



العقل والوجود

يوسف كرم



# العقل والوجود

تأليف  
يوسف كرم



# العقل والوجود

يوسف كرم

رقم إيداع ١٥١١٢ / ٢٠١٤  
تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٧٦٨ ٠٤٥٥

## مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة

جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة  
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٠١٢/٨/٢٦

إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره  
وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه

٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة  
جمهورية مصر العربية

تلفيفون: +٢٠٢ ٢٢٧٠٦٣٥٢      فاكس: +٢٠٢ ٣٥٣٦٥٨٥٣

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <http://www.hindawi.org>

---

تصميم الغلاف: خالد المليجي.

جميع الحقوق الخاصة بصورة وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي  
للتعليم والثقافة. جميع الحقوق الأخرى ذات الصلة بهذا العمل خاضعة للملكية  
العامة.

Cover Artwork and Design Copyright © 2014 Hindawi

Foundation for Education and Culture.

All other rights related to this work are in the public domain.

# **المحتويات**

٧

مقدمة

١١

**الباب الأول: وجود العقل**

١٣

١- التصور الساذج

٢٣

٢- الحكم

٢٩

٣- القياس

٣٩

٤- الاستقراء

٤٥

**الباب الثاني: نقد العقل**

٤٧

١- الشك واليقين

٥٧

٢- التصور والوجود

٦٩

٣- العقل وإدراك الطبيعة

٧٩

٤- العقل وما بعد الطبيعة

٩٣

**الباب الثالث: المعاني والمبادئ الأولى**

٩٥

١- الوجود

١٠٥

٢- لواحق الوجود

١٢١

٣- مبادئ الوجود

١٢٩

٤- أقسام الوجود



## مقدمة

أرَخنا للفلسفه اليونانية، ثم الفلسفه الأوروبيه في العصر الوسيط، وأخيراً للفلسفه الحديثة،<sup>١</sup> وكنا كلما صادفنا مذهبًا كليًا أو رأيًا جزئياً عَقَبْنا عليه بالتأييد أو التفنيد؛ إذ إننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفه فيلