

رنيه ديكارت

# نأملات مينا فيزيقية في الفلسفة الأولى

تشبت أن الله موجود  
وأن نفس الانسان تتميز من جسده

ترجمة  
الكتور كمال الحاج



# كلمة لابن مينا

الى القارىء الكريم ،

لقد ادخلناك ، بالجزء السابق ، الى فلسفة ديكرت ، ادخالاً عاماً . فمرّ فثاك هكذا ام شرفاتها . يبقى ان نضع ، بين يدبك ، ما يثقل على فلسفة ديكرت ، من قلم ديكرت عيناً . فاخترنا اصمد ما كتب ، واعمق ، واعقد ، واشمل ... نعننى التأملات الميتافيزيقية .

هذه التأملات هي سيرة ديكرت الماورائية . وهي من افخر المصنفات الفلسفية اطلاقاً . حتماً انها اخطر اجزاء الديكراتية . لنلاحظن الصيغة الشخصية فيها . لقد استخدم كاتبها ضميراً المتكلم . انها حكاية ديكرت ذاتاً ... حكاية فكره الخاص في تمجّجاته ولولبياته الصاعدة ، حزنونياً ، الى اسمى مسموات التجريد والتذهين .

نشرها عام ١٦٤١ ، باللغة اللاتينية ، قاصداً ابقاءها في حيّز الفلاسفة ، لا غير . ثم ترجمها الى الفرنسية ، عام ١٦٤٧ ، الدوق دولوين de Luyes ابن وزير لويس الثالث عشر . وقد اشرف على الترجمة ديكرت نفسه . راجعها ، صححها ، زاد عليها . اذن هي ترجمة اصل . ولذا اعتمدناها واثقين .

جميع حقوق الطبعة العربية في العالم محفوظة لدار

منشورات عويدات

بيروت - باريس

ريسه ويكرت

تأملات ميتافيزيقية  
في

الفلسفة الاولى

تثبت أن الله موجود وأن نفس  
الانسان تتغير من جسمه

ترجمة

المكتبة كمال الحاج

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية

الطبعة الرابعة ١٩٨٨

منشورات عويدات  
بيروت - باريس

غابتنا ، كما اشرنا اليه ، ان نمثل على الديكارتية ، باصل  
منها . ثم اردنا عربنة المؤلف ، كي ترسخ افكاره ، بين غشاهات  
ذهننا . لا شيء كالترجمة يقرب الناسي ، من افكار الاغيار ،  
تقريباً هو اكثر من فهم قاموسي لها . الترجمة هي الوسيلة الوحيدة  
لخلقها ثانية في بدء من المترجم .

## الاهماد

الى عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدسة

في باويس

حضرات السادة ،

سبب وجيه جداً يجدوني على ان اقدم لكم هذا الكتاب .  
ويقيني انكم ستجدون سبباً آخر ، وجيهاً ، حين تقفون على مرماه ،  
كي تشملوه برعايتكم . هذا ولا اقدر ان اجد ما يشفع له ، عندكم ،  
احسن من ان اوضح لكم قصدي فيه بشكل موجز .

دائماً ما اعتقدت ان معضلي الله ، والنفس (١) ، هما من اخطر  
المعاضل ، التي ينبغي ان تبرهن بادلة الفلسفة ، خيراً مما  
تبرهن بادلة اللاهوت . اذ ، وان كان يكفيننا التسليم ، نحن  
معشر المؤمنين ، بان ثمة الها وبان النفس البشرية لا تموت بموت  
الجسم ، فن غير الممكن ان نجعل الكافرين يسلمون بحقيقة دين ،  
ولا حتى بفضيلة اخلاقية ، اذا كنا لا نثبت لهم اولاً هاتين

ولقد عملنا الروية ، في النقل ، قدر المستطاع البشري .  
قرأنا كثيراً . وراجعنا كثيراً . وروشنا كثيراً . كل ذلك من  
اجل البقاء على التوازن بين اصل معناهم واصل لغتنا . تلك هي  
الترجمة المثالية . ولا ريب من انها شائكة . اذ من الصعب ان  
يترجم الانسان ترجمة كاملة دون الانحراف شيئاً عن الموضوع  
بداءة . الا اننا جاهدين في سبيل الحصول على الوسط الذي هو  
خير الامور ... لا المعنى كله الذي لهم دون تقديس حرفنا ،  
ولا الحرف كله الذي لنا دون تقديس معناهم .

هذا ما جدانا على زمر الافعولين : النص المنقول والترجمة  
الناقلة . وانه لبعض الشهادة تقدمها تدليلاً الى الامانة التي  
اردنا ، وافساح مجال امام اولي الكفاءات من اجل تصحيحنا  
وتقويمنا . لقد رغبتنا في ان تكثر منطلقين من لغتنا الضادية .  
وهل ثمة غير هذا الاسلوب يمين على تثبيت الروح الفلسفية في  
اذهاننا؟ على تسطير فكر عربي شامق التاطحات تحت سماء لبنان؟

المعضلتين بالعقل الطبيعي (٢). فلو لا الخوف من الله ، ولولا توقع حياة ثانية ، لكثير الذين يؤخرون المتفعة على العدالة ، كما هو شائع في الحياة ان الرذيلة تناب اكثر مما تناب الفضيلة .

لا شك في ان الكتب المقدسة قد فرضت علينا الايمان بوجود الله . ولا شك في ان الايمان بتلك الكتب المقدسة قد فرض علينا ، ايضا ، لأن الله هو الذي أنزلها . الايمان هبة لنا من الله . اذن لا يعجز الله ، الذي وهبنا ما يساعد على الاعتقاد بالاشياء الاخرى ، ان يهبنا ما يساعد على الاعتقاد بوجوده هو (٣). رغم كل هذا لا نستطيع ان نقدم ذلك للكافرين . فقد يتوهمون انه سيوقعنا في الغلط الذي يسميه المناطقة دوراً (٤) .

ذهبت ، انتم وجميع رجال الدين ، الى ان العقل الطبيعي قادر على اثبات وجود الله . واضقم ما يؤخذ ، من الكتب المقدسة ، أن معرفتنا له اوضح من معرفتنا لأكثر الاشياء المخلوقة ، وان هذه المعرفة بلغت من السهولة مبلغاً يجعل غير الواقفين عليها مذبذبين ، كما يقول « سفر الحكمة » في الفصل الثالث عشر ، ان اورد « ليس لهم من مغفرة لأنهم ان كانوا قد بلغوا من العلم ان استطاعوا ادراك كنه الدهر فكيف لم يكونوا اسرع ادراكاً لرب الدهر » . وكما تقول رسالة بولس الى اهل رومية ، في الفصل الاول ، ان اوردت « لا معذرة لهم » . واوردت في الموضوع ذاته « ما يعلم من الالهيات هو واضح فيهم » . وهكذا نكون قد أخبرنا ان كل ما استطاع معرفته ، عن الله

يمكن تبينه بادلة لا توجد الا في انفسنا ، ولا تتوافر الا باذهاننا (٥) . لذا لن اخالف واجب الفيلسوف ، اذا بينت ههنا الاساليب التي تقضي بنا الى ذلك ، وأوضح الطريق الذي ينبغي ان نسلك ، كي نعرف الله معرفة ، أيسر ، وأتقن ، من معرفتنا لامور الدنيا .

اما النفس فكثيرون هم الذين يدعون ان معرفة طبيعتها امر صعب . بل ان بعضهم يجرو على القول انها تموت بموت الجسد ، وان الايمان وحده يرشدنا الى خلاف هذا القول . غير ان مجمع « لتران » الذي انعقد برئاسة البابا ليون العاشر ، في الدورة ٨ ، قد ادانهم ودعا الفلاسفة المسيحيين دعوة صريحة الى دحض مزاعمهم ، والى استعمال اقصى ما تملك عقولهم من البراهين ، كي تظهر الحقيقة . وانا بدوري قد تصرفت بموجب هذه الدعوة . ثم زاد في اندفاعي ما اعلم ان الحججة الكبرى ، التي يستند اليها اكثر الكفار ، في رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، وبتميز النفس البشرية من الجسم ، هي قولهم ان احداً لم يتوصل حتى الآن الى اثبات هاتين المعضلتين . انا لست من رأيهم . بالعكس . ارى ان اغلب الحجج ، التي اوردها اكثر ائمة الفكر ، عن هاتين المعضلتين ، هي حقاً براهين اذا فهمت على الوجه الصحيح . ويكاد يكون مستحيلاً ايجاد براهين جديدة . ولكن ليس انفع ، في الفلسفة ، من الانتهاض بحجة ثانية للبحث عن احسن هذه الحجج ، واثبتها ، ثم عرضها في ترتيب واضح متين (٦) ، يكون من شأنه ان يظهرها ، بعد الآن ، لجميع الناس كبراهين صحيحة .

وقد حثني على ذلك العمل كثيرون ممن يعرفون اني وضعت منهجاً (٧) لحل جميع الصعوبات في العلوم. وهو منهج ليس بجديد ، اذ لا شيء اقدم من الحقيقة (٨). وقد عرفوا اني حزت بعض الفوز ، حين اختبرته في مواضع اخرى. لذا رأيت من واجبي ان اختبره ايضاً في مثل هذا الامر الخطير . وقد بذلت قصارى جهدي كي احيط ، ههنا ، بكل ما استطعت ان افيد به من منهجي . لا اقصد اني جمعت ، في هذا الكتاب ، كل الحجج المختلفة التي يمكن ان تعيننا في مبحثنا الكبير. اذ لا ضرورة لذلك الا حين لا يوجد بينها دليل يقيني واحد. لكنني عاجلت اولاهاء واهمها ، بطريقة تشجعي على ابرادها ، مقتنماً انها بديهية جداً ، وبقينية جداً . ولقد جاءت من القوة بحيث لا اظن ان الذهن الانساني يجد سبيلاً آخر يقدر به ان يكتشف حججاً احسن . ان اهمية الموضوع ، ومجد الله الذي اليه يرجع كل هذا ، يحدوني على ان اتحدث هنا عن نفسي بجرأة ، اكثر مما اعتدته . ولكن ، مها يكن في حججي ، من يقين وبداهة ، فانا غير مقتنع ان الناس ، جميعاً ، قادرون على فهمها . حالنا كحال الهندسة. لقد ترك لنا فيها ارخميدوس ، واپولونيوس ، وبابوس ، وغيرهم ، حججاً كثيرة يسلّم بها الناس كلهم ، لانهم يرونها في غاية اليقين والبداهة . فهي لا تشتمل على شيء ، الا ومعرفته سهلة جداً ، اذا نظرنا اليه على حدة . لا تشتمل الا على نتائج ربطت وربطاً محكماً بالقردمات . غير ان طولها زائد بعض الشيء . وهسي تقتضي استقراغ ذهن . لذا قليلة هي فئة الناس التي احاطت بها

وفهمتها . كذلك انا . ان احسج التي استخدمها ، هنا ، تضاهي بل تفوق ، في اليقين والبداهة ، براهين الهندسة . لكنني اخشى ان لا يفهمها الكثيرون كل الفهم ، اما لانها طويلة شيئاً ، فيمسك بعضها برقاب بعض ، واما لانها تتطلب اذهاناً ، تحررت من كل الافكار السابقة ، وتحلصت من وطأة الحواس .

والحق انه ليس بين الناس من يستطيع ان ينظر في الميتافيزيقا كما يستطيع ان ينظر في الهندسة . اذ هناك فرق : وهو ان كل شيء يبسط في الهندسة يجب ان يقوم على براهين يقيني. الذين لا يتبحرون فيها يخطؤون ، غالباً ، بتأييدهم البراهين الخاطئة ، ليوهموا الناس انهم يفهمون ، اكثر مما يخطؤون ، بدحضهم البراهين الصحيحة . ليس الامر كذلك في الفلسفة . كل واحد يعتقد ان معاضلها موضع احتمال . من اجل هذا قليلون هم الذين ينشطون خلف الحقيقة ، بل كثيرون هم الذين يريدون ان يشبهوا ، فيما بين الآخرين ، انهم من ذوي الازهان القوية . لذا لا هم الا المكابرة في تكذيب ابيّن الحقائق .

ايها السادة ،

مها تكن قوة الحجج الفلسفية ، التي اقدمها ، فانا لا آمل ان تفعل كثيراً في الازهان ، اذا لم تشموها برعايتكم . ان جماعتكم تتمتع لدى الناس كلهم بالتقدير العظيم . ولإسم «السوربون» من علو المسكنة ما يجعلنا لا نحترم آراء ، بعد المجامع المقدسة ، كما نحترم

ان يتقبلوا هذه الشهادات العديدة ، فلا يحرؤ شخص واحد على الشك في وجود الله وفي التمييز الواقعي الحق بين النفس والجسم . ان الحكم هو لكم الآن فيما نحني من ثمرات هذا الاعتقاد عندما تتوطد اركانه . لكم انتم الذين ترون الفوضى الناشئة عن الشك فيه . لكن يحمل بي ، ههنا ، ان لا اطيل الكلام في التوصية ، بقضية الله والدين ، لدى من كانوا دائماً امنين دعائها .

ديكارت

آراء جماعتكم ، لا في قضايا الايمان ، فحسب ، بل في قضايا الفلسفة الانسانية ايضاً . وجميعنا يعتقده انكم اوفر الناس رصانة ، ومعرفة ، ودراية ، وزاهة ، في الحكم على الامور . فلا شك عندي ، اذا تعطلتم فشملمت هذا الكتاب بعنايتكم ... واذا تفصلتم اولاً بتصحيحه ، لانني ادرك العجز بل الجهل الذي انا فيه ، فلا ازعم انه خال من الغلط ... واذا اضفتم اليه ما ينقصه ، وانتم ما لم يتم منه ، وتكرمتهم بشروح اوفى ، كما يقتضي الحال ، او لفتتم نظري على الاقل الى ما قد يكون فيه من عيب حتى اصلحه ... وبعد ان تبلغ الحجج ، التي اثبت بها وجود الله واختلاف النفس البشرية عن الجسم ، درجة من الوضوح والبداهة الممكن بلوغها ، لكي تعد الحجج براهين محكمة ... وبعد ان تنفضوا باقرارها ، وتأيدتها ، واعلان شهادتكم بصحتها ، ويقينها .. اقول لا شك عندي ، بعد ذلك ، في ان كل ما يقع من ضلال وخطأ ، في هاتين المعضلتين ، سرعان ما يمحى من اذهان الناس .

ان الحقيقة ستجبر كل العلماء واولي الالباب على قبول حكمكم والانضواء تحت لوائكم . اما الكفار ، وهم عادة قوم يغلب كبرهم وصلفهم على علمهم وحصافتهم ، فسيكفون عن المعارضة . او لعلهم يدافعون هم انفسهم عن تلك الحجج ، حين يرون انها قبلت لدى جميع اولي الالباب في عداد البراهين ، مخافة الظهور بانهم لا يفهمونها . وسيتيسر لكل الناس الآخرين

# تصوير

من المؤلف الى القارىء

كنت قد تطرقت الى معضلي الله والنفس البشرية في الرسالة الفرنسية (٩) ، التي نشرتها عام ١٦٣٧ ، عن المنهج لحسن توجيه العقل وطلب الحقيقة في العلوم . ولم ابتغر يومذاك التعمق في بحث هاتين المعضلتين ، وانما مستتها مسأ لطيفاً ، لا غير ، كي اهتدي عن طريق اقوال الناس ، حولها ، على اي وجه ينبغي لي ان ابجسها ، فيما بعد . اذ خيل لي دائماً انها من الخطورة بكان يسوغ الرجوع اليها اكثر من مرة . وقد نهجت في شرحها خطة قليلة السلك ، بعيدة جداً عن الطريق العمام ، بحيث لم ار اية فائدة من وضعها باللغة الفرنسية (١٠) ، وفي مقال يستطبع كل الناس ان يقرأوه ، كي لا يظن ضعاف العقول انه مسموح لهم سلك هذه الخطوة .

ولما كنت قد رجوت بتلك « الرسالة في المنهج » كل الذين

يحدون ، في مؤلفاتي ، ما يستحق النقد انت يتفضلوا بتنبيهي .  
اليه ، فاني لم اعثر الا على اعتراضين وجيهين ، يتملقان بما قلته  
عن هاتين المعضلتين ، اريد ان اجيب عنهما الآن ، بإيجاز قبل ان  
اشرحهما شرحاً اتقن .

الاعتراض الاول . ان القول بكون الذهن الانساني ، حين  
ينعكف على ذاته ، يتبين ان ذاته ليست شيئاً آخر سوى شيء  
يفكر ، لا يقتضي ان تكون طبيعته او ماهيته محصورة في  
التفكير ، فقط ، بحيث تستبعد كلمة ' فقط ' جميع الاشياء  
الاعرضى ، التي يصح ايضاً ان يقال بانها تخص طبيعة النفس .

اجيب ، رداً على هذا الاعتراض ، انني لم اقصد هنا استبعاد  
تلك الاشياء ، ابتداءً من حقيقة الشيء ( الذي لم اكن قد بحثت  
فيه اذ ذاك ) بل ابتداءً من فكري فقط . وهكذا يصبح  
المعنى ، بالذي قصدت ، انني لم اعرف شيئاً يخص ماهيتي الا  
انني شيء يفكر ، او شيء له في ذاته ملكة التفكير . وسأبين ،  
فيما بعد ، كيف ان كوني لا اعرف شيئاً آخر يخص ماهيتي يستلزم ،  
ايضاً ، ان لا يوجد في الواقع شيء آخر يخصها .

الاعتراض الثاني . انت احمل فكرة عن شيء اكمل مني لا  
يستلزم ان تكون هذه الفكرة اكمل مني ، وخصوصاً ان يكون  
ما تمثله موجوداً .

اجيب ان كلمة ' فكرة ' المستعملة هنا ذات التباس : اما  
ان تؤخذ على الوجه المادي ، فتعني عملية من عمليات ادراكي ،

وبذلك لا نستطيع القول انها اكمل مني . واما ان تؤخذ على  
الوجه الموضوعي ، فتعني الشيء الذي تمثله هذه العملية . ذلك  
الشيء ، وان لم نفترض وجوده خارج ادراكي ، يستطيع رغم  
هذا ان يكون اكمل مني ، باعتبار ماهيته . وسأري في سياق  
البحث ، بكثير من الاطناب ، كيف ان القول بوجود فكرة  
شيء ، في نفسي ، يستوجب ان يكون ذلك الشيء موجوداً حقاً .

وقد وجدت ايضاً ، زيادة على هذا ، بحثين آخرين عاجلاً  
ذلك الموضوع ، ببعض الاسهاب ، لم يناقشا ادلتي بقدر ما ناقشا  
نتائجي ، مستندين الى حجج مستخلصة من الآراء المشهورة  
لدى اهل الاتحاد . ولما كانت امثال هذه الحجج لا تؤثر في اذهان  
الذين سيفهمون ادلتي فهماً صحيحاً ، وكانت احكام الكثيرين هي  
من الضعف ، والتهاوت ، بحيث يسلون غالباً بول ما يعرض  
عليهم ، من الآراء عن مطلق شيء ، مها تكن باطلة ومنافية  
للعقل ، اكثر مما يسلون بما يدحض آراءهم دحضاً متيناً صحيحاً ،  
يقفون عليه فيما بعد ، فاني لا اريد هنا ان اجيب عن تلك  
الحجج كي لا اضطر الى ايرادها اولاً .

اقول فقط ، وبصورة عامة ، ان كل حجج الملحدن ، في  
مخاربتهم لمبدأ وجود الله ، يعتمد دائماً على امرين : اما انهم  
يفترضون في الله مشاعر انسانية ، واما انهم ينسبون الى اذهاننا



من القوة ، والحكمة ، ما يملؤنا غروراً ، فندعي اننا قادرون على ادراك افعال الله ، وعلى تحديد ما يستطيعه ويترتب عليه . لذا لن نجسد صعوبة في نقض ادعاءاتهم ، شرط ان نتذكر واجب اعتبار اذهاننا اشياء متناهية محدودة ، وواجب اعتبار الله كائناً لا متناهياً لا معلوماً .

الآن ، وقد تبينت آراء الناس ، بما فيه الكفاية ، فسأعود الى معالجة الله والنفس البشرية ، واضعاً في الوقت نفسه اسس الفلسفة الاولى ، دون انتظار نثاء من العامة على عملي ، ودون امل ان يقرأ الكثيرون كتابي . بالعكس . انا لا انصح بقراءته إلا الذين يريدون ان يتأملوا معي تأملاً جدياً ، وهم قادرون على ان يحرروا ذهنهم من مغالطة الحواس ، وان يجردوه تجريداً خالصاً من كل الاحكام السابقة . يقيناً مني ان هؤلاء نفر قليل جداً . اما الذين لا يبالون كثيراً بترتيب ادلتي ، وارتباط بعضها ببعض ، بل يلهون بنقد كل جزء منها ، كما يفعل الكثيرون ، اقول ان هؤلاء لن يغموا فائدة كبيرة من قراءة هذه الرسالة . وعلى الرغم من انهم قد يجدون مجالاً للمحاكمة ، في مواضيع عديدة ، فانهم عاجزون مها اجهدوا ذواتهم عن ان يظفروا باعتراض محرج ، او جدير بالرد عليه .

وبما انني لا اعلل غيري بما يرضيهم ، من اول وهلة ، ولا ادعي الاعتقاد بقدرتي على التنبؤ بما قد يواجهه كل واحد ، من صعوبات ، فأعرض أولاً في هذه التأملات الافكار ذاتها ، التي

اقتنعت بها انني ادركت الحقيقة ، ادراكاً اكيداً بدسياً ، حتى ارى اذا كان بقدوري ان اقنع غيري ، ايضاً ، بالادلة ذاتها التي اقنعتني . ومن ثم ارد على الاعتراضات التي يوجهها الي اشخاص (١١) من ذوي الفطنة ، والعقيدة ، كنت قد ارسلت اليهم تأملاتي ، للنظر فيها قبل ان ادفعها الى المطبعة . فقد بلغت هذه الاعتراضات من الكثرة والتنوع حداً يجعلني اجرو فأقول بأنه يصعب على غيرهم ابداء اعتراضات معتبرة لم تتناول من قبل .

من اجل هذا اتوسل الى من يرغبون في قراءة هذه التأملات الا يحكموا عليها قبل ان يكونوا قد قرأوا الاعتراضات كلها مع ردودي عليها .

### ملخص للتأملات الستة التالية

لقد عرضت ، في التأمل الاول ، المبررات التي تجعلنا نشك في كل الامور ، عامة ، سجا في الاشياء المادية ، على الاقل ما دامت علومنا لا تستند ، حتى الآن ، الا الى ما في حوزتنا من قواعدها . فائدة هذا الشك العام عظيمة جداً ، وان كانت لا تظهر لنا ، فوراً ، بادية بدء . فهي تمنعنا عن اطلاق الاحكام السابقة ، وتهدد للفكر سيلاً نحو التحرر من الخواص ، وتقوي ايماننا بالامور ، التي تكون قد بانّت لنا انها صحيحة (١٢) .

في التأمل الثاني ، يفترض الفكر - وقد تحرر تماماً - انه من غير الممكن الا يكون موجوداً ، بحد ذاته ، هو الذي يعتبر كل الامور باطلة ، يوم يخامره اقل شك في وجودها . بهذه الطريقة ، ذات النفع الكبير ، يتيسر للفكر ان يميز بين الامور التي تخصه ، اي التي تخص الطبيعة الذهنية ، والامور التي تخص الجسم .

لكن ، قد يتوقع مني بعض القراء ان اعطي ، ههنا ، دلائل تثبت ان النفس خالدة . لذا كان من واجبي تنبيههم الى انني لم

اكتب ، في هذه الرسالة كلها ، شيئاً ليس لدي عنه براهين قاطعة . من اجل ذلك رأيتني مضطراً الى ان اتبع النهج ، الذي يقتاس به الهندسيون ، وهو يقوم على ان نقدم ، براءة ، كل ما نتوقف عليه القضية المبتغاة ، قبل ان نسارع الى طلب النتيجة فوراً .

فأول ما يجب فعله ، واهم ، كي نتحقق من خلود النفس ، هو ان نكون عنها فكرة واضحة ، جلية ، تميز كل التمييز من الافكار ، التي يمكن ان نكونها عن الجسم . وهو ما صنعته في هذا المجال . ثانياً يجب ان نعرف ، عدا ذلك ، ان جميع الاشياء التي نتذهنها ، بوضوح وتميز ، هي صحيحة على نحو ما نتذهنها . مما لم استطع اثباته قبل التأمل الرابع . ثالثاً يجب ايضاً ان نكون فكرة صحيحة عن الطبيعة الجسمية ، اثبت على ذكر بعضها في التأمل الثاني ، وعلى ذكر بعضها الآخر في التأملين الخامس والسادس . اخيراً يجب القول ان الاشياء ، التي نتذهن بها بوضوح وتميز انها جواهر متباينة ، مثلما نتذهن الروح والجسم ، هي حقاً جواهر متباينة ، متمايزة بعضها من بعض ، في واقع الامر . وهو ما انتهت اليه في التأمل السادس . ومما يؤيده ايضاً ، في هذا التأمل عينه ، اننا لا نتذهن الجسم الا كقابل للتجزئة ، في حين اننا نتذهن الروح او النفس الانسانية كغير قابلة للتجزئة . ذلك اننا عاجزون عن شطر النفس ، الى جزأين ، كما نشطر اصغر الاجسام . وبهذا يتبين لنا ان طبيعتها ليستا مختلفتين ، فحسب ، وانما هما متعاكستان بوجه ما . لم ازد شيئاً على تلك

الناحية التي عاجلتها ، في هذه الرسالة ، اذ يكفي ما قلناه كي نظهر ، ببعض وضوح ، ان فساد الجسم لا يقتضي جبراً موت النفس . وهكذا يطمئن الناس الى انه يوجد حياة ثانية بعد الموت . اصف اليه ان المقدمات ، التي نستنتج منها خلود النفس ، ترتكز على شروح الفيزياء كلها . هذه الشروح تعرفنا اولاً ان طبيعة الجواهر بصورة عامة ، اي ان جميع الاشياء التي لم تكن لو لم يخلقها الله ، لا تقبل الفساد بطبيعتها ، ولا تتعطل عن ان تكون ، الا اذا اعادها الله ذاته الى العدم بالغاء مساندته لها . ثم تعرفنا ، عامة ، ان الجسم هو جوهر ، ولذا لا يفنى ايضاً . اما الجسم الانساني ، من حيث انه يختلف عن الاجسام الباقية ، فهو يتركب خاصة من اعضاء واعراض اخرى مشابهة ، تفتقر عن النفس الانسانية التي هي جوهر محض ، لا مجموعة اعراض على غرار الجسم . فلو تغيرت كل حالاتها العارضة ، كأن تتصور اشياء ، او تريد اشياء ، او تحس بشياء .. الخ . فانها لن تصير ابداً الا ما هي ، على حين ان الجسم الانساني يصير غير ما هو ، متى تغير شكل جزء واحد من بعض اجزائه . ينتج عن ذلك ان الجسم الانساني يفنى بسموله ، ولكن الروح او النفس ( انالا افرق بينها ) خالدة طبعاً لدى الانسان .

في التأمل الثالث ، شرحت كفاية - على ما احسب - اهم دليل عندي عن وجود الله . ولا ريب ان هذا الدليل قد استبهم كثيراً ، ههنا ، لاني لم استعن فيه بصور مأخوذة من الاشياء الجسمية ، كي أبعد ما استطعت اذهان القراء عن شغل

الحواس ، والتعاطي معها . هذه الابهامات آمل ان تزول كلها في ردودي على الاعتراضات التي وجهت لي . اذكر واحداً من هذه الابهامات . كيف ان فكرة كائن كامل اعلى ، نجدها فينا ، تشمل على مثل هذا القدر من الحقيقة الواقعية ، اي كيف تلك بالذهن ذلك القدر الكبير من الوجود والكمال ، بحيث يقتضي ان تكون صادرة عن سبب اعلى مطلق الكمال . لقد اوضحت هذا ، في ردودي ، اذ شبهت تلك الفكرة بآلة اتقن اصطناعها ، ترد صورتها على ذهن عامل ما . اصطناع فكرة الآلة ، بشكل واقعي ، لا يحصل الا بعلّة من العلل ... اما يعلم العامل ذاته ، او بالعلم الذي لعامل غيره ، تلقى هو عنه تلك الفكرة . كذلك فكرة الله فينا ، فمن المستحيل ان لا يكون الله علتها .

في التأمل الرابع ، اتمت الدليل ان جميع الامور التي نتذنها ، بوضوح تام وتميز تام ، كلها صحيحة . وقد حلت فيه ، ايضاً ، طبيعة الضلال او الخطأ . وهي مسألة ترتب علينا معرفتها ، كي نتأكد من الحقائق الفائتة ، ونفهم الحقائق الآتية فهماً اصح . لكن يجب القول اني لم اعالج هنا موضوع الخطيئة ، اي الضلال الذي ترتكبه في البحث عن الخير والشر . لقد عاجلت الضلال ، الذي ترتكبه في الحكم ، او في التمييز بين الصواب والخطأ . وهكذا لم اتناول ، هنا ، الامور التي هي من خصائص الايمان ، او المسلك في الحياة ، بل تناولت ما يتعلق بالذهنيات ، والذي يمكن ادراكه بالنور الطبيعي وحده .

في التأمل الخامس ، الذي يشرح الطبيعة الجسمية ، على العموم ، عود الى اثبات وجود الله بدليل جديد ، ربما وقع فيه ايضاً شيء من الغموض ، نجده ايضاً في ردودي على الاعتراضات الموجهة لي . وقد اظهرت ، بالاضافة الى ما تقدم ، على وجه ما ، كيف يصح القول ان تأكيد البراهين الهندسية ، عنها ، يرتبط بالمعرفة التي لدينا عن الله .

اخيراً ميزت ، في التأمل السادس ، بين فعل الادراك وفعل الخيلة . فيه ابنت خصائص هذا الفارق . اذ اوضحت ان نفس الانسان تتميز حقاً من الجسم ، وان كانت تلتصق به التصاقاً ، وتتحد اتحاداً ، لتؤلف معه شيئاً واحداً . ضلالات الحواس كلها معروضة ، في هذا التأمل ، مع تبين الوسائل لاجتنابها . ثم قدمت جميع الادلة ، التي تحدونا على ان نستخلص وجود الاشياء المادية . وذلك ليس لانني اراها نافعة ابرهن بها عما تبرهن ، اي عن ان ثمة علماً موجوداً ، او عن ان للناس اجساماً ، وما شابه من تلك الامور التي لم يتمكن ان يشك فيها كل من اوتي ذوقاً سليماً . وانما قدمتها لاننا ندرك ، اذ نغتن النظر فيها ، انها لم تبلغ من التأكد والبداهة مرقبة الادلة ، التي تقضي بنا الى معرفة الله والنفس . هذه الآلة الاخيرة هي اكثر ما يقدر ذهن الانسان على ان يعرفه من جهة التأكد والبداهة . ذلك كل ما رغبت ان ابرهن عنه في تلك التأملات الستة . من اجل هذا اغفلت ، في الملخص هنا ، مسائل اخرى عديدة تطرقت اليها ، عبر الحديث ، في الرسالة التي بين ايدينا .

١ - ينبغي لنا ، كي نقيم العلوم على قواعد ثابتة ، ان نرفض كل آرائنا القديمة ، مرة في حياتنا .

تبين لي ، منذ حين ، انني تلقيت - اذ كنت ناعم الاظفار - طائفة من الآراء الخاطئة ، ظننتها صحيحة (١٣) . ثم وضع لي ان ما بنيه بعد ذلك على مبادئ ، تلك حالها من الاضطراب ، لا يمكن ان يكون الا امرأ 'يشك' فيه ، كثيراً ، و'يرتاب' منه . لهذا قررت ان احور نفسي ، جدياً ، مرة في حياتي ، من جميع الآراء التي آمنت بها قبلاً ، وان ابتدئ الاشياء من اسس جديدة ، اذا كنت اريد ان اقيم في العلوم قواعد وطيدة ، ثابتة ، مستقرة . غير ان المشروع بدا لي صخماً ، للغاية ، فترشت حتى ادرك سناً لا سن اخرى ، بعدها ، آمل ان اكون فيها اصلح نضجاً لتنفيذه . من اجل هذا ارجأته مدة طويلة . اما اليوم فقد غدوت اعتقد انني اخطيء ، اذا ترددت ايضاً ، دون ان اعمل في ما بقي لي من العمل .

٢ - لا داعي لامتحان كل الآراء القديمة بالتفصيل . يكفي ان نعالج اهمها .

الآن (١٤) ، وقد تخلصت من كل شاغل ، وظفرت براحة

## الثامن الأول

في الأشياء التي يمكن ان توضع  
موضع الشك

مضمونة في عزلة مطمئنة ، فاني اجد حراً في تقويض جميع آرائني القديمة . وليس بواجب ، كي ادرك هذه الغاية ، ان ابين زيفها كلها . فقد لا انتهي منه ابداً . وانما يكفي ، لرفضها كلها ، ان اجد لها سبباً للشك فيها . اذ العقل يريني انه ينبغي لي الا اكون اقل رفضاً للامور ، التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، مني للامور الفاسدة حقاً .

٣ - في ان هذه المبادئ هي الحواس ، التي لا يمكن ان يوثق بها ، لانها خداعة .

كل ما تلقينته ، حتى الآن ، على انه اصدق الامور ، واثقها ، قد اكتسبته بالحواس ، او عن طريق الحواس . غير اني وجدت الحواس خداعة ، في بعض الاوقات ، ومن الحكمة الا نطمئن ابداً كل الاطمئنان الى من يخدعنا ، ولو مرة واحدة .

٤ - يبدو لنا انه يستحيل على حواسنا ان نتخذنا في بعض الامور . ولئن كانت الحواس نتخذنا ، بعض الاحيان ، في اشياء صغيرة جداً وبعيدة عن متناولنا ، فهناك اشياء كثيرة اخرى لا يعقل ان نشك فيها ، وان كنا نعرفها بطريق الحواس . مثال ذلك . ان البس عباءة المنزل ، فاجلس هنا قرب النار ، وقد مسكت بين يدي تلك الورقة . واشياء اخرى من هذا القبيل . كيف استطيع ان انكر هاتين اليدين وهما يدي ، وذلك الجسم وهو جسمي ، اللهم الا اذا أصبحت كك بعض المحبولين ، الذين

احتلت اذهانهم ، وغشى عليها بالابخرة السود الصاعدة من الصفراء . هؤلاء لا ينفكون يؤكدون انهم ملوك ، في حين انهم فقراء جداً . ولا ينفكون يؤكدون انهم يلبسون ثياباً موشاة بالذهب ، والارجوان ، في حين انهم عراة جداً . ولا ينفكون يتخيلون انهم جرار ، او ان لهم اجساماً من زجاج . هؤلاء مجانين . ولن اكون اقل شططاً منهم اذا نسجت على منوالهم .

٥ - الا اننا قليلو الثقة بها ، مما يجعلنا غير مستطيعين ان نميز ، حتى ، بين اليقظة والحلم .

لكن يترتب علي ، في هذا المكان ، ان آخذ بعين الاعتبار انني انسان ، من عادي ان انام ، وان ارى في احلامي الاشياء ذاتها ، التي يراها هؤلاء المحبولون في يقظتهم ، او اشياء هي ابعد منها عن الواقع . فكم مرة حملت اني جالس قرب النار ، هنا ، وقد لبست ثيابي ، مع اني في سريري متجرداً من كل ثوب . وهكذا لا يبدو لي ، في الحلم ، اني لا انظر الى هذه الورقة ، بعينين ثابتتين ، ولا ان هذا الرأس الذي اهز هو رأس ناعس . بالعكس . يبدو لي انني ابسط يدي ، واشعر بها ، عن قصد وتصميم . ان ما يقع في الحلم هو ايضاً ليس بالواضح المتميز . اذ كثيراً ما اذكر ، وقد اطلت النظر في الامر ، اني اتخذت في الحلم يمثل هذه الرؤى . لذا ارى بغاية الجلاء ، حين اقف عند هذه الفكرة ، انه لا يوجد علامات قاطعة ، ولا امارات يقينية ، كفاية ، نستطيع بها ان نميز ، بين اليقظة والحلم ، تمييزاً دقيقاً .



وعليه فذهولي عظيم ، حتى يكاد يقهني باني نائم .

٦ — ان الامور ، التي تمثلها في الحلم ، ليست متخيلة ككل التخييل .

لنفرض الآن ، اذن ، أننا نائمون . وأن جميع هذه الخصائص ، من فتح العينين ، وهز الرأس ، وبسط اليدين ، وما شابه ، ان هي الا رؤى كاذبة . ولنفرض ان ايدينا ، وجسمنا كله ، قد لا يكون على نحو ما نراه . ولكن ينبغي التسليم ، على الاقل ، بان الاشياء التي تمثلها ، في الحلم ، هي بمثابة لوحات وصور ، لا يستطيع تكوينها الا على غرار شيء واقعي حقيقي . وهكذا ، على الاقل ، لا تكون هذه الاشياء العامة — كالعينين ، والرأس ، واليدين ، وكل باقي الجسم — اشياء متخيلة . لكنها اشياء واقعية موجودة . اذ المصورون ، وان بذلوا ما اوتوا من قدرة على تمثيل نبات البحر ، والحيوس الادمية ، في اشكال غريبة جداً ، وبعدة عن المألوف ، لا يستطيعون رغم ذلك ان يصفوا عليها اشكالاً وطباع جديدة كل الجدة . وانما الذي يصنعونه هو مزيج وتآليف من اعضاء مختلف الحيوانات . واذا جمع الخيال عندهم ، فابتدعوا شيئاً ، يبلغ مرتبة من الجدة ، لا يرى احد قط له مثيلاً ، فان عليهم يكون شيئاً مختلفاً ، بالاساس ، وزائفاً كل الزيف . يبقى ، على الاقل ، ان الالوان التي يؤلفونها منها ، لا بد لها من ان تكون حقيقية .

٧ — يبدو ان صورنا عن الاشياء تتركب من الافكار ، التي لدينا عن اشياء اخرى ابسط ، هي موجودة حقاً .

ومع ان هذه الاشياء العامة — اعني الجسم ، والعينين ، والرأس ، واليدين ، وما شابه — هي اشياء خيالية ، فمن الواجب ان نعترف رغم ذلك ، قياساً على ما تقدم ، بوجود اشياء اخرى ابسط منها ، واشمل ، هي موجودة حقاً . من امتزاجها ، على نحو ما ، تخرج بعض الالوان الحقيقية ، فيكون كل ما يقوم لدى فكرنا من صور الاشياء ، سواء كانت هذه الصورة حقيقية واقعية ، او مختلقة وهمية . من هذه الاشياء ، الطبيعة الجسمية عامة ، وامتدادها ، وايضاً شكل الاشياء الممتدة ، وكهها او مقدارها ، وعددها . وكذا الحيز الذي هي فيه ، والزمان الذي تدوم به . وما شابه .

٨ — ان العلوم ، التي تدور على هذه الاشياء ، تضم حقائق يظهر انه لا يمكن الشك فيها .

لعلنا غبر مخطئين ، اذن ، في الاستنتاج ان علوم الطبيعة ، والفلك ، والطب ، وسائر العلوم الاخرى ، التي تدور على الاشياء المركبة ، هي عرضة لشك قوي . ان الثقة بها قليلة . اما الحساب ، والهندسة ، وما شاكلها من العلوم ، التي لا تنظر الا في امور بسيطة جداً ، وعامة جداً ، دون اهتمام كثير بمبلغ تحقيق هذه الامور ، في الخارج ، او عدم تحقيقها ، فهي تحتوي على شيء

يقيني ، لا سبيل الى الشك فيه (١٥) . فسواء كنت يقظاً او نائماً ، هنالك حقيقة ثابتة ، وهي ان مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائماً ، وان المربع لن يزيد على اربعة اضلاع ابداً . ان حقائق قد بلغت هذه المرتبة ، من الوضوح ، لا يمكن ان تكون موضع خطأ ، او عدم يقين .

٩ - في الاسباب التي تدفعنا ، رغم هذا ، الى الريبة من حقيقة تلك الاشياء .

مع ذلك فقد رسخ في ذهني ، منذ زمن طويل ، معتقد فحواه ان هنالك الهاً قادراً على كل شيء ، هو الذي خلقتني ، وصنعني على نحو ما انا موجود . فما يدبرني ؟ لعله قضى ان لا يكون هناك ارض ، ولا سماء ، ولا جسم ممتد ، ولا شكل ، ولا مقدار ، ولا حيز ، ودبر مع ذلك ان احس بهذه الاشياء جميعاً ، فتبدو لي كائنة على غرار ما اراها ؟ ثم لما كنت ارى ، احياناً ، كيف ان الآخرين يفلطون في الامور ، التي يحسبون انهم اعلم الناس بها ، فما يدبرني ؟ لعله قدّر لي ان اغلط ، انا ايضاً (١٦) ، كلما جمعت اثنين وثلاثة ، او احصيت اضلاع مربع ما ، او اطلقت حكماً على شيء اسهل من ذلك ، ان كان ثمة شيء اسهل ؟ لكن اما قيل عن الله انه كريم رحيم ؟ لعله لم يرد تضليلي على هذا النحو ؟ فاذا كان مما يتنزه عنه الله ان يكون قد خلقتني عرضة للخطأ ، دائماً ، فمسا لا يليق بمقامه ان يأذن بوقوعي في الخطأ احياناً . واني على يقين ان هذا لا يقع باذنه .

١٠ - اذن لا يوجد شيء غير ممكن ان نشك فيه الى حد ما .

قد نعثر على اناس يميلون الى انكار وجود الله ، ذي قدرة كهذه القدرة ، اكثر مما يميلون الى الاعتقاد بان كل الاشياء الباقية هي عارية من اليقين . لا نريد الآن ان نعارض هذا الرأي . لنقف بجانبهم مسلمين معهم ان الذي قيل هنا عن الله ما هو حديث خرافة . ولكن ، مهما تكن الوجوه ، التي يعتمدون عليها ، لتفسير ما وصلت اليه من حال وكيان - سواء اعادوها الى القضاء والقدر ، او عزوها الى المصادفة ، او ارجعوها الى سلسلة من العلل والمعوللات ، او الى اي سبب آخر - فان قدرة الصانع ، الذي يجعلونه علة لوجودي ، تنقص ، ما دام الخطأ والضلال نوعاً من انواع النقص ، بقدر ما انقص انا فاتعرض للضلال دائماً . ليس عندي ما اوجب عن حججهم . الا انه لا مناص لي من الاعتراف بان كل الآراء ، التي حسبتها من قبل حقاً ، استطيع ان اشك فيها بطريقة ما . ان مطلق رأيي يمكنني ، الآن ، ان ارتاب منه ، لا بطيش ورعونة ، وانما بفضل ادلة ناضجة قوية جداً . لذا ينبغي لي ، اذا اردت الاهتداء الى امر ثابت اكيد في العلوم ، ان امتنع عن تصديق ما يمكن الشك فيه ، امتناعي عن تصديق ما يتضح فيه الخطأ اتضحاً شديداً .

١١ - في انه لا يكفي ان نبدي هذه الملاحظات ، وانما يجب حفرها في اعماق اذهانتنا . ذلك لان الفائدة لا تأتي ، فقط ، من اعتبار آرائنا القديمة قابلة للشك ، بل أيضاً من افتراضها خاطئة . لا خطر ولا ضلال في اتباع هذا المسلك .

ولكن لا يكفي ان ابدي هذه الملاحظات . بل ينبغي لي أيضاً ان اوطدها في ذاكرتي (١٧) ، لأن الآراء القديمة ، المألوفة ، تعاودني بين الفينة والفينة . ان طول ألفهسا لي جعلها تشغل ذهني ، قسراً ، وتتحكم تقريباً بمعتقدتي . الا انني ساحتريها ، واتق بها ، ما دمت اراها في واقعها ، اعني في انها مدعاة للشك ، من بعض الوجوه ، كما ابنته الآن . مع ذلك هي محتمة كثيراً ، مما يجعل التصديق بها اصوب من انكارها . لذا اكون حكيماً اذا تعمدت موقفاً معاكساً ، فاكذب نفسي ، اذ افترض الى حين ان جميع الآراء باطلة ، خيالية ، ريثما يتيسر لي ان اوازن بين القديمة والجديدة . وهكذا لا يميل رأيي الى جانب دون جانب . ولا تسيطر التقاليد الخاطئة على حكمي ، فيسقط عن الطريق المستقيم ، الذي يقدر ان يرشدني الى معرفة الحقيقة . انا واثق انه لا خطر ، في اتباع هذا المسلك ، ولا ضلال . مهما أبالغ في الحذر فلن اكون مسرفاً ، لأن مطلبي الآن ليس العمل وانما التأمل والمعرفة .

١٢ - ما هي الافتراضات ، التي يجب ان نفترضها ، وكيف ينبغي لنا ان نستخدمها .

سافترض اذن (١٨) ان لا الهاً حقاً - الذي هو مصدر الحقيقة

الاعلى - بل ان شيطاناً سيئاً ، لا يقل خبثه ومكره عن رأسه ، قد استعمل كل ما اوتي من حنكة لتضليلي . وسأفترض ان السماء ، والهواء ، والارض ، والالوان ، والاشكال ، والاصوات ، وسائر الاشياء الخارجية التي نرى ، ليست الا اوهاماً وخيالات ، يلجأ اليها الشيطان كي يقننني . وسأفترض اني خلو من العنين ، واليدن ، واللحم ، والدم ، والحواس ، التي اتوهم خطأ اني املكها جميعاً . وسأتشبه بهذه الافتراضات التي ، ان لم اتمكن بها من الوصول الى معرفة اي حقيقة ، تدفعني على الاقل ان اتوقف عن الحكم . لذا ساحذر كثيراً من التسليم بما هو باطل . ساواجه كل الحيل ، التي يعمد اليها ذلك المخادع الكبير ، حتى لا يتمكن - مها يكن بأسه ومكره - ان ينيخني لشيء ابداً .

١٣ - في ان تحقيق هذا المطلب صعب للغاية .

لكن هذا المطلب شاق كثير العناء . وشيء من الكسل يحرفني ، دون شعور مني ، في سياق حياتي العادية (١٩) . مثلي هنا مثل عبد يتلذذ في المنام بحرية موهومة . واذا فطن الى ان حريته ليست غير اضغاث احلام ، خاف ان يصحو من نومه ، فطاب له ان يمالي هذه الاوهام اللذيذة ، ليطول امد اتخداه بها . كذلك حالي . انجرف من تلقاء ذاتي ، ودون وعي مني ، في تيار آرائي القديمة . ولا اريد ان اصحو من غفوتي هذه ، خشية ان اجد ، بعد الراحة الهادئة ، اليقظة الشاقة التي ، بدل ان تجلب لي قليلاً من الوضوح والنور ، في معرفتي للحقيقة ، تبين عاجزة عن تبديد كل ظلمات المصاعب الناشئة .

١ - يجب ان نعيد فحص الاشياء ، التي يخامرنا ادنى شك فيها ، الى ان نعتز على شيء ثابت .

غرنني تأمل البارحة (٢٠) ، بفيض من الشكوك ، لم يعد باستطاعتي ان امحوها من نفسي ، ولا ان اجد مع ذلك سبيلا الى حلها . كأنني سقطت فجأة في ماء عميق ، للغاية ، فهالني الامر هولاً شديداً ، حتى انني لم اقدر على تثبيت قدمي ، في القاع ، ولا على العوم لتمكين جسمي ، فوق سطح الماء . رغم هذا سأبذل طاقتي للمضي ، ايضاً ، في الطريق التي سلكتها البارحة ، مبتعداً عن كل ما قد يكون لدي ادنى شك فيه ، كما لو كنت على يقين من انه باطل جداً . ساتابع السير في هذه الطريق ، حتى اهتدي الى شيء ثابت . فاذا لم يتيسر لي ذلك ، علمت علماً اكيداً ، على الاقل ، انه لا يوجد في العالم شيء ثابت .

٢ - وانه لفوز كبير اذا استطعنا ان نعتز على شيء ثابت واحد .

وهل كان ارخيدس يطلب غير نقطة ثابتة ، لا تتحرك ، لينقل الكرة الارضية من مكانها الى مكان آخر ؟ كذلك انا . فانه يحق لي ان اعلل النفس ، باكثر الآمال ، اذا اسعدني الحظ . وعثرت على شيء ثابت ، لا شك فيه (٢١) .

## التأمل الثاني

في طَبِيعَةِ الرُّوحِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي  
نَعْرِفُهَا أَحْسَبُ مِمَّا نَعْرِفُ الْجِسْمَ

٣ - اذن ينبغي لنا ان نعتبر باطلا كل ما عرفناه عن طريق الحواس .

سافترض ، اذن ، ان جميع الاشياء ، التي ارى ، هي باطلة . وسأميل الى الاعتقاد ان شيئاً لم يكن ، قط ، من كل ما تمثله لي ذاكرتي ، المليئة بالاغاليط . سأحسب اني خسلو من الحواس . سأحسب ان الجسم ، والشكل ، والامتداد ، والحركة ، والمكان ، ان هي الا اوهام نفسي . اذن اي شيء يمكن ان يكون صحيحاً ؟ لعل " شيئاً واحداً " ، لا غير ، هو انه لا يوجد ، في العالم ، شيء ثابت ( ٢٢ ) .

٤ - لا نستطيع ، ونحن على هذا الشك في كل شيء ، ان نشك في اننا موجودون . ان هذه الجملة « انا موجود » هي حقة جبراً .

لكن ، ما يدريني ، لعل هناك شيئاً آخر ، لا نستطيع الشك فيه ، وهو يختلف عن الاشياء ، التي حكمت منذ قليل انها غير ثابتة ؟ ألا يوجد إله ما ، او قوة اخرى توجي الى نفسي هذه الخواطر ؟ هذا الاعتقاد ليس واجباً . فقد أحدثتُ تلك الخواطر من تلقاء نفسي . اذن ألسنت انا شيئاً على الاقل ؟ لكنني انكرت ، فيما تقسدم ، ان يكون لي حس ... ان يكون لي جسم . مع ذلك انا متردد . اذ ماذا ينتج عن كل هذا ؟ هل بلغ ارتباطي بالجسم ، والحواس ، مبلغاً لم يعد بإمكانني ان اكون موجوداً ، الا بالجسم والحواس ؟ الا انني كنت قد اقتنعت ، قبلاً ، انه لا يوجد في العالم شيء ، على الاطلاق ؟ لا سماء ، ولا ارض ، ولا نفس ، ولا اجسام ؟ وبالتالي كنت قد اقتنعت انني

لست موجوداً كذلك ؟ كلا . انا موجود بلا ريب ، لأنني اقتنعت ، او لأنني فكرت بشيء . ولكن ، لا ادري ، قد يكون هناك مضل شديد القوة ، والمكر ، يبذل كل مهارته لتضليلي دائماً . اذن ، ليس من شك في اني موجود ، اذا اضلني ( ٢٣ ) . فليضلني ما يشاء . انه عاجز ، ابدأ ، عن ان يجعلني لا شيء ، ما دمت افكر انني شيء . من هنا ينبغي لي ان اخلص ، وقد رويت الفكر ، وامعنت النظر في جميع الاشياء ، الى ان هذه القضية « انا كائن ، انا موجود » هي قضية صحيحة ، جبراً ، في كل مرة انطق بها ، او اتذنها .

٥ - ما دعنا واثقين اننا موجودون ، يترتب علينا ان نبحت اي شيء نحن .

الا انني لا اعرف ، بوضوح كاف ، اي شيء انا ، الذي ثبت عندي اني كائن . من اجل هذا يجب ، منذ الآن ، ان انتبه جيداً كي لا يشتبه الامر علي ، فأخذ شيئاً على انه انا ، واضل هكذا عن الصواب ، حتى في تلك المعرفة التي ارى انها اكثر يقيناً ، وبدهاءة ، من كل معارف السابقة .

٦ - لذلك يحسن بنا ان نعيد النظر في ما كنا نعتقد به سابقاً .

لذلك سأعيد النظر الآن ، من جديد ، في ما كنت اعتقد به ، قبل ان تخالجنني هذه الخواطر الاخيرة . سأستبعد من آرائي ، القديمة ، كل ما يمكن ان تزعمه اسباب الشك ، التي ذكرتها آنفاً ، كي لا يبقى الا ما يقينه تام . فهاذا كنت اعتقد ؟ كنت

اعتقد ، صراحة ، انني انسان . ولكن ما هو الانسان ؟ هل اقول انه حيوان عاقل ؟ كلا . اذ يضطربني هذا الى ان ابحت ، بعد ذلك ، في ما هو الحيوان وما هو العاقل ، فانزلت هكذا من سؤال واحد الى الخوض ، بلا وعي ، في اسئلة اخرى اشد صعوبة وتعقيداً . وانا غير قادر على مضية مالي ، من وقت وفراغ ، في محاولة كشف عن مثل هذه الصعوبات . اؤثر ان انظر ههنا في الخواطر ، التي ولدها ذهني ، والتي استمدتها من طبيعتي وحدها ، حين عكفت على البحث في كياني . حسبت ، أولاً ، ان لي وجهاً ، ويدين ، وذراعين ، وكل ذلك الجهاز المؤلف من لحم ، وعظم ، على نحو ما يبدو في جسم الانسان ، وهو الذي كنت ادل عليه باسم البدن . حسبت ايضاً انني اتفنى ، وامشي ، واحس ، وافكر ، ناسباً للنفس جميع هذه الافعال . وسواء بحثت مطولاً ، في ماهية النفس ، او لم ابحت ، فقد كنت اتصورها شيئاً نادراً ، ولطيفاً جداً ، كريح ، او شمعة ، او نسيم رقيق للغاية ، وقد اندس ، وانتشر في اخشن اعضائي . اما الجسم فما شككت يوماً في طبيعته ، بل كنت اظن اني اعرفه معرفة متميزة . ولو اردت شرحه ، وفق المعاني التي كانت في ذهني ، لشرحته على النحو التالي : الجسم هو كل ما يمكن ان يحثه شكل . هو كل ما يمكن ان يتحيز فيحتويه مكان ، مقصياً هكذا عنه مطلق جسم آخر . هو كل ما يمكن ان "يحس" ، اما باللس ، او البصر ، او السمع ، او الذوق . هو كل ما يحركه ، في اتجاهات عديدة ، شيء "براني" ، يسه ، ثم

يترك اوراقه فيه . ذلك لانني لم اعتقد ، يوماً ، ان القدرة على التحرك من الذات ، وعلى الاحساس والتفكير من الذات ، امور تعود الى طبيعة الجسم . بالعكس . لقد كان يدهشني ان ارى مثل هذه القوى حادثة في بعض الاجسام .

٧ - في اننا لسا ، من كل ما اعتدناه قبلاً ، سوى بالضبط شيء يفكر . لكن انا من اكون انا ، وقد افترضت الآن وجود من يبذل كل ما اوتي من قوة ، ومهارة ، في سبيل تضليل ، وهو شديد السطوة ، والمكر ، والدهاء ، هل استطيع التأكيد انني املك صفة واحدة ، من جميع الصفات ، التي نسبتها قبلاً لطبيعة الجسم ؟ لقد فكرت ملياً في الامر ، واجلت ذهني حول هذه الصفات ، مثني ، وثلاث ، فلم اجد منها شيئاً ، يصح القول بانه من خصائص نفسي . اذن لا حاجة الى تعدادها . ولنتنقل الى صفات النفس . ولتساءل عما اذا كنت املك احداها . اول ما اوردها ، من هذه الصفات ، هو التغذي والمشي . لكن ، اذا صح ان لا جسم لي ، صح ان لا تغذي ولا مشي . ثم اوردها صفة ثانية ، من صفات النفس ، هي الاحساس . لكن ، لا احساس بدون جسم ، وان اعتقدت فيما سلف انني احسست ، نائماً ، باشيء كثيرة . ألم يتبين لي ، بعد اليقظة ، انني لم احس بها ؟ ثم اوردها صفة ثالثة ، من صفات النفس ، هي الفكر . هنا اجد ان الفكر صفة تخصني . هي وحدها لصيقة بي . انا موجود . هذا امر ثابت . لكن كم من الوقت ؟ ما دمت افكر .

إذا انقطعت عن التفكير، انقطعت ربما عن الوجود، انقطاعاً خالصاً . اسلم الآن جبراً بشيء صحيح . أنا شيء يفكر ... اي أنا روح ، او ادراك ، او عقل . وهي الفاظ كنت اجهل معناها من قبل . فانا ، والحالة ذه ، شيء صحيح وموجود حقاً . لكن اي شيء أنا هو ؟ لقد قلته . انني شيء يفكر . وماذا بعد ؟ هنا استحدث خيالي ، ايضاً ، علني اعثر على ما هو اكثر من كائن يفكر . جلي ، اني لست تلك المجموعة من الاعضاء ، التي سميت بدنناً . ولست هواء ، رقيقاً ، لطيفاً ، منتشرأ في جميع تلك الاعضاء . ولست ريحاً ، ولا نسمة ، ولا بخاراً ، ولا شيئاً من كل ما استطيع ان اتخيل ، واتصور . ألم افترض ان كل ذلك ليس موجوداً ؟ رغم صحة هذا الافتراض ، ما زلت موقناً انني موجود .

٨ - في اب كل ما ندركه بواسطة الخيال لا يخض تلك المعرفة التي لدينا عن ذاتنا .

لكن ، ما يدري ، فقد تكون هذه الاشياء عنها - وانا افترض انها لا موجودة لانني اجهلها - غير مختلفة حقاً عن نفسي التي اعرف . لست ادري . ولا اجادل الآن في هذا . حسبي ان لا احكم الا على الاشياء التي اعرف . ولقد عرفت اني موجود . يبقى ان ابحت في الوجود ، الذي هو وجودي ، انا العارف اني موجود . ومن الثابت ان معرفتي لذاتي ، بمعناها ذلك ، لا تعتمد على الاشياء التي لم اعرف وجودها ، بعد ، ولا على اي شيء من

الاشياء ، التي استطيع ان اتصورها بالخيال . ان في لفظي التصور ، والتخيل ، ما ينهني الى خطأي ، لانني اتوهم بالواقع حين اتخيل اني شيء ، اذ التخيل تأمل في صورة ، او شيء جسمي (٢٤) . لكن علمت تأكيد انني موجود ، وان تلك الصور - وكل ما يتعلق عموماً بطبيعة الجسم - قد يكون احلاماً وتخيلات . وهكذا يتبين لي ، عندما اقول « ساستحدث خيالي لاعرف ماهيتي معرفة اوضح » انني لست اكثر صواباً مني عندما اقول « انا الآن مستيقظ . واني ادرك بالبصر شيئاً واقعياً حقيقياً . ولما كنت لا اراه بعد ، بوضوح كاف ، فسأناهم قصداً لتمثله لي احلامي ، بمزيد من الوضوح والبداهة » . اذن لا شيء ، من كل ما نستطيع تخيلتي ان تحيطني به ، اعرفه كذلك المعرفة التي لدي عن نفسي . علينا ، والحالة ذه ، ان ننشط الذهن ، بصرفه عن هذا التصور ، لنتمكن من ان يعرف طبيعته معرفة متميزة كل التميز .

٩ - في ما هو الشيء الذي يفكر .

اذن اي شيء أنا ؟ أنا شيء يفكر . وما هو الشيء الذي يفكر ؟ هو شيء يشك ، ويدرك ، ويتذهن ، ويثبت ، وينفي ، ويريد ، ويرفض ، ويتخيل ايضاً ، ويحس . حقاً ليس بالامر القليل ان تكون كل هذه الاشياء من خصائص طبيعتي . ولكن لم لا تكون من خصائصها ؟ الست انا ذلك الشخص عينه (٢٥) ، الذي يشك الآن في كل شيء ، على وجه التقريب ؟ وهو ، مع

١٠ - ما الذي يجدنا على الاعتقاد اننا نعرف الاشياء الجسدية اكثر مما نعرف هذا الشيء المفكر .

لكن لا بد لي ، ايضاً ، من القول انني اعرف ، معرفة متميزة ، الاشياء الجسدية التي تتكون صورها بالفكر ، وتقع تحت الحواس ، اكثر مما اعرف ذلك الجزء من نفسي ، الذي لا ادري ما هو ، والذي لا يقع تحت الخيال . اجل ، من الغرابة جداً ان اشك في وجود اشياء ، هي ليست واضحة عندي ولا مختصة بي ، ثم اقول اني اعرفها وافهمها ، بشكل اوضح واسهل ، مما اعرف وافهم الاشياء الحقيقية الثابتة ، التي هي معروفة لديّ ومختصة بي (٢٦) . الا ان الامر قد انجلي في نظري . النفس يحلو لها ان تضل السبيل ، لانها تنفر من الانضباط في حدود الحقيقة . لنطلق لها العنان ، اذن ، مرة اخرى . ولنترك لها كل الحرية . ولنفسح لها مجال الامعان في الاشياء الخارجية .

