

إبيستيمولوجيا الجوهر والخطأ، في فلسفة ديكارت

سيدي الأمين ولد سيد احمد
قسم الفلسفة وعلم الاجتماع

يعتبر مفهوم الجوهر، من بين المفاهيم الكبيرة، التي شغلت بال الفلاسفة في العصور القديمة والوسيطة والحديثة، ولا تفسر أهمية هذا المفهوم فقط بحضوره في تاريخ الفلسفة وانشغال الفلاسفة به أكثر من غيره، بل تفسر أيضا بكونه " الجنس الطبيعي النهائي، الذي لا يمكن تجاوزه علميا وفلسفيا".⁽¹⁾

تتمحور اشكاليتنا في هذه الورقات، حول إجلاء الصدى عن بعض المفاهيم الفلسفية القديمة، بصورة عامة، وتخليط الأضواء الكاشفة على مفهوم الجوهر بصفة خاصة، مبرزين الصلة الإبيستيمولوجية والانتولوجية الوثيقة، بين هذا المفهوم ومفهوم آخر هو مفهوم الخطأ.

لاشك أن هذه الصلة تطرح الكثير من الأسئلة، من أهمها السؤال: لماذا يتأصل بين هذين المفهومين مثل هذا التواصل؟ هل تعني هذه الصلة، أن من غير الممكن معالجة مسألة الخطأ دون ربطها بمسألة الجوهر، ولا الجوهر دون ربطه بمسألة الخطأ؟

¹ Miguel Espinoza, art. La catégorie naturelle ultime, Revue de métaphysique et de morale, ed SNRS Paris ; 1993, P 368.

ربما يرجع ترجيح هذه الاستحالة، إلى ملاحظة ابستيمو. انطولوجية، مبناهما أن الوجود لا يحضر للفيلسوف المتأمل، إلا بوصفه جوهرًا، للتلازم بين المُفَكِّر والمُفَكَّر فيه، أو بين العاقل والمعقول، فعلى أساس الجوهر، يتمكن الفيلسوف من صياغة ما يسميه خطاب الحقيقة: حقيقة الفكر والوجود، غير أن خطاب الحقيقة يفترض نقيضه: أي خطاب الوهم والخطأ، ومن هنا تنشأ تلك الصلة المشتركة والمتناقضة بين الجوهر والخطأ، البحث عن مفهوم الجوهر، يعني إذن البحث عن المسند اليقيني.

هل يعني هذا أن الخطأ، يرجع إلى أصل مختلف عن الجوهر؟ بمعنى آخر: إذا كان الوجود لا يحضر في ذهن الفيلسوف إلا بوصفه جوهرًا، فهل يعني هذا أن الجوهر هو أصل الحقيقة لا الخطأ؟ وأصل العلم لا الجهل؟

يبدو أن هذا الإشكال، ينطوي على عائق فلسفي عميق الجذور، ومن هذا العائق تتولد ثلاثة افتراضات: فإما أن نلغي وجود الخطأ جملة وتفصيلاً، وإما أن نقبل بانتمائه إلى الجوهر، واعتباره جزء لا يتجزأ منه، وإما أن نمرقه في مساحة أخرى: ربما العدم أو الخلاء الميتافيزيقي.

لا مانع من أن تكون هذه الإشكالات، هي السر في حضور مفهومي الجوهر والخطأ، في تاريخ الفلسفة على هذا النحو، من القوة والتأصل، فقد ناقش أفلاطون هذه المسألة، في سياق نقده الموجه إلى المسطائيين ويرمنيدس معاً، حيث ساند الانطولوجيا البرمنيدية في بداية تعاطيه مع الإشكالية، فاعتمد على الديالكتيك بوصفه علماء، ومنهجاً رصيناً في مواجهة المحاكاة "L'imitation" المسطائية، ذلك أن "المحاكاة . يقول أفلاطون . بعيدة كل البعد عن ما هو حقيقي،

وإذا كانت تعرض لكل الموضوعات، فلأنها . على ما يبدو . لا تلامس إلا جزءا طفيفا من كل موضوع، وهو الجزيء الذي لا يعدو ظلا⁽¹⁾.

ويمكن الكشف عن هذه المنزلة الفلسفية للديالكتيك عند أفلاطون من خلال نظريته للذات، حيث يعتبرها "رؤية خالصة، ينمحي فيها الرائي في المرئي، فإن نتأمل يعني أن ننبت من ذواتنا، وأن نتماهى بالشيء الذي نتأمله"⁽²⁾.

غير أن من يقتصر، في قراءة أفلاطون، على هذه المرحلة من التصور، إنما يلغي التحول الذي طرأ على فلسفته، في محاورة السفسطائي: المحاورة التي شكلت منعرجا هاما في تفكير أفلاطون على المستويين: الابستمولوجي والإنطولوجي، فلم يعد أفلاطون في هذه المحاورة، يرفض إمكانية الخطأ، بل يعتبره جزءا من الطبيعة: نحن إذن أمام قلب بموجبه تلغى مقولة برمنديس، التي تؤكد على وجودية الوجود، ولا وجودية اللاوجود⁽³⁾، بهذا المعنى تحدث البعض عن جريمة القتل الأبوي، فبرمنديس الذي اعتبره أفلاطون في كتابته الأولى أبا للفلسفة، انقلب عليه وقتله وألغاه، غير أنه بهذا الإلغاء ألغى نفسه أيضا، لأن برمنديس المقتول هنا هو أفلاطون الجمهورية، نحن إذن إزاء ما سميت مرارا بالانتحار الأفلاطوني، أي أمام قتل مزدوج.

⁽¹⁾ Platon, la république, ed Garnier , frères, 1966, Livre X ; P 362

⁽²⁾ Huber Grenier, « la Connaissance Philosophique », ed. Boulevard, S, G, Paris, 1973. P 99.

⁽³⁾ راجع قصيدة برمنديس، التي تذهب إلى أن إنقاذ الوجود، يقتضي رفض اللاوجود وتدمير، فالوجود هو الوجود، وأما اللاوجود فليس له وجود، إذ لا يمكن فهمه ولا التعبير عنه.

ففي محاوراة السفسطائي، لم يعد الوجود موجوداً إزاء الوجود فحسب، بل أصبح شرط وجود الوجود ذاته، وهو ما يفتح الباب واسعاً أمام إمكانية الخطأ، يقول أفلاطون: "بما أن الوجود واللاوجود، يكتنفان وجودنا معاً، فبإمكاننا إذن الاعتقاد، في أن كل ما يجلو أحدهما، في يوم خائم أو صحو، بمنحنا الكشف عن الآخر، بنفس الدرجة من الجلاء⁽¹⁾."

ورغم هذا الانقلاب، تتجه نصوص أفلاطون في أغلبها، إلى أن الجوهر هو الوجود الفكري، المماهي لذاته، وأن الخطأ لا ينبع من هذا الوجود الكامل، الحقيقي بصورة لا متناهية، بل من اللاوجود، فهو من جهة ناجم عن الجسد، الذي يمنع النفس من تشكيل رؤية مباشرة خالصة، كما ينبع أيضاً من الوجود المادي، الذي لا يعدو ظلالاً وأوهاماً، كما عبر عنه في أسطورة الكهف⁽²⁾، ينبغي أن نن أن نتعاطى الموت الفلسفي، حتى ينمحي فيها كل ما لا ينتمي إلى العقل.

وبالانتقال إلى أرسطو، نجد أن مسألة الجوهر تدخل عنده، في مسألة الأصناف، حيث يميز بين أصناف حملية، وأصناف ميتافيزيقية، فالأولى تتضمن الماهية والكيفية، وما شاكلهما، والثانية تتضمن الجوهر، كما تتناول الكيفية والكمية، بما هي حدود مفاهيم لدى البعض، وعلى مستوى هذا التمييز، تظهر قيمة مفهوم الجوهر، فهو ينتمي إلى الأصناف الميتافيزيقية، ولا يتحدد إلا بها.

ويتحدث أرسطو عن ثلاثة أصناف من الجواهر:

(أ) الجوهر المادي، وقد بينه في كتابي المقولات والطوبىقا، عندما صرح بأن الجوهر، يطلق في معناه الأولي والجوهري على الأفراد (الرجل، الحصان)، ويحمل هذا الجوهر المادي وصفين:

¹⁾ Platon, Le Sophiste, Garnier-Flammarion :p82

²⁾ راجع أسطورة الكهف، في محاوراة الجمهورية، للوقوف على نقد أفلاطون للوجود المادي.

1. كونه محسوساً.

2. كونه فاسداً.

كما يتحدد هذا الجوهر، بعلاقته بالصورة، فعندما تتشكل كرة من البرونز، فالبرونز هو المادة، والشكل الكروي هو الصورة، ويمكن فهم هذا الجوهر أيضاً، بالتقابل مع العرض، فالجوهـر قائـم بنفسه، على خلاف العرض، إذ لا يستغني أبداً عن جوهر يحمل عليه.

ب) الجوهر الهولاني، وهو الموجود بذاته، من غير أن يكون كما ولا كيفاً، ولا غير ذلك من المقولات.

ج) الجوهر المتعالي (المتحرك الذي لا يتحرك)، ويمكن تحديده، من خلال التفسيرات الميتافيزيقية، المذكورة في كتاب لامدا، بجملة من الأوصاف:

1. أنه علة الحركة الأبدية وسببها، باعتباره موضوع العشق والرغبة، وهو ما منحه الغائية الميتافيزيقية الأصلية.

2. أنه كائن فاعل، وموجود بالفعل، رغم أن موضوع العشق والرغبة، قد لا يكون واقعاً موضوعياً⁽¹⁾.

3. أن نشاط المحرك الأول، يتمثل في التأمل المحض، غير أنه لا يتأمل إلا ما هو كامل، فهو إذن إنما يتأمل ذاته: ذلك "أن الفكرة الأسمى، تفكر في ذاتها بذاتها، إذ أنها هي الأسمى، وفكرتها هي فكرة الفكرة"⁽²⁾.

¹) Aristote, Métaphysique, Lambda, 1072b

²) ibid 1074b

لكن فيم يتميز أرسطو عن أستاذه أفلاطون، بصدد مسألة الجوهر والخطأ؟ لقد سبق أن بينا، أن المادة جزء من الجوهر لدى أرسطو، لكن بما أن المادة تتجسد في موضوعات وموجودات مختلفة فلا تعتبر في نظره جزءاً أساسياً، وبذلك نعود من جديد إلى عوائق أفلاطون: العودة إلى المعقول، في مقابل المحسوس السفطائي، فالإحساس، باعتباره غير مؤد إلى الفكر، لن يكون علماً أبداً، إذ أنه لا يعد صحيحاً ولا خاطئاً، فالقصد الفكري هو العلم الأسمى، الذي لا يطلاله الخطأ.

وبنفس التمشي الأفلاطوني، يتبنى أرسطو الديالكتيك، بوصفه فن الحقيقة، حيث يميز بإمعان بين الديالكتيك وفن المباحة، أو الجدل "L'éristique"، وبينه وبين السفسطة، باعتبار هذين الأخيرين فنيين خاطئين، يمثلان وجهين لعملة واحدة، لذلك يعرف أرسطو السفسطة بكونها "التعقل الجدالي" (الفرق بين الفئتين عند أرسطو، يكمن في الغاية، فغاية الأول هي الغلبة، وغاية الثاني جمع المال).

كان الغزالي في العصر الذهبي الإسلامي، بمثابة ثورة فلسفية، أعادت النظر من جديد إلى مفهومي الجوهر والخطأ، حيث رأى الغزالي أن مصدر أخطائنا، هو وثوقنا الأعمى بكل ما لدينا من معارف وآليات (النقل، العقل، الإحساس): "فتحرك باطني . يقول الغزالي . إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتميز بين هذه التقاليد، وأوائلها تلقينات"، المدخل إلى تحديد الإشكال، يتمثل إذن في رفض الموروث السائد، ووضعه موضع شك وتساؤل، وتلك هي الآلية النقدية، التي يمثل الشك رأس الحرية فيها، إذ كيف ننقد ما نتق فيه ثقة عمياء؟

في هذا النص يضع الغزالي الأصبع، على آليات الدوغمائية الوثوقية: "التقليد" و"التلقين"، غير أن رفض الموروث، لدى الغزالي لا يشكل غاية، بل هو الوسيلة إلى ما سماه "العلم اليقيني"، الذي ينكشف معه العلوم، انكشافاً لا يبقى معه ريباً، والمتتبع لفلسفة الغزالي، يرى أن هذا "العلم اليقيني"، يرتكر إلى محددين: هما الأساس الجوهرى لعملية البحث عن الحقيقة، وعن المنهج الصارم، الذي يتعالى على التقليد والتلقين، المنهج الذي بموجبه تتميز الحقيقة عن الخطأ والوهم، عبر المحدد الأول ينفذ الغزالي إلى مفهوم الجوهر، وعبر الثاني ينفذ إلى ما يمكن تسميته إبستمولوجيا الخطأ.

مع ديكارت نعود من جديد إلى نقاش مفهوم الجوهر، وعلاقته الميتافيزيقية، والابستمولوجية بالخطأ، غير أن ديكارت يرفض أن يظل أسيراً للأطروحات الفلسفية، التي تناولت المفهومين، لذلك يسجل نقاط تجاوز محورية.

يكشف ليون برنشفيف عن هذا التجاوز، عبر الإحالة إلى التعارض التقليدي، بين المفهوم والماصدق، "قبين النظرية السكولائية". يقول برنشفيف. وبين النظرية الديكارتية، يوجد بادئ ذي بدء اختلاف في البنية المنطقية، يترجم تحديداً، في التعارض الكلاسيكي بين المفهوم والماصدق، على صعيد المصطلحات، أي بين منطق ماصدق، يتم تصويره على غرار تصنيفات مقترحة للأنواع الحيوانية، من شأنها رسم لوحة من الأفكار العامة، لا تخلو قمة هرمها، من فكرة تكون هي الأكبر من حيث الماصدق.. وبين منطق جيد، ذي طابع رياضي، تفقد معه المبادئ

السكولائية كل مدلولاتها.. يتم التعبير عنه عبر مفاهيم مجردة، تقوم بتمرية الجذور، وهذا هو عمق الثورة الديكارتية⁽¹⁾.

وتعتقد ميغل أسبينوزا، أن التجاوز الديكارتى، ينكشف عبر مستويين:

(1) التغيير على مستوى الجوهر، ذلك أن الجوهر يتماهى دائما بالموضوع (Substrat) الدائم، لهذا ينبغي أن ينحصر معيار المعرفة، في الوضوح والتميز.

(2) فردانية الجوهر: فقد رأينا كيف أن جوهر الامتداد، لاغ عند أرسطو، على خلاف ديكارت، الذي يعتبره جوهرًا قائمًا بنفسه، وله درجته من الواقعية⁽²⁾.

فعلى هذا المستوى من التجاوز، ينبغي البحث عن منزلة الخطأ لدى ديكارت، والملاحظ أن هذه المنزلة تحدث عنها شراح ديكارت، فلاحظوا تحولا نوعيا، مع ديكارت والديكارتيين عموما، ويتمثل في أن إشكالية الخطأ أصبحت أكثر أهمية من إشكالية الحقيقة⁽³⁾.

ووفقا لجيل دولوز، يتكشف التجديد الديكارتى بخصوص الخطأ في مفهومته، إذ أصبح مفهوما عميقا، له مكوناته الأساسية، يتعلق الأمر هنا بمكونين:

¹ Leon Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, PARIS, PUF, 1951, PP155-156

² M. Espinoza, la categorie naturelle ultime, op cit, P373

³ Hibert Grenier, op cit, p 120

هما الفاهمة المحدودة، والإرادة اللامحدودة⁽¹⁾. وبذلك يكون الخطأ هو الخلل، أو الاتجاه الذي يعكس الجهة السلبية من الفكر.

وسنركز في هذه المطارحة، على سؤالين مركزيين:

- (1) ما الذي يعنيه ديكرت بالجواهر؟
- (2) إلى أي مدى يكون الحديث عن الجواهر، إثارة لمساءلة الخطأ؟

مفهوم الجواهر في فلسفة ديكرت

يتحدث ديكرت عن ثلاثة جواهر، إذا ضربنا صفحا عن مقولة وحدة النفس والجسد بوصفهما جوهرا مركبا واحدا، ذلك ما يطفح به نص "التأملات" الذي يدمج هذا الثالث، في نسق ميتافيزيقي، يواكبه نقد إبستمولوجي وإنطولوجي يتناول دلالة كل جواهر ويقينته.

يظهر من نص التأملات، كما بينه ابرنشتفيغ، وجود ثلاثة جواهر: الأنا، الامتداد، والألانهائي، وفي كل جواهر من هذه الجواهر، يكتسي التأكيد الجوهري دلالة وطابعا خاصين⁽²⁾.

وفق نظام التأملات، يأخذ المنطق التراتبي الشكل التالي: الكوجيبو - الإله - الامتداد.

(أ) الكوجيتو (أو الجواهر المفكر):

¹ Deleuze, qu'est la philosophie? Tunis, ceres, 1993, P44

² Alquié, "Descartes". ed. Mis au jour, 6 ieme, pp 6-7

يلاحظ آلكنيه أن التأمل الأول، يطرح مسألة الماهيات الرياضية ذاتها، فيما يكشف التأمل الثاني عن الأنا أفكر (Le je pense)، أي الإنسان أو الوجود الخاص بهذه المسألة⁽¹⁾.

ويقوم الشك مقام الافتتاحية التأهيلية للفكر، باعتباره شرط ظهور الكوجيتو، فهذا الشك . أو هذه المغالطة الكونية . سيلعب دورين هامين: يتعلق أحدهما بالإرث التقليدي، المتمثل فيما سماه الفلسفة المهيمنة، والسوقية، حيث تكون مهمة هذا الشك أن يخلصنا من كل أشكال الأحكام المسبقة⁽²⁾.

وأما الثاني: فيتعلق بالمستقبل، حيث يهيئ لنا طريقا سالكا، يعود فكرنا على التحرر من الحواس⁽³⁾.

لكن ما طبيعة هذا الأنا أفكر؟

سؤال لا نجيب عنه، إلا إذا أمعنا النظر، في العلاقة بين هذا الأنا أفكر، وبين الوصف، ذلك أن تمييز الجواهر يتم من جهة عن طريق الوصف، ومن جهة أخرى عن طريق العقل والجوهر، فالجوهر يتميز بالوصف، إذ أن الوصف يضطلع بمهمتين: إحداها تحديد القيمة الوجودية، حيث يتم إقصاء العدم، لكونه لا يحمل وصفا، والثانية: أن يمنحنا الوسيلة، التي بها يعرف الجوهر إذ يكشف عن طبيعة كل جوهر: فالمهمة الأولى مهمة انطولوجية، والثانية مهمة إبستمولوجية.

¹ Leon Brunschvicg, op cit P159

² Descartes, Meditations metaphysiques, Abregé, op cit P12

³ Ibid, P19

وبالاستناد إلى هذه الأخيرة، يكون التمايز، فمثلاً أن الامتداد يمثل طبيعة الجوهر اللامادي، فإن الفكر يمثل هو الآخر، طبيعة الجوهر المفكر، أو الأنا أفكر، الفكر هو إذن طبيعة هذا الأنا أفكر، وفق هذا التحليل، غير أن طبيعة هذه النفس المفكرة، تظهر مشكلاً عويصاً، مثلاً عبر عنه غاسندي في إحدى اعتراضته على ديكارت، يقول غاسندي مخاطباً ديكارت: "لكي نعرف أننا نفكر، وأننا موجودون، ينبغي أن نعرف [أولاً] ما الفكر وما الوجود، بيد أنكم ألغيتُم ذلك من ذهنكم".

على هذا الاعتراض، يجيب ديكارت بنفي مسوغ الاعتراض، فهو لا يلغي "الأفكار البسيطة، والتصورات التي لا تتضمن تأكيداً ولا نفياً، بل فقط الأحكام التي تحتمل وحدها الخطأ والحقيقة"⁽¹⁾.

فالذي يلغيه ديكارت إذن، هو الحكم بوصفه تأكيداً لحقيقة المفهوم أو خطئه، فلا يتعلق الأمر إذن بالمفاهيم المحضة، أو الروح والنفس في ذاتها.

ولما كانت التأملات الثلاثة الأولى، تتحدث عن ما سماه ديكارت الشيطان الماكر، الذي يمثل الخداع المطلق، والخطأ المحض، وضلال الفكر، كان لزاماً على الكوجيتو، أن يقوم مقام المناضل ضد هذا الخطأ، والبحث الفكري، يقصد تجريد التفكير من وساوسه.

لهذا يصبح من الضروري . قبل كل شيء . أن نتقذ كل ما له علاقة بقطاع الفكر: يتعلق الأمر هنا بالفاهمة، L'entendement والإرادة La volonté والتخيل

¹ Descartes, Reponses aux V^e objections, lettre du 12 janvier

L'imagination والشعور Le sentiment لوضع اليد على المنافذ التي يتسلل منها الخطأ إلى شبكة الفكر، لكن، كيف يكون الكوجيتو، الذي هو السبيل الوحيد إلى اليقين، وكرا للخطأ؟ هنا تطرح فرضيتان: فإما أن يكون الخطأ أمراً خاصاً بالفكر، وبناء عليه يتوجب إلغاؤه خارج الفكر، وإما أن يكون أمراً خارجياً عن الفكر، يبحث عنه في عوالم أخرى: الإله، العالم الخارجي، وقبل استعراض مسألة الخطأ، على مستوى الإله والعالم الخارجي، في التأملات (1، 4، 5، 6)، ينبغي أن نتفحصها على صعيد الروح.

1. الفاهمة والإرادة (إشكالية المتناهي واللامتناهي):

يعتقد ديكارت، أن أهم مكونات الذهن تتمثل في الفاهمة والإرادة، بل ذهب في كتاب "مبادئ الفلسفة" إلى حد القول: إنه "لا يوجد في ذواتنا غير صنفين من الفكر: هما تصور الفاهمة، ونشاط الإرادة"⁽¹⁾.

ورغم هذه الأهمية، يمكن للفاهمة والإرادة، في حالة من حالات الاختلال، أن تصبحا مصدرا للخطأ: يفسر ديكارت هذه الملحوظة، باختلاف طبيعتي الفاهمة والإرادة، فالأولى نهائية ومحددة، والثانية لا حدود لها ولا نهاية، لا يتسرب الخطأ من الاختلاف في حد ذاته، بل يتسرب من كون الإنسان لا يحصر إرادته في حدود فاهمته المحدودة، بل يبسطها على الأشياء والموجودات، التي تتجاوز طاقة الفاهمة.

¹ Descartes, Principes de la philosophie, œuvres, c, ed. Pléade P585

ذلك ما يبينه نص التأمل الرابع، يقول ديكارت: "من أين تولد أخطائي إذن؟ إنها تولد من كون الإرادة، أكثر اتساعاً وامتداداً من الفاهمة، ومع ذلك لا أحصرها في تلك الحدود نفسها، بل أخطأها إلى الأشياء التي لا أفهمها... لذا فهي تضل بسهولة، وتختار الشر على أنه خير، والخطأ على أنه صواب، وهو ما يجعلني أخطئ وآثم"⁽¹⁾.

خلاصة نص ديكارت، أن الفاهمة والإرادة، إذا ما بقيتا في وضعيهما دون تجاوز، لم تتسببا في الأخطاء، وإنما ينشأ الخطأ من النشاط البشري المؤسس على نهائية الفاهمة، في مقابل لا نهائية الإرادة، ويبدو أن مصدر الاختلال، نابع من حريتنا: "فبينما تتدرج الفاهمة من الأكثر غموضاً إلى الأكثر وضوحاً، تبدو الإرادة مطلقة، إذ تنطلق من التأكيد والنفي على حد سواء، ومعلوم أن بين نعم ولا، تبايناً مطلقاً، كالتباين الواقع بين الوجود واللاوجود: الفاهمة متناهية، والإرادة إنما تكون فقط لا متناهية، ومن هنا تنشأ حرية اختيار الإنسان، التي ترتبط بها إمكانيةه"⁽²⁾.

وهذا ما يحتم علينا، وضع قيمة حرية الاختيار هذه، محل تساؤل واختيار، ففي نص سبق هذا النص الأخير، يعتبر ديكارت أن حرية الاختيار بهذا المعنى تعتبر "أحط درجات الحرية، فهي تكشف عن اختلال في المعرفة، أكثر من كشفها عن اكتمال الإرادة، ذلك أنني إذا كنت أعرف دائماً ويوضح، ما هو حقيقي، وما

¹ Descartes, Meditation 4, op cit P89

² Leon Brunschvicg, op cit P174

هو خير، فلن يعجزني أبداً، أن أحدد أي حكم وأي اختيار يجب علي فعله، وبذلك أكون حراً بشكل كامل، دون أن أكون غير مبال⁽¹⁾.

التخيل وإشكالية الحدود:

يلاحظ مارسيل غرو، أن ديكارت يعني بالتخيل أمرين مختلفين: الأول التخيل بما هو ملكة بسيكولوجية، متمثلة في النفس، التي تمارس فعلاً معيناً علي، الثاني التخيل الجسمي، المتمثل في قدرة الجسم، على الاحتفاظ بآثار الأفعال التي تمارس عليه، سواء من الداخل أو من الخارج.

وبما أننا الآن نتحدث عن منطقة النفس، ينبغي أن نركز على المعنى الأول، انطلاقاً من أن التخيل، قد يأخذ شكل ارتكاز على فكرة الفاهمة، كما قد يأخذ شكل ارتكاز على الفكرة، في صورتها الحسية، وبذلك ينشطر إلى نوعين من التخيل: "التخيل العلوي" و"التخيل السفلي".

فعن طريق التخيل العلوي يمكن للنفس أن تستحضر تخيلياً أفكاراً فطرية، ويتعلق الأمر هنا بتخيل الموجودات الهندسية، بينما لا تستطيع أن تستحضر بواسطة التخيل السفلي، غير الأفكار العارضة: يتعلق الأمر هنا بالأوصاف الحسية.

من البين إذن أن ديكارت، لا يهمل قيمة التخيل، ومنزلته في الفلسفة، وإنما ينقد أسسه وحدوده، من جهة تلاؤمه أو عدم تلاؤمه مع الفاهمة، فقد رجول في

¹ Descartes, Meditation 4, op cit P9 88-89

عالم الفاهمة، فيتمثل الأفكار الفطرية (التخيل العلوي)، كما قد ينشغل بمعطيات الحس، مبتعدا عن الأفكار الواضحة للفاهمة، فيصبح مصدرا للأفكار العرضية، وهذه الحالة الثانية، هي التي تنمي إمكانية الخطأ، لكن ما مسوغ هذه الإمكانية؟

ربما يكون هذا المسوغ، عائدا إلى طبيعة التخيل كما يفهمه ديكارت، فالتخيل لا يمكن اعتباره فكرة محضة، كما هو حال الفاهمة، كما لا يمكن اعتباره امتدادا محضا، كما هو حال الجسم، فهو إذن منزلة بين منزلتين، ويموازاة هذا المسوغ ينهض مسوغ آخر، يتمثل في العلاقة بين لانهائية التخيل، ونهائية الفاهمة، فعلى سبيل المثال 'يمكنني أن أتخيل الأضلاع الألف للشيليوغون (شكل هندسي يتألف من ألف ضلع)، كما أتخيل الأضلاع الثلاثة للمثلث، رغم أنني عاجز عن أن أنظر إليها ماثلة أمام أعين فكري'.

ولا يأتي الخطأ من عجز التخيل عن الإحاطة بما يفوق طاقته التخيلية، بل من كونه لا يعترف بالعجز، فيشرئب في نهم إلى ما يجاوز حدوده، فيقدم لنا صورا باهتة ومغلوبة، ذلك أنه كلما تعقد التصور، كلما كان على [التخيل] أن يتنامى، وكلما أصبح النشاط التخيلي عاجزا، كلما كان أكثر تعقيدا، إلى حد تصبح معه طاقتنا الاستيعابية متجاوزة، لذلك عندما أحاول أن أتخيل أشكالا متشعبة الأضلاع Polygones لا تقف أضلاعها تتعدد، فإن التخيل لا يلبث أن يستنفد حدوده، وبذلك يختلف عن الفاهمة . بحكم كونه يطال بسهولة متساوية التعدد اللامتناهي للتصورات . فيبدو كما لو لم يكن له حدود نهائية⁽¹⁾.

¹ Marcial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, op cit, T2, PP 42-43

والمستخلص من هذا التمشي، أن التخيل إذا بقي في دائرة الأشكال الهندسية البسيطة، بإمكانه أن يتقاضي الخطأ، بخلاف ما لو عانق الأشكال المعقدة.

ولكي نحدد الحقل الخاص بالتخيل، بالمقارنة مع الفاهمة، يمكن القول إن التخيل . باعتباره عنصر معرفة بالأشياء، وفق نظرة واقعية لدقائقها الجزئية . غير قادر على معرفة هذه الأشياء، إلا بصورة خارجية ومحدودة، بخلاف الفاهمة . حسب ديكرت . التي تعرف عن طريق العقل الباطني، التصورات، حيث تميزها في الحال، مهما كانت درجة تعقدها، فالتخيل بهذا المعنى، رغم وضوحه وتميزه الحسي، يبقى غامضاً بالنظر إلى الفاهمة.

2. الشعور والحكم:

بتأمل درجة اليقين، والقيمة الموضوعية للشعور، نلاحظ أن الشعور يمثل لدى ديكرت مساحة هامة من الفكر، إلى درجة أن وجود الأشياء المادية التي تمثل الإمكان بالنسبة للفاهمة، والاحتمال بالنسبة للتخيل، يصبح يقينياً بالنسبة للشعور، لكن ما ذا نعني بالشعور لدى ديكرت؟

الملاحظ كما يرى غرو،⁴ أن ما نعنيه بالشعور، هو في الواقع، كيان مركب من ثلاثة عناصر:

- التحويلات التي تحدثها الأشياء الخارجية، على مستوى النظام الجسمي.
- كل ما يتولد عن ذلك مباشرة، على صعيد الفكر، يتعلق الأمر هنا بمختلف المشاعر الخام، سواء كانت خارجية أو داخلية.

- الأحكام التي نحملها عليها، منذ الشباب، والتي تفرض ضرباً من التعقل، فهي تتعلق بالفاهمة فقط⁽¹⁾.

غير أن ما يهمنا أكثر من غيره، هو معرفة حدود إمكانية حصول الخطأ على مستوى الشعور، وكيف يكون الشعور مصدراً للخطأ، رغم يقينيته التي تحدثنا عنها؟

يجيبنا التأمل الثالث، بأن الذي يحتمل الخطأ إنما هو الحكم، ذلك أن الأفكار، "إذا نحن اعتبرناها في ذاتها فقط، ولم نحملها بتاتا على أشياء أخرى، فلن يكون في الإمكان خطؤها... عندئذ لا يبقى غير الأحكام، التي يجدر بنا الحذر منها، كي لا نخدعنا"⁽²⁾.

هل يعني هذا أن كل حكم خداع مخطئ؟

هنا يجيب ديكارت بالنفي، إذ أن الحكم قد يبنى انطلاقاً من الأفكار الواضحة والمميزة، وبذلك ينجو من الخطأ واللبس، غير أنه قد يبنى انطلاقاً من أفكار ضبابية، فيكون بذلك مصدراً للخطأ والضلال، لهذا يتوجب البحث عن العوائق التي تعرقل الشعور، وتوقعه في الخطأ.

فنحن قد نحكم مثلاً منذ شبابنا، انطلاقاً من الفاهمة، غير أن تدخل فاهمتنا هذا، قد يغيب أحياناً عن وعينا، وهو ما يجعلنا ننسب هذا الحكم إلى الشعور، رغم

¹ Ibid, P 48

² Descartes, Meditation 3, op cit PP 56-57

أنه نابع من التفكير، فنقع في الخطأ واللبس، فكيف نبعد الشعور عن مطنات الخطأ؟ هنا يتحدث النص الديكارتي عن مهمتين:

■ تتمثل الأولى في تنقيته من الأغشية التي تغلفه، حتى يعود إلى تجريديته الأولى، وذلك على نحو تنقيتنا للفاهمة، كما هو الحال في مثال قطعة الشمع "غير أن الأغشية، التي تحجب عنا الفكرة الواضحة والمتميزة لقطعة الشمع منسوجة من كفيات حسية، نابعة من التخيل والاحساسات، بينما تتسج الأغشية التي تحجب عنا الواقع الموضوعي للشعور، من أفكار نابعة من الفاهمة⁽¹⁾.

يراهن ديكارت إذن، على تحقيق المعطيين المباشرين للفاهمة والشعور، على خلاف برغسون، الذي لا يراهن إلا على المعطى المباشر للشعور⁽²⁾.

■ وتتمثل المهمة الثانية، في نقد الأحكام والأفكار، التي بواسطتها يؤكد وجود الأشياء، فنقد الشعور يقتضي إذن نقد الأحكام، خاصة الأحكام المسبقة، على نحو ما عبر عنه المبدأ 33 من كتاب "مبادئ الفلسفة": "إننا لا نخطئ، إلا عندما نحكم على شيء، غير معروف عندنا بما يكفي"⁽³⁾.

لكن ما الذي يعني ديكارت، بهذا الشيء غير المعروف عندنا بما يكفي؟ لا شك أن الأمر يتعلق بالأفكار المخلوطة والغامضة، مهما كانت مصادرها (سواء

¹ Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, op cit, T2, P 48

² (يرى برغسون أن تصورات الفكر، تحجب دائما صفاء الشعور، وعنده أن معطيات الشعور تتقذف مباشرة بعكس الفاهمة.

³ Descartes, Principes de la philosophie, op cit P 12

كانت الفلسفة المهيمنة، كما يسميها ديكارت، وهي الفلسفة السكولائية ذات المصدر الأرسطوي، أو الأفكار الحسية والسوقية، أو أفكار الطفولة..).

الأفكار السكولائية: وهي أفكار الفلسفة المهيمنة، التي لا تتأسس على النور الفطري، بل على الإرث الكلاسيكي، الذي شحن الأدمغة بالأفكار المغلوطة، في غياب تام لآليات النقد والشك، لا يعتبر ديكارت هذا الإرث زائفا وحسب، بل إنه ضار إلى أبعد الحدود، وبهذا يكون البحث عن مصادر الخطأ، بمثابة ابستمولوجيا نقدية، تعيد النظر في الموروث الثقافي، الذي تعشش فيه أخطاؤنا وأوهامنا.

أ) الأفكار السوقية:

وهي أفكار التجربة غير العلمية، التجربة التي تتأسس على الحس المشترك السوق، لذلك لا يفتأ ديكارت . سواء في التأملات أو المبادئ . يؤكد على الفرق بين هذا الحس المشترك، وبين المفهوم العلمي، ففي المبادئ مثلا يبين خطأ مفهوم الحركة الموافق للحس المشترك، ويؤسس ما يتصور أنه المفهوم الحقيقي⁽¹⁾.

¹ (أنظر المبدأ 24، 25 من الجزء الثاني من كتاب المبادئ، وفيه أن "الحركة إذا أخذناها بالمعنى العادي، لا تعدو فعلا، بموجبه يمر جسم من مكان إلى مكان آخر، في حين أن الحركة الحقة، هي انتقال جزء مادة أو جسم من جوار ما يلامسه بشكل مباشر بحث نعتبره كما لو كان ساكنا في مجاور [أجزاء أو اجسام] أخرى". Ibid, P 624

كيف نتخلص من هذه الأفكار السوفية، المبنية على المظاهر والإحصائيات الزائفة، والعادات والتقاليد؟ السبيل الوحيد عند ديكارت ماثل في الكوجيتو، فهو وحده الذي يسمح لنا، برفع معرفتنا إلى ما وراء الحس المشترك⁽¹⁾.

ب) أفكار الطفولة:

وهي الأفكار التي نلتفها، منذ سنواتنا الأولى، على أنها حقائق، مع أنها تفتقد إلى أدنى مسوغات العقل، لاعتمادها على أساس واحد، هو العادة، وهذه الأفكار هي الروافد الأولى لتجربتنا الثقافية، ولا تتبرخ هذه الأفكار إلا بعد اكتشاف الأفكار الواضحة والمتميزة، أو الأفكار الأزلية.

هذا ما يفسر تخصيص ديكارت التأمل الأول للشك، حيث يشكل الشك آلية منهجية، تصارع الأفكار الغامضة والمغلوبة، يقول ديكارت: "لقد أدركت منذ زمن، أنني تلقيت انطلاقاً من سنواتي الأولى، حزمة من الآراء الخاطئة. على أنها صائبة، كما أدركت أن ما تلقفته منذ تلك الأزمنة من مبادئ غير موثوق بها، لن يكون إلا مشكوكا فيه، وغير يقيني"⁽²⁾.

من هذه الأطروحات، يتجلى لنا في الخلاصة، أن الخطأ على مستوى الفكر عموماً؛ بما في ذلك الفاهمة، والتخيل، والشعور، لا يمثل ضرورة حتمية، من جهة المعطى الصوري، فالفكر في ذاته لا يحمل الأخطاء، لكنه بالنظر إلى أن هذا

¹ Descartes, Meditation 2, op cit P 49

² Descartes, Meditation 1, ibid P 26

الفكر، يمثل خصوصية الإنسان الحر، الذي يفكر ويفهم ويريد، يكون احتمال الخطأ أمراً ضرورياً، وفق نظام الأفكار.

هل يمكن . والحال هذه . أن نتفادى الخطأ؟ لا يحجم ديكارت عن الإجابة بنعم، ولكنه يشترط لازمتين:

الأولى: نقد أفكارنا عموماً، ويلعب التأمل الأول، الدور الأكبر في ذلك، إذ ينبهنا إلى أهمية الشك، وجاهزيته لتعرية الأوهام والخرافات.

الثانية: تأسيس العلم بما هو علم، ولا سبيل إلى ذلك، إلا بإقامة الدور الفطري، مع تنقية مناطق الفكر الثلاث: الفاهمة، والتخيل، والشعور، فبدون هاتين اللازمتين لا يحصل اليقين العلمي، الذي هو غاية البحث عن الحقيقة، غير أن هذا اليقين، حتى لو بلغناه، يحتاج إلى ضمان يؤمن التجربة الابستمولوجية، من تلبسات الشيطان الماكر: تلك هي مهمة الإله، التي لا يمكن لغيره القيام بها.

الجوهر اللامتناهي (الإله)

لا يمكن إغفال المكانة البارزة، التي يتبوّؤها الإله في النسق الديكارتي، تلك ملاحظة بالغ أحد الشراح الألمان في التشبث بها، هو رينهولد، حيث اعتبر أن المبدأ، أو الفكرة المؤسسة في فلسفة ديكارت، هو الإله "فالملاحظ، حسب رينهولد .

ويختلف في هذا مع كل الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة الألمان الآخرين في ذلك العهد .
أن المبدأ الأساس في فلسفة ديكارت، لا يتمثل في الكوجيتو، بل في الإله⁽¹⁾.

ويطرح مفهوم الإله، في علاقته بالخطأ لدى ديكارت، في كتاب التأملات
على مستويين: فالتأمل الثالث، يقدم فكرة مقدمة عن الإله، بوصفه جوهرًا، فيما
يطرح التأمل الرابع مشكلة الخطأ في علاقتها بالإله.

لكن ما الذي يعنيه الإله بالنسبة لديكارت؟

يقول ديكارت: "إنني أقصد بالإله، ذلك الجوهر اللامتناهي، الأبدي،
الثابت، العليم، القادر، الذي خلقني وأبدعني، وخلق وأبدع كل الأشياء
الأخرى.."⁽²⁾.

يقوم الإله إذن بمهمتين: الأولى انطولوجية، والثانية إبستمولوجية، فالمهمة
الانطولوجية ماثلة في خلق العالم، وإعادة خلقه بصورة أبدية، بل وفي كل لحظة،
"حسب مختلف الأشكال، لكن أيضا حسب مبدأ الثبات، دائما وأبدا"⁽³⁾.

وأما المهمة الإبستمولوجية، فتتمثل في ضمان الحقيقة، عن طريق إقصاء
فرضية الشيطان الماكر، ذلك أن هذه الفرضية تقوم مقام شرط الشك، الذي يضرب
الأفكار الواضحة والمتميزة، فالمسلك الأول الذي ينبغي سلوكه، هو دحض هذه
الفرضية، وفي سبيل ذلك ينبغي البرهنة على وجود الإله، لكي نعيد . بصورة يقينية

¹ Reinhold, Les études philosophiques, art. la conception de la philosophie cartésienne, paris puf 1985

² Descartes, Méditation 3, ibid PP 68-69

³ Kant, et la théorie du ciel, ed. Librairie philosophique, 1984, P 231

علميا . إلى كونية أفكارنا الواضحة والمتميزة، القيمة الموضوعية، التي يضيفها فكرنا عليها بحكم طبيعته، بصرامة، ودون دليل⁽¹⁾.

ضمان الحقيقة يقتضي إذن، البرهان على وجود الإله، غير أن البرهان على وجود الإله، يقتضي هو الآخر وجود آلة يمكن بها لهذه البرهنة أن تتم، نحن إذن أمام منطق الحجة وحجة الحجة، ذلك أنني "لا أعرف الإله، إلا عن طريق فكرة ما، ولا يمكنني إثبات وجوده، إلا إذا كان لفكرته وجود موضوعي، فأنا إذن مجبر على سلوك طريق ثانية، غايتها البحث عن أساس القيمة الموضوعية للفكرة، أثناء الاجتياز إلى الإله"⁽²⁾.

يحتاج الأمر إذن، على نحو ما عبر عنه غرو . إلى سلوك طريقين: طريق مباشرة، وأخرى غير مباشرة، فالمباشرة تقود تحليلنا إلى أن يتفحص . استنادا إلى منهج محكم . مختلف الأفكار، تبعا لدرجة موضوعيتها، "لننظر فيما إذا كانت تشتمل، على أفكار أو فكرة واحدة على الأقل، تمتلك بالضرورة قيمة موضوعية، ونتيجة هذا المسلك، اكتشاف فكرة في ذاتي، هي فكرة الإله، التي لا يمكن تجاهل قيمتها، إنها تحيل إلى واقع خارج عن ذاتي، يقول ديكارت: "أقول إن فكرة هذا الوجود الكامل غاية، واللامتناهي، فكرة حقيقية تماما، ذلك أنه حتى لو سلمنا، أن مثل ذلك الوجود غير موجود بالمرّة، فليس في مقدورنا التسليم أن فكرته، لا تمثل أي بعد واقعي، على نحو ما قلت ذات مرة بخصوص فكرة الشيء البارد"⁽³⁾.

¹ Martial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, op cit, T2, P 280

² Ibid p 280

³ Descartes, Meditation 3, op cit P 70

إن القيمة الموضوعية لهذه الفكرة، مضمونة عن طريق الصدق الكوني، الذي هو محل ثقة منذ الآن، ولذلك نستطيع القول: إن بناء القيمة الموضوعية للفكرة، والبرهنة على وجود الإله، يقودان في النهاية، إلى منظور واحد. وأما الطريقة الثانية، أي المسلك غير المباشر، فيتمثل في أن نبقى لكل الأفكار الواضحة والمتميزة قيمتها الموضوعية الأصلية التي تمنحها إياها الفاهمة بالطبيعة، داحضة بذلك الشيطان الماكر، غير أن ذلك لا يحصل إلا باللجوء إلى المسلك المباشر، الذي يسبر منهجيا هذه الأفكار واحدة واحدة، دون أن يدحض ذلك التخيل".

يؤكد ديكارت إذن، أن البحث الموضوعي والنقدي، عن القيمة الموضوعية للأفكار، من شأنه إثبات الإله، وأن إثبات وجود الإله، من شأنه هو الآخر إثبات القيمة الموضوعية لافكاري، غير أن العصي على الحل، هو: كيف يكون هذا الإله، الذي هو صدق مطلق محض، مصدرا لأخطائنا وآثامنا؟ يقول ديكارت: "إن الإله بحكم كونه مطلق الكمال، لا يتصور أن يكون مصدرا لأي خطأ، وبموجب ذلك ينبغي أن نستخلص أن هذه الأطروحة أو هذا الحكم أمر حقيقي"⁽¹⁾.

تلك هي إجابة ديكارت في التأمل الرابع، غير أن الإله إذا كان بهذا الصدق المطلق، الذي يستبعد كل أشكال الخطأ، ينبغي أن يحفظ الصدق الكوني، ومع ذلك نلاحظ أن الإنسان . الذي هو جزء من هذا الكون، لا يسلم من الخطأ، وعلى هذا المستوى يصبح المشكل أكثر حدة: فإن نحن رفضنا هذا الصدق المطلق، فقد أعلننا السماح بعودة الشيطان الماكر، الذي دحضناه عن طريق

¹ Ibid, P 95

الكوجيتو، كما أننا إذا رفضنا وجود الخطأ، وقعنا في التناقض مع الواقع، ما
المخرج إذن؟

لتجاوز هذه المعضلة، يصير ديكارت على تقبل الأطروحتين معا: الصدق
الإلهي، وإمكانية الخطأ في الوقت نفسه، ذلك أننا بدون الحفاظ على أطروحة
الصدق الإلهي المطلق، لن نصل إلى العلم، وهو ما يعني ديمومة الخطأ، بصورة
أبدية، لكننا بالمقابل إن لم نصل إلى إثبات إمكانية الخطأ، فلن يكون للعلم معنى
ولا قيمة، وعندئذ تحل السفسطة محل العلم.

