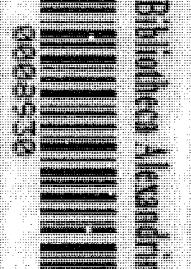


أعياد بيته



Biblioteca Alejandrina

القرآن
السابع عشر

جميع الحقوق محفوظة
لدار الطليعة للطباعة والنشر

بيروت - لبنان

ص. ب ١١١٨١٣

٣١٤٦٥٩ }
٣٠٩٤٧٠ }
تلفون

الطبعة الأولى

أب (اغسطس) ١٩٨٣

الطبعة الثانية

تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٣

أميل برهيبة

تاريخ الفلسفة

الجزء الرابع

الفصل

السلام يحيى

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

**PAR
ÉMILE BRÉHIER
TOME DEUXIÈME**

LES TEMPS MODERNES

4

LE DIX - SEPTIÈME SIÈCLE

Presses Universitaires de France
EDITION REVUE ET MISE A JOUR
PAR PIERRE - MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC

PARIS 1981

الفصل الأول

السمات العامة للقرن

السابع عشر

١ - تصور الطبيعة البشرية :

السلطة والحكم المطلق

ما من قرن ، كالقرن السابع عشر ، نظر بعين الريبة الى القوى الفطرية لطبيعة متروكة لأمر نفسها : فهل لنا أن نعثر على صورة للإنسان الطبيعي ، المخلٰ بيته وبين صراع الانفعالات والأهواء دونما ضابط ولا وازع ، أبأس وأندى من تلك التي يرسمها له ساسة ذلك العصر وكتابه الأخلاقيون ؟ حول هذه النقطة يتلقى هوبيز مع لاروشفوكو ، ولاروشفوكو مع الجانسيني نيكول ؛ فتلك الوحوش الكاسرة المخيفة ، التي تُعرف بالبشر ، لا يقدر على كبحها وترويضها ، في نظر هوبيز ، سوى عاهل مطلق السلطان ؛ وما من بادرة خير وحب يمكن أن تصدر ، في نظر الجانسينيين ، عن الإنسان ، الذي قبضت الخطية بأن تكون نفسه مسرحاً للنهم الى المذادات الحسية ، إلا إذا حلّت عليه النعمة الالهية .

على هذا النحو كان القرن السابع عشر قرن الاصلاح الكاثوليكي والملكي المطلق . فالاصلاح المضاد وضع حدًّا لوثنية عصر النهضة ؛ ومن ثم عرفت الازدهار نزعة كاثوليكية ترى في توجيه العقول والآفونس مهمة

لأزمة ملحة : فرهbanية اليسوعيين كانت تخرج مربين ومرشدين للضيائرك ومرسلين ؛ وفي فرنسا وحدها نصف تعداد المدارس التابعة لها على المائتين ؛ وصارت القوماوية، بالشكل الذي أخذته لدى اليسوعي سواريز^(١)، دُرُّس في كل مكان ، واستطاعت أن تحل ، حتى في جامعات الأقطار البروتستانتية ، محل مذهب ميلانختون^(٢) . والصلاح المضاد (أو الكاثوليكي) حركة كانت روما متصدرها، وقد ضمنت لها النجاح مبادئ فردية خاصة : أما الملكية فكانت في فرنسا غالیكانية^(٣) ، وفي إنكلترا انگليكانية^(٤) . ومع ذلك فإن السلطة الملكية ذاتها لم تتردد ، في فرنسا ، في اللجوء إلى وسائل العنف لضمان الوحدة الدينية ، إلى أن تم القضاء على البروتستانتية قضاء مبرماً مع إبطال مرسوم نانت^(٥) .

(١) فرسسيسكو سواريز يسوعي ولاهوتي إسباني ، من مواليد عرناطة ١٥٤٨ - ١٦١٧) ، له كتاب الدفاع عن الإيمان (١٦١٣) ، وفيه يضع السلطة الروحية فوق السلطة الزمنية « م » .

(٢) فيليب ميلانختون لاهوتي الماني (١٤٩٧ - ١٥٦٠) ، صديق لوثر ، من مؤلفاته اعتراف آوغسبurg . « م » .

(٣) العالیكانية مذهب الكنيسة في فرنسا ويداعي أنصار هذا المذهب عن حريات كنيسة فرنسا في مواجهة السلطة البابوية ، مع تقديمهم الصادق بع قائدة الكاثوليكيه . والملك لويس الرابع عشر ، بتأييد من مجمع كنيسة فرنسا برئاسة بوسوبه ، هو الذي أرسى مبدأ أولوية المحامع الكيسية على البابا ، وبدأ استقلال الملك المطلق عن الكرسي البابوي في ما ينصل بمسئولي سلطتهم الزمنية . « م » .

(٤) الانگليكانية مذهب الكنيسة الرسمي في إنكلترا منذ عهد اليرابيت الاول ، وقد تكرس عقب قطعية الملك هنري الثامن مع روما ، على الرغم من محاولة ماري تيودور (١٥٠٣ - ١٥٥٨) إعادة وصل ما انقطع من الصلات بالكاثوليكيه . « م » .

(٥) مرسوم نانت . براءة أصدرها الملك هنري الرابع في ١٣ نيسان ١٥٩٨ لتنظيم الوضع القانوني للكنيسة البروتستانتية في فرنسا . وقد أقر للكالفينيين ، بموجب هذا المرسوم ، بحقهم في ممارسة شعائرهم الدينية حيثما كان أدنى لهم بها من قبل . ومنحوا كذلك عدة ضمادات سياسية . ولكن الملك لويس الرابع عشر الغي ، بموجب براءة مضادة ، مرسوم نانت في ١٨ تشرين الأول ١٦٨٥ وأبطل جميع الضمادات التي كان هنري الرابع منحها للبروتستانتين . وكان من نتيجة ذلك أن هدمت معابد هؤلاء الآخرين ، ولحقوا قضائياً =

ان سلطة الملك المطلقة ليست سلطاناً فرد قوي ، مقتدر ، بحظوظه الشخصية أو بوسائل العنف ، على فرض الطاعة على رعاياه ؛ وإنما هي وظيفة اجتماعية ، مستقلة عن الشخص الذي يضطلع بها ، ولها صفة الديمومة ، حتى ولو تولى السلطة وزراء أقوياء وحكموها باسم العاشر في فترات طويلة الأمد من الوصاية على الملوك *القصر* ؛ هذه الوظيفة الاجتماعية ، ذات الأصل الالهي ، تستتبع واجبات أكثر بعد مما تخلُّ حقوقاً ؛ والملك المطلق ، ذو الحق الالهي ، هو الوجه التقىض لطاغية عصر النهضة ، بالنظر الى أن المهمة التي اختاره الله لها تسترقه قبل أي شخص آخر سواه .

هذه الضوابط ، الدينية أو السياسية ، هي اذن ضوابط مقبول بها عن طواعية ، وضرورتها - كمحاسنها - مفهومه . وما صلابة القاعدة بعوبديه ، وإنما هي درع يُدرع به ، أو دعامة يتداعي بدونها الإنسان ويُسقط في بحران الحيرة وعدم اليقين ، مثله مثل مونتاني في المقالات . وأصول السلوك تسد خطى الإنسان في علاقاته الاجتماعية ، مثلما يرشده كتاب الطقوس في الكنيسة .

على أن الساح لا تخلو من مقاومات ، وتعداد هذه ليس بالقليل ؛ ففي انكلترا اصطدم الحكم المطلق القائم على أساس الحق الالهي لمرتين على التوالي بالارادة العامة ، وسقط في هذه المواجهة ؛ وفي فرنسا لم تُرَس أسس الوحدة الدينية الا بالاضطهاد والتنكيل ؛ أما هولندا فكانت ، على امتداد القرن السابع عشر ، بمثابة ملاذ للمغضوبين من جميع البلدان ، ليهود اسبانيا والبرتغال ولسوسييني^(١) بولونيا ، وفي زمن لاحق

وبوليسيا ، مما اضطر مئتي ألف او تلائمه الف منهم الى الهجرة الى سويسرا والى المانيا . ^{» م «}

(١) السوسيينيون اتباع ليليو سوسييني ، وهو بروتستانتي ايطالي (١٥٢٥ - ١٥٦٢) انكر *الثالوث والوهية المسيح* . ^{» م «}

لبروتستانتي فرنسا ؛ وحتى هذا الملاجأ كان مؤقتاً ، إذ عاد خطر الاضطهاد يتهدد فيه من جديد اللائذين بحماه ؛ والديانة الكاثوليكية نفسها كانت عرضة للتأكل في موطنها الأثير بالذات ، فرنسا ، من جراء خصومة الجانسيين(٧) والمولينيين(٨) ، ثم في مختتم القرن من جراء قضية تصوف السيدة غويون(٩) . وخلف هذه الأحداث ، التي ظهرت إلى العلن ، كان يحتجب عمل فكري وعلقي بعيد الغور أفضح عن نفسه في آلاف من الحوادث العارضة ، وفي آلاف من الكتب أو الكراسات التي بانت اليوم نسياً منسياً . فالمطالبة بالحرية وبالتسامح لم تبدأ في القرن الثامن عشر ؛ بل كانت أصوات المنددين بها ترجع أصداها على امتداد القرن السابع عشر ، وعلى الأخص في إنكلترا وهولندا ؛ وقد اختتم القرن بمناظرة حامية بين بوسويه ، الذي قال بحق الملوك الالهية ، وبين القس البروتستانتي جوريو الذي ذاد عن مبدأ سيادة الشعب .

على أتنا لو أنعمنا النظر في الأمور عن كثب ، لوجدنا تلك المطالبات والمناظرات تحمل خاتم العصر : فهي لم تكن صادرة عن فردانين ، كل مبتغاهم ضمان الاحترام لآرائهم الخاصة .

ربما كان أبلغ ما صدر في ذلك القرن من تأليف دلالة ، من هذا المنظور ، كتاب في قانون الحرب والسلم DE JURE BELLI ET

(٧) الجانسيين . أتباع جانسيتيوس ، وهو لاهوتى هولندي (١٥٨٥ - ١٦٣٨) . مؤلفه الرئيسي ، الذي نشر بعد وفاته ، هو كتاب اوغوسطينيوس ، وفيه عرض وجهة نظره في نظريات القديس اوغوسطينيوس في النعمة وحرية الإرادة والجبر الالهى . والجانسنية تحد بوجه عام من الحرية الإنسانية ، وتقول إن النعمة الالهية تحل على بعض البشر منذ ميلادهم وتحجب عن بعضهم الآخر . « م » .

(٨) المولينيين . أتباع لويس مولينا (١٥٣٦ - ١٥٠٠) ، اليسوعي الإسباني ، صاحب نظرية تفاقق النعمة وحرية الاختيار . « م » .

(٩) السيدة غويون : متصوفة فرنسية (١٦٤٨ - ١٧١٧) ، كانت من أنصار مذهب الطمانية ، وقد أعجب فنانيون بآرائها ، وظهرت بتائيدها في كتابه حكم القديسين (١٦٩٧) ، فادانته الكنيسة . « م » .

PACIS (١٦٢٥) بقلم هوغو غروتيوس (١٥٨٣ - ١٦٤٥) ، واضح مذهب الحق الطبيعي ، الذي ترإى له أنه مستطيع أن يقرر قواعد كلية وعامة وملزمة للناس قاطبة في علاقات العنف المنعقدة أو اصرارها بينهم : فالبالت في ما إذا كانت الحرب عادلة أو ظلمة ، وفي ما إذا كان يحل للعامل أن يفرض على رعاياه ديانة بعینها أو لا ، وأين تبدأ وأين تنتهي مشروعية سلطانه ، لا يكون من وجهة نظر أفراد مفردين ، بل من وجهة نظر العقل الالاتخخي وباسميه . وحيثما كان مكيافيلي رأى صراغاً بين قوى فردية لا سبيل الى حسمه إلا بالعنف ، رأى غروتيوس علاقات قانونية محددة . فالقانون الطبيعي نظام للعقل يأمر بعمل أو ينهى عنه تبعاً لاتفاقه أو عدمه مع طبيعة الموجود العاقل ؛ هو قاعدة لا اعتساف فيها ولا يقدر الله نفسه أن يغيرها . وإلى هذا القانون الطبيعي ينضاف القانون الوضعي ، والقرار فيه يعود إما إلى الله في ما يتصل بشؤون الدين الوضعي ، وإما إلى العامل في ما يتصل بشؤون التشريع المدني : والقاعدة الكبرى واليتيمة للحق الوضعي إلا يناقض الحق الطبيعي . وضمن هذه الحدود ، بال مقابل ، يكون احترام القانون الوضعي من مستلزمات القانون الطبيعي . ومن هنا يخلص مذهب غروتيوس ، إلى حد بعيد ، إلى القول بوجوب احترام السلطات القائمة . فهو لا يقر إطلاقاً ، على سبيل المثال ، بحق الشعب في مقاومة العامل ؛ ذلك أن العلة التي أوجبت أن يلتئم شمل الشعب في مجتمع واحد وأن ينصب عليه عاهلاً هي أن الأفراد أضعف من أن يحيوا فرادى : فلا شيء يمنع ، والحال هذه ، أن يقلد عاهله سلطاناً مطلقاً ، كمثل ذاك الذي لصاحب العبيد على عبيده . وواضح للعيان مغزى هذه المحاولة : تبرير بعض الحقوق الوضعية في نظر العقل ، وفي المقام الأول حق الحرب وحق القصاص وحق الملك وحق السيادة . وليس الغرض من القانون أن يتأدي بالناس الى الاستقلال بعضهم عن بعض ، بل أن يشد وثاق واحدهم الى الآخر . ولئن نادى غروتيوس بالتسامح حيال الأديان الوضعية كافة ، فإنه ينكره أشد الإنكار على الملاحدة ونفأة خلود النفس : فثمة أيضاً دين طبيعي له قوة

إلزامية ، مثله تماماً مثل القانون الطبيعي .

بالروح نفسه طرحت مسألة التسامح . ففي إنكلترا ، على سبيل المثال ، أخذ الدفاع عن التسامح صورتين . إذ صدرت المطالبة به إما عن رجال قرر في أذهانهم أنهم واصلون ما انقطع من سبل العقل عن طريق ديانة طبيعية متسامحة بما فيه الكفاية لتجتمع شمل الكنائس قاطبة وتensus حدًّا للانشقاقات ، وإما عن أصحاب الحرية في تفسير الكتاب المقدس ، باعتبار الكتاب المقدس «الديانة الوحيدة للبروتستانتين» على حد تعبير شيلنغورث . إلى التيار الأول كان ينتمي هربرت أوف تشيربوري الذي اقترح في كتابه في الحقيقة DE VERITATE (١٦٢٨) وسيلة مثلى في رأيه لوضع حد للمساجلات الدينية وللتغلب على «العناد الذي يعتنق به الإنسان البائس جميع آراء الفقهاء أو يرفضها في جملتها لعجزه عن التخير فيما بينها»^(١٠) ؛ والحال أن هذا التخير يمكن أن يتم فيما لو ميّزت المعاني المشتركة ، وهي أولية ومستقلة وكلية وضورية وبنية ، من جميع المعتقدات الطارئة ، الدخيلة . هذه المعاني المشتركة هي بمثابة قانون CREDO بكل ما في الكلمة من معنى : فهي ذات سلطان مطلق ، واجب اتخاذها موضوعاً للعبادة ، وهذه العبادة تتمثل في المقام الأول في حياة فاضلة ، موجبة للتکفير عن الرذائل بالتدamaة والتوبية؛ وللرذائل على كل حال عقابها بعد الموت ، مثلما أن للفضائل ثوابها ؛ وتلکم هي ديانة طبيعية توّطد السلم الكلي ، وإن تكون مبطة بفقد صارم لوهن «التزيّلات الجزئية» ، وعلى الأخص للضرورة المزعومة القائلة بأن خلاص كل فرد رهن بنعمـة إلهـية تـحلـ عـلـيـهـ شخصـياـ . ولن يـنـطـقـ لـوكـ فيـ نـهاـيـةـ القـرنـ بـغـيرـ هذهـ اللـغـةـ .

أما التيار الثاني فكان بمثابة استمرار للروح النقدي الحر لحركة الاصلاح الديني البروتستانتي ؛ لكن هذا النقد الحر لم يكن الغرض منه

(١٠) في الحقيقة De Veritate ، طبعة ١٦٣٩ ، ص ٥٢ .

هو الآخر ، في أذهان حاملي رايته ، إلا تهديم ما كان بوسوبيه يسميه بـ «الآراء الجزئية» و«التنوعات» تهديماً تدريجياً ، وبمغول النقد المستقل ؛ فهو إذن وسيلة للوصول الى «الكاثوليكية»^(١١) ، وإنما عن طريق مغایر لطريق السلطة . هذه الحرية ، بما يترتب عليها من صراع ، بدت للتون في (الاريوباجيات AREOPAGITICA ، التي كتبها سنة ١٦٤٤ غب انتصار كرومويل) شرط الحقيقة التي لا سبيل الى الفوز بها إلا بتقدم مطرد متصل ؛ ففيما الحقيقة « تأسن في المستنقع الموحّل للأوثوذكسيّة^(١٢) والسنّة»^(١٣) .

ولا ريب في أن الحقيقة تتلبس أشكالاً متغيرة ، و « ربما كانت تساوّق صوتها مع نغمة الأزمان » ؛ ولكن ما ذلك بضرب من التكية ؟ فالحقيقة بحد ذاتها تبقى « هي الأقوى بعد العلي الكلي القدرة » .

إذا كان التسامح يرتبط بعاطفة دينية جامحة ، تجمع شمل البشر وتوحدّهم ، فإن شكّية المفكرين الملاحقة تستتبع ، على العكس من ذلك ، التعصّب الديني ، وهو طريق آخر من طرق الوصول الى الوحدة : فأولئك المفكرون ، من تلامذة مكيافلي ، هم بالتحديد الذين قالوا بضرورة دين الدولة ، ولسوف يكون على رأسهم هوبيز كما سنرى ؛ وقد وصف جيمس

(١١) يجب أن نفهم كلمة «الكاثوليكية» هنا بمعناها الأصلي أو الاشتقافي . فليست هي مذهب الكنيسة الكاثوليكية بالمعنى الحالي ، وإنما هي «الإجماع الكلي» . فالكنيسة الكاثوليكية سمت كذلك لأنها جامعة وكلية . و«كاثوليكوس» باليونانية تعني الكلي . ولهذا يلقب طريريك الكنيسة الأرمنية الأورثوذكسيّة ، مثلاً ، بالكاثوليكوس . «م» .

(١٢) الأورثوذكسيّة ليست هي أيضاً هنا الكنيسة الأورثوذكسيّة ، وإنما « العقيدة القوية » بحسب المعنى الاشتقافي وهي ما يقابلها لغوياً ، لا دينياً ، معهوم « السنّة » .

.. م ..

(١٣) نقلأ عن دني صورا . ملتون والمادية المسيحية في إنكلترا MILTON ET LE MATÉRIALISME CHRÉTIEN EN ANGLETERRE ، باريس ١٩٢٨ ، ص . ٢٠٦

هارنغتون ، في كتابه *أوقيانوسيا OCEANA* ، كنيسة دولةٍ تتولى بنفسها الإشراف على تأهيل رجال الدين في الجامعات . وبالمقابل ، إنما في الأوساط الدينية تحديداً رأت النور في إنكلترا فكرة دولة علمانية ، مستقلةً أتم الاستقلال عن الشؤون الدينية^(١٤)؛ فأنصار تجديد المعمودية هم الذين أعلنا ، في مستهل القرن ، أن كنيسة قومية ، ينتمي إليها الإنسان بالولادة ، تتنافى والإيمان ، الذي هو عطية شخصية من الروح القدس ؛ وهم أنفسهم الذين نادوا بالثورة على الأمراء المتعصبين .

على الرغم من جميع هذه المنازعات ، كان أنصار الدين الطبيعي ورافعو لواء الثورة ، دعوة التسامح والمناخون عن دين الدولة ، يجدون في إثر شيء واحد : الوحدة القادرة على جمع شمل الأفراد في أسرة واحدة كبرى .

لقد نبذت السوسيينية بدورها ، وهي الحركة التي امتدت ابتداءً من نهاية القرن السادس عشر من بولونيا إلى هولندا وإنكلترا ، كل ما هو موضع سجال وشقاق في الدين : كانت أشبه ببدعة آريوسية جديدة ، وإن أخذت اسمها من الإيطالي فاولستو سوسييني ، وهو إيطالي لاجئ إلى بولونيا في سنة ١٥٧٩ ، فالسوسيينيون ، الذين أنكروا الثالوث والوهية المسيح والقيمة الجوهرية لسر القربان وللمعمودية الأطفال ، والذين أنكروا أيضاً ، وبوجه خاص ، نظرية الترضية ، تلك التي كانت تقول إن عدالة الله ما كان من الممكن إرضاؤها إلا بعذابات ابنه ، جنحوا بالدين إلى التبسيط إذ جردوه من الأسرار كافة ومن جوانبه الخارقة للطبيعة ؛ وما ذلك لأنهم أتوا أن يجعلوا مرتکزه الكتاب المقدس المنزل ، وانما لأنهم «تصوروا أنهم لا يستبعدون العقل بل يستخدمونه بتوكيدهم أن الكتاب

(١٤) فرويند فكرة التسامح في إنكلترا في زمن الثورة الكبرى DIE IDEE DER TOLERANZ IM ENGLAND DER GROSSEN REVOLUTION ، مال ،

القدس كافٍ بحد ذاته لخلاص الإنسان» . وقد قرروا عقلانية الاعتقادات هذه بطلب التسامح ، إذ جعلوا منه شرط الاستقرار الاجتماعي . كتبوا إلى برلن هولندا سنة ١٦٥٤ يقولون : «عندما يشرع الرباط الذي يخضع لشريعة واحدة جميع أولئك الذين لا يرون رأياً واحداً في الأمور الالهية بالتمزق ، فإن كل شيء يتداعى وكل شيء ينكص القهري» .

أما الأرمنيون أو المندرون ، الذين انفصلوا منذ مجمع دوردريخت (١٦١٨) عن الكالفينية ، فقد سعوا في الوقت نفسه إلى تجريد نظرية النعمة من كل طابع سري أو غامض يطبعها ، ومن كل ما لا يقبل القياس بالتصورات البشرية عن العدالة : فقد أنكر أرمينيوس (١٥٦٠ - ١٥٦٩) «القرار الالهي المطلق» الذي زعم كالفن أن الله أبرمه بينه وبين نفسه ، لأسباب يعصى علينا نحن الفانين فهمها ، لأن ينقد النقوس التي يصطفيها : كما ردّ على خصمه غومار (١٥٦٣ - ١٦٤١) بأن كل امرئ لا بد أن يكون مسؤولاً عما قد يناله من جزاء .

طلب الكثالكة بدورهم ، وبعطفة مشبوهة ، الوحدة ، وان من طريق آخر . فهم ما وجدوها إلا في سلطة المصدر الالهي ، وفي المؤثر المتصل ، وفي طاعة الكنيسة ، بينما كانت البدع التي تكلمنا عنها تقيم تلك الوحدة على العقل . والمناظرة حول النعمة ، تلك التي تواجه فيها أنصار الجانسينية والمولينية بدءاً من عام ١٦٤٠ ، كانت مناظرة بين لاهوتين رموا بعضهم بعضاً بتهمة الخروج على طاعة الكنيسة أو عدم الوفاء للمؤثر ؛ وهذه مساجلة تطال الحياة المسيحية بحد ذاتها ، ولا تدور حول مسائل نظرية .

على كل ، كانت السياسة الدائمة التي اخترتها اليسوعيون لأنفسهم أن ينتقلوا بالنقاش من المستوى المذهبي والعقائدي إلى مستوى طاعة الكنيسة : فقد استصدروا إدانة بحق بور - روایال (١٥) ، لا لأنه أيد

(١٥) بور - روایال . دير فرنسي للراهبات ، تحول ابتداء من عام ١٦٣٥ إلى موئل للجانسيين .

عقيدة بعينها في النعمة الالهية ، بل لأنه قاوم سلطة البابا وسلطة الملك . ولئن أمر ريشليو^(١٦) منذ عام ١٦٣٨ ، وبتحريض منهم ، بسجن سان - سيران^(١٧) في قلعة فنسين ، فإنما لأنه أيد ضد اليسوعيين حقوق السلطة الزمنية .

وبالفعل ، إن الحديث البارز في هذا الصراع طرح على بساط البحث مسألة حدود السلطة الروحية . فقد رفع وكيل الكلية ، ب. كورنيه ، إلى الكلية^(١٨) ، في عام ١٦٤٩ ، خمس قضایا في النعمة الفعالة ، بنیةً استصدار إدانة للمذهب الذي كان ينادي به جانسينيوس وانصاره ، ولكن بدون تسمية صاحب المذهب باسمه ؛ فأدینت هذه القضية الخمس في عام ١٦٢٥ من قبل البابا اینوسنثيوس العاشر . غير أن هذا القرار ، الذي قبل به أصلًا آرنو وأصدقاؤه بغير احتجاج ، لم يکف اليسوعيين ، إذ رغبوا فضلاً عن ذلك في انتزاع اعتراف بأن تلك القضية الخمس مأخوذة من كتاب أوغسطينوس AUGUSTINUS لجانسينيوس . وهكذا انضافت إلى المسألة النظرية : هل تلك القضية الخمس هرطوقية ؟ مسألة عملية : هل هي مأخوذة من كتاب جانسينيوس ؟ وكان منهج السلطة كافياً وجده للبت في الجانب النظري ، ولكن لم يكن مناص من الاعتماد على التجربة لفصل في الجانب العملي . والحال أن هیئت من الأساقفة قررت ،

وكان يلتم في شمل عدد من الفلاسفة والمفكرين واللاهوتيين ، ومنهم لومستردی ساسی وبنکول وآرنو ولانسلو وهامون الذين أنسسو ما يعرف باسم المدارس الصغرى ، وكان راسین من تلامیذهم . « م » .

(١٦) ريشليو . سياسي فرنسي (١٥٨٥ - ١٦٤٢) ، أسقف وكاردينال ، تراس مجلس الملك ، وحارب الحزب البروتستانتي ، ولم يفز برضى الحزب الكاثوليكي ، وأرسى أسس الحكم المطلق ، وأسس الأكاديمية الفرنسية . « م » .

(١٧) جان سان سيران : لاهوتی فرنسي (١٥٨١ - ١٦٤٢) ، صديق جانسينيوس ومرشد الضمير في دير بور - روایال ابتداء من عام ١٦٣٥ . « م » .

(١٨) الإشارة إلى كلية اللاهوت في السوربون . وكانت تعد أكبر مرجع دینی كاثوليكي بعد الكرسي الرسولي . « م » .

في عام ١٦٥٤ ، أن القضايا الخمس موجودة في كتاب أوغوسطينوس ، لا لأنها عثرت عليها فيه ، وإنما لأنه كان ظاهراً للعيان أن القرار البابوي الصادر في عام ١٦٥٣ يعززها فعلاً إلى جانسينيوس ، وفي عام ١٦٥٥ جدد البابا الأسكندر السابع الادانة ، رامياً أولئك الذين لا يصدقون أن القضايا موجودة لدى جانسينيوس بأنهم «أولاد الفساد والإثم»؛ وعم على الأثر كتاب موحد الصيغة يحسم الجانبيين النظري والعملي معاً من المسألة ويأمر جميع كهنة فرنسا ورهاهامها بأن يصادقوا عليه بتواقيعهم؛ وفي عام ١٦٦٥ صدر قرار بابوي جديد بوجوب توقيع الكتاب ، مع حظره هذه المرة إقران التوقيع بأي تحفظ أو تقييد . واحتاجت راهبات بور - روایال من جديد بأنهن ، على خصوصهن التام للبابا في ما يتصل بالجانب النظري ، لا يملكن ، في ما يتعلق بالجانب العملي ، أن يصادقن على وجود واقعة لا تتوافق لهن السبيل للتحقق منها بأنفسهن .

هذا من الناحية الشكلية ، أما من حيث جوهر المناظرة حول نظرية النعمة ، فقد كان غرض أنصار بور - روایال (الذين كانوا يسمون رغمًا عنهم بالجانسينيين) أن يجعلوا الإنسان يقيس مدى ضعفه حينما يعزل ويفرد عن مبدأ الموجودات الكلي . فالإنسان لا يسعه أن يعرف ما هو وماذا يستطيع فعله إلا بالوحى ، وليس له أن يوجه فعلياً قدرة إرادته نحو الخير إلا تحت تأثير نعمة فعالة : وهذه صورة حادة من صور العداء البعيد الغور بين المذهب الأنسي الطبيعي النزعة لعصر النهضة ، ذلك المذهب الذي كان يبحث في روائع العصور القديمة عن شهادة على قدرة الطبيعة البشرية ، وبين شروط الحياة المسيحية ؛ على أن الصورة كانت جديدة بالمقابل وذات طابع راهن : إذ لا مناص لنا من أن نلاحظ أن الجانسينية لم تعارض ، إن لم نقل إنها حبذت وشجعت كل ما هو حي وخصب في التيار العقلي المتدقق من القرن السادس عشر . قال نيكول عن علم الهندسة : «ليس لموضوعه

صلة على الاطلاق بالنهم الى المذات الحسية»^(١٩) . وهكذا فإن ثمة طائفة بكاملها من العلوم ، ونعني علوم أشياء العالم المادي ، من فلك وطبيعتيات ، لا يخل لها باهتمامات الكبرياء البشري وحب الذات ، بل فيها متسع أمام النور الطبيعي ، الذي لم تنتقص منه الخطية ، ليتأدى بالانسان الى اكتشاف الحقيقة بنفسه . ويمضي آرنو الى أبعد من ذلك ، بإقراره أن المجتمع ، أيًّا كانت طبيعته ، لا يمكن أن يقوم له كيان مالم يتقييد بمبادئ العدالة ، المبنية عن ناموس طبيعي ، للانسان به معرفة فطرية . والحق أن الجانسيين ، المعادين في هذه النقطة للنزعية المدرسية ، قبلوا بكل المذهب الفطري^(٢٠) لعصر النهضة ؛ ومن ثم كانوا بدورهم ، وعلى طريقتهم ، من الأنسيين .

على أنه ليس للأفكار التي نعرفها عن طريق النور الطبيعي وللسلوك المستوحى منه أن تبررنا وتبرىء ساحتنا أمام الله ويتأنى بنا الى الخلاص الأبدي. فقد فند آرنو، في عام ١٦٤١، كتاب لاموت لو فابيه في فضيلة الوثنين DE LA VERTU DES PAYENS ، ذلك الكتاب الذي خلص فيه مؤلفه ، بعد استعراضه الأمثلة الكبرى للعصور القديمة ، الى الاستنتاج بأن الخلاص عن طريق المسيح لا جدوى فيه ولا طائل^(٢١) ؛ وكان رد آرنو أن تلك الفضائل تبقى عقيمة وظاهرة خلبية إذا لم نطلب دوافعها وبواعتها . الطموح ، الخيال ، البحث عن رضى داخلي ، وبكلمة واحدة ، الخطية الجوهرية التي تصور للانسان أنه قادر على الاستفادة بذاته . ذلك أن ما من شيء يشبه في نتائجه المحبة كحب الذات . «في الدول

(١٩) نقلًّا عن ج . لابورت نظرية النعمة لدى آرنو LA DOCTRINE DE LA GRÂCE CHEZ ARNAULD ١١١

(٢٠) المذهب الفطري أو الفطريانية INNÉISME هو المذهب الذي يقول إن في العقل البشري افكاراً ومبادئ فطرية . «م .

(٢١) ج . لابورت نظرية النعمة لدى آرنو ، ص ١٢٧ .

التي لا يسري فيها قانون المحبة لأنها مقلة الحدود في وجه الدين الحقيقي ، يحيا الناس مع ذلك في ظل السلم والأمان والرعد كما لو أنهم في جمهورية قديسين»^(٢٢) . آية ذلك أن حب الذات «يحاكي الفعال الكبيري للمحبة» ، ويتأدي إلى «الاستقامة البشرية» ، والتواضع ، والاحسان ، والاعتدال . ويعتقد الجانسيين الآراء عينها التي قال بها الدوق دي لاروشفوكو في كتابه المشهور *الأحكام والمبادئ الأخلاقية- SENT- ENCES ET MAXIMES MORALES* الذي وضعه في عام ١٦٦٥ . ومعروفة هي الشهادة التي أدلّ بها هذا النبيل الكبير عن نفسه : «إن حساسيتي بالشفقة ضعيفة ، ولكن وددت لو أنني كنت منها براء كل البرء . ومع ذلك فإني لا أتردد عن فعل أي شيء من أجل التقرير عن إنسان مكروب ؛ وأعتقد أيضاً أنه ينبغي أن نبذل قصارانا تجاهه ، بما فيه الإعراب عن إشفاقنا مما يعانيه ويكتابده ... ؛ ولكنني أحرص أيضاً على القول إن الإعراب عن الإشفاق هو وحده الواجب ، وليس بحال من الأحوال أن يخالفنا فعلاً شعور من هذا القبيل»^(٢٣) . فهل من بيان خير من هذا لآراء الجانسيين !

إذا صرحت ذلك ، فلن يكون هناك من أخلاق أخرى ومن فضيلة أخرى غير الأخلاق المسيحية والفضيلة المسيحية : ففصلهما عن الحياة الدينية واجب ، لأن لهذه الحياة قواعدها القائمة على حدة ، ولكنهما لا يجدان سندأ لهما لا في الطبيعة ولا في المجتمع ؛ فما هما بممكنتين إلا عن طريق ضرب من التحول في إرادتنا تحت تأثير النعمة الالهية ؛ وهو تأثير لا تمكن مقاومته ، ولكنه لا يهدم ولا يقوض حرية الارادة ، بل على العكس يقويها ويعضدها ، وذلك اذا صرحت أن الله والنفس لا يمثلان ماهيتين متجاورتين ،

(٢٢) نيكول : *مقالات في الأخلاق ESSAIS DE MORALE* ، في اعمال نيكول الفلسفية والأخلاقية ، تحرير ك . جودان ، ص ١٨١ ، ١٨٤٥ .

(٢٣) صورة الدوق ، بريشة نفسه ، طبع سنة ١٦٥٨ .

ومتخارجتان واحدتها بالنسبة الى الأخرى ، بل ماهيتان متنافذتان
ومتحدين صميمًا بتأثير النعمة .

(٢)

تصور الطبيعة الخارجية : غلييليو وغاسندي والمذهب الذري

على هذا النحو تبدل الفكرة التي يكُونُها الإنسان لنفسه عن طبيعة
نفسه : فقد خمدت حمياً عصر النهضة للنزعية الفردية ، وقرَّ في الأذهان أن
على الفرد أن يقيم حياته على أساس من الوحدة والنظام ، وأن هذه الوحدة
هي وحدة العقل أو السلطة . وبالقدر نفسه تغيرت الصورة التي كان
يصطفعها عن الطبيعة الخارجية : فالعفوية الحية ، المتفجرة ، التي
ارتَأى مفكر مثل برونو أنها تتبعها ، ثابت منهاها القواعد الصارمة
للنزعية الآلية : ولم يبق من إحيائية عصر النهضة ، التي كان ما يزال يمثلها
كامبانيلا ، سوى آثار باهتة ، فالحياة لم تسحب من الطبيعة وحدها ، بل
سحبها ديكارت حتى من الكائن الحي ، ان جاز القول ، عندما جعل منه
مجرد آلة . وأدینت صور أرسطو الجوهرية حتى في الجامعات ؟ ففي لايدين
تساءل بعضهم ، حتى قبل سنة ١٦١٨ ، عن ماهية تلك الموجودات
«المتمايزة فعليًا عن المادة والمادية مع ذلك ، وعما إذا لم يكن جزء من المادة
هو الذي يتحول الى صورة ، وعما إذا لم تكن الصورة مسبقة الوجود في
المادة ، مثلاً يوجد الخوان في العارضة الخشبية التي يُقدَّ منها»^(٢٤) .
لقد رجحت في كل مكان كفة تصوّر آلي يستبعد من الطبيعة كل ما يمكن
أن يشابه عفوية حيوية . وقد هيمن هذا الاتجاه على غلييليو وهو بزوديكارت

(٢٤) نقلًا عن بابل المُعجم التّقدي DICTIONNAIRE CRITIQUE ، مادة هيدانوس .

كما على فلاسفة أقل شهرة ، من مجدهي ديموقريطس أو أبيقور ، من أمثال غاسندي وباسون وبيريجار .

لم يكن غليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢) تحديداً هو من وضع نظرية في الآلة الكلية؛ ولكنه مهد السبيل أمامها بابتداعه علمًا فيزيقياً - رياضياً في الطبيعة ، قادرًا على توقع الظاهرات . وهو لم يحدد ما هي الأشياء ؛ لكنه أوضح بالتجربة أن الرياضيات ، بمتناها ودوائرها وأشكالها الهندسية ، هي اللغة الوحيدة القادرة على فك طلاسم كتاب الطبيعة وقد صب اهتمامه على منهج فك الرموز هذا أكثر منه على طبيعة الموجودات ؛ فـ «المنهج التركيبي» يجمع في صيغة رياضية واحدة عددًا غيرًا من الواقع المرصودة ، كما في الصيغ التي يستخرجها لقوانين الجاذبية ، وـ «المنهج التحليلي» يفسح في المجال لاستبطاط عدد كبير من الواقع من هذه القوانين . وللمرة الأولى تقع على فكرة واضحة وخالصة عن القانون الطبيعي باعتباره علاقة وظيفية ؛ وبداءً من هذه اللحظة ستتقدم الرياضيات بالتعاضد مع تقدم الطبيعيات ، مما سيفرض على الفيلسوف كيفية جديدة في وضع مشكلة العلاقة بين العقل ، المتمحور حول الرياضيات ، وبين الطبيعة التي سيفسرها بالاستعانة بهذه الأخيرة . ومن جهة أخرى ، فإن ذينك المنهجين لا يصلحان للتطبيق إلا بقدر ما تكون الظاهرات والمعطيات العددية للتجربة هي وحدها المعلوّ عليها في استخراج القوانين . ومن هنا كان ميل غليليو إلى عدم الاعتراف بصفة الوجود الحق إلا لما هو قابل للقياس : وعلى هذا النحو تعاود أفكار ديموقريطس اتباعها لدى غليليو ؛ فالصفات الحسية ، مثل اللون أو الرائحة ، ليست ثاوية في الأشياء ، إذ نستطيع أن نتصور الأشياء بدونها ؛ وما الصوت والحرارة ، خارج نطاق الذهن ، سوى كيفيات للحركة . وللسبب عينه يميل غليليو إلى النظرية الذرية في المادة ، بدون أن يعتبرها مع ذلك يقينية . وقد انتصر أيضًا لذهب كوبرنيكوس ، وبحث له عن براهين تجريبية ؛ ومعلوم لدينا كيف حكم عليه ديوان التفتيش ، في سنة ١٦٣٢ ، بأن يجحد رأيه على رؤوس الأشهاد

أمام ديوان الفهرست^(٢٥) . وأننا لنستبين هنا كيف نفذت الآلية الكلية إلى مذهب غاليليو بوصفها اكتشافاً تقنياً ، لا باعتبارها ضرورة مبنية على طبيعة العقل والأشياء ؛ ولهذا السبب بالذات أفسح مجالاً في فكره لكترة من العناصر التي تقادم عليها الزمن ، من قبيل تمييز أرسسطو بين الحركة الطبيعية والحركة العنيفة ، ونزع الكواكب التلقائي إلى الحركة الدائرية (وفي هذا نفي ضممي لمبدأ القصور الذاتي ، أساس الآلية الكلية)^(٢٦) .

إن الحركة ذات النزعة الذرية والمعادية لأرسسطو ، التي ارتسمت معالمها في فرنسا في مفتاح القرن السابع عشر ، والتي خلفت على أي حال المذهب الذي لعصر النهضة ، تتم عن الميل نفسه . فسيباستيان باسون رسم لنا في كتاب حمل هذا العنوان التهجمي : فلسفة طبيعية ضد أرسسطو في كتابه الثاني عشر ، وفيها إعادة اعتبار للعلم الطبيعي الغامض عند القدماء ، وتفنيد لآخطاء أرسسطو ببراهين متبعة (PHILOSOPHIA NATU RALIS ADVERSUS ARISTOTOLEM LIBRI XII , IN QUIBUS ABSTRUSA VETERUM PHYSIOLOGIA RESTAURATUR , ET ARISTOTELIS ERRORES SOLIDIS RATIONIBUS REFELLUNTUR) صورة لكون يتألف من أجزاء عنصرية من طبيعة متباعدة ، هي أصلاً أقرب إلى أن تكون سطوحاً ، كما في محاورة تيماؤس ، منها إلى أن تكون جسيمات أو ذرات كما لدى ديموقريطس . وهذه الذرات ، المنضمة في أجسام ، ليست كائنة في الخلاء ، بل هي تسبح في أثير مائع ومتصل ، هو العامل المحرّك الذي من خلاله تتعل

(٢٥) ديوان الفهرست . ديوان بابوي مكلف بالسهر على نقاء العقيدة وعلى تفحص الكتب وإدراجها المحتمل في فهرست الكتب الممنوعة . م . م .

(٢٦) بقصد هذه النقطة الأخيرة انظر . ١. كويره غاليليو وقانون القصور الذاتي GALILÉE ET LA LOI D'INERTIE ٧٨ - ٤٥ ، ص ١٩٣٩ ، باريس ، هرمان .

القدرة الالهية فعلها . وفرضية الآثير هذه تبين لنا على أوضح نحو كيف شقت الطبيعيات الآلية هنا طريقها في تهيب ووجل .

نشر كلود بيريجار (١٥٧٨ - ١٦٦٣) ، وهو فرنسي وأستاذ في بادوفا ، في الحلقة البيزانية CIRCULUS PISANUS (١٦٤٣) ، سلسلة من الشروح على طبيعيات أرسسطو ، عارضه فيها بالطبعيات الجسيمية بالصورة التي كانت تتبدىء بهالدى انكساغوراس ؛ فقد تخيّل كثرة لامتناهية من جسيمات متباعدة كيّفا ؛ وعلى غرار ديكارت ، وبخلاف ديموقريطس ، قال بالملاء وفسر الحركة بحلقة متصلة من الأجسام يحل فيها كل جسم حالاً محل سابقه (كانت طبيعيات انكساغوراس تقوم هي نفسها على مبدأ الدوامة) . وسلم الفرنسي جان مانيان ، الأستاذ في بادوفا ، في كتابه ديموقريطس منبعاً DEMOCRITUS REVIVISCENS (١٦٤٦) ، بوجود ذرات غير قابلة للانقسام وقابلة في الوقت نفسه لأن تغير صورتها : وقد استلهم في ذلك نظرية لأبيقر ، هي نظرية النهايات الصغرى MINIMA (٢٧) ؛ ومعلوم أن الذرة ، بموجب هذه النظرية ، ليست بسيطة ، بل مركبة من أجزاء لامتناهية الصغر تتولد من تراتبها بالإضافة إلى بعضها بعضاً صورة الذرة ؛ وقد أضاف مانيان فرضاً يقول إن هذا التراتب الداخلي يمكن أن يتغير حتى وإن بقي عدد النهايات الصغرى هو هو في الذرة الواحدة . ولئن طلب العلة المحرّكة للذرات في تجاذب الذرات فيما بينها أو في ميل الذرات إلى الاجتماع لتتألّف جسم من ماهية محدّدة ، ففي ذلك دليل على أن مذهبه الآلي كان هو أيضاً وجلاً إلى حد بعيد . وإنّه لما يسترعي الانتباه لا يكون أي من هذه المذاهب الذرية وجد في التصادم علة الحركة ؛ وبدل آثير باسون ، ودوامة بيريجار ، وتجاذب مانيان ، كم كانت فكرة الآلية الكلية بعيدة عن الموضوع

(٢٧) انظر الجزء الثاني ، الفلسفة الهلنستية والرومانية ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٢ ، ص

حينما صاغها ديكارت من جديد .

ان ذرية بطرس غاسendi (١٥٩٢ - ١٦٥٥) ، الذي نافست تفسيراته التصصيلية للظاهرات أمداً طويلاً من الزمن تفسيرات ديكارت ، كانت في آن معاً أقرب إلى لوقريسيوس وأوثق ارتباطاً بالحركة الفكرية المعاصرة . فغاسendi ، رئيس مجلس كهنة مدينة ديني ، كان من هواة الرصد الفلكي ، ونصيراً لذهب كوبيرنيكوس ، ومراسلاً لغيليليو الذي كتب إليه في أثناء محاكمته أمام ديوان الفهرست يقول : «إني لفي أشد القلق على ما ينتظرك من مصير ، أنت عبقرى هذا القرن ... ; وإذا قرر الكرسى الرسولي شيئاً ضد آرائك ، فعليك باحتماله كما يليق بحكيم . وحسبك أن تحيا وأنت على إيمان راسخ بأنك لم تسع إلا في إثر الحقيقة» . وقد أخذ غاسendi عن الابيقرورية النظرية الحسية في المعرفة ؛ وانتقد ديكارت على مذهبه الفطري ، وبصورة خاصة على تصوره المزعوم عن الله ، وذلك ما دام الله يعنى على إدراك عقل مسترق من قبل الصور الحسية ؛ وعارض هيربرت أوف شريورى ذاهباً إلى أن البحث عن الطبيعة الصميمية للأشياء إنما ينبع من غلو وإفراط في رغبتنا في المعرفة ، وأن المعرفة البشرية ينبغي أن تحدّ نفسها بما هو لازم وضروري للحياة ، أي بالصفات الخارجية التي تقع تحت الحس ، إذ أن صانع الأشياء هو وحده الذي يستطيع معرفة طبيعتها^(٢٨) . ولم يكن مذهب الذري يتميز بأي سمة من الأصالة ؛ فهو عينه مذهب لوقريسيوس ورسائل أبيقور ، بذراته اللامنظورة ، المتنوعة الأشكال ، السابحة في الخلاء . على أنه كان يتميز بسمتين بارزتين : فقد جعل غاسendi من مبدأ الحركة المباطنة للذرة ، أي الجاذبية ، «نزوعاً إلى الحركة ، غير مخلوق ، فطرياً ، متذرعاً فقدانه» ، طبع الله الذرة به ؛ فجميع الذرات تتحرك في الخلاء حرفة سريعة متساوية ، ومن شأن تلاقي الذرات أو تصادها أن يغير اتجاه الحركة ، لا الحركة نفسها : وهذا ما

يتناقض تناقضًا مباشراً مع مبادئ الميكانيكا الديكارتية التي تربط السرعة بعد التصادم لا بسرعة الأجسام التي تتلاقى فحسب ، بل كذلك بكتلتها . ويترتب على ذلك على كل حال أنه لا وجود لجسم في حالة سكون فالسكون الظاهر يخفي حركات باطنة سريعة للغاية ، وإنما ذات نطاق ضيق للغاية . أما السمة المميزة الثانية فتتمثل في اعتبار الكون كله مرئياً ونظرياً ، لا يمكن عزوه إلى تلاقي اتفاقي بين الذرات ، بل هو بحاجة إلى كلي القدرة لتفسيره . هكذا تكون الذرية الأبيقورية قد اتخذت أساساً لتشييد عليه ثيولوجيا ذات منحى غائي . كذلك شيد غاستدي على أساس نظرية أباقور المادية في النفس نظرية روحية : فما النفس المحرّكة والنامية والحساس إلا جسم مستدق في اللطافة والرقة ، والاحساس يمكن تفسيره إلى حد بعيد بالانطباع الذي تتركه في هذا الجوهر الأشباه^(٢٩) للتي تصدر عن كل جسم ؛ ولكن فوق هذه النفس التي تتفنّى مع الجسم ، ثمة جوهر لاجسمي من العقل والحرية ، قادر على تعقل ذاته .

إن مثل هذا الجمع بين المذهبين الآلي والروحي ، على ما فيه من تحريف شديد لفكرة أباقور الأصيل، هو سمة مميزة من سمات العصر: فالطبيعة كُلُّها وبينها وبين آليتها ؛ وإذا صارت موضوعاً للعقل الذي ينفذ إلى لبها ، بدت وكأنما هُجرت من قبل الروح الذي لم يعد يجد فيها من مرتكز له . ونتائج ذلك ستتجلى بمزيد من الوضوح لدى ديكارت وهو يزور .

(٢٩) انظر تعريف « الأشباه » عند الرواقين في الفلسفة الهلنسية والرومانية ، ص ١١٧ .

(٣)

تنظيم الحياة العقلية : الاكاديميات والمحافل العلمية

ترجمت صبوات العصر عن نفسها في نفود وصددود عميقين عن ذلك الصراع بين النحل الذي شُفِّف به عصر النهضة أيما شفف ؛ فلم يعد بيت القصيد الآن التأمل في نصوص أفلاطون أو أفلوطين؛ وقد اعتبر لاموت لوفاييه أن واحدة من أهم نتائج «شكه المسيحي» أنه لم يحكم لأي من أفلاطون وأرسطو، المعارضين كليهما للإلهوت، وأنه ترك على هذا النحو «نفس الشكاك المسيحي وكأنها حقل قُلْح واستحصلت أعشابه الضارة»^(٣٠). هذا الصددود عن النحل ناظره تراجع لافت للنظر في دراسة اليونانية . فباستثناء بور - روایال ، لم تعد مناهج التربية مشتملة عليها : فقد كان هناك تخوف من أن يتسرّب مع اللغة اليونانية الروح الوثنى . ولم يدرجها المربى التشيكي الكبير كومانيوس (١٥٩٢ - ١٦٧٠) في خطته للتدريس ، ولكنه أشاح أيضاً عن الكتاب اللاتين الخطرين . «باستثناء سنيكا وابتاتوس وأفلاطون ، وأقران لهم من معلمى الفضيلة والشرف ، كان يعلم بأن تُسد أبواب المدارس المسيحية أمام سائر الكتاب الوثنين»^(٣١) . وفي الوقت الذي اقتصرت فيه دراسات العصور القديمة ، أو كادت ، على اللاتينية ، أضحت مبتغاتها الوحيد تنمية الذوق الأدبي ، والأخذ بناصر التربية الخلقية بِحِكْمَة بلغة الواقع ، وتعويذ الطالب على اللغة العلمية الرائجة ؛ وهذا بالتحديد ما حفظه ديكارت من دروسه في ثقافة

(٣٠) ترتيلات حزينة PROSE CHAGRINE في الاعمال الكاملة ، درسدن ، ١٧٥٦ ، م ٥ ، ص ٢٩٩ - ٣١٨ .

(٣١) أنا هيرجر . يوحنا آموس كومانيوس JEAN AMOS COMENIUS ، باريس ١٩٢٨ ، ص ١٤٦ .

اليونان والرومان لدى اليسوعيين ، أي لا شيء مما يمكن أن يفيد في التأهيل الفلسفـي . وقد بلغ ازدراء الفلـاسـفة بالـتبـحـر في علم الـقـادـمـى ذـرـوـتـه لـدى مـالـبرـانـش ؛ وـفـي نـهـاـيـةـ القرـنـ حـذـفـ لـوكـ اليـونـانـيـةـ منـ خـطـتـهـ لـلـتـرـبـيـةـ .

كـانـتـ العـصـورـ الـقـدـيمـةـ الـأـغـرـيقـيـةـ - الـرـوـمـانـيـةـ ، بـخـصـوصـيـتـهـاـ النـزـاعـةـ إـلـىـ التـشـيـعـ ، مـصـدـرـ خـوفـ إـذـنـ عـلـىـ الـعـلـمـ كـمـاـ عـلـىـ التـقـوـىـ الـمـكـيـنـةـ ؛ فـمـطـلـبـ الـفـلـاسـفـةـ هـوـ الشـمـولـيـةـ الـحـقـةـ . وـقـدـ وـجـدـتـ نـمـوـنـجـهـاـ فـيـ الـعـلـومـ الـرـيـاضـيـةـ وـالـأـخـبـارـيـةـ الـتـيـ تـطـوـرـتـ دـوـنـمـاـ صـلـةـ عـلـىـ الـأـطـلـاقـ بـأـيـ فـلـاسـفـةـ مـعـرـوـفـةـ . فـقـدـ كـانـ كـافـالـبـيـرـيـ وـفـيـرـماـ وـهـارـفيـ ، وـكـذـلـكـ فـيـ الـقـرـنـ السـابـقـ أـمـبـروـازـ بـارـيـهـ وـبـرـنـارـ بـالـيـسـيـ ، مـسـتـقـلـيـنـ عـنـ فـلـاسـفـةـ عـصـرـهـ بـقـدـرـ مـاـ كـانـ فـيـ مـسـطـاعـ أـرـخـيـدـيـسـ وـأـبـولـونـيـوـسـ أـوـ هـيـرـونـ الـاسـكـنـدـرـانـيـ أـنـ يـكـوـنـواـ مـسـتـقـلـيـنـ عـنـ الـرـوـاـقـيـنـ مـعـاـصـرـيـهـمـ . فـبـالـبـادـاهـهـ ، مـاـ كـانـ لـشـيءـ أـنـ يـكـوـنـ عـدـيـمـ الـجـدـوـيـ بـالـنـسـبـهـ إـلـىـ الـانـجـازـاتـ الـفـعـلـيـةـ الـتـيـ كـانـ يـجـتـرـحـهـاـ الـعـقـلـ فـيـ مـضـمـارـ الـرـيـاضـيـاتـ وـعـلـومـ الـطـبـيـعـةـ كـتـلـكـ النـظـرـيـاتـ الـتـيـ صـاغـهـاـ الـعـقـلـ فـيـ الـعـصـرـ الـوـسـيـطـ ، وـكـذـلـكـ الـمـرـانـ الـجـدـلـيـ الـذـيـ لـاـ غـرـضـ لـهـ سـوـىـ أـنـ يـظـهـرـ لـلـعـيـانـ الـوـفـاقـ أـوـ الـخـلـافـ فـيـ الـأـرـاءـ وـالـظـنـونـ .

عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ تـخـلـتـ الـفـلـاسـفـةـ عـنـ كـلـ عـدـدـ فـنـيـةـ فـيـ عـرـوـضـهـاـ . فـالـخـطـبـ وـالـمـقـالـاتـ وـالـتـأـمـلـاتـ وـالـمـسـامـرـاتـ أـوـ الـمـحاـورـاتـ اـنـمـاـ هـيـ أـشـكـالـ أـدـبـيـةـ بـعـثـتـ أـنـسـيـةـ الـقـرـنـ السـادـسـ عـشـرـ فـيـهـاـ الـحـيـاـةـ بـعـدـ أـنـ اـقـبـلـتـهـاـ مـنـ الـعـصـرـ الـقـدـيمـ الـمـسـيـحـيـ أـوـ الـوـثـنـيـ ؛ وـهـذـهـ الـاـشـكـالـ ، الـمـبـاـشـرـةـ ، الـتـيـ لـاـ تـتـسـعـ لـلـنـقـاشـ الـمـدـرـسـيـ ، هـيـ الـتـيـ حـظـيـتـ بـإـقـبـالـ مـفـكـرـيـ الـقـرـنـ السـابـعـ عـشـرـ : أـفـلـمـ يـشـأـ دـيـكـارـتـ أـنـ يـقـرـأـ النـاسـ أـوـلـاـ كـتـابـهـ مـبـادـيـعـ الـفـلـاسـفـةـ كـمـاـ يـقـرـؤـونـ الـرـوـاـيـةـ ؟ أـوـلـمـ يـكـتـبـ بـيـكـونـ ، الـذـيـ كـانـ عـظـيمـ الـاعـجـابـ بـمـكـيـافـلـيـ ، مـقـالـاتـ عـلـىـ مـنـوـاـلـ مـوـنـتـانـيـ ، ضـمـنـهـاـ عـصـارـةـ تـجـربـتـهـ كـرـجـلـ بـلـاطـ وـرـجـلـ مـجـتمـعـ ؟

هـذـهـ الـعـمـومـيـةـ نـلـفـاـهـاـ حـتـىـ فـيـ الـمـصـائـرـ الـخـارـجـيـةـ لـكـبارـ الـفـلـاسـفـةـ الـذـينـ مـاـ كـانـوـ بـحـالـ مـنـ الـمـعـلـمـيـنـ وـالـمـدـرـسـيـنـ : فـبـيـكـونـ كـانـ رـجـلـ بـلـاطـ بـذـلـ جـلـ نـشـاطـهـ فـيـ مـضـمـارـ الـقـضـاءـ فـيـ تـأـيـيدـ مـحاـولـاتـ جـاكـ الـأـولـ لـاـنـتـهـاـجـ سـيـاسـةـ

الحكم المطلق ؛ وكان ديكارت نبيلًا فرنسيًا يعيش في معتكف عن الناس : وكان هوبز كاتم سر نبيل انكليزي كبير وكان كثير التسوار في البر الاوروبي : وكان سبينوزا يهوديًا طُرد من الكنيس فراح يكسب قوته من صقل بلورات النظارات : وكان مالبرانش قسيسًا من جمعية الاوراتوار : وكان لاينتز وزيراً لدى أمير من صغار الأمراء الألمان ، وكان ذهنه عامراً على الدوام بمشاريع سياسية عريضة ؛ وكان لوك أخيراً ممثلاً للبورجوازية الانكليزية الليبيرالية النشطة .

خارج نطاق الجامعات ، وفي معزل عنها ، تكونت الاوساط الفكرية الجديدة ، وفي بادئ الأمر في صورة منتديات خاصة ، من قبيل حلقة العلماء وال فلاسفة التي كان يجمعها حوله الأب مرسين ، من رهانية الفرنسيسكان ، صديق ديكارت و مراسله ، ذاك الذي قال عنه بسكال : « لقد أتاح الفرصة لاكتشافات رائعة شتى ، ما كانت في أرجح الظن لترى النور لو لا أنه حد العلماء عليها »^(٣٢) . ثم جاءت أكاديمية العلوم (١٦٥٨) ، التي تولدت من تلك الاجتماعات الخاصة التي بدأت في منزل البارون دي مونمور سنة ١٦٣٦ ، والتي كان يتردد عليها رويففال وغاسندي والأخوان بسكال^(٣٣) . هذه الحركة عينها لاحظت في ايطاليا حيث استقبلت أكاديمية آل لنشي ، التي أُسست عام ١٦٠٣ ، غليليو في سنة ١٦١٦ ، وحيث اتصلت أكاديمية شيمينتو، التي أُسست في فلورنسا سنة ١٦٥٧ ، بأكاديمية باريس لتطلعها على بعض نتائج أعمالها^(٣٤) . وفي

(٣٢) تزيح لنا النقاب عن هذا النشاط من رسائل الأب مرسين التي نشرت المحدثين الاولين منها (رسائله من ١٦١٧ الى ١٦٢٠) السيدة بول تانري ، باريس ، منشورات بوشين ، ١٩٢٢ ١٩٢٧ وقد قام السيد ك دي وارد ، بمشاركة الاباتي لونفيل والسيد ب . روشو ، بتأمين نشر بقية المراسلات . وقد صدر المجلد الخامس منها (١٦٣٥) في سنة ١٩٥٩

(٣٣) الفريد موري . أكاديميات الماضي LES ACADEMIES D'AUTREFOIS ، باريس . ١٨٦٤

(٣٤) ١ . موغان دراسة في تطور ايطاليا الفكرية = ETUDE SUR L'EVOLUTION

انكلترا ضمت جمعية لندن الملكية ، منذ عام ١٦٤٥ ، جميع أولئك الذين يشتغلون بـ « المواد الفلسفية والطبيعيات والكيمياء والفيزياء والتجارب على الطبيعة » ، ملتزمة بقاعدة لا تحيد عنها تنص على أن « الجمعية لن تتبنى أي فرضية وأي نظرية وأي مذهب في ميدان الفلسفة الطبيعية يقترحها أو يذكرها فيلسوف من الفلاسفة ، أقدمها كان أم محدثاً ». وأول ما يصبو إليه أعضاء تلك الجمعية أن يحذروها أن « يقدموا للناس أفكارهم الخاصة على أنها أفكار عامة » : فالتجربة وحدها هي صاحبة القول الفصل^(٢٥) . وأخيراً ، وفي العام الأخير من القرن السابع عشر ، أسس لايبنتز في برلين جمعية للعلوم صارت فيما بعد هي الأكاديمية .

إن المجلدات الضخمة من المراسلات ، كمثل تلك التي تبادلها ديكارت ولايبنتز ، اللذان كانت رسائلهما في كثير من الأحيان بمثابة مذكرات بكل ما في الكلمة من معنى ، تقف شاهداً على حيوية المبادلات الفكرية . ولكن في النصف الثاني من القرن رأت النور ، فضلاً عن ذلك ، صحفة للإعلان العلمي: في فرنسا صدرت جريدة العلماء JOURNAL DES SAVANTS سنة ١٦٤٤ ، وتلتها في سنة ١٦٨٤ أخبار جمهورية الآداب NOUVELLES DE LA RÉPUBLIQUE DES LETTRES مجلة أنشأها بايل وتحولت من عام ١٦٨٧ إلى عام ١٧٠٩ إلى تاريخ HISTOIRE DES OUVRAGES DES SAVANTS مؤلفات العلماء الذي كان يقوم على تحريره بروتيستانتيون . وكان لليسوعيين أيضاً مجلتهم : مذكرات ترييفو MÉMOIRES DE TRÉVOUX شرعت بالصدور سنة ١٦٨٢ . وأخيراً أنشأ لايبنتز في لايبنتز ، سنة ١٦٨٢ ، مجلة أعمال العلماء ACTA ERUDITORUM .

INTELLECTUELLE DE L'ITALIE =
 (٢٥) ب فلوريان . من بيكون إلى نيوتن ، في مجلة الفلسفة REVUE DE PHILOSOPHIE . ١٩١٤ .

لا نجد في الماضي شيئاً من قبيل هذا المجهود الجماعي ، المتصل ،
 الدؤوب ، المشرّب إلى حقيقة من طبيعة كلية وإنما إنسانية . والاعوام
 الثلاثون التي تصرّمت بين ١٦٢٠ و ١٦٥٠ كانت أعواماً حاسمة بالنسبة
 إلى تاريخ هذه الحركة ؛ فقد أصدر بيكون الورغانون الجديد NOVUM
 DE DIGNI ORGANUM (١٦٢٠) وفي كرامة العلوم وتنميتها -
 TATE ET AUGMENTIS SCIENTIARUM (١٦٢٢) ، وكتب
 غلييليو المحاورة DIALOGO (١٦٢٢) و الخطاب
 DISCORSI DISCOURS DE LA (١٦٢٨) ؛ ونشر ديكارت المقال في المنهج
 MEDITATIONES (١٦٣٧) ، و التأملات MÉTHODE
 PRINCIPIA PHILOSOPHIAE (١٦٤١) ، و مبادئ الفلسفة
 (١٦٤٤) ؛ وُحُصّت فلسفة القانون والفلسفة السياسية بمباحث
 مستقلة ، فأصدر غروتيوس في قانون الحرب والسلم (١٦٢٣) ، وهوبز
 في المواطن DE CIVE (١٦٤٢) . وتشير جميع هذه المؤلفات إلى أن
 عهد الإنسانية عصر النهضة ، الذي خلط بقدر أو بآخر بين الفلسفة والتبحر في
 علوم الأقدمين ، قد ولّ إلى غير رجعة ؛ وذرّ قرن نزعة عقلانية أخذت على
 عاتقها أن تنتظر في العقل البشري في نشاطه الفعلي ، لا في أصله الالهي .
 هل سيكون هذا العقل هو مبدأ النظام والتنظيم الذي طالما صبا إليه
 وجّد في إثره جميع أهل القرن السابع عشر ؟ وهل سيقتدر ، اذا « أحسن
 توجيهه » ، على الأخذ بيد المعارف البشرية إلى التقدم ، بل أن يحقق
 ضرباً من الانطلاق الاجتماعي بين البشر قاطبة ؟ ذلك هو السؤال الذي
 يخلع قيمة دائمة على التجربة الفكرية الواسعة التي لاحت تباشيرها
 يومئذ .

ثبت المراجع

- E. NAMER, *Machiavel*, Paris, 1961.
- I. — Jean BODIN, *Œuvres philosophiques*, I, éd. P. MESNARD, Paris, 1951.
- H. BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*.
- R. PINTARO, *Le libertinage érudit dans la 1^{re} moitié du XVII^{es}.*, Paris, 1943; *La Mothe Le Vayer, Gassendi, Guy Patin* (même auteur).
- P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^{es}.*, Paris, 2^e éd., 1956.
- J. MOREAU-REIBEL., *Jean Bodin et le droit comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933; *Le droit de société interhumaine et le jus gentium... jusqu'à Grotius*, Paris, 1950.
- R. POLIN, *Economique et politique au XVI^{es}.*, L'Oceana de James Harrington, *Revue française de science politique*, 1952, p. 24-41.
- J. LAPORTE, *La doctrine de la grâce chez Arnauld*.
- Georges SNYDERS, *La pédagogie en France aux XVII^e et XVIII^{es}.*, Paris, 1965.
- II. — P. GASSENDI, *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, éd. B. ROCHOT, Paris, 1959.
- H. BERR, *Le scepticisme de Gassendi*, thèse latine, 1898, traduction en français, Paris 1966.
- P. Gassendi, *sa vie et son œuvre*, Paris, Centre de Synthèse, 1955.
- B. ROCHOT, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'Atomisme*,

- Paris, 1944; Gassendi et la logique de Descartes, *Revue philosophique*, 1955.
- A. KOYRÉ, *Etudes galiléennes*, Paris, 1939, 2^e éd., 1966: *la révolution astronomique: Copernic, Képler, Borelli*, Paris, 1961; *Du monde clos à l'Univers infini*, Paris, 1962; *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966.
- III. — *Lettres de Peiresc*, éd. TAMIZEY DE LARROQUE, Paris, 1893.
Correspondance de Mersenne, éd. par Mme TANNERY, C. DE WAARD, LENOBLE, ROCHOT, Paris; I, 1933 à V, 1959.
- R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943.
- R. TATON et coll., *La science moderne (1450-1800)*, Paris, 1958.
- M. DAUMAS et coll., *Histoire de la science*, Paris, 1957, p. 369 sq.
- Arthur KOESTLER, *The sleep walkers*, Londres, 1959. Cf. la recension de ce livre par Mlle TUZET, dans la *Revue philosophique*, 1960, I, p. 105-118.

الفصل الثاني

فرنسيس بيكون والفلسفة التجريبية

(١)

حياة بيكون ومؤلفاته

فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) ، ابن نيكولا بيكون ، حامل الختم الأكبر ، نذر أبوه لخدمة الدولة : أنتخب عضواً في مجلس العموم في سنة ١٥٨٤ ، وسمته البلاطية مستشاراً فوق العادة للناتج ، وبلغ إلى أرقى المناصب القضائية في عهد جاك الأول. كان بيكون في تأهيله رجل قضاء إذن: فقد انتظم في سلك المحاماة سنة ١٥٨٢ ، ودرس في مدرسة الحقوق بلندن ابتداء من عام ١٥٨٩ : وفي سنة ١٥٩٩ حرر أحكام القانون MAXIMS OF THE LAW ، أراد به التمهيد لتدوين القوانين الانكليزية . كان ذا طموح ، مولعاً بالدسيسة والمكيدة ، لا يتوانى عن قلب مواقفه اذا ما اشتم في ذلك نفعاً ، يداهن مرامى جاك الأول في إقامة حكم مطلق ، وقد ترقى في المناصب شيئاً بعد شيء حتى صار مستشاراً قانونياً للناتج في سنة ١٦٠٧ ، ووكيلًا عامًا للنيابة في سنة ١٦١٣ ، وحاملاً للأختام في سنة ١٦١٧ ، وقاضياً للقضاء في سنة ١٦١٨ : فلُقب بالبارون أوف فيرولام في سنة ١٦١٨ ، وبالفيكونت أوف سانت البنس في سنة ١٦٢١ . وكان منافحاً

طول عمره عن السلطة الملكية وامتيازاتها ، وقد استصدر حكمًا يادنه تالبوبت ، وهو عضو في البرلمان الارلندي ، لأنه استتصوب أفكار سواريز حول مشروعية قتل الطاغية ؛ وفي قضية تتصل بالإقطاع الكنسي ، انتصر لمبدأ يقول إن من واجب القضاة إرجاء حكمهم والرجوع إلى الملك لأخذ مشورته ، في كل مرة يرثي فيها هذا الأخير أن سلطته متورطة في قضية عالقة . واجتماع البرلمان في سنة ١٦٢١ هو الذي وضع حدًا لصعود نجمه : فقد اتهمه مجلس العموم بالابتزاز والاحتلال ، فأقر بأنه تلقى بالفعل هدايا من أصحاب الدعاوى قبل أن يفصل فيها ، فحكم عليه مجلس اللوردات بغرامة قدرها أربعون الف جنيه ، وبحرمانه من شغل الوظائف العامة ومن عضوية البرلمان ومن الاقامة في البلاط الملكي . وحاول بيكون ، وقد مرض وشاح وأفلس ، أن يسترد اعتباره ، ولكن عبثًا ؛ وقضى نحبه بعد خمس سنوات .

ما ونى بيكون ، على امتداد حياته الحافلة بالاحداث ، يعمل ذهنه في مسألة إصلاح العلوم . ونتاج بيكون ، إذا أخذناه في جملته ، يتسم بسمة فريدة ولافتة للنظر : فقد وضع في ذهنه ، منذ عهد مبكر في أرجح الظن ، تصميمًا لصنف إجمالي شامل ، جعل عنوانه لاحقًا التجديد الكبير INSTAURATIO MAGNA الاورغانون الجديد NOVUM ORGANUM (١٦٢٠) ؛ ودليلنا على ما نذهب اليه من تبشير في تصميم تلك الخطة ان رسالة من رسائله لعام ١٦٢٥ ترجع إلى الوراء أربعين سنة تاريخ تأليفه لكتيب بعنوان أعظم مخاض للزمن TEMPORIS PARTUS MAXIMUS الموضوع عينه ؛ وربما كان هذا الكتيب هو عينه ذلك البحث المقتضب الذي تضمن خطة تقاد أن تكون مطابقة لخطة مقدمة الاورغانون الجديد والذي نشر بعد وفاته تحت عنوان المخاض الرجوي للزمن أو في تأويل الطبيعة TEMPORIS PARTUS MASCULUS SIVE DE INTER- PRETATIONE NATURÆ

الأخيرة تتضمن ستة تقسيمات : ١- تصنیف العلوم ؛ ٢- الاورغانون الجديد أو علامات تأویل الطبيعة ؛ ٣- الظاهرات الشاملة أو التاريخ الطبيعي والتجريبي ضد الفلسفة الواجب إبطالها ؛ ٤- تدرج العقل أو خيط المتأهنة ؛ ٥- التباشير أو الاستباقات الفلسفية الثانية ؛ ٦- الفلسفة الثانية أو العلم الفعال . وكان تحقيق هذه الخطة يتطلب تحریر سلسلة من المقالات تتعلق من دراسة الوضع الراهن للعلم ، بثغراته جميعها (١) ، لتدرس أولاً الاورغانون الجديد الذي ينبغي أن يحل محل اورغانون أرسطو (٢) ، وتصف بعد ذلك تحری الوقائع (٣) ، وتنقل من ثم الى البحث في القوانین (٤) ، لتهبط من جديد نحو الأفعال التي تتبع لنا هذه المعارف أن نؤثر بها على الطبيعة (٥ و ٦) . والمقالات الوحيدة التي في حوزتنا من هذه الموسوعة الشاملة ، التي سرعان ما أدرك بيكون أنه من المستحيل على رجل واحد أن ينهض ببعض إنجازها بمفرده ، هي أشبه ما تكون بأطراف مبتورة منها ؛ وسوف نذكر عنوانين أكثرها ، متبعين في ترتيبها خطة التجديد الاكابر (لكنها لم تكتب في الحقيقة وفق هذا الترتيب) . وباعتراف بيكون نفسه ، فإن القسم الأول من تلك الخطة الواسعة هو وحده الذي أنجز : انه في كرامنة العلوم وتنميتها ، **DE DIGNITATE ET AUGMENTIS** الكتاب التاسع **SCIENTIARUM LIBRI IX** وهذا النص هو عبارة عن شرح وترجمة لاتينية لرسالة نشرت منذ عام ١٦٠٥ بالانكليزية بعنوان **IN PROLATIONE OF PROFICIENCE AND ADVANCEMENT OF LEARNING** وتنضمن أوراقه ،علاوة على ذلك ، عدة مسودات حول الموضوع نفسه ، ومنها **VALERIUS TERMINUS** ، التي كتبت نحو ١٦٠٣ ونشرت في ١٧٣٦ ، ووصف دائرة العقل **DESCRIPTIO GLOBI INTELLECTUALIS** التي كتبت نحو ١٦١٢ ونشرت في ١٦٥٣ . أما القسم الثاني فيناظره الاورغانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأویل

الطبيعة NOVUM ORGANUM SIVE INDICIA VERA DE INTERPRETATIONE NATURÆ الذي صدر في عام ١٦٢٠ . أما **القسم الثالث** ، الذي أشير الى الغرض منه في كتيب نشر عقب الاورغانون PARASCEVE الجديد بعنوان **مقدمات للتاريخ الطبيعي والتجريبي** AD HISTORIAM NATURALEM ET EXPERIMENTALEM ، فقد عولج في **التاريخ الطبيعي والتجريبي ضد الفلسفة الواجب** HISTORIA NATURALIS ET EX-**إبطالها أو الظاهرات الشاملة** PEREMENTALIS AD CONDENDAM PHILOSOPHIAM ، SIVE PHAENOMENA UNIVERSI ، الذي صدر في عام ١٦٢٢ : وكان هذا المؤلف بمتابة تمهيد لعدد من الدراسات ذات الموضوع الواحد التي كتب بعضها أو وضعت مسوداته بعد سقوط قاضي القضاة ، ومنها . **تاریخ الحیاة والموت** HISTORIA VITÆ ET MORTIS ، المنشور سنة ١٦٢٢ : **وتاریخ المتكاثف والمتأخر** HISTORIA DENSI ET RARI ، المنشور سنة ١٦٥٨ : **وتاریخ الأرياح** HISTORIA VENTORUM : ومجموعة من المواد والمسودات نشرت سنة ١٦٢٧ بعنوان SYLVA SYLVARUM . والى **القسم الرابع** ينتمي كتاب **خيط المتأهله أو فحص مشروع عن الحركة** INQUISITIO LEGITIMA DE MOTTU FILUM LABYRINTHI SIVE INQUISITIO DE MAGNETIS NETE ، الذي وضع في عام ١٦٠٨ ونشر في عام ١٦٥٢ ، وكتاب **بحث موضعي في الضوء والنور** TOPICA INQUISITIONIS DE LUCE ET LUMINE ، المنشور سنة ١٦٥٣ : **وبحث في المغناطيس** PRODROMI SIVE ANTICIPA- TIONES PHILOSOPHIAE SECUNDÆ (١٦٥٣) يعود كتاب **في مد البحر وجزره** DE FLUXU ET REFLUXU ، المنشور سنة ١٦١٦ : **موضوع السماء** MARIS ، THEMA CÆLI

الموضوع سنة ١٦١٢ : وتأملات في طبيعة الأشياء COGITA-
TIONES DE NATURA RERUM ، التي كتبت سنة ١٦٠٠ وسنة
١٦٠٤ ، ونشرت جميعها سنة ١٦٥٣ . وأخيراً عولج موضوع الفلسفة
الثانية في أفكار ونظارات في تأويل الطبيعة أو العلم العملي COGITTA
ET VISA DE INTERPRETATIONE NATURÆ SIVE DE
SCIENTIA OPERATIVA وفي الكتاب الثالث من المخاض الرجوي
للزمن TEMPORIS PARTUS MASCULUS ، المنشورين سنة
١٦٥٣ .

إلى تلك الموسوعة الكبرى تنتهي أيضاً حتى التصانيف التي لا تؤلف
جزءاً منها ، ولا سيما التقينيد الفلسفى REDARGUTIO PHILO-
SOPHIARUM ، المنشور سنة ١٧٣٦ ، وعلى الأخص أطلانتس
الجديدة NEW ATLANTIS ، المنشور سنة ١٦٢٧ ، وهو عبارة عن
مشروع لتنظيم البحوث العلمية . وينبغي أن نضيف إلى ذلك المؤلفات
الادبية ، وعلى الأخص المحاولات ESSAYS (١٥٩٧) التي أضافت كل
طبيعة جديدة منها (١٦١٢ و ١٦٢٥) جديداً إلى سبقتها ، وعدها كبيراً من
التصانيف التاريخية والقانونية .

انه النشاط الادبي لبشير بالروح الجديد ، لداعية BUCCINA-
TOR يرمي إلى إيقاظ العقول وإلى أن يكون رائداً لحركة يفترض فيها أن
تغير الحياة البشرية بضمانتها سيطرة الإنسان على الطبيعة : وبالفعل ،
كان له من صفات الرواد الحميا والخيال الجامح الذي يحفر البادئ في
نقوش لا تمحي ولا تنتسى؛ ولكن كان له من خلائق رجل القانون ورجل
الادارة أيضاً حس التنظيم ، والحساسة التي تتلمس طريقها تلمساً ،
والرغبة في أن يوكل إلى كل فرد (أراصداً كان أم مجرباً أم مكتشفاً
للقوانين) ، من خلال المشروع الكبير الذي تتطع له ، مهمة واضحة
محددة دقيقة .

(٢)

المثل الاعلى البيكوني : العقل والعلم التجربى

يجيل بيكون الطرف فيما حوله متمنعاً في حالة العلوم والعالم العقلي ، فلا يقع نظره (كان يجهل أصلًا أو يتجاهل مؤلفات كبار علماء عصره ، وعلى الأخص مؤلفات غليليو) إلا على جمود وركود وحتى على عجب بالذات ، وكلها أعراض نذيرية بالنهاية ، فيعمل الفكر من ثم في الكيفية التي يمكن بها للعلم أن يعود من جديد قابلاً للتقدم والحياة النامية . ما كان مأخذة الأول على علوم زمانه ؟ « اخترالها المتسرع والسابق لأوانه إلى فنون ومناهج ؛ مما جعل العلم لا يتقدم إلا في بطيء شديد أو لا يتقدم على الإطلاق ... فما دام العلم يفترق إلى مبادئه وإلى مشاهدات ، كان في متناوله النماء والتتوسيع ؛ أما وقد حُبس في مناهجه ، فقد يكون من شأن الاستعمال أن يচقله ويهذهبه ، ولكن ليس له على الإطلاق أن يزيد في حجمه »^(١) . وعلى هذا ليست «المناهج» سوى طرائق مصطنعة في العرض والبيان ، تجمد العلوم في وضعيتها الراهنة ؛ ولا يتطلق العلم في مسيرته إلا عندما يفصح عن ذات نفسه في الاورغانون الجديد . وينفر بيكون أشد التفور من الجمود حتى إنه ليخشى اليقين . يقول : «إذا بدأنا ، في تأملاتنا ، باليقين ، انتهينا إلى الشك ؛ أما إذا بدأنا بالشك وتحملناه في صبر لحين من الزمن ، فسوف ننتهي إلى اليقين »^(٢) . وذلكم هو ، في ظاهر الحال ، شك ديكارت المنهجي ، ولكنه في حقيقته معاكس له ؛

(١) في كرامة العلوم وتنميتها ، ك ، ١ ، ف ، ٤١ .

(٢) الاورغانون الجديد ، ك ، ١ ، المبدأ ٤٥ .

فديكارت « يبدأ » فعلاً باليقين الذي يترتب على الشك بالذات ، أي بيقين الكوجيتو ، ومن هذا اليقين تتولد ضروب أخرى من اليقين ؛ أما عند بيكون فإن اليقين ليس البداية ، وإنما النهاية التي تغلب باب كل بحث .

ان جميع انتقادات بيكون تتفرع من ذلك الانتقاد الرئيسي : انتقاد الأنسيين الذين لا يرون في العلوم سوى موضوع برسم الإنشاء الأدبي ؛ ونقد المدرسيين الذين « يحبسون كل نفسمهم في أرسطو مثلاً يحبسون أجسامهم في صوامعهم » ، والذين لا يتبنون من العقائد إلا ما تجده منها (RIGOR DOGMATUM) ، وانتقاد جميع أولئك الذين يرون في العلم شيئاً جاهزاً ، شيئاً من الماضي ؛ وانتقاد المختصين الذين يشحون عن الفلسفة الأولى ، ويحبسون أنفسهم في اختصاصهم ، ويتوهمن أن علمهم المفضل يحتوي الاشياء طرأ ، نظير أولئك الفيثاغوريين الرياضيين وأولئك القباليين من أشباه روبرت فلود الذين لا يرون من حولهم إلا أعداداً . إن كل ما يصنف وكل ما يثبت ويجمد رديء فاسد .

من هنا كانت ربيته في أداة التصنيف بالذات ، العقل . INTELLECTUS PERMISSUS ، فالعقل ، إذا ما ترك لنفسه (SIBI) ، ما استطاع أن ينتج إلا تمييزاً فوق تمييز ، على نحو ما يستتبع لنا من خصومات « العقلانيين » الذين ما أفادتهم لطافة المادة في شيء إلا في مران عقيم للذهن (٢) .

ان بيكون لم يعرف قط من عقل آخر غير ذلك العقل المجرد والتصنيفي ، الموارث عن أرسطو والعرب والقديس توما الأكويني . وكان يجهل العقل الذي الفاه ديكارت قيد العمل في الاختراع الرياضي . وعلى هذا لم يكن من رأيه أن العلم يستطيع ، عن طريق إصلاح داخلي للعقل ، أن يستعيد مرونته وقدرتها على النماء والاغتناء . وبيكون واضح كل

(٢) الاورغانون الجديد ، لـ ١ ، المبدأ ١٩ ، في كرامة العلوم ، لـ ١ ، فـ ٤٢ .

الوضوح بصدق هذه النقطة : إن أفكار العقل البشري لا تمت ولن تمت أبداً بصلة إلى الأفكار الالهية التي بمحبها خلق الخالق الأشياء « ما الفرق بطفيف بين أصنام العقل البشري وأفكار العقل الالهي ، بين ظنوننا الباطلة والخواتم الحقة التي ختم بها الله المخلوقات »^(٤) . وليس بين العقل البشري والحقيقة صلة قربى طبيعية : فهو أشبه بمرأة مشوهة : وتمسّ به الحاجة ، بحق معنى الكلمة ، إلى أن يرى ، حيثما أجال الطرف ، تساوياً وتشاكلاً وتماثلاً : ولا يجنب بيكون هنا الصواب إذا ما مثلّ على ذلك بأشهر النظريات الميتافيزيقية لعصر النهضة ، وبالتعيين نظريات باراقلس أو جيوردانو برونو .

ان كان يعزّ إدن على لطافة الذهن ان تضارع لطافة الطبيعة، فلا مندوحة عن الرجوع إلى الطبيعة نفسها لمعرقتها ، ومن ثم كانت التجربة هي صاحبة القول الفصل . هكذا يسير بيكون على خطى مأثور علم الطبيعة التجريبى ، ذلك المأثور الذى لم تخدم فيه في الغرب ، منذ أيام أرسطو ، شرارة الحياة ، والذي كان التقيناه في العصر الوسيط لدى روجر بيكون . ولهذا العلم مظهران . من جهة أولى *التواریخ HISTORIAE* وهي عبارة عن مجموعة مشاهدات في وقائع الطبيعة ، على منوال تاريخ الحيوان لأرسطو ، وعلى الأخض التاريخ الطبيعي للبلينوس الأكبر ، ذلك المصنف الذي احتوى جميع مواليد الطبيعة وكان ، على مدى قرون ، الملم لكل من يبحث عن صورة للعالم أكثر عيانية وأكثر حيوية من صورة الفلاسفة عنه . وإلى جانب *التواریخ* ، هناك من الجهة الثانية العلوم أو التقنيات الفعالة ، التي تخلطها الأبطال والخرافات وتتباهى بقدرتها على إرغام الطبيعة على الامتثال لمرامي الإنسان ، والسحر الطبيعي الذي يتحكم بالإرادات ، والخيماء التي تزيد

(٤) الورغانون الجديد ، ك ١ ، المد ٢٢ .

تحويل المعادن البخسة الى ذهب . وجميع هذه العلوم ، من نظير التجيم ، تقوم على تصور للكون مشتق من الرواقية والافلاطونية المحدثة ، هو تصور التجاذب والتنافر الخفي الذي لا يمكن لغير التجربة أن تميّط لنا اللثام عن سره . وكانت تلك التواريخ وهذه العلوم الفعالة قد خلبت الباب أهل القرن السادس عشر: فقد كان لها ، على الرغم من كل ما يسير في ركابها من أباطيل وخرافات ، ذلك الطابع العيني ، المقدم ، الذي كان بيكون يبحث عنه في العلم ، وهي في الحق التي لوحت للانسان بالأمل في القدرة على التحكم بالطبيعة ، ولكن بشرط أن يخضع لها (NATURA NON VINCITUR NISI PAREND) ، أي أن يعرف قوانينها . وما كان بيكون ليتجاهل كل ما تنتطوي عليه تلك العلوم من سذاجة ودجل . ومع ذلك ، كان يوافق بلا تحفظ على أهدافها : البحث عن « تأثير الاشياء الطلوية في الاشياء السفلية » على غرار التجيم : « رد الفلسفة الطبيعية من أشكال النظر والتأمل التي لا تقع تحت حصر الى أهمية الطرائق الفعالة » من قبيل السحر الطبيعي : « فرز الأجزاء المتنافرة واستخراجها من الاجسام التي تكون خبيئة وخلية فيها ، وتطهيرها من شوائبها وأخبايتها » ، صنيع الكيمياء ؛ فهذه كلها أهداف كريمة وحقيقة بأن يمحضها الانسان تأييده^(٥) ، ومهما تكن الوسائل التي تستخدماها منافية للعقل في بعض الاحيان ، فعليها كان التعويل في الوصول الى كشف مثمرة .

لا يسير التجديد الاكبر إذن في خط الرياضيات او الطبيعيات الرياضية التي كان تقدمها من العلامات الفارقة للقرن السابع عشر . بل كان الهدف الذي وضعه واصعنه نصب عينيه ، بعد ما أشاح عن علوم

(٥) في كرامة العلوم ، لـ ٣ ، ف ٥ ، طبعة سبيبنغ ، ص ٥٧٤ : وبقصد تحويل المعادن الى ذهب يرى سبينوزا (طبعة مان فلوتن ، لـ ٢ ، ف ٢٢٠) ومالبرانش (احاديث في الميتافيزيقا ، لـ ١٠ ، ف ١٢) ولاينتر (المحاولات الجديدة ، لـ ٣ ، ف ٩ ، ٢٢) ان هذه المعضلة مشروعة تماماً وقابلة للحل

الحجاج ، أن ينظم عقلياً ذلك الشتات من الآراء في الطبيعة ، ومن الطرائق الفعالة ، ومن التقنيات العملية ، التي منها كانت تتألف العلوم التجريبية .

(٣)

تقسيم العلوم

لدرس المهمة الاولى لخطة التجديد الاكبر ، تلك التي وضعت قيد التنفيذ في كتاب في كرامة العلوم وتنميتها: تصنيف للعلوم على نحو لا يرمي الى تنظيمها وترتيبها بقدر ما يهدف الى الدلالة على العلوم التي لم توجد بعد . والتقسيم الاعم هو التقسيم الى تاريخ ، او علم الذاكرة ؛ والى شعر ، او علم المخيلة ؛ والى فلسفة ، او علم العقل . وكل من التاريخ والفلسفة موضوعان متبايان : الطبيعة والانسان . ومن ثم ينقسم التاريخ الى تاريخ طبيعي وتاريخ مدنى ، وتنقسم الفلسفة الى فلسفة الطبيعة وفلسفة الانسان .

يتفرع التاريخ الطبيعي بدوره الى تاريخ الأجيال HISTORIA GENERATIONUM ، وتاريخ ما قبل الأجيال PRAETERGENERATIONUM ، وتاريخ الفنون ARTIUM . وهذا التقسيم هو عينه الذي نلفاه لدى بلينوس الاكبر : فتاريخ الأجيال يختص ، نظير الباب الثاني في كتاب بلينوس ، بالآثار العلوية ، وبالظواهر الجوية ، وأخيراً بالكتل المركبة من عنصر واحد ، كالبحر والأنهار والأرض والظاهرات البركانية . ويليه تاريخ ما قبل الأجيال ، أي تاريخ المسوخ ، ثم تاريخ الفنون التي عن طريقها يغير الانسان مجرى الطبيعة : وذاك مما موضوعا الباب السابع من كتاب بلينوس (علمًا بأن القسم الواقع بين البابين الثاني والسابع مخصص للجغرافية) . وعلى هذا لا تتمكن مأثرة بيكون في كونه أدخل في التاريخ الطبيعي دراسة الحالات غير العادية

والفنون ، بل في كونه أكد أن هذه الدراسة ليست مجرد ملحق لباب الواقع الغريبة ، بل باب أساسى لا غنى عنه : ذلك أن المسوخ والصنائع تميّط اللثام عن القوى عينها التي كانت أكثر خفاء في الأجيال الطبيعية .
 NATURA OMNIA REGIT^(١) . فالإنسان ، في الفنون مثلاً ، لا يخلق أية قوة ليست كامنة في الطبيعة ، وإنما سلطانه الوحيد أن يقارب أو يبعد ما بين الأجسام ، وأن يخلق وبالتالي شروطاً جديدة لفعل القوى الطبيعية . إنه لروح جديد يسونغ فعلاً بيكون حينما أدرج هذين القسمين في عداد العلوم التي لم توجد بعد DESIDERATA (ك ٢ ، ف ٢) .

أما التاريخ المدنى فإن تقسيماته تناظر الأجناس الأدبية التاريخية التي كانت رائجة في زمن بيكون والتي تعود في أصلها إلى ماضٍ بعيد .
 فهناك من جهة أولى التاريخ الكنسى ، الذي أرسى قواهde أوسابيوس وقيصاريوس ، ومن الجهة الثانية التاريخ المدنى بحصر المعنى ، ويقسمه بدوره تبعاً للوثائق التي يستخدمها : المذكريات (سجلات الواقع) ، العاديات ، التوارييخ القديمة من قبيل العادات العبرانية ليوسيفيوس ، والتاريخ المضبوط أو الكامل ، من قبيل تراجم الحياة ، وأخبار الملوك ، والروايات المختلفة لحدث بعينه . وهذا كله بمثابة تنظيم عريض للمباحث المتبكرة ، يرسم بيكون هنا خطته مضيّفاً إليه « التاريخ الأدبي » الذي هو في المقام الأول تاريخ تقدم التقنيات والعلوم : ولن يكون للتبحر على امتداد القرن السابع عشر من منهج آخر غير هذا المنهاج .

للننظر ، بعد التاريخ ، في تقسيمات الفلسفة . فالتقسيمات هنا أيضاً تقليدية ، لكن روحها جديد . يصرح بيكون قائلاً : « أرحب في أن أتحاتى بقدر المستطاع آراء القدماء أو أساليبهم في الكلام » (ك ٣ ، ف ٤ ، الفقرة ١) ؛ والمواضيعات الثلاثة للعلوم الفلسفية الثلاثة الكبرى هي الله

(١) الطبيعة تحكم كل شيء . « م » .

والطبيعة والإنسان (أو كما يقول بلغة منظوري العصر الوسيط . المصدر المثير ، وشعاعه المنكسر ، وشعاعه المنعكس) : وذلك هو بعينه تقسيم أرسطو للفلسفة إلى إلهيات أو فلسفة أولى ، وطبيعتيات ، وأخلاق . ولكن الروح مختلف جداً . فعند أرسطو كانت الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي في آن معاً علم البديهيات ، وعلم العلل أو مبادئ كل جوهر ، أمحوسوساً كان أم معقولاً ، وعلم الله . وجميع هذه العناصر تلفاها ثانية لدى بيكون ، وإنما في ترتيب مغاير تماماً . فعلى علم البديهيات أطلق اسم الفلسفة الأولى ، وعلى علم العلل اسم الميتافيزيقا ، وعلى علم الله اسم اللاهوت . الفلسفة الأولى ، أو علم البديهيات ، هي الجزء المشترك للعلوم الثلاثة ، أي علوم الله والطبيعة والإنسان . وهذه « البديهيات » هي ، عند بيكون ، أشبه بكلم جامعة أو أقوال سائرة قابلة لأن تصدق ، لعموميتها ، على الأشياء الإلهية والطبيعية والإنسانية على حد سواء ، ومن إماثتها القول التالي . « إن الأقدر على صيانة نظام الأشياء CONSERVA TIVUM FORMAE هو أيضاً الأعظم قوة » : ومن هنا كان ، في الطبيعتيات ، التفور من الفراغ ، ذلك التفور الذي يصون الكتلة الأرضية : وفي السياسة ، غلبة القوى الحافظة للدولة على مصلحة الأفراد ؛ وفي اللاهوت ، غلبة فضيلة المحبة التي تشد وثاق الأنام إلى بعضهم بعضاً . وما يبغيه بيكون ، في حاصل الكلام ، هو أن يكون البحث في تلك المبادئ الكلية « طبقاً لقوانين الطبيعة لا طبقاً لقوانين الكلام ، من زاوية فيزيقية لا من زاوية منطقية » : فالكلام الجامعية في القليل والكثير ، مثلاً ، تعيننا على أن نفهم لماذا يكون مُتّج بعينه ، مثل الذهب ، نادراً ، ومنتّج آخر ، مثل الحديد ، وفيراً .

ويغدو اللاهوت أول العلوم الفلسفية . ويأتي بعده علم الطبيعة الذي ينقسم إلى ميتافيزيقا أو علم العلل الصورية والعلل الغائية ، وإلى فيزيقا خاصة أو علم العلل الفاعلية والعلل الهيولانية . والمعروف لدينا كيف كانت الأرسطوطاليسية الوسيطية تعتبر معرفة الصور أو الفروق

الحقيقة بين الأشياء غير متاحة للذهن البشري ؛ وعلى هذا فإن يكن يريد ، تحت اسم الميتافيزيقا ، أن يبتدع علمًا جديداً وذا صلة وثيقة بالباحث في الطبيعة : وسوف نرى لاحقًا ما قوامه .

ثالث العلوم الفلسفية وآخرها ، وهو علم الإنسان ، ينقسم بحسب المللـات البشرية إلى علم العقل أو المنطق ، وإلى علم الإرادة أو الأخلاق ، وأخيراً إلى علم البشر الملتـمـشـ لهمـ فيـ مجـتمـعـاتـ ؛ وـعـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ يـفـصـلـ بيـكـونـ هـنـاـ بـيـنـ عـلـمـ الـمـجـتمـعـاتـ وـالـأـخـلـاقـ .

ما المنطق البيكوني إلا وصف لإجراءات العلم الطبيعية : فهناك أولًا الاختراع أو استكشاف الحقائق ، وهو ما لا سبيل إليه عن غير طريق التجربة (EXPERIENTIA LITTERATA) ، أي التجربة التي تحدد شروطها وظروفها كتابةً) والاستقراء ، وهو الموضوع الخاص للأورغانون الجديد ؛ و يأتي بعد الاختراع الحكم في الحقائق المفترضة ، وأداته الرئيسية القياس الأرسطوطاليسي ، الذي له وظيفة محددة وإنما محدودة . إرجاع الحقائق المفترضة إلى مبادئ كلية ؛ ويفيد المنطق أيضًا في دحض الأغالط ؛ فهو يحبط الاستعمال غير الصحيح للألفاظ العامة ذات المعاني المتعددة . وهو أمر شائع في المناوشات . من قبيل قليل وكثير ، المطابق والمغاير ؛ ويزبح الستر أخيراً عن « أصنام » العقل البشري ، أي دواعيه إلى التيه والزلل .

وتوقف الأخلاق ، كما يتصورها بيكون ، على طرفٍ نقيس من أخلاق القدامي ، مثلها في ذلك مثل طبيعياته بالقياس إلى طبيعيات أرسطو : فما يأخذ على القدامي أنهم لم يقدموا أية وسيلة عملية للبُلوغِ الهدف الذي يقترحونه ، وأنهم نظروا في طبيعة الخير الأعظم وهم على جهل بالآخرة التي تعلمنا المسيحية أن نبحث عنه فيها ، وعلى الأخص أنهم لم يرهنوا خير الفرد بخير المجتمع الذي هو جزء منه ؛ وإنما بسبب هذا الجهل أعلن أرسطو زوراً وبهتاناً أن الحياة التأملية أسمى من الحياة الإيجابية ، وببحث القدامي جميعاً عن الخير الأعظم في طمأنينة نفس الفرد ، بدون أن

يفكروا بالخير المشترك ، وشاء ابقتأتوس أن يطلب الحكيم في ذاته وحدها مبدأ سعادته . إن بيكون يرفض الفردانية القديمة ورغبتها في حصر الإنسان ضمن إطار الحياة الخاصة ، بعيداً عن العمل والحياة العملية ، ويرفض تقديمها للصفوة والسكنينة على المروءة والنخوة ، وللمتعة السالبة على الخير الإيجابي الذي يشع بصنائعه وما ترثه . وأخلاق بيكون ، مثلها مثل علمه ، عملية أكثر منها تأملية ؛ فهو يقدم طاغية مكيافيلي ، بشهوته إلى السلطة في ذاتها ، على الحكيم الرواقي بفضيلته الخامدة التي لا تعرف الفرح ؛ ويقدم على طبائع ثيوفراستوس مصنفاً صادقاً في الانفعالات والأهواء تؤخذ مواده من كتب المؤرخين . ويختتم أخيراً علم الإنسان بسياسة ، متمايزه عن الأخلاق ، وهي على الأخص بمثابة نظرية في الدولة والسلطان .

إلى جانب التاريخ والفلسفة يقبل بيكون بعلم ثالث هو الشعر ، علم المخلية . ومعروف لنا مدى ما أبداه عصر النهضة من حميا في العودة إلى تأويل الأساطير والحكايات الخرافية ، لما فيها من متسع لعلم بالالغاز وبالصور ؛ وديكارت نفسه أولى في شبابه هذه القصص بعض اهتمامه . والأساطير والحكايات الخرافية هي موضوع كتابه في حكمة القدماء DE SAPIENTIA VETERUM ، حيث يجد بيكون في قصة كوبيدون^(٧) فكرة حركة الذرة الأصلية وفكرة تأثير الذرات في بعضها بعضاً على بعد ؛ كما يجد في غناء اورفيوس^(٨) النموذج الأول للفلسفة الطبيعية التي تصبو إلى تقويم

(٧) كوبيدون إله الحب عند الرومان ، ويقابله ايرروس عند اليونان ، وهو من القوى الاولية التي كانت تحكم الكون قبل ظهور الإنسان ، وسلطانه يطال لا البشر وحدهم ، بل كذلك الحيوانات والنباتات والجمادات والسوائل ، وكل ما هو موجود . ودوره أن يجمع ويهدم ويوحد . فهو القوة الجاذبة التي تحض الأشياء على الاجتماع وخلق الحياة .

“ م ”

(٨) اورفيوس أعظم شعراء اليونان الاسطوريين . أهداه ابولون قيثارة من سبعة اوتار ، فأضاف إليها من عنده وتررين تطليداً لذكرى رباث الشعر التسع ، أخوات أمه . كان =

الأشياء القابلة للفساد وتتجديدها . وإنما جملة هذه الخرافات ، المؤولة في منحى الاصلاح الكبير للعلوم ، هي ما يسميه بيكون الشعر .
 لكن هذه العلوم الثلاثة ، التاريخ والشعر والفلسفة ، لا تعود في الواقع أن تكون ثلاثة أطوار متعاقبة للعقل نحو تكوين العلوم : فال التاريخ تراكم للمواد ، والشعر إنشاء أول ، خيالي محض ، أشبه بحلم العلم الذي ما زاد القدماء على أن حلموا به ، والفلسفة ، أخيراً ، بناء متين للعقل . وإنما على هذا النحو تبدي الأشياء لنظرتي بيكون كلما تمعن ، لا في جميع تلك العلوم التي وضع قائمة بها في كرامة العلوم ، بل في العلم الوحيد الذي شغل نفسه به حقاً ، علم الطبيعة .

(٤)

الاورغانون الجديد

إن إحراز النجاح في العلوم الجديدة ، التي يحدد بيكون موقعها التصنيفي ، يتطلب أداة جديدة أيضاً . والاورغانون الجديد هو الذي يتعين عليه أن يبتدعها . فهل بين الاورغانون الجديد وكراامة العلوم فارق كمثل ذلك الذي يقوم بين خطة تصنيفية للعلوم وبين منهج كلي ، جامع ، قمين بأن يضمن للعلوم تقدمها ؟ ليس ثمة من فارق كهذا على الإطلاق . بل إن مضمون الاورغانون الجديد يتطابق في الواقع تماماً دقيقاً مع بعض أقسام كراامة العلوم : فلو أسقطنا من هذا الكتاب كل ما يمت بصلة إلى التاريخ والشعر ، وإذا أسقطنا من الفصول التي تعالج الفلسفة كل ما يمت بصلة إلى اللاهوت ، وكل ما يتصل ، في علم الإنسان ،

قادرأ بعثاته وحده أن يوقف الانهار عن محرابها ، والأشجار عن هسيسها ، والصخور عن جمودها . وكان قادرأ أيضاً على ترويض سباع الحيوان واستئناسها . = « م » .

بالأخلاق والسياسة ، لبقي منهج علم الطبيعة والمنطق . والحال أن هذه بالتحديد فحوى الاورغانون الجديد وليس اي شيء آخر : منهج لعلوم الطبيعة ، مع قسم المنطق الذي يختص بها . والأوهام ، التي تبغي نظرية الأصنام تقويمها ، تختص فقط بنظرية الإنسان إلى الطبيعة ؛ والاورغانون أو الأداة التي تساعد العقل ، كما يساعد الفرجار اليد ، تختص فقط بعلم الطبيعة .

إن وصف « الأصنام » أو أوهام العقل الذي يسلس قياده لسليقته ولنزعه الطبيعي ، وهو الوصف الذي يبدأ به الاورغانون الجديد ، لا يعدو إذن أن يكون تمهيداً مناسباً يفترض به أن يتأنى بنا إلى فهم ضرورة هذه الأداة . إن تلك الأوهام أربعة في النوع . أولها أوهام القبيلة IDOLA TRIBUS . فالغيب الطبيعي في العقل هو ضرب من الكسل والعطالة . فنحن نميل بطبيعنا إلى التعميم معتمدين فيه على الحالات المواتية ، مما يفسح في المجال أمام تولد الخرافات والمعتقدات الباطلة ، من قبيل التنجيم ، لأننا لا نأخذ في اعتبارنا الحالات التي ما صدقت فيها التكهنات والتنبؤات . ونحن نميل إلى أن نرى الطبيعة وقد تحققت فيها المبادئ التي تماشي ، ببساطتها وتشاكلها واطرادها ، تصورات ذهنا ، مما أفسح في المجال أمام ظهور علم الفلك القديم الذي لم يعترف للكواكب بمسار آخر غير المسار الدائري ، وعلم القبالة الكاذب بقبحه وقضيه (وهو العلم الذي جده في إنكلترا ، في زمن بيكون ، روبرت فلود) ، الذي يتخيل وقائع لا وجود لها لكي يوافق بينها وبين تراكيتنا العددية . ونحن نميل إلى أن نتصور نشاط الطبيعة على مثال نشاطنا الإنساني ، فإذا بالخييماء تتوجه أن بين الأشياء تجاذباً وتتافراً ، كما لو بين البشر . النوع الثاني أوهام الكهف IDOLA SPECUS : والمقصود بها عطالة العادات والتربية التي تقيد العقل وتأسره ، كما في كهف أفلاطون . وثالثها أوهام السوق IDOLA FORI : فالألفاظ هي التي تتحكم بتصورنا للأشياء ؛ فإن شئنا تصنيف الأشياء وقفت اللغة العالمية ، بتصنيفاتها

الجاهزة سلفاً ، معتبرضة سبيلنا . فكم من الفاظ مبهمة المعنى ، بل كم من الفاظ لا وجود لما يقابلها في الواقع (كما عندما نتكلم على الصدفة أو على الأفلاك السماوية) ! ورابعاً وأخيراً أوهام المسرح IDOLA: ومصادرها الحظوة التي تحاط بها النظريات الفلسفية ، كنظريات أرسطو ، « شر السفسطائيين » ، ونظريات أفلاطون ، « ذلك الماجن المتقكه ، ذلك الشاعر المتعجرف ، ذلك اللاهوتي المشبوب العاطفة » . وينحي بيكون باللائمة على التجربيين ، أولئك الذين يجمعون الواقع كما يجمع النمل مؤونته ، كما على العقلانيين ، أولئك الذين يبنون بيوت نظرياتهم العنكبوتية بمعزل عن كل تجربة . وعلى هذا ليست « الأصنام » أغاليط وسفطات وأضاليل استدلالية ، وإنما ميل فاسدة في تركيب عقلنا ، وضرب من خطيبة أصلية تخلّنا عن فهم الطبيعة .

ليس الهدف الذي يرمي إليه بيكون هو المعرفة بحصر المعنى ، وإنما السلطان على الطبيعة ، أي العلم الفعال . غير أن المعرفة وسيلة مذلة قواعدها ومطوية برسم الهدف المعلن . ويحدد بيكون هذا الهدف على النحو التالي : « توليد طبيعة جديدة أو عدة طبائع جديدة ودمجها في جسم محدد »^(١) . ويقصد بالطبيعة هنا خاصيات أو كيفيات نوعية ، من مثل الكثيف والمخلخل ، الحار والبارد ، الثقيل والخفيف ، المتاخر والجامد ، إلخ . والحال أن بيكون يعتقد ، كما كان أرسطو يعتقد من قبل ، أن كل طبيعة من هذه الطبائع هي تعبير عن صورة أو ماهية معينة تنتجهما . فإن فرضنا أننا بتنا نتحكم بالصورة ، اقتنينا أيضاً على التحكم بالكيفية . والحال أن الصورة لا تغدو طوع بناها إلا متى عرفناها .

هنا يأتي دور المهمة الإيجابية للأورغانون الجديد : فهدفه معرفة الصور التي بحضورها تنتج الطبائع . وقد كنا رأينا في الجزء الأول

(١) الأورغانون الجديد ، ك ٢ ، المبدأ ١ .

(ص ٢٢١ وما يليها) لماذا أخفق أرسطو في هذه المشكلة وكيف كرست التوماوية هذا الفشل : فالقصول التي بها نعيٌّ جنساً كيما نعرف ماهية نوعية ليست هي « الفروق الحقة » . والحال أن هذه الفروق الحقة هي بالتحديد التي يتباها بيكون بالبلوغ إليها IPSISSIMA RES فالصورة ، والفرق الحقيقى ، والشيء في ذاته RES ، والطبيعة المولدة ، ومصدر الانبعاث ، وتعيين الفعل الخالص ، والقانون ، جميعها تعبير متكافئة تتم بعمق عن مقصد بيكون . وإننا لنتذكر أيضاً أن إحدى الوسائل التي اعتمدتها أرسطو لتعيين الماهية والقانون كانت الاستقراء : والحال أن بيكون يستخدم بدوره أيضاً هذا الاستدلال للغاية نفسها .

إن المقصد الخارجي للأورغانون الجديد مماثل إذن لمقصد الأورغانون القديم : معرفة الصور أو الماهيات ، بدءاً من الواقع ، عن طريق الاستقراء . لكن الأورغانون الجديد يتباها بالنجاح حينما كان أرسطو أخفق ؛ ثم إنه يجعل من معرفة الصور لا إشباعاً لحاجة نظرية تأملية ، بل تمهيداً لعملية ذات طابع عملي . فكيف ذلك ؟

يشبه بيكون عملية البحث عن الصور بفعل الكيميائي الذي يعزل ، بسلسلة من العمليات ، المادة الخالصة التي يريد الحصول عليها عن الماء التي تختالطها . وبالفعل ، إن الملاحظة تشف لنا عن الطبيعة ، التي نبحث عن صورتها ، ممزوجة ، في ركام لا يعرف له رأس من ذنب ، مع طبائع أخرى ؟ فهي ماثلة أمامنا ؛ لكننا لن نحصل عليها إلا إذا جردنها من كل ما ليس منها . الاستقراء إذن وسيلة استبعاد .

كيف ينبغي توجيه الملاحظة للوصول إلى هذا الاستبعاد ؟ ذلك هو السؤال الذي يشغل قلب أي سؤال عداه . فبикون لا يتسع أبداً ما هي شروط الملاحظة الجيدة ، منظوراً إليها بحد ذاتها ، أو ما هي الاحتياطات النقدية الواجب اتخاذها ؛ فكل ما في جعبته بصدق هذه النقطة ملحوظات مبهمة وسطحية ؟ فهو مثال ، على الصعيد العملي ، إلىأخذ الواقع من أي

مصدر كان ، وهذا ما لامه عليه بشدة علماء محترفون ، من أمثال لابيغ^(١٠) . فما يهمه هو أن يضاعف التجارب وأن ينوعها ، للحؤول دون تثبت الذهن وتجمده . ومن هنا كانت المطاردة المحمومة لللاحظات والمشاهدات ، تلك المطاردة التي تضطلع فيها حصافة الباحث بالدور الأكبر ، فمن الواجب تنويع التجارب VARIATIO ، وعلى سبيل المثال تعليم الأشجار الحرجية على نحو ما ظطعم الأشجار المثمرة ، أو تسخين الكهرمان المصقول لمعاينة تفاوت جاذبيته ، أو تنويع كمية الماء والعناصر المستخدمة في تجربة من التجارب . ومن الواجب تكرار التجربة REPETITIO ، وعلى سبيل المثال إعادة تقطير روح النبيذ الناتج عن تقطير أول ؛ ومد التجربة EXTENSIO ، وعلى سبيل المثال إبقاء الماء منفصلًا عن النبيذ في وعاء واحد ، ثم البحث في ما إذا كان في المستطاع أيضاً فصل الأجزاء الثقيلة عن الأجزاء الخفيفة في النبيذ نفسه ؛ ونقل التجربة TRANSLATIO من الطبيعة إلى الفن ، كاصطناع قوس قزح في مسقطماء ؛ وعكس التجربة INVERSIO ، وعلى سبيل المثال الفحص عما إذا كانت الحرارة تنتشر بحركة صاعدة بعد أن تكون تحققنا من انتشار البرودة بحركة نازلة ؛ وإلغاء التجربة COMPULSIO ، وعلى سبيل المثال التحقق مما إذا لم تكن بعض الأجسام الؤسية بين المغناطيس والحديد تلغي الجاذبية ؛ وتطبيق التجربة APPLICATIO ، أي استخدام التجارب لاستكشاف خاصية نافعة (وعلى سبيل المثال تعين درجة نقاوة الهواء في أمكنة مختلفة أو في فصول مختلفة تبعاً لسرعة التعرن) ؛ وأخيراً المزاوجة بين عدة تجارب COPULATIO ، على نحو ما فعل دريبل ستة ١٦٢٠ حين خفض درجة تجمد الماء بمزجه الثلج وملح البارود . وتبقى صُدف SORTES التجربة ، وتمثل في إحداث تعديل طفيف في شروطها ،

(١٠) البارون يوستوس فون لابيغ : عالم كيمياء الماني (١٨٠٣ - ١٨٧٣) ، عزل التيتان واكتشف الكلورال ، واشتهر بوجه خاص بأبحاثه في الكيمياء العضوية .

كان الحديث مثلاً في إثاء مغلق الاحتراق الذي يحدث عادة في الهواء
الطلق^(١١) .

إن هذه الطرائق الثمانى في التجربة لا تشير إلى كيفيات الوصول إلى
نتيجة معينة ؛ فنحن لا نعرف مسبقاً ما سينتظر عن التنويع والتكرار ،
الخ . فتحت عنوان تنويع التجربة VARITIO ، مثلاً ، يقترح بيكون
الاستعلام عما إذا كانت سرعة سقوط الأجسام الثقيلة تزداد بتزايد
وزنها ؛ ويرى (كما لو كان يجهل بتجارب غليليو الشهيرة) أنه لا يجوز لنا
أن نت肯هن قبلياً هل سيكون الجواب موجياً أو سالباً . وعلى هذا فإن
التجارب الهادفة إلى جمع أقصى قدر ممكناً من الملاحظات والمشاهدات ما
هي بتجارب خصبة FRUCTIFERA ، وذلك ما دام من المستحيل أن
ننكرهن بما إذا كانت النتيجة ستأتي موافقة لتوقعاتنا ؛ وإنما هي تجارب
منيرة LUCIFERA ، قمينة بأن تكشف لنا بوجه خاص عن كذب
الارتباطات والعلاقة التي نفترضها ، وبأن تمهد السبيل إلى استبعادها .

وهدف الاستقراء يتجلى بمزيد من الوضوح في توزيع التجارب بين
جدوال ثلاثة . جدول الحضور وجدول الغياب وجدول الدرجات . ففي
جدول الحضور أو الماهية تُسجل ، بجميع ظروفها ، التجارب التي تحدث
فيها الطبيعة (أو الكيفية) التي تبحث عن صورتها ؛ وفي جدول الغياب
أو الانحراف ، تُسجل التجارب التي لا تظهر فيها تلك الطبيعة عينها ؛
وفي جدول الدرجات أو المقارنة تسجل التجارب التي تتغير فيها الطبيعة .
ومن المسلم به ، فضلاً عن ذلك ، أن جدول الحضور سيتضمن التجارب
التي تكون فيها الطبيعة ماثلة في موضوعات متباعدة إلى أقصى حدود
التبالين ، وأن جدول الغياب سيتضمن التجارب التي تكون مشابهة إلى
أقصى حد مستطاع لتجارب جدول الحضور .

(١١) في كرامة العلوم ، ك ٥ ، ف ٢ ، الفقرات ٨ - ١٤ .

إن قوام الاستقراء أولاً وأخيراً تدقيق هذه الجداول . فحسبنا أن نقارن فيما بينها حتى ينزعز عن الصورة المنشودة عدد كبير من الظاهرات المصاحبة للطبيعة من تقاء نفسه وبيقين شبه آلي . ومن الواضح أنه من الواجب استبعاد جميع الظاهرات التي لا تكون مائلة في جميع تجارب جدول الحضور ؛ ثم تُستبعد بعد ذلك ، من بين الظاهرات الباقية ، جميع التجارب التي تكون مائلة في تجارب جدول الغياب ؛ وأخيراً تُستبعد أيضاً جميع الظاهرات التي لا تتغير في جدول الدرجات برغم تغير الطبيعة . والرسابة التي تبقى « بعد الإسقاطات والاستبعادات التي تُجرى بالطريقة المناسبة » هي التي ستكون محتوية على الصورة . لنفرض ، مثلاً ، أن المطلوب هو تحديد صورة الحرارة ، فبикون يعين سبعاً وعشرين حالة تحدث فيها الحرارة ، واثنتين وثلاثين حالة مشابهة للأولى وإنما لا تحدث فيها الحرارة (ومن قبيل ذلك أنه يعتبر الشمس التي تدفأ الأرض حالة حضور ، وتقابلاها الشمس التي لا تذيب الثلوج الدائمة ، بوصفها حالة غياب) ، وإحدى وأربعين حالة تباين فيها الحرارة . والرسابة التي تبقى ، بعد الاستبعاد ، هي حركة الرجفان التي تُلحظ في الشعلة أو في الماء المغلي ، والتي يعرفها ببикون على النحو التالي . حركة تمدديّة ، متوجهة من الأسفل إلى الأعلى ، لا تصل إلى كل الجسم وإن وصلت إلى أدق أجزاءه ، ثم تُردد على أعقابها لتصير تناوبية وراجفة .

من اليسير أن نتبين ما وجه اختلاف هذه العملية عن استقراء أرسطو الذي قوامه التعداد البسيط . فقد كان أرسطو يحصي ويعدّ جميع الحالات التي يرافق فيها ظرف بعينه (انعدام الحرارة) الظاهرة (طول الحياة) التي يبحث عن علتها ؛ وكان يكتفي من ثم بالحالات التي يسجلها ببикون في جدول الحضور : أما استخدام التجارب السالبة فهو ، في هذا المجال ، الاكتشاف الحقيقي لببикون .

(٥)

الصورة : آلية بيكون

إن واحداً من شروط نجاح استقراره هو ألا تكون الصورة ذلك الشيء الغامض الذي كان يبحث عنه ارسطو ، بل عنصراً متأخراً لللاحظة في التجارب ، عنصراً تمكن معاينته فعلياً بالحواس أو بالادوات التي تساعده الحواس ، نظير المجرور . فالصورة لا تستنتج ، بل هي موضوع للاحظة : وكل شأن الاستقراء أن يعين على تضييق حقل الملاحظة الذي تقع فيه الصورة .

لنصف أن هذه الرسابة ، في جميع المشكلات التي من هذا القبيل والتي وجد لها بيكون مشروع حلٍ ، هي على الدوام ، وكما في حالة الحرارة ، ضرب من تنظيم أي دائم للمادة : فلو بحثنا في قوام صورة البياض ، كما يتبدى لأنظارنا في الثلج وفي الماء المزبد وفي البلور المدقوق ، لوجدنا أن ثمة ، في جميع هذه الحالات ، « مزيجاً من جسمين شفافين ، مع تنظيم بسيط وأحادي النسق لأجزائهما المنظورة »^(١٢) . وفي فقرة أخرى نقلها ديكارت بصورة شبه حرفية في كتابه قواعد لتدبير العقل ، يعain بيكون « صورة » الألوان في ترتيب هندسي معين للخطوط . ونتيجة الاستقراء ، كما يتبين لنا ، هي أن يستبعد ، بغية الاهتداء إلى الصورة ، كل ما هو نوعي ومحسوس صرف في تجربتنا . نحن في حل إذن من القول إن بيكون ، بمعنى من المعاني ، آلي النزعة ، وذلك مادام يرى ماهية كل شيء من أشياء الطبيعة في بنية هندسية وآلية دائمة . صحيح أن بعضهم شاء أحياناً أن يميز الصورة مما يسميه بيكون الشكل الكامن ، أي بناء الأجسام الداخلي الذي لا يقع في متناول إدراكنا الحسي

(١٢) في كرامة العلوم ، ك ٢ ، ف ٤ ، الفقرة ١١ .

بسبب صغر عناصره : وعل أساس هذا التمييز تنضاف الصورة انصيافاً إلى البنية الآلية ، إلى الشكل الكامن الذي يكون لها بالتالي شرطها الهيولاني لا جوهرها . لكن بيكون يماثل بين الاثنين على نحو قاطع لا يحتمل لبساً . ثم انه عندما يتكلم عن التقدم الكامن PROGRESSUS LATENS ، أي عن العمليات اللامحسوسة التي عن طريقها يكتسب جسم من الأجسام خاصياته وكيفياته ، فإنما يقصد مرة أخرى سيرورة آلية . فالبني والحركات الخفية OCCULTOS SCHEMATISMOS ET MOTUS هي الموضوعات الحقيقة للطبيعتين^(١٢) . فكر بيكون يندرج فعلاً إذن في سياق المؤثر الآلي النزعة الكبير الذي أرسى أساسه في القرن السابع عشر . ولو كان بقي لديه أثر ما من التصور الارسطوطاليسي عن الصورة ، فهل كان سينجع البحث عن العلل الغائية بأنه كالعذراء العقيم ، وهو البحث الذي لا يقبل انفصالاً لدى أرسطو عن طلب الصورة ؟

ولكن مذهبه الآلي هذا من نوع خاص . فهو يتبدى وكأنه شيء غير متوقع ، وكأنه محض نتيجة للاستقراء ؛ فالبني الآلية هي ما يبقى بعد « الإسقاط والاستبعاد ». ثم إن الصور تتعدد بقدر ما تتعدد البني الآلية التي تتوضع على أنها واجهة الوجود دونما تعليل : فعلى حين أن هذه البني هي في نظر ديكارت أو غاسندي الاشياء المطلوب تفسيرها ، فإنها في نظر بيكون الاشياء التي تفسر . وعلى هذا فإن الرياضيات لا تتطلع لديه بذلك الدور الغالب الذي تتطلع به لدى ديكارت ؛ وهو يميل إلى الارتياح فيها ، ولا سيما بعد أن عاين ما يتأدى إليه التصور الرياضي للطبيعة لدى معاصره المتضلع في القبالة ، روبرت فلود ، الذي قنع بأن

(١٢) الاورغانون الجديد ، ك ٢ ، المبدأ ٦ و ٣٩ : في كرامة العلوم ، ك ٢ ، ف ٤ ، الفقرة ١١ : انظر لالاند . ما تصوره بيكون في الرياضيات QUID DE MATHEMATICA . SENSERIT BACONIUS . ٢٨ ، باريس ١٨٩٩ ، من

يتحقق في الطبيعة التراكيب الأكثر اعتسافاً واعتباطية بين الاشكال الهندسية والأعداد؛ وجلّ مبتغاه أن تبقى الرياضيات « خادمة » للطبيعيات، أي أن ينحصر كل دورها بمدتها بلغة مقاييسها.

(٦)

الدليل التجريبي

لنعد أدرجنا الى الاورغانون . يفيدنا بيكون القول : إن الاستقراء يسمح بتضييق الحقل الذي يتعين علينا أن نبحث فيه عن الصورة : لكنه اذا كان يدلنا الى الاستبعادات التي يتحتم علينا أن نقوم بها، فمن الواضح بالمقابل أنه لا يستطيع أن يدلنا متى تبلغ الى حدتها الواجب من الامتنال ؛ فلن الممكن أن ترغمنا وقائع جديدة على القيام باستبعادات جديدة ؛ فنتيجة الاستقراء مؤقتة ، فهي بمثابة قطاف أول VINDEMIATIO . PRIMA

كيف السبيل الى بلوغ نتيجة نهائية ؟ هذا ما يعد بيكون بتفسيره في معرض معالجته « المعونات القوية » التي سيقدمها الى العقل^(١٤) . فهو يضع لائحة تتسع من هذه « المعونات » ، ولكن لا يعالج سوى الأولى منها ، تلك التي يسميها « امتيازات الواقع » PRAEROGATIVAE INSTANTIARUM : ويسمى سبعة وعشرين نوعاً من « الواقع ذات الامتياز » ، مادا يقصد بها التعبير ؟ ولماذا لا تدرج هذه الواقع في جداول الاستقراء التمهيدية ؟ هي ذي على سبيل المثال « الواقع الانفرادية » ، أي التجارب التي تتجلى فيها الطبيعة المطلوبة بدون أي ظرف من الظروف التي ترافقها في العادة (وعلى سبيل المثال حدوث

(١٤) الاورغانون الجديد، ك ٢ ، المدا ٢١ وما بعده

الألوان من جراء احتراق الضوء للموشور) . وتلكم واقعة ينبغي إدراجها في جدول الحضور ؛ والأمر بالمثل في ما يتصل بالواقع المهاجرة ، INSTANTIAE MIGRANTES الطبيعة على نحو مبالغت (البياض في الماء عندما يزبد) ؛ وتدرج الواقع الإظهارية والإخفائية INSTANTIAE OSTENSIVAE ET CLANDESTINAE ، وهي الحالات التي تكون فيها الطبيعة في حدتها الأقصى وفي حدتها الأدنى ، في جدول الدرجات ؛ وتنتمي الواقع الاحادية INSTANTIAE MONODICAE ET الجهة والمنحرفة DEVIANTES ، وهي الحالات التي تفصح فيها الطبيعة عن نفسها في مظهر استثنائي (المغناطيس بين المعادن ، المسخون) ، الى جدول الحضور ؛ وتحتل الواقع المفترقة INSTANTIAE DIVORTII ، التي تريينا طبيعتين مُؤتلفتين في العادة وقد افترقا (على سبيل المثال الكثافة الخفيفة والحرارة ؛ فالهواء قليل الكثافة بدون أن يكون حاراً ، مكانها في جدول الحضور . وحتى الواقع المتصالبة INSTANTIAE CRUCIS الشهيرة تدخل في الجداول ؛ فعندما نردد بين صورتين لتقسير طبيعة بعينها ، فالمفروض في الواقع المتصالبة أن تظهر « أن اتحاد إحدى هاتين الصورتين بالطبيعة ثابت وغير قابل لأن يفك ، بينما اتحاد الصورة الأخرى قابل للتبدل » (المبدأ ٣٦) . كيف ينبغي أن نفهم هذه الصيغة ؟ من السهل أن نفهم كيف تدل وقائع جدول الغياب بكل ثقة ويقين على قابلية التبدل تلك (تلك هي الواقع المفترقة) ؛ ولكن من العسير أن نفهم ، من خلال المنطق البيكوني ، كيف يمكن البرهان على اتحاد ثابت وغير قابل للحل ؛ فمن الممكن تضييق الحقل الذي نبحث فيه عن الصورة ، ولكن لن يكون في مسعانا أبداً أن نقول هل سيكون في مقدورنا أن نضيقه أكثر بعد ؛ فمن منظور يمكن نكون أقمنا البرهان ، مثلاً ، على أن علة الثقالة أو صورتها هي جاذبية الأرض للأجسام الثقيلة ، اذا ما تحققنا من أن الساعة ذات الثقالة تزداد سرعتها عندما تقترب من مركز الأرض ؛ لكن من

الواضح أن هذه محض واقعة ينبغي أن تضاف إلى جدول الحضور ، ولن تكون مقتنة إلا ما دامت لا تنقضها واقعة أخرى ؛ ولستنا نقع أبداً لدى بيكون على دليل حاسم على قضية موجبة ؛ فوحدها القضايا السالبة مثبتة . وعلى هذا فإن « *امتيازات الواقع* » تلك لا تضيف شيئاً على الاطلاق إلى الأداة الجديدة التي ابتدعها بيكون ؛ وحين يتكلم ، في عدادها ، عن الواقع المضيئ *INSTANTIAE LAMPADIS* ، التي هي مجرد وسائل لتوسيع ذخيرة معلوماتنا ، إما عن طريق الأدوات التي تساعد الحواس ، مثل المجهر أو المقرب ، وإما بالعلامات ، مثل النبض في الأمراض ، نراه يولي وسائل تجميع المواد اهتماماً أكبر بكثير من ذاك الذي يوليه لاستعمالها الممكن .

(٧) الأقسام الأخيرة من « التجديد الأكبر »

ليس الاورغانون الجديد إذن إلا وصفاً لأطوار تكوين علوم الطبيعة . وكان من المفروض بالاقسام الاربعة الاخيرة من التجديد الاكبر أن تتحقق العلم الطبيعي ، بدءاً من نقطة انطلاقه ، التاريخ ، وانتهاء إلى نقطة وصوله ، العلم الفعال . ويختخص القسم الثالث بالتاريخ *HISTORIAE* : وذلك هو العمل الذي شغل بيكون في أواخر حياته بوجه خاص ، من عام ١٦٢٤ إلى عام ١٦٢٦ ، حينما جمع ، بمعاونة كاتم سره راولى ، في مصنفه مجموعة من المواد جميع الواقعية الغربية التي أمكن له أن يقع عليها في كتب الرحلات أو الطبيعيات أو الكيمياء أو الطب . ولم يكن من أخذ عنهم من خيرة الثقات ؛ وقد أخذ كثيراً عن باراقلس ؛ وقبس عن الخيميائين صيفاً لصنع الذهب ؛ ووجد بالصادفة مرشدتين اكثروثوقاً في مباحث جلبرت عن المغناطيس أو في تجارب دريبل في قياس الحرارة .

ومجموعة من المواد عبارة عن تاريخ عام. فيكون يوصي بأن يكتب، بقصد كل «طبيعة»، تاريخ خاص؛ وقد حرر بنفسه بعض التواريخ، ومنها مثلاً تاريخ الحياة والموت، الموجه في كثرة من الأحيان ضد هارفي الذي كان برهن، بتجارب حاسمة، على الدورة الدموية. وقد افترف في تاريخه هذا، لعدم مبالاته باللحظة المباشرة، الغلطة نفسها التي كان افترفها روجر بيكون، عندما تمسك بمؤلفه (مصدره بلينوس) عن تجربة مزعومة بدل أن يرجع إلى التجربة نفسها.

وكان من المفروض أن يعود القسم الرابع من التجديد الأكبر ، تحت عنوان تدرج العقل SCALA INTELLECTUS ، إلى معالجة موضوع الاورغانون الجديد من خلال تطبيقه . ويشير عنوان هذا القسم إلى وجوب الامتناع عن القفز من الملاحظات الجزئية إلى البديهيات العامة ، وإلى وجوب البلوغ إلى هذه الأخيرة تدريجياً ومروراً بالبديهيات المتوسطة . يمهد القسم الخامس ، بالاستناد إلى البديهيات العامة ، السبيل إلى ذلك العلم الفعال الذي يحقق القسم السادس والذي يفترض فيه أن يضمن للإنسان السيطرة على الطبيعة . لكن الكتاب ، طرداً مع تقدمه نحو هذه الغاية ، يتحول أكثر فأكثر إلى مجرد مسودة أو ترسيمية أولية يلفها الإبهام . فقد فهم بيكون أنه ليس مدركاً هدفه عن طريق تجربة عميماء ، وإنما فقط عن طريق ثورة عقلية كان هو نفسه من بشرها ؛ وما كان له أن يفك بالرجوع إلى العمل قبل إنجاز تلك الثورة . أدرك أن العمل العلمي لا بد أن يكون عملاً جماعياً ، موزعاً بين كثرة من الباحثين ، فكرس واحداً من آخر مؤلفاته أطلانتس الجديدة لوصف نوع من جمهورية علمية ، حدد فيها لكل فرد مهمته : فأولاً جماعو الواقع أو تجاربها MERCATORS LUCIS والنهابون DEPRAEDATORES الذين يجردون كتب الأقدمين ، والمنقبون VENATORES الذين يقفون على أسرار أهل الصناعات ، والحفارون أو الرواد FOSSORES الذين يرسمون تجارب جديدة . ويأتي

ثانياً موزعو الواقع DIVISORES بين الجداول الثلاثة ؛ ويليهم أولئك الذين يستخرجون منها قانوناً مؤقتاً ؛ ومن بعدهم أولئك الذين يتخيلون التجارب التي يفترض فيها أن تقيم عليه الدليل ، وأخيراً أولئك الذين ينفذون هذه التجارب تحت إشرافهم . وهنا أيضاً ، وفي هذه الرؤيا الخيالية ، يبقى بيكون بعيداً جداً عن ذلك العلم الفعال الذي برسمه كان كل الباقي .

(٨) الفلسفة التجريبية في انكلترا

يصدر فولتير ، في رسائله الفلسفية QUES ، حكماً على بيكون لا بد أنه كان شائعاً في انكلترا في مفتاح القرن الثامن عشر . « إن أطرف مؤلفاته وخيرها إطلاقاً هو اليوم أقلها قراءة وأبعدها عن الجدوى . أقصد كتابه اورغانون العلوم الجديد . فهو الصقالة التي بها شيد صرح الفلسفة الجديدة . وبعد أن ارتفع هذا الصرح ، جزئياً على الأقل ، لم يعد للصقالة من نفع . ففلاسي القضاة ما كان يعرف بعد الطبيعة ، لكنه كان يعرف جميع الدروب التي تقضي إليها » . وبالفعل ، شهدت انكلترا ، بدءاً من سنة ١٦٥٠ ، نهوضاً يدعوه إلى الاعجاب لما كان يسمى بالفلسفة الجديدة ، أو الفلسفة التجريبية ، أو الفلسفة الفعالة EFFECTIVE PHILOSOPHY ، أي جملة العلوم التجريبية في الطبيعة . وكانت العلامات البارزة في هذا التطور تأسيس جمعية لندن الملكية نحو عام ١٦٤٥ والاعتراف بها رسمياً سنة ١٦٦٢ ، وكشوف العالم بالطبيعيات روبرت بويل (١٦٢٧ - ١٦٩١) ، وعلى الأخص كشوف نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٧) . والعمل الجماعي للجمعية الملكية - مساعها إلى وضع فهرست بظاهرات الطبيعة - هو وحده الذي

يمثل محاولة لتنفيذ المطلب الأول للعلم البيكوني ، أي التاريخ ؛ وقد رأى غلانفيل ، في كتابه الشك العلمي (SCEPSIS SCIENTIFICA ١٦٦٥) في « اطلانتس الجديدة خطة تنبؤية للجمعية الملكية ». . ويعبر غلانفيل هذا ، في المؤلف نفسه ، عن روح الجمعية الملكية خير تعبر حينما ينوه بعدم يقين معارفنا بصدق جميع المواد التي تعالجها الفلسفة الديكارتية : اتحاد النفس والجسم ، طبيعة النفس وأصلها ، أصل الأجسام الحية ، الجهل بالعلل (قال قبل هيوم : « لا نستطيع أن نعرف أن شيئاً بعينه هو علة شيء آخر ، إلا إذا كان مما نتوقعه ؛ وحتى هذا الطريق ليس معصوماً عن الخطأ »)؛ لكنه يجعل في مقابل عدم اليقين هذا خصوصية القسم العملي والتجريبي من الفلسفة من حيث الاكتشافات ، تلك « الفلسفة الجديدة التي إليها يريد توجيه خطابه ». إن كل برهان لا بد أن يكون تجريبياً : ذلك هو المبدأ الأول للجمعية الملكية التي لا تستطيع ، بناء على ذلك ، أن تصبو إلى البلوغ إلا إلى نتائج مؤقتة ، وذلك ما دام « من المحتمل لا تتفق تجارب الأجيال القادمة مع تجربة العصر الحاضر ، هذا إن لم تتفاضلها وتتقاضها ». . ويوجه هوك ، أمين سر الجمعية الملكية ، والمعجب بـ « فيرولام^(١٠) الذي لا يضاهي » ، الانتقاد إلى « أولئك الذين لا يبغون سوى تدوين أفكارهم ، مجازفين وبالتالي بأن يصوروا الأشياء التي هي خاصة بالإضافة إليهم وكأنها عامة » . وكان أبرز أعضاء هذه الجمعية ، إلى أن لمع اسم نيوتن ، روبرت بويل : والحال أن بويل ، الذي وقف جهوده على الكيمياء في المقام الأول ، كان منظراً من منظري المادة ، ونصيراً لنظرية الجسيمات ولذهب الآلية ، الذي يستنتج « الكيفيات الثانية » من الكيفيات الأولى المتمثلة في الامتداد واللاتاحيز . ولكن هذه الآلية فيلسوف تجريبي انكليزي ؛ أما آلية ديكارت فيتكلّم عنها بالعبارات التي استخدمها هوك ؛ فهي عبارة عن رؤية جزئية : « إن التفسير الميكانيكي

(١٠) البارون أوف فيرولام : لقب بيكون كما تقدم البيان . م .

الذى يعطيه ديكارت للكيفيات رهن الى حد كبير بمعانى **الجزئية** عن مادة لطيفة ، عن كريات العنصر الثانى وما شابه ذلك ، وقد ربط هذه التصورات أقوى ربط بتتمة فرضيته حتى بات من شبه المتعذر استخدامها ما لم يُؤخذ بفلسفته بكمالها ». ففker ديكارت ، المسرف في منهجه وطبيعته الشخصية ، يخنق التعبير الحر عن فker لا معدى له عن الإنداعن للتجربة . أما نقطة انتلاق آلية بويل فتجريبية . وتلك هي النظرية الرياضية في الآلات ، وهي نظرية « تسمح بتطبيق الرياضيات الخالصة على توليد الحركات أو تعديلها في الأجسام » .

ثبت المراجع

- I. — J. SPEDDING, R. L. ELLIS, D. HEATH, *The Works of Francis Bacon*, 7 vol., Londres, 1857. (Réimprimé en 1887).
- J. SPEDDING, *The Letters and the Life of F. Bacon including all his occasional Works*, 7 vol., Londres, 1861. (Réimprimé en 1890).
- J. SPEDDING, *Account of the life and times of Francis Bacon*, 2 vol., Londres, 1879.
- G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, t. I, pp. 99-278, Paris, 1920.
- M. N. BOUILLET, *Œuvres philosophiques de Bacon*, 3 vol., Paris, 1834.
- R. W. GIBSON, *F. Bacon, a bibliography of his works and of Baconiana to the year 1750*, Oxford, 1950.
- The new Organon and related writings*, ed. by Fulton H. ANDERSON, New York, 1960.
- II à VII. — J. de MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon* (t. VIII et IX des *Œuvres complètes*, Lyon, 1839).
- J. von LIEBIG, *Ueber F. Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung*, Munich, 1863. (Traduction française, Paris, 1866-1867).
- Pierre JANET, *Baco Verulamius alchemicis philosophis quid debuerit*, Angers, 1889.
- Ch. ADAM, *Philosophie de F. Bacon*, Paris, 1890.
- V. BROCHARD, *La philosophie de Bacon (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 303-313, Paris, 1912).

- A. LALANDE, *Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconius Verulamius*, Paris, 1899; *Les théories de l'induction*, p. 40-82, Paris, 1929.
- A. LALANDE, Sur quelques textes de Bacon et de Descartes (*Revue de Métaphysique*, XIX, 1911, p. 296-311).
- Ad. LEVI, *Il pensiero di F. Bacone considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano*, Turin, 1925.
- T. KOTARBINSKI, L'idée directrice de la méthodologie de F. Bacon, *Revue philosophique de l'Institut de Varsovie* (en polonais). (Analyse dans *Revue d'histoire de la philosophie*, I, 1927, p. 490).
- P.-M. SCHUHL, *La pensée de Bacon*, Paris, 1949; exposés sur la méthode de Bacon dans *La synthèse, idée-force dans l'évolution de la pensée*, Quinzième semaine de synthèse, Paris, 1951, p. 42 sq.; et dans *L'invention humaine...*, Dix-septième semaine de synthèse; *Revue de synthèse*, juillet-décembre 1953, p. 6-13.
- B. FARRINGTON, *Francis Bacon, philosopher of industrial science*, New York, 1949.
- P. ROSSI, *F. Bacone, della magia alla scienza*, Bari, 1957.
- Paul H. KOCHER, Bacon on the science of jurisprudence, *Journal of the history of Ideas*, janv. 1957.
- V. de MAGALHAES-VILHENA, Bacon et l'Antiquité, *R. philosophique*, 1960, II, p. 181 et suiv.; 1961, I, p. 25 sq.; 1965, IV, p. 465.
- VIII. — SPRAT, *History of the Royal Society*.
- P. FLORIAN, De Bacon à Newton, *Revue de philosophie*, 1914.
- F. MASSON, *R. Boyle*, Edimbourg, 1914.
- R. BOYLE, *English works*, ed. by Th. BIRCH, 5 vol., Londres, 1744 (2^e éd., 1772). — *Opera omnia*, Venise, 1697.
- A. KOYRÉ, *Newtonian Studies*, Cambridge, 1965.

الفصل الثالث

ديكارت والديكارتية

(١)

حياته ومؤلفاته

رينه ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) سليل أسرة من وجهاء مدينة تورين : كان جده ، ببير ديكارت ، قد قاتل في حروب الدين ؛ وقد رزق والده بواكيم ، الذي وصل إلى مرتبة مستشار قضائي في المحكمة العليا لمقاطعة بريطانيا سنة ١٥٨٦ ، من زوجته ، حنة بروشار ، ابنة قائم مقام بواتيه ، ثلاثة أولاد ، خلف بكرهم ، ببير ديكارت ، أباه ، وكان رينه ثالثهم . درس من ١٦١٤ إلى ١٦١٢ في مدرسة « لافليش »، التي أسسها هنري الرابع وكان يديرها اليسوعيون . وفي السنوات الثلاث الأخيرة من إقامته فيها تلقى دروساً في الفلسفة ، تضمنت عروضاً وشروحًا وخلاصات لمؤلفات أرسطو : الاورغانون في السنة الأولى ، وكتب الطبيعيات في السنة الثانية ، وما بعد الطبيعة وفي النفس في السنة الثالثة ؛ وكان الغرض من هذا التعليم ، بموجب التقليد المتبع ، الإعداد لدراسة اللاهوت . وقد درس في السنة الثانية ، علاوة على ذلك ، الرياضيات والجبر في كتاب بـ . كلافيوس الموضوع حديثاً . وفي ١٦١٦ ، تقدم لامتحان القانون في بواتيه

وأجيزة . كانت ثروته المتواضعة تتضمن من منجي من الهموم المادية ، مثله مثل الكثرين من الأعيان في عصره ، فقطعه سنة ١٦١٨ للخدمة في جيش الامير موريس دي ناسو في هولندا ، التي كانت آنذاك حليفه لفرنسا . فارتبط هناك بصلة صداقة بدكتور في الطب من جامعة كان ، هو اسحق بكمان ، من مواليد ١٥٨٨ ، دون في يومياته بعضاً مما كان يدور بينه وبين ديكارت من نقاش للمسائل الرياضية أو الطبيعية - الرياضية . وفي سنة ١٦١٩ فلَك من قسمه بالخدمة في جيش موريس دي ناسو البروتستانتي وانتقل إلى الجيش الذي كان مكسيمليان البافاري يعمل على حشده ضد ملك بوهيميا؛ وحضر في فرانكفورت تتويج الامبراطور فردينان . وفي ١٠ تشرين الثاني ١٦١٩ ، وفي قرية المانية مجاورة لمدينة أولم ، اعتملت في نفسه كما يقول « نشوة طاغية فاكتشف أنس علم عجيب »^(١) ، وهو تعبير قد به في أرجح الظن منهجاً كلياً يرد العلوم جميعها إلى الوحدة . وقد مر ديكارت في تلك الفترة بطور من الوجود الصوفي : فانتسب ، وربما عن طريق قولهاير ، عالم الرياضيات المعروف في أولم ، إلى جمعية الوردة - الصليب^(٢) التي كانت تأمر أعضاءها بممارسة الطب المجاني ؛ وعناوين المؤلفات التي وضعها في تلك الحقبة - وما بقي منها إلا سطور متقرفة - بلغة الدلالة : التجارب EXPERIMENTA ، التي تبحث في المحسوسات : البارناس PARNASSUS ، مملكة رباث الشعر ؛ الأوليبيات OLYMPICA ، وتحتخص بالآلهيات . وأخيراً ، وفي تلك الحقبة عينها ، حلم حلماً نبويأ ، رأى فيه نفسه وهو يتلو بيت شعر لأوزونيوس^(٣) من كتاب منتخبات لشاعراء لاتين كان يدرس فيه وهو تلميذ : QUOD^(٤)

(١) أعمال ديكارت EUVERS DE DESCARTES ، طبعة آدم - تابري (سننشر إليها بالحرفين آ - ت) ، م ١٠ ، من ١٧٩

(٢) الوردة - الصليب . فرق إشراقي ، المانية الأصل ، انتشرت في أوروبا في القرن السابع عشر . م ٤

(٣) أوزونيوس : شاعر لاتيني (نحو ٣١٠ - ٣٩٥) . وصف المشاهد الطبيعية . م ٤

VITAE SECTABOR ITER (٤) وقد فسر هذا البيت على أنه علامة على دعوته الفلسفية .

من ١٦١٩ إلى ١٦٢٨ أكثر ديكارت من أسفاره ، فمن ١٦٢٣ إلى ١٦٢٥ حط الرحال في إيطاليا حيث حج إلى مزار السيدة العذراء في لورينتو ، وكان نذراً في ذلك نذراً يوم رأى حلمه العجيب (٥) ؛ ومن ١٦٢٦ إلى ١٦٢٨ حط به الركاب في باريس حيث عكف على دراسة الرياضيات وانكسار الضوء . وأغلب التقدير أنه في تلك الفترة تحديداً وضع كتيباً بعنوان *REGULAE AT DIRECTIONEM INGENII* قواعد لتدبير العقل ، ولكنه لم يقيض له أن يتمه ، ولم ينشر إلا في عام ١٧٠١ ، وقد ترجمت القاعدتان الثانية عشرة والثالثة عشرة منه إلى الفرنسية في كتاب منطق بود - روایال *LA LOGIQUE DE PORT - ROYAL* (القسم الرابع ، الفصل الثاني ، ١٦٦٤) . وفي تلك الفترة أيضاً شجعه الكاردينال دي بيرو ، مؤسس جمعية الاوراتوار (٦) ، على إجراء أبحاث فلسفية لخدمة قضية الدين ضد الزنادقة والمالحة .

في أواخر عام ١٦٢٨ قصد هولندا طلباً للعزلة والاختلاء ، وفيها أقام حتى عام ١٦٤٩ ، متنقلًا بين عدة مدن ، ولم يفارقها إلا مرة واحدة حينما سافر إلى فرنسا سنة ١٦٤٤ . وقد كتب بين ١٦٢٨ و ١٦٢٩ « رسالة مقتضبة في ما بعد الطبيعة » حول وجود الله وجود نفوسنا ، وعلى سبيل التمهيد لعلمه الطبيعي . وفي عام ١٦٢٩ أوقف العمل في

(٤) ما الطريق الفلسفي في الحياة .

(٥) يشك بعضهم في أن يكون وفي حقاً بذره . انظر مكسيم لوروا . ديكارت الفلسوف المقطع DESCARTE, LE PHILOSOPHE AU MASQUE ، ١ ، ١٠٧ .

(٦) جمعية الاوراتوار . جمعية أسسها في روما القديس فيليب نيري سنة ١٥٦٤ ، وفي باريس الكاردينال دي بيرو سنة ١٦١١ ، وكانت رائدة للاصلاح المضاد ، أي الكاثوليكي .

الرسالة المذكورة لينصرف الى الطبيعيات . وعندئذ شرع بتحرير كتابه *رسالة في العالم TRAITÉ DE MONDE* الذي واصل العمل فيه ، بحسب ما نستبين من رسائله ، حتى عام ١٦٣٣ : وتأدت به تأملاته حول ظاهرة الشموس الكاذبة^(٧) ، التي رُصدت في روما سنة ١٦٢٩ ، الى تفسير متسلسل لجميع ظاهرات الطبيعة ، من تكوين الكواكب الى الجاذبية الى المد والجزر ، وصولاً الى تفسير الانسان والجسم البشري . ويومئذ وقع الحادث الذي قلب خططه رأساً على عقب : فقد أدان ديوان الفهرست غليليو لأنّه قال بدوران الارض . فكتب ديكارت الى مرسين في ٢٢ تموز ١٦٣٣ يقول : « لقد ثار بذلك عجب الشديد ، حتى كاد أن يقرّراري على حرق أوراقي كلها ، أو على الأقل لا أدع أحداً يقع نظره عليها ... وإنني لأعترف بأنّه اذا كان [دوران الارض] كاذباً ، فإنّ جميع أسس فلسفتي تكون هي أيضاً كاذبة ، فهو ما تتأدي اليه في جلاء ، وهو وثيق الارتباط بجميع أقسام رسالتي ، حتى إن بناءها كله ليتداعى فيما لو فصلته عنها ». وبقي الكتاب طي أوراق ديكارت ، ولم ينشر إلا في عام ١٦٧٧ . ومع ذلك لم يعزف عن فكرة تعريف الناس بعلمه الطبيعي ، ولم تكن مباحثه الثلاثة في الآثار العلوية MÉTÉORES و انكسار الضوء- DIOP- TRIQUE و الهندسة GÉOMÉTRIE التي صدرت عام ١٦٣٧ مسيرة DISCOURS DE LA MÉTHODE ، ترمي في تصوّره بالمقال في المنهج الى اكثريمن « تمهيد الارض وارتياح الأفق ». وفي الواقع ، كان كتاب علم انكسار الضوء ، الذي انتهى منه سنة ١٦٣٥ ، يحتوي ما يلي : مباحث أنجزها في عام ١٦٢٩ حول آلة لقعن البلور؛ وفصلأ حرره سنة ١٦٣٢ حول انحراف الأشعة؛ وتطويراً لفصل من رسالة في العالم حول الإبصار . وألف الآثار العلوية في صيف ١٦٣٥ ، والهندسة في ١٦٣٦ ، في أثناء طباعة الآثار العلوية . وكان العنوان الاصلي للكتاب برمته :

(٧) الشمس الكاذبة او الشميسية صورة الشمس على سحابة . م .

« مشروع علم كلي قمين بأن يرفع طبيعتنا الى أعلى درجات كمالها . يليه علم انكسار الضوء والآثار العلوية والهندسة ، حيث يفسر المؤلف أغرب ما استطاع اختياره من مواد بحيث يقدّر على فهمها حتى الذين لم يتعلّموا » ؛ فأبدله ديكارت بهذا العنوان : « مقال في المنهج لإجاده توجيه العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم ، يليه علم انكسار الضوء والآثار العلوية والهندسة ، وهي تطبيقات لهذا المنهج » .

في سنة ١٦٤١ ظهرت باللاتينية تأملات في الفلسفة الأولى ، وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس MEDITATIONES DE PRIMA PHILOSOPHIA IN QUIBUS DEI EXISTENTIA ET ANIMAE IMMORTALITAS DEMONSTRANTUR أُنجزها سنة ١٦٤٠ . وقد اتّخذ ديكارت الكثير من الاحتياطات فيما تلقى هذه التأملات ، التي تحتوي جميع أساس علمه الطبيعي كما كتب موضحاً الى مرسين ، حسن استقبال وقبول لدى رجال اللاهوت . وقد أطّلع عليها في أول الأمر لاهوتياً هولندياً شاباً يدعى كاتيروس ؛ وفي اواخر عام ١٦٤٠ بعث بها الى مرسين مع اعترافات كاتيروس وبردوده عليها (الاعترافات الأولى) ؛ وكان قصده أن يتولى مرسين إطلاع اللاهوتيين على الكتاب حتى يأخذ رأيهم فيه ويعلم منهم ما يحسن تغييره أو تصحيحه أو إضافته اليه قبل أن ينشره على الجمهور . وقد سبّقه برسالة الى لاهوتين السوربون ، يسألهم فيها مصادقتهم عليه ، مبرزاً الطابع القاطع لحججه ضد الزنادقة . ووردت الى مرسين على هذا النحو اعترافات من عدد من اللاهوتيين (الاعترافات الثانية) ، واعترافات هوبيز (الاعترافات الثالثة) ، واعترافات آرنو (الاعترافات الرابعة) ، واعترافات غاسندي (الاعترافات الخامسة) ، واعترافات من لاهوتين وفلاسفة شتى (الاعترافات السادسة) . وصدر الكتاب مذيلاً بالاعترافات وبردود ديكارت ؛ وبما أنه كان من المأمول - ولكن سيثبت كذب هذه الآمال - أن ترد مصادقة السوربون ، فقد طبعت في أسفل الكتاب عبارة

CUM APPROBATIONE DOCTORUM^(٤) . ولكن هذه الإشارة حذفت من طبعة ١٦٤٢ التي عدل عنوانها (فصار تمايز النفس من الجسم ANIMAE A CORPORE DISTINCTIO بدلاً من خلود النفس) ؛ وقد احتوت هذه الطبعة ، فضلاً عن ذلك ، وفي سياق الرد على آرتو ، فقرة عن سر القربان المقدس كان حذفها مرسين من الطبعة الأولى ، واعتراضات يسوعي بوردان (الاعتراضات السابعة) . وأخيراً ، تزويج مراسلات ديكارت النقاب عن اعتراضات أخرى ، وفي جملتها اعتراضات رجل مجهول الاسم يلقب بهيراسبيست واعتراضات جيبو ، عضو جمعية الاوراتوار . وصدرت في عام ١٦٤٧ ترجمة فرنسية للطبعة الأولى ، مراجعة جزئياً من قبل ديكارت نفسه ؛ واحتوت الطبعة الثانية ، الصادرة عام ١٦٦١ ، علامة على كل ما تقدم ، الاعتراضات السابعة .

إن هذا المجهود الدؤوب لفتح أبواب الدوائر العريضة أمام أفكاره لا ينم عن طموح شخصي يقدّر ما ينم في المقام الأول عن حس بالقيمة النفسية لكتابه ، عن ذلك « السخاء الحق الذي يجعل المرء يقدّر نفسه بأعلى ما يمكن من تقدير مسوغ له » . وفي سنة ١٦٤٢ كاشف هويفنس^(٥) بنيته أن ينشر كتابه العالم باللاتينية وأن يسميه **الخلاصة الفلسفية summa PHILOSOPHIAE** ، وذلك « كيما يشق طريقه بسهولة أكبر إلى أحاديث أهل التعليم الذين لا يقابلونه اليوم إلا بالإعراض » . هذه الخلاصة ظهرت في عام ١٦٤٤ بعنوان **مبادئ الفلسفة PRINCIPIA PHILOSOPHIAE** ، وقد راح يسعى إلى الحصول على مصادقة معلميه اليسوعيين القدامى ، لأن موقعهم يؤهلهم أكثر من سواهم للترويج لفلسفة

(٤) مع موافقة العلماء « م »

(٥) كريستيان هويفنس . عالم طبيعيات وفلك هولندي (١٦٢٩ - ١٦٩٥) أول من وضع نظرية التموجات الضوئية ، وأنشأ نظرية الرقص المركب ، واكتشف حلقة زحل « م » .

مباعدة لفلسفة أرسطو . وقد سُبّقت الترجمة الفرنسية التي اضطلع بها الأباتي بيكيو - وقد نشرت سنة ١٦٤٧ - برسالة إلى المترجم ، الغرض منها تسليط الضوء على الخطة الإجمالية لهذه الفلسفة .

ابتداء من تلك اللحظة باتت مسائل الأخلاق ، فيما يبدو ، هي التي تستأثر باهتمام ديكارت ؛ وقد اغتنم سانحة مراسلاته مع الأميرة اليزابيت ، ابنة فريديريك ، ملك بوهيميا المخلوع ، التي وجدت ملاداً في هولندا ، ليبسّط أفكاره في مسألة الخير الأعظم ، وقد تكللت تلك المراسلات برسالة في الانفعالات DES PASSIONS ، صدرت في سنة ١٦٤٩ ، وكانت آخر ما ألقه .

لقد تخللت مقامه الطويل هذا في هولندا مساجلات عدّة : فالمقالات الثلاث التي وضعها سنة ١٦٣٧ وتولى الأب مرسين ، المسجل الكبير للأحداث العلمية إطلاع الفقهاء عليها ، جلبت عليه انتقادات موران وهوبيز بخصوص انكسار الضوء . ودارت بقصد الهندسة مناقشة لا تخلو من حدة مع الرياضيين الفرنسيين فيما وروي بفال للذين رسموا لديكارت صورة غير مستحبة كثيراً في الأوساط التي كان يعيش فيها بسکال الفتى ، وقد سنت لديكارت غيرة ، من خلال التحديات التي كان يوجهها أو يتلقاها ، الفرصة لإثبات خصوبته منهجه وبراعته هو نفسه ؛ وقد وجد تلميذه يتأجج بالحماسة له في شخص فلورديمون دي بوم الذي وضع على الهندسة شروحـاً صدرت عام ١٦٤٩ مع الترجمة اللاتينية للكتاب بقلم شوت .

في هولندا رأى القساوسة والجامعيون في نجاح فلسفة ديكارت خطراً على تعليمهم ، فخاضوا غمار صراع مستميت دفاعاً عن أرسطو . وقد بدأت المساجلة في أكاديمية اوتريخت بين أستاذ للطب ، هو ريجبيوس ، وبين اللاهوتي فويتيوس . فريجيوس ، المنتصر لديكارت ، لم يحجم حتى عن إعطاء دروس خاصة في الطبيعيات ، وفي مدى أشهر قليلة ، جعل تلاميذه مقتدرين تماماً على الهرء بالفلسفة القديمة » . وزادت القلقـة

حدة حتى إن مجلس شيوخ المدينة اتخذ ، في ١٧ آذار ١٦٤٢ ، قراراً بحظر تعليم تلك الفلسفة ، « أولاً لأنها جديدة ، وثانياً لأنها تصرف الشبيبة عن الفلسفة القديمة الصحيحة ... ، وأخيراً لأنها تتضمن جملة من الآراء الخاطئة والمنافية للعقل ». وابتداء من تلك اللحظة بات على ديكارت أن يتولى بنفسه الدفاع عن شخصه ضد تهمات شخصية ، وقد بُرئَت ساحتة تماماً في جامعة غروننغن سنة ١٦٤٥ : لكن شيوخ اوتيخت لم يقبلوا ، رغمَ عن احتجاجاته المتكررة ، بالعودة عن قرارهم الذي دمغوا فيه رسالته إلى فويتيوس بأنها تنتطوي على قذف . ولم يعد ديكارت يلقى مساعدة تذكر حتى عند ريجيوس الذي ما أحسن فهم فلسفته والذي ما وجد ديكارت مناساً حتى من انتقاد قضياءه حول النفس سنة ١٦٤٧ . وفي تلك السنة نفسها جاء الهجوم من جامعة لايدن حيث رماه اللاهوتي ريفيوس بتهمة التجديف ، وهي جريمة يعاقب عليها القانون . واضطرر ديكارت ، دفاعاً عن نفسه ، إلى الاستنجاد بسفارة فرنسا .

لم تقطع مقام ديكارت في هولندا إلا ثلاثة رحلات قصار إلى فرنسا في السنوات ١٦٤٤ و ١٦٤٧ و ١٦٤٨ . وقد التقى في ثانية هذه الرحلات ببسكال الشاب وأوحى إليه ، كما كتب لاحقاً ، بفكرة إجراء تجرب على الخلاء بالاستعانة بالرئيق . وفي أثناء تلك الرحلة أجرى له مازاران^(٩) معاشاً لم يُدفع له قط . وتزامنت رحلته الثالثة مع النقاقة البرلمانية^(١٠) يوم الماريس^(١١) : فلم ترق له الإقامة في باريس . قال : إن جو باريس « يهيني لتصور أوهام بدلاً من أفكار تليق بالفلسفه . ولكلثة ما التقى

(٩) جول مازاران . رجل كنيسة ورجل دولة فرنسي (١٦٠٢ - ١٦٦١) ، تولى رئاسة الوزارة في زمن وصاية حنة النمساوية على عرش ابنها القاصر لويس الرابع عشر . « م » .

(١٠) النقاقة البرلمانية . اسم يطلق على العصيان الذي قام به الشعب ضد مازاران في زمن قصور لويس الرابع عشر (١٦٤٨ - ١٦٥٢) ولم يعد السلم الداخلي إلى الاستقرار إلا بعد استقالة مازاران وارتضائه بالمنفى الطوعي . « م » .

(١١) يوم الماريس ١٢ آب ١٦٤٨ ، أول يوم من أيام عصيان النقاقة البرلمانية . « م » .

فيها بأشخاص يضلون عن الصواب في ظنونهم وحساباتهم يخلي إلى أن ذلك مرض عام «^{١٢}».

في أيلول ١٦٤٩ غادر هولندا قاصداً ستوكهولم ، تلبية لدعوة كريستينا ، ملكة السويد ؟ فقضى هناك في ١١ شباط ١٦٥٠ .

(٢)

المنهج والرياضية الكلية

في سنة ١٦٤٧ ، وفي مقدمة الطبعة الفرنسية لكتاب مبادئ الفلسفة ، أراد ديكارت أن يقسم مذهبه تبعاً للأطر التقليدية للفلسفة ، فميز فيه بين المنطق وما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي ؛ بيد أن هذا المنطق لم يكن هو عينه الذي يدرس في المدارس ، و « إنما هو المنطق الذي يعلم الإنسان كيف يجيد توجيه عقله ليستكشف الحقائق التي يجهلها ؛ وبما أنه رهن إلى حد كبير بالاستعمال ، فمن المستحسن التمرن لأجل طويل من الزمن على تطبيق قواعده سواء أقيما يتصل بالمسائل السهلة والبساطة أم بالمسائل الرياضية » .

نعرف بسهولة أين نستطيع أن نجد عرض القسم الثاني من تلك الأقسام الثلاثة ، وذلك بالتحديد في القسم الرابع من المقال في المنهج ، وفي التأملات ، وفي الباب الأول من مبادئ الفلسفة ؛ أما القسم الثالث فهو موضوع مقالة انكسار الضوء ومقالة الآثار العلوية ، ورسالة في العالم ، والقسمين الخامس وال السادس من المقال في المنهج ، والأبواب الثلاثة الأخيرة من مبادئ الفلسفة . لكننا نلقى بالمقابل عتناً في الاهتمام إلى ذلك « المنطق » الذي يتكلم عنه هنا . فديكارت لم يكتب كتاباً في الورغانون يحتمل المقارنة مع تحليلات أرسسطو أو الورغانون الجديد

١٢) آ . ت ، م ٥ ، ص ١٢٢ .

لبيكون ؛ والقسم الثاني من المقال في المنهج ، وهو القسم الذي يحتوي على قواعد المنهج ، يبقى عمومياً للغاية ؛ كما أن قواعد تدبير العقل ، التي كُتبت في أغلبظن قبل ١٦٢٩ ، بقيت ناقصة غير مكتملة . تبقى مقالة الهندسة التي يفيدنا ديكارت أنها « تبرهن على المنهج » . والحق أنها لا تبرهن عليه من خلال عرضه عرضاً نظامياً ، وإنما فقط من خلال تطبيقه في حل المعادلات ؛ ولكن لا يحل لنا أن نماطل بين المنهج وفنونيات الرياضيات . إذ أن بيت القصيد تعلم الرياضيات لا لذاتها وللإهتداء إلى خصصيات « الأعداد العقية والأشكال الهندسية الوهمية » ، وإنما لتعويذ الذهن على طرائق يمكن و يجب أن تمتد إلى موضوعات أعظم أهمية من ذلك بكثير . وقد صور ديكارت الرياضيات على الدوام على أنها ثمرة للمنهج ، لا على أنها المنهج ذاته . قال : « إنني لعل يقين أن هذا المنهج قد استشفته عقول عليا ، تسترشد بالطبيعة وحدها . آية ذلك أن النفس البشرية تنطوي على جانب إلهي وُضعت فيه البذور الأولى للأفكار النافعة ، بحيث لا مناص من أن تنتج ثماراً تلقائية مهما أصابها لاحقاً من إهمال ، ومهما ناءت تحت وقر دراسات مناقضة ؛ وهذا ما يستبين لنا في أسهل العلوم ، في الحساب والهندسة » .

من العسير ، تاريخياً ، أن نعلم ما إذا كان التسارع المعجز لكتشوف ديكارت الرياضية ، التي كانت بدايتها الأولى مع بكمان سنة ١٦١٩ وتأتى إلى نظرية المعادلات في الهندسة سنة ١٦٣٧ ، وإلى الرسائل حول مسألة المساسات سنة ١٦٣٨ ، سابقاً أو لاحقاً على كشف منهج كلي « لتوجيه دفة أفكاره في نظام » في أي مادة كانت .

ثمة نقطة واحدة محققة : فليست « الرياضيات السوقية » هي التي يمكن أن تفيد في « التمرس » بالمنهج ، أي تلك الرياضيات التي تُقسم منذ أيام أرسطو إلى « رياضيات خالصة » ، موضوعها العدد والمقدار ، وإلى « رياضيات تطبيقية » من قبيل الفلك والموسيقى والبصريات . وقد انجدب ديكارت بادئ ذي بدء نحو هذه الرياضيات التطبيقية ، فالفيناء

يشغل نفسه في سنة ١٦١٩ بزيادة سرعة سقوط الجسم الثقيل ، وبالتساویات الموسيقية ، وبضغط السائل على ثمالة الأوعية ، وفي وقت لاحق ، بقوانين انحراف الأشعة . كانت بحوثه تهدف آنذاك ، مثلها مثل بحوث كبلروغليليو ، إلى التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة . لكن فكره ما عتم أن اتجه بعد ذلك في اتجاه مغاير تماماً ، نحو فكرة رياضة كلية لا تشغله نفسها البتة بالموضوعات الجزئية التي تدرسها الرياضيات السوقية ، من أعداد وأشكال وكواكب وأصوات ، ولا تلقي بالاً إلا إلى النظام والقياس : **النظام الذي تلزم بموجبه عن معرفة الحد معرفة الحد الآخر ؛ والقياس الذي تقارن بمحبته الأشياء ببعضها بعضًا على أساس وحدة واحدة .**

ما كانه هذه الرياضة الكلية التي يتعين على الفيلسوف أن يمارسها ليتعرس بالمنهج ؟ لقد عبر ديكارت عن فكرتها الأساسية في مختتم مقالة الهندسة : « لا يُعسر علينا في المتواлиات الحسابية ، إذا عرفنا الحدين الأولين أو الحدود الثلاثة الأولى ، أن نعرف الحدود الأخرى ». وتمثل المتواالية جوهراً وأساساً في سلسلة من حدود متناقضة على نحو يكون معه الحد التالي تابعاً للحد السابق . وعلى هذا ، فإن النظام لا يسمح بوضع كل حد في المكان الواجب فحسب ، بل كذلك بكشف قيمة الحدود المجهولة من خلال المكان المعين لها بالذات : للنظام إذن استطاعة استكشافية وخلقة . ومن المحقق أن ديكارت لم يكن أول من فطن إلى أن النظام هو قوام المنهج : فتلك هي فكرة مشاعة منذ أيام راموس ، لكن النظام كان لدى المناطقة السابقين ترتيباً اعتسافياً بقدر أو بأخر لحدود موجودة من قبل (انظر الجزء الثالث ، فلسفة العصر الوسيط ، ص ٣٠٤) ؛ أما لدى ديكارت فإن المتواالية تكشف عن ضرب من النظام ، ليس منوطاً بأي رؤية جزافية من جانب الذهن ، وإنما هو مباطن لطبيعة الحدود ويتبع إمكانية استكشافها .

والحال أن المقادير المجهولة التي يكون مطلوباً في المسألة

الرياضية ، معرفة قيمتها ، مرتبطة على الدوام بالمقادير المعروفة بعلاقات محددة ضمنياً في فروض المسألة : فمثلاً مسألة بابوس^(١٢) ، التي يتضمن الباب الأول من مقالة الهندسة حلها ، تتمثل ، في صيغتها الأكثر بساطة ، في ما يلي : إذا كان عندنا ثلاثة خطوط مستقيمة في وضع معين ، فالمطلوب أن نجد النقطة التي يمكن أن نرسم بدءاً منها على هذه الخطوط مستقيمات تتوافف وإياها زوايا محددة ، وبحيث يكون ناتج ضرب المستقيمين الأولين متساوياً لمربيع الثالث . ففي هذه الحال ، و « دونما اعتبار لأي فارق بين الخطوط المعلومة والخطوط المجهولة » ، يتعين علينا أن نذلل الصعوبة تبعاً للنظام الذي يظهر ، على نحو طبيعي للغاية ، كيفية تعلق الخطوط ببعضها بعضاً ، إلى أن نجد الوسيلة للتعبير عن كمية واحدة في صيغتين : وذلك ما يسمى بالمعادلة ... والمفروض أن نجد عدداً من هذه المعادلات يساوي عدد ما افترضناه من خطوط مجهولة «^(١٤) . وإذا ما توضّح على هذا النحو النظام « الطبيعي » ، أمكن استخلاص قيمة المجهول عن طريق حل المعادلة . هكذا يكون قد قام البرهان فعلياً ، عن طريق المعادلات ، على الاستطاعة الالكترونية للنظام .

كان على الرياضة الكلية أن تنتغلب يومئذ على عدة صعوبات فنية . كان المطلوب ، أولاً ، تحرير الجبر من جميع التصورات الهندسية التي كان مشدود الوثائق إليها . وبالفعل ، يفتح بيكارت مقالة الهندسة ببيانه أنه إذا كان (أ) و (ب) يمثلان مستقيمين ، فإن (أ) \times (ب) أو (أ)^(٢) لا يمثل مستطيلأً أو مربعاً ، بل يمثل خطأ آخر هو بالإضافة إلى (أ) مثل (ب) بالإضافة إلى الوحدة ؛ كذلك فإن خارج القسمة والجذر يمثلان بدورهما خطين مستقيمين ؛ وبصفة عامة ، تكون نتائج العمليات

(١٢) بابوس . عالم رياضيات يوناني من مواليد الاسكندرية في أول القرن الرابع ق . م ، له

المجموعة الرياضية . « م » .

(١٤) آ ، ت ، م ٦ ، ص ٣٧٢ .

هي على الدوام مستقيمات . وكان المطلوب ، ثانياً ، تدقيق النظر في طرائق حل المعادلات ، منظوراً إليها في ذاتها وبدون إضافة الرموز إلى أي مقدار هندسي . وذلك هو موضوع النصف الأول من الباب الثالث من مقالة الهندسة . وكان المطلوب ، ثالثاً وأخيراً ، التدليل على خصوبة هذا المنهج في حل المسائل الهندسية ، من قبيل إنشاء الحال ، أي الخطوط التي تتبع جميع نقاطها بخاصية معينة . وتلكم هي ، بحسب المعنى ، الهندسة التحليلية التي يُرد إليها في كثير من الأحيان (عن خطأ) عمل ديكارت الرياضي : فمعلوم لنا كيف يمكن ، عن طريق الإحداثيات ، أن نعين كل نقطة من نقاط خط معين إذا كنا نعرف النسبة الثابتة بين مستقيمين غير محددين تعطى نقاط تقاطعهما كل نقطة من نقاط خط المحنى ؛ وهكذا تكون كل مسألة رياضية تابعة لاكتشاف نسبة بين خطوط مستقيمة ، وهي النسبة التي يمكن بيانها ، كما رأينا ، بالوسائل التي في حوزة الجبر ؛ ومن ثم تكون معرفة خاصيات المحننات أو كفياتها قد رُدّت إلى الحساب الجبري .

تلكم هي الرياضة الكلية التي اندمجت طرائقها اليوم بجوهر العلم . ولكن ليست هي المنهج : وإنما هي مجرد تطبيق له على أبسط الموضوعات . فمنهج ديكارت هو ، فوق الرياضة الكلية ، المعرفة المولدة لها ، تلك المعرفة التي يقبسها العقل من طبيعته الخاصة ، وبالتالي من شروط ممارسته . وقوام الحكمة أن « يدل العقل الإرادة ، في كل ظرف من ظروف الحياة ، إلى الموقف الذي يتعين عليها اتخاذه » (قواعد لتدبير العقل ، القاعدة ١) . ولذلك يتحتم على العقل أن يزيد من أنواره ، لا « ليحل صعوبة بعینها من الصعوبات المدرسية » ، بل « لينظم نفسه على نحو يقتدر معه على إصدار أحكام متينة وصحيحة على جميع الموضوعات التي تعرض له » . والحال أنه بين ملكات المعرفة الأربع : العقل ، المخيلة ، الحس والذاكرة ، « لا يتهيأ لغير العقل وحده أن يدرك الحقيقة » (قواعد ، ق ١٢) . اذن فمعرفة العقل هي وحدتها التي ينبغي ، بادئء

ذى بدء ، أن تكون الشغل الشاغل للحكيم . يقول ديكارت : « يبدي لي أنه مما يبعث على الدهشة أن يعكر أكثر الناس على دراسة خاصيات النباتات وتحولات المعادن وما شابه ذلك من الموضوعات بمنتهى العناية والتدقيق ، بينما لا يولي إلا عدد ضئيل منهم اهتماماً بالعقل وبذلك العلم الكلي الذي نتكلم عليه » . صحيح أن كثرة من الفلاسفة تأملوا ، في الماضي ، في طبيعة العقل : لكن ديكارت لا يشغل نفسه بالعقل ليعلن مكانه في سلم الموجودات الميتافيزيقي ، وكأنه من المدرسة الإللاطونية المحدثة ، أو ليبحث عن آلية تكوين الأفكار بدءاً من الاحساسات ، كما يفعل المشائين . إن هاتين المسالتين ، اللتين ستعودان ظهورهما كما سنرى في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (ألم يعتقد كوندياك ديكارت على أنه لم يعرف لا أصل الأفكار ولا تولدها ؟) ، لا تقيمان منه اهتماماً ، والعقل - INTELLEC TUS عندة ليس ماهية تتطلب تفسيراً ، بل نقطة انطلاق ونقطة استناد . والعلوم تتميز عن بعضها بعضاً لا بموضوعاتها ، وإنما بصفتها صوراً أو مظاهر متنوعة لعقل مطابق دوماً لنفسه (قواعد ، ق ١) .

وأول ما ينبغي فعله لإمساك بهذا العقل في نقاط وخلوه ، بعزله عن « الشهادة المقلبة للحواس أو عن أحكام الخيال الخداعية » . وعلى هذا التحول تبرز لنا ملائكة العقل الأساسيتان : الحدس ، أي « التصور الذي يصدر عن عقل خالص ومتيقظ ، في سهولة وفي وضوح بالغين ، بحيث لا يبقى يخامرنا أي شك بصدق ما تعلقه » ، والاستنتاج ، وبه تتعقل حقيقة من الحقائق على أنها نتيجة لحقيقة أخرى نحن منها على يقين .

يستقي ديكارت مصطلحاته من الفلسفة التقليدية ولا يخفي ذلك : لكنه يصرح أيضاً ، أنه لا يلقي بالاً للمعنى الذي تعطيه المدارس لهذه التعبير ، (قواعد ، ق ٣) . فلفظ الحدس ، في اللغة الموروثة عن أرسطو ، يعني في آن معًا معرفة الحدود قبل أن يقوم الحكم بالتركيب بينها ، ومعرفة الوحدة التي تربط بين مختلف عناصر تصور من التصورات ،

وأخيراً معرفة شيء حاضر من حيث هو حاضر . في الحالين الأوليين يبلغ الحدس اذن الى العناصر التي منها تتكون الاحكام . وبالمثل كان موضوع الحدس الديكارتي في بادئ الامر « الطبائع البسيطة » التي منها يتربك كل شيء . يقول (قواعد ، ق ١٢) : « كثيراً ما يكون تفاصي عدة طبائع مجتمعة معاً أسهل من عزل طبيعة عن سائر الطبائع . وعلى هذا النحو أستطيع ، مثلاً ، أن أعرف مثلاً ، على الرغم من أنني لم لفطن قط من قبل إلى أن هذه المعرفة تحتوي على معرفة بالزاوية وبالخط ، الخ . - الأمر الذي لا يحول مع ذلك دون أن نقول إن طبيعة المثلث مركبة من جميع تلك الطبائع ، وإن هذه الأخيرة معروفة على وجه أحسن من ذلك المثلث ما دامت هي ما نتعقله فيه » . لكن لنلاحظ بادئ ذي بدء أن هذه الطبائع البسيطة : الامتداد ، الحركة ، الشكل ، ما هي بتصورات تزلف أحکاماً ، وإنما حقائق واقعية تتولد عن تراكبها حقائق واقعية أخرى ؟ ومن ثم ، ليست بساطتها هي بساطة التجريد ؛ وبدلأ من أن يكون الحد أكثر بساطة كلما كان أكثر تجريداً ، فإن العكس هو الصحيح ، فمساحة الجسم المجردة ، مثلاً ، تتحدد بأنها حدود هذا الجسم ؛ وبما أنها تحتوي فكرة الجسم ، فهي أقل بساطة منها . والطبائع البسيطة هي ، بالنسبة الى العقل ، حدود أخيرة ، لا تُرَدُّ الى غيرها ، واضحة كل الوضوح بحيث لا يمكن لغير الحدس أن يعاينها ، ولكن بدون أن يفسرها أو يرجعها الى شيء آخر أكثر وضوحاً . فليس ثمة « أي تعريف منطقي » لتلك « الأشياء التي هي من البساطة في منتهاها والتي تُعرف بصورة طبيعية ، من نظير الشكل والحجم والمكان والزمان ، الخ »^(١٥) .

إن الحدس ، على ما يرى ديكارت ، لا يبلغ الى المعاني وحدها ، بل كذلك الى الحقائق الأكيدة التي لا ريب فيها من قبيل : أنا موجود ، أنا أفك ، الكرة ليس لها إلا سطح واحد . بل ينبعي القول إن الطبيعة

البساطة ، كالوجود والفكر ، تدرك أول ما تدرك في موضوع تُسند اليه ولا سبيل الى عزلها عنه إلا بنوع من التجريد . فالعدد ، مثلاً ، لا وجود له إلا في الشيء المعدود ، وما كانت « غرائب » الفيthagوريين ، الذين يعنون الى العدد خاصيات عجيبة ، إلا لتكون مستحيلة لولا أنهم يتصورون العدد متمايزاً عن الشيء المعدود (قواعد ، ق ١٤) . الخطوة الأولى للعقل ليست هي ادنى التصور الذي تبني به القضايا ، وإنما المعرفة الحدسية بحقائق يقينية تمتد يقينيتها رويداً رويداً الى الحقائق المرتبطة بها .

أخيراً ، إننا ندرك بالحدس لا الحقائق فحسب ، بل كذلك الصلة بين حقيقة بعينها وبين حقيقة تلزم عنها مباشرة (مثلاً الصلة بين $1 + 3 = 4$ من جهة أولى ، وبين $1 + 2 = 3$ من جهة الثانية) ؛ وما يسمى بالمعانوي المشتركة من قبيل : إذا عادل شيئاً شيئاً ثالثاً كانوا متعادلين فيما بينهما ، يُستخلص مباشرة من الحدس بهذه الصلات .

ذلك هو ، في صورته المثلثة ، الحدس ، « النور الطبيعي » ، « الغريزة العقلية » (آ . ت ، م ٨ ، ص ٥٩٩) ، الذي به نقتني معارف « أكثر تعداداً بكثير مما يُظن وكافية للبرهان على قضايا لا تقع تحت حصر » .

يتم هذا البرهان بوساطة العملية العقلية الثانية ، الاستنتاج الذي به « نتعقل جميع الأشياء التي هي نتيجة لأشياء أخرى » (قواعد ، ق ٣) . والاستنتاج الديكارتي مباين جداً للقياس المدرسي : فالقياس صلة بين تصورات : أما الاستنتاج فرابطه بين حقائق : والصلة بين حدود القياس الثلاثة تخضع لقواعد معقدة ، يجري تطبيقها بصورة آلية لمعرفة ما إذا كان القياس لازماً ؛ أما الاستنتاج فيُعرف بالحدس وفي بساطة تامة « بحيث يمكن أن نهمله إذا لم نفطن له ، ولكن يتعدى على العقل ، حتى ولو كان عادم الكفاءة للقيام باستدلال ، ألا يحسن

القيام به ». ويتميز القياس بنسب ثابتة بين تصورات ثابتة ، وهي نسب قائمة وموجودة سواء أوقعت تحت الادراك أم لم تقع ؛ أما الاستنتاج فهو « الحركة المتصلة واللامنقطعة لعقل يدرك الأشياء واحداً بواحد ، في بداهة » (آ . ت ، م ١٠ ، حتى ٣٦٩) . لا مكان إذن في الاستنتاج الديكارتي إلا لقضايا يقينية ، بينما يقبل القياس قضايا احتمالية .

إن جميع هذه الفروق قابلة للتفسير في سهولة ، اذا ادركنا أن نمط الاستنتاج هو المقارنة بين مقدارين بوساطة وحدة قياس . « إن كل معرفة لا تتحصل بالحدس المحسن تتحصل بالمقارنة بين موضوعين او عدة موضوعات فيما بينها ... والمقارنة هي وحدها التي تتبع لنا ، في كل استدلال ، أن نعرف الحقيقة على وجه التعيين ... وإذا كان في المفاظ ليس جنس من الوجود لم يتأتّ لعقلنا قط أن يدرك شيئاً يشأبه ، فليس لنا أن نتأمل في أن نعرفه ذات يوم عن طريق الاستدلال » (قواعد ، ق ١٤) . وطبيعة الشيء المجهول تعين بوساطة علاقاته بالأشياء المعلومة ؛ وبما أن المجهول في المعادلة لا يمثل شيئاً بحد ذاته خارج نطاق علاقاته بالكميات المعلومة ، وبما أنه يستمد طبيعته كلها من هذه العلاقات ، فذلك هو أيضاً واقع الحال بالنسبة الى كل حقيقة ثُلِمْ بطرق الاستنتاج ؛ وليس المقصود ، كما لدى أرسطو ، البحث في ما اذا كان المحمول يعود الى موضوع معلومة طبيعته أصلأً ، بل تعين طبيعة الموضوع بالذات ، مثلاً يتعين الحد في المتواالية تمام التعيين بفضل أساس المتواالية المولدة له . إن الاستنتاج الديكارتي حل لمسألة تعين الماهيات ، التي كانت تصطدم بها المشائنة .

ليس الحدس والاستنتاج هما المنهج . فالمنهج يدلنا « كيف ينبغي أن نستخدم الحدس كيلا نقع في الغلط المعاكس للحقيقة وكيف ينبغي أن يتم الاستنتاج كيما نتوصل الى معرفة كل شيء » (قواعد ، ق ٤) . فمعلوم أن الرياضي ، كيما يبرهن على قضية بعينها ، ينتقي ، بين جملة القضايا

البيانية التي يضعها الحدس والاستنتاج في تصرفه ، القضايا القابلة للاستخدام في الحالة الحاضرة ، وعلى هذا فإن القضية الجديدة ستتجزء عن تسائل القضايا . والحال أن ما يأخذه ديكارت على الرياضيين هو أنهم لا يذكرون كيف قاموا بهذا الانتقاء ، مما يجعله يبدو وكأنه وليد « مصادفة مواتية » (قواعد ، ق ٤) . وكل مشكلة المنهج أن يقدم لهذا الانتقاء قواعد : « كل قوام المنهج يمكن في النظام وترتيب الأشياء التي يتعين على الإنسان أن يتجه إليها بذهنه ليستكشف حقيقة من الحقائق » (قواعد ، ق ٥) . وليس المطلوب أن يتعلم كيف يرى الحقيقة أو يستنتجها ، بل كيف يختار على نحو معصوم عن الخطأ ما كان من القضايا على صلة بالمسألة المعينة .

يكون البلوغ إلى هذه النتيجة بمران يصفه ديكارت في القاعدة السادسة . ونستطيع أن نميز فيه ثلاثة مراحل : « من الواجب أولاً أن تجمع بدون انتقاء جميع الحقائق التي ترد إلى الذهن ، ثم أن نرى بالتدريج هل في مقدورنا أن نستنتج منها حقائق أخرى ، ومن هذه الأخيرة حقائق أخرى أيضاً ، وهكذا دواليك » . على هذا النحو تستنتج الأعداد المطردة النسبة من بعضها بعضاً بمضاعفتنا دوماً العدد السابق . فإذا فعلنا ذلك ، ينبغي أن نعمل فكرنا بروية في الحقائق التي وجدناها وأن نتفحص بدقة لماذا ننسني لنا أن نجد بعضها بسهولة أكبر من بعضها الآخر وما هي على التعين . وهكذا ، فإننا نجد بسهولة ، في التوالي السابقة ، الحد التالي بمضاعفتنا الحد السابق : لكننا نجد بصعوبة أكبر الوسيط المناسب المطلوب إدراجه بين الحدين الطرفين ٣ و ١٢ ، لأنه يتعين علينا أن نستنتج من النسبة القائمة بين ٣ و ١٢ نسبة أخرى تمكننا من تعين الوسيط . أخيراً (المراحل الثالثة) ، « على هذا النحو سنكون على علم ، متى تطرقنا إلى مسألة معينة ، بأي بحث يخلق بنا أن نبدأ » . هكذا يكون القوام الأول للمنهج ، كما تحدده قواعد تدبير العقل ، وضع بعض الخطط في حوزة الذهن بحيث يتهيأ لنا أن نعرف ، إزاء كل مسألة جديدة ، ما كم

الحقائق وما كيف الحقائق المنوط حلها بها . وليس المطلوب « حفظها في ذاكرتنا [نظير قواعد القياس] ، بل تربية الأذهان على نحو تقدّر معه ، كلما دعت الحاجة ، على أن تستكشف تلك الحقائق حاًلاً ». ولا يكون استكشاف النّظام بتطبّيق آلي لقاعدة من القواعد ، بل بتعضيد الذهن وتنميته بمارسه استعداداته الفطريّة للاستنتاج .

يتربّ على ذلك أن المفروض في المنهج أن يعودنا على التمييز بين الشيء الذي لا ترتّه معرفته بأي شيء آخر وبين الشيء الذي تكون معرفته شرطية على الدّوام ، أي بين المطلق والنّسبي . والمعنىان منوطان أصلًا بطبيعة المسألة المنظور فيها : ففي متواالية هندسية يكون المطلق هو الأساس الذي يسمح بتعيين جميع حدودها ؛ وفي قياس حجم من الأحجام يكون المطلق هو وحدة هو وحدة الحجم ؛ وفي قياس حجم الطول : فالطلق هو ، بصفة عامة ، الشرط الأخير لحل مسألة .

هل يمكن المنهج كله في النّظام ؟ إن التّعداد ، الذي هو موضوع القاعدة السابعة ، لا ييدو للوهلة الأولى قاعدة للاستكشاف بقدر ما ييدو أنه طريقة عملية لتوسيع مدى الحدس . ولا يجوز أن يغرب عنّا هنا أن الاستنتاج حركة متصلة ، وكأنه سلسلة من الحقائق ؛ فبعد أن تكون أمسكنا حدسيًا بالرابطة التي تربط حقيقة بجارتها ، نستطيع (وذلك هو التّعداد) أن نقلب النظر بسرعة في مختلف الحلقات بحيث ييدو علينا وكأننا نستوعبها بنظرة خاطفة واحدة بدون معونة الذاكرة تقريبًا » . وتتوزع البداهات المتعاقبة إلى التّحول إلى بداعه واحدة وفوريّة يُعقل فيها ، بنظرة واحدة ، الرابط بين الحقيقة الأولى والأخيرة . لكن يلوح أن التّعداد يشير أيضًا إلى عملية مفاجرة بعض الشيء ؛ يقول ديكارت : « لو كان يتحتم أن ندرس على حدة كل شيء من الأشياء المتصلة بالهدف الذي ننشد ، لما كانت حياة إنسان واحد بكافية لذلك ، إما لأن تلك الأشياء كثيرة كثرة هائلة ، وإما لأن الأشياء نفسها تتردد في كثرة من الأحيان تحت

أبصاراتنا » . إن التعداد انتقاء منهجي يستبعد كل ما ليس بضروري للمسألة الموضوعة ، ويتحاشى بوجه خاص تمحيص الحالات الجزئية التي لا تقع تحت حصر ، بإرجاعه الأشياء إلى أصناف ثابتة ، على نحو ما تُرجع المقاطع المخروطية قاطبة إلى أصناف ثلاثة تبعاً لكون الخط الذي يقطع المخروط متعامداً أو موازياً أو منحرفاً بالنسبة إلى محوره .

كتب ديكارت إلى مرسين يقول . « تجدر الاشارة إلى أنني لا أتبع نظام الموارد ، وإنما فقط نظام الأسباب » (آ . ت ، م ٣ ، ص ٢٦٠) . وتلكم هي العلامة الفارقة للمنهج الديكارتي : فهو يحل محل الترتيب الفعلي لحدث الأشياء الترتيب الذي يبرر أقوالنا فيها أو أحکامنا عليها . ومن هنا كانت القواعد الأربع المشهورة للمقال في المنهج : « أولها ألا أسلم بحقيقة شيء إلا أن أعلم بالبداهة أنه حق ... وألاأشمل بأحكامي شيئاً أكثر مما يعرض لعلقي في منتهى الوضوح والتمايز بحيث لا يبقى أمامي أي متسع للشك فيه » ... و تستبعد هذه القاعدة كل مصدر آخر للمعرفة غير النور الطبيعي للعقل ؛ فوضوح الفكرة هو حضور هذه الفكرة في الذهن المتيقظ ؛ وتمايزها هو معرفتنا بما تحويه هذه الفكرة في ذاتها معرفة يتذرع علينا معها أن نخلط بينها وبين فكرة سواها . ومن المحقق أن ليس النور الطبيعي هو قوام المنهج ؛ فلا الحدس ولا الاستنتاج مما يُتعلم ؛ ولكن نستطيع أن نتعلم ألا نستخدم شيئاً سواهـما . و « القاعدة الثانية أن أقسم كل صعوبة أنتطع لتمحيصها ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه . والقاعدة الثالثة أن أسير بأفكارـي في نظام ، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأيسـرها معرفـة ، لأرتقي بالتدريـج إلى معرفـة أعقدـها تركـيـباً ؛ ومقـرضاً النـظام حتى بين المـوضوعـات التي لا يـعقب بـعـضـها بـعـضاً بـصـورـة طـبـيـعـيـة » . و تـانـكـ هـما قـاعـدـتـا النـظـامـ ؛ فـالـأـولـى تـنـصـ عـلـى اـسـتـخـلـاـصـ الطـبـائـعـ الـبـيـسـيـطـةـ وـمـطـلـقـ الـمـسـائـةـ (ـ التـحـريـ عـنـ مـعـادـلـاتـ الـمـسـائـةـ) ، وـالـثـانـيـةـ تـشـيرـ بـقـدرـ كـافـ منـ الـوـضـوـحـ إـلـىـ تـكـوـينـ تـلـكـ الصـيـغـ الـمـرـكـبـةـ أـكـثـرـ فـأـكـثـرـ ، عـلـىـ نـحـوـ مـاـ أـبـانـتـهـ لـنـاـ قـوـاعـدـ تـدـبـيرـ الـعـقـلـ (ـ تـرـكـيـبـ الـمـعـادـلـاتـ) .

« أما القاعدة الرابعة والأخيرة فهي أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة للغاية وبمراجعةات عامة للغاية ، بحيث أتحقق من أنني لم أغفل شيئاً » . وذلك هو التعداد الذي يتحرى منهgia عن كل ما هو لازم وكافٍ لحل مسألة بعينها : إذ ليس بيت القصيد ، كما توضح في غير لبس العبارة المضافة إلى الترجمة اللاتينية للمقال (TAM IN QUAERENDIS MEDIIS QUAM IN DIFFICULTA TIBUS PERCURRENDIS^(١٦)) ، أن نحفظ في ذاكرتنا البراهين بعد إجرائها ، بل أن نستكشف ما هو لازم للقيام بها .

(٣)

ما بعد الطبيعة

كتب ديكارت إلى مرسين في ١٥ نيسان ١٦٣٠ يقول : « أعتقد أن جميع أولئك الذين أعطاهم الله عطية استعمال العقل مرغمون على استعماله قبل كل شيء لمحاولة معرفته ومعرفة أنفسهم . من هذه النقطة بدأت دراستي ، ولن أتواني عن مكاشفتك بأنني ما كنت لأجد قط أنسس العلم الطبيعي لو لا أتني تحريرت عنها عن هذا السبيل » . على هذا النحو تستجيب الميتافيزيقا ، وهي معرفة الله ومعرفة الذات ، لدى ديكارت لعدة مطالب : فهي تجسد التزام المسيحي باستعمال العقل لمكافحة إنكارات الزنادقة والملائكة ؛ ثم إن الميتافيزيقا هي أول مسألة يقتضيها الترتيب المنهجي ؛ وأخيراً ، لا يسع علم الطبيعة أن يبلغ إلى اليقين مالم يستند إلى ما بعد الطبيعة .

ان الأول بين هذه الأسباب الثلاثة يميط لنا اللثام عن ديكارت وقد

(١٦) ليس المطلوب البحث عن الأوساط بقدر ما أنه التحري عن الوسائل لحل الصعوبات .
م .

انضوى تحت لواء حملة مكافحة الزنادقة والملائحة . ونحن نعرف بالفعل طبيعة المهمة التي أوكلها الكاردينال دي بيرول إليه قبل اعتكافه في هولندا ، ومن هذا المنظور تحتل التأملات مكانها في خط المنافحة العقلانية عن أصول العقيدة المسيحية على نحو ما تبعنا بداياتها في القرن السادس عشر (الجزء الثالث ، فلسفة العصر الوسيط ، ص ٢٨١) . هكذا أراد ديكارت ، وهكذا رد تكراراً أنه يأخذ بناصر « قضية الله » (آ . ت ، م ٣ ، ص ٢٤٠) . وقد طلب لتأملاه تصديق لاهوتية السوربون ، وكلف مرسين برفعها إلى هؤلاء اللاهوتيين حسراً ليدلوا برأيهم فيها . ومن الواضح أن ميتابفيزيقاه تدرج في سياق هذه الحركة الدينية ؛ وحسبنا أن تشير إلى الكيفية التي استخدمها بها اللاهوتيون الفلسفية في النصف الثاني من القرن السادس عشر ، وفي طليعتهم بوسوبيه وأرنو ومالبرانش . لكن ذلك محض مظهر خارجي لفكرة ديكارت . فالملهم هو الموقف الذي تشغله الميتابفيزيقا في مذهبه ، فمعرفة الله التي تقدمها لنا ليست في نظر ديكارت هدفاً ، وإنما وسيلة ، فديكارت يعتقد أن الهدف الذي وضعه نصب عينيه ، وهو « إصدار أحكام متينة وحقة على جميع الموضوعات التي تعرض له » ، لا سبيل إلى الوصول إليه بدون البحث عن أساس اليقين في الله ذاته ؛ إذن فالليقين هو موضوع الرهان ، يقين الرياضيات والطبيعيات اللتين على أساسهما تنهض جميع الفنون التي تسهم في ضمان السعادة للإنسان . الميكانيكا والطب والأخلاق . كتب إلى مرسين يقول : « سأقول لك بيدي وبينك إن تلك التأملات الستة تحتوي جميع أساس علمي الطبيعي ، ولكن ينبغي الامتناع عن الجهر بذلك » . ولم يدرج ديكارت قط في نسخة فلسفته ، وبصورة عفوية ، أي عقيدة مسيحية أو كاثوليكية نوعية . ولقد أكد يقينه لا بصفته فيلسوفاً ، بل باعتباره مواطناً في بلد متعلق بوشيعة الدين الذي شاعت له نعمة الله أن يولد عليه . وهذا التعلق ، البين الصدق ، يستتبع بطبيعة الحال الافتئاع بأن ما من حقيقة فلسفية يمكن أن تكون متنافية مع حقيقة العقائد المنزلة (وتلك هي الفكرة

الشائعة عن العلاقات بين الإيمان والعقل في التوماوية) ، وعليه ، عندما ينتقد لاهوتيون نظرية ديكارت في المادة جازمين بأنها لا تتفق مع عقيدة استحالة القربان^(١٧) ، نراه يبذل قصاراه ليثبت تمشيها معها . وهذا ما يوضح لنا كيف أن شاغل العقيدة لا يتدخل إلا بصورة جانبية وعرضية ، وكم أن الرؤية الديكارتية للكون مستقلة عنه أتم الاستقلال .

لا بد أن دور الميتافيزيقا البارز تبدي لنظرى ديكارت في وقت مبكر للغاية . فعندما حرر قواعد تدبیر العقل أعلن أنه سببهن « ذات يوم » على بعض حقائق الإيمان ، أي في أغلب التقدير وجود الله وخلود النفس ؛ وفي سنة ١٦٢٨ وضع ، ولم يكن أمسى على بىنة من علمه الطبيعي ، « رسالة صغيرة في ما بعد الطبيعة » . والمحاورة غير المكتملة ، في البحث عن **الحقيقة** DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ ، التي كتبها في أغلب التقدير في ستوكهولم في السنة الأخيرة من حياته ، تبدا هي أيضاً بالنفس العاقلة وبخالقها ، إذ منها يمكن استنتاج « أىقين اليقين بمحدد المخلوقات الأخرى » (آ. ت ، م ١٠ ، ص ٥٠٥) . ولم يفارق هذا الشاغل ديكارت قط على مدى الحقبة الفاصلة بين ذينك التاريخين . فالمقال في المنهج (١٦٣٧) ، والتأملات ، ومبادئ الفلسفة ، التي جعل عنوان القسم الأول منها - وفيه عرض الميتافيزيقا - مبادئ المعرفة البشرية ، تتفق في نقطة واحدة ، وهي أنه ما من يقين بممكن إلا أن يرتكز على وجود الله .

من العسير أن تخيلكم بدت هذه الدعوى ظاهرة التناقض ، ولا بد ، في أنظار معاصرى ديكارت : فعند أنصار أرسطو كان توكييد وجود الله يستمد كل يقينه من يقين المحسوسات ، التي منها يصعدون إليه صعودهم من معلوم إلى علة ؛ وبطريق معاكس كانت الأفلاطونية الحديثة تتطلّق من

١٧) عقيدة تحول الجبز والخمر في الذبيحة الالهية الى جسد المسيح ودمه . « م »

حدس بالمبداً إِلَهِي ، لتمضي من الله ، كعلة ، الى الاشياء ، كمعلول لهذه العلة . ويلوح أن في الأمر هنا محارجة عنادية ، بيد أن فكري ديكارت يعرف كيف يفلت من إسارها ؛ والبندان الأولان في ميتافيزيقاه يثبتان استحالة سلوك أي من هذين الطريقين ؛ فالشك للمنهجي ، ببيانه أنه لا وجود لأي يقين في الأشياء المحسوسة ، ولا حتى في الأشياء الرياضية ، يمنع المخي من الأشياء الى الله ؛ ونظريه الحقائق الأزلية تنهى عن استيقاظ ماهية الأشياء من الله باعتباره نموذجاً .

(٤)

ما بعد الطبيعة (تتمة) نظريه الحقائق الأزلية

لننظر أولاً في هذه النظريه التي عرضها ديكارت في رسائله منذ سنة ١٦٣٠ ، وإنما التي لم يعد إليها في آثاره المنشورة . ومحروفة لنا التصورات الافتلاطونية التي التقينها مراراً وتكراراً والتي جازت العصر الوسيط وعصر النهضة ؛ فماهية الشيء المخلوق هي مشاركة في الماهية الإلهية ، بحيث لا يعود هناك من معرفة أخرى غير معرفة الماهية الإلهية ، وهي معرفة تنحط وتنطمس ولا تعود مطابقة عندما تسري على الأشياء المخلوقة ، ولن تصل الى الكمال ، بقدر ما أن الكمال متاح لمخلوق ، إلا في المعاينة والمشاهدة الاشراقية . ويلزم عن ذلك أيضاً أن الله هو خالق الوجودات ، ولكنه ليس خالق الماهيات التي ما هي إلا مشاركات في ماهيته الأزلية . والحال أن ديكارت يريد أن تكون ماهيات الأشياء المخلوقة ، مثلها مثل الوجودات ، مخلوقة من قبل الله : « إن الحقائق الرياضية ، التي تسمونها أزلية ، قد قُررت من قبل الله ، وأمرها بتمامه منوط به ، مثلها مثل المخلوقات طرأً . وبالفعل ، إن القول بأن تلك الحقائق مستقلة عنه

يعني الكلام عن الله كما لو أنه جوبير أو زحل وإخضاعه للستيكس^(١٨) وللأقدار (١٥ نيسان ١٦٣٠) ». فليس الممكن والخير بقاعدتين تخضع لهما إرادة الله عند خلق الأشياء ، وإلا تكون كلية قدرته قد حدثت ؛ وما هي بممكنة سوى «الأشياء التي أرادها الله أن تكون حقيقة ممكنة (أيار ١٦٤٤) » ، و « علة خيريتها منوطه بما أرادها أن تكون عليه ». لم إذن مثل هذا التعلق بحرية الله ، تلك التي اتخاذها الاوراتوري جبيو ، صديق ديكارت ، موضوعاً لكتاب صدرستة ١٦٣٠ ؟ آية ذلك أن هذه النظرية هي وحدها التي تتماشى مع معرفة كاملة بالماهيات بالنسبة الى العقل المتأهي للانسان . « ليس [بين هذه الحقائق الأزلية] حقيقة واحدة لا تستطيع فهمها إذا عكف عقلاً على النظر فيها ... وبالقابل ، لا تستطيع فهم عظمة الله حتى وإن كنا نعرفها (١٦ نيسان ١٦٣٠) ». إذن فعندما يصادر ديكارت أن بين الله وماهيات الأشياء المتأهية رابطة مخلوق بخالق ، لا رابطة مشاركة ، فإنما كان يجعل بحكم المستحيلة كل ميتافيزيقاً أو فيزيقاً تطمح الى أن تستنبط عقلياً صور الوجود والمعرفة من أصلهما الأول ؛ ومن ثم يسعه أن يجعل من الله ، لا النموذج كما من قبل ، بل ضامن عقلاً ، أي ، بحسب المبدأ العام لنهجه ، أن يتبع لا نظام التخلق من الله الى الأشياء ، بل « نظام الأسباب » الذي يبين كيف يمكن ليقين أن يولد يقيناً آخر ، وكيف يكون يقين وجود الله بالإضافة إلينا مبدأ كل يقين آخر .

(١٨) الستيكس . نهر العالم السفلي في الميتولوجيا اليونانية . م .

(٥)

ما بعد الطبيعة (تتمة) : الشك و « الكوجيتو »

في الشروح الثلاثة التي قدمها ديكارت للجمهور عن ميتافيزيقاه (المقال في المنهج ، القسم الرابع ، و التأملات ، مبادئ الفلسفة ، الكتاب الأول) ، اتبع دوماً الترتيب نفسه . الشك في وجود الأشياء المادية وفي يقين الرياضيات ، اليقين الذي لا يتزعزع للكوجيتو : « أنا أفكر ، إذن فأنا موجود » ، البرهان على وجود الله ، الضمانة التي يوفرها هذا الوجود لما كان مبنياً من أحكامنا على أفكار واضحة متميزة ، وأخيراً ضروب اليقين التي تنجم عن ذلك بخصوص ماهية النفس التي هي الفكر ، وبخصوص ماهية الجسم الذي هو الامتداد ، وبخصوص وجود الأشياء المادية الميتافيزيقا تمضي إذن من الشك الى اليقين ، او بالاحرى من حكم أول يقيني ، متضمن في الشك بالذات ، هو الكوجيتو ، الى أحكام يقينية متزايدة اكثراً فاكثر عدداً ؛ ذلك أن اليقين هو وحده الذي يمكن أن يولد يقيناً .

كان الأكاديميون والشكين قد كدسوا ، منذ القرن الثالث قبل الميلاد ، الأسباب للشك في المحسوسات . ويأخذ ديكارت بدوره بهذه الأسباب . ففي أوهام الحواس وفي الأحلام تتراءى لنا الأشياء حقيقة ، ثم لا ثلث أن نحكم عليها بأنها كاذبة ، وهذا سبب كافٍ للارتياب في حواسنا التي ضللتنا من قبل . لكن ان تكن حججه هي هي حجج الشكين ، فإن مقاصده مبادلة جداً . وقد أوضح في رده على هوبز ، نصير المذهب الحسي ، سبب هذا الشك : « لقد استخدمت [أسباب الشك] جزئياً لتهيئة أذهان القراء للنظر في المقولات ولتمييزها عن الجسميات ، وقد بدا لي على الدوام أنها ضرورية جداً لذلك » ؛ ويصرح في مختصر التأملات ABRÉGÉ DES MÉDITATIONS « إن [الشك] يهيء لنا

سبيلًا سهلاً للغاية لتعويد عقلنا على الافتراق عن الحواس ، وهذا الافتراق هو شرط اليقين بالذات

إن الشك بقصد الماديات هو إذن شك منهجي ، مران وتعود ، أشبه ما يكون بالجهود الذي يبذله سجين أفلاطون ليلتقط نحو النور ؛ وديكارت يستخدم الشكية ليتأتى له ، في عدم المحسوس ، إدراك الوجود الروحي . واللاهوتيون الذين وجهوا إلى ديكارت اعترافات ما أخطئوا في فهم مقصدته ، والاعترافات على الشك جاءته لا منهم ، بل من هوبيز وغاسندي ، نصيري المذهب الحسي .

يمضي الشك الديكارتى ، بمعنى من المعانى ، إلى أبعد بكثير مما يمضي إليه الشك الربى : إذ حالما يتوفى سبب ولو طفيف للشك ، لا يتربى ديكارت في أن يفرض أسباباً أخرى تزيد في ذلك الشك الطفيف وتصل به إلى أوجه ، سالكاً في ذلك ، كما قال لغاسندي ، سبيل الذين « ينزلون الأشياء الكاذبة منزلة الأشياء الصادقة كيما ينيروا الحقيقة أكثر » ، صنيع أولئك الهندسيين الذين « يضيفون خطوطاً جديدة إلى أشكال معينة » . وعلى هذا النحو تناح إمكانية « الشك المغالى » الذي يطال القضايا الرياضية : فهذا الشك ، الخارق جداً للمألوف ، لأنه يتأنى إلى نفي صفة اليقين عما يُعد بين المعرف أكثرها يقينية ، يغدو ممكناً بفضل فرضية « روح خبيث » تعزى إليه كلية القدرة ؛ فهذه القوة المفترضة عظيمة إلى حد تقدّر معه على إبرادي مورد الخطأ « في كل مرة أجمع فيها اثنين وثلاثة ، أو أحصي أضلع المربع ، أو أحكم في شيء أكثر سهولة بعد » . إذن فالمعارف التي تصورها قواعد تدبير العقل على أنها حدسية هي ما يتأنى فرض الروح الخبيث إلى الشك فيها . لكن أنى لنا أن نتصور حتى إمكانية شك من هذا القبيل إذا لم يذهب بنا الفكر إلى إله ديكارت الذي رسم الحقائق الأزلية بكلية قدرته ؟ فإذا فرضنا ، بدلاً من الله ، الذي لا نعرف وجوده بعد ، روح الله القدرة نفسها ، ولكن « خبيث » ، أفلن يكون قادرًا على تغيير حقيقة الأشياء في اللحظة عينها التي ندرسها فيها ،

فيوقعنا على هذا النحو في الخطأ^٩

على أن الشك الديكارتي يمضي ، بمعنى آخر ، إلى أقل بكثير مما يمضي إليه شك الريبيين . فهو يتوقف عند « المعاني البسيطة التي لا توفر لنا ، بحد ذاتها ، ولشدة بساطتها ، معرفة بأي شيء موجود » (مبادئ الفلسفة ، ك ١ ، المادة ١٠) ، ومن قبيل ذلك معاني الفكر أو الوجود ، أو المعاني المشتركة ، ومنها على سبيل المثال هذا المبدأ : يجب أن تحوي العلة الفاعلية والشاملة من الوجود على الأقل بقدر ما يحوي معلولتها منه . والشك الديكارتي ، ناهيك عن ذلك ، من طبيعة مغایرة للشك الريبيي ، فعلى حين أن الريبيي يتوقف عند الشك لا ببارحه ، فإن ديكارت يريدهنا على اعتبار جميع القضايا التي تبعث على أبسط ظل من الشك قضايا كاذبة فعلياً ، فلا يترك على هذا النحو وسطاً بين اليقين وغياب اليقين

إن شكأً كهذا ما كان ليكون له من مخرج لو كان ديكارت ، صنيع الفلسفه السابقين ، لا يعتبر سوى موضوعاته وحدها ، على اعتبار أنها هي موضوعات المعرفة قاطبة ، المعقولات منها والمحسوسات سواء بسواء ، ومن ثم فإنه لا يسعه ، صنيع سجين افلاطون ، أن يلتفت نحو عالم من ماهيات أو موجودات لا يمكن للشك أن يطالها . غير أنه يعتبر هذا اللايقين في حد ذاته من حيث أنه فكر ومن حيث أنه فكري أنا ؛ ففي هذا المظاهر يكون شكى ، الذي هو فكري ، مرتبطاً بوجود هذا الآنا الذي يفكر ؛ فأنما لا أستطيع أن أدرك أنني أفكر بدون أن أحوز اليقين بأنني موجود . COGITO ERGO SUM^(١٩) . فلو انتهيت إلى الشك في هذا الرابط ، لجرف هذا الشك من جديد إثباتي ؛ وجميع أسباب الشك التي تستنى لي أن أمد نفسي بها ، كالشك في المحسوسات ، وكوجود روح خبيث ، ما هي إلا أسباب جديدة لتكرار ذلك الإثبات . إن يقين وجودي كفكرة هو شرط

(١٩) أنا امكر ، إذن فأنما موجود م . .

شكى . على هذا النحو يصل ديكارت الى حكم وجود أول ، بإحلاله محل التحرى اللامجدى عن الموضوعات التفكير في من يتحرى بالذات .

ان وظيفة الكوجيتو لدى ديكارت مزدوجة . فهو يعطي متألاً نموذجياً على قضية يقينية ، ويمهد للتمييز الجذري بين النفس والجسم . فالكوجيتو يقيني ، لأننى أدرك بوضوح وتمييز الرابط بين فكري وجودي : في مقدوري إذن أن اعتبر كل ما سأدركه بقدر مماثل من الوضوح صحيحاً . وهذا الوضوح يطال ترابطاً ، استنتاجاً ، تقدماً من مذكى الى مدرك آخر ، من مدرك فكري الى مدرك وجودي . وليس هنا من وحدة هوية كتلك التي حاول الميتافيزيقيون القدامى ، من بارمنيدس الى أفلوطين ، أن يقيمواها بين الفكر والوجود ، في مسعاهما الى بلوغ الماهية الشاملة للكون في داخل الفكر : فليس لنا أن نطلب في الكوجيتو ذلك الضرب من التمثيل الشامل للواقع الذى كان أفلوطين يجده في حدس النفس بنفسها ، وهي المشاركة في الامتداد كلّ واقع وجود . إن ديكارت هو من يحذرنا : فليس الكوجيتو « صورة للفكر يرى بوساطتها في نور الله الاشياء التي يطيب له أن يكتشفها من خلال انتباع مباشر للتور الالهي في عقلنا » (آ . ت ، م ٥ ، ص ١٢٣) : بل هو في الاكثر « دليل على قدرة نفستنا على تلقي معرفة حدسية من الله » . ويشهد بوجه خاص على أن العقل يمكن أن يحوز يقيناً تماماً وكمالاً بموضوع جزئي بدون يقين شامل يطال الواقع برمته . وهذا شرط لتطبيق المنهج : فالعقل البشري محدود للغاية بحيث لا يستطيع أن يدرك في وضوح وتمييز وفي آن واحد سوى عدد ضئيل للغاية من الموضوعات ؛ فلا بد أن يكون اليقين فورياً لكي يكن فعلياً ؛ فإذا كان من طبيعة العقل ، كما يقى يعتقد بعد ديكارت عدد لا يأس به من الميتافيزيقيين ، لا يبلغ الى يقين بصدق أي شيء على الاطلاق إذا لم يصل الى اليقين بصدق كل شيء ، فإن العلم اليقيني سيغدو من رابع المستحيلات .

بهذا المعنى وحده يمثل الكوجيتو نمط كل يقين آخر يمكن البلوغ

اليه . لكن لا يلزم عن ذلك إطلاقاً أن جميع أضرب اليقين هذه ينبغي أن يكون البلوغ إليها عن طريق واحد ، وأعني طريق التأمل في الذات ؛ فعن طريق التأمل في فكره لا يجد ديكارت ولن يجد من وجود آخر غير وجود فكره بالذات ؛ وليس عن هذا السبيل إطلاقاً سيستنتج وجود الله او وجود المادة . إن الكوجيتو لا يمت بأي صلة الى نزعة مثالية همها أن تسعى الى أن تعيّن تدريجياً جميع صور الوجود بوصفها شرطاً لتأمل الآنا في ذاته .

أما الوظيفة الثانية للكوجيتو في مذهب ديكارت فهي التهيئة للتمييز بين النفس والجسم ، ذلك التمييز الذي يقوم عليه العلم الطبيعي الديكارتي بأسره . فأنا أعرف نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، وبصفتي هذه فحسب ؛ صحيح أنتي لا تستطيع بالكوجيتو وحده أن تعرف أيضاً ما اذا كنت مادة أو ناراً الطيفة او أي شيء آخر ؛ فأنا أعرف نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، ولا أدرى بعد اذا لم أكن سوى موجود مفكراً على أنه يبقى في مستطاعنا مع ذلك أن نتيقن من وجودنا بصفته وجوداً يفكر ، يحس ، يريد ، بدون أن يعرف شيئاً عن وجود الجسم . ومن الواجب التمييز بين آلية هذه الأفعال ، وهي الآلية التي ربما كانت تفترض شرطاً جسمية أجهلها جهلاً مطلقاً ، وبين كوننا « ندركها حالاً بأنفسنا » ، وهذه صفة مشتركة لا تكون بموجبها « أفعال السمع والارادة والتخيل وحدها ، بل الإحساس كذلك ، شيئاً واحداً والتفكير » (مبادئ الفلسفة ، ك ١ ، المادة ٩) . ومن الخطأ أن نحاول تعريف عملية الفكر تبعاً لموضوعها . ومن قبيل ذلك ان الأجسام تعتبر قابلة لأن تعرف عن طريق الإحساس ؛ لكن اذا تحررت كيف أعرف قطعة الشمع التي تكون اولاً ذات رائحة وصلبة وباردة ، ثم لا تعم أن تقدر جميع هذه الكيفيات من جراء الذوبان ، وكيف أعرف لدونتها ، أي قابليتها لتلقي عدد لا يقع تحت حصر من التغيرات في الشكل ، فإني أدرك عندئذ أنتي لا تعرفها بالحواس (ما دامت جميع كيفياتها المحسوسة تتغير من حالة الى أخرى) أو بالخيال (الذي لا يسعه أن يقبض على عدد لا يقع

تحت الحصر من الأشكال) ، وإنما فقط « بتحري العقل وحده » . إن فعمل العقل لا يتحدد البتة بموضوعه ولا يُحدّد به ؛ فالجسم لا يُعرف بالاحساس : وهذا قول بعيد المدى وعظيم الاهمية ؛ إذ ليس هناك ، على نحو ما كانت تفترض كل الافتراضية الملازمة للفكر الوسيطي ، وجود جسمي ، هو موضوع للحواس ، ووجود معمول ، هو موضوع للعقل أو الفهم . فالفهم لا يتعمّن من الخارج بموضوعاته ، بل من الداخل بمتطلبه الباطن للوضوح والتمييز .

عندما عرف اللاهوتيون بـ كوجيتو ديكارت ، لم يفت آرتو أن يلاحظ أن القديس أوغسطينوس قال الشيء نفسه ؛ وبالفعل ، كان معوله في الإفلات من إسار الريبيبة على هذه الفكرة : « SI FALLO, SUM »^(٢٠) . وقد برهن أيضاً عن طريق هذه الفكرة ، في كتابه في الثالوث ، على أن النفس روحية ومتماينة عن الجسم . وعن طريقها كذلك ، أبان أن النفس هي صورة الثالوث الإلهي . ولا يكاد يدخلنا ربيب في أن ديكارت اطلع على نصوص أوغسطينوس . لكن الكوجيتو لدى القديس أوغسطينوس لا يضع حدأً لشك مصارع للشك المنهجي عند ديكارت ولا يرمي مدمماً لعلم كالعلم الطبيعي ؛ ولئن تأثر به عن وعي أو لا ، فإنه لم يستخدم فكره إلا كما كان سيستخدم نظرية رياضية من نظريات أقليدس في البرهان على هندسته . وليس المهم حقيقة بسيطة وسهلة المعرفة كهذه ، وإنما الكيفية التي تستخدم بها . وللحكم في الموضوع لا بد لنا ، كما قال بسكال في هذا النصوص ، « أن نسبّر مقام هذه الفكرة في نفس صاحبها » . فأوغسطينوس ما توقف إلا عند نتائجها المباشرة . الوصول إلى يقين وإلى روحانية النفس ، ولم يستشرف « سلسلة نتائجها المعقّبة » التي تجعل منها « المبدأ الوطيد والمطرد لعلم طبيعي بكامله »^(٢١) .

(٢٠) إذا أخطئنا ، فأنما موجود

(٢١) في الروح الهندسي DE L'ESPRIT GÉOMÉTRIQUE ، طبعة برونزفيك =

(٦)

ما بعد الطبيعة (تقة) : وجود الله

يقتصر يقين الكوجيتو على وجود فكرنا . وللوهلة الأولى ، لا يبدو على ديكارت أنه يخرج عن خط الريبيبة ، حينما يريد كل معرفتنا إلى الأفكار الكامنة فينا ويعزّز في الوقت نفسه الفكرة بأنها محض حال للتفكير ، على اعتبار أن الفكر للفكرة أشبه بـ « قطعة الشمع لختلف الأشكال التي يمكن أن تتطبع فيها ». وعلى هذا ، تكون الفكرة هي « كل ما يتصور مباشرة من قبل الذهن » سواء أكانت إرادة وخشية (« عندما أريد وأخشى ، فإن هذه الارادة وهذه الخشية تتضاعن من قبل في عداد الأفكار ، لأنني أتصور في الوقت نفسه أنتي أريد وأخشى ») أم كانت فكرة مثلاً أو فكرة شجرة . والأفكار ، من هذا المنظور ، متعادلة جميعها في وجودها الصوري أو الماهوي ، ولا تحتمل شيئاً آخر سوى فكري : وتلك هي أنانة الريبيبي الذي يريد الأشياء كافة إلى كيفيات وجود أنه ، دونما تقرير بين ما كان افعالاً وما كان معنى لموضوع .

عن طريق معاير تماماً يخرج ديكارت من إسار الشك . فالشك فعل إرادي نسحب بموجبه أحکام الوجود التي كنا أصدرناها عفويًا على الأشياء . وهذا الفعل لا يحدث تحريفاً في الأفكار التي عن طريقها نتمثل هذه الأشياء : فالاعتقادات هي التي تغيرت ، لا المعاني : والغرض من الشك ليس أن يعودنا على عدم الاحساس وعدم الادراك وعدم ربط الأفكار ، بل أن يعودنا على عدم الاعتقاد بأن موضوعات هذه الاحسasات وهذه الادراكات وهذه الارتباطات موجودة .

إن أفكارنا (كلمة فكرة IDÉE تعني في لغة الفلسفة ، الموروثة عن

أفلاطون ، « صور العقل الالهي » و « نماذج الأشياء » تبقى مع ذلك عبارة عن تمثيلات أو خيالات للأشياء ؛ وإن لها « وجوداً موضوعياً » هو وجود الشيء المتمثل ، من حيث أن هذا الوجود حاصل في العقل . والحال أن هناك ، من جهة أولى ، الأفكار التي تمثل « طبائع حقة وثابتة » ، تلك التي يستخدمها الهندسيون ، من نظير فكرة المثلث أو فكرة الامتداد مثلاً ، ومن الجهة الأخرى ، الأفكار التي من قبيل فكرة الحار والبارد والتي يتعدر علينا أن نقول هل تمثل طبيعة ايجابية أو حرماناً .

هذا إذن فارق في القيمة نكتشفه بين أفكارنا بالذات ، فارق حاسم ولا يحتمل تعليق الريبيين للحكم . ولنلاحظ أن أفكار الطائفة الثانية هي تلك التي كانت تفرض علينا بنوع ما ، قبل الشك ، بفعل قوتها وحيويتها ، الاعتقاد بوجودها ؛ والحال أن هذه الأفكار (التي على أساسها نهضت الطبيعيات المشائية ، ومنها مثلاً فكرة الحار والبارد) هي بالتحديد التي سيستبدها ديكارت بغير ما شفقة من علمه الطبيعي ، بينما لن يقر بحق الوجود إلا لأفكار الطائفة الأولى . وعلى هذا يكون التمييز بين كلا الضربين من الأفكار مرحلة (رئيسية ربما) من مراحل تلك الحركة الانقلابية الواسعة التي حول بها ديكارت الطبيعيات ، التي كانت إلى ذلك الحين علم الكيفيات المحسوسة ، الغامضة والسرعة التلاشي ، إلى علم لا ينظر إلا في الطبائع الحقة والثابتة . ولكن هنا أيضاً نصطدم بواحدة من الصعوبات الكبرى في المذهب ؛ فديكارت إذ يستحلّ لنفسه ، عند هذه النقطة من عرضه ، أن يقر لافكار الطائفة الأولى بقيمة عليا ، فإنه لا يفعل ذلك بالإحالة إلى استخدامها الم قبل والى خصوبتها في الطبيعيات ؛ وإنما يقر لها بتلك القيمة قبل الانشاء المنهجي الذي ستكون له بمثابة نقطة انطلاق ، ومن خلال النظر فيها في ذاتها . ولا مراء في أن ديكارت كان يعرف هذا الاستخدام لحظة تأمله في ما بعد الطبيعة ؛ ولكن من الواضح أيضاً أنه شاء أن يثبت من خلال هذا التأمل قيمة المبادئ بحد ذاتها ، وبمعزل عن تطبيقها . وقد كان متربها في أغلب التقدير إلى أن الخصوبية التفسيرية

لبدأ من المبادئ تكفي لتخليع عليه « يقيناً أدبياً » ، والى أن مبادئ الألية يمكن أن تتمتع ، خارج نطاق أي ضرب من الميتافيزيقا ، بهذا الجنس من اليقين اذا كانت تفي في تفسير كثرة من ظاهرات الطبيعة ؛ ولكن ما من سبيل الى ردها « بأكثر من مجرد يقين أدبي » (مبادئ الفلسفة ، ك ٤ ، المادة ٢٠٥) إلا « بالاستناد الى الميتافيزيقا » . ولهذا ينقاد ديكارت ، حتى قبل أن يخرج من الشك ، الى أن يعزل عن كل ما هو غامض ومشوش في موضوعات الحواس ، وعن كل ما هو جزافي واعتباطي في موضوعات الخيال ، تلك الطبائع الحقة والثابتة التي يجد مثلاً مألفاً لها في موضوعات الرياضيات .

ان مذهب ديكارت الفطري لا يزيد على أن يصوغ هذا العزل أو هذا التفريق ؛ وقصده من ذلك أن يقول إن ثمة افكاراً يبدأ معها العقل بالتعقل مستخلصاً إياها من ذخيرته بالذات ؛ وهو يؤكد استقلال سلسلة الأفكار المترابطة منهجياً وداخليتها بالتعارض مع السلسلة الاعتباطية لانطباعات الحواس والخيال . وليس الفطريه بذلك المذهب الغريب الذي أراد لوك أن يدحضه ، مذهب تجربة باطننة راهنة ودائمة لجميع مبادئ معارفنا . ففطريه الأفكار تتمثل في استعداد العقل أو في دعوته ، ان جاز القول ، لتعقلها ؛ فهي فطرية فيما مثلاً داء النقطة وداء الحصبة وراثيان في بعض الأسر . وتعني الفطريه ، مثلها مثل التذكرة عند افلاطون ، استقلال العقل في تفصياته ومباحثه . وليس المسألة مسألة أصل ، تتحيزها كما رأينا شروط المسألة ، بقدر ما هي مسألة قيمة .

فما كنه تلك الطبائع الحقة والثابتة التي يمكن وجودها الموضوعي في الذهن ؟ ان ديكارت ، بفضل ممارسة الشك المنهجي ، وبفضل الرياضيات ايضاً ، وبفضل الكيفية التي يتم بها إبعاد أفكار الحواس المبهمة ، من قبيل فكرة الحار ، لا يستبقي سوى موضوعات الفهم الخالص ، التي هي موضوعات معرفة سهلة جداً ، بل مشاعة ومبذلة ، من قبيل معرفة العدد والفكر والحركة والامتداد ؛ وبدلأ من أن تكون

الماهيات ، كما لدى أرسطو ، بعيدة المثال فلا يُبلغ اليها إلا بمشقة وعلى نحو منقوص دوماً وبعد طول مواجهة ، فإنها تدرك مباشرة وفوراً بصفتها نقاط انطلاق

إن النظر في هذا الوجود الموضوعي هو ما تأدى بديكارت إلى وجود الله . فالافكار ، من حيث موضوعاتها ، ليست متساوية جميعها ، بل يكون ما في بعضها من كمال أكثر مما في بعضها الآخر ، في فكرة الملاك مثلاً بالمقارنة مع فكرة الإنسان . ومسألة معرفة كيف تكون الأفكار قابلة للمقارنة فيما بينها من وجهة النظر هذه مسألة يعسر حلها . والمهم بالنسبة إلى ديكارت هو أن هذه المقارنة تفترض ، في الأحوال جميعاً ، فكرة الوجود المطلق الكمال ، الذي هو بمثابة الحد الذي إليه مرجع مقارناتنا كلها . هذه « الفكرة الحقيقة » كانت ماثلة سراً من بداية التأمل الميتافيزيقي . « كيف كان لي أن أتمكن من أن أعرف أنني أشك وأنني أرغم ، أي أنه ينخصني شيء ما وأنني لست كاملاً كل الكمال ، لولم تكن متاحصلة لدى أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي ، وجود أستطيع بالمقارنة معه أن أعرف ما تنطوي عليه طبيعتي من عيوب ؟ ». وهكذا لا تكون فكرة الكمال واللامتناهي مجرد « فكرة واضحة للغاية وبينة للغاية » ، لأن ما تحويه من الوجود الموضوعي أكثر مما تحويه أي فكرة سواها ، بل هي أيضاً أولى الأفكار وأكثرها وضوحاً ، وإنما بالإضافة إليها اتصور الموجودات المتناهية والمحدودة : وعلى هذا لا يمكن القول ، مع لاهوتني الاعتراضات الثانية والرابعة ، إنها مصطنعة من قبل العقل الذي يكاثر ويحشد اعتسافاً ، في موجود وهمي ، الكلمات التي يتصورها .

من هنا كانت الحجة الأولى في إثبات وجود الله . ومرتكزها المنطوق التالي لمبدأ العلية . « إن في العلة من الوجود الواقعي على الأقل بقدر ما في معلولها منه ». وهنا نتعرف المبدأ الارسطوطاليسي القديم القائل : « إن الموجود بالقوة لا يمكن أن ينتقل إلى الفعل إلا بتأثير موجود بالفعل ». فالمعلول لا يمكن أن يكون له من كمال غير ذاك الذي تقلده إياه

علته : وهذه الصيغة لا يمكن ان يكون لها من معنى خلائق بالتصديق إلا اذا تصورت العلة على أنها موجود بالفعل ، والمعلول على أنه كامن في موجود بالقوة يتلقى ذلك التأثير (فليس للبرونز أن يصير من تقاء نفسه تمثاً) . وبطريق ديكارت هذا المبدأ على أفكار فكرنا ، منظوراً اليها بصفتها معلولاً . « إن ما تنتهي عليه علة الفكرة من وجود صوري يعادل على الاقل ما تنتهي عليه هذه الفكرة ذاتها من وجود موضوعي » ؛ فليس لفكرة آلية جديدة في صناعة الساعات أن تبزغ في ذهن كائن من كان ، وانما على وجه التعبين في فكر حري صناعٌ موهوب بطبيعته وحسن التعلم . وعليه ، إذا أردنا أن نعرف هل تمثل أفكارنا وهل تتطلب وجوداً « صورياً » مبادينا لفكرنا ، أي وجود موجود خارج الفكر ، فحسبنا أن نتفحص ما إذا كنا نحوز قدرأً كافياً من الوجود ومن الكمال لنكون صانعي تلك الأفكار . والحال أنه من الواضح للعيان أنه لا يمكن لنا ، نحن الموجودات الناقصة ، أن تكون صانعي فكرة الموجود الكامل ، فوحده الموجود الكامل يحوز ما فيه الكفاية من الوجود ليستخدده فيينا ؛ من اللازم إذن ان يكون موجوداً مع كل الكمالات اللامتناهية التي نتصورها في فكرنا .

هذا الدليل تؤكده وتعززه على كل حال المحاجة التالية . أنا موجود ناقص ، ولدي فكرة عن موجود كامل ؛ يلزم عن ذلك أنني لا أستطيع أن أتصور نفسي على أنني أنا صانع وجودي ؛ إذ لو كنت أحوز المقدرة على خلق نفسي ، لكنت أحوز بالأولى المقدرة على تقليد نفسي جميع الكمالات التي أتصورها في فكري ؛ ويسعني أن أستبعد للسبب عينه العلل التي تكون أقل كمالاً من الله (وإلا كان يتبعن عليها أن تقلد نفسها الكمالات كافة) ، وكذلك والذي اللذين هما علة جسمي وحده ؛ ويلزم عن ذلك أنني مخلوق من قبل الموجود الكامل . إن هذا الدليل مشابه في ظاهر الأمر لدليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI ، الذي ينطلق من معلول متناه ليرتد إلى العلة الأولى ، ولكنه مبادر له جداً في الواقع لأن ديكارت ينطلق من فكر متناه يحوز فكرة تلك العلة الأولى .

هذا يتقدّر وجود وجودين : وجودي أنا نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، وجود الله خارج نفسي . والجدير باللحظة هنا - وهو ما يضمن أصلة ديكارت الجوهرية على الرغم من غرابة المادة التي يستخدمها - ما يلي : إن الوجود لا يمكن أن يقال إلا في الأشياء التي لدينا فكرة واضحة ومتّيّزة عنها : ومن هذا القبيل الفكر او الوجود الكامل . لقد كان من المبادئ المنهجية للإرسطوطاليسيّة أن الوجود لا بد أن يقوم عليه الدليل قبل طلب الماهية ، وإلا كنا عرضة لأن نطلب أوهاماً ، من قبيل التيس - الوعل ؛ وكان مؤدي ذلك أن حكم الوجود يمكن أن يصدر قبل أن نعرف ما هو الشيء الذي نستند إليه الوجود . وهذا موقف يتمشى تماماً مع موقف الحس المشترك الذي يضطر ، من جراء ذلك تحديداً ، إلى التسلّيم بكثرة من المعاني الفاصلة والمبهمة التعريف . والحال أن الشك المنهجي قد حذف من الوجود ، بالقياس إلى العقل البشري ، كل موضوع لفكرة غامضة ومشوّشة . فلنسنا نستطيع أن نصدر أحكام وجود يقينية إلا إذا كانت موضوعاتها أفكاراً واضحة ومتّيّزة . ولئن كان في مُستطاع ديكارت أن يستغّني عن الوجود ليُضع الماهية ، فذلك لأن في متناوله وسيلة ، ما كانت متاحة لأرسطو ، لتميّز « الطبائع الحقة » من أوهام الخيال . فنحن إذ لا نسلم بالوجود إلا لموضوعات الأفكار الواضحة تبلغ إلى وجود يكون فيه الفكر نزيل بيته ، ان جاز التعبير ، ويكون في متناوله أن يسلّس قياده لاندفاعة المنهجية بدون أن يخشى الغرق في بحر من الواقع الغربيّة ، العصي على العقل النفاذ إليها .

إن دليل وجود الله لشاهد على قصد ديكارت هذا ، ولكنّه أيضاً وسيلة لوضع هذا القصد موضع التنفيذ العملي . ولنستذكّر ، بالفعل ، أن الشك المغالي أهان اللثام عن قدرة الروح الخبيث على إيرادنا موارد الخطأ في داخل فكرنا الواضح والمتّيّز بالذات ؛ وقد كان مؤدي ذلك أن الفكر لا يستأنّن المقام في أي مكان . والحال أن البرهنة على وجود الله بددت قوّة هذا الشك ؛ فمعرفة تلك الطبيعة الحقة المتمثّلة في فكرة الوجود الكامل تظهر لنا

أن الروح الشرير كان وهوًّا من أوهام مخيّلتنا ، إذ لو كان موجود بعينه كلي القدرة ، لكان حاز في الوقت نفسه الكمالات كلها ، ولما كان له أن يكون خبيثاً أو مخاطلاً . اذن فوجود ذلك الموجود الخير ضمانة لامتناع وقوتنا في الخطأ في الأشياء التي تكون ادركناها لمرة واحدة في وضوح وتميز . وإذا لم يكن في استطاعة الملحّد أن يكون هندسياً ، فذلك لأنّه لا يحوز ضمانة اليقين تلك . ولئن اقترفنا أخطاء ، فالتبعة في ذلك لا تقع على العقل ، وإنما على الإرادة . إن عقلنا متنه : أي إنه يحوز على أفكار غامضة ومشوّشة ، إلى جانب الأفكار الواضحة والمتميزة . أما إرادتنا فلامتناهية : أي إن لنا ملء الحرية في أن نصادق أو نحجب مصادقتنا عن ترابطات الأفكار التي يقدمها لنا عقلنا . وما الحكم معرفة علاقة ، وإنما هو فعل الإرادة التي تصادق . وإننا لاحراري في أن نتصرف على نحو لا يقتدر معه سوى نور عقلنا وحده على تعين مصادقة إرادتنا ؛ والشك المنهجي دليل على حريةنا هذه ، وما هو إلا تطبيق لهذا المبدأ .

إن لففي ذلك انقلاباً بحق معنى الكلمة في **الفكر الفلسفي** . فقد كان من التصورات المألوفة في التوماوية أن الحقيقة المدركة من قبل العقل البشري ينبع أساسها في العقل الالهي ذاته : « ان الحقيقة اللامخلوقة والعقل الالهي لا يقاسان ولا يوّلدان ؛ بل يقيسان ويولدان حقيقة مزدوجة : واحدة في الأشياء ، والأخرى في نفسها ». وعلى هذا فإن مدركاتنا ومعانينا ، مهما تكن مطموسة ، هي صور للأسباب المعقولة للأشياء ، كما هي كائنة في الله : ومن ثم فإن معرفتنا ، المكفولة والمضمونة لأنها انعكاس للعقل الالهي ، متوجهة بصورة طبيعية نحو أصلها ، ودعوتنا الحقيقة إنما هي في الحياة الأزلية ، حيث يصير ذلك الانعكاس إبصاراً ومعاينة . أما المعرفة العقلية عند ديكارت فليست هي ، على العكس من ذلك ، مشاركة في أي درجة من الدرجات في العقل الالهي ؛ وذلك هو بالأولى المناسب للتنذير بأن الماهيات ، التي هي موضوع العقل البشري ، هي في نظر ديكارت مخلوقات خلقها الله . يلزم ذلك أن الله كفيل معرفتنا

و Paxamnha ، لا بصفة تتصل بعقله ، بل بصفات تتصل بقدراته الخلاقة ، أي كلية قدرته وخيريته . وعلى هذا لا تكون دعوة العقل البشري أن ينجز ، في الحياة الازلية ، معاينة الماهيات ؛ فالمعروفة الواضحة والمتميزة ، التي كانت نقطة وصول وغاية يوم كانت هذه الماهيات ظُنْدَ انعكاسات للماهيات الكائنة في العقل الالهي ، هي الآن نقطة انطلاق للعقل الذي يتحرى عن تراكيبيها وأفاعيلها . إن نظر ديكارت يتوجه إلى الامام ، نحو تكوين معرفة منهجية للأشياء ، لا إلى الوراء ، نحو أصلها المفارق؛ والمصير الطبيعي للعقل ليست تكملته مصيراً خارقاً للطبيعة ، وفكرة المعاينة الباهرة التي وعد بها المصطفون لا تحول دون الوضوح الكامل في علومنا البشرية . فالعلم لا يمضي من الظلام إلى النور ، بل من النور إلى النور . وعلى هذا ، فإن ديكارت ، الذي ربط علمنا بالله ولم يتردد في القول إن المحدث لا يمكن أن يكون هندسياً ، قد فصل العلم في الوقت نفسه عن كل مرمني لاهوتى ، عندما وضعه بتمامه على مستوى العقل البشري الذي يضمن الله نفسه يقينه .

لكن هل كان يحلّ لديكارت أن يخرج هذا المخرج من شكه ؟ هذا ما أنكره عليه عدد من معاصريه ؛ فقد اكتشفوا لديه دوراً فاسداً ، إذ لا سبيل إلى البرهان على وجود الله إلا بالاتكال على بداهة الأفكار الواضحة والمتميزة ؛ ولا سبيل إلى الاتكال على هذه البداهة إلا إذا قام البرهان على وجود الله . ويقول ديكارت ، في رده على هذا الاعتراض ، إن هناك نوعين من اليقين ، يقين البديهيات التي تُعرف بمجرد النظر فيها ، والتي لا سبيل إلى الشك فيها ، ويقين العلم الذي يتمثل في استنتاجات لازمة عن استدلالات طويلة بما فيه الكفاية ؛ ويكون في مستطاعنا ، في هذه الاستدلالات ، أن نستوعب كل قضية من القضايا التي تتألف منها وصلتها بالقضية السابقة لها ؛ ولكن متى ما وصلنا إلى النتيجة ، نجد أننا نتذكّر جيداً أن القضايا الأولى وقعت في بداهة تحت إدراكنا ، ولكنها لم تُعد كذلك الآن . والحال أن الخدمة الالهية عديمة الجدوى للبديهيات ،

ولازمة فقط للعلم .

إن جواب ديكارت هذا هو بحد ذاته مربك . فأولاً ، إن يكن دليلاً وجود الله ، على ما هو بادٍ للعيان ، عبارة عن استدلال طويل ومعقد ، فإن الدور الفاسد يبقى قائماً . ثانياً ، يلوح أن ديكارت قد توسع في الشك إلى أبعد بكثير مما يفترضه في جوابه : فحيثما يقول إن للمرء أن يشك في نتيجة العمليات الأكثر بساطة ، من قبيل تعداد أضلع المربع ، فإنه لا يقصر ذلك بكل تأكيد على نتائج استدلال بعينه . ثالثاً وأخيراً ، حتى في حال تدليل هاتين الصعوبتين ، يبقى أن ديكارت لا يمكن أن يكون قد صدَّى القول ، كما يقول ذلك بالفعل في بعض الأحيان ، إن الله يضمن الذاكرة : إذ ليس شيء أن يمنع أن تكون الذاكرة قابلة للخطأ ، كأن تحملنا على الاعتقاد بأننا أدركنا بداعية بعينها مع أنه ليس في الأمر من بداعه : فآمانة الذاكرة رهن بانتباها وحده .

أما بصدق النقطة الأولى ، أي أدلة وجود الله ، فيعتقد ديكارت أنه وجد دليلاً يستطيع أن يقدمه لنا في جلاء البديهية ، ذلك هو الدليل الذي عرضه لأول مرة في المقال في المنهج والآخر مرة في التأملات ، والذي يسمى في العادة **بالدليل الأونطولوجي** : فوجود الله مستخلص في هذا الدليل من فكرته بالذات ، مثلاً مستخلص خاصية من خاصيات المثلث من تعريف هذا الشكل الهندسي . فما أن نفهم ، بالفعل ، أن الله هو الوجود الذي يحوز الكلمات كافة ، وذلك مادام الوجود كاماً ، حتى يتضح لنا حالاً أن الله يحوز الوجود . إن الوجود كمال: إذ أن الوجود يستتبع بالفعل قوة ايجابية تعود إما إلى الشيء الموجود بالذات ، وإما إلى الشيء الذي وهبه هذا الوجود . لكن الله يتبدى لنا ، في فكرته ، قوة لامتناهية : فالقول بأنه غير موجود يعدل في هذه الحال القول بأن فيه قوة غير متحققة ، مما يعدل القول وبالتالي بأنه ليس كاماً كاماً مطلقاً ، وفي هذا تناقض . إن الله ، من هذا المنظور ، علة ذاته CAUSA SUI ، قوة تولد وجودها ذاته . والحال أنه عن هذا الدليل يقول ديكارت إنه لا يعتقد «أن العقل البشري

يستطيع أن يعرف شيئاً آخر بقدر أكبر من البداهة واليقين ». فان تحصل وجود الله على هذا النحو على يقين البديهية ، سقطت الصعوبة الأولى . تبقى الصعوبة الثانية ، وذلك ما دام الشك المغالي يطال فيما يedo حتى البديهيات . هنا تجدر الاشارة الى تمييز ، اجراء ديكارت بدقة ، في معرض رده على ريجيوس . فقد كان ريجيوس اعترض عليه بأن الصيغة الالهية ليست لازمة للبديهيات التي تتجل حقيقتها للعيان في وضوح من تلقاء نفسها ، فرد عليه بالقول . «أسلم بذلك أيضاً طالما أنها تقع في متناول الفهم في وضوح (٢٢ أيار ١٦٤٠) ». لا سبيل اذن الى الشك في حقيقة ما في اللحظة عينها التي تتعقلها فيها في وضوح وبداهة ؛ ولكن لا يسعنا بتاتاً أن نستنتج من ذلك ، طالما أنت لا تعرف طبيعة الله ، أن القضية نفسها ستتبدى لنا ، حتى ولو كانت بديهية من البديهيات ، بقدر مماثل من الوضوح والبداهة . فما تضمنه خيرية الله وثباته هو ثبات البداهة عبر الزمن ؛ ومن ثم فحسبنا أن نتذكر (بشرط أن تكون ذاكرتنا أمينة بطبيعة الحال) أننا أدركنا في يوم من الأيام قضية من القضايا في وضوح وبداهة حتى نستوثق من أنها صادقة . فالبيان يأتي من معاينة فورية ، واللحظات المتعاقبة هي بحد ذاتها مستقلة كل الاستقلال عن بعضها بعضاً ، الى حد أنه ما كان ليسعنا أن نستنتج مما كانته الحقيقة بالإضافة اليها في لحظة من اللحظات ما ستكون عليه في اللحظة التالية لولم نكن نتكل ، فيربط هذا الشتات من اللحظات ، على الثبات الالهي (٢٣) .

(٢٢) انظر جان فال : في دور فكرة اللحظة في فلسفة ديكارت DU RÔLE DE L'IDÉE DE L'INSTANT DANS LA PHILOSOPHIE DE DESCARTES ١٩٢٠ ، باريس

(٧)

ما بعد الطبيعة (تتمة) : النفس والجسم

ليس من قبيل المصادفة أن يلح ديكارت كل ذلك الالاح على ضرورة إثارة شكوك لها سبب «طيف للغاية ومتافيزيقي للغاية» ، فذلك هو ثمن يقين علمه الطبيعي ؛ وهذا العلم الطبيعي سيتبدى لمعاصريه منسوجاً لحمةً وسدى من المفارقات . ونتيجة إلهيات ديكارت هي التالية . إن الأفكار الواضحة والمتميزة للعقل البشري هي مقاس الأشياء وكاشفة الطبائع التي هي مركبة منها ؛ والمؤخذ المستديم الذي يوجه اليه هو التالي : إن الإنسان لا يملك الحق في أن يجعل من الفكر ، بحسب تعبير غاسندي ، «قاعدة حقيقة الأشياء» . هكذا صرّح ديكارت من قبيل خصومه وكأنه بروتاغوراس جديد لا يرتكز الى شيء متين وصلب .

رد ديكارت بكل ثقة على غاسندي قائلاً : «بل ، إن فكر كل واحد منا ، أي ما يتأتى له من إدراك بصدق شيء بعينه ، يجب أن يكون بالنسبة إليه معيار حقيقة هذا الشيء ، أي أن جميع الأحكام التي يكتبها عنه ينبغي أن تكون مطابقة لهذا الإدراك لتكون صالحة» .

إن في مقدوري أن أحوّل فكرة واضحة ومتميزة عن نفسي بصفتي موجوداً مفكراً ، وفي مستطاعي أن أتصور هذا الموجود المفكّر بدون أن أدخل عليه أي فكرة عن الجسم . من حقي إذن ، بمقتضى القاعدة ، أن أقول إن نفسي جوهر مفكّر متمايز أتم التمايز عن الجسم . ومن هنا كان اعتراض آرنيو : عجباً ! لأنّه يسعني أن أتوفر على بعض المعرفة ببنيّي بدون معرفة الجسم يحلّ لي أن أجزم بأنّني لا أخطئ البتة عندما أستبعد الجسم من ماهية نفسي ؟ . وقد كان رد ديكارت عليه : بلا ريب ، وذلك ما دام عنو الصفة المادية الى النفس معناه أن نسند اليها محمولاً لا ضلّع له على الاطلاق بالمعرفة التي تتحصل لنا بها ؛ فلا موجب إذن لأنّ نفعل ذلك .

ومن ثم فإن روحية النفس وتمايزها عن الجسم حقيقةتان عقليتان
ومشتقتان من معنويهما .

والجسم بدوره متمايز عن النفس ، ولا يحتوي في جوهره إلا ما يمكن
أن يكون بذاته موضوع فكرة واضحة ومتمنية بمعزل عن كل فكرة أخرى :
ومن هذا القبيل الامتداد ذو الأبعاد الثلاثة ، موضوع الهندسيين ؛ وبما
أنني أتصور فعلياً الامتداد على أنه قابل لأن يوجد في ذاته ، فهو إذن ذلك
الجوهر المادي الذي طالما بحث عنه الطبيعيون : ولزام علي بطبيعة الحال
الا أنهما إليه أي خاصية أخرى من غير تلك الخاصيات التي تتضمن
الامتداد ، مثل الشكل والحركة ، وأننكر عليه جميع الكيفيات التالية :
الثقل ، الخفة ، الحرارة ، البرودة ، أي الكيفيات التي لا يتوافر للعقل
عنها إلا فكرة غامضة ومشوشة والتي لا تتبدى لنا إطلاقاً على أنها أحوال
للامتداد .

اعتراض ريجيروس بقوله : نستطيع ، بلا ريب ، أن نتصور الجوهر
المفكر على أنه مفكر فحسب ، ولا شيء يرغمنا أن نعنو الامتداد إلى الجوهر
ذاته ؛ ولكن لا شيء أيضاً يمنعنا من ذلك ، «ما دام أن هاتين الصفتين ،
الفكر والامتداد ، لا تتنافيان ، بل تتبادران فقط». وهو اعتراض يشف
بنوع ما مقدماً عن مذهب سبينوزا ، وما كان في مستطاع ديكارت أن يرد
عليه إلا ببيانه أن كلاً من الفكر والامتداد صفة ماهوية ، وأن الجوهر لا
يمكن أن يكون له إلا صفة من هذا الجنس . «أما فيما يتصل بذلك
الضروب من الصفات التي تؤلف طبيعة الأشياء ، فلا يمكننا أن نقول إن
الصفات التي هي متباعدة وغير متضمنة بصورة من الصور في معنى أي
منها تواءم موضوعاً واحداً ؛ إذ الأمر سيان فيما لو قلنا إن لموضوع واحد
طبيعتين متبادرتين». لكن كيف لنا أن نقول عن صفة ما إنها تؤلف طبيعة
شيء ما ؟ آية ذلك أن هذه الصفة هي «السبب المشترك الذي يكون موائماً
فيه» كل ما يمكن أن يقال في الجوهر ، كقولنا على سبيل المثال هنا إن
الجسم قابل لأن يكون ذا شكل وحركة .

إن لغبي تصاغيف هذه الثنوية شيئاً جديداً مطلق الجدة : صحيح أن المشائية ، من جهة أولى ، كانت تقول بفكرة مفارق للجسم ؛ وصحيح أن طبيعتيات ديموقريطس الجسيمية ، من الجهة الثانية ، كانت تقدم تفسيرات آلية لا تقيم اعتباراً للنفس ؛ لكن كلمة فكر لدى ديكارت أولاً لا تعني ما كانت تعنيه لدى أرسطو : «أعني بكلمة فكر كل ما يتم فيما بحثه ندركه فوراً و مباشرة بذاتها ؛ ولهذا فإنه لا الفهم والإرادة والتخييل فحسب ، بل الإحساس كذلك ، شيء واحد هنا والتفكير». لقد كان العقل المفكر لدى أرسطو مفارقاً للوظائف الإيجابية أو الحسية التي تتطلب ، هي ، الجسم ؛ لكن الشك المنهجي أثبت أن فعل الإحساس والإرادة لا يفترض البتة وجود الجسم ؛ إذن فالنفس بذاتها ، وفي جميع وظائفها ، روحية وتفكير ، بحيث لا مناص لها من أن «تتكرر دواماً».

أما فيما يتعلق بديموقريطس فإن مذهبة الآلي لا يقنع بـألا يتوصل بنفس روحية ليفسر الأشياء ؛ بل ينفي أيضاً نفياً بـأنا وجود هذه النفس. فما يستبعده ديكارت بـحكم المنهج يتتبّعه ديموقريطس وأبيقور بـحكم المذهب. ولنضف أن طبيعتيات ديكارت الجسيمية ، التي سنتكلم عنها عمما قليل ، تنطلق لا من أفكار غامضة مثل فكرة الذرة أو فكرة الخلاء ، بل من فكرة الامتداد الواضحة .

لقد قررلدينا أن الجوهر المفكر موجود وأنه متمايز عن الجسم ؛ ونعلم أن الله موجود ؛ لكن على الرغم من أننا نعرف ماهية الجسم ، وهي الامتداد ، فإننا نجهل بعد هل توجد في خارجنا أجسام . إن وجود الجسم ليس بالبديهي ؛ فهو غير متضمن في فكرته ، وليس لهذه الفكرة من الكلمات ما يستحيل معه أن تكون نحن الذين استحدثناها بـأنفسنا . يبقى هناك ميلنا الطبيعي القوي إلى الاعتقاد بهذا الوجود ؛ لكن المثبت الشك أن هذا الميل لا ينبع التصديق جبراً وأنه من الممكن أن يوازن باعتبارات مناقضة لا تقل عنه قوّة ؟ على أن الموقف لا يعود على حاله بعد أن نعرف الله ؛ فهذا الموجود الكامل لا يمكن أن يكون أراد ميلنا الطبيعي

أن يضللنا ، ومن ثم فإن طبيته هي لنا هنا أيضاً ضمانة . ذلك هو الدليل الديكارتي على وجود الأجسام . وهو إلى حد غير قليل مبلي ومخيب ، لأنه يسند إلى الطبيعة ، إلى الميل ، إلى التزوع ، فضيلة ما كان يفترض فيها في ظاهر الأمر أن تعود إلى غير الأفكار الواضحة والمتميزة . ولكن حتى نقدر أهميته ومداه بحق قدرهما ، فلا بد أن نلاحظ أننا نحوز في ذواتنا ملكرة محددة ، هي الخيال ، ووجودها ليس لازماً البتة للموجود المفكرة بما هو كذلك . فالخيال ، المتميز جداً عن العقل ، لا يدرك موضوعاته على أنها حاضرة إلا بفضل «قوتها خاص للذهن» لا جدوى منه للتعقل ؛ فسواء في السهولة على العقل أن يتعقل المخمس الزوايا أو المؤلف الزوايا ، وعلى سبيل المثال أن يعرف بباقين حاصل جمع زوايا كل شكل منها ؛ لكن صورة المضلع ذي الألف زاوية مبهمة ومشوشة تماماً ، بينما يسعنا أن نتخيل بسهولة صورة المخمس الزوايا وإن شطرأ لا بأس به من الرياضة الكلية قد أفاد منه أصلاً في تحرير الفكر الرياضي من خيال الأشكال الهندسية . وعلى هذا فإن الخيال يتبدى على الدوام غريباً عن كل ما هو جوهري وأساسي في العقل ، وكأنه ضرب من التشويش والإرباك لا تفسير له إلا بقوة من خارج العقل . وعليه ، فإن القول بوجود الأشياء الخارجية ، مهما بدت كبيرة المفارقة التي ينطوي عليها ، يستند إلى ما يوجد في ذواتنا من أفكار غامضة ومشوشة لا تمت بصلة إلى الفكرة الواضحة والمتميزة عن الامتداد الذي يؤلف ماهية تلك الأشياء عينها .

(٨)

الطبيعيات

إذا أردنا أن نعرض طبيعيات ديكارت ، من منظور مساهمته الفعلية في تاريخ هذا العلم ، فحربي بنا أن نعزل عن الميتافيزيقا ، التي شاء أن يدرج فيها كشفه ، بعضاً من هذه الأخيرة ، مما هو مستقل عنها كل

الاستقلال بأسفله ، وذلك مادام تاريخها سابقاً على عام ١٦٢٧ ، أي العام الذي بدأ يتحرى فيه عن سند لطبيعته في الميتافيزيقا . فقانون سرعة سقوط الأجسام الذي شرحه لبكمان سنة ١٦١٩ هو عبارة عن بحث رياضي يفترض قانون القصور الذاتي (استمرار الحركة المستفادة في المتحرّك) ولا يمت بصلة إلى علة الجاذبية التي سيعرضها في وقت لاحق . وهو من اكتشف في عام ١٦٢٦ قانون تساوي جيب زاوية السقوط وزاوية انكسار الأشعة ، ذلك القانون الذي كان بمثابة نقطة انطلاق لأصول صناعة العدسات ، وقد توصل إلى اكتشافه من خلال تجربة وصفها سنة ١٦٣٧ في مقاله عن انكسار الضوء، بمعزل تام عن البرهنة المزعومة التي يعطيها عنها . وفي شهر تشرين الأول ١٦٣٧ كتب ، برسم هويفنس ، «شرحأ للآلات التي بوساطتها يمكن رفع حمل ثقيل جداً بقوة طفيفة» ؛ وهذه الرسالة القصيرة في الآلات ، التي يعرّف فيها مفعول القرة (أو العمل) بما يحدثه من نقل في الكتلة الواحدة ودونما اعتبار لسرعة الحركة ، تتوسل معاني عامة ما استخدمها قط في علمه الطبيعي .

كان هذا النوع من المباحث يتأدى إلى قوانين طبيعية ذات شكل رياضي ، من نمط مماثل لقوانين كبلر أو قوانين غلوبيليو ؛ وإن كان هاديه الأوحد التجربة والفنون الرياضية (استخدم ديكارت سنة ١٦١٩ ، في صياغة قانون سقوط الأجسام الثقيلة ، طريقة الامتدادات التي وضعها عالم الهندسة الرياضية كافاليليري) ، فإنه ما كان يستتبع أي فرضية في تكوين المادة . هذا التوجه نحو التعبير الرياضي عن قوانين الطبيعة تلاشى في طبيعتيات ديكارت النهائية : فنحن لا نقع في البابين الآخرين من كتابه مبادئ الفلسفة على أي صيغة رياضية ، وإنما فقط على وصف تراكيب ميكانيكية من شأنها أن تستحدث الأفاعيل المشاهدة في التجربة . ويبدو ديكارت مقتنعاً بأن التعقيد الهائل للعلل يحول دون الوصول إلى نتائج يمكن التعبير عنها في صيغ بسيطة : فهو لم يتبع مباحثه في قانون سقوط الأجسام الثقيلة ، ودمع بالغلط قانون توازن اهتزازات النواس . من هنا

كانت السمة الغريبة التالية . فديكارت ، مخترع تلك الهندسة التحليلية التي ستتصير في زمن لاحق أداة لا غنى عنها للعالم بالطبيعيات ، لا يجد لها من مجال للتطبيق في علمه الطبيعي .

لنشر هنا الى هذه المفارقة التي أحسن بيانها بير بورتو^(٢٣) . فكيلر ، الذي أدخل على تصور الكون اعتبارات جمالية ، وغليليو ، الذي بقيت فكرته حول مبدأ القصور الذاتي أسيرة التردد والحقيقة ، انتهيا الى اكتشاف قوانين محددة تسمح بتوقع دقيق للظاهرات ؛ أما ديكارت ، الذي انصب مجده كله على الدقة والصرامة في المبادىء ، على نحو ما عرضها في الباب الثاني من كتابه مبادىء الفلسفة ، فقد انتهى في البابين الثالث والرابع الى وصف اواليات تفسير الاشياء جملة ، ولكنها لا تسمح بأي توقع . وهذه المبادىء هي التي يتعين علينا الآن أن نعرضها .

إن ماهية المادة الامتداد : يلزم عن ذلك أنها لامتناهية في الصغر كما في الكبر (أي أنه يتعين انتباذ ذرات ديموقريطس الامتناهية وعالم أرسطو المتناهي في آن معاً) ، وأنها واحدة (أي أنه ينبغي انتباذ أي تمييز بين مادة السماويات ومادة العناصر) . وما الجسم إلا جزء محدود من الامتداد ، ولا يتمايز الجسمان واحدهما من الآخر إلا بشكلهما ووضعهما . فعندما نفرض أن أولهما في وضع السكون ، وعندما لا يكون موقع الثاني بالإضافة الى الأول واحداً في لحظات شتى ، يقال إنه في وضع الحركة . وكل جسم من الأجسام لامتحايز أصلأ ، مما يعدل القول بأنه لا يمكن أن يوجد جسمان في مكان واحد .

إن قوام الطبيعيات رد جميع أفاعيل الأجسام وخاصياتها التي تستبين لنا بالتجربة الى تركيب من أجسام معلومة ذات شكل ووضع إضافي ، وذات حركة محددة ، وهو تركيب يشابه ذاك الذي يمكن لنا أن نعيشه في الحيل الميكانيكية التي يخترعها الانسان . وإنما وفق نموذج هذه

(٢٣) مجلة الميتافيزيقا REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، تشرين الثاني ١٩٢١ .

الحيل يتصور ديكارت التكوين الداخلي للأجسام الطبيعية . يقول في معرض كلامه عن تفسيراته الآلية . «لقد أفتقت فائدة جل من مثال العديد من الأجسام المركبة بحيلةبني الإنسان ؛ فأننا لا أعتقد بوجود أي فارق بين الآلات التي يصنعها الحرفيون وبين مختلف الأجسام التي تتولى الطبيعة وحدها تركيبها ، خلا أن أفاعيل الآلات رهن بتراكب بعض الأنابيب أو التوابض أو غيرها من الأدوات التي لا بد أن تكون متناسبة بصورة أو بأخرى مع أيدي من يصنعها من الناس ولا بد وبالتالي أن تكون دوماً كبيرة بما فيه الكفاية لتقع أشكالها وحركاتها تحت النظر ، على حين أن الأنابيب أو التوابض التي تسبب أفاعيل الأجسام الطبيعية هي في العادة مستدقة في الصغر فلا تقع في متناول حواسنا . ومن المؤكد أن جميع قواعد علم الآلات تعود إلى الميتافيزيقا ، بحيث أن جميع الأشياء التي تكون صناعية تكون مع ذلك طبيعية»^(٢٤) .

إن علم الآلات (الميكانيكا) لم يكن معروفاً لدى القدماء إلا بصفته جملة الطرائق التي تمكن الإنسان من استحداث حركات «عنيفة» ، ومنها مثلاً رفع الاثقال بوساطة عتلة أو ملحف ، ومن ثم ما كان له من وجود إلا على المستوى البشري . وبال مقابل ، كانت الطبيعتيات علم الحركات «الطبيعية» ، من قبيل السقوط ، أي تلك الحركة التلقائية التي توجه الجسم الثقيل ، اذا لم يواجهها عائق ، نحو محله الطبيعي ، مركز العالم . والحال أنه لا يعود ، في العالم اللامتناهي ، لا مركز ، ولا محل طبيعي ، ولا وبالتالي اية وسيلة للتمييز بين الحركات الطبيعية والحركات العنيفة . ومنذئذ تغدو مفهومية ضرورة قانون القصور الذاتي : فالجسم يعجز ، من تلقاء ذاته ، عن تغيير وضعه الساكن أو المتحرك ، فإذا كان في وضع السكون بقي فيه إلى ما لا نهاية ، وإذا كان في وضع الحركة واصل إلى ما لا نهاية تحركه بحركة مستقيمة ومطردة ، ما لم يتغير هذا الوضع من جراء

التصادم بجسم خارجي . فالتصادم هو العلة الوحيدة لتغير الوضعية ، وهذه العلة ميكانيكية في المقام الاول . البنية الميكانيكية مستقلة اتم الاستقلال إذن عن سلم المقدار ، ويتعين علينا أن نتمثلها في اللامنظور بال مشابهة مع الآليات التي نجريها على السلم المنظور .

إن هذه المشابهة هي التي كانت تمثل ، في أنظار معاصر ديكارت ، الصعوبة الحقيقية في طبيعتاه . كتب إليه موران يقول : « نظراً إلى أنه يمكن أن توجد في الطبيعة أفاعيل كثيرة لا أشباه لها ، ومن ذلك مثلاً أفاعيل المغناطيس . وكم بالآخر لو أخبرتك بما أعرفه عن التأثيرات السماوية ، نظراً إلى أنها لا تقبل ، في الكيفية التي تفعل بها فعلها ، مقارنة إلا مع اللذاته » ^(٢٥) . وأصحاب هذه العقلية من علماء الطبيعتيات هم الذين غمز ديكارت من قناته حينما تكلم سنة ١٦٢٨ ، في قواعد تدبير العقل ، عن أولئك الذين رسم في اعتقادهم أنه يتبع عليهم ، إزاء كل معلوم جديد ، « أن يتحرروا عن نوع جديد من الموجودات مجهول منهم قبلاً » .

آلية ديكارت آلية تصادم إذن ، على اعتبار أن التصادم هو الفعل الوحيد الذي يغير وضعية الأجسام . وينبغي أن نضيف القول إن فعل التصادم فوري ، أي أنه يغير وضعية الجسم المتصدوم في اللحظة عينها التي يحدث فيها . ولا تعرف طبيعتيات ديكارت من فعل آخر غير الفعل الفوري ؛ وكما أن الشك المنهجي نحني كل يقين آخر خلا يقين البداهة التي تقع فوراً ومتاخرة تحت الإدراك ، كذلك فإن طبيعتاه تنحني كل قوة يحتاج عملها إلى ديمومة ليرتقي أفاعيله . ففعل النور ذاته فوري ، إذ هو ينتقل من الجسم المنير إلى العين ، على منوال ما تنتقل القوة الدافعة من طرف القصبي الصلب إلى طرفه الآخر . ولهذه النقطة أهميتها القصوى في نظر ديكارت حتى إنه لن يتتردد في القول إنه « اذا ما أبانت التجربة الحسية

عن تأخراً ، فإن فلسفته كلها ستنهار من أساسها^(٢٦) (معلوم أن سرعة انتشار الضوء لم يقم البرهان عليها على يد رومر إلا سنة ١٦٧٥) . وبالفعل ، إن أدنى تأخير يفترض ، والحالة هذه ، انقطاعاً وخلاء في المسافة الفاصلة بين النور والعين

كيف ترتبط هذه اللحظات واحدتها بالآخر بدون آية قوة لتوacial واحدتها في الأخرى ؟ الفضل في ذلك يعود إلى قانون من قوانين الدوام ، قانون يرتكز إلى ثبات الله ودوامه ، ويناظر في مجال الطبيعيات الضمانة الالهية للبداية في مجال نظرية المعرفة . ذلكم هو القانون المشهور لأنفاظ كم الحركة : ففي كل لحظة من لحظات الزمن يبقى مقدار الحركة التي طبعها الله في الكون في اللحظة الأولى هو هو ؛ ومقدار حركة الجسم هو حاصل ضرب الكتلة (المقدرة بحسب الحجم الهندسي للجسم) بالسرعة . وضعية الكون في لحظة من اللحظات مكافئة لوضعية الكون في أي لحظة أخرى : وبذلك تكون قد نُحيَت جميع الصعوبات المباطنة للتغير .

لا يبقى هناك من تبدلات أخرى غير تلك التي تنجم عن التصادم وتكون هي نفسها فورية . وقوانين التصادم السبعة تخضع للقاعدة التي تنص على أن مقدار الحركة بعد التصادم يساوي مقدارها قبله . وتبيَّن هذه القوانين كيف يتوزع مقدار الحركة بين الجسمين بعد التصادم وكيف يتغير الاتجاه :

فإذا كان الجسمان (على فرض أنهما صلبان أتم الصلابة) متساويين ومحركين بسرعة متساوية ، ارتد كل منهما بعد التصادم بالسرعة عينها وفي الاتجاه المعاكس . وإذا كان أحد الجسمين أكبر وكانت سرعتهما واحدة ، واصل أكبرهما اندفاعه في الاتجاه نفسه وبالسرعة نفسها ، وحافظ الأصغر على السرعة نفسها واتخذ اتجاهًا معاكساً . وإذا كانا متساوين وكان أحدهما أسرع من الآخر ، ارتد الأبطأ ، وحافظ

الأسرع على اتجاهه ؛ وعلاوة على ذلك ، تتساوى سرعتهما ، إذ يتخلل الأسرع للأبطأ عن نصف فائض سرعته . وإذا كان واحدهما أكبر من الآخر ، وإذا كان الأكبر في وضع السكون ، ارتدى الأصغر محافظاً على حركته ، وبقي الأكبر عادم الحركة . وإذا كان الأصغر ، في شروط مماثلة ، في وضع السكون ، واصل الأكبر حركته في الاتجاه نفسه ، وجز الأصغر بعد أن يحول إليه جزءاً من حركته . وإذا كانا متساوين ، وكان واحدهما في وضع السكون وثانيهما في وضع الحركة ، يرتدى الجسم المتحرك ، ولكن بعد أن يخسر ربع حركته ويتنازل عنه للثاني . وإذا مضى الجسمان في اتجاه واحد ، وكان واحدهما أسرع من الآخر ، يقوم لحظة يدركه واحد من وضعين : فإن يكن مقدار حركة الأبطأ يجاوز مقدار حركة الأسرع ، ارتدى الأسرع محافظاً على حركته ؛ وفي حالة العكس ، يجر الأسرع الأبطأ ، محوّلاً إليه جزءاً من حركته .

إن « قوانين الطبيعة » هذه ، غير الصحيحة أصلاً ، تتطابق على حالة مثالية ؛ فهي تفترض أن الجسمين المعنيين صلبان أتم الصلاة ؛ وهذا ، كما يقر ديكارت ، وهم لا يؤخذ به إلا « كيما يباح للأشياء أن تقع تحت الفحص الرياضي » . وثمة وهم آخر : فهذه الأجسام لا تتلقى أي تأثير من جانب الأجسام المجاورة لها ، وهذا مستحيل في الملاء . وعلى حين أن قانون الجاذبية كما وضعه نيوتن ، والذي سيُعَدُ في القرن الثامن عشر نموذجاً لقوانين الطبيعة ، منبثق عن التجربة ويمكن أن يتأدي إلى توقع الظاهرات واكتشافها ، فإن قوانين التصادم ، التي تُعرف عن طريق العقل ، مجردة من كل قوة استنباطية . فليس في مقدور أي عقل بشري أن يتوقع جميع الصدمات التي يتعرض لها جسم من الأجسام ، في لحظة معينة ، من جانب الأجسام المجاورة له ، ولا وبالتالي أن يتوقع سرعته واتجاهه في اللحظة التالية . وكما أن الفن البشري لا يستطيع أن يحاكي الأوليات الطبيعية بحكم تعقيدها ، وكما أنه « إن لم يكن يتذرع علينا من وجهة النظر الميتافيزيقية أن نصنع آلة تحوم في الهواء مثل الطير (إذ أن

الطبيور ذاتها هي ، في رأيي على الأقل ، آلات من ذلك القبيل) ، فإن ذلك مستحيل من وجة النظر المادية أو المعنوية ، لأنه سيتطلب في هذه الحال توابض هي في غاية من الدقة واللطفة والقوة معاً بحيث يتذرع على الإنسان صنعتها « (آ . ت ، م ٣ ، ص ١٦٢) ، كذلك يسعنا القول إن كل شيء يتم بالتصاصم ، ولكن بدون أن يكون في مقدورنا أن نحدد التفاصيل .

ان طبيعة المادة ، كما يتصورها ديكارت ، تستتبع ضرورة الدوامات : فالحركة الوحيدة الممكنة في الملاي هي بالفعل الحركة الدوامية ؛ فحينما يخلي جسم مكانه لجسم آخر يطرده منه ، يتغير على هذا الجسم الثاني أن يأخذ مكان جسم آخر ، ويتعين على هذا الأخير أن يأخذ مكان جسم ثالث ، وهكذا دواليك وصولاً إلى الجسم الأخير الذي سيتعين عليه أن يحتل في اللحظة عينها المكان الذي تركه الأول شاغراً . ويشبه ديكارت الحركة الدائيرة لجسم من أجسام الدوامة بحركة الحصاة في المقلاع : فلولا الكيس الذي يحتويها ويمسك بها ، لكانت دبت في الحصاة في كل لحظة حركة مستقيمة حسب تقاطع خط الماس مع مسار المذوف ؛ وعلى هذا المنوال نفسه يتغير أن يدفع الجسم الواقع في دوامة باستمرار نحو المركز بضغط من الأجسام المجاورة التي تقوم حركة المستقيمة حسب خط الماس .

إن منظومتنا الشمسية ، بقوانينها ، تنبثق عن واحدة من تلك الدوامات التي تحتل الشمس مركزها . ويرى ديكارت على النحو التالي تكوينها : اذا فرضنا أن مادة هذه الدوامة تتألف في بادئ الأمر من أجسام شبه متساوية ، فإن المفروض في هذه الأجسام ، متى ما تحركت ، أن تصطدم باستمرار بمقاومة لحركتها ، بحيث تتكون زواياها وتتصير عبارة عن كرات . ومن قشارات هذه الكرات تتولد المادة اللطيفة أو العنصر الأول القادر ، بلطافته وحركته ، أن يملأ جميع الفجوات بين الكرات وأن يتلبس الأشكال جمياً : أما الكرات نفسها فتؤلف العنصر الثاني .

والمادة اللطيفة ، اذ تتغلل على هذا النحو عبر كرات العنصر الثاني ، تندع

على الدوام الى الإفلات من مركز الدوامة والاتجاه نحو محيطها : وما النور إلا مجهد المادة اللطيفة هذا ، ويكون شعورنا به عندما يضغط على أعيننا ؛ وبما أنه ليس ثمة من إمكان للخلاء ، فإن العنصر الأول عندما ينسلخ عن المركز تحل محله حالاً جسيمات أخرى من العنصر الأول . وعلى هذا، فإن العنصر الأول ينبع النور، بينما ينبع العنصر الثاني مادة السموات.

إن لجزيئات العنصر الأول ، الواقعه بين فجوات كرات العنصر الثاني ، شكل مثليٌّ مقوسٌ الأضلاع ذي تجاويف أو تخاريم ، وإذا ما أرغمت هذه الجزيئات على التوقف التحتمت ببعضها بعضًا من خلال تخاريمها ، فت تكون على هذا النحو رويداً رويداً مادة غليظة ، أو قشرة ، تتمثل لأنظارنا في بقع الشمس أو في الكواكب الجامدة نظير الأرض ؛ وذلك هو العنصر الثالث ، المكون من جزيئات ذات أشكال متفرعة جداً ، بعضها كثير الفروع ، وبعضها الثاني متراوٍ ، وبعضها الثالث شبه مستدير ؛ وفي خلاصة القول ، إن ما بين هذه الجزيئات من فروق يماثل الى حد بعيد الفروق بين ذرات ديموقريطس ، وهي تضطلع على كل حال بدورها : فعن طريقٍ شكل معين في الارتباط بين الجزيئات يفسر ديكارت مختلف الاجسام التي تبصرها فوق سطح الأرض . ويعتقد ديكارت أنه مستطاع ، بماته اللطيفة وسمواته المائعة ومادته الجامدة بجزيئاتها التي يمكنه أن يعطيها ما شاء من الأشكال ، أن يشيد أوليات تفسر جميع الظاهرات الارضية : الجاذبية ، النور ، الحرارة ، المد والجزر ، التكوين العضوي للأجسام ، المغناطيس . على أننا لن تتبع هذه التفاسير في تفاصيلها .

إن ما يتعين علينا استيعابه من « رواية الدوامات » هذه ، كما يقول أخصامه ، هو روحها . والنقطة الألفت للنظر هي أن ديكارت ينطلق ، في محاولته تفسير الحالة الراهنة لعالمنا ، من وضعية (تقسيم المادة الى جسيمات متساوية الأحجام) يختارها اعتسافاً نظير ما يفعل العالم الرياضي عندما يختار فرضه . يقول بهذا الخصوص :

« ليس المهم الكيفية التي أفترض أن المادة قد نظمت بها في بادئ الأمر ، إذ يكاد لا يسعنا أن نتخيل مادة لا نستطيع أن ثبت وجوب تغييرها المتواصل ، بفعل تلك القوانين ، إلى أن تؤلف في نهاية المطاف عالماً يشابه كل المشابهة عالمنا هذا ... ، على اعتبار أن تلك القوانين هي العلة الموجبة لأن تتبلس المادة بالتعاقب الصور كافة » (٢٧) .

من هذا المنطلق يحرر ديكارت الطبيعيات من هيمنة الكون COSMOS الهليني ، أي من صورة متخيلة لوضعية ممتازة تلبى حاجاتنا الجمالية ولا سبيل إلى استحداثها والإبقاء عليها إلا بفعل العقل ، علمأً بأن علماء طبيعيات من أمثال كبلر وغيليليو بالذات ما استطاعوا الانعتاق تمام الانعتاق من رقبة تلك الهيمنة . فلا وجود لوضعية ممتازة ، وذلك لأن الوضعيات كلها متكافئة ؛ ولا مكان وبالتالي في الطبيعيات للبحث عن الغائية وللناظر في الأفضل والأمثل . « فحتى عندما تفرض مع الشعراء وجود السديم ، يظل في مقدورنا أن ثبت أن ذلك الاختلاط محظوم عليه أن يؤوب رويداً رويداً بفضل [قوانين الطبيعة] إلى النظام الحاصل الآن في العالم » .

ما كان للعالم بالطبيعيات أن يتحرر من الفكرة الثابتة عن الكون إلا بتخيله نظرية تكون ، ان جاز القول ، أوسع من التجربة ومجاوزة لتفسير المطعى . فمن الممكن أن تستتبعه من المبادئ كثرة لا حصر لها من النتائج المعايرة لتلك التي تحققت ، مثلما يمكن للساعاتي أن يؤالف ، بالوسائل نفسها ، بين حركات مختلفة للغاية عن تلك التي تخيلها فعلياً .

بيد أن هذا النقص في المطابقة مع التجربة هو على وجه التعيين الذي يعطي التجربة الدور البالغ الأهمية الذي تتضطلع به في الطبيعيات الديكارتية . ف الصحيح أنه يسعنا القول قبلياً إن الكون مركب من مادة واحدة ، قابلة للقسمة ، محركة بحركات دائيرية ، وإن المادة منحفظة .

(٢٧) مبادئ الفلسفة ، ك ٢ ، المادة ٤٥

« لكن ما تنسى لنا أن نحدد بالكيفية نفسها ما حجم الأجزاء التي تتقسم إليها هذه المادة ، وما السرعة التي تتحرك بها ، وما الدوائر التي ترسمها : ذلك أن هذه الأشياء يمكن أن يكون الله قد نظمها بـألف صورة وصورة ، ولا سبيل لنا إلى معرفة الصورة التي وقع اختياره عليها إلا بالتجربة وحدها ، وليس بقوة الاستدلال » (مبادئ الفلسفة ، م ٣ ، المادة ٤٤) . وعلى هذا ، فإن العالم بالطبيعيات لا يتوافق له ، بمفاده وحدها ، أي حظ في الاهتداء إلى التركيب المتحقق حاضراً (وذلك لأن ثمة كثرة لامتناهية من هذه التراكيب) ، ولا معدى له عن « استبقاء العلل عن طريق المعلولات » .

تشير التجربة ، في كل حالة على حدة ، إلى المشكلة الجزئية التي يتعين على المبادئ أن توفر لها وسيلة الحل : فلا علم بالكونيات اذا لم نبدأ أولاً ، مع علماء الفلك ، بوصف الظواهر السماوية وصفاً صحيحاً دقيقاً : ولا نظرية في المغناطيس قبل أن نبني ونعدد بالتفصيل خصائص المغناطيس كما اكتشفها المجرّبون من أمثال جبرت . ومن هذا المنظور تسير النظرية جنباً إلى جنب مع التجربة : وقد قالها ديكارت بمنتهى الجلاء في قواعد تدبير العقل : « لا يستطيع العالم بالطبيعيات أن يجيب عن هذا السؤال : ما المغناطيس ؟ وإنما فقط عن هذا السؤال : ما المغناطيس باعتبار التجارب التي أجرتها جبرت ؟ » .

على هذا ، فإن من الأهمية بمكانت أن تكون التجارب كثيرة تعداداً ودقة إلى أقصى حد مستطاع . وقد كان ديكارت تستهويه على الدوام التجربة المقرنة بالاستدلال : فقد بدأ أول الأمر ، كما رأينا ، بمشكلات الرياضيات التطبيقية : الموسيقى ، علم الساعات ، علم انكسار الأشعة . وكان يكُن تقديرأً عالياً ليكون وارتاً أنه ما عاد « في الجعة ما يقال » بعد القواعد التي حددتها بيكون بتصدّد طريقة إجراء التجارب النافعة . كتب في سنة ١٦٢٢ يقول : « إن وضع تاريخ في الظواهر السماوية ، بحسب منهج فيرولاميوس ، بدون إضافة تعطيل أو فرضية إليه ... ، سيكون عملاً أنسع

للجمهور مما قد يبدو للوهلة الأولى ، وسيخف عنى كثيراً ». وعلى هذا النحو كان ديكارت يحفر على الدوام المجرّبين ويحثّهم ; وفي خاتمة المقال في المنهج ، ناشد الأماء التكفل بالنفقات الباهظة التي قد تستلزمها التجارب الضرورية لتقديم العلوم . وكان هو نفسه ، في أثناء اعتكافه في إغموند ، هاوياً كبيراً للأبحاث التشريحية ، وتولى بنفسه تشريح الجثث . زبدة القول ، إن هذا العقلاني لم ينكر قط الاردراء الذي يوحى به إليه ، في قواعد تدبير العقل ، أولئك الذين يدرسون طبيعة السماوات بدون أن يرصدوا حركاتها ، والذين يدرسون الميكانيكيات خارج نطاق الطبيعيات ، والذين يتراءى لهم أنهم مستطיעون ، بإهمالهم التجارب ، أن يستخلصوا الحقيقة من أدمنتهم .

على أنه لا بد لنا من أن نجري هنا تمييزاً . فبين التجارب الدقيقة ، المرفقة بالقياس والحساب ، من قبيل تلك التي يجريها الفلكيون منذ قديم الزمان وتلك التي ضرب فيها غاليليو وبسكال المثل ، وبين التجارب التي تحدث عما تدركه الحواس مباشرة والتي لا تتميز إلا بدقة وصفية ، ثمة هوة بعيدة القرار . فتجارب النوع الأول تقترب قوانين عددية عن المشكلة المحددة التي تدرسها ، قوانين تسمح بتوقعات قابلة لأن تؤكدها أو تكتذبها تجارب جديدة . أما تجارب النوع الثاني فلا يمكن أن تتأدى ، بالنظر إلى أنها وصفية ، إلا إلى نظريات هي نفسها وصفية ، نظريات لا تتخذ الشكل الرياضي ، ولا تسمح بالتالي بتوقع الظاهرات . والحال أن تجارب من النوع الثاني هي فقط ما يستخدمه ديكارت في علمه الطبيعي ، كما ييسّره في مبادئ الفلسفة على الأقل . فوصفه للسماء ، أو وصفه للمد والجزر ، أو وصفه للمفناطيس لا يتضمن أي معطى عددي دقيق^(٢٨) : ومن ثم فإن

(٢٨) أو إذا كان دقيقاً فهو غير صحيح ، فالمسافات الفلكية التي يسلم بها ، مثلاً ، هي دون الواقع بكثير . انظر ب بوسكو . *التشكّونيات العصرية* *MODERNES COSMOGONIES* ، باريس ١٩٢٤ ، ص ٢٠ ، الهاش .

البني الآلية التي يتخيلها لتحليل مختلف الظاهرات موصوفة فقط وصفاً « إجماليًّا » على حد تعبير بسكال، بدون تفصيل بصدق الأبعاد والنسب يسمح بالاستنباط الرياضي : فتفسير المد والجزر بضغط القمر لا يفسح في المجال لتحديد طبيعة الظاهرة بدقة .

إذن فليس ذلك ما كان ينشد ديكارت . فإن ازدراهه بالتجارب المترافقه بقياس دقيق يصدر عن الأسباب البعيدة عينها التي يصدر عنها عدم اكتراثه بطلب القوانين ذات الشكل الرياضي . فليس لتلك التجارب أن تكون ذات جدوى في عالم مثل عالمه : فبساطة القوانين الرياضية غير ممكنة إلا في عالم تفعل فيه فعلها ، بكيفية متماثلة دوماً ، علل محدودة عدداً ، من قبيل الثقالة والجاذبية الكلية : فالتجربة المفترضة بالقياس ، والقوانين ذات الشكل الرياضي ، وطبيعتيات القوى المركزية ، متضامنة متكافلة . أما آلية التصادم ، بتعقيدها اللامتناهي ، فتجعل كل محاولة لتربيض الطبيعة MATHÉMATISATION مشكوكاً فيها .

على أن ديكارت ، عندما لا ينطع للتنظير ، صنيعه في مبادئه الفلسفية ، لا يحجم ، بمقتضى المأثور الذي يتأنى من روبرفال^(٢٩) ، وموروا ببسكال وهويغنس ، إلى نيوتن ، عن استخدام الحساب ليحدد عددياً بعض الأفاعيل وعن الاستنجداد بالتجربة للتحقق من صحة نتائج الحساب ، وعلى سبيل المثال في مراسلاته مع مرسين وكافنديش حول اكتشاف نواس بسيط ، مواقت للنواس المركب : فبعد أن يحدد عددياً طول النواس البسيط (مستخدماً طرائق تكمالية تتخطى الحدود التي كان رسمها لنفسه في مقاله عن الهندسة) ، نراه يلزم نفسه بالرد على الاعتراضات ، المستخلصة من التجارب ، والقاطعة ، بحسب ما ذهب إليه كافنديش ، بعدم صحة النتيجة . لكنه يتطلب أيضاً أن تكون تلك التجارب

(٢٩) حيل برسون دي روبرفال . عالم رياضيات وطبيعتيات فرنسي (١٦٠٢ - ١٦٧٥) ، اثبت قانون تركيب القوى واخترع ميزاناً جديداً يعرف باسمه . « م » .

عبارة عن مقاييس دقيقة ، ويصوغ القاعدة التالية التي هي ، بالفعل ، قاعدة المجرّب بحق معنى الكلمة . « أعتقد أن المهارة الرئيسية التي يمكن التعويل عليها ، في فحص التجارب ، هي انتقاء ما كان أقلّها ارتهاناً بعلل متباعدة وما كان سهلاً استكشاف أسبابه الحقيقة » (آ . ت ، م ٤ ، ص ٣٩٢) : غير أن هذه القاعدة ، على صوابها السديد ، لا تتنطبق على عالم كماله ، حيث لا وجود لشيء لا يكون متعبيناً بكثره لامتناهية من العلل . العالم في ديكارت يطغى إذن باستمرار على المنظر . ولكن ذلك لا يسري على المؤلفات التي يتوجه فيها إلى الجمهور والتي تحفظ فيها التجربة على الدوام بذلك الدور الذي نوهنا به .

(٩)

الفيزيولوجيا

ان الرسالة في العالم ، التي حررت بين ١٦٢٩ و ١٦٣٢ ، تختتم بفصل عن الإنسان يعطي المقال في المنهج ، في قسمه الخامس ، عينة منها بصدق حركات القلب : وفي سنة ١٦٤٨ (آ . ت ، م ١ ، ص ٢٦٢) حرر ديكارت وصفاً للجسم البشري نشره كليرسولييه سنة ١٦٦٤ بعنوان : *في تكوين الجنين DE LA FORMATION DU FETUS* : وفيه يعمد ديكارت مذهبة الآلي ليشمل تفسير وظائف الجسم البشري ، « هضم اللحوم ، ضربان النبض ، توزع الحواس الخمس » . وكتب إلى مرسين يقول : « إنني أشرح الآن رؤوس حيوانات شتى لأفسر ما قوام المخلية والذاكرة » (آ . ت ، م ١ ، ص ٢٦٣) . وأما أن أجسام الحيوانات والناس تقبل المشابهة بالآلات ، فهذه فكرة مشاعة في الفلسفة اليونانية ، ومتواترة حتى لدى أفلاطون وأرسطو ، ولم تعد آثاراً لها على امتداد العصر الوسيط . ومع ذلك ، فإن الفكرة القائلة إن الجسم عبارة عن آلة ترتبط تلقيدياً بتلك الفكرة الأخرى القائلة إنه عبارة عن أداة للنفس

تستخدمها كما يستخدم الميكانيكي أية أداة أخرى . ولستنا نقع على شيء من هذا القبيل لدى ديكارت ، حيث تطالعنا صورة للة تبني نفسها بنفسها وتؤدي وظيفتها بمقتضى القوانين الكلية للطبيعة ، بدون أن تكون بها حاجة ، ان جاز القول ، الى ميكانيكي لتشغيلها . من هنا كانت امكانية النظرية الدائعة الصيغة في الحيوانات - الآلات ، تلك النظرية التي تتفق عن الحيوان كل نفس قائمة والحق أن هذه النظرية ، التي أتاحت لها الآلية الكلية أن ترى النور ، تتباين ، علاوة على ذلك ، عن تصور ديكارت للنفس باعتبارها جوهراً مفكراً متمايزاً عن الجسم ؛ وبالفعل ، إن ديكارت ، بتجریده النفس من كل وظيفة حيوية وحيوانية ، وبتصوره إياها على أنها مجرد فكر خالص قادر على التأمل في ذاته ، قد نحى جميع البواعث التي كانت تؤدي الى عنو نفس الى الحيوان .

إن فيزيولوجيا ديكارت تقوم برمتها على اكتشاف هاري في التجربة للدورة الدموية . فعصاررة اللحوم ، التي تتحول الى دم في الكبد ، تنتقل الى التجويف الأيمن من القلب عن طريق الوريد الأجوف ، ومنه الى الرئة بالوريد الشرياني ، ثم الى التجويف الأيسر من القلب بالشريان الوريدي ، وأخيراً تتوزع في جميع أجزاء الجسم بالشريان الأكبر وسائل شعيباته . لكن لئن اتفق ديكارت مع هاري على القول بالحركة الدموية ، فإنه يختلف كل الاختلاف معه بصدق علة هذه الحركة . فهاري يرى في القلب داسراً يطرد الدم الذي فيه ، عندما ينقبض ، الى الشرايين ، ويجدب اليه بالمقابل ، عندما يتمدد ، الدم الذي في الأوردة : فحركة القلب (الانقباض والانبساط) هي التي تسبب حركة الدم . أما ديكارت فيتمسك بتصور أرسسطو القديم ويرى في القلب بؤرة للحرارة قادرة على تمديد الدم عند دخوله الى تجويفها ؛ فإذا ما تمدد الدم على هذا النحو مدد بدوره تجويف القلب الى أن يجد مخرجاً له عن طريق الوريد الشرياني ، عندما يكون في التجويف الأيمن ، وعن طريق الشريان الأكبر عندما يكون في التجويف الأيسر ؛ ومن ثم ، لا تعود حركة القلب هي مبدأ حركة الدم ، بل هي نتاجة

سلبية لتمدد الدم الذي يحدّثها بحرارته . يلزم عن ذلك أن ديكارت ، خلافاً لهاري ولل الحقائق ، يعكس النظام الفعلي لحركات القلب بافتراضه أنه يتمدد في الانقباض (لحظة اندفاع الدم إلى الشريان الأكبر) وأنه يتقلص في الانبساط (لحظة وصول الدم إليه عن طريق الوريد الأجوف) .

ليس هذا الخطأ ولعيد المصادفة ، بل يرتبط بكل مذهب ديكارت الفيزيولوجي ؛ وبالفعل ، إنه يضيف ، بعد توجيهه الانتقاد إلى هاري ، قوله : « من الأهمية بمكان معرفة العلة الحقيقة لحركة القلب ، وإلا لاستحال معرفة أي شيء بصدق نظرية الطب » (آ . ت ، م ١١ ، ٢٤٥) . وإنما بفضل هذا الخطأ دبت الحياة من جديد في النظرية التقليدية عن الروح الحيواني ، وبالتوالزي معها ارتبطت جميع الوظائف التي تسمى اليوم وظائف الحاصل بظاهرة الدورة الدموية . آية ذلك « أن أجزاء الدم الأكثر حرارة وحيوية تنتقل إلى المخ الشريانين التي تصدر عن القلب في خط هو أدنى من سائر خطوط الشريانين إلى أن يكون مستقيماً ، فتؤلف ريشاً أو نفساً لطيفاً للغاية يسمى الروح الحيواني (٢٠) ؛ وهذا الروح ، إذ يمدد المخ ، يجعله قابلاً لأن يستقبل انطباعات الموضوعات الخارجية ، وكذلك انطباعات النفس ، أي لأن يكون عضواً من المشترك والمخلية والذاكرة أو مقرها . ثم إن هذا الريح أو هذا الروح نفسه ينتشل من المخ بواسطة الأعصاب إلى العضلات كافة ، وعن هذا السبيل يهيء الأعصاب لتكوين أعضاء الحواس الخارجية ؛ وإن ينفع العضلات بمقادير متقاربة يهيء الحركة للأطراف كافة » (٢١) . وجميع هذه الأفاعيل وقف على حرارة القلب ، تلك الحرارة « التي هي بمثابة النابض الكبير والمبدأ

(٢٠) قد يكون من المقيد هنا التذكير بتعريف الجرجاني للروح الحيواني : الأرواح الحيوانية أجسام لطيفة منبعها تجويف القلب الجسماني ، وتنتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن . « م » آ . ت ، م ١١ ، ٢٢٧ .

لجميع حركات « الجسم » .

خلاصة القول ، إن الجسم يتالف لدى ديكارت من شبكة من أقنية وتجاويف يجري فيها الدم بمقادير متباعدة تبعاً لدرجة تسخينه : وما هذه القصبات أو التجاويف إلا أوعية بسيطة ليس لها من دور أكثر فعالية من ذاك الذي يمكن أن تضطلع به أجهزة كهذه في آلة صناعية ، وكل شأنها أن تستقبل سلبياً أفعال تعدد الدم أو الأرواح : وحرارة القلب هي نفسها المبدأ الآخر لهذه الأفعال .

في هذا الميدان يبرز بمنتهى السطوع نقص التجربة . وقد كتب عالم التشريح ستيجنون في وقت لاحق : « كان السيد ديكارت أكثر معرفة بنواصص التاريخ الذي في حوزتنا عن الإنسان من أن يأخذ على عاتقه تقسيير تركيبة الحقيقي . ومن ثم لم يأخذ على عاتقه أن يفعل ذلك في مبحثه عن الإنسان ، وإنما فقط أن يفسر لنا آلة تقوم بجميع الأفعال التي يقتدر الإنسان على فعلها » ؛ ثم وجّه كلامه إلى الديكارتيين الذين يمضون إلى أبعد مما مضى إليه المعلم ، فأضاف قوله : « أما أولئك الذين يأخذون على عاتقهم أن يثبتوا أن إنسان السيد ديكارت مصنوع كمثل سائر الناس ، فإن تجربة التشريح ستبيّن لهم أنهم لن يصيّروا في هذا المشروع فلاحاً » (٢٢) .

(١٠) الأخلاق

يكون البلوغ إلى الحكمة ، غاية الفلسفة ، متى ما « دل العقل الإرادة من أول الأمر إلى القرار الذي يتعين عليها أن تتخذه » . لكن ثمة ضرب من

(٢٢) نيكولا ستيجنون . مقال في تشريح المخ ، في المؤلفات الكاملة OEUVRÉS ، طبعة كوبنهاغن ، ١٩١٢ ، م ٢ ، ص ٧ .

التنازع بين إلقاء الأخلاق ، لأن العمل لا يحتمل إرجاء ، وبين مقتضيات المنهج والترتيب التي تقييدنا أن « المعرفة الكاملة بسائر العلوم الأخرى سابقة وجوباً على المعرفة بالأخلاق ». وهذا النزاع هو ما تتنطع لحله « الأخلاق المؤقتة » التي يعلن ديكارت في المقال في المنهج أنه صاغ لنفسه قواعدها في عام ١٦١٨ ، لما تبين له بطلان العلوم ، « كيلاً أبقي ، كما قال ، أسير التردد في أفعالي ، فيما العقل يأمرني بأن أكون كذلك في أحکامي ». على أن مبادئ هذه الأخلاق ، المصاحفة في القسم الثالث من المقال في المنهج ، لا تعوزها الدوافع العقلية : « كان أولها أن أطيع قوانين بلادي وعاداتها ، حافظاً باستمرار للدين الذي أنعم علي الله بأن أتلقن مبادئه منذ نعومة أظفاري ، وموجهاً دفة سلوكي ، في كل شيء آخر ، طبقاً لأكثر الآراء اعتدالاً وأبعدها عن الشطط ، أقصد تلك الآراء المستفادة عملياً من قبل ذوي العقول الأكثر رجاحة بين الناس الذين سيكون لزاماً علي أن أعيش بين ظهارنيهم ». إن ديكارت يوصي هنا بالامثلية الاجتماعية لأن « الأنفع » هو أن يضبط المرء سلوكه وفق معايير من يحيا معهم من الناس ، وبالاعتدال لأن الآراء الأكثر اعتدالاً هي « أنسابها للحياة العملية ». و « كان مبدئي الثاني أن أكون حازماً ما وسعني الحزم في أفعالي ، وأن أتبع بقدر مماثل من التصميم الظنون المشكوك فيها كل الشك ، حالما أنتهي من عقد عزمي عليها ، كما لو أنها موثوقة كل الوثوق ». إن هذا الثبات ، الذي لا يؤتّل جذوره في يقين الأحكام ، يرتكز مع ذلك على « حقيقة جد يقينية » ، وهي أن التقلب في السلوك ، الناتج عن تردد في الأحكام ، لا يدع مكاناً لطمةئنة النفس ، وتكون نتاجه بلا انقطاع تبكيت الضمير والندامة . و « كان مبدئي الثالث أن أحاول جهدي أن أغلب نفسي بالأولى لا الحظ ، وأن أغير رغباتي بالأحرى لا نظام العالم ؛ وبالإجمال ، أن أعود نفسي على الاعتقاد بأنه ما من شيء لنا عليه سلطان كامل خلا أفكارنا ، بحيث أننا ، بعد أن تبدل قصارانا بقصد الأشياء التي هي خارجية بالإضافة إلينا ، نشيخ عن كل ما لا نصيّب فيه توفيقاً باعتباره

مستحيلًا مطلق الاستحالة بالنسبة إلينا ». وهذا مبدأ كافٍ لحذف الرغبات التي لا سبيل إلى تلبيتها و « ليجعلني أقيم على رضي ». الأخلاق المؤقتة هي إذن فن الحياة السعيدة ، برغم الشك الذي يبقى يحيط بأحكامنا على الأشياء ، ولكن بدون أن يبلغ بصورة من الصور إلى المساس بشروط سعادتنا . الامثلية الاجتماعية ، الثبات في الإرادة ، الاعتدال في الرغبات : إن قواعد الحكم هذه ، التي لا يعسر علينا إطلاقاً أن نهتدي إلى أصولها في وثنية العصور اليونانية - الرومانية القديمة ، كانت هي القواعد عينها التي أقر الكاتبون الأخلاقيون ، من أمثال دو فير ومونتانيي وشارون ، باستقلالها عن تصادم الآراء النظرية وتنازعها . والمؤقت في هذه الأخلاق ليس بحال من الأحوال تلك القواعد : فلسوف تلقيها ثانية ، كما هي ، عندما سيطرق ديكارت ، بعد إنجازه بناء نظريته في الميتافيزيقا وفي الفيزيقا ، إلى المسائل الخلقية ، بحسب الترتيب نفسه ، في رسائله إلى الأميرة البيلزابيت ، وفي مراسلاته مع شانو ، وفي مقالته عن الانفعالات ؛ فحقيقة تلك القواعد تبقى مستقلة عن الشك أو اليقين على صعيد النظر العقلي . غير أن ديكارت سيرفع صرح هذه الحقائق ، في أخلاقه النهائية ، على أساس تصور متصر ومنهجي عن الإنسان .

يتبع ديكارت ، في معرفة الإنسان كما في كل مجال آخر ، « نظام الأسباب » لا « نظام الموارد » ، وهذا ما يجعل فكرة الإنسان تتالف من عناصر واضحة ومتمنية ، يُستكشف العنصر منها بعد الآخر طرداً مع تقديم الاستنباط . فمن الميتافيزيقا ، إلى معرفة تميز النفس والجسم ، إلى معرفة اتحادهما ، كل ذلك يمثل إنجازات في المعرفة تقابلها عناصر جديدة في الفكرة التي يكُونُها الإنسان عن نفسه .

يكون تعريف الإنسان أولاً بصفته جوهراً مفكراً وروحياً : لكن الإحساس والانفعال والإرادة هي ، لدى ديكارت ، أحوال للفكر ، مثلها في ذلك مثل معاني الفهم : فالانفعالات والأحساس لا تتضمن نفساً حاسة جديدة تنضاد إلى النفس العاقلة ، بل إنها لا تعدو أن تكون هي نفسها

مظاهر من الوظيفة المفكرة . ويعزى ديكارت في الفكر بالذات طائفتين من الأحوال : الانفعالات والأفعال ؛ وتشير لفظة الانفعال PASSION بصفة عامة الى كل ما يكون متاحاً للفكر بدون فعل من جانبه ، أي سواء أمعاني الفهم الواضحة والمتميزة ، من امتداد أو فكر ، والبيهيات الأولى ، أم الأحساس والانفعالات بحصر المعنى ، من رغبة أو غضب ؛ وتشير لفظة الفعل ACTION فقط إلى الإرادة الحرة التي تستطيع بها أن تحكم أو أن تستنفف عن الحكم ، أي أن تمنح تصديقنا أو تحجبه عن ترابطات الأفكار التي تقدمها لنا المخيلة أو ملكة الفهم أو الحواس . وإن معارفنا محدودة وممتناهية : وبال مقابل ، إن إرادتنا « لامتناهية » نظير إرادة الله ، أي حرة في أن تمنح تصديقها أو تحجبه .

إن كل الفلسفة الديكارتية تفترض هذه الإرادة اللامتناهية التي يثبت لنا حريتها شعوراً داخلياً حي : فخطوات الفيلسوف الأولى ، وقراره الحازم والثابت بآلا يمنع تصديقه لغير البداهة ، والشك المنهجي الذي هو نتيجة لذلك ، هي ثمرات لمبادهه من الإرادة ؛ والفلسفة لا تقتصر توسيع المعرف عن تربية الحكم وتهذيبه . والحال أن الحكم ، بخضوعه لملكه الفهم ، يتآثر إلى « الخير الأعظم المنظور من قبل العقل الطبيعي بدون نور الإيمان » ، وهذا الخير الأعظم هو « معرفة الحقيقة بطلها الأولى ، أي الحكمة » . تضييف الطبيعيات بدورها إلى معرفة الإنسان إذ تعطيه فكرة واضحة ومتميزة عن جسمه وعن العالم الذي هو جزء منه ؛ والإنسان هنا محض آلة ، يخضع للقوانين العامة للطبيعة ، بدون أي تدخل من جانب الجوهر المفكرة ؛ وميكانيكا الأرواح الحيوانية ، التي تصدر عن القلب وتتصعد إلى المخ وتنتشر منه عبر الأعصاب في العضلات التي تعطيها الحركة ، هي من طبيعة واحدة وميكانيكا أي تيار مادي . لكن معرفة هذا العالم الامحدود وهذه الآلية الكلية التي يُؤلف جسمنا جزءاً طفيفاً للغاية منها ، تتآثر بنا إلى أن نقيّم عقلياً أحداث العالم الخارجي والحوادث التي تقع لنا نحن أنفسنا . هذه المعرفة تقوّض الفكرة الخاطئة عن عالم لا غاية له سوى

الانسان . « إِذْ لَوْ تَخَيَّلْنَا أَنَّهُ لَا وِجْدَانٌ فِي مَا وَرَاءِ السَّمَاوَاتِ إِلَّا لِفَضَائِاتِ خِيَالِيَّةٍ ، وَأَنَّ السَّمَاوَاتِ كُلُّهَا مَا وَجَدْتُ إِلَّا لِخَدْمَةِ الْأَرْضِ ، وَأَنَّ الْأَرْضَ مَا وَجَدْتُ إِلَّا لِخَدْمَةِ الْإِنْسَانِ ، لَكَانَ مَعْنَى ذَلِكَ أَنَّنَا مِيَالُونَ إِلَى اعْتِبَارِ هَذِهِ الْأَرْضِ مَقَامَنَا الرَّئِيْسِيِّ ، وَهَذِهِ الْحَيَاةُ حَيَاةُ الْفَضْلِ ... ، وَأَنَّنَا بِلَغَنَا مِنْ صَلَافَةِ الْأَدْعَاءِ مِبْلَغاً بِتَنَاهِنَا نَرِيدُ مَعَهُ أَنْ نَنْخُضَ إِلَى مَجْلِسِ اللَّهِ وَأَنْ نَتَوَلِّ مَعَهُ تَسْبِيرِ شَوْقَنَ الْعَالَمِ ، وَهَذَا مَا يَتَسَبَّبُ فِي كُثْرَةِ لَامْتَاهِيَّةِ مِنَ الْهَوَاجِسِ الْبَاطِلَةِ وَالْمُنْفَضِّلَاتِ ». إِنَّ هَذَا التَّنَفِي لِلْغَائِيَّةِ الْمَفْهُومَةَ بِمَعْنَاهَا الْإِنْسَانِيِّ لَيْسَ بِحَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ تَنَقِيَّاً لِلْعِنَاءِ الْإِلَهِيَّةِ : فَلِيْسَ ثَمَّةَ مِنْ تَنَافِ بَيْنِ حَذْفِ الْبَحْثِ عَنِ الْعُطُلِ الْغَائِيَّةِ فِي الْطَّبَيْعَيَّاتِ وَبَيْنِ إِيمَانِ بِعِنَاءِ اللَّهِ بِالْأَلْيَهِيَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا وَالَّتِي يَصُونُهَا وَيَحْفَظُهَا . « كُلُّ شَيْءٍ مَسِيرٌ بِالْعِنَاءِ الْإِلَهِيَّةِ » ، وَ « لَزَامَ عَلَيْنَا أَنْ يَقُرِّرَ فِي أَذْهَانِنَا أَنْ لَا شَيْءٌ يَحْدُثُ لَنَا بَدْنَ أَنْ يَكُونَ ضَرُورِيًّا وَشَبِهَ مَحْتَوِيًّا ، بِحِيثُ لَا يَسْعُنَا ، بَدْنَ أَنْ نَقْعَ فِي الْخَطَأِ ، أَنْ نَرْغُبَ فِي أَنْ يَحْدُثَ بِكِيفِيَّةِ أُخْرَى ». وَذَلِكَ هُوَ قَدْرُ الرَّوَاقِيَّينَ وَمَا يَصَاحِبُهُ مِنْ اِنْقِيَادٍ وَاسْتِسْلَامٍ ، وَلَكِنْ بَعْدِ مَوَاعِمَتِهِ مَعَ الْعُقْلِ ، وَبِدُونِ فَكْرَةٍ خَاطِئَةٍ عَنِ غَائِيَّةِ مَحَابِيَّةِ الْإِنْسَانِ .

أَمَا الْمِيَافِيْزِيْقَا ، الَّتِي تَتَعَاطَى مَعَ مَعْنَى الْفَهْمِ الْخَالِصِ ، فَهِيَ طَرِيقَتِنَا إِلَى مَعْرِفَةِ النَّفْسِ وَخَالِقَهَا : فَالْفَيْزِيْقَا ، الَّتِي تَسْتَعِينُ بِالْخِيَالِ ، تَعْطِينَا فَكْرَةً وَاضْحَىَّ وَمُتَمَيِّزَةً عَنِ الْجَسْمِ ؛ وَلَكِنْ حَسْبَنَا أَنْ نَسْلِسْ قِيَادَنَا لِـ « مَرْسِيِّ الْحَوَاسِ » لَنَعْلَمُ أَنَّ الْإِنْسَانَ شَيْءٌ أَخْرَى غَيْرِ نَفْسٍ وَجَسْمٍ ، وَأَنَّهُ أَيْضًا نَفْسٌ مُتَحَدَّةٌ بِجَسْمٍ ، وَأَنَّ هَذِهِ الْإِتَّحَادَ وَثِيقٌ وَصَمِيمٌ بِحِيثُ أَنَّ الْمَرْكَبُ الْذَّاتِجُ عَنْهُ يَؤَلِّفُ وَحْدَةً بِذَاتِهِ : وَهَذِهِ الْإِتَّحَادَ عَبَارَةٌ عَنْ تَقْاعِلٍ : فَعْلُ الْجَسْمِ فِي النَّفْسِ فِي الْإِحْسَانِ وَالْإِنْفَعَالِ ، وَفَعْلُ النَّفْسِ فِي الْجَسْمِ فِي الْفَعْلِ الْإِرَادِيِّ . وَلَئِنْ كَانَتْ عَلَاقَةُ الْفَعْلِ بِالْإِنْفَعَالِ هَذِهِ تَسْتَأْهِلُ اسْمَ الْإِتَّحَادِ UNION ، فَذَلِكَ لِأَنَّهَا طَبَيْعَيَّةٌ وَلِأَنَّهَا لَا تَقْعُ إِطْلَاقًا فِي مِتَّنَالِ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ : فَالنَّفْسُ ، إِذْ تَعْانِي الْإِنْفَعَالَ ، تَجْهَلُ جَهَلًا مُطْبِقًا بِآلِيَّةِ الْأَرْوَاحِ الْحَيَوَانِيَّةِ الَّتِي اسْتَحْدَثَتْهُ فِيهَا ؛ وَإِذْ تَرِيدُ ، لَا تَعْرِفُ شَيْئًا عَنِ

الآلية المعقّدة التي تحرّك بها الذراع أو الساق؛ فليس العقل، وإنما هي الطبيعة التي أوجّدت هذه العلاقات. وإن لهذه الأخيرة على كل حال نمطاً خاصاً من المعقولة: الغائية؛ وكان ديكارت استبعدها من الطبيعيات؛ ولكنها تسود بلا منازع في اتحاد النفس والجسم، وهو اتحاد تريده الطبيعة للحفاظ على وجودنا؛ وهي تدخل قطعاً في تعريف الانفعالات: فالانفعالات لا تُعرَف فقط بأنها تابعة لعلل جسمية «نستشعر معلولاتها كما لو في النفس بالذات، ولا نعرف لها في الإجمال أي علة قريبة نستطيع أن نعزّزها إليها؛ بل لا سبيل أيضاً إلى تعلق الانفعالات بملء معنى الكلمة إلا إذا استبان لنا نفعها الذي يتمثل في أنها تعزّز وتطلّب أحد الأفكار التي يمكن من المستحسن أن تحفظها [النفس] والتي تكون، لو لا ذلك، عرضة للامحاء السريع منها». هذه الغائية الطبيعية عينها تتكرر في الحركات الجسمانية التي تنفذ تلقائياً القرارات الإرادية؛ وعلى هذا النحو تكون الحركة المنعكسة البؤيّة تابعة للإرادة «على الرغم من أنها مجهولة في العادة من قبل أولئك الذين ينفذونها، لأنها لا تكفي من جراء ذلك عن أن تكون تابعة لإرادتهم في أن يحسنوا الإبصار؛ وعلى هذا النحو تسمى حركات الشفاه واللسان، التي تفيّد في النطق بالالفاظ، إرادية، لأنها تتبع لإرادة الناس في الكلام، على الرغم من جهلهم في كثرة من الأحيان بالكيفية التي ينبغي أن تكون عليها لتفيد في النطق بكل حرف»^(٣٣). إن فكرة اتحاد النفس والجسم هذه، التي انتقدتها انتقاداً شديداً كل من سبينوزا ومالبرانش ولابيتنز، ولكن التي يرى ديكارت أنها تضاهي في «بدائيتها» ومشروعيتها فكريّة الفكر والامتداد، تميّط لنا اللثام بقدر أكبر من الشفافية والوضوح عن طبيعة المعقولة لدى ديكارت. فالله ليس خدّاعاً؛ وإنما الخطأ كله يأتي منا، من الطريقة التي نستخدم بها الأفكار خارج نطاق الدائرة التي ينبغي أن تُستخدم فيها. فقد أوردت الطبيعيات

(٣٣) آ. ت، م، ٦، من ١٠٧.

موارد الخطأ لأنها لجأت إلى كيفيات حسية ، وإلى قوى ، وإلى صور جوهرية ، وإلى غائية ؛ ولكن هذه المعاني ليست بحد ذاتها غرارة (كما سيفترض سبينوزا في وقت لاحق) ، ولو أضيفت إلى اتحاد النفس والجسم لاستبيان حقيقتها : فالكيفيات الحسية تفيض في تنبيه النفس إلى أحطار الجسم ؛ وفكرة القوة أو الصورة الجوهرية ، التي تصور لنا موجوداً فكرياً يفعل في داخل موجود ذي امتداد ، فكرة صحيحة في حال تطبيقها على اتحاد النفس والجسم ؛ والغائية الطبيعية التي ينطوي عليها هذا الاتحاد تجعل حتى رغباتنا وحاجاتنا الطبيعية لا تغير بنا إلا عرضاً واتفاقاً ؛ فإذا كان المستسقي لا يزال يستشعر الظلماء ، مع أنه من الضار له أن يشرب ، فما ذلك إلا لأن الصلة بين حركة معينة للأرواح وبين الشعور بالظلماء ، وهي في الأحوال الطبيعية صلة نافعة وضرورية للبدن ، تظل مستمرة تؤتي مفعولها .

إن الإنسان ، بصفته نفساً متحدة بجسم ، يخضع للأحساس وللإنفعالات التي تأتيه من الجسم ، ولكنه ، إلى حد ما ، سيد حركاته الجسمية . والحال أن هناء الإنسان وشقاءه رهن فقط بانفعالاته . يقول ديكارت : « إن الفلسفة التي أسيء على نهجها ليست همجية ولا مستوحشة إلى حد تنتبذ معه استعمال الانفعالات ؛ بل على العكس من ذلك ، وفي هذا الاستعمال وحده أضيق كل حلاوة الحياة وكل بهجتها » .

إن أول ما يُعني به منظر الأخلاق أن يعرف طبيعة كل انفعال ومنفعته ، ثم أن يقيس سلطان الانفعالات على إرادتنا ، وسلطان إرادتنا على الانفعالات .

إن الانفعالات « تأثيرات أو هيئات للنفس تعود تخصيصاً إلى النفس ذاتها [وهذا ما يميزها عن الأحساسات التي تعود إلى موضوعات من خارج النفس] ويكون تولدها وتوارصها وتزايدها عن طريق حركة ما للأرواح » . ودراسة هذه الحركة ، المجهولة من قبل النفس التي تشعر بمحفوبيها ، تدخل ضمن نطاق فيزياء الجسم ؛ وقد حاول ديكارت أن يحدد

ما الحركة الجزئية من حركات الأرواح التي تختص بكل انفعال على حدة ، وأن يبين لماذا تتواصل هذه الحركة في تلك التبدلات العضوية التي يقال لها أمارات التأثير ، وسورات الغضب ، والدموع ، والإرهاق ، الخ .

إن انطباع موضوع خارجي في الحواس ، أو على الأقل صورة هذا الموضوع ، هو بوجه عام نقطة الانطلاق لحركات الأرواح تلك . والموقف الذي تتخذه الإرادة سلبياً إزاء تلك الموضوعات ، تحت تأثير حركة الأرواح ، هو ما يؤلف ماهية الانفعال . وعلى هذا ، فإن أول الانفعالات ، وشرط سائر الانفعالات، هو الإعجاب ADMIRATION الذي ما هو لدى ديكارت ، إلا صورة من صور الانتباه العفوي ؛ وبفضله يتباوا موضوع بعينه مكانة الصدارة بنوع ما بسبب جدته بالقياس إلى سائر الموضوعات . ثم يأتي بعده الحب AMOUR ، وفيه تتهيأ الإرادة للانضمام إلى الموضوع ، والكره Haine الذي يهيء الإرادة للافتراء عنه ؛ أما الفرح JOIE والحزن TRISTESSE فيفترضان قبلهما الحب والكره ، لأن أولهما مشتق من إشباع هذين الانفعالين ، وثانيهما من إحباطهما . ولا تدعو سائر الانفعالات أن تكون درجات أو مركبات من هذه الانفعالات الابتدائية الخمسة .

تهيء الانفعالات ، بطبعتها ، إرادتنا ، قبل أي اعتبار عقلي ، لاستقبال معارف جديدة (الإعجاب) ، لطلب ما هو نافع (الحب) ، للهرب على العكس من الأخطار (الكره) . لكن هذه التهيوات تحوي أيضاً حكاماً على الخير وعلى الشر ؛ وهذه الأحكام ، ما دامت الانفعالات تلزم حدودها الطبيعية ، أحكام صحيحة . لكن يندر أن يكون كذلك هو واقع الحال . صحيح أن « نفع جميع الانفعالات يتمثل في أنها تعزز وتطيل في النفس أمد الأفكار التي من المستحسن أن تحفظها » ، لكن ديكارت يخسيف القول : « مثلما أن الأذى الذي يمكن أن تسببه يتمثل في أنها تعزز وتحفظ تلك الأفكار أكثر مما تقتضي الضرورة » . وغاية الانفعالات ، وهي تابعة لاتحاد النفس والجسم ، عامة وناقصة : فليس كل ما نحبه خيراً ،

وليس كل ما نكرهه شرًّا . وإن لففي هذه الأحكام قسطاً لا يستهان به يرجع إلى ظروف عارضة . إلى ظروف جسمانية في المقام الأول ، من قبيل تكوين الدماغ الذي يستحدث في كل واحد منا فارقاً كبيراً في قابلتنا للتاثر بالمواضيع : ثم إن الموضوع الواحد يمكن أن يكون محابياً فيوقطع الحب أو الكره تبعاً للخبرات الشخصية والتراابطات العارضة التي يمكن لها ، إذ تسقط انفعالنا بضرب من التحويل على موضوعات مرتبطة بموضوعه الرئيسي ، أن تجعلنا نحب أو نخسي الأشياء على نحو غير متوقع بالمرة وغير مؤاتٍ لصلاحنا .

بيد أن هذا النقص في غائية الانفعالات هو على وجه التعيين الذي سيجعل الغلبة لقدرة الإرادة وسيعطيها على الانفعالات سلطاناً مطلقاً . وبادئ ذي بدء يمكن للإنسان ، بفضل الطب وأصول الصحة والتغذية ، أن يمارس تأثيراً على شروط جريان الأرواح في الدماغ ، وهذه المعالجة البدنية ليس مما يستهان بها . لكن هناك أيضاً معالجة عقلية . ففعل الجسم في النفس يتم ، بحسب ما يرى ديكارت ، في عضو واحد من الجسم ، هو الغدة الصنوبرية : فقد وقع الاختيار على هذا العضو الصغير ، الموضوع في جذر الدماغ ، ليكون «مقر النفس» ، أولًا لأنه ، وهو الواقع في محور الجسم ، الجزء الوحيد من أجزاء الدماغ الذي لا مُناظر له ؛ وثانياً لأن ديكارت كان يحسبه ، بسبب بنائه وموقعه ، مهيناً للارتجاج من جراء أبسط اهتزاز في مجرى الأرواح الحيوانية الصاعدة من القلب أو من أعضاء الحواس إلى «تجاوزيف» المخ ، أو النازلة من المخ إلى العضلات . وعن طريق الغدة الصنوبرية تفعل النفس في حركة الأرواح : فبحسب مبادئ طبيعيات ديكارت ، لا يمكن للنفس أن تكون قوة محركاً ، أي أن تضييف مقداراً من الحركة ، مهما يكن طفيفاً ، إلى مقدار الحركة الذي لا يزيد ولا ينقص في الكون ؛ ولكن يمكن للنفس أن تغير اتجاه الحركة بدون أن تنتهك قانون انحفاظها ؛ فهي تستخدم القوة بدون أن تضييف إليها شيئاً ، مثلها مثل فارس يوجه مطيته بدون أن يضييف شيئاً إلى قوة

اندفاع الدابة : إنها تستطيع إذن على هذا النحو أن تغير اتجاه حركات الغدة الصنوبيرية وتأثير وبالتالي على مجرى الأرواح المتجهة نحو المخ أو صوب العضلات . على أنه ينبغي أن نأخذ في اعتبارنا أن حركة الغدة ليست إرادية إلا بالمعنى الذي يقال به ، كما رأينا ، عن الحركة المعاكسة لبؤؤ العين إنها إرادية : فالإرادة تجهلها ولا ترتبط بها ارتباطاً مباشراً ؛ ولكنها إذ ت يريد هذه الحركة أو تلك من حركات الأعضاء يتأنى قرارها ، غير القوانين الطبيعية لاتحاد النفس والجسم ، إلى تبدلات في مجرى الأرواح تحدث التقلص العضلي المرام .

ليس للإرادة إذن إلا سلطان غير مباشر على حركة الأرواح ، وبالتالي على الانفعالات؛ ولكنها إذا مارست سلطانها هذا على الوجه المناسب ، كان بغير حدود ، سواء أثبتت انتباه الذهن على موضوعات معاكسة الموضوعات التي تحدث الانفعالات التي يراد إخمادها ، أم جعلت البدن يتندأ أوضاعاً متنافية والانفعال الخبيث ، أم استغلت الترابطات بين أفكارنا لتغير موضوع الانفعال عن طريق تحويل إرادي . ومن الممكن أن يجعل موضوعاً بعينه ، عن طريق ميكانيكا العادات ، يؤتى مفعولاً معاكساً بالضبط للمفعول الذي ينتج عنه بصورة طبيعية ، مثلاً نعوّد كلب الصيد على أن يجمد في مواجهة الغرفة التي ما كان لولا ذلك ، وبطبيعة ، إلا ليطاردها . وعلى هذا النحو لا ندع إلا ما كان « مساغاً » من الانفعالات يدوم ، أي الأفراح والرغبات التي لا تصور لنا الأشياء لا أفضل مما ينبغي ولا مرغوباً فيها أكثر مما يجب .

إن هذه النظرة المتردجة والمتسلسلة إلى طبيعة الإنسان لم تستنفد بعد نتائجها كافية . يقول ديكارت : « من الواجب ، بحسب قاعدة العقل ، أن تقاس كل لذة بمقدار الكمال الذي يولدها » . والحال أن الخير الأعظم هو معرفة الحقيقة ، والفضيلة الوحيدة هي التصميم الحازم والثابت على إتباع إرادتنا لنور عقلنا : إذ أن خيرنا لا يمكن أن يكمن إلا « في ما يعود علينا بنوع ما وفي ما لوحظناه نكون أصيّنا كمالاً »؛ وليس فيينا شيء من هذا

إلا إرادتنا أو حريتنا في الاختيار . يلزم عن ذلك أن الممارسة العاقلة للإرادة هي التي يفترض فيها أن تولد أكبر اللذة ، بشرط أن يقاس كبر اللذة بمعيار العقل ؛ وهذه اللذة لا بد أن تكون مستقلة عن الانفعال الذي يحمل الاسم نفسه والذي يتأتى من البدن ، وذلك لأن تبعية البدن من شأنها أن تدخل عليه شيئاً ناقصاً . إذن فإن «لنفس لذائذها على حدة» ، وإن لها بصفة عامة انفعالات لا تتبع للبدن ، جبها وفرجها «الذين نعرف علهمَا معرفة واضحة» ، وهي انفعالات كان الرواقيون أنفسهم يعنونها، تحت اسم EUPATEIAI ، إلى حكيمهم ؛ وإنما في هذه الانفعالات تكمن الغبطة العظمى .

إن الانفعالات التي تتأدى بنا إلى هذه الغبطة يفترض فيها أن تتوالد من الفكرة الواضحة والمتّيّزة للطبيعة البشرية . والحال أننا نعرف أنفسنا معرفة واضحة ، لا بصفتنا موجوداً محبوأً بإرادة ونفساً متحدة بجسم فحسب ، بل كذلك بصفتنا جزءاً من كل لا نستطيع بدونه وجوداً . «إننا بالفعل جزء من أجزاء الكون ، وعلى وجه أخص جزء من أجزاء هذه الأرض ، هذه الدولة ، هذا المجتمع ، هذه الأسرة ، التي يشدونا إليها وثاق مقامنا وقسمنا وموالتنا ؛ ولزام علينا على الدوام أن نقدم مصالح الكل الذي نحن جزء منه على مصالحنا الشخصية الخاصة» . ويترافق هذا الاعتبار العقلاني ، متى ما كان من الوضوح في منتهاه ، بـ «حب عقلي» حيال ما ندين له بكمالاتنا كافة ، حب يربطنا به إرادياً ، مثلاً يربطنا الحب الحسي بالجسم . هذا الحب للكل ليس هو المحبة التي تعطي نفسها للجميع بالتساوي وفي غير تمييز : إنما هو حب عاقل يعرف كيف يقدر قيمتنا النسبية بالقياس إلى الكل ، ويعظام بقدر ما تتناقص هذه القيمة : فنحن لا نضحي بأنفسنا إلا في سبيل ما يزيد علينا في القيمة ، في سبيل وطننا مثلاً ، ولكن ليس في سبيل ثروتنا .

إن التقدير الصحيح لقيمتنا هو ثمرة الكرم GÉNÉROSITÉ ، وهو انفعال لا يعدو أن يكون مظهراً للبحث عن الحقيقة ، متى كان موضوع هذا

البحث ذاتنا : فالكريم ، العارف بأن المعرف الانسانية محدودة للغاية ، يدرك أن كل قيمة انسانية لا تكمن في تفوق العقل ، وإنما فقط في الإرادة وفي الحزم الذي تتخذه الإرادة قراراتها بصدق كل ما يتبدى للعقل أنه هو الأفضل . ومن ثم فإنه لا يتكلف موقف التواضع غير اللائق ولا موقف الازدراء إزاء سائر البشر ، لأنه يعلم أن حرية الاختيار في كل واحد منا لامتناهية ومقندة على أن تتأدي إلى فضيلة متعادلة .

لكن الموجود ، الذي يعلم الكريم أن تبعيته له أشمل من تبعيته لاي موجود آخر ، هو الله ؛ فليست وجودنا هو وجود الذي يُخلق ويصان من قبله ، بل إن أفعالنا الحرة ذاتها تابعة لِإرادته « ذلك لأنه » قبل أن يبعث بنا إلى هذه الدنيا ، عرف بالضبط ما ستكون ميول إرادتنا ؛ ... عرف أن حرية اختيارنا ستجعلنا نبرم قراراتنا على فعل هذا الشيء أو ذاك ؛ وهكذا أراد ». وفي هذا الكل المفهول من الله ومن ذاتنا ، لا نمثل نحن شيئاً يذكر ، مما يوجب أن يكون حبنا الله أعظم ما يمكن أن يكون . وهذا علاوة على أنه حب عقلي ، متبصر ، متولد من النور الطبيعي ، مستقل عن الإيمان والنعمـة . حب « يجعلنا نتكل في كل شيء على إرادته ، فنترجمه من اهتماماتنا الخاصة ، ولا يعود لنا من هو غير أن نفعل ما نعتقد أنه يطيب له » .

إن كل الفلسفة الديكارتية ، المرتكزة على المنهج ، عبارة عن تربية للحكم ، إرادة دائمة مصممة على عدم تبني الأفكار إلا بدألة وضوحيها وتميزها . « تكوين أفكار متميزة عن الأشياء التي نريد الحكم عليها ... هذا بصورة رئيسية ما أحاول تعليمه في تأملاتي » . فليس القصد بعيد للرياضـة والميتافيزيـقا والطبيـعيات زـيادة معرفتنا بالكمـيات أو بالـله أو بالـطبيـعة ، بل تقوية الحكم . وبـما أن الحكم فعل للإرادة الحـرة ، فإن الفلسـفة تـشمل بالـتالي ، من الـبداية ، استـعداد الإرادة هذا ، الذي فيه قوامـ الفضـيلة .

(١١) الديكارتية في القرن السابع عشر

لقد رأى أهل المجتمع في الديكارتية صرعة . وثارت حماستهم بوجه خاص للطبيعيات . وقد وصف سيرنانو دي برجراك في روايته الشهيرة^(٣٤) سفع الشمس نقلأً عن فرضية ديكارت . والمعروف النقاش الذي يدور في النساء العاملات^(٣٥) :

بيليز

تكفيني ، أنا ، الأجسام الصغيرة ؛
لكن يبدو لي صعباً احتمال الخلام
وأستطيب بالمقابل المادة اللطيفة .

تريسوتان

في اعتقادي أن ديكارت يصيب كبد
الحقيقة بخصوص المغناطيس^(٣٦) .

آرماند

أنا أحب دواماته .

فيلامانت

وأنا ، عولمه النازلة .

(٣٤) هي التاريخ الهازد لدول القمر وامبراطورياته (١٦٥٧) ولدول الشمس وأمبراطورياتها (١٦٦٢) .

(٣٥) موليير (١٦٧٢) .

(٣٦) قلاعب لفظي لا يترجم : فالمغناطيسي في الفرنسية AIMANT يعني أيضاً العاشق .

ورأى اللاهوتيون والمشائون في الديكارتية خطراً على موضعهم المكتسبة ، وتوصلوا الى إقناع السلطة الملكية وحتى المحكمة العليا بمخالفتها للنظام العام : وهكذا حُظر مذهب ديكارت ، لا كما حُظر من قبل مذهب القديس توما أو مذهب سيرج البرابانتي من قبل سلطة روحية تنتطق بالحقيقة ، وإنما من قبل سلطة زمنية تشرف على الأمن العام . وذلك هو الجانب الخارجي من القصة ، الجانب الطريف والمسلل أحياناً ، كما عندما كتب بوالو ، لما علم بأن بيرلان^(٢٧) باريس يوشك أن يصدر مرسوماً بحظر تعليم أي فلسفة أخرى غير فلسفة أرسطو ، قصيدة المشهورة المرسوم التهريجي ، فحال دون اتخاذ البرلان لقراره : ولكن للقصة أيضاً جانبها المأساوي ، وذلك عندما طرأت تعقيبات خطيرة على المساجلة من جراء النزاع الذي نشب بين اليسوعيين والجانسنيين والأوراتوريين المتنافسين ، ثلاثتهم ، على احتكار توجيه تربية الناشئة : وبصفة عامة كان اليسوعيون يناصبون ديكارت العداء ويتسبّبون بدورهم التقليدية ؛ وأظهر الجانسنيون بالمقابل ، من أمثال آرنو ونيكول ، تعاقبهم بديكارت بأن أدخلوا على منطقهم شذرات بكمالها من قواعد تدبير العقل ؛ أما الأوراتوريين ، الذين كان ديكارت حظي في وقت مبكر بعده كبير من الانصار في معسكرهم ، فكانوا بالاجمال يتعاطفون معه لما وجدوه من تشابه بين نزعته الروحية ونزعه القديس أوغوسطينوس ؛ وتواجهنا هنا في الحقيقة معركة سياسية معقدة ، تأدت الى أهاجي من قبيل أهمية الأب دانييل رحلة عالم ديكارت ، والى اتهامات بالهرطقة صدرت عن السيد دي لافيل (الأب فالوا) ، وعلى نحو أكثر فظاظة ، الى وثيقة فرضها اليسوعيون على الأساتذة الأوراتوريين (١٦٧٨) ، أعلن فيها هؤلاء اعتقادهم بالصور الجوهرية وبالأعراض الواقعية وبالخلاف .

(٢٧) لم يكن للبرلان في القرن السابع عشر المعنى السياسي الذي له اليوم ، بل كان اشبه بمحكمة عليا .
“م”

على أن التاريخ الفعلى للديكارتية لا يتمثل في هذه الحوادث الصاخبة : فالتاريخ الذي يعتد به بالنسبةلينا هو تاريخ التمثل البطيء والصامت الذي تمخض عن إيقاع جديد في العادات الفكرية التي تحورت شيئاً بعد شيء نتيجة للتأمل في الحقائق الديكارتية .

لقد انتشرت هذه الفلسفة عبر أرجاء أوروبا قاطبة ؛ أولاً في هولندا على يد كل من دانييل ليستورب (أدلة الفلسفة الديكارتية SPECIMINA PHILOSOPHIAE CARTESIANA ١٦٥٢)، ويوحنا دي راي (مفتاح الفلسفة الطبيعية CLAVIS PHILOSOPHIAE NATURALIS ١٦٥٤)، وأدريين هيربورد الذي بدأ سنة ١٦٤٣ بكتابه الموازاة بين الفلسفتين الارسطوطاليسية والديكارتية PARALLELISMUS ARISTOTELICAE ET CATESIANAE PHILOSOPHIAE وجولنكس، وكريستيان فيتيش الذي كتب أول الأمر هوامش على التأملات ANNOTATIONS AUX MÉDITATIONS على سبينوزا ANTISPINOZA (١٦٩٠) ؛ وفي إنكلترا روج الفرنسي انطوان لوغران لأفكار ديكارت في موجزاته التعليمية (التعاليم الفلسفية INSTITUTIONES PHILOSOPHIAE ١٦٧٢ و ١٦٧٨)، وحامى عنه ضد صمويل باركر ؛ وفي ألمانيا كلاوبيرغ وبالثازار بيكر، مؤلف رد صريح حول الفلسفة الديكارتية- DE PHILOSOPHIA CARTE- SIANA ADMONITIO CANDIDA فريديلا ، مؤلف مذهب الفلسفة الشاملة- UNIVERSAE PHILO- SOPHIAE SYSTEMA ١٦٩١) ؛ وفي فرنسا أخيراً روهو، وسيفان ريجيس ، وكروديوموا ودي لافورج ، ومالبرانش .

أرجح الظن أن الديكارتية لم تتقدم في الاتجاه الذي أرادها مؤسسها أن تتقدم فيه ؛ فلئن تقدمت من جهة المبادئ التي كان يرتكب في أغلب التقدير أنها رسخت أساساً بما فيه الكفاية، فإنها لم تتقدم من جهة الطبيعيات ، وعلى الأخص الطب ، اللذين ما كانا لهما أن يحرزا تطراً

بدون تلك التجارب الصعبة والمكلفة التي لا يستطيع فرد بعينه أن يتحمل تكاليفها أو أن يجريها على نفقة . وقد حكم لاينتzel بقسوة، من هذا المنظور ، على عقم تلامذة ديكارت . وكان عالم الطبيعيات الوحيد الذي يستطيع الديكارتيون أن يواجهوه به هو جاك روهو (١٦٢٠ - ١٦٧٥) ومباحثه في الشعرية ؟ ويرمي كتابه *مبحث في الطبيعيات TRAITÉ DE PHYSIQUE* (١٦٧١) ، الذي كان حصيلة سلسلة من المحاضرات القالها في باريس على مدى عدة سنوات ، الى استبدال شروح مقالات أرسطيو ، التي كانت الجامعات مواطبة على تدريسيها تحت اسم الطبيعيات ، بعلم مستوحى من ديكارت . وهذه الطبيعيات ، المنقسمة بحسب النظام الديكارتي الى أربعة أقسام . في الجسم الطبيعي وخاصياته ، وفي نظام العالم ، وفي طبيعة الأرض وال أجسام الأرضية ، وفي الأجسام الحية ، توقي اعتباراً كبيراً للتجارب التي يفترض فيها أن تقيينا ، على الأخص ، في التحقق من صحة فروضنا . فحينما نضع فرضية في طبيعة موضوع من الموضوعات ، «فإن يكن ما نعتقد عن طبيعته صحيحاً ، فمن المحمى عندما نجعله في ترتيب معين أن يتمخض عن مفعول جديد ما كنا نتوقعه من قبل ؛ وللتتحقق من صحة هذا الاستدلال نجري على هذا الموضوع ما كنا افترضنا أنه قادر على أن يجعله يؤتى مفعوله هذا» (المقدمة) .

لكن النظر الديكارتي أصاب حظه الأكبر من التوضيح والتطور في ما يتصل بمبادئ الميتافيزيقا ، وطبيعة الأفكار ، وقيمة المعرفة ، واتحاد النفس والجسم . فقد كان على الديكارتي ، بعد أن فقد كل حق في الرجوع الى المحسوس ، أن يميز بوساطة كيفيات ذاتية وأصلية ، ما يجعل للتفكير ، موضوع الفكر ، قيمتها الخاصة وما يمنع الخلط بينها وبين الوهم؛ وذلك لأنه اذا كان ديكارت أخذ ، باسم الأفكار الواضحة ، على المشائين عزوهم الوجود الواقعي الى الكيفيات المحسوسة ، فإن خصوصه كانوا يزعمون بدورهم أنه يحل محل العالم الواقعي وهماً من أوهام مخيلته ، قصة من اختراع عقله . وذلك كان على وجه التحديد الشاغل الأول لجولنكس .

(١٢) جولنكس

كان جولنكس (١٦٢٥ - ١٦٦٩) طالباً ثم أستاذًا في جامعة لوفان على مدى سنوات ست ، لكنه اضطر إلى مبارحة هذه الجامعة في ظروف غير معلومة ؛ فقد اعتنق البروتستانتية ، والتجأ إلى لايden حيث أعطى دروساً خاصة ابتداء من ١٦٦٣ . ولم تصدر مؤلفاته ، ومنها الميتافيزيقا الحقة METAPHYSICA VERA و ميتافيزيقا مضادة للعقلية المشائية METAPHYSICA AD MENTEM PERIPATETICAM ، إلا بعد وفاته بزمن طويل (١٦٩١ - ١٦٩٨) (إذن بعد صدور مؤلفات مالبرانش) .

الفكرة المركزية في مباحثاته جمیعاً هي الافتراض من إسار « ميل العقل البشري إلى تطبيق أنماط فكره الخاصة على الأشياء المعروفة » . وأرسطو هو مثال الذين وقعوا في هذا الخطأ ، وديكارت نموذج الذين يريدون النجاة من الوقوع فيه . وإحدى المغالط الأولى للمشتائين تصورهم عوامل جسمية قادرة على أن تستحدث فيما تنوّع الأحساس والأفكار ؛ فأننا لا نلاحظ ببساطة من جهة أولى أنني موجود ، ومن الجهة الثانية أن عندي أنماطاً متنوعة للغاية من الفكر ؛ وأنا كذلك موجود بسيط ، لأنني أبقى أنا أنا في هذا التنوّع ؛ وبما أنني بسيط ، لا يسعني أن أصطنع في نفسي هذا التنوّع الذي لا بد أن يكون سببه ، والحالة هذه ، عاملأً خارجياً عنّي . لكن هل يسعنا أن نعain ، مع أرسطو ، هذا العامل في الأجسام ؟ كلا ، وذلك لأنّه من المبادئ « البديهية للغاية » أنه لا وجود للفعل اذا لم يكن لدى العامل من وعي ؛ فأننا أعتقد من قبيل الظن المسبق أن النار تولد الحرارة ؛ لكنني عندما أتبع « غريزتي الطبيعية » أعلم حق العلم أنني لا أستطيع أن أكون فاعل فعل لا أعيه وأجهل كيفية حدوثه ، وبالتالي أن الجسم ، الذي لا يحوز وعيًا ، لا يمكن أن يفعل . إن علة أنماط الفكر لا يمكن أن تكون إذن إلا

كائنًا مفكراً موجوداً خارجاً عنى . لكن كل كائن مفكر بسيط مثلي أنا نفسي ؛ فهو لا يستطيع إذن أن يصطنع تنوعاً من الأفاعيل ، إلا بتدخل من شيء لا بد أن يكون قابلاً للتغيرات متعدة كيما تولد به موضوعات متعددة للفكر : هذا شيء هو الامتداد والجسم ؛ « الأجسام تفعل إذن كما تفعل الآلات لا كما تفعل العلل » ، وهذه الآلات موضوعة تحت سلطان علة فائقة الوصف تستطيع أن تستحدث من الأشياء أكثر مما تستطيع تعلقه منها ، هي الله . وهذه صورة من صور الدعوى الظرفية OCCASIONALISTE التي سنتقيها ثانية لدى مالبرانش (٢٨) .

يمضي فكر جولنكس إلى أبعد من ذلك بكثير : فقد علمنا ديكارت أن نعتبر الجسم من المعقولات ، عندما رأى فيه امتداداً قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية ومحبواً بخصائص أخرى شتى . لكن بالنظر إلى أن هذه الخصائص معقولة فمن غير الممكن أن تعود إلى الجسم الخام بما هو كذلك ؛ بل لا بد أن يكون عقل قد أدخلها عليه : فليست الحركة وحدها هي التي وضعها الله في المادة ، وإنما أيضاً جميع خصائصها الأخرى .

واضح للعيان . هنا الاتجاه : فلو دفعتنا به إلى أقصى غايتها لتعين علينا أن نقول إن ما يتعقله العقل ويعرفه من شيء من الأشياء لا بد أن يكون العقل قد أدخله على هذا الشيء . لكن أن يكن جولنكس حازماً بصدق المبدأ ، فإنه أقل حزماً بكثير في النتائج التي يستخلصها منه : فتارة يعتبر إضافة العقل هذه إلى الأشياء عقبة أمام الحكمة أو معرفة الأشياء كما هي في ذاتها (UT SUNT IN SE) ، كما عندما تحجب عنا الكيفيات المحسوسة الوجود الواقعي الطبيعي : وعلى هذا ، فعندما يقول أرسسطو إن الأشياء موجودات ويصف ضروريها وأجناسها وأنواعها ، فإنه يتكلم لا عن الأشياء ، وإنما بمناسبة عن اعتبارات بشرية لا تنعم بوجود واقعي أكثر من ذلك الذي ينعم به الأيمين أو الأيسر أو قواعد النحو والصرف ، وقابلة

(٢٨) الميتافيزيقا الحقة ، طبعة لندن ، ص ١٥٠ - ١٥١ : ص ١٥٣ : ص ٢٦٨ ، الحاشية .

لأن تكون مثل الأشياء موضوع تعليم DOCTRINA . فمثلاً «ليس الوجود سوى كيفية من كيفيات الفكر نتعقل بها ما عقدنا العزم على أن نقول فيه شيئاً ما » ؛ والأمر بالمثل في ما يتصل بالكل والجزء ، وبالوحدة والكثرة . لكن موضوع الحكم يضيق في هذه الحال كثيراً : فهي لا تطال سوى الأشياء التي نستحدثها بأنفسنا ؛ و « من ذلك وعيينا بالحب والكره ، وبالإثبات والنفي ، وبجميع أفعالنا الأخرى » ، وبكلمة واحدة ، المطعى السيكولوجي المباشر .

وطوراً آخر يعرف الحكمة بأنها المعرفة عن طريق الأفكار ، على اعتبار أن «الأفكار» IDÉES متمايزة مطلقاً التمايز عن «الاعتبارات والخواطر البشرية» ؛ غير أن الفكرة ليست (وهذا ما رأيناه في معرض كلامنا عن فكرة الجسم) مجرد صورة IMAGE للشيء كما هو كائن في ذاته ، وإنما هي إضافة من العقل : وما يميزها في أغلب الظن هو أن فكرة من قبيل فكرة الامتداد الآتي من العقل الالهي تتكتسب من هنا بالذات طابع القاعدة والقانون ، ذلك الطابع الذي تفتقده أنماط التفكير البشرية^(٣٩) . ولنا على كل حال فائدة جل نفيدها من تأرجح فكر جولنكس هذا : فهو إذ لا يستطيع أن يجد الشيء في ذاته إلا في الوعي المباشر ، يسعى ، كيما يعطي العلم موضوعاً ، إلى رسم خط فاصل ، يبقى مبهماً بما فيه الكفاية ، بين الخواطر PENSÉES التي تأتي من الأفكار IDÉES الحقيقة .

(١٣)

كلاوبيرغ

كتب كلاوبيرغ (١٦٢٢ - ١٦٦٥) ، وكان وستفالياً ، بالألمانية (وهذا كان لافتاً للانتباه عصريّنا) مباحثين من مباحثه الفلسفية ؛ وكان

(٣٩) ميتافيزيقا ضد العقل المنشائي ، طبعة لندن ، م ٢ ، ص ١٩٩ : ص ١٩١ ، الحاشية .

أستاذاً في هربورن (١٦٥٠) ، ثم في دويسبورغ (١٦٥٢) ؛ وكان ديكارتيّاً وعلامة متبحراً ، له اطلاع واسع على افلاطونية عصر النهضة وعلى كتابات مارسيليو فيشينو وأفلاطون وأفلاطون . والسمة الأساسية لكتاباته ، التي لم تدرس الدراسة التي تستأهلها ، تتمثل على وجه التعيين في مجهوده لربط الديكارتية بالتأثير الأفلاطوني . ولا شيء أفت النظر من هذه الزيارة من المعلومات التي يعطيها عن اللاهوتي كونراد برغ ؛ فهو يفيدنا بأن هذا الأخير قال ، في تأليف له بقيت مخطوطة ، بنظرية في الأفكار « مشابهة في جميع نقاطها لنظرية ديكارت » . والحال أن هذه النظرية ، كما يعرضها ، قريبة غاية القرب من الأفلاطونية : فالأفكار « صور » من الوجود المطلق ؛ وهي أعظم كمالاً من الأشياء التي تمثلها ، وذلك من حيث أنها روحية ؛ وإن لفيفها « شيئاً حياً » . بل لقد عرف برغ دليلاً وجود الله بفكتره ، إذ لم يكن هذا الدليل في الحقيقة إلا مظهراً وتطبيقاً للمبدأ الذي تؤدي بأفلاطون إلى أن يستنتج من المحسوسات وجود نماذجها المثالية : فالأشياء علامات طبيعية على موجودات روحية ؛ كذلك فإن فكرة الله هي « العلامة الطبيعية على الوجود الإلهي » (٤٠) . إن هذه الأفلاطونية الدينية ، المشبعة بحس سمو مقام النفس ، هي التي تأدت بكل وبرغ إلى أن ينفي أن يكون في مستطاع أي تبدل بدني أن يحدث تبدلًا في النفس ، إذ ليس للمعلوم أن يكون أشرف من العلة . ويلزم عن ذلك ، كما يقول مستخدماً تعبيراً روائياً ، أن « حركات جسمنا هي مجرد علل عارضة تتبع المناسبة للعقل MENTI OCCASIONEM DANT SEMPER VIRTUTE الرئيسية ، ليستخلص من ذاته الأفكار التي هي موجودة على الدوام بالقرة في هذا الزمان أو ذاك » ، وهي دعوى تشف بوضوح عن أصلها الأفلاطوني .

(٤٠) في المعرفة DE COGNITIONE ، الباب ١٦ ، ص ٦١٩ .

(١٤)

دغبي

حاول السير كينل دغبي (١٦٠٣ - ١٦٦٥) ، الذي عاش فترة طويلة في باريس، أن ينشئ ضرباً من طبيعيات جسمية بعيدة عن طبيعيات غاسendi بعدها عن طبيعيات ديكارت: ضرباً من طبيعيات دينامية يبني فيها الجسيمات بمقادير متفاوتة من قوى ثلاث. التكاثف ، والتخلل ، والوزن ؛ ويناهض فيها الدعوى القائلة بتماثل الامتداد والمادة . وبالمقابل ، يبدي بصدق بعض النقاط عن اهتمامات تضارع اهتمامات جولنكس . قال في كتابه البرهان العقلي على خلود النفس DEMONSTRATIO IMMORTALITATIS ANIMAE RATIONALIS (١٦٦٤ ، ص ٢١٦) : « إن بديهيية أرسطو القائلة إن لا شيء يكون في العقل إلا أن يكون من قبل في الحس بعيدة غاية البعد عن الحق بدقائق معنى الكلمة إلى حد يتوجب معه بالآخر أن يقول العكس : لا يمكن في العقل شيء كان من قبل في الحس ». فحينما نتكلم ، بصدق المحسوسات ، عن وجود ، عن علاقات من قبل علاقة الكل والجزء ، والعلة والمعلول ، والعدد ، والمتصل ، أو كذلك عن الجوهر ، فإنما نعدد خاصيات لهذه المحسوسات لا يمكن بحال أن تُعد صوراً للأشياء فيها . « إن الأشياء التي نسند إليها هذه العلاقات يمكن أن تُرسم وتُصوَّر وتُوصَف بألوانها الخاصة ؛ ولكن كيف لنا أن نرسم علاقاتها ونحصل على صورة النصف ، أو صورة العلة والمعلول ؟ ». وما القاسم المشترك بين كدسة تضم قدر عشرة من الأشياء وبين الدلالة المثالية للعدد عشرة ؟ وبعبارة قريبة من عبارة جولنكس : لماذا نعنِّي الجوهرية إلى المعاني التي نرجُّبها أن لم يكن « لأن الجوهر ، أي الشيء القائم بذاته والمتعدد بحدود ذاته ، يزُود النفس بأساس مناسب ومتين يمكنها الاستناد إليه والثبت فيه بطريقة أو بأخرى ؟ ». وهي عبارة تنزع إلى أن تشف في المعاني

الحاصلة لنا عن الأشياء عن متطلبات عقلنا بالذات .

(١٥)

لوبي دي لافورج

يسعى لوبي دي لافورج ، مثله مثل كلاوبيرغ ، وفي مقدمة كتابه بحث في روح الإنسان ، وفي ملكانه ووظائفه واتحاده مع الجسم ، طبقاً TRAITÉ DE L'ÉSPRIT DE L'HOMME, DE SES مبادئ دييكارت FACULTÉS ET FONCTIONS ET DE SON UNION AVEC LE CORPS, SELON LES PRINCIPES DE RENÉ DESCARTES (١٦٦٦) ، إلى بيان اتفاق أفكار دييكارت لا مع القديس اوغسطينوس فحسب ، بل كذلك مع مارسيليو فيشينو وسائر الأفلاطونيين . وإحدى النتائج الرئيسية لتأمله إيضاح الكيفية التي يتبعها على الدييكارت أن يفهم بها فعل الأجسام في بعضها بعضاً ، وتفاعل الجسم والنفس . وقد كان على لوبي دي لافورج أن يكافح الماديين الذين كانوا يتصورون كل فعل على غرار الفعل باللمسة فيعلنون استحالة فعل النفس في الجسم ، إن لم تكن النفس ذاتها جسمية ؛ ولكن كان عليه أن يكافح أيضاً بعض الدييكارتيين من كانوا يعتبرون مقدار الحركة الثابت الذي أضافه الله إلى الكون ككيفية واقعية : فالمادية والدينامية عدوتان ، كلتاها ، ولأسباب واحدة ، للأفكار الواضحة . وبالفعل ، إذا نظرنا في فكرة الجسم الواضحة والمتميزة ، ونعني الامتداد ، لم نقع فيها على أي معنى عن قوة محركة ؛ فـ « فعل » الجسم في جسم آخر ، إذا أخذنا الجسم بمفرده ، ليس مما يمكن تعلقه ، والماديون يخطئون إذ يستخلصون منه اعترافاً ضد روحية النفس إذ أن « فهم الكيفية التي يمكن بها لروح أن يفعل في جسم وأن يحركه ليس أصعب [ولا أسهل] من تصور الكيفية التي يدفع بها جسم جسماً آخر (ص ٢٥٤) » . إن القوة المحركة الوحيدة هي الله ، العلة الكلية لجميع

الحركات القائمة في العالم . وعليه ، إذا قلنا إن حركة بعينها هي علة جزئية لحركة أخرى ، أو إن النفس علة جزئية لحركة من حركات الجسم ، فذلك فقط « بتعيننا وإرغامنا العلة الأولى على تطبيق قوتها وطاقتها المحرّكة على أجسام ما كانت لتمارسها بدونها ، تبعاً للكيفية التي عقدت العزم على التصرف بها مع الأجسام والأرواح ، أي مع الأجسام تبعاً لقوانين الحركة ... ومع الأرواح تبعاً لدى القدرة التي شاعت أن تمنحها إرادتها » .

(ד)

چیرو دی کوردموا

إلى ذلك ، لما كان يحرّك الجسم أن يحرّكه من الجانب الذي تشاء هذه النفس أن يحرّك منه » . من هذه النظارات يستخلص كورديمو استنتاجات ييدولنا بعضها غير متوقع ، ومن قبيل ذلك . بما أنه لا توجد بين ما يُسمى في العادة بالعلة والمعلول أية علاقة أصلية مشتقة من طبيعة هذين الحدين ، ففي مستطاعنا أن نتصور بين النفس والجسم أو بين النفس والنفس كيفيات ارتباط مبادلة جداً للكيفيات الحالية ؛ فمن الممكن مثلاً للنفس ، المفارقة للجسم ، أن تخيل جميع الأجسام بدون أن يحول الاتجاه مع واحد منها ، كما هي الحال الآن ، دون الاتجاه مع الآخر . ومن الممكن أيضاً أن نتصور أذهاناً لا تحتاج ، كيما تتبادل أفكارها ، إلى غير الإرادة ، وذلك لأن الخاطرة يمكن لها أن تكون ، على كل حال ، مناسبة أو ظرفاً لخاطرة أخرى بأسهل بعد مما يمكن ذلك للحركة ؛ وربما كان الإلهام ، الذي يكشف لنا عن خواطر جديدة لا نستطيع إدراك علتها ، نابعاً من فعل أذهان نجهلها فينا (مقال في الكلام ، ص ٧٥ - ٧٩) . واضح للعيان هنا أن ديكارتية كورديموا تنحو نحو تلك الرؤية المفكرة للكون التي سينتقد لا ينتز الظريفين عليها والتي تكاد أن تستبق رؤية هيوم للعالم . وهذا استنتاج يتمشى تماماً مع نوع المذهب الذري الذي أله ، في الطبيعتين ، محل المادة المتصلة التي قال بها المعلم . وأخيراً ، وكما سيفعل مالبرانش ، خلص كورديموا من دعوه إلى الاستنتاج بأن وجود الأجسام لا يمكن أن يضمنه سوى الإيمان .

(١٧)

سيلافان ريجيس وهو يه

لم يُخفِ ديكارت أن ميتافيزيقاً قد تكون غذاء دسمّاً أكثر مما ينبغي بالنسبة إلى العديد من أهل الفكر . فالمثالية ، إذا لم يخفف من غلوائها ذلك الانضباط الصارم وتلك السيطرة على النفس وتلك الأريحية التي ضرب فيها ديكارت المثل ، وإذا لم يكن لها من مرجع سوى الوجودات الذهنية ،

تجاذب بأن تقود صاحبها إلى الوهم ، على نحو ما رأيناه من أمثلة في تاريخ الأفلاطونية : وتبعد ذلك لا تقع عليها هي نفسها ، وإنما على ضعف فكر من يداورها من أهل الفكر . ويقدم لنا سيلفان ريجيس (١٦٣٢ - ١٧٠٧) ، الذي كان من مبسطي الديكارتية الذاكعي الصيغة والمسموعي الكلمة في تولوز (١٦٦٥) ، ومونبلييه (١٦٧١) ، ثم في باريس ، في مؤلفه مذهب الفلسفة SYSTÈME DE PHILOSOPHIE (١٦٩٠) ، طبعة مخففة ومهذبة من الديكارتية لا يصدق بها خطر كذلك . فقد حذف دفعه واحدة جسارة المذهب النظرية ، عندما رأى في جميع الأفكار ، بما فيها الأفكار الفطرية والأفكار الواضحة والمتميزة ، مجرد صور عن وجودات غيرذهنية ؛ فكل قيمة هذه الأفكار تتبع من إحالتها إلى هذه الوجودات؛ وهي تبدأ مع وجودها وتنتهي بانتهائه ؛ وذلك هو بالآخر شأن الحقائق المبنية على هذه الأفكار . « إن الحقائق العددية والهندسية والمتافيزيقية لا يمكن أن تكون أزلية ، لا تبعاً لمادتها ، ولا تبعاً لصورتها ... ؛ لا تبعاً لمادتها ، لأن مادتها ليست شيئاً آخر سوى الجوادر التي أصطنعها الله ... ؛ ولا تبعاً لصورتها ، إذ بالنظر إلى أن صورة هذه الحقائق ليست سوى الفعل الذي تتأمل به النفس الجوادر بكيفية معينة ، فإن فعل النفس هذا لا يمكن أن يكون هو الآخر أزلياً » . إن هذا الديكارتي يسلم إذن ببديهيته أرسطو : لا شيء يكون في العقل قبل أن يكون في الحس ، وطلبته من ذلك أن يجد للحقيقة أساساً ثابتاً مكيناً . لكنه يسلم أيضاً بالأفكار الفطرية ، وإنما فقط بمعنى أنها تصير موجودة في النفس من التجربة الأولى ثم تبقى فيها دواماً : فكل تجربة خارجية ، مثلاً ، هي معرفة بحال من أحوال الامتداد ، وكل حال من أحوال الامتداد يتضمن فكرة الامتداد بخاصياته كافية ؛ والأمر بالمثل بالنسبة إلى فكرة الفكر ، المتضمنة في كل حال من أحوال الفكر . وتبين آراء ريجيس مبادئه تامة آراء مالبرانش الذي كان عليه أن يرد ، كما سترى ، على انتقاداته له على الرؤية في الله . كان ريجيس أول منافع عن ديكارت ضد تهجمات هوية الذي

نشر ، في سنة ١٦٨٩ ، **نقد الفلسفة الديكارتية** - CENSURE DE LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE يتبدي لنا في بحث فلسي في ضعف الذهن البشري- TRAITÉPHILO-SOPHIQUE DE LA FAIBLESSE DE L'ESPRIT HUMAIN الموضوع قبل سنة ١٦٩٠ وإنما الصادر في عام ١٧٢٢ ، نصير للمذهب الحسي ، وشكى لأنه حسي ؛ ذلك أن « صور » الأشياء ، التي تمر بآوساط شتى ، ثم بحواسنا التي تزيد في تحريفها ، لا تصل إلينا إلا مشوهة ؛ وهذه الشكية ليست على كل حال ، نظير شكية القدامي ، نشداناً متوالاً للحقيقة ، بل اعتراف نهائي بالعجز ، الغرض منه « تهيئة الذهن للتقبل الإيمان » ؛ فلزم علينا أن نعتبر كل ما يفيدهنا إياه العقل مشكوكاً فيه أو أن نعتقد على الأقل أنه لا يستطيع أن يبلغ إلى اليقين إلا بفضل نور الإيمان ، وذلك ليس بقصد الإلهيات فحسب ، بل أيضاً بقصد البشريات . وجل للعيان هنا ما كان يمكن أن يكون رأيه في عقلانية ديكارت ؛ فقد أخذ على طبيعته أنه كان في متناولها مجموعة هائلة من علل وجوبة للشك فيها لأنها تصلح لتفسيير المعلولات الوهمية والمعلولات الواقعية على حد سواء ؛ فمثلاً (ص ١٧٢) كان هويفنس أول من اكتشف حلقة زحل ، وقد كانت تُحسب في زمن ديكارت كوكبين تابعين ؛ والحال أن هذا الأخير « تصور أنه ساق عللاً حقيقة للغاية تفسر لماذا يتحرك هذان الكوكبان حركة بطيئة للغاية حول زحل » . أما معياره المتمثل بالأفكار الواضحة والمتّبعة ، فإن الدور الفاسد الشهير الذي أخذ عليه من بادئ الأمر كافٍ لتفنيده قيمته . وقد دافع ريجيس في رده على النقد **RÉPONSE À LA CENSURE** يخلو من غرابة ؛ فقد زعم أن « الطبيعيات النظرية لا يمكن أن تعالج إلا معالجة إشكالية وأن كل ما هو برهاني لا يمت إليها » ؛ وكل دورها أن تخيل تركيبة آلية يمكن أن تستتبع منها الأفاعيل التي يراد تجربتها . أما الدور الفاسد ظاهري فحسب ؛ إذ بالاضافة إلينا يتّبدي

يُقين الفكرة الحقة إلى وجود كائن كامل ، على حين أن حقيقة الفكرة تكون في المطلق رهناً بوجود هذا الكائن .

مُثُلت العقلانية الديكارتية في أواخر القرن ، وفي نظر الكثرين ممن كانوا أقل انحيازاً وتحاملاً من هويه ، شيئاً من الخطرب حكم كونها عقلانية ليس إلا . فـ « قضية الله » لا تسندها إسناداً كافياً حجج هي أصلأ عسيرة المتناول . يقول على سبيل المثال جاكلو في كتابه *مباحث في وجود الله* DISSSERTATIONS SUR L'EXISTENCE DE DIEU

(١٦٩٠) . « لقد اتضح لي أن عدة أدلة ميتافيزيقية ليس لها من الصلابة ما يكفي لتأثير القلب على نحو ملموس . فالذهن يقاوم الحجج التي تبدو له أدق وأرهف مما ينبغي حتى وإن لم يجد ما يرد به عليها » . واستجراراً للاقتناع ، يستعرض جاكلو عن دليل وجود الله بفكته بالدليل القديم القائم على أساس جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI . وذلك هو أصلأ العصر الذي ظهرت فيه طعون وردود شتى على الدليل الديكارتي ، استهدفت فكري ديكارت في أساسه بالذات ؟ فعل سبيل المثال كتب فيرنفلز في كتابه رأي في حجة الديكارت مستخلصة من فكره ذاته JUDICIUM DE ARGUMENTO CARTESII PETITO AB EJUS IDEA (بال ، ١٦٦٩) يقول إن فكرة الله ليست طبيعة ثابتة أكثر من فكرة الحسان ، لأننا نستطيع على هوانا أن نجرده من واحد أو من عدد من كمالاته ؛ ويضيف قوله إننا لا نستطيع أن نعرف هل وجوده ممكن لأن هذا الوجود ، مع تسلينا بأنه يتحقق والحقائق المعروفة من قبلنا ، يمكن أن يكون متناهياً والحقائق المجهولة . وفيقولون نفسه ، على الرغم من ميله إلى ديكارت وتعاطفه معه ، اعتقد أن من واجبه في مقالة في وجود الله TRAITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU أن يبدأ بالدليل الأكثر حسية والأكثر شعبية ، أي دليل العلل الغائية الموضوعة برسم « أهل الفكر » الذين لا تتوافق لهم « معرفة خلية بالطبيعتين » . وتلك كانت تباشير عصر يصبو إلى انتزاع الاقتناع أكثر منه إلى اختراع حجج مكينة .

ثبات المراجع

دراسات عامة

- L. LIARD. *Descartes*, Paris, 1882.
- O. HAMELIN, *Le Système de Descartes*, Paris, 1911 (2^e éd., 1921).
- V. DELBOS, *Descartes* (dans: *La philosophie française*, p. 16-38, Paris, 1919).
- L. BRUNŠČHVICG, *Descartes* (dans: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, p. 139-161, Paris, 1927); cf. *Spinoza et ses contemporains*, p. 239-305, 3^e éd., Paris, 1923; *Descartes*, Paris, 1937.
- LABERTHONNIERE, *Etudes sur Descartes*, 2 vol., Paris, 1935; *Etudes de philosophie cartésienne*, 1938.
- J. LAPORTE, *Le rationalisme de Descartes*, 1945; *Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII^es.*, Paris, 1951.
- A. FOUILLÉE, *Descartes*, Paris, 1893.
- Et. GILSON, *Index scolastico-cartésien*, Paris, 1913.
- G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz*, tome III, Paris, 1929.
- H. GOUHIER, *Essais sur Descartes*, 1949; *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1962.
- C. SERRURIER, *Descartes, l'homme et le penseur*, Paris-Amsterdam, 1951.
- G. LEWIS, *R. Descartes, français, philosophe*, Tours, 1953.
- F. ALQUIÉ, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, 1956.
- G. SEBBA, *Bibliographia cartesiana, a critical Guide to the Descartes Literature, 1800-1960*, La Haye, 1964.

- I. — Adrien BAILLET, *La vie de M. Descartes*, Paris, 1691. (La même, réduite et abrégée, Paris, 1692).
- Ch. ADAM, *Vie et œuvres de Descartes* (forme le tome XII de l'édition des *Œuvres*, Paris, 1910).
- G. COHEN, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII^e siècle*, p. 357-692, Paris, 1920.
- Œuvres de Descartes*, publiées par Ch. ADAM et P. TANNERY, 12 volumes, Paris, 1897-1910. Correspondance dans les cinq premiers tomes. Une réimpression mise à jour sous format réduit est en cours de publication.
- Correspondance of Descartes and Constantin Huyghens (1635-1647)* ed. by Léon ROTH, Oxford, 1926.
- Correspondance*, publiée avec introduction et notes par Ch. ADAM et G. MILHAUD, t. I-VI.
- René DESCARTES, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Et. GILSON, Paris, 1925.
- René Descartes, Manuscrit de Göttingen, publié par Ch. ADAM dans: *Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1896.
- Œuvres et lettres*, choisies par A. BRIDOUX, Paris, 1937.
- R. DESCARTES, *Entretien avec Burman*, éd. Ch. ADAM, Paris, 1937.
- R. DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, éd. F. ALQUIÉ, tome I, 1618-1637, Paris, 1963; tome II, 1638-1642, Paris, 1967; tome III à paraître.
- G. MILHAUD, L'œuvre de Descartes pendant l'hiver 1619-1620, *Scientia*, janvier 1918.
- G. MILHAUD, Une crise mystique chez Descartes en 1619, *Revue de métaphysique*, juillet 1916.
- G. CANTECOR, La vocation de Descartes, *Revue philosophique*, novembre 1923.
- G. MILHAUD, La sincérité de Descartes, *Revue de métaphysique*, mai 1919.
- J. SIRVEN, *Les années d'apprentissage de Descartes (1597-1628)*, Paris, 1928.
- Ch. ADAM, *Descartes, ses amitiés féminines*, Boivin, 1937.
- G. CANTECOR, A quelle date Descartes a-t-il écrit la Recherche de la Vérité?, *Revue d'Histoire de la philosophie*, II, 1928.
- H. GOUHIER, Sur la date de la Recherche de la Vérité (*ibid.*, III, 1929).
- M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929.

- A. KOYRÉ, *Entretiens sur Descartes*, Le Caire, 1937; New York, 1944; Paris, 1962.
- E. CASSIRER, *Descartes: Lehre, Persönlichkeit, Wirkung*, Stockholm, 1939.
- E. CASSIRER, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. M. FRANCÈS et P. SCHRECKER, Paris, 1942.
- P. DIBON, *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris, 1954.
- H. GOUHIER, *Les premières pensées de Descartes*, Paris, 1958.
- II. — HANNEQUIN, La méthode de Descartes, *Revue de métaphysique*, 1906 (reproduit dans *Essais sur l'histoire des sciences et de la philosophie*, Paris, 1908).
- J. BERTHET, La méthode de Descartes avant le Discours, *Revue de métaphysique*, 1896.
- B. GIBSON, *The Regulae of Descartes*, *Mind*, 1898.
- G. MILHAUD, *Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando quantum senserit*, Montpellier, 1894.
- B. GIBSON, La "géométrie" de Descartes au point de vue de la méthode, *Revue de métaphysique*, 1896.
- G. MILHAUD, La géométrie de Descartes, *Revue générale des sciences*, septembre 1916; Descartes et l'analyse infinitésimale, *ibid.*, août 1917; *La querelle de Descartes et de Fermat au sujet des tangentes*, juin 1917; *Descartes savant*, Paris, 1921.
- P. BOUTROUX, *L'imagination et les mathématiques chez Descartes*, Paris, 1900; La signification historique de la géométrie de Descartes, *Revue de métaphysique*, 1915.
- L. BRUNSCHVICG, *Écrits philosophiques*, t. I, Paris, 1951, p. 11-108.
- Revue philosophique*, 1937, III^e centenaire du *Discours de la Méthode*, et avril 1951, Commémoration du III^e centenaire de la mort de Descartes, articles de F. ALQUIÉ, L. PRENANT, V. GOLDSCHMIDT, G. BARIE, M. CHASTAING et G. LEWIS.
- F. ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, 1959, 2^e éd., 1966.
- M. GUEROUULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I. *L'âme et Dieu*, II. *L'âme et le corps*, Paris, 1955.
- F. ALQUIÉ, H. GOUHIER, M. GUEROUULT, *Descartes*, Colloque de Royaumont, Paris, 1957.
- J. VUILLEMIN, *Mathématiques et métaphysique chez Descartes*, Paris, 1960.

J.-P. WEBER, Sur la composition de la *Regula IV* de Descartes, *Revue philosophique*, février 1964.

III. — P. NATORP, *Descartes Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*, Marbourg, 1882.

Et. GILSON, L'innéisme cartésien et la théologie, *Revue de métaphysique*, juillet 1914 (Etudes de philosophie médiévale, Strasbourg 1931, p. 146).

J. WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1920.

J. VIGIER, Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes, *Revue philosophique*, 1920.

IV. — E. BOUTROUS, *De veritatis aeternis apud Cartesium*, Paris 1875 (traduction française par CANGUILHEM, Paris, 1927).

V. — L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du "Je pense donc je suis"*, Paris, 1920.

M. GUEROUULT, *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes*, Paris, 1955. Note sur la première preuve *a posteriori* chez Descartes, *Revue philosophique*, 1966, p. 487.

Richard H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Assen, 1960.

VI. — Et. GILSON, *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie*, Paris, 1913.

A. HANNEQUIN, La preuve ontologique de Descartes défendue contre Leibniz, *Revue de métaphysique*, 1896.

M. BLONDEL, Le christianisme de Descartes, *Revue de métaphysique*, 1896.

L. LABERTHONNIÈRE, La religion de Descartes, *Annales de philosophie chrétienne*, août 1911; La théorie de la foi chez Descartes, *ibid.*, juillet 1911; Le prétendu rationalisme de Descartes au point de vue religieux, *ibid.*, septembre 1911.

H. GOUHIER, *La pensée religieuse de Descartes*, Paris, 1924.

J. LAPORTE, La finalité chez Descartes, *Revue d'histoire de la philosophie* II, 1928.

J. RUSSIER, *Sagesse cartésienne et religion, essai sur la connaissance de l'immortalité de l'âme selon Descartes*, Paris, 1958.

- VII. — H. SCHWARZ, Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur, *Revue de métaphysique*, 1896.
- VIII. — P. TANNERY, Descartes physicien, *Revue de métaphysique*, 1896.
- A. HOFFMANN, Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XVII, 1904.
- G. MILHAUD, Descartes expérimentateur, *Revue philosophique*, 1918; Descartes et Bacon, *Scientia*, 1917; Le double aspect de l'œuvre scientifique de Descartes, *ibid.*, 1916; Note sur Descartes, *Revue philosophique*, 1918 (articles reproduits dans *Descartes savant*, Paris, 1920).
- KORTEWEG, Descartes et Snellius, d'après quelques documents nouveaux, *Revue de métaphysique*, 1896.
- H. CARTERON, L'idée de la force mécanique dans le système de Descartes, *Revue philosophique*, 1922.
- Et. GILSON, Météores cartésiens et météores scolastiques, dans *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 247.
- Y. BELAVAL, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, 1960.
- IX. — E. SOMMER, *Die Entstehung der mechanischen Schule in der Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrhunderts*, Leipzig, 1899.
- Et. GILSON, Descartes et Harvey, *Revue philosophique*, 1921 et 1922 (et *Etudes de philosophie médiévale*, p. 191).
- BERTHIER, Le mécanisme cartésien et la physiologie au XVII^e siècle, *Isis*, 1914.
- G. CANGUILHEM, *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e s.* (chap. II), Paris 1955; Organisme et modèles mécaniques, Réflexions sur la biologie cartésienne (1), *Revue philosophique*, sept, 1955, p. 281-299.
- X. — G. SÉAILLES, *Quid de ethica Cartesius senserit*, Paris, 1883.
- V. BROCHARD, *Le Traité des Passions* de Descartes et l'*Ethique* de Spinoza, *Revue de métaphysique*, 1896 (*Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1912, p. 327); Descartes stoïcien, *Etudes*, p. 320.
- E. BOUTROUX, Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne, *Revue de métaphysique*, 1896.

- G. LANSON, *Le héros cornélien et le généreux selon Descartes*, *Revue d'histoire littéraire*, 1894.
- A. ESPINAS, *Descartes et la morale*, 2 vol., Paris, 1925. (Le tome contient une série d'articles sur la formation intellectuelle et morale de Descartes).
- P. MESNARD, *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936.
- G. LEWIS, *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950; *Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950; *La morale de Descartes*, Paris, 1957.
- XI. — F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 2 vol., 3^e éd., 1868.
- J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.
- P. MOUY, *Le développement de la physique cartésienne (1646-1712)*, Paris, 1934.
- XII. — Arnoldi GEULINCX, *Opera philosophica*, éd. J.P.N. LAND, 3 vol., La Haye, 1891-1893.
- V. VAN DER HAEGHEN, *Geulincx. Etudes sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Grand, 1886.
- J.P.N. LAND, *A. Geulincx und seine Philosophie*, La Haye, 1895.
- XIII. — J. CLAUBERG, *Opera*, Amsterdam, 1691.
- HERMANN MÜLLER, *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus*, diss., Jena, 1891.
- XV. — H. SEYFARTH, *Louis de La Forge und seine Stellung im Occasionalismus*, diss., Gotha, 1887.
- XVII. — Sylvain RÉGIS, *Système de philosophie contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, Paris, 1690.
- D. HUET, *Censura philosophiae cartesianae*, Paris, 1689; *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, Amsterdam, 1723.
- C. BARTHOLMÈS, *Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique*, Paris, 1850.
- G. SORTAIS, *Le cartésianisme chez les Jésuites français au XVII^e et au XVIII^e siècle*, *Archives de philosophie*, vol. VI, cahier III, 1929.

Ant. ARNAULD et Pierre NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, Paris, éd. CLAIR et GIRBAL; et les autres ouvrages de la collection "Le mouvement des Idées au XVII^e siècle", dirigée par A. ROBINET (*Louis Thomassin*, par P. CLAIR; *B. Lamy*, par F. GIRBAL; *Entretiens sur les sciences*, par Bernard LAMY, 1966).

الفصل الرابع

بسكار

(١)

مناهج بسكال

ليس بسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢) بفيلسوف : وإنما هو عالم ومنافع عن العقيدة الكاثوليكية . كان كعالِم يسير في خط الطبيعيات الرياضية والتجريبية الذي يمضي من غليليو إلى نيوتن . ولم يكن كمنافع عن العقيدة من أولئك الذين يمهدون لردوthem على الزنادقة بياطالة الوقوف عند حقائق الإيمان القابلة لأن يقام عليها البرهان بالعقل : فشهاداته إنما يبحث عنها في التاريخ وفي الطبيعة البشرية ، مثلاً ما يبحث في التجربة ، لا في الاستدلال ، عن دليل الحقيقة الفيزيقية . وقد كان ديكارت هو الآخر عالماً ، ومنافحاً بنوع ما عن العقيدة الدينية : لكن عبقريته كانت تمنعه من أن يكون هذا أوذاك ، إلا أن يكون في الوقت نفسه فيلسوفاً ، وإلا أن يدخل العلم والمنافحة في « سلسلة الأسباب » التي كان يدع خارجاً عن نطاقها حقائق الإيمان . أما عبقرية بسكال فكانت تمنعه على العكس من أن يدخل العلم والمنافحة في نسيج فلسفة بعينها ، وكذلك من أن يبقى حقائق الإيمان بعيداً عن النظر العقلي . والحق أن بين هذين الرجلين ، شبه المتعارضين ، تعارضًا بعيد الغور ، ومؤثراً للغاية أيضاً ، بحيث يكاد يكون من المتعذر

على أي تعارض آخر في التاريخ أن ينورنا بقدر أكبر بصدق طبيعة العقل البشري .

إن المقالة في المخروطيات CONIQUES ، التي كتبها بسكال وهو لا يزال حدثاً يافعاً (١٦٣٩) ، تكشف منذ ذلك الحين عن سمة مميزة من سماته الفكرية . فجواباً عن مسألة محددة (البحث عن المبدأ الذي يمكن أن تُستتبط منه جميع خصصيات المخروطيات) رد بالاختراع منهجه دقيق ومحدد ، قادر على حل هذه المسألة ، وهذه المسألة وحدها . فقد اكتشف بسكال أن جميع خصصيات المخروطيات رهن بالاختراع شكل مسدس الزوايا والأضلاع ، سماه السداسي الروحاني . وعلى هذا النحو تتطلب كل مسألة مجهوداً اختراعياً يُحدّد في كل مرة ، ومن خالله يستكشف الرياضي ذو الموهبة المعاني والمبادئ النافعة له . وعلى هذا المنوال سيثبت بسكال في زمان لاحق أن العثور على مركز الثقل في الروليت والسطوح أو الأحجام التابعة لهذا المنحني يقتضي النظر في خصصيات الأعداد التي يقال لها المثلثية .

وكما يذكر في الخواطر PENSÉES ، فإن من لم يكن من الهندسيين فإنه سيشجع عن هذه التعريفات وهذه المبادئ التي تبدو عقيمة جدياً ، وعن تلك القضايا المستغلقة على الفهم من منظوره ؛ فهو لا يستطيع أن يتبيّن بنظره خاطفة واحدة وحدسياً أية صلة قربى بين السداسي الروحاني وخصصيات المخروطيات ، بين العدد المثلثي ومسألة مراكز الثقل .

واكتشف هذه العلاقات رهن لا يمنهجه واحد يمكن تلقينه للجميع ، وإنما بروح معين ، هو الروح الهندسي الذي ما حُبِي به إلا قلة قليلة من الناس ، سيقول بسكال فيما بعد في معرض كلامه عن العلوم المجردة : « إن قلة عدد الناس الذين يمكن لي أن أتداول وإياهم في أمرها قد نفّرتني منها » .

ولا يستخدم بسكال كلمة منهجه إلا بصفة الجمع ؛ فالمذاهج ، أي طرائق الاختراع ، تتعدد بقدر ما تتعدد المسائل المطلوب حلها . والهندسي يفرق الموضوعات عن بعضها بعضاً ، كما أن الروح الهندسي يفرق ، بدوره ،

الهندسي عن سائر الناس .

ليس الروح الهندسي هو كل الروح العلمي . فبسكال الذي يتطرق الى علم توازن الموائع^(١) لا يستخدم من مواهبه الفكرية ما يستخدمه بسكال الذي يخترع السادس الروحاني . يقول . « يفهم بعضهم جيد الفهم فأفعال الماء ، وهي لا تشتمل على كثرة من المبادئ : لكن النتائج التي تترتب عليها هي من الرهافة بحيث لا يتأتى لغير أصحاب الروح الدقيق أن يستوعبها . وحتى هؤلاء قد لا يتأتى لهم أن يكونوا من كبار الهندسيين ، لأن الهندسة تشتمل على عدد كبير من المبادئ ، ولأن الروح قد يكون متاحاً له بطبيعته أن ينفذ إلى صميم قلة من المبادئ ، لكن بدون أن يكون متاحاً له إطلاقاً بحكم طبيعته هذه عينها أن ينفذ إلى صميم الأشياء المتضمنة لكتلة من المبادئ » . ومن ثم فإن البحث في أفعال الماء يحتاج إلى « روح الدقة » (ما دام مبدأ توازن الموائع واحداً) الذي قد يكون في الوقت نفسه ، على « قوته واستقامته » ، ضيقاً . على حين أن الهندسي ، الذي تفترض فيه القدرة على استيعاب عدد كبير من المبادئ بدون أن يخلط بينها ، يكون ذا روح واسع ، وإنما قد يكون هذا الروح ضيقاً^(٢) .

وقد تصدى بسكال العالم لمباحث أخرى أيضاً ، لا تفيدها معرفة المبادئ شيئاً ، أو بالآخر عبناً نبحث فيها عن مبادئ . فالديكارتي ينطوي لإقامة البرهان على الخلاء بالمبادئ : « تراه يقول . لأنك اعتقدت منذ طفولتك أن الصندوق خالٍ ، عندما لا يقع بصرك فيه على شيء ، اعتقدت أن الخلاء ممكن : وهذا وهم من حواسك تعززه العادة وينفي أن يصححه العلم . ونرى بعضهم الآخر يقول . لأنه قيل لك في المدرسة^(٣) إنه لا وجود

(١) الهيدروستاتيكا . « م »

(٢) الخواطر ، ٢ (نبيل القارئ إلى الترقيم الذي تحمله الخواطر في طبعة برانشفيفك) .

(٣) المدرسة . هي تخصيصاً المدرسة السكولائية . « م »

للخلاء ، أفسدوا حسک المشترک ، الذي كان يفهم الخلاء بمنتهی الجلاء قبل هذا الانطباع الفاسد ، الذي يتعین عليك بالتالي تصحیحه بلجوئک الى طبیعتک الأولى (الخاطرة ۸۲) ». وعليه ، لا إمکان للجوء الى المبادئ في مسألة الخلاء . وبالمقابل تقرر التجربة بیقین أن الحوض الموضوع فوق الزئبق ، في أنبوب مقیاس الضغط الجوی ، خالٍ ؛ ومن الحقائق التي لا تقل بیقینة عن ذلك أن وزن عمود الزئبق لا بد أن يوازن ضغط واقع على السطح الخلی : وتجربة بوی - دوم^(۴) المشهورة ، التي دلت أن علو هذا العمود ينخفض مع ارتفاع الجهاز ، تثبت أن ذلك الضغط هو ضغط الجو . فليس بالمبأدا نستطيع أن ثبت أو ننفي وجود الخلاء أو ثقل الهواء .

الروح الهندسي ، روح الدقة ، المنهج التجربی : جمیع ذلك اتجاهات للروح تقتضی مواهی متباینة . وبسکال لا یصف هذه الاتجاهات ولا یتأمل فيها من الخارج : بل ینخرط في كل واحد منها بحماسة وعنفوان ؛ وإنما لأنه طرقها تأتی له أن یبرع فيها ببراعة باهرة . ففي كل مجال من مجالاتها قاربت إنجازاته أن تكون ضرباً من الإعجاز ؛ وفي غضون سنوات قلیلة للغاية شق عدداً كبيراً من الطرق الجديدة . ففي الرياضيات ابتدع حساب الاحتمالات ؛ وكانت إحدى ملاحظاته بصدق المنحنیات والمثلث البیانی وراء اكتشاف لاپینتر لحساب اللانهائي الصغر . وفي الطبیعیات كانت تجاربه في توازن الموائع وقیاس الضغط الجوی حافزاً لدراسة میکانیکا السوائل

إن الفكرة البیکالیة المحوریة هي تطابق الروح مع مادة الموضوعات التي يعالجها . فالروح الذي یكون « مستقیماً » في مضماره الخاص لن

(۴) بوی - دوم - جبل في محافظة فرنیسیة تحمل الاسم نفسه اجری بسکال في سفحه وفي قمةه في سنة ۱۶۴۸ تجرب ثبتت ان الزئبق في الأنبویة ينخفض بنسبة الارتفاع لأن ضغط الهواء أخف في أعلى منه في أسفل . دم .

يكون إلا « مخطئاً » لا يطاق فيما إذا غير مضماره . وقد تحقق الهندسي بسکال من ذلك بالتجربة عندما عاشر الفارس دي ميريه^(٥) وتردد على رجالات المجتمع . فقد كان كثيرون من هؤلاء يحاكمون الأمور التي تتصل بالعادات والطبياع محاكمة صحيحة سليمة . فهل مارسوا الاستدلال ، مثل الهندسي ، ليصلوا إلى مثل هذه الثقة ؟ وأما أنهم مارسوا الاستدلال ، فأجل ؛ وأما أنهم مارسوا مثل الهندسي ، فكلا . ف الصحيح أن الهندسي يستخدم عدداً كبيراً للغاية من المبادئ ، ولكنه عدد متناه ، وكل مبدأ من هذه المبادئ صيغته المتميزة التي لا يعز إدراكتها على صاحب الذهن البليق ، وجميع هذه الصيغ متراقبة فيما بينها ومع النتيجة . غير أن رجل المجتمع لا يحفل بهذه المبادئ لأنها لا تفيده في شيء ؛ فمبادئه هو « موضوع للتعامل بين الناس وعلى الناس وعلى مرأى من أنظارهم قاطبة » . وأنى له أن يصوغ استدلالاً هندسياً بمبادئه « يحسها أكثر مما يعلمهها » ولا سبيل إلى تحسيس الآخرين بها إلا « بلاي ما بعده لا ي » ؟ مبادئ كثيرة التعدد إلى حد يتعذر معه إخضاؤها في نظام وتسلسلي ؟ وأخيراً مبادئ لا صيغة متميزة لها على الاطلاق ، لأن « التعبير عنها يكون من خلال الناس كافية » ؟ وما ذاك لأن رجل المجتمع لا يمارس الاستدلال ؟ وإنما « يفعل ذلك ضمنياً ، طبيعياً ، بدون فن » . وأية ذلك أنه محبوب روح مغایر جداً للروح الهندسي : أنه روح الرهافة الذي يتمثل بوجه خاص في « رؤية الشيء » بنظرية واحدة ، لا عن طريق تقدم الاستدلال » .

إن لاستكشاف روح الراهفة هذا شأناً عظيماً؛ فهانحنذا أمام استدلال أصيل صادق هو للاستدلال الهندسي كحساب الالمنقسمات (كافاليليري) لحساب المقادير المتناهية؛ فنسبة إليه كنسبة اللامتناهي إلى المتناهي، والفارق الوصف إلى القابل الصياغة، والحدس إلى المنطق

٥) الفارس انطوان دي ميريه . كاتب فرنسي (نحو ١٦٠٧ - ١٦٨٥) . حدد في مقالاته تردد السلوك التي ينفي أن ينفي بها رجال المجتمع الشهم والغالية .

إن بسكال يعنل ويفرق حينما كان ديكارت يطلب وحدة منهج بالارتكاز إلى وحدة العقل . لكنه ، من ناحية أخرى ، يقارب ويقارن . فقيمة « روح » بعينه تكمن في قدرته على حل المسائل الداخلية ضمن نطاق مجاله ؛ ولكن الحكم على قيمته من هذا المنظور وحده معناه الحكم عليه من وجهة نظر اختصاصية ؛ فالمطلوب أيضاً معرفة قيمته للإنسان من حيث هو إنسان . وبصدق هذه النقطة تحديدأً ما كان ديكارت يتrepid : فالعلوم طرأً تفید في تقوية الحكم لأنها عبارة عن عقل واحد يستخدم منهجاً واحداً . أما بسكال فيحاكم الأمور محاكمة الاختصاصي ؛ فلكي يكون روح بعينه خصباً في ميدانه ، فلا بد أن يكون حصرياً ، قاصراً على موضوعه : « يندر أن يكون الهندسيون مرهفين ، وأن يكون المراهقون هندسيين » ؛ فهل من المستحسن أن يعکف المرء على مباحث تباعد بينه وبين المهام الأعظم أهمية ؟ « بينما شرعت بدراسة الإنسان ، اتضحت لي أن العلوم المجردة ليست خلية به ، وأنني أحيد عن وضعي كإنسان إذ استغرق فيها أكثر مما يحيد عنه الآخرون إذ يجهلونها (خ ١٤٤) » .

لم يتفرغ بسكال لـ « علم الإنسان » إلا ابتداء من اليوم الذي شرع فيه بالمنافحة عن العقيدة الكاثوليكية . فهذا العلم وهذه المنافحة شيئاً مترابطان عنده : فالطبيعة البشرية تضع مسائل لا يمكن أن يحلها غير الدين المسيحي المنزلي ؛ وبدون هذا الدين لا يكون الإنسان قابلاً للتفسیر في نظر نفسه . وفي هذه المسألة الجديدة التي انطربت على بسكال ، بقي هذا الأخير على وقائه التام لعقريته : فقد طلب حلاً يتكيف أتم التكيف مع جميع ظروف المسألة بدون أن يهمل ظرفاً واحداً : فديانة المسيح تؤدي ، بالإضافة إلى مسألة الإنسان ، دور السادس الروحاني بالإضافة إلى المخروطيات ، ودور العدد المثلثي بالإضافة إلى مركز نقل الدويري (١) : وحل المسألة لن ينبعق أبداً عن تحليل معطياتها ، مهما يكن ثالثياً ؛ بل لا بد

(١) الدويري خط منحنٍ ترسّبه نقطة في دائرة تُخرج على سطح مستوٍ .

علاوة على ذلك من إيجاد أو اصطناع معانٍ مبتكرة ، لا يتسنى لغير من أتوا الذكاء واللبابية أن يفهموا علاقتها بالمسألة : فهذه المعانٍ لا تتسم بتلك المعقولة الديكارتية التي تعود إلى المعانٍ منظوراً إليها في حد ذاتها : وإنما الأشياء الأخرى هي التي تكون بفضل هذه المعانٍ معقولة . وكذلك الحال في علم الإنسان . فهنا أيضاً ، وهنا على الأخص ، ينبغي أن يأتي الحل من الخارج ، من تلك الديانة المسيحية ، التي ما هي بالمعقوله وفقاً لمعاييرنا البشرية ، والتي هي وحدتها القادرة في الآن نفسه أن تجعل الإنسان مفهوماً لذات نفسه .

(٢)

نقد المبادىء

نبلغ هنا إلى المفصلة التي تربط بين جميع تأملات بسكال . فهو ينفر أشد النفور من المبادىء التي تصلح لكل شيء ؛ ومن نفوره هذا نستطيع أن نستنتج كل الباقي : فصودوه عن علم الذمامة CASUISTIQUE اليسوعي لا ينبع في الحقيقة لا من روح التحرب ولا حتى من ازدراع الأخلاق المنحلة ؛ وإنما هو من طبيعة عقلية : فهو يبغض في اليسوعيين براعتهم كأشخاص قادرين ، مهما كانت طبيعة الفعل المرتكب ، أن يجدوا المخرج الذي يمكن من خلاله ربط ذلك الفعل بمبدأ من المبادىء المباحة ، وبالتالي أن يبرروا حتى الكبائر المنكرة . والنقد الذي يوجهه إليهم في الريفيات PROVINCIALES لا يغایر ، من بعض التواحي ، النقد الذي يوجهه في الخواطر إلى طبيعتيات ديكارت : « يجب أن نسلم بالإجمال بأن الأشياء تعمل بالشكل والحركة ، فذلك حق ؛ أما تعين الاشكال والحركات وتركيب آلة العالم ، فذلك مضحك ، لأنه عديم الجدوى وموضع ريب وعسر (خ ٧٩) ». إن المبادىء الكلية الصالحة لأن تفسر كل شيء ، من قبيل آلية ديكارت ، لا تفسر شيئاً في يقين .

لكن الا تتبع غلطة ديكارت من كونه شاء واعتقد أنه مستطيع ان ينطلق من مبادىء معقولة في ذاتها ، وبها ترتبط سلسلة استنتاجاته كافة ؟ غلطة تضارع غلطة الذريين منن يعتقدون أنهم مستطعيون أن يعرفوا أولاً الأجزاء والعناصر التي يتتألف منها الكل ، وأن يعيدوا بعد ذلك بناء الكل برصفهم الأجزاء بعضها بجانب بعض ؛ ذلك أن « أجزاء العالم متراقبة فيما بينها في تعاشق وتشابك يستحيل معهما ، على ما يتراهى لي ، أن نعرف واحدها بدون معرفة الآخر وبدون معرفة الكل (خ ٧٢) ». إن معقولية الجوهر الفرد كما قال به غاسندي غُرّارة . لكن معقولية الطبيعة البسيطة كما قال بها ديكارت ليست أقل تقريراً ؛ إذ لا يستطيع الانسان أن يعرف ما الجسم، وكم بالأحرى ما الروح، وكم بالأحرى أيضاً كيف يمكن للجسم أن يتحد بالروح (خ ٧٢) ». وهذه الاستحالة المانعة للوصول إلى المبادىء الأولى يناظرها عيب جوهري في الطبيعة البشرية . فالانسان ، في الطبيعة ، « عدم في مواجهة الامتناهي ، كل في مواجهة العدم»، وسط بين لشيء وكل شيء ؛ و « يشغل عقله في نظام المعقولات المرتبة نفسها التي يشغلها جسمه في امتداد الطبيعة ؛ وكل ما يستطيع عقله فعله أن يدرك بعض ظواهر وسط الأشياء ، في سياق قنوط أزلي من معرفة مبدئها ونهايتها » .

ما كانه هذه « المبادىء » التي تتباهى المعرفة البشرية بالانطلاق منها والتي تكلم عنها بسکال نفسه مراراً وتكراراً في معرض حديثه عن الروح الهندسي أو روح الرهافة ؟ إن بديهييات اقلidis وتعريفاته لا يمكن أن تُعد مبادىء بدقيق معنى الكلمة ؛ إذ أن كمال المنهج الهندسي يقتضي تعريف كل شيء والبرهان على كل شيء ، وهذا مشروع لامتناه : والحال أنه لا بد من التوقف عند أشياء لا تحتمل التعريف ولا تحتمل البرهان . فائي من هذه المبادىء لا يعود ، والحالة هذه ، موضع شبهة ؟ أستحثكم إلى الطبيعة ؟ « لكن ليس ثمة أي مبدأ ، مهما يكن طبيعياً ، حتى منذ عهد الطفولة ، لا يمكن إرجاعه إلى انتطاع كاذب للتعليم أو للحواس (خ

٨٢) ». وقد تراعى لديكارت أنه مستطيع ، بشكه المنهجي ، أن يقيم تمييزاً قاطعاً بين الطبيعة والعادة ؛ أما بسکال فينحاز الى صف مونتاني والبيرونين : « ما مبادئنا الطبيعية ، إن لم تكن هي هي مبادئنا المتعودة ؟ ... إن عادة مختلفة تعطي مبادئ مختلفة ... فالعادة طبيعة ثانية تقوض الأولى . لكن ما الطبيعة ؟ لماذا لا تكون العادة طبيعية ؟ إنني لأخشى كل الخشية أن تكون هذه الطبيعة نفسها عادة أولى (خ ٩٢ : خ ٢٩) ».

إن النقد الذي يوجهه ديكارت هنا الى المبادئ لا يتعارض واستخدامه لها في الهندسة وفي الطبيعيات ؛ إذ أن ما يقوله هنا هو أنها ما هي بadiات مطلقة ولا هي معقوله في ذاتها . لكن لا شيء يمنع (وهذا ما يحدث في الهندسة وفي الطبيعيات) دون أن تتكيف مع دورها ، وهو أن تتخل عدداً معلوماً من الخصائص التي نعرفها بالاستدلال كخصائص المخروطيات ، أو باللحظة كارتفاع الزئبق في مقاييس الضغط الجوي . « إننا نلفى على الدوام الشيء الذي نريد إثباته غامضاً ، والشيء الذي نستخدمه في إثباته واضحأً » .

لا يستطيع بسکال الخروج من البيرونية إلا بفضل ذلك المصدر للمعرفة وللبيدين الذي يسميه ثارة القلب COEUR (وهذا اندر) الذكاء INTELLIGENCE . . فالقلب أو الذكاء يعارضان العقل RAISON الذي يعني في لغة بسکال إجمالاً الاستدلال أو المقال أو معرفة النتائج . فالعقل « مطواع ينثني في كل اتجاه (خ ٢٧٤) »؛ إذ هو يستنتاج كما تشاء المقدمات التي تانية من جهة أخرى ؛ أما القلب فيعطي معارف هي من رتبة المبادئ ؛ ومن هذا القبيل الله « المحسوس بالقلب (خ ٢٧٨) » ، وبديهيات الهندسة : « يشعر القلب أن في المكان أبعاداً ثلاثة ، وأن الأعداد لامتناهية » . لكن لا نقع في ضرب من التناقض عندما نسلم بوجهات نظر البيرونين ، وفي الوقت نفسه ، وتحت اسم القلب ، بقدرة معينة على البلوغ بأمان وثقة الى المبادئ ؟ الحق أن القلب لا يعني قدرة

على معرفة الحقائق ، بقدر ما يشير الى كيفية معينة في استقبال المعرف التي ما كانت لولاه إلا لتبقى «متقلقة وغير يقينية» . وغالباً ما يعارض بسکال مقال الفلسفه الذين يلجؤون الى الاستدلال في البرهان على وجود الله بإيمان بسطاء الناس ، الحي والواحد والثابت ؛ فهو يعلم أن المقال ، مهما يكن مطابقاً للعقل ، لا يفيد فائدة تذكر في إقناع الملاحدة ؛ «إن الأدلة الميتافيزيقية هي من البعد عن استدلال الناس ومن التعقيد بحيث لا تؤثر إلا قليلاً ؛ وعندما يحدث أن تؤثر في بعضهم ، فإن تأثرهم بها لا يدوم إلا لحظة التي يعاينون فيها هذا البرهان ؛ ولكن ما ان تمضي ساعة من الزمن حتى يداخلهم الخوف من أن يكونوا أخطأوا (خ ٥٤٣) ». إذن فمعرفة الحقيقة بالعقل شيء ، والاحساس بها بالقلب شيء آخر . والهندسي يستطيع أن يظهر على البيرونية لأنه يحس بالمبادئ مثلما يحس المؤمن بالله .

(٣)

بسکال المنافع عن العقيدة

لن تكون المنافحة الدينية عند بسکال إذن برهنة على حقيقة الدين المسيحي ، أو لن يكن هذا البرهان (البرهنة التقليدية بالعهد القديم وبالمعجزات) على أية حال إلا جزءاً من المنافحة ، وعلى وجه التعيين الجزء الذي يبقى فيه بسکال أسير المؤثر. لكن عندما يكون المطلوب البرهان - وهذه مهمته الخاصة - على أن ذلك الدين هو وحده الذي يستجيب على أتم نحول لجميع حاجات الإنسان ، فإن موضوع البحث لا يكون حقيقته بقدر ما يكون ملائمه ؛ إذ ما الموجب لأن تخليع عليه هذه المواجهة الصحيبة قيمة حقيقة تعلو على قيمة الحقيقة في كثرة كثيرة من أديان أخرى هي ثمرة أحكامنا المسبقة ؟ إن بسکال يعلم ، مع سائر المسيحيين ، أن الدليل الوحيد على حقائق الدين المسيحي هو الوحي ، وأن وسليته الوحيدة للتفاذه

إلى النفس البشرية هي النعمة . قبل الخواطر كتب ، في مقدمة مقال PREFACE DU TRAITE DU VIDE أصابت شهرة والتي يبيّن فيها أن سلطة يكن مصدرها الله نفسه هي المنهج الوحيد للتحري عن الحقيقة في موضوع الدين . وعلى هذا فإنه سيعتبر في الخواطر الحقائق المنزلة المتصلة بمصيرنا الخارق للطبيعة ويتوسط المسيح معطى نقطة انطلاق .

لو كانت الأدلة التقليدية على الحقائق المنزلة من طبيعة الأدلة الهندسية ، فلن تعود تتمة علم المناقحة عن أصول العقيدة والحال هذه ذات جدوى . لكن هذه الأدلة ، من معجزات أو نبوءات ، لا تستطيع بطبعتها أن تنتزع اقتناع الكافر : فبها يحتجب الله بقدر ما يتجلّ ، ولهذا يبقى الإيمان أمراً حميداً ، ويكون رهناً بالنعمة لا بالاستدلال .

لكن من الضروري ، عند توجيه الخطاب إلى الكافر ، وقبل استخدام الأدلة ، أن يبيّن له أن الدين المسيحي هو وحده الذي يقدر أن يجعل الإنسان مفهوماً في منظار نفسه . ومن الواجب ، من ثم ، حمل الإنسان على أن يرغب في الحقيقة وأن «يكون مستعداً ومنعطاً من الأفواه ليتبعها [الحقيقة] حيثما لقيها» .

لكن هذا ما يجب على الإنسان أن يعرف نفسه كما هو . إن طبيعة الإنسان تتكتشف ، كما يرى ديكارت ، للفيلسوف تدريجياً ، تبعاً لنظام الأسباب : أما بسكال فيرمي ، على العكس ، إلى تركيز كل ما يعرفه الإنسان عن نفسه في تجربة واحدة وحيدة يتعرف فيها نفسه من جميع الوجوه في آن معاً . «عندما نريد أن نراجع أحدهم مراجعة مفيدة وأن نبين له أنه على خطأ من أمره ، يتعمّن علينا أن نرى ما الجانب الذي ينظر منه إلى الأمر ، لأنّه يكون في العادة حقاً من هذا الجانب تحديداً ، ولزام علينا أن نقرّ له بهذه الحقيقة (خ ٩)» . ذلك هو مبدأ النقد الذي يوجهه بسكال إلى أولئك الذين تطلعوا قبله إلى معرفة الإنسان . فهو يقر لأبانتوس بأنّ الإنسان عظيم بـ «التفكير» ، أي بقدرته على أن يحكم في كل شيء ، بما فيه

ضعفه هو نفسه : لكن الرواقيين تجاهلو بؤس الانسان ، ومن ثم فإن مذهبهم عديم الفعالية ونصالحهم عقيدة ؛ فهم يخاطبون انساناً خيالياً ، وهمياً ، يزعمون أن سلطاته على نفسه كامل . موتناني على حق إذن عندما يبيّن ضعف الانسان ورقة حاله وهاشته ، الانسان الذي يضلله على الدوام خياله والذي يتوقف عند عدالة يحسبها طبيعية وما هي إلا عادة من عادات بلاده ، الانسان المحبوب روح شرود يعجز معه عن التثبت في نقطة صحيحة يرى منها نفسه والأشياء جميعاً من منظور عادل ، الانسان الذي يستعبده الظن ويسترقه الرأي الى حد يعلق معه على الاحكام التي يصدرها الآخرون عليه أهمية أكبر من تلك التي يعلقها على ما هو عليه فعلاً وواقعاً ، الانسان الذي هو عرضة للمرض والموت ، «ذلك الفعل الآخير ... العنيف دوماً ، بمهما تكن التمثيلية في كل شيء آخر جميلة . فهوذا التراب يسفع في آخر المطاف على الرأس ، فإذا كل شيء قد انتهى الى أبد الأبدية» . لقد أخذ بسکال عصارة فكر موتناني وبثها في نتاجه جميعاً . ولكن موتناني ضل مع ذلك عن الصواب ، لأنه تجاهل ع神性 الانسان ؛ فتؤدي به الأمر على هذا النحو ، وبسائل من رضاه عن ذاته ومن جميع «الحمقات» التي قوله إليها هذا الرضى عن الذات ، الى ما هو أدهى من البئس ، الى «فتور في طلب الخلاص ، بلا خوف ولا ندامة ؛ ... فجل ما يتمناه ميتة رخوة دنفة (خ ٦٣) ». إذن فطمأنينة النفس التي نشد الرواقيون وموتناني بلوغها بطريقين متعاكسيين وهمية وغزاره ، لأنهم إذ أسلقوها عن الصورة بعض خطوطها جعلوها أكثر انسجاماً وتلاحمًا مما هي في الواقع .

هنا أيضاً لا بد من تجربة شاملة ومن قدة واحدة . والحال أنه مهما كان لنا أن نقول في الانسان وأن نصدق فيه القول ، فإننا نستطيع على الدوام أن نقول فيه العكس وأن نصدق فيه القول بالمقدار نفسه ؛ فالانسان هو التناقض بعينه والتناقض : وهذا التناقض مأساوي ، لأنه لا يتجل لانا كما لو في صورة نستطيع أن نقف منها موقف اللامبالاة أو قد لا يكون لها من

شأن غير أن تتأدى بنا إلى عدم رضي عقلي؛ وإنما هو يمسنا في الصميم منا؛ يجرد حياتنا الخلقية من كل نقطة ارتكاز، من كل ضمانة، من ثقة الرواقي كما من رخاوة الشكى، ويدعنا في تذبذب وحرمان من المركز. «أى وهم هو إذن الإنسان؟ ما أجدّه من جديد، ويا له من مسرح للفوضى، وكم تتناهشه التناقضات، ويا له من لغز عجيب! حَكَمَ في الأمور طرأً، ودودة حقيرة من ديدان الأرض! مؤتمن على الحق، ومستنقع لعدم اليقين واللختأ! آية آيات الكون ونهايته!».

لا ريب في أن كثرة من الفلاسفة (بدءاً بالأورفيين) رأوا في الإنسان كائناً وسيطاً مجبولاً من جزء سماوي ومن جزء مسخي يصارع واحدهما الآخر؛ لكن كل جهدهم (وعلى الأخص جهد الأفلاطونيين المحدثين) انصب على تعليل هذا الوضع ليصيّر مفهوماً في ذاته، فاستنبطوه من نظام الطبيعة بالذات، واحتضوه بمكانة عقلانية في تسلسل الموجودات النازل. هذه العلاقة بمجمل الطبيعة باتت مستحيلة بحكم تلك الرؤية الجديدة للكون التي مهد عصر النهضة السبيل أمامها. ففي الصمت المربع للفضاءات اللامتناهية، لا يمثل الإنسان، الضائع في حضن الطبيعة، شيئاً؛ فهو لا يعرف من أين جاء و إلى أين يمضي؛ وقد بات متذمراً عليه أن يجد نقطة ارتكاز له في الصورة المتخيلة عن كون متناهٍ ومنظم، مكانه فيه محدد سلفاً؛ فهو الآن مردود إلى نفسه، محدود بها. فماذا يجد، والحالة هذه، في ذات نفسه؟ لا يجد سوى أنّاه الخاص، الذي شاء «الحق» لموتناتي أن يعقد العزم على رسم صورته، ذلك الآنا الذي يريد أن يجعل من نفسه مركز الأشياء طرأً والذى هو في الوقت نفسه، وبالنسبة إلى الآخرين، جائز ومزعج؛ وقد يمكن للمجاملة المتبادلة أن تمحى صفة الازعاج، ولكن ليس صفة الجور (خ ٤٥٥).

والحال أن هذا بالذات كذب في كذب؛ إذ أن هذا الآنا، الذي في سبيله يضحي الإنسان بكل شيء، لا هم لهذا الإنسان عينه غير أن يحاول الإفلات من إسراره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً عن طريق «التسلّي» (خ

(١٣٩) ؛ فإذا اختلي بنفسي عاش في سأم لا يطاق ؛ ولا يليهنا عن التفكير بضعف هذا الأنما الذي نغمر به أشد الغرام سوى المحادثة واللعل والقراءة وما إلى ذلك من السبيل . غير أن هذه المركبات الخارجية هشة بقدر ما هي غرارة ؛ وفي الحقيقة ، إن التسلية ، الذي يبدو لنا وكأنه دواء ، لهو شر أدهى من السأم لأنه «يبعد الأنما أكثر من أي شيء آخر عن التماس الدواء لأدوائه» . وعلى هذا المنوال يطلب الأنما ، المذوق به بلا انقطاع من ذاته إلى الأشياء ، ومن الأشياء إلى ذاته ، السعادة «بدون أن يقتدر يوماً على الفوز بطلبته لأن السعادة ليست فيها أو في المخلوقات ، وإنما فيه تعالى وحده» .

هذه الصورة التي يرسمها بسكال للشقاء البشري لا تدين بشيء مسيحيته . إذ لا بد من التمييز القاطع بينها وبين تأويله لها . وقيام هذا التأويل كالتالي : إن جميع خصائص الطبيعة البشرية تقبل التفسير إذا جعلنا مرجعنا المصير الخارق للطبيعة كما أزاحت عنه النقاب المسيحية . وقد كان وهم الفلاسفة أنهم اعتقادوا في طبيعة شاؤوا عبئاً أن يردوا كل شيء إليها ؛ ولا محيس عن تغيير المنظور وعن معانينة الإنسان في القصة الخارقة للطبيعة التي هو بطلها . عظمته التي تأتيه من أصله الإلهي ، وبؤسه المرتبط بسقوط آدم الذي ما عاد في مستطاع ذريته أن تقاوم النهم إلى المللات الحسية ، وأخيراً الأمل في الخلاص على يد المسيح الفادي الذي لولاه لما كانت معرفة الله أجدت الإنسان فتيلأ . إن هذه القصة المثلثة الفصول ، الخلق والسقوط والقضاء ، التي كنا صادقناها في طريقنا تكراراً والتي سترها بعد تئخذ لحمة لينسج منها تصور شامل عن الكون (لنسذكر هنا الإيقاع الرتيب: الوضع - الانبعاث - الارتداد)، يخلع عليها بسكال ، طبقاً لروح عصره ووسطه ، معنى دينياً وداخلياً خالصاً .

توافق المسيحية الصحيح مع الطبيعة البشرية : هذا بحصر المعنى ما يريد بسكال البرهان عليه ، وهذا بالتحديد ما يمكن أن يشد الزنديق إلى الدين . ومن هنا كان الرهان المشهور (خ ٣٣٣) . فالإنسان محب للقمار .

والمقامر يراهن بطبيعة الحال ، إذا كانت جميع الحظوظ متساوية ، حيثما يكن مقدار الربح أكبر : فلنفرض إذن أن حظوظ الدين المسيحي في أن يكن صادقاً أو كاذباً متعادلة ، ولنفرض أنني راهنت بالتناوب على بهتانه وحقيقة ، أي أسلمت نفسي لجميع الملاذات المادية بدون أن أولي اعتباراً لمتطلبات الحياة المسيحية أو تُمَكِّنْت على العكس جميع الواجبات التي يمكن أن تضمن لي الخلاص الأبدى، ولنجرِ بعد ذلك حساب الربح والخسارة في الحالين الممكنتين كليهما : فالربح الصافي الذي أُوَبَّ به عندما أضرب صحفاً عن جميع واجبات المسيحي الشاقة في حال ثبوت بهتان الدين المسيحي ليس شيئاً يذكر بالمقارنة مع الخلاص الأبدى الذي يمكن أن أفوز به إذا عشت وفق مقتضيات الحياة المسيحية في حال ثبوت حقيقته : وبما أن حظوظ الحقيقة والبهتان متساوية بالفرض ، فمن صالحِي الأكيد أن أراهن على حقيقته . إن الانسان كائنٌ لحمته العادة وسداه الخيال ؛ والدين الحق يجب أن يكون هو الآخر عادة . «خذوا من الماء المقدس : فذلك س يجعلكم تصدّقون وتؤمنون» . ولا يمكن أن يكون بيت القصيد بالنسبة إلى بسکال تغيير الطبيعة البشرية ، فهذا من فعل الله وحده ونعمته : وإنما ينبغي فقط تسليط الضوء على تلك الجوانب من هذه الطبيعة الساقطة والفاشدة التي تكون قابلة منها للانفتاح على الحقيقة المسيحية . وهو لا يستخدم لهذا الغرض فن البرهان (إذ ليس أدلَّة الدين ، كما تقدم القول ، إلا برسم المؤمنين) ، وإنما فن الإقناع الذي يعرف كيف يتكيف مع ميل السامع واستعداداته ، و«فَوَمَا هُنَّا لِنَتَّنَاعِ إِعْجَابَ يَقْدِرُ مَا هُوَ انتزاعُ الاقتناع ، وذلك ما دام بنو الانسان يُسَاسُونَ بِالْهُوَى أَكْثَرُهُمْ بِالْعُقْلِ» .

ثبت المراجع

- Blaise PASCAL, *Oeuvres complètes*, 14 volumes, tomes I à III: *Biographie et œuvres scientifiques jusqu'en 1654*, éd. par L. BRUNSCHVICG et P. BOUTROUX; tomes IV-XI, *Années de 1654 à 1662*, éd. par L. BRUNSCHVICG, P. BOUTROUX et F. GAZIER; tomes XII à XIV, *Les Pensées*, éd. par L. BRUNSCHVICG, Paris, 1904-1914. (Cf. en outre B. PASCAL, *Opuscules et Pensées*, éd. minor par L. BRUNSCHVICG, Paris, 1897). *Pensées*, éd. Z. TOURNEUR et D. ANZIEU, Paris, 1960; *L'“Entretien” de Pascal et Sacy*, par Pierre COURCELLE, Paris, 1960.
- Albert MAIRE, *Bibliographie générale des œuvres de Pascal*, 5 volumes, Paris, 1928.
- L. GOLDMANN, *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran*, Paris, 1956.
- Emile BOUTROUX, *Pascal*, Paris, 1900.
- A. VINET, *Etudes sur Pascal*, Paris, 1848 (2^e éd. 1856).
- F. RAVAISSEON, *La philosophie de Pascal*, *Revue des Deux Mondes*, mars 1887.
- Ad. HATZFELD, *Pascal*, Paris, 1901.
- V. GIRAUD, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Fribourg, 1898; *la modernité des Pensées de Pascal*, *Annales de philosophie chrétienne*, 1906; *Blaise Pascal, études d'histoire morale*, Paris, 1910.
- F. STROWSKI, *Pascal et son temps*, 3 vol., Paris, 1907-1909.
- A. MAIRE, *L'œuvre scientifique de B. Pascal* (Préface de DUHEM), Paris, 1912.
- L. BLANCHET, *L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari*

- de Pascal, *Revue de métaphysique et de morale*, 1919.
- J. CHEVALIER, *Pascal*, Paris, 1922; La méthode de connaître d'après Pascal, *Revue de métaphysique*, avril 1923.
- F. RAUH, La philosophie de Pascal, *Revue de métaphysique*, avril 1923.
- J. LAPORTE, Pascal et la doctrine de Port-Royal, *ibid.*; Le cœur et la raison selon Pascal, *Revue philosophique*, 1927; *La doctrine de Port-Royal: La Morale*, Paris, I: 1951; II: 1952.
- L. BRUNSCHVIG, *Le génie de Pascal* (Pascal savant, Finesse et Géométrie, Pascal et Port-Royal, l'expérience religieuse de Pascal, la solitude de Pascal), Paris, 1924; *Pascal* Rieder, 1932; *Blaise Pascal*, éd. G. LEWIS, Paris, 1953.
- E. JOVY, *Etudes pascaliniennes*, 5 vol. Paris, 1927-1928.
- Archives de Philosophie*, cahier III, 1923, Etudes sur Pascal. (B. ROMEYER, *La théodicée de Pascal*; A. JOLIVET, *L'anticartésianisme de Pascal*; J. SOUILHÉ, *Les idées de Pascal sur la morale*).
- A. MALVY, *Pascal et le problème de la croyance*, Paris, 1923.
- P. M. LAHORGUE, *Le réalisme de Pascal*, Paris, 1924.
- WEBB, *Pascal's Philosophy of Religion* Oxford, 1929.
- J. LHERMET, *Pascal et la Bible*, Paris, s. d.
- J. ORCIBAL, *Les origines du Jansénisme*, I-V, Louvain et Paris, 1947-1961.
- J. RUSSIER, *La foi selon Pascal*, Paris, 1949.
- P. SOURIAU, *L'ombre de Dieu*, Paris, 1955, chap. II.
- L. GOLDMANN, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1955.
- R. E. LACOMBE, *L'apologétique de Pascal, étude critique*, Paris, 1958.
- Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre*, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.
- H. GOUHIER, *Blaise Pascal: Commentaires*, Paris, 1965.
- Ph. SELLIER, *Pascal et la liturgie*, Paris, 1966.

الفصل الخامس

توماس هوبز

ولد هوبز في عام ١٥٨٨ من أب قس في وسبيورت ، ودرس في جامعة اوكسفورد ، وغادرها في عام ١٦٠٨ ليصير مؤدياً لابن و . كافنديش (لورد ديفونشاير) ؛ ورافق تلميذه إلى فرنسا وايطاليا (١٦٠٨ - ١٦١٠) ، وأقام في صحبته إلى عام ١٦٧٩ ، تاريخ وفاته . ولم يصلنا منه من تلك الحقبة سوى ترجمة لكتاب ثوقيديدس الذي سيقول عنه لاحقاً في سيرته الذاتية التي وضعها نظماً : IS DEMOCRATIA OSTENDIT MIBI QUAM SIT INEPTA .^(١)

وأقام ثانية في فرنسا من ١٦٢٩ إلى ١٦٣١ ؛ وفي تلك الفترة فحسب اطلع على مبادئ أقليدس ، فاتخذها منذ ذلك اليوم نموذجاً منهجياً . وفي رحلته الثالثة إلى البر الأوروبي ، من ١٦٣٧ إلى ١٦٤٠ ، تردد في باريس على مرسين وسائل العلماء من ليفيفه ؛ وقصد غليليوزاً في فلورنسا . وفي عام ١٦٤٠ وضع مبادئ القانون ELEMENTS OF LAW ، وكان بمثابة صيغة أولى لذهبة الفلسفى والسياسي ، وقد صدرت شذرتان منه (بعنوان في الطبيعة البشرية)

(١) ما ترجمته حرفيأ . بدت لي الديمقراطية شيئاً آخر .

وفي **الجسم السياسي** (DE CORPORE POLITICO) في عام ١٦٥٠ بدون موافقته ككتابين مستقلين ، ولم يُعرف الكتاب في جملته إلا في عام ١٨٨٩ . في ١٦٤٠ دخله الاعتقاد بأن حياته أمست في خطر من جراء آرائه المناصرة للملكية ، فلاذ بالفرار إلى فرنسا ، حيث أقام إلى أن استرد تشارلز الثاني العرش سنة ١٦٥١ . وفي باريس أصدر ، في عام ١٦٤٢ ، في **المواطن** (DE CIVE) ، وفي عام ١٦٥٠ **التنين** (LEVIATHAN) . أما السنوين الثمانية والعشرون التي بقيت أمامه ليعيشها في إنكلترا فقد أمضها في مساجلات مع اللاهوتيين والعلماء ورجال السياسة ؛ مع الأسقف الأرمني برامهال الذي قال ضده بالحتمية ؛ ومع الرياضي وليس الذي أحصى عليه بغير شفقة في كتابه **تهاافت الهندسة الهوبزية** (ELENCHUS GEOMETRIAEE HOBBINAE ١٦٦٥) الأخطاء الرياضية التي وقع فيها في كتابه **في الجسم** (DE CORPORE) الذي صدر في العام نفسه ؛ ومع العالم بالطبيعيات روبرت بويل ، عضو الجمعية الملكية التي سد بابها في وجهه لعدم ميله إلى التجربة ؛ ومع قاضي القضاة هايد وعدد من الأساقفة الذين اتهموه بالالحاد والهرطقة لأنه « أتبع الكنيسة للسلطة الملكية » كما قال في معرض نفي التهمة عن نفسه .

وصف هوبيز على النحو التالي وضع مباحثه الفلسفية يوم نشر كتابه في **المواطن** (١٦٤٢) : « كنت تقدمت رويداً رويداً في كتابي إلى أن قسمته أقساماً ثلاثة : في القسم الأول منها بحثت في الجسم وخصائصاته بصفة عامة ؛ وفي القسم الثاني توقفت عند نظرية خاصة في الإنسان وملكانه وعواطفه ، وفي القسم الثالث والأخير سيكون المجتمع المدني وواجبات الأعضاء الذين يؤلفونه موضوع استدلالاتي . وعلى هذا النحو كان القسم الأول يتألف مما يسمى بالفلسفة الأولى وبعض مبادئه الطبيعيات : وقد حاولت فيه أن أستكشف أسباب الزمان والمكان والعلل والنسب والكم والشكل والحركة . وفي الثاني عكفت على النظر في المخيلة والذاكرة والاستدلال والشهوة والارادة والخير والشر والنزاهة والغش وما إلى

ذلك ». وعناوين هذه الاقسام الثلاثة هي . في الجسم DE . في الانسان CORPORE . وفي المواطن DE HOMINE . لكن هذه الخطة لا تشف إطلاقاً عن الكيفية التي تكون بها فعلياً فكر هوبيز . فهو لم يكن توصل إلى تكوين أية فكرة عن عرض منهجي لفلسفته عندما ألف في سنة ١٦٤٠ *مبادىء القانون الطبيعي والسياسي*- THE ELE MENTS OF LAW NATURAL AND POLITIC السياسي ، الذي يطابق في محتواه كتاب في المواطن ، لا يرجع أبداً إلى القسمين السابقين من فلسفته . واحيراً ، وعلى الرغم من أنه كان شرع يصمم وينفذ خطة الاجمالية بعد عام ١٦٤٠ ، قادته ظروف سياسية الى أن ينشر في عام ١٦٤٤ في المواطن قبل زمن طويل من القسمين الاولين في الجسم ، الصادر سنة ١٦٥٥ ، وفي الانسان الصادر سنة ١٦٥٨ ، والذي يبقى على كل حال ناقصاً نقصاً كبيراً . ولا يخفى هوبيز ، في مقدمته لكتاب في المواطن ، أنه « لا خطر إطلاقاً من هذا القلب للترتيب ، لأنه اتضحت له أن هذا القسم ، المرتكز الى مبادئه الخاصة ، المعروفة بما فيه الكفاية بالتجربة ، ما كان بحاجة الى القسمين الاولين » .

إن القاسم المشترك بين طبيعتيه وسياسته هو الروح البناء والاستباطي . ففي كل واحد من هذين المضمارين يبدأ هوبيز بتعريف دقيق للألفاظ أو المعاني التي سيستخدمها : وبعدئذ يكفي الاستدلال وحده لتفسير جميع النتائج : « ان الفلسفة هي المعرفة ، المستفادة باستدلال صحيح PER RECTAM RATIOCINATIONEM بالنتائج أو بالظاهرات تبعاً لللعل أو المؤلّفات المتصوّرة ، أو بالعكس المعرفة بمؤلّفاتها المكتنة تبعاً للنتائج المعروفة »^(٢) .

لا ريب في أن هوبيز تجربى النزعة : « إن الإحساس هو مبدأ

(٢) الاعمال الفلسفية OPERA PHILOSOPHICA ، طبعة موليسورث ، م ١ ، ص ٢ .

معرفة المبادىء نفسها ، والعلم برمته مشتق منه ^(٢) ؛ ومع ذلك نراه يعارض المعرفة الاختبارية ، المركزة الى ترابطات أفكار والى توقعات مستقبل مطابق للماضي ومفض الى الحصافة ، بمعرفة عقلانية خالصة هي الحكمة او العلم . وتبداً هذه المعرفة العقلانية ، أول ما تبدأ ، باستخدام تلك الإشارات التي هي الفاظ اللغة . « إن الاسم أو التسمية كلمة بشرية مفروضة اعتسافاً ، بوصفها إشارة الغرض منها إحضار تصوّر الشيء المفروضة عليه الى الذهن » ^(٤) . وبفضل اللغة ، واللغة وحدها ، تأخذ كلمات الحقيقة والخطأ والاستدلال معنى .

تسمى القضية صادقة او كاذبة تبعاً لكون الموضوع او المحمول يشيران او لا يشيران إلى ذات الشيء : فقولنا إن للمثلث أضلاعاً ثلاثة معناه أن هذا الشيء الذي له ثلاثة زوايا هو هذا الشيء الذي له ثلاثة أضلاع ؛ والقياس يتأنى ، في نتيجته ، الى الربط بين اسمين بوساطة ثالث يدل على الشيء عينه الذي يدل عليه الاسمان الأولان ؛ ويكون الاستدلال بالاسماء كما يكون الحساب بالأرقام بدون اعتبار للأشياء بحد ذاتها . وعلى هذا النحو يكون الوصول ، برغم دفق التجربة المتواصل ، الى معارف ثابتة وبيقنية ، متمايزاً اتم التمايز عن المعرفة الاختبارية .

إن فلسفة الطبيعة ، كما تلفاهاماً مشروحة في كتاب في الجسم ، يمكن أن تُسمى بحسب ما يذهب اليه شارح متاخر لهوبز فلسفة حركية MOTIONALISME . فـ « هوبز فيلسوف الحركة ، مثماً ديكارت فيلسوف الامتداد » ^(٥) .

« تتألف هذه الفلسفة (إذا تركنا جانب المنطق) من أقسام ثلاثة .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٧ .

(٤) مبادىء القانون ، الفصل ٥ ، الفقرة ٢ .

(٥) فريديريك برانت . تصوّر ت. هوبز الآلي للطبيعة TH. HOBBES MECHANICAL CONCEPTION OF NATURE ، كوبنهاغن ، ١٩٢٨ ، ص ٢٧٨

الفلسفة الأولى التي تدل على العناصر التي يتتألف منها معنى الجسم ، ونظرية الحركة (DE RATIONIBUS MOTUUM ET MAGNITUDINUM) ، وأخيراً الطبيعيات . لنتنظر أولاً في هذا القسم الآخر : فالغرض منه تفسير آلية للكيفية التي تؤثر بها الأجسام الخارجية في الجسم البشري وتحديث فيه الإدراكات الحسية والظاهرات التابعة لها . فالحواس ، إذ تتأثر بحركات الموضوعات الخارجية ، تتحرك بدورها ، وتنتقل هذه الحركة إلى الدماغ ومنه إلى القلب : وفي هذا العضو تبدأ حركة ارتكاسية باتجاه المعاكس ، منطلقها (CONATUS) هو على وجه التعبين قوام الإحساس . وما الكيفيات المحسوسة ، من أصوات وروائح وطعوم ، الخ ، إلا تغيرات في الذات المتأثرة ، وليس خاصيات للأشياء . ومن مقتننات الإحساس التذكر وتداعي الأفكار واللذة والآلم : فيكون التذكر عندما تتواءل الحركة التي ولدت الإحساس في ظل غياب الموضوع ، ويكون تداعي الأفكار عندما تقيم التجربة صلة بين حركتين إحساسيتين ، ويكون اللذة أو الآلم تبعاً لتيسير الانطباعات الحسية لجرى الدم أو لإعاقتها إياه .

طبيعيات هوبيز ليست إذن ، وبحصر المعنى ، دراسة لقوانين الطبيعة الخارجية كما الحال لدى غلوبيليو أو ديكارت ، وإنما هي نظرية ميكانيكية في الأدراك الحسي وفي الذهن . وهكذا كانت أصلاً منذ النص الأول لهوبيز ، *مبحث وجيز في المبادئ الأولى* (FIRST PRINCIPLES) SHORT TRACT ON ، الذي قصد منه أن يشرح كيف أن الصور ، الصادرة عن الجسم ، تؤثر بحركة موضوعية في الأرواح الحيوانية ، فتؤلف حركاتها بدورها الإحساسات والتصورات والآحكام .

وعلى هذا ، فعندما سيخذل هوبيز إلى طبيعياته ، تحت تأثير غلوبيليو وديكارت ، دراسة المعاني العامة للجسم وللحركة ، في القسمين الأولين من كتاب في الجسم ، فلا بد أن نلاحظ أن قصده من ذلك ليس التمسك بتصور شامل للكون بقدر ما أنه التمهيد لنظريته الآلية في الذهن .

فمعاني الجسم (ما هو مستقل عن فكرنا ومتطابق مع بعض اجزاء المكان) ، والمكان (خيالُ FHANTASMA شيء موجود بما هو موجود) ، والزمان (خيال الحركة من حيث اننا نتخيل فيه القبل والبعد) لا تمتاز بالابتكار . صحيح أنه يصوغ ، بعد ديكارت ، مبدأ القصور الذاتي : « كل ما هو في وضع السكون سيفي في وضع السكون ، إلا أن يوجد الى جانبه جسم لا يطيق أن يبقى في وضع السكون فيجاده الحركة ، إلا أن يجبره جسم آخر على السكون (ص ١١٥) ». لكن يبلغ من عدم قطنته الى دلالة القسم الثاني من المبدأ أنه يسلم (مع غلييليو أصلًا) بانطباقه على الحركة الدائيرية كما على الحركة المستقيمة والمتداخلة (ص ٢١٥) . وبالمقابل ، فإن أهم تصور لدие هو تصور الجهد CONATUS المرتبط ارتباطاً مباشراً باهتماماته . انه يعرف الجهد في كتابه في الجسم بأنه « الحركة التي تحدث في طول نقطة وفي مدى لحظة او نقطة زمانية » . (كذلك فإن الاندفاع IMPETUS هو السرعة في لحظة بعينها) . وملووم لنا كيف سيستفيد الرياضيون في وقت لاحق من هذا الحساب للحركة الامتنادية الصغر ، وكيف سيسخدم لاينتز وسبينوزا هذا التصور . ولا مجال للشك ، بالنسبة الى هوبيز ، في أنه استخدم بادئ ذي بدء مفهوم الجهد هذا ليصف حركات الكائن الحي ؛ فقد كتب في مبادئ القانون (ص ٢٨) يقول : « هذه الحركة ، وفيها مكمن اللذة والالم ، هي حث أو تحريض على التداني مما يسرّ والتنائي عما يكدر ؛ وهذا الحث هو الجهد CONATUS (ENDEAVOUR) أو المنطلق الباطن للحركة الحيوانية » . ويطبق هوبيز مفهوم الجهد هذا أيضاً على التأثير الذي يحدثه في عيوننا الوسط الذي ينقل النور ؛ وتلك واحدة من النقاط الرئيسية في نقاشه مع ديكارت بخصوص علم البصريات : فقد كان ديكارت يتكلم ، في هذه الحالة ، عن « فعل أو ميل الى الحركة » كان يبغي تمييزه عن الحركة ؛ وقد رد عليه هوبيز بقوله : « الإبصار يتم بفعل

مشتق من الموضوع ؛ والحال أن كل فعل حركة ؛ فالحركة إذن تمتد من النور الى العين^(١) . وإذا يعمم هذا التصور يسلم بأن « الوزن تراكم جميع الجهود التي تنزع عن طريقها جميع النقاط في جسم مسنود بكفة ميزان الى الاتجاه الى الاسفل (في الجسم ، ص ٣٥١) » . وعلى هذا فإن مفهوم الجهد يدخل الحركة على كل شيء ، وحتى الى قلب السكون الظاهري .

إذا انتقلنا الآن إلى سياسة هوبز وجدناها تتبع بجميع أهواء عصره وهمومه ؛ فقد نشر كتاب في المواطن قبل أوانه ، لما كان يمكن أن ينطوي عليه من فائدة ومنفعة في الظروف التي كانت تمر بها إنكلترا (١٦٤٢)^(٢) . يقول في مقدمته معللاً « بدأ النقاش يجري على قدم وساق في إنكلترا ، وبكثير من الحرارة ، حول حق الأمبراطورية وواجب الرعایا . وقد كان ابتداء ذلك قبل بضع سنوات من اشتعال نار الحرب الأهلية ، وكان بمثابة نذير شؤم بالکوارث التي راحت تتوعد وطني وبالفواجع التي انقضت عليه . ولما كانتأتوقع اشتعال هذه الفتنة ، سارعت أنجز هذا القسم الأخير وأسبقه على القسمين الباقيين ، وإن لم أطلع عليه ، قبل تسع سنين خلت ، سوى عدد ضئيل من الأشخاص النبهاء » . ولقد كانت مخاوف هوبز في محلها : فقد أطاحت الثورة بالسلطة الملكية سنة ١٦٤٨ .

إن الدعوى السياسية التي يريد هوبز أن يشيداها على أساس بناء عقلاني للمجتمع هي دعوى سلطة العاہل المطلقة ، مما يلزم عنه نتيجة مؤداتها أن كل ثورة باطلة ولامشروعه . وكانت هذه الدعوى قد كسبت

(١) مقالة البصريات TRACTATUS OPTICUS ، في طبعة تونيز لمبادئ القانون ، ص ١٧١ .

(٢) عام ١٦٤٢ هو عام بداية الحركة الثورية التي قادها كرومويل والمعارضة الطهراية ضد الملك تشارلز الأول والتي انتهت بخلعه وإعدامه سنة ١٦٤٩ . «م» .

أنصاراً كثراً في إنكلترا في عهد البرابط وجاك الأول : ففي عهد البرابط انكر الفقيه القانوني هوكر أن يكون في مقدور الهيئة السياسية أن تسترجع كليةً أو جزئياً السيادة التي تخلت عنها لمرة واحدة ، علمًاً بأن هذا التخلص يطال حتى السلطة الروحية . وقد علل جاك الأول ذلك عندما أكد بالعبارات التالية المصدر الإلهي لهذه السلطة : « وأما فيما يخص سر السلطة الملكية فلا يجوز أن يكون موضوعاً لمناظرة : ففي ذلك تجريد للعواهل من ذلك الإجلال الروحاني الذي يعود إلى الذين يجلسون على عرش الله ». وواضح للعيان من هذا أن مطلقة الحق الإلهي تتعارض إلى أقصى حد مستطاع مع دعوى العقد الاجتماعي التي راجت على سعة في العصر الوسيط : فقد كانت دعوى العقد الاجتماعي تستولد المجتمع من اتفاق بين الشعب والعاهل ، فتتصعد الاثنين على هذا النحو على قدم المساواة : إلا أن هيئة القساوسة الانجليكانيين أدانت ، في عام ١٦٠٦ ، من يقول بأن « البشر كانوا يهيمون على وجوههم في الغابات والحقول إلى أن علمتهم التجربة ضرورة الحكم ، فاختاروا عندئذ بعضاً منهم ليحكموا الآخرين ، وهكذا تكون كل سلطة مشتقة من الشعب » .

إن وجه الابتكار والجدة في مذهب هوبيز يتمثل في مناصرته للسلطة المطلقة ، مع تسليمه في الوقت نفسه بالميثاق الاجتماعي : فهو لا يعتقد بإمكانية بناء المجتمع بدون تصور ميثاق اجتماعي ، مثلاً لا يتصور أنه من الممكن تفسير ماهية العقل بدون اللغة . على أنه لا يرى في الوقت نفسه أن الميثاق الاجتماعي يمس في شيء السلطة المطلقة : بل يعتقد على العكس أنه إذا أحسن فهمه تؤدي إليها وجوباً . فهو نصير للحكم المطلق بدون أن يكون لاهوتياً : وهذا ما يجعل مذهبة نبرة مغایرة جداً لذهب سائر المطلقيين في القرن السابع عشر ، من جاك الأول إلى بوسويه^(٨) .

(٨) التحذير الخامس إلى البروتستانتين AVERTISSEMENT AUX PROTESTANTS طبعة لاثا ، ١٥ ، ص ٤٣٦ - ٤٤١

لتوقف أولاً عند ضرورة الميثاق الاجتماعي فأكثر الكتاب السياسيين يعتقدون أن الإنسان ولد وفيه استعداد وميل طبيعي إلى الاجتماع : وهذا في نظر هوبرز غير صحيح ؛ فواحدنا لا يبحث أبداً في الحقيقة في المجتمع إلا عما يبدو له نافعاً ، والانسان بطبيعته يضارع في الوحشية أضرى الحيوانات وأشدتها شراسة . «الانسان ذئب للانسان» . والغريبة الوحيدة التي يقر بها هوبرز للانسان هي الغريبة الأكثر بساطة وابتدائية ، أي غريبة البقاء . وإذا أطلقنا اسم الحق على حرية كل واحد مننا في أن يستخدم ملكاته وقدراته الطبيعية وفقاً للعقل الرشيد ، لزم عن ذلك أن للانسان بطبيعته الحق في أن يفعل كل ما يحكم بأنه نافع لبقائه ، أي أن يفعل أو أن يمتلك كل ما يطيب له . لكن العقل يدل في الوقت نفسه للانسان إلى أن هذا الحق في الأشياء طرأ عديم الجدوى له ، لأنه يعود أيضاً إلى سائر الناس ، وجميعهم له أنداد وعداء : ويلزم عن ذلك أنه إذا شاء كل واحد أن يمارس حقه ذاك ، فستتشتب حرب يخوضها الجميع ضد الجميع ، وتكون منافية لبقاء الجميع والفرد على حد سواء . وتدل تجربة الحرب الأهلية أن حرب الجميع ضد الجميع BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES هذه ليست وهمأ أو خيالاً ، وإنما خطر أبداً داهم . إذن فالطبيعة ، أي غريبة البقاء المسترشدة بالعقل ، تدل على أنه ينبغي لنا ، صوناً لبقائنا ، أن نطلب السلم إذا كان لنا إليه من سبيل ؛ وهذا ما يستوجب منا ، بادئ ذي بدء ، أن نمتنع عن الرغبة في ممارسة حقنا في كل شيء . إن قانون الطبيعة والعقل هو الذي يحمل البشر إذن على التعاقد فيما بينهم ، على نحو يتنازل معه كل واحد من المتعاقدين عن جزء من حقوقه ويدع للآخر أن يتمتع بلا منازعة بالحق الطبيعي الذي كان لكل منهما في ما تنازل عنه . الدافع الوحيد إذن إلى الميثاق ، أو التعهد باحترام العقد ، هو بقاونا بالذات . ويلزم عن ذلك أن الميثاق لا يكون ، في حالة الطبيعة ، ملزماً على الاطلاق ، إذا كان لأحد المتعاقدين داعٍ للخوف من ألا يراعيه الآخر ، أي إذا كان له داعٍ للخوف على بقائه بالذات . ولكن بما أن مراعاة الموثيق

هي ضمانة السلم ، فإن القانون الطبيعي يشير علينا بوجوب التقييد بها ، وبالتالي بوجوب الرد على الجميل بالجميل لا بنكرانه ؛ إنه يوصينا بالحلم ؛ ينهى عن الانتقام ، والقسوة ، والاهانة ، والكربلاء ؛ يأمر بالعدل والاعتدال ؛ يشير برجوع خلافتنا إلى حَكَم عدل : وجميع ذلك قوانين مستتبطة لا من غريزة خلقية ما ولا من قبول عام ، وإنما من العقل الرشيد الذي يتحرى عن وسائل البقاء ؛ وهذه القوانين ثابتة لا تحول ولا تتبدل ، لأنها نتائج مستنيرة بالاستدلال .

على أن العقل يشير إلى وجود تناقض بين حالة الطبيعة وبين الصدوع بأمر القوانين الطبيعية ؛ فليس للناس من حافز ، في حالة الطبيعة ، إلى احترام المواريثيق ، التي هي مع ذلك ضمانة السلم . والحفز الوحيد الذي يمكن أن يقتصرهم على احترامها هو خوف النتائج التي سترتبط بالنسبة إليهم على انتهاءك تلك المواريثيق ؛ من الواجب إذن أن يُصطنع فيما بينهم خوف قوي بما فيه الكفاية ليوانز كافة المنفعة التي يعتقدون أنهم سيجذونها من استعمالهم الحق الذي تعطى لهم إيه الطبيعة في كل شيء . وهذه بالضبط المسألة التي يفترض بالحالة الاجتماعية أن تجد حلها ، وشروط المسألة هي التي ستفيدنا بما ينبغي أن يكون عليه قوام هذه الحالة . والعقل هو وحده الذي يتكلم هنا : إذ ما من غريزة تجمع الناس في مجتمع ، كما تجمع النحل أو النمل ، ولهذا لا تقبل هذه المجتمعات الحيوانية المقارنة إطلاقاً ، في نظر هوبز ، مع المجتمعات المدنية المؤلفة من كائنات عاقلة . وموافقة المجموع وقبوله الارادي هما بطبعيتهما مصطنعان ووقتيان إلى حد لا يضمن السلم ؛ إذ «سيوجد على الدوام أشخاص شتى يعتقدون أنهم يعرفون أكثر مما يعرف الآخرون ، ويسيرون وفق ما يرون ، فيضرمون بمبتكراتهم نيران الحروب الأهلية» . لا بد إذن أن توجد إرادة واحدة تأثر بما هو ضروري للسلم : «والحال أن ذلك من رابع المستحيلات ما لم يُتَّبع كل فرد إرادته لإرادة فرد آخر بعينه أو لإرادة هيئة بعينها يُؤخذ برأيها بصدق كل ما يتصل بالسلم العام ويُتَّقيد به مطلق

التقييد ويُعد هو رأي كل من فرد من الأفراد الذين يتتألف منهم جسم الجمهورية» . وقد رأينا أن القانون الطبيعي يملي علينا أن نتنازل عن جزء من حقنا الطبيعي في الأشياء طرأً ; والحالة الاجتماعية تعم أمر DICTAMEN القانون الطبيعي هذا وتدفع به إلى أقصى منتهاه ، وذلك ما دام كل فرد ينزل للعامل عن حقه في قواه الخاصة ؛ فيحوز العامل من جراء ذلك من القوى ما يستطيع معه أن يبعث الرعدة في أفقه كل من قد تسول له نفسه أن يفصّم عرى الوفاق .

إن العامل ، سواء أكان فرداً مفرداً أم ملكاً أم مجلساً القرار فيه المغالبة ، لا يواجه كثرة من الأفراد من ذوي الحقوق ؛ فالكثرة ليست ذاتاً واحدة قادرة على إبداء إرادة واحدة أو إتيان فعل واحد . فهي إما ألا تكون مجتمعة في مجتمع ، وعندئذ يعود أمر كل شيء فيها إلى الجميع ؛ وإما أن تكون مجتمعة في مجتمع ، وعندئذ تنزل عن حقها الطبيعي للعامل . ويلزم عن ذلك أن للعامل سلطة إجبار الأفراد ومعاقبتهم وإعلان الحرب واستئناف القوانين ؛ وهو يحظر المذاهب التي من قبيل البابوية أو حتى الكالفانية بسبب « تلك السلطة التي يقربها كثيرون للبابا في المالك التي لا تعود اليه والتي يريد بعض الأساقفة اغتصابها ضمن نطاق أبرشياتهم » ، وهذا ما تنجم عنه حروب كثيرة . إنه لا يخضع هو نفسه إذن للقوانين (ومعلوم لنا كيف كان قاضي القضاة بيكون لا يتردد في اعتبار داعي المصلحة العليا فوق كل قانون) ، بل لنقل إن قانونه الأسماى هو خلاص الشعب ، أي توفير الحماية له من أعداء الخارج ، والسلم الداخلي ، وتسهيل شؤون التجارة . لكن قد يعرض معارض بقوله : اذا كانت سلطة العامل قد ولدت من ميثاق ، أفالا يمكن أن يبطلها أولئك الذين كانوا وراء قيامها ؟ وهذا ، والحق يقال ، اعتراض طبيعي من جانب أولئك الذين لا يرضون بديلاً عن الحق الإلهي يشيدون عليه النظام الملكي . ولكن اعتراض باطل عملياً ، إذ يفترض إجماعاً في القبول ، وهو ما لا يتحقق أبداً ؛ وجميع الثورات ، التي تتم نتيجة لاتفاق عدد قليل من الأفراد ، هي غير مشروعة . وحتى الهيئة

التمثيلية ، التي تجري مداولاتها عليناً وطبقاً للقوانين ، هي مشبوهة على الدوام في نظر هوبرز . فهو يخشى جهل أعضاء الهيئة في الشؤون الداخلية ، وعلى الأخض في الشؤون الخارجية التي ينبغي أن تبقى سرية؛ ويخشى كذلك الفساحة التي من شأنها أن تلبس الخير ظاهر الشر ، وروح التحرب ال Zarraعية للشقاق وللفتنة . ولهذا ، وعلى الرغم من أن الديموقراطية ، ببعيناتها العامة ، يمكن أن تكون حكومة مشروعة ، إذا نزل الأفراد عن حقهم الطبيعي لصالح جسم الشعب ، يحبد هوبرز ملكاً يكون له مجلسه السري من الرجال المختارين . «إن حمق السوقي والفساحة هما اللذان يعملان يد الخراب في الدول (في المواطن ، ك ٢ ، ف ١٢ و ١٣)» .

تبقى هناك صعوبة خطيرة ، مبادلة مذهب هوبيز ، وتتصالب بعلاقة العاهل بالدين . أفالا يعيّن الدين سلطة متميزة عن السيادة المدنية، ولها الأمر في كل ما يعود إلى الخلاص الأبدى ؟ هذا التمييز لم يكن في جميع أرجاء أوروبا عصريّاً موضوعاً للنقاش فحسب ، بل كان كذلك سبباً لأخطر المنازعات . لا يكاد يكون هناك من عقيدة تتصل بعبادة الله أو تمس الشؤون البشرية لا تتويد عنها خلافات ، ثم خصومات ومشاحنات ، ولا تنتأى عنها رويداً رويداً الحروب ، وهذا ما يقع فعلاً لا بسبب بطلان العقائد ، وإنما لأنّه من طبيعة البشر إذا ما اعتقدوا أنهم أوتوا بعض الحكمة أن يتّشوفوا إلى أن يشاركهم جميع الآخرين تقديرهم هذا لأنفسهم ». وفي هذا إشارة إلى أن الدين شأن من شؤون العاهل ، من الجانب الذي يهدم به السلم المدنى . وقد كان من الممكن أن يكون للمسألة حل جذري ، غير أنّ هوبيز نفسه ، وهو الحاجج العتيد وغير الهياب ، يقف أمامه متربداً : لا هو أن يفرض العاهل على جميع رعاياه معتقداته الخاصة وعبادته الخاصة : إذ « لا أفهم البتة - كما يقول هوبيز - لماذا سيسمح العاهل بتعليم أشياء ويفعل أشياء يقدّر أنها ستقود لا محالة إلى خراب دائم »؛ غير أنه سرعان ما يضيف قوله : «لكني لا أريد التدخل لحل هذه الصعوبة ». وبالفعل ، إنها صعوبة كبيرة في بلد مثل انكلترا كان فيه

ملوك كثالكة يسودون على رعایا بروتستانتین ! ومن ثم فإنّه ، إذ يضرب صفحًا عن المعتقد الفردي للعامل ، يعلن من جانب آخر أنّ الدولة ينبغي لها أن تفرض عبادة واحدة وإلزامية ؛ «إلا فإنّ أكثر الآراء خلّفًا بقصد الطبيعية الالهية . وأسفخ الطقوس وأسفها ستتواجد في المدينة الواحدة» . والتقييد الوحيد الذي يشترطه هو أنّ الطاعة غير واجبة للعامل إذا أمر بإهانة الله ويعبادة انسان بشر مكانه بعد أن يخلع عليه صفات إلهية .

ولكن (ما دام الأمر يتعلق بالدين المسيحي وليس بأي دين سواه) إلا نفع ، سواء في الوصايا العشر أم في تعاليم الانجيل ، على قوانين إلزامية من مصدر مغاير لقوانين المدينة ؟ الحق أنه لا بد هنا من تمييز : فلو نظرنا في الوصايا العشر لوجدنا أنها عبارة عن قوانين مدنية ، وذلك لأنّ موسى كانت له السيادة الزمنية على الشعب اليهودي . ثم إنّ وصية من قبيل تلك التي تقول : لا تسرق ، لا معنى لها على الإطلاق قبل أن تحدد القوانين ما هي الملكية ، والأمر بالمثل بالنسبة إلى سائر الوصايا . إذن فالخطيئة والعدل والجور لا تقوم لها قائمة إلا بالقوانين المدنية . أما فيما يتصل بتعاليم الإنجيل ، فما هي بقوانين على الإطلاق ، وإنما نداء إلى الإيمان ؛ فلستنا نفع في الإنجيل على أي قاعدة تتيح لنا أن نميز ما لي مما هو لك ، أو تعين قواعد التبادل ، الخ . إذن فللعامل وحده يعود حق تقرير ما هو عدل وما هو جور .

بكلمة واحدة إذن ، ليس التسامح ، كما كان الكثيرون يعتقدون في ذلك العصر ، وإنما الامتثالية هي الأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه السلم الديني ، شرط السلم الاجتماعي . وكتاب التثنين (١٦٣١) ، الذي يشير عنوانه إلى تلك السلطة الجبارية المتمثلة بالدولة ، وإنما الذي يطابق في المذهب كتاب في المواطن ، يشفّ بقدر أكبر بعد من الوضوح من هذا المؤلّف الأخير عن موقف هوبيز النقيدي إزاء الكنيسة ؛ أفلم يُضطر هوبيز ، الذي كان يمكن أن يُعدّ خير سند للقضية الملكية ، إلى أن يبيّن صلته

بالحزب الملكي الانكليزي لأنه كان يعتمد ، لضمان نجاحه ، على الكنيسة الانجليكانية ؟

إن «طبيعة» هوبيز في موضوع السياسة هي من طبيعة واحدة و«ماديتها»؛ فكلتا هما تعبير عن عقلانيته . وقوام هذه العقلانية إرجاع «الطبيعة» إلى عناصر بسيطة بما فيه الكفاية وقابلة للمداورة بما فيه الكفاية لاستخدامها في استنباط قادر على إعادة بناء الواقعات العينية : الجسم والحركة من جهة أولى ، وغريزة البقاء من الجهة الأخرى : فهوبيز لا يطلب غير ذلك ليبني علماً طبيعياً وسياسة . يقول نيتشه : «إن القرن السابع عشر هو قرن العقل ، وبالتالي الإرادة» . وليس كهوبز أحد يسوغ هذه الفكرة : فهو منطبق السياسة ، ذاك الذي سعى ، بصرامة لا تضاهى ، إلى كشف ضروب التهافت ووجوه مخالفة المنطق ؛ ولكنكه على الأخص ، وهذا ما يطلع على كتاب في المواطن جماله الحامن المذاق ، صاحب هوى يعرف كيف يلجم هواه ، رجل متحزب يعرف كيف يضع أمامه الدعاوى التي تستهويه أكثر من غيرها ليفحصها على ضوء العقل المستقيم .

ثبت المراجع

- William MOLESWORTH, *The. Hobbes opera philosophica quae latine scripsit omnia*, 5 vol.; *The english Works*, 11 vol., Londres, 1839-1845.
- F. TÖNNIES, *The Elements of Law natural and politic* (avec deux opuscules: *A short Tract on first principles* et fragments du *Tractatus opticus*), Londres, 1889 (2^e édition, Cambridge, 1928).
- R. ANTHONY, *Le Léviathan*, traduction, tome I: *De l'homme*, Paris, 1921.
- G. LYON, *La philosophie de Hobbes*, Paris, 1893.
- G.C. ROBERTSON, *Hobbes*, Londres, 1886.
- B. LANDRY, *Hobbes*, Paris, 1930.
- F. TÖNNIES, *Hobbes' Leben und Lehre*, Stuttgart, 1896 (2^e éd.: *Hobbes, der Mann und der Denker*, Leipzig, 1912).
- G. BRANDT, *Grundlinien der Philosophie von Th. Hobbes*, Kiel, 1895.
- J. DEWEY, *La philosophie politique de Hobbes*: A. BALZ, Psychologie des idées chez Hobbes, dans *Studies in the History of Ideas*, Columbia University, t. I, New York, 1918.
- A.E. TAYLOR, *Thomas Hobbes*, Londres, 1908.
- G. SORTAIS, *La philosophie moderne jusqu'à Leibniz*, tome II, Paris, 1922.
- R. HONIGSWALD, Ueber Th. Hobbes' systematische Stellung, *Kantsstudien*, XIX, 1914; *Hobbes und die Staatsphilosophie*, Munich, 1934.
- F. BRANDT, *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature*,

Copenhague et Londres, 1928.

Ad. LEVI, *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milan, 1929.

R. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1952.

Howard WARRENDER, *The political philosophy of Hobbes, His theory of obligation*, Oxford, 1957.

الفصل السادس

سبينوزا

(١)

حياته ، بيئته ، آثاره

إن الوسط الذي خرج منه سبينوزا ، الجالية اليهودية في أمستردام ، والوسط الذي عاش فيه معتقدان غاية التعقيد ؛ فقد كانت الاهتمامات الدينية هي السائدة فيهما ، ولكن بتلاوين وفروق شتى يجدر إيضاحها . فاليهود البرتغاليون ، الذين تحدّر منهم سبينوزا ، هم من أولئك الذين أرادوا الإفلات من خطر محاكم التفتيش فنزعوا مع أبناء دينهم من الإسبان في أواخر القرن السادس عشر إلى أمستردام قصد الإقامة فيها ؛ وقد حملوا معهم روحًا مبادئًا جدًا لروح يهود البلدان الواطئة ؛ فقد كانوا عن بكرة أبיהם تقريرًا من المزانيين ، أي من أولئك الذين تنصرّوا رفمًا عن أنوفهم بموجب مرسوم أصدره فريدينان في سنة ١٤٩٢ ، وان بقوا يهودًا في باطنهم ؛ وفي ظروف كهذه كان التعليم التقليدي لدينهم محظورًا عليهم ، مما اتقنوا حرفًا لا من اللغة العبرانية ولا من الشروح التلمودية للتوراة . فلما صاروا في أمستردام وجدوا أنفسهم بين ظهراني طائفة تسود بينها بلا منازع تقريرًا دراسة صوفية القبالة ، وتجهل جهلاً مطبقاً بالعلوم الدينية . ومن هنا نشأت المنازعات الروحية في صفوف يهود أمستردام على امتداد

النصف الأول من القرن السابع عشر : فمن له اطلاع على المتنطق والميتافيزيقا والطب كان يقاوم تعليم الحاخامين : ومن هؤلاء كان أوريل دا كوستا ، الذي ولد سنة ١٥٨٥ في أوبورتو وهاجر إلى هولندا نحو عام ١٦١٥ ، وأنكر خلود النفس ، وتجاسر على أن يكتب أن « شريعة موسى اختراع بشري » لما وجده من تناقضات بينها وبين « الشريعة الطبيعية » .

ولد سبيينوزا سنة ١٦٣٢ لأب تاجر من يهود أمستردام ، وأصاب حظاً وافراً من التعليم ، وان يكن عبرانياً خالصاً ، وهو التعليم عينه الذي كان يعطى لجميع أبناء الطائفة : فتنتقل بين صفواف سبعة متعاقبة تلقى فيها اللغة العبرية ، وقرأ أسفار موسى والملوك والأنبياء ، وختم بدراسة التلمود . أراده والده على أن يصير حاخاماً ، فتابع دروسه بعد تخرجه من المدرسة ، وتيسر له عندئذ أن يطلع على القبالة^(١) وعلى بعض الفلسفه اليهود من العصر الوسيط : حسدياي بن شبروت الذي استشهد به مرة في رسائله (الرسالة ١٢) ، وكان يعلم في القرن التاسع أن كمال الله يمكن في الحب لا في المعرفة ، وأن كمال المخلوق رهن بتصنيبه من هذا الحب ؛ وهذا المذهب ، المتطابق مع مذهب الفرنسيسيكانين ، هو ما نلقيه في ختام كتاب الأخلاق ؛ والى ابن ميمون أو إلى أحد شرائح كتاب البهاء^(٢) في أرجح

(١) القبالة في العبرية هي التقليد الموروث أو المقبول وتطلق على التأويل الخفي للتوراة ، وهي خليط من الفلسفة والتصوف والسحر ، وامر مسائل كتاب القبالة ، الذي يلخص تعاليم الديانة الشعبية لبني إسرائيل منذ نشأتهم : ١- سرية التعاليم وإمكان ذلك رموز التوراة ؛ ب- القول بـإله يتجلى إدراكه لذاته في صدور الموجودات عنه على مراتب متعاقبة؛ ج- إحسان الأرواح المبدية للكون ، وهي التي يستطيع الإنسان بوساطتها أن يسيطر على قوى الطبيعة ؛ د- رمزية الأعداد والحرف ؛ هـ- نظرية المطابقة بين العالم المختلفة ، وامر نتائجها القول إن الإنسان ، وهو العالم الأصغر ، صورة مطابقة للعالم الأكبر (عن المجمع الفلسفى للدكتور جميل صليبا) . « م » .

(٢) كتاب البهاء أو الزئر ZOHAR : ألم الكتب المحفوظة من الصوفية القبلية . « م » .

الظن يلمح سبينوزا حينما يتكلم عن عربين قد ادرکوا أن الله وعقله موضوع هذا العقل شيء واحد (الأخلاق ، المقالة ٢ ، القضية ٧ ، الشرح)؛ وتلك هي الدعوى الأفلاطونية القائلة بوحدة التعلق ، والذات المتعقلة ، والموضوع المتعقل الذي يكون على هذا النحو ارتقاوه اليها .

أدار ، وهو ابن تجار أثرياء وحفيدهم ، تجارة أبيه من ١٦٥٤ إلى ١٦٥٦؛ فُصل عن الطائفة اليهودية بقرار من السلطة الزمنية (لا بقرار من الالهوتين كما يقال في غالب الأحيان) ، فغادر أمستردام إلى لايدن؛ وبعد ذلك بزمن وجيز قصد لاهاي حيث اعتاش على مورد مهنته كصياغ لعدسات النظارات ، وربما بالإضافة إلى مورد تجارته إذا صلح ، كما يعتقد الآن ، أنه كلف أحد الأشخاص ، غب رحيله ، بأن يديرها عنه . وكان ، قبل إفراذه عن طائفته ، قد تردد على الأوساط المسيحية التي لديها المعلمين الذين أخذوا بيده إلى علوم الدنيا ، علاوة على أصدقاء وتلاميذ . وقد علمه الطبيب فان بن إند الطبيعيات والهندسة والفلسفة الديكارتية؛ وكان هذا الطبيب من أتباع التيوصوفية التي انتشرت على سعة في إيطاليا وألمانيا في عصر النهضة والقرن السابع عشر ، والتي كانت تقول بأنه لا وجود لشيء خارج الله؛ وعن طريق ذلك الطبيب أمكن لسبينوزا أن يقرأ كتابات برونو الذي كان قال قبله بقرن من الزمن بوحدة الجوهر، وبتطابق الله والطبيعة ، وأن يكتب تلك الجملة التي تكاد تبدو وكأنها في غير محلها في كتاب الأخلاق: «إن المبدأ الأول لامتناع في جميع صفاته ، وإنحدى هذه الصفات الامتداد» .

كانت إسمنتان المتضامنتان الغالبتان على تلك الأوساط المسيحية مما أسلفنا الإشارة: نصرانية شبه براء من العقائد ، وروح تسامح كامل . وفي زيدة القول ، نصرانية عملية أكثر منها بكثير نظرية ، تضع نصب عينيها الحياة وفق تعاليم الانجيل أكثر بكثير مما تهتم بالتأمل في طبيعة الله . ذلك كان ، على سبيل المثال ، شأن بدعة المؤمنين التي كان لها من العمر يومئذ قرن ونيف من الزمن: الامتناع عن كل عنف ، مع حظر

المشاركة في الحرب وفي كل وظيفة عامة ، وعن حلف اليمين ، من جهة أولى ، وانتباد الكهنوت وجميع الأسرار المقدسة ، بما فيها سر المعمودية ، من جهة ثانية ، وإنكار العقائد جميعاً ، خلا عقيدة الثالوث وبنوة المسيح الإلهية ، والخلاص عن طريق المسيح ، من الجهة الثالثة . أما بدعة المجمعين ، التي لقي فيها سبينوزا أصدقاء من أمثال سمعان دي فريز ويوحنا بريدينبورغ ، وهو حائك من روتردام ، فقد أرسىها ، بعد سينوس دوردریخت (١٦١٩) ، الشقيقان فان دن كود على أساس مبدأ يقول إن الروح الصحيح يتجلّى لكل انسان تقي وإنه لا حاجة إطلاقاً الى اللاهوتيين لتفسيير الكتاب المقدس ، وكانوا من التسامح بحيث يقبلون في صفوهم أتباع الطوائف قاطبة ، بدءاً بالكلاكة وانتهاء بالسوسينيين .

كانت هذه النصرانية العملية تدع المجال حرّاً لتأملات دينية مستقلة عن اللاهوت الاعتقادي الوثوقي . ففيليب اللمبورغي ، الذي شاء تبوبه مختلف آراء أهل عصره في الخلاص الابدي ، قسمها في كتابه في حقيقة **DE VERITATE RELIGIONIS CHRISTIANAE** الدين المسيحي (١٦٨٧) الى ثلاثة فئات : رأي المسيحيين ، ورأي اليهود ، ورأي من يسمّيهم الملحدين أو الربوبيين ، وقال : «إنني أجمع بينهم ، ليس لأن لفظتي الملحد ATHÉE والربوبي DÉISTE لهما معنى واحد ، وإنما لأن الربوبية^(٣) لا تكاد تختلف عن الإلحاد ، ولأن أولئك الذين يقولون إنهم ربوبيون هم بصفة عامة إلحاديون في باطنهم : فهولاء وأولئك لا يعترفون بالله ، أو ييدلونه على أية حال عاماً طبيعياً وضرورياً ، وعلى هذا النحو يقلبون الدين رأساً على عقب ؛ زد على ذلك أنهم إذ ينكرون كل وحي يحرمون أنفسهم من أن تكون لهم قاعدة حياة موثوقة ، وإن وجدت لديهم قاعدة كهذه فما هي بأكثر كمالاً من تلك التي تستنبط من مبادىء

(٣) الربوبية أو التالية الطبيعي DEISME : مذهب يثبت وجود الله بالأدلة العقلية ، وينكر الوحي . «م» .

الطبيعة» . ويسوء نية ظاهر ، يدرج فيليب المبورغى في هذه الفزعة الطبيعية جميع التأملات في الخلاص الابدى ، المستقلة عن اللاهوت الوثوقى وذات الصلة المحسوسة بالتالى بالسيبىنوزية . فالمجتمعون ، الذين كانوا يجتمعون مرتين في السنة في رينسبورغ ، ما كانوا يتحرجون من أن يطرحوا على بساط النقاش الطابع الخارجى للطبيعة لرسالة يسوع ، وسلطة الكتاب المقدس ، وواقعية العجزات .

هذا النظر الحر ، المقتنى بمعارضة الفضائل المسيحية ، المستقل عن كل مذهبية طائفية ، هو بالضبط ما يطالب سبينوزا ، في الرسالة السياسية ، السلطات العامة بتأمين إمكاناته للجميع . فعل حين ترك ديكارت للاهوتيين مهمة العناية بالخلاص الابدى ، وللملوك هم تسخير الشؤون العامة ، معيناً لكل دائرته التمايزية ، يؤكد سبينوزا ، صنيع الناس طرأ في وسطه ، الوحدة الجذرية للمسائل الثلاث ، الفلسفية والدينية والسياسية : فنظريته في كتاب الأخلاق تشتمل على نظرية في المجتمع وتحتكم بنظرية في الخلاص عن طريق المعرفة الفلسفية ، ورسالته اللاهوتية السياسية تشير الى طرق الخلاص المرصودة لمن لا يسمو من الناس الى أعلى من طاعة أحكام الأديان الوضعية ؛ وتصف رسالته السياسية أخيراً تنظيمياً للدولة يدعى لكل فرد حرية التفكير ؛ ومعلوم أن سبينوزا ، بدون أن يشارك مشاركة فعالة في الشؤون العامة ، كان نصيراً متحمساً ليوهان دي ويت^(٤) الذي رعت حكومته ذلك التسامح الى عام ١٦٧٢ ، يوم كتبت الغلبة للحزب الورانجى^(٥) .

لقد تحاشى سبينوزا بعناية كل ما كان من شأنه أن ينقص من

(٤) يوهان دي ويت . سياسى هولندي (١٦٢٥ - ١٦٧٢) ، رئيس وزراء هولندا سنة ١٦٥٢ ، عقد الصلح مع كرومويل وفى آن اورانج ، ولقي مصرعه على أيدي انصارهم .
• "م"

(٥) نسبة الى آن اورانج : السلالة المالكة في الأقاليم المتحدة في شمالي البلدان الواطئة من ١٥٧٩ الى ١٧٩٥ .
• "م"

استقلاله ؛ فقد أعجب به كونديه^(٦) الكبير ، فدعاه لمقابلته في اوتريخت ، في أثناء حملة ١٦٧٣ ، وعرض عليه أن يقيم في فرنسا ويتناقض معه ، فرفض ؛ وفي السنة نفسها عرض عليه ناخب بالاتينا ، شقيق الاميرة اليزابيث^(٧) ، كرسياً في جامعة هايدلبرغ ، يستطيع منه أن يدرس فلسفته بحرية ، فرفض العرض مرة أخرى . وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن وهن صحته كان لا بد أن يحد إلى أبعد مدى من نشاطه ؛ فالسل ، الذي كان يعني منه فيما يبدو ، يتطلب كثيراً من الهدوء والراحة ؛ على أن حياته ، وان تكون آية في الرصانة والتقدّف والبساطة ، لم تكن حياة ناسك زاهد ؛ بل كانت حياة مريض تمثل له الصحة أنفس ثروة . وقد قضى عن ٤٤ سنة في عام ١٦٧٧ .

حرر سبينوزا عرضين شاملين بفلسفته : **الرسالة الموجزة** التي وضعها باللاتينية سنة ١٦٦٠ برسم أصدقائه المسيحيين والتي ما وصلنا منها إلا ترجمتان هولنديتان ؛ وكتاب **الأخلاق ETHICA ORDINE** **GEOMETRICO DEMONSTRATA** الذي أعاد تنقيح متنه مراراً عدّة ؛ ورسائله في سنة ١٦٦١ إلى أولدنبورغ ودي فريز تعطينا لحة عامة عن القسم الأول من كتاب الأخلاق ، ومنها نتبين أنه كان يختلف اختلافاً بيناً في تبويه عن الكتاب المعروف لنا حالياً ؛ وقد أوشك في سنة ١٦٦٥ أن ينتهي من تأليفه ، وما كان يتّألف يومئذ إلا من ثلاثة أجزاء . لكنه أعاد بين ١٦٧٠ و ١٦٧٥ كتابة الجزء الثالث ، فكانت لنا الأجزاء الثلاثة الأخيرة من المؤلّف الحالي ، وتدور على الانفعالات والعبودية والحرية . وعلاوة

(٦) الأمير لويس الثاني دي كونديه ، الملقب بكونديه الكبير : من أشهر قادة فرنسا العسكريين في عهد لويس الرابع عشر ١٦٢١ - ١٦٨٦ . «م» .

(٧) هي الاميرة شارلوت - اليزابيث البافارية - اميرة بالاتينية ١٦٥٢ - ١٧٢٢ ، الترجمة الثانية لدوق أورليان ، أخي الملك لويس الرابع عشر ووالدة الوصي فيليب دي أورليان . وكان شقيقها من الأمراء الناخبين ، وهو الأمراء المخولون حق انتخاب الإمبراطور في الإمبراطورية germania المقدسة . «م» .

على ذينك العرضين الشاملين ، حرر سبينوزا قبل سنة ١٦٦٢ رسالة (بقيت غير مكتملة) في المنهج بعنوان في إصلاح العقل- DE EMENDA . أما الرسالة اللاهوتية السياسية- TRAC TIONE INTELLECTUS ١٦٦٥ فقد وضعها بين ١٦٦٥ TATUS THEOLOGICO POLITICUS ١٦٧٠ ، وكذلك الرسالة السياسية TRACTATUS POLITICUS (غير المكتملة) وضعها بين ١٦٧٥ و ١٦٧٧ . وكان قبل ذلك بزمن طويل ، وعلى وجه التقرير بين ١٦٥٦ و ١٦٦٣ ، قد حرر مبادئ فلسفة RENATI DESCARTES PRINCIPIA PHILOSOPHIAE ، وهي عبارة عن عرض للفلسفة الديكارتية برسم تلميذ فتى ؛ وإلى الفترة نفسها تعود الأفكار الميتافيزيقية COGITA TA METAPHYSICA ، وهي بمثابة شرح للالفاظ المستعملة في الفلسفة . ولم ينشر سبينوزا في حياته سوى مبادئ فلسفة رينيه ديكارت سنة ١٦٦٣ ، مذيلة بالأفكار الفلسفية ، والرسالة اللاهوتية السياسية سنة ١٦٧٠ . ولكن منذ عام ١٦٧٧ صدرت الأعمال المطبوعة بعد الوفاة OPERA POSTUMA ، والأخلاق ، وإصلاح العقل ، والرسالة السياسية ، ومراسلات ذات شأن وان يكن أصحابها تهذيب وتشذيب مع الأسف على أيدي أصدقائه .

(٢)

إصلاح العقل

ما من مذهب أثار من الحماسة والتأييد ومن الاستنكار والشجب ما أثاره مذهب سبينوزا ؛ وربما ما من مذهب مثله اختلف الناس في فهمه وذهبوا مذاهب متباعدة في الحكم عليه . فسبينوزا في نظر معاصريه نافى العناية الالهية والعلل الغائية وحرية الاختيار ، ونأى سلطة الكتب المقدسة ، وصاحب نظرية في وحدة الوجود فيها يكن تلاشى الفرد

واضمحلاله ؛ وكما يحدث في غالب من الاحيان ، فإن جوانب النفي والسلب في المذهب استرعت انتباه المعاصرين أكثر مما استرعته جوانب الإيجاب والإثبات التي هي مع ذلك وجهه الآخر .

إن المذهب السبيئنوي ، اذا أخذناه في جملته ، مذهب في الخلاص عن طريق معرفة الله . فهدف الفلسفة « التحري عن خير قابل لأن يُتناقل ويكون اكتشافه مصدر فرح سامي ومتصل الى الأبد » . ومن ثم لا يبدو للوهلة الأولى أنه يمضي في خط فلسفة ديكارت وفلسفة بيكون اللتين نحتا جانباً مسألة المصير النهائي للانسان لتتركا أمره للإيمان ؛ وإنما تشابه السبيئنوية من الناحية الخارجية واحداً من تلك المذاهب التيوصوفية^(٨) ذات الأصل الأفلاطوني المحدث التي نلتقيها على مر التاريخ .

المنطلق الاول لسبئنوا هو عينه منطلق جميع منظري حب الله الذين حفل بهم العصر الوسيط : « إن جميع تلك الانفعالات (الحزن ، الحسد ، الخوف ، الكره ، الخ) تكون من قسمتنا عندما نحب الأشياء الفانية ... لكن الحب الذي ينصب على شيء أبدي ولا متناء يقيت النفس بفرح محس ، بفرح براء من كل حزن » . وشبيه ذلك جاء في الاقتداء بيسوع المسيح^(٩) (ك ٢ ، ف ٧) : « من يحب المخلوق ، يفتن بفنه ؛ أما من يتعلق بالمسيح فيثبت إلى الأبد » . وقد شرح ليون العبري ، في القرن السادس عشر ، بالعبارات التالية ما كانه ذلك الحب الأسمى : « اذا كان الحب يتواجد أيضاً في الجسميات والملاديات ، فإنه لا يعود إليها وحدها ؛ ولكن كما أن الوجود والحياة والفهم وكل كمال آخر ، من طيبة أو جمال ،

(٨) التيوصوفية : حرفياً الحكمة الالهية ، وهي تبحث كعلم في احوال الموجودات الخارجية الجردة عن المادة ، والتي لا تتعلق بقدرتنا ولا باختيارنا ؛ وهي كمذهب إشراقي تطلب الاتحاد في الله . « م » .

(٩) الاقتداء بيسوع المسيح : كتاب تقوى من القرن الخامس عشر ، يقال إن كاتبه باللاتينية هو الراسب توما كمبيس . « م » .

وقف على موجودات روحية، وكما أنها تنزل من اللاماديات إلى الماديات، كذلك فإن الحب يتواجد أولاً وجوهرياً في العالم المعمول ومنه ينزل إلى عالم الأجسام^(١٠). والمسألة العملية التي وضعت في مطلع إصلاح العقل هي عينها التي تتنطع لحلها. القضايا الأخيرة في كتاب الأخلاق، تلك القضايا التي يتأنى إليها باقي فلسفته كله.

ومع ذلك كان سبينوزا بعيداً غاية البعد عن ذلك المناخ المرتبط تقليدياً بنظرية الحب الالهي، أي مناخ التجارب الغامضة والودع والتقوى والزهد والوجود. «الحب يقوم على المعرفة. فلا بد إذن، قبل كل شيء، من التفكير بوسيلة شفاء العقل وتطهيره بحيث يعرف الأشياء بنجاح، وبلا خطأ، وعلى أفضل نحو ممكن». وينبغي أن تُضاعف قوته؛ ونقطة انطلاق سبينوزا هي هنا التأمل في المنهج الديكارتي: فشلة ترابط منهجي بين الحقائق يبدأ بأفكار واضحة ومتمنية ويظهر للعيان خصوبة الفهم التي لا حد لها عن طريق ابتداع الرياضيات والطبيعيات؛ وتتفق على طرق نقيض من هذا الترابط المعرف المنشطة والمتجردة، التي تأتي من الحواس والخيال، بدون أي مبادهة روحية. ويبقى ديكارتي أيضاً عندما يفترض، على نحو معاكس للغاية للأفلاطونيين المحدثين، أن الذهن البشري لا يستطيع أن يرقى درجةً من معرفة المحسوسات إلى المعرفة العقلية، رقيه من الصورة إلى نموذجها، بل يتبع عليه أن يضع نفسه دفعه واحدة على صعيد المعرفة العقلية. ذلك هو مغزى تلك الفقرة من إصلاح العقل التي يعزل فيها المعرف في أبواب مختلفة ولا يستبقي منها إلا المعرف التي يمكن أن تخدم غايتها: ففي أسفل الدرجات ثمة المعرفة السمعائية مثل معرفتي بيوم ميلادي، وبصفة عامة، بكل ما يقع لي بالتقليد؛ وفوقها المعرفة بالتجربة المجملة، وهي المعرفة التي تتحصل لي نتيجة المقاربة

(١٠) نقلأً عن هـ. بفلاوم: فكرة الحب عند ليون العبري DIE IDEE DER LIEBE BEI LEONE HEBREO، توبنغن ١٩٢٦، ص ١٠٥.

بين أحوال متشابهة ماضية : فعلى هذا النحو أعرف مثلاً أن البشر فانون ؛ وبعد ذلك معرفة العلة بمعولها ، كأن أستنتاج من واقعة الإحساس اتحاد النفس والجسم ؛ وجميع هذه المعارف ، التي تنتهي عند نفسها وتتقارن واحتداها بجانب الأخرى في عطالة وجمود ، تُنْحى ويتُبَذَ لأنها لا يمكن أن تقيِّد في تنمية قوى الفهم . ويختلف كل الاختلاف حال المعرفة التي يُسْتَنْجِعُ فيها المعول من علته ، مثلاً يُسْتَنْجِعُ خاصيات الشكل الهندسي من تعريفه ؛ ويختلف كل الاختلاف أيضاً حال المعرفة الحدسية واليقينية ببعض القضايا : وتلك وحدها معارف خصبة . فالناجر الذي يريد إيجاد الوسيط المناسب الرابع لثلاث كميات معينة ، فيطبق لهذا الغرض القاعدة التي لُقِنَ إياها (سماعاً) ، أو يطبق ، في حال نجاحه في العملية الحسابية في الحالات البسيطة ، الطريقة التي اكتشفها في حالات أكثر تعقيداً (التجربة الجملة) ، هذا الناجر يصل ، بتصدي الكمية المطلوب اكتشافها ، إلى نتيجة موثوقة كمثل النتيجة التي يصل إليها الرياضي الذي يبرهن على القاعدة (معرفة المعول بالعلة) أو ذلك الذي يدرك حدسياً أن العدد المنشود هو العدد ٦ إذا كانت المعطيات بسيطة من قبيل ١ ، ٢ ، ٣ . لكن الناجر لا يمضي إلى أبعد من ذلك ، على حين يستكشف ديكارت ، من خلال التأمل في الأوساط المناسبة ، وسيلة لحل معادلات من درجة أعلى .

وديكارت أيضاً هو الذي علمه أن تحصيل المعارف اليقينية سابق على اكتشاف المنهج ؛ فالفهم ، بقوته الطبيعية ، بالحدس والاستنتاج « للذين لا يمكن أن يتما على نحو غير صحيح » ، يستكشف عفوياً معارف جديدة ؛ وقيام المنهج بادئ ذي بدء إنعام النظر في النظام الذي أفسح في المجال للوصول إلى تلك النتائج . وجواهر هذه التأملات هوما انتقل إلى الدعاوى التالية من كتاب إصلاح العقل . فكما أن الحرف يطرق أولاً الحديد بأدوات طبيعية قبل أن يصطنع لنفسه مطرقة يطرق بها على نحو أدنى إلى الكمال ، كذلك يستعمل الفهم قوته الفطرية ليصطنع لنفسه أدوات تمكنه

من أن يمضي قدماً إلى الأمام في بحثه وتحريه : فالمنهج لا يسبق البحث والعملية العقلية الفعلية ؛ بل يتبعهما : انه علم العلم ؛ والحال أننا نعلم الأشياء بالأفكار ، قبل أن نعلم أننا نعلمها : ففكرة الدائرة هي معرفة شيء له مركز ومحيط ؛ لكن هذه الفكرة نفسها ليس لها لا مركز ولا محيط ، وهي شيء متمايز تماماً عن الدائرة نفسها ؛ وعلى هذا يمكن لنا أن نعرف الدائرة بدون أن نعرف فكرة الدائرة . وما المنهج بدوره غير فكرة الفكرة ، أي التأمل في الفكرة الحقة ، من حيث أن هذه الفكرة أداة أو قاعدة لتحصيل معارف أخرى . وذلك هو لب ما يميز الروح الجديد ، الذي يمضي إلى الأشياء ذاتها ، من الفلسفة القديمة التي تتوقف عند تحليلات التصورات وعند جدل مستديم حول الظنون والأراء .

إن منهج قواعد تدبير العقل يكتمل بشك التأملات : فالمنهج ينطلق من ضروب اليقين الطبيعية بالنسبة إلى الذهن لبيين ، عن طريق قاعدة النظام ، كيف يمكن أن تولد ضروب اليقين هذه معارف جديدة ؛ أما الشك فيتحرج عن وسيلة موثوقة لاستبعاد كل ما لا يدخل في عداد اليقين ؛ وهو يستخدم في ذلك ، علاوة على جهاز الشك المنهجي ، الكوجيتو وضمان الله للبيين . وكل هذا القسم الثاني من نتاجه ضروري ، في نظر ديكارت ، لتهيئة الإرادة للأخذ بما يدركه العقل في وضوح وتميز . ولكن هنا تحديداً يفارق سبينوزا ديكارت . فالفكرة الحقة لها ، في نظره ، يقينها في ذاتها ؛ فما اليقين إلا « الماهية الموضوعية للشيء » ، أي الشيء كما هو متمثل في العقل ؛ والذهن إذ يحوز أفكاراً حقة لا يمكن له وبالتالي إلا يعلم أنها حقة ؛ فليس لأي شك صادق حقاً أن يطالها ، وما هي بحاجة إلى أي ضامن . فحسب المرء أن يعلم ما الفكرة الوهمية IDEA FICTA ، ما الفكرة الكاذبة ، ما الفكرة المشكوك فيها ، حتى يتحاشي الخلط بينها وبين الفكرة الحقة .

هذا التمييز بين الفكرة الحقة وسائر الأفكار هو أساس السبينوزية ، مثلاً أن مذهب الطبائع الحقة والثابتة هو أساس

الديكارتية . فلو كان في الإمكان الاشتباه في أن أفكاراً من قبيل فكرة الله أو فكرة الجوهر أو فكرة الامتداد هي من اصطناع الذهن لأنها ركيزة كتاب الأخلاق برمته ؛ وهذه صعوبة توقعها سببها في الأسطر التالية . « قد نتصور ، بعد أن نصطنع فكرة الشيء وبعد أن نؤكّد بملء إرادتنا وحريتنا أنه موجود فعلاً في الطبيعة ، أنه يلزم عن ذلك أنه لن يكون في مستطاعنا بعد ذلك أن نتصور أن حاله مختلف » . ولا يكاد سببها يتوقف عند « خلف » من قد يفترض أن الذهن يخدع نفسه و « يسر حريته بالذات » . فمن أين تأتيه هذه الثقة ؟ إن الفكرة الوهمية تُتعرّف قبل كل شيء من عدم تعينها : فنحن نستطيع بحسب إرادتنا أن نتصور موضوعها موجوداً أو غير موجود ؛ ونستطيع اعتسافاً أن نسند إلى موجود لا نعرف طبيعته معرفة جيدة هذا المحمول أو ذلك ، كأن نتخيل مثلاً أن النفس مربعة ؛ فالكرة الوهمية هي الفكرة التي تسمح بالعنادية أو الممارحة ALTERNATIVE . لكن إذا كانت الفكرة المتحصلة لنا عن موجود بعينه هي الفكرة الحقة ، فإن عدم التعين ذلك يزول . فوجود المحمول لن يكون بالنسبة إلى من يعرف المجرى الكامل للطبيعة إلا ضرورياً أو محالاً ، ومن يعلم ما هي النفس لا يمكن أن يتصورها مربعة .

والفكرة الكاذبة هي من النوع نفسه ؛ فهي تستند إلى موضوع محمولاً لا يُستتبع من طبيعته ، لأن الذهن لا يتصور هذه الطبيعة إلا على نحو غامض وغير متميّز . وإنما يولد الشك من الغلط ؛ فما شك ديكارت المغالي بممكن ، مثلاً ، إلا في حال الاعتقاد بوجود ممكّن لـ الله خادع . أما الفكرة الحقة فهي ، على العكس من ذلك ، فكرة متعينة تمام التعين ، حاوية لعلة ما يمكن إثباته أو نفيه عن موضوعها : ففكرة جهاز آلي مضبوط ومحكم ، في ذهن العامل ، هي فكرة حقة عندما يتصور في تمييز ارتباط أجزائه ، حتى ولو لم يخرج بذلك الجهاز الآلي إلى حيز التطبيق : فليست المطابقة مع الواقع خارجي ، وإنما « صفة ذاتية أصلية » هي ما يؤلف صورة الحق .

يذهب الفكر بسيبوزا هنا الى ما للفهم من قدرة ، من تلقاء ذاته ، على تكوين أفكار حقة في العلوم الرياضية : فالفهم ينطلق من أفكار بسيطة ، من غير الممكن إلا أن تكون حقة ، لأنه من المحتم ، بحكم بساطتها ، أن تكون متعينة تمام التعيين : ومن قبيل ذلك الامتداد والكم والحركة ، وهو يصطفع أفكاراً مركبة بربطه بين أفكار بسيطة : ومن قبيل ذلك فكرة الكرة ، المتولدة من دوران نصف دائرة حول قطراها ؛ وكل فكرة من هذه الأفكار هي ماهية متعينة أتم التعيين ، لا تحيى الذهن أبداً الى الاخذ ببديهيات كلية ومجردة .

لكن أليست قدرة الفهم قاصرة على اختراع الرياضيات ؟ أفلأ تكون النفس في هذا المضمار ، وفي هذا المضمار وحده ، « آلة روحية » ، تعمل وفق قوانين الفهم ، على حين أنها تكون ، في معرفة الطبيعة ، « في منزلة الجامد المنفعل » ، خاضعة للحواس و« لتلك العمليات التي تتولد منها الصور والخيالات والتي تحدث طبقاً لقوانين مبادئها تماماً لقوانين الفهم ؟ ». وبكلمة واحدة : أهناك معرفة بالطبيعة بطريق الفهم ؟ إن التحليل المنهجي لشروط المسألة هو الذي سيسمح بحلها . فليس من الممكن أن تعود معرفة الطبيعة الى الفهم إلا إذا كانت به قدرة على تصور ماهية واقعية تكون هي العلة الكلية لجميع معلومات الطبيعة ، على نحو ما تكون ماهية الدائرة هي علة خاصيتها ؛ ومن فكرة هذه الماهية تتبع ، موضوعياً ، في العقل ، فكرة جميع الأشياء الأخرى ، بحيث يتاح لذهننا أن يستنسخ الطبيعة بأكبر قدر من الكمال . ودعوى مقولية الطبيعة هذه ، عن طريق استنباط مبدئها ، ليست ، كما قد يبدو للوهلة الأولى ، غزوة جديدة تقوم بها الأفلاطونية المحدثة للفلسفة : فالتفسير الأفلاطوني المحدث يمضي ، بالفعل ، من خلال تراتب هرمي نازل من الواحد أو من الأول الى العالم المحسوس ، عالم الديمومة ، عالم الكون والفساد : وهذه مقولية كاذبة ، جاهلة بشروط المقولية الرياضية حيث لا يمكن أن تستنبط من الحقائق الأزلية سوى حقائق أزلية . والطبيعة ، التي

يستنتجها الفهم من ماهية المبدأ الموضوعية ، لا يمكن أن تكون « سلسلة الأشياء الجزئية الخاضعة للتغير ، وإنما فقط سلسلة الأشياء الثابتة والأزلية SERIEM RERUM FIXARUM DETERNARUM-QUE». فما هذه الأشياء الثابتة والأزلية ؟ لنعد بأذهاننا ، فيما نفهم ذلك ، إلى الطبيعيات الديكارتية التي تضع ، في صميم الطبيعة ، ماهيات ثابتة وحقائق أزلية ، من قبيل الامتداد وانفراط الحركة وقوانين التصادم ؛ فـ « الأشياء الثابتة والأزلية » هي أيضاً ، لدى سبينوزا ، جملة تلك القوانين التي تؤلف ما يشبه البنية الدائمة للطبيعة والتي بموجبها تحدث وتتنظم الأشياء الجزئية ». هذه الأشياء الثابتة RES FIXAE هي أيضاً إذن ماهيات جزئية ، حقائق محددة ومتعينة (مثلما أن ماهية المستقيم أو الدائرة في الرياضيات ماهية متعينة) ، وإن اضطاعت ، وهي الحاضرة في الطبيعة بكمالها ، بدور الكليات .

إن القاعدة المنهجية لا تنهي سبينوزا عن استنباط العالم المحسوس ، كما تشاء الميتافيزيقا الفيوضية ، فحسب ، بل تمنعه أيضاً من أن يتطلع (على منوال فيلسوف مثل أفلاطون الذي كان يشتغل من الواحد عملاً معقولاً) إلى استنباط جملة الأشياء الثابتة RES FIXAE ؛ إذ أن « تصور كل شيء في آن معًا يتعدى بكثير قوى الفهم البشري ». . وكما تستنبط الحقائق في الرياضيات واحدتها من الأخرى ، بدون أن يكون للسلسلة من نهاية أبداً ، وبدون أن تؤلف أيضاً كلاً واحداً ، لا يرى سبينوزا في كل شيء من تلك الأشياء الثابتة سوى حلقة في سلسلة ، أو أن من آناء تقدم ، لا جزءاً من كل . لكن كما في الرياضيات أيضاً ، لا يمضي الاستنباط السبينوزي على غير هدى ، بل هو استنباط موجه ؛ موجه نحو حل المسألة التي كانت منطلقه ، أعني مسألة الطبيعة البشرية ، وقدرتها ، واتحادها بالله .

(٣)

الله

على هذا النحو ستأتي صورة الفلسفة في الأخلاق ملبية للمطالب المنهجية المطروحة في إصلاح العقل ؛ وبادئ ذي بدء ، نظرية في المبدأ الأول ، في الله ، الذي به يرتهن كل شيء ؛ وبعدئذ تعين مكان الطبيعة البشرية ، وعلى وجه أخص تلك الماهية الجزئية المتمثلة بنا نحن أنفسنا ، في سياق الأشياء الثابتة والأزلية RES FIXAE ET OETERNAE المستنبطة من الطبيعة الإلهية ؛ ويشير سبينوزا بدقة إلى هذا المخطط الداخلي لكتاب الأخلاق : «في القسم الأول نبين بصفة عامة تبعية الأشياء طرأ الله ؛ وفي القسم الخامس نبين الشيء عينه ، ولكن من خلال النظر في ماهية الذهني» (المقالة ٥، القضية ٣٥، الشرح). وما الإطار الرياضي ، أو التقليدي بمزيد من الدقة ، الذي تبناه سبينوزا بتعريفه وبدائياته وقضاياه ، مثله في ذلك مثل ديكارت الذي أعطى المثال على ذلك في الردود على الاعتراضات ، سوى وسيلة لعرض الحقيقة بعد اكتشافها ، لا وسيلة للاختراع ؛ ودللتنا على ذلك مقارنة نجريها بين رسالة بعث بها إلى أولدنبورغ سنة ١٦٦١ وبين النص النهائي لكتاب الأخلاق ، حيث نجد البدائية تنقلب إلى قضية ، وتسلاسل التعاريف يطأ عليه ما يطأ من التعديل ، وطائفة من التعريفات الجديدة تأخذ طريقها إلى حيز الوجود . وقد يوقعنا هذا العرض التركيبي في الوهم فنعتقد أننا حيال ميتافيزيقا تقليدية بحسب «نظام المواد» لا «نظام الأسباب» . ولكن قراءة إصلاح العقل تكفي بحد ذاتها لِإِزالة غشاوة هذا الوهم عن أعيننا ، لأنها تحملنا على أن نرى في اكتشاف فكرة الله نتيجة لمطلب منهجي ، وتنبهنا إلى أن فكر سبينوزا تحليلي في جوهره ، يتحرى بقدر أكبر فأكبر من العمق عن الشروط التي يمكن فيها للعقل أن يتعقل الطبيعة والانسان معاً . إن خاصية رئيسية من خصائص العقل أنه «يكون الأفكار الإيجابية

قبل السلبية» . والحال أن فكرة المتناهي فكرة سلبية . إذ «تطلق صفة المتناهي في جنسه على كل شيء يمكن أن يُحدّب شيء آخر من الطبيعة عينها . يقال ، مثلاً ، للجسم إنه متناه لأننا نتصور على الدوام شيئاً أكبر منه» (الأخلاق ، المقالة ١ ، التعريف ١) ، وبصفة عامة فإن «كل تعين سلب» . أما الفكرة الإيجابية بامتياز فهي فكرة الله ، «الموجود المطلق في لاتناهية ، أي الجوهر الحامل لعدد لامتناه من الصفات ، التي تعبّر كل صفة منها عن ماهية أزلية ولا متناهية» : إنها إيجابية لأنها جوهر أي «ما هو موجود في ذاته وما هو متصرّف بذاته ، وما لا يحتاج تصوّره إلى تصوّر شيء آخر يكمن متقدماً به» . إنه ليس الجوهر الارسطوطاليسي، ذلك الأساس الخفي للأشياء الذي لا يملك الفهم أن يبلغ إليه ، لأنّه ما أُوتى سوى القدرة على تعلّق الخواص والأعراض . وقد عُلم ديكارت أننا نستطيع أن نعرف في وضوح وتميّز ماهية جوهر من الجواهر بوساطة صفتة الرئيسية ، وعلى سبيل المثال ماهية الجسم بالامتداد ؛ ويتبع سبينوزا ديكارت معرّفاً الصفة بأنّها «ما يدركه الفهم من الجوهر باعتباره مكوّناً ماهيّة» .

بالمقابل ، أنكر ديكارت مرتين إيجابية فكرة الجوهر ، مرة عندما اعتقد أن التمايز الواقعي بين صفتين ، من قبيل الامتداد والفكـر ، كل صفة منها تُتصوّر بذاتها ، يقسرنا على استنتاج وجود جوهرين متمايزين ، هما النفس والجسم : فحدّد الجوهر بالصفة معناه الحد من واقعيته ؛ وعلى هذا فإن الله ، الموجود المطلق في لاتناهية ، سيكون له عدد لامتناه من الصفات ، تعبّر كل صفة منها عن لاتناهية ؛ والامتداد والفكـر ، وكلّا هما لامتناه ، هما صفتان من صفات الله اللامتناهية هذه . ومرة أخرى عندما اعتقد ديكارت أن الجوهر المفكـر والجوهر الممتد لا وجود لهما بذاتهما ، بل لا بد أن يكون حدوثهما بالجوهر الإلهي ؛ أما في الحقيقة فإن «من طبيعة الجوهر أن يوجد» ، لأن ما يُتصوّر بذاته ليس بحاجة إلى شيء آخر غير ذاته ليوجد .

«الامتداد صفة لله» : هذه واحدة من الدعاوى التي بدت مموجة

أكثر من سواها لمعاصري سبينوزا : أفلبس ذلك معناه افتراض الجسمانية باهـة وإسناد الانقسامية والسلبية اليـه ؟ على أنه ليس لنا أن نفهم قول سبينوزا إلا على ضوء الطبيعـيات الـديكارـتـية والـتمـيـزـ الذي تـجـريـه بين الـامـتدـادـ كـمـوـضـوـعـ لـلـفـهـمـ والـامـتدـادـ كـمـوـضـوـعـ لـلـخـيـالـ . «فالـامـتدـادـ المـتـخـيـلـ هوـ الـذـيـ يـتـأـلـفـ مـنـ أـجـزـاءـ وـيـنـقـسـمـ إـلـىـ أـجـسـامـ ،ـ هوـ حـاـصـلـهـاـ المـتـنـاهـيـ ؛ـ وـلـكـنـ الـامـتدـادـ بـالـاـضـافـةـ إـلـىـ الـفـهـمـ لـاـمـتـنـاهـ وـلـامـنـقـسـمـ ؛ـ وـلـيـسـ الأـجـسـامـ بـأـجـزـاءـ مـرـكـبـةـ لـهـ ،ـ وـانـماـ هـيـ تـحـدـيـدـاتـهـ ؛ـ وـلـيـسـ التـمـاـيـزـ بـيـنـ الأـجـسـامـ تـمـاـيـزـ حـقـيقـيـاـ ،ـ وـانـماـ هـوـ تـمـاـيـزـ فـيـ الـأـحـوـالـ» .ـ وـالـأـحـوـالـ هـيـ «ـتـأـثـرـاتـ الـجـوـهـرـ ،ـ أـيـ مـاـ هـوـ مـوـجـودـ فـيـ شـيـءـ آـخـرـ وـمـاـ يـكـونـ تـصـورـ بـهـذـاـ الشـيـءـ» .ـ إـنـ هـذـهـ الأـجـسـامـ هـيـ ،ـ فـيـ نـظـرـ الطـبـيـعـيـ ،ـ أـحـوـالـ لـلـامـتدـادـ ،ـ وـبـهـ تـتـصـورـ ،ـ وـلـيـسـ أـجـزـاءـ مـنـ الـامـتدـادـ ،ـ بـهـاـ يـتـصـورـ .ـ إـنـ الدـعـوـيـ الـسـبـيـنـوـزـيـ لـيـسـ بـمـمـكـنـةـ إـلـاـ لـأـنـ الـامـتدـادـ مـبـدـأـ مـعـقـولـيـةـ .ـ

عنـ هـذـاـ السـبـيـلـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ نـفـهـمـ عـلـىـ نـحـوـ أـفـضـلـ لـمـاـذـاـ كـانـ الـجـوـهـرـ الـأـوـحـدـ وـالـمـعـقـولـيـةـ الـكـلـيـةـ شـيـئـاـ وـاحـدـاـ فـيـ نـظـرـ سـبـيـنـوـزاـ ،ـ بـشـرـطـ أـلـاـ تـكـونـ عـلـاقـةـ الـجـوـهـرـ بـصـفـاتـهـ مـجـرـدـ عـلـاقـةـ مـوـضـوـعـ بـمـحـمـولـ ،ـ بـلـ أـنـ يـكـونـ الـجـوـهـرـ الـلـامـنـقـسـمـ هـوـ السـبـبـ الـذـيـ يـعـلـلـ وـجـودـ الـأـحـوـالـ فـيـ كـلـ صـفـةـ .ـ فـيـ الصـفـاتـ كـافـةـ ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ اـخـتـلـافـهـاـ فـيـ الـمـاهـيـةـ ،ـ أـسـاسـاـ وـاحـدـاـ هـوـ قـدـرـتـهـاـ عـلـىـ تـعـلـيلـ وـجـودـ الـأـحـوـالـ فـيـهـاـ .ـ وـالـحـالـ أـنـ هـذـهـ الـمـعـقـولـيـةـ لـيـسـ رـهـنـاـ بـطـبـيـعـةـ الـصـفـةـ ؛ـ ذـلـكـ أـنـ الـمـعـقـولـيـةـ هـيـ الـنـظـامـ ؛ـ وـالـنـظـامـ ،ـ الـذـيـ بـهـ تـنـجـمـ الـأـحـوـالـ ،ـ فـيـ كـلـ صـفـةـ مـنـ هـذـهـ الصـفـاتـ ،ـ عـنـ بـعـضـهـاـ بـعـضـاـ ،ـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ وـاحـدـاـ بـرـغـمـ تـمـاـيـزـ الصـفـاتـ .ـ وـتـقـسـحـ الـهـنـدـسـةـ الـدـيـكـارـتـيـةـ فـيـ الـمـجـالـ لـنـاـ لـنـفـهـمـ كـيـفـ أـنـ نـظـامـاـ بـعـيـنـهـ بـيـنـ الـأـفـكـارـ يـمـكـنـ أـنـ يـكـونـ مـطـابـقاـ لـنـظـامـ بـعـيـنـهـ بـيـنـ مـخـتـلـفـ أـحـوـالـ الـامـتدـادـ ؛ـ ذـلـكـ أـنـ فـكـرـةـ خـاـصـيـاتـ الـمـنـحـنـىـ تـرـتـبـتـ بـمـعـادـلـةـ الـمـنـحـنـىـ ،ـ مـثـلـاـ تـتـبـعـ خـاـصـيـاتـهـ فـعـلـيـاـ لـطـبـيـعـتـهـ ؛ـ وـهـذـاـ بـحـيثـ أـنـ الـمـنـحـنـىـ وـمـعـادـلـتـهـ يـمـكـنـ أـنـ يـعـتـبـرـاـ مـوـجـودـاـ وـاحـدـاـ ،ـ بـالـنـظـرـ إـلـىـ أـنـ مـاـ يـؤـلـفـ قـوـامـ وـجـودـهـاـ هـوـ نـظـامـ وـاحـدـ .ـ وـحدـةـ الـجـوـهـرـ تـعـنـيـ إـذـنـ الـمـعـقـولـيـةـ

الكلية ، بشرط ألا يكون الجوهر موضوعاً ، وإنما في المقام الأول جذر كل النظام الواحد الذي ينبع في كل محمول . «إن نظام ترابط الأفكار هو عينه نظام ترابط الأشياء» (م ٢ ، ق ٧) .

إن كل ما تقوله لنا أصول العقيدة المسيحية عن إله خالق ، يقرر بملء إرادته الحرة أن يخلق الأشياء التي يمده عقله بفكرتها، ويخصم إرادته لعلة الخير الغائية ، إن كل ذلك لا يدرو أن يكون قصة تظهر فيها آثار التشبيه^(١١) صارخة كما في آلهة الوثنين . الله علة ، هذا حق ؛ لكن العلة هي السبب CAUSA SIVE RATIO الذي يجعلنا نتعقل المعلول ؛ وبهذا المعنى ، هو علة فاعلية ، علة الماهيات ، بقدر ما هو علة الوجودات ، علة بذاتها أو أولى مطلقة ، علة فاعلة بحسب قوانين الطبيعة أو ، وهذا سيلان ، علة حرة ، أي غير مؤثرة إلا بذاتها ؛ علة مبادنة أيضاً ، أي أن فعلها لا ينتقل إلى موجود من خارجه ؛ ومن هنا لا يكون الله مختلفاً عما يسميه الفلسفه الطبيعة DEUS SIVA NATURA .

(٤)

الطبيعة البشرية

المطلب الثالث للمنهج تنظيم الأشياء بحيث لا يستنقذ الذهن قواه في جهود لامجدية ، بل يوجه الاستنتاج نحو الأشياء التي تقييد معرفتها في بلوغنا إلى خيرنا : هذه المعرفة هي معرفة الطبيعة البشرية ؛ وببداء من القسم الثاني ، يُجند كتاب الأخلاق بتمامه في دراسة الطبيعة البشرية ، كما تُستنبط من طبيعة الله وصفاته . ولكن لا بد أولاً من إيراد معنى الحال الاستثنائي ، ثم معنى الحال المتناهي .

(١١) التشبيه ANTHROPOMORPHISME . خلع الصفات البشرية على الله . ويقال له أيضاً التجسيم . «م» .

إننا لا نعرف من صفات الله اللامتناهية سوى صفتين : الامتداد والفكر ؛ وكل صفة منها بسيطة ، لامتناهية ، أزلية . والحال أن طبيعة الإنسان ، النفس والجسم ، تضعننا في الديمومة ، في التغير ، في التعدد ، في الكون والفساد . وأما كيف أمكن للتغير أن يتولد من السرمدي ، فمعلوم أن هذه المسألة كانت الشغل الشاغل لجميع الفلسفات المشتقة من الأفلاطونية ، فلنـ ما آلت إلـى لـى سـبيـنـوزـا : فـمـعـلـومـ أنـ معـنـىـ الـامـتـدـادـ لـىـ دـيـكارـتـ لاـ يـمـكـنـ آنـ يـتـولـدـ مـنـ عـلـمـ طـبـيـعـيـ إـلـاـ بـوـسـاطـةـ الـحـرـكـةـ التـيـ تمـيـزـ وـحـدـهـ الـأـجـسـامـ بـعـضـهـاـ مـنـ بـعـضـ ،ـ نـظـرـاـ إـلـىـ أـنـ الـأـجـسـامـ غـيرـ مـتـمـاـيـزـةـ مـنـ حـيـثـ هـيـ اـمـتـادـاتـ ؛ـ وـمـعـلـومـ أـيـضـاـ آنـ كـمـ هـذـهـ الـحـرـكـةـ ثـابـتـ وـأـنـ قـوـانـينـ نـقـلـهـاـ أـوـ تـوزـيـعـهـاـ (ـوـهـوـ وـحـدـهـ مـاـ يـمـاـيـزـ بـيـنـ الـأـجـسـامـ)ـ هـيـ حـقـائقـ أـزلـيةـ .ـ إـنـ كـمـ الـحـرـكـةـ ثـابـتـ هـذـاـ هـوـ فـيـ نـظـرـ سـبيـنـوزـاـ حـالـ لـصـفـةـ الـامـتـادـ ،ـ لـكـنـهـ حـالـ أـزـلـيـ ،ـ كـالـصـفـةـ نـفـسـهـاـ ،ـ وـ«ـحـالـ لـامـتـاـهـ»ـ لـأـنـ يـشـيرـ إـلـىـ مـاـ هـوـ ثـابـتـ فـيـ «ـمـظـهـرـ الـكـونـ فـيـ جـمـلـتـهـ»ـ (ـFACIES TOTIUS UNIVERSIـ)ـ .ـ لـكـنـ هـنـاكـ بـالـضـرـورـةـ فـيـ صـفـةـ الـفـكـرـ حـالـاـ يـحـتـويـ «ـمـوـضـوـعـيـ»ـ نـظـامـ الـطـبـيـعـةـ الشـامـلـ وـالـثـابـتـ المـتـمـثـلـ فـيـ «ـمـظـهـرـ الـكـونـ فـيـ جـمـلـتـهـ»ـ ؛ـ هـذـاـ «ـالـحـالـ الـلامـتـاـهـيـ»ـ هـوـ «ـعـقـلـ الـلامـتـاـهـيـ»ـ أـوـ عـقـلـ اللهـ الـذـيـ يـحـتـويـ «ـمـوـضـوـعـيـ»ـ ،ـ مـعـ فـكـرـ اللهـ ،ـ لـاتـنـاهـيـ الصـفـاتـ وـلـاتـنـاهـيـ الـأـحـوـالـ الـلـذـينـ يـلـزـمـانـ عـنـهـاـ ؛ـ وـهـذـهـ «ـالـأـحـوـالـ الـلامـتـاـهـيـ»ـ أـشـبـهـ مـاـ تـكـوـنـ بـتـعـبـيرـ عـنـ نـظـامـ ثـابـتـ وـاحـدـ ،ـ يـتـبـلـسـ مـظـهـرـاـ مـغـاـيـرـاـ فـيـ كـلـ صـفـةـ ؛ـ فـاـلـهـ إـذـنـ هـوـ «ـعـلـتـهاـ الـقـرـيبـةـ الـمـلـفـةـ»ـ .ـ إـنـهـ تـنـتـقـلـ بـنـاـ مـنـ الـطـبـيـعـةـ الـطـابـعـةـ NATURA NATURANSـ ،ـ أـيـ اللهـ وـصـفـاتـهـ ،ـ إـلـىـ الـطـبـيـعـةـ الـمـطـبـوـعـةـ NATURA NATURATAـ الـتـيـ تـتـمـتـلـ بـالـأـحـوـالـ ،ـ وـلـكـنـهـ لـاـ تـخـرـجـنـاـ مـنـ الـأـزـلـيـ وـالـلامـتـاـهـيـ .ـ

إـذـاـ نـظـرـنـاـ إـلـىـ الـآنـ فـيـ حـالـ مـتـنـاهـ لـلـامـتـادـ ،ـ فـيـ جـسـمـ هـوـ مـجـرـدـ كـتـلـةـ مـنـ الـامـتـادـ ،ـ وـأـجـزـائـهـ مـحـرـكـةـ بـحـرـكـاتـ مـتـنـاسـبـةـ فـيـمـاـ بـيـنـهـاـ وـقـابـلـةـ لـلـانـتـقـالـ مـنـ جـزـءـ إـلـىـ آخـرـ فـيـ تـنـاسـبـ يـتـاحـ مـعـهـ لـلـمـجـمـوـعـ آنـ يـسـتـمـرـ لـمـدةـ مـعـلـومـةـ ،ـ فـلـنـ نـجـدـ شـيـئـاـ فـيـ هـذـاـ الـحـالـ الـمـتـنـاهـيـ يـرـبـطـهـ بـمـاـهـيـةـ الـأـزلـيـ لـلـصـفـةـ ؛ـ فـوـجـودـ هـذـاـ

الجسم يمكن سببه في أحوال متناهية أخرى ، في الأجسام الأخرى التي تنقل اليه الحركة والتي تجعله ، بعليتها ، على ما هو كائن عليه حاضراً ؛ هذه الأحوال المتناهية الأخرى يمكن سببها ، بدورها ، في أحوال متناهية أخرى ، وهكذا الى ما لا نهاية . وما يصدق على أحوال الامتداد يصدق أيضاً على أحوال الفكر أو الأفكار ؛ ذلك أن ترتيب الموضوعات في الفكر يكرر ، بحسب مطابقة الصفات ، ترتيب الأعيان^(١٢) في الامتداد . ويلزم عن ذلك أن للحال المتناهي كيفية في الوجود مبادلة جداً للكيفية وجود الحال الامتناهي والصفة . فالحال الامتناهي والصفة يحوزان الأزلية أو التمتع الامتناهي بالوجود *INFINITA ESSENDEI FRUITIO* ، أي ما فيه تمتزج الماهية بالوجود ؛ أما الحال المتناهي فهو ، إذا أخذناه في ماهيته ، ممكناً فحسب ، ولا يشرع بالوجود إلا إذا ولدَه حال متناهٍ آخر ، ويتوقف عن الوجود حالماً يقصيه عنه حال متناهٍ آخر . الوجود في الديمومة هو إذن الوجود من حيث هو متمايز عن الماهية ، وهو يعود فقط إلى الوجود المتناهي الذي توجد عليه وجوده خارج ذاته . سمة الحال المتناهي إذن ، مع العلية الخارجية والديمومة ، هي النقص ، وبصفته هذه لا يمكن استنتاجه مباشرة من طبيعة صفة الله ، التي تكون نتائجها أزلية مثله هو نفسه . إن الله هو فعلاً علة ذلك النقص ، وذلك لأن العالم المتناهي الذي هو علته هو الله نفسه وقد طرأ عليه تحوير معين ، وكل ما هنالك أنه علته . *CAUSA REMOTA* البعيدة .

على هذا النحو يكون تصور الطبيعة البشرية وخصائصها . فالانسان مركب من جسم ومن نفس ، أي من حال حاضر للامتداد ، ومن حال حاضر للتفكير يتمثل في فكرة هذا الجسم . وقد بذل سبينوزا قصاراً لايوضح كيف يمكن أن تتصور ، في وسط هذه الآلة الكلية ، فردية جسم من الأجسام ؛ فهي فردية آلة ، تنظم العلل الخارجية مختلف أجزائها على نحو تتناقل معه

. (١٢) الواقعات . RÉALITÉS .

الحركة فيما بينها وفق نظام ثابت ؛ والفرد نفسه مركب من أفراد أخرى ، وهكذا يكون الجسم البشري آلة شديدة التعقيد ومركبة من آلات أخرى . والفرد الجسمي تطابقه في صفة الفكر فكرة لا موضوع لها سوى هذا الفرد الموجود بالفعل . وتلك هي النفس التي تبدأ وتنتهي مع الجسم ، والتي علتها خارجة عنها في أحوال متناهية أخرى للفكر ، مطابقة لأحوال الامتداد التي هي علل الجسم .

إن جميع خصصيات النفس تستنبط من هذا التعريف : النفس هي فكرة الجسم : لكن الفكرة لدى سبينوزا ليست هي «كالصورة الخرساء المطبوعة على لوحة» ، أي صورة تنتظر ، من خارج النفس ، تصديق الحكم : وإنما الفكرة حال للصفة الالهية ، وهي بذاتها موجبة لوجود موضوعها ، وإيجابيتها قائمة ما دام هذا الوجود لا ينفيه وجود فكرة أخرى ؛ ومن ثم فإن السلب ، لا الإيجاب ، هو ما يحتاج إلى تفسير ، وهو يقبل التفسير بما هو إيجابي في ما ينفي الشيء المنفي . ليست فكرة الجسم إذن انعكاسه ، وإنما هي وضع وجوده وإثباته في الفكر . ثم إن هذه الفكرة مركبة مثلاً الجسم نفسه مركب ، وليس فردية النفس ، بما تشتمل عليه من تنوع في الأدراكات ، من طبيعة مغایرة لطبيعة الجسم .

لكن يلزم عن كون النفس حالاً متناهياً أن فكرتها عن ذاتها وفكرتها عن الجسم وفكرتها عن الجسم الخارجي هي فكرات غير مطابقة . فال فكرة تكون مطابقة عندما نعرف ، في آن معاً مع موضوع الفكرة ، علة هذه الفكرة أو سببها ، وتكون غير مطابقة في الحالة المعاكسة . والحال أن كل فكرة عن حال متناهٍ ، قاصرة على هذا الحال ، ستكون بالضرورة غير مطابقة لأن الحال المتناهي هو ، بماهيته ، الحال الذي علته خارجة عنه ؛ إذن ففكرة النفس عن ذاتها غير مطابقة ، لأن للنفس ، كحال متناهٍ للفكر ، علتها في حال متناهٍ آخر ؛ ومعرفتها بالجسم غير مطابقة ، لأن وجود هذا الجسم وتكوينه رهن بتأثير أجسام خارجية لا يعود أمره إلى النفس ؛ وأخيراً ، إنها تعرف الأجسام الخارجية من حيث أنها تؤثر في جسمها

بالذات ؛ وعلى هذا النحو يكون الإدراك الخارجي وفقاً على طبيعة جسمنا أكثر منه على طبيعة الأجسام الخارجية ؛ ويترب على ذلك أنه لو غاب التأثير الخارجي ووضع جسمنا ، لسبب من الأسباب ، من جديد في الوضعية التي كان عليها لحظة استقباله ذلك التأثير ، لأدركنا الجسم الخارجي وكأنه موجود ؛ ومن هنا كانت الذاكرة أو المخيلة ؛ فصورة الذاكرة تستلزم بالفعل ، مثلاً مثل الإدراك ، الوجود الفعلي لموضوعها؛ وهذا الوجود لا سبب إلى نفيه إلا إذا استبعدته أفكار أخرى .

أمر الإنسان رهن إذن بمسار طبيعة يجهلها جهلاً مطبيقاً ؛ فهو غير معقول لذات نفسه بحكم طبيعته بالذات ؛ فالوجود المتناهي يعني ، عند سبينوزا ، الوجود في الديمومة والوجود على نحو غير معقول في آن معًا ؛ وإنه لمشروع محال ولا طائل فيه أن تتحرى عن الأحوال المتناهية التي تفسر وجودنا ؛ فهي نفسها غير معقوله ؛ وذلك هو أول المعاني التي تحوزها عن الطبيعة البشرية .

والحال أن سبينوزا يبرهن على أن العقل لا بد أن يتولد في تلك النفس المحدودة ، غير المفهومة لذاتها ، التي هي عبارة عن كسرة منفصلة ومنعزلة وعاجزة عن الالتحام بالكل من جديد . وحتى تحسن فهم برهانه ينبغي أن يكون ماثلاً أمام أذهاننا معيناً المعقولة للذان يستبعدهما سبينوزا استبعاداً قطعياً ؛ أولهما التصور الأفلاطوني المحدث عن عالم معقول ، هو بمثابة صورة مثالية للعالم المحسوس ؛ وثانيهما تصور الكليات ، وهي عبارة عن خيالات أو صور مطموسة للعالم المعقول يبلغ إليها الفهم ، انطلاقاً من العالم المحسوس ، بنجع معقد هو نهج التجريد ؛ وهذا إن الضربان من المعقولة متصوران كلاهما بالفعل في صلتهما بالعالم المحسوس ، أولهما كنموذج له وثانيهما كخلاصة له ؛ والحال أن سبينوزا يعتقد أنه برهن على أن النفس لا يسعها ، في مجرى الطبيعة ، أن تحوز سوى أفكار مبتورة وغامضة . أما ديكارت بالمقابل فكان قال بنمط آخر من المعقولة من خلال تلك الأفكار المطلقة ABSOLUES التي تفترق عما

سوها من الأفكار وتحمل في ذاتها مقوليتها ، من قبيل فكرة الامتداد أو فكرة الفكر . والحال أن سبينوزا يستنتاج من الطبيعة البشرية مثل هذه الأفكار المطلقة في النفس . فالسمة المميزة لهذه الأفكار لدى ديكارت أنها قابلة لأن تكون ماثلة بتمامها في موجود بعينه مهما يكن محدوداً ؛ وبحسب ما يذكر في التأملات فإن الفكر ، سواء أظرنا إليه من منظور الانفعال أم الألم أم الادراك العقلي ، يمثل بتمامه في كل ظاهرة من ظاهراته . والحال أن ما توجد الطبيعة الشاملة للامتداد في كل كسرة من كسرة ، كما يبرهن سبينوزا ، فكرة مطابقة ؛ فمن المحت أن تكون لنا أفكار مطابقة عن صفة الامتداد وعن صفة الفكر بمجرد أن تكون لنا فكرة عن حال من الامتداد أو حال من الفكر ، مهما يكن حظها من البتر والغموض ؛ وهكذا تكون لنا فكرة مطابقة عن الله الذي تمثل طبيعته بتمامها في كل حال من الأحوال . هذه الأفكار المطابقة هي معانٍ مشتركة ، لأنها قائمة أيضاً في كل فرد ، ومن مجموعها يتتألف العقل : على هذا النحو يبلغ إلى معنى الإنسان كموجود عاقل .

للإنسان إذن طرق شتى في المعرفة : وأول ضرب من المعرفة يتمثل بالأفكار غير المطابقة التي يحوزها عن طريق المسار العادي للطبيعة ، وإدراك الحواس ، والصور التي تترابط فيما بينها في تعاقب بسيط ؛ والضرب الثاني ، أو العقل ، قوامه المعانٍ المشتركة وكل ما يُستنتج منها ، وهي معرفة لا تقع في أسر الديمومة ، بل تجعلنا ندرك الأشياء « في صورة معينة من صور الأبدية ». وأخيراً ، لن يأل سبينوزا في كل ما تبقى من كتاب الأخلاق جهداً ليبرينا كيف يتولد في الطبيعة البشرية ضرب ثالث من المعرفة ، فيه تصير النفس معقوله لذات نفسها .

يتضاربُ هذا التصور للطبيعة البشرية مع تصور ديكارت لها : فسبينوزا يبين كيف أن الإنسان يسقط في الخطأ تارة ويبليغ إلى الحقيقة طوراً ، بحكم طبيعته بالذات . أما ديكارت فيفترض لدى الإنسان إرادة

حرة قادرة على تحاشي الخطأ ، إذ لا تمنع تصديقها إلا لافكار الفهم الواضحة والمتينة . وجذر نظرية ديكارت في الخطأ هو تصوره الخطأ عن الفكرة : فإذا رأى في الفكرة مجرد صورة أو ارتسامة ، بات من المحم عليه أن يسلم ، إلى جانبها ، بتلك القدرة الفارغة على الإثبات والنفي التي يسمى بها الإرادة ؛ فما هذه « الإرادة » إلا واحد من تلك الألفاظ الكلية التي علم ديكارت ضرورة ازدرائها ؛ وقدرة الإثبات والنفي ، ومعها الاعتقاد والمشيئة ، تعود إلى كل فكرة من أفكارنا . ولا يتمثل الخطأ في تصديق مبني على فكرة غير مطابقة ؛ بل هو هذه الفكرة غير المطابقة عينها ، من زاوية معينة على الأقل ، من حيث أنها غير مستبعدة ولا منافية بفكرة مطابقة ؛ فهو مثلاً ذلك الإدراك السطحي الذي يجعلنا نحسب أن الشمس تقع على بعد مئتي خطوة منا ، وذلك ما دام الهندي لم يبرهن على مسافتها الحقيقية ؛ ليس الخطأ إذن في الإدراك ، وإنما في غياب الفكرة الحقة التي تصححه ؛ وانعدام الشك الذي يصاحب الخطأ ليس شيئاً واحداً وتصديق الفكرة الحقة ؛ فال الأول علامة عجزنا ، والثاني علامة قوتنا .

إن تواننا عقلياً شاملأً جديداً هو ما يدخله سببوازا على نظرية الإنسان إذن : فليس المطلوب بعد الآن التبرير ، وإنما البرهان . إن ديكارت يبرر : يبرر منهجه بإسناده إياه إلى خير الإنسان ؛ ويبعد الله أو يبرئه من الخطأ بعنوه هذا الخطأ إلى إرادة الإنسان ؛ ويبعد الانفعالات بادعائه أنها ضرب من نظام طبيعي لصالح الإنسان ؛ وأينما أجلت الطرف في عالمه وجدته عامراً بإرادات حرة ، إرادات الله أو الإنسان ، تبادر إلى الفعل ناشدة غاية تضعها على أنها خير . أما سببوازا فيبرهن على أن الإنسان آلة روحية AUTOMATON SPIRITUALE سواء أوقع في الخطأ أم نشد الحقيقة ؛ وسوف نرى أنه يستنتج الانفعالات من الطبيعة البشرية ؛ وما معنى الإرادة الحرة التي تبادر إلى الفعل وفق غاية معلومة ، ومعنى الخير والشر ، إلا معانٍ وهمية ، مبتورة ، غامضة :

(٥)

الانفعالات : العبودية

الخطأ نتيجة ضرورة للطبيعة البشرية ؛ والانفعال كذلك طبيعي وضروري ، خلافاً للرأي الشائع على نطاق واسع والقاتل إن الانفعال مضاد للطبيعة ، وهو رأي الرواقين الذين جعلوا الأولوية المطلقة عليه للإرادة . فأن ينفعل موجود من الموجودات معناه أن يخالجه تأثر لا يكون هو نفسه علته أو لا يكون إلا جزئياً علته ؛ وبالمقابل ، يفعل الموجود عندما يكون هو العلة التامة (العلة المطابقة) للتأثيرات التي تنتابه . والانسان ، في المسار العادي للطبيعة ، ينفعل بالضرورة ، لأن كل تأثر يستشعره جسمه ، وهو متناء ، يمكن مصدره في الجسم المجاور والاقرب فالاقرب في نظام الطبيعة الشامل ؛ ويكون للنفس ، بالتواريزي ، أفكار غير مطابقة لا تكون هي علتها التامة . لكن الانسان يفعل أيضاً ، من حيث أن له أفكاراً مطابقة ومن حيث أنه يستنتج منها أفكاراً أخرى ، يكون هو عندئذ علتها الكاملة ؛ إذن فالمسار الطبيعي للتأثيرات السلبية يتعارض مع الترابط العقلي للأفكار في الفهم متلماً تتعارض معرفة الضرب الأول مع معرفة الضرب الثاني .

لكن كيف لل فكرة غير المطابقة أن تنتج تلك التأثيرات السلبية التي نسميها الفرح ، والحزن ، إلخ ؟ إن كل موجود ينزع إلى الاستمرار في وجوده، لأن كل موجود تعبير ، قريب أو بعيد ، عن القدرة الالهية ؛ ولا يمكن لأي موجود أن يُدمَّر إلا بموجود آخر . هذا الجهد CONATUS للاستمرار في الوجود ، هذا التعلق المباشر بالذات ، هو أول التأثيرات السلبية ؛ فهو في الجسم الاشتئاء APPETITUS الذي هو ماهية الانسان ؛ وهو في النفس الرغبة CUPIDITAS، على أن يكون مفهوماً أن الرغبة ليست إلا ذلك الميل الذي تعرفناه في كل فكرة إلى تثبيت نفسها ؛ ذلك أن الفكرة ليست صورة فحسب ، وإنما هي أيضاً وضع وإثبات للذات .

وجلي للعيان هنا مدى استقلال الرغبة عن كل فكرة خير منشود ؛ والحال أن الرغبة مبدأ سائر التأثيرات الأخرى قاطبة : فاللعل الخارجية تفعل في جسمنا إما لعاصدة الجهد الرامي إلى الاستمرار في الوجود ، وإما لعاكسته : ومن هنا كان تأثران : الفرح ، وهو فكرة (غير مطابقة) عن زيادة في كمال الجسم ، والحزن ، وهو فكرة نقصان في كماله ؛ ويولد الحب متى انضافت إلى فكرة الفرح فكرة العلة التي يعتقد أنها ولدته (وهي فكرة غير مطابقة) ؛ ويولد الكره في الشروط نفسها عندما تقترب بالحزن فكرة علته . والحركة المتنوعة للانفعالات تقبل التفسير بالجهد الذي تبذله النفس لتتخيل الأشياء التي تبني قدرتها على الفعل ولتستبعد صور الأشياء التي تمنعها من ذلك ؛ وعلى هذا فإن الانفعالات كافة تلاؤ بين درجات من الحب والكره . وعلى هذا المنوال يمتد الحب والكره ، بمقتضى قوانين الخيال ، من موضوعهما الأولي إلى موضوعات حيادية بحد ذاتها ، وإنما كان إدراكتها في وقت واحد مع الموضوع أو كانت على قدر من الشبه به ؛ فالكره الذي تستشعره إزاء فرد بعينه ، مثلاً ، سينتقل ليشمل جميع الأفراد من الطبقة نفسها أو من الأمة ذاتها . ويلزم عن ذلك أن الموضوع الذي يستثير الحب والفرح يمكن ، بحكم مalle من روابط موضوعات مثيرة للحزن ، أن يستثير في الوقت نفسه الحزن والكره : من هنا كانت حالة القلب التي تجعلنا نحب ونكره الشيء الواحد . وبمقتضى القوانين عينها ، تولد صور الأشياء التأثيرات عينها التي تولدها الأشياء بالذات ؛ ومن هنا كان الأمل والخشية ، عندما تتصور شيئاً مثلاً سيولد احتمالاً إما الفرح وإنما الحزن ؛ والأمل والخشية ينقلبان أماناً ويسأساً عندما لا يعود يساورنا ريب في الفرح أو الحزن المقربين ؛ ومن هنا أيضاً كان الابتهاج والأسف ، أي صورتا الفرح والحزن اللتان تولدهما الأشياء التي أملنا فيها أو خشينها .

إن للخيال مفعولاً آخر : فمن الحال أن نتصور كائناً مشابهاً لنا يخالجه تأثر معين بدون أن يخالجنا نحن أنفسنا هذا التأثر عينه ؛ من هنا

كانت الشفقة ، وهي الحزن الذي تستشعره لحزن شبيهنا ؛ والمزاجمة ، عندما تجعلنا صورة الرغبة الموجودة لدى شبيهنا تستشعر الرغبة عينها . لهذا نسعى إلى أن نرى أشباهانا في الفرح ؛ فنحن نرحب في أن نفعل ما يحلو لهم ؛ وعندما نتخيل أن أشباهانا يفعلون الشيء نفسه حيالنا ، نكيل لهم الثناء والمديح .

لكن يلزم عن ذلك أننا نجاهد لكي يصبح الآخرون أشباهاً لنا ، أي لكي يأخذوا بما نكرهه وبما نحبه : ورغبة الطموح هذه ، وهي واحدة لدى كل واحد منا ، تصطدم بعقبات من جانب الآخرين الذين يرغبون بدورهم في أن يبدلونا وفق هواهم ؛ وهذه العقبة علة لجملة كبيرة من مشاعر الكره . وقانون الخيال هذا الذي يجعلنا نحب الموضوع الذي يحبه شبيهنا يولد ذلك اللون من الكره الذي يسمى بالحسد ، متى كان بيت القصيدة موضوعاً لا يمكن أن يملكه سوى فرد واحد ؛ وهكذا تتوازع الانسان مشاعر الرحمة نحو التعيس ، والحسد والغيرة نحو السعيد .

التشابه إذن مولد للكره ؛ وهذا الكره يتكاثر ويتضاعف ، حال تولده ، من تلقاء نفسه بنوع ما ؛ إذ من الحال أن نتخيل الكره حيالنا لدى شبيهنا بدون أن نكرهه بدورنا ؛ وليس لهذا الكره إلا أن تصاحبه رغبة في التدمير ، تفصح عن نفسها بالغضب أو بالقسوة . لكن « الكره يمكن التغلب عليه بالحب ، والكره الذي تتغلب عليه بالحب يغدو حباً ؛ وهذا الحب أكبر منه مما لا يلم يسبقه الكره » . إذ عندما أتخيل إنساناً أكرهه محبأً لي ، يكون لي مصدر فرح ؛ فأطفق من ثم أحبه ؛ والفرح الذي أستشعره من هذا الحب يعاكس الجهد الذي تبذله النفس لتنحي الحزن الذي كان متضمناً في الكره .

يبقى أن نفسر بعض ألوان الحب والكره التي تتأتى من الحرية التي تتخيلها في الموضوع المحبوب أو المكره . فمن الواضح الجلي أن الحب والكره أقوى نحو كائن نعتقده مخيراً منها نحو كائن مسيراً ؛ ذلك أنني أتخيل الكائن الحر علة وحيدة لفرحي أو لحزني ؛ لكن إذا استبيان لي أن

علة هذا الفرح أو هذا الحزن كانت تولدت جبراً عن كائنات أخرى ، فمن المستحيل إلا ينتقل حبى وكرهى إلى هذه الكائنات طرأ . لهذا السبب نفسه تختلف تلاوين تأثراتنا عندما تعود إلى موضوع مفرد لا تتخلل فيه شيئاً مشتركاً بينه وبين الموضوعات التي نعرفها ؛ فعندئذ يتولد الإعجاب ، الذي ينقلب وجوهماً إذا خشينا الموضوع ، وإجلالاً إذا كان هذا الموضوع شخصاً أعلى مقاماً منا ، واشمئزازاً إذا كان إنساناً تجاوز رذائله المستوى العادى ، واحتقاراً إذا حكمنا أن الموضوع لا يحوز فعلاً الخصائص التي كانت حملتنا على الإعجاب به . وأخيراً ، إذا كانت علة فرحتنا أو حزننا نحن أنفسنا من حيث أثنتنا تتخيل قدرتنا على الفعل أو عجزنا ، يغدو فرحتنا رضى عن النفس ، وحزننا تواضعاً .

هكذا ترتد التأثرات السلبية كافة إلى جهد النفس للاستمرار في وجودها . لكن لكل نفس (ولكل جسم) فردية تميزها وتفرقها عن سائر النفوس ، وتكون هي نفسها عرضة للتغير بمر الزمن ؛ وعلى هذا لا يتحقق أشخاص شتى ولا الشخص نفسه ، في أزمنة مختلفة ، حول الموضوعات التي يتعين حبها أو كرهها ؛ فالتأثيرات السلبية تعبّر عن طبيعتنا أكثر منها عن طبيعة الأشياء الخارجية ، وعيثاً نطلق ، متهمين البلوغ إلى ماهية الوجود بالذات ، اسم الخير على ما نحب ، والشر على ما نكره .

تلكم هي ميكانيكا التأثرات السلبية التي تميّط لنا اللثام عن عبودية الإنسان ؛ فالنفس موجود متناه ، يدور ما دارت الرياح ، يكره ما أحب ، ويحب ما كره ، تحت تأثير علل خارجية ؛ ذلك أن مسار الطبيعة بكامله هو ما يعيّن هذه التأثرات ؛ وسلطانه مطلق على الطبيعة البشرية لأنّه لها كاللامتناهي للمنتاهي .

(٦)

الحرية والحياة الأزلية

لكن هذا لا يعني أن كل شيء لدى الإنسان متعين بمسار الطبيعة : فهو ، من حيث أن له أفكاراً مطابقة ، يفعل . ومن جهة أخرى ، ليس كل تأثير سلبياً بالضرورة ومرتبطاً وجوباً بفكرة غير مطابقة : فالفرح ، مثلاً ، هو فكرة ما ينمي كمالنا ؛ فهو تأثير سلبي ، إذا كانت علة هذا الإنماء موجودة خارجنا ؛ لكنه تأثر بدون أن يكون اتفاعلاً ، إذا كانت نحن أنفسنا علة المطابقة . كذلك ليست الرغبة بتأثر سلبي إلا بقدر ما لا نستطيع استمراراً في الوجود بغير معاضة علل خارجية : فإذا وجد جزء من أنفسنا نكون نحن أنفسنا علة المطابقة ، بقي تأثير الرغبة ، بدون الاتفعال . ووحده الحزن ، بكل ما يستتبعه من تأثيرات ، لا يمكن إلا أن يكون سلبياً ، لأن الوجود لا يمكن أن يتزعزع من تلقاء نفسه إلى دمار نفسه ، ولأنه من المحتم أن يكون للحزن علة خارجية .

بالنظر إلى الميل الأساسي لدى الموجود إلى الاستمرار في الوجود ، فمن الضروري أن يعتبر الإنسان خيراً ما يعارض هذا الميل ، وشرأً ما يعاكسه ؛ الخير مماثل إذن للمصلحة الذاتية ؛ وقيام فضيلة الإنسان أن يحب ذاته . ومن الواضح أن الفعل الفاضل (الفعل الذي ينمي قوتنا أقصى الإنماء) هو الفعل الذي يتبعه بأفكار مطابقة أو يتبع العقل ؛ ذلك أننا نكون نحن أنفسنا علة المطابقة ، والفعل الذي نكون نحن علته هو أكمل الأفعال طرأ . ومن جهة أخرى ، نحن نعلم أن العقبات التي نصطدم بها لدى غيرنا من الناس تكون أقل كلما كانوا هم أكثر شبهاً بنا ؛ ونعرف أيضاً أن الناس كافة أشباه بحكم العقل ، المركب من معانٍ مشتركة ، وأنهم أغيار وفي صراع فيما بينهم بحكم تأثيراتهم السلبية . فمما يوافق العقل إذن الحوئل ، ما أمكن ، دون نشوب ذلك الصراع ؛ وذلكم هو هدف تأسيس المجتمع . وينبغي أن نلاحظ أن السلطة الاجتماعية لدى سبينوزا

ليست سلطة تربوية ، وإنما هي فقط سلطة إكراهية ؛ فهي تسعى إلى منع نشوب الصراع بين الأئم ، لا عن طريق إعلاء شأن القوة العاقلة فيهم ، بل بمقتضى المبدأ الذي يقول إن تأثيراً بعده لا يمكن تدميره إلا بتأثير آخر أقوى منه ، وعن طريق معارضته التأثيرات السلبية، الخطرة على الأمان المتبادل بين الأشخاص ، من كره وغيرة وقسوة ، بتأثير أقوى هو خوف العقاب . ففي حال الطبيعة يكون من حق كل إنسان أن يحكم في ما هو خير وما هو شر ، تبعاً لجبلته الخاصة ، النتيجة اللازمة للطبيعة الكلية ؛ فيكون من حقه وبالتالي أن يتأثر لما يلحق به من أذى ، وهو حق يعود ، في الحالة الاجتماعية ، إلى المجتمع الذي يغدو هو وحده القادر على تعريف الخطية والاستحقاق ، والعدل والظلم . إذن فقواعد العقل هي ما تتباهى عندما نحكم على التأثيرات السلبية التي يعدها المجتمع غير مشروعة بأنها طالحة ، وعندما نعتبر جميع التأثيرات التي ترمي إلى جمع شمل البشر صالحة .

وبصفة عامة ، إن جميع التأثيرات ، بما فيها السلبية منها ، ينبغي أن تعد صالحة إذا كانت تنزع إلى حفظ بقائنا ؛ فالفرح والسرور لا يمكن إلا أن يكونا صالحين ؛ « إن من الحكمة أن يجدد الانسان قوى جسمه بقداء معتدل وطيب ، وأن يتمتع حواسه بأريح الزهر وريونقه ، وأن يستمتع بالموسيقى والألعاب والمناظر » (م ٤ ، ق ٤٥ ، الشرح) . وبالمقابل ، إن الانفعالات التابعة للحزن ، وعلى الأخص الكره ، وكذلك الاكتئاب والخوف والشفقة والتواضع والندامة ، طالحة موهنة ، ومناقضة دوماً للعقل . لكن ثمة انفعالات تابعة للفرح قد لا تكون صالحة ؛ وتلك هي الانفعالات التي تحتمل الشطط والإسراف ، من قبيل الحب ، أو التي تكون هي نفسها مشتطة مسرفة ، من قبيل الكبراء ؛ فالكبراء علامة على جهل الانسان بذاته وعلى عجز ليس لها ما يناظرها إلا في احتقار الذات .

واضح للعيان المبدأ المشترك لهذه الأحكام في الانفعالات : فكما أن الحقيقة ، إذ تبدي خطأ الادراك الحسي ، لا تبدي ما فيه من جانب إيجابي ،

كذلك فإن العقل يستقبل كل ما في الانفعالات من جانب إيجابي . « إن الشهوة المولدة للانفعالات هي عينها الشهوة المشتقة من العقل » (م ٤ ، ق ١٨ ، الشرح) . وجه العقل في سبيل التعقل ، وهو من سماته المميزة ، يتطابق جوهرياً مع الجهد في سبيل الاستمرار في الوجود ، لأن وجود النفس فكرة . إذن فالتأثيرات السلبية التي تبني وجودنا لا يمكن أن تنطوي إلا على ما هو صالح ومقبول من العقل . وتدفع بنا الحكمة دوماً نحو ما يمكن أن يحفظ ويفني قدرتنا : « فليست الحكمة « تأمل الموت ، بل تأمل الحياة » (م ٤ ، ق ٦٧) : ولا يزدري الحكيم إطلاقاً بالحصافة التي تجنبه الأخطار ؛ فعن سبيلها يبلغ إلى السلم الداخلي ، إلى ذلك الفرح الناجم عن معاينة قدرتنا على الفعل . وما هذا السلم الداخلي بسلم إنسان اعتزل الناس والدنيا : فلئن سعى الحكيم إلى تحاشي حسناوات الجهلاء ، فهو لا ينكر الجميل ولا يسيء النية ؛ وبידلاً من أن يعتبر قوانين المدينة مقيدة لحريته ، « يكون أكثر حرية في المدينة التي يعيش فيها في ظل القانون العام منه في الخلوة والعزلة » (م ٤ ، ق ٧٣) .

إن حرية الحكيم هذه لا تتوقف ، كما اعتقد ديكارت ، على حرية اختيار مزاعمة تحول الإنسان إلى « مملكة في مملكة ». ذلك أن ديكارت كان يعتقد بوجود تفاعل بين الجسم والنفس : فما هو انفعال في النفس مرده إلى فعل للجسم ؛ لكن للنفس ، على العكس ، قدرة على تغيير الغدة الصنوبرية وبعل حيازة سلطان مطلق على انفعالاتها عن طريق فعلها على ذلك المنوال في حركة الأرواح . ولا شيء من هذا كله بممكן ، إذا صر أن هناك تطابقاً كاملاً بين الجسم والنفس ؛ فما هو انفعال في النفس هو أيضاً انفعال في الجسم ، على اعتبار أن لفظة الانفعال تشير فقط إلى ما يكون في الموجود بدون أن يكون هذا الموجود علته المطابقة . فلا داعي إذن لإعطاء تعليمات وتوجيهات لامجدية لل فعل في الجسم فعلاً مباشراً ، بل ينبغي أن تتحرى ، مطبقين دوماً المنهج نفسه ، عما إذا كان في مسأطنا أن نستنبط الشروط التي تمكن الإنسان من أن يصير العلة المطابقة للتأثيرات التي يكون ، في

الانفعال ، علتها غير المطابقة . وفي مثل هذه الحال لن تعود هذه التأثيرات مجرد انفعالات ، بل ستتصير أفعالاً فاضلة : فمعروف لنا ، مثلاً ، التأثر السلبي المسمى بالطموح ، وهو ما بموجبه يرغب الإنسان في أن يجعل جميع الناس الآخرين أشياهاً له ، ومحروفة لنا أيضاً المنازعات الخطيرة التي يتسبب فيها : ولكن هذا فقط عندما يدفع بنا إلى هذا التأثر مسار الطبيعة . فلنفرض أننا شئنا أن نجعل الناس أشياهاً لنا من حيث قوتنا العاقلة ، فعندئذ يصير هذا التأثر عينه الذي نحن علته المطابقة فضيلة الورع التي تقيم السلم بين الأئم .

وأما السبب في أن مثل هذا التحول ضروري فهاكموه . ففي الانفعال لا يحب أي موضوع أو يكره لأسباب مستمدبة من طبيعته ؛ وبالتالي لا يكون أي موضوع محبوب أو مكره هو العلة الحقيقة لفرحنا ولحزننا ، وإنما هو علة نتخيلها تخيلأ . والحال أنه ليس من الممكن فصل هذا الفرح وهذا الحزن عن علتهما الظاهرة فحسب ، بل ذلك أيضاً واجب : فعندما نعلم ، بالعقل ، أن أفرادنا وأحزاننا هي نتائج لمسار كلي للطبيعة ، لا نعود نحب أو نكره الأشياء التي كان خيالنا يصورها لنا على أنها علة تلك الأفراح والاحزان ؛ فلكلم يخف الحزن الناجم عن فقدان خير ما ، متى علمنا أن هذا فقدان كان محتوماً . والظهور على انفعال من الانفعالات يكون بمعرفته ، أي بتكونين فكرة مطابقة عن التأثر الذي ينطوي عليه . والحال أن التأثيرات المترولة عن أفكار مطابقة تتمتع بحظ كبير في البقاء والثبات : فإذا كان التأثر أقوى كلما كان عدد العلل المثلثة أكبر ، فلن يكون هناك تأثر أقوى من ذاك الذي يرتبط بأفكار مطابقة ؛ إذ على حين أن موضوعات الأفكار المطابقة ثابتة وسردية : وعلى حين أن موضوعات انفعالاتنا متعددة ومتباعدة ، فإننا نهدي على الدوام ، عندما ننظر في التأثيرات التي تنطوي عليها ، إلى القوانين الأزلية لطبيعة واحدة . إن المعرفة المطابقة بتأثيرنا تعبر ، من حيث أنها معرفة مطابقة ، عن كمال وجودنا وقدرته ؛ ومن ثم تكون

محضوية بالفرح ؛ زد على ذلك أن هذا الفرح منسوب - نسبته إلى علته الحقيقة - إلى الله ، مبدأ تلك القوانين الأزلية ؛ وهذا الفرح المرتفق بفكرة الله هو حب الله ؛ والانسان ، لهذا الحب ، هو العلة المطابقة . ويشدد سببينوا على التقوية بأن حب الله هذا ، المبني على أفكار مطابقة ، يختلف أيا اختلاف عن ذاك الذي يتكلم عليه اللاهوتيون : فهو ثابت ولا يمكن أن يتقلب إلى كره كما يحدث في أسطورة الملائكة الساقط : ولا يمكن أن يكون مقابله أي حب من جانب الله للبشر ، لأن الله براء من كل انفعال ؛ وأخيراً ، إنه لا يشابه حب المتصوفة القاصر على الاثنين ، بل يقارب ما بين البشر لأنه مؤسس على العقل .

إن استعمال المعاني المشتركة أو الضرب الثاني من المعرفة هو ما يجعل الانسان إذن ، إلى حد ما ، سيد انفعالاته : فالفكرة الحاصلة لنا عن فرديتها المتناهية بما هي كذلك كانت فكرة غير مطابقة ؛ أما الفكرة الحاصلة لنا عن الله ومبادئه الطبيعية ففكرة مطابقة تعلم أن الاشياء كلها ، بما فيها نحن أنفسنا وانفعالاتنا ، تُستنتج منها وجوباً ؛ وهذه الفكرة تغير الفكرة التي كنا نكتونها عن أنفسنا ؛ فنحن نعرف أننا متعينون بقوانين الكون ؛ وعلى هذا النحو لا نقدر شيئاً مما كان ايجابياً في فرديتها ؛ فبدلاً من أن نحذف الميهد الذي تنزع به إلى الاستمرار في وجودنا ، نستنده بنوع ما إلى جهد الكون (المقالة ٥ ، القضايا من ١ إلى ٢٠) .

لكن هذه المعرفة كلية ؛ فليس فردنا بما هو كذلك هو ما تربطه بالكون ، وإنما فردنا من حيث هو جزء من الكون ، ومن خلال ما هو مشترك بينه وبين سائر الأجزاء . لهذا فإن هذا الضرب الثاني من المعرفة لا يضمننا بمنجز تام من صراع التأثيرات السلبية ومن إسار الحياة في الديمومة ، وهو ما شيشان مترابطان ضرورة . وإلى معرفة الضرب الثاني هذه تنضاف معرفة من ضرب ثالث تدرك حدسياً التبعية الالزمة التي تربط فرديتها بما هي كذلك بطبيعة الله وصفاته ، بالبداية عينها التي تدرك بها أن العدد الرابع المناسب للأعداد البسيطة الثلاثة ١ ، ٢ ، ٣ ، هو بالضبط ٦ . ففي

الضرب الأول من المعرفة تصورنا أنفسنا على أننا فرد متناهٍ ، غير قابل للتفسير في عزلته ، محاصر من كل جانب بقوى لا تُنْهَرُ ولا تُفسَّرُ لها ؛ وعن طريق الضرب الثاني من المعرفة نعلم القوانين الأزلية التي نحن تعبيرها ؛ لكن عن طريق الضرب الثالث من المعرفة ندرك ، ونحن نتأمل فردينا ، أنه ينجم ، بما فيه من تفرد ، عن طبيعة الله .

أن نعرف أنفسنا على هذا النحو يعني أن نبلغ إلى الحياة الأزلية والمستقلة عن كل ديمومة . ولن يست الحياة الأزلية بحال من الأحوال بقاء النفس بعد الجسم ، أو الخلود ، لأن النفس ، باعتبارها فكرة الجسم ، لا يمكن أن توجد في الديمومة إلا ما دام الجسم نفسه موجوداً فيها . لكن ما النفس إذن ؟ لنستحضر في أذهاننا من جديد الأطوار الثلاثة للفكرة التي يكُونُها الإنسان عن طبيعته الخاصة : فالأولاً يرى نفسه موجوداً متناهياً ومفردأ (الضرب الأول) ، وثانياً موجوداً مستغرقاً في الضرورة الكلية (الضرب الثاني) ، وأخيراً يتبدى لنفسه من جديد موجوداً مفردأ وإنما هذه المرة أزلي (الضرب الثالث) . إذن فما يعرضه كتاب الأخلاق لأنظارنا هو ضرب من تجلي الموجود المفرد ، أي انتقاله من الديمومة إلى السيردية ، من المتناهي إلى اللامتناهي . وأما في أن في ذلك جانبًا غريباً تماماً عن ديكارت ، الذي ترك للإهوتين هذا النوع من المسائل ، فهذا ما يبدو محققاً أكيداً ؛ وجميع الصعوبات التي لقيها سببُونا في فكري ديكارت تُنبع من هذا الخلاف الأساسي : فصفة الله ، التي يضعها ديكارت في مكانة الصدارة من علاقاته بالموجودات المتناهية ، هي الإرادة الخلاقة والعانية PROVIDENTIELLE ؛ فهو خالق الحقائق الأزلية نفسها ، وضامن معيار البداهة بصدقه ؛ وهو يؤمن ثبات الحركة ، ويخلق في كل لحظة العالم بفعل جديد ؛ ويقيم لخير الإنسان اتحاد النفس والجسم ؛ وجميع هذه سمات تتأكد معها استحالة استنتاج الله من طبيعة الموجود المتناهي والمفرد ، وبالتالي ضرورة ترك كل ما يخص اتحاد النفس بالله للإيمان ، باعتباره مصيراً خارقاً للطبيعة ؛ بيد أن هذه جميعاً أيضاً سمات

انتقدها سبينوزا مُّرّا الانتقاد . لكن حذار مع ذلك من التعجل في إصدار حكم : فبدلاً من أن يقف المرء عند ميتافيزيقا ديكارت ولاهوته يحسن به أن يتأمل في منهجه وتطبيقاته له في هندسياته وطبيعياته: وقد كان جوهراً هذا المنهج ، بعد أن نحى الكليات جانباً ، التوسل بالحدس والاستنتاج وحدهما للانتقال من أشياء مفردة الى أشياء مفردة : ومما يسترعي الانتباه ، في الطبيعيات بوجه خاص ، أن تفسيره لأجسام الطبيعة المفردة أو للأفلاك أو للانسان لا يترك ، نظرياً على أية حال ، أية رسابة غير معقولة : ولا بد لنا أن نعتبر ذلك الفرد الجسمي ، كما عالجه وداوره علم طبقي لا يتخذ بحال من الاحوال مما هو حسي منطلاقاً له ، محبوكاً بتمامه من علائق معقولة .

لنتتبع إذن هذه الإشارات. فقد وُجد من يتسائل كيف أمكن لسبينوزا أن ينتقل من الزمن الى الأزلية. لكن هذا الانتقال، ان يكن ثمة من انتقال حقاً ، شيء تم منذ أن شرع يستخدم معرفة الضرب الثاني والمعاني المشتركة ؛ إذ أن استخدام العقل هو بحد ذاته إدراك للاشياء من وجه ما من وجود الأزلية SUB QUADAM AETERNI SPECIE . لكن ليس هناك إطلاقاً ، والحق يقال ، « انتقال » من الزمن إلى الأزلية ؛ وسبينوزا يصرح بذلك بصورة قاطعة : « إن الرغبة في معرفة الأشياء معرفة من الضرب الثالث لا يمكن أن تتولد من معرفة الضرب الأول ». وكل رسالة إصلاح العقل تظهر بالفعل أن المعرفة العقلية هي أشبه بنقطة انطلاق يتعين على النفس أن تأخذ بها دفعة واحدة ، وإلا فلن يكون اليها لها من بلوغ أبداً . لكن سبينوزا يضيف قوله : « غير أنه من الممكن أن تتولد من معرفة الضرب الثاني » (ب ٥ ، ف ٢٨) : مما يدل أنه يسلّم ، على العكس من ذلك ، باتصالية كاملة بين المعرفة من وجهاً ما من وجود الأزلية عن طريق المعاني المشتركة والكلية ، وبين الحياة الأزلية أو معرفة أنفسنا من وجهة نظر الابدية SUB SPECIE AETERNITATIS . وأية ذلك - ينبغي أن نكرر القول - أن سبينوزا لا يتصور الحياة الأزلية على أنها عودة

إلى حياة بدئية مفقودة، وإنما على أنها تقدم منهجي، لا ذلك الذي يرجع بنا من معرفة ناقصة إلى معرفة كاملة، بل ذلك الذي ينتقل بنا من معرفة كاملة إلى معرفة كاملة أخرى مستنبطة منها. ومعاني العقل المشتركة هي مصادر الاستنباط: فمن فكرة الله **يُستنبط** عدد لامتناهٍ من الصفات اللامتناهية، ومن كل صفة **تُستنبط** الأحوال اللامتناهية، من قبيل العقل اللامتناهي في الفكر وثبات الحركة في الامتداد؛ وإنما من خيوط هذا التقدم، الذي يمضي في كل خطوة نحو الأشياء المفردة، لا من معانٍ مشتركة جامدة، **تُسجع** العقل. وللولهـة الأولى يـبدو أن الاستنباط يـقف عندـ هذا الحـد؛ إذـ أنـ سـيـبـيـنـوـنـا لاـ يـسـتـنـبـطـ منـ الطـبـيـعـةـ المـلـفـقـةـ لـلـصـفـاتـ الـأـحـوـالـ الـمـتـنـاهـيـةـ،ـ الـمـوـجـوـدـ فـيـ الـدـيـمـوـمـةـ؛ـ وـهـذـاـ مـعـ أـنـهـ فـيـ هـذـهـ الـأـحـوـالـ الـمـتـنـاهـيـةـ تـحـدـيـدـاـ يـكـمـنـ الـمـوـجـوـدـ الـفـرـدـيـ الـذـيـ نـمـثـلـهـ نـحـنـ،ـ نـفـسـاـ وـجـسـمـاـ.ـ غـيرـ أـنـ الـقـسـمـ الـخـامـسـ مـنـ الـأـخـلـاقـ يـبـيـنـ لـنـاـ أـنـ لـيـسـ كـذـلـكـ وـاقـعـ الـحـالـ،ـ وـأـنـ الـاسـتـنـبـاطـ،ـ إـذـ يـتـوـاـصـلـ،ـ يـتـأـدـىـ بـنـاـ إـلـىـ تـلـكـ الـمـوـجـوـدـاتـ الـمـفـرـدـةـ عـيـنـهـاـ،ـ وـإـنـمـاـ الـمـحـبـوـبـ بـجـنـسـ الـوـجـوـدـ مـغـاـيـرـ جـداـ،ـ وـالـمـعـرـفـةـ لـاـ فـيـ الـدـيـمـوـمـةـ،ـ بـلـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ الـأـبـدـيـةـ **SUB SPECIS AETERNITATIS**.ـ إـنـ الـفـرـدـ لـيـسـ ضـرـبـاـ مـنـ هـوـيـةـ غـامـضـةـ مـعـتـمـةـ؛ـ وـقـدـ رـأـيـنـاـ أـنـ الـفـرـدـ جـسـمـيـ كـانـ يـعـرـفـ بـنـسـبـةـ مـعـقـولـةـ وـثـابـتـةـ بـيـنـ الـحـرـكـاتـ (ـ التـعـرـيفـ بـعـدـ الـمـقـالـةـ ٢ـ،ـ الـقـضـيـةـ ١٣ـ)ـ؛ـ وـالـحـالـ أـنـنـاـ إـذـ نـظـرـنـاـ فـيـ هـذـهـ النـسـبـةـ فـيـ ذـاتـهـاـ،ـ وـبـدـونـ أـنـ نـفـكـرـ فـيـ وـجـوـدـهـ فـيـ الـدـيـمـوـمـةـ،ـ تـعـقـلـنـاـ فـيـ مـاهـيـتـهـاـ الـأـزـلـيـةـ،ـ بـاعـتـبـارـهـاـ نـتـيـجـةـ ضـرـورـيـةـ لـذـلـكـ الـحـالـ الـلامـتـنـاهـيـ لـلـامـتـدـادـ الـذـيـ يـتـمـثـلـ بـقـوـانـينـ الـحـرـكـةــ.ـ وـإـذـ كـانـتـ الـنـفـسـ فـكـرـةـ الـجـسـمـ،ـ فـلـاـ بـدـ إـذـنـ،ـ حـتـىـ لـوـ فـنـيـ الـجـسـمـ الـمـوـجـوـدـاـ حـالـيـاـ،ـ أـنـ «ـ يـبـقـىـ شـيـءـ مـاـ مـنـهـاـ،ـ شـيـءـ أـزـلـيـ»ـ (ـ مـ ٥ـ،ـ قـ ٢٣ـ)ـ،ـ أـلـاـ هـوـ مـاهـيـتـهـاـ الـتـيـ تـصـدـرـ أـزـلـيـاـ عـنـ الـعـقـلـ الـلامـتـنـاهـيـ أـوـ عـقـلـ اللهـ،ـ الـحـالـ الـلامـتـنـاهـيـ لـلـفـكـرـ،ـ مـثـلـاـ يـصـدـرـ جـسـمـهـاـ عـنـ قـوـانـينـ الـحـرـكـةـ فـيـ الـامـتـدـادــ.ـ «ـ إـنـنـاـ نـحـنـ وـنـخـتـبـ أـنـنـاـ أـزـلـيـوـنـ»ـ (ـ مـ ٥ـ،ـ قـ ٢٣ـ،ـ الشـرـحـ)ـ،ـ وـلـكـنـ مـنـ خـلـالـ الـبـرـاهـيـنـ،ـ «ـ عـيـونـ الـنـفـسـ»ـ تـلـكــ.

إن الحياة الازلية للنفس هي كذلك الانبساط الداخلي للماهية بدءاً من مبدئها: ومعرفة هذه الماهية هي معرفة هذا المبدأ معرفة أفضل، على نحو ما نعرف الموجود الهندسي بقدر أكبر كلما استنتجنا نتائج أكثر من تعريفه . « كلما عرفنا الأشياء الجزئية أكثر فهمنا الله أكثر » (م ٥ ، ق ٢٤) . معرفة الضرب الثالث هذه هي إذن أكمل معرفة يمكن أن تبلغ النفس إليها. فهي تمنحها ذلك الفرج الأزلي الذي يتأنى بها إلى الغبطة ؛ وهذا الفرد منسوب إلى الله نسبته إلى علته ، الأمر الذي يتولد عنه في النفس الحب العقلي لله . فالحب الذي يساور النفس لله والذي يرتبط ب Maherيتها لا بد أن يكون الله هو علته ؛ وبالفعل ، مادام الله مطلق اللاتناهي ، فلا بد أن يحب ذاته حباً عقلياً لامتناهياً ؛ وحب النفس لله لا يختلف عن حب الله لذاته ، وهو بنوع ما جزء منه . هذا الفرج وهذا الحب مما تأثران لا تعود تشوبهما شائبة من السلبية ، لأن النفس هي ، بطبيعتها ، علتها المطابقة : بيد أن أساس هذين التأثيرين لا يختلف عن الجهد - CO NATUS الذي رأيناه ينتج التأثيرات السلبية: ذلك أن هذا الجهد ، الذي كان يؤلف ماهية الوجود ، هو إثبات ممحض يضع الوجود بدون أي حد من الديمومة ؛ وبذلك لا يكون قد خسر سوى تحدياته . فصيغة القسم الثاني : كل تعيين سلب OMNIS DETERMINATIO NEGATIO تقابلها صيغة القسم الخامس : الماهية الجزئية موجبة ESSENTIA PARTICULARIS AFFIRMATIVA الموجود الذي لا يمكن سببه فيه : والشيء المفرد ، وهو موجب ، هو الشيء الذي تعقل ذاته بذاته لأنه رأى ، إذ لم يعد ينطوي على ذاته في انانية ، في تفرده بالذات تبعيته للكون .

(٧)

الدين الوضعي والسياسة

يشير سبينوزا في الرسالة اللاهوتية السياسية إلى ما بين الحياة الازلية القائمة ، على أساس معارف واضحة ومتمنية ، وطرق الخلاص التي تقول بها الأديان من تضاد : وهو يخلع على طرق الخلاص هذه قيمة يساويها على ما يظهر بالقيمة التي كشفت له عنها الفلسفة . فالمؤمن سيكتب له الخلاص مثله مثل الفيلسوف . فلم قامت إذن تلك الجلبة التي أثارتها ، من لحظة صدورها ، الرسالة المشهورة ؟ آية ذلك أن سبينوزا يعزل ويفصل بكل ما في الكلمة من معنى بين شيئين تجمع بينهما الأديان : تعليم الحقيقة وقواعد السلوك الواجبة الاتباع . وبالفعل ، ترى الأديان في كتبها المقدسة لا مجموعة من الوصايا فحسب ، بل تنزيلاً بصدق طبيعة الله وعلاقته بالعالم وبالإنسان ، تنزيلاً مصدره الله نفسه : من هنا رأى التور ، إلى جانب الدين الذي يأمر بالتقى وبالمحبة بين البشر ، لاهوت يصوّر لنا ، بالاستناد إلى السلطة المزعومة للوحي الإلهي في الكتب ، إلهًا عرضة للانفعالات كافة ، للندامة ، والغيرة ، والغضب ، والرحمة . ولا ريب في أن اللاهوتيين اعتادوا منذ بعيد الزمن ، ويفضل المنهج المجازي الذي ضرب فيلون الاسكندرى المثل في استعماله ، ألا يأخذوا على محمل المعنى الحرفي العبارات الجارحة ، لكن تسوية من هذا القبيل تفترض بين الصورة وال فكرة (معرفة الضرب الأول ومعرفة الضرب الثاني) انتقالاً وعلاقة شبيهة يتعارضان تعارضاً قاطعاً مع الروح الديكارتي والسبينوزي ففي شرح سبينوزا لنصوص التوراة تدل الصور القوية التي يلفت النظر إلى كثرتها فيها (النفس - النفس ، ميتولوجيا الملائكة ، التجليات الإلهية) أن موسى والأنبياء يديرون في نظره بسلطانهم على العامي لقوة خيالهم ، ولكنهم لا يتعدون مضمار الحواس ، ولا يبلغون إلى أي معرفة واضحة ومتمنية بالإلهيات . فمما يتناق تنافيًّا مباشرأً مع طبيعة الله أن

يعطي شرائع جزئية ، لها ابتداء في الزمن ولا تتوجه إلا إلى رجل واحد أو شعب واحد ؛ فمن طبيعة الله لا يمكن أن تنجم سوى نتائج أزلية . فتحريم الأكل من الثمرة على آدم « لم يكن شريعة إلا بالإضافة إلى آدم وحده وبسبب قصور معرفته » ؛ لهذا أيضًا تجلى الله لموسى مشرّعاً وكأنه عا هل من العواهل . ولو كان الله كلامه مباشرة ، « لكان فهم الوصايا العشر لا على أنها شريعة ، بل على أنها حقيقة أزلية » . وشرح سبينوزا هو أول محاولة لشرح التوراة شرحاً حرفيًا خالصاً^(١٢) ، وهي تذهب إلى أبعد بكثير مما تذهب إليه محاولة ريشار سيمون^(١٣) ؛ ولا يعرض سبينوزا لمحفوبي التعاليم بحد ذاتها ، وإنما يتناول تقنيته الأسباب التي تُشهر عادة في تأييدها .

إن هذا التفريق بين قيمة النصوص التوراتية أو الإنجيلية وبين قيمة التعاليم التي تحويها كان على أية حال ماؤلوفاً تماماً ، كما رأينا ، في الأوساط الدينية التي كان سبينوزا يتعاطف معها ؛ ففي جميع تلك الأوساط كانت تدب ، بكلمة واحدة ، تلك الروح السوسيينية التي ت يريد تطهير الدين من كل تعلم لاهوتى ، ولا تسلّم بغير التعاليم الموافقة للنور الطبيعي ؛ وكانت تجد ، على أية حال ، في الكتاب المقدس نفسه ، كثرة من المقاطع التي تعزز فيها الثقة في ما تذهب إليه . إن سبينوزا لا يبني إذن هنا

(١٢) كان لويس ماير ، صديق سبينوزا الحميم ، الذي نشر آثاره بعد وفاته ، كتب في سنة ١٦٦٦ الفلسفة وشرح الكتاب المقدس PHILOSOPHIA SCRIPTURÆ INTERPRES ، وفيه يوضح أن قاعدة تأويل الكتاب المقدس هي توافق الحقائق التي يعلمها مع العقل .

(١٣) ريشار سيمون : لاهوتى وشرح فرنسي (١٦٣٨ - ١٧١٢) ، من أعضاء جمعية الأوراداتور . جمع وثائق عديدة حول اليهودية والكنائس الشرقية ، أتاحت له أن يضع تاريخاً نقدياً للعهد القديم ، كان طليعياً من حيث منهجه في دراسة النصوص ، ولكنه قوبل بالاعتراضات من قبل البروتستانتيين والكاثوليكين على حد سواء . ويتحريض من بوسويه ، أحرقت أكثر نسخ الكتاب . ونشر بعد ذلك عدة دراسات نقية حول نصوص الكتاب المقدس وتاريخيتها .

شيئاً ، وإنما يجد على مرمى من ناظريه دين خلاص ، لا يقوم فيه الإيمان - وهو طريق الخلاص - على فكرة الله وعلى ما يستترّج منها ، وإنما على الاعتقاد بأن طاعة أوامر الله ، كما لو أنه ملك من الملوك ، يمكن أن تكون سبيلنا إلى الخلاص : وهو لا يماري إطلاقاً في قيمة هذا الإيمان : ففي نهاية الأخلاق يبرهن أن « الدين » ليس مرتبطاً بمعرفة الحياة الأخلاقية ، كما تقررها فلسفته : « حتى ولو كان لا نعلم أن نفوسنا أزلية لما أمسكنا عن اعتبار الورع ، والدين ، وبكلمة واحدة ، كل ما يتصل ببسالة النفس وكرها ، هي الموضوعات الأولى للحياة الإنسانية » (م ٥ ، ٤١) . وتنذهب **الرسالة اللاهوتية السياسية** إلى أبعد من ذلك بكثير ، إذ تعلن أن الخلاص ممكناً ، حتى بدون معرفة الضرب الثاني ، عن طريق المسلك العملي وحده : الطاعة .

نظريّة الإيمان الذي يخلص هذه ، التي تتفق أتم الاتفاق مع ما كان سببيناً زا ينظره فيما حوله ، هل تتمشى أيضاً مع مجلّم فلسفته ؟ يلاحظ ف . روه^(١٤) أن العقل البشري مرغم ، بسبب لاتهائي المسافة التي تحصله عن العقل الإلهي ، على التسلّيم بوجود طرق خلاص لا تقع في متناول فهمه ؛ ويلاحظ أن الخلاص ، حتى في كتاب الأخلاق ، يمكن لا في المعرفة ، وإنما في تأثير الفرح وتأثير الغبطة المرتبطين بها ، وللذين يمكن تصوّرها مرتبطين بشروط أخرى . ولنضيف إلى ذلك أن سببيناً زا كان يعيّن فيما حوله تجربة حياة دينية مستقلة عن الفلسفة ؛ والحال أنه إذا كان انتقد التجربة كمصدر للمعقولة ، فإنه ما انكر قط قيمتها كمصدر للبيتين : وكل **غاية الرسالة اللاهوتية السياسية** أن تفرق ما هو إيجابي في هذه التجربة عما أضافته إليها الأخطاء البشرية : وهي تفرقة تتم بفضل الأفكار المطابقة التي أعطتها الفلسفة عن الله : فالسببينوزية تتساوق كاملاً

(١٤) فريديريك روه : **فلاسوف فرنسي (١٨٦١ - ١٩٠٩)** ، له نظرية في الأخلاق الوضعية ، وسيأتي الكلام عنه في الجزء السابع من تاريخ الفلسفة هذا .

التساؤل مع قيمة التجربة الدينية .

مهما يكن من أمر ، فإن هذه النظرة إلى الأشياء كانت ترتبط بروح التسامح الذي عرف أوسع انتشار له في الأقاليم المتحدة ؛ فقد كانت تستقل بالدين عن المعتقدات النظرية أو عن الطقوس التي تفرق بين الطوائف ؛ ولا يجوز للدولة ، بما هي كذلك ، أن تأخذ بناصر هذا المعتقد أو ذالك ، فهي حامية حرية التفكير : وتلك هي النقطة الأساسية في سياسة سبينوزا . وقد رأينا ، في ما تقدم ، أن سبينوزا يصف أصل المجتمع على غرار هوبرز ؛ لكن على حين يخلص هوبرز إلى ضرورة إلغاء حقوق الفرد وسيادة الدولة بغير تقييد ، يخلص سبينوزا إلى دولة ليبرالية لا تلغي الحق الطبيعي للفرد ، وتوسّس في الوقت نفسه حقاً مدنياً مبنياً على تصور متواضع عليه للعدل والظلم . وأية ذلك أن نقطة انطلاقه ، ب رغم الظاهر ، لا تطابق تمام المطابقة نقطة انطلاق هوبرز : فالجهد الذي يتضمنه الانفعال للاستمرار في الوجود هو ، في نظر سبينوزا ، الجهد عينه متى ما صار عقلياً ؛ أو ، إذا شئنا الكلام بلغة هوبرز ، إن التوافق بين البشر المقددين بالعقل يتم بالقوى عينها التي كانت تتشعل فتيل حرب الجميع ضد الجميع : فليس على الدولة إذن أن تلغي هذه القوى بالعنف ؛ وإنما كل دورها أن تستخدم خوف العقوبات لتحول دون أن يكون لصراعات الانفعالات أثر تدميري ؛ وعن هذا السبيل عينه تحبذ التأثيرات العاقلة التي تجمع بين البشر ، وإن لم يكن في مستطاعها أن تحدّثها بنفسها مباشرة . ويتربّط على ذلك أن للأفراد الحق في الحكم على هذه الدولة وفي شق عصا الطاعة عليها ، إذا لجأت إلى العنف أو أرّثت الكراهية بين رعاياها : وهذه نتيجة معاكسة جذريةً لتلك التي خلص إليها هوبرز ، الذي ما كتب إلا يقصد الحفّول دون نشوب الثورة في وطنه ، بينما بقي سبينوزا نصيراً حكمة جان دي ويت الليبرالية ، بعد اغتصاب السلطة من قبل الحزب الورانجي .

(٨)

أنصار السبينوزية وخصومها

بقيت السبينوزية في هولندا حركة دينية في جوهرها ، حركة بداعٍ ؛ فالراغييان فان لينهوف (١٦٤٧ - ١٧١٢) وفان هاتم (١٦٤١ - ١٧٠٦) أذاعا ، في مؤلفات حرراها بلغة العامة ، أفكار سبينوزا حول الغبطة والحياة الأزلية . قال فان لينهوف : « عندما نتأمل في ضرورة العذاب في النظام الأزلي الله ، وعندما يستطع واحدنا أن يزور نفسه بفكرة مطابقة عن أوجاعه وأوصابه ، فإن العذابات لا تعود عذابات ، وإنما معاينات لنظام الطبيعة تشتغل في ذاتها دوماً على انبساط وسرور »^(١٥) . وقد لاحق اللاهوتيون بمنتهى الصراوة والقسوة البدعة السبينوزية .

لم يلق المذهب استقبالاً أكثر إيجابية لدى الفلسفه ؛ وقد عني الديكارتيون عناية خاصة بالرد على اتهامات من قبيل تلك التي وجهها لاينتنز الذي رأى لدى ديكارت « بذور السبينوزية » ؛ وهي اتهامات تتكرر في مؤلف أوبير دني فرسيه ، بعنوان : الكافر المفحوم أو مقالة ضد سبينوزا ، وفيها تفنيد لأسس إلحاده L'IMPIE CONVAINCU OU DISSERTATION CONTRE SPINOZA, DANS LAQUELLE . ON REFUTE LES FONDEMENTS DE SON ATHEISME . ونفع في هذا المؤلف لا على تفنيد لمبادئ الكفر عند سبينوزا فحسب ، بل كذلك على تفنيد للفروض الرئيسية للديكارتية التي صورت وكأنها هي الأصل في السبينوزية (١٦٨٤) . وهذه الفروض هي فرض الامتداد - الجوهر ، وفرض الخلق المتواصل . وعلى هذا فقد توالى ردود الديكارتيين

(١٥) السماع على الأرض ، أو وصف مقتضب وواضح للفرح الحقيقى والمحن ، المواقف للعقل وللكتاب المقدس ، برسم كل اجتناس الناس وفي مختلف الصور (١٧٠٢) ، اورده بوبيه : تاريخ الفلسفة الديكارتية HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CARTESIENNE .

في غير هواة؛ ومنها ردود فيتشيروس (الرد على سبينوزا ANTISPINOZA ، ١٦٩٠) ، وباريه (الرد على أنسس الإلحاد FUNDAMENTA ATHEISMI EVERSA ، في الطبعة الثانية من تأملات عقلية COGITATIONES RATIONALES ، ١٦٨٥) ، وديجيس (دحض رأي سبينوزا بخصوص وجود الله وطبيعته RÉFUTATION DE L'OPINION DE SPINOZA TOUCHANT L'EXISTENCE ET LA NATURE DE DIEU ، في ذيل استعمال العقل والإيمان (USAGE DE LA RAISON ET DE LA FOI ، والبندكتي فرانسوا لامي) الإلحاد الجديد المخالف للمنطق NOUVEL ATHÉISME RENVERSÉ ، أو تفنيد مذهب سبينوزا ، مستخلصاً في أكثره من معرفة الحقيقة والانسان ، ١٧٠٦) .

بيد أن عداء مفكر مثل بايل ، ذلك البشير بالروح النقدي وبالتسامح ، للسبينوزية لم يكن بأوهى شأنًا من عداء لاينتزر ، أو مالبرانش ، أو فينيلون لها : فما أكثر الحواشى في معجمه ضد «المحدث النظامي» ، «أول من رد الإلحاد إلى نظام» ، ذاك الذي قال إن الله خاضع للامتداد وقابل وبالتالي للقسمة ، ذاك الذي نفى مبدأ التناقض بقوله إن الله عرضة للأحوال المترادفة ، ونفي الأخلاق (لأنه لا يجوز القول : «إن الامان قتلوا عشرة آلاف تركي» ، وإنما «الله الحال في الامان قتل الله الحال في عشرة آلاف تركي») . واستنكار بايل لهذا انتقلت عدواء إلى فولتير وحتى إلى الموسوعة^(١٦) L'ENCYCLOPÉDIE ! وكان لا بد من انتظار

(١٦) الموسوعة أو المجمع العقلي للعلوم والفنون والمهن . مؤلف في مجلات كثيرة تولى إصداره بين ١٧٥١ و ١٧٧٢ الأدمير و ديدرو . وكان غرضه التعريف بتقدم العلوم والفنون في شتى المجالات . ويطلق اسم الموسوعتين على العلماء وال فلاسفة والاختصاصيين من كل حقل ، ومن شاركوا في تحرير الموسوعة ، وأشهرهم فولتير ، مونتيسكيو ، روسو ، جوكود ، الخ .

الحركة الرومانسية الالمانية لتحويل الانتظار نحو سبينوزا من جديد .
صحيح أن بواريه ، في كتابه في المعركة المصطنعة لبایل ضد
سبينوزا DE FICTO BAYLII ADVERSUS SPINOZAM
CERTAMINE بایل ، رمى ذلك الاستنكار بالتكلف والتصنع . وبالفعل ، إن
بایل ، في الملحوظة س من مقاله ، يعنو أصل نظام سبينوزا إلى الحجج
التي كان المانويون يستمدونها من وجود الشر ليعرضوا على وحدة المبدأ .
فقد لاحظوا أن تلك الاعتراضات لا قيمة لها إذا كان المبدأ ، كما لدى
سبينوزا ، علة ضرورية فاعلة وفق لاتناهي قدرتها ؛ بيد أنها تحافظ على
كامل قوتها إذا كان هذا المبدأ طبيعة عانية . ومن ثم يكون مثال السبينوزية
قد أتاح لبایل أن يبرز على الأخص قيمة اعتراضات المانوية . وإن تفنيدات
مزعومة أخرى لسبينوزا ، ومنها تفنيد المجمعي يوحنا بريدينبرغ (تهافت
الرسالة اللاهوتية السياسية ENERVATIO TRACTATUS
THEOLOGICO-POLITICI بولانفيلييه (تفنيد أخطاء بندكت سبينوزا RÉFUTATION DES ERREURS DE BENOÎT SPINOZA)، يمكن أن تُعد أيضاً دفاعاً
متناهراً ، الغرض منه التعريف بالذهب .

ثبت المراجع

طبعات ودراسات شاملة

- Benedicti de SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt*
J. VAN VLOTEM et J. P. N. LAND (2 vol., La Haye, 1883,
1884), édition minor en 3 volumes, 1895, en 4 volumes, 1914.
- SPINOZA, *Werke*, éd. C. GEBHARDT, 4 vol., Heidelberg, 1923.
- Oeuvres de Spinoza*, traduites et annotées par Ch. APPUHN, tome I
(Court traité; Réforme de l'entendement; Philosophie de Descartes,
Pensées métaphysiques), tome II (l'*Ethique* avec le texte
latin); tome III (Théologicopolitique), Paris, 1904; *Traité politique*
et *Correspondance*, 1929.
- Oeuvres*, traduites par Roland GAILLOIS, M. FRANCÈS, R.
MISRAHI, Paris, 1954.
- Ethique*, traduction inédite de BOULAINVILLIERS, publiée par
COLONNA D'ISTRIA, Paris, 1907.
- B. de SPINOZA, *The political Works*, edited and translated with an
introduction and notes by A. G. WERNHAM. Oxford, 1958.
- Chronicon spinozanum*, fondé en 1920 par la *Societas spinozana*;
premier volume, La Haye, 1921.
- L. BRUNSCIIVIG, *Spinoza et ses contemporains*, 3^e éd., 1923; Le
platonisme de Spinoza, *Chronicon spinozanum*, tome III, 1923,
et les divers articles recueillis dans le tome I de ses *Écrits philosophiques*, Paris, 1951, p. 109-178.
- V. DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Paris,
1893; *Le spinozisme*, Paris, 1916.
- LAGNEAU, Notes sur Spinoza, *Revue de métaphysique*, 1893.

- K. FISCHER, *Spinoza, Leben, Werke und Lehre*, 5^e éd., Heidelberg, 1909.
- Fred POLLOCK, *Spinoza, his life and philosophy*, 2^e éd., Londres, 1899.
- P. COUCHOUD, *B. de Spinoza*, Paris, 1902.
- Ch. APPUHN, *Spinoza* (Introduction sur Spinoza et le christianisme, et extraits), Paris, 1927.
- Et. GILSON, Spinoza interprète de Descartes, *Chronicon spinozanum*, III, 1923.
- J. R. CARRE, Spinoza, *Revue des Cours et Conférences*, 37^e année, 1936, nos 12 à 16.
- M. FRANCES, *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris, 1937.
- A. RIVAUD, Documents inédits sur la vie de Spinoza, *Revue de métaphysique*, 1934, p. 253-262.
- Bulletin de la société française de philosophie*, juin 1927 (communications de L. BRUNSCHVIG, C. GEBHARDT, RAVA).
- C. GEBHARDT, *Spinoza, Vier Reden*, Heidelberg, 1927.
- H. SEROUYA, *Spinoza, sa vie, sa philosophie*, Paris, 1933; 2^e éd. 1947 (illustré).
- H. A. WOLFSON, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard University, 1934.
- I. — LUCAS, *La vie de M. Benoît de Spinoza* (publié au début des traductions de SAISSET et de PRAT, et par FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas*).
- COLERUS, *Korte dog waarachtige Levens-Beschryving van Benedictus de Spinoza*, Amsterdam, 1705 (traduction française dans les éditions de SAISSET et PRAT).
- J. FREUDENTHAL, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften Urkunden*, 1899; *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, vol. I, Stuttgart, 1904.
- K. O. MEINSMA, *Spinoza en zijn Kring*, La Haye, 1896 (trad. allemande *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, 1909).
- W. MEIJER, *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt*; MENZEL, *Spinoza und die Collegianten*, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. XV, 1901-1902.
- C. GEBHARDT, *Die Schriften des Uriel da Costa*, tome II de la Bibliotheca Spinozana, Amsterdam, 1922.

- ST. VON DUNIN-BORKOWSKI, *Spinoza*; Bd I: *Der junge De Spinoza*, Munich, 1910; nouv. éd. 1933; Bd II: *Aus den Tagen Spinozas, Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster, 1933; Bd III: *Das neue Leben*, 1935; Bd IV: *Das Lebenswerk*, 1936.
- J. S. RÉVAH, Spinoza et les hérétiques de la communauté Judéo-portugaise d'Amsterdam, *Revue de l'histoire des Religions*, octobre-décembre 1958, p. 173-218 (compte rendu dans la *Revue philosophique*, 1959, p. 374-377); *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris, 1959.
- II. — C. GEBHARDT, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905.
- A. LEON, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée à son objet*, Paris, 1909.
- III. — A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906.
- G. HUAN, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913.
- V. BROCHARD, Le Dieu de Spinoza (*Etudes de philosophie ancienne et moderne*, p. 332).
- P. LACHIEZE-REY, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932, 2^e éd., 1950.
- E. LASBAX, *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, 1919.
- E. BREIIIER, Néoplatonisme et spinozisme, *Etudes de philosophie antique*, 1955, p. 289.
- IV. — J. FREUDENTHAL, Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophyschem Parallelismus bie Spinoza, *Archiv für die gesamte Psychologie*, IX, 1907.
- O. BAENSCII, Die Entwicklung des Seelensbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, vol. XX.
- V. — A. GODFERNAUX, *De Spinoza psychologiae physiologiae antecessore*, Paris, 1894.
- G. MIELISCII, *Quae de affectuum natura et viribus Spinoza docuit*, diss., Erlangen, 1900.

VI. — V. BROCHARD, L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza (*Etudes*, p. 371).

Ad. DYROFF, Zur Entstehungsgeschichte der Lehre Spinozas vom Amor Dei intellectualis, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1917.

S. ZAC, *La morale de Spinoza*, 1959, 2^e éd. 1966: *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963; Spinoza et l'interprétation de l'Écriture, Paris, 1965.

VII. — S. KARPPE, Richard Simon et Spinoza (dans: *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902).

F. RAUH, *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaereat*, Toulouse, 1890.

BONIFAS, *Les idées bibliques de Spinoza*, thèse de Montauban, 1904.

Ph. Borrell, Spinoza interprète du judaïsme et du christianisme, *Annales de philosophie chrétienne*, 1912.

C. GEBHARDT, *Spinoza als Politiker* (III^e Congrès international de philosophie).

M. FRANCES, La liberté politique selon Spinoza, *Revue philosophique*, juillet-septembre 1958, p. 317-337.

S. ZAC, Société et communion chez Spinoza, *Revue de métaphysique et de morale*, avril-septembre 1958.

VIII. — VAN DER LINDEN, *Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*, 1862.

P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, Paris, 1954.

الفصل السابع

مالبرانش

(١)

حياته ومؤلفاته

ولد نيكولا مالبرانش في باريس سنة ١٦٢٨ ، وتلقى دروسه الأولى في الفلسفة واللاهوت ، عن غير استساغة ، في معهد لامارش وفي السوربون ، من عام ١٦٥٤ إلى عام ١٦٥٩ ؛ ودخل كمبتدئ في الرهبانية إلى جمعية الأوراتوار سنة ١٦٦٤ ؛ وفيما خلا فترات قصيرة من الإقامة في الأقلاليم ، قضى عمره كله ، حتى مماته ، في دير جمعية الأوراتوار في شارع سانت - هونوريه . ومعروفة هي الرواية التي تصوره ، في عام ١٦٦٤ ، يكتشف الفكر والمنهج الديكارتيين من خلال الرسالة في الإنسان ، التي كان لافورج قد نشرها للتو ، فانفعل لقراءتها انفعلاً شديداً حتى وجب قلبه . وسواء أصدقت الواقعية أم لا ، فمن المحقق أن التأمل في مؤلفات ديكارت ابتعث لديه ، في تلك الفترة على وجه التقرير ، اهتماماً مشبوباً بالفلسفة . وفي سنة ١٦٧٤ ، نشر المجلد الأول من مؤلفه البحث عن الحقيقة RECHERCHE DE LA VÉRITÉ الثاني ، ثم مجلد ثالث جعل عنوانه ايضاحات ÉCLAIRCISSEMENTS : وطبع الكتاب ، في حياة مالبرانش ، طبعات

عدة . وفي سنة ١٦٧٦ صدرت الأحاديث المسيحية - CONVERSA TIONS CHRÉTIENNES دوق شيفروز^(١) . وكانت التأملات القصيرة في التواضع والتوبة PETITES MÉDITATIONS SUR L'HUMILITÉ ET LA PÉNITENCE (١٦٧٧) منطلقاً لساجلة مع آرنو حول النعمة ؛ وقد بسط TRAITÉ DE LA NATURE ET DE LA GRÂCE (١٦٨٠) الذي شجبه كل من بوسويه والجانسيين ؛ وقد كتب بوسويه على نسخته «PULCHRA NOVA, FALSA»^(٢) ؛ وبالتوافق معه ، نشر فينيلون تفنيد مذهب الإب RÉFUTATION DU SYSTÈME MALEBRANCHE SUR LA NATURE ET LA GRÂCE بينما قرّعه بوسويه علناً في مرثية ماري - تيريز^(٣) . ومن جهته ، طفق آرنو DES YEHAGIM دعاواه الفلسفية في كتابه في الأفكار الصادقة والكافرة VRAIES ET DES FAUSSES IDÉES المحكمة روما ، وتوصل إلى استصدار قرار بإدراج كتابه في فهرس الكتب المحرّمة في عام ١٦٩٠ . غير أن مالبرانش ما ونى يدافع عن أفكاره بإصداره على التوالي كتاب الأخلاق TRAITÉ DE MORALE (١٦٨٢) ، التأملات المسيحية - MÉDITATIONS CHRÉTIENNES (١٦٨٣) ، التأملات المسيحية - ENTRETIENS SUR LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RELIGION (١٦٨٨) . وفي

(١) شارل هونوري دالبير ، دوق دى شيفروز : حاكم غويانا (١٦٤٦ - ١٧١٢) ، من أئمه مثقفي عصره ، وكان صديقاً كبيراً لفينيلون .

(٢) «جميل ، جديد ، كاذب» .

(٣) هي ماري - تيريز النمساوية ، ابنة فيليب الرابع ، ملك إسبانيا ، صارت ملكة على فرنسا بزواجهما من لويس الرابع عشر سنة ١٦٤٣ - ١٦٨٣ .

سنة ١٦٩٧ ، كتب رسالة قصيرة بعنوان كتاب محبة الله TRAITÉ DE L'AMOUR DE DIEU ، وضعته في صف بوسويه في الخصومة الشهيرة حول مذهب الطمائنية . وكانت صلاته بأسقف من المرسلين في الصين ، السيد دي ليون ، مناسبة لتحرير كتبه : حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني حول وجود الله ENTRE UN PHILOSOPHE CHRÉTIEN ET UN PHILOSOPHE CHINOIS SUR L'EXISTENCE DE DIEU استدعاي كتاب بورسييه : فعل الله في الخليقة L'ACTION DE DIEU ، الصادر سنة ١٧١٤ ، ردًّا من مالبرانش في آخر مؤلفاته : تأملات في سبق الحركة المادية REFLEXIONS SUR LA PRÉMOTION PHYSIQUE . ووافاه الأجل في تشرين الأول LA PRÉMOTION PHYSIQUE . ١٧١٥

(٢)

الفلسفة واللاهوت

كتب عنه الأب لولون غب وفاته يقول : « كان ذا شخصية متسلقة حافظ عليها في هبوب العاصفة وفي أويقات الهدوء »^(٤) . وكان أسلوبه أيضاً واضحاً وثابتاً في وضوحيه ، فيه رشاقة وفيه صفاء ؛ وقد أبدع بوجهه خاص في تصويره ، بلا تهمك وبلا فجاجة ، وفي صدق وقسط ، اعوجاجات العقل لدى الناس ، وعلى الأخص منهم أهل الدرس ، وكذلك خطر « المخيلات القوية » التي تستولي على الأذهان الضعيفة بحيوية صورها وأخايلها لا غير ، ف تكون علة للخرافات وباطل المعتقدات كافة : فالعدوان

(٤) نقلًّا عن بلامبينين : دراسة عن مالبرانش ETUDE SUR MALEBRANCHE ، ص ٤٠

اللدوان للبرانش هما التبحر الذي يستعين بسلطة الثقات ، والخيال الذي يفرض نفسه بقوته . وفكرة صلب فلا تلين له قناعة ، لا أمام بوسوبيه ولا أمام آرنو ؛ وكل مؤلفاته شرح متعدد باستمرار لأفكار واحدة .

يعتقد مالبرانش أن ما من شيء ، إذا تأملنا فيه كما ينبغي ، إلا ردنا إلى الله ؛ وتلك هي خلاصة فلسفته : فلسفة دينية في جوهرها ، أو بالأحرى فلسفة ترى أن الحياة بمقتضى العقل ليست إلا جزءاً من الحياة الدينية . فلننظر في أشهر دعاوته : فنظيرية العطل الظرفية تبين لنا أن فعل الله هو وحده الفعل الفعال ، وأننا نقع ضحية خداع خيالنا عندما نعنو فعالية ما ، أيماً ما كانت ، إلى المخلوقات ؟ وبحسب نظرية الرؤية في الله ، فإن الله هو نورنا الأوحد بحيث أن ما من معرفة ، حتى وإن تكن معرفة الأجسام المادية ، إلا وتنبعنا على اتصال به وحده دون سواه ؛ ويعلّمنا التأمل أن حب الذات لا يبعد الإنسان عن الله ، بل يقوده إلى حب الله إذا كان منراراً . ومذهب مالبرانش أشبه ما يكون برجعة شاملة ، بها تشف لنا الأشياء ، متى ما وضحت للعقل ، عن تبعيتنا لله وحده دون سواه . يقول القديس أوغسطينوس : « الله في كل مكان بتمامه ، ولهذا يمكننا أن نتذكرة . والانسان يستذكر بما فيه الكفاية ليلتقي نحو الرب التفاته نحو النور الذي يمس منه الشفاف بصورة أو بأخرى حتى عندما يتناعى بنفسه عنه » . وقد كانت أشباه هذه الخواطر والأفكار موضوع تأملات مستديمة في جمعية الأوراتوار . وكان الأب اندرية مارتن (امبروزيوس فكتور) ، في كتابه القديس أوغسطينوس : في وجود الله وحقيقة SANCTUS AUGUSTINUS : DE EXISTENTIA ET VERITATE DEI (١٦٥٣) ، قد جمع كل نصوص القديس حول تلك الحقيقة الأزلية ، المطابقة لله ، غير المخلوقة ، الفائقة الحد ، اللامتناهية ، الأعلى من كل عقل مخلوق ، التي كان في مستطاع البشر مع ذلك البلوغ إليها إما بقواعد الهندسة ، وإما بقواعد الأخلاق ؛ وقد عارض بهذه النظرية العقلية النظرية الحسية التي كانت تطلب الحقيقة في الصور المحسوسة ، وتنفي

ان يكون في مقدور الانسان ان يصل في مضمون الأخلاق الى شيء اكثراً من مجرد قواعد متغيرة وأن يمضي في مجال المعرفة الى ما بعد الأجسام وما يشبهها ..

لا وجود ، لدى أصحاب الذهنيات التي تتحوّل مثل هذا المنحى ، لحد دقيق يعيّن أين ينتهي الفكر الفلسفـي وأين تبدأ الحياة الدينـية: إن الروح الأوغوستينـية للقديس بونافنتورا هي التي تعاوـد انبـاعـتها هنا. وحتى نصدر حـكمـاً صـحيـحاً عـلـى اندـماـجـ الحـبـةـ الـديـنـيـةـ بالـفـلـسـفـةـ هـذـاـ ، يـنـبـغـيـ أنـ نـذـهـبـ بالـفـكـرـ إـلـىـ تـلـكـ الـقـرـابـةـ بـيـنـ الـأـوـغـوـسـتـيـنـيـةـ وـالـدـيـكـارـتـيـةـ الـتـيـ كـانـ مـضـىـ زـمـنـ غـيرـ يـسـيرـ عـلـىـ اـنـعـقـادـ صـلـتـهاـ عـنـ صـدـورـ كـتـابـ الـبـحـثـ عـنـ الـحـقـيـقـةـ (١٦٧٤) : فقد فصل ديكارت ، بـقـوـةـ أـكـبـرـ مـاـ فـعـلـ القـدـيـسـ أـوـغـوـسـتـيـنـوـسـ ، العـقـلـ عـنـ الـحـوـاـسـ . وـجـعـلـ مـقـرـ الـحـقـيـقـةـ فـيـ الـعـقـلـ ، وـاسـتـهـلـ فـلـسـفـتـهـ بـنـوـعـ مـنـ مـرـانـ يـعـزـلـ الـعـقـلـ عـنـ الـعـالـمـ الـمـحـسـوـسـ لـيـدـعـهـ فـيـ مـوـاجـهـةـ الـهـنـدـ وـمـوـاجـهـةـ ذـاتـهـ . صـحـيـحـ أـنـ مـالـبـرـانـشـ مـاـ كـانـ يـلـقـىـ ، فـيـ جـمـعـيـةـ الـأـوـرـاتـوـرـ ، كـمـاـ يـعـتـقـدـ الـكـثـيـرـوـنـ عـنـ خـطـأـ ، تـعـاطـفـأـ عـامـاـ مـعـ دـيـكـارـتـ ؟ـ فـقـدـ كـانـ رـؤـسـأـهـ ، يـوـمـ اـنـتـسـبـ إـلـيـهـ ، يـتـخـذـونـ كـلـ الـاحـتـيـاطـاتـ الـلـازـمـةـ إـكـيـ يـكـونـ مـذـهـبـ أـرـسـطـوـ بـيـنـ سـائـرـ الـمـذـهـبـ هـوـ وـجـهـ الـذـيـ يـدـرـسـ فـيـهـ ، باـعـتـيـارـهـ «ـ الـمـذـهـبـ الـوـحـيدـ الـعـادـيـ وـالـضـرـوريـ لـلـتـلـامـيـذـ (٥)ـ »ـ .ـ لـكـنـ هـذـهـ الـاحـتـيـاطـاتـ بـالـذـاتـ تـثـبـتـ أـنـهـ كـانـ ثـمـةـ تـيـارـ مـحـبـذـ لـوـجـهـاتـ نـظـرـ أـفـلاـطـونـ وـدـيـكـارـتـ الـمـثـالـيـةـ .ـ وـالـشـيـءـ الـمـحـقـقـ هـوـ الـإـعـجـابـ الـبـالـغـ الـذـيـ كـانـ مـالـبـرـانـشـ يـكـنـهـ لـدـيـكـارـتـ :ـ فـقـدـ سـحـبـ ،ـ فـيـ عـامـ ١٦٧٣ـ ،ـ توـقـيـعـهـ الـذـيـ كـانـ مـهـرـ بـهـ ،ـ مـعـ سـائـرـ أـعـضـاءـ جـمـعـيـةـ الـأـوـرـاتـوـرـ ،ـ الـكـتـابـ الـعـادـيـ لـدـيـكـارـتـ (٦)ـ .ـ

(٥) نـقـلـاـ عـنـ جـ.ـ غـوـيـيـهـ :ـ دـعـوـةـ مـالـبـرـانـشـ ،ـ LA VOCATION DE MALEBRANCHEـ صـ ٥٣ـ .ـ

(٦) هـوـ الـكـتـابـ الـذـيـ فـرـضـ الـيـسـوـعـيـوـنـ توـقـيـعـهـ عـلـىـ الـأـوـرـاتـوـيـوـنـ مـنـ أـصـدـقـاءـ دـيـكـارـتـ .ـ اـنـظـرـ مـنـ «ـ مـ »ـ .ـ ١٣٦ـ .ـ

على أنه هجر مع ذلك عدداً لا يأس به من المذاهب الديكارتية؛ فقد نفي أن يكون الله خالق الحقائق الأزلية، وأن يكون للإنسان فكرة عن الله، وأن يكون له فكرة واضحة ومتميزة عن نفسه، وأن يكون النفس والجسم متدينين بتفاعل متبادل. ونستطيع من الآن أن نلاحظ كم تتفق ضروب النفي هذه مع الروح العام للأوغوستينية: فالحقيقة غير مخلوقة ولا متناهية، وارتباط النفس بالله مباشر، والله غير قابل لأن يُمثل بفكرة، ولسنا نلقى في أنفسنا غير الظلمة عندما ننطوي على أنفسنا. لكنها تتفق بالقدر نفسه أيضاً، من جهة أخرى، مع سمة عامة كنا لحظناها في تطور الديكارتية: فالنمط الوحيد للفكرة الواضحة والمتميزة هو معنى الامتداد، الذي هو بمثابة الأساس للتزعة الآلية في الطبيعتين: فكل ما ليس هو بامتداد أو عدد لا يدخل ضمن اختصاص العقل البشري تلك هي وجهة نظر مالبرانش التي عبر عنها، بمنتهى الوضوح، في أواخر حياته عندما قيّم مجمل أعماله وقال معارضًا سبينوزا: «أن نبرهن فهذا معناه أن نضع فكرة واضحة وأن نستخلص منها ببداهة ما تنطوي عليه هذه الفكرة إياها وجوياً، ولسنا نملك، على ما يخيل إلي، من فكرات واضحة بما فيه الكفاية للقيام ببراهين غير فكرة الامتداد وفكرة الأعداد. فحتى النفس لا تملك أن تعرف نفسها؛ وكل ما هو في متناولها حس باطني بنفسها وبأحوالها. فيما أنها متناهية، فإنها لأشد عجزاً بعد عن معرفة صفات اللامتناهي... وأما في ما يتصل بي، فإني لا أبني إلا على عقائد اليمان في الأشياء التي تخصه، لأنني متين لألف سبب وسبب من أنها موضوعة وضعاً مكيناً؛ ولئن اكتشفت حقيقة لاهوتية ما، فإنما أدين بذلك بصورة رئيسية لتلك العقائد^(٧). هانحنذا قد أخطئنا حسب الأصول: فليس ثمة، خارج نطاق الرياضيات والطبيعتين، شيء قابل للبرهان، لأننا لا

(٧) رسالته إلى ميران، في كونزان: شذرات من الفلسفة الديكارتية
FRAGMENTS DE PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

، من ٣٤٥ .

نملك أي فكرة واضحة نسند إليها براهيننا ؛ وهذا نقىض ما ذهب إليه لايبرنتز ، الذي كان راسخ الاقتناع بأن الحقائق الميتافيزيقية قابلة للبرهان .

قد يتراهى لنا أن فكر مالبرانش سيطالعنا ، ترتبياً على ذلك ، بمظاهر مزدوج ، تبعاً للمتكلم : فهو مالبرانش اللاهوتي الذي يتحرى ، مستلهماً عقائد اليمان ، عن البنية الإلهية للطبيعة والنعمة ، أم مالبرانش العالم الذي يبحث في الطبيعيات والرياضيات ؟ لكن الأمر ليس بمثل هذه البساطة : فنحن نعلم أن المأخذ الرئيسي الذي أخذه على مالبرانش معاصروه اللاهوتيون ، من أمثال آرنو أو بوسويه أو فينيلون ، أنه احتضن العقل بتنصيب أكبر مما ينبغي . ومنذ عام ١٦٧١ ، نصحت روهو بألا يجرح مشاعر الناس بظهوره بمظاهر MISERE SACRA PROFANIS^(٨) . لكن هذا المأخذ لا يعود بذٍّ معنى إذا جعلنا منطلقاً وجهة نظر مالبرانش بالذات . فكل النظر الفلسفى والدينى لدى مالبرانش تحكمه الدعوى التالية : إن العقل ، أو الكلمة الداخلية التي تنير تأملات الرياضي والطبيعي ، هو الكلمة ، ابن الله الذى تجسد من أجل خلاص البشر والذى يوزع عليهم النعم الإلهية . وترجم هذه الهوية عن نفسها ، برغم الأسرار التي يعزى على الذهن البشري فهمها ، بتشابه في الهيئة ، بنوع ما ، بين الحياة والفكر الدينيين وبين الحياة والفكر الفلسفيين . ويتقىظ العالم أشبه بصلة يستجيب لها الكلمة^(٩) بإثارة ذهنه بالحقيقة ، على نحو ما تأتي الصلاة بالنعمة . وطرائق الله في خلقه لا تختلف اختلافاً بيناً عن الطريقة المنهجية التي يتعقل بها الانسان الطبيعية : ككتب مالبرانش يقول : « حتى ننظر في ترتيب ونظام في خصائص الامتداد ، ينبغي أن نبدأ ، نظير

(٨) من يخلط بين المقدسات والدنيويات .

(٩) آثرنا التذكير جرياً على ما جاء في فاتحة انجيل يوحنا : « في البدء كان الكلمة ، والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله ... والكلمة صار جسداً وحطَّ علينا ». « م » .

ما فعل ديكارت، ببساط علاقاتها وأن ننتقل من أكثرها بساطة إلى أكثرها تركيباً، وما ذلك لأن هذه الطريقة أكثر بساطة ولأنها تساعد الذهن، بل أيضاً لأن هذه الطريقة في فحص أفكارنا وعلاقاتها قمية أكثر من غيرها بتعريفنا بفعال الله، مادام الله يفعل دوماً في ترتيب ونظام وبالطرق الأكثر بساطة^(١٠). وينبغي لنا، من عبر نظرية شاملة، أن نلاحظ وحدة هوية الروح بين « الفلسفة الجديدة » والدين : « إن الفلسفة التي تسمى بالجديدة تطيح بجميع حجج الزنادقة بإقرارها أكبر مبادئها ، وهو المبدأ الذي يتحقق أتم الاتفاق مع المبدأ الأول للدين المسيحي . فلئن كان الدين يعلمـنا أنه لا وجود لغير إلهٍ حقٍ واحد ، فإن هذه الفلسفة تبـين لنا أنه لا وجود لغير علة حقيقة واحدة^(١١) » .

لنتظر في أثر هذا الروح في لاهوتـه بحـصر المعنى : فـلهـذا اللاهوـتـ مـبدأـ ، مـتطابـقـانـ فيـ صـمـيمـهـماـ : اللهـ لاـ يـفـعـلـ إـلـاـ بـإـرـادـاتـ عـامـةـ ، وـفـعـلـهـ يـكـونـ بـأـبـسـطـ الـطـرـقـ ؛ وـمـؤـدـىـ ذـلـكـ وـاحـدـ وـقـولـنـاـ إـنـ اللهـ لاـ يـمـكـنـ أـنـ تـكـونـ لـهـ مـنـ مـقـاصـدـ أـخـرـىـ فـيـ أـفـعـالـهـ غـيرـ ذاتـهـ ؛ فـهـوـ مـتـعـينـ فـيـ كـلـ شـيـءـ بـ«ـ مـجـدـهـ »ـ وـلـاـ يـرـيدـ أـنـ يـظـهـرـ سـوـىـ صـفـاتـهـ . وـوـاضـحـ لـلـعـيـانـ نـتـائـجـ هـذـاـ المـبـدـأـ : فـالـلاـهـوـتـ مـسـيـحـيـ يـسـلـمـ بـالـفـعـلـ ، عـلـىـ مـاـ يـظـهـرـ ، بـعـدـ مـعـلـومـ مـنـ إـرـادـاتـ «ـ جـزـئـيـةـ »ـ بـالـعـنـيـ الـذـيـ قـالـ بـهـ مـالـبـرـانـشـ : فـاـلـهـ ، مـثـلـاـ ، عـزـمـ عـلـىـ التـجـسـدـ عـقـبـ خـطـيـئـةـ آـدـمـ وـمـنـ أـجـلـ اـفـتـدـاءـ الـأـنـسـانـ ؛ وـالـعـجـزـاتـ ، الـتـيـ تـعـاـكـسـ الـمـسـارـ الـعـادـيـ لـلـطـبـيـعـةـ ، تـفـصـحـ هـيـ الـأـخـرـىـ فـيـ الـظـاهـرـ عـنـ إـرـادـاتـ جـزـئـيـةـ؛ وـالـأـمـرـ بـالـمـثـلـ فـيـ مـاـ يـتـصـلـ بـأـنـتـخـابـ اـولـئـكـ الـذـينـ سـيـكـتـبـ لـهـمـ الـخـلـاصـ بـالـعـمـةـ . وـالـحـالـ أـنـ مـالـبـرـانـشـ يـسـعـيـ ، مـنـ خـلـالـ طـرـيـقـتـهـ فـيـ تـعـقـلـ هـذـهـ الـعـقـائـدـ ، إـلـىـ تـفـسـيـرـهـاـ ، بـدـوـنـ أـنـ يـسـلـمـ بـوـجـودـ أـيـةـ إـرـادـةـ جـزـئـيـةـ فـيـ

(١٠) البحث عن الحقيقة ، الكتاب السادس ، القسم الثاني ، الفصل الرابع ، طبعة بوبيه ، م ٢ ، ص ٧٢ .

(١١) البحث عن الحقيقة ، ك ٦ ، ق ٢ ، ف ٣ ، ص ٦٨

الله : فالخلق ، مثلاً ، بالإضافة إلى الله مسألة حد أعلى وحد أدنى . وبيت القحيد الحصول على أكبر مفعول بأساطير الطرق ، مما يستبعد كل غاية جزئية . وتجسد ابن الله مستقل عن افتداء الإنسان ، فالافتداء نتيجته لا غايتها ، وما كان التجسد إلا ليحدث حتى ولو لم يخطئ آدم ، لأن العالم ما كان ، لواه ، إلا ليكون نتاجاً غير جدير بالله . والمعجزات نفسها تدرج في النظام بمعنى أنها تدرج ، وهي موضوعات إرادة جزئية باعتبار قوانين الطبيعة ، في القوانين الأكثر عمومية لملائكة النعمة . ذلك (وهذا أكثر ما أثار لاهوتني عصره) أن النعمة لها ، هي الأخرى ، قوانينها : فمن المذين التسليم بأن ملائكة النعمة كان منوطاً بخطيئة آدم ، وبأن الله شاء عالماً ، تكون إحدى نتائجه الخطيئة ، فيما يقيم ملائكة النعمة : بل أراد على العكس من ذلك ملائكة النعمة هذا ، ملك المسيح هذا ، إرادة عامة مطلقة ، تتبع لها حتى الإرادة التي أحدث بمقتضاهما الطبيعة .

واضح للعيان إذن منحى مالبرانش : تجريد المسيحية من كل ما يجعل من رؤية الكون قصة بالمعنى الحقيقي للكلمة ، بمبادئها التي لا يمكن توقعها ، وكل ما يجعل منها تاريخاً واقعياً بحوارده : وهذا ليس بغيرض تذويبها ، كما رأينا المسيحية تفعل ذلك تكراراً ، في ميتافيزيقاً تغدو فيها أحداث القصة المقدسة آناء ضرورة في مسار وجود إلهي ، ولا يمكن فيها تمييز العلم الطبيعي من العلم الالهي ؛ وإنما بفرض إدخال الروح الديكارتي عليها ، هذا الروح الذي لا يرى في صميم الوجود سوى عقل فاعل وفق منهج وحسب مباداته الخاصة ، والذي يعرف كيف يفرز على حدة الأفكار الواضحة والمتميزة التي ستزود الإنسان بطبعيات مستقلة عن اللاهوت .

تبقى صعوبة قائمة : فالخطيئة الأصلية ، التي بدللت ، بموجب الإيمان المسيحي ، شروط حياة الطبيعة البشرية ، أليست واحدة من تلك المبادآت التي لا يمكن توقعها ولا تدرج في عداد النظام ؟ إن دراسة النفس محكومة ب تمامها لدى مالبرانش ، من البداية ،

بعقيدة الخطيئة الأصلية ؛ وقد نسيء جداً فهمه اذا لم نكن نعرف أنه كانت تمثل على الدوام في ذهنه فكرة علمين متمايزين للنفس علم نفس آدم قبل الخطيئة ، وعلم نفس آدم بعد الخطيئة ، وهو علم نفسنا نحن . وهذا الأخير يتميز بالتبعية التي يضرب الجسم نطاقها على النفس التي تغدو ، والحالة هذه ، العوبة الخيال والانفعالات . وتلكم هي التبعية التي نختبرها يومياً والتي يصفها البحث عن الحقيقة في تفصيلها . والحال أن العقل يفيدنا أن هذه التبعية مضادة للنظام ، لأن النفس أعلى من الجسم كاماً . فالجسم هو الذي ينبغي عليه في الحالة السوية أن يطيع النفس . وهكذا « تثبت لنا التجربة بقدر كافٍ أن الأشياء ليست على الإطلاق كما يفيدنا عقلنا أنها ينبغي أن تكون ، ومن السخف أن ننقول في التجربة » . وخطيئة آدم وعقيدة توريثها للبشر قاطبة هما وحدهما اللتان تفسران علم النفس المقلوب وغير السوي الذي هو علم نفسنا نحن . وسيطرة الجسم هي نتيجة الخطيئة . بيد أن الخطيئة لم تغير مع ذلك شيئاً في النظام ، وسوف يبين مالبرانش أن ذلك الانقلاب هو نتيجة القوانين الكلية ذاتها ، بدون أن يقتضي ذلك من الله أن يغير سلوكه إزاء الإنسان بعد الخطيئة .

(٣)

الطبيعة البشرية

يسُلم مالبرانش بأن في النفس ملكات تعود إليها بمعزل عن آية صلة لها بالجسم ، وهي : الفهم ، أي القدرة على استقبال الأفكار ، والميل ، وهو أشبه بالحركة الطبيعية للنفس . وبما أننا لا نملك فكرة واضحة ومتميزة عن النفس ، فليس من سبيل إلى تعقل هاتين الملكتين إلا بالتشابه مع كيفيات الامتداد ، الموضوع الوحيد لفكرة واضحة ومتميزة : فالفهم للنفس هو كالشكل للجسم ، والميل للنفس هو كالحركة للجسم . وقبل الخطيئة وبعدها على حد سواء ، لا تعمل هاتان الملكتان بدون أن

تصاحبها بعض تحولات في النفس مردها إلى اتحادها بالجسم . ولا يكون ثمة تعقل أبداً بدون أن تصاحبـه صور آتية من الحواس ، مثـلـاً لا وجود لمـيـولـ بدونـ انـفعـالـاتـ ، علىـ اعتـبارـ أنـ الـانـفعـالـاتـ لـلـمـيـولـ هـيـ كالـحسـاسـ لـلـفـهـمـ الـخـالـصـ . وـلـمـيـولـ وـاحـدـةـ لـدـىـ الـجـمـيعـ ، مـثـلـهـاـ مـثـلـ الفـهـمـ ؛ وـبـالـقـابـلـ تـنـتوـعـ الـانـفعـالـاتـ ، كـمـ الـأـحـاسـيـسـ ، تـنـوـعـاًـ هـائـلـاًـ حـسـبـ الـأـفـرـادـ . وـقـبـلـ الـخـطـيـةـ ، يـكـونـ الـخـيـالـ فـيـ خـدـمـةـ الـفـهـمـ ، كـمـ تـكـونـ الـانـفعـالـاتـ فـيـ خـدـمـةـ الـمـيـولـ الـتـيـ بـقـيـتـ مـسـتـقـيمـةـ . وـمـعـلـومـ أـنـ الصـورـةـ^(١٢)ـ كـانـ لـهـاـ ، فـيـ عـلـمـ الـنـفـسـ الـدـيـكـارـتـيـ ، دـورـ مـزـدـوجـ : فـتـارـةـ تـكـونـ عـلـةـ لـلـخـطـأـ ، كـمـ عـنـدـمـاـ تـخـدـعـنـاـ حـوـاسـنـاـ حـوـلـ مـسـافـةـ الـشـمـسـ ؛ وـطـوـرـاًـ تـكـونـ مـسـاعـدـاًـ لـلـعـقـلـ الـذـيـ يـسـتـخـدـمـ ، مـثـلـاًـ ، خـطـوـطـاًـ مـسـتـقـيمـةـ لـيـمـثـلـ كـمـيـاتـ مـجـرـدـةـ ؛ وـمـالـبـرـانـشـ يـرـجـعـ إـلـىـ حـالـةـ كـانـتـ فـيـهاـ صـورـ الـخـيـالـ ، قـبـلـ السـقـوـطـ ، مـسـاعـدـةـ عـلـىـ الدـوـامـ ، وـكـانـ فـيـهاـ الـأـنـسـانـ قـادـرـاًـ عـلـىـ تـوجـيهـ اـنـتـبـاهـهـ وـفـقـ إـرـادـتـهـ ، وـبـالـتـالـيـ عـلـىـ تـنـحـيـةـ الـأـحـاسـيـسـ غـيرـ الـمـفـيـدـةـ أـوـ الـمـؤـذـيـةـ .

وـالـأـمـرـ بـالـمـثـلـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـانـفعـالـاتـ : فـالـانـفعـالـ يـفـتـرـضـ قـبـلـ تـعـيـنـ الـمـيـولـ أـوـ إـرـادـةـ بـاـتـجـاهـ مـوـضـوعـ يـصـوـرـهـ الـفـهـمـ لـهـاـ صـالـحـاًـ ، أـوـ بـاـتـجـاهـ الـمـوـضـوعـ الـنـقـيـضـ لـلـمـوـضـوعـ الـذـيـ يـصـوـرـهـ الـفـهـمـ لـهـاـ طـالـحـاًـ ، وـهـوـ تـعـيـنـ تـصـاحـبـهـ مـشـاعـرـ حـبـ أـوـ رـغـبـةـ أـوـ نـفـوـرـ . وـعـنـدـئـذـ فـحـسـبـ يـتـولـدـ الـانـفعـالـ ؛ فـبـفـضـلـ اـتـحـادـ الـنـفـسـ وـالـجـسـمـ ، تـتـحـرـكـ الـأـرـوـاحـ الـحـيـوـانـيـةـ عـلـىـ نـحـوـ تـضـعـ معـهـ الـجـسـمـ فـيـ الـوـضـعـ الـوـاجـبـ لـلـانـضـمـامـ إـلـىـ الـخـيـرـ أـوـ لـتـحـاشـيـ الـشـرـ ؛ وـمـنـ هـذـهـ الـحـرـكـةـ يـتـولـدـ فـيـ الـنـفـسـ تـأـثـيرـ تـصـاحـبـهـ مـشـاعـرـ حـبـ أـوـ كـرـهـ أـشـدـ حـدـةـ يـكـثـرـ مـنـ الـمـشـاعـرـ الـتـيـ تـوـاـكـبـ الـمـيـلـ الـمـحـضـ ؛ الـانـفعـالـاتـ إـذـنـ مـنـ نـظـامـ الـطـبـيـعـةـ ؛ وـلـمـ يـكـنـ لـهـاـ ، قـبـلـ الـخـطـيـةـ ، مـنـ دـورـ آخـرـ غـيرـ تـعـزـيزـ الـمـيـولـ الـمـسـتـقـيمـ ، لـكـنـهـاـ سـتـعـزـزـ كـذـلـكـ ، وـبـمـقـتـضـيـ الـقـوـانـينـ ذـاتـهـاـ ، الـمـيـولـ الـتـيـ أـمـسـتـ خـبـيـةـ وـفـاسـدـةـ .

(١٢) هي صورة الخيال أو الأخيولة أو الانطباعية الذهنية .

لا تخلق الخطية إذن اتحاد النفس والجسم ، الذي تبقى قوانينه هي هي قبل السقوط وبعده ؛ ولكن يكون من نتيجة الخطية قلب هذا الاتحاد الى تبعية . يلزم عن ذلك أن الفهم ، وان لم يشارك في الخطية ، التي هي نتيجة للمبادأة الحرة للارادة ، سيلحقه منها أذى ، وذلك بقدر ما أن ممارسته منوطه بالانتباه ، وهو من ملکات الارادة ؟ فبدون أن يخسر الفهم شيئاً من أفكاره الواضحة والمتّيزة ، فسيغرق باستمرار تحت طفح صور الخيال . وهذه الحالة هي التي يصفها مالبرانش في البحث عن الحقيقة ، الذي كرس خمساً من مقالاته لست للتحري عن علل الأخطاء في الحواس ، والخيال ، والفهم ، والميل ، والانفعالات .

إن الإنسان يخضع للحواس أحکامه على الأشياء المادية ؛ فيعتقد خطأً أن الحواس تعطيه الكيفيات الواقعية للأشياء ، على حين أنها لا تزيد على أن تعبّر عن علاقات الأشياء بجسمتنا بالذات . والخيال تابع في المقام الأول لبنيّة الدماغ ؛ فإذا كانت الألياف مفرطة في رقتها ورهافتها ، كما لدى النساء ، حالت دون اشتغال الذهن ، لأنها لا تستطيع مقاومة غزو الصور الخيالية ؛ وألياف الشيوخ ، الياسية أكثر مما يتّبغي ، لا تسمح للصور الجديدة بأن تثبت ؛ فالشيخ يهيم على ماضيه . ويتبع الخيال أيضاً للخصائص المستفادة من قبل الدماغ ؛ فالأرواح الحيوانية تسلك بمزيد من اليسر الطرق التي سلكتها من قبل ؛ ومن هنا كان ذلك الضرب من القصور الفكري الذي يوهمنا بأننا نتعرّف في الأشياء الجديدة تلك التي نعرفها من قبل ؛ ومن هنا كان ذلك الاحترام الخلفي للصور القديمة ، المبني على الانطباعات الأولى والمتذرع امحاؤها للتربية . وأخيراً ، فإن صاحب الخيال الضعيف من الناس يكون تابعاً لذوي الخيال القوي منهم ؛ فهو يسير في ركاب الشعراء ، والخطباء ، والكتاب ، والقصاصين ، الذين يفرضون عليه الأخابيل والمعتقدات . وللفهم أيضاً أخطاؤه ، وذلك عندما لا يتحكم بالأخابيل ؛ وتمثل الأخطاء في المقام الأول في إجراء تجريدات ، وفي إقحام شتى صنوف القدرات والقوى الخفية على الأشياء ، وهو ما

يسد لدى المدرسيين مسد التفسير .

أما الميل ففساده ، من جراء الخطية الأصلية ، أساس أخطائنا قاطبة . والميل ، والإرادة ، والحب ، عند مالبرانش ، كل واحد : فحركة النفس هذه لا تتعلق ، مثلاً أي ملكة أخرى من ملكات النفس ، بفكرة واضحة ومتّمِّزة ؛ بيد أننا نستطيع أن نفهم إلا يكون الله ، الكائنَةُ غايتها في ذاته ، قد أعطى النفس من اندفاع إلا نحو النظام الكلي ، نحو الخير بصفة عامة . « إن الرغبة في الغبطة الصورية أو في اللذة بصفة عامة هي أساس الإرادة أو ماهيتها من حيث قدرة هذه الإرادة على أن تحب الخير ». وهذا الاندفاع يحوي في ذاته حب الذات . « يريdena الله أن نريد كمال وجودنا بسائل حبه الذي لا يُقهر للنظام الثابت ». وقد وقف مالبرانش ، في المساجلات اللاهوتية التي دارت حول مذهب الطمأنينة ، موقعاً معارضًا سافراً من أنصار الحب المتجدد الذين زعموا أن الحب الحقيقي لله يُستبعد حب الذات . فحب الله مؤثُّل الجذور ، على العكس من ذلك ، في حب الذات . « عن طريق هذا الحب [الطبيعي الذي يضعه الله في أناني لأناني] ، وإذا ما أحسنت استعماله ، فإنني ، بدلاً من أن أعجب نفسي نظير حكيم الرواقين ، لا أبحث إلا عنه هو ولا أنزع إلا نحوه هو . والاستعمال السيء لهذا الحب هو على وجه التعيين الخطية : فيما أن الله أعطى الإنسان حرّكة تحدو به نحو الخير الكلي ، فإنه يحوز دوماً قوة كافية ليتجاوز الخيارات الجزئية التي تقدمها له ملكة فهمه ؛ لكن لنفرض أنه أوقف إرادته عند هذا الخيار الجزئي أو ذاك ، فعندئذ يقارب خطية : الخطية إذن ضرب من خور في الإرادة التي لا تستعمل كامل قدرتها : وعندئذ يحل محل الحب الحقيقي للذات العجب بالذات والنهم إلى الملاذات الحسية : فيحولُّ الإنسان نحو خير جزئي القوة التي أعطيها للخير الكلي . والانحراف به : وفي أي من الحالتين لا تكون هذه الحرية خلائق القوة ؛ إذ من المعلوم أن انحراف الحركة لا يتطلب ، في العلم الطبيعي الديكارتي ، أي قوة إضافية .

في عداد هذه الميول المنحرفة ، المولدة للأخطاء ، تتمثل في المقام الأول الرغبة في العلم التي تحدو بنا إلى مجاوزة حدود عقلنا ، والرغبة في الظهور بمظهر العلماء التي تولد فينا حب المفارقة والمناقشة ، وكذلك الصداقات الخاصة التي تجعلنا نوافق بلا نقد على آراء الآخرين .

إن عقيدة الخطية الأصلية تتبع إذن مالبرانش ، في ظل غياب فكرة واضحة ومتمنية عن النفس ، أن يصل ، في علم النفس ، إلى نتيجة ممازنة لتلك التي يصل إليها ديكارت في علم الطبيعة . فعن طريق فكرة الامتداد الواضحة والمتمنية أحل ديكارت محل تداخل الكيفيات المحسوسة وتشابكها طبيعتيات آلية يجري الذهن تحرياته فيها في نظام : فعن طريق عقيدة الخطية الأصلية يرجع مالبرانش ، ليفهم التعقيبات المشوّشة لحياتنا الداخلية ، إلى علم نفس سوي تُعرَف فيه علاقات النفس بالله وبالجسم وفق نظام الأشياء الطبيعي : فتكون النفس في هذه الحال تابعة لله ويكون الجسم تابعاً لها . هكذا تقيد هذه العقيدة ، مثلها مثل سائر عقائد اليمان ، في إدخال النظام والعقل على تأويته للكون .

بهذا التصور للطبيعة البشرية ترتبط كاملاً الارتباط نظرية في الأخلاق . « إن الأخلاق المبرهن عليها والمفسّرة بالمبادئ هي لمعرفة الإنسان كمعرفة الخطوط المنحنية لمعرفة الخطوط المستقيمة » ، أي هي لها مثلاً أبولوينيوس وأرخميدس لإقليدس . فالرياضيات يمكن مصدرها في نسب المقادير التي يعيتها الذهن في الكلمة الالهي : والأخلاق شُتقت من معانٍ نسب الكمال ، التي تضاهي في ثباتها ويقينيتها نسب المقادير : فأننا أستطيع أن أدرك بقدر متماثل من الوضوح أن $2 + 2 = 4$ ، وأن الروح أعلى من المادة ، أو أن الحيوان أنفس قيمة من الحجر وأبخس قيمة من الإنسان . ونقطة انطلاق الفضيلة الخلقية جهد انتباهٍ ، تجعله الخطية عسيراً وربما كان مستحيلاً بدون النعمة ، يتبع لنا أن نرى النظام الثابت للكمالات ، وأن نطابق سلوكنا معه ، مثلاً يطابق الله سلوكه معه : والصعوبة إنما تتمثل في أن « نلقي تصديقنا دوماً إلى أن يظهر التور » .

ولن يكون فعل من الأفعال حميداً ولن يبررنا أمام الله إلا إذا كنا أنجزناه حباً بالنظام ، وبنيناه على معاينة نسب الكمال . وحب النظام مشترك بين الناس كافة ، ويبقى قائماً حتى لدى كبار الخطأة : إذن فرؤيتنا للنظام هي التي تقدو مستحيلة نتيجة لفساد حواسنا ؛ والتأمل الداخلي ، وما يستتبعه من تعليق للفعل ، هو وحده الذي يمكن أن يتصدى لهذا الفساد . الفضائل الرئيسية هي إذن قوة الذهن وحرفيته ؛ وقيام هذه القوة « أن نشتغل بالذهن لنكتب حياة الذهن » ، فلا ندع العاطفة تقودنا ، بل نجهد للبلوغ إلى أفكار واضحة ؛ وقيام تلك الحرية أن نسمع من كل جهة وصوب أحكام الناس ثم « ننفك عن أنفسنا في كل لحظة وأن لنسمع ما إذا كانت الحقيقة الداخلية تنطق باللغة نفسها » . وهذه فضائل معاينة جداً لفضائل الوثنيين الكاذبة : « إن من يتحمل الاتهامات التي توجه إليه لا يكن في غالب من الأحيان لا معتدلاً ولا صابراً . وإنما كسله هو الذي يجنبه إلى الجمود ، وكبرياوته الرواقية هي التي تعزيه » . واعتقاد مالبرانش الصميم أن جهد الإرادة مستحيل بدون التأمل في النظام ، مثلاً يبقى كل عمل الفهم ، في العلوم ، عادم الخصوبية بدون المنهج .

(٤)

العلل الظرفية

رأينا أن كثرة من الديكارتيين توصلوا ، قبل مالبرانش ، إلى نظرية العلل الظرفية . فاعتبار الجسم الطبيعي مطابقاً للامتداد المحسن كان مؤداه أن القوة المحركة لا تعود إلى الجسم ، لأنها غير متضمنة في معنى الامتداد : وبالفعل ، إن ديكارت يضع في الله العلة الأولى للحركة ، وإذا يأخذ بدعوى الخلق المتواصل يسلم بأن هذا الفعل الالهي لا بد أن يتجدد في كل آن من آناء الزمن . ومن جهة أخرى ، فإن الأحوال في الجوهر (الفكرة أو الشعور في الفكر ، الحركة في الامتداد) تتضمن دوماً

الجوهر ، لكن الجوهر لا يتضمن أبداً الوجود الفعلي لهذا الحال أو ذاك ؟ مرد هذا الوجود إذن إلى علة فاعلية غريبة عن الجوهر ؛ فهذا الأخير (خلافاً لجوهر أرسطو أو لاينتز) يستقبل أحواله بدون أن ينتجها . أخيراً ، فإن تمايز النفس والجسم ، كما يصوّره ديكارت ، يجعل كل نوع من التفاعل بين هذين الجوهرين غير معقول ، والمطابقة القائمة بينهما ، في الأحساسين ، أو في الانفعالات ، أو في الفعل الإرادي ، تقتضي الاستعانة بعلة أعلى منها كليهما . وبمزيد من العمق بعد ، ينفي القول إن نمط المقولية الرياضية يتمثل في نسب ثابتة لا تحتوي في ذاتها فكراً أي قدرة فعالة .

بجميع هذه الأسباب احتج مالبرانش لتسفيه الاعتقاد العامي بقدرات فعالة في المخلوقات . ذلك أننا لا نستطيع أن نحكم على شيء إلا بتفكيره ، ومن الواضح أن الامتداد لا يبيّن أي قوة محركة أو أي قوة قادرة على إحداث الأحوال في النفس . غير أن مالبرانش يمضي إلى أبعد من ذلك في تحليله : فهو إذ ينظر في فكرة العلة الفاعلية أو القدرة على الفعل في ذاتها يبيّن أن هذا المعنى يحتوي على شيء ما إلهي ؛ ذلك أن « العلة الحقيقة علة يدرك الذهن وجود ارتباط ضروري بينها وبين معلولها » . والحال أن ذلك لا يصدق إلا على إرادة موجود كلي القدرة . الواقع أن كل علية حقيقة خلقة : فالقول بأن الجسم يمكن أن ينتقل من حال إلى حال بقوته الخاصة يعدل القول بأنه قادر على خلق نفسه بأحوال مغایرة لتلك التي أراد الله أن يعطيه إياها .

الاعتقاد بفعالية العلل الطبيعية هو إذن أصل الوثنية التي لا يعدو مذهب أرسطو أن يكون صورة من صورها . ولنلاحظ أن مالبرانش يستطيع ، بفضل هذا التحليل وحده ، أن ينفي كل علية فعالة في النفس ، بالرغم من أنه لا يحوز فكرة واضحة عن هذا الجوهر ؛ بل إنه يمضي إلى أبعد بكثير من المتقدمين عليه ، فينكر عليها لا كل قدرة على الجسم فحسب ، بل كذلك كل قدرة على نفسها (رأينا آنفاً أن الحرية ليست قدرة

حقة للنفس) ؛ وعلى هذا النحو يكون قد وضع على مستوى واحد المطلب الفلسفي للمعقولة والتصور الديني عن عجز المخلوق .

ان القول بأن الله وحده علة فعالة ليس هو بعد نظرية العلل الظرفية ، وإنما شرطها . فمثيل هذا القول ، لدى المتكلمين المسلمين من القرن التاسع ^(١٢) ، كان يقحم على الكون الانقطاع والاعتراض . لكن إله مالبرانش إله يحب النظام ويسلك أبسط الطرق ؛ ومن ثم فإنه سيفعل بأوامر ثابتة ، وبموجب قوانين كافية . وهذه القوانين تستنتج ، فضلاً عن ذلك ، نتائج بالغة التنوع ، مثلها مثل الدالة الرياضية التي ، إذ تبقى مطابقة لنفسها على الدوام ، تتخذ قيمًا متباعدة بقدر ما يعطي المتغير من قيم . والمتغير هنا هو هذا الحدث الجزئي أو ذاك ، وعلى سبيل المثال تلاقي جسمين عند تصادمهما في هذه الشروط أو تلك : والثابتة هي قوانين انتقال الحركات التي ، بموجتها ، يتعين على الأجسام ، في لحظة بعينها ، أن تتخذ سرعات محددة واتجاهًا محدداً : وعندئذ يقال إن التصادم هو العلة الظرفية أو الطبيعية للحركة . ليست العلة الطبيعية إذن علة فعلية وحقيقية ، وإنما فقط علة ظرفية تحدو بصنائع الطبيعة أن يفعل على هذا النحو أو ذاك ، وفي هذا التلاقي أو ذاك : فما يكفي باستمرار فعالية فعله مع حالة مخلوقه : وهذا كل ما تطلبه التجربة ، التي لا تقتضي على الإطلاق قدرة فعل في الطبيعة ، وإنما تستلزم فقط ارتباطاً ثابتاً بين أحوالها . من الواضح أن التجربة لازمة لا غنى عنها لاستكشاف هذا الارتباط الثابت . فالقول بأن لله إرادة ثابتة لا يعني ، بعد ، بيان ما كنه هذه الإرادة . لقد كانت هذه القوانين تستنتج ، لدى ديكارت ، من قاعدة احفاظ الحركة ، تلك القاعدة التي كانت تستند هي نفسها الى مبدأ يقول إن « فعل الخالق لا بد أن يحمل طابع ثباته » . على أن مالبرانش يقول : « لقد أقنعتنا التجربة أن السيد ديكارت قد أخطأ ، لا لأن المبدأ

(١٢) انظر الكتاب الثالث ، العصر الوسيط والنهضة ، ص ١١٦ .

الميتافيزيقي لرأيه كاذب ، بل لأن النتيجة التي استخلصها منه ليست حقيقة ، وان بدلت للوهلة الأولى قريبة جداً من الحق «^{١٤}». وهكذا أبدل مالبرانش في عام ١٦٩٨ ، بناء على انتقادات لابيتنز ، قوانين التصادم التي كان أسندها ، في الصيغة الأولى لكتاب البحث عن الحقيقة ، إلى مبدأ انحفاظ الحركة.

يرتبط مفهوم العلة الظرفية ارتباطاً وثيقاً إذن ، لدى مالبرانش ، بمفهوم القانون؛ فعندما يقول مالبرانش ، في معرض كلامه عن اتحاد النفس والجسم ، إن الله قرر أن تقوم في الجسم ، في الإحساس أو في الانفعال ، أحوال معينة ، تكون بمثابة علل ظرفية لبعض أحوال النفس ، أو أن تتشكل ، في الإرادة ، خاطرات معينة ، تكون بمثابة علل ظرفية لبعض الحركات ، فإنما يقول حكماً بوجود قوانين لاتحاد النفس والجسم ، وهذه القوانين هي التي يسعى إلى تعينها في المباحث السيكولوجية ، العظيمة الأهمية في كتاباته . بل أكثر من ذلك : فالخاطرة هي ، في النفس ، علة ظرفية لخاطرة أخرى ، ومن ثم فإن في النفس أيضاً قوانين ثابتة : ومن جملة هذه القوانين يعيّن مالبرانش قانوناً واحداً ، هو ذلك الذي يوجب أن يتراافق الجهد الانتباهي بإدراكك أفكار واضحة . وأخيراً ، ما من إنسان يكون ، في ما يتصل بموضوع النعمة ، مبرراً بذاته ، وإنما بمقتضى الاستحقاق الذي خلعته عليه النعمة : غير أن أفعاله (الصلوات أو حسنات أعماله) هي الظروف أو المناسبات التي منحها الله تلك النعمة بموجب قوانين معينة ، مجهولة منا أصلاً .

إن المذهب الظري ، بدلاً من أن يفترض «معجزة دائمة» ، بحسب ما أخذه لابيتنز عليه ، لا يقبل في الواقع انتصاراً عن حتمية تعين قوانينها ، في صرامة ، سلسلة الأحداث .^{١٥}

(١٤) البحث عن الحقيقة ، م ٢ ، ص ٣٩٧ .

(١٥) النصوص الرئيسية في : البحث عن الحقيقة ، الإيضاح الخامس عشر ، م ٢ ، ص =

(٥) طبيعة المعرفة والرؤى في الله

ما من فلسفة استوحىت من ديكارت إلا عالجت «أجناس المعرفة»؛ لكن اذ كانت الفكرة الواضحة والمميزة تُعد ، على نحو ما فعل سبينوزا ، نموذج المعرفة الكاملة ، كانت كل معرفة أخرى تُعتبر فكرة غامضة ومحتطة . وبقصد هذه النقطة ، جدد مالبرانش تجديداً مرموقاً؛ فنحن لا نلتقي لديه لا مفهوم الفكرة الغامضة والمحتطة ، ولا الدعوى القائلة إن كل ما لا يُعرف بفكرة واضحة ومميزة تكون معرفته غامضة ومحتطة ؛ وإنما كل ما لا يُعرف بفكرة واضحة ومميزة لا يُعرف على الاطلاق بالفكرة . وفي هذا انتقاد ضمني للديكارتية ، يفترض معنى للفكرة مبادئاً جدأً لمعناها عند ديكارت : فعند ديكارت ، كانت الأفكار «خيالات» الأشياء ، تحوي «موضوعياً» ، ما تحويه الأشياء «صوريأً» ، على اعتبار أن الوجود المضوئي أدنى درجة من الوجود الصوري . أما مالبرانش فقد أشاح عن مثل هذا التمييز الذي بدا له غامضاً؛ فالمعنى الوحيد الذي يعطيه للفكرة IDÉE ، هو المعنى الأفلاطوني كمثال ونموذج أصلي ؛ وإنما بهذا المعنى فقط تمثل الأفكار الأشياء ، مما يوجب أن نحكم على الأشياء بأفكارها . ولقد بات محتوماً مذكراً أن يسلم مالبرانش بثلاث كيفيات في المعرفة لا تقع على خط واحد : معرفة الأشياء بذاتها ، من قبيل معرفتنا بالله ؛ إذ من البدهي أن الله ليس له نموذج أصلي ، واللامتناهي لا يمكن أن يُدْرِى إلا في ذاته ؛ والمعرفة بالشعور أو بالحس الداخلي ، أي معرفتنا «بجميع الأشياء التي لا تتميز عن ذاتنا» ، وهي

٤٢٥ : الكتاب الرابع ، القسم الثاني ، الفصل الثالث : التأملات المسيحية ، ك ٥ و ٦ :
الحادي في ما بعد الطبيعة والدين ، ك ٧ .

المعرفة الوحيدة المتاحة لنا بنفسنا ؛ وأخيراً ، معرفتنا بالأشياء بأفكارها ، وهي معرفة تصلح حسراً للأشياء المبادنة لنا وغير القابلة لأن تُعرف بذاتها ؛ وتلك هي معرفتنا بأجسام الطبيعة ؛ ولكن ل يكن مفهوماً لنا جيداً أن معرفة الأجسام التي يتكلّم عنها مالبرانش هنا ليست هي المعرفة العقلية للعالم بالطبيعيات ، وإنما الادراك العالمي للأجسام الخارجية .

إذا كانت الأفكار هي النماذج الأصلية للأشياء التي تمثلها ، فقد كان من المحتم أن يصل مالبرانش إلى الدعوى الشهيرة ، دعوى الرؤية في الله VISION EN DIEU : فالأفكار لا يمكن ، بالفعل ، أن تكون تلك الصور المرفرفة التي جعل منها ديموقريطس وسيطأ بين الجسم والنفس .

وليس الأفكار كذلك من مخلوقات النفس ؛ ذلك لأن الفكرة تتبدى لنا ، حالما لا نعود أسرى الحواس ، واقعاً أكثر حقيقة بكثير من الشيء المادي الذي تمثله : فإن لها خاصيات ، يستكشفها الذهن فيها ، وهي بنوع ما تقاومه ؛ وفكرة المربع وفكرة المكعب شيئاً مختلقان واقعياً ؛ وأما من يربط هذه الواقعات بفعل خلاق للذهن ، فإنما يكون قدّ هذا الأخير كلية قدرة الله . ومن المتذرع أيضاً القول إن تلك الأفكار قطرية في النفس ؛ إذ أنها تتبدى للنفس ، في منظومة إدراكانتنا ، واحدة تلو الأخرى ؛ وحتى لو فرضنا أنها تكون جميعها ماثلة فيها ، فلا بد أيضاً من التسليم للنفس بالقدرة على الاختيار في هذا السديم . يبقى هناك ، بعد الاستبعاد والمحذف ، فرض وحيد ممكن ، وهو أن تُرى الأفكار في الله : فـ الله يحوز في ذاته ، بالفعل ، أفكار جميع الموجودات التي خلقها؛زد على ذلك أن النفس البشرية متحدة اتحاداً مباشراً بالله ، وهي لا تدرك أبداً الوجود الجزئي والمتعين إلا على أنه تحديد في الوجود اللامتناهي ؛ وأخيراً ، إن الله يفعل ببساط الطريق بكشفه لنا فيه عن فكرة جسم خارجي بمناسبة الانطباع الذي يحدث هذا الجسم ، خارجياً ، في جسمي بالذات .

لقد كانت الرؤية في الله موضوعاً لساجلة حامية مع الديكارتيين آرنو ريجيس ؛ إذ أن انتقاد مالبرانش هنا إنما يتم باسم ديكارت دوماً .

فدعوى مالبرانش حول النعمة ما كانت تقع موقعاً حسناً من نفس آرنو؛ ومع أن مالبرانش أطلاعه على نص كتاب الطبيعة والنعمة (١٦٨٠) في السنة السابقة ، فإنه تركه بلا جواب؛ ولم يبدأ سجاله ضد الرؤية في الله إلا بكتاب في الأفكار الصادقة والكاذبة (١٦٨٣)؛ وفي عام ١٦٨٥ فحسب تصدى لذهب النعمة . أما ريجيس ، فإذا انتصر في كتابه مذهب الفلسفة لرأي آرنو ، فقد ثار نقاش حول الأفكار بينه وبين مالبرانش في سنة ١٦٩٤ . وفي السلسلة الطويلة من الردود ومن الردود على الردود تكرر ، غالباً ، الحجج نفسها . وقد اتفق مالبرانش وخصومه على مسلمة كان مصدرها ديكارت ؛ ويصوغها آرنو على النحو الآتي : « من الحق جداً أن أفكارنا [لا الأجسام] هي التي نراها مباشرة وهي الموضوع المباشر لفكرنا ». فما كان ليخطر في بال أحد أن ينفي أن تكون معرفة الأجسام تتم بالفكرة . بل كان بيت القصيد فقط تعين طبيعة هذه الأفكار وأصلها . وبحسب ما ارتأى آرنو ، فإن فكرة موضوع من الموضوعات لا تختلف عن إدراك النفس له ؛ فالموضوع المعروف مطابق للفعل الذي به يُعرف ؛ وهذا الشيء الواحد الذي هو الإدراك – الفكرة له نسبتان فقط ، واحدة إلى النفس إذ يغيرها من حال من حال (الإدراك) ، والثانية إلى الشيء المدرك من حيث أنه موجود موضوعياً في الفهم (الفكرة) ، على اعتبار أن الوجود الموضوعي يشير إلى الكيفية » التي اعتادت بها الأشياء أن توجد في الذهن » ، وهي « كيفية في الوجود أبعد بكثير عن الكمال من الكيفية التي يوجد بها الموضوع فعلياً » . والحال أن الإدراك ، كما يسلم مالبرانش بذلك ، تغيير لحال النفس ؛ إذن فالفكرة أيضاً تغيير لحال النفس . ومن ثم يمكن تفسير الأفكار على نحو كافٍ بالقدرة على رؤية الأجسام ، تلك القدرة التي خلق بها الله نفسينا . أما الرؤية في الله فتنطوي على صعوبة كبيرة جداً ، لأنها تجبر على التسليم بأن في الله من الأفكار الجزئية بقدر ما هناك من أجسام ، وكل جسم بأحواله الجائزة .

بصدق هاتين النقطتين يجيب مالبرانش : عن الأولى بالتمييز بين

الادراك وال فكرة ، وعن الثانية بنظرية الامتداد المعمول .

يكتب مالبرانش الى ريجيس يقول : إن الفرق بين الفكرة والادراك يbedo لي معادلاً في وضوحة «للفرق القائم بيننا نحن الذين نعرف وبين ما نعرفه ». والحال أن التضاد صارخ : فنحن لا نملك عن أنفسنا ، نحن الذين نعرف ، أية فكرة واضحة ومتّيزة ؟ وأحوالنا ، من قبيل اللذة والآلم ، بل حتى من قبيل إدراكتنا لأفكارنا ، غامضة علينا نحن أنفسنا : فجوهر الإنسان ، بدلاً من أن ينيره ، يكون غير معمول بالنسبة اليه . أما ما نعرفه ، أي الفكرة ، فهو على العكس واضح ومتّيزة ؟ أتنا أعرف الفكرة متّيزة عن النفس ؟ فأنا أعرف مثلاً فكرة المربع ، بخاصياته ، باعتبارها متّيزة عن ذاتي ؟ وما كان ذلك إلا ليكون مستحيلاً لو كانت حالاً لنفسي ، وذلك بما أتنا لا نستطيع أن ندرك الحال بدون الجوهر . دعوى آرنو لا يقوم البرهان عليها، إذن إلا بالحال ، أي برأيّة الفكرة في النفس بمثيل الوضوح الذي تُرى به الاستدارة في الامتداد .

والجواب عن المسألة الأولى مرتبط أصلاً بالجواب عن الثانية : فإن يكن في مستطاعنا أن نبرهن على أن النفس تدرك فعلياً لا أجساماً متناهية ، محدودة ، وجائزة ، كما يعتقد آرنو ، بل امتداداً معمولاً لامتناهياً ، فسيلزم عن ذلك أن الفكرة للنفس هي كاللامتناهية للمنتهاي ، فالنفس ، وهي متناهية ، لا تتوفر لها أي استطاعة لاستحداث حال من قبيل الامتداد المعمول ، وهو لامتناه . إن ما هو متناه لا يحوز ما فيه الكفاية من الوجود الواقعي ليتمثل اللامتناهياً .

إن هذه الحجة لا قيمة لها إلا إذا كان الموضوع الحقيقي لإدراك الأجسام يتّألف ، لا من أفكار جزئية تتعادل في العدد مع الأجسام ، وإنما من فكرة واحدة وحيدة ، هي فكرة الامتداد المعمول . وحتى نفهم هنا فكر مالبرانش ، لا غنى لنا عن التذكير بأن الامتداد ، في نظر ديكارت ، سابق على الأجسام المفردة ، التي لا تعود أن تكون تحديداً له ؛ فالجسم ، في الطبيعيات كما في الهندسة ، يتعين بحد في امتداد مسبق الوجود . معرفتنا

بالعالم الطبيعي لا تمضي إذن من الأجزاء الى الكل ؛ فليس قوامها أن ترصف جنباً الى جنب الأجسام المتناهية التي العالم حصيلتها ؛ بل تمضي من الكل الى الأجزاء ؛ ولا يسعها أن تبدأ إلا باللامتناهي . وهذا على كل حال ، كما يرى مالبرانش ، ضرب من قانون كلي للمعرفة : فكل معرفة جزئية تُستخلص ، بنوع ما ، من ذخيرة من اللامتناهي تعينها بنفسها ؛ وهكذا فإن الفكرة العامة ليست على الاطلاق نتيجة جمع لأفكار جزئية ، لأنها تتفق عدداً لامتناهياً من أشباه هذه الأفكار ؛ إنها تستلزم إذن ، خارج نطاق الأفكار الجزئية التي هي بمثابة أمثلة عليها ، فكرة الوجود الكلي أو اللامتناهي الذي ينبع من الأفكار الجزئية ؛ ولا سبيل الى استخلاص هذه العمومية من أنفسنا ، نحن الذين لا نعدو أن تكون موجودات جزئية . إدراك الأجسام الخارجية يخضع إذن لقاعدة عامة ، بارتكازه الى رؤية الامتداد المعمول الذي يؤلف ، حسب الطبيعيات الديكارتية ، النموذج الأصلي لعالم الأجسام ، الفكرة التي يتعين علينا أن نتخذها مرجعاً أوحد لمعرفة ما كنه هذه الأجسام ؛ وهذا يكون تعقل اللامتناهي ، كما في كل معرفة ، هو السابق دوماً ، إذ لا يستطيع أصلاً ان يوجد إلا بفضل اتحاد النفس المباشر بالله . وما ذلك ، على كل حال ، لأن النفس تفهم اللامتناهي : فمن الممكن إدراك المتناهي بدون فهمه ؛ أي أن الجسم الجزيئي يتحدد بالإضافة اليها في امتداد ندركه ، هو ، بغير حدود ، بدون أن يعني ذلك أننا نتعقل لامتناهية الايجابي .

لكن الدعوى الاستمولوجية تقترب ، ضرورةً ، بدعوى لاهوتية ، ستكون مناسبة لتجيئه انتقادات جديدة ؛ فالامتداد المعمول ليس مخلوقاً ، لأنه لامتناهٌ ؛ فهو موجود إذن في الله . لكن اذا كان كل ما هو موجود في الله يؤلف جزءاً من ماهيته ، فإن رؤية الامتداد المعمول تعني رؤية ماهية الله بالذات : وهذه نتيجة غير مقبولة ، لكنها لازمة ، رد بها على مالبرانش خصومه . وبدوره رد عليها باستعماله معنى اللامتناهي ، مقتبساً بكل روحه من الرياضيات . ففي علم القرن السابع عشر كان معنى الامتداد قد

أصبح معنى نسبياً : فثمة لامتناهيات من صنوف شتى ، وكل لامتناه ليس بلا متناهٍ إلا نسبة إلى الآخر : فالخط المستقيم ، على سبيل المثال ، يمكن أن يُعد حصيلة لامتناهية لخطوط لانهائية الصغر : كلمة لامتناهٍ لا تشير إذن وجوباً إلى كل ماهية الوجود . والله وحده ليس لامتناهياً ذلك الالاتناهي النسبي ، لأنَّه يحتوي الوجود بأسره ؛ فهو ، اذا نظرنا إليه في ذاته ، لامتناهٍ في الالاتناهي . لكنَّ الامتداد المعمول هو مجرد نمذج أصلي للأجسام ، وبالتالي فإنَّ الله لا يكون منظوراً فيه في ذاته ، وإنما فقط في إضافته إلى المخلوقات المادية الممكنة . نحن لا نرى إذن ماهية الله عندما نرى الامتداد المعمول : « فمن يقل الماهية ، يقل الوجود المطلق [اللامتناهٍ في الالاتناهي] الذي لا يمثل شيئاً متناهياً على الاطلاق » : وإنما نرى فقط جوهر الله « منظوراً إليه [الجوهر] بالإضافة إلى المخلوقات أو من حيث قابليته لأنَّه شارك فيه » .

تبقى ، في دعوى رؤية العالم المعمول في الله ، سمة مقردة استرعت انتباهاً المعاصرین . فديكارت ما كان توصل إلى وضع الامتداد مبدأً لعلمه الطبيعي إلا بعد تناهيه ، بالشك المنهجي ، الإدراكات الحسية : وبالتالي كانت هذه المعرفة العقلية الخالصة ، بوساطة معنى الامتداد ، تستبعد الإدراك المشترك . لكنَّ ما شاء مالبرانش تفسيره هو على وجه التعبين هذا الإدراك المشترك : والحال أنه إذا كان الامتداد المعمول قابلاً لأنَّ يكون مبدأ المعرفة العقلية في الطبيعيات ، فمن العسير بالمقابل أنَّ نفهم كيف يمكن له ، وهو الواحد ، المتصل ، البراء من كل تنوع وكل تغير ، والمحروم من الخاصيات الحسية كافة ، أنَّ ينتج ذلك التنوع من الإدراكات الذي يجعلنا نرى كثرة من أجسام مفارقة ومحبوبة بكيفيات حسية تميزها . وقد كان جواب مالبرانش أنَّ قام بالعملية المعاكسة لتلك التي كان أجرهاه ديكارت . فقد كان هذا الأخير عزل ، بالتحليل ، الامتداد عن باقي الإدراك الحسي . أما مالبرانش فينظر على حدة في هذين الشيئين ؛ أو لا الامتداد ، وثانياً أحاسيس اللون والرائحة ، الخ ، التي لا تحوي شيئاً من الامتداد

إذا نظرنا إليها في ذاتها ، من حيث هي كيفيات ؛ و يجعل تركيزه على تقابلهما : فالامتداد موضوع لفكرة ؛ أما الأحساس فهي ، على العكس ، مجرد أحوال للنفس ، مشاعر لا تعرفنا بشيء ؛ فعيباً نتجه ، مثلاً ، إلى إحساس الصوت لنعرف فعلياً ما هو الصوت ؛ وعلم الأصوات يدع جانباً كل إحساس صوتي ليحل محله دراسة النسب الرياضية المعقولة . وإذا كانت الأحساس - المشاعر لا تعطينا أي معرفة بالأشياء ، فإنها مرتبطة وفق قوانين دقيقة (قوانين اتحاد النفس والجسم) بأوضاع جسمنا ويعلاقاته بال أجسام الخارجية ؛ وذلك على نحو تكون معه هذه الأجسام هي العلل (الظرفية) لأحساسنا ؛ وهذه القوانين ، الموضوقة لصالح بقاء الجسم ، تنبئ النفس إلى الأخطار التي قد تحدق بها .

بعد هذا التفريق ، الذي اتخد شكلاً أكثر صرامة بعد مما لدى ديكارت (على اعتبار أن الإحساس لم يعد معرفة على الإطلاق ، بدلاً من أن يكون مجرد معرفة مختلطة) ، يبقى أن نرى كيف يتحد العنصران لإحداث الإدراك الخارجي . إن إدراك الجسم هو أولاً إدراك شكل معمول في الامتداد المعقول ، على اعتبار أن الله هو الذي يطبع الامتداد المعقول بصور مختلفة في ذهتنا ، ومتنااسبة هذا الإدراك العلاقات المختلفة بين جسمنا والأجسام الخارجية ؛ فـ أحوال النفس أو الإحساسات ، التي يكون حدوثها في الوقت نفسه ، تمتد في الأجسام ، علمأً بأن كل امتداد محدود يمكن أن يحتوي عدة كيفيات حسية تتداخل وتتنافى ، بصورة من الصور ، لأن القابلية للامتداد لا تعود بالماهية إلى أي كيفية منها .

« يجهل الإنسان في كثير من الأحيان ما يعتقد أنه يعرف ، ويعرف كثرة من الأشياء التي يتخيّل أنه ليس لديه من أفكار عنها » . وإدراك الأجسام برهان على ذلك : فنحن نتخيل أنه يعرّفنا بعالم خارجي ، على حين أنه يضعننا فقط في علاقة مع النموذج الأصلي لهذا العالم في الله ، ومع أحوال نفسينا . يلزم عن ذلك أن وجود العالم الخارجي ليس على الإطلاق بمعطى ؛ أضف إلى ذلك أن هذا الوجود لا يمكن البرهان عليه باعتباره

وجود العلة أحاسينا ، لأننا لا ندرك من فعالية أخرى غير فعالية الله ، وإنما وهي الكتب المقدسة هو وحده الذي يقرره .

هذا الشك الأخير كان مناسبة لآخر مساجلة مالبرانش في مراسلاته (١٧١٣ - ١٧١٤) مع ميران ، الذي شاء أن يرد دعوه إلى دعوى سبينوزا . يقول مالبرانش . « إن العلة الرئيسية لأخطاء هذا الكاتب تتبع ، على ما يتراهى لي ، من كونه يحسب أن أفكار المخلوقات هي المخلوقات ذاتها ، وأن أفكار الأجسام هي الأجسام عينها ، ومن كونه يفترض أنها تُرى فيها » . والحال أنه إذا كان ثمة من خطأ ، فإن مالبرانش هو الذي يقع فيه ، على ما يرى ميران ، لأنه لا يستطيع أن يريينا بين الامتداد المعمول ، الذي هو في الله ، وبين الأجسام المادية الممتدة ، من تمييز آخر غير ذاك الذي يقوم لدى سبينوزا بين صفة الله والحال . وقد كتب يقول . « لا يجوز للمرء أن يدع نفسه يؤخذ بكلمة معمول ، فماهيات الأشياء معقوله خالصة » ، وليس ثمة حفأً من تمایز بين الامتداد المحتوى في تصور الجسم وبين الامتداد المسمى بالمعمول » ؛ « علماً بأن أسماء الماهية التمثيلية ، والمشاركة الجائزة للأجسام ، والنموذج الأصلي للأجسام ، تلك الأسماء التي يبدو أنها تنقض أو تلطف النتيجة ، ترتد بطبيعة الحال إلى أسماء جوهر الأجسام » .

إن انتقاد ميران هذا ينفذ بنا إلى الصميم من مذهب مالبرانش . فالفكرة ، في نظر آرنو أو ريجيس ، تمثيلية في جوهرها ، ووجودها ينحصر بالوجود الموضوعي ، بوجود صورة IMAGE للأشياء . أما في نظر مالبرانش فإن الفكرة ، بحكم من أنها نموذج أصلي إلهي ، معقوله في ذاتها ، لكنها ليست تمثيلية بجوهرها ؛ وإنما تصير كذلك فقط ، إذا اتفق أن شاء الله ، بإرادته ، أن يخلق موجودات طبقاً لهذا النموذج ؛ غير أن هذه الارادة بالذات لا يمكن أن تُعرف من قبلنا إلا بالوحى . وبما أن المعرفة المتاحة لنا بالاجسام ، المعرفة الطبيعية ، هي معرفة فكرة الامتداد وحدها ، فهي إذن مستقلة أتم الاستقلال عن معرفة وجود الاجسام ، وهي

تمة بدون هذه المعرفة الأخيرة .

إن هذه النظرية تفصلنا عن الرابط الأخير الذي كان يبدو أنه يربط الذهن بشيء آخر غير الله . فالذهن ما عاد عليه أن يذعن لجواز وجود مستقل عنه . فالمقاومات التي يصطدم بها غير موجودة إلا في ذاته . ففيه تتقابل المعرفة والإحساس ، الأفكار والمشاعر ، الحقيقة الداخلية التي هي ثابتة والإلهام الشخصي الذي يتغير في كل لحظة ، بداعه النور الطبيعي وحيوية الغريرة . والأولى من بين هذه الحدود تشير إلى قدرات الذهن التي تتأدي بنا إلى الحقيقة ، بينما تشير الثانية إلى القدرات التي وُهبت لنا لبقاء جسمنا . وغلط الإنسان أن يخلط بينها ؛ ومهمة الفيلسوف أن يميز بينها على نحو أجيال فاجل دوماً .

(٦)

المالبرانشيون

أصابت فلسفة مالبرانش ، على الرغم من قوة الخصوم ، حظاً كبيراً جداً من النجاح ، في مختتم القرن السابع عشر ، لدى علية القوم وفي الجامعات كما في جمعية الأوراتوار ، وحتى لدى البندكتيين واليسوعيين . وغدت كبارات سيدات المجتمع ، من أمثال مدام دي غرينينيان^(١٦) ، من قارئاته المواظبات ؛ وكانت ابنة أخي مالبرانش ، الآنسة دي فايي ، تجمع كل أسبوع ، في صالونتها ، المالانبراشين من الباريسين . وقد وجد مالبرانش نفسه ، بصفته عضواً في أكاديمية العلوم^(١٧) ، أنصاراً له

(١٦) الكوتنيس فرانسواز مرفريت دي غرينينيان (١٦٤٦ - ١٧٠٥) ، ابنة مدام دي سيلينيبي وزوجة الكونت دي غرينينيان ، حاكم مقاطعة البروفانس .

(١٧) أحدى الأكاديميات الخمس التي يتألف منها اليوم معهد فرنسا ، وقد أنسسها في سنة ١٦٦٦ كولبير لدراسة مسائل الرياضيات والطبيعيات والكيمياء ، الخ ، وتضم ٦٦ عضواً وأمينين للسر .

ثابتي الاقتناع بين زملائه ، ومنهم المركيز دي لوبيتال ، أحد موجدي حساب اللانهائي الصغر ، والرياضي كاريه الذي لم تكن الهندسة كلها في نظره ، على حد تعبير فونتنيل ، «سوى درجة للانتقال الى نظرية الميتافيزيقية الاثيرة» ، والمهندس رينو ديليساغاراري ، وعدد من الهندسيين الذين بقوا من أنصار العلم الطبيعي الديكارتي .

كان من الصعب ، في الجمعيات الدينية ، الانتصار علناً وجهاراً لأفكار مالبرانش الذي أدرج عدد آخر بعد من مؤلفاته في فهرس الكتب الممنوعة في سنة ١٧٠٩ وفي سنة ١٧١٤ . فالألب توماسان ، عضو جمعية الأوراتوار (١٦١٩ - ١٦٩٥) ، مؤلف اللاهوت الوثوقى-DOGMA- TA THEOLOGICA صفات الله DE DEO DEIQUE PROPRIETATIBUS ، والقارئ الكبير لأعمال أفلاطون وأفلاطون وأبروغلس ودونيسوس الاريوباجي ، سار على تقليد علّامي عصر النهضة ، ووجد لدى الفلاسفة «الحكمة الأزلية عينها التي أملت الشريعة الأنجلية» ؛ وعلى الرغم من أنه لا يسمى أبداً مالبرانش ، فغلب الظن أنه تأثر به ، ولاسيما عندما يعنوا إلى أفلاطون ذلك المذهب الذي يقول إن المبادىء الأولى تبقى مترقبة سرمدياً في الكلمة الإلهي ، وتكون حاضرة دواماً في جميع الطبائع العقلية متى ما شاعت هذه الطبائع أن تجده في طلبها .

لقد انطفأت حياة مالبرانش في زمن كاد أن يعقد فيه إزار النصر التجريبية لوك ولطبيعيات نيوتن . ومع ذلك وجد على امتداد القرن الثامن عشر ، في إنكلترا كما في فرنسا ، تيار فكري مناهض للمذهب الحسي . وقد تجلى هذا التيار لدى مونتسكيو ، الذي كتب في الرسائل الفارسية يقول : «إن العدل نسبة توافق بين شيئين . وهذه النسبة واحدة دوماً ، كائناً من كان الكائن الذي ينظرها ، سواء أكان الله ، أم كان ملاكاً ، أم كان أخيراً إنساناً» (الرسالة ٨١) . ويحدثنا ج . ج . روسو أنه عكف ، في سنة ١٧٣٦ ، يطلب الفلسفة في كتب «خلط العلوم بالتقى»؛ وذلك كان بوجه

الخصوص حال كتب الأولاتوار وبور - روایال «؛ وقد «قرأ وأعاد منة مرة قراءة» الأحاديث في العلوم ENTRETIENS SUR LES SCIENCES للأدب برنا لامي (١٦٤٠ - ١٧١٥)؛ وقد أشاد عضو جمعية DISCOURS DE LA PHILOSOPHIE الأولاتوار هذا ، في المقال في الفلسفة الملابرانشية في الإدراك الخارجي ، تلك النظرية التي تظهر للعيان ، على نحو أفضل من أي مذهب آخر ، تبعية الإنسان المطلقة ازاء الله .

إن ذلك الأدب الذي يلمع إليه روسو كان بالفعل وفيراً فياضاً ، ولا بد أنه كان يلقى إقبالاً شديداً على مطالعته ؛ ومن نماذجه كتاب الأدب روشن بحث في طبيعة النفس وفي أصل معارفها رداً على مذهب لوك وأنصاره TRAITÉ DE LA NATURE DE L'ÂME ET DE L'ORIGINE DE SES CONNAISSANCES CONTRE LE SYSTÈME DE LOCKE ET DE SES PARTISANS (١٧١٥). ورداً كذلك على النزعات التجريبية للديكارتي ريجيس كتب لوفيل ، نصير مالبرانش الحازم ، الميتافيزيقا الحقة والكاذبة LA VRAIE ET LA FAUSSE METARHYSIQUE (١٦٩٤) . زد على ذلك أن مساجلات كثيرة دارت حول موضوع الفعالية الإلهية و فعل المخلوقات . فالملابرانشي فيه (تماملاً ميتافيزيقية في أصل النفس MÉDITATIONS MÉTAPHYSI- QUES SUR L'ORIGINE DE L'ÂME ، ١٦٨٣) جنح ، في ما يظهر ، إلى السببانيوزية عندما نسب إلى المخلوقات «ديمومة لامتناهية» ، بسبب ارتباطها باللاتهائي الإلهي . وقد وجهت الانتقادات ، بوجه خاص ، إلى نظرية لاينتزر في سبق التساوق ، وارتئى كل من لوفور دي مورينير (في العلم الذي في الله DE LA SCIENCE QUI EST EN DIEU ، ١٧١٨) ، DE LA CONNAISSANCE والبندكتي فرانسوا لامي (في معرفة الذات DE SOI- MÊME ، ١٧٠١) أن لاينتزر يولي الفعل البشري أهمية أكبر مما ينبغي . ولكن وجد مع ذلك من يحامي عن مالبرانش ويدفع عنه ،

كما لو أنها فرية ، أن يكن انكر حرية الاختيار ، وتلك هي إحدى الموضوعات الرئيسية في الرسائل *LETTRES* التي كتبها ميرون ، المستشار في شاتليه ^(١٨) ، في مجلة أوروبا العلم *L'EUROPE SAVANTE* (١٧١٨ - ١٧١٩) . وكان الأب أندريه ، من جمعيةيسوعيين (١٦٧٥ - ١٧٦٤) ، على الرغم من ضرورة الاضطهاد التي عانى منها ، التلميذ الوفي لمالبرانش ، فوضع سيرة حياته في محاولة في *DISCOURS ESSAI SUR LE BEAU* الجمال ، وأشار في مقالاته إلى روح المذهب ، وقال إن فلسفة أرسطو ، التي تدرس في العادة لدى يسوعيين ، والتي يقول «أكبر مبادئها إنه لا يوجد شيء في الذهن لم يمر بالحواس ، تطبع بطبيعة الحال بالعلوم قاطبة ، ولا سيما بالأخلاق» .

المساجلة عينها دارت في إنكلترا . فقد كتب لوك ، في عام ١٦٩٥ ، *AN EXAMINA TION OF MALEBRANCHE'S OPINION OF SEEING ALL THINGS IN GOD* . وكانت ترجمتان انكليزيتان لكتاب البحث عن الحقيقة قد صدرتا في عام ١٦٩٤ . وراح المالبرانشي جون نوريس (١٦٦٧ - ١٧١١) ينتقد تجريبية لوك في القسم الثاني من كتابه *AN ESSAY TOWARDS THE THEORY OF THE IDEAL OR INTELLIGIBLE WORLD* (١٧٠١ - ١٧٠٤) ، آخذًا على لوك في المقام الأول وضعه مسألة أصل الأفكار قبل تعيين طبيعتها : وكان هونفسه مشربًا بمذهب القديس أوغسطينوس .

في غضون القرن الثامن عشر انتصر للدعوى المالبرانشية والمعادية للمذهب الحسي في إيطاليا كل من ماتيا دوريا (الدفاع عن الميتافيزيقا رداً

(١٨) شاتليه : اسم قلعة في باريس هدمت سنة ١٨٠٢ ، وكانت مقر المحكمة الجنائية .
“

على السيد ج . لوك DIFESA DELLA METAFISICA CONTRO IL SIGNOR G . LOCKE (١٧٢٢) ، وانجه فريديلا (طبيعة النفس ANIMAE HUMANAЕ) كما تصورها اوغوسطينوس NATURA AB AUGUSTINO DETECTA (البرهان على لامادية النفس ردأً على السيد لوك IMMATÉRIALITÉ DE L'ÂME CONTRE M . LOCKE ١٧٤٧ ، وبعد دفاع عن شعور الأب مالبرانش حول أصل الأفكار وطبيعتها ردأً على تمحيص DÉFENSE DU SENTIMENT DU P . MALEBRANCHE لوك SUR L'ORIGINE ET LA NATURE DES IDÉES CONTRE L'EXAMEN DE LOCKE (الرد على فرنسا الكرديناł دي بولينياك) ؛ وفي فرنسا الكرديناł دي بولينياك (الرد على لوفراسيوس ANTI - LUCRÈCE ١٧٤٧) ، والاباتي تيراسون (الذى عزا اليه بوبيه ، ولكن ربما عن خطأ ، مقالة الالاتناهي المخلوق TRAITÉ DE L'INFINI CRÉÉ ١٧٦٩ ؛ وتذهب هذه المقالة إلى أن المادة لامتناهية ، وأن الذهن لامتناه ، وأن هناك كثرة لامتناهية من العوالم ، ماهولة كلها بكتائن مشابهة للانسان ، وأن تجسدات الله متعددة تعدد العوالم ، وأن ديمومة العوالم أخيراً لامتناهية) ؛ وأخيراً بقي الاباتي دي لينياك (مبادئ الميتافيزيقا ÉLÉMENS DE MÉTAPHYSIQUE ١٧٥٢ ، شهادة الحس الباطن TÉMOIGNAGE DU SENS INTIME ١٧٦٠ ، ١٧٦٩) نصيراً راسخ الاقتناع للعلل الظرفية .

ثبت المراجع

- I. — ANDRE, *De la vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire*, avec l'histoire de ses ouvrages, publiée par INGOLD, Paris, 1886 (Cf. INGOLD, *Essai de bibliographie oratorienne*, Paris, 1880-1882).
- ROUSTAN, Pour une édition de Malebranche, *Revue de métaphysique*, 1916.
- MALEBRANCHE, *Œuvres complètes*, édition des Académies, publiée par D. ROUSTAN et P. SCHRECKER, Paris, Boivin, 1938; seul a paru le tome I contenant la *Recherche de la vérité*, liv. I et II, avec une introduction générale et de nombreuses notes critiques; mais une nouvelle édition complète a été entreprise après la guerre sous les auspices du C.N.R.S. et menée à bien; elle est à présent tout entière disponible; *Œuvres complètes*, II vol., Paris, 1712; *Recherche de la vérité*, éd. F. BOUILLIER, 2 vol., Paris, 1880, éd. G. LEWIS, Paris, 1945-46; *Entretiens sur la métaphysique*, éd. J. SIMON (sans la préface), Paris, 1871; éd. P. FONTANA, Paris, 1922; *Méditations chrétiennes*, éd. J. SIMON, suivi du *Traité sur l'amour de Dieu et de l'Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois*, Paris, 1871; *Méditations chrétiennes*, éd. H. GOUHIER, Paris, 1928; *Traité de morale*, éd. H. JOLY, Paris 1882; *Tarité de l'amour de Dieu*, éd. ROUSTAN, Paris, 1922; *Conversations chrétiennes*, éd. BRIDET, 1921; correspondance avec Mairan dans COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*; Correspondance inédit, dans BLAMPIGNON, *Etude sur Malebranche*; dans VIDGRAIN, *Correspondance avec Leibniz*;

dans LEIBNIZ, *Philosophische Schriften*, éd. GERHARDT, tome I, p. 315-362; *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan*, éd. nouv., précédée d'une introduction sur *Malebranche et le spinozisme*, par J. MOREAU, 1947.

Une édition complète des œuvres de Malebranche vient de paraître sous la direction de A. ROBINET.

- I-III. *De la recherche de la vérité*, par G. RODIS-LEWIS.
- IV. *Conversations chrétiennes*, par A. ROBINET.
- V. *Traité de la nature et de la grâce*, avec un important commentaire, par G. DREYFUS.
- VI-IX. *Réponses à Arnauld*, par A. ROBINET.
- X. *Méditations chrétiennes et métaphysiques*, par H. GOUIIHER et A. ROBINET. —
- XI. *Traité de morale*, par M. ADAM.
- XII-XIII. *Entretiens sur la métaphysique*, par A. ROBINET.
- XIV. *Traité de l'amour de Dieu et Lettres du P. Lamy*, par A. ROBINET.
- XV. *Entretiens d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, par A. ROBINET.
- XVI. *Réflexions sur la prémotion physique*, par A. ROBINET.

Les tomes XVII-XX comprennent *Ecrits divers, Mathematica, correspondance, actes et documents*, par CUVILLIER, COSTABEL, ROBINET.

II. GOUIIHER, *Malebranche: textes et commentaires* (dans la collection "Les Moralistes chrétiens"), Paris, 1929.

AMBROSIUS VICTOR (P. André Martin), *Philosophia christiana*, Paris, 1671, 6 volumes.

A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955; *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*, Paris, 1965.

II. - F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome II, p. 15-207, Paris, 1868.

E.-A. BLAMPIGNON, *Etude sur Malebranche*, Paris, 1862.

L. OLLE-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, Paris, 1870-1872.

- PILLON, L'évolution de l'idéalisme au XVIII^e siècle: Malebranche et ses critiques, *Année philosophique*, 1893, 1894, 1896.
- E. BOUTROUX, L'intellectualisme de Malebranche, *Revue de métaphysique*, 1916.
- M. BLONDEL, L'anticartésianisme de Malebranche, *ibid.*
- H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, 1926; 2^e éd., 1948. *La vocation de Malebranche*, *ibid.*, 1936.
- VIDGRAIN, *Le Christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924.
- V. DELBOS, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Paris, 1924; *La philosophie française*, p. 91-132, Paris, 1919; *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1919.
- E. ROLLAND et L. ESQUIROL, La philosophie chrétienne de Malebranche, *Archives de philosophie*, vol. XIV, 1938.
- M. GUEROUULT, *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Les Belles-Lettres, 1939.
- René HUBERT, Revue de quelques ouvrages récents sur la philosophie de Malebranche, *Revue d'Histoire de la philosophie*, 1927.
- Numéros spéciaux de *Revue philosophique* (mars 1938), de la *Revue de métaphysique* (juillet 1938), de la *Rivista di filosofia neoscolastica* (sept. 1938), publiés à l'occasion du troisième centenaire de la naissance de Malebranche.
- A. CUVILLIER, *La mystique de Malebranche*, Paris, 1954.
- M. GUEROUULT, *Malebranche*, I. *La vision en Dieu*, Paris, 1955, 2 vol., II et III. *Les cinq abîmes de la Providence*, A) *L'ordre et l'occasionalisme*, B) *La nature et la grâce*, Paris, 1959. Cf. la revue critique de A. de LATTRE, la ferveur malebranchiste et l'ordre des raisons, *Revue philosophique*, 1960-1964.
- III. — VAN BIEMA, Comment Malebranche conçoit la psychologie, *Revue de métaphysique*, 1916.
- R. THAMIN, *Le traité de morale de Malebranche*, *ibid.*
- G. DREYFUS, *La volonté selon Malebranche*, Paris, 1958; cf. la revue critique de A. de LATTRE, *Revue philosophique*, 1964, p. 103-109.
- IV. — M. NOVARO, La teoria della causalità di Malebranche, *Reale*

Academia dei Lincei, 1896.

- J. PROST, *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.
- P. MOUY, *Les lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, 1927.
- P. DUHEM, L'optique de Malebranche, *Revue de métaphysique*, 1916.
- V. — J. M. GAONACII, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Rennes, 1909.
- V. DELBOS La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur l'origine des idées, *Annales de philosophie chrétienne*, 1913.
- Recueil de toutes les réponses du P. Malebranche à M. Arnauld, Paris, 1709; (cf. ARNAULD, *Œuvres complètes*, tome I, p. 321; II et III; tome XXXVIII, p. 177-365; tome XL; *Œuvres philosophiques*, éd. J. Simon, Paris, 1849).
- H. GOUIHIER, La première polémique de Malebranche (avec Foucher), *Revue d'histoire de la philosophie*, 1927.
- PILLON, La correspondance de Mairan et de Malebranche, *Année philosophique*, 1894; Spinozisme et Malebranchisme, *ibid.*; *L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle*, *ibid.*, 1895.
- VI. — F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, tome II, chapitres XVII, XVIII, XIX, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI.
- Victor COUSIN, *Œuvres philosophiques du P. André*, avec une introduction sur sa vie et ses ouvrages, tirée de sa correspondance inédite, Paris, 1843.
- G. RODIS-LEWIS, Un malebranchiste méconnu: Kéranflech, *Revue philosophique*, 1964, I, p. 21-28.

الفصل الثامن

لایبنتز

(١)

الفلسفة الألمانية قبل لایبنتز

في كتيب بعنوان *الفجر أو بداية العلم العام* AURORA SEU INITIA SCIENTIAE GENERALIS الطريقة الهمجية والبدائية التي توقد النار بحک قطعتين من الخشب ، وبين الطريقة العلمية التي تقبسها من أشعة الشمس : «من جهة ، أولًا المادة السميكة والأرضية ، ثم الحرارة ، ثم النور ؛ ومن الجهة الأخرى ، النور أولًا ، ثم الحرارة ؛ وأخيراً ، وعن طريقها ، انصهار المواد الأشد قساوة» . وعنوان الكتيب ورمزية النار والنور مأخوذان ، على حد سواء ، عن يعقوب بوهمه : فنحن هنا في عالم فكري مباین جداً لعالم ديكارت ومايلرانتش ؛ وليسنا نستطيع أن نضرب عنه صفحًا إذا شئنا فهم لایبنتز . لقد تبدت لنا ألمانيا من قبل ، مع ايكارت ونيقولا الكوزي^(١) ، على أنها بلد التصوف النظري بالمقابلة مع التصوف الديني أو التأملي للبلدان اللاتينية . هذا التصوف ، الذي يتخذ اللغة الشعبية أداة تعبير له ، مثله

(١) انظر الكتاب الثالث : العصر الوسيط والنهضة ، من ٢٥٠ - ٢٧٧ .

في مختتم القرن السادس عشر فالنican فايغل (١٥٣٣ - ١٥٨٨) ، الذي لم تنشر مؤلفاته إلا في عام ١٦١٨ ، وفي مفتتح القرن السابع عشر يعقوب بوهم (١٥٧٥ - ١٦٢٤) . وأغلب الظن أننا نستطيع أن نقول عن جميع المتصوفة الألمان ما ي قوله عن بوهمه أحدث مؤرخيه^(٢) : «ليست الغنوصية هي ما جدّ بوهمه في طلبه ، وإنما الخلاص ؛ وما كانت المعرفة لتعطيه إياه إلا على سبيل العلاوة ، وما كان ذلك على كل حال إلا ليدهشه عظيم الدهش» . ولكن لئن طلب أولئك المتصوفة في المقام الأول الخلاص لأنفسهم ، فإن الشروط التي طرحوها فيها على أنفسهم مسألة الخلاص تأدى بهم إلى تلك الإنشاءات الميتافيزيقية الرحبية ، التي من معينها سيغرف الرومانسيون في زمن لاحق نماذجهم . آية ذلك أن فايغل وبوهمه كانوا ، كلاهما ، يعارضان الدعوى اللوثيرية القائلة بالخلاص عن طريق الإيمان ، أي خلاص يرتكز إلى استحقاقات المسيح ويأتينا ، وبالتالي ، من الخارج ؛ فإنما عن طريق تحول باطن وفعلي ، عن طريق تولد جديد بكل ما في الكلمة من معنى ، يصل الإنسان إلى الخلاص ؛ وهذا التولد الجديد يستلزم تصوّراً للطبيعة يمثل شيوصيوفية حقيقة .

تقوم هذه الشيوصوفية ، لدى فايغل ، على فكرة أن الله هو في الأصل والابتداء بلا فعل ، بلا إرادة ، بلا شخصية ، وأنه عندما يادر إلى الخلق تجل لنفسه ، بنوع ما ، وأبان عن صفاتاته كافة . وفي مكنته المخلوق ، بحكم احتوائه على العدم ، أن ينأى بنفسه عن الله ، وأن يطوي إرادته على ذاتها ؛ وذلك هو السقوط ، سقوط لوسيفيروس^(٣) ، وأدم ، والجحيم الحقيقي المباطن لكل بشر هابط . وتكمّن أصالة فايغل ، في ما يلوح ، في

(٢) كريبي : فلسفة بوهمه LA PHILOSOPHIE DE BOEHME ، باريس ١٩٢٩ ، من ٣٠ .

(٣) لوسيفيروس : أي حامل النور . لقب ملك بابل في سفر إشعيَا . وهو في عرف المسيحيين الملائكة الساقط ورئيس الشياطين .

وصفه لضربين من المعرفة ، يناظر أولهما حالة المخلوق الساقط (المعرفة الطبيعية) ، ويناظر ثانيةهما حالة المخلوق الذي كتب له الخلاص فآتى إلى أصله (المعرفة الخارقة للطبيعة) . ففي الضرب الأول من المعرفة ، يكون الموضوع GEGENWURF سالباً أزاء الإنسان الذي يعرفه : «ليست المعرفة والحكم في الموضوع ، لكنما في الإنسان الذي يحكم في ما هو موجود أمامه» . وليس الموضوع الخارجي سوى مناسبة هذا الحكم ؛ لكن «ما من موضوع بمستطاع أن يحكم على نفسه بنفسه» ، وما من حقيقة وما من حكمة تأثيران من الخارج . وعكس ذلك في المعرفة الخارقة للطبيعة ؛ فالموضوع هنا ، وهو الله ، موجب تماماً ، وما على الإنسان غير أن ينتظر في الصمت ؛ ومع ذلك فإن هذه المعرفة ، هي أيضاً ، داخلية ؛ ذلك أن الله موجود فيينا ، وما هي إلا المعرفة التي تتحصل الله بنفسه باستخدامه الإنسان أداة له : خلاص الإنسان هو إذن المرحلة الأخيرة في الفعل الذي يعرف الله به نفسه : إن المعرفة الخارقة للطبيعة تغير وتحول للوجود .

لم يكن يعقوب بوهeme الشهير لا واعظاً شعبياً يحاول أن يقتدي بالقساوسة وأن ينافس الرعاعة ، ولا زعيم نحلة يطلب المدد والأنصار من كل جهة . يقول عن نفسه : «أنا لا أعاشر أصغر الناس» ؛ وبالفعل ، إن بوهeme ، الذي ولد من أبوين من الفلاحين الميسورين في لاوسينيت^(٤) ، وصار معلمًا إسكتافياً في غورليتز^(٥) ، لم يصطف لنفسه من الاصدقاء غير أطiable من تلامذة باراقلس ، عنهم قبس علمهم ، ونبلاه متنورين ؛ وكان حاديه إلى الكتابة رغبته في «الإدلال على موهبته ، ومعرفته ، وتجربته» ، بدون أي روح نقدية أو دعاوة .

(٤) لاوسينيت : مقاطعة في المانيا الشرقية وتشيكوسلوفاكيا تطل على الجبال التي تحمل الاسم نفسه .

(٥) غورليتز : من مدن المانيا الشرقية ، تقع على نهر النايس الذي ينبع من جبال لاوسينيت في تشيكوسلوفاكيا .

إن نقطة انطلاق بوهمه هي تجربة الشر؛ إنها الكآبة والحزن اللذان كانا يستبدان بنفسه عندما يرى الزنديق الكافر سعيداً مثل المؤمن الورع؛ ونقطة وصوله هي «فرح الروح المظفر»، البعث الحقيقي، الذي يعقب الإشراق الذي أتاح له أن يفهم إرادة الله وأن ينتعق، على هذا النحو، من إسار كأبته وحزنه.

إن هذا الاشراق الحرج يوحى بمذهب أكثر مما يصوغه، وكما هو مألف، يترجم عن نفسه بالصور أكثر مما بالأفكار. فقد كان بوهمه قارئاً مثابراً للكتاب المقدس، وعنه قبس الصور الكبرى التي توسيع فيها اللوثيرية أيمما توسيع، وعلى الأخص منها صورة الله الغاضب في العهد القديم، بناره المنتقمة والمدمرة، والله المحبة في الانجيل. ولكنها عرف أيضاً الله الخفي، الفائق الوصف، كما قال به المتصوفة. وبما أنه كان صديقاً لأصحاب الخيماء، فقد رأى في المسعي إلى تحويل المعادن إلى ذهب، عن طريق الاحتراق، صورة عن ذلك التطهر الذي به تفوز النفس بخلاصها.

وها هونا يعكف، وقد أشرب ذهنه بهذه الصور وأشبع بها، على التأمل، بعد كثريين غيره، في هذه المسألة: ما العلاقة بين الهاوية التي لا قرار لها UNGRUND، اللاشيء الأزلي، المطلق العادم الماهية، الذي هو حرية مطلقة، وبين الله العيني، الشخصي، الذي يعرف نفسه بنفسه، والذي خلق العالم؟ من الواجب أن نفترض مع تلك «الهوة التي لا قرار لها» إرادة التكشّف والتجلّي لذات نفسه. أما شرط هذا التكشّف وهذا التجلّي فيهتدى إليها بوهمه من خلال تأمله في وحدة هوية الله الغاضب والله المحبّ: فالحب الذي يجمع لا يمكن أن يقوم له وجود إلا بالانتصار على الكره، والنور لا يمكن أن يوجد إلا بالحرارة التي تدمر الملادة وتمتصها، والذهب الخالص لا يمكن أن يظهر إلى حيز الوجود إلا باحتراق العناصر المدنسة: وهذه صور شتى للتعبير عن مخطط واحد، صيغته المجردة هي: «نعم تفترض لا». وبوهمه يستخدم هذا المخطط بلا كلل في تفسير

حياة الله الباطنة و فعله الخلاق وحياة المخلوقات على حد سواء .

إن هذا المخطط يقترح حلّاً لمسألة الشر : فبما أن العالم المخلوق يعبر عن الطبيعة الالهية ، فلا بد أن يكون ذا مدى مظلم ، ولا بد أن يكون مسرحاً لقوى تسيطر على فيما بينها ولرغبة أنسانية ، ولكن لا بد أيضاً أن تعلو فوق ذلك كله ، في ظفر ، إرادة نظام وتساوق تحكم قبضتها عليه : فالشر موجود بالضرورة. غير أن هذا الحل يقابل حل آخر: ان الانسان ، الذي تعمّل في قراره نفسه الرغبة المبهمة والفوبي ، يحوز الحرية كاملة ؛ فإذاً أن يحاكي الله ويختبئ نار الرغبة لنور الروح؛ وإنما أن يدع قوى الفوبي تقطف ثمرة النصر ؛ وعندئذ يكون السقوط الذي يستتبع تجيئاً جديداً لله ، باعتباره مخلصاً . وعلى هذا النحو يطالعنا هنا التلايس الجوهرى بين الشر باعتباره الشرط اللازم للخير ، وصورة الله الغاضب في الطبيعة ، وبين الشر الزائل والجائز الذي يقحمه على العالم الانسان الذي كان مقيداً له أن يكون صورة الله ، فطمس بملء حريته معالها في شخصه : وهذا التلايس لن تطوى صفحاته لا لدى لاينتزر ، ولا في الميتافيزيقاً الألمانية في القرن التاسع عشر .

(٢)

حياة لاينتزر وآثاره

درس غوتيريد فلهم لاينتزر (١٦٤٦ - ١٧١٦) الفلسفة القديمة على توماسيوس في لاينتزيغ ، والرياضيات على فاينغل^(٦) في أيبينا ، وأصول القضاء في آلتدورف ؛ وفي نورمبرغ انتسب الى جماعة الوردة - الصليب^(٧) ؛ وفي سنة ١٦٧٠ ، وبفضل البارون فون بوينبورغ ،

(٦) ليس هو فالنتان فاينغل الذي تقدم ذكره ، وإنما هو إرماد فاينغل (١٦٢٥ - ١٦٩٩) ، وهو رياضي فيلسوف سياتي عن الكلام لاحقاً .
“^٣

(٧) الوردة - الصليب : جماعة إشرافية من أصل المانى ، انتشرت في أوروبا في القرن السادس =

المستشار الخاص الأول السابق لأمير ماينتزر ، عُين مستشاراً قضائياً في المحكمة العليا للإمارة . وفي سنة ١٦٧٢ ، عهد إليه بمهمة دبلوماسية في باريس ؛ فحرر مذكرة اقتراح فيها على لويس الرابع عشر أن يغزو مصر ويبعد القوة العثمانية ؛ وفي فرنسا ، تردد على آرتو ، ودرس مؤلفات بسكال الرياضية ؛ ومكث فيها إلى سنة ١٦٧٦ (خلا سفرة إلى إنكلترا ، في عام ١٦٧٣ ، حيث تعرف إلى بوويل والي الرياضي أولدنبورغ) ؛ وفي سنة ١٦٧٦ ، اخترع حساب التفاضل (كان نيون ، منذ عام ١٦٦٥ ، قد استخدم منهج التفاضلات) . وفي سنة ١٦٧٦ ، قفل راجعاً إلى المانيا عن طريق إنكلترا وهولندا (حيث التقى بسبينوزا) ليصير أمين مكتبة دوق هانوفر ، يوهان - فريديريش فون لونبورغ ، ومستشاره . وكرس جزءاً من وقته لجمع مصادر تاريخ آل برونشفيك ، وفي عام ١٧٠١ شرع باصدار *SCRIPTORES RERUM BRUNSWICENSEM ILLUSTRATIONI*

ACTA INSERVIENTES ERUDITORUM . وأسس في لايبزيغ مجلة *أعمال العلماء* *ACTA INSERVIENTES ERUDITORUM* (١٦٨٢) ، وصار في عام ١٧٠٠ الرئيس الأول لجمعية العلوم في برلين ، وهي الجمعية التي سيحولها فريديريش الأول فيما بعد إلى أكاديمية . ولم يتخلف عن فكرته في إقامة اتحاد للشعوب المسيحية ضد الشرق : فبعد أن مني بالفشل في محاولته لدى لويس الرابع عشر ، قصد تشارلز الثاني عشر^(٨) ، ومن بعده ، وعقب هزيمته في بولتافا ،

عشر ، يقال إن مؤسسها هو روزنكروتز (اي الوردة - الصليب) من القرن الرابع عشر .

^{٤٤}

(٨) تشارلز الثاني عشر : ولد في استوكهولم (١٦٨٢ - ١٧١٨) ، ملك السويد (١٦٩٧ - ١٧١٨) . تهر ملك الدانمارك في كوبنهاغن (١٧٠٠) ، والبروس في نارفا ، وأرغونطوس الثاني ملك بولونيا في كيسوف (١٧٠٣) ، لكن بطرس الأكبر هزمه في بولتافا (١٧٠٩) ، فلجاً إلى تركيا حيث حاول عبئاً إقناع السلطان بتاييده ضد روسيا ، ثم رجع إلى السويد سنة ١٧١٥ ، وهاجم النروج ، ولقي مصرعه برصاصه في اثناء حصار فريديريكسهالد .

^{٤٥}

القيصر بطرس الأكبر ، سنة ١٧١١ ، ثم استقر به المطاف في فيينا ، حيث سعى إلى عقد حلف بين قيصر روسيا وأمبراطور النمسا . وكانت وفاته في عام ١٧١٦ .

في عام ١٦٨٥ أسس لاينتzel فلسفته ؛ أما كتاباته السابقة على هذا التاريخ (في فن التركيب DE ARTE COMBINATORIA ١٦٦٦) ، نظرية الحركة العينية وال مجردة THEORIA MOTUS CONCRETI ET ABSTRACTI (١٦٧١) فكانت لا تزال تحمل مذهبها الأساسي في الجوهر الفرد ، ذلك المذهب الذي عرضه عرضاً كاملاً لأول مرة في مقال في ما بعد الطبيعة DISCOURS DE MÉTAPHYSIQUE (١٦٨٦) .

إن آثار لاينتzel عبارة عن غابة ملتفة الشجر ، كثيرة ، إذ تتعدد تعداداً لا يقع تحت حصر مقالاته الفلسفية المقتضبة ، التي تعاود كل مقالة منها عرض المذهب كاملاً ، بخطه ومستوياته قاطبة ؛ فقد أراد أن يكون مذهبها هذا علمًّا كلياً ، موسوعة للمعارف ، ضمّنها جميع مشاريعه العملية ، التي دونها في مذكرات ، من أجل المصالحة الدينية والفلسفية بين الشعوب المسيحية ، والتنظيم الديني للمعمورة قاطبة ؛ وينبغي أن نضيف إلى ذلك مراسلات ، المدهشة في وفترتها ، مع العلماء وال فلاسفة واللاهوتيين والقانونيين من أهل زمانه . ولا يضم نتاجه الفلسفى سوى مصنفين كبيرين ، يعود تاريخهما إلى زمان كوهولته أو حتى شيخوخته : محاولات جديدة في الفهم البشري NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT HUMAIN (١٧٠١ و ١٧٠٩) ، وقد كتبها بين عامي ١٧٦٥ و ١٧٦٠ ، ولم تأخذ طريقها إلى النشر إلا عام ١٧٦٥ ، وفيها يمحض ، فقرة فقرة ، كتاب لوك مقالة في الفهم البشري ؛ و محاولات في **الثيوديقا** ESSAIS DE THÉODICÉE (١٧١٠) ، وفيها يعرض تفاؤله بالإحالة ، بصورة رئيسية ، إلى اعترافات بايل في مادة رورايوس

RORARIUS في المعجم الناطق (٤) .

إن هذين المؤلفين الضخمين ، اللذين انتصر في أولهما للأفكار الفطرية ضد تجريبية لوك ، وفي ثانيهما للاهوتين المدافعين عن العناية الإلهية ، لا يتضمنان عرضاً لمذهبه . وإن عرضاً كهذا ينبغي أن نطلب في الكتابات المقتضبة ، من قبيل المقال في ما بعد الطبيعة (١٦٨٦) ، المكمل بالدراسات مع آرنو ، و النظام الجديد لطبيعة الجواد واتصالها NOUVEAU SYSTEME DE LA NATURE ET DE LA COMMUNICATION DES SUBSTANCES (١٦٩٥) ، و المونادولوجيا MONADOLOGIE (١٧١٤) الذي كتبه برسم الأمير يوجين دي سافوا .

(٣)

المنطلق الأولي للايبنتر : العلم العام

إذا قارنا لايبرنتر بديكارت وسببيوزا ومالبرانش ، بانت لنا للحال السمات التي تجمع بينهم : فهو ، مثلهم ، رياضي ؛ وهو ، مثلهم ، آلي المذهب . ولكن لا تثبت بعد ذلك أن تظهر للعيان الفروق والاختلافات : فهذا الرياضي يجد في منطق أرسطو المبادىء التي سيسخلص منها ميتافيزيقاً ؛ وهذا التصير للمذهب الآلي يعيد الاعتبار إلى الصور الجوهرية كما قال بها المدرسيون ، وإلى استخدام العلل الغائية في

(٤) كان بايل قد حشد ، في المعجم التاريخي والنطقي ، الاعتراضات المستعدة من وجود الشر في العالم ، ناشر العناية الإلهية ، وتشكك في المعجزات ، ولم ير من علاقة ضرورية بين الأخلاق والدين . وقد كتب لايبرنتر المقالات في الشيوديليا تلبية لمطلب تلميذه ملكة بروسيا أن يرد على بايل . « م » .

الطبيعيات . لكن إيقاع الفكر هو المباين بوجه خاص : فقد قلب ديكارت نظام الفلسفة بتأسيسيه يقين الطبيعيات على معرفة الله والذات بطريق التأمل ؛ أما لاينتزر فيعود ، من وراء ديكارت ، إلى النظام التقليدي ؛ فعثاً نبحث لديه عن شيء يناظر تلك الميتافيزيقا الديكارتية التي هي ، في الحق ، نظرية في المعرفة ؛ فإنما انطلاقاً ، على العكس من ذلك ، من المادة والآلية يرقى إلى الميتافيزيقا إلى الله . وعلى هذا التحوّل تبدل المسائل مواضعها : فما كان ، لدى ديكارت ، تمهدياً يغدو ، لدى لاينتزر ، ختاماً ؛ يقول : « إن مسألة أصل أفكارنا ليست أولية في الفلسفة ، ولا بد أن تكون قطعنا شوطاً كبيراً من التقدم لنقدر على إيجاد حل جيد لها » .

أو فلننقل ، وربما كان ذلك أصح ، إن لاينتزر (وتلك هي نقطة انطلاقه وفكّه الثابتة) ينظر إلى أجزاء الفلسفة دفعة واحدة ، بالمعنى ، باعتبارها متزامنة ، على حين أنها ، لدى ديكارت ، يستتبع واحدها الآخر : فهي جميعها ، أياً ما كانت المادة المدرّسة ، تحتمل البرهان : ولاينتزر يجد برهنات طبقاً للأصول الواجبة لا في الهندسة فحسب ، بل كذلك في المنطق ، وفي ما بعد الطبيعة (وعلى الأخص لدى إفلاطون واللاهوتيين) ، وفي الأخلاق (ولاسيما في أحكام القضاء والقانون) ؛ وكان لاينتزر يتبع بانتباه جهود إرهايد فايغل (١٦٢٥ - ١٦٩٩) الذي حاول أن يثبت أن ارسطو سبق ، في كتابه التحليلات ، إلى استخدام منهج أقليدس ETHICA EUJC (١٦٥٨) ، والذي وضع كتاب الأخلاق الاقليدية LIDEA الذي استشهد به لاينتزر مرة في رسالة منه إلى توماسيوس (١٦٦٣) . وكان سعى هونفسه ، في واحد من مباحثه الأولى (في فن التراكيب ، ١٦٦٦) ، وبعد أن برهن على نظريات THÉORÈMES شتى في التأليفات والتراكيب ، إلى بيان قابلية استعمالها في عالم العلوم بأسره ، وعلى الأخص في المنطق ، وكذلك في القضاء والقانون .

ليست الرياضيات إذن سوى تطبيق واحد من تطبيقات فن برهاني ، يمكن أن يمتد إلى موضوعات أخرى كثيرة . وكان واحد من أحلامه أن

يبدع علماً عاماً ، يعتمد على منظومة من الرموز أو الإشارات ، تُسعي
 到 **الخاصية الكلية**، وتُنصلع، في كل مادة وموضوع، بدور الرمزية في
 الرياضيات ، وتفسح في المجال للقول في كل مسألة : « لنسحب » ، بدلاً من
 « لمناقش » . « لو تحصلت لدينا كما أتصورها ، لاستطعنا أن نجري
 استدلالاتنا في ما بعد الطبيعة وفي الأخلاق ؛ وذلك لأن الخواص ستبُت في
 هذه الحال أفكارنا ، التي يشوبها قدر أكبر مما ينبغي من الإبهام ومن
 التقلب في هذه الموارد ، التي لا يسعفنا فيها الخيال على الاطلاق
 (١٦٦٧) ». والمثل الأعلى لهذا العلم العام مباین جداً للمثل الأعلى
 الديكارتي « سواء أظرناه في نقطة انطلاقه أم في مسار تقدمه : فالبرهان
 بالنسبة إلى هذا العلم هو رد قضایا معينة إلى قضایا متطابقة ، يكون فيها
 الموضوع هو هو المحمول ؛ وال الحال أن ردأ كهذا غير ممكن إلا إذا كانت
 المعانی التي تدخل في القضایا قابلة لأن تُحل إلى العناصر البسيطة التي
 هي مركبة منها ، بغية جلاء ذلك التطابق ، وإلا إذا وقع الاختيار ، في ما
 يتصل بالعناصر ، على رموز يمكن معها استنتاج المعنى المركب وجواباً من
 معانی العناصر البسيطة ؛ ذلك أن « كل استدلال ليس إلا ربطاً أو إبدالاً
 للعلامات ؛ وال الحال أن كل إبدال يتولد من تكافؤ معين ؛ فهو إذن تركيب من
 الخواص » : وعلى هذا النحو يمكن أن نبرهن عند الاقتضاء على أن $1 + 2 = 3$ ، لأن الأمر يتعلق هنا برموز عددية محددة تحديداً كاملاً تماماً بدءاً
 من معانٍ بسيطة ، هي (1) و $(+)$. أما ديكارت ، الذي أوصى
 بالانطلاق من قضایا بدایية ، فلم يبلغ بالمرة إلى الهدف ؛ ذلك أن البداهة
 خاصة ذاتية ومتغيرة تبعاً للإذهان ، ولا يمكن أن يتولد منها سوى
 الأوهام ؛ ولهذا يتوقف ديكارت في معظم الأحيان عند معانٍ تبقى بحاجة
 بعد إلى التحليل ، ومنها مثلاً معنى الامتداد . وينتقد لاينتز بصرامة
 متناهية هذا المنهج الديكارتي ، الذي يشتتبه أصلأً في أن يكون واضعه قد
 عرّف به وأوضحه فعلياً ، بالنظر إلى ما ثبت من عدم خصوبته حتى « في
 مضمونه المميز » ، أي في مقالة الهندسة التي حكم فيها ديكارت بعجز

العقل البشري عن حل مسائل لم يكن أيسر على لايبنتز من أن يحلها بوساطة حسابه اللانهائي الصغر . ويرى لايبنتز ، على العكس من ذلك ، أن تحليله الإرجاعي وتركيبه يستخدمان رموزاً « يفترض فيها أن تفيد في الاختراع وفي الحكم » ، إذا صح أن المعانى الجديدة ، كما يتبعن ذلك في التحليل الرياضي ، ليست سوى تاليفات وتراكيب لمعانٍ مستفادة من قبل . وأخيراً ، إن إحدى المزايا الكبرى لهذا المنهج تتمثل ، في نظر لايبنتز ، في موازنة الحسنات والسيئات بتوٰرٰ ، وفي تقدير الاحتمالات .

موقف لايبنتز النهائي أقرب إلى أرسسطو إذن منه إلى ديكارت : فهو يسعى ، لا إلى وصف الطرائق الذهنية والطليفة التي يتوصل بها الذهن البشري إلى الحقيقة ، من شك ، وتأمل في البداهة ، بل إلى تعين العلاقات الضرورية التي تقرر الذهن على الانتقال من قضية إلى أخرى ؛ فهو لا ينفر من شيء نفوه من الشك الديكارتى ، الحقيقة في رأيه بأن يتخضي بالإعدام على كل مشروع فلسفى ؛ ذلك أنه : « إذا وضع ، فليس وجود الله هو الذي يستطيع رفعه » ، وعلى الأخص إذا كان مرد قابلية الإنسان للغلط إلى الخطبية . وإن حل القضايا إلى قضايا متطابقة لا يتضمن أي شك . « إننا نسلم بالسلمات وبالبديهيات ، لأنها ترضي الذهن حالاً ولأن تجارب الامتناعية تثبت صحتها : ومع ذلك فإن كمال العلم يستلزم البرهان عليها » . وهكذا يكون لايبنتز وضع نفسه على الطريق الذي يتأنى إلى المنطق الرياضي وإلى الهندسات غير الأقلidية ، التي سترى النور في القرن التاسع عشر بنتيجة الجهد الرامية إلى البرهان على السلمات .

إن فن التركيب اللايبنتزى يتمثل إذن ، في جوهره ، في عقد جميع الارتباطات الممكنة ، أي غير المتناقضة ، بين حدود أولية معلومة : فعل هذا النحو يقام الدليل قبلياً على الوجود الواقعي لتصور من التصورات بما هو كذلك . بيد أن منهجاً كهذا غير متاح في معظم الأحيان للذهن البشري ؛ إذ ليس ثمة من معنى ، إلا أن يكون معنى العدد ، نستطيع أن نبلغ عن طريق تحليله إلى تعين لوازمه الأخيرة : فوضوح الفكرة وتمييزها غير

كافيين لذلك ؛ إذ ينبغي لا أن تكون واضحة فحسب ، بحيث يستحيل الخلط بينها وبين فكرات أخرى (من قبيل اللون) ، ولا أن تكون مميزة فحسب ، بحيث تتحصل لنا معرفة واضحة بالخواص التي تتميز بها عن فكرات أخرى (من قبيل الامتداد مثلاً بالقياس الى الفكر) ، بل أن تكون كذلك مطابقة ، بحيث تُحلل هذه الخواص نفسها الى عناصرها الأخيرة . فإذا لم يتوفّر المنهج القبلي ، تولت التجربة إثبات إمكان تصور من التصورات بعدياً ؛ وقد نضطر أحياناً حتى في أوضح العلوم ، أي علم الأعداد ، إلى التوقف عند هذا الحد : فلا ينتزز يستشهد ، مثلاً ، بنظرية لفيما في الأعداد الأولى كان يمكن التحقق من صحتها في جميع الاختبارات العينية التي قد تُجرى ، وإن تكون بقيت مع ذلك بغير برهان (هذا البرهان لم يتم إلا في عام ١٧٣٦ على يد أولر) . لا غنى إذن عن « فن لتأسيس التجارب التي تسد مسد ما ينقص معطياتنا » .

(٤)

مذهب اللاتناهي

ان منطق التصورات مرتبط تقليدياً بمذهب اللاتناهي : عدد ثابت من الأنواع ، المؤلفة من أجناس وفصول محدد عددها : عالم متناهٍ في المكان ومكون على نحو تبقى معه الأنواع ثابتة من خلال تغير الأفراد : وكل ما يأبى ، في الوجود الواقعي ، الدخول في هذا الإطار ، من فردية واتصال ولاتناهٍ ، يُعتبر مستبعداً من النظام وتابعاً لمبدأ فوضى غير معقول . وعلى امتداد القرنين السادس عشر والسابع عشر تهاوى صرح منطق الكليات بالتوازي مع هيمنة مذهب اللاتناهي على الفكر في جميع مجالات الرياضيات والطبيعيات . والحال أن لا ينتزز كان ، بدرجة لا تقل عن سبينوزا ، نصيراً متحمساً لنظرية اللاتناهي : فكل معنى محدد ، أيًّا ما كان ، وكل معنى لا يحتوي اللاتناهي هو ، في اعتقاده ، معنى مجرد وناقض : فغير القابل

النفاد هو وحده الواقعي . فكيف أمكن له ، في هذه الشروط ، وكيف شاء أن يبقى وفياً لروح منطق أرسطو ، والى حد ما لروح طبيعته ، مع أنها كليةما يقونان في جوهرها على نظرية التناهـي ؟ إن التعبير الذي يكثر من استعمالـه ، تحلـيل الـلامتناهـي ، يـظهر للـعيـان الـاتـحاد - الجوـهـري في نـظرـه - بين كـلا مـظـهـريـ الفـلـسـفـةـ التيـ يـتـعـينـ عـلـيـهاـ أنـ تـأـخـذـ بـمـذـهـبـ الـلامـتـاهـيـ ماـ دـامـتـ ذاتـ صـلـةـ بـالـوـاقـعـيـ ، وـأـنـ تـكـوـنـ تـحـلـيلـيـةـ لـتـقـدـرـ عـلـىـ النـفـاذـ إـلـىـ الـمـعـقـولـ ' وـكـلـ مـشـرـوـعـ لـأـيـنـتـزـ يـتـمـثـلـ فـيـ إـبـادـاعـ مـنـطـقـ الـلامـتـاهـيـ ، لاـ تـعـدـوـ جـمـيـعـ مـذاـهـبـهـ ، الـرـياـضـيـةـ وـالـطـبـيـعـيـةـ وـالـمـيـاـفـيـزـيـقـيـةـ ، أـنـ تـكـوـنـ مـظـاهـرـ مـتـنـوـعـةـ لـهـ .

يـبـدـوـ تـحـلـيلـ الـلامـتـاهـيـ ، فـيـ الـهـنـدـسـةـ ، مـحـالـاـ لـأـنـهـ مـنـ الـمـتـعـذـرـ ، بـحـكـمـ تـعـرـيفـ الـاتـصالـ الـهـنـدـسـيـ بـالـذـاـتـ ، الـاهـتـدـاءـ إـلـىـ الـعـنـاـصـرـ الـتـيـ مـنـ مـجـمـوعـهـ يـتـوـلـدـ الـاتـصالـ . عـلـىـ أـنـهـ مـنـ الـمـكـنـ ، لـلـسـبـبـ نـفـسـهـ ، تـصـورـ كـمـيـةـ تـكـوـنـ أـصـفـرـ مـنـ كـلـ كـمـيـةـ مـعـطـاـةـ ، مـهـمـاـ تـكـنـ هـذـهـ كـمـيـةـ صـغـيـرـةـ . وـهـذـاـ الـلامـتـاهـيـ فـيـ الصـغـرـ مـبـاـيـنـ جـداـ لـلـامـنـقـسـمـ كـمـاـ قـالـ بـهـ كـافـالـلـيـرـيـ ، لـأـنـهـ مـجـانـسـ لـلـكـمـيـةـ الـمـتـاهـيـةـ . فـكـافـالـلـيـرـيـ يـتـصـورـ الـخـطـ ، مـتـلـاـ ، عـلـىـ أـنـهـ مـقـدـارـ الـلامـتـاهـيـ فـيـ الصـغـرـ ، وـالـسـطـحـ عـلـىـ أـنـهـ مـقـدـارـ الـلامـتـاهـيـ مـنـ الـخـطـوـتـ ، الـخـ . أـمـاـ الـلامـتـاهـيـ فـيـ الصـغـرـ لـلـخـطـ فـيـ نـظـرـ لـأـيـنـتـزـ فـهـوـ ، عـلـىـ عـكـسـ ، خـطـ لـاـنـهـائـيـ الصـغـرـ . وـهـنـاـ يـسـتـطـيـعـ لـأـيـنـتـزـ أـنـ يـسـتـخلـصـ كـلـ النـتـيـجـةـ الـتـيـ يـمـكـنـ اـسـتـخـالـصـهـاـ مـنـ مـلاـحـظـةـ عـابـرـةـ لـبـسـكـالـ حـولـ الـخـطـوـتـ الـمـنـحـنـيـةـ ؛ فـقـدـ اـرـتـكـزـتـ هـذـهـ الـمـلـاـحـظـةـ إـلـىـ تـجـانـسـ الـمـكـانـ ، وـهـوـ خـاصـيـةـ تـتـبـعـ لـنـاـ أـنـ تـنـخـيلـ لـأـيـ شـكـلـ هـنـدـسـيـ مـعـطـىـ شـكـلـاـ مـشـابـهـاـ لـهـ ، مـهـمـاـ يـكـنـ صـغـيـرـاـ ؛ فـالـنـسـبـةـ بـيـنـ خـطـيـنـ مـسـتـقـيمـيـنـ مـسـتـقـلـةـ إـذـنـ عـنـ الطـوـلـ الـمـطـلـقـ لـلـمـسـتـقـيمـيـنـ ، وـيـمـكـنـ أـنـ تـبـقـىـ هـيـ هـيـ حـتـىـ وـلـوـ صـارـ هـذـانـ الـمـسـتـقـيمـانـ لـامـتـاهـيـنـ فـيـ الصـغـرـ . وـالـحـالـ أـنـ لـأـيـنـتـزـ يـبـيـنـ أـنـ اـتـجـاهـ مـنـحـنـ بـعـيـنـهـ فـيـ وـاحـدـةـ مـنـ نـقـاطـهـ رـهـنـ فـقـطـ بـتـعـيـنـ تـلـكـ النـسـبـةـ مـتـىـ كـانـتـ تـلـكـ الـخـطـوـتـ لـامـتـاهـيـةـ فـيـ الصـغـرـ ؛ إـذـنـ فـهـذـهـ النـسـبـةـ تـفـسـرـ فـيـ الـمـجـالـ ، عـنـ الـاـقـتـضـاءـ ، لـتـحـلـيلـ الـلامـتـاهـيـ ، لـأـنـهـ مـنـ الـمـكـنـ ،

بوساطتها ، الاهتداء الى اتجاه المنحني (أي مماسه) في النقطة المرامة . ومن اليسير علينا ، من الان ، أن نتبين مدى جدة منطق الامتناهي هذا بالقياس الى منطق أرسطو : فهو لا ينطلق من تصورات معطاءً سلفاً ليتخيل من ثم علاقتها ؛ إذ أن ذلك يستوجب أن تكون هذه التصورات مركبة من عناصر متناهية عدداً ؛ بل ينطلق ، بالعكس ، من علاقة مولدة لكثره لامتناهية من الحدود (نقاط المنحني) .

إن فلسفة لايبنتز برمتها هي ، في كل مسألة من المسائل ، اكتشاف ضرب من اللوغاريتم يسطّع ، مع كل التعديلات الواجبة ، بدور اللوغاريتم اللانهائي الصغر في حساب الامتناهي .

ففي الميكانيكا ، قانون انحفاظ القوة ، ذلك القانون الذي يفترض فيه أن يعلل السلسلة التي لا نهاية لها للتغيرات الميكانيكية لعالم الأجسام ؛ وفي ما بعد الطبيعة ، مفهوم الجوهر الفرد ، وما هو إلا قانون سلسلة تغيراته ، وسباق التساق ، وما هو إلا قانون ترابط الجوهر الفردة فيما بينها ؛ وفي الإلهيات ، الصفات الالهية ، والعقل الذي هو أشبه بقانون الماهيات ، والإرادة أو اختيار الأفضل ، وهو قانون الوجودات ، والقدرة ، وهي أشبه بقانون للانتقال من الماهية الى الوجود ؛ وجميع هذه المعاني ، مهما تكن متباعدةاً مظهراً وأصلاً ، لا دور لها غير أن تقدم في كل مجال وميدان معقولية الامتناهي التي يتأنى اليها حساب اللانهائي الصغر في الهندسة . وببيت القصيدة ، في كل حالة من الحالات ، وضع اليد على معنى تكون خصوبته لا يناسب لها معين . فلنوزع بكل التعسّف الذي نشاء نقاطاً على سطح ؛ فإذا ربطنا فيما بينها بعد ذلك بخط متصل ، فإن معادلة هي التي ستعطي قانون توزيع هذه النقاط ؛ وهذا ، المثال يبرز للعيان الفكرة التي تتخلل كل مذهب لايبنتز : فليس ثمة من ضرب لامتناهٍ بدون قانون يُشتق منه .

إن أشهر نظريات لايبنتز : نظرية الدينامية ، نظرية في الحياة ، نظرية في الحرية والجواز ، هي لازمات أو نتائج طبيعية لتلك الفكرة

الفريدة ، التي ما كانت لولاها إلا لتتibus مظهراً يبعث في بعض الأحيان على الحيرة . أضف إلى ذلك أنه إن تكن هذه المعاني ثمرة فكرة واحدة ، فليس يجوز أن نتوصّم أنها متضمنة في نظام متماسك يمكن من السهل معه ربطها بعضها البعض واستنتاجها واحدتها من الأخرى . فليس هناك ، على سبيل المثال ، بين نظرية الدينامية ونظرية الجوهر ذلك الرابط الذي يصر بعضهم أحياناً على توكيد وجوده ، معتبراً معنى الموناد^(١٠) مشتقاً من معنى القوة ؛ وفي الحقيقة ، إن لكل معنى من هذين المعنين أصله في اعتبارات مستقلة ، وإن خضع لفكرة واحدة . فلندرس إذن تلك المعاني على التوالي بدون أن نبالغ في تلاحمها النظامي .

إن القاسم المشترك بين هذه المعاني (بين هذه الضروب من اللوغاريتمات) هو أنها ، بخلاف الأفكار الواضحة والمتميزة التي قال بها ديكارت ، ليست البتة موضوعاً لحدس ، وإنما يكون مثولها بصفتها نتائج مستخلصة بالتحليل من مبدئين كليين يصدقان في الأشياء طرأ ، مبدئين أخطأ ديكارت خطأ جسيماً إذ انكر خصوبتها . هذان المبدأان الكبيران مما مبدأ الهوية PRINCIPE D'IDENTITÉ : (١) هو (١) ، حيث (١) PRINCIPE DE RAISON هو حد ، و مبدأ السبب الكافي SUFFISANTE : فلكل شيء سبب موجب لأن يكون كذا بدلاً من كذا ، أو أيضاً : العلة تعادل المعلول ، أو كذلك : كل قضية صادقة لا تكون معروفة بذاتها تتلقى دليلاً قبلياً . وينبغي أن يضاف إلى هذين المبدئين مبدأ الاتصال PRINCIPE DE CONTINUITÉ

(١٠) الموناد : كلمة يونانية الأصل (MONAS, MONADOS) ، معناها الوحدة ، وقد أطلقها أفلاطون على المثال ، وأطلقها بعض أفلاطونيين القرن الثاني على الله ، كما أطلقها جيوردانو برونو وهنري مور للدلالة على العناصر المادية ، أو الروحية البسيطة ، التي يتكون منها العالم . وهي عند لابييتز الذرة أو الجوهر البسيط الذي يدخل في المركبات ولا يكون له هو نفسه جزء .

مشتركة بين كل تنوع واقعي كائناً ما كان : فالطبيعة لا تعرف الطرفات ، أي أن الشيء لا ينتقل من حالة إلى أخرى إلا عبر كثرة لامتناهية من الأوساط : ويلزم عن ذلك أن « المنظور للعين لا بد أن يكون مركباً من أجزاء ما هي بمركبها ؛ وليس الشيء أن يتولد دفعة واحدة ، بما في ذلك الفكر والحركة على حد سواء ». وعلى هذا ، فإن الوجود يتبدى لنا على الدوام متصلاً ، يتعدى علينا استنفاذ أجزائه .

(٥)

الألية والدينامية

كان لا يبنتز من وقت مبكر جداً نصيراً للألية والملاء ؛ فمنذ عام ١٦٦٩ ، اعتبر أن رأي المحدثين الذين يفسرون الظاهرات جميعها بالمقدار والشكل والحركة هو أكثر الأراء قبولاً ، بل « أدنها إلى رأي أرسطو » ؛ وفي عام ١٦٧٠ عرض ، في مقالته نظرية الحركة المجردة THEORIA MOTUS ABSTRACTI الجهد CONATUS (أي الامتنامي الصغر للحركة) ، المقتبس عن هوبيز . وفي وقت لاحق ، وكيفما يفسر كيف تنتقل الحركة بالدفع في الملاء ، لم يكن أمامه مناص من أن يتخيّل أن الأجسام الجامدة تسحب في مائج لا يقابلها بمقاومة ، ولكنّه ليس بمائج إلا بالاضافة إلى هذه الجوامد ؛ وهو ذاته يتألّف من جوامد تسحب في مائج أكثر لطافة منه ، وهكذا إلى ما لا نهاية ، إذ ليس للطافة المواقع من حد على الاطلاق . وكانت مثل هذه النظرية الألية تجعل بحكم الحال بالنسبة إلى لا يبنتز ، كما بالنسبة إلى ديكارت ، وللأسباب ذاتها ، كل علم طبيعي رياضي بالمعنى الذي فهمه به غلليليو وبسكال ونيوتون ؛ وعلى حين أن حساب التفاضل كان يمد هذا الأخير باللغة التي كانت تحتاج إليها طبيعته ، لم يستخدم لا يبنتز قط حساب اللانهائي الصغر ليعبر عن قوانين الطبيعة .

مع ذلك ، كانت مأخذ لاينتنز على علم ديكارت الطبيعي واسعة ؛ وفي الواقع ، كانت هذه المأخذ ، على رحابتها ، ترتد الى مأخذ واحد : فالمبادئ المسلم بها من قبل ديكارت ، أي الامتداد الجوهر ، وانحفاظ الحركة ، وقوانين الطبيعة التي تشتق منها ما هي ، في أي درجة من الدرجات ، مبادئ وحدة ، قادرة على تعليم التنوع الامتناهي للأشياء . فالامتداد ، أولاً ، لا يمكن أن يكون جوهراً . إذ هو « موجود بالجمع ، وكل موجود من هذا الجنس يفترض موجودات بسيطة ، منها يستمد وجوده الواقعي بحيث أنه لن يعود له من وجود كهذا على الاطلاق ، اذا كان كل موجود من الموجودات التي يتألف منها موجوداً بالجمع بدوره » ؛ وهذا ينطبق على الامتداد ، القابل للقسمة الى ما لا نهاية . لا بد إذن من « شيء يكون ممتدأ أو متواصلاً ؛ وهذا شيء هو ما يمؤلف ماهية الجسم ؛ وتكرار هذا الشيء (أي ما كان) هو الامتداد ». لا يختلف الامتداد⁽¹¹⁾ إذن عن الخلاء؛ ومن ثم فإنه لا يتضمن أي سبب للمقاومة أو للحرak ؛ وهو لا يفسر إطلاقاً تنوع الأشياء التي تملؤه . أما الحركة ، فمثلاً مثل الزمن « لا وجود لها أبداً ، بالمعنى الحقيقي للكلمة ، لأن المجموع لا يكون له من وجود قط إذا لم تكن له أجزاء المشاركة له في الوجود ». إن قانون انحفاظ الحركة يطعن مبدأ CAUSA ADAEQUAT السبب الكافي : العلة تطابق المعلول FFECTUM ؛ ويفترض عن خطأ أن الحركة تقيس القوة ؛ وذلك أن مثقال لبيبة سقط أربع أقدام يكتسب بالبداهة قوة مثقال أربع لبيبات سقط قدماً واحدة ؛ والحال أنه من الميسور أن نحسب ، بحسب قوانين غليليو ، أن نسبة حركة المثقال الأول الى حركة الثاني كنسبة ٢ الى ٤ ؛ وبوسعنا أن نحسب بيسير مماثل أن ما هو متطابق في كلا المثقالين هو حاصل ضرب

(11) الامتداد عند لاينتنز هو L'EXTENSION ، بينما هو عند ديكارت L'ETENDUE ، والمعنى واحد . لاينتنز ، بالنسبة ، كتب أكثر كتبه بالفرنسية ، وأقلها باللاتينية ، ولم يكتب باللاتينية قط . « م » .

الكتلة بمربع السرعة ($ك \times س^2$) ، أي القوة التي تكون على هذا النحو الثابتة الحقيقة التي كان يطلبها ديكارت . وقوانين ديكارت في التصادم مخالفة بدورها لمبدأ الاتصال : أولاً لأن ديكارت يفترض في كثير من الأحيان أنه يحدث ، في التصادم ، تغير فوري ، إما في كم حركة الأجسام وإما في اتجاه هذه الحركة ، لحظة تصادم الأجسام : وقد كان حرياً بمبدأ الاتصال أن يتبعه إلى أنه لا يمكن أن توجد في الطبيعة سوى أجسام مرنة ، أجسام اذا عاودت ، مثلاً ، اندفاعها بالاتجاه المعاكس إثر ارتطامها بأجسام أخرى ، خسرت بادئ الامر تدريجياً حركتها (بدون أن تخسر من جراء ذلك شيئاً من قوتها) ، ثم عادت فااكتسبتها في الاتجاه المعاكس ، بفضل مرونتها الناجمة عن الرجرجة الداخلية لأجزائها . تعبير المرونة إذن عن قوة داخلية ، مباطنة لكل جسم ، ومتعبنة في كيفية فعلها بال أجسام الخارجية ، ولكن بدون أن تكون متولدة عنها بحال من الأحوال . وعليه ، لا يستطيع لاينتزل أن يسلم بتلك الأجسام المتجانسة أتم التجانس التي هي عناصر ديكارت ، مثلاً لا يستطيع التسليم أصلًا بالذرات؛ فوجود المرونة والقوى الداخلية يفترض قابلية الأجسام الفعلية للقسمة إلى ما لانهاية ، مما يستحيل معه أن يكون للأجسام أي شكل دقيق وناجز ونهائي . لا وجود إذن في الطبيعة لأي جزء من المادة ، مهما يكن صغيراً ، لا يكون مرتكباً من أجزاء أصغر بعد ، كل جزء منها قيد رجرجة متصلة ؛ والجسم يختلف عن جسم آخر لا بالقدر أو الشكل ، وإنما بالقوة الداخلية التي يظهرها .

إن ديكارت يبدي ، في تفصيل قواعده ، قدراً مماثلاً من الجهل بمبدأ الاتصال الذي ينص على أنه متى ما صار الفرق بين المعطيات صغيراً للغاية غدا الفرق بين النتائج بدوره صغيراً للغاية ؛ ذلك أن ديكارت يرى أنه اذا تلقي جسمان ، (ب) و (ج) ، من كتلة واحدة وسرعة واحدة ، فإنهما يرتدان منعكسين بسرعة متعادلة ؛ لكن اذا كان (ب) اكبر من (ج) ولو بمقدار طفيف منتهى الطفافة ، فإن اتجاهه لا بد أن يبقى واحداً .

يلزم عن ذلك أنه إذا كان كل شيء قابلاً للتفسير آلياً في الطبيعة ، فإن مباديء الآلية بالذات ، نعني القوى والأفعال ، تكون ميتافيزيقية ؛ ولا بد أن الديكارتيين فهموا ذلك عندما أقحموا ، كتلة للحركة وانحفاظها ، الإرادة التعسافية لقوة خارجية DEUX EX MACHINA⁽¹²⁾ ، وهو أمر واجب الفعل ما لم نسلم بأن في الأجسام ذاتها شيئاً أعلى منها . وبالفعل ، إن القوة ، كما يتصورها لايبنتز ، هي حقاً ، لجسم من الأجسام ، العلة الدائمة لجميع الأفعال التي يمكن أن تصدر عنه ولجميع الانفعالات التي يمكن أن تحدث فيه ؛ فهي « الانتلخي⁽¹³⁾ الأولى » التي « تناظر النفس أو الصورة الجوهرية ». وقد ترافق للايبنتز ، باكتشافه ثبات القوة (ك × س²) ، الذي قرن به ، كنتيجة طبيعية له ، قانون انحفاظكم التقدم QUANTITÉ DE PROGRÈS (أي ثبات الحاصل الجيري لسقوط السرعات على محور) ، أنه واصل إلى الوجود الواقعي بكل ما في الكلمة من معنى .

ما هو على وجه الدقة ، لدى لايبرنر ، مؤدى دينامية القوة أو واقعيتها ، هذه التي من شأنها أن تجبرنا على الانتقال من علم الطبيعة إلى علم ما بعد الطبيعة ؟ إن ما يستأهل أن نعيره هنا انتباهاً خاصاً هو التضاد بين هذه الدينامية وبين دينامية القرى المركزية التي كانت قيد الرواج في العصر نفسه مع كشوف روفربيال وهوينغس ونيوتون ؛ فهذا الأخير ما كان يسلم بالملاء ، وكان يرى نموذج القوة في قوة الثقالة الجاذبة ، التي غدت ، بعد أبحاثه وكتشوفه ، حالة جزئية من الجاذبية الكلية . ومعلوم لنا ، بحسب عبارة نيوتن الشهيرة ، كم « تحترس الفيزيقيا

(١٢) تعبير لاتيني ، معناه الحرفي « إله منزل بوساطة آلة » ، ويعني به الدلالة على تدخل إله أو قوة خارقة للطبيعة لضمان حل سعيد لمسألة معقدة أو لوقف مأساوي . « م » .

(١٣) الانتلخيا ENTÉLÉCHIE : عند ارسطو الكمال الأول ، وهو المصورة التي تخرج الشيء من القوة إلى التعل ، وهو أيضاً حال الموجود المتحقق بالفعل . « م » .

من الميتافيزيقا » ، وهذا الى حد تغدو معه أهمية قانون الجاذبية متمثلة ، طبقاً لمنطق التيار العلمي الممتد من غللييو الى نيوتن ، في ما يتتيحه لنا من إمكانية لحساب عدد كبير من الظاهرات ولتوقعها ، لا في ما يكشفه لنا عن ماهية خفية ما ، من قبيل القوة الجاذبة الفعلية . وعلى العكس من ذلك تماماً ، لا يستطيع لاينتزر ، إذ يعتبر صيغته $C \propto S^2$ كاشفة عن ماهية واقعية دقيقة ، أن يستخلص منها أي شيء على الاطلاق لحساب الظاهرات حساباً دقيقاً . والحق أنه تطالعنا هنا عقليتان مختلفتان ، وربما كانت هذه هي المرة التي نشهد فيها تواجههما . والحال أن المأخذ الذي يوجهه لاينتزر الى نيوتن ، في رسائله الى كلارك ، هو المأخذ عينه - الى حد يكاد أن يكون للوهلة الاولى من المفارقات - الذي يوجهه الى ديكارت ، وهو أنه لا يستطيع استغناه في الطبيعيات عن قوة خارجية وخارقة DEUS EX MACHINA ؛ وذلك لأن من السهولة بمكان البرهان على أن نظاماً كالنظام الشمسي لا مناص له ، بحكم الفعل المستديم للجاذبية ، من أن يؤول رويداً رويداً الى دمار ، إلا أن يصلح الله آلياته ، على نحو ما يفعل الحرفي العادم المهارة بآلتة . ونستطيع ، من خلال هذه المواجهة ، أن ندرك على نحو أفضل كيف كان لاينتزر يفترض أن البنية الفوقية الميتافيزيقية لعلمه الطبيعي لازمة محتمة ؟ فهو يتحاشى ، عن هذا السبيل ، تلك الميتافيزيقا الاعتسافية التي كان ديكارت ونيوتن يضيقانها ، طوعاً أو كرهاً ، الى طبيعياتهما ، إذ كان يجد في القوة ماهية واقعية تعلل التغيرات الميكانيكية كافة .

(٦)

معنى الجوهر الفرد واللاهوت

إن كل ما في مذهب لاينتزر محكم بلا تناهي العالم وباستحالة تمييز

أي موجود من موجوداته لا يكون لامتناهياً على طريقته ، وأي عنصر من عناصره لا يشارك على طريقته في هذا اللامتناهي : بل حتى في عالم الأجسام ، كما رأينا ، لا يكون الامتداد مقسماً إلى أجسام متناهية ومحددة ، بل يكون كل جسم من هذه الأجسام مقسماً هو نفسه فعلياً إلى ما لامتناهية ؛ وفي ما يتصل بالجواهر الواقعية ، لا يكون كل جوهر حاوياً في ذاته ، وعلى طريقته ، لامتناهي الكون فحسب ، بل لا يكون ثمة من حالة الجوهر لا تحتوي آثاراً من ماضيه كله ، وبذوراً من مستقبله كله .

غير أن مطلب اللامتناهي هذا ، الماثل في كل شيء ، يبقى في الوقت نفسه بلا تلبية : فاللامتناهي الذي نجده في الكون هو واحد من تلك « اللامتناهيات غير الجمعية »^(١٤) ، SYNCATÉGORÉMATIQUES ، التي تقدم لنا السلالس الرياضية نموذجها والتي تمثل بصورة جوهرية في استحالة البلوغ قط إلى الحد الأخير في متواالية من المتواлиات . ولهذه اللامتناهيات غير الجمعية تكملة ضرورية تمثل بـ « اللامتناهي الجمعي »^(١٥) CATÉGORÉMATIQUE الذي هو قانون السلسلة ، الموجود وجوباً خارجها . وعلى المثال نفسه يمكن لاعتبار اللامتناهي في العالم المحسوس تكملة ضرورية تمثل في الجوهر الفردة التي هي لدى لاينرنت ، كما سترى ، قوانين سلالس التغيرات . لكن الجوهر أو الذوات لا تؤلف ، بدورها ، موجوداً واقعياً ، بل كثرة لامحدودة . من الواجب إذن

(١٤) معنى معدل في اغلب التقدير عن غليوم الاوكامي ، الذي كان قيسه عن بطرس الاسباني .
بصدد هذه الفكرة ، انظر الحاشية على الرسالة السادسة من التاسوعة السادسة في طبعتي لاعمال أفلوطين .

(١٥) CATÉGORÉMATIQUE : مصطلح بطل استعماله اليوم من مصطلحات الفلسفة المدرسية . ويطلق على اللامتناهي الذي لا توجد عناصر بالفعل فحسب ، بل تكون أيضاً متمايزه ومنفصلة ، على نحو يمكن معه الشروع بإحصائها ، وهي تؤلف الكل بجمعها . ويطلق لفظ SYNCATÉGORÉMATIQUE ، بال مقابل ، على اللامتناهي الذي يتالف من عناصر فعلية وواقعية ، تعدادها غير قابل للنفاد ، ولكنها لا تؤلف الكل بجمعها .

أن نتصور ، فوق لاتناهي الجوادر هذا ، لامتناهيًّا هو له بمثابة قانون ،
 لامتناهيًّا « أعلى من الجمعي » HYPERCATÉGORÉMATIQUE ،
 مما يتأنى بنا إلى اعتبار اللاتناهي في الله ، أي إلى اللاهوت . فاللاتناهي
 الالهي أو الكمال هو للاتناهي الكون الناقص دوماً كمثل قانون السلسلة ، في
 الرياضيات ، للاتناهي حدودها . الميتافيزيقا واللاهوت لا ينفصلان ؛
 صحيح أنه من الممكن إثبات صدق معنى من المعاني الميتافيزيقية ، كمعنى
 الامتداد مثلاً ، « بدون الاتيان بذكر الله إلا بقدر ما أن ذلك واجب للدلالة
 على تبعيتي ؛ لكننا نعبر تعبيراً أقوى عن هذا الصدق اذا استخلصنا
 المعنى المقصود من المعرفة الإلهية باعتبارها مصدره ». وهذا يصدق على
 جميع معاني فلسفة لاينتزر ؛ فمن الممكن أن نأخذها في مستواها الأدنى ، في
 المخلوق ، أو في مستواها الأعلى ، في مصدرها ، في الله ، حيث سيتوقف
 التحليل .

إن ما يطالعنا هنا هو مخطط مذهبي لنا به معرفة قديمة ؛ انه مخطط
 الاقلاطونية المحدثة القائل إن الوجود الشامل الواحد يعبر عن نفسه على
 مستويات مختلفة ، فيكون هنا أكثر تركيزاً وأقرب إلى الواحد ، ويكون
 هناك أكثر انقساماً وأكثر تخففاً ؛ وعلومنا لدينا أن هذا المخطط ذاته وعمُّ
 في عصر النهضة . فعندما يكتب لاينتزر مثلاً : « توجد دواماً ، في نفس
 الاسكندر ، آثار مما وقع له وعلامات مما سيقع له » ، أو عندما يكتب
 أيضاً : « إن كل جوهر لهو أشبه بعالم شامل تام وبمراة لله أو للكون
 بأسره » ، فإن الفكر يذهب بنا حالاً إلى عالم افلوطيني المعقول حيث « يكون
 كل شيء هو الأشياء طرأً » .

إن النقطة الأساسية في ميتافيزيقا لاينتزر هي معنى الجوهر . « ما
 دمنا لم ندرك ونميز ما هو حقاً الموجود المكتمل أو الجوهر ، فلن يكن لنا من
 شيء يمكننا التوقف عنده ». والحال أنه من الضروري ، كما قال أرسسطو ،
 أن نتوقف عند شيء ، وعلى الأقل في نظام الأسباب . وكان ديكارت
 يعرّف الجوهر المخلوق بأنه ما يتصور بذاته وما لا حاجة به إلا إلى مؤازة

الله وحدها ليوجد؛ وكان مؤدي ذلك، من جهة أولى، أن ماهية الجوهر ترد إلى صفة واحدة (الامتداد أو الفكر) ، مما ينبع عنـه أنه لا يمكن أن يوجد في الجوهر أي تغير؛ وكان مؤدـاه ، من الجهة الثانية ، أن الجوهر لا يتضمن أية علاقة بالجوـاهـر المخلوـةـ الأخرى ، مما يجعل الشـكـ يـحـومـ، كما نـرىـ لـدىـ مـالـبـرـانـشـ ، حتىـ حـولـ وجودـ عـالـمـ ، أيـ تـجـمـعـ منـ جـوـاهـرـ مـتـرـابـطـةـ فيـمـاـ بـيـنـهـاـ .ـ وـفـيـ الـحـقـيـقـةـ ، إـنـ جـوـاهـرـ لـاـ يـحـتـمـلـ اـنـفـصـاـلـاـ عـنـ الـمـحـمـولـاتـ اوـ الـأـعـرـاضـ الـتـيـ هـوـ مـوـضـعـهـ ،ـ كـمـاـ لـاـ يـحـتـمـلـ اـنـفـصـاـلـاـ عـنـ الـجـوـاهـرـ الـأـخـرـىـ .ـ وـلـقـدـ كـانـتـ الـدـيـكـارـتـيـةـ (ـوـلـهـذـاـ تـحـتـويـ عـلـىـ بـذـرـةـ السـبـيـنـوـزـيـةـ)ـ ضـحـتـ بـفـرـديـةـ الـجـوـاهـرـ ،ـ إـذـ كـفـتـ النـفـسـ كـمـاـ كـفـ الـجـسـمـ عـنـ أـنـ يـكـوـنـ جـوـهـرـيـنـ لـيـصـيـرـاـ حـالـيـنـ لـلـفـكـرـ اوـ لـلـامـتـادـ .ـ

وانـماـ بـغـيرـ هـذـهـ الـمـأـثـورـاتـ يـرـتـبـطـ مـعـنـيـ الـجـوـهـرـ ،ـ كـمـاـ تـدـلـ عـلـىـ ذـلـكـ لـغـةـ لـاـيـنـتـزـ بـالـذـاتـ ؛ـ فـهـوـ يـقـولـ فـيـ الـمـقـالـ فـيـ مـاـ بـعـدـ الـطـبـيـعـةـ :ـ «ـ الـجـوـهـرـ الـفـرـدـ»ـ ،ـ مـسـتـخـدـمـاـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ لـغـةـ أـرـسـطـوـ وـمـتـحـرـيـاـ مـثـلـهـ فـيـ الـافـرـادـ (ـفـيـ مـاـ لـيـسـ هـوـ إـلـاـ مـوـضـعـ)ـ عـنـ الـمـوـجـودـاتـ الـحـقـيـقـةـ الـوـحـيـدـةـ .ـ ثـمـ يـقـولـ فـيـمـاـ بـعـدـ :ـ «ـ الـمـوـنـادـ»ـ ،ـ مـقـتـبـسـاـ عـنـ بـرـونـوـ فـيـ أـرـجـعـ الـتـقـدـيرـ هـذـاـ الـمـصـطـلـحـ الـاـفـلـاطـوـنـيـ الـمـحـدـثـ ،ـ الـذـيـ كـانـ أـبـرـوـقـلـسـ يـسـمـيـ بـهـ تـلـكـ «ـ الـوـحدـاتـ»ـ الـتـيـ مـنـ مـرـتـبـةـ أـدـنـىـ مـنـ مـرـتـبـةـ الـوـاحـدـ الـأـعـلـىـ ،ـ وـالـتـيـ تـحـتـويـ عـلـىـ التـعـدـدـ الـكـامـلـ لـلـكـوـنـ فـيـ مـظـاهـرـشـتـىـ .ـ غـيرـ أـنـ دـيـنـامـيـةـ طـبـيـعـيـاتـ هـيـ أـيـضـاـ مـصـدـرـلـتـصـورـهـ عـنـ الـجـوـهـرـ ،ـ وـفـيـ أـغـلـبـ الـظـنـ أـيـضـاـ ،ـ كـمـاـ سـنـرـىـ ،ـ مـصـدـرـلـنـظـريـتـهـ الـحـيـوـيـةـ .ـ

لـنـنـظـرـ بـادـىـءـ ذـيـ بـدـءـ فـيـ مـعـنـيـ الـجـوـهـرـ الـفـرـدـ ،ـ كـمـاـ يـتـبـدـىـ فـيـ الـمـقـالـ فـيـ الـمـيـتـافـيـزـيـقاـ .ـ فـلـاـيـنـتـزـ ،ـ الـذـيـ كـانـ فـكـرـهـ بـتـمـامـهـ يـنـهـدـ إـلـىـ حلـ الـمـسـأـلـةـ الـلـاهـوـتـيـةـ ،ـ مـسـأـلـةـ الـمـدـ الـالـهـيـ لـلـمـخـلـوقـاتـ ،ـ يـأـخـذـ هـنـاـ بـمـنـهـجـ تـحـلـيـلـيـ ،ـ فـيـبـينـ كـيـفـ يـنـجـمـ مـعـنـيـ الـجـوـهـرـ الـفـرـدـ ،ـ ثـمـ مـعـانـيـ الصـفـاتـ الـالـهـيـةـ ،ـ عـنـ تـقـصـيـ شـرـوطـ ماـ يـعـرـفـ بـالـحـقـيـقـةـ الـجـائـزـةـ VÉRITÉ CONTINGENTEـ فـيـ الـمـقـابـلـةـ مـعـ الـحـقـائـقـ الـتـيـ يـضـعـهـاـ الـعـقـلـ VÉRITÉS DE

RAISON، التي تقبل الإرجاع إلى قضايا متطابقة والتي يتضمن نقيسها تناقضاً، هناك الحقائق الجائزة أو الحقائق الفعلية، وهي تلك التي لا يتضمن نقيسها تناقضاً: فـ «الضرورة الميتافيزيقية» للحقائق الأزلية يقابلها انعدام الضرورة الميتافيزيقية. لكن هل انعدام الضرورة هذا هو الالاتنين الكامل؟ كلا، على الاطلاق، إذ أن ذلك سيكون معاكساً لمبدأ السبب الكافي. لكن أن يكون الشيء متعيناً، أفاليس معناه أن يكون حدوثه ضرورياً، أي لا يكون في مستطاعه أن يحدث على نحو معاير؟ فإذا صع ذلك، لا يكون ثمة من فارق بين الجواز والضرورة. إن التعين يفترض الضرورة، ولكن ليس الضرورة الميتافيزيقية أو المنطقية: فهناك أيضاً ضرورة افتراضية EX HYPOTHESI، ضرورة لزومية أو شرطية، بمحاجتها يوجد الشيء بشرط أن يوجد قبله شيء آخر؛ فالضرورة الميتافيزيقية أو المنطقية لقضية من القضايا تتبع بصورة مباشرة أو غير مباشرة من تفاصي حدودها؛ أما ضرورة القضية الفعلية، من قبيل: قيصر اجتاز الروبيكون^(١٦)، فمردها إلى أحداث سابقة، ومنها تصميم قيصر على الوصول إلى نسدة السلطة، إلخ؛ وبما أن هذه الأحداث السابقة ليست هي نفسها ضرورية إلا بمقتضى شروطها، وهكذا إلى ما لا نهاية، ففي وسعنا القول إنه يبقى من الممكن ميتافيزيقياً لا يكون قيصر اجتاز الروبيكون .

من هنا كان التعريف الموجب للحقائق الفعلية أو الجائزة: فهي تلك الحقائق التي لا يمكن البلوغ إلى سببها الكامل إلا عن طريق تحليل لامتناه، هو بحكم الحال على الذهن البشري، على حين أن تحليلاً متناهياً يكفي للبرهان على الحقائق التي يضعنها العقل .

(١٦) روبيكون: نهر كان يفصل إيطاليا عن غاليا الواقعة إلى الغرب من جبال الألب. اجتازه قيصر عندما عزم على التمرد على الشرعية ليزحف على روما. وقد بات تعبر «اجتاز الروبيكون» يكتن به عن كل قرار جريء وحاسم . «م .

إن معنى الجوهر الفرد يتحصل عليه بتطبيق مبدأ السبب الكافي على القضايا الصادقة التي موضوعها فرد : « من الثابت أن لكل حمل بحق معنى الكلمة أساساً ما في طبيعة الأشياء، وحينما لا تكون القضية متطابقة ، أي حينما لا يكون المحمول متضمناً صراحة في الموضوع ، يجب أن يكون متضمناً فيه بالكمون ، وهذا ما يسميه الفلاسفة : الوجود في (INESSE). هكذا ينبغي أن يكون حد الموضوع حاوياً دوماً لحد المحمول ، بحيث أن من يتعقل تماماً معنى الموضوع فسيحكم أيضاً بأن المحمول يعود إليه . وباعتبار ذلك ، نستطيع القول إن طبيعة الجوهر الفرد أو الموجود التام هي أن يكون له معنى تام بحيث يكفي لكي تتعقل و تستنبط منه جميع محمولات الموضوع المضاف إليه هذا المعنى ». . وذلك هو تطبيق المبدأ الكبير : إن كل قضية صادقة تقبل البرهان قبلياً . لكن إلا تتحول الضرورة الافتراضية للحقائق الجائزة على هذا النحو إلى ضرورة ميتافيزيقية ، إذا كان صدق هذه الحقائق ينبع ، هنا أيضاً ، من تفحص المعاني ؟ .

للننظر بالفعل في الاعتراضات التي يوجهها إليه مراسلوه . أو لا آرنو ، بصفته لاهوتياً : أفلًا يعني القول بأن جميع التغيرات في فرد تُستنبط من معناه ، مثلاً تُستنبط خاصيات الدائرة من تعريفها ، إلغاء كل ضرب من الفردية بحق معنى الكلمة ، ومع الفردية الجواز والحرية ؟ وبعد ذلك دي فولدر ، بصفته هندسياً : « إن كل ما يلزم عن طبيعة شيء من الأشياء يكون ماثلاً في هذا الشيء على نحو لا يتغير ، وذلك ما دامت طبيعته مستديمة ؛ وعليه ، يلزم عن معنى الجوهر الفرد أن لا شيء فاعل بطبعته ؛ إذ أن الفعل هو على الدوام تنوع المخلوق ». إن الاعتراضات التي يواجهها لا ينتز هنا هي من نوع مماثل لتلك التي ما استطاع أرسطو أن يجد لها حلأ : فهو مطالب بأن يختار بين العقولية التي لا تعود إلا إلى القضايا الضرورية وبين الفردية التي لا تدخل في نطاق العقول . ردأ على الهندسيين ، شيء لا ينتز طبيعة الجوهر الفرد بقانون

السلسلة الحاوي لتقديم حدودها الالانهائي ، أو بمعادلة المنحنى التي تسمح بتعيين المقدار الذي نشاء من النقاط إلى ما لا نهاية؛ لكنه يضيف قوله للحال : « هذا ما أعتقد أن بوسعي أن أقوله بأقصى حد من الوضوح بالنسبة إلى أصحاب الازهان الهندسية ، على الرغم من أن تلك الضروب من الخطوط [الخطوط التي فيها يتمثل تسلسل المحمولات الالامتناهي] تتجاوز إلى غير ما نهاية تلك التي يتأتى لذهن بشري أن يفهمها » .

إنها تتجاوزها إلى غير ما نهاية : لأننا إذا كنا نعرف أن معنى جوهر من الجواهر مولد لجميع محمولاتة ، فإننا لا نحوز نحن أنفسنا أبداً معنى لهذا . وأية ذلك أننا « وإن كنا نستطيع أن نتعلن الحالة اللاحقة تبعاً للحالة السابقة ، ثم أن نتعلن هذه الأخيرة بدورها ، لا نتوصل أبداً إلى علة الأخيرة ، في داخل السلسلة » . لكن هذا الالامتناهي من الحدود الذي لا يكتمل وإن يكتمل أبداً (وهو ما يسميه لاينتنز الالامتناهي غير الجمعي) يفترض - وذلك أننا مهما أوغلنا بعيداً في هذا الالامتناهي ، فسيكون هناك على الدوام ترابط يقودنا إلى ما لا نهاية من حد إلى آخر - أنه توجد خارج السلسلة علة تجعل جميع الحدود وتبعيتها معقولة دفعه واحدة (الالامتناهي الجماعي) : وعندئذ يُعرف قبلياً وب بدون احتمال الخطأ كل محمول من المحمولات التي تعود إلى الجوهر؛ وهذه الرؤية المباشرة للجوهر الفرد لا يمكن أن تعود إلى غير الله ، صانع الأشياء .

في الله إذن ينبغي أن نبحث عن جذر الحقائق الجائزة ، وعلى هذا المستوى تحديداً يقف لاينتنز ليرد على اعتراض آرتو . فلكل حقيقة ، أجائزة كانت أم ضرورية ، دليل قبلي مستمد من معنى الحدود؛ فإن تكون الحقيقة ضرورية ، كان هذا الدليل في متناول الذهن المتناهي؛ وإن تكون أجائزة ، فالدليل لا وجود له إلا في الله . ولكن كيف لا يستبعد هذا الدليل ، هذه « الرؤية المعصومة عن الخطأ » ، هذه الرؤية الشاملة والفريدة الحاصلة لله بالأشياء ، كل جواز؟ إن الواقع لا يتعين عن الممكن في الالهيات الديكارتية التي تجعل الحقائق الأزلية أو الماهيات تابعة ، مثلها

مثل الوجودات ، للإرادة الإلهية ؛ فكل ما هو موجود موجود وجوداً ضرورياً من المنزلة نفسها ، وسبينوزا هو المتابع الحق لديكارت . وخطاً ديكارت ينبع فقط من كونه يعتقد أن المبدئين الكباريين ، مبدأ الهوية ومبدأ السبب الكافي ، يمتنع تطبيقهما في موضوع الإلهيات . فلو طبقناهما فعلاً لوجدنا أن الحقائق الضرورية والحقائق الجائزة تتعلق بصفات متمايزه لله . فاته يتصور ، بعقله ، كل ما هو ممكן ، أي ما لا يتضمن تناقضاً . وبإرادته ، يقدر أن يخلق واحداً من تلك العوالم الممكنة التي يسويها له عقله . وترتباً على ذلك ، لا يمكن لرؤية الله المقصومة عن الخطأ للجواهر الواقعية بمحمولاتها ، أن تكون من طبيعة واحدة ومعرفته بالجواهر عينها باعتبارها ممكنة ؛ ومعرفته بهذه الجواهر باعتبارها ممكنة ، أي بماهياتها ، متمايزه عن المعرف المعاشرة لنا بالحقائق التي يضيقها العقل . وبالفعل ، إن معرفة الجواهر (وبالتالي الحقائق الجائزة) تعود إلى العقل الإلهي ، من حيث أن هذا العقل يختص بالإرادة ؛ كما تعود معرفة الجواهر الممكنة إلى إرادة هي نفسها ممكنة ؛ بينما تعود معرفة الجواهر الواقعية إلى الإرادة نفسها من حيث هي فعلية ؛ غير أن معرفة الحقائق التي يضيقها العقل تعود إلى العقل وحده . وهكذا تأتي رؤية الله المقصومة عن الخطأ من كونه يعرف ما هي ، من بين الجواهر المتصورة بعقله ، تلك التي قرر أن يخلقها بإرادته .

التمييز بين الجائز والضروري هو هو إذن التمييز بين الواقع والممكن ، بين الوجود والماهية ؛ ومصدره يمكن في التمييز بين صفتين إلهيتين : العقل الذي يختص بالماهيات ، والإرادة التي تختص بالوجودات .

غير أن هذه الرؤية للجواهر الفردية عن طريق الله لا تكون مقصومة عن الخطأ إلا إذا كانت إرادته ، بمقتضى مبدأ السبب الكافي ، لا اعتسافية ، بل متعينة في اختيار الجواهر الممكنة : إن الانتخاب الوحيد الجدير بالوجود الكامل هو انتخاب « أفضل العوالم الممكنة » ، وهو مبدأ قبلي

للتَّفَوْلُ ؛ OPTIMISME الْلَّا يَنْتَزِي الشَّهُورُ الَّذِي لَا يَمْكُنُ لَا أَنْ تَثْبِتَهُ التجربة ولا أَنْ تَكْذِبَهُ ، وَالَّذِي لَا سَبِيلٌ إِلَى أَنْ تَنْتَالَ مِنْهُ فِي شَيْءٍ تَهْكِمَاتُ فُولَتِيرٍ فِي كَانْدِيدٍ^(١٧) . فَكَلْمَةُ « أَفْضَلٌ » ، الَّتِي يَشْتَفِفُ بِهَا لَيَنْتَزِي تَكْرَاراً مَسَامِعَ الْلَّاهُوتِيَّينَ تَوْكِيداً مِنْهُ عَلَى مَنَوَاتِهِ لِلْسَّبِيْنُوْزِيَّةِ ، تَنْتَوِبُ مَنَابِهَا أَحِيَّاً عَبَارَةً « الْحَدُّ الْأَقْصَى مِنَ الْمَاهِيَّةِ » . وَبِالْفَعْلِ ، إِنْ وَجْدَ مَمْكُنٍ بِعِينِهِ يَمْكُنُ أَنْ يَكُونَ مَتَنَافِيًّا مَعَ وَجْدِ مَمْكُنٍ آخَرٍ ؛ وَيُطَلِّقُ اسْمَ الْمَمْكُنِ مَعَ غَيْرِهِ مَمْكُنٍ آخَرٍ ؛ وَبَيْنَ جَمِيعِ التَّأْلِيفَاتِ الْمُمْكَنَةِ لِلْمُمْكِنَاتِ ثَمَّةُ ، بِالْبَدَاهَةِ ، تَأْلِيفٌ وَاحِدٌ يَحْتَوِي الْحَدُّ الْأَقْصَى مِنَ الْوِجْدَ الْوَاقِعِيِّ أَوْ مِنَ الْمَاهِيَّةِ ، وَهُوَ التَّأْلِيفُ الَّذِي يَخْتَارُهُ اللَّهُ .

(٧)

اللَّاهُوتُ وَالْمُونَادُوْلُوْجِيَا

بَعْدِ الْعَرْضِ التَّحْلِيلِيِّ فِي الْمَقَالِ فِي مَا بَعْدِ الْطَّبِيعَةِ ، سِيَّاْتِي الْعَرْضِ التَّرْكِيَّيِّ الَّذِي سِيَقْدِمُهُ لَيَنْتَزِي لَاحِقاً عَنْ مَذْهَبِهِ لِيَرِزُ لِلْعَيْانِ الرُّوحِ الْأَفْلَاطُونِيِّ لِلْمَذْهَبِ مِنْ خَلَالِ مَعْنَى الْمُونَادِ .

فِي الْذَّرْوَةِ ، اللَّهُ : « فِي الْفَلْسَفَةِ الْأَكْثَرِ دَاخِلِيَّةٍ أَسْعَى إِلَى أَنْ تَكُونَ مَعْرِفَةُ الْكَمَالَاتِ الْأَلْهَيَّةِ هِيَ الْمُصْدَرُ الَّذِي مِنْهُ تُشْتَقُّ قَوَانِينِ الْأَشْيَاءِ الْطَّبِيعَيَّةِ » . فَوُجُودُ الْمُوْجُودِ الْلَّامِتَاهِيِّ وَالْكَامِلِ مَوْضِعٌ قَبْلِيًّا بِالْدَّلِيلِ الَّذِي يُعْرَفُ بِالْدَّلِيلِ الْأُونْطَلُوْجِيِّ . بِيَدِهِ أَنْ هَذَا الدَّلِيلُ ، كَمَا يَقُولُ لَدِي دِيكَارِتُ ، نَاقِصٌ : فَصَحِيحٌ أَنْ وَجْدُ اللَّهِ يُسْتَبِطُ مِنْ فَكْرَتِهِ ، وَلَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْفَكْرَةُ مُمْكَنَةً ، أَيْ غَيْرِ مَتَضَمِّنَةٍ تَنَاقِصاً : فَإِنْ دَلِيلٌ يَصْبِحُ :

(١٧) كَانْدِيدُ أَوْ السَّازِجُ . قَصَّةُ فَلْسَفِيَّةٍ لِفُولَتِيرِ (١٧٥٩) أَرَادَ فِيهَا أَنْ يَبْرِهَنَ ، ضَدَ لَيَنْتَزِي وَفُولَكَ ، أَنْ كُلَّ شَيْءٍ لَيْسَ عَلَى الْأَفْضَلِ مَا يَرِمُ فِي الْأَفْضَلِ الْعَوَالِمِ الْمُمْكَنَةِ . « مِ » .

« الله ضروري بمقتضى ماهيته ؛ فإن يكن ممكناً ، فهو إذن موجود ». ولبيان هذا الإمكان ، يلجاً لاينتز تارة إلى بساطة الله ، لأنه لا وجود لتناقض إلا في تصور تتناقض عناصره فيما بينها ، وطوراً إلى دليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI ، الذي يصير على هذا النحو الدليل الموطئ للدليل الأونطولوجي ؛ وبالفعل ، تحن نعرف ، بصفتها موجودة ، موجودات وجودها بغيرها ، هي الموجودات المتناهية ؛ فهذه الموجودات ، إذا كانت موجودة ، فهي بالأولى ممكناً ؛ لكن لو كان الموجود الضروري أو المموجود من ذاته ENS A SE محلاً ، لكان الموجودات بغيرها محالة هي الأخرى .

إن الله صفات ثلاثة : القدرة ، والارادة ، والقدرة خلقة ؛ والعقل . أساس الماهيات أو المكنات ؛ وكنا سنتقول إنه يناظر عالم الأفلاطونيين المعقول لو لم يكن ثمة فارقان جسيمان : فحقل المكنات أو الماهيات ، أولاً ، أكبر إلى ما لا نهاية من حقل الوجودات ؛ فلا بد بالتالي من أن نميز في هذه المكنات تلك التي لن تبلغ أبداً إلى الوجود وتلك التي ستنتقل إلى الوجود بقرار من الإرادة ؛ وهذه المكنات التي ستنتقل إلى الفعل ليست ، ثانياً ، نماذج مثالية للأشياء ، بل تحتوي ، حتى في أدق التفاصيل ، كل ما سيعود إلى المخلوقات ؛ يقول لاينتز : « ليس فرضي أن الله أراد أن يخلق آدمًا تكون فكرته مبهمة وناقصة ، وإنما أن الله أراد أن يخلق آدمًا متعيناً بما فيه الكفاية بفرد بعينه ». إن في الله إذن ، كما كان يقول أفلاطونين ، فكرات أفراد . وأخيراً ، إن إرادة الله هي أساس الوجودات ؛ فبها يختار الله خير تأليف من المكنات وينتقل به إلى الوجود . إن كل هذه الحياة الالهية يمكن أن توصف ، لبيان تعينها على نحو أفضل ، كما توصف آلية من الآليات . فإذا سلمنا بأن كل ممكناً ينزع إلى الوجود EXIGIT EXISTERE ، أو أن الماهية ما هي إلا مطلب الوجود ، يصير الخلق مسألة توانن ومسألة حد أقصى ، إذ أن كل ممكناً يبلغ إلى الوجود بقدر ما لا تمنعه من ذلك المكنات الأخرى ، أي تبعاً لدرجة كماله ،

وعلى اعتبار أن التأليف الشامل هو ذلك الذي يتمتع بأكبر قدر من الوجود الواقعي .

من هذه الآلية الميتافيزيقية ، المتواترة من باطن بإرادة الأفضل ، على نحو ما تكون الآلية الفيزيقية متواترة من باطن بالقوة ، يستنتج لاينتزل قليلاً الخصائص العامة للكون .

فلا سبيل إلى الكلام عن الوجود الواقعي بدون الكلام في الوقت نفسه عن الالاتناهي ؛ فوحدها الموجودات الخيالية والمجردة ، من قبيل الامتداد ، يمكن أن تقطع منها أجزاء متناهية ، وهذا بذاته دليل على طبيعتها الخيالية . لقد كان إذن على لاينتزل أن يجد كوناً لا يمكن أن يوجد فيه شيء واقعي إلا أن يكون في الوقت نفسه لامتناهياً . من هنا رأت النور فكرة الموناد . فلابينتزل يحل ، أولاً ، محل الكون ، الذي يسميه العامي واقعياً ، تمثيل الكون ، كما يقوم في الذهن : فالكون الذي يُزعم أنه واقعي ما هو إلا ظاهرة بلا جوهر ، والوجود الواقعي هو الروح بتمثيلاته . ويعمم ، ثانياً ، فكرة التمثيل ، حتى لتصير مكافئة لفكرة التعبير : « إن الشيء يعبر عن شيء آخر (في لغتي) متى ما وجدت علاقة ثابتة ومضبوطة بين ما يمكن قوله في الشيئين كلديهما ... إن التعبير هو ... جنس ، إدراكه الطبيعي وشعوره الحيواني ومعرفته العقلية هي أنواعه ». من هذا القلب لوجهة الرؤية ومن هذا التعميم ، ينجم أن الموجودات التمثيلية ، التي يؤلف تجمعها الكون ، ليست هي فقط تلك الأنواع ، المحبوبة بالتعرف العقلية ، التي نستطيع أن نختبرها بأنفسنا : فالتمثيل لا يتضمن البتة الوعي ؛ فحتى في داخل أنفسنا نكتشف تمثيلات يحوي كل تمثيل منها تفصيلاً لامتناهياً ، بدون أن يحصل لنا أي وعي بهذه الإدراكات ؛ ومن ذلك أن صوت الموجة هو حاصل أصوات تصادم كل جزئية من الماء مع جارتها ، وهي أصوات ابتدائية لا نعيها إطلاقاً ؛ وعلى هذا النحو أيضاً تكون بساطة الكيفية المحسوسة ، من لون أو رائحة ، بساطة كاذبة تترجم عن جمع عدد لا يقع تحت حصر من الإدراكات الابتدائية لحركات غير

منظورة . وثمة حالات ، من قبيل الإغماء ، لا تعود فيها إدراكاتنا مترافقة بأي شعور . الشيء الواحد يمكن التعبير عنه إذن بطرق شتى إلى ما لا نهاية ، وذلك لأن للتمثيل المتمايز عدداً لامتناهياً من الدرجات . وعلى هذا يسعنا ، بل يتسع علينا (لأن الكون محتم عليه أن يحوي أكبر مقدار ممكناً من الوجود الواقعي) أن نتخيل الكون على أنه تجمع من موجودات تمثيلية لامتناهية الكون ؛ وعدد هذه الموجودات لامتناهٍ ، لأن عدد درجات الوضوح والتمييز في تمثيل الكون لامتناهٍ .

ذلك هو تعميم معنى الروح في معنى الموناد . فكون لاينتزر مشابه ، بمعنى ما ، لعالم أفلوطين العقول ، الذي تشف فيه كل فكرة عن تمام الوجود الواقعي للعالم ؛ وإنها ، لنكرر القول ، لفكرة من أكثر الفكريات شيوعاً في الفلسفة الأفلاطونية تلك التي تقول إن الكون مؤلف من طبقات ، كل طبقة منها تكرر الطبقات الأخرى كافية في درجات متباعدة من التركيز أو التخفيق . وذلك هو أيضاً شأن المونادات : فكل موناد أشبه بكون روحي ، عالم قائم بنفسه ، « بلا نوافذ » ، يكفي ذاته على أكمل وجه ؛ وكل موناد أيضاً تعبير مباین عن كون واحد ، وجميع هذه التعبيرات متسلسلة هرمياً من الأكثر كمالاً إلى الأقل كمالاً . ومع ذلك ، لا تبقى مع المونادات على أرض الأفلاطونية المحدثة : فالآكون المتناضدة طبقاتها في الأفلاطونية المحدثة ، المنظور إليها في تسلسلها النازل ، تحوز قدرأً أقل فأقل من الوحدة ، وتنتهي ، في أدنى درجاتها ، إلى ذلك التقارب في المكان ، الذي هو السمة المميزة للعالم المحسوس . ولكن لا شيء من هذا لدى لاينتزر : فكل موناد من المونادات يحتفظ بالوحدة اللامنقوسة عينها من أقصى الهرم إلى أقصاه . وأية ذلك أن لاينتزر أحل محل تقابل الوحدة - الشتات ، وهو التقابل المحكم بنظرية واقعية في العالم المكاني ما عاد لاينتزر يسلم بها ، المقابلة الديكارتية بين التمييز والوضوح من جهة وبين الاختلاط والغموض من الجهة الثانية ، وهي مقابلة تبقى على الدوام من طبيعة روحية . إن المونادات مختلفة إذن فيما بينها فقط من حيث التفاوت

في وضوح التعبير الذي تحوزه عن العالم الواحد . وهذه الروحية هي التي ت quam أيضاً على الموناد دينامية ما كان لها من وجود في العالم المتناضدة للطبقات للأفلاطونية المحدثة ؛ إذ أن كل موناد لا يعبر فقط في كل لحظة وأن عن الكون بأسره بدرجة معينة من الوضوح ، بل ينزع أيضاً تلقائياً إلى التعبير عنه على أفضل نحو ممكن . لكل موناد إذن صفتان : الادراك PERCEPTION أو التنوع في الوحدة التي تكون التفاصيل اللامتناهية للأشياء ممثلة فيها في كل لحظة وأن ، والاشتاء APPÉTITION أو الميل التلقائي إلى الانتقال من الادراكات الغامضة إلى ادراكات أوضح . وإن ثمة تسلسلاً هرمياً للمونادات بدءاً من «الموناد العاري» ، الذي لا يتمتع إلا بإدراكات بسيطة بدون أي إدراك واع أو شعور ، وانتهاء بالموناد العاقل أو الروح الذي يحوز ، مع الوعي والأفعال المترورية ، معرفة الحقائق الضرورية ، مورداً بالمونادات الحيوانية التي يمكنها ، بفضل الذاكرة ، أن تتوقع الأحداث المستقبلة ، إذ تنتظر ، عندما يتكرر حدث من أحداث الماضي ، الحدث الذي كان أعقبه فيما مضى (التعابير الاختبارية) .

ثم إن كل موناد يحتوي ، في كل لحظة وأن ، آثاراً من كل ماضيه ، ويكون حاملاً بكل مستقبله . كل شيء فيه متعين إذن بأسباب باطنية . ونحن نعرف ذلك بموجب اعتبارات قلبية ، وليس لنا أن نتكل هنا على تجربتنا ونثق بها . «إني غير متيقين مما إذا كنت سأسافر ، ولكنني لست غير متيقين ، سواء أسافرت أم لم أسافر ، من أنتي لن أكون أنا ذاتي دوماً . وهذه الأشياء لا تتبدى لنا غير متعينة إلا لأن طلائعها أو علاماتها الموجودة في جوهرنا ليست مما يسهل تعرّفها علينا» . والأحداث التي نسميهها جائزة ليست لامتعينة .

تؤلف المونادات مرايا أو تعابير عن كون واحد : والفارق الوحيد بينها هو في تفاوت وضوح التعبير . لكن من الضروري التسليم بوجود كثرة لامتناهية من المونادات ؛ فقانون الملاء والاتصال يصدق على الصور بقدر ما يصدق على الامتداد ؛ وكما توجد بين نقطتين بعينهما من نقاط المستقيم

كثرة لامتناهية من نقاط أخرى ، توجد كذلك بين تعبيرين متقاوتين في وضوحيهما كثرة لامتناهية من التعبير الوسيطة . وتلك هي علامة الالاتاهي الالهي : « إن الله إذ يدير ، ان جاز التعبير ، على جميع الجهات وجميع الأنهاء النظام العام للظاهرات الذي يرى أن من الخير أن يحدث ليعلن عن مجده ، وإن ينظر إلى جميع وجوه العالم على جميع الأنهاء الممكنته ، على اعتبار أنه ما من علاقة تغيب عن علمه الكلي ، فإن نتيجة كل نظرة إلى الكون من جهة معينة هي جوهر يعبر عن الكون طبقاً لهذه النظرة » .

إن هذا الالاتاهي من المونادات ، هذا الحشد ، لا يؤلف على الاطلاق كلاً واحداً ، وجوداً واقعياً جوهرياً يجوز أن يطلق عليه اسم العالم . فهذا الالاتاهي من الذرات هو ، إذا أخذناه في ذاته ، واحد من تلك الامتناهيات غير الجمعية التي ينبغي البحث عن السبب الذي يربط حدودها في خارج السلسلة . هكذا نجد الفكر الالاينتزي متعارضاً إلى أقصى حد ممكן مع فكرة نفس العالم أو روح كلي .

(٨)

سبق التساوق

إن القانون السلسلي الذي يربط المونادات فيما بينها يسمى سبق التساوق HARMONIE PRÉÉTABLIE ؛ ويتمثل في أن الله ، بإرادته وحكمته ، أخرج إلى الوجود مونادات بحيث أن إدراكات كل موناد تتجاوب فيما بينها في كل لحظة وأن ، على اعتبار أن كل إدراك يتميز عن غيره من الإدراكات بوجهة نظره في الكون ، أو، بدون مجاز، بدرجة وضوحيه . سبق التساوق مؤداه إذن أن الله ، إذ خلق كل موناد ، أخذ في اعتباره المونادات الأخرى كافية ؛ وإرادة خلق موناد جزئي بجميع الأحداث التي تتبع منه لا تكون أبداً قراراً ابتدائياً أو مطلقاً ؛ فلما وجود في الله إرادة منفصلة ؛ ولكن

إذ أراد الله خير العالم الممكنة ، أعطى كل جوهر من الجوادر كل الكمال الممكن؛ ويلزم عن ذلك أن قراره بصدق جوهر جزئي أو بصدق حدث من أحداث هذا الجوهر هو على الدوام قرار افتراضي EX HYPOTHESE ينجم عن النظام الكلي .

إن سبق التساوق يفسح في المجال لبيان الاتجاه (المثالي المحسن) الذي يفعل فيه الموناد أو ينفع : ففي الموناد ، الذي يكون كل وجوده تمثيلياً ، يشير الفعل إلى انتقال إلى درجة أعلى من الوضوح، بينما يشير الانفعال إلى انتقال إلى درجة أدنى . والحال أن تزايد الوضوح في موناد بعيدة تكون لازمه الضرورية ، بمقتضى التساوق ، تناقص الوضوح في موناد آخر أو عدة مونادات أخرى ؛ ويمكن القول عندئذ (مثاليًا) إن الموناد الأول يفعل في المونادات الثانية . وتبين للعيان حالة خاصة من هذا التفاعل بصدق مسألة اتحاد النفس والجسم : فين النفس والجسم لا وجود لا لتأثير فعلي ، كما شاء ذلك بيكارت ، ولا لطعنة طرفية ، كما شاء مالبراش ، وإنما يوجد تساوق مسبق ، كما بين ساعتين أحكم صانعهما ضبطهما بحيث تشيران كلتاها إلى توقيت واحد إلى أبد الأبدين . هذا الاستقلال وهذه التلقائية لا يحولان دون امكانية الكلام ، بصفة عامة ، عن تفاعل ، بمعنى أن ما يكون فعلاً في واحدهما يناظر انتفألاً في الثاني ، وبالعكس .

(٩) الحرية والعدالة الإلهية : التفاؤل

تجد مسألة الحرية أيضًا حلها في المونادولوجيا . فما من تغير يطرأ على الموناد لا يكون تلقائيًا وصادرًا عنه نفسه ؛ ولكن هناك مونادات من كل لون وضرب ، بدءًا بتلك التي تكون إدراكاتها أكثر اختلاطًا حتى من تلك

التي تساورنا في حالة الإغماء التام ، وانتهاء بالمونادات العاقلة التي تتعين أفعالها بأفكار واضحة ومتمنية ؛ وإنما الأفعال من هذا الجنس هي التي تسمى حرة ، على اعتبار أن الحرية ما هي إلا « تلقائية الموجود العاقل ». ليست الحرية بحال من الأحوال إذن اللاتعين ، ولا هي تفترضه ؟ فال فعل الحر ، المشتق ، مثله مثل كل شيء آخر ، من قانون الموناد الباطني ، يشف عن ضرب من الحتمية العقلانية .ـ لكن حرية كهذه ، كما اعتبر آرنو على لاينتزر ، لا تستتبع أية مسؤولية من جانب صانع الفعل : إذ لو كان خلق آدم مع الخطية التي تتضمنها فكرته موضوعاً لقرار إلهي ، لتعين القول بأن الله صانع الخطية : وهو اعتراف جاحد اللاهوتيون قاطبة ، ابتداء بأفلاطون ، لتنحيته .

لقد طرح لاينتزر على نفسه برحابة كبيرة هذه المسألة في واحد من أطول مؤلفاته ، **الثيوذيقا**^(١٨) THÉODICÉE ، الذي برأ فيه الله من تهمة أن يكون صانع الخطية ، وبصفة عامة صانع الشر : والكتاب يستوحى في شطر لا يأس به منه التعليم التقليدي الموارث عن الرواقين والقديس أوغسطينوس ، والذي كان ديكارت بدوره اعتمد عليه في رابع تأملاته فهو يميز الشر الميتافيزيقي MAL MÉTAPHYSIQUE أو النقص ، والشر الطبيعي MAL PHYSIQUE أو الألم ، والشر الأثمي MAL DE COULPE أو الخطية . فالنقص ينبع من الحدود المباطنة لكل مخلوق ؛ لكن إذا عرفنا أن الله لم يخلق أي موجود إلا وقد لحظ مكانه في الكل ، وأنه خلق العالم باعتباره خير العوالم الممكنة ، استنتجنا من ذلك أن كل مخلوق حاصل في كل لحظة وأن على الكمال الذي هو من حقه ، إذا

(١٨) **الثيوذيقا** : أول من نحت هذا اللفظ ليشير به إلى فلسفة العدالة الالهية هو لاينتزر ، وقد نحته من ثيوس THEOS ، أي الله باليونانية ، وذيك DIKÊ أي العدالة باليونانية . واطلق من بعده على ذلك القسم من الميتافيزيقا الذي يبحث في وجوب الله وصفاته ، وعلى الأخض في عدالته .

نظرنا الى الاشياء في جملتها ؛ ولكن بما أننا لا نستطيع ان ندرك الاشياء إلا مفرقة ومجردة ، فإن المخلوق يبدو لنا أقل كمالاً مما كان يمكن أن يكون . أما الشر الطبيعي أو الالم فتفسيره أنه إما نتيجة للنقص (على اعتبار أن الالم مرتبط بالسلبية) ، وإما نتيجة للخطيئة ، تقتضيها العدالة الالهية . يبقى هناك الشر الاثني ؛ فخطيئة آدم ليست مجرد نقص . بل شر فعلي ، تولد من مبادرته ، وبدل مصير البشرية ؛ فهذا الشر يقحم على الاشياء ضرباً من الانقطاع والانفصال يريده لا ينتزدواناً أن يستبعده من رؤيته للكون ؛ فكيف السبيل والحال هذه الى التوفيق بين هذا الشروبين العقيدة ؟ على أنه ينبغي أن نضيف للحال أن هذه الصعوبة لم تكن وقفاً على لاينتزر ، بل كانت تقليدية في تلك الالهيات التي إذ تسلم بكلية قدرة الله وبكلية علمه يسر عليها أن تتصور الا يكون الله عرف مسبقاً ، معرفة مخصوصة عن الخطأ ، أن آدم ، برغم حريته ، سيقارب الخطيئة ؛ ومعلوم لنا الحل ، التقليدي أيضاً ، الذي اقترحه القديس أوغسطينوس عندما قال إن الله يستطيع أن يتوقع الاحداث بدون أن يستتبع ذلك أنها مسبقة التعيين . على أن لاينتز وجد نفسه في موقف أشد عسراً : فالكيفية الوحيدة التي يرضي بها أصحاب الالهوت هي أن يبين كيف أن مذهبة يغنى عن القرار المطلق الشهير الذي قال به كالفن ؛ ففي رأي كالفن أن كل إنسان يكتب له الخلاص أو الهالاك بموجب قرار تابع لإرادة الله المطلقة والعلسفية ؛ وعلى هذا الأساس ، يمكن القول إن الله أراد خطيئة آدم وإنه هو المسؤول عنها . لكن يلزم عن ذلك أن الله خلق كل انسان بقرار جزئي ابتدائي : والحال أن هذا محال ، لأن هذا القرار الجزئي تابع على العكس للقرار الكلي الذي بموجبه خلق الله خير العوالم الممكنته ؛ وعلى هذا يكون قد سمع بخطيئة آدم ، لأنها تدخل في خير العوالم ؛ ولكن لا يمكن القول إنه أرادها ، لأن إرادته لم يكن موضوعها آدم ؛ فلو أنه كان ، على سبيل الفرض ، خلق آدم بمفردته ، لما كان سوأاه خاطئاً ، ولكن لما كان في هذه الحال خلق خير العوالم الممكنته ؛ وعلى هذا يتراءى للاينتزر أنه حسيبه أن

يتقادى القرار المطلق ليلقي بتبعه الخطيئة على كاهل آدم ؛ فمن الحق ، ولكن ليس من الضروري ، أن آدم سيخطئ ، إذ يبقى من الممكن (أي من غير المتناقض) ميتافيزيقياً لا يخطئ آدم ، وقد استطاع ، بفضل العقل الذي أوتيه ، فهم الخطيئة التي ارتكبها .

إن في مستطاع لاينتنز ، بحكم طبيعة تفاؤله ، أن يقبل بتوافق خير العالم مع عقائد من قبيل عقيدة العدد الضئيل من المصطفين . وما من صفحات تبرز للعيان مفرز نظريته في الالاتهائي كتلك التي سطرها في **الثيووديقا** عن الهلاك الابدي ، عن تلك العذابات التي لا نهاية لها والتي هي أشبه بتفريض الغرض منه إعلاء شأن جمال الكون ؛ وحس المأساوية غائب تماماً عن هذه الصفحات ، وصرامة العدالة الالهية أشبه ما تكون فيها بصرامة النظرية الرياضية في الهندسة . وبالفعل ، إن هذه المأساوية لا يمكن أن يكون لها من وجود إلا في نظر من يعتبر مصير الانسان كلاماً بذاته ، منعزلأً إلى حد ما عن الكون بفضل ميادة الإرادة . والحال أنه ليس ثمة من مكان ، في ذلك المذهب الذي لا توجد فيه سوى جواهر فردية ، والذي ينبع فيه كل شيء من تلقائيتها ، لشيء لا يكون تابعاً للكون بأسره ؛ وأية ذلك أن هذه الجوهر هي بذاتها أكون ، ولا شيء في الكون لا تحتوي بالإمكان : فكل جوهر من هذه الجوهر ، إذا كان يبدو وكأنه بأسره في باطن ، لا يتحدد في الواقع إلا بعلاقاته بسائر الجوهر ، وبالمكان الثابت الذي يحتله في تسلسل هرمي يضم الالكتين مثلاً يضم الملائكة والمصطفين .

(١٠) الموجود الحي

يفيد لاينتنز من المونادولوجيا أيضاً في حل مسألة طبيعة الحياة . وبمعنى من المعاني ، لم تكن مسألة الموجود الحي ، التي ما ونت تقض

مضجعه ، في بادئ الأمر سوى واحد من مصادر نظريته في المونادات . ففي سنة ١٦٧١ ، وفيما كان على اتصال بالخيميائين وبجماعة الوردة - الصليب ، أعرب معهم عن اقتناعه بوجود شبه نواة للجسم ، لا تقع تحت النظر أصلًا ، مقيض لها أن تدور إلى يوم البعث . وعلى هذا ، فقد توجه باهتمامه بطبيعة الحال نحو مباحث المجهريين ، لوفنهاوك^(١٩) وسوامردام^(٢٠) ومالبيغي^(٢١) ، الذين توصلوا ، بين عام ١٦٧٠ وعام ١٦٩٠ ، إلى كشف بالغة الأهمية في الحيوانات أو العناصر الحية التي لا ترى بالعين المجردة . وقد تأدى المجهر بهم إلى أن يروا في الموجود الحي ليس كما من قبل ، بحسب المؤثر الأرسطوطيالي القديم ، مجموعة من أعضاء مؤلفة من أنسجة ، كل نسيج منها متجانس ، بل مجموعة من أعضاء أجزاءها هي نفسها متعضية : وكان في ذلك شبه تأييد تجربتي للنواة الباقية كما كان يقول بها الخيميائين . وكان ذلك ، بالنسبة إلى لاينتر ، هو المنفذ الذي أقحم منه على علم الأحياء نظريته في الالاتهائي وأتاح له ، كما كان فعل أفلوطين من قبل ، أن يعم مفهوم الحياة ، إلى حد المصادر على أنه لا وجود في الطبيعة لشيء لا يكون حيًّا . ويكتفي بذلك التسليم بأن المادة متعضية إلى ما لا نهاية ، أي أنه لا وجود لجزء ، مهما ضُرُّل وصُفِّر ، لا يكون هو نفسه متعضياً . ويلزم عن ذلك مباشرةً أننا لا نستطيع القول بدقيق المعنى إن الحيوان يولد أو يموت ؛ وإنما ينبغي فقط أن نقول إنه يكبر إلى أن يصير منظوراً ، لأنه يضُرُّل إلى أن يصير لامحسوساً ؛ أما

(١٩) أميل لوفنهاوك : عالم أحياء هولندي مشهور (١٦٣٢ - ١٧٢٢) ، استخدم المجهر في دراسة ظاهرات الإخصاب ، واكتشف الجنين المنوري .

(٢٠) يان سوامردام : عالم هولندي بالطبيعيات (١٦٣٧ - ١٦٨٠) ، له مباحث في الحشرات .

(٢١) ميشيل مالبيغي : طبيب وعالم تشريح إيطالي (١٦٢٨ - ١٦٩٤) . كان أول من استخدم المجهر في أبحاث على الأنسجة البشرية . وقد سمي باسمه عدد من الأعضاء ولصيغة من البيانات .

بذرة الموجود الحي غير قابلة للفناء . أضف الى ذلك أن التعاضي الى ما لانهاية يبيح لنا التسليم بـ «تدامن البذور»، وبموجبه نقول إن كل ذرية آدم كانت سابقة الوجود فيه ، على اعتبار أن البذور ما هي إلا عضويات قابلة لأن تضُؤ الى الامتناهي في الصغر . وكل عضوية ، مهما تكون صغيرة ، تتألف من كثرة لامتناهية من الأجزاء ؛ ولا بد لترابطها من قانون ، وهذا القانون كامن في «الموناند المركزي» الذي تناظر تمثيلاته مثاليًا علاقات هذا الجسم بسائر الكون المادي ؛ فهو للعضوية كنفسنا لجسمنا ؛ وتنامي هذا الجسم ، أي ما نسميه ميلاده وحالته الراسدة ، يناظره في الموناند المركزي تزايد في وضوح الإدراكات . وعلى هذا ، فإن لايبنتز ، الذي بدا عليه في تراسله مع آرتو (١٦٨٦) أنه يسلم بأن النفوس تُخلق لحظة الميلاد ، صار شديد الميل الى القول ببسق وجود النفوس ، على اعتبار أن النفس ترقى الى درجة أعلى من الموضوع عند ميلاد الجسم . غير أن النفوس العاقلة حاصلة لا على البقاء بعد الموت فحسب (مثلها مثل نفوس العجماءات التي تعاود سقوطها في اختلاطها الابتدائي) ، بل على الخلود بالمعنى الحقيقي ، أي أنها تحافظ ، بقرار خاص من الله على عقلها وشخصيتها بمعزل عن أبدانها .

جلي للعيان أن نظرية لايبنتز البيولوجية والعضوانية تتبع له أن يتكلم عن الوحدة في الأجسام ؛ وهذه الوحدة ، كما رأينا تكراراً ، لا يمكن أن تكون راجعة الى الامتداد الذي ينفت من تلقاء نفسه ويتشتت ؛ ولكن إلا تقوم ، من جهة أخرى ، صعوبة عندما تعزى هذه الوحدة الى حشد من الموناندات ؟ وبالفعل ، وكما كنا رأينا أن الكون مؤلف من حشد من الموناندات غير مؤلف لكلٍ أو لوحدة ، كذلك فإن حشد الموناندات الذي يناظر جسماً لن يؤلف هو الآخر وحدة ؛ لهذا انقاد لايبنتز ، في تراسله مع دي بوس (١٧٠٦) ، الى التسليم برابط جوهري VINCIULUM SUBSTANTIALE بين تلك الموناندات ، مطبيقاً على هذا النحو مرة أخرى مبدأه ذاته : إن قانون سلسلة الحدود الامتناهية (وهذا الكثرة

اللامتناهية من المونادات التابعة لجسم واحد) قابل للتطبيق خارج هذه السلسلة .

(١١) الأفكار الفطرية : لابيتنتز ولوك

تقدم الموتاولوجيا لابيتنتز حلّاً لمسألة الأفكار الفطرية . « إن لفي هذه المسألة قدرًا غير قليل من اللبس » : هذا ما قاله والتفكير يذهب به على الأخص ، في ما يلوح ، إلى الكيفية التي عالج بها لوك الصعوبة التي يتقھصها بدوره في مقدمة كتابه محاولات جديدة في الفهم البشري وفي الباب الأول منه . ويکمن اللبس الأول في الاعتقاد بأن الأفكار الفطرية تُفند إذا ثبت أنه لا تتحصل لنا على الدوام معرفة فعلية بها ، مع أنه يکفي ، كيما تكون فطرية ، أن تكون معرفة لنا حالما نخضعها لتفكيرنا . ثم إن لفظة فطرية INNÉ ملتبسة ، إذ أنه لا وجود ، بمعنى من المعاني ، في الموناد الذي نتكون منه لشيء لا يكون فطرياً ، لأن كل شيء ينبع من أعماقنا ولأننا لا ننفعل بأي فعل من الخارج . لكن في « المذهب المشترك » ، الذي يسلم بتأثير الجسم في النفس ، تطلق صفة الفطرى على ما لا يأتي من المعرفة الحسية : وذلك هو المعنى الذي يتضمنه القول المأثور المشهور الذي ينفي الفطرية : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu » (٢٢) ، وإنما بهذا المدلول يفهمه لابيتنتز بصفة عامة : ولكن في داخل هذا المعنى تتعدد الفروق والتلاوين التي لا يسهل دوماً توضيحها . فعلامة الفطرية هي الضرورة ، وهذه تعود إما إلى الحقائق الأولية التي يضعها العقل ، مثل بديهية الهوية ومبدأ السبب الكافي ، وإما إلى الحقائق

(٢٢) لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس . « م » .

المشتبهة التي يمكن ردها اليها ، أي الحقائق التي لها أدلة قبلية (لا يُسند لفظ قبلي لدى لا ينتز إلا إلى دليل من هذا الجنس) ؛ أما الأفكار القبلية فهي تلك التي ما كان لها لولاها أن تتعقل حقيقة من الحقائق : ففكرة الوجود أو فكرة الممكن ، وفكرة ذات الشيء ، وفكرة الهوهو ، تدخل في حقيقة فطرية من قبيل : من المحال أن يكون الشيء ولا يكون في آن واحد ؛ ومجموع الأفكار الفطرية هو العقل ذاته الذي به تتعقل . في مقدور لا ينتز أن يقبل إذن بالقول المأثور المدرسي ، ولكن مع تقييد : « لا يكون في العقل شيء لم يسبق في الحس ، إلا العقل نفسه NISI INTELLEGUS IPSE ». لكن ليست الضرورة والقبلية إلا علامتين على الفطرية ؛ ولفظة فطري تعود بحصر المعنى إلى ما يكون فيها بمعزل عن كل تجربة خارجية ، أي إلى ما هو موضوع لتجربة داخلية محض : « بما أن الحواس والاستقراءات لا يمكنها أبداً أن تبلغ لا إلى معرفة حقائق كلية تماماً ، ولا إلى معرفة ما هو ضروري مطلقاً ضرورة ، بل فقط إلى معرفة ما هو موجود ، يلزم عن ذلك أننا استخلصنا هذه الحقائق جزئياً مما هو موجود فيها ». وعلى هذا النحو تُرد الأفكار كلها إلى ذلك « العقول » ، إلى ذلك « الموضوع للعقل المحض » الذي هو الأننا ، المعطى في التجربة الداخلية . « إن الفكرة الحاصلة لي عن أفكاري ، وبالتالي عن الوجود والجوهر والفعل والهوية ، تأتي من تجربة داخلية » ، « من أفعال تفكيرية » ، كما سيقول في موضع آخر (المونادولوجيا ، ف ٣٠) ، وفي رسالة إلى صوفى - شارلوبوت يشرح على النحو التالي تقييده للقول السائر المدرسي : « إلا العقل نفسه أو من يتعقل » .

غير أن التجربة الداخلية تشير في هذه الحال إلى شيء أوسع وأربب من النور الطبيعي للعقل ؛ فهي تدل على كل ما هو موجود فيها بصورة طبيعية وعلى كل ما نراه في أنفسنا ، حينما لا تشوش علينا رؤيتنا الحاجات والتواءزع الصادرة عن الجسم ؛ فالي جانب العقل ، هناك الغريزة ، المنسوجة من معارف مختلطة ، وإن تكن فطرية ، من قبيل : « ينبغي اتباع

الفرح وترك الحزن » و « مما شعوران طبيعيان مجهولاً الأسباب ، و « من العسير تمييزهما ... عن العادات ، وان يكن ذلك ممكناً في الكثرة الغالبة من الأحوال » . فطرية الفكرة لا تستبعد اذن ، كما لدى ديكارت ، اختلاطها .

(١٢)

وجود الأجسام

إن المونادات هي الواقعات الجوهرية الوحيدة التي توجد في الكون : وقد رأينا كيف نزع لا ينكر الوجود الجوهرى عن العالم الخارجى ، على نحو ما يتصوره فيلسوف ديكارتى . ولكن هل تراه يسحب منه كل ناطمن انماط الوجود ؟ لتأخذ في اعتبارنا أولاً أن الذهن ، الذي « بلا نوافذ » على الخارج ، حاصل مع ذلك على اليقين المشروع بوجود شيء ما خارجاً عنه ، وإن لم يستخدم لهذا الغرض الآلة المعقّدة لدليل ديكارت ؛ وأية ذلك أن ديكارت لم يعرف سوى الأولى من هاتين الحقيقتين المتعالتين في بداعتها : « أنا أفك ، وهناك تنوع كبير في أفكارى » ؛ والحال أن الحقيقة الثانية « تثبت أن هناك شيئاً آخر سوانا هو علة تنوع مظاهرنا » ، وذلك لأن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون علة التغيرات الحادثة فيه . العالم الخارجى الممثل هو بالاضافة إلى إذن « ظاهرة قائمة على أساس مكين » ، وهذا الأساس هو وجود التنوع الجوهرى للمونادات خارجاً عنا . على أن « الظاهرات الواقعية » تتميز عن « الظاهرات الخيالية » للعلم بخصائص باطنية أيضاً : فنحن إذا أخذنا أولاً الظاهرة بحد ذاتها وجدناها تتميز بحيويتها ، بتكاثرها (على اعتبار أن الظاهرة الواقعية محبوبة بعدها كثبيات حسية لا بكيفية واحدة) ، بدواومها أو بتوافقها مع ذاتها في الزمن ؛ وإذا تأملنا الظاهرات الأخرى ، وجدنا تلك الظاهرة الواقعية عينها تتميز بتوافقها مع الظاهرات السابقة ، ويتوافق الذهان فيما بينها ، وأخيراً

بالنجاح في التنبؤ بالظاهرات . وتلكم هي ، لتشدّد على ذلك ، المعايير التي نوه بها ديكارت : فهي مقتبسة عن المدرستين القديمتين الأكاديمية والشكية ؛ ولا ينترن يحسن إبراز قيمتها حينما يقول إنها توصل إلى يقين معنوي ، لا إلى يقين ميتافيزيقي .

إذا نظرنا الآن ، علاوة على الأشياء ، في النظام الذي تتوارد فيه بالمشاركة والذي فيه يكون تعاقبها ، تحصل لنا المكان والزمان ؛ فليس المكان والزمان ، كما يعتقد النيوتنيون ، واقعتين سابقتين على الأشياء ، وعائين لاحتواها ، وإنما هما شيئاً مثاليان ممكناً فحسب وإضافيان إلى الموجودات التي يمثلان نظامها . كتب لايننتر إلى كلارك يقول : « إنني أعتبر المكان شيئاً نسبياً محضاً ، مثل الزمان ، نظاماً من الوجودات ، مثلاً الزمان نظام للتعاقبات . ذلك لأن المكان يعبر بلغة الإمكان عن نظام للأشياء التي توجد في زمان واحد ، من حيث أنها توجد معاً ، بدون أن يدخل في كيفيات وجودها . وحينما نبصر بعدة أشياء معاً ، نفطن إلى نظام الأشياء هذا فيما بينها » .

(١٣)

الأخلاق

يستخلص لايننتر من إلهياته ونظريته في المونادات أخلاقاً . كتب إلى كونرينج ، منذ عام ١٦٧٠ ، يقول : « أقر بأنه قد يكون كافياً للعلم الأخلاقي البرهان على أن وجود الله وخلود النفس محتلان أو على الأقل ممكناً » . لماذا ؟ لأنه يفترض مع قرنيادس أن العدالة بدون منفعة حقيقة ، حاضرة أو مستقبلة ، هي البلاهة بعينها : ومن الواضح ، من جهة أخرى ، أن العدالة تطلب الخير العام أو خير المجتمع الذي تنتمي إليه . ووحدة لاموت يصادر على العناية الإلهية يمكن أن يحل مسألة توافق الفضيلة والمنفعة هذه ، وهي عينها التي كان شيشرون أثارها في مصنفه في

الواجبات DE OFFICIIS ؛ و «ليس من سبيل الى البرهان الصحيح على أن الإنسان ملزم بأن يفعل ما هو عدل ، إلا أن نبرهن على وجود (منقئ) دائم للمصلحة العامة ، أي الله ، وبما أنه ظاهر للعيان أنه ليس هو المنقئ لها على الدوام في هذه الحياة ، فلا بد من البرهان أيضاً على وجود حياة أخرى ». .

وفي زمن لاحق ، وبعد أن اكتشف نظرية المونادية ، وأبان أن الأذهان مونادات من درجة أعلى ، « جواهر مفكرة وقدرة على استكشاف حقائق ضرورية » ، حول ، بموجب مأثور الرواقيين القدميين ، عالمه الى « جمهورية كلية للأرواح » ، عاملها هو الله ، ورعاياها هم الأرواح من كل نوع (بدءاً بالملائكة وانتهاء بالانسان) . والعدالة هي شريعة هذه المدينة ، وقومها « توفير أقصى ما في مستطاعنا من خير للعالم ؛ وهذا [السعادة] أكيد لا ريب فيه ، ما دمنا سلمنا بوجود عنایة إلهية تتدير الأشياء طرأ ». حتى نحسن فهم معنى هذه الصيغة ، يجب لا يغيب عننا أن نترجمها الى لغة المونادولوجيا : فإنه ، بالفعل ، لقانون طبيعي ، مشتق من إرادة الله ، ذلك الذي يوجب أن يحصل كل روح في كل لحظة في الكون على الحد الأقصى من الكمال المترافق مع الكل ؛ وكل ما هنالك أنه يفعل ذلك بوعي ، بينما الموناد مجرد محروم من الشعور ؛ والإرادة التي تدفع بنا نحو المفعة المشتركة تثيرها معرفة طبيعتنا ؛ وهذا بحيث تكون الفضيلة فعلياً تلك « القدرة الباطنة الحاصلة للانسان كيلا يحيد بسائق افعالاته نفسه عن الطريق المستقيم نحو الغبطة ». ذلك هو القدر المسيحي FATUM CHRISTIANUM ، علماً بأن المقصود بالقدر « بموجب الحس السليم » قرار العناية الإلهية . « وأولئك الذين يخضعون له بحكم معرفتهم بالكلمات الإلهية - وما حب الله إلا نتيجة لها - لا يصطبرون فحسب نظير ما يفعل الفلاسفة الوثنيون ، بل يكونون أيضاً على سرور ورضي بما يأمر الله به ، لعلهم أنه يفعل كل شيء لما فيه أكثر الخير ». غير أن لاينتzent يعتقد أنه يتخلص من القدر المحمدي FATUM MAHOMETANUM ، الذي

ينفي ارتباط قرارات الله فيما بينها ، مثلاً يتصل من مذهب الطمانينة ومن « الحجة الكسل » ، ما دامت المعرفة مولدة لديه للفعل . قد يبدو أن فكرة الجمهورية الكلية تلك كان لا بد أن تتأدى بلايبنتز إلى ضرب من ديانة كلية ، من نزعة انسية تسمى على الأديان الوضعية . ولكن لا شيء من هذا في الواقع . فنظرياً ، حاول أن يثبت أن عقائد الایمان المسيحي ، بما فيها من جوانب إيجابية ، لا تتناقض إطلاقاً والعقل ؛ وعملاً تصور ، كما تقدم القول ، تنظيمياً دينياً للمعمورة ، تصالح فيه الشعوب المسيحية سياسياً وتتحدى في حضن كنيسة واحدة وتنتقل إلى العالم قاطبة الحضارة المسيحية . ونزعته الكلية ، كما تقتضي عبقريته ، ليست هي النزعة الكلية المجردة للمفكرين الرواقيين ، بل تتلبس أكثر الأشكال عيانية ، وتدرج في سياق الكثرة اللامتناهية من الواقع السياسية المفردة .

لقد كان واحد من نصوصه الأولى يحمل هذا العنوان : الدفاع عن الثالوث DEFENSIO TRINITATIS (نحو 1665) ، وكان موجهاً ضد السوسيينين ؛ وفيه يتبااهي بأنه اهتدى منذ ذلك الحين إلى « فلسفة أعمق أمده » ، سواء في تأمل المقدسات والشؤون المدنية أم في الطبيعيات ، بتعاليم من شأنها أن تيسّر له حياة مطمئنة » . وهكذا لا يكون فرق قط بين هذه الموضوعات الثلاثة : الدين ، الطبيعيات ، والحياة المدنية . وقد بذل قصاراه ليحذف الخلافات ، الكبيرة جداً في الظاهر ، بين انقطاع الرؤية المسيحية للكون وبين مذهبه الاتصالي الخاص : ولنا على ذلك مثال في نظريته في الخطيئة . وكانت عناصر أخرى في الایمان المسيحي ، كالمعجزة ، واستحالة القربان ، تمثل أيضاً ضرورة من التعليق في اتصال مجرى الطبيعة ؛ وقد اعرض البور - روائي آرنو على لايبنتز بأن نظريته في المونادولوجيا تستبعد المعجزة ، كما رأى اليسوعي الأب دي بوس أنها متناقضة وعقيدة استحالة القربان . أما في ما يتصل بالمعجزة ، فإن لايبنتز يجد في نظريته في اللامتناهية الجواب

التالي : معلوم أننا نستطيع ، إذا علمنا نقاطاً على سطح ما بشكل أو بأخر ، أن نحصل على معادلة المنحني الذي يحتويها ويعطى موقعاً : فلنفرض على هذا الأساس سلسلة لا حد لها من أحداث يخضع بعضها للقوانين الطبيعية ، على نحو ما هي معروفة لنا ، بينما بعضها الآخر لا يخضع لها ، أي أنها أعموية خارقة ؛ فيتعين علينا ، في هذه الحال ، أن نتصور ، في الالاتهائي الإلهي ، قانوناً للسلسلة بحيث يحتوي هذه الأحداث وتلك على حد سواء ؛ إذن فالأحداث الأعموية ، التي تشوّش ما نسميه بالنظام الطبيعي ، تدرج على العكس في نظام الكون ، وأنه لما يتنافى والصفات الإلهية لا تدخل فيه . أما في ما يتصل بعقيدة استحالة القربان فقد رأينا كيف تخيل لاينتزر ، في رده على دي بوس ، **الرابط الجوهرى LIEN SUBSTANTIËL** ليجعل وحدة الأجسام ؛ ففي استحالة القربان تبقى المونادات المتصلة بالخبز قائمة ، وببقى الخبر ظاهرة « ذات أساس مكين » ؛ ولكن بمعجزة يحل الرابط الجوهرى لجسد المسيح محل الرابط الجوهرى للخبز .

كان نشاط لاينتزر تماماً تقريباً منصباً ، من الناحية العملية ، على انتصار المسيحية . لكنه كان يعتقد أن هذا الانتصار لن يكون مضموناً بدون عودة إلى الوحدة ، تبدأ باتحاد اللوثريين والكالفينيين^(٢٣) ، ثم بانضمام البروتستانتيين الألمان إلى الكنيسة الكاثوليكية . ومنذ عام ١٦٧٣ ، حادث بليسون^(٢٤) في الأمر ، وسعى عن طريقه إلى الاتصال ببosoئي ، وكتب في عام ١٦٨٦ **المذهب اللاهوتي SYSTEMA**

انظر بصدق هذه النقطة المراسلات غير المنشورة CORRESPONDANCE INÉDITE ، وقد نشرتها المجلة الفلسفية REVUE PHILOSOPHIQUE ، تموز ١٩٣٧ .

بول بليسون : كاتب فرنسي (١٦٢٤ - ١٦٩٣) . نج به في السجن لأنّه كان صديقاً لفوكك ، ووزير المال عهده . انصرف في عهد لويس الرابع عشر إلى كتابة التاريخ وله تاريخ الأكاديمية الفرنسية .

THEOLOGICUM الذي اقترح فيه صيغة للمصالحة : ومع أن الوفاة حضرت بليسون سنة ١٦٩٣ ، فإن لاينترزلم يكن ، حتى عام ١٧٠١ ، قد قطع كل رجاء . كتب إلى السيدة دي بريتون يقول : « أنت محققة ، يا سيدتي ، إذ تحكمين بأتي في صميمي كاثوليكي ... فليست ماهية الكاثوليكية الاتحاد خارجياً بروما ؛ وإنما فإن أولئك الذين أنزل بهم الجرم ظلماً لن يعودوا من الكاثوليكين ، وهذا على كره منهم وبدون أن تقع عليهم في ذلك تبعة . فالاتحاد الحق والجوهرى ، الذي يجعلنا من جسد يسوع المسيح ، هو المحبة ». بهذه الروح سعى ، لدى بوسوبيه ، إلى التخفيف من أهمية الخلافات العقائدية التي تفرق بين الطوائف . أفلأ تأتي هذه الخلافات من مجمع ترانانت^(٢٥) ، الذي لم يُقرّه بصفته المسكونية ، حتى في فرنسا ؟ وهل لها أصلًا من أهمية أبعد شأناً من المساجلات التي لا ينقطع لها خيط حول النعمة أو حب الله ، تلك المساجلات التي لا تمس ، في داخل الطائفة الرومانية ، بوحدة الكنيسة ؟ « إن ممارسات [الكنسية الرومانية] هي التي تحول ، أكثر من العائد ، دون إعادة التوحيد . وببراعة (قد تكون بعيدة عن الفطنة) أشاد ، في رسالته إلى بوسوبيه ، بفضائل الروح الغليكانى الذي يحرك فرنسا ، وبـ «الحدود التي تُرسم فيها لسلطة البابوات والرعاة الآخرين» . وكان بوسوبيه ، هو الآخر ، يطلب الوحدة ، ولكن بشرط أن ينضوي البروتستانتيون بلا قيد أو تحفظ تحت لواء كنيسة روما وأن يعترفوا بمقرراتها كافة ؛ فالوحدة لا تتحمل تلك الفروق وتلك التنوعات التي يود لاينترزلم لو يحافظ عليها .

(٢٥) ترانانت : مدينة في شمالي إيطاليا ، عقد فيها المجمع المسكوني التاسع عشر (١٥٤٥ - ١٥٦٣) ، الذي أقرّ الإصلاح الكاثوليكي الكبير ردًا على الإصلاح البروتستانتي وأعاد العمل بالانضباط الكنسي . « م » .

ثبت المراجع

- I. — J. BOEHME, *Werke*, éd. K. W. SCHIEBLER, Leipzig, 1831-1847, 2^e éd. 1861; 3^e éd., 1923; *L'aurore naissante*, traduite par SAINT-MARTIN, Paris, 1800, 2^e éd., Milan, 1927.
- E. BOUTROUX, Le philosophe allemand Jacob Boehme (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, 1888 et *Etudes d'histoire de la philosophie*).
- A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, 1929; Maître Valentin Weigel, *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 1928.
- II. — LEIBNIZ, *Die philosophische Schriften*, éd. GERHARDT, 7 vol., Berlin, 1875-1890; *Opera philosophica*, éd. ERDMANN, 1840; *Mathematische Schriften*, éd. GERHARDT, 7 vol., Berlin, 1849-1863; *Opera omnia*, éd. DUTENS, 6 vol., Genève, 1768; *Œuvres*, éd. FOUCHIER DE CAREIL, 7 vol., Paris, 1859, 2^e éd. (2 vol.), Paris, 1867: *Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften*, éd. O. KLOPP, Hanovre, 1864-1884; *Opuscules et fragments inédits* (philosophie et mathématiques), éd. COUTURAT, Paris, 1903; *Leibnitiana, Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum*, éd. J. JAGODINSKI, Kasan, 1913; *Sämtliche Schriften und Briefe*, éd. von der preussischen Akademie der Wissenschaften; 1^{er} volume: *Correspondance de 1668 à 1676*, Berlin, 1923. (L'édition doit comprendre 40 volumes.) *Opuscula philosophica selecta*, texte revu par P. SCHRECKER, Paris, 1939. *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque de*

Hanovre (2 vol.), de G. GRUA, 1948 (sur les thèmes Foi et Raison, Visionnaires et Quiétistes, Eglise, grâce, Justice).

G. LEWIS, *Lettres de Leibniz à Arnauld d'après un manuscrit inédit*, Paris, 1952; *Opuscules philosophiques choisis*, traduits par P. SCHRECKER, Paris, 1954; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, *Principes de la philosophie ou monadologie*, publiés par A. ROBINET, Paris, 1954; *Correspondance Leibniz-Clarke*, par le même, Paris, 1957; *Essais de Théodicée*, éd. J. JALABERT, Paris, 1962.

Oeuvres choisies par L. PRÉNANT, Paris, 1940, 2^e éd., 1960; 3^e éd. en cours d'impression (1968).

Pierre BURGELIN, *Commentaire du Discours de Métaphysique de Leibniz*, Paris, 1959.

LEIBNIZ, *Confessio philosophi*, éd. BELAVAL, 1961.

Catalogue critique des manuscrits de Leibniz, Poitiers, 1914-1924.

L. STEIN, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890.

G. FRIEDMANN, *Leibniz et Spinoza*, 1946.

A. ROBINET, *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955.

Y. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, Paris, 1960; *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, 1962.

Jean BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, 1907.

L. DAVILLÉ, *Leibniz historien*, Paris, 1909; *Le séjour de Leibniz à Paris*, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1922.

A. HARNACK, *Geschichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, tome I, Berlin, 1900.

E. RAVIER, *Bibliographie des œuvres de Leibniz*, Alcan, 1937.

III. — K. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, 3^e vol., 5^e éd., 1920.

E. BOUTROUX, *Notice sur la vie et les œuvres de Leibniz*, suivie d'une note de H. POINCARÉ sur les *Principes de la mécanique dans Descartes et dans Leibniz*, dans l'édition de la *Monadologie*, Paris, Delagrave; *Introduction à l'étude des nouveaux essais*, dans l'édition des *Nouveaux Essais*, livre 1er Paris, Delagrave; *La philosophie allemande au XVII^e siècle* (cours de 1887-1888), Paris, 1929.

B. RUSSELL, *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*,

- Cambridge, 1900 (trad. française, Paris, 1908).
- E. CASSIRER, *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marbourg, 1902.
- M. HALBWACHS, *Leibniz*, Paris, 1906; 2^e éd. 1929.
- L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, Paris, 1901.
- D. MAHNKE, *Leibniz als Begründer der symbolischen Mathematik*, Isis, 1927.
- Revue philosophique*, octobre 1946. numéro spécial consacré à Leibniz.
- A. HANNEQUIN, *Quae fuerit prior Leibnitii philosophia ante 1672*, Paris, 1895.
- Y. OLGYATI, *Il significato storico di Leibniz*, Milan, 1930.
- Y. BELAVAL, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris, 1959.
- J. MOREAU, *L'univers leibnizien*, Paris, 1956.
- IV. — H. v. HELMHOLTZ, *Zur Geschichte des Prinzip der kleinsten Action* (Sitzungsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften, 1887, p. 225).
- A. HANNEQUIN, *La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement*, *Revue de métaphysique*, 1906.
- M. GUEROULT, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, 1934.
- Ch. DUNAN, *Leibniz et le mécanisme*, *Annales de philosophie chrétienne*, 1910.
- Pierre COSTABEL, *Leibniz et la dynamique*.
- V. — L. COUTURAT, *Sur la métaphysique de Leibniz, avec un opuscule inédit*, *Revue de métaphysique*, 1902.
- J. JALABERT, *La théorie leibnizienne de la substance*, 1946.
- W. WERCKMIESTER, *Der leibnizsche Substanzbegriff*, Halle, 1899.
- VI. — E. DILLMANN, *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1891.
- A. PENJON, *De infinito apud Leibnitium*, Paris, 1878.
- G. A. VALLIER, *De possibilibus apud Leibnitium*, Bordeaux, 1882.
- C. ALBRICH, *Leibniz's Lehre des Gefühls*, *Archiv für die gesamte Psychologie*, vol. XVI.
- J. RULF, *Die Apperzeption im philosophischen System des Leibniz*, diss., Bonn, 1900.

Em. NAERT, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris, 1961;
Leibniz et la querelle du pur amour, 1959.

VII. — N. ZYMALKOWSKI, *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizischen System*, diss. d'Erlangen, 1905.

G. RODIER, Sur une des origines de la philosophie de Leibniz
(Plotin), *Revue de métaphysique*, 1902 (reproduit dans: *Etudes de philosophie grecque*),

J. IWANACKI, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Vrin, 1934.

VIII. — A. CRESSON, *De libertate apud Leibnitium*, Paris, 1903.

W. WINHOLD, *Ueber den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz*, diss. de Halle, 1912.

IX. — E. DU BOIS-REYMOND, Ueber leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft, *Monatsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1870, p. 835.

H. PETERS, Leibniz als Chemiker, *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik*, 1916, p. 85.

M. BLONDEL, *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, Paris, 1893 (trad. française, Beauchesne, 1930).

X. — G. HARTENSTEIN, Lockes Lehre der menschlichen Erkenntniss im Vergleich mit der leibnizschen Kritik derselben, *Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, X, 1865, p. 411.

XI. — W. VOLP, *Die Phenomenalität der Materie bei Leibniz*, diss. d'Erlangen, 1903.

E. VAN BIËMA, *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant*, Paris, 1903.

XII. — B. NATHAN, *Ueber das Verhältniss der leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie*, diss. de Jena, 1918.

XIII. — G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris, 1953; *La justice humaine selon Leibniz*, Paris, 1956.

الفصل التاسع

جون لوك والفلسفة الانكليزية

(١) حياة لوك وآثاره

ولد جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) بالقرب من بريستول ، من أسرة من التجار ؛ وكان له من العمر ستة عشر حوالاً حينما اندلعت الثورة^(١) ؛ وقد تطوع أبوه في جيش البرلان . درس في اوكسفورد من عام ١٦٥٢ إلى عام ١٦٥٨ ، وتابع فيها الدراسات التي كان من المفروض أن تؤدي به بصورة طبيعية إلى وظيفة رجل الدين ؛ لكنه بدأ في سنة ١٦٥٨ اتجاهه ، وتحول نحو الطب ، فدرس ولكن بدون أن ينال درجة الدكتوراه . وفي سنة ١٦٦٦ ارتبط باللورد أشلي^(٢) ، الذي صار فيما بعد كونت أوف شفتسبرى وخاض غمار حياة سياسية فيها كثير من المد والجزر ، فتحمل لوك من عواقبها ما تتحمل . أقام مرتين إلى فرنسا ، مرة في سنة ١٦٧٢ ، وأخرى

(١) الاشارة إلى الثورة الانكليزية الأولى التي قادها كرومويل والتي انتهت بخلع تشارلز الأول وإعلان الجمهورية سنة ١٦٤٩ . «م» .

(٢) انتوني أشلي ، كونت أوف شفتسبرى : من أعظم ساسة عصره (١٦٢١ - ١٦٨٢) ، زعيم المعارضة البروتستانتية ، ونصير راسخ العزم للحرية ، ووضع قانون ميثاق الحرية الشخصية HABEAS CORPUS «م»

من ١٦٧٥ إلى ١٦٧٩ ، حيث أمضى سنة كاملة في مونبلييه يطلب العلاج لصحته السقية ؛ وقد امتدت إقامته الثانية هذه إلى حين صدور العفو عن الكونت أوف شفتسبرى . وفي سنة ١٦٨٤ ، اضطر من جديد إلى مبارحة إنكلترا ؛ فالكونت ، الذي مني بالفشل في محاولته إشعال ثورة ، اضطر إلى اللجوء إلى هولندا حيث وفاة الأجل سريعاً ؛ وإذا حامت شبهات السلطة حول لوك ، ارتأى أن من دواعي الخدر والحساسة أن يلوذ بدوره بحمى هولندا ؛ ومكث مقيماً فيها إلى حين اندلاع ثورة ١٦٨٨^(٢) . ولما آب إلى إنكلترا في سنة ١٦٨٩ أبى أن يتقلد ، بسبب وهن صحته بوجه خاص ، منصب سفير بلاده لدى أمير براندبورغ الناخب ، كما عرض عليه الملك ذلك ، وقبل بالمقابل بوظيفة مفوض شؤون التجارة والمستعمرات . ولئن شفخته بوجه خاص المشكلات السياسية والدينية ، وكذلك المشكلات الاقتصادية (كتب يومئذ التأملات في عواقب تدنى الفائدة وارتفاع قيمة المال^(٤)) ، فقد كان لزاماً عليه أيضاً أن يخوض غمار مساجلات عديدة . وهكذا اعتزل الخدمة ، وأقام في أوatsu في شبه خلوة ، غير بعيد عن صديقيه اللوريد والليدي ماشام (ابنة الفيلسوف كودورث) ، ومكث فيها إلى أن حضرته الوفاة .

في سنة ١٦٧٠ ، كان لوك يعمل - منذ سنة ١٦٦٧ - طبيباً خاصاً للكونت أوف شفتسبرى ، وكان له يومئذ من العمر شانية وثلاثون عاماً ، ولم يكن في حياته ما يبشر بعد بدعوته الفلسفية ؛ كانت رابطة صداقة قد ربطته بالطبيب سيدنهايم ، فتعاون معه ، وصار في سنة ١٦٦٨ عضواً في

(٢) هي الثورة الانكليزية الثانية (١٦٨٨ - ١٦٨٩) ، وقد خلعت جاك الثاني ستياورت ، الذي ارتد إلى الكاثوليكية ، ونصبت مكانه غلوبيم الثالث من آل ناسو .

(٤) إن الحملات التي شنتها وقتنى ضد الارتفاع المصطنع للعملة أفضت إلى الإنهيار النقدي وإلى تأسيس مصرف إنكلترا في سنة ١٦٩٨ . انظر بقصد هذه النقطة بيان رويدوكاتاشي أمام أكاديمية العلوم المعنوية ، في جلسة ٢٤ تموز ١٩٣٢ .