١١ - لننظر في معرفتنا الاشياء الحسية على ضوء مثل قطعة من الشمع .

لنبدأ الآن بالنظر في الاشياء العادية ، التي تتراءى لنا معرفتها انها اسير من غيرها ، اعني الاجسام الملموسة المنظورة . ولا اقصد الاجسام اطلاقاً . هذه المفاهيم العامة كثيراً ما تستبهم علينا . لنقتصر منها على جسم معين ننظر فيه . لنأخذ ، مثلاً ، هذه القطعة من الشمع (٢٧) ، ولم يمس على استخراجها من القفير غير زمن قصير . هذه القطعة لم تفقد بعد حلالة العسل الذي تحتويه . ولم تفقد كل اريج الزهور التي اقتطفت منها .

هذا ، يدرك بعض الاشياء ، ويتذنها ، ويؤكد انها الصحيحة وحدها ، وينكر سائر ما عداها ، ويريد ، ويرغب في ان يعرف غيرها ، ويدأبى ان يتخدع ، ويتخيل اشياء واشياء ، رغم ارادته احياناً ، ويتحسس الكثير منها ايضاً ، بواسطة اعضاء الجسم ؟ هل يوجد ، بين كل هذا ما يعادل في صحته اليقين باي كائن موجود ، على الدوام ، حتى وان كنت نائمًا ، وكان الذي منحني الوجود يبذل وسع مهارته في سبيل تضليلي ؟ وهل توجد صفة ، من هذه الصفات ، يمكن تمييزها من فكري ، او القول انها منفصلة عني ؟ يدهي اني انا هو الكائن الذي يشك . وانا هو الكائن الذي يدرك . وانا هو الكائن الذي يرغب . لا حاجة الى شيء آخر من اجل ايضاحه . ولدي قدرة ايضاً على التخيل . هذه القدرة - وان كنت قد افترضت سابقاً ، ان كل الاشياء التي اتخيلها ليست حقيقية - لا تمرى عن الوجود فيّ ، كجزء دائم من فكري . واخيراً ، انا هو الشخص عينه الذي يحس ، اي الذي يدرك اشياء معينة بواسطة الحواس ، ما دمت بالواقع ارى ضوءاً ، واسمع دويًا ، واحس بحرارة . واذا قيل ان هذه المظاهر زائفة ، وانني انام انا ، اجبت بانسه ثابت - على الاقل عندي - اني ارى ضوءاً ، واسمع دويًا ، واحس بحرارة . هذا لا يمكن ان يكون زائفًا . وهو حقاً ما يسمى في الاحساس الذي لا يخرج عن كونه تفكيراً . من هنا بدأت اعرف اي شيء انا ، بقدر من الوضوح والتمييز ، يزيد قليلاً عما كنت اعرف من قبل .



فلونها ، وحجمها ، وشكلها ، اشياء ظاهرة للعين . هي جامدة ، باردة ، تتناول باليد . اذا نقرت عليها خرج منها صوت . وهكذا نجد فيها ، جملة ، جميع الاشياء التي تجعلنا نعرف بها الجسم معرفة متميزة .

١٢ - في ان كل ما نعتقد اننا نعرفه بتمييز في هذه القطعة من الشمع لا يقع تحت الحواس .

لكن ، بينما انا اتكلم ، اذا بها توضع قرب النار ، فيتطاير ما بقي من طعامها ، وتتلاشى رائحتها ، ويتغير لونها ، ويذهب شكلها ، ويزيد حجمها ، اذ تصير من السوائل ، وتسخن حتى يكاد لمسها يصعب ، فلا ينبعث منها صوت ، مهما نقرت عليها . أتزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا التغيير ؟ الحق انها باقية . ولا احد يستطيع ان ينكر ذلك او يحكم حكماً مخالفاً . اذن ما هو الشيء ، الذي كنا نعرفه ، في قطعة الشمع ، معرفة متميزة ؟ لا شيء ، يقيناً ، من كل ما لاحظته فيها ، عن طريق الحواس ، ما دام الذي وقع منها تحت حواس الذوق ، او الشم ، او البصر ، او اللمس ، او السمع ، قد تغير كله ، في حين ان الشمعة ذاتها باقية . قد يكون الامر كما اراها الآن . اعني ان هذه الشمعة ليست تلك الحلاوة التي في العسل ، ولا ذلك الريح الزكي الذي يفوح من الازهار ، ولا ذلك البياض ، ولا ذلك الشكل ، ولا ذلك الصوت . وانما هي جسم كان يلوح لي ، منذ قليل ، محسوساً به في هذه الصور ، وهو الآن محسوس به في

صور اخرى (٢٨) . ولكن ما هو ، بالتدقيق ، الشيء الذي اتخيله ، حين اتذهن الشمعة على هذا النحو ؟ لننظر في الامر باعمق ، ولنستبعد كل ما ليس من خواص الشمعة ، كي نرى ما يتبقى بعد ذلك . الذي يتبقى منها حقاً هو شيء ممتد لئين متحرك . ولكن ما معنى اللين والمتحرك ؟ أليس معناه انني اتخيل قطعة الشمع ، المستديرة ، قابلة لأن تصير مربعة او مثلثة ؟ الامر ليس كذلك بته : لان الشمعة قابلة لعدد لا يحصى من هذه التغيرات ، التي لن ادركها بخيالي . وهو دليل الى ان تذهني لها ليس ثمرة الخيلة .

١٣ - في اننا نعرف ، بالادراك وحده اذن ، ما هي هذه القطعة من الشمع .

فما هو ذلك الامتداد اذن ؟ ألا اجهله ايضاً ؟ انه يزيد عندما تذوب الشمعة ، ثم يزيد اكثر عندما تغلي ، ويزيد اكثر فاكثراً عندما ترتفع حرارتها . فانا لا اتذهن ، تذهناً واضحاً ومطابقاً للحقيقة ، ماهية الشمعة ، اذا كنت لا افترض انها تأخذ ، وفقاً للامتداد ، أنحاء شتى لم تخطر قط بخيالي . اذن لا بد من القول بان خيالي عاجز عن ان يعرف ماهية هذه القطعة من الشمع . الذي يعرفها هو ادراكي وحده . اتحدث خاصة عن هذه القطعة من الشمع ، اذ ان امر الشمع بصورة عامة هو ايضاً اكثر بداهة . ولكن ما هي قطعة الشمع تلك ، التي لا يمكن تذهنها الا بالادراك او بالروح ؟ يقيناً انها ذاتها التي اراها ،

والمسها ، وانخيلها هي ذاتها التي عرفتها منذ البداية . غير ان ما يجب ايضاحه هو ان ادراكي اياها لم يحد ابصاراً ، او تلمساً ، او تحبلاً . هو ليس شيئاً من ذلك ، مطلقاً ، وان كان قد بدا انه كذلك ، من قبل . وانما هو لمعة من لمعات الروح (٢٩) ، قد تكون ناقصة ومبهمة كما بدأت سابقاً ، او واضحة متميزة كما هي الآن ، وفقاً لدرجة انتباهي الى العناصر ، التي تشتمل عليها الشمعة والتي تتألف منها .

١٤ - لم يصعب الاجماع على هذه الحقيقة ؟

لا اعجب كثيراً ، حين ألاحظ ما في ادراكي من ضعف ، وميل ، يجعلانه عرضة للخطأ ، عن غير وعي . ذلك لأن لافاظ تصدني ، وان كنت اجيل هذا كله في ذهني ، دون ان تكلم . العبارات الجارية تكاد تخدعني . فنحن نقول باننا نرى ، الشمعة ذاتها حين تكون امامنا ، ولا نقول باننا نحكم ، انها هي عينها ، لأن لها لون الشمعة ذاته وشكلها ذاته . لذا ، نكاد نستنتج اننا نعرف الشمعة بالعينين ، لا بمعرفة الروح وحدها . نظرت مصادفة من النافذة (٣٠) ، وشاهدت رجالاً يسرون في شارع ، لقلت عند رؤيتي لهم اني ارى رجالاً بعينهم ، كما اول اني ارى شمعة بعينها . ولكن هل ارى بالواقع من النافذة رقبعات ، ومعاطف ، قد تكون اغطية لآلات صناعية كما لوالب ؟ مع ذلك احكم انهم ناس . اذن انا ادرك ، يحض في ذهني من قوة الحكم ، ما كنت احسب اني اراه بعيني .

١٥ - التي ثبت ان لنا روحاً ؟

ينبغي لمن يحاول الارتقاء الى معرفة ، تجاوز مرتبة العامة ، ان لا يلتصر في صيغ الكلام ، التي ابتدعتها تلك العامة ، الا مواطن شك . ولكن اؤثر ان اضرب صفحاً عن ذلك . الافضل ان انظر هل كان تذهني لماهية الشمعة - حين ادركتها بالحس ، وظننت اني اعرفها بطريق الحواس الخارجية ، او على الاقل بالحس المشترك ، كما يقولون ، اي بالخيالة - هل كان تذهني اكثر بداهة ، وكألاً من تذهني لها ، الآن ، بعد ان بذلت عناية اشد في البحث عن ماهيتها ، وعن السبيل الى معرفتها ؟ من السخف ، حقاً ، ان نضع هذا الامر موضع الشك . اذ ماذا كانت في احساسي الاول من تمييز ؟ ماذا كان فيه ما لا نستطيع ان نجده في حس اقل الحيوانات (٣١) ؟ لكن حين اميز الشمعة من صورها الخارجية ، واتأملها عارية ، كما لو كنت قد جردت عنها ثيابها ، فمن المحقق اني لا اتمكن ، وان وقع بعض الخطأ في حكمي ، ان اتذهنها على هذا النحو دون الاستناد الى روح انسانية .

١٦ - في اتنا نعرف هذه الروح اكثر مما نعرف اي شي آخر .

لكن ما عساي اقول اخيراً عن هذا الذهن ، اي عن ذاتي ، ما دمت لا اسلم حتى الآن ان في شيئاً آخر غير الروح ؟ اجل ، ماذا تكون الأنا ، التي تذهن قطعة الشمع ، بمثل هذا الوضوح والتمييز ؟ اذا كنت احكم بان الشمعة كائنة او موجودة ، لانني اراها ، فمن اللازم ان اكون انا كائناتاً او موجوداً ، لانني

اراهـا (٣٣). قد لا يكون شمعـا هذا الذي اراهـ . وقد لا يكون لي عينان ابصر بهـا شيئاً . لكن لا يمكنني ، انا الذي افكر ، ان لا اكون شيئاً ، حين ارى او اظن اني ارى (لا فرق) . كذلك اذا حكمت بوجود الشمعة ، لانني المسـا ، فمن الالزم ان اكون موجوداً . واذا حكمت بوجودها ، عن طريق خيالي ، او اية علة اخرى ، كائنة ما كانت ، فانا استنتج دائماً انني موجود . والذي اقله عن الشمعة ، الآن ، يجري حكمه على كل الاشياء البرانية ، الواقعة خارج نفسي .

١٧ - في ان الاشياء ، التي تعلق بالجسم ، اي الحسية جداً ، لا تستحق ان يقام لها وزن .

فاذا كان مفهوم الشمعة ، او احساسي بهـا ، قد وصح اكثر من قبل ، وانجلي ، ليس فقط بفضل النظر ، واللمس ، وانما بفضل اسباب عديدة اخرى ، نقحت هذا المفهوم لدي ، فكـم ينبغي القول بالاحرى انـسني اعرف ذاتي الآن معرفة اشد بداهة ، ووضوحاً ، وتميزاً ، ما دامت كل الاسباب ( التي تساعد على ان نعرف ، وتذهن ، طبيعة الشمعة او مطلق جسم آخر ) تثبت لي اكثر ايضاً طبيعة روحي . وفي الذهن اشياء عديدة اخرى تسهم في ايضاح طبيعة الروح ، عدا الاسباب المتعلقة بالجسم ، كتلك التي اشرت اليها ، والتي لا تستحق الذكر حتى .

١٨ - اذن ليس اهون من ان نعرف ذواتنا .

واخيراً هانذا اعود ، من حيث لا اشعر ، الى ما كنت

اريد . لقد تبين لي ، الآن ، ان الاجسام ذاتها لا تعرف حقاً بالحواس ، او بالقوة الخيلة ، وانما بالادراك وحده . هي لا تعرف لانها ترى ، وتلمس ، بل لانها تفهم ، او تدرك بالذهن . وهكذا اتضح لي انه ما من شيء هو عندي ايسر واجلى معرفة من نفسي . لكن ليس هيناً ان نتخلص ، بمثل هذه السرعة ، من رأي ألفناد طويل . لذا يحذر بي ان اقف وقفة قصيرة حول ذلك الموضوع ، حتى اتمكن بالتأمل الممعن ان ارسخ ، في ذاكرتي ، هذه المعرفة الجديدة .

١ - نعرف معرفة واضحة جداً ، وقد سلخنا عن الحواس ، اننا شيء يفكر .

سأغض عيني (٣٣) ، الآن ، واصمّ اذني ، واعطل حواسي جميعها ، بل واحمو من فكري صور الاشياء الجسمية كلها .. او على الاقل ، ما دام ذلك صعب الحدوث ، سأعتبرها باطلة زائفة . يمثل هذا التحدث مع ذاتي ، فقط ، وهذا النظر في باطني ، ساحاول ان ازيد معرفتي لنفسي ، وعشرتي لها . انا شيء يفكر ، اي شيء يشك ، يثبت ، ينفي ، يعرف اشياء قليلة ، يحل اشياء كثيرة ، يحب ، يبغض ، يريد ، لا يريد ، يتخيل ايضاً ، ويحس . قد لا تكون هذه الامور ، التي احس بها والتخيل ، قائمة في حد ذاتها ، بمعزل عني ، كما لاحظت ذلك سابقاً . مع هذا ، انا واثق ان تلك الحالات من الفكر ، التي اسميها عواطف وتخيلات ، هي بلا شك صائرة ومتلاقية في ، من حيث انها فقط حالات من الفكر . وهكذا اكون قد اوردت ، في هذا القدر الزهيد مما ذكرت ، كل ما اعرفه حقاً ، او على الاقل كل ما لاحظت انني كنت اعرفه ، حتى الآن .

٢ - في ان الاشياء ، التي تتذهنها بوضوح تام وتميز تام ، هي صحيحة . اتساءل ، الآن ، بمزيد من العناية ، عما اذا كان لا يوجد

## النأمل الثالث

### في ان الله موجود

في نفسي، معارف اخرى لم اعثر عليها بعد. فانا متيقن اني شيء ينكر. ولكن الا اعرف بالتالي، ايضاً، ما يلزم حتى اكون على بينة من حقيقة الشيء؟ في المعرفة الاولى لا اعثر الا على ادراك حسي واضح متميز لما اعرف. الا انه غير كاف بالواقع لأننا نؤكد انه صحيح، لو اتفق ان شيئاً كنت اتذهنه، بمثل هذا الوضوح والتميز، بان زيفه. لذا يلوح لي اني قادر، منذ الآن، على تقرير هذه القاعدة العامة، ان الاشياء التي تتذهنها، بوضوح تام وتميز تام، هي صحيحة كلها.

٣ - كم تذهنا، بوضوح وتميز، اشياء كثيرة ظنناها اكيدة جداً، فيما سبق، ثم عرفنا بالتالي انها مضطربة، الى حد بعيد.

على اني كنت قد سلمت، من قبل، بأشياء كثيرة انها يقينية جداً، وجلية جداً. ثم تبين لي انها مضطربة ومشكوك فيها. فما هي اذن هذه الاشياء؟ هي الارض، والسماء، والنجوم، وكل سائر الاشياء، التي ادركتها بالحواس. لكن، ما هو ذلك الذي كنت اتذهنه فيها، بوضوح وتميز؟ لا شيء، حقاً، الا ان معاني تلك الاشياء، وافكارها، كانت تعرض على ذهني. وما انا الآن بمنكر، ايضاً، تلاقي هذه المعاني في نفسي. انما هناك امر آخر ان كنت اؤكد. وما انني ألفت التصديق به، فقد حسبتني ادركه بوضوح تام، في حين انني لم ادركه اطلاقاً، وهو وجود اشياء برآنية، تصدر عنها هذه المعاني، فقتايبها تمام المشابهة. هنا أخطأت، او، اذا صادف ان جاء حكمي

صحيحاً، فليس مرد ذلك الى اية معرفة عندي، تضمن حقيقة حكمي.

٤ - ربما حلاله ان يضلنا. لذلك جعلنا نشك في الاشياء التي تتذهنها بوضوح تام.

عندما كنت انظر في امور بسيطة جداً، وسهلة جداً، تتصل بالحساب والهندسة، كحاصل اثنين وثلاثة هو خمسة، وما شابه، اما كنت اتذهنها بوضوح كاف يجعلني اجزم انها صحيحة؟ اجل. واذا رأيت، بعدئذ، ان الشك ممكن فيها، فلأنه خطر ببالي ان الهام (٣٤) ربما اعطاني طبيعة تدفعني، هي ذاتها، الى ان اضل حتى في اشد الامور جلاء. كلما خطرت ببالي هذه الفكرة، التي بدرت لي من قبل، عن اله ذي قدرة عظمى، رأيتني مضطراً الى الاقرار بان الله يستطيع، متى شاء، ان يدبر امري بحيث اضل، وان في الامور التي يخيل لي ان معرفتي بها بلغت، من البداية، شأناً عظيماً جداً. ولكن، حين اوجه انتباهي من جهة ثانية الى الامور، التي احسب اني اتذهنها تذهناً واضحاً، للغاية، فاني اقتنع بصحتها اقتناعاً يجعلني على ان اقول من تلقاء نفسي: ليضلني متى استطاع ذلك، فهو عاجز عن ان يصيرني لا شيء، ما دمت اعني اني شيء. او هو عاجز عن ان يثبت يوماً انني لم اكن موجوداً، قط، ما دمت انا الآن موجوداً. او هو عاجز عن ان يجعل حاصل اثنين وثلاثة اكثر او اقل من خمسة، او ما شاكل. وهكذا

اتضح لي انني لن اكون عكس ما اتذنه .

٥ - يجب ، والحالة ذه ، اذا كنا نريد التثبت من شيء ، ان نتساءل عما اذا كان هنالك اله يضل . هنا ، جدير بنا ان نقسم افكارنا الى انواع ، نبعث في اي منها يقع الصواب او الخطأ .

والحق ، اني ما دمت لم ارجحاً للاعتقاد ان هناك الها يضل ، بل ما دمت لم انظر بعد في الوجوه ، التي تثبت ان الها ما هو موجود ، فان الشك المستند الى هذا الرأي ، فقط ، يكون واهياً جداً وميتافيزيقياً ، اذا جاز التعبير . وكبي ادراً هذا الرأي ، تماماً (٣٥) ، يترتب علي ان اتساءل ، حين تسنح الفرص ، عما اذا كان يوجد اله . فاذا رأيت انه موجود ، ينبغي لي ايضاً ان اتساءل عما اذا كان يستطيع ان يضل . انا لا ارى سبيلاً الى التيقن من شيء ، ابدأ ، بمعزل عن هاتين الحقيقتين . وكبي يتيسر لي ذلك ، دون ان يختل نظام التأمل ، الذي رسمته لذاتي ، وهو ان انتقل بالتدرج من المعاني ، التي اجدها أولاً في ذهني ، الى تلك التي اقدر ان اكتشفها من بعد ، يجب علي هنا ان اقسم افكاري الى انواع ، وان ارى في اي منها يقع الصواب او الخطأ .

٦ - افكارنا اما معان واما انفعالات واما احكام .

من الافكار التي لي ما يشبه صور الاشياء (٣٦) . عليها فقط تنطبق كلمة معنى . كعندما اقتل انساناً ، او غولاً ، او سماءً او ملاكاً ، او عندما اقتل الله نفسه . ومن افكاري ، ايضاً ، ما يكون له صور اخرى . كعندما اريد ، او اخاف ، او اثبت ،

او انقي . فاني اتذنه شيئاً على الدوام ، هو كالحمول لفعل ذهني . هنا اضيف امراً آخر ، بهذا الفعل ، الى المعنى الذي لدي عن الشيء . هذا النوع من الافكار ، بعضه يسمى ارادات او انفعالات ، وبعضه الآخر يسمى احكاماً .

٧ - المعاني ليست خاطئة في حد ذاتها .

الآن ، اذا اعتبرنا المعاني ، فقط في حد ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها بغيرها (٣٧) ، فمن غير الممكن ان نقول بدقة انها خاطئة . اعزاً تذهنت ، ام غولاً ، فان تذهني لاحدهما لا يقل صدقاً عن تذهني للآخر .

٨ - ولا الانفعالات ايضاً .

كذلك لا خوف من ان يتطرق الخطأ الى الانفعالات (٣٨) والارادات . امسائل رديئة اشتهيت ، ام مسائل غير موجودة ، فالاشتيا هو هو في الحالتين .

٩ - كيف يحصل ان نخطئ في احكامنا ؟

لم يبق الا الاحكام ، فقط ، حيث يترتب علي ان احذر كثيراً ، كي لا اضل فيها . اذ ان اهم ضروب الخطأ ، الذي يقع في الاحكام ، واكثره شيوعاً ، هو ان اعتبر المعاني التي عندي شديدة ، او مطابقة ، لاشياء في الخارج . اما اذا اعتبرتها انطاطاً لفكري ، او احوالاً لديه ، دون ان اربطها بشيء في

الخارج ، فان الخطأ يكاد ينتفي عنها .

١٠ - المعاني التي لدينا تنقسم الى ثلاثة انواع .

بعض هذه المعاني وُجِدَ معي . والبعض الثاني غريب عني قد جاءني من الخارج . والبعض الثالث اصنعه انا واخلقه بذاتي (٣٩) . فمن حيث انني اتذهن ما يسمى عادة بشيء ، او حقيقة ، او فكرة ، يبدو لي انني لم استمد هذه الملكة الا من جبلتي الخاصة . لكن ، اذا سمعت ضجة ، او رأيت الشمس ، او احسست بالحرارة ، حكمت فوراً ان هذه العواطف تحيطني من اشياء كائنة في الخارج . واخيراً يتراءى لي ان عرائس البحر ، والحيل ذات الاجنحة الطائفة ، وسائر ما شاكلها من الخيال ، هي من تلفيقات ذهني واختراعاته . الا انني قادر ايضاً على اقناعي بان هذه المعاني ، جميعاً ، هي من الفئة التي اسميها غريبة عني ، تأتي من الخارج ، او من الفئة التي وجدت كلها معي ، او من الفئة التي هي من صنعِي . ذلك لأنني لم اُتد بوضوح ، بعد ، الى حقيقة مصدرها . لذا كان اهم شيء يجب ان اقوم به ، ههنا ، هو النظر في التي تبدو لي انها آتية من موضوعات ، في الخارج ، لاعرف اي الاسباب تحملي على الاعتقاد انها مطابقة لتلك الموضوعات .

١١ - سببان يدفعاننا الى الاعتقاد ان المعاني ، التي تبدو لنا آتية من موضوعات خارجية ، هي شبيهة لتلك الموضوعات .

السبب الاول لهذا الاعتقاد هو ان الطبيعة تلقني ذلك .

السبب الثاني ، الذي اختبرته بذاتي ، هو ان تلك المعاني لا ترتبط بارادتي ، اذ غالباً ما اتاخ لها . مثلاً : انا اشعر الآن بالحرارة ، سواء اردت او لم ارد . لذا اقتنع ان شعوري بالحرارة ، او فكرتي عنها ، قد احدثها في شيء مغاير لي ، اي حرارة النار التي اجلس على مقربة منها . من اجل ذلك لا ارى اقرب ، الى المعقول ، من ان احكم ان هذا الشيء الغريب عني ، لا سواء ، يترق الي شبيهه لي طبيعه في .

١٢ - السبب الاول غير قنع .

علي الآن ان ارى هل في هذين السببين الكفاية من القوة والاقناع . عندما اقول انني تلقنت ذلك من الطبيعة ، اعني فقط بكلمة طبيعة بعض الميل ، الذي يحملي على تصديق ذلك ، لا فوراً فطرياً . يدلني الى ان ذلك امر حق هذان الشيطان يختلفان اختلافاً شديداً ، بعضها عن بعض ، اذ لا استطيع مطلقاً ان اشك في ما يرشدني النور الفطري الى انه حق . كما ارشدني قبلاً كيف استخلص وجودي من شك . انا املك قوة ، او ملكة سواء ، تجعلني اميز الصواب من الخطأ ، وتدفعني الى تصديق ما يقوله لي النور الفطري . اما المول ، التي تتراءى لي ايضاً انها فطرية عندي ، فكثيراً ما لاحظت - حين كان يترتب علي ان اختار بين الفضائل والردائل - انها تحذوني على الشر كما تحذوني على الخير . لذا لا ارى داعياً لاتباعها في قضية التمييز بين الصواب والخطأ .

نأتي الى السبب الثاني القائل بأن هذه المعاني مستمدة من الخارج ما دامت لا ترتبط برادتي . انا لا اراه اكثر اقناعاً . ذلك لأن الميول ، التي تحدث عنها منذ هنيئة ، هي في وان كانت لا تتفق دائماً مع ارادتي . ثم قد يكون في ملكة او قوة ، مجهولة لدي ، غايتها ان تحدث هذه المعاني ، دون معونة من الاشياء الخارجية . هذا وقد كنت اعتقد دائماً ، حتى الآن ، انها تتكون في وانا نائم ، دون مساعدة الاشياء الخارجية التي تمثلها . واخيراً اقول هب انها آتية من تلك الاشياء الخارجية ، فانا لا اجد ما يستلزم ان تكون مشابهة لها حتماً . بالعكس . لقد لاحظت ، في احوال كثيرة ، ان هناك فرقاً كبيراً بين الموضوع ومعناه . انا اعثر في ذهني ، مثلاً ، على معنيين للشيء ، متباينين تماماً . احدهما يصدر عن الحواس ، ويندرج تحت باب المعاني ، التي قلت آنفاً انها جاءت من الخارج ، والتي تربني الشمس في غاية الصغر . وآخر مستمد من ادلة علم الفلك ، اي من بعض مبادئ خلقت معي ، او صنعتها انا على وجه ما ، ارى بها الشمس اكبر من الارض اضعافاً كثيرة . من الثابت ان هاتين الصورتين عن الشمس ، لا يمكن ان تكونا مشابهتين معاً للشمس عينها . والعقل يبدلني الى ان الصورة ، المستمدة من الخارج مباشرة ، هي ابعد ما تكون عن الحقيقة .

١٤ - لقد اعتقدنا ، دون اي دليل ثابت ، بوجود اشياء خارجية ، تولد فينا هذه المعاني التي تشابهها .

كل ذلك يجعلني اظن كفاية انني لم اسلك ، حتى الساعة ، طريق حكم ثابت صادر عن تأمل . وانما هو اندفاع اعمى ، اهو ، حملني على الاعتقاد بوجود اشياء خارجية عني ، ومغايرة لكياني ، تسعين بجواسي او بأية وسيلة أخرى ، لتبعث في معانيها او صورها ، وتطبع في اشباهها .

١٥ - تظهر لنا معانيها متفاوته الكمال اذا نظرنا اليها في حد ذاتها .

ثم يخطر ببالي ، ايضاً ، سبيل آخر للبحث اذا كان بين الاشياء ، التي اتذنها ، لا يوجد قسم منها في الخارج . اذا اعتبرت هذه المعاني انماطاً من الفكر ، فقط ، لا يكون فيما بينها فرق او تفاوت . بل يبدو لي انها صادرة كلها عني بطريقة واحدة . اما اذا اعتبرتها صوراً ، بعضها يمثل شيئاً ، وبعضها يمثل شيئاً آخر ، فبدوي جداً ان تتباين الى حد بعيد ، فيما بينها . ذلك لأن المعاني ، التي ترسم لي جواهر ، تشتمل حتماً على شيء اكثر ، وتحوي في ذاتها ، هكذا ، وجوداً ذهنيًا اثبت . اي انها اعلى بالتمثل في مراتب الكيان ، او الكمال (٤٠) ، من تلك التي ترسم لي احوالا او اعراضاً فقط . وهناك المعنى الذي اتذهن به الهماً سيداً ، سرمدياً ، لامتناهياً ، لا متغيراً ، عالماً كل شيء ، قادراً على كل شيء ، وخالقاً ، شاملاً لكل ما هو في الخارج ... اقول ان هذا المعنى يحمل فيه بالتأكيد وجوداً ذهنيًا اكثر من



المعاني ، التي تمثل لي جواهر متناهية .

١٦ - كل علة فاعلة تلك من الكمال قدر ما يملك المعلول على اقل تعديل.

بديهي الآن ، بالنور الفطري (٤١) ، ان يكون في العلة الفاعلة السلبية ، من الوجود ، قدر ما في معلولها ، على اقل تعديل . والا من اين يستمد المعلول وجوده الا من علته؟ وكيف تستطيع العلة ان تمد المعلول بالوجود ، لو لم تكن الوجود في ذاتها ؟

١٧ - كيف ينتج عن ذلك ان كمال الفكرة يجب ان يكون حقيقياً وفعلياً في علته .

ينتج عن هذا ، ليس فقط ان العدم لا يحدث شيئاً ، بل ايضاً ان الاكمل ، اي الذي يحتوي في ذاته على قدر اكبر من الوجود ، لا يمكن ان يندو تابعاً ، ومرتبطاً بما هو اقل منه كلاً . تلك الحقيقة ليست واضحة ، وبديهية ، فقط بالنسبة للمعلولات التي لها ذلك الوجود ، والتي يسميها الفلاسفة بالواقع او بالفعل . لكنها واضحة ، وبديهية ايضاً ، بالنسبة للأفكار التي يقتصر النظر فيها على الوجود الذهني ، كما يقولون (٤٢) . مثلاً ان الحجر ، الذي لم يوجد بعد ، لا يمكن ان يبدأ الآن في الوجود ، اذا لم يكن قد احدثه شيء يملك في ذاته ، حقاً ، او فعلاً ، كل ما يدخل في تركيب الحجر ، اي يملك في ذاته الاشياء عينها الكائنة في الحجر ، او اشياء اخرى ارفع منها . والحجارة ، ايضاً ، لا يمكن ان تتولد في شيء كان خالياً منها ، قبل ، الا بشيء

يكون على الاقل من نوع ، او من درجة ، او من طراز ، معادل للحرارة في الكمال . وقس عليه سائر الاشياء . اصف الى هذا ان فكرة الحرارة ، او فكرة الحجر ، لا تحدث عندي ، لو لم تضعها في علة من العلل تحتوي ، بذاتها ، قدراً من الوجود يعادل ، على الاقل ، ما اتذهن انه في الحرارة ، او في الحجر . فمع ان تلك العلة لا تنقل الى فكرتي شيئاً من وجودها الفعلي ، الحق ، ينبغي الانظن بذلك ان وجودها اقل وجوباً . بل ينبغي القول ان الفكرة ، التي هي عمل من اعمال الذهن ، تستلزم طبيعتها ذاتها وجوداً ، غير الذي تتلقاه وتستفيد من الفكر ، او الذهن ، حيث تعتبر نمطاً من انماطه ، اي حالاً ، او نحواً من انماطه . ولكي تحتوي الفكرة على هذا الوجود الذهني ، لا ذلك ، يجب عليها ان تكتسبه من علة يلتقي فيها ، على الاقل ، قدر من الوجود الموضوعي يعدل ما تشتمل عليه تلك الفكرة من الوجود الذهني . اذا افترضنا ان الفكرة تتضمن شيئاً ، لا يوجد في علته ، فمن الواجب ان تكون الفكرة قد استفادت هذا الشيء من العدم . ولكن ، مهما يكن ناقصاً هذا النمط من الوجود ، الذي به يكون الشيء ذهنياً في الادراك بواسطة الفكرة عنه ، فنحن لا نستطيع القول مع ذلك ان هذا النمط من الوجود ليس شيئاً . ولا نستطيع القول ، من باب اولي ، ان تلك الفكرة مستمدة من العدم . وانما يلزم القول بواجب كون الوجود فعلاً في علل افكاري ، وان كان الوجود الذي الحظه لدى هذه الافكار هو ذهني فقط . كما يلزم القول لا يكفي ان يحصل هذا

الوجود بالفعل في عللها . ان تلك الطريقة من الوجود الذهني هي ملك الافكار من حيث طبيعتها الخاصة . كذلك طريقة الوجود الفعلي . انها ملك علل هذه الافكار ( على الاقل عللها الاولى الرئيسية ) من حيث طبيعتها الخاصة . ولا شك في ان الفكرة قادرة على ان تلد فكرة اخرى . ان ذلك لا يمضي حتى النهاية . اذ يجب ، آخر الامر ، ان نصل الى فكرة اولى تكون عللتها شبه بنموذج ، او باصل ، تحتوي فعلياً على كل الوجود والكمال ، وتكون حقاً من جهة الذهن فقط ، او التمثيل ، في هذه الافكار . هكذا يعرفني النور الفطري ، بدهياً ، ان الافكار هي في نفسي كالحواشي ، او صور ، يمكن ان تقصر عن محاكاة كال الاشياء التي اخذت عنها ، ولكن لا تستطيع ابداً ان تحتمض شيئاً اعظم من هذه الاشياء ، او اكمل .

١٨ - اذا كان لدينا فكرة ، يوجد فيها كمالها ، بالفعل او بالواقع ، فنلزام ان يكون لها علة خارجاً عنها .

كلما اطلت النظر في هذه الامور تجلت لي صحتها بمزيد من الوضوح والتمييز . ولكن ماذا استخلص من كل ذلك؟ استخلص ما يلي : اذا بلغ الوجود الذهني ، لفكرة من افكاري ، درجة تجعلني اعرف بوضوح ان الفكرة ليست في حق بالفعل ، وبالتالي لست قادراً ان انفي على ان اكون عللتها ، اقضي جبراً ان يكون هنالك موجود آخر هو علة هذه الفكرة ، لا ان اكون انا وحدي في العالم . اما اذا لم تكن لدي فكرة ، كنتك ،

فحينئذ لا املك اي دليل كاف يقنعني ويؤكد لي وجود اي شيء سواي . لقد عنيت بالبحث عن هذه الادلة ، كلها ، فلم اتقن حتى الساعة من ان اهتدي الى واحد منها .

١٩ - اني احمل في ترتيب الافكار - كيف تنبثق منا الافكار التي لنا عن الناس والملائكة والحيوانات ؟ - والافكار التي لنا عن الاشياء الجسمية ؟ - والافكار التي لنا عن الحيات ؟

الى جانب الافكار ، التي تظهرني لنفسي ، والتي لا يمكن هبنا ان يكون فيها ادنى صعوبة ، فكرة عن الله . وافكار اخرى عن الاشياء الجسمية الجامدة . واخرى عن الملائكة . واخرى عن الحيوانات . واخرى عن اناس من اشباهي (٤٣) اما الافكار التي لي عن اناس غيري ، او حيوانات ، او ملائكة ، فأتذهن بسهولة انها كونت ، مزجاً وتركيباً ، من الافكار الاخرى التي لي عن الاشياء الجسمية ، وعن الله ، حتى وان لم يكن سواي في العالم من اناس ، وحيوانات ، وملائكة . يبقى الافكار التي لي عن الاشياء الجسمية . انا لا اجد فيها شيئاً ، مما يبلغ من العظمة والتفوق ، يتردى لي انه لا ينبثق مني . لانني لو امعنت النظر فيها ، وفحصتها على نحو ما فحصت اسر فكرة الشمعة ، لرأيت انه لا يوجد فيها الا قدر زهيد جداً ، انذهنه بوضوح وتمييز ، اعني الحجم ، او الامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً . اعني الشكل الذي يكونه الامتداد بمعالمه وحدوده . اعني الوضع الذي تأخذه الاجسام المختلفة الاشكال .

بعضها بالنسبة لبعض . اعني حركة هذا الوضع او تبديله .  
 أضف ، الى هذه الامور ، الجوهر ، والدوام ، والعدد اما  
 الامور الاخرى ، كالضوء ، والالوان ، والاصوات ، والروائح ،  
 والطعوم ، والحرارة ، والبرد ، وباقي الصفات التي تقع تحت  
 المس ، فهي تتلاقى في ذهني بغموض وابهام عظيمين ، بحيث لا  
 ادري اذا كانت صحيحة . او زائفة ، او ظاهرية فقط ، اي لا  
 ادري هل الافكار التي اتذنها ، ابتداء من هذه الصفات ، هي  
 حقاً افكار تعكس بعض الاشياء الواقعية ، او انها خيالات  
 وهمية لا يمكن لها ان تكون موجودة . اجل لاحظت سابقاً ان  
 الاحكام وحدها هي التي يمكن ان يقع فيها الزيف الصوري او  
 الخطأ الصحيح . مع هذا فقد يحدث في الافكار ضرب من الخطأ  
 المادي ، كحين أتمثل اللاموجود على انه شيء موجود . مثلاً . ان  
 الافكار التي لدي ، عن البرودة والحرارة ، هي على جانب من  
 الغموض والابهام ، بحيث لا يمكنني بواسطتها ان اقول هل  
 البرودة حرمان حرارة فقط ، او الحرارة حرمان برودة ،  
 او هل الاثنان صفتان واقعتان ، او هما غير ذلك .  
 ولما كانت الافكار تشبه صوراً فمن اللاممكن ان توجد  
 فكرة الا وتبدو لنا انها تمثل شيئاً من الاشياء . واذا صح  
 القول ان البرودة حرمان حرارة ، فان تسمية الفكرة  
 التي تمثلها لي كشيء واقعي ، ايمائي ، بالفكرة الزائفة ليست  
 مجانية للاصواب . وهكذا ما شابهها من الافكار الاخرى ، التي  
 لا تحتاج الى ان انسب لها مبدعاً سواي . لانها اذا كانت خاطئة ،

اي كانت تمثل اشياء لا وجود لها ، فالنور الفطري يرشدني  
 الى انها تصدر عن العدم ، اي الى انها ليست في الا لأن طبيعي.  
 غير الكاملة تماماً ينقصها شيء . واذا كانت هذه الافكار صحيحة ،  
 لا ارى لم لا اكون انا مبدعها ، فتصدر عني ، ما دامت  
 تعرض علي قليلاً من الوجود ، بحيث لا اتمكن من ان اميز بين الشيء .  
 الممثل واللاموجود .

٢٠ - في الافكار التي لدينا عن الجوهر ، والدوام ، والعدد ... الخ .  
 اما الافكار الواضحة ، المتميزة ، التي لدي عن الاشياء  
 الجسمية ، فعنها ما يبدو اني قدرت على اقتباسه من فكريتي عن  
 ذاتي (٤٤) ، كفكريتي عن الجوهر ، والدوام ، والعدد ، وما شاكل .  
 فحين افكر ان الحجر جوهر ، او شيء يستطيع من تلقاء نفسه  
 ان يكون موجوداً ، وانني انا ايضا جوهر ، رغم تذهني ذاتي  
 شيئاً مفكراً لا متدداً ، وتذهني الحجر بالعكس متدداً لا مفكراً ،  
 مع وجود فارق كبير بالتالي بين التذهنين ... اقول حين افكر  
 هكذا ارى ان التذهنين متفقان في ان كليهما يمثل جوهرأ .  
 وكذلك حين افكر اني موجود ، الان ، وحين اذكر اني  
 كنت موجوداً ، فيما مضى ، وانه سنح لي ان اتذهن خواطر  
 كثيرة مختلفة ، اتبين عددها ، عندئذ اكتب من ذاتي فكريتي  
 الدوام والعدد ، اللتين انقلها فيما بعد الى كل الاشياء ، التي اريد .

٢١ - حق التي لدينا عن الامتداد ، والشكل ، والوضع ... الخ .  
 اما الصفات الاخرى ، التي تتألف منها افكارنا عن الاشياء .

الجسمية ، اعني الامتداد ، والشكل ، والوضع ، وحركة الحيز ، فمن الثابت انها ليست في ذهني ، ما دمت شيئاً يفكر فقط . ولكنها بعض احوال للجوهر ، او ظواهر يبين منها الجوهر الجسمي . ولما كنت انا ذاتي جوهرأ ، فانها تبدو منظوية في بالفعل .

٢٢ - اما الفكرة ، التي لنا عن الله ، فهي لا تأتي منا . اذن الله موجود . لم يبق الا فكرة الله ، وحدها ، التي يجب ان ننظر هل فيها شيء . لم يصدر عني (١٥) . وا قصد بلفظ الله جوهرأ ، لامتناهياً ، ازلياً ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً بكل علم ، قادراً على كل شيء ، خلقتني انا وخلق جميع الاشياء الموجودة ، انت صحت ان هناك اشياء موجودة . هذه الصفات الحسنی ، بلغت من الجلال والشرف حداً جعلني اعتقد ، كلما امعنت النظر فيها ، ان الفكرة التي لدي عنها لا يمكن ان اكون انا وحدي مصدرها . اذن بقرت عليا ان نستنتج ، من كل ما سبق ، ان الله موجود . لانه ، وان كانت فكرة الجوهر هي في ، وكنت انا جوهرأ ، فمن اللازم ان يكون لدي فكرة الجوهر اللامتناهي ، انا الوجود المتناهي ، لو لم يضمها في جوهر لامتناه حقا .

٢٣ - نتدعن اللامتناهي ، اي الله ، بواسطة فكرة حقيقية عنه ، هي فينا سابقة ، نوعاً ما ، لفكرتنا عن ذاتنا .

لا حذر من القول اني اتذهن اللامتناهي فقط بالسلب لما هو متناه ، على نحو ما افهم السكون والظلمة بسبب الحركة

والضوء . بل اتذهن اللامتناهي بفكرة حقيقية ما دمت ، بالعكس ، ارى بجلاء ان في الجوهر اللامتناهي وجوداً ، اكثر مما في الجوهر المتناهي : وبالتالي ارى ان فكرة اللامتناهي سابقة عندي لفكرة المتناهي ، اي ان الله سابق لذاتي . والا كيف اعرف اني اشك ، وارغب ، اعني ان شيئاً ينقصني ، واني لست كاملاً كل الكمال ، لو لم يكن لدي فكرة عن كائن هو اكمل من كياني ، اعلم بالقياس اليه ما في طبعي من عيوب ؟

٢٤ - ان هذه الفكرة عن الله ليست خاطئة البتة .

ولا يصح القول ان هذه الفكرة عن الله هي زائفة مادياً (١٦) فاستمدتها من العدم ، اي يمكن ان تكون في من جهة العيب الذي لي ، على نحو ما قلت سابقاً عن فكري الحرارة والبرودة ، وما شاههما . بالعكس . هذه الفكرة هي فكرة واضحة جداً ، ومتميزة جداً ، تتضمن في ذاتها من الوجود الواقعي اكثر من اية فكرة اخرى . لذا لا يوجد اصدق منها ، ولا أقل تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان .

٢٥ - بالعكس انها جد حقيقية .

قلت ان هذه الفكرة عن موجود ، مطلق الكمال ، لامتناه ، هي فكرة صحيحة جداً (١٧) . فنحن ، وان استطعنا التخيل ان مثل هذا الموجود غير موجود ، لا نستطيع ان نتخيل فكرته لا تمثل لي شيئاً حقيقياً ، كما قلت عن فكرة

٢٦ - فواضحة جداً ومتميزة جداً .

هذه الفكرة عنها هي واضحة جداً، ومتميزة جداً، إذ كل ما اتذهن بوضوح وتميز أنه واقع حق ، كامل بعض الكمال ، يدخل كله تحت هذه الفكرة .

٢٧ - أجل اتنا لا نفهم اللامتناهي . لكن هذا لا يعني انه غير حقيقي .

على الرغم من انني لا احيط علماً باللامتناهي، او رغم كون الله ينطوي على كثرة لا تحصى من امور اعجز عن ان احيط بها ، وقد لا يتيسر لي بلوغها بالفكر ابدأ ، فان هذا لا يعني انه غير حقيقي . اذ من طبيعة اللامتناهي ان تعجز طبيعتي المتناهية المحدودة التي لا تقدر على ان تحيط بها . يكفي ان اتذهن ذلك جيداً ، وان احكم بان كل الامور التي اتذهنها بوضوح ، والتي اعرف ان فيها شيئاً من الكمال ، وربما ايضاً صفات اخرى اجهلها ، هي في الله حقاً وفعلاً ، حتى تكون الفكرة التي لدي عنه اصح ، واوضح ، واميز ، من كل افكار ذهني .

٢٨ - من غير الممكن ان تصدر عنا فكرة الله مهما تكن افتراضاتنا .

ربما كنت اتنا شيئاً اكثر مما يخيل لي . وربما كانت كل صفات الكمال ، التي انسبها للذات الإلهية ، موجودة في "بالقوة" ، على وجه ما ، وان لم تخرج بعد الى حيز العمل ، ولا ظهرت بأفعالها .

الم اختبار من قبل ان معرفتي تتدرج في الزيادة والاكتمال ، فلا يوجد شيء يحول دون ازديادها الى غير نهاية، ولا يوجد سبب يمنع ان اكتسب عن طريقها جميع الكمالات الاخرى ، التي في ذات الله ، متى بلغت هذا القدر من الزيادة والاكتمال ؟ واخيراً لست ارى لم لا تغدو قوتي على اكتساب هذه الكمالات ، اذا كانت موجودة لدي ، مستطبعة ان تدخلها في ، وان تطبعها . لكن عندما ادقق النظر في الامر ، اتأكد من ان ذلك غشير ممكن . اولاً ، لأن جميع هذه الكمالات لا تمت بصلة لي ، ولا تقرب اطلاقاً من فكري عن الألوهية ، التي تشمل على كل شيء ، بالقوة والفعل معاً ، رغم ان معرفتي ترقى كل يوم في مراتب الكمال ، وان طبيعتي تنطوي على اشياء كثيرة ، بالقوة، لم تتحقق فيها بعد فعلاً . ثم لأن النمو عينه الذي تنموه معرفتي ، والازدياد نفسه الذي تزداده بالتدرج ، يدلان دلالة لا شك فيها ان معرفتي ناقصة . اكثر من ذلك . سأظل اعتقد ، مهما يكن من ازدياد معرفتي ، انها لن تكون غير متناهية بالفعل ، لانها لن تبلغ ابدأ درجة "عالية" ، من الكمال ، تحول دون اكتساب المزيد من النمو . لكنني اتذهن الله لامتناهياً جداً ، بالفعل ، بحيث يمتنع اضافة شيء الى كماله المطلق . واخيراً ادرك جيداً ان الوجود الذهني ، لفكرة من الافكار ، لا يخرج عن كائن هو موجود بالقوة ، فقط ، اذ ليس لهذا اي معنى بالواقع ، بل يخرج عن كائن موجود بالفعل .

٢٩ - ان استخدامنا للحواس ينسبنا بسهولة اسباب هذه الحقيقة .

اجل ، لا ارى في كل الذي ابديته ، الآن ، شيئاً يعجز ان يعرفه ، بالنور الفطري ، كل من يريد ان يعين النظر . لكن ، حالما ارخي العنان لانتباهي ، فان ذهني يفهم ، وتغشاها في صور الاشياء الحسية . اذ ذاك لا يعود يفهم بسهولة السبب ، الذي يقضي ان تكون فكري عن وجود ، هو اكمل من وجودي ، قد وضعها في بالضرورة موجود ، هو اكمل مني بالواقع .

٣٠ - نحن لسنا علة انفسنا .

لذلك اريد ، هنا ، ان اتجاوز هذا الامر ، لانظر ما اذا كان باستطاعتي ، انا الذي املك هذه الفكرة عن الله ، ان اكون موجوداً ، لو لم يكن ثمة إله (٤٨) . واتساءل من اخذت وجودي ؟ إما من نفسي وإما من ابي ، وإما من علل أخرى اقل كلاً من الله ، اذ لا يمكن ان تتصور شيئاً اكمل منه ، ولا معادله .

٣١ - في العلة الاولى .

لو كنت مستقلاً عن كل شيء آخر ، وكنت انا خالق نفسي لما شككت في امر ، او رغبت في امر . ولا افترقت الى اي من الكالات (٤٩) . ذلك لانني امنح نفسي ، حينئذ ، كل كمال يخطر ببالي ، فاكون الها .

٣٢ - في العلة الثانية .

قد اظن ان الاشياء ، التي تنقصني ، ربما هي اصعب منالاً مما املك الآن . بالعكس تماماً . ان خروجي من المدم ، انا الشيء او الجوهر المفكر ، اصعب تحققاً من اكتسابي علوماً ومعارف عن امور كثيرة ، اجعلها ، وما هي الا اعراض لذلك الجوهر المفكر . لو منحت نفسي هذا المزيد من الكمال ، الذي اتحدث عنه الآن ، اي لو كنت انا نفسي خالق نفسي ، لما حرمتني على الاقل شيئاً من الاشياء الايسر منالاً ، كالكثير من المعارف المحتاجة لها طبيعي المحرومة . بل لما حرمت ذاتي صفة من الصفات المنطوية في الفكرة ، التي اتذنها عن الله ، لانه ليس فيها صفة من هذه الصفات ، تبدو لي اصعب خلقاً او اكتساباً . ولو كان قبها ما هو اصعب ، لبدت لي دون شك هكذا ( على فرض اني كنت مصدر الاشياء الاخرى التي املكها ) ما دمت اختبر ان قدرتي تنتهي على عتبها ، فلا تستطيع الوصول اليها .

٣٣ - حتى وان افترضنا اننا موجودون ، دائماً ، فان دوام وجودنا يثبت ، بطبيعته ، ان علة ما هي التي توجدنا .

حتى ولو جاز لي الافتراض انني كنت دائماً موجوداً ، كما انا الآن ، فلا مفر من التسليم بضرورة كون الله خالق وجودي . وذلك على الصورة الآتية : ان زمان حياتي كله يمكن تجزئته ، لي ما لا نهاية له ، كل جزء لا يعتمد اطلاقاً على الاجزاء الباقية .

لذا لا شيء يضطرني الى ان اوجد ، الآن ، اذا كنت قد وجدت منذ هنية ، ما لم توجدني علة في هذه اللحظة ، وتحلفني ثانية (٥٠) ، ان صح التعبير ... اي علة تحافظ عليّ

٣٤ - هذه العلة تختلف عنا .

من الامور الواضحة جداً ، والبديهية جداً ، عند الذي يعن النظر في طبيعة الزمان (٥١) ، ان حفظ جوهر من الجواهر ، عبر كل لحظات دوامه ، يحتاج الى القدرة عينها والفعل عينه اللازمين لاحدائه واعادة خلقه ، اذا لم يكن بعد موحوداً . فالنور الفطري يرينا بوضوح ان الحفظ ، والخلق ، لا يختلفان الا من حيث طريقتنا في التفكير ، لا من حيث واقع الامور . اذن علي ان اسائل ذاتي كي اعلم هل في سلطة وقوة استطيع بها ، انا الموجود الآن ، ان اجعل نفسي موجوداً كذلك في المستقبل . فمن حيث اني شيء يفكر ( او على الاقل من حيث هذا الجزء من نفسي الذي نحن بصدده الآن فقط ) لو كانت مثل هذه القوة موجودة فيّ لخطرت ببالي دوماً وحصلت لي معرفتها . لكنني لا اشعر ان لدي اية قوة من هذا القبيل . لذا يتضح لي اني استند في وجودي الى وجود يختلف عني .

٣٥ - من اللاممكن ان تكون هذه العلة غير الله - ومن اللاممكن ان تكون عدة علل قد ساهمت في ايجادها - لمساذا لا تقدر على افتراض مثل هذا القول .

لعل هذا السكائن ، الذي استند اليه ، هو غير الله . وهكذا

المون قد وجدت من ابوي ، او من علة اخرى - قل كالأل . لكنه - افتراض خاطيء . اذ سبق لي ، فاعتبرت من الامور البديهية جداً ان يكون في العلة من الحقيقة ، على الاقل ، قدر ما في معلولها . ولما كنت بالتالي شيئاً يفكر ، وفي نفسي فكرة عن الله ، كائنة ما كانت علة وجودي ، فلا بد من التسليم بان هذه العلة هي ايضاً شيء يفكر ، ويملك فكرة عن جميع الكمالات ، التي انسبها الى الطبيعة الالهية . ولنبحث من جديد عن اصل هذه العلة وعن وجودها . هل ينبثقان من ذاتها ام من علة اخرى ؟ لو كان وجودها من ذاتها لوجب - على ضوء ما قدمت من البراهين - ان تكون هي الله . ألا تملك صفة الوجود الالهيونية من ذاتها ؟ اذن تستطيع ، ولا شك ، ان تملك بالفعل ( لا بالخطر لها فكرته ، اي كل كمال اتذهنه في الله . اما اذا كانت تصدر عن علة اخرى ، غير ذاتها ، فلنا ان نتساءل ، من جديد والسبب عينه ، عن هذه العلة الثانية هل ينبثق وجودها من ذاتها ، ام من غيرها ، لتتدرج هكذا حتى نصل اخيراً الى علة قصوى ، تكون هي الله . وجلي تماماً انه لا يصح الذهاب في التدرج ، هنا ، الى ما لا نهاية له . لسا ، في هذا المقام ، بصدد العلة التي اوجدتني من قبل ، وانما بصدد العلة التي اعطاني الآن . ولا يمكننا القول ان عللاً كثيرة قد تعاونت على ايمادي ، فتلقيت من الاولى فكرة عن احدى صفات الكمال ، التي انسبها الى الله ، وتلقيت من الثانية فكرة عن كمال آخر ، وهكذا تغدو جميع هذه الكمالات موجودة ، حقاً ، في جهة

اثباته بكل بداهة .

٣٧ - ان فكرة الله تلك هي طبيعة فينا.

يبقى علي ان انظر كيف اكتسبت هذه الفكرة (٥٢). ذلك لاني لم استعدها من الحواس ، ولم تعرض علي قط ، بعكس ما كنت اتوقعه ، كما يحدث لافكارنا عن الاشياء المحسوسة ، عندما تظهر هذه الاشياء ، او يتراءى لنا انها تظهر امام الاعضاء الخارجية للحواس . ولا هي اختراع ذهني او مجرد وهم ، لاني عاجز عن ان انقص منها شيئاً او ازيد عليها. لا يبقى لي الا القول بان هذه الفكرة ولدت ، ووجدت معي منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدي عن نفسي .

٣٨ - تأتي من الله الذي يملك ، فعلا والى ما لا نهاية له ، كل الكمالات الهولاء بها .

لا عجب ان يكون الله ، حين خلقتني ، قد غرس في هذه الهلولة ، لكي تغدو علامة للصانع مطبوعة على صنعه . وليس من الضروري ، كذلك ، ان تختلف هذه العلامة عن الصنعة فانها . يكفي الاعتبار ان الله خلقتني ، ليرجح عندي الاعتقاد بانها جعلتني ، من بعض الوجوه ، على صورته ومثاله . وانا ادا من هذه المشابهة ( المتضمنة الفكرة ) بالقوة عينها ، التي ادا من بها ذاتي ، اي اني حين امعن النظر في نفسي لا اتبين ، قط ، اني شيء غير تام ، ناقص ، ومعتمد على غيري ، ودائم

من جهات الكون دون ان توجد ، ضمة ، في موجود واحد هو الله . بالعكس . ان ما لصفات الله كلها من الوحدة ، والبساطة ، او عدم المفارقة ، هو احد الكمالات العظمى التي اتذنها موجودة فيه . اذ يستحيل علي فكري عن هذه الوحدة ، التي لجميع كمالات الله ، ان تكون قد اودعتها في ذهني علة ، لم اتلق منها ايضاً افكاري عن جميع الكمالات الاخرى . ما من قوة استطيع ان احيط بها كلها ، في وحدة ملتزمة لا تنفصل ، دون ان تعطيني في الوقت نفسه معرفة بماهيتها ، وبوجودها ، علي نحو معين .

٣٩ - ولا ان الالدين هم الذين يخلقوننا ، او يحافظون علينا ، بما يدفعنا الى الاستنتاج ان الله موجود .

اما فيما يتعلق بابوي ، اللذين يبدو اني ولدت منهما ، واللذين كل ما اعتقده عنها هو حق . فليس من الضروري ان يكونا علة حفظي ، ولا خلقي او ايجادي ، من حيث اني شيء يفكر . اذ لا علاقة بين ايجاد جوهرراً كهذا والفعل البدني ، الذي اعتدت ان اقول ان ابوي هما سببه . قصارى ما ساهما فيه ، ميلادي ، انها وضعا بعض الاستعدادات في تلك المادة ، التي حكمت حتى الآن اني محصور ضمنها ... انا ، اي ذهني ، الذي آخذه وحده علي انه نفسي . اذن لا توجد بشأنها اية صعوبة . لكن يجب ان نستخلص من كوني موجوداً ، ومن كوني احملي في فكرة موجود مطلق الكمال ، اي فكرة الله ، ان وجود الله قد تم



بهاء نوره الفريد (٥٤) ، على الاقل قدر ما في طاقة ذهني ،  
الذي كأنما يرتد من هذا التطلع مبهوراً .

٤١ - على هذا يقوم الخير الاكبر في هذه الحياة .

ألا يعلمنا الايمان ان الغبطة العظمى ، في الحياة الاخرى ،  
لا تقوم الاعلى المعايينة للجلالة الإلهية؟ (٥٥) كذلك يعلمنا الاختبار ،  
منذ اليوم ، ان تأملأ كهذا -- ولو بعيداً كل البعد عن الكمال --  
يتيح لنا ان نظفر من الرضا بأكبر قسط نتمكن ان ننعم به  
في هذه الحياة .

النوع والاشتياء الى شيء احسن ، واعظم مني ، بل اتبين  
ايضاً ان الذي اعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الامور العظيمة ،  
التي اشتاق اليها ، والتي اجد في نفسي افكاراً عنها . وانه  
يملكها لا على نحو غير معين ، او بالقوة فحسب ، بل يتمتع بها  
فعلاً الى ما لا نهاية له . وهكذا اعرف انه الله . قيمة  
البرهان ، الذي استخدمته هنا لاثبات وجود الله ، تقوم على  
التسليم بأن طبيعي ليست هي ما هي ، اي ليست حاملة فيها  
فكرة اله ، لو لم يكن الله موجوداً . اقصد هذا الاله عينه ،  
الذي فكرته موجودة في ذهني ، الحائز جميع تلك الكمالات  
السنية ، التي تخطر لاذهاننا فكرة ضئيلة عنها ، دون ان  
تستطيع الاحاطة بها ... هذا الاله المنزه عن كل عيب ، والمبرأ  
من شوائب النقص .

٣٩ - الله لا يستطيع ان يندع .

من البديهي ان الله لا يندع (٥٣) لأن النور الفطري يرشدنا  
الى ان المخادعة تصدر جبراً عن نقص .

٤٠ - ليس بمقدورنا ان نطيل معاينتنا وعبادتنا لهذا الاله الكلي الكمال.

قبل ان اتفحص ذلك بزيد من العناية ، وانتقل الى النظر  
في الحقائق الاخرى ، التي يمكن التقاطها منه ، يجدر بي ان  
اقف هنية وجيزة ، لكي اعين هذا الاله ذا الكمال المطلق ،  
واعمل الروية في صفاته البديعة ، وتأمله ، واتمشقه ، واتعبد

١ - سهل علينا . وقد حررتنا الذهن من الحواس . ان نوجه نحو الامور العقلانية .

رضت نفسي كثيراً ، في الايام الماضية ، على تحرير ذهني من سيطرة الحواس . وقد ثبت لي ان ما نعرفه ، حقاً ، عن النفس البشرية يفوق ، بكثير ، ما نعرفه عن الاشياء الجسمية . اما الذي نعرفه عن الله ، ذاته ، فانه يزيد على هاتين المعرفتين . وهكذا يتيسر لي ، الآن ، تحويل ذهني عن الاشياء المحسوسة ، او المتخيلة ، لأسدده نحو الامور الصافية ، الخالصة ، من شوائب المادة .

## النَّامِلُ الرَّابِعُ

### في الصَّوابِ وَالْخَطَا

٢ - في ان معرفتنا هي السبيل الى معرفتنا للاشياء الاخرى .

لا ريب من ان الفكرة ، التي لدي عن النفس البشرية ، كشي يدرك - لا كشي يمتد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ، ولا كشي يمت بصلة الى ما هو من صفات الجسم - اقول ان هذه الفكرة هي ، بلا نزاع ، اشد تمييزاً من فكري عن مطلق شيء جسمي . ثم حين اعتبر نفسي شاكاً ، اي شيئاً ناقصاً يعتمد على سواه ، تعرض لذهني ، بقوة في الوضوح والتمييز ، فكرة موجود كامل مستقل عن غيره . . . اي تعرض لي فكرة الله (٥٦) . وجود

هذه الفكرة في نفسي ، او مجرد كوفي انا ( صاحب هذه الفكرة ) كأننا موجوداً ، يجعلني وحده اتيقن من وجود الله ، ومن ان وجودي يستند اليه ، في جميع لحظات حياتي ، بحيث لا اعتقد ان النفس البشرية تستطيع معرفة شيء ، ببداية وتأكيد ، اكثر مما تستطيع ان تعرف وجود الله . وهكذا يخيل لي اني اهتمت الى طريق ينقلنا ، من التأمل في الإله الحق ، الذي يشتمل على كل ذخائر العلم والحكمة ، الى معرفة الاشياء الاخرى في الكون .

٣ - من المبال ان يخدعنا الله .

ذلك لانني اقر ، بادىء بدء ، ان الله لا يخدعني ، اذ الخداع نقص . ولئن ظهر ان القدرة على الخداع هي من علائم القوة ، والبراعة ، فان اعتاد الخداع لدليل ضعف ، او خبث . وهما امران لا يمكن ان يكونا في الله .

- وعليه ، فانا لا نخطئ اذا استخدمنا ، بحكمة ، العقل الذي منحنا اياه . لكن هذا لا يعني اننا لن نخطئ ابداً .

ثم اعرف ، بخبرتي الشخصية ، ان الله قد وهبني ملكة ، من خصائصها ان تحكم ، او ان تميز بين الصائب والخطأ ، كما وهبني سائر ما املك من اشياء هي في . ولما كان مستحيلاً ان يريد الله خدعي ، فمن الثابت انه لم يهبني تلك الملكة لتقودني الى الخطأ ، اذا استعملتها كما هو لازم . اذن لا مفر من الاستنتاج

انني لا انخدع . لانه ، اذا كان كل ما في نفسي آتياً من الله ، وكان الله لم يضع في ملكة من شأنها ان تخدع ، فانا لن اخطئ . والحق انني لا اجد في أية علة للخطأ ، او الزلل ، حين انظر الى نفسي كمنبثقة فقط من الله ، فاولي وجهي نحوه . لكن سرعان ما أتبين بالاختبار (٥٧) ، حين اعود الى ذاتي ، انني عرضة رغم ذلك لاختطاء لا تحصى . هذه الاخطاء ، اذا بحثت عن سبب لها ، خلطت لي في فكرتان : فكرة واقعية ايجابية عن الله ، اي عن ثال أعلى ... وفكرة سلبية عن العدم ، ان صح التعبير ، اي عن شيء لا يمت بصلة الى الكمال . ثم تبين لي اني وسط بين الله والعدم ، اي اني في منزلة بين الكائن الاعلى واللا كائن ، بحيث لا يوجد في ما يسوقني الى الخطأ ، اذا اعتبرت ان كأننا أعلى قد خلقي . لكن ، اذا اعتبرت اني مرتبط بالعدم ، او باللا كائن اي اعتبرت اني لست انا الكائن الاعلى ، وان اشياء كثيرة انفسني - فاذني اتعرض لنقص لا تحصى . لا عجب اذ ذاك ان وقعت في الخطأ .

• يكفي ان نكون محدودين ، لخطئنا ، ما دام الضلال نقصاً .

هكذا اعرف ان الخطأ ، من حيث هو خطأ ، ليس شيئاً واعياً يرجع الى الله . وانما هو نقص . فانا لست بحاجة ، كي اخطئ ، لملكاة خاصة من لدن الله . بل يرد خطأي الى ان ما منحني الله ، كي اميز الحق من الباطل ، هو عندي قوة مناهية .

٦ - يبدو ، مع ذلك ، ان الضلال ليس نقصاً . بل هو حرماننا بعض الكلمات .. ويبدو مستحيل ان يكون الله قد حرماننا كلمات واجبة لنا .

الا ان هذا لا يرضيني كل الرضا . لأن الخطأ ليس سلباً بحتاً ، اي ليس مجرد عيب ، او افتقار ، الى بعض كلمات لا واجبة لي . لكنه حرمانني معرفة كان من واجبي ان امتلكها . فهل يمكن ان يكون الله ، نظراً لطبيعته ، قد اعطاني ملكة ليست كاملة في نوعها ، اي ملكة ينقصها شيء من الكمال اللازم لها ؟ اذا صح ان المصنوع يزيد كمالاً واتقاناً ، كلما زاد الصانع خبرة ، فأني شيء مما اعطاه الخالق الاعلى ، للكون ، يمكن ان لا يكون كاملاً ومتقناً ، للغاية ، في كل اجزائه ؟ لا شك في ان الله كان قادراً على ان يخلقي معصوماً من الخطأ . ولا شك ايضاً في ان ارادته تجتني ايضاً افضل الامور . فهل سقوطي في الخطأ هو افضل من عدم سقوطي ؟

٧ - على ذلك ان لا يجعلنا نشك في رجوده ، ما دامت غايته مبهولة الدنيا ، ومن الجرأة ان نقتحم ابوابها .

اول ما يخطر ببالي ، عندما اطليل النظر في هذا ، ان لا استغرب من عجزني عن ادراك غايات الله ... وان لا اشك بالتالي في وجوده . فقد يريني الاختبار اشياء كثيرة اخرى ، موجودة ، على الرغم من انني لا افهم لماذا خلقها الله ، وكيف خلقها . الا اعلم ان طبعي ضعيف محدود جداً ؟ وان طبيعة الله ، بالعكس ، هائلة شاسعة مبهولة ؟ لا عجب اذن ان يقدر على ما يحصى من

الامور التي تتجاوز اسبابها اطر عقلي . هذا الاعتبار كاف ، وحده ، لاقتناعي بان ما اصطلح على تسميته عللاً غائية ، لا محل له في الاشياء الفيزيائية ، او الطبيعية . اذ يبدو لي ان الخوض في غايات الله ، ومحاولة الكشف عن اسرارها ، جرأة عليه .

٨ - يجب ان ننظر في غلوقات الله حجة لا تفصيل .

ونمر في ذهني خاطرة اخرى . وهي ان لا ننظر الى مخلوق واحد ، دون سائر المخلوقات ، اذا كنا نريد ان تثبت من كمال افعال الله . بل يجب علينا ان ننظر ، الى غلوقاته كلها ، في جلستها على وجه العموم . ذلك لأن الشيء ذاته ، الذي يبين لنا ناقصاً ، اذا نظرنا اليه وحده في العالم ، يبين لنا كاملاً ، اذا نظرنا اليه كجزء من هذا العالم . ولئن كنت لا اعرف على وجه اليقين ، عند اعزمت الشك في كل الامور ، حتى الآن ، الا وجودي ووجود الله ، فسا لا انكر -- بعد ادراكي قدرة الله اللامتناهية - ان يكون قد خلق اشياء كثيرة اخرى ، او انه قادر على الاقل ان يخلق هذه الاشياء ، بحيث اغدو موجوداً وهو موضوعاً ، في العالم ، كجزء من كل الكائنات .

٩ - في ان اخطائنا تعود الى علتين : الادراك والارادة - في ان الارادة لا يخطئ - في ان الارادة ، او حرية الحكم ، هي اوسع ملكاتنا ، اذ لا ... على اي شيء تقوم الحرية ؟ لماذا تقويها النعمة الإلهية ؟

ثم بطرت الى نفسي ، عن كتب ، وتفحصت اخطائي التي اذ ، وحدها ، على اني ناقص . فوجدت ان اخطائي تعتمد

على اشرارك علتين : قدرتي على المعرفة ، وقدرتي على الاختيار  
او حرية الحكم ، اي قدرتي على الادراك والارادة معاً . ذلك  
لاني ، بالادراك وحده ، لا اثبت شيئاً ، ولا انفي شيئاً . بل  
اتذهن معاني الاشياء ، التي يمكن ان احكم عليها بالاثبات ، او  
بالنفي . اذا نظرنا الى الادراك ، من هذا الوجه ، نستطيع  
القول انه لا محل فيه للخطأ ، اطلاقاً ، شرط ان نأخذه بمعناه  
الصحيح . وعلى الرغم من ان ثمة اشياء كثيرة ، ليس في ادراكي  
اية فكرة عنها ، فهذا لا يعني ان ادراكي قد حرم معانيها ، كشيء من  
لوازم طبيعته . نقول فقط ان هذه المعاني ، ليست موجودة  
فيه ، اذ لا دليل ان الله مناخ ليهني قدرة على معرفة اعظم ،  
واوسع ، مما وهبني فعلاً . مها اقتل براعة فنه ، وابداع  
صنعه ، فلن يذهب ظني الى ان الله مناخ ليضفي على كل عمل ،  
من اعماله ، جميع الكمالات التي يستطيع ان يضيفها على بعض  
اعماله . لا مجال كذلك للندم من كون الله لم يهني كفاية حرية  
اختيار ، او ارادة ذات سعة كاملة . ان تجاربي تشهد  
حقاً كم لي من الارادة الضافية ، المتزامية ، التي لا يحصرها قيد .  
وتجدر الاشارة ، هنا ، انه ما من قوة اخرى في نفسي ، مها يبلغ  
كلها ، إلا ويمكنها ان تكون اكمل مما هي واعظم . فاذا نظرت  
مثلاً الى ملكة التذهن ، عندي ، وجدت ان نطاقها ضيق للغاية ،  
محدود ، وتذهنت في الوقت نفسه فكرة ملكة اخرى اوسع  
منها بكثير ، بل لا نهاية لها . وكوني اقدر على ان اتصورها  
يحملني اتبين ، بغير عناء ، انها من الصفات المختصة بطبيعة الله .

وهكذا اذا امعنت النظر ، بالطريقة عنها ، في ملكاتي الاخرى  
( بالذاكرة او الخيلة ) فاني اجد ما ضيقة لدي ، عظيمة لامتناهية  
لدى الله . اما الارادة ، او حرية الاختيار التي اختبرها في  
الهمس ، فهي كبيرة جداً بحيث لا اتصور غيرها ، اوسع منها  
ولا اعظم . انها التي تجعلني اعرف ، خاصة ، اني على صورة الله  
والله . ورغم كونها ارحب عنده مما هي عندي — دون اي  
وجه المقارنة — اما لأن انضمام المعرفة والقدرة الى ارادة الله  
يسببها امن واشد تأثيراً ، واما لان الموضوعات التي تتعلق بها  
ارادته شيرة لا يحصرها العد — اقول رغم هذا فهي لا تبدو  
فقد الله اكبر مما هي عندي ، اذا انا اعتبرتها في ذاتها الشكلية .  
والا ، انها استطاعة فقط ان تفعل الشيء عينه او لا تفعل .  
ان تثبته او تنفيه . ان تقدم عليه او تحجم عنه . او  
انها فقط تصرف لدينا ، بحض اختيارنا ، لكي تثبت او تنفي  
الاشياء ، التي يعرضها الادراك ، فتقدم عليها او تحجم عنها ،  
دون ان نشعر بضغط علينا من الخارج . حريتي ليست في ان  
الاول غير مبال بالامور ، فيستوي الضدان لدي ، بل الاولى  
ان يقال ان حريتي في اختياري احد الطرفين ، واشاري إياه  
علم الآخر ، تزيد بمقدار ما يكون لدي من ميل نحوه ، اما لاني  
ادرك ، بالبداهة ما فيه من خيز وحق ، واما لان الله قد دبرني  
هنا لامل اليه . هذا وان النعمة الإلهية ، والمعرفة الطبيعية ،  
لا ، نقصان من حريتي ، وانما تزيدها وتقويها . ذلك لأن عدم  
الاعمال ، الذي اشعر به ، حين لا يدفعني سبب من الاسباب الى

١١ - ان وضوحاً شديداً في الادراك يستتبع ميلاً قوياً في الارادة .  
عكس . ان جهلاً شديداً في الادراك يستتبع لامبالاة كلية في الارادة .

مثال ذلك . بحثت ، في هذه الايام ، عما اذا كان حقاً يوجد شيء ، في العالم . ولما كنت اعرف ان مجرد البحث ، في هذا الموضوع ، يسوقني بالبداية الى ان اكون انا نفسي موجوداً ، لم انتكس عن التسليم بان ما اتذنه واضحاً كل الوضوح هو شيء موجود . لا لأن سبباً من الخارج قد اناخني لذلك ، بل لأن الوضوح الشديد في الادراك يستتبع ميلاً قوياً في الارادة . وهكذا انسقت الى الاعتقاد ان الحرية تزيد بازدياد المبالاة . اما الآن ، فمعرفة لا تقتصر على اني موجود ، كشيء يفكر ، بل تتناول الطبيعة الجسمية ، مما يحذوني على التساؤل عما اذا كانت الطبيعة المفكرة ، التي هي في والتي هي انا بالذات ، مختلفة عن الطبيعة الجسمية ، او ان هاتين الطبيعتين هما شيء واحد . اعتقد انني لم اعرف سبباً ، بعد ، يجعلني اميل الى احد الرأيين ، اذ الامر هو عينه ، سواء انكرت ام اثبت ، ام توقفت حتى هن الحكم .

١٢ - في ان الارادة تظل لامبالية ، وان حصلت المعرفة لدى الادراك ، اما كانت هذه المعرفة غير كاملة .

هذه الحال من اللامبالاة لا تقتصر على الامور ، التي يحيلها الادراك كل الجهل ، بل تتناول ايضاً وبشكل عام كل الامور ، التي لا يستبينها بوضوح ، عندما تتناولها الارادة . ذلك لأن

ترجيح جانب على آخر ، هو من احط مراتب الحرية . انه دلالة على عيب في المعرفة اكثر مما هو دلالة على كمال في الارادة . لو كنت اعرف دائماً ، بوضوح ، ما هو حق وما هو خير ، لما وجدت عناء في تعيين اي رأي ينبغي ان ارى ، وفي تعيين اي اختبار ينبغي ان اختار ، فاصير هكذا حراً كل الحرية دون ان اكون غير مبال .

١٠ - وهكذا يتضح لنا ان الادراك والارادة ليسا ، في حد ذاتها ، علة اخطائنا التي تعود ، بالاحرى ، الى عدم استعمالنا لها بطريقة قوية .

اتضح لي ، من كل هذا ، ان اخطائي لا تصدر عن ملكة الارادة ذاتها ، التي انعم الله بها علي ، لانها رغبة جداً وكاملة جداً ، في حد ذاتها ... ولا تصدر ايضاً عن ملكة الادراك ، او التذهن ، لاني لا اتذهن شيئاً الا بواسطة القوة ، التي منحني الله اياها . كل ما اتذنه ، انما اتذنه جبراً كما ينبغي ذلك ، مما لا يمكن ان يجعلني غططاً في هذا او ضالاً . اذن عما تصدر الاخطاء عندي ؟ تصدر عن ان الارادة ، التي هي اوسع من الادراك ، وارحب ، لا ابقياها في حدودها بالذات ، بل ابسطها على اشياء لا ادركها . ولما كان من شأن الارادة الاتبالي ، فمن ايسر الامور ان تضل ، وتختار الخطأ بدلاً من الصواب ، والشر بدلاً من الخير ، مما يوقني في الزلل والاثم (٥٨) .

بمجرد علمي بكون التكهّنات ، التي تسوّقي الى اطلاق حكم في احد الامور ، لا ترتكز (مهما كانت محتملة ) على مبررات اكيدة ثابتة ... اقول ان مجرد علمي انها تكهّنات ، لا ادلة يقينية ثابتة ، كاف عندي كي اعطي حكماً بخلاف هذا . وهو ما خبرته ، خلل الايام الفائتة ، اذ خطأت كل ما كنت قد اعتبرته ، من قبل ، صحيحاً كل الصحة . لا شيء الا لأنه بان لي اننا قادرون دائماً على الشك في ما نعتقد .

١٣ - نصيب في الحكم او غطى بمقدار ما تتجاوز ارادتنا معرفتنا ، او لا تتجاوز ، مما يكون علة لان ترتكب الاخطاء . - رغم هذا لا يسعنا ان نذمر - لا يسعنا ان نذمر من الله لان ادراكنا ليس اكمل مما هو - ولا من ان ارادتنا هي اوسع من ادراكنا - ولا من ان الله يشترك معنا في الخطأ .

اذا احجمت عن اطلاق حكمي على امر ، لا ينكشف لي بوضوح وتميز ، اكون قد قمت بعمل حسن ، للغاية ، فلا اضل . امّا اذا نفقته ، او اثبتته ، فاكون قد استخدمت حريتي استخداماً عاطلاً . واذا اثبت ما ليس بصائب اكون قد اخطأت جبراً ، وان حكمت بموجب الحقيقة ، لأنت مثل هذا الحكم لا يحدث الا مصادفة ، فلا انجو من السقوط ومن استخدام حريتي بشكل سيء . ان النور الفطري يرشدنا الى ان معرفة الادراك يجب عليها دائماً ان تسبق تصميم الارادة . بهذا الاستعمال السيء لحرية الاختيار يحصل الحرمان الذي يكون شكل الخطأ . يعني ان الحرمان عملية تنبثق مني ، لا ملكة اعطينها الله ، ولا

هي - حق عملية ترتبط به . وهل يجوز لي ان اتذمر من كون الله لم يعطني ذكاء اقدر ، او نوراً فطرياً اكمل ، مما منحني اياه ؟ كلا . ، لأن خاصّة الادراك المحدود هي ان يبطل اشياء كثيرة ، و خاصة الادراك الخلق هي ان يكون محدوداً . لا شكره اذن . و هي اياه من الكمالات القليلة ، التي هي في ، دون ان ، ان لي عليه فضل . فمن سوء الظن به الاعتقاد انه يتر عني ، او اوفد ظلماً ، باقي الكمالات التي لم يعطينها قط . وليس بداع لادري ، ايضاً ، انه اعطاني ارادة اوسع من الادراك ، مما اعمت الطبيعة الارادة تتعطل ، اذا حذف منها عنصر ، لانها واحدة لا تتجزأ . والحق انه كلما زاد اتساعها انبغى لي ان اذكر الله الذي اعطينها . واخيراً ليس بداع لتذمري من . ان الله لي في تكوين افعال تلك الارادة ، اي في تكوين اعمالي الخاطئة . ذلك لأن هذه الافعال ، المشار اليها ، هي صحيحة جداً وحسنة جداً ، من حيث ارتباطها بالله ، فكلون ذمال طبعي اكبر ، عندما اقدر على تكوين هذه الافعال ، مما لو كنت عاجزاً عن تكوينها . اما الحرمان ، الذي هو السبب الوحيد القاطع للخطأ والخطيئة ، فلا يحتاج ادراكاً لمشاركة الله فيه ، لانه ليس شيئاً او شيئاً . لذا وجب علينا ، اذا ارجعنا سبب الحرمان الى الله ، الا نسمي الحرمان حرماناً ، وانما نفياً فقط ، على غرار معنى هذين اللفظين في اصطلاح المدرسين .

١٤ - ليس نقصاً في الله ان يكون قد اعطانا الحرية . لكنه نقص فينا ان نسيء التصرف بها .

ليس نقصاً في الله ان يكون قد اعطاني حرية ، كي اطلق الاحكام ، او ان لا يكون قد اعطينيها بعض الامور ، التي لم يضع عنها في ادراكي معرفة واضحة متميزة . لكنه نقص ، ولا ريب ، ان لا اتصرف بهذه الحرية تصرفاً حسناً ، وان اطلق الاحكام جزافاً على امور اتذهنها بعموض وإهايم .

١٥ - ولقد كان الله قادراً على ان يجعلنا نتصرف بها جيداً لكن ليس ذمّ داع للتذمر ، رغم انه لم يفعل ذلك ، ما دمنا نستطيع بالمادة ان لا نخطئ .

رغم هذا لم يكن صعباً على الله ان يخلقني معصوماً من الخطأ ، دون ان تتمطل حريتي ، وتتسع معرفتي . اعني ان يكون قد اعطى ادراكي فهماً واضحاً متميزاً لكل الامور ، التي يجب ان أقضي فيها ... او ان يكون قد رسخ ، في ذاكرتي ، عزمي على ان لا اطلق حكماً ، بشأن امر ، ترسيخاً عميقاً يحول دون ان انساه ابداً . وانا ادرك جيداً - حين انصكف على ذاتي وحدي ، كما لو لم يكن في العالم غيري - انني انا الآن اكمل بما لو خلقتني الله معصوماً من الخطأ . ان وجود النقص ، في بعض اجزاء الكون ، وخلو النقص من البعض الآخر ، دليلاً على ان عالمنا اكمل مما لو كانت كل اجزائه متشابهة . وليس بداع لي ان اتذمر من كون الله ، الذي وضعني في العالم ، لم يجعلني من انبل الاشياء واكملها . بالعكس . ان هذا يدعوني الى الرضا . فقد ترك في حوزتي ، على الاقل ،

الطريقة الثانية وهي ان اوقف بشدة اطلاق الحكم على الاشياء ، التي لم تمط لي حقيقتها بوضوح ، وان كانت لم تمنحني الكمال بالطريقة الاولى ، المعلنة فوق هذا الكلام ، والقائمة على ان يكون لي علم واضح بدبيي . بكل لامور . فانا وان كنت لا اقدر على ملاحقة دائمة لفكرة واحدة ، كما يظهر لي الاختبار في ذاتي ، اتمكن رغم ذلك من ترسيخها في الذاكرة ، بالانتباه الواعي المتتابع ، بحيث اتذكرها حين اشعر بالحاجة لها وهكذا اعتاد ان لا ارتكب الاخطاء . هذا هو اعظم كمال في الانسان واعظم . لذا اعتبر نفسي قد ربحت كثيراً بهذا التأمل الذي جعلني اكتشف علة الضلال والخطأ .

١٦ - لقد ذكرت ، فوق هذا الكلام ، كل الاسباب الممكنة لاختطانا . الواقع انه لا يوجد اسباب اخرى غير التي شرحتها اذ لا يمكن ان اضل ، اذا مكنت ارادتي بقوة في حدود معرفتي ، فلا اطلق الحكم الا على الاشياء ، التي تبين للدراك بوضوح وتميز . أليس التذهن الواضح المتميز امراً لا شك فيه ؟ لهذا لا يستمد اصله من العدم ، وانما يصدر عن الله الذي صنعه . والله الذي هو الكمال الاعلى ، لا يستطيع ان يكون مصدر الضلال . اذن ، لا بد لنا من الاستنتاج ان نظرة كهذه ، او ان حكماً كهذا ، هو امر صحيح .

١٧ - لقد اعطينا الطريقة التي تفضي بنا الى معرفة الحقيقة .

وعليه فانا اليوم لم اتعلم ، فقط ، ماذا يجب ان اتحاشى كي لا



اضل ، بل تعلمت ايضا ماذا يجب علي ان افعل كي اصل الى معرفة الحقيقة . انا واصل ، دون شك ، اذا حصرت كل انتباهي في الامور ، التي اذهنها على وجه الكمال ، والتي افصلها عن الامور الاخرى ، المهمة ، الغامضة . هذا الشيء سيكون عندي ، منذ الآن ، موضع اهتمام كبير .

١ - قبل البحث، في وجود الاشياء المادية، يجب علينا ان نرى ما هي الافكار، التي لدينا عنها .

بقي عليّ ان انظر في امور كثيرة (٥٩)، اخرى، تتعلق بصفات الله، وبطبيعتي انا، اي بطبيعة ذهني هذه الامور . ربما عدت ثانية الى البحث فيها . علي الآن ، وقد بينت ما ينبغي عمله ، او اجتنابه ، للوصول الى معرفة الحقيقة ، ان احاول الخروج والتخلص من كل الشكوك ، التي خامرتني هذه الايام ، وان اتساءل عما اذا كان بمقدوري ان اعرف شيئاً يقينياً عن الامور المادية .

## الدُّمْلُ الْخَامِسُ

في جوهر الاشياء المادية ثم عود  
الى أسئلة الله موجود.

٢ - وان نرى ما اذا كانت هذه الافكار متميزة او غامضة .

ولكن يترتب علي ، قبل التساؤل عما اذا كانت هذه الاشياء موجودة خارج نفسي ، ان افحص معانيها . من حيث انها كائنة في ذهني ، وان انظر ايها متميز (٦٠) وأياها مبهم .

٣ - لدينا فكرة واضحة ، متميزة ، عن الامتداد طولاً ، وعرضاً ، وعمقاً ، وعن الكثير من خصائصه .

اولاً ، اتمثل بتمييز ذلك الكم ، الذي عُرِفَ بتبسيط لدى

١٣٠ - تأملات ميتافيزيقية

الفلاسفة، تحت اسم الحكم المتواصل... او ذلك الامتداد (٦١)  
 طولاً، وعرضاً، وعمقاً، الذي هو في هذا الحكم، او في الشيء  
 المنسوب له. وهذا واني اقدر على تقسيمه الى عدة اجزاء مختلفة،  
 واصفاً كل جزء بكل انواع المقادير، والاشكال، والمواضيع،  
 والحركات. كما اقدر، اخيراً، على ان اعين لكل من هذه  
 الحركات كل انواع الدوامات.

٤ - في اننا نعرف، بكل وضوح، خصائص كثيرة تتعلق بالاعداد،  
 والاشكال، والحركة.

ولا يقف علمي لهذه الاشياء، بتمييز، عند حد النظر فيها  
 بوجه عام. وانما اتذهن جيداً ما لا يخص من الخصائص المتعلقة  
 بالاعداد، والاشكال، والحركات، وما شاكل. هكذا تظهر  
 لي، ببداهة كلية، حقيقتها التي تلائم طبيعتي ملائمة شديدة،  
 بحيث يبدو لي اني لا اتعلم امراً جديداً، عندما اكتشفها، بل  
 اتذكر (٦٢) ما كنت اعلمه من قبل، اي ادرك اموراً موجودة  
 في ذهني، سائفاً، وان لم اكن قد شحذتها بمسد على فكري.

٥ - لدينا افكار عن اشياء كثيرة طبائعها حقيقية ثابتة.

والخالق بالاهمية اني اعثر، في نفسي، على عدد عديد من  
 الافكار، التي هي عن اشياء لا يجوز اعتبارها عدماً محضاً، وإن  
 لم أتمكن من التأكيد انها توجد خارج ذهني. ولا يجوز اعتبارها  
 من صمعي، وان كان بمقدوري ان افكر بها، او ان لا افكر.

هذه الاشياء طبائع حقيقية ثابتة. استشهد بالمثل الآتي الذي  
 تخيل. لنفرض ان مثلثاً ما لا يوجد خارج ذهني، في مكان من  
 العالم، او لم يكن قط قد وجد. رغم هذا فان المثلث ذو طبيعة، او  
 صورة، او ماهية محددة، هي ثابتة خالدة (٦٣)، لا ترتبط بي،  
 ولا تعتمد على ذهني بتة. وبإستطاعتنا ان نثبت خصائص  
 كثيرة، لهذا المثلث، كأن تكون زواياه الثلاث مساوية لزاويتين  
 قائمتين، وان تكون الزاوية الكبرى مقابلة للضلع الاكبر.  
 وخصائص اخرى اتينها فيه، الآن، شئت ام أبيت، بقدر  
 عظيم من الوضوح، والبداهة. مع انني لم افكر بذلك، على  
 الاطلاق، حين تخيلت مثلثاً لأول مرة. لذا لا يمكن القول ان  
 تلك الخصائص هي من صمعي واختراعي.

٦ - افكارنا عن هذه الاشياء لم تاتنا بواسطة الحواس. انها حقيقية  
 جبراً.

ولا وجه للاعتراض، هنا، ان هذه الفكرة عن المثلث ربما  
 جاءتني، بطريق حواسي، لانني رأيت في بعض الاحياء  
 اجساماً ذات شكل مثلثي. اذ بمقدوري ان ارسم، في ذهني،  
 ما لا يخص من الاشكال الاخرى، التي ليس لدينا اقل شبهة،  
 بصدها، في ان حواسي ما وقعت عليها ابدأ. وهذا ولا اعجز  
 عن ان اثبت خواصاً، مختلفة، تعود الى طبيعتها، كما تعود الى  
 طبيعة المثلث، وتكون حقة بالضرورة، لانني اتذهنها بوضوح،  
 وتكون بالتالي شيئاً لا عدماً محضاً. اذ من البديهي جداً ان

كل ما هو صحيح هو شيء . لقد اثبتت بأسباب ، فوق هذا الكلام ، ان كل ما عرفه ، بوضوح ، وتمييز ، هو صحيح وإن لم أعط الدليل على ذلك . فطبيعة ذهني تجعلني اسلم بصحة الاشياء التي اتذنها بوضوح وتمييز . وانا ما زلت اذكر ، عندما كنت كثير التعلق بموضوعات الحواس ، اني عدت من أشد الحقائق ثبوتاً تلك التي تذهنتها ، بوضوح ، وتمييز ، عن الاشكال والاعداد وسائر الاشياء المتعلقة بالحساب والهندسة .

٧ - ينتج عن هذا ان الله موجود .

فاذا كان بمقدوري ان استخلص ، من ذهني ، فكرة عن شيء ما ( يعني ان ما اتبينه ، بوضوح وتمييز ، في الشيء انما يخصه بالواقع ) الا استطيع ان استنتج من هذا حجة ودليلاً برهانياً على وجود الله ( ٦٤ ) ؟ من المؤكد ان فكري عنه - اي عن وجود مطلق الكمال - ليست ، في نفسي ، اقل من فكري عن مطلق شكل ، او عدد . ومن المؤكد ايضاً ان معرفتي بكون الوجود ، الفعلي ، الابددي ، الذي هو من خواص طبيعته ، لا تقل وضوحاً وتمييزاً عن معرفتي بان كل ما استطيع اثباته ، عن مطلق شكل او عدد ، يخص حقاً طبيعة ذلك الشكل او العدد . وعلى الرغم من ان الذي انتهيت اليه ، في التأملات السابقة ، لم يبن صحيحاً بالتام ، فان وجود الله يقع في ذهني ، على الاقل ، بمثل اليقين الذي شعرت به ، حتى الآن ، ازاء الحقائق الرياضية العائدة الى الاعداد ، والاشكال ، وان كان ذلك يبدو

غامضاً بعض الشيء ، اول الامر ، وقائماً في ظاهره على مغالطة . لقد اعتدت ، في سائر الاشياء ، ان اميّز بين الوجود والجوهر ، مما يدفعني الى الاعتقاد ان وجود الله يفصل عن جوهره ، وهكذا اتذهن الله غير موجود في الواقع . لكن ، حين انعم النظر ، ارى بوضوح ان وجود الله لا يفصل عن جوهره ، كما لا يفصل جوهر المثلث ، المستقيم الاضلاع ، عن ان زواياه الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وكما لا تنفصل فكرة الوادي عن فكرة الجبل . لذا لا يكون تذهيننا لإله ( اي لموجود مطلق الكمال ) ينقصه الوجود ( اي ينقصه بعض الكمال ) اقل تناقضاً من تذهيننا لجبل غير ذي واد .

٨ - هذا الاستنتاج يبدو انه يدل على العكس . هو استنتاج مغلوط .

ولكن ، اذا كنت لا استطيع ان اتذهن لها بغير وجود ، كما لا استطيع ان اتذهن جبلاً بغير واد ، فان تذهني للجبل مع الوادي لا يستلزم ان يكون اي جبل في الخارج . كذلك تذهني ان الله موجود . ان هذا لا يستلزم كون الله موجوداً بالواقع . اذ ليس لفكري سلطان على الاشياء . ألسنت قادراً ان اتخيل فرساً ذا جناحين ، مع انه لا وجود لفرس ذي جناحين ؟ ربما كنت قادراً على ان انسب الوجود الى الله الذي لا يوجد حقاً ؟ هذا تفكير غير صحيح ، لان الاعتراف ينطوي على مغالطة مخبوءة فيه . صحيح ان تذهني جبلاً بغير واد ، لا يستلزم وجود اي جبل ولا اي واد ، في الخارج ، ولكنه يستلزم

ان لا ينفصل الجبل عن الوادي ، سواء كانا موجودين ام غير موجودين . اما ان لا يستطيع تذهن الله الا موجوداً ، فهذا يوجب ان يكون الوجود غير منفصل عنه ، ومن ثم ان يكون موجوداً حقاً . ليس لان فكري يفرض هذا الوجود عليه ويفرض سلطانه على الاشياء . بالعكس . ان واجب وجود الشيء ذاته ، اي واجب وجود الله ، هو الذي دفعني الى ان اتذهنه على هذا النحو . اذ لا يمكنني ان اتذهن الها لا وجود له ( اي كائناً كاملاً اطلاقاً بدون كمال مطلق ) كما يمكنني ان اتذهن فرساً ذا جناحين او بغير جناحين .

٩ - اذا كنا نعجز عن التفكير ، بالله ، دون الاعتراف بانه حائز كل انواع الكلمات . فوجوده ليس مجرد افتراض .

ولا يجوز القول ، هنا ايضاً ، اني مضطر الى التسليم بوجود الله ، بعد الافتراض انه حائز كل انواع الكمال ، ما دام الوجود احد هذه الانواع . افتراضي الاول ليس ضرورياً . كذلك ليس ضرورياً ان تكون جميع الاشكال ، ذات الاضلاع الاربعة ، قادرة على ان ترسم في الدائرة . لكنني مضطر ، وقد افترضت ان لدي هذه الفكرة ، الى التسليم بان المعين يرسم في الدائرة ، لانه شكل ذو اربعة اضلاع . وهكذا اجد نفسي مجبراً على التسليم بامر خاطيء . لذا ينبغي ان لا نورد اعتراضاً كهذا . لانه ، وان لم ترد جبراً على بالي فكرة عن الله ، فانا مناخ كلما فكرت بوجود اول اعلى ، واستخلصت هكذا

صورته من نشاط ذهني ، قلت مناخ ان انسب اليه سائر انواع الكمال ، وان لم اعد الى احصائها جميعاً ، والى البحث خصيصاً في كل واحد منها . هذه الضرورة كافية - وقد تبينت ان الوجود كمال (٦٥) - لتجعلني اقول ان الموجود الاول الاعلى موجود حقاً . كذلك ، وان لم يكن ضرورياً ، على الاطلاق ، ان اتخيل مثلثاً ، فانا مجبر كلما افترضت شكلاً مستقيماً الاضلاع ، مؤلفاً من ثلاث زوايا ، فقط ، على ان انسب له كل الخواص التي استنتج بها ان زواياه الثلاث لا تزيد على زاويتين قائمتين ، وان كنت لم انعم النظر في هذا خصيصاً . ولكن عندما ابحت عن الاشكال ، التي يمكن رسمها في الدائرة ، لا ارى نفسي مجبراً على ان اعتبر كون جميع الاشكال ، ذوات الاضلاع الاربعة ، تدخل في عدادها . بالعكس . انا لا استطيع ان اتصور حق وقوع هذا ، ما دمت لا اريد ان اقبل ، في فكري ، الاما اقدر على ان اتذهنه ، بوضوح وتمييز . اذن هناك فرق كبير بين الافتراضات الخاطئة ، كهذا الافتراض الاخير ، وبين الافكار الصحيحة التي ولدت معي ، والتي اولها واهمها فكري عن الله .

١٠ - ان فكرتنا عن الله ليست شيئاً مختلفاً .

ويثبت لي ، من وجوه عديدة ، ان هذه الفكرة ليست شيئاً ، مختلفاً او مختزلاً ، يعتمد فقط على فكري . لكنها صورة لطبيعة حقيقية ثابتة . اولاً لاني عاجز عن ان اتذهن غير الله وحده يجب على جوهره ان يكون موجوداً . ثم لاني عاجز عن ان

اتذهن الهين او اكثر على شاكلته . واذا سلمنا ان ثمة الهياً  
موجوداً ، الآن ، فواضح ان يكون قد وجد منذ الازل ، وان  
يظل موجوداً الى الابد . واخيراً لاني ارى في الله صفات اخرى ،  
كثيرة ، لا يمكنني ان انقص منها شيئاً ، او ان اغيّر .

١١ - ان الاشياء ، التي تذهنها بوضوح وتمييز ، هي وحدها المقننة  
تماماً . ولا يوجد شيء هو ايسر معرفة لنا ، على الاطلاق ، من معرفتنا الله .

مهما تكن الحجة او الدليل ، الذي استخدمه ، فمن الواجب  
ان اعود دائماً الى القول ما من شيء يقوى على اقناعي ، تماماً ،  
الا الذي اتذهنه بوضوح وتمييز . ومع ان بين الامور التي اتذهنها ،  
هكذا ، اموراً تكون معرفتها بينة لكل واحد ، واموراً  
تكون معرفتها ظاهرة ، فقط ، للذين يعملون النظر فيها ، وبطلبون  
الفحص عنها بدقة ، فتى تم الكشف بانث هذه الامور كلها  
متساوية اليقين . لنأخذ ، مثلاً ، اي مثلث مستطيل .  
على الرغم من اننا لا نرى بوضوح ، لاول وهلة ، ان مربع قاعدته  
يساوي مربعي الضلعين الآخرين ، كما هو جلي ان قاعدته هي  
مقابلة للزاوية الكبرى ، فتى تبيننا هذا الشيء ، مرة واحدة ،  
اقتنعنا بحقيقة الشيء الآخر . اما فيما يتعلق بالله ، فلوم يكن  
ذهني مشغولاً باحكامه السابقة ، ولوم يكن فكري منصرفاً  
على الدوام الى صور الحسيات ، لما كان ثمة امر اعرفه باسرع ،  
ولا بايسر ، مما اعرف الله . وهل يوجد ما هو اوضح ، وابين ،  
من القول بان هنالك الهياً (٦٦) ، اي موجوداً ، اعلى ، كاملاً ، قد

تفردت ماهيته بان الوجود الواجب ، او السرمدى ، منظور  
فيها ... فهو اذن موجود ؟

١٢ - ان حقيقة الاشياء الاخرى مرتبطة جبراً بحقيقته .

لقد احتجت الى مجهود ذهني كبير كي اتذهن جيداً هذه  
الحقيقة . والآن لا اوقن بها ، فقط ، كما اوقن بما يبدو لي انه  
اكثر الاشياء يقيناً ، بل ألحظ ايضاً ان حقيقة الاشياء الباقية  
تعتمد عليها اعتماداً مطلقاً ، بحيث يصح لي القول انه يستحيل ،  
بغير هذه المعرفة ، ان اعرف اي شيء آخر معرفة كاملة (٦٧) .

١٣ - بغيرها لا نحصل الا على معارف مبهمه رجراجة .

وان كنت ، بالقطرة ، عاجزاً عن ان لا اسلم بصحة امر ،  
مق ادر كنه بوضوح وتمييز ، فسانا عاجز بالاساس ، ايضاً ، عن  
تركيز ذهني في امر واحد . اما كنت احكم غالباً على الاشياء  
بانها حق ، دون ان استطيع الآن تذكر الاسباب ، التي ساقني  
الى ذلك الحكم ؟ فلربما عرضت علي ، في هذا الوقت ، اسباب  
اخرى تجعلني اغيّر رأيي ، بسهولة ، لو جهلت ان هنالك  
لهذا (٦٨) . وهكذا ، لن يكون لي علم حقيقي ، يقيني ، بمطلق  
شيء ، وانما آراء مبهمه رجراجة ، لا غير .

١٤ - حتى في الاشياء التي نلها الاكبر يقيناً

كحين انظر ، مثلاً ، في طبيعة الثلث . ارى بوضوح - انا  
الذي على شيء من الدراية باصول الهندسة - ان زواياه الثلاث

مساوية لقائمتين . ومن المستحيل ، عندما اجهد الفكر من اجل البرهنة على ذلك ، ان اعتقد العكس . اما اذا صرفت فكري عنه - وانا لا افئا اذكر اني ادر كنه ادراكا واضحا - فقد اشك في صحته ، اذا جهلت ان الله موجود . اذ قادر انا على اقناع نفسي انني اعتدت الخطأ ، بسهولة ، حتى في الامور التي اظن اني ادر كها باوفر قسط من البداهة واليقين . اما ظننت ، مراراً ، باشياء عديدة انها حقيقية ، يقينية ، ثم رأيت بعد ذلك ، لاسباب اخرى ، انها باطلة على الاطلاق ؟

١٥ - ولكن الحال يختلف ، عندما تكون لنا معرفة بالله ، تقدم لنا السبيل الامين لمعرفة عدد لا يحصى من الاشياء .

بعد تأكدي ان الله موجود ، وتأكدي ايضاً ان الاشياء كلها معتمدة عليه ، وهو لا يخادع ، خالصاً من ذلك الى ان كل ما اتدنه ، بوضوح وتمييز ، هو جبراً صحيح ، وان لم اعد افكر في الاسباب التي دعنتي الى الحكم انه صحيح ، شرط ان اذكر اني علمته بوضوح وتمييز ... اقول ، بعد كل هذا ، لا سبيل الى تقديم دليل واحد باستطاعته ان يدفعني الى الشك في صحة الله . هكذا يكون لدي عنه معرفة (٦٩) ، صحيحة ، يقينية ، تمتد هي نفسها ايضاً الى سائر الاشياء ، التي اذكر انه سبق لي فاقت البرهان عليها ، مثل الحقائق الهندسية وما شابه . اذ كيف يمكن الاعتراض عليها كي اضعها موضع الشك . ايعترض بكون طبيعي هي التي تجعلني عرضة للخطأ في اغلب الاحيان ؟

لكنتي لا اخطئ في الاحكام التي تكون لي معرفة واضحة باسبابها . ام يعترض بأن الامور ، التي كنت احسبها صحيحة يقينية ، عادت فتبينت لي انها باطلة ؟ الجواب لم يكن لي بهذه الامور معرفة واضحة متميزة . ولما كنت ، حتى ذلك الوقت ، اجهل القاعدة التي استوثق بها من الحقيقة ، فقد اضطرت الى التصديق اعتماداً على اسباب ، ظهر لي بعدئذ انها اقل قوة ، مما توهمت فيها حينذاك . هل ثمة اعتراض آخر يمكن ايراده ؟ قد يعترض بأني نائم ( وهو اعتراض اورده انا نفسي فيما تقدم ) او بان كل ما يخالف نفسي ، من خواطر . قد يكون اضعاف احلام ، تخامرنا وقت النوم . لن يغير ذلك شيئاً . في الامر ، وان كنت نائماً . لان كل ما يعرض لذمني ، ببداهة ، هو صحيح اطلاقاً . لقد وضح لي ، اذن ، ان يقين كل علم حقيقي يرتبط بمعرفتنا للإله الحق ، بحيث يصح القول اني لم استطع ، قبل ان اعرف الله ، معرفة شيء آخر بصورة كاملة . الآن ، وقد عرفته سبحانه ، فمن السهل عندي ان اكتسب معرفة ، شاملة ، عن اشياء كثيرة . هذه المعرفة لا تقتصر على الامور المتصلة بالله ، والامور العقلية الاخرى ، بل تتناول ايضاً الامور المختصة بالطبيعة الجسدية ، باعتبار انها تصلح موضوعاً لبراهين ذوي الهندسة ، الذين لا يعينهم البحث في وجودها .

١ - وجود الأشياء المادية ممكن . الخيلة عندنا قادرة على ان تقنعنا به .

لم يبق عليّ الا ان اتساءل عما اذا كانت ثمة اشياء مادية .  
ومن الثابت ان وجودها ممكن ، كموضوع للهندسة ، لاني حين  
انظر اليها ، من هذه الزاوية ، اتذهنها بوضوح تام وتميز تام .  
اذ ، ما من ريب ، ان الله قادر على خلق جميع الاشياء ، التي  
استطيع ان اتذهنها بتميز ا. وانا ما حكمت ، يوماً ، بان  
شيئاً من الاشياء عسير عليه . حكم كهذا يناقض ذاته . اصف  
الى ذلك ان ملكة التخيل ، التي لدي ، والتي اشعر بانني  
استخدمها حين اعمد الى النظر في الاشياء المادية ، تستطيع ان  
تقنني بوجود هذه الاشياء . لاني ، عندما اتفحص حقيقة الخيلة  
تفحصاً دقيقاً ، اجد انها انعكاف من لدن المعرفة على الجسم ،  
الذي هو لصيق بها ، وبالتالي موجود .

٢ - في الفارق الكائن بين الخيلة والتذهن الصافي .

ولكي اوضح ذلك ، اشير خصوصاً الى الفارق ، الكائن بين  
الخيلة والتذهن الصافي (٧٠) . مثلاً . لا يقتصر الامر ، حين التحيل  
مثلاً ، اني اتذهنه كشكل ، يتألف من ثلاثة خطوط ، يحاط  
بها . وانما اعين هذه الخطوط الثلاثة ، كأنها حاضرة ،

## النامل السادس

في وجود الاشياء المادية  
وحقيقة الفارق بين نفس الانسان وجسمه



٤ - على الرغم من ان الخيلة ربما ارتبطت بشيء جسائي فهذا لا يثبت حقا بوجود اشياء مادية .

الاحظ ، فضلاً عن هذا ، ان ملكة التخيل في - من حيث انها مغايرة لملكة التذهن - ليست ضرورية لطبيعتي ، او لماهيتي ، اي ليست ضرورية لماهية ذهني (٧١) . فانا باق عين ما انا ، الآن ، وان لم تكن لدي تخيلة . يعني ان الخيلة تعتمد على شيء يختلف عن ذهني . ولا يصعب ان تكون النفس قادرة - يوم تتصل بجسم ، ان صح ان الاجسام كائنة ، وتتحد به اتحاداً يمكنها معه ان تلتفت اليه متى شاءت - اقول لا يصعب ان تكون النفس قادرة على ان تتخيل الاشياء الجسائية بمثل تلك الطريقة . هذا التخيل يفترق عن التعلل المحض في ان النفس ، حين تتذهن ، تلتفت الى ذاتها لتشاهد احدي فكريها . ولكنها ، حين تتخيل ، تلتفت الى الجسم لتعثر فيه على شيء يطابق الفكرة ، التي كونتها هي نفسها ، او التي تلقتها بواسطة الحواس . اقول لا يصعب ان اسلم بإمكان حدوث التخيل ، على هذا النحو ، اذا صح ان الاجسام موجودة . عجزي عن ان اجد طريقاً آخر ، لتفسير حدوثه ، هو الذي حلني على الظن انها موجودة . الا ان هذا محض احتمال . وهكذا ليس بمقدوري ، رغم اني فحصت كل شيء ، ان استخلص من تلك الفكرة المتميزة ، عن الطبيعة الجسائية التي في مخيلتي ، اي دليل يستلزم وجود جسم ما .

بفضل ما لذهني من قوة والتفاف باطني . هذا هو فعل التخيل بالمعنى الدقيق . ولكن اذا اردت ان افكر في « الالف ضلع » فمن المؤكد اني اتذهن شكلاً ذا ألف ضلع يمثل السهولة ، التي اتذهن بها مثلاً ذا شكل محاط بثلاثة اضلاع . الا انني لا اتخيل الالف ضلع التي لألف ضلع ، كما اتخيل الاضلاع الثلاثة التي للمثلث ، اي لا اعاينها حاضرة لعيني ذهني . ومع اني قد اتمثل بغموض ان هناك شكلاً ما ، عندما اتذهن الالف ضلع ، وفقاً لما اعتدته دائماً من استعمال مخيلتي ، حين افكر في الاشياء الجسائية ، فمن البين ان هذا الشكل ليس الفياً . ذلك لانه لا يختلف ، بته ، عن الشكل الذي اتمثله ، لو اني فكرت في ذي عشرة آلاف ضلع ، او في اي شكل آخر ذي اضلاع كثيرة .. ولانه لا منفعة منه ، اطلاقاً ، لكشف الخصائص التي تفرق بين الالف وغيره ، من الاشكال ذات الاضلاع الكثيرة .

٣ - كيف ندرك حقاً هذا الفارق .

من الثابت ، اذا كنسا بصدد شكل خماسي ، انني اتذهن شكله جيداً ، كما اتذهن الالف ضلع دون مساعدة الخيلة . ولكنني قادر ايضاً على ان اتخيل ، لو حصرت انتباه ذهني في كل واحد من اضلاعه الخمسة ، وكذلك في كل المساحة ، او الفضاء الذي يشغله . وهكذا يتضح لي انني محتاج ، في التخيل ، الى مجهود ذهني خاص لا احتاج اليه ، في التذهن . هذا المجهود الذهني يظهر ، حقاً ، الفارق الذي هو بين الخيلة والتذهن .

٥ - يجدد بنا ان نبحت في ماهية الحس كي نكتشف وجود الاشياء المادية .

تعودت ان اتخيل اشياء كثيرة اخرى ، عدا هذه الطبيعة الجسدية ، التي هي موضوع الهندسة ، كالالوان ، والاصوات ، والطعوم ، والالام ، وما الى ذلك ، وان كان تخيلي لها ليس واضحاً كل الوضوح . وبما ان ادراكي لهذه الاشياء يكون أتم ، عن طريق الحواس ، التي توصلها الى تخيلي بالتعاون مع الذاكرة ، فان بحثها على وجه اتم يضطرني الى ان انظر في ماهية الحس ، وان ارى اذا كانت هذه الافكار ، التي ادركها بذلك النوع من التفكير ( اعني الحس ) تستطيع ان تدني بدليل يقيني على وجود الاشياء الجسدية .

٦ - ماذا يجب ان نعمل في هذا البحث .

استعيد اولاً ، في ذاكرتي ، الأشياء التي اعتبرتها من قبل حقيقة ، لاني تلقيتها عن طريق الحواس . ثانياً اتفحص الاسس التي اعتمدتها كي اتق تلك الاشياء . ثم ادقق في الامور التي حدثتني ، منذ ذلك الحين ، على ان اضعها موضع الشك . اخيراً اتساءل عن اي هو الآن اجدر عندي بالتصديق (٧٢) .

٧ - تبرؤ كل ما احسنا به .

اذن ، لقد احسست اولاً ان لي رأساً ، ويدين ، وقدمين وسائر الاعضاء المركب منها هذا الجسم ، الذي كنت اعده

جزءاً من ذاتي ، بل الذي كنت اعده ذاتي كلها . ثم احسست ، فضلاً عن ذلك ، ان هذا الجسم قد وضع بين اجسام كثيرة اخرى ، تلحقه منها منافع ومضار مختلفة ... منافع كنت لاحظها عندما اشعر بالارتياح واللذة ، ومضار كنت ألاحظها عندما اشعر بالالم . وكنت احس في قرارة نفسي ، زيادة على هذه اللذة وهذا الالم ، بالجوع والعطش وما شاكلها من ضروب الاشتواء . كما كنت احس بميول جسدية معينة تدفعني الى الفرح ، والحزن ، والغضب ، وما شابه من اهواء (٧٣) . اما خارج نفسي ، فقد كنت لاحظ في الاجسام ، عدا الذي لها من امتداد ، واشكال ، وحركات ، ألاحظ ان لها صلابة ، وحرارة ، وصفات اخرى تقع تحت اللمس . وفوق كل هذا ، كنت لاحظ ضوءاً ، والواناً ، وروائح ، وطعوماً ، واصواتاً ، اجد في تنوعها سبيلاً الى تمييز السماء ، والارض ، والبحر ، وعموم الاجسام الاخرى بعضها عن بعض .

٨ - ما الذي دفعنا الى الاعتقاد ، ان الحس ، اننا نحس بشيء موجودة في الخارج ، ومختلفة عن ذهننا .

الواقع اني ، اذا نظرت الى ما يعرض لذهني من افكار عن جميع هذه الصفات ، التي وحدها كنت احس بها احساساً مباشراً حقيقياً ، اجدني على صواب في اعتقادي اني احس بشيء مغايرة كل المغايرة لفكري ... اعني باجسام تصدر عنها تلك الافكار . فقد رايت انها تعرض علي بدون رضائي (٧٤) .

بحيث اني لا احس بالشيء ، مهما تكن ارادتي ، ما لم يمثل امام حاسة من حواسي . كما اني لا اقدر البتة على ألا احس به اذ يمثل امامي .

٩ - ما الذي دفعنا الى الاعتقاد ان هذه الاشياء هي شبيهة بالافكار التي تسببها فينا .

ولما كانت الافكار ، التي اتلقاها عن طريق الحواس ، اشد حياة ، واقتوى تعبيراً ، وفي بابها اميز من الافكار القادرة نفسي على خلقها بالتأمل ، او من الافكار الموجودة مطبوعة في ذاكرتي ، فقد بدا لي انها لا تصدر عن نفسي . لهذا لا بد ان تكون اشياء اخرى قد احدثتها لي . ولما كنت لا املك من معرفتي لهذه الاشياء الا ما منحتني اياها هذه الافكار عينها ، فمن غير المستطاع ان يخطر ببالي سوى ان هذه الاشياء تشبه الافكار التي تحدثها .

١٠ - كل ما في ذهننا قد جاءنا عن طريق الحواس .

ولما تذكرت ايضاً اني استعملت الحواس قبل ان استعمل العقل ، وان افكاري عن نفسي ليست واضحة كالتي تلقيتها بطريق الحواس ، بل تتركب اغلب الاحيان من اجزاء هذه ، فقد هان الاعتقاد ان كل ذهنياتي ملكت من قبل طريق حواسي .

١١ - كيف عرفنا ان الجسم ، الذي هو لنا ، يخصنا اكثر من اي شيء آخر .

ولم اخطيء حين اعتقدت ايضاً ان هذا الجسم ( الذي حق

لي انت اسميه جسمي ) يخصني اكثر من اي جسم آخر (٧٥) ، لانني لا استطيع بالواقع ان انفصل عنه كما استطيع ان انفصل عن الاجسام الباقية . فانا احس فيه ، ومن اجله ، بكل ميولي وأهوائي جميعاً . وانا اخيراً أشعر بالافراح والاتراح في اجزائه ، لا في اجزاء الاجسام الباقية ، المنفصلة عنه .

١٢ لماذا نعتقد اننا نعلمنا من الطبيعة كل ما نظنه عائداً الى موضوعات حواسنا .

ولكن حين بحثت عن السبب ، الذي من اجله يعقب الالم حزن في النفس ، وبعد المسرة يأتي الفرح ، او لماذا يوقظ في المعدة ذلك الانفعال ، الذي اسميه بالجوع ، رغبة في الاكل ، ولماذا يحزن نحو الشرب جفاف الحلقوم ، وكذلك سائر الحالات ... اقول عندما بحثت عن السبب ، لم اجد تفسيراً الا ان الطبيعة قد علمتني اياه هكذا . ان لا رابطة ولا علاقة ( كما افهم على الاقل ) بين انفعال المعدة والرغبة في الاكل ، ولا بين الاحساس بالشيء الذي يولد الالم ، والشعور بالحزن الذي يولده هذا الاحساس . ولقد كان يلوح لي ، ايضاً ، ان جميع ما اطلقته من احكام اخرى ، على موضوعات حواسي ، تعلمته من الطبيعة . مثل هذه الاحكام تكون ، في نفسي ، قبل ان يتبها لي الوقت للنظر ، والتروي ، حول الاسباب التي تضطرني لذلك .

١٣ - هذه الاختبارات قوتت شيئاً فشيئاً كل ما لدينا من ثقة بالحواس .

اختبارات كثيرة قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لدي من ثقة

بالحواس . فقد لاحظت ، مرات عديدة ، ان الابراج التي كانت تلوح لي مستديرة ، عن بعد ، تلوح لي مربعة عن قرب . وان التماثيل الضخمة ، المقامة على قمم تلك الابراج ، تبدو لي تماثيل صغيرة ، اذا نظرت اليها من اسفل . كذلك فيما لا يحصى من المناسبات الاخرى . لقد وجدت خطأ في الاحكام المبنية على الحواس الخارجية ، بل وفي الاحكام المبنية على الحواس الداخلية . اذ هل ثمة ما هو اعمق في النفس من الألم والصق بها ؟ مع ذلك ، فقد تعلمت ، سابقاً ، من بعض الاشخاص الذين يقرت اذرعهم وسيقانهم ، انه كان يلوح لهم ، احياناً ، انهم يحسون بألم في الجزء المتور ، من اجسامهم ، مما حداني على التفكير اني لا استطيع ، ايضاً ، الثقة بوجود اذى حقيقي ، في اعضاء جسمي ، وان احسست في هذا العضو بألم .

١٤ - سبيان عامان هما اللذان يدفعاننا الى الشك في امانة حواسنا .

ولقد اضفت ، منذ قليل ، الى هذه الاسباب الحادية على الشك ، سببين آخرين عامين جداً : الاول ، ما ظننت قط اني احس بشيء ، وانا يقظان ، الا واستطعت الظن احياناً اني احس به ، وانا نائم . ولما كنت لا اظن ان الاشياء ، التي يلوح لي اني احس بها اثناء نومي ، تصدر بالفعل عن اشياء خارجة عني ، فانا لا ارى لماذا اصدق ما يبدو اني احس به ، وانا يقظان ، اكثر من تصديقي لما احس به ، وانا نائم . الثاني ، لما كنت لا اعرف بعد ، او لما كنت قد زعمت اني لا اعرف بعد ، خالق

وجودي ، فانا لا ارى ما يمنع الطبيعة من ان تكون قد جعلتني . اخطىء حتى فيما يلوح لي انه اصح الاشياء .

١٥ - وسيلان علينا الرد على الاسباب التي اقنعتنا بحقيقة الاشياء الحسية .

لا اجد عناء ، كبيراً ، في الرد على الاسباب ، التي اقنعني ، من قبل ، بصحة الاشياء الحسية . ذلك لان الطبيعة تحملني على اشياء عديدة ، يصرفني العقل عنها . لذا لا ارى ان اتق كثيراً بتعاليم الطبيعة . وبالرغم من ان الافكار ، التي اتلقاها عن طريق الحواس ، لا تعود الى ارادتي ، الا انه لم يدر بخدي ضرورة صدورها عن اشياء مغايرة لي ، اذ ربما توجد في نفسي ملكة (٧٦) - وان كنت اجهلها حتى الآن - هي علمتها وموجدتها .

١٦ - يجب الآن ان نشك عموماً في كل ما نعلمه لنا حواسنا .

الآن ، وقد بدأت اعرف نفسي معرفة اعنى ، واخذت اتبين خالق وجودي تبييناً اوضح ، فلا اظن انني مجبر حقاً على التسليم ، تهوراً ، بجميع الاشياء التي يبدو اننا نتعلمها من الحواس . بل لا اظن ، ايضاً ، انني مجبر على ان اضعها كلها ، عموماً ، موضع الشك (٧٧) .

١٧ - في ان الفكر ، الذي هو جوهر الذهن ، يتميز حقاً من الجسم .

اولاً ، لما كنت اعرف ان جميع الاشياء ، التي اتذهنها بوضوح ، وتميز ، يمكن لله ان يوجد لها على نحو ما اتذهنها ، فيكفي .

ان اتذهن شيئاً بدون شيء آخر ، حتى أتأكد ان الشئين متميزان او متغايران (٧٨) . اذ من الممكن ان يوجد منفصلين على الاقل بقدرة الله الواسعة . ولا اهمية لمعرفةي بأية قوة يحصل هذا الانفصال كي اضطر الى الحكم عليها بانها متغايران . واذا انطلقت من تأكيد معرفتي اني موجود ، وان شيئاً آخر لا يخص طبيعتي ، او جوهرى ، سوى اني شيء يفكر ، جبراً ، استطعت القول بان جوهرى محصور في اني شيء يفكر ، او اني جوهر كل ماهيته او طبيعته ان يفكر ، ليس إلا . وعلى الرغم من انه قد يكون ، بل يجب ، كما سابينه ، ان يكون لي جسم اتصلت به اتصالاً وثيقاً ، فلدي فكرة واضحة متميزة عن نفسي ، باعتبار اني لست إلا شيئاً مفكراً لا شيئاً ممتداً ، ولدي ايضاً فكرة متميزة عن الجسم ، باعتبار انه ليس إلا شيئاً ممتداً لا شيئاً مفكراً . لذا ثبت عندي ان هذه الأنا ، اعني نفسي التي بها اكون انا ما انا ، تتميز عن جسمي تمييزاً تاماً حقيقياً . هي قادرة على ان تكون او ان توجد بدونها .

١٨ - كيف ان ملكتي الحس والتخيل تحضان الذهن .

