكثر من وجه ولا يعلن عن النتيجة إلا بعد أن تأخذ حقها من الشك ويحتفظ لنفسه في الوقت المناسب عن إعلان اليقين بعد أن يظن القارئ أنه يبتعد عن اليقين مسافات لا يمكن اجتيازها. والنص حين وسم نفسه بالتأملات اضطر إلى أن يلتزم بعنوانه وبالتقاليد الخاصة بالتأمل بما تتضمنه من تفرغ تام وتحرر من الحواس وتطلع نحو الفضيلة لأن الشك يهيج الانفعالات ويؤججها ولابد من إسكات هذه الانفعالات باليقين ومعنى ذلك أن التأملات تتضمن بعداً دينياً أيضاً. وعنوان النص أتى بصيغة الجمع وربما الصيغة الجمعية تريد أن تبدي رهبة وإجلالاً للتأملات وأنها تستحق المشقة والعناء ولذا انكب النص في البحث عن كنه الأشياء وماهيتها ولم يتوقف عند ظواهرها الحسية إن المزية التي تجعل نص التأملات يحتفظ بحقه من الحضور الفلسفي هو أن يقرأ في كليته من العنوان إلى آخر كلمة في النص وأن يأخذ بهذه الكلية عند صدور أي حكم. وأي بتر أو تقطيع لأفكار النص ونزعها من سياقها وإصدار أحكام عليها يضعف قيمة هذه الأفكار وستبدو أمام القارئ أنها أفكار لا قيمة لها وبسيطة وسطحية. والنص اصطنع أساليب وحيلاً فلسفية الغرض منها إجلاء القيمة المنهجية التي تم بها تناول القضايا الميتافيزيقية فضلاً عن اللغة الافتراضية الموجودة التي تحمل في عمقها اليقين وليست الشك ولذا فإن ما يقال في النص في بداية تناول القضية يقال على سبيل الافتراض والشك ثم يأتي التسلسل المنطقي ليمحو الشك ويحل محله اليقين ولذا فإن الأصل في النص هو اليقين وليس الشك ولذا اقترح عنوان البحث أن يكون (تبعية الشك لليقين).

إن القارئ للنص قد يلاحظ بعض المفارقات في النص، لكن النظر إلى هذه المفارقات من داخل النص يجعلها مقبولة ومسوغة منهجياً والتأملات تعد تطبيقاً حياً لقواعد العقل التي أعلن عنها ديكارت في نصه المهم (المقال في المنهج) فكان لا يقبل أي فكرة إلا بعد أن تكون واضحة وسعى بقدر ما يستطيع إلى تحليل الأفكار وتفكيكها وتركيبها فضلاً عن المراجعة لها والقاعدة العقلية المهمة التي يمكن أن يخلص إليها

البحث هي أن الوصول إلى الحقيقة لا يمكن تلقينه وحفظه على هيئة قواعد عقليه فالقضية أعقد من ذلك بكثير. قد تعين هذه القواعد المنهجية أو تلك لكنها لا تكفي لوحدها للوصول إلى الحقيقة إذ لابد من ممارسة حية لها وتجاوز لحرفيتها وآليتها، وديكارت قدم نموذجاً لافتاً في تطبيقها على التأملات وتجاوز في هذا التطبيق حتى القواعد التي دعا إليها نفسه ولذا فإن النظرة التبسيطية التي ينظر لها البعض إلى القواعد يغيب عنها العمق الكامن فيها وروحها المنهجية والتحليلية التي يحب أن نهتدي بها ولا نقف عند حرفيتها. وهذا يجعلنا نرى عناصر معرفية حتى ونحن نعالج موضوعات ميتافيزيقية ترى فيها (نعني في الميتافيزيقا) بعض التيارات الفلسفية كالوضعية والبنيوية والتفكيكية سوى ركام من الأوهام والخرافات علينا إهمالها والتخلص منها. إن فكرة الله التي تهمل من قبل الوضعية والتي تعاملت معها بوصفها كلمة من الكلمات لا أقل ولا أكثر وصدقها مرتبط بتحقيقها إن هذه الفكرة فكرة الله أعتني بها النص عناية خاصة وفرض عليه منهجه أن يستعملها بكيفيات مختلفة فمرةً استعملت بوصفها وسيلة لتوسيع دائرة الشك وجعلها تشمل الكون كله ومرة أخرى بوصفها وسيلة وغاية من التأمل الثالث إلى السادس. وسيلة لحيازة اليقين وغاية نتطلع إليها بوصفها الكيان المهيمن الذي يمثل الحقيقة العليا فيه والضمان للمعرفة وبدونه نكون عرضة للشك والإله إن في مثل هذا الاستعمال ليس فيه إساءة للدين أو تعد عليه. لأن الإله في المرة الأولى إله مخادع مضلل وهذا الإله لا علاقة له بإله الديانات السماوية. أما الإله الثاني رحيم وكريم ويمدنا بالصدق واليقين حين نعجز عن تحقيقه. ولم يكتف النص بفكرة الإله المضلل بل أضاف إليهافرضية الشيطان الماكر المخادع الذي يسعى لتضليل معرفتنا. واذا كان البعض يرى في هذه الفرضية مبالغة كان الأجدر بالنص أن يقصيها. فإن البحث يرى أن وجودها عزز اليقين في النص ومكن الذات أن تجد لحظة فارقة تنفك فيها من الشك وتفوز باليقين وتعلن عن تحديها المطلق للشك، فالذات كيان لايمكن تهديد وجوده، بعد أن تيقنت أن شكها يعني وجودها وأن الذات مثلت البطل الفلسفي داخل النص الذي قهر كل أفكار الشك والتضليل، ومن هنا أتت مشروعية العنوان (تبعية الشك لليقين). وبسبب هذه البطولة للذات في النص ظن البعض أن هذا التقديم لإثبات الذات تقليل من شأن الله وأن النص يخفي من الكفر أكثر مما يعلن عن الإيمان. وفي رأي الباحث أن النص لم يمنح الذات أي أسبقية وجودية فالله سابق عليها في الزمن وهذه الأسبقية معرفية منهجية على مستوى التسلسل المنطقي حتى يضع للشك حداً لا يتعداه ويؤكد أن برهنته لوجود الله كان من موقع الفلسفة. ثم أن النص يعلن وبدون غمغمة أن هذه الذات لا تستطيع أن تحافظ ليس على يقينها حسب، بل وعلى وجودها بدون الله. وتبقي فكرة بشأن هذه المسألة وهي: هل رتب نفسه من البداية على أن تكون الذات بهذه المكانة التي تبدو قبل إثبات الله بأنها مركزية. ومن ثم كان الله مقصياً من نسق التأملات وبعد أن حسم أمره دس الله دساً غير منطقي حتى يرضى رجال اللاهوت المسيحي.

إن قراءة النص في كليته وتماسكه لن يتم إلا بأن يكون الله هو المركز الذي تستند عليه كل الأفكار في النص ولا معنى لأفكار النص بدون وجود الله في هذه المكانة – ثم إن مسألة وجود الله تم إثارتها من بداية النص وحضوره يمتد في كل التأملات فهو ليس في سطح النص بل في عمقه على مستوى البنية الفلسفية الموجهة لأفكار النص، والباحث يميل إلى أن النص

لم يدس فكرة الله بل هي فكرة أصيلة – إذ ربط النص فكرة الله بكل الأفكار الفطرية. وأعاد اكتشاف أشياء العالم وتأطيرها بوصفها معلومات ضمن الأفكار الفطرية من أجل استيعابها بوساطة نور العقل. وبشأن فكرة الله أيضاً حاول النص أن يشتغل من موقع التفكير الرياضي ليثبت وجود الله وهذه طريقة تحسب للنص وتكشف عن جدية النص في التعامل مع هذه الفكرة وحرصه على استعمال البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله وهذا ما نوه إليه في الإهداء وإذا كنا نسلم بالحقائق الهندسية مثل فكرة المثلث ونربط ربطاً لا انفصام فيه بين ماهيته ووجوده، رغم أنها فكرة ذهنية وليس لها تحقق في الخارج المادي. وعليه فإن الأجدر بنا أن نسلم بوجود الله بوصفه حقيقة شمولية وواضحة ووضوحها يفوق فكرة المثلث وحين نتصورها لا نستطيع أن نفك ماهيتها عن وجودها ثم إن فكرة الله حاضرة في تفكيرنا دائماً وأبداً لأنها فكرة مفطورة فينا – والبحث يعي النقودات التي وجهت لهذه الفكرة من (كانط) وغيره ولا يعنيه هنا مناقشة هذه النقودات لكن البحث يرى أن هذه الفكرة التي استخف بها البعض هي التي ألهمت نعوم شومسكي بأن اللغة تعتمد على الأفكار الفطرية أيضاً فهو يرى أن اللغة توجد في الذهن بوصفها بنية ذهنية جاهزة. وحين تفعل من المؤثرات تعمل بطريقة لافتة، والدليل على ذلك هو قدرة الطفل الفائقة على اكتساب اللغة إذ تفوق حصيلته اللغوية تجربته الحسية المحدودة. والنص على الرغم من وسمه بالميتا فيزيقي إلا أنه أنجز أفكاراً مهمة على المستوى المعرفي. ثم إنه كلما وجد مناسبة للرفع من شأن الذات وقدرتها على المعرفة اليقينية لا يتردد في إظهار هذه القوة وعليه فأن النص قد وافق على أن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله ولعله قد استفاد من هذه الفكرة ليعطي للإرادة الإنسانية بعداً إطلاقياً ولكنه لم يعطه لملكة الفهم الإطلاقية وعلينا أن نعي الصورة ليست مثل الأصل فالله متفوق على صورته والنص يؤيد ذلك ولا ينسى أن يذكرنا بأن غايات الله لا تحصى ولا تعد ومن الصعب إدراكها. فالطبيعة البشرية طبيعة واهنة. وبغض النظر عن النجاح أو الإخفاق في القضايا التي حاول أن يثيرها النص ويجتهد في الإجابة عنها وخاصة في التأمل السادس فيكفيه إثارة السؤال وصياغته بطريقة واضحة عمل فلسفي له قيمة كبرى في ميدان الفلسفة والبحث لا يستبعد أن يكون قضية إثبات وجود الله في النص لها أبعاد نفسية ودينية لكنه لا يقصي البعد المعرفي الحاضر في النص الذي أعطى للنص إمكانية قراءته وتأويله بطرائق منهجية متباينة.

الهوامش:

(1) محاورة ديكارت . ترجمة مجدي عبد الحافظ ، البحث عن الحقيقة بواسطة النور الفطري– المركز القومي للترجمة – القاهرة ص 14 – ط 1 ، 2007م.

(*) ولمزيد من المعرفة عن موضوع الميتافيزيقا وحضورها إلى يوم الناس هذا ينظر* موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ج 2. بيروت 1984م. ص 493 – 497. الموسوعة العربية الميسرة. محمد شفيق غربال. دار القلم 1965م . القاهرة. ص 1794 – 1795

الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة فؤاد كامل – جلال العشري – عبد الرشيد صادق. مكتبة الأنجلو مصرية 1963م. ص 363 – 365. الموسوعة الفلسفية. ترجمة : سمير كرم – دار الطليعة. بيروت 1974م. ص 514 الميتافيزيقا في الفكر العربي المعاصر: نماذج من الفكر المصري. سامية عبد الرحمن، بحث ضمن أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر. مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت 2002. ص 217 وما بعدها. من ضمن سلسلة مشكلات فلسفية (4) مشكلة الفلسفة. زكريا إبراهيم – مكتبة مصر الفصل السابع بين الفلسفة والدين (ص134) وما بعدها. الفجالة – د ط . د . ت.

1– رحلات في الفلسفة الغربية. جورج زيناتي دار المنتخب العربي. ط 1، 1993م (ص 86).

2– آفاق الفلسفة – فؤاد زكريا. دار التنوير. بيروت. ط 1، 1988م (ص125).

(*) عن هذه الغاية كتب جون هرمان الآتي (كان ديكارت صاحب عقلية علمية مستأثرة لم يهتم كثيراً بالمشاكل الدينية، وقد أثاره النجاح الذي صادفه في كتابه اللاهوت (التأملات) الذي كتبه بقصد إقامة أساس أكبر لبديهياته العلمية) تكوين العقل الحديث ج1– جون هرمان. ت: جورج طعمه. دار الثقافة. مؤسسة فرانكلين بيروت. مراجعة. برهان الدين الدجاني (ص418) إن ديكارت لم يخفِ غايته العلمية هذا صحيح ولكن من الصعب الموافقة على أنه لم يعتن بالمشكلات الدينية خاصة أن هرمان نفسه وسم التأملات بأنه كتاب (لاهوتي).

1– التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة عثمان أمين، ميراث الترجمة، القاهرة، 2009م – (ص73).

2– مبادئ الفلسفة ديكارت . دار الثقافة – القاهرة .1975 ص10 – 11 .

(**) هناك مراتب أخرى للمعرفة عند ديكارت لكل منها خصوصية وهي تتضمن أربع مراتب غير المرتبة الخامسة التي ذكرت في النص وهي على النحو الآتي ((الأولى لا تشتمل إلا على تصورات بلغ من وضوحها بذاتها أن أصبح اكتسابها ميسوراً دون تأمل، والثانية تشتمل على كل ما تدلنا علية تجربة الحواس، والثالثة ما نتعلمه من أحاديثنا مع غيرنا من الناس، والرابعة وهي مطالعة الكتب. لا أقول جميعها بل على الخصوص تلك الكتب التي كتبها أشخاص قادرون على تزويدنا بإرشادات حسنة لأن مطالعه الكتب ضرب من التحدث مع مؤلفيها)) مبادئ الفلسفة – ديكارت. ترجمه عثمان أمين من سلسلة النصوص الفلسفية (6) دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة د ط 1975 (ص32).

(2) مبادئ الفلسفة – ديكارت (ص13 – 14).

(3) مبادئ الفلسفة ديكارت ص30.

(4) مقال عن المنهج ، محمود محمد الخضيري . رينيه ديكارت – ترجمة محمود محمد الخضيري – الهيئة المصرية العامة الكتاب ط، 1985 (195، 196، 97).

(5) مبادئ الفلسفة.رينيه ديكارت. (ص12).

(6) مبادئ الفلسفة – ديكارت. ترجمة عثمان أمين. (ص17).

(7) رحلات داخل الفلسفة. جورج زيناتي. ص87، 91 ، 94.

(8) فوكو قارئاً لديكارت محسن صخري، دروس الجامعة التونسية. مركز الإنماء الحضاري ط 1 1997 حلب (ص58).

(9) التأملات ديكارت. (ص72).

(10) فوكو قارئ لديكارت، محسن صخري. دروس الجامعة التونسية. مركز الإنماء الحضاري. حلب. ط 1. 1971.(ص71).

(11) التأملات– ديكارت (ص39).

(12) فوكو قارئاً لديكارت محسن صخري. دروس الجامعة التونسية.1971. (17).

(*) يبدو أن مثل هذا الموقف النفسي في التأملات الذي صور لنا الرضا والراحة التي اجتاحت الذات هي التي دفعت ريشنباخ أن يقول ((ويفسر علماء النفس السعي إلى اليقين بأنة الرغبة في العودة إلى العهود الأولى للطفولة، وهي العهود التي لم يعكرها الشك، وكانت تسترشد بالثقة في حكمة الوالدين وتقوى هذه الرغبة عادة بفضل التربية التي تعوّد الطفل على أن يرى في الشك خطيئة وفي الثقة فضيلة يحض عليها الدين في استطاعة من يكتب تاريخ حياة ديكارت أن يحاول الجمع بين هذا التفسير العام وبين الطابع الديني لشكوك ديكارت ودعائه من أجل الاستنارة وذهابه إلى الحج. وكلها أمور تدل على أن هذا الرجل كان في حاجة إلى مذهبه الفلسفي لكي يتغلب على عقده من الحيرة وانعدام اليقين المتغلغلة فيه بعمق))

(13) نشأة الفلسفة العلمية. هانز ريشنباخ. ت فؤاد زكريا. د ط. دار الوفاء – الإسكندرية، 2004 جمهورية مصر العربية (ص42 – 48).

ديكارت . د / مصطفى غالب . دار مكتبة الهلال . 1985 د ط بيروت . ص28 إلى 32 .

(14) التأملات في الفلسفة الأولى– رينيه ديكارت ت، عثمان أمين ص (164– 165).

(15) التأملات – ديكارت. (ص163).

(16) عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر. ستيورات هامبشر، ترجمة. ناظم طحان. دار الحوار. ط2، 1986 سورية اللاذقية (ص86).

(17) قصة الفلسفة الحديثة. أحمد أمين. زكي نجيب محمود ج 1. مطبعة التأليف والنشر، د ط. 1936م – القاهرة 94 .

(18) التأملات – رينيه ديكارت ص71.

(19) التأملات . ديكارت تأملات ميتا فيرقية في الفلسفة الأولى – ت : كمال الحاج . عويدات . بيروت . د ت ، د ط .

(20) أعلام الفلسفة الحديثة. رفقي زاهر. النهضة المصرية . ط1 1979م. دار المطبوعات الدولية – القاهرة (60).

(21) التأملات في الفلسفة الأولى – رينيه ديكارت. ت. عثمان أمين (ص93 – 94).

(22) التأملات. رينية ديكارت. ت– عثمان أمين. (ص 80).

(23) التأملات– ديكارت. (ص73).

(24) تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ميشيل فوكو. ت: سعيد بن كراد. المركز الثقافي العربي– الدار البيضاء، 2006م من المقدمة (ص16).

(25) التأملات– ديكارت. (ص63).

(26) التأملات– ديكارت. (ص80).

(27) التأملات ديكارت. (ص37).

(28) محاورة ديكارت. البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي. رينيه ديكارت. ترجمة وتقديم مجدي عبد الحافظ المركز القومي للترجمة، المشروع القومي للترجمة العدد 1106. ط1، 2007 . ص16.

(29) التأملات في الفلسفة الأولى – ديكارت .ت عثمان أمين .ص(45).

(30) التأملات في الفلسفة الأولى. ديكارت. ت عثمان أمين ص (45).

(31) التأملات ديكارت. (ص 45–46).

(32) التأملات ديكارت. (ص 46).

(33) التأملات ديكارت. (ص 42).

(34) التأملات ديكارت. (ص 43).

(35) التأملات ديكارت. (ص 44).

(36) التأملات ديكارت. (ص 41).

(37) التأملات ديكارت. (ص39).

(*) حضور اللاهوت عند ديكارت حضور واضح فهو موجود ((في صميم فلسفة ديكارت الذي كثيراً ما يعدّ مرحلة قطع مع الفلسفة القديمة، إذا لم يكن نشاطه الفلسفي قد تم بانقطاع عن المناخ اللاهوتي ... وعلى العموم فالفلسفة الديكارتية متصلة بميتافيزيقا اللاهوت في مقدمتها براهين وجود الله)) (1) . المطابقة والاختلاف. المركزية الغربية : إشكالية التكوين والتمركز حول الذات . د/عبد الله إبراهيم المركز الثقافي العربي . ط1 . الدار البيضاء. 1997 (ص71)

(38) ويرى حسن حنفي أن ديكارت كما تدل حياته ومؤلفاته أنه ((كان أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط منه إلى فلاسفة العصر الحديث، وأنه يمثل نهاية مرحلة أكثر منه تمثيلاً لبداية مرحلة .وأنه فيلسوف الإيمان أكثر من فيلسوف العقل)) ... فقد استثنى ديكارت من حكم العقل العقائد والكنيسة والكتاب المقدس والعادات والتقاليد ونظم الحكم)) مقدمة في علم الاستغراب . د / حسن حنفي . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. ط1. بيروت. 1992 (ص182 – 183) .

(*) إن ديكارت بشأن هذا الحجج ((مدين للتفكير التقليدي أكثر بكثير مما اعتقد هو نفسه احتمالاً. ولئن كرر بعض الأشياء التي سبقه إليها غيره. فلقد مهرها على الأقل بطابع تفكيره الشخصي . وبفضله أحدثت ما أحدثت من تأثير عميق)) تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث – أندريه كرسيون . عويدات . ط2 – بيروت. 1982 (ص43)

(39) وديكارت في نص التأمل يقر بأن حججه قد سبق وأن قيلت من فطاحلة الفلاسفة لكنها كانت مبعثرة وغير محكمة البناء . وله فضل عرضها بطريقة محكمة وقد استفاد في هذه المسألة من المنهج الرياضي.

(40) التأملات ديكارت. (ص50 – 51).

(41) استراتيجيه التسمية. مطاع صفدي. ط1 بيروت 1986. مركز الإنماء القومي. (ص12).

(42) التأملات ديكارت. (ص72).

(43) مبادئ الفلسفة. ديكارت. ت عثمان أمين. دار الثقافة – القاهرة.1975 (ص17).

(44) التأملات ديكارت. (ص73).

(45) التأملات ديكارت. (ص73).