الجمعية الملكية ، فصنف رسائل مقتضبة في الطب ، ومنها في التشريح DE ARTE MEDICA ANATOMICA (١٦٦٨) وفي الفن الطبي (١٦٦٩) حيث صرخ بقوله : « لا معارف جديرة حقاً بهذا الاسم غير تلك التي تؤدي الى اختراع جديد ونافع . وكل نظر آخر هو شغل من لا شغل له » . فالنظريات العامة ضارة لأنها توقف العلم وتجمده ؛ والفرض الخاص هو وحده النافع للإمساك بالعلل القريبة . وكان ، علاوة على ذلك ، قد أتعم النظر في المشكلات السياسية والدينية التي كانت تبلبل بلاده ، فكتب في الكهنوت SACERDOS و خواطر في الجمهورية الرومانية ، حيث احتاج على تعدي رجال الأكليروس على السلطة المدنية ، ولا ضرورة لفسر معصوم للكتب المقدسة INFALLIBILIS SCRIPTURAE INTERPRES NON NECESSARIUS الكتاب المقدس وحده كافٍ للخلاص ، ومقالة في التسامح (١٦٦٦) ، حيث أكد على ضرورة التسامح مع غير الامثاليين ، ومع الطهرانيين ، ومن لم يقبلوا بمرسوم تشارلز الثاني الأمر بالتوحيد .

في شتاء ١٦٧٠ - ١٦٧١ ، وعلى اثر المناقشات التي دارت بين أصدقاء له ، ومنهم المحامي جيمس تيريل ، الذي سيشارك في زمن لاحق في الثورة التي يستطيع ب JACK الثاني وتنصُّب مكانه غليوم من آل أورانج ، والطبيب ديفيد توماس ، سلكت أفكاره في اتجاه غير متوقع . فقد فطن ، بحسب شهادة تيريل ، الى أن « مبادئ الأخلاق والدين المنزلي » لا يمكن أن تقوم على أساس مكين ما لم « نتفحص قدرتنا الذاتية ونتبين ما الموضوعات التي في متناولنا وما تلك التي هي فوق فهمنا » . على هذا النحو رأت النور فكرة محاولة في الفهم البشري (١) التي تكللت ، بالفعل ، باعتبارات وتأملات في يقين الحقائق الأخلاقية (ك ٤ ، ف ٤ ، فقرة ٧) ، وفي صلة الایمان بالعقل (ك ٤ ، ف ١٨) . ولم تتصدر المحاولة على كل

حال إلا في عام ١٦٩٠ . ولكن لوك كان وضع ، منذ عام ١٦٧١ ، رسالة في العقل البشري DE INTELLECTU HUMANO ، أرجع فيها ، نظير ما سيفعل في محاولة في الفهم البشري ، أفكارنا جميعاً إلى أفكار ومعان بسيطة : وكانت المحاولة ثمرة أوقات الفراغ النادرة التي كانت توفرها له على امتداد تسعه عشر عاماً حياة قلقة متقلقة ؛ وقد أمكن ، منذ عام ١٦٨٨ ، أن تذيع أفكاره وتعزف بفضل خلاصة المحاولة التي نشرها لوكليرك في المكتبة العالمية . وقد احتوت الطبعة الثانية (١٦٩٤) إضافات شتى (ك ٢ ، ف ٢٧ ؛ ك ٢ ، ف ٩ ، فقرة ٨ ؛ ك ٢ ، ف ٣٣ ؛ ك ٤ ، ف ١٩) أو تغييرات (ك ٢ ، ف ٢١ ، ك ٢ ، ف ٢٨) ؛ واحتوت الترجمة الفرنسية بقلم كورت (١٧٠٠) . هي الأخرى - وقد راجعها لوك - إضافات وتصحيحات شتى .

(٢)

الأفكار السياسية

ليس في المحاولة في الفهم البشري إذن نظر عقلي من أجل النظر العقلي . ولهذا يجدر بنا ، كيما نستوعب على نحو أحسن ، الشروط التي كتبت فيها ، أن نحلل في إيجاز أفكار لوك السياسية .

لقد كافح لوك طول حياته ضد الثيوقراطية^(١) الانجليكانية ، أي ضد ماتين الدعويين المترابطين : إن سلطة الملك سلطة مطلقة ومن حق إلهي ؛ وإن سلطة الملك سلطة روحية بقدر ما هي زمنية ، ومن حقه أن يفرض على الأمة معتقداً وشكلاً عبادياً . وبموجب هذا المذهب ، تأخذ السلطة الملكية شكل معطى مستغلق على التحليل ، شكل سر . وسوف يسلك لوك ، في نقه

(١) قد يحسن التذكير بأن كلمة « ثيوقراطية » مركبة من لفظين يونانيين : أحدهما « ثيوس » ومعناه الله ، وثانيهما « كراتوس » ومعناه السلطان .

هذا المذهب ، مسلكه في دراسة ملأة الفهم ؛ فسوف نراه ، في محاولة في الفهم البشري ، يرد الأفكار المعقدة الى عوامل بسيطة ، وكذلك يفعل هنا: فهو يتحرى بالتحليل عن العوامل البسيطة التي ترتد اليها السلطة الملكية . وليس المسألة أصلًا في الحالين كليهما مسألة تكوين تاريخي . إن مما ييسر هذا التحليل أو يتيح إمكانيته فكرة كانت شائعة على نطاق واسع عصريًّا ، ومفادها أن الحالة الاجتماعية ليست طبيعية بالنسبة الى البشرية ، بل تتولد من ميثاق أو تعاهد: فمن الواجب أولاً ، والحال هذه ، وبداعي التجريد ، دراسة ماهية الإنسان قبل الميثاق في حالة الطبيعة . فهل حالة الطبيعة انعدام كل قاعدة وكل ضابط ، على نحو ما ارتى هويز الذي يرد كل فكرة عن العدل والظلم الى اصطلاح وعرف ، أم أن هناك ، كما تزعم مدرسة القانون الدولي العام بعد الرواقيين ، قانوناً مستمدًا من العقل *LEX INSITA RATIONI* ، قانوناً خلقياً طبيعياً يفرض نفسه قبل الميثاق ؟ إن هذه الدعوى الأخيرة هي دعوى لوك الذي يسلم ، على سبيل القانون الطبيعي ، بقانون الملكية القائم على أساس العمل والمحدود وبالتالي بمساحة الأرض التي يمكن لرجل واحد أن يفلحها ، مثلاً يسلم بالسلطة الأبوية ، على اعتبار أن الأسرة مؤسسة طبيعية لا سياسية . وكل ما هنالك أن المدرسة التي يستهمها لوك كانت متشببة بعقيدة الفطرة ، على حين أنه ، هو ، ما كان يسلم بها ؛ فهو يؤكد - ما دامت الفطرة لا وجود لها - أن قواعد العدالة تلك تحتمل البرهان ؛ وهذا البرهان مبني على أمر الله الذي قرر تلك القواعد وجعل لها عقوبات ؛ فهوتابع من ثم للاعتبارات الدينية .

لا يخلق الميثاق الاجتماعي أي حق جديد ؛ فهو عبارة عن اتفاق بين أفراد يجتمعون ليخدموا قوتهم الجماعية في وضع تلك القوانين الطبيعية موضع التطبيق ، مستنفدين وبالتالي عن إنفاذها بقوتهم الفردية . وهذا تصور أسمى ونفعي محسن ، لا يرى في المجتمع سوى سلطة أكثر فعالية وأكثر استقراراً لقمع انتهاكات القانون . وهذا الموضوع

يحد هذه السلطة حدًا واضحًا دقيقاً : فالمواطن غير ملزم بطاعتها إلا إذا تصرفت بموجب قوانين ثابتة دائمة لا بموجب قرارات تُرتجل من وقت إلى آخر ; وثمة سلطة اشتراكية ، لكنها لا تستطيع أن تفعل ما تشاء ، ولا تستطيع ، على الأخص ، أن تتصرف بأموال الرعایا اعتسافاً ، بإخضاعهم لضربيّة غير مقبولة منهم . بكلمة واحدة ، إن الميثاق بين الرعية والعاهرل ثنائي الجانب ؛ ومن حق الرعية أن تثور على كل انتهاك للقانون . ذلك هو أصل السلطة الملكية وتلك هي طبيعتها : سلطة تولد من القانون ولا تجوز ممارستها خدمة . والنتيجة هي على وجه التحديد عكس مذهب هوبيز؛ ولوك وهو واحد من أصحاب المذهب الذين مهدوا ، في إنكلترا ، لثورة ١٦٨٨ .

من هنا يُستنبط التساميّ . فلم يكن بيت القصيد في إنكلترا ، الحقول ، كما في ظل البابوية ، بين سلطة روحية ، متميزة عن السلطة المدنية ، وبين التعدي على هذه الأخيرة باسم خلاص البشري الأبدى ؛ بل كان لب المسألة ، على العكس من ذلك ، وفي بلد كان فيه دين الرعية ، منذ عهد الملكة اليصابات ، « يُحدد بقانون يجري التداول فيه نظاميًّا في بريطان يختلف من غالبيته من علمانيين ، من رجال دولة ورجال أعمال »^(٢) ، هو معرفة ما إذا كان في مسْتَطِاع السلطة الزمفيّة ، المتولدة من الميثاق ، أن تنظم الحياة الروحية وتقتنّها . وفي شروط كهذه ، ما كان التساميّ الذي يسلّم به لوک تساميًّا مطلقاً ؛ فالعاهرل لا يبالي بمعتقدات رعایاه إلا في الأحوال التي تترجم فيها هذه المعتقدات عن نفسها في أفعال معاكسة لهدف المجتمع السياسي ؛ ومن ثم فإنه سيحضر « البابوية » التي تقبل بتدخل حکومة أجنبية ؛ وسيقمع الإلحاد ، لأن الاعتقاد في الله هو مبدأ يقين القوانين الطبيعية .

(٢) بحسبيد : جون لوک JEAN LOCKE ، من ١٣١ .

(٣)

مذهب « المحاولة في الفهم البشري » : نقد الأفكار الفطرية

تحوي المحاولة في الفهم البشري إذن المذهب الذي يفترض فيه ، إذ يبيّن طبيعة الفهم البشري وحدوده ، أن يقدم الأساس والمبرر للتسامع الديني والفلسفي . لكن قبل أن نعرض هذا المذهب ، يحسن بنا أن نتوقف عند ظرف قد يساعدنا أكثر على التفاذ إلى كنه مقتضاه . ففي عام ١٦٧٨ ، وفيما كان لوک ينفك في المؤلف الذي سيضمه ، نشر كودورث المذهب **THE TRUE INTELLECTUAL SYSTEM OF THE UNIVERSE** . وقد ذهب فيه كاتبه ، وكان من رواد المدرسة الأفلاطونية في كامبريدج في ذلك الوقت ، إلى أن البرهان على حقيقة وجود الله مرتبط بدعوى الأفكار الفطرية ، وأن القول التجريبي المشهور : « لا يكون في العقل شيء إلا أن يسبق في الحس » يتأدى على نحو مستقيم إلى الإلحاد : ذلك أنه - كما يقول وهو يجري استدلاله مثلاً كأن يجريه أفلاطون في الباب العاشر من *القوانين* - لو لم يكن كل علم أو كل معرفة إلا إعلام نفوسنا عن طريق أشياء موجودة خارجاً عنا ، لتحتم أن يوجد العالم قبل أن توجد فكرته ومعرفته : فلا يعود في مقدور المعرفة والعقل أن يسبقاه باعتبارهما علىه . غير أن هذه الدعوى ، كما يضيف القول ، كاذبة إلى حد لوشاعت معه أن تكون متماسكة منطقياً لاستبعاد من الوجود لا العقل والفهم فحسب ، بل كذلك حتى القدرة على الإحساس والشعور ، لأن هذه القدرة لا تقع تحت الحس . ودعوى كودورث هذه لو كانت صادقة ، لقوضت مذهب لوک برمته : ذلك أن لوک كان يريد من خلال فرض المذهب الحسي أن يبيّن وجود الفهم وطبيعته ، وأن يثبت وجود الله . لم كان الفرض التجريبي هو وحده الممكن ؟ آية ذلك أنه « لكي نحصل على فكرة صحيحة عن الأشياء يجب أن نسوق الذهن إلى طبيعتها الثابتة والى علاقاتها

الدائمة التي لا تتغير ، لا أن نجهد لنأتي بالأشياء إلى أحكامنا المسبقة^(٨) . والحال أن المذهب الفطري ، الذي ينطلق من معرفة مباشرة وداخلية مزعومة ، يفسح بالبداهة مجالاً لجميع الأحكام المسبقة الفردية ؛ وعلى هذا النحو تكون الدعاوى الرئيسية ، التي يفترض فيها أن تضمن وفاق الأذهان ، مثل نظرية الفهم وجود الله ، مرتبطة بأحكامنا المسبقة .

إن الحرص على الرد على مدرسة كامبردج ، على الرغم من أن لوك لا يسمى أبداً خصوصه ، هو الذي يعلل إلى حد كبير البنية الداخلية للمحاولة في الفهم البشري . فالباب الأول ، الذي يتضمن نقد المذهب الفطري ، والفصل الطويل عن وجود الله ، والفصل عن الحماسة ، فصول متربطة فيما بينها ومتناهية .

في الباب الأول ، يشير بوضوح إلى مقصده : إن الفطريّة هي مذهب الحكم المسبق ؛ ولو كان قرأوه براء من الحكم المسبق ، لما كان انتقد المذهب بحد ذاته ، ولكن « كفاه أن يبيّن أن الناس يمكنهم تحصيل جميع المعرف التي يحوزونها بمجرد استخدامهم قدراتهم الطبيعية بدون معونة أي انتساب فطري ، وأنهم يستطيعون البلوغ إلى يقين تام بقصد عدد من الأشياء بدون أن تكون بهم حاجة إلى أي من تلك المعاني أو المبادئ الفطرية » . غير أن ذلك المذهب عظيم الخطأ ، من حيث أنه يتأنى إلى القول بالعصومية^(٩) ، أي ببيان لا يُؤدّى إلى غيره ، ولا يكون له من أساس سوى مدعى فرد من الأفراد : إنه يرى إذن في الفطريّة ضرباً من عقيدة تقول بالإلهام الفردي ، وتضع الأحكام دونما حافظ . وبالفعل ، لو كانت المبادئ التي يتكلمون عنها فطرية بحق معنى الكلمة ، لكان من

(٨) في تدبير الفهم ١١٩٧. OF THE CONDUCT OF THE UNDERSTANDING

ترجمة ثريد ، من ٦٩ .

(٩) ك ١ ، ف ٢ ، مقدمة ٢٠ : ك ١ ، ف ٣ ، مقدمة ٢٤ .

المفروض أن توجد لدى الناس كافة ، وأن تكون ثابتة وكلية . والحال أنتا لو تفحصنا هذه المبادئ مبدأ تلو الآخر ، بادئين بالمبادئ النظرية (مبدأ الهوية وعدم التناقض) ، ومن بعدها بالمبادئ العملية (من قبيل : « عامل الغير يمثل ما ت يريد أن يعاملك به الغير ») ، لرأينا أن قلة قليلة من الأشخاص ، حتى من أصحاب منهم حظاً أو في من التعليم ، لهم بها معرفة . وهذه المبادئ لا تصلح أصلاً لأي استعمال : فلكي نحكم بأن الطول ليس مرأً ، يكفي أن ندرك معنى الطول ومعنى المر ، فنرى للحال ما بينهما من عدم توافق ، بدون التجاء على الاطلاق إلى ذلك المبدأ الذي ينص على أنه من المحال أن يكون الشيء غير نفسه .

هذا النقد للمذهب الفطري يجد تطبيقه في الفصل العاشر من الباب الرابع ، حيث يثبت وجود الله بدون الأفكار الفطرية ، عن طريق استعمال القدرات الطبيعية لا غير ، وبضرب من دليل جواز حدوث العالم A CONTINGENTIA MUNDI لا يفترض ، خلافاً للأدلة الأونطولوجية ، معنى مسبق التصور عن الله ؛ فهذا المعنى يبني مع الدليل ذاته ؛ وبالفعل ، إن وجود ذلك الموجود الجائز الذي هو أنا يفترض ، في نظر لوك ، موجوداً أزلياً وكلي القدرة ، وعاقلاً أيضاً ، لأنه خلق في القدرة على المعرفة ، وخالفاً للمادة ، لأنه خلق روحي وكان أسهل عليه بكثير أن يخلق المادة . إن هذا الدليل وحده يمكن أن يتأدى بنا إلى معنى صحيح ودقيق وثابت عن الألوهية . أما المعنى المتحصل للناس عن الألوهية بدون ذلك الدليل فهو ، على العكس ، مترع بالاختلاط وعدم التماسك ؛ بل ثمة أقوام متوجهة محرومة حرماناً تماماً من فكرة الله ؛ وهذه الفكرة تبقى ، لدى العمami ، مشربة بالنزعة إلى التشبيه .

أخيراً ، إن الفصل عن الحماسة^(١٠) ، الذي أضيف إلى الطبعة الثانية من محاولة في الفهم البشري ، هو عبارة عن نقد لجميع الأوهام

(١٠) ك ٤ ، ف ١٩ .

الفردية التي تنزل في الأديان منزلة الوحي الإلهي : وهذا الفصل يناظر ، لدى لوك ، فصل مالبرانش عن المخيلات القوية ، و الرسالة اللاهوتية - السياسية لسبينوزا ؛ ولنضف الى ذلك أن هذا داء متوطن في الديار الانجليز - ساكسونية ، نجمت عنه نحل وشيع عديدة ، وقد استشعر لوك ، أكثر من سواه ، خطره ؛ فعارض هذه الديانة الخيالية والشخصية بالطابع المعقول للمسيحية (في معقولة المسيحية THE REASONABLENESS OF CHRISTIANITY ١٦٩٥) ، التي رد جميع عقائدها الأساسية الى ما يمكن البرهان عليه بالعقل . ومن الواضح أن هذه الإدانة للحماسة في الدين تتغابب مع إدانة مذهب الأفكار الفطرية في الفلسفة .

(٤)

الأفكار البسيطة والأفكار المعقدة

كيف السبيل إذن الى « سوق الذهن الى الطبيعة الثابتة للأشياء والـ علاقاتها الدائمة التي لا تتغير » ؟ إن مذهب لوك لن يكون إلا مستغلقاً على الفهم إذا لم نسلم بأنه ينطلق من تأمل في المذهب الديكارتي ؛ فمذهبه ، كما أخذ عليه ذلك أخصامه ، مذهب « فكريوي » IDEISME . فما الدور الذي تلعبه فيه الفكرة ؟

إن قوام كل معرفة إدراك ما بين الأفكار من توافق أو عدم توافق : فالاصغر ليس هو الأحمر ، والمثلثان اللذان تتساوى أضلعهما الثلاثة مثثثان متساويان ، الخ ؛ وهذا الإدراك إما مباشر كما في الحالة الأولى ، وإما قابل للإرجاع عن طريق البرهان الى إدراك مباشر كما في الحالة الثانية . الفكر للمعرفة إذن ، كما الحد في المنطق للقضية . والأفكار ذاتها إما معقدة ، اي مؤلفة من أفكار بسيطة يمكن تحليلها إليها ، وإما بسيطة

وغير قابلة للرجوع . ويتبع لوك على آية حال في العرض ترتيباً معاكساً للذى بيته : فهو ينظر أولاً في ماهية الأفكار البسيطة ، ثم في كيفية ائتلافها لتكوين الأفكار المعقّدة (الباب الثاني) ، وأخيراً في كيفية إدراكتنا لما بين الأفكار من توافق أو عدم توافق (الباب الرابع) ؛ وبهذا الترتيب سنتقيّد الآن في عرضنا .

في الحقيقة ، إن ذلك الضرب من المذهب الذري الذهني ، الذي يحلل محتوى المعرفة إلى أفكار ، لأشد تعقيداً مما يلوح ، سواء اعتبرنا العناصر (الأفكار البسيطة) ، أم اعتبرنا نمط تاليتها وتركيبها . فاؤلاً ، لا تتعلق ببساطة الفكرة بأى خاصية داخلية للفكرة ؛ فالافكار البسيطة هي تلك التي لا يمكن نقلها إلينا ، إذا كانا لا نحوزها بالتجربة ؛ ومنها مثلاً فكرة البارد ، وفكرة المر ، الخ ؛ والاستحالة المطلقة التي تمنع أن تتولد فينا آية فكرة بسيطة جديدة (على حين أننا نكون الأفكار المركبة) تشير إلى حدود معرفتنا . وتتوزع أفكارنا البسيطة إلى ثلاثة فئات : أفكار الإحساس البسيطة : الحر ، الجامد ، المصقول ، الصلب ، المر ، الامتداد ، الشكل ، الحركة ، الخ ؛ وأفكار التفكير البسيطة ، أي أفكار القدرات التي تلهاها في أنفسنا : الذاكرة ، الانتباه ، الإرادة الخ (تشير كلمة التفكير هنا إلى مجرد الإدراك الباطن لهذه القدرات) ؛ والأفكار البسيطة التي هي في آن معاً أفكار إحساس وتفكير ، من قبيل فكرة الوجود ، وفكرة الديمومة ، وفكرة العدد .

وهنا تحديداً يبدأ التعقيد : فالفكرة لدى ديكارت تمثيلية ، فهي صورة للأشياء . فهل تبقى كذلك لدى لوك ؟ يلي بالتأكيد ، لأنّه يطرح على نفسه ، كما سنرى ، مسألة قيمة التمثيل ، متسائلاً ، بخصوص الأفكار الإحساسية البسيطة على الأقل ، عن تلك التي تمثل منها فعلياً العالم الخارجي . لكن إذا كان هذا صحيحاً ، فهذا معناه أنّ أفكار الإحساس تضطّلع لديه بدورين : فهي ، من جهة أولى ، العناصر الأخيرة التي تتالف منها معارفنا ، أي نقاط انتلاق ، وهي بصفتها هذه متعادلة جميماً ؛ وهي

تمثل الاشياء المادية، وقيمتها، بصفتها أواسطاً بيننا وبين الاشياء، متفاوتة اشد التفاوت . وبالفعل ، إن لوك ، بصفته معنيا بالطبيعتيات ، يتبنى نتائج مذهب بويل الآلي : فالمتداد ، والشكل ، والجمالية ، والحركة ، مع افكار الوجود والديمومة والعدد ، هي وحدها « الكيفيات الأولى » التي تمثل لنا الاشياء كما هي ؛ أما الالوان او الاصوات او الطعم ، فهي « كيفيات ثانية » ينتجها فيينا الانطباع الذي تحدث في حواسنا حركات شتى لجسام مستدقة في الصغير بحيث نعجز عن رؤيتها . اضف الى ذلك أن لوك ما كان ، حتى في ما يخص الكيفيات الأولى ، يثق بقيمتها وثيق ديكارت بها : فهذه الافكار هي تلك التي يستخدمها العالم بالطبيعتيات في تمثيل العالم الخارجي ، لانه لا يستطيع ان يستخدم في ذلك افكاراً غيرها : وعلى هذا النحو ، إذا ما جعلنا من الاندفاع علة الحركة ، فهذا فقط لأنه « يمتنع علينا أن نتصور أن جسماً يؤثر في آخر من غير أن يمسه ، أو إذا مسه ، أن يؤثر فيه بغير الحركة »⁽¹¹⁾ ؛ و « امتناع التصور » هذا لن يكون اعتراضاً غير قابل للرد على العلم الطبيعي للقوى المركزية الذي يسلم بالجذب علة للحركة . وعلى كل ، إن فكرة المتداد تبعد ، في نظر لوك ، عن أن تكون واضحة : فتلامس الأجسام غير قابل للتفسير بها ، وقابلية القسمة الى ما لا نهاية متناقضة ؛ ويبلغ من بعده عن الديكارتية أن يصرح : « إن الفكرة المركبة عن المتداد ، والشكل ، واللون ، وسائر الكيفيات المحسوسة، تلك الفكرة التي إليها ترتد كل معرفتنا بالأجسام، لا تزيدنا قريباً من معرفة جوهر الأجسام أكثر مما لو كنا لا نعرفه على الإطلاق »⁽¹²⁾ . لا يجوز إذن أن تؤخذ الأفكار البسيطة ، بما فيها أفكار الكيفيات الأولى ، على أنها العناصر الواقعية للأشياء .

(11) ك ٢ ، ف ٨ ، نقرة ١١ ، الطبعة الاولى .

(12) ك ٢ ، ف ٢٢ ، نقرة ١٦ .

هذا المظهر المزدوج للفكرة الإحساسية ، كعنصر آخر للمعرفة وكممثل للواقع ، لن يبقى قائماً لدى « الفكريين » من أتباع لوك : وبركلي ، بوجه خاص ، هو من سيقف منه موقف المعارض الحازم ، لأنه إذ سيعتبر الأفكار في مظهرها الأول سيخل عن الفكرة باعتبارها تمثيلاً للواقع .

إن لوك ، إذ يسلم إلى جانب الأفكار الإحساسية البسيطة بأفكار تفكيرية بسيطة ، وإذ يوافق على أن المعرفة الحاصلة لنا بقدرات نفسها غير قابلة للرجوع إلى المعرفة الحاصلة لنا بالحسوسات ، يسقط الرابط التقليدي (لذهب بالفكرة هنا إلى هوبرز ، مثلاً) بين التجربة والحسية . فبذلك الضرب من التجربة الداخلية ، الذي يشير إليه لديه لفظ التفكير ، والذي يضاهي في أصله التجربة الخارجية ، يرد على أقوى اعترافات الكامبردجيين على إلحاد التجربيين ؛ وقد رأينا ، بالفعل ، كيف استخدم هذه التجربة الباطنة في برهان له على وجود الله ، مستقلاً عن المذهب الفطري .

كانت النتيجة التي يتواхماها لوك من نظره في الأفكار المركبة أن يضع حدأً لمناقشات فلسفية لا تجدي فتيلاً ، ببيانه الأصل الحقيقي للأفكار التي تضعها هذه المناقشات موضع سؤال . ولا بد أن نكون لاحظنا أن « الأفكار البسيطة » لا تدرج في تلك المقولات التي كانت الفلسفة التقليدية توزع بينها موضوعات المعرفة : فما هي بجواهر أو بأحوال للجوهر . ولا ريب في أن واحداً من أهم تجديدات لوك أنه رأى في تلك المقولات ، لا أفكاراً أولية ، وإنما تاليات من أفكار بسيطة ، كما سنرى .

تتوزع الأفكار المركبة إلى فئتين : الفئة التي تتألف فيها الأفكار البسيطة في فكرة شيء واحد (فكرة الذهب ، أو فكرة الإنسان) ، والفئة التي تبقى فيها الأفكار المؤلفة تمثل أشياء متمايزة وان متحدة (فكرة البنوة التي تربط بين فكرة الابن وفكرة الأب ، وبصفة عامة جميع أفكار

الإضافة) . وتنقسم الفئة الأولى نفسها إلى صنفين : أفكار الأحوال التي هي أفكار الأشياء التي لا يمكن أن ت تقوم بذاتها ، كالثالث أو العدد مثلًا ؛ وأفكار الجوادر التي هي أفكار الأشياء التي ت تقوم بذاتها (الإنسان مثلًا) . وتنقسم الأحوال نفسها إلى أحوال بسيطة تائف فيها الفكرة البسيطة الواحدة مع ذاتها (فالعدد ، مثلًا ، تأليف من آحاد ؛ والمكان أو الديعومة ، مثلًا ، تأليفان من أجزاء متجانسة) ، وإلى أحوال مركبة أو مختلفة ، مؤلفة من أفكار بسيطة متنافرة ، من قبيل الجمال أو فكرة القتل .

هذا التركيب (إن لم نقل الاستبساط) للمقولات يسمح بحل العديد من المسائل المختلف عليها ، ولا سيما مسائل الالاتباهي والقوة والجوهر ، تلك المسائل الثلاث التي تعتقد النظريات الفطرية أنها هي وحدها القادرة على أن تجد لها حلًا .

يعتبر لوك الالاتباهي حالاً بسيطاً ، لأنه عبارة عن تكرار وحدة متجانسة من عدد أو ديمومة أو مكان : وما يميزه عن التناهي أن ما من حد مرسوم لهذا التكرار . ليس صحيحاً إذن أن الالاتباهي سابق على المتناهي ، وأن المتناهي تحديد للامتناهي ، وأننا نتصور لامتناهياً من الكمال مبادئاً للامتناهي الكمي الذي تقدم بنا وصفه : فلاتباهي الله ، على وجه التعبين ، ليس متصوراً من قبلنا إلا على أنه عدد أو امتداد لامحدود من أفعال الله بالإضافة إلى العالم . ومن المحقق أن الالاتباهي الإلهي شيء آخر : فاللامتناهي المتحقق بالفعل ليس هو على الإطلاق فكرتنا عن الالاتباهي الذي هو تقدم بلا نهاية ؛ كذلك ليس الأبدية تلك الديعومة التي نتصور أنها بلا نهاية . « لكن كل ما هو موجود فيما بعد فكرتنا الموجبة عن الالاتباهي تلفه الظلمات ولا يستثير في الذهن إلا اختلاطاً لامتعيناً من فكرة سالبة ، لا أستطيع أن أرى فيه شيئاً آخر ، إلا أن يكون ما لا أتعقله البتة أو ما لا أستطيع أن أتعقل كل ما قد أبغي أن أتصوره فيه ،

وهذا لأنه موضوع أوسع من أن تحتويه استطاعة ضعيفة ومحدودة مثل استطاعتي «^(١٢)».

كان لوك يتصور أن تحليل فكرة القدرة ، وفكرة الحرية التي تتبع لها ، لا بد أن يضع حداً للمساجلات التي بلا منتهي حول هذه المشكلة . ففكرة القدرة حال بسيط ، يتكون بالتجربة المتكررة لبعض التغيرات الملحوظة في المحسوسات وفي أنفسنا . فعندما نشعر أن أفكارنا تتغير تحت تأثير انتطباعات الحواس أو تحت تأثير اختيار إرادتنا ، وعندما نتصور ، ناهيك عن ذلك ، إمكان تغير كهذا في المستقبل ، تحصل لنا فكرة القوة الفاعلة في ما يحدث التغير ، وفكرة القوة المنفعة في ما يحدث له التغير . غير أن فكرة القوة الفاعلة هي ، بصفة عامة ، فكرة تفكيرية ، تأتي من التغير الذي تحرّكه إرادتنا في الأجسام . الإرادة إذن قوة فاعلة . والحرية أيضاً قوة فاعلة ، وإنما من جنس آخر : إنها القدرة على الفعل أو على الامتناع عن الفعل تبعاً لما اختارته إرادتنا ؛ ومن ذلك أن المشلول ، الذي يريد تحريك ساقيه ، ليس حراً في أن يفعل ذلك . التساؤل عما إذا كانت الإرادة حرة يعني إذن طرح سؤال ظاهر الخلف ؟ فسؤالك عما إذا كانت قدرة بعينها محبوبة بقدرة أخرى سؤال لا معنى له ، لأن القدرة لا يمكن أن تعود إلا إلى عامل . ولكن في وسعنا أن نتساءل عما إذا كان العامل المحبوب بالإرادة ، أي بالقدرة على الفعل عن معرفة بالعلة ، والمتمتع بالحرية ، أي بالقدرة على القيام أو عدم القيام بفعل معين تبعاً لإرادته له أو لا ، يتمتع أيضاً بالحرية في أن يريد أو لا يريد ما هو في قدرته : وهذه مسألة يمكن حلها بتحليل حواجز الإرادة وبواعتها . فما يدفع بنا إلى أن نريد هو القلق أو العسر UNEASINESS ، الناجم عن الجرمان من خير بعينه ؛ غير أن القلق المستشعر لا يتتناسب وسمو الخير ؛ والحال أن الإنسان حاصل على القدرة على مقارنة الخيارات فيما بينها ، وعن طريق هذا الفحص ، على

القدرة على تعليق الفعل الذي يمكن أن يتولد عن القلق . ليست الحرية إذن حرية لامبالاة ؛ بل قوامها تعين الارادة بالحكم ، لا بالرغبة (ك ٢ ، ف ٢١) .

إن مسألة طبيعة الجوهر (ك ٢ ، ف ٢٣) مثار لأشد الخلاف : غير أن الجميع ينظرون إلى الجوهر ، في الأحوال جميعاً ، على أنه نموذج الوجود الواقعي الأولي . والحال أن ما من فيلسوف من الفلاسفة استطاع أن يذكر في وضوح ما يعنيه بهذه الركيزة للصفات كلها ، على حين أن لوك يعتقد أنه واجد حل المسألة ببيانه أن الجوهر فكرة بسيطة كاذبة ، وأنه فكرة مركبة تُنزل منزلة الفكرة البسيطة . والحق أن فكر لوك ليس مما يسهل سهولة كبيرة النفاذ إليه ، وبساطته ظاهرية ليس إلا . إن جوهر الذهب يبدو ، للوهلة الأولى ، مؤلفاً من أفكار بسيطة تظهرها لنا التجربة مُؤتلفة على الدوام (فهو ، مثلاً ، أصفر ، صَهُور ، طَرُوق ، ذو كثافة عالية ، الخ) ، ومن اسم واحد يطلق على هذا الاختلاف الدائم . غير أن الجوهر لن يتميز ، في مثل هذه الحال ، عن حال مختلط ، يمثل هو الآخر اختلافاً دائمًا من أفكار بسيطة مسمّاة باسم واحد . وقد اعترض لوك ، فضلاً عن ذلك ، على من اتهمه بأنه يأخذ الأفكار البسيطة مأخذ العناصر الواقعية للأشياء ؛ وبالفعل ، إنه ليمتنع على الذهن أن يتصور هذه الأفكار البسيطة مترابطة بذاتها ، بدون جوهر تكون مبادئه له : فلئن أطلقنا على ائتلافها اسمًا واحدًا ، فما ذلك إلا لامقاننا أنها تعود إلى شيء واحد ، وأنها مترابطة فعلياً بعمرى اتحاد يؤلف كلاً : فمن المحقق أن ثمة بنية باطنية للذهب ، ماهية واقعية إذا عُرفت كان فيها تفسير ترابط خاصياته . هكذا يكون وجود الجوهر قد أوجب بقوه : « ما دمنا نسلم بفكرة بسيطة ما او بكيفية محسوسة ما ، فليس لنا أن ننفي الجوهر ». لكن القوة التي أوجب بها لا ينتقص منها أنه ليس لنا ، عن هذا الجوهر ، أي فكرة ؛ فتفسير علة ارتباط الأفكار البسيطة ، أي ما كان أرسطوي يسميه الماهية ، هو فوق طاقة فهمنا ؛ فالفهم لا يستطيع أن يضيف إلى هذه الأفكار شيئاً يجاوز ما

نستكشفه فيها بالاحساس وبالتفكير . الجوهر عند لوك ، إذن ، شيء أشبه باللامتناهي الفعلى ؛ فهو موجود ، لكننا لا نعرف ما هو ، والاستقصاء الوحيد الممكن بالنسبة إلينا هو الاستقصاء التجريبي للكيفيات المشاركة له في الوجود . ويكفيها هذا الاستقصاء لتمييز الجسم ، وهو مجموعة من افكار إحساسية بسيطة والروح، وهو مجموعة من افكار تفكيرية بسيطة ؛ لكنه لا يكفينا لنجد حلّاً لمسألة معرفة ما إذا كان في مقدور المادة أو ليس في مقدورها أن تفكّر ؟ فنحن ، إذ لا نعلم بتناً ما هي ، لا نستطيع أن نكون على يقين من أن القدرة على التفكير متنافية وطبيعتها . وعلى هذا ، يكون ديكارت ، الذي أنسن إلى الانسان معرفة الآلية الباطنة للأشياء ، وكذلك المدرسيون ، الذين قالوا بالصور الجوهرية ، قد عزوا إلى الانسان معرفة لا تعود إلى غير الله أو الملائكة .

إن كل فكرة ، لدى لوك ، تمثيلية : وهذا يصدق على الافكار المركبة صدقه على الافكار البسيطة . فما نصيبيها إذن من الوجود الواقعي ؟ ثمة افكار تكون على الدوام ناقصة ، وتلك هي افكار الجوهر التي لا نعرف أبداً ما قدراتها المجهولة التي يمكن أن تميّز لنا عنها اللثام التجربة . وبالقابل ، هناك افكار هي على الدوام تامة ، وتلك هي الافكار المختلطة أو المركبة ، التي نقوم نحن بتركيبها بجمعنا اعتسافاً بين هذه الافكار البسيطة أو تلك : فعرفان الجميل ، والعدالة ، وسائل الافكار الأخلاقية ، لا يمكن أن تكون شيئاً آخر سوى ما نتصور أنها كانتة عليه ، لأنها لا توجد ، إلا بهذا التصور . ومن الحق ، من زاوية أخرى ، أننا إذا أخذنا الألفاظ التي تدل على الافكار بمدلولها الذي جعله لها عُرف إجتماعي ، فإن افكار الجوهر يمكن أن تكون تامة ، متى ما أخذنا في اعتبارنا كل ما يدل عليه اللفظ الذي يعبر عنها ، كما أن افكار الأحوال المركبة يمكن أن تكون ناقصة ، اذا أسلقنا منها عنصراً من عناصر معناها المتواضع عليه . وعلى المنوال نفسه يقال إن الفكرة صادقة متى كانت تمثل الواقع ، او متى تعقلنا فيها جملة الخواص التي تؤلف المدلول الذي جعله لها العرف .

فيتوجب المعنى الأول ، تكون فكرة الحال المركب صادقة على الدوام ، لأنه ليس له من وجود واقعي آخر غير المعنى الذي نصطنعه عنه ، وتكون فكرة الجوهر كاذبة على الدوام ، بمعنى أنها لا تعبر أبداً عن الماهيات الواقعية ؛ وتكون كاذبة في أحيان أخرى ، عندما تجمع بين أفكار بسيطة تظاهرها التجربة متفرقة ، أو تفصل بين أفكار هي في الواقع متعددة . ويتموجب المعنى الثاني ، تكون أفكار الجوهر صادقة على الدوام تقريباً ، وتكون أفكار الأحوال المختلطة كاذبة في كثير من الأحيان ، وذلك حينما لا نعطي الألفاظ معناها الدقيق .

أخيراً ، إن تحليل الأفكار يعطي حلّاً نهائياً لمسألة الكليات الشهيرة . فمتي وكيف يسوغ لنا القول شرعاً : هذا من رصاص ، أو : هذا حسان ؟ إذا كان الحد الكلي يدل على ماهية واقعية ، كان الجواب بسيطاً : إن ذلك لا يسوغ لنا أبداً ، لأنه إذا كان الأمر يتعلق ب Maherيات واقعية ، « فلن يكون في مقدورنا أبداً أن نعرف متى يكُف شيء بعينه أن يكون على وجه التحديد من نوع الحسان أو من نوع الرصاص » . أما إذا كان يدل ، على العكس ، على ماهية اسمية ، مكونة من طائفة من أفكار بسيطة مربوطة باسم ، فسوف نعرف بيقين متى تكون قضية من هذا الجنس مسورة ، وبقدر أكبر من اليقين كلما كان المعنى المتواضع عليه أكثر تحديداً . لكن هذه الماهية الاسمية هل يبيّنها الذهن ، بدورها ، اعتسافاً ؟ كلا ، على الاطلاق : فالفكرة العامة ، مثلها مثل سائر الأفكار الأخرى ، تمثيلية لدى لوك : وفي فصل عن ترابط الأفكار (ك ٢ ، ف ٢٢) ، ضمّنه ردأً على كتاب مالبرانش حول الخيال ، يمكن لوك ، إذا أخذنا بوجهة نظره ، من التمييز بين الأفكار العامة التي تترجم عن خيال فردي وبين الأفكار العامة التي لها قيمة حقيقة . فالتجربة والاستعمال هما صاحبما القول الفصل هنا . فإذا كان الأمر يتعلق بأحوال مختلطة ، من قبيل أفكارنا الأخلاقية أو القانونية ، فكرة القتل مثلاً ، تكون مكونة بأكبر قدر من الحرية ، ولكن ليس اتفاقاً وبالمصادفة ؛ فثمة شروط اجتماعية قائمة ،

وثرمة قوانين أو أعراف تقوسنا على اختيار هذه التأليفات أو تلك التراكيب . ونحن ننتقد بالاستعمال أيضاً في تكويننا للأفكار العامة عن الجوادر ، ولكن يتعين علينا ، فضلاً عن ذلك ، أن نتبع الطبيعة وألا تربط بعضاً إلى بعض سوى الأفكار البسيطة المترابطة باستمرار في التجربة : وليس هذا الشرط الأخير بممكن ، ولا يمكن لفكرتنا العامة أن يكون لها من قيمة واقعية ، إلا إذا وجد في الطبيعة ثبات معين . فكرة الجوهر العامة هي إذن « من صنيع بشري ، وإنما بالاستناد إلى طبيعة الأشياء » . وسوف نرى ، لدى بركلي وهيوم ، جميع الأسئلة التي ستشيرها مطابقة أفكارنا هذه للطبيعة .

(٥)

المعرفة

المعرفة إدراك للتوافق أو لعدم توافق بين أفكارنا ، معبر عنه بحكم . والعلاقات بين أفكارنا يمكن أن تكون على ثلاثة أنواع : التماثل أو التغایر ، و الإضافة (والإضافات لامنتهائية عدداً ، ومنها : الأب والابن ، الأكبر والأصغر ، المتساوي والمتفاوت ، والتشبيه والمبان ، الخ) ، والمشاركة في الوجود . غير أن التماثل والمشاركة في الوجود هما حالتان مفردتان من الإضافة . المعرفة إذن إدراك لعلاقة / وهذه المعرفة هي ، بالتعريف ، يقينية دوماً ، وما يسمى بالإيمان والاعتقاد والاحتمال منتبذ خارج المعرفة . لكن من الممكن أن تكون مبادرة ، حينما يتحصل لنا مثلاً إدراك حديسي بمساواة ، أو متوسطة ، عندما لا ندرك هذه الإضافة إلا عن طريق برهان يرددنا ، رويداً رويداً ، إلى إدراك حديسي .

بيد أن المعرفة شيء آخر بعد لدى لوك ؛ وبالفعل ، ان هناك نوعاً رائعاً من التوافق ، « هو توافق وجود فعلي وواقعي موائم لشيء تكون فكرته حاصلة لنا في الذهن » . ومن الواضح أن إدراك الوجود لا يحتمل الإرجاع

إلى إدراك إضافة بين فكريتين : ذلك أن الوجود ليس على الإطلاق فكرة ، مثل فكرة الحلو أو فكرة المر ؛ ولوك يميز على كل حال (وهذا ما لا يفعله في أحكام الإضافة) أنواعاً في اليقين الحاصل لنا بوجود الأشياء [ك ٤ ، ف ٩ و ١٠ و ١١] : فال悒ين الحاصل لنا بوجود أنفسنا يقين حسي ، بطريق التفكير ؛ وال悒ين الحاصل لنا بوجود الله هو ، كما رأينا ، يقين برهاني ، يُردد إلى يقيننا بوجود أنفسنا ؛ أما يقيننا بوجود المحسوسات فهو « يقين إحساسى » ليس إلا . ولا ريب أنه من الخلف أن نشك في الوجود الواقعي لموضوعات قادرة على إحداث اللذة والألم فيها ، وندين لانطباعها بكل أفكارنا الإحساسية ، كما أنه من الخلف أن نشك في اطباعات لا سبيل إلى منها ، وأخيراً في شهادة الحواس التي تؤيد واحدتها شهادة الأخرى . لكن لوك يقربان هذا اليقين هو يقين بالإضافة إلى شؤون هذه الحياة ، التي لا تحتاج أصلاً إلى درجة أعلى من اليقين .

إن ثنائية هذين الحكمين ، حكم الإضافة وحكم الوجود ، تتجلى بمنتهى الوضوح في وضع مسألة الحقيقة . فالأحكام الكاذبة تنقسم إلى طائفتين : ففي الطائفة الأولى ، لا تكون الإضافة المعتبر عنها باللغة في القضية مناظرة للإضافة المدركة حسياً بين الأفكار ، ومن السهل تدارك الأمر في هذه الحال بالرجوع إلى الحدس ؛ وفي الطائفة الثانية ، لا يمكن الخطأ في إساءة إدراك إضافة بعينها ، بل في إدراكها بين أفكار ليس لها ما يناظرها في الوجود الواقعي ؛ إذ يسعنا أن نتصور إضافات بين أفكار وهمية (وعلى سبيل المثال أن الهبغريف ليس قنطورساً)^(١٤) بيقين مماثل لذلك الذي نتصور به إضافات بين أفكار حقة ؛ وفي الحالة الثانية فحسب تحصل لنا معرفة واقعية . تفترض المعرفة الواقعية إذن اجتماع عنصرين كنا ميزنا بينهما : « إدراك وجود إضافة بين أفكار ، والوجود الواقعي

(١٤) الهبغريف : حيوان خرافي مجذع ، نصفه كالجود والنصف الآخر كالغرفين . والقطورس كائن خرافي أيضاً نصفه رجل ونصفه لمرس . « م » .

لنموذج أولي لا تعود الفكرة أن تكون تمثيله» .

يلزم عن هذا أن مسألة واقعية المعرفة توضع وضعًا متبيناً تبعاً للنظر في الأحوال المختلطة التي لا يكون لأفكارها، المكونة في الذهن في الشروط المعروفة ، من نموذج أولي غيرها هي ذاتها ، أو في الجواهر التي توجد نماذجها الأولية خارج أنفسنا . ففي الحالة الأولى ، تتحصل لنا علوم يقينية تماماً ، لأن كل شيء يرتد فيها إلى إضافات بين معانٍ يضعها الذهن : وتلكم هي العلوم الرياضية والعلوم المعنوية (وعلى الأخص القانونية) التي تضاهي في يقينيتها الرياضيات ، لأنها ترتكز إلى معانٍ ثابتة ومضمونة هي الأخرى ؛ وانطلاقاً من هذه المعانٍ يمكن البرهان ، مثلاً ، أن الجريمة يجب أن تُعاقب ، بمثل المثانة التي يبرهن بها على نظرية رياضية . وفي الحالة الثانية ، يرجع إلى التجربة وحدها أن تقرر ما إذا كان الوجود المشارك للأفكار في أحکامنا يطابق الواقع .

على هذا النحو نجد أن الثنوية التي طالما التقيناها لدى لوك بين الفكرة كعنصر للمعرفة والفكرة كتمثيل للواقع تترجم عن نفسها في خاتمة المطاف بتمييز جذري بين العلوم المثالية والعلوم التجريبية .

إن «لوك الحكيم» هو الصانع الأول لذلك التحليل الأيديولوجي الذي سيهيمن لأمد طويل من الزمن على الفلسفة ، كضرب من توفيق وتسوية بين فن تأليف يركب جميع المعرف الممكنة من عناصر بسيطة محددة ، وبين نزعة تجريبية تقرر ، بمقتضى التجربة والاستعمال ، أي من هذه العناصر وأي من هذه التراكيب هي القيمة . ويبين هذا التحليل للعيان حدود الفهم في مظهرين : بأن يشطب من المعرف أولاً جميع المعرف التي لا يمكن تحصيلها بالتركيب ، من قبيل معرفة المتناهي الفعلي ، ومعرفة الجوهر ، ومعرفة الماهية الواقعية ، ومعرفة الاختيار الحر ، وثانياً جميع المعرف التي لا يمكن أن تبررها التجربة . وحبس المعرفة ضمن هذه الحدود معناه ضمان التسامح والسلم الاجتماعي .

(٦)

الفلسفة الانكليزية في نهاية القرن السابع عشر

عرفت الفلسفة الدينية ، في المنعطف الفاصل بين القرنين السابع عشر والثامن عشر ، تجديداً كان لوك أول شهوده : فالاختمار الفكري الذي بدأ عهده سيتواصل على امتداد القرن الثامن عشر . ويجب أن نميز فيه عدة تيارات : ١ - أفلاطونية كامبردج ؛ ٢ - الدين الطبيعي على منوال كلارك ؛ ٣ - نقد الأديان الوضعية ، كما لدى تولاند وكولنر .

إن أفلاطونية كامبردج هي أقدم هذه التيارات ؛ فتاريحها يعود إلى أواسط القرن السابع عشر ؛ وهي وريثة لأفلاطونية العلَّامين والمُتَّبِّعين في عصر النهضة ؛ فقد حافظ قساوسة كامبردج ، على امتداد ذلك القرن ، على تقاليد الثقافة الاغريقية وعلى الازدراع بالفلسفة المدرسية ؛ وصنّعهم هنا يوازي صنّيع الأوراتوريين الفرنسيين من أمثال الأب توماسان . فمثُلهم مثل أعضاء جمعية الأوراتور ، رأوا في الأفلاطونية لا نزعة صوفية ، بل عقلانية ؛ وقد وضع واحد منهم ، وهو هنري مور ، في سنة ١٦٧٠ ، دحضاً لبوهمه الذي كانت أفكاره شرعت بالتسرب إلى انكلترا . لكنهم ، إذ كانوا أكثر تحررية مما كان يمكن أن يكونه توماسان ، شبّهوا العقل بنور طبيعي لم يعُثّم عليه السقوط ، ورأوا فيه أساساً لازماً للدين الذي لا بد أن تكون عقائده الأساسية ، في نظرهم ، قليلة العدد ومحفومة للجميع . غير أن عقلانيتهم ، بدون أن تكون صوفية ، ليست بمثيل جفاف عقلانية لوك ؛ فجون سميث (١٦١٦ - ١٦٥٢) يتبع أفلوطين ويضع في المذلة فوق ذاك الذي يجري استدلالاته بوساطة المعاني المشتركة المتحمس ، وفوقه أيضاً التأملي أو الحدسي ، وهو الانسان الذي يعجزه البرهان منطقياً على خلود نفسه فيعيشه في وضع نور أعلى وأسمى . ولكن معلوم لنا بالمقابل أن لوك ، المشرب بروح كامبردج التحرري ، الذي جعل العقل حكماً في الوحي

اللهي ، يدين الفطرية والحماسة ، كما وجدهما لدى كودورث (١٦١٧ - ١٦٨٨) . وقد اعتبر كودورث وهنري مور ، في تقدema للآلية - متبوعين هنا أيضاً أفلوطين - أن جميع الأجسام حاصلة على الحياة بدرجات مختلفة ؛ وكان لاينترز ، الذي قال هو أيضاً بحقيقة الأشياء طرأ ، قد اضطر إلى اتخاذ موقف معارض من « الطبائع اللدانية » كما قال بها كودورث ؛ وكان هذا الأخير رأى فيها ، بحق معنى الكلمة ، قوى فاعلة مادياً ومبنية لنفسها مجموعاً من الأعضاء ، وبالتالي قوى مبادنة جداً لونادات لاينترز .

التيار الثاني ، تيار الدين الطبيعي ، كان يمثله خير تمثيل صمويل كلارك (١٦٧٥ - ١٧٢٩) ، وهو قس من لندن ، كان من أتباع نيوتن المتأججين حماسة ، وكان يحاضر ضد الإلحاد عملاً بوصية عالم الطبيعيات بويل ؛ ومن محاضراته رأت النور رسالة وجود الله وصفاته لتكون ، كما ذكر في عنوانها الفرعي ، « ردأ على هوبز وسبينوزا ومشاعريهما ؛ وفيه بيان لمعنى الحرية ، وإثبات لإمكانها ويقينها بالمقارنة مع الضرورة ومع القدر » (١٧٠٥) . وكانت غايته أن يقنع بالعقل الكافرين ؛ فإذا نحن جانباً الوحي ، وحتى تنوع أدلة وجود الله ، أراد أن يعتمد على « سلسلة متصلة من قضائياً متراقبة بأوثق العرى » ، منها يتم بالتعاقب استنتاج وجود الله وصفاته . ومثله مثل لوك ، كان انطلاقه من المبدأ القائل إن « ثمة شيئاً كان موجوداً منذ الأزل » ؛ ومن هذه الأزلية استنتج بعد ذلك جميع صفات الله . وكان كلارك نيوتنياً ؛ وقد وجد دواماً في كتاب نيوتن المبادىء الرياضية للفلسفة خيرد على المادية ؛ كتب إلى لاينترز ، الذي تبادل وإيهاد رسائل مطولة في سنة ١٧١٥ ، يقول : « يفترض الماديون أن للأشياء بنية يمكن معها لكل شيء أن يتولد من المبادىء الآلية للمادة والحركة ، والضرورة والقدر ؛ وتبدل المبادىء الرياضية للفلسفة ، على العكس ، أن للأشياء وضعية (بنية الشمس والكواكب) لا يمكن أن تتولد إلا من علة حرة وعاقلة » . وتضامن نيوتن هذا مع الدين الطبيعي ، وعارضه المذهب الآلي هذه ، لهما أهميتها التي لا تنكر .

بالتالي بسعى لا يبنتز الى البرهان على أن مذهبه الآلي ، هو ، يقر التالية الدينية^(١٥) **THEISME** والحرية .

التيار الثالث هو تيار الفكر الحر ، الذي كان في مستهل القرن السابع عشر متخفيًا وراء ستار نحل ذات نزوع مادي و « أخلاقي » ، ثم ما لبث أن ما وتطور بقوة بعد ثورة ١٦٨٨ . وتنتقم لدى تولاند (١٦٧٠ - ١٧٢٢) بموجب الأطروحات التي ستدور من حولها المساجلة ضد العقيدة المسيحية ، القرن الثامن عشر ؛ فقد هجا في مقالاته الكهنة الذين يتحالفون مع حكام المدنيين ليبقوا على الشعب أسيير الضلال ، ويخترون عقائد من بيل عقيدة خلود النفس ضمانتاً لسلطانهم ؛ وقد عارض دينهم بال المسيحية الأولى ، مسيحية الناصريين والابيونيين^(١٦) ، القائمة على أساس العقل جده ، بلا تقاليد وبلا كهنة ؛ وقد انتصر على كل حال في كتابه **وحدة وجود PANTHEISTICON** لمذهب آلي محض ، لعالم أزلي ذي حركة لقائية لا تترك مكاناً للهبة للمصادفة ، وللمصادفة التي تجعل من الفكر حرفة الدماغ . ويحتاج آرثر كولنر (١٦٧٦ - ١٧٢٩) في مقال في حرية الفكر ، المكتوب بمناسبة نشوء نحلة المفكرين الأحرار وتطورها^(١٧) ، ي يحتاج بوجه خاص ضد مبالغات الكتاب المقدس وخوارقه التي لا تعود في رأيه أن تكون ضرباً من الغش والخداع ، وضد خلف الشرح الرسميين للكتاب المقدس وتهافت منطقهم ، أولئك الشراح الذين

(١٥) حرصاً على وضوح المعنى ودقته يجب أن تذكر أن مذهب التالية الدينية **THÉISME** يقابل مذهب التالية الطبيعي **DÉISME** ، وإن يكن كلاماً نقيناً لمذهب الإلحاد **ATHÉISME** الذي يقوم على إنكار وجود الله . فالتأالية الطبيعي يثبت وجود الله بالإvidence العقلية ، ويرفض في الوقت نفسه التسليم بالوحى وبالصنفات الالهية ويتدخل إرادة الله في العالم . أما التالية الدينية فيعتمد على العقل والنقل معاً في إثبات وجود الله ، ويجعل عناية الله محبيطة بكل شيء . « م » .

(١٦) الابيونيين : اسم يطلق على نحل نصرانية ويهودية شتى ، انتشرت في آسيا ، على الأخص في القرنين الثاني والثالث . « م » .

يمعنون الانسان ، بحجية ابقاء شر الآراء الخطرة ، من استخدام ملكة حكمه تفاديًّا لوقوعه في الخطأ . وما رسالته محاولة في طبيعة النفس البشرية ومصيرها إلا رد على رسالة كان كلارك كتبها ضد اللاهوتي دودوبل الذي ذهب ، في عام ١٧٠٦ ، الى أن « النفس مبدأ فان بطبعته ، ولكنها صار خالدأ بارادة الله ، عقاباً لها او ثواباً » . وبين كولنزي في رسالته ارتباط المادة بالذهب الحسي في المعرفة : « بما ان الفكر نتيجة لفعل المادة في حواسنا ، فمن حقنا التام أن نستنتج أنه خاصية أو تأثير للمادة ناشئ عن فعل المادة » .

تلکم هي الاشكال الثلاثة للمذهب العقلاني التي تواجهت في مفتتح القرن الثامن عشر : العقلانية المستوحة من الكامبردجيين ، وعقلانية كلارك ، والعقلانية النقدية . وقد بحث شفتسبرى (١٦٧١ - ١٧١٣) ، حفيد حامي لوك ، عن طريق مستقل لا يتأبى عن استلهام التعليم الكامبردجى ، ويرى على الأخص من الأفلاطونية جانبها الوجوداني ، العاطفى ، والجمالي . فهو يعتقد ، خلافاً لوك ، أن للانسان حسأ خلقياً فطرياً ، هو حب النظام والجمال ، ذلك النظام الذي يتجل في الكون ، وفي المجتمع ، ويبلغ ذروة كماله في الله ؛ وإلى جانب الانفعالات الطبيعية ، التي تنسع الى الخير الكلى ، هناك انفعالات أنسانية أو مضادة للطبيعة في انبساطها يكمن كل شقاء البشر . هذه الرؤية للنظام الكلى ، الذي تتلاشى فيه مظاهر الفوضى الظاهرية ، هي مبدأ حل مسألة الشر ، نوه لا ينتز بتشابهه مع تفاؤله الخاص . وقد حرص شفتسبرى ، من جهة أخرى ، في رسالة في الحماسة (١٧٠٨) ، على التنويه بالفارق بين حماسة المتعصب الكاذبة ، التي رأها تضرب أطنابها في أوساط النحل الانكليزية في عصره ، وبين الحماسة الحقيقية التي هي شعور بحضور إلهي لدى الفنان والانسان المتدين . وقد كتب ايضاً ، في مناجاة النفس SOLILOQUY (١٧١٠) ، يقول : « هذا العلم يحاكم الدين نفسه ، ويمحص الوحي ، ويختبر النبوءات ، ويميز العجزات ؛ وقادعته الوحيدة مستنبطة من

الاستقامة الخلقية»^{١٧} . وبإجمال ، إن فكره ضرب من شرح لخطاب ديوتيمس في المأدبة ، وهو بمثابة مرطب فريد في نوعه بعد كل ذلك القدر من الجدل الشديد الجفاف .

(١٧) نقلًا عن ١ - لوروا، ترجمة الرسالة ، ص ٢٦٢ ، الحاشية .

ثبت المراجع

- I. — LOCKE, *Works*, 4 vol. Londres, 1768 (réédition en 1777, 1784, etc.); *Philosophical Works*, éd. ST-JOHN, 2 vol., Londres, 1854 (dernière édition, 1908); *Essai sur l'entendement humain*, trad. COSTE, Amsterdam, 1700; *Œuvres complètes*, nouv. éd. revue par THURQT, 7 vol., Paris, 1822-1825; *Original letters of Locke, Sidney and Shaftesbury*, éd. Thomas FORSTER, Londres, 1830 et 1847; *Lettres inédites de Locke à Thoynard, van Limborch et Clarke*, éd. H. OLLION, La Haye, 1912; *The correspondance of J. Locke and Edward Clarke*, éd. B. RAND, Oxford, 1927; *Essai sur le pouvoir civil de John Locke*, trad. et annoté par J. L. FYOT, Paris, 1953.
- J. LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, éd. R. KLIBANSKY, trad. et intr. par R. POLIN, Paris, 1965.
- Government and a letter concerning toleration*, third edition by J. W. GOUGH, Oxford, 1966.
- Lord KING, *The life of John Locke with extracts from his correspondence, journals and commonplace books*, Londres, 1829 et 1830.
- H. R. FOX BOURNE, *The life of John Locke*, 2 vol., Londres, 1876.
- G. BONNO, *Relations intellectuelles de Locke avec la France*, Berkeley, 1955.
- J. W. YOLTON, *J. Locke and the way of Ideas*, Oxford, 1956.
- M. CRANSTON, *John Locke, a biography*, Londres, 1957.
- II. — Ch. BASTIDE, *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1906.
- R. POLIN, *La politique morale de John Locke*, Paris, 1960.
- III, à V. — H. MARION, *J. Locke, sa vie et son œuvre*, Paris, 1878.
- A. CAMPBELL FRAZER, Article *Locke* dans *Encyclopaedia britannica*, 1882; *Locke*, dans *Philosophers classics*, Londres, 1890;

- Prolegomena*, dans l'édition de l'Essay, 1894; *J. Locke as a factor in modern thought*, in *proceedings of the british Academy*, I, 1903, p. 221.
- H. OLLION, *La philosophie générale de J. Locke*, Paris, Alcan. 1908.
- A. CARLINI, *La filosofia di Locke*, 2 vol., Florence, 1920.
- G. V. HERTLING, *Locke und die Schule von Cambridge*, Freiburg i. Brisgau, 1892.
- J. GIBSON, *Locke's theory of knowledge and its historical relations*, Cambridge, 1917.
- A. TELLKAMP, *Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik*, Münster, 1927.
- S. P. LAMPRECHT, Locke's attack upon innate Ideas, *The philosophical Review*, XXXVI, 1927, p. 145.
- R. JACKSON, *Locke's distinction between primary and secondary qualities*, *Mind*, XXXVIII, 1929, p. 56.
- J. DEWEY, Substance, power and quality in Locke, *The philosophical Review*, XXXV, 1926, p. 22.
- VI. — FREDERIC J. POWICKE, *The Cambridge platonists*, Londres, 1926.
- F. CASSIRER, *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Berlin, 1932.
- Ernest ALBEE, Clarke's Ethical philosophy, *The philosophical Review*, XXXVII, 1928, p. 304 et 403.
- A. LANTOINE. *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland*, suivi de la traduction française du *Pantheisticon*, Paris, 1927.
- G. LYON, *L'idéalisme anglais au XVIII^e siècle*, Paris, 1888.
- André LEROY, *Mylord Shaftesbury, A letter concerning Enthusiasm*, texte et traduction, introduction et notes, Paris, 1930.
- R. L. BRETT, *The third earl of Shaftesbury*, 1951.
- Dorothy B. SCHLEGEL, *Shaftesbury and the french deists*, 1956.
- Samuel CLARKE, *Œuvres philosophiques*, trad. JOURDAIN. Paris, 1843.
- E. LEROUX et A. LEROY, *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1952.
- S. HUTIN, *Henry More (1614-1687), Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*. Thèse dactylographiée. Paris, 1959; *Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris, 1960.

الفصل العاشر

بایل و فونتنيل

(١)

بییر بایل

إن المؤلفات الرئيسية لبییر بایل (١٦٤٦ - ١٧٠٧) ، قبل معجمه الشهير ، المعجم التاريخي والنقدي DICTIONNAIRE HISTORIQUE ET CRITIQUE (١٦٩٧) QUE ET CRITIQUE التي طرد فيها البروتستانتيون الفرنسيون من وطنهم أو أكرهوا على الارتداد : وبایل نفسه كان سليل أسرة بروتستانتية ، اعتنق الكاثوليكية لأمد قصير من الزمن (١٦٦٩) ، ثم ارتد الى البروتستانتية من جديد ، وترك في سنة ١٦٨٠ أكاديمية سيدان ، حيث كان يدرس الفلسفة ، ليتلقى ، مع عدد من أبناء دينه ، ومنهم الراعي جورديو ، الى روتدام : وفيها أمضى البقية الباقيه من حياته . وجميع المؤلفات التي وضعها في تلك الفترة : خاطرات شتى كتبت برسم فقيه في السوربون بمناسبة المذنب الذي ظهر في شهر كانون الاول ١٦٧٠ PENSÉES DIVERSES ÉCRITES À UN DOCTEUR DE LA SORBONNE À L'OCCASION DE LA COMÈTE QUI PARUT AU MOIS DE DÉCEMBRE MDCLXX

للتاريخ الكالفينية للأب ميمبورغ CRITIQUE GÉNÉRALE DE L'HISTOIRE DU CALVINISME DU P. MAIMBOURG (١٦٨٢) ، الشرح الفلسفى لهذه العبارة : أجبرهم على الدخول COMMENTAIRE PHILOSOPHIQUE SUR CES PAROLES: CONTRAINS - LES D'ENTRER متكلمة بسيادة التسامح ، وإنما بلهجة جديدة كل الجدة : فبأيل لا يتكلم بصفته عضواً في نحلة مذلةً ومحظورة ؟ ولا يحتج ، نظير جوريو ، باسم حقيقة دينية موضوعة في حرب الكالفينية وحدها : ففضحه العقل يستشعر خلاف التعصب بقدر ما تشنّت نفسه من فظاعة الاضطهادات التي عرفت DRAGONNADES (١) . وهو يدرك أن الكالفينية تضاهي الكاثوليكية في تعصبها : فاللاموتين ، من هذا المعسكر أو ذاك على حد سواء ، ينتهون جميعهم ، حتى عندما يقبلون أول الأمر بمبدأ النقاش ، إلى أن يلبسوا لباس «هداة فرنسا» : فهولاء السادة اقترحوا بادئ ذي بدء ، في حوالي العام ١٦٨٠ ، أن يتجادلوا في أمر الدين مع إخوانهم الشرذدين ، باذلين لهم الوعود بأن يعيروا آذاناً صاغية لشكوكهم ، وبأن ينرّوهم ويعلموهم حبيباً : ولكنهم بعد أن ردوا مرتين أو ثلاثة ، ما عادوا يطيقون الجدال ، وطلبوا الخضوع القائم لتنويراتهم ، وإلا رموا كل رافض بتهمة العناد . وكان خيراً لهم لو أنهم أعلنا ذلك من البدء ؛ فمن السخف أن يدخل المرء في نقاش عندما لا يكون راغباً في أن يرد عليه خصمه (٢) . وما من لاموتى ، أياً يكن حزبه ، يقتيد بقانون النقاش . وقد وجد بأيل نفسه في

(١) اسم يطلق على الاختطهادات التي نظمها لوغا ، وزير الملك لويس الرابع عشر ، ضد البروتستانتيين الفرنسيين قبل إلغاء مرسوم نانت ويعده (١٦٨١ - ١٦٨٥) . وهي تعرف بهذا الاسم لأن الجنود الخيالة DRAGONS المذكى هم الذين تولوا تنفيذها . وهم .

• ፲፻፻፻

٢) المعجم التاريخي والنقدى ، مادة روفينوس ، الملاحظة ج .

القس البروتستانتي جوريو الد عدو له .

كيف تكون هذا الروح ؟ إن النظريات الميتافيزيقية الكبرى التي تبوأت مكانة الصدارة في القرن السابع عشر لا تدع لنا أن نستشف ميل ذلك العصر العميق إلى التاريخ ؛ ومع ذلك كان هذا الميل منتشرًا على أوسع نطاق . كتب بايل يقول : « مقابل باحث واحد في التجارب الفيزيائية ، وعالم واحد بالرياضيات ، يلاقيك مئة دارس متبحر للتاريخ والحقائق » . ويدين بايل بقوة « الأحكام الأزدرائية » التي تصدر عن أولئك الذين يحتقرون هذه المباحث . أيس杵 الرياضيون في قبالة الظلمات التي يدعنا البحث في الواقعات الإنسانية نتخبط فيها بداعمة حججهم وبراهينهم ؟ لكن الواقعات التاريخية يمكن أن تُعرف ، أولاً ، بيقين هو ، في جنسه ، كامل ؛ ثم إن المؤرخ ، ثانياً ، لا يتعاطى ، نظير الرياضي ، مع موجودات هي محض فكريات من نفسينا ، يمتنع عليها « أن توجد خارج مخيلتنا » ، وإنما تعاطيه مع واقعات حقيقة ويضيف بايل (وهنا لا يمكن إلا أن يذهب بنا الفكر إلى لا يبنتز) قائلاً : إن الرياضيين يعلون أيضًا من شأن الأفكار الكبيرة التي تزودنا بها « الأعمق المجردة للرياضيات » عن لاتناهي الله . وهو ما سيعارضه المؤرخ بالمعرفة ، التفسيسة للغاية ، التي تمده بها مباحثه عن آفات العقل البشري وحدوده .

واضح للعيان إذن الإتجاه : فالتبصر لا يبقى ، بفضل بايل ، أسير حدود اختصاصه ؛ فأمره منوط هو الآخر بالفلسفة . فهو يريد أن يعطي ، عن طبيعة الإنسان ، تعاليم قد تكون أعمق وأعظم أهمية من تلك التي أعطها الهندسيون قط . وليس السبيل الأوحد إلى ذلك ، كما ذكر بايل في مشروع المعجم PROJET DE DICTIONNAIRE ، الاعتماد على المصادر الأولى لدحض جوانب الزييف والبهتان لدى المؤرخين أو في المعاجم السابقة عليه ؛ بل هو يضع أيضًا على المحك قيمة آراء اللاهوتيين وال فلاسفة : وهكذا يوجه سهام النقد إلى جميع النظريات الميتافيزيقية الكبرى في زمانه ؛ ويضرر في التهجم على سينيوزا ؛ ويستخدم سلاح

الكياسة في الطعن في آراء لاينتنز، الذي رد عليه بدوره في *الثيوديقا* : ويشجب وثوقية الفلاسفة بقدر ما يستهجن اعتقادية اللاهوتيين . ما قوام هذا النقد ؟ من الواضح للعيان أن بايل يحب ، لذاته ، مشهد التنوع في الآراء البشرية وخلطها : لكن هذا الميل لا يطابق ، لا في الشكل ولا في المضمون ، ميل مفكر شكلي مثل مونتاني . فبايل ينتهي إلى عصر كان يهوى السجال (بل كان مشبعاً به) : فلم يسبق قط أن تناقش الناس ، بمثل ذلك الشغف والاندفاع ، حول «النعمة» وحول «طريق الفحص وطريق النقل» . وكان بايل نفسه يمارس فن السجال حينما ينافس جوريو ، ويدافع ضده عن التسامع . والحال أن الآراء المنتصر لها تصور في السجال في أنساب صورة لضمان الغلبة لها على آراء الخصوم ، أي في صورة مذاهب ناجزة ، واضحة المعالم ، متلاحمة داخلياً ، ومستندة إلى مبادئ يسلم بها الجميع . وهذا الشكل ، المعد للسجال ، هو ما يحاول بايل أن يعطيه للداعوى التي ينافسها ؟ فعلى هذا النحو يمتحنها ، ولأنها لا تصمد للامتحان ينتبهما ؟ أبيب القصيد ، مثلاً ، مونادلوجيا لاينتنز ؟ إن ما يستوقفه في هذه الحال هو «جميع الاستحالات التي تتبدى للمخلية» ، وعلى سبيل المثال الجوهر البسيط والقادر مع ذلك على تنوع إدراكاته تلقائياً ، وعلى الانتقال من إدراكه إلى نقيضه ، بلا سبب خارجي . وهذه وسيلة أولى لوقف المساجلات ببيان أن كلام الخصم ليس على وفاق مع ذاته ولا يقول شيئاً معقولاً .

وبقدر ما كان بايل حساساً بأذني تهافت في المنطق ، كان حساساً أيضاً بصلات القرابة بين الأفكار ، التي يخفيها أو يحجبها روح التحزب لدى المتساجلين : فإن قسماً كبيراً من خاطراته في *المذنبات* PENSÉES SUR LES COMÈTES يرتكز إلى ما يفترضه بقدر أو بأخر من الصراحة من مصاهرة بين العجذات الرسمية ، التي تعتقد بها الكنيسة وبين قيمة التنبؤ بالمستقبل التي يعزوها العامي إلى ظهور المذنبات: وهذه وسيلة للانتقاد يسير علينا أن تتبين مدى قوتها . وفي مسألة النعمة

الشائكة ، يوحى للمتخاصمين أنه يمتنع عليهم إلا يتفاهموا ويتفقوا ما ان يرتكضوا بإعمال الفكر في مذهبهم ، بدل أن يتحمسوا لحزب بعيته : «بصدق موضوع الحرية ليس ثمة سوى موقفين يمكن اتخاذهما : أولهما القول بأن جميع العلل المتمايزة عن النفس ، التي تتبارى وإياها ، تدع لها القوة لل فعل أو للامتناع عن الفعل ، والثاني القول بأنها تعين النفس على نحو لا تملك معه إلا أن تفعل . ذلك الموقف الأول هو موقف المولينين^(٣) : والثاني هو موقف التوماويين ، والجانسنيين ، والبروتستانتيين من طائفة جنيف . هؤلاء أصناف ثلاثة من الناس يحاربون المولينية ولا يمكن لهم في صميم الأمر إلا أن يكون لهم بصدقها عقيدة واحدة . ومع ذلك زعم التوماويون بكل ما أوتوا من قوة أنهم ليسوا جانسنيين على الإطلاق ، وادعى هؤلاء الآخرين بالالحاج نفسه أنهم ليسوا كالفنين على الإطلاق في موضوع الحرية : ... وكل ذلك فيما يتحاشوا النتائج المؤسفة التي يتوقعونها فيما إذا أثبتوا على وفاق بصورة أو بأخرى مع الجانسنيين أو مع الكالفينيين . ومن جهة أخرى ، لم يدع المولينيون سفسطة أو مغالطة إلا استخدموها ليدللوا على أن القديس أوغسطينوس لم يعلم قط الجانسنية^(٤) . وبالمقابل ، يجد بايل أن يفرق بين أشياء تصورها لنا حكامنا المسماة متحدة اتحاداً لا تقسم عراه : فهو يتقدم مثلاً بالفكرة التالية (الجديدة كل الجدة والتي ستكون لها أهمية بعيدة المدى في المباحث الانثropolوجية) : إن الاعتقاد بالسحر و يقوى الجن لا يستتبع الاعتقاد بالله : يشاهد على ذلك ديانات الشرق الأقصى ، التي كانت أوروبا شرعت بالاطلاع على مضمونها .

هذا النقد الدائب ، المبني على صدق عقلي بلا تحفظ ، يحيط إذن الروح التحربي ، إذ يأخذ الدعاوى في ذاتها ، ويظهر للعيان لامعقوليتها أو

(٢) انظر تعريف المولينية في الصفحة ٨ ، الهاشم ٨ .

(٤) المعجم التاريخي والنقدى ، مادة جانسون ، المحوظة .

تناقضاتها الداخلية ، ويبين صلة القربى التي تجمع في بعض الأحيان بينها وبين الدعاوى النقيضة ، ويكشف عن اعتساف الصلة التي تربط على العكس بين بعض القضايا : هذه المداورة الدائبة للأفكار ، وهذا الشخص والتنخل للدعوى يتواصلان بلا كلل ، حاملين للقارئ بهة متجددة باستمرار ، من خلال صفحات المعلم التاريخي والنقدي . لكن هل هذا النقد مشتت إلى الحد الذي يبدو عليه للوهلة الأولى ؟ إن بايل يسعى إلى أن يخفف ، بسبب هذا التشتت بالذات ، من أهمية «تأملاته المطلقة بعض الشيء وغير المقيدة كثيراً بالأحكام العادلة» : «إذا تأتى لرجل علماني وغير متحزب مثلـي أن يقع في المصنفات التاريخية الكبرى على خطأ ما في الدين أو في الأخلاق ، فلست أرى ما الداعي لإثارة ضجة حول ذلك ... ففي مثل هذه الموضوعات لا يتخد الناس مرشدـاً لهم كاتباً يلقي كلامـه على عواهـته ، وكـأنـما هو عـابرـسـبـيلـ، وـيـعـلـنـ عـلـىـ رـؤـوسـ الـأشـهـادـ أـنـهـ لـاـ يـحـفـلـ أـتـبـعـهـ الـآخـرـونـ أـمـ لـاـ ، لـاـنـ كـلـ شـائـرـ أـنـ يـرمـيـ مشـاعـرهـ عـلـىـ قـارـعـةـ الـطـرـيقـ وـكـأنـماـ يـرمـيـ دـبـوـسـاـ فـيـ حـقـلـ» . ويردفـقـاـئـلـاـ : إنـ أـفـكـارـ مـوـنـتـانـيـ لـمـ تـطـقـقـ بـإـثـارـةـ قـلـقـ الـلـاهـوـتـيـنـ إـلـاـ عـنـدـمـاـ حـبـسـهـ بـبـيـرـ شـارـونـ فـيـ إـسـارـ مـذـهـبـ .

وفي الحقيقة ، تطالعنا انتقادات بايل كلـها بـحـرـكـةـ جـدـلـيـةـ ، مـطـابـقـةـ عـلـىـ الدـوـامـ لـذـاتـهـ ، وـنـاطـقـةـ بـقـوـةـ مـتـطلـقـةـ . وـقـوـامـهـ سـحبـ كـلـ نـقـطةـ اـسـتـنـادـ فيـ الطـبـيـعـةـ وـالـعـقـلـ الـبـشـرـيـنـ منـ تـحـتـ بـنـاءـ الـدـعاـوىـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ وـالـدـيـنـيـةـ ، بـحـيثـ لـاـ يـبـقـىـ لـهـاـ مـرـجـعـ تـرـجـعـ إـلـيـهـ غـيرـ السـلـطـةـ الـالـهـيـةـ الـتـيـ تـجـاهـرـ بـأـنـتـمـائـهـ إـلـيـهـ ، مـاـ لـاـ يـحـوـجـ فـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ باـيـلـ إـلـىـ التـنـكـبـ عـنـ جـادـةـ الـعـقـيـدـةـ الـقـوـيـةـ . فـقـدـ كـانـتـ جـمـيعـ الـأـنـشـاءـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ الـكـبـرـيـ فيـ ذـلـكـ الـعـصـرـ ، أـوـ جـمـيعـهـ عـلـىـ وـجـهـ التـقـرـيبـ ، اـبـتـادـ بـدـيـكـارـتـ ، تـفـرـضـ أـنـ بـعـضـ الـدـعاـوىـ الـلـاهـوـتـيـةـ تـرـتـبـطـ بـطـبـيـعـةـ الـعـقـلـ الـبـشـرـيـ بـالـذـاتـ: وـمـنـ قـبـيلـ ذـلـكـ وـجـودـ اللهـ وـوـحدـتـهـ ، الـعـنـيـةـ الـالـهـيـةـ ، خـلـودـ النـفـسـ . وـفـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ ، كـانـ أـنـصـارـ التـسـامـحـ ، بـمـنـ فـيـهـمـ أـوـسـعـهـمـ صـدـرـاـ ، لـاـ يـطـيـبـ لـهـمـ رـغـمـاـ عـنـ ذـلـكـ

أن يدعوا في سلام الملحدين أو الملادين ، اعتقاداً منهم بأن آراء هؤلاء تتنافى وكل حياة خلقية . وهذا الارتباط المزعوم بين العقائد الدينية الرئيسية وال حاجات الأساسية للعقل وللأخلاق هو ما كان نقد بايل يعمل رويداً رويداً على تفككه .

وجود الله بادىء ذي بدء : يقول بايل : « إن الحرية واسعة بما فيه الكفاية من هذا المنظور ؛ فحسب الفقيه أن يقر بأن ذلك الوجود قابل للإثبات بسبيل أخرى ، حتى تترك له حرية انتقاد هذا الدليل الجزئي أو ذاك »^(٥) . وهذا مؤداته بصرير العبرة أنه لا وجود لدليل مقبول كلياً ومن الجميع . وبالفعل ، لا يتضمن دليل أرسسطو بالمحرك الأول قدم العالم ، الذي يشيع عنه المشيحون ؟ والأدهى من ذلك أنه حقيق بأن يثبت كثرة من المحركين الأوائل لا إلهاً واحداً فحسب . والدليل الديكارتي بدوره عرضة للنقد من كل جهة . وهذا فقيه من السوربون ، هو هرمينيه ، يرفض بصرامة جميع الأدلة التوماوية ، ولا يقبل بغير الدليل المبني على أساس نظام الكون . وهكذا لا وجود ، في هذا الموضوع ، لأي بداعية مطلقة . أفلم يصرح بييل ، أستاذ لوثر ، أن « الأدلة التي يمكن للعقل أن يقدمها عن وجود الله احتمالية ليس إلا » ؟

ومسألة العناية الإلهية هي المسألة الأثيرية عند بايل ، فلا يمل ولا يكل أن يرجع إليها المرة تلو المرة . وبالفعل ، إن مسألة العدالة الإلهية قد طرحت على بساط البحث مراراً وتكراراً ، منذ قرون وقرون ، بلا جدوى ومن غير أن يتذر لها أحد حلأ . فليس من سبيل إلى التوفيق بين وجود الشر وبين وجود مبدأ لامتناهياً الخير والقدرة الكلية . فاما أن يُحد من خيريته ، إذا كان سمح بالشر الذي كان في مستطاعه أن يمنعه ؛ وإما أن يُحد من قدرته ، إذا كان أراد أن يمنع الشر ولم يستطع . وكل ما يقال لتبرير الله ينزله منزلة المستبد النافي للعقل : فالقول بأنه سمح بالخطيئة

(٥) المعجم ، مادة زاباريلا ، المحوظة ز .

إظهاراً منه لحكمته يعدل القول بأنه أشبه بـ « عاهل يدع الفتنة يعظم شأنها ويتسع نطاقها ليغدر بعذئذ بقمعها ». والمانوية وحدها ، بنظريتها في المبدئين ، واحدهما الخير وثانيهما الشر ، تبدو هي المؤهلة لحل المسألة . وهكذا يجد عقلنا نفسه في أعقاب موقف وأغراه : « فمنْ لَنْ يَعْجَبْ وَمَنْ لَنْ يَرْثِيْ لِصَيْرْ عَقْلَنَا ؟ فَهَا أَوْلَاءِ الْمَانُوْيُونْ ، بِفَرْضِيْتِهِمُ الْخَلْفِيَّةِ وَالْمُنَاقِضَةِ ، يَفْسُرُونَ الْتَّجَارِبَ عَلَى نَحْوِ احْسَنِ بِمَهْلَةِ مَرَةٍ مَمَّا يَفْعَلُ أَصْحَابُ الْعِقِيدَةِ الْقَوِيَّةِ بِفَرْضِهِمُ الصَّحِيحَ كُلَّ الصَّحَّةِ ، الْفَسْرُورِيَّ كُلَّ الْفَسْرُورَةِ ، الْحَقُّ كُلَّ الْحَقِيقَةِ عَنْ مَبْدَا أَوْلَى لِامْتِنَاهِ فِي الْخَيْرِ وَالْقَدْرَةِ الْكُلِّيَّةِ »^(٦) . إنها لسخرية مقتنة ، وإنما محققة .

وخلود النفس ، بدوره ، أيحتمل أن يكون بديهيأً بالقياس إلى العقل ؟ لقد أوضحت رسالة بومبونتزي^(٧) بما فيه الكفاية أن المشائة لا تملك أن تثبته ؛ « فووجهه مذهب ديكارت وضع مبادئه متينة فعلاً في هذا الصدد ». والحال أن المبدأ الديكارتي نفسه (روحية النفس) ليس بديهيأً في نظر الجميع ، ورد غاسندي عليه قد أرضى الكثيرين^(٨) .

أيقول قائل ، ذوداً عن تلك العقائد ، إنها ضرورية ولا غنى عنها للأخلاق العامة ؟ هذا ما تنهض دليلاً على ضده تجربة الأخلاق الصالحة التي تلحظ أحياناً لدى الملحدين ، على حين لا يستبعد أن يكون المؤمنون من الجرميين . ويوافق بایل على ما يذهب إليه بومبونتزي عندما لاحظ « أن عدداً كبيراً من المحتالين والآثمين الفاسقين يعتقدون بخلود النفس وأن كثرة من القديسين والأبرار لا يعتقدون به » .

(٦) المعجم ، مادة البوليسينيين ، الملحوظة هـ .

(٧) بيتر بومبونتزي : فيلسوف إيطالي (١٤٦٢ - ١٥٢٤) ، طور تعاليم أرسطو بروح مادية مناهضة للنزعية الدراسية . قال في كتابه في النفس الخالدة ببناء النفس ، فتاواه غضب رجال الكنيسة ، فأحرق كتابه . انظر الجزء الثالث . العصر الوسيط والنهضة ، من « م » . ٢٨٣

(٨) المعجم ، مادة بومبونتزي ، الملحوظة وـ .

لقد ألب كتاب خاطرات في المذنبات ، الذي ألح فيه بايل إلحاضاً شديداً على وجود السلوك الخلقي لدى الملاحدة ، خصوصاً كثراً عليه . وأية ذلك ، كما يقول بايل ، أن هؤلاء « لا يريدون أن يفهموا أن البواعث الدينية تبعد عن أن تكون حواجزنا الوحيدة إلى العمل : فثمة حواجز أخرى . وقد كان الصدوقين ، الذين ينكرون خلود النفس ، أكثر استقامة من الفريسيين الذين كانوا يتتجرون بمراعاة شريعة الله »^(٩) . ولا بد أن تكون معرفة المرء بالناس ضعيفة حتى يعتقد أن « فساد الأخلاق ينبع من كونهم يشكّون أو يجهلون بوجود حياة أخرى بعد الحياة الدنيا »^(١٠) . وينبع هذا الوهم أولاً من الاعتقاد بأن الناس يسلكون دوماً وفق مبادئهم ، مما يوحي بأنه من الممكن البرهان قبلياً على أن الإيمان بالأخرة سيكون بمثابة كابح خلقي : فلا شيء أندرا وأبعد احتمالاً ، على العكس من ذلك ، من التلامح بين آرائنا وممارستنا : فجوريو ، على سبيل المثال ، إذ يسلم بأن معتقداتنا الدينية ترتبط باستعداداتنا الذهنية ، كان يفترض فيه أن يستنبع من ذلك منطقياً التسامح ، على اعتبار أن الأذواق والمشارب لا تحتمل النقاش ؛ ومع ذلك تراه أكثر أهل الأرض تعصباً وبعداً عن التسامح . ناهيك عن ذلك ، فإنه يخطئ من يعتقد أن الحواجز الدينية هي حواجزنا الوحيدة إلى العمل ؛ فهناك كثرة من الحواجز الأخرى ، ومنها حب المديح والثناء ، وخوف العيّب والعار ، وما إلى ذلك من الحواجز التي تكون في كثير من الأحيان أقوى بكثير من الحواجز الدينية ، وقدرة على أن تؤدي ب أصحابها إلى أفعال فاضلة^(١١) .

إن هذه الإشارات القليلة كافية لتبيّن لنا كيف كان يتوالى في أناة وصبر . هذا العمل الذي يسحب ، واحدة بعد الأخرى ، جميع الركائز التي كانت

(٩) المعجم ، مادة الصدوقين ، الملحوظة هـ .

(١٠) المعجم ، مادة سانشيز ، الملحوظة جـ .

(١١) المعجم ، طبعة ١٧١٥ ، م ٣ ، ص ٩٨٨ .

تسند الحقائق الميتافيزيقية والدينية في الطبيعة البشرية ، وجميع نقاط الارتباط التي كانت تجعل من تلك الحقائق شيئاً لازماً للانسان ، وبكلمة واحدة، جميع أسباب الاعتقاد المستمدة من ماهية الانسان . ومع ذلك ، ما ادعى بايل فقط أنه يسحب على هذا النحو أي سند حقيقي ومكين للدين : فما العقل البشري ، المعرض دواماً للخطأ ، بالقياس الى السلطة الإلهية المقصومة عن الخطأ ؟ إن جميع الوساوس والتشككات المرتبطة بمسألة العدالة الإلهية تمحى دفعاً واحدة السلطة : « ذلك هو بلا ريب السبيل الحق الى محو الشكوك : الله قاله ، الله فعله ، الله أباحه »^(١٢) . وعلى السلطة ، ولا شيء غير السلطة ، ينبغي أن يكون تعويينا . ويستشهد بايل ، في معرض التأييد ، بهذه الرسالة الموجهة من بيرو دابلانكر^(١٣) الى باترو^(١٤) : « إنك تعتقد بخلود النفس لأن عقلك يصور لك الأمر هكذا ، وأنا ضد عقلي : فأنا أعتقد أن نفوسنا خالدة ، لأن ديننا يأمرني باعتقد ذلك . أنعم النظر في هذين الشعورين ، ولسوف تقر في أرجح الظن بأن شعوري أصدق بكثير »^(١٥) .

ها هي ذي الحقائق الميتافيزيقية وقد تبوأت أعلى منزلة حتى لم يعد لها من نفع إنساني البة : فالحياة الدينية ، المريودة الى ذاتها ، المفصلة عن الحياة العقلية والخلقية ، المعزولة في جلالها ، تبقى معلقة بلا ركيزة . فهل ستتضعننا السلطة ، هي على الأقل ، على وفاق ؟ كلا على الاطلاق ، ما دام الحكم البشري سيتدخل بصورة من الصور ليقيّمها : فـ « الكتاب

(١٢) المعجم ، مادة روفين ، الملحوظة ج .

(١٣) بيرو دابلانكر . كاتب فرنسي (١٦٠٦ - ١٦٦٤) ، واضع سير حياة الكتاب الافريق والرومان ، وتنعد بالاجمال بعيدة عن الصدق . « م » .

(١٤) اوليفييه باترو : محام فرنسي (١٦٠٤ - ١٦٨١) ، صديق بولو ، صار خطاب شكر للأكاديمية الفرنسية ، لما حازه من إعجاب ، تقليداً متبعاً . « م » .

(١٥) المعجم ، مادة بيرو ، الملحوظة ١ .

المقدس سيستخدم في تأييد المع والضد^(١٦) . ولا اتفاق حول مناهج تأويل الكتاب المقدس : فنيكول والكاثوليكيون يقولون بمبدأ السلطة الذي يجعل من كنيسة روما مفسراً معصوماً عن الخطأ ; ولكن ما سيضمن لنا وحدة هذا المؤثر غير مباحث مطولة هي بحكم المستحيلة على المؤمنين؟ بيد أن منهج الفحص ، الذي ينتصر له القساوسة البروتستانتيون ، يتسبب هو نفسه في مناظرات لا نهاية لها . نحن لا نحوز أي منهج إنساني إذن لتقدير السلطة . فماذا يبقى أمامنا غير أن نعتقد بأن الناس ينقادون إلى الدين بوسائل لاعقلانية خالصة ، « بعضهم بالتربيبة ، وبعضهم الآخر بالنعمة » ؟ هكذا يكون كل رابط بالعقل قد فُصل هذه المرة بكل ما في الكلمة من معنى : فالدين إلهي خالص ، ولكنه ليس بشري على الإطلاق . أو ربما كان في خاتمة المطاف ، كما تشير إلى ذلك أولى وسائل الدخول إلى الدين أي « التربية » ، واحدة من تلك العادات غير المهمة ، المرتهنة بصدفة الميلاد ؛ وربما كان بايل يعبر عن فكره من خلال هذه الآراء التي عزّاها إلى نيهوسيوس : « عندما يجد المرء نفسه مرتبطاً بجماعة معينة برابط التربية والميلاد ، فإن المضائقات التي قد يعاني منها فيها ليست بعذر مشروع ليفارقها ، إلا إذا كان لا يصبّن نفعاً لقاءها ، أي لا يرقى إلى مرکز ييسر له أن يعيش كما يحلو له ؛ إذ ماذا يجدينا أن نهجر الجماعة التي أنجبتنا وأنشأتنا ، إذا كنا لا نفعل ، عندما نفارقها ، أكثر من أن نغير المرض؟^(١٧) .

إن نتيجة جدل بايل السالب هي إذن التسامح الذي يضع الاقتناع الديني في منجي من الخصومات البشرية وفي منأى عنها ؛ غير أن معادله الموجب (وهذا بوجه خاص ما يكسبه أهميته) تصور للطبيعة البشرية ، عيني ، تاريخي ، لا يرتكز إلى أي معنى يمكن مقارقاً له .

(١٦) المعجم ، مادة سانبلانسي ، المحوظة ج .

(١٧) المعجم ، مادة نيهوسيوس ، المحوظة ج .

(٢) فونتنيل

إن فونتنيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) ، الذي كان في أول الأمر ناظماً لقطعات من القصائد ، ومؤلفاً لتمثيليات رعوية ، ولماساة لم تصب أي خطأ من النجاح ، أعمل الفكر ، ولا بد ، أكثر من أي شخص آخر في عصره ، في تقلبات الذوق العام ، في « الحركة التي لا يهدأ لها أوار في روح الشعوب ، في تلك الأذواق التي يعقب بعضها بعضاً بصورة غير محسوسة ، في ذلك الضرب من الحرب التي تدور رحاها فيما بينها فتكون نتيجتها أن يطرد بعضها بعضاً وأن يدمر واحدها الآخر ، في ذلك الدوران الأزلي للأراء والعادات »^(١٨) .

الليس لتغيرات الذوق هذه من قاعدة تحبطها ؟ « لا يعقب ذوق ذوقاً آخر مصادفة واتفاقاً ؛ فهناك في العادة رابطة لازمة وإنما خفية »^(١٩) . ونستشعر هنا الرجل الذي يجس الذوق العام ويسبره ؛ فهو مدرك لنفور أهل زمانه من الحذقة الأدبية لعصر فواتور^(٢٠) وصالون السيدة دي رامبويه^(٢١) ؛ لذلك يتسلل بعلم الفلك ليثير اهتمام النبيلات من النساء في ENTRETIENS SUR LA PLURALITÉ DES MONDES .

لكنه لما صار أميناً للسر لacadémie العلوم ، واعتماد على التأمل في

(١٨) حول التاريخ SUR L'HISTOIRE (الأعمال الكاملة ، باريس ١٨١٨ ، م ، ٢ ، ص ٤٢٤) .

(١٩) المصدر نفسه ، م ، ٢ ، ص ٤٢٤ .

(٢٠) فنسان فواتور : كاتب فرنسي (١٥٩٧ - ١٦٤٨) ، من رواد مدرسة الحذقة ومن

المترددين على صالون السيدة دي رامبويه .

(٢١) المركبة دي رامبويه : صاحبة صالون أدبي شهر (١٥٨٨ - ١٦٦٥) ، لعب دوراً مهماً في تطهير اللغة الفرنسية وفي تقدم الأدب .

الحركة العلمية في زمانه ، وعلى الأخص في مضمون الرياضيات والطبيعيات ، وأصبح مؤرخاً أو بالاحرى المؤرخ الرسمي للعلوم بالمدائج التي كان يخص بها كل عضو يتوفى من أكاديمية العلوم ، ميّز ، خلف الدّرجة العابرة ، الروح الجديد الذي بدأ يدب في النخبة المثقفة ، وخلف هذا الروح الجديد، المعالم الأساسية للعقل البشري الذي لا يعودوا هذا الروح أن يكون صورة من صوره. وهكذا انصب كل اهتمام فونتنيل، في مقالاته القصيرة النّفّس إجمالاً، وفي مقدماته لتحليل اللامتناهيات الصغر ANALYSE DES INFINIMENT PETITS ، وهندسة اللامتناهي GÉOMÉTRIE DE L'INFINI ، UTILITÉ DES MATHÉMATIQUES ET DE LA PHYSIQUE ، وفي مباحثه الموجزة حول التاريخ SUR L'HISTOIRE ، وأصل الخرافات ORIGINES DES FABLES ، وفي كتابه تاريخ العرافات HISTOIRE DES ORACLES ، الذي يزيد في الحجم قليلاً عن غيره من مؤلفاته وان تكون مادته بتمامها قد اقتبست من معين العلامة فان دال ، نقول : هكذا انصب اهتمامه كله على البلوغ الى وصف للعقل البشري يكون مرجعه القفزة العجيبة التي شهدتها القرن السابع عشر في ميدان العلوم الرياضية والطبيعية .

تلكم هي ، في نظر فونتنيل ، باكورة حركة صاعدة من المتعذر التنبؤ بمستقبلها ؛ كتب الى زملائه في أكاديمية العلوم يقول : « من المباح لنا ان نفترض أن العلوم قد ولدت لتوها ليس إلا ... وعلى هذا لا يزال الواجب الملقى على عاتق الأكاديمية أن تخزن على سعة من الواقعات الثابتة المحققة ...؛ إذ لا يزال على الطبيعيات أن تنتظر ، قبل أن تشيد المسرح ، أن تصير الطبيعيات التجريبية مؤهلة لتزويدها بالمواد اللازمة »^(٢٢) . فماذا سيكون اتجاه هذا التقدم ؟ إن مثال إنجازات هندسة اللامتناهي في

(٢٢) الاعمال الكاملة ، م ١ ، ص ٣٧ .

القرن السابع عشر نموذجي : فجميع الهندسين الكبار ، من أمثال ديكارت وفيديما وبسكال وباروف ومركتور ، « وجدوا أنفسهم ، كل في طريقه الخاص ، منقادين إما إلى اللامتناهي وإما إلى حافة اللامتناهي . فقد كان يطل برأسه من كل جهة ، ويلاحق الهندسين في حفهم وترحالهم ، ولا يدع لهم من سبيل للإفلات »^(٢٣) . وما عتم أن قدم نيوتن ولا ينتز ليجدا الوسائل المناسبة ليستخدمها في الحساب « ذلك اللامتناهي الذي ما عاد في وسع أحد أن يشيح عنه مزوراً . وهكذا فإن العلم لا ينطلق من الوحدة ، بل ينزع إليها : فما هو بشرح تحليل لمبادئ مشتركة مسلم بها من الجميع ؛ وإنما هو محصلة الجهود التي تكون مشتتة في أول الأمر ، ثم لا تثبت أن تتركز بفضل اكتشاف عبقرى المبدأ عام : « حينما يكون علم كالهندسة قد رأى النور لنوه ليس إلا ، فما من سبيل إلى البلوغ إلى أكثر من حقائق متفرقة لا يستقيم لها قوام واحد ، ويكون إثبات كل واحدة منها على حدة ، عن أيما سبيل تيسّر ، وبقدر كبير من الحرج والارتباك في أكثر الأحيان . لكن متى ما تم الوصول إلى عدد معلوم من هذه الحقائق المجتمعة ، بان للنظر ما وجه ائتلافها ، فتطبق المبادئ العامة تبزغ إلى حيز الوجود »^(٢٤) .

من الواضح أن تعبير المبدأ العام لا يعني هنا من قريب أو بعيد مبدأ الهوية وما شاكله : وإنما هو بالآخر مبدأ يسمح بإعطاء العلم شكلاً استنباطياً ، كمثل ذاك الذي يعطيه حساب اللامتناهي لجميع مسائل تربيع الدائرة ، أو قانون الجاذبية لجميع القوانين الجزئية لعلم الفلك . والشكل الاستنباطي مثل أعلى للعلم ناءٌ غاية النأي ؛ ومع ذلك ، فإنه المثل الأعلى لكل علم ، بما فيه علم التاريخ ؛ ويستشف فونتنيل صلة قربي بين نظام المتحرّكات الذي يفسّر به تأقيطس تاريخ الإباطرة الرومان ونظام

٢١ ص ، ١ م (٢٣) .
٢٧ ص ، ١ م (٢٤) .

الدومات الذي يجد فيه ديكارت مبدأ الظاهرات ؛ ويتصور على سبيل اللعب ، عند الاقتضاء ، تاريخاً قبلياً يمكن معه رؤية سلسلة الواقعات التاريخية تتبع من مبادئ الطبيعة البشرية ، متى ما عُرفت هذه المبادئ معرفة جيدة (م ٢ ، ص ٤٢٩) .

إن لهذا التقدم نحو المبادئ ، على الرغم من أنه يتضمن عفوية الشتات من الخواطر ، نظاماً ضابطاً له : « لا تتطور كل معرفة إلا بعد أن يكون عدد معلوم من المعارف السابقة قد تطوى ، وإلا حين يكون دورها للتفتح قد جاء » (٢٥) . لكن هذه النظامية تفترض أن قوة واحدة وحيدة هي دوماً قيد الفعل في التطوير البشري . وبالفعل ، ليس للعقل نهجان في العمل ؛ بل هو يفسر دوماً المجهول بمقابلته بالمعلوم : وهذا النهج هو عينه الذي تأدى إلى مولد الخرافات ، وهي علوم الانسان البدائي ، وهذا النهج هو الذي يأخذ بيد العلوم فيما بعد إلى التقدم . والخرافات تفسر عادة (وفونتنيل يقصد هنا بيكين في أرجح الظن) بتلك الملة المشكوك فيها التي يقال لها المخيلة : أما في الواقع فإن الكثيرين يسلّمون ، منذ العصور القديمة ، بأن الاساطير كانت اتيولوجية (٢٦) ، أي كان الغرض منها تفسير الظاهرات ؛ ويشير فونتنيل ببراعة وحيوية هذه النظرية ؛ فهو يبرر وهزيودوس بما في نظره أول فلاسفة اليونان : فحتى « في تلك الأزمنة البدائية ... كان من أوتوا نبوغاً أكثر بقليل من سواهم ينزعون بطبيعة الحال إلى طلب علة ما يرونون » ؛ فإذا كان النهر يأتيه دوماً ماء ، فآية ذلك ، كما يتصورون ، أن ثمة جنية تمسك بجرة لا ينقطع منها مسليه (م ٢ ، ص ٢٨٩) . ويعطي فونتنيل دليلاً يسترعي الانتباه على الطابع العقلاني لتلك الخرافات : التمثال الذي ألفاه (ممهدأً على هذا النحو للميتولوجيا المقارنة) بين خرافات الأغريق وخرافات الأميركيكان (م ٢ ، ص ٣٩٥) .

(٢٥) م ١ ، ص ٢١ .

(٢٦) الاتيولوجيا . علم الاسباب . م .

لقد ولدت الآلهة والإلهات إذن من المبدأ نفسه الذي يضبط اليوم مسيرة علومنا : رد المجهول الى المعلوم . ويخلص فونتنيل الى الاستنتاج : « إن البشر يتشاربون كلهم أقوى التشابه بحيث يتحتم أن ترتعد فرائصنا حيال أي حماقة تصدر عن أي شعب من الشعوب »^(٢٧) . تفوق الإنسان العصري يأتي إذن من تطور معارفه ، لكن ليس من تطور عقله الذي هو وعقل الإنسان البدائي واحد .

يمضي فكر فونتنيل الى أبعد من ذلك أيضاً : لكن كان لزاماً عليه أن يتخذ احتياطات شتى في عرضه إياه . فإن واحداً من أسس الاعتقاد المسيحي هو فعل الله في التاريخ ، هذا الفعل الذي يترجم عن نفسه بالمعجزات وبالتجسد . أما فونتنيل فله تصور عن تاريخ وضعي لا يعلم ESSAI SUR MŒURS لفولتير الذي يعارض روح مدينة الله^(٢٨) . يفيينا فونتنيل القول : « شيئاً يتبين أن نحسب لهما حساباً في التاريخ : التاريخ الخرافي للأزمنة البدائية ، وهو مخترع بتمامه من قبل البشر ، والتاريخ الحقيقي للعصور الأقرب إلينا في الزمن ». وهذان التاريχان سيرياننا « الإنسان بالفرق ، بعد أن تكون الأخلاق أرتنا إياه بالجملة » ؛ وفائدتها تكمن في كشف « روح الواقع » ؛ وقoram هذه الروح ، في التاريخ الأول ، الأخطاء ، وقوامها في الثاني الانفعالات والأهواه (م ٢ ، ص ٤٣١) . وما كان لأحد أن يذهب في الصراحة الى أبعد من ذلك . ولكن فونتنيل حاول ذلك ، رغمما عن كل شيء ، في مصنفه تاريخ العرافات . فأحد الأدلة التاريخية التي كان تُعطى على قدرة المسيح أن العرافات الوثنية ، التي

٤٣١ ، م ٢ . (٢٧)

(٢٨) مدينة الله . مؤلف القديس اوغسطينوس المشهور ، وضعه بين ٤١٣ و ٤٢٦ ، وصور فيه صراع المسيحية ضد الوثنية ، ورمز إليه بالصراع بين المدينة الأرضية والمدينة الالهية .

كانت تعزى الى الجن ، خرست وأمسكت عن الكلام عن مجئه . ويبين فونتنيل أولاً ، نقاً عن فان دال ، كم أن تفسير العرافات بالجن ينبع أن يكون مشكوكاً فيه ، بالنظر الى توافقه مع ما يريد المسيحيون الذين لن يعز عليهم على هذا النحو أن يفسروا بسهولة معجزات الوثنية ؛ ثم يبيّن بعد ذلك أن واقعة توقف العرافات بالذات واقعة مختلفة تماماً .

إذا كان المضمر في جميع مقالات فونتنيل - وهذا ما يجمع بينه وبين بايل - هو نفي فعل الله في التاريخ ، فإنه يتطرق بالمقابل التماس هذا الفعل في الطبيعة : « إن الطبيعيات تتبع و تستكشف آثار العقل والحكمة اللامتناهية التي أحدثت كل شيء ، على حين أن موضوع التاريخ نتائج انفعالات البشر وأهوائهم ونزاواتهم »^(٢٩) . إن الله عند فونتنيل لا يعود هو الله الذي في التاريخ ، ذلك الذي يتجلّ عن طريق بدع الأديان وطوائفها المتعصبة ، وإنما الله الذي في الطبيعة ، ذلك الذي يفعل عن طريق قوانين ثابتة ، ومن ثم فإن « العلم الطبيعي هو الذي يرقى ليصير نوعاً من العلم الإلهي » .

ثبت المراجع

- I. — BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 3 vol., 1697. Nous citons d'après la troisième édition, Rotterdam, 4 vol., 1715, "à laquelle on a ajouté la vie de l'auteur, et mis ses additions et corrections à leur place". Une réédition photographique des *Œuvres diverses* a été procurée par E. LABROUSSE, Hildesheim, 1964.
- F. PUAUX, *Les précurseurs français de la tolérance au XVIII^e siècle*, Paris, 1881.
- F. PILLON, *Année philosophique*, 1896, 1897, 1898, 1899, 1901, 1902.
- J. DELVOLVÉ, *Essai sur Pierre Bayle (religion, critique et philosophie positive)*, Paris, 1906.
- V. DELBOS, Fontenelle et Bayle, dans *La philosophie française*, p. 133, Paris, 1919.
- L. LEVY-BRUHL, Les tendances générales de Bayle et de Fontenelle, *Revue d'histoire de la philosophie*, I, 1927, p. 50.
- P. DIBON, R. H. POPKIN, E. LABROUSSE, etc., *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*, Amsterdam-Paris, 1959.
- II. — Cf. ci-dessus, DELBOS et LÉVY-BRUHL.
- J.-R. CARRÉ, *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, 1932.
- FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. critique par J.-R. CARRÉ, Paris, 1932.
- F. GRÉGOIRE, *Le dernier défenseur des Tourbillons*, Fontenelle,

Revue d'histoire des sciences, 1954, p. 220-246.

S. DELORME, Etudes sur Fontenelle, *Revue d'histoire des sciences* 1957, p. 288-309.

Howard ROBINSON, *Bayle, the Sceptic*, New York, 1931.

W. H. BARBER, Pierre Bayle: Faith and Reason, *The french mind: studies in honour of Gustave Rudler*, p. 109-125, Oxford, 1952.

Benito RATENI, L'interpretazione critica del Bayle alla luce degli studi più recenti, *Rassegna di Filosofia*, I, 3, 1952, p. 239-251; et les observations de A. DEREGIBUS, Intorno ad una rassegna di studi su Pierre Bayle, *Il saggiaore*, III, 2-3, 1953, p. 328-336.

Elisabeth LABROUSSE, *Inventaire de la Correspondance de Pierre Bayle*, Paris, 1960; *Pierre Bayle*, I: *Du pays de Foix à la Cité d'Erasme*; II. *Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1963-1964; Le paradoxe de l'érudit cartésien, Pierre Bayle, dans *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e*, Paris, 1967, p. 53-70.

فهرس
الكتاب الرابع
القرن السابع عشر

الفصل الأول

السمات العامة للقرن السابع عشر	٥
١ - تصور الطبيعة البشرية : السلطة والحكم المطلق	٥
٢ - تصور الطبيعة الخارجية : غليلي وغاسندي والمذهب الذري	١٨
٣ - تنظيم الحياة العقلية : الأكاديميات والمحافل العلمية	٢٤
ثبات المراجع	٢٩

الفصل الثاني

فرنسيس بيكون و الفلسفة التجريبية	٣١
١ - حياة بيكون ومؤلفاته	٣١
٢ - المثل الأعلى البيكوني : العقل والعلم التجريبي	٣٦
٣ - تقسيم العلوم	٤٠
٤ - الأورغانون الجديد	٤٥
٥ - الصورة : آلية بيكون	٥٢
٦ - الدليل التجريبي	٥٤

٧ -	الاقسام الأخيرة من « التجديد الأكبر »	٥٦
٨ -	الفلسفة التجريبية في انكلترا	٥٨
٦١ -	ث بت المراجع	

الفصل الثالث

٦٣ -	ديكارت والديكارتية	
٦٣ -	١ - حياته ومؤلفاته	
٧١ -	٢ - المنهج والرياضنة الكلية	
٨٣ -	٣ - ما بعد الطبيعة	
٨٦ -	٤ - ما بعد الطبيعة (تتمة) : نظرية الحقائق الأزلية	
٨٨ -	٥ - ما بعد الطبيعة (تتمة) : الشك و « الكوجيتو »	
٩٤ -	٦ - ما بعد الطبيعة (تتمة) : وجود الله	
١٠٤ -	٧ - ما بعد الطبيعة (تتمة) : النفس والجسم	
١٠٧ -	٨ - الطبيعيات	
١٢٠ -	٩ - الفيزيولوجيا	
١٢٢ -	١٠ - الأخلاق	
١٣٥ -	١١ - الديكارتية في القرن السابع عشر	
١٣٩ -	١٢ - جولنكس	
١٤١ -	١٣ - كلاوبيرغ	
١٤٢ -	١٤ - دغبى	
١٤٤ -	١٥ - لوبي دى لافورج	
١٤٥ -	١٦ - جيرو دى كوردموا	
١٤٦ -	١٧ - سيلفان ريجيس وهويه	
١٥٠ -	ث بت المراجع	

الفصل الرابع

بسکال.....	١٥٧
١ - مناهج بسکال.....	١٥٧
٢ - نقد المبادىء.....	١٦٣
٣ - بسکال المنافع عن العقيدة.....	١٦٦

الفصل الخامس

توماس هوبيز.....	١٧٤
ثبت المراجع.....	١٨٨

الفصل السادس

سبينوزا.....	١٩٠
١ - حياته ، بيته ، آثاره.....	١٩٠
٤ - إصلاح العقل.....	١٩٦
٣ - الله.....	٢٠٤
٤ - الطبيعة البشرية.....	٢٠٧
٥ - الانفعالات : العبودية.....	٢١٤
٦ - الحرية والحياة الأزلية.....	٢١٨
٧ - الدين الوضعي والسياسة.....	٢٢٧
٨ - أنصار السبينوزية وخصومها.....	٢٣١
ثبت المراجع.....	٢٣٤

الفصل السابع

مالبرانش.....	٢٣٨
١ - حياته ومؤلفاته.....	٢٣٨
٢ - الفلسفة واللاهوت.....	٢٤٠

٢٤٧	٣ - الطبيعة البشرية
٢٥٢	٤ - العلل الظرفية
٢٥٦	٥ - طبيعة المعرفة والرؤيا في الله
٢٦٤	٦ - المالمبرانشيون
٢٦٩	ثبت المراجع

الفصل الثامن

٢٧٣	لابيتنز
٢٧٣	١ - الفلسفة الألمانية قبل لابيتنز
٢٧٧	٢ - حياة لابيتنز وآثاره
٢٨٠	٣ - المنطلق الأولي للايبنترز : العلم العام
٢٨٤	٤ - مذهب اللاتنائي
٢٨٨	٥ - الآلية والدينامية
٢٩٢	٦ - معنى الجوهر الفرد واللامهوت
٣٠٠	٧ - اللامهوت والمونادولوجيا
٣٠٥	٨ - سبق التساؤق
٣٠٦	٩ - الحرية والعدالة الالهية : التفاؤل
٣٠٩	١٠ - الموجود الحي
٣١٢	١١ - الأفكار الفطرية : لابيتنز ولوك
٣١٤	١٢ - وجود الأجسام
٣١٥	١٣ - الأخلاق
٣٢٠	ثبت المراجع

الفصل التاسع

٣٢٤	جون لوك والفلسفة الانكليزية
٣٢٤	١ - حياة لوك وآثاره

٢ - الأفكار السياسية	٣٢٧
٣ - مذهب «المحاولة في الفهم البشري»: نقد الأفكار الفطرية	٣٢٠
٤ - الأفكار البسيطة والأفكار المعقّدة	٣٣٣
٥ - المعرفة	٣٤٢
٦ - الفلسفة الانكليزية في نهاية القرن السابع عشر	٣٤٥
ثبت المراجع	٣٥٠

الفصل العاشر

بایل وفونتنيل	٣٥٤
١ - بیربایل	٣٥٢
٢ - فونتنيل	٣٦٣
ثبت المراجع	٣٦٩

1000/93/110V

تاريخ الفلسفة

تأليف : أميل برهيمي
ترجمة : جورج طرابيشي
٧ أجزاء - ٢٥٠٠ صفحة - ٣٠٠٠ فيلسوف و مفكر

□ □ □

المدخل - المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حادوده : موضوعه ، تاريخه ، منهجه - الفلسفة
قبل سocrates - سocrates - افلاطون والاکاديمية - ارسطو والقیون .

المرحلة الھلنستية والرومانية

المدارس السقراطية - الوثوقية: الواقعية والابيقرورية - الاکاديمية
الجديدة والشككية - الفلسفة الدينية: الافلاطونية المحدثة، الوثنية ،
المسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهيلينية والفكر العربي - الغرب: النهضة الكارولنجية -
القرن الثاني عشر - عصر الخلاصات - انحلال الفكر المدرسي -
القرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ،
تقدّم العلوم الرياضية .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون
واللاهوتيون والاباحيون - التجربية الانكليزية : بيكون - هوبر -
المذهب العقلي : ديكارت والديكارتية - باسكال - سبينوزا -
مالبرن و لاينتر - لوک - الافلاطونيون الانكليز - بايل - فونتيل .

القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجربية الانكليزية والعلم
النيوتنى - الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير ، دidero ، هلنسبيوس -
الموسعيون - ج. ج. روسو - كونديراك - الحركة الفلسفية في انكلترا :
من هیوم الى رايد - مرحلة « الانوار » في المانيا - کانت و النقادية .

القرن التاسع عشر: مرحلة المذاهب (١٨٠٠ - ١٨٥٠)

النفعية الانكليزية - المثالية الالمانية والايطالية -
الايديولوجيات - الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة
الوضعية والنقدية الجديدة - مذهب النشوء والارتفاع - المادية -
الروحية - الدرائية - المثالية والواقعية - فلسفة العلوم .