الخلاصة أن نقد جوهر الكوجيتو والإله، يكشف عن اليقينية المشروطة
للأول: الكوجيتو، واليقينية المطلقة للثاني: الإله، فماذا عن الجوهر الثالث؟

الجوهر المادي أو الامتداد L'étendue

وفق المنهج المتبع لدى ديكارت في التأملات، نلاحظ أن مشكل وجود
الأشياء المادية، يحل على مستويين: فالتأمل الخامس، أثبت واقعية ماهيتها، فيما
أثبت التأمل السادس وجودها، إذ يظهر في المستوى الأول، أن ماهية هذه الأشياء
هي الشرط الضروري لوجودها، إذا نحن تثبتنا بالفكر المحض، المنبثق عن الفكرة
 الواضحة والمتميزة لتأسيس العلم، ولطرد الشيطان الماكر ووساوسه، بفضل الإله
الصادق الضامن، ذلك أنه قبل أن أفحص عما إذا كانت تلك الأشياء توجد خارج

ذاتي، ينبغي أن اعتبر أفكارها بوصفها موجودة في فكري، وأن أثبتن المتميز منها والغامض⁽¹⁾.

إن وجود هذه الأشياء أو ما سماه ديكارت "الموجود خارج ذاتي" مسبوق أو مشروط بما سماه ما في ذاتي en moi أو بعبارة أخرى أفكار هذه الأشياء، مثلما أن فكرة الوجود الكامل اللانهائي، تسبق إثبات وجود الإله، وفق هذا النظام.

وأما في المستوى الثاني: المتعلق بالبرهنة على وجود هذه الأشياء "فحاصل منهجيا، بالاعتماد على واقعية ماهية هذه الأشياء المادية: الواقعية التي سبقت برهنتها، على ضوء الفاهمة، فهي تستخلص ابتداء أن وجود تلك الأشياء ممكن، بالاعتماد على حضور التخيل في ذاتي، ومن ثم تستخلص في النهاية أن وجودها يقيني⁽²⁾.

من الجلي إذن، أن درجة اليقين العقلي، هي التي تتغير حسب مختلف مساحات الروح، وأن هذا اليقين يقع خارج الأشياء نفسها، فالعلم المادي يحضر كإمكان بالنسبة لفاهمتي، وكاحتمال بالنسبة لمخيلتي، وكيقين بالنسبة لشعوري، وهذه المكانة المكيّنة، التي يتبوّؤها الشعور هنا، ينبغي الانتباه إليها، إذ ستصبح فيما بعد رافدا كبيرا للفينومينولوجيين المحدثين، كهوسرل وهيدغر ومرلوبونتي.

¹ Descartes, Meditation 5, op cit P 96

² Marcial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, op cit, T2, P 7

من الملاحظ أن هذا المسلك النقدي، يتدرج من أحط درجات اليقين، إلى أعلاها: أي الشعور، فهل يعني هذا، أن للشعور منزلة أرفع من الفاهمة لدى ديكارت؟

المراهن عليه هنا، هو أن يقينية العالم المادي، أمر ضروري لدى ديكارت، من أجل تأسيس العلم الفيزيائي، وهذا اليقين لن يصبح ممكناً إلا عن طريق الروح... لهذا تتناط هذه الأطروحة من جهة، بتميز الروح عن الجسد، كما تتناط من جهة أخرى باتحادهما، فالأطروحة الأولى تحيل إلى العقل، فيما تحيل الثانية إلى الشعور وترسم حدوده⁽¹⁾.

إن التميز الواقعي بين الجواهر عموماً، هو شرط الوجود، لأنه الوسيلة الوحيدة التي أدرك بها أن جوهر الامتداد، غريب بشكل جذري عن الفكر، ولهذا السبب لم يكن لديكارت . كما رأى ذلك غرو . أي حاجة لإثبات وجود الأجسام، بوصفه شرطاً لتأسيس الفيزياء الهندسية، من أجل دحض الفيزياء الكلاسيكية⁽²⁾.

هكذا يتم تأمين يقينية الأشياء المادية، عن طريق فاهمتنا (على مستوى التمييز الجوهرى)، وعن طريق شعورنا (على مستوى وحدة الروح والجسد)، وعلى صدقية الإله، أن تضمن هذه اليقينية، لكن كيف يتمنى للخطأ الظهور من جديد، رغم هذه اليقينية الصارمة؟

¹ Ibid, P 9

² Ibid, P 13

ربما يدفعنا هذا التساؤل، إلى نقد القيمة الموضوعية لأفكارنا الحسية، التي هي موضوع الخطأ.

الحس والطبيعة

لندكر هنا، بأن النظام المتبع لدى ديكارت في التأملات، هو النظام التحليلي، حيث المراهن عله هو دائما فكرة الفاهمة، لذلك تعالج إشكالية الخطأ في ضوء الفكرة الواضحة والمتميزة.

ففي التأمل VI يتم دمج الشعور في مساحة المعرفة، بل وتحدد واقعيته ودرجة صدقه، بالتلازم مع درجة واقعيته، فنظام العقل ينقلنا إذن، من الفاهمة إلى الشعور.

ويغض النظر عن هذا التحديد، تأخذ مسألة الخطأ انطلاقا من التأمل V و VI شكلين مختلفين: ففي الأول، ينشأ الخطأ عن حريتنا، عندما لا تضع في الاعتبار حدود فاهمتنا، ولذلك تعانق ما لا تعرفه بوضوح وتميز: يتعلق الأمر هنا بالأفكار الحسية، إذ رغم أن الخطأ نابع من حريتنا، فإنه لا ينشأ عنها بصورة مطلقة، إذ لو انحصرت هذه الحرية، في الأفكار الواضحة والمتميزة، المستمدة من الفاهمة، لما كان للخطأ محل، فمنشأ الخطأ إذن هو الاستعمال السيئ لإرادتنا.

غير أن مسلك التأمل VI مختلف عن مسلك التأمل V، إذ يراهن على أن الشعور في ذاته، لا يعرف الخطأ، وإذا كان يخطئ في بعض الأحيان، فلأننا ندمج عناصر من الفكر المحض. أي من الفاهمة. في الطبيعة الحقيقية والموضوعية، أو المعطى الحق للحس، يقول ديكارت: "غير أن هذه الطبيعة، تعلمني كيف

أتجنب الأشياء، التي تسبب لذاتي الشعور بالألم، وكيف أتشبث بالأشياء التي تمنحني الشعور بالمسرة، إن معرفة حقيقة هذه الأشياء، ترجع فقط إلى الفكر، لا إلى الكيان المركب من فكر وجسد⁽¹⁾.

إلا أننا قد نتصرف بطريقة مشوشة، من شأنها تضليل نظام الطبيعة، حيث نأخذ المشاعر، على أنها أدوات لفهم طبيعة الأجسام، وعندئذ يتحتم علينا الخطأ، "مثال ذلك، أن النكهة العذبة لبعض اللحوم، التي يدس فيها السم، قد تغرينا بتناول هذا السم، فنقع في خداعها"⁽²⁾.

ألا ينبغي هذان المسلكان على تناقض، عندما ما يؤكدان من جهة، أن الخطأ نتاج الاستعمال السيئ لحريتنا، فيما يؤكدان من الجهة الأخرى، أنه نتاج الاستعمال السيئ لطبيعتنا؟ رغم هذا التناقض الظاهري، يبدو جلياً أن التحليل يصب في مفهوم واحد للخطأ، وهو ما يوجب صياغة حل واحد للأشكال، يتمثل في "إعادة الفاهمة إلى ذاتها، وذلك بتتقيتها من الشعور، وإعادة الشعور "الطبيعة" إلى ذاته، وذلك بتتقيته من الفاهمة".

نظرية الخطأ وعوائلها

هل بإمكاننا الحديث عن نظرية للخطأ عند ديكارت؟ يقول ابروشار عن نظرية الخطأ الديكارتية: "رغم بعض الانتقادات، التي يمكن أن نوجهها إلى

¹ Descartes, Méditation 6, op cit P P 125-126

² Méditation 5, ibid P 127

ديكارت، يبدو لنا جليا أن نظريته هي الأكثر عمقا، والأكثر إقناعا، من بين كل النظريات التي سبق اعتمادها⁽¹⁾.

إن القول بوجود نظرية للخطأ لدى ديكارت، يستلزم الإضاءة حول القيمة الميتافيزيقية الاستيمولوجية لهذه النظرية.