(46) التأملات . ديكارت. (ص74).

(47) التأملات ديكارت. (ص74).

(48) التأملات ديكارت. (ص75–76).

(49) التأملات ديكارت. (ص76).

(50) التأملات ديكارت. (ص76 – 77).

(51) التأملات ديكارت. (ص77).

(52) التأملات ديكارت. (ص77 – 78).

(53) التأملات ديكارت. (ص 78).

(54) التأملات ديكارت. (ص 78 – 79).

(55) التأملات ديكارت ص(80) .

(*) في هذا التأمل يميز ديكارت بين النفس والجسد وكل منهما له خصائصه المتفردة ، فالنفس جوهر روحي لامادي والجسد جوهر مادي وهذا التميز فرض عليه أن يكرس الثنائية في فلسفته هذه الثنائية التي جسدت الفصل بين الطبيعة والعقل ((لكنه سرعان ما اضطر – يعني ديكارت – إلى الجمع بينهما على صعيد المعرفة، لأنه بدون ذلك يستحيل الخروج من الشك وتأسيس اليقين ... فلقد لجأ في الربط بينهما إلى الإرادة الإلهية)) (2)

(56) تكوين العقل العربي. محمد عابد الجابري . مركز دراسات الوحدة العربية . ط3 يناير – 1988 بيروت ص (21).

(57) التأملات ديكارت. (ص 94).
(58) التأملات ديكارت. (ص94).
(59) التأملات ديكارت. (ص 95).
(60) التأملات ديكارت. (ص95).
(61) التأملات ديكارت. (ص 74).
(62) التأملات ديكارت. (ص 95).
(*) وبشأن المنهج الرياضي الذي أعجب به إعجاباً شديداً بسبب من وضوحه وقدرته على التنقل من فرضية إلى أخرى بطريقة مترابطة وصارمة في أغلب الأحيان . وعن الحقائق الرياضية كتب ديكارت إلى صديقة ميرسن : ((أن الله هو الذي وضع الحقائق الرياضية التي نعتبرها ثابتة والتي تتعلق به بالكلية ، كما تتعلق به الخلائق جميعها)) تاريخ الفلسفة . مجموعة من الأساتذة كلية الآداب . جامعة دمشق . مطبعة خالد بن الوليد . 1982 – 1983 . (ص54)
(**) دعا ديكارت إلى التفكير بطريقة غير تقليدية في التفلسف وتطبيق منهج يتسم بالوضوح واليقين على جميع مراحل عملية المعرفة وهذا ما حاول أن يطبقه في التأملات . ومثل هذا المنهج كان غائباً في أساليب التفلسف التقليدية التي تركن إلى التأمل والخيال أكثر مما تعتمد على دقه الاستنباط ، وأحكام الروابط بين المقدمات والنتائج . آفاق الفلسفة . د : فؤاد زكريا . ط1 دار التنوير. 1988 بيروت (ص126).
(63) التأملات ديكارت. (ص97 – 99).
(64) التأملات ديكارت. (ص100).
(65) التأملات ديكارت. (ص101 – 102).
(66) التأملات ديكارت. (ص103) .
(67) التأملات ديكارت. (ص104 – 105).
(68) التأملات ديكارت . (ص106) .
(69) التأملات ديكارت . (ص110– 111) .
(*) يطلق ديكارت ((على الحدس النور الفطري والغريزة العقلية التي تكسب بها المعارف ... والحدس العقلي هو تصور يقيني لذهن يقظ صاف وهو يتولد فقط من نور العقل الطبيعي)) ديكارت والعقلانية . جنفيف روديس لويس . ترجمة عبد الحلو . منشورات عويدات بيروت / باريس ط4 1988 . ص20.
(70) التأملات ديكارت (ص131) .
(72) التأملات ديكارت . (ص131– 135) .
(73) التأملات ديكارت . (ص137 إلى 142) .
(74) التأملات ديكارت . (ص142 – 143) .
(75) التأملات ديكارت. (ص151).
(76) التأملات ديكارت. (ص151 – 152).
(77) التأملات ديكارت. (ص153).
(78) التأملات ديكارت. (ص153).
(79) التأملات ديكارت. (ص154).
(80) التأملات ديكارت. (ص156).
(81) التأملات ديكارت. (ص157).
(82) التأملات ديكارت. (ص157).
(83) التأملات ديكارت. (ص160).
(84) التأملات ديكارت. (ص161).
(85) التأملات ديكارت. (ص161).
(86) التأملات ديكارت. (ص161).
(87) التأملات ديكارت.(ص161– 162).
(88) التأملات ديكارت. (ص163).
(89) التأملات ديكارت. (ص163).
(90) التأملات ديكارت. (ص163 – 164).
(91) التأملات ديكارت. (ص164).
(92) التأملات ديكارت. (ص177).
(93) التأملات ديكارت. (ص178).
(94) التأملات ديكارت. (ص178).
(95) التأملات ديكارت. (ص79).
(96) التأملات ديكارت. (ص179) .
(97) التأملات ديكارت. (ص180).
(98) التأملات ديكارت . (ص182–183) .
(99) التأملات ديكارت .(ص184 – 185) .
(100) التأملات ديكارت . (ص184–185) .
(101) التأملات ديكارت. (ص188).
(102) التأملات ديكارت. (ص188–189).
(103) التأملات ديكارت. (ص187).
(104) التأملات ديكارت. (ص191).
(105) التأملات ديكارت. (ص189).
(106) التأملات ديكارت. (ص196).
(107) التأملات ديكارت. (ص209– 210).
(108) التأملات ديكارت. (ص211).
(109) التأملات ديكارت. (ص212) .
(110) التأملات ديكارت. (ص213).
(111) التأملات، ديكارت. (ص213).
(112) التأملات ، ديكارت . (ص214 – 215) .
(113) التأملات، ديكارت. (ص217).
(114) التأملات، ديكارت. (ص219– 223).
(115) التأملات ديكارت. (ص234).
(116) التأملات ديكارت. (ص225).
(117) التأملات ديكارت. (ص226).
(*) في رسالة لديكارت مؤرخة في الثاني من أيار 1644 صرح قائلاً ((لم يكن الله مجبراً على جعل القضايا المتناقصة لا تجتمع، بل كان قادراً على أن يفعل عكس ذلك. إنه قادر من حيث المبدأ ولكنة لم يرد ذلك)). تاريخ الفلسفة الحديثة. مجموعه من الأساتذة. كلية

الآداب، جامعة دمشق ، مطبعة خالد بن الوليد. د ط. 983. 1982 (54) إن الله كُلي القدرة وكُلي الجبروت لا يستحيل عليه شي. وغاياته لا تدرك.

(118) التأملات ديكارت. (ص240).

(119) التأملات ديكارت. (ص256).

(120) التأملات ديكارت. (ص243).

(121) التأملات ديكارت. (ص245).

(122) التأملات ديكارت. (ص248).

(123) التأملات ديكارت. (ص255).

(124) التأملات ديكارت. (ص248 – 253 – 25).

(125) التأملات ديكارت. (ص252).

(126)التأملات ديكارت. (ص253– 257).

(127) التأملات ديكارت. (ص267– 268).

(128) التأملات ديكارت. (ص269).

المصادر والمراجع:

1- إستراتيجيه التسمية. مطاع صفدي. مركز الإنماء القومي. بيروت. ط1. 1986م.

2- أعلام الفلسفة الحديثة. رفقي زاهر. النهضة المصرية. دار المطبوعات الدولية – القاهرة. ط1. 1979م.

3- التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت، ترجمة: عثمان أمين، ميراث الترجمة، القاهرة. د ط. 2009م.

4- التأملات. ديكارت تأملات ميتا فيرقية في الفلسفة الأولى– ترجمة: كمال الحاج. عويدات. بيروت. د ط. د ت.

5- المطابقة والاختلاف. المركزية الغربية: إشكالية التكوين والتمركز حول الذات. د/ عبد الله إبراهيم المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ط1. 1997م.

6- الموسوعة العربية الميسرة. محمد شفيق غربال. دار القلم. القاهرة. د ط. 1965م.

7- الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة: فؤاد كامل – جلال العشري – عبد الرشيد صادق. مكتبة الأنجلو مصرية القاهرة. د ط. 1963م.

8- الموسوعة الفلسفية. ترجمة: سمير كرم – دار الطليعة. بيروت. د ط. 1974م.

9- الميتافيزيقا في الفكر العربي المعاصر: نماذج من الفكر المصري. سامية عبد الرحمن، بحث ضمن أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشر. مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت. د ط. 2002م.

10- آفاق الفلسفة – فؤاد زكريا. دار التبوير. بيروت. ط1. 1988م.

11- تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي. ميشيل فوكو. ترجمة: سعيد بن كراد. المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء. د ط. 2006م.

12- تاريخ الفلسفة الحديثة. مجموعه من الأساتذة. كلية الآداب. جامعة دمشق، مطبعة خالد بن الوليد. دمشق. د ط. 1982م.

13- تكوين العقل العربي. محمد عابد الجابري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط3. يناير – 1988م.

14- تكوين العقل الحديث ج1 – جون هرمان. دار الثقافة، مؤسسة فرانكلين ترجمة: جورج طعمه. مراجعة. بيروت. ت ط. د ت.

15- تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث – أندريه كرسيون. عويدات. بيروت. ط2. 1982م.

16- ديكارت. د/ مصطفى غالب. دار مكتبة الهلال. بيروت. د ط. 1985م.

17- ديكارت أو الفلسفة العقلية – عبد المنعم عباس – الإسكندرية. 1990م – د ط. دار المعرفة.

18- ديكارت والعقلانية. جنفيف روديس لويس. ترجمة عبد الحلو. منشورات عويدات. بيروت/ باريس. ط4. 1988م.

19- رحلات في الفلسفة الغربية. جورج زيناتي دار المنتخب العربي. بيروت. ط 1. 1993م.

20- عصر العقل فلاسفة القرن السابع عشر. ستيورات هامبشر، ترجمة: ناظم طحان. دار الحوار. سورية اللاذقية. ط2، 1986م.

21- فوكو قارئ لديكارت، محسن صخري. دروس الجامعة التونسية. مركز الإنماء الحضاري. حلب. ط1. 1971م.

22- قصة الفلسفة الحديثة. أحمد أمين. زكي نجيب محمود ج1. مطبعة التأليف والنشر. القاهرة.د ط. 1936م.

23- مبادئ الفلسفة ديكارت. ترجمة: عثمان أمين. دار الثقافة – القاهرة. د ط.1975م.

24- مبادئ الفلسفة – ديكارت. ترجمه: عثمان أمين من سلسلة النصوص الفلسفية (6) دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. د ط. 1975م.

25- محاورة ديكارت. البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعي. رينيه ديكارت. ترجمة وتقديم: مجدي عبد الحافظ المركز القومي للترجمة، المشروع القومي للترجمة العدد 1106. القاهرة. ط1. 2007م.

26- مقال عن المنهج، محمود محمد الخضيري. رينيه ديكارت – ترجمة: محمود محمد الخضيري – الهيئة المصرية العامة الكتاب ط3. د ت.

27- مقدمة في علم. د/ حسن حنفي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. بيروت. ط1. 1992م.

28- من ضمن سلسلة مشكلات فلسفية (4) مشكلة الفلسفة. زكريا إبراهيم – مكتبة مصر الفصل السابع بين الفلسفة والدين الفجالة. القاهرة – د ط. د. ت.

29- موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ج 2. بيروت. د ط. 1984م.

30- نشأة الفلسفة العلمية. هانز ريشنباخ. ترجمة: فؤاد زكريا. دار الوفاء – الإسكندرية، جمهورية مصر العربية. د ط. 2004م.

The Subordination of Doubt to Certainty in the Descartes' (Cartesian) Reflections

Abdoh Abdullah Bin Bader

Abstract

This paper is an attempt to study the Cartesian reflections as a thorough philosophical project to create reconciliation between religion and philosophy. Accordingly, the only way to convince those atheists is through philosophy. This philosophical track makes the Cartesian text raising doubt; and introduce strong pretexts that cannot be refuted by the metaphysical believer regarding both God and Spirit. These pretexts are strongly self-contradictory. Thus the metaphysical text prevails. The paper comes to the results: 1. Doubt subordinates certainty; this comes through reading the text in its totality.2. The text absorbs Descartes' mental rules in "An Essay on Approach" and applies them genuinely in the reflections. 3. " God"_ as an idea_ is used differently : as a means of doubt or certainty. 4. The protagonist is not the elf as it seems in the first reflection; it was defeated leaving heroism to God. 5. The paper does not exclude the approval of God existence to have psychological and religious dimensions in spite of the epistemological presence in the text .