فضلاً عن ذلك ، اجد في ملكتين من ملكات الفكر ، خاصيتين جداً ، متميزتين عني ، هما ملكة التخيل والحس ، اللتان استطعن بدونها ان اتذهن نفسي ، بتأثيرها ، تذهناً واضحاً متميزاً ، ولكي لا استطعن ان اتذهنهما موجودتين بدرتي (٧٩) ، اي بدون جوهر عاقل ترتبطان به . لأن المعنى ، الذي لدينا

عن هاتين الملكتين ، او - اذا جاز التعبير كما اصطلاح المدرسيون - لأن مفهومهما الصوري يحتوي على شيء من التعقل . لذا اتذهنهما متميزتين عني ، على غرار الاشكال ، والحركات ، وباقي الاحوال ، والاعراض في الاجسام ، المتميزتين عن الاجسام ذاتها ، التي هي سند لها .

١٩ - ان ملكة التنقل من مكان الى مكان ، وملكة اتخاذ اوضاع متنوعة ، وملكات اخرى ، تخص الجسم لا الذهن . وانه يوجد ، خارج انفسنا ، جوهر قادر على ان يولد فينا الافكار عن الاشياء الحسية .

واجد في ايضاً ملكات اخرى ، كملكة التنقل من مكان الى مكان ، وملكة اتخاذ اوضاع كثيرة ، وما شابه ذلك من ملكات لا يمكن تذهنها ، ولا تذهن الملكتين السابقتين ، بدون جوهر ترتبط به ، او توجد بمعزل عنه . الا ان هذه الملكات ، اذا صح كونها موجودة ، ينبغي ارتباطها بجوهر جسماني ، او ممتد ، لا بجوهر متمدن (٨٠) . لأن مفهومها الواضح المتميز ينطوي على نوع من الامتداد لا على تذهن . يضاف الى ذلك ما في من ملكة تحس منفصلة ، اي من ملكة وظيفتها ان تتلقى ، وتعني الافكار عن الاشياء الحسية . غير انها ما كانت تنفعني ، وما كنت قادراً على ان استخدمها ، لو لم توجد في ايضاً ، او في احد غيري ، ملكة فاعلة بإمكانها ان تصوغ تلك الافكار وان تحدثها . يبقى ان هذه الملكة الفاعلة لا تستطيع ان تكون في ، على اعتبار اني شيء مفكر ، فقط ، لانها لا تقتضي فكري ، ولأن تلك الافكار تتمثل لي ، احياناً ، دون ان اشارك

في تمثلها ، بل واحياناً على الرغم مني . اذن يجب ان تكون هذه الملكة في جوهر ما مغاير لي ، قد انطوى فيه بالفعل والحق كل الوجود ، الذي هو في الافكار المنبثقة من تلك الملكة كما بينته سابقاً . هذا الجوهر هو إما جسم ، اي طبيعة جسيانية تحوي فعلاً وحقاً كل ما هو في تلك الافكار ، ذاتاً وتمثلاً ، وإما الله نفسه او مخلوق آخر من الجسم ، يحوي ذلك بشكل كامل .

٢٠ - هذا الجوهر هو جسامي . وهكذا يكون ثمة اجسام .

ولما كان الله غير مخادع فمن البين ، جداً ، انه لا يرسل الي هذه الافكار مباشرة ، بنفسه ، ولا بواسطة مخلوق لا تكون حقيقة لها منطوية فيه ، بالفعل ، ولكن بدرجة الكمال فقط . فهو لم يمنحني ملكة لاعرف ان ذلك واجب . بالعكس لقد جعل فيّ ميلاً شديداً جداً الى الاعتقاد بانها صادرة عن الاشياء الجسيانية . لذا لا ارى كيف يمكن ابرأؤه من الخداع ، اذا كانت هذه الافكار صادرة بالواقع عن شيء آخر ، او كانت حادثة عن علل اخرى غير الاشياء الجسيانية . اذن نخلص الى القول بان الاشياء الجسيانية موجودة .

٢١ - كل ما نتذهن انه كائن ، في الاجسام ، هو كائن حقاً فيها .

ومع ذلك فقد لا تكون هذه الاشياء ، تماماً ، على نحو ما ندركه بالحواس . اذ ان احوالاً كثيرة تجعل هذا الادراك الحسي

شديد الغموض والابهام . لكن لا بد من التسليم ، على الاقل ، بان جميع ما اتصوره في الاجسام ، بوضوح وتمييز ( اعني على العموم جميع ما يشتمل عليه موضوع علم الهندسة النظرية ) هو حقاً موجود فيها . اما الاشياء الاخرى التي ، إما ان تكون فقط جزئية ( كأن تكون الشمس ذات مقدار معين وشكل معين ... الخ ) وإما ان تكون اقل وضوحاً وتميزاً ( كالضوء ، والصوت ، والألم ، وما شابه ذلك ) فمن الحق انه يشوبها ريب كثير واضطراب كثير . لكن الله غير مخادع . لذلك لم يسمح بوقوع اي زيف ، في آرائي ، الا وقد اعطاني ايضاً قوة كفيلة بتصحيحه . وهكذا اخلص جبراً الى القول بانني احمل في نفسي الوسائل من اجل معرفتها بيقين .

٢٢ - ان كل ما تعلمنا الطبيعة إياه يحتوي على بعض الحقيقة .

اولاً ما من شك في ان كل ما تعلمني الطبيعة إياه يحتوي على بعض الحقيقة ( ٨١ ) . لأن الطبيعة ، المعنية هنا بوجه عام ، ليست سوى الله ذاته ، او الترتيب والتدبير ، اللذين وضعها في الاشياء المخلوقة . اما طبيعتي الخاصة فانا لا اقصد بها سوى جناع الطبع الذي منحني الله .

٢٣ - اذن ثمة بعض الحقيقة في ما تعلمنا الطبيعة إياه بشأن الألم والجوع والعطش ... الخ .

اقوى ما تعلمني هذه الطبيعة إياه ، واصرح ، هو ان لي يدناً يعتريني السقم حين اشعر بالألم ، ويحتاج الى الطعام والشراب

حين اشعر بالجوع والعطش ... الخ . وهكذا ادرك ادراكاً تاماً ان في هذا بعض الحقيقة .

٢٤ - بهذه العواطف يتضح لنا ما هنالك من ربط وثيق بين النفس والجسم .

تعلمني الطبيعة ، ايضاً ، بواسطة احساس الألم ، والجوع ، والعطش هذه ... الخ انني لا اقيم فقط في بدني ، كما يقيم النوتي في السفينة (٨٣) ولكنني اتحد به اتحاداً وثيقاً ، واختلط به اختلاطاً وامتزج امتزاجاً ، يصيرني معه شيئاً واحداً . اذ لو لم يكن الامر كذلك ، لما كنت احس بالألم ، عندما يجرح بدني ، انا الشيء الذي يفكر . لكنك ادرك هذا الجرح بالذهن ، وحده ، كما يرى النوتي بالنظر عطشاً في سفينة . وعندما يحتاج بدني الى الشرب ، والطعام ، فاني اعني ذلك عينه ، دون ان تبني اليه احساس ، مبهم ، من الجوع والعطش . اذ ان كل احساس الجوع ، والعطش ، والألم ، هذه .. الخ ليست شيئاً آخر غير انماط مبهمه من انماط الفكر ، تصدر عن طريق اتحاد النفس بالجسم ، وامتزاج بعضها ببعض . انها تنبثق من هذا الاتحاد .

٢٥ - وهناك حقائق ، ايضاً ، في ما تعلمني الطبيعة ، بشأن وجود الكثير من الاجسام ، التي تحيط بي ، والتي هي مضره لي او مفيدة .

وتعلمني الطبيعة ، خلا هذا ، ان اجساماً كثيرة اخرى تحيط بجسمي (٨٤) ، ينبغي ان اميل الى بعضها ، وان انفر من

بعضها . فانا احس بانواع مختلفة من الالوان ، والروائح ، والطعوم ، والاصوات ، والحرارة ، والصلابة ... الخ مما يجعلني استخلص بكل وضوح ان في الاجسام ، التي تصدر عنها جميع تلك المدركات الحسية ، تنوعات تتناسب مع هذه المدركات ، وان كانت تتغير معها في الواقع . انا احس بان بين هذه المدركات الحسية المختلفة ما هو مستحب عندي وما هو مستكره . لذا استخلص نتيجة يقينية ، كل اليقين ، وهي ان جسمي (او بالاحرى انا ذاتاً ، باعتبار انني اتركب من الجسم والنفس) ينتفع او ينفر من الاجسام الاخرى التي تحيط بي .

٢٦ - تبويب عدة آراء ، يبدو ان الطبيعة علمتنا اياها ، وان كانت هذه الآراء احكاماً سابقة .

ولكن ثمة اشياء اخرى ، كثيرة ، يبدو ان الطبيعة علمتني اياها ، دون ان اتلقاها منها في الحقيقة . هذه الاشياء تسربت الى ذهني بما اعتدته من الحكم ، دون تبصر ، الامر الذي يجعلني بسهولة اخطئ ، بعض الخطأ . اضرب مثلاً . حكمي بان كل فضاء ، ليس فيه ما يحرك حواسي ، او يؤثر فيها ، هو فراغ . حكمي بان في الجسم الحار شيئاً يحاكي الفكرة التي لدي عن الحرارة . حكمي بان في الجسم الابيض او الاسود البياض او السواد عينه الذي احس به . حكمي بان في الجسم المر او الحلو الذوق او الطعم نفسه الذي احس به . وهكذا في سائرهما ، كحكمي بان النجوم ، والابرار ، وكل الاجسام الاخرى ،

البعيدة ، لها الشكل والحجم ذاتها للذات تبدو عليها لا عيننا  
من بعيد ... الخ .

٢٧ - ماذا يقصد هنا بكلمة طبيعة ، التي لا تدفعنا إطلاقاً الى الحكم  
بالحواس على جوهر الاشياء ، ولكنها تجعلنا نميز فيها بين المفيد منها والمضر .

ولكني يتضح ذلك في ذهني ، الوضوح الكامل ، يترتب على ان  
احدد ما ارمز اليه ، بالضبط ، حين اقول ان الطبيعة تعلمني  
شيئاً . لأن الطبيعة المعنية ، هنا ، هي اصبحت مما قصدت حين  
سميتها مزاج بمجموع الاشياء ، التي منحنيها الله . في مزاج هذا  
المجموع اشياء كثيرة تخص الذهن ، وحده ، لا اريد ان  
اتكلم عنها في حديثي عن الطبيعة ( كالمعنى الذي لدي عن  
تلك الحقيقة القائلة بان ما صنع مرة لا يمكن إطلاقاً ان لا يكون  
قد صنع ) ومعان اخرى ، لا تخص من هذا القبيل ، اعرفها  
بانور الفطري دون معونة الجسد . وفي مزاج هذا المجموع  
اشياء كثيرة ، ايضاً ، تخص الجسد وحده ، لا تندرج تحت  
اسم الطبيعة ، كصفة الثقل للجسم وما شابه ذلك ، مما لا  
اتحدث عنه . وانما اتحدث عن الاشياء التي منحنيها الله ، باعتباري  
مركباً من نفس وجسم . هذه الطبيعة تنفّرني من الاشياء ، التي  
تولد في شعوراً بالألم ، وتحجبني بالاشياء ، التي تبعث في شعوراً  
بالسرور . ولكن لا اراها ترشدني ، زيادة على ذلك ، الى ان  
استخلص من هذه الادراكات الحسية ، المختلفة ، شيئاً يتعلق  
بالاشياء البرّانية ، دون ان يكون الذهن قد فحصها واطال

النظر فيها . اذ يبدو لي ان الكشف عن حقيقة تلك الامور  
هو من شأن الذهن وحده لا من شأن الجسم والنفس مختلطين .

٢٨ - لقد اعتقدنا ، دون مسوغ معقول ، ان النجوم ليست اكبر من هب  
الشعلة ... وان في النار شيئاً شبيهاً بالحرارة التي تثيرها فينا .

على الرغم من ان الاثر ، الذي يحدثه النجم على عيني ، ليس  
اكبر من الاثر الذي يحدثه هب المشعل ، فاننا لا اجد في اية قوة  
فعلية او طبيعية ، تخمليني على الاعتقاد ان النجم ليس اكبر من  
الهب . لكنني اطلقت عليه هذا الحكم ، منذ سني الاولى ،  
دون اي مسوغ معقول . وعلى رغم احساسني بالحرارة ، عندما  
اقترب من النار ، بل رغم احساسني بالألم ، عندما اقترب منها  
اقتراباً اشد ، فليس ثمة ما يقنني ان في النار شيئاً شبيهاً بهذه  
الحرارة ، ولا بهذا الألم . يبقى اني محق اذ اعتقد ان في  
النار شيئاً - كأننا ما امكّن كونه - يثير في هذا الشعور  
بالحرارة ، او بالألم .

٢٩ - وان الفضاء فراغ حيث لا شيء ، يؤثر في حواسنا .

وعلى الرغم من وجود فضاءات ، ليس فيها ما يثير حواسي ،  
ويحركها ، فمن الواجب الاستنتاج ان هذه الفضاءات لا تحتوي  
على جسم من الاجسام . ولكنني اعتدت افساد نظام الطبيعة ،  
وتشويهه ، في هذا الامر ، كما في امور كثيرة اخرى تشبهه . لان  
تلك العواطف ، والمدرّكات الحسية ، لم توضع في الا لترشد ذهني



٣١ - ومع ذلك فإننا نخطئ غالباً في الأشياء التي تسوقنا لها الطبيعة بصورة مباشرة .

كثيراً ما نخطئ ، أيضاً ، حتى في الأشياء التي تسوقنا لها الطبيعة ، مباشرة ، كما يحدث للرضى الذين يشتهون ان يشربوا ، او يأكلوا ، ما يمكن ان يلحقهم منه ضرر . رب قائل ، هنا ، بان فساد طبيعتهم هو الذي سبب الخطأ ، عندهم . هذا القول مرفوض . اذ الرجل المريض هو ، بالحق ، من مخلوقات الله كالرجل المتعافى ، سواء بسواء . لذا يقتضى ، مع حسن الله ، ان يكون للمريض ، دون السليم ، طبيعة خداعة معينة . الساعة المركبة من عجلات ، واحجار ، ليست اقل مراعاة لجسيع القوانين ، حين لا توقّت جيداً اذ تتعطل ، منها حين ترضي تماماً رغبة الصانع . كذلك عندما انظر الى جسم الانسان ، باعتباره آلة مركبة من عظام ، واعصاب ، وعضلات ، وشرابين ، ودم ، وجلد . لنفرض ان هذا الجسم خال من النفس . فسيظل يتحرك في جميع الوجوه ، التي يتحرك عليها الآن ، حين لا يتحرك برادته ، ولا بمونة نفسه ، وانما بواسطة اعضائه . اقول من الطبيعي لهذا الجسم ، اذا كان مريضاً بداء الاستسقاء ، ان يعانى حلقومه الجفاف ، الذي يحمل للنفس عادة الاحساس بالعطش . او ان يكون مستعداً بهذا الجفاف لتحريك اعصابه ، واعضائه الاخرى ، على النحو المطلوب للشرب ، فيضعاف بذلك داءه ويضر نفسه . كما يكون طبيعياً له ، اذا لم يصبه انحراف ، ان يساق بمثل هذا الجفاف الحلقومي الى الشرب ، من

الى الاشياء المفيدة ، او المضرة ، للركب الذي هو جزء منه . لهذا الحد ، الذي فيه كفاية من الوضوح والتمييز ، استعملها كأنما هي قواعد يقينية جداً ، استطيع بها ان اعرف مباشرة ماهية الاجسام البرانية ، وطبيعتها ، وان عجزت عن ان تعطيني بصدد هذه البرانيات تعليقات واضحة ومتميزة جداً .

٣٠ - لا نتخذ الطبيعة مباشرة الذين اتفق لهم ان تناولوا السم في قطعة من اللحم .

بحيث ، فيما تقدم ، بحثاً كافياً لبيان كيف ان الخطأ يقع ، رغم واسع كرم الله ، في الاحكام التي اصدرها على هذا النحو . تبقى صعوبة واحدة ، ههنا ، تتعلق بالاشياء التي ترشدني الطبيعة الى وجوب اتباعها ، او تجنبها ، وتعلق أيضاً بالمشاعر الداخلية التي وضعتها في . اذ يبدو لي انها تخطئ ، احياناً ، فتخدعني طبيعي مباشرة . مثال ذلك . الطعم اللذيذ ، الذي لقطعة لحم خلط بها شيء من السم ، قد يدعوني لتناول هذا السم فاخدع . ربما نلتس ، هنا ، عذراً للطبيعة ، لانها تسوقني فقط الى اشتهاء اللحم ذي العظم اللذيذ ، لا الى اشتهاء السم المجهول عندها ، بحيث لا يمكنني ان استخلص من هذا شيئاً سوى ان طبيعي لا تعرف جميع الاشياء معرفة تامة شاملة . اذن لا مجال للدهش من هذا . الانسان ذو طبيعة متناهية ، لا يظفر عن طريقها الا بمعرفة محدودة الكمال .

٣٣ - كي نعلم ان ذلك لا يتناقى مع الله ، عز وجل ، يجب علينا ان نلاحظ : اولاً كون الجسم قابلاً للتجزئة ، اما النفس فلا .

ماذا الاحظ ، بادىء بدء ، عندما نمنع النظر ، ههنا .  
الاحظ ، اولاً ، ان هناك فرقاً كبيراً بين النفس والجسم . الجسم ، بطبيعته ، يقبل التجزئة . النفس لا تقبل ( ٨٦ ) . فانا ، عندما افحص نفسي ، اي ذاتي باعتبار اني شيء يفكر ، فقط ، لا استطيع ان اميز فيّ بين اجزاء ، لكنني التقط ذاتي كشيء واحد تام . وعلى الرغم من ان النفس تبدو متحدةً بكل الجسم ، فانا اعرف جيداً ان لا شيء ينفصل عنها ، اذا انفصلت عن الجسم قدم ، او ذراع ، او بتر جزء من اجزائه الباقية . وكذلك ملكات الارادة ، والحس ، والتذهن ... الخ . لا يقال عنها انها اجزاء من جسمي . اما الاشياء الجسمية ، او الممتدة ، فهي على العكس تماماً . اذ استطيع بفكري ان اجزئها اي واحدمنها ، مها يبلغ من الصغر ، وان اجزئه اجزاء كثيرة ، وان اعرف بالتالي انه قابل للتجزئة ، مما يكفي لاعلامي ( ان لم اكن قد عرفت ذلك من قبل معرفة وافية ) ان ذهن الانسان ، و نفسه ، مغاير تماماً لجسمه .

٣٤ - ثانياً ان النفس لا تتلقى الا بواسطة الدماغ .

الاحظ ، ايضاً ، ان النفس لا تتلقى ، مباشرة ، الاثر الذي يأتيها من كل أجزاء الجسم . تتلقاه من الدماغ ، فقط ، او ربما من اصغر اجزائه ، اي من الجزء الذي تعمل فيه الملكة المساة

اجل منفعته . وهل اقول عن الساعة ، التي خصصها الصانع للتوقيت ، الا انها تحولت عن طبيعتها اذا لم توقت جيداً ؟ هكذا اذا نظرت الى آلة الجسم الانساني ، التي اوجدها الله لتحرك على غرار حركة المادة . اقول انها لا تتبع نظام طبيعتها حين يحف حلقومها وبض الشرب ببقائها . لكن اعترف ان هذا التفسير للطبيعة يختلف عن التفسير الآخر ، الذي هو تسمية خارجية فقط ، تعتمد كلها على فكري ، الذي يقرن انساناً مريضاً وساعة رديئة الصنع بما لدي من فكرة عن انسان صحيح وساعة جيدة الصنع . هذا التفسير لا يطابق صدق الواقع . في حين اني اقصد بالوجه الآخر ، من تفسير الطبيعة ، ما يوجد بالواقع عند الاشياء . لذا هو لا يتخلو من بعض الحقيقة .

٣٥ - هي غلطة من طبيعة المريض بالاستسقاء ان يعطش .

على الرغم من انها مجرد تسمية ، فقط ، بالنسبة لجسم المريض بالاستسقاء ، ان يقال ان طبيعته مفسودة ، حين يحف حلقومه دون حاجة الى الشرب ، فبالنسبة للمركب كله ، اي للذهن او النفس المتحدة بالجسم ، ان ذلك ليس مجرد تسمية . الطبيعة تخطيء حقاً اذ يعطش المرء حين يكون الشرب ضاراً به . يبقى ان ننظر كيف لا يمنع الله ، عز وجل ، طبيعة الانسان المفهومة هكذا ، من ان تكون معيبة وخداعة .

« الحس المشترك » . هذه الملكة ، كلما اشتغلت على النحو ذاته ، جعلت النفس تحس بالشيء ذاته ، وان امكن لاجزاء اخرى في الجسم ان تشتغل على النحاء مختلفة ، كما تشهد بذلك تجارب عديدة جداً ، لا حاجة هنا الى ايراد ذكرها .

٣٥ - ثلثاً كيف ينتج عن تركيب اعضائنا اننا نحس بالألم ، في اي جزء من اجزاء الجسم ، دون ان يكون هناك جرح .

الاحظ ، عدا هذا ، ان مطلق جزء من اجزاء الجسم لا يحركه جزء آخر يبعد عنه قليلاً ، الا ويحركه ايضاً على النحو نفسه كل جزء من الاجزاء الواقعة بين الجزئين ، وان كان الجزء الابعد غير ذي تأثير . مثال ذلك . اذا اخذنا الحبل المشدود ، ا ب ج د ، وشددها الجزء الاخير منه ( د ) ، فالجزء الاول ( ا ) لا يتحرك على نحو مغاير للذي يمكن ان يتحرك عليه ، اذا شدُّ احد جزأيه المتوسطين ( ب ) او ( ج ) ، وبقي الجزء الاخير ( د ) ساكناً . كذلك حين احس بألم في قدمي . الفيزيكا تعلمي ان هذا الاحساس ينتقل بواسطة الاعصاب المنتشرة في القدم ، والمشدودة كالحبال من القدم الى الدماغ . فاذا تحركت في القدم ، حركت ايضاً الموضع من الدماغ الذي تحييه منه ، وقلته اليه ، باعثة هكذا حركة انشائها الطبيعية ، كي تجعل النفس تحس بألم ، كما لو كان هذا الألم في القدم . هذه الاعصاب لا بد لها من ان تمر بالساق ، والفخذ ، والكليتين ، والظهر ، والعنق ، منتشرة من القدم الى الدماغ . وعلى الرغم من ان اطرافها لا تتحرك ، في القدم ، بل بعض اجزائها المارة بالكليتين او العنق ، فان

هذا يثير في الدماغ الحركات نفسها ، التي يمكن ان يثيرها جرح القدم . بذلك تجبر النفس على ان تحس في القدم بالألم عينه الذي تحس به لو كان في القدم جرح . هكذا ينبغي ان يأتي حكمتنا على سائر المدركات الحسية الاخرى .

٣٦ - لا نستطيع ان نرتجي خيراً من ان تحدث الآثار ، التي تنتقل الى الدماغ ، الاحساسات الانفع للانسان ، عادة ، حين يكون بتمام الصحة . وهو دليل الى كرم الله ان يحصل ذلك دائماً على هذا النحو .

الاحظ ، اخيراً ، ان كل حركة من الحركات الحادثة في الجزء من الدماغ ، حيث تتلقى النفس الاثر مباشرة ، لا تحدث فيها الا احساساً واحداً . ما دام الامر هكذا ، فلا سبيل الى ان نرتجي ، ولا ان نتخيل بهذا الصدد ، خيراً من ان تجعل هذه الحركة النفس تحس ، من بين جميع الاحاسيس ، التي تستطيع الحركة ان تولدها ، الاحساس الانسب ، والانفع عادة ، لحفظ جسم الانسان حين يكون بتمام الصحة . والاختبار يرينا ان كل الاحاسيس ، التي منحنتنا الطبيعة اياها ، هي على نحو ما ذكرت . وبالتالي هي تظهر قدرة الله ، الذي احداثها ، وكرمه .

٣٧ - مثل عن الطريقة النافعة التي تحصل بها احساساتنا .

عندما تحرك اعصاب القدم تحريكاً شديداً ، وزائداً على المألوف ، فان حركتها التي تمر بنخاع سلسلة الظهر ، حتى الدماغ ، تترك في النفس اثراً ، يجعلها تحس بشيء ، اي بألم ، كما لو كان في القدم ، به تتنبه النفس وتتحرك الى بذل ما في وسعها ،

من اجل استبعاده ، باعتباره خطراً ومضراً جداً بالقدم .

٣٨ - ان مطلق طريقة اخرى هي غير مناسبة لحفظ الجسم .

لا يصعب على الله ، ان يكون قد خلق طبيعة الانسان بحيث تحس النفس ، عن طريق هذه الحركة عينها في الدماغ ، بشيء آخر مغاير : كأن تحس بذاتها ، من حيث انها في الدماغ ، او من حيث انها في القدم ، او من حيث انها في موضع آخر ، بين القدم والدماغ ، او تحس بشيء آخر ، أياً كان . لكن شيئاً من كل ذلك لا يلائم حفظ الجسم بقدر ما يلائمه هذا الذى تحس به النفس فعلاً .

٣٩ - مثل آخر عن الطريقة النافعة التي تحصل بها احساساتنا .

كذلك عندما نحتاج الى الشرب . يتولد ، في الحلقوم ، جفاف يحرك اعصابه ، التي تحرك الاجزاء الداخلية للدماغ . هذه الحركة تجعل النفس تحس باحساس العطش ، اذ لا يوجد ، في الحالة كذلك ، ما هو انفع لنا من معرفتنا اننا محتاجون الى الشرب ، كي نحفظ صحتنا . وهكذا في سائر الحاجات .

٤٠ - ينتج ، عن ذلك ، ان طبيعة الانسان تخطئ ، احياناً ، على الرغم من كرم الله .

يتبين لنا ، تماماً ، ان طبيعة الانسان ، المركب من النفس والجسم ، لا يمكن ان تخلو احياناً من الضلال ، والخطأ ، على الرغم من واسع كرم الله .

٤١ - هذه الحالة الشاذة ، ظاهراً ، تعود الى الانسجام الاكبر ، الذي هو قانون عام .

لانه ، لو كان ثمة علة تثير ، لا في القدم ، بل في الدماغ ، او في جزء من اجزاء العصب ، المشدود من القدم الى الدماغ ، الحركة ذاتها التي تحصل ، عادة ، حين يكون في القدم وجع ، لأحس المرء بالوجع كأنه في القدم . وهكذا يضل الحس طبعاً . ولكن ، لما كانت حركة معينة ، في الدماغ ، لا تستطيع ان تولد ، في النفس ، الا احساساً معيناً ( وكان هذا الاحساس يتولد ، غالباً ، عن جرح في القدم ، اكثر مما يتولد عن علة اخرى ، في جهة اخرى ) فالاقرب الى المعقول ان يحمل الاحساس الى النفس الم القدم ، بدل ان يحمل اليها الم اي جزء آخر . كذلك جفاف الحلقوم . انه لا يأتي دائماً ، كالمعتاد ، من ان الشرب ضروري لصحة الجسم ، بل احياناً من علة مغايرة جداً ، كما يحصل للمرضى بداء الاستسقاء ، من الافضل بكثير ، رغم ذلك ، ان يخسّد جفاف الحلقوم ، في تلك الملابس ، من ان يخسّد دائماً حين يكون الجسم معافى . وهكذا في سائر الاحوال .

٤٢ - هذا الاعتبار ينفعنا كثيراً كي نعرف اخطاءنا وتعالجها . وكيفية ، حتى ، بين القطة والنم .

في هذا الاعتبار نفع كبير لي . فهو يساعدني ، لا على ان اتبين جميع ما يمترض طبيعتي من اخطاء ، فحسب ، بل يساعدني ايضاً على ان اتجنب هذه الاخطاء ، واصححها بشكل ايسر .

فأنا أعلم ان جميع حواسي ترشدني عادة ، لا الى الخطأ ، بل الى الصواب في الاشياء العائدة لمنفعة الجسم او ضرره . وانا قادر ، اكثر الاحيان ، على ان استخدم القسم الاكبر من هذه الاحاسيس ، لاتفحص شيئاً واحداً ، وانا قادر ، فوق ذلك ، على ان استعين بذكريتي ، كي اقرب ، واربط المعلومات الحاضرة بالمعلومات الماضية . وانا قادر على ان استعين بأدراكي الذي سبق له ان كشف عن اسباب اخطائي . لهذا كله ينبغي لي الا اخشى ، بعد الآن ، وقوع خطأ في الاشياء التي تتمثل لي ، غالباً ، عن طريق الحواس . لاستبعدت جميع الشكوك التي ساورتني في هذه الايام الاخيرة . لأعتبرنها شكوكاً مبالغاً فيها ، وغير مستساغة ، خصوصاً ما ساورني من شك في النوم ، الذي لم استطع ان اميز بينه وبين اليقظة . اما الآن فاني اجد بينها فرقاً ، ملحوظاً ، يقوم على ان ذاكرتنا لا تستطيع البتة ان تلحم وتربط احلامنا ، بعضها ببعض ، او بما يجري في مجريات حياتي ، على نحو ما اعتادت ربطه فيما بين الاشياء ، التي تحدث لنا في اليقظة . الواقع انه ، اذا تراءى لي انسان بفتة ، وانا يقظ ، ثم اختفى بفتة ، دون ان اعرف من أين أتى ، ولا الى اين ذهب ، لا اكون مخطئاً اذا اعتبرته ، لا صورة انسان حقيقي ، بل شبحاً او طيفاً قائماً في دماغي ، يحاكي الاشباح التي تراءى لي في منامي . اما اذا رأيت اشياء ، تبينت بتمييز من اين اتت ، واين هي ، ومتى ظهرت ، واستطعت ان اجمع بلا عناء بين ما لدى من احساس بها ومجريات حياتي ، فأكون

على ثقة تامة من اني اراها ، يقظاً دائماً . وهل يجوز لي ان اشك في حقيقة تلك الاشياء ، وقد جندت لفحصها كل حواسي ، وذاكرتي ، وأدراكي ، اذا لم يتناف ما ينقله الي احدها مع ما ينقله الي سائرهما . ان الله لا يضل . وبالتالي لست مخطئاً في ذلك .

٤٣ - واخيراً يجب ان نقر بضعفنا ونعترف بمجزنا .

ضرورات الاعمال تقضي علينا ان نبت في الامور قبل ان يتيسر لنا الوقت الكافي لامتحانها بما ينبغي من عناية . لذا لا بد من الاقرار بان حياة الانسان عرضة ، احياناً ، لارتكاب الضلالات في الاشياء الخاصة . ثم لا بد من الاعتراف بان طبيعتنا ضعيفة عاجزة .

## تعليقات (١)

١ - هذا الاعتقاد تكذيب صارخ ، للذين هوّنوا الناحية الماورائية ، او اللاهوتية ، في فلسفة ديكارت . اذ هناك من ظن ان ديكارت فيلسوف ، بالمصادفة ، لأنه اهتم اكثر بالقضايا العلمية ، مما دفعه الى تزويد التراث البشري اكتشافات رياضية ، لها مكانتها في تاريخ الهندسة والجبر . ان الناحية العلمية ، عند ديكارت ، لا تخفف اطلاقاً من خطورة عبقريته الميتافيزيقية ، التي يجب وضعها في اساس اكتشافاته العلمية . من هنا اعتباره اهل اوثق كفالة للمادة .

٢ - لقد ذهب ديكارت ، بهذا القول ، الى آخر حدود العقلانية ، دون ان ينكر الدور الذي يلعبه الايمان . لكنّه ساوى بين العقل والايمان ، ما دام الانسان قادراً على ان يدرك

---

١ - لقد اعتمدنا ، هنا ، بعض التعليقات التي اعطاها Emile Thouverez سنة ١٨٩٨ .

الله بالنور الفطري ، ايضاً ، كما يدركه بطريق النعمة .

٣ - الله هو مصدر العقل والايان . لم يعط العقل ليكفر بالله ، كما يظن الملحدون ، وانما في سبيل تقديم الادلة العقلانية الوافية الى ان الله موجود . وهذا ما اراد رنيه ديكارت ان يبينه في التأملات الستة .

٤ - كلمة دور مأخوذة هنا بمعنى الحلقة المفرغة .

٥ - الوجود المادي ، او العالم الخارجي ، لا يثبت ان الله موجود . انه سريع العطب . وهو بحاجة الى من يكفله . هذه الكفالة تجيئه من الله الذي نستطيع ان نبرهن عنه بأدلة مستمدة من الذهن الصافي .

٦ - « الترتيب الواضح » للافكار من اهم الحقائق التي شدد عليها ديكارت . وقد لا يكون للفلسفة ، من دور تلعبه ، الا ان تعيد النظر في المفاهيم الراحنة ، لترتيبها ثانية بطريقة واضحة ، اي بأسلوب منطقي .

٧ - يعني « الرسالة في المنهج » Discours de la Méthode

٨ - لا تقوم وظيفة الفلسفة على ان توجد الحقيقة ، قدما تقوم على ان تكشف الغطاء عنها بفضل « الترتيب الواضح » للافكار .

٩ - يعني المذكورة سابقاً ، اي « الرسالة في المنهج » التي كان قد نشرها باللغة الفرنسية . اللاتينية هي التي كانت اداة للتعبير الفلسفي ، يومذاك ، وقد الف ديكارت كتبه فيها ، عدا « الرسالة في المنهج » .

١٠ - كانت الفرنسية لغة عامة ، واللاتينية لغة العلم .

١١ - عرض ديكارت التأملات ، قبل نشرها ، على بعض المفكرين ، في عصره ، كي يمدوه بأرائهم . جلهم من الفلاسفة واللاهوتيين . وهكذا تكونت الاعتراضات ثم ردود ديكارت على الاعتراضات « Objections et Réponses » . جاءت الاعتراضات الاولى من كاتيروس « Catérus » وهو ملفان كاثوليكي من لوفان « Louvain » . والاعتراضات الثانية من مارسن « Mersenne » . والاعتراضات الثالثة من هوبز « Hobbes » الفيلسوف الانجليزي . والاعتراضات الرابعة من ارنولد « Arnold » والاعتراضات الخامسة من غاسندي « Gassendi » . والاعتراضات السادسة من مختلف اهل الفكر يومذاك .

١٢ - ليس هيناً ان نوضح الامور في اذهاننا . متى اتضحت بانث صحيحة . ومتى بانث صحيحة قوي ارتباطنا بها .

١٣ - لنلاحظن هنا الصيغة الشخصية التي يستعملها ديكارت .

لقد استخدم ضمير المتكلم .

١٤ - هذه العبارة « الآن » ، وقد تخلصت ، تشير الى الافعال النفسية ، او الوجداني ، الذي به يعقل ديكارت ، لا الى تاريخ صدور التأملات .

١٥ - البساطة مقياس للحقيقة . تلك هي الفكرة ، التي يشدد عليها ديكارت ، كثيراً ، والتي ساعدته على تصنيف العلوم ، حسب درجة البساطة في كل منها .

١٦ - اسباب الشك ، كلها ، ذات قيمة عملية لا نظرية . الشك ليس دليلاً الى ان الحقيقة غير موجودة . ولكنه دليل الى ان الطبيعة البشرية ضعيفة ، معرضة للغلط ، يجب عليها ان تعيد النظر في الاساليب ، التي تتبناها وهي تبحث عن الحقيقة .

١٧ - ديكارت يعني تماماً الضعف الذي هو فيه الانسان . لهذا يحاول ان يقوم بكل ما يضمن له عدم السقوط في الخطأ .

١٨ - هنا قمة الشك ... الاعتقاد بوجود ماكر يخادع . هذا الاعتقاد وسيلة مؤقتة يتحرر منها ديكارت فيما بعد . ولكنها تساعده ، عبر التأمل ، على الذهاب الى اقصى حدود الافتراض ، حتى يتمكن اخيراً من ايجاد قاعدة ثابتة للحقيقة .

١٩ - الشك المنهجي ، الذي اراده ديكارت ، ليس بالامر الهين . انه يتطلب وعياً شديداً ، وانضباطاً قوياً ، من اجل البقاء في حالة استنفار مستمرة . ولما كنا ضعفاء ، تسيطر علينا مستلزمات الحياة اليومية ، المعروفة بالتسطيح ، فنحن كثيراً ما نتجرف دون انتباه منا . الشك المنهجي هو العمل الاكبر الذي يقوم به الفيلسوف ، والذي ما اعطي لجميع الناس ، على حد سواء .

٢٠ - كلمة « الباردة » تشير ، هنا ، الى تقسيم التأملات الى ستة ايام ، كما قسم « الرسالة في المنهج » الى ستة ابواب .

٢١ - يصور لنا ديكارت هنا الحالة التي وصل اليها عقله . من جهة ، قطعة كاملة مع كل ما اعطاه الماضي ، ومن جهة اخرى ، حاجة ملحة لايحاد نقطة ارتكاز تكون منطلقاً له .

٢٢ - الهنئة الاولى ، في الرحلة الديكارتية ، هو انه لا يوجد شيء ثابت .

٢٣ - لقد خرج ديكارت من شكه . لماذا ؟ لأن موضوع شكه يختلف عن الذات الشاكّة .

٢٤ - الوسيط ، في العالم ، بين الانسان والاشياء الجامدة ، هو الحيوان . من هنا نظرية ديكارت في الحيوانات - الآلة



« Les Bêtes - Machines » . ولكن ، اذا عدنا الى الانسان ذاته ، رأينا ان الوسيط بين « فكثر » و « أحس » هو فعل « تخيل » . لذا كان الواجب ان نمن النظر في ملكة التخيل ، كي لا تقوم بوظيفة ضابط الارتباط قياماً منحرفاً .

٢٥ - يشير هنا ديكارت الى وحدة الوجدان رغم كثرة الحالات الوجدانية التي تصدر عنه .

٢٦ - ان جوهرنا ، الذي يدور على الفكر الصافي ، يختلف كل الاختلاف عن الصور الحسية ، المحيطة بنا .

٢٧ - بهذا المثل ، الذي اعطاه ديكارت ، نصل الى التمييز بين الصفات الاصلية ( او الاولى ) والصفات الفرعية ( او الثانوية ) .

٢٨ - نظرية ديكارت ، هنا ، هي امتداد لنظرية ارسطو . للاجسام نوعان من الصفات ... الصفات الاصلية ( او الرياضية ) كاللحم ، والقوة ، والحركة . الصفات الفرعية ( او الفيزيائية ) كالضوء ، والصوت .

٢٩ - هذه اللمعة لا علاقة لها بالجسم اصلاً . ارتباطها به طارىء ، والتأمل العقلائي الصحيح ينقحها من الابهام ،

والغموض .

٣٠ - الاحاسيس رموز لنا عن الاشياء الخارجية .

٣١ - ما هو الفارق بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلانية ؟ الاولى غامضة ، مبهمه ، وعرضة للهبوط الى المستوى الحيواني . الثانية واضحة ، متميزة ، بديهية ، خليقة وحدها بالاذهان القادرة على ان تجرّد .

٣٢ - يستنتج ديكارت ، من كل هذا الجدل ، ان الخطأ الذي يمكن ان ترتكبه ، كلما زاد ، يزيد معه الدليل الى اننا موجودون .

٣٣ - هي محاولة لا واقع . اذ من غير الممكن ان يستطيع المرء التخلص من الحواس . ولذا عاد ديكارت فقال : « ما دام ذلك صعب الحدوث ، سأعتبرها باطلة زائفة » . الحق ان الشك الديكارتي لا يفهم الا على اساس الافتراض .

٣٤ - هنا يظهر ديكارت شكه حتى في الحقائق العقلانية الصرفة التي هي حقائق رياضية . ان الشك فيها ممكن ، تماماً ، كما هو ممكن في الامور الحسية .

٣٥ - لقد شك ديكارت في الله ، ايضاً ، كما شك في باقي

المسائل . وما هو الآن يصل الى البحث في الوجود الإلهي .  
الواقع ان التأملات الستة كلها تدور على إيجاد ما يبرهن ان الله  
موجود .

٣٦ - النفس البشرية ، في نظر ديكارت ، لا تشتمل الا  
على افكار . ملكة الحاسة ليست من خصائصها .

٣٧ - هذا هو الفارق بين احس وادرك حسياً . الاحساس  
حالة وجدانية في الباطن . الادراك الحسي تأكيد لوجود شي ،  
في الخارج .

٣٨ - الانفعال يقوم على شيئين : هناك الموضوع الخارجي  
الذي تنزع اليه النفس . وهناك النزوع في حد ذاته . الخطأ يقع  
على الموضوع الخارجي . اما النزوع ، من حيث انه نزوع ،  
فهو هو .

٣٩ - هذا التصنيف ، الذي اعطاه ديكارت ، اثار الكثير  
من الجدل . وهو ثلاثي التقسيم . هناك الافكار الفطرية .  
والافكار الخارجية . والافكار المختلقة . وقد يعود هذا التقسيم  
الى بابين فقط . هناك الافكار العقلانية او الفطرية . والافكار  
الاختيارية ، اما خارجية واما مختلقة .

٤٠ - لما كان الذهن لا يستطيع ان يخرج من ذاته ليلتقط ،

في العالم البراني ، الموضوع او الفكرة او الصورة ، فقد حاول  
ديكارت ان يبحث عن مقياس باطني ، او محك ، ليعرف به  
درجة اليقين في الافكار .

٤١ - هذا نداء الى النور الفطري في ما يتعلق بمبادئ  
العقل .

٤٢ - ديكارت يعطي كلمة « objectif » معنى الذاتي .  
ولكلمة « subjectif » يعطي معنى الموضوعي . مثلاً اذا  
فكرت ، الآن ، بمدينة باريس ، فهذه المدينة موجودة موضوعياً  
« objectivement » في . الذاتي « subjectif » هو ، في  
عرف ديكارت ، ما وجد في حد ذاته بمعزل عن المعرفة التي  
يمكن ان نحصل عليها . جاء كانت « Kant » الفيلسوف الالماني  
فقلب الوضع تماماً . اصبحت كلمة « objectif » للوجود  
الكائن في حد ذاته ، وكلمة « subject » للوجود الذي  
هو في .

٤٣ - نستطيع ان نصف الافكار كما يلي . . اولاً ، لدي  
فكرة عن الجوهر الكائن خارج نفسي . ثانياً ، لدي افكار عن  
طرق الوجود ، الذي تكون به الاشياء والامور .

٤٤ - للاشياء المادية جواهر ، ايضاً ، كما للنفس جواهر .

مثلاً ... الديمومة . النفس تدوم ، والحجر يدوم . هذه الجواهر المشتركة اقتبسها من فكري عن ذاتي .

٤٥ - فكرة الله لم تصدر عني . الله هو الكائن الذي يحوز كل الكلمات التي تنقضي .

٤٦ - فكرة اللامتناهي ليست السلب لفكرة المتناهي . وهي صحيحة ، اي لها موضوع في الخارج ، ما دامت فكرة واضحة ، متميزة ، اكثر من باقي الافكار الاخرى .

٤٧ - هذه الفكرة هي اكثر الافكار صحة في وجداني .

٤٨ - ننتقل هنا الى البرهان الكومولوجي ، اي الى برهان يختلف عن السابق . البرهان الانطولوجي انطلق من العقلاني . وانتقل من الفكرة الى الفعل . ان فكرة كائن كامل تثبت وجود هذا الكائن . بالعكس هنا البرهان الكومولوجي ينتقل من الوجود الى الفكرة . نحن موجودون . هذا الواقع يثير فينا فكرة كائن اسمى ، هو علة وجودنا . المسلك الاول استنتاجي ، يذهب من المبدأ الى النتيجة ، اي من الله الى الانسان . المسلك الثاني استقرائي يذهب من الانسان الى الله .

٤٩ - لو كنت انا خالق نفسي لحزت كل ما اريد . وهذا

تحديد لله عن طريق الفعل المطلق .

٥٠ - هذه نظرية الخلق المستمر .

٥١ - يعيد ديكارت الفكرة السابقة .

٥٢ - هنا يصبح البرهان عن وجود الله ايدولوجياً ، اي وسيطاً بين الكومولوجي والانطولوجي . البرهان الانطولوجي هكذا : ان فكرة الله ، كفكرة فقط ، تثبت وجود الله . البرهان الايدولوجي هكذا : في فكرة عن الله . هذه الفكرة لا يمكن ان تصدر عني . اذن هي تثبت وجود الله . البرهان الكومولوجي هكذا : انا موجود . واقع وجودي يثبت ان الله موجود .

٥٣ - اذن الله موجود . انا على يقين من انه موجود منا دمت احل في فكرة عنه . هذه الفكرة تتجاوز طبيعتي وذمني . وهي لا تأتي من الخارج . ولا تفرض علي كما يفرض الاحساس . اذن لقد ولدت معي .

٥٤ - لنلاحظ هنا التبرة الدينية او الصوفية التي يعبرها عن الكمال الإلهي .

٥٥ - هذه المعاناة العقلانية هي الغبطة الساهرة التي

يتمكن منها الانسان وهو في الحياة الدنيا .

٥٦ - ان فكرة الله هي الاساس في عمارة ديكارت الفلسفية .

٥٧ - المهم هو الآتي : من الناحية النظرية ، يتمتع الانسان بعقل يشبه عقل الله . ما يقوله العقل البشري هو حق في حد ذاته . من الناحية العملية ، ما يقوله هذا الانسان ، او ذاك ، او ذلك ، لا يكون بالضرورة حقاً . الخطأ لا يأتي من العقل ، الذي اعطاه الله للانسان ، وانما من تطبيق العقل على الامور الخاصة .

٥٨ - من الناحية النفسانية والاخلاقية ان الانسان هو المسؤول عن احكامه المتسرة .

٥٩ - عثر ديكارت في الوجدان على افكار ثلاث : فكرة انا افكر اذن انا موجود ، وفكرة انا موجود اذن الله كائن ، وفكرة التمييز بين الصواب والخطأ . هذه الفكرة الاخيرة هي التي ستمينه على الخروج من نفسه ، والتثبت من ان الاشياء البرانية صحيحة ، لا وهم فيها ولا غش . وعليه فان سيره في بناء عمارته الفلسفية ، يخطط كما يلي : اولاً معرفة الذات العارفة ، ثانياً معرفة الله التي تساعدنا على تفسير وجودنا ، ثالثاً الانتقال الى معرفة الاشياء الخارجية ، بفضل المعرفة ، التي

تدور حول الله عز وجل . وقد انتهى ديكارت في التأملات الاربعة ، السابقة ، الى التيقن من المرفتين الاوليين : معرفة الذات العارفة ، ومعرفة الله الموجود . عليه ، الآن ، ان ينطلق من معرفته لله نحو معرفة العالم في الخارج ، كما يفرض ذلك سيره الفكري ، منذ ان اعلنه . ولكن لدينا افكار عديدة ، عن هذا العالم . ينبغي لنا ان ندرسها ، ان نفرلها ، ان نقاسمها عن قيمتها ، عن درجة ثقتنا الموضوعية بها ، عن مدى امانتها في انعكاسها الاشياء . كل ذلك هو مدار التأمل الخامس .

٦٠ - نلاحظ ، هنا ، قلتي ديكارت حول التأكد من المقياس ، او المحك ، الذي يجعله يعرف يقين ان الاشياء ، في الخارج ، هي موجودة حقاً . عنده ان هذا المقياس الاكيد ، الثابت ، النهائي ، هو الوضوح والتمييز والبداهة . كل شيء واضح ، متميز ، بديهي ، هو كائن جبراً .

٦١ - ان الافكار ، التي تمثل لنا ان الاشياء الخارجية ، ثلاث فئات : الامتداد ، والعدد ، والدوام . يقابلها المكان ، والعدد ، والزمان . اي الهندسة ، الحساب ، الميكانيكا . تلك هي العلوم الرياضية المجردة ، التي تدرس وتصيغ العلاقات ، فيما بين الاشياء ، دون ان تؤكد وجودها برانياً . هي تدرس قوانين المثلث المستطيل ، مثلاً ، دون ان تنطرق الى وجودها في الخارج . فقد يكون وقد لا يكون . هنا تبرز ، بقوة ، مشكلة

مصدر هذه الافكار الرياضية ، وقيمتها الصحيحة. مصدرها...! هي تأتي من الاختيار ، ام من العقل ؟ قيمتها ... اذا انت من العقل ، ما هي درجة واقعتها ؟

٦٣ - يجب ديكارت عن السؤال الاول ، المتعلق بمصدر الافكار الرياضية ، كما يلي : الرياضيات تأتي من العقل . اذن هي فطرية . وبذلك يعيدنا الى نظرية « التذكر » عند افلاطون ، ( راجع حواريه (Ménon Phèdre) وهسيء السبيل الى نظرية مالبرانش ( راجع كتابه Recherche de la Vérité ).

٦٣ - يجب ديكارت عن السؤال الثاني ، المتعلق بقيمة الافكار الرياضية ، كما يلي : اكثر الاشياء واقعية هي الافكار العقلانية ، اي الافكار التي تصدر عن وضوح تام ، وتميز تام ، وبداهة تامة . اذا كانت الافكار لا توجد على غرار الاشياء المادية ، فهذا لا يعني انها صورة فقط عن البرانيات . هي سابقة للاشياء التي تستمد وجودها من وجود الافكار . ( راجع كتابه Les Principes de la Philosophie الفصل الاول ، الفقرات ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٦١ ) .

٦٤ - المبدأ الذي يضعه ديكارت ، هنا ، يلخص بما يلي : استطيع ان امتشق من ذهني فكرة عن شيء . اذا كانت هذه الفكرة واضحة ، متميزة ، بديهية ، انبغى للشيء ان يكون

موجوداً . ولما كنت اعثر ، في ذهني ، على فكرة الله التي هي فكرة واضحة ، متميزة ، بديهية ، فالله موجود حتماً . وقد تحسب ديكارت للاعتراض الذي سيوجه اليه . الاعتراض هو هذا : ايجز لي القول اني املك الف ليرة لأنني افكر بالالف ليرة؟ لقد خصص ديكارت كل التأمل الخامس لدحض الاعتراض المذكور . ولكي نفهم خطورة هذا الموقف ، يجب علينا ان نستعرض تاريخ الفلسفة كله ، من هذا القبيل بالذات . البرهان الذي يستخدمه ديكارت ، يسمى البرهان الكينيوني ، « Preuve Ontologique » ، لأنه يستخرج وجود الله من جوهر الله ، اي من الصفات التي نعرف الله بها . هذا البرهان يعود الى القديس Anselme ، في القرن الثاني عشر ، وقد تبناه الديكارتيون ، جميعهم ، امثال Bossuet ، Fénélon ، Leibnitz ، Malebranche . حاربه كانت Kant في كتابه نقد العقل الصافي Critique de la Raison Pure .

٦٥ - الاعتراض الموجه لديكارت هو هذا : من الطبيعي ان يكون الله موجوداً ، بعد التسليم قبلياً انه حائز كل الكمالات . ولكن ذلك لا يستلزم وجوده واقعاً . يجب ديكارت انه لا فرق بين وجود الله وكال الله . وجوده هو كال ، وكاله هو وجود . ولكي يوحّد ، بين هذين الطرفين ، يقول : اولاً ان الله كائن كامل ثانياً ان الوجود كال . ثالثاً اذن الله موجود ثم يضف هذا ليس بالقياس Syllogisme . انه

حدس Intuition . يعني اننا امام وحدة لا تتجزأ ولا يمكن تجزئتها .

٦٦ - عكس ما ظنه الكثيرون ، ديكارت لا يريد القول بان الله يأتي من الفكرة التي لدى ذهني عنه . الذهن لا يلد الله . لكن الذهن ، وقد عثر على فكره ، يدرك قوة الارتفاع . اذ بهذه الفكرة يتمكن الذهن من ان يفسر ويبرر وجود كل شيء آخر . في ضوء الوجود الالهي تصبح الوجودات الباقية معقولة هنا .

٦٧ - وعليه فالفهم الذي حدده البرهان الكينوني هكذا ، هو مصدر الحقيقة والوجود معاً . انه يندمج بالحقائق الابدية ، ويجعلها اكثر من تجريد صاف . انه الذي يجعلها شيئاً واقعياً .

٦٨ - كل علم يرتكز على مجرد الواقع الاختياري لا يعطي الانتائج تقريبية موهومة . انه علم لا كفاءة له . لذلك لا يستطيع ان يطمئن الانسان من جهة الحقيقة .

٦٩ - الله قاعدة اليقين . وهكذا تضمحل كل الاسباب التي دعت فيما سبق الى الشك . بالله يزول مطلق خداع . يزول الشيطان الماكر . وهذا يعني اننا لسنا عرضة للخطأ ، والضلال ، ما دمنا نقف امام الواضح تماماً ، والمتميز تماماً ، والبدهي كل البداة .

٧٠ - هل للعالم الخارجي وجود يختلف عن ذهني الذي يفكر ؟ جواب ديكارت ايجابي . ولذا ميز بين التذهن والتخيل . هكذا لا يكفي الاستناد الى الذهن ، كي ندرك حقيقة البرانيات ، وانما يجب الاعتماد على ملكة التخيل ، لان العالم الخارجي يبين لي بشكل صور حسية .

٧١ - ان ملكة التذهن هي ذاتها ، التي نجدها في « انا افكر اذن انا موجود » ، والتي تلتصق التصاقاً وثيقاً بطبيعة جوهرنا العاقل . فعندما اجمع ارقاماً ، انجز عملاً تذهنياً . اولد افكاراً صافية . ولكن عندما اجمع اشياء مادية ، انجز عملين في آن واحد . الاول هو عمل تذهني صرف ، ينبثق من العقل المجرد ، الذي هو قوام الوجدان الباطني . الثاني هو عمل تخيلي صرف ، ينبثق من الحس الموضوعي ، الذي اتسلل به الى العالم الخارجي .

٧٢ - لنعد هنا الى الاشياء ، حيث تركها التأمل الاول ، كي نسائل عن امور ثلاثة . اولاً عما كانت تعلمنا اياه الحواس ، قبل التأمل الاول ، الذي وضعها موضع شك . ثانياً عن الاسباب التي دعت هذا التأمل الى اثارة الشك حولها . ثالثاً عما ينبغي ان يكون ، الآن ، وقد عثرنا على مقياس اليقين ، في هذه الرحلة الفلسفية .

٧٣ - بكلام آخر ان الحواس تعلمني اني لست فكرياً

صافياً ، فحسب ، وإنما كائنًا مرتبطًا بجسم . واعضاء هذا الجسم هو جسمي الخاص . اذ به اشعر ببعض عواطف اللذة والألم . قد احيط بعدد عديد من الاجسام ، التي تنكشف لي بكيفياتها الحسية ، والتي تشعرني بارتياح او انزعاج .

٧٤ - ان الفكرة التي يعبر عنها ديكارت ، هنا ، يمكن اتخاذها حجة ضد المثالية المطلقة ، المعروفة ، كمثالية بركلي ( Berkeley ) . هذا الفيلسوف يدعي ان العالم الخارجي غير كائن في حد ذاته . هو كائن بكوني انا . اذ الاشياء البرانية ، التي نحسبها مواجيد مادية ، هي بالواقع احساسات لنا . خساعتي ، مثلاً ، هي مجموع احساساتي الحسية والنظرية ، في وقت معين . وقد رد ديكاردت ، على ذلك ، بقوله : انا مرغم على النظر واللس . ان استشرافي العالم الخارجي لا يستند الى ارادتي فقط . هو مفروض عليّ تماماً .

٧٥ - الاجسام ، عند ديكارت ، آلات . جسمي ، من بين تلك الآلات ، هو الألتق بنفسي . وقد توسعت جميع الفلاسفات ، بعد ديكارت ، بهذه الناحية الخطيرة ... اي بالدور الخاص ، الذي يلعبه الجسم ، ومعرفتنا للجسم بذاتنا ، كضابط ارتباط بين العالم الباطني وادراكنا للعالم الظاهري . وقد انقسم الفلاسفة الى فئتين ، بهذا الصدد ، في تاريخ الفلسفة الحديثة : الى فطرين يقولون بان الافكار تأتينا من الداخل ، والى تجريبيين يقولون بان الافكار تأتينا من الخارج .

٧٦ - هذه الملكة الغامضة ، التي يتحدث عنها ديكارت ، هنا ، هي المنطقة اللاواعية ، كما ستظهر خطوطها الفلسفة الحديثة ، والمعاصرة ، فيما بعد .

٧٧ - يتبين لنا كيف كان ديكارت حذراً ، متروياً ، في سيره الشككي . لذا سمي شكك بالمنهجي على خلاف الشبطيقي ( Sceptique ) الذي يضع موضع الشك جميع الامور ، دفعة واحدة .

٧٨ - النقطة الاولى . كل ما يدركه ، او يعقله ، الذهن بتميز ، هو موجود في حد ذاته . فنفسي موجودة بمعزل عن جسمي ، على الرغم من ان الاختيار يقول العكس ، لأني قادر بالذهن على ان اعقلها مستقلة عن بدني .

٧٩ - النقطة الثانية . لديّ بعض الملكات ، عدا عن الفكر الصافي ( كالخيلة والحس ) لا تستطيع ان تكون موجودة بمعزل عن هذا الفكر . هي مرتبطة به ، ونتيجة له . هي لا تكون بدون الفكر ، وان كان الفكر قادراً على ان يكون بدونها ، على غرار المركب الذي يفترض البسيط ، وليس العكس .

٨٠ - النقطة الثالثة لديّ ايضاً ملكات اخرى ، لا نستطيع القول انها تأتي من الفكر ، اذ هي مغايرة له كل المغايرة . مثلاً . ملكة التحرك . هذه الملكة انفعالية .

٨١ - اول ما تعلمني الطبيعة هو ان لي نفساً وجسماً ملتصقين ببعضها ببعض التصاقاً وثيقاً . تلك هي طبيعتنا الخاصة ، التي لا يستطيع ان اشك فيها ، اطلاقاً .

٨٢ - ثاني ما تعلمنيه الطبيعة ، بصدد اتحاد النفس بالجسم ، هو انني لا اعرف جسمي الا بشكل حالات من اللذة ، والالم ، ولا بشكل افكار صافية مجردة . انا لست ، بالنسبة لجسمي ، كالمتمفرج من بعيد ، كما هو حال النوتي .

٨٣ - ثالث ما تعلمنيه الطبيعة ، بصدد اتحاد النفس بالجسم ، هو ان الاجسام التي تحيط بي ، قادرة على ان تحدث ، في حواسي ، مشاعر من الارتياح او الاستياء ، تجعلني اتصل واتحد بكل الاجسام البرانية . وهكذا تتضح لي حقائق ثلاث بفضل هذا الاتحاد بين النفس والجسم . الحقيقة الاولى : ثمة جسم هو جسمي . الحقيقة الثانية : هذا الجسم ليس غريباً عني ، كما تكون السفينة غريبة عن الربان . الحقيقة الثالثة : اتحد ، بواسطة هذا الجسم ، بكل الاشياء الخارجية ، التي انفعل بها .

٨٤ - اوضح فارق بين الجسم والنفس كون النفس لا تقبل التجزئة لقد شدد كثيراً ديكارت على هذه النقطة ، حتى اعتبر ذلك المقطع نقطة انطلاق لنظرية المونادو ( Monades ) عند ليبنتز ، التي تدور حول وحدة الانا .



## محتويات الكتاب

### صفحة

كلمة لا بد منها

الاهداء : الى عمداء و علماء الكلية اللاهوتية المقدسة  
في باريس

AMessieurs les Doyens et Docteurs de la  
Sacree Faculté de Théologie de Paris

تصدير. — من المؤلف الى القارئ

Préface de l'Auteur au Lecteur

ملخص للتأملات الستة التالية

Abrégé des six Méditations suivantes

التأمل الاول في الاشياء التي يمكن ان توضع موضع الشك

Première Méditation.— Des choses que  
l'on peut révoquer en doute

التأمل الثاني في طبيعة الروح الانسانية التي نعرفها  
احسن مما نعرف الجسم

Deuxième Méditation.— De la nature de  
l'esprit humain ; et qu'il est plus aisé à  
connaître que le corps

التأمل الثالث في ان الله موجود

Troisième Méditation.— De Dieu qu'il existe

التأمل الرابع في الصواب والخطأ

Quatrième Méditation.— Du Vrai et du Faux

التأمل الخامس في جوهر الاشياء المادية ثم عود الى  
ان الله موجود

Cinquième Méditation.— De l'essence des  
choses matérielles ; Et de rechef de Dieu,  
qu'il existe

التأمل السادس في وجود الاشياء المادية وحقيقة  
الفارق بين نفس الانسان وجسمه

Sixième Méditation.— De l'existence des  
choses matérielles. et de la réelle distinction  
entre l'âme et le corps de l'homme

تعليقات