والاعتبار الأول الذي يطالعنا في هذا المعنى، ماثل في أن الخطأ لا يمكن معالجته إلا عن طريق الجوهر، وهو ما يغرينا بالبحث عن العلاقة بين هذين المفهومين، وطرح الأسئلة من جديد، هل الجوهر هو مصدر الخطأ؟، إذا لم يكن الجوهر مصدرا للخطأ، فهل للخطأ مصدر "خارج الجوهر؟"، هذان السؤالان يصبان في عوائق كبيرة: ذلك أن تأكيد كون الجوهر مصدرا للخطأ (سواء كان جوهر فكريا أو ماديا، أو إلهيا)، يعني أن الشيطان الماكر حل محل الكوجيتو، وهو ما يعني نحض كل إمكانية لبناء العلم، وعندئذ يخيم ليل الشك والخطأ الكوني، كما أن نفي كون الجوهر مصدرا للخطأ، يستلزم البحث عن الخطأ خارج الجوهر، وهذا "الخارج" يطرح مشكلة، فهل يعني هذا الخارج عدم مثلا؟

معلوم أن ديكارت، كان يقاوم بشدة أطروحة عدم، لأن الوجود يفترض صفة للموجود، والعدم يفترض إلى الصفات والكيفيات.

للبحث عن هذا "الخارج"، نلاحظ أن ديكارت يعالج مسألة الخطأ، من خلال نسقية منطقية ما، نسقية تنظر إلى الخطأ، لا بوصفه وجودا جوهريا معتبرا، بل بوصفه اختلالا في نسق التفكير، فعلى مستوى الفاهمة نتذكر دائما، فالفاهمة

¹ Victor Brochard, De l'erreur, Paris, librairie felixalgaud, 1989, P 60

مثلاً، لا تحمل الخطأ في ذاتها، بل بفعل الاستعمال السيئ للحرية: الاستعمال المصاحب للانهائية الإرادة، إنها ليست مسؤولة عن الخطأ بقائاً، فهل منشؤه حرية الاختيار مثلاً؟

يجيب ديكارت أيضاً بالنفي، لأن هذه الحرية لا تخطئ أبداً، ما دامت تتناول الأفكار الواضحة والمتميزة، وهذا أيضاً ما ينسحب على الحس والشعور، بما هو تعبیر عن الطبيعة، والطبيعة، لا تحمل في ذاتها الأخطاء، لكن التأثير السلبي للعقل على هذه الطبيعة: أي على الشعور، هو علة الخطأ والإثم.

هل نزيط الخطأ بالإله، أي بالجوهر اللامتناهي؟ كلا، فالإله لا يمكن أن يكون مصدراً لأخطائنا، للتناقض القائم بين الصدق المطلق الذي يتصف به الإله، وبين الخطأ والخديعة، لكن بما أن الإنسان متناه، فاحتمال الخطأ ينزل وارداً في كل وقت، ولهذا تتفاقم الإشكالات بدل أن تحسم.

أولاً: بما أن الإله صدق مطلق، ينبغي أن يكون عالمه تعبيراً عن الحقيقة المطلقة، لأن هذا العالم هو صنع الإله ذاته، ورغم ذلك نلاحظ أن الإنسان الذي هو عنصر من هذا العالم، يقع في الخطأ والإثم، لا بد إذن من دحض هذه الحقيقة المطلقة، أو دحض وجود الخطأ، ولاشك أن دحض الصدقية الإلهية المطلقة، يعني فتح الباب أمام الشك، ويكافئ ذلك القضاء المبرم على العلم، وهدمه من أصوله، كما أن دحض وجود الخطأ يعني التناقض مع الواقع من جهة، ورفض العلم من جهة أخرى، إذ أن أساس العلم يحتم إمكانية الخطأ إلى جانب الصواب، ولولا ذلك لما استطعنا أن نفرق بين الحق والباطل في العلوم.

لتجاوز هذه المعضلة، يتشبث ديكارت . كما أسلفنا . بالجمع بين الأطروحتين في الوقت نفسه، حيث يتوجب الحفاظ على إمكانية الخطأ، رغم صدقية الإله، وعلى صدقية الإله، رغم إمكانية الخطأ.

ثانيا: يتولد عن هذا الحل إشكالان: أحدهما ميتافيزيقي يتمثل في السؤال: كيف يكون الخطأ ممكنا بالنظر إلى الصدقية الإلهية، والآخر أبيستمولوجي، مائل في السؤال: كيف يكون الخطأ ممكنا بالنظر إلى الروح؟

ومعالجة هذين الإشكاليين، تمر عبر مستويين: ميتافيزيقي، وإنساني، فعلى المستوى الميتافيزيقي لا يعدو الخطأ شكلا من أشكال الحد (Limitation)، أو عدما محضا من منظرو الإله، وأما على المستوى الابسيكولوجي أو الإنساني، فالخطأ وجود موضوعي من منظور الإنسان، لأنه يمثل حرمانا ما.

ومن جديد نجد أنفسنا أمام إشكالية طبيعة الخطأ، فالخطأ بوصفه عدما، لن يكون له سبب، إذ لا سبب إلا للأشياء الواقعية، والخطأ ليس واقعا وفق ما توجي به كلمة الواقع، بل يتعلق الأمر فيه بفعل واقعي للحكم، رغم خطأ الحكم نفسه، هل يمكن القول إذن إن الخطأ، بوصفه فعلا واقعا للحكم . يجد سببه في إرلنتي الحرة، بالنظر إلى التناقض بين لانهائية الإرادة، ونهائية الفاهمة؟

بإمعان النظر، نكتشف أن هذا التناقض ليس أبدا سببا للخطأ (إذا سلمنا بأن الخطأ عدم)، بل هو سبب الفعل الموضوعي للحكم، لهذا السبب "لا يكون

للخطأ من أساس، غير هذا العدم الموجود في ذاتنا، أو هذا الخواء الميتافيزيقي، المفتوح أمام إرانتنا اللامتناهية، عن طريق فاهمتنا المتناهية⁽¹⁾.

ومن ركام هذه المعضلات، ينهض إشكال جديد، مفاده السؤال عما إذا كان: من الممكن وضع حد للخطأ؟ وبأي وسيلة؟ وعما إذا كانت تلك المهمة، منوطة بالإله أم بالفاهمة؟

إذا قلنا: إن الإله هو المتكفل بضمان الحقيقة، ويوضع حد للخطأ وإنهائه، فأى دور يبقى للفاهمة كي تلعبه؟ وإذا قلنا بالمقابل: إن فاهمتنا هي المسؤولة عن ضمان الحقيقة، استنادا إلى إنتاج الأفكار الواضحة والمتميزة، ألا يعني ذلك الاستغناء عن الضمان الإلهي، وإفراغه من محتواه؟

هذا المنعرج الميتا ابستمولوجي، هو الذي قسم شراح نظرية الخطأ الديكارتيّة إلى اتجاهين: اتجاه يراهن على الفاهمة، ويمنح الإله وظيفة متواضعة، واتجاه يراهن على الإله، ويترك للفاهمة مجالا محدودا.

غير أن البحث عن الإجابة، من داخل نصوص ديكارت، يبين جليا، أن مسلك حل العقدة، مختلف عن رأي الاتجاهين، ذلك أن السؤال لدى ديكارت منوط بنسق جواهري، لا يلغي لا الإله، ولا الأفكار الواضحة الرياضية للفاهمة، ذلك ما انتبه إليه جان ليك ماريون، عندما بين أن من الضروري، التثبث بأطروحة الصدق الإلهي، "مع الأخذ في الاعتبار أن هذا الصدق الإلهي، لا يضمن حقيقة غير

¹ Marcial Guérout, Descartes selon l'ordre des raisons, op cit, T2, P 281

الأحكام التي تصدرها، انطلاقاً من أقوى يقين ممكن، وهي الأحكام التي إذا فسدت، لم يعد في الإمكان تصحيحها⁽¹⁾.

لقد خلقنا الإله، وفيينا قابلية الخطأ، لكنه لا يساعدنا ولا يدفعنا إلى الخطأ والخديعة، إذ أن الانخداع حرمان أو نقص بالنسبة إلينا، لكنه بالنسبة إلى الإله، لا يمثل غير سلب بسيط، وبهذا نرجع إلى أطروحة: أن الخطأ نابع من الاختلال بين فاهمتنا المتناهية، وإرادتنا اللامتناهية.

غير أن هذه الأطروحة، ستواجه من جديد مأزقاً عصبياً، ذلك أننا إذا سلمنا أن الفاهمة في ذاتها، لا تعرف إلا الحقيقة، وبأنها تخطئ فقط بسبب اختلال ما، وسلمنا أيضاً بأن الإرادة، لا تعمل إلا وفق أفكار الفاهمة: فكيف نسلم بأنها تتعلق بأذنان العدم، وبأنها لا متناهية بالنسبة إلى الفاهمة؟ ذلك ما انتبه إليه غاسندي، فأودعه بعض اعتراضاته الشهيرة على فلسفة ديكارت⁽²⁾.

يبدو وفق ما ذهب إليه بروشار، أن عصمة الفكر هذه، هي العائق الديكارتي الذي لم يستطع الفيلسوف الفرنسي تجاوزه، ذلك أن نظرية الخطأ، لا تتعرض لأي إشكال، لو سلمت بأن الفاهمة ليست معصومة البتة من التفكير في أشياء لا وجود لها، أو غير تلك التي تعتقد أنها تفكر فيها، فالإرادة إذن . بفعل الاختيار الحر . تطرح أشياء لا تعدو صناعة الفكر، وتعتبرها حقيقية، تبدو المعضلة غير قابلة للحل إذن، إذا ما اعتبرت الفاهمة معصومة، والظاهر أن

¹ Jean luc Mairion, art : l'ambivalence de la métaphysique cartésienne, Paris, PUF, Octobre, Décembre 1976

² Descartes, Méditation 5^e objection, op cit P 248

ديكارت، غير قادر على الجواب المقنع في هذه الحثيثة، بل يكاد يعترف بالعجز عنه⁽¹⁾.

لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل نلاحظ من زاوية أخرى، أن ديكارت يؤكد أحيانا عدم اكتراث الإرادة، كما لو كانت تمتلك حرية اختيار الخير والشر، والصائب والخطي، لكنه في أحيان أخرى، يصر على أن عظمة الإرادة، ماثلة في كونها إنما تثبت بما هو خير وحقيقي، وتقضي كل ما هو شر خطأ، فهي بهذا المعنى لا تعد غير مكتوثة، لأن اختيارها مرهون بسبب واضح متميز، وعندما يؤكد ديكارت هاتين الوضعيتين المتعارضتين للإرادة، يعتبر الأولى معبرة عن أحط درجات الحرية، فيما يعتبر الثانية تعبيراً عن أعلى درجات الحرية.

تصب مجريات التحليل في هذا السياق، في الاعتماد على خاصيتي الوضوح والتميز، بوصفهما معيارين غير قابلين للدحض، غير أن هذين المعيارين يحتاجان إلى النقد والتمحيص، قبل اعتبارهما قيمتين موضوعيتين للحقيقة، ذلك أن معرفة الشيء على أنه حقيقي، إنما تعني ظنه كذلك، والظن لا يكافئ الوضوح والتميز، كما أن هذين المعيارين الأخيرين: (الوضوح والتميز)، لا يكافئان البداهة، رغم أن ديكارت ما فتئ يؤكد تكافؤهما، فمعرفة الشيء بداهة، لا تعني معرفته بتميز، فالمعرفة بالبداهة، تعني تقديم الشيء إلى الذات على أنه بديهي، أي ظنه كذلك، فالوضوح والتميز خاصيتان منطقيتان، على خلاف البداهة، فهي خاصية بسيكولوجية.

¹Victor Brochard, De l'erreur, op cit, P 63

نحن هنا إزاء العمق النقدي الكانطي: فقد كان اعتراض كل من هوبز، وهيراسبيتس، بمثابة ضرب المعيارية الديكارتية في الصميم، فالأول أعلن قصور معياري الوضوح والتميز، بالنظر إلى أن الشيء قد يكون واضحاً ومتميزاً، دون أن يكون حقيقياً: "هناك وضوح كبير في الفاهمة . يقول هوبز . لا يعدو مجازاً... فكل من ليس له شك في مسألة، يعتقد في مثل ذلك الوضوح.."(1).

ولا يذهب هيراسبيتس بعيداً، فنقده يصب في نفس المسلك، إذ يعترض على ديكارت من زاوية، أن الفاهمة قد يلتبس عليها الحق والباطل، فيظهر لها الخطأ على أنه حقيقة، يقول هيراسبيتس، مخاطباً ديكارت: "تقولون إن الخطأ، لا يمكن أن يتجلى للفاهمة في مظهر الصواب، ألا يعد من الخطأ القول: إننا لا نجد في أنفسنا فكرة الإله؟ ومع ذلك لا يفتأ مهندسون يعتقدون ويصدقون، أننا لا نجد في أنفسنا هذه الفكرة، ألا يأخذون عندئذ الخطأ في مظهر الصواب، على خلاف ما قلتم تماماً؟"(2).

ورغم هذا الاعتراض المدوي، يظل جواب ديكارت ثابتاً: وهو رفض أن يكون أولئك "المنخدعون" في نظره، قد صدروا عن أفكار واضحة ومتميزة، وهنا تظهر الدوغمائية الديكارتية في أوضح تجلياتها.

لنعد من جديد إلى معضلة موضوعية الخطأ أو عدميته، إذ يبدو أن ديكارت لم يحسم في المسألة، بل ظل يثبت أحياناً موضوعية الخطأ، وأحياناً أخرى سلبيته، فكما يصرح به بروشار: "إذا نظرنا إلى الفعل الذي يسبب الخطأ، تبين لنا

¹ Descartes, Méditations Réponses aux 3^e objection, op cit P 196

² Descartes, lettre 1, Œuvres, XI, op cit, p248

أن الخطأ يبدو موضوعيا من ناحية، بالنظر إلى كونه فعلا حرا، مصدره الإرادة، لكنه يبدو من ناحية أخرى سلبا، وذلك بالنظر إلى كونه فعلا، وليس إرادة، غير كاملة البصيرة، يتعلق ديكارت بالناحية الثانية، دون أن يهمل الأولى⁽¹⁾.

هل من الحزم، أن نؤكد موضوعية الخطأ وسلبيته وعدميته في الوقت نفسه؟ يبدو أن مفهوم العدم هنا يكتسي غموضا، والتباسا، لدى ديكارت كما ينبه إليه غاسندي⁽²⁾: فهل يتعلق الأمر بنوعين من الخطأ؟ أم بنوع واحد لا يتعدد؟ أو بمعنى آخر، هل نتحدث عن خطأ موضوعي وآخر سلبى؟ أو عن خطأ واحد تحت مظهرين مختلفين؟

من الواضح أن ديكارت، يتحدث عن نوع واحد من الخطأ، لكنه لا يخلو من ازدواجية، تعود إلى اختلاف زاوية النظر، فإذا اعتبرناه فعلا إراديا جعلناه موضوعيا وموجبا، وأما إذا اعتبرناه حرمانا من معرفة الحقيقة قلنا بسلبيته وعدميته، لكن المشكل عند ديكارت أن الحكم هو وحده الذي يؤكد أو ينفي، فهل يعني هذا أن فعل الحكم في حد ذاته إرادي؟ يقول ديكارت: "لمعرفة ما إذا كانت الإرادة تمتلك قوة موضوعية للتحقق، ينبغي أن ننظر إليها قبل أن تكون فعلا مأمرا"⁽³⁾.

رغم إن ديكارت يعترف بالعجز عن حل الكثير من المشاكل المتعلقة بمسألة الخطأ، ووفق هذا التعايش يظهر العالم لديكارت بما هو صيرورة ذات سياق عرضي، وهو ما يشبه أطروحة سينوزا، الذي يرى أن العالم ضروري استمراري.

⁽¹⁾ Victor Brochard, De l'erreur, Paris, Librairie Felixalgaud, 1989, P48

⁽²⁾ Descartes, Méditations, Réponses aux 5^é objection, op cit P 196

⁽³⁾ Victor Brochard, De l'erreur, ibid p 62

تتوخى هذه الورقات المتواضعة، إعادة طرح أسئلة، جذيرة بالطرح حول بعض المفاهيم الكبرى في الفلسفة: المفاهيم المفاتيح، التي تنير الطريق، إلى فهم الأنساق الفلسفية، وأثرها في التاريخ، ذلك أن البحث في الجوهر . خصوصاً مع فيلسوف عملاق كديكارت . يعتبر محاولة لطرح سؤال الوجود، والكشف عن متونها وهوامشها، فيما يعتبر البحث في مسألة الخطأ، بمثابة إعادة النظر، في إبستمولوجيا التفكير الفلسفي، إذا نحن سلمنا بأن البحث عن مفهوم الخطأ، لا ينفك عن البحث في مفهوم اليقين، ذلك أن هذا التخارج العكساني، يجعل من المستحيل إثارة السؤال عن أحد المفهومين، دون إثارة السؤال عن الآخر.

ولا تدعي هذه الورقات . ولا ينبغي لها ذلك . تقديم إجابات شافية، حول هذين المفهومين، في فلسفة ديكرت، بل تراهن فقط على طرح الأسئلة، وتركها معلقة دون أجوبة، كي لا يموت الروح الفلسفي، فهل وفقت في ذلك؟.

بييو اُغراڻيا

- Descartes, Méditations métaphysiques, Abrégé,
- Descartes, Réponses aux V^e objections, lettre du 12 janvier.
- Descartes, Principes de la philosophie, œuvres, c,ed. Pléade
- Miguel Espinoza, art. La catégorie naturelle ultime, Revue de métaphysique et de morale. ed SNRS Paris ; 1993
- Platon, la république, ed Garnier, frères, 1966, Livre X.
- Huber Grenier, « la Connaissance Philosophique », ed. Boulevard, S, G, Paris, 1973.
- Platon, Le Sophiste, Garnier-Flammarion.
- Aristote, Métaphysique, Lambda, 1072b.

- Leon Brunschvicg, Spinoza et ses contemporains, PARIS, PUF, 1951.
- Deleuse, qu'est la philosophie? Tunis, ceres, 1993
- Alquié, "Descartes". ed. Mis au jour, 6eme.
- Marcial Gueroult, Descartes selon l'ordre des raisons, T2.
- Reinhold, Les études philosophiques, art. la conception de la philosophie cartésienne, paris
- Kant, et la théorie du ciel, ed. librairie philosophique, 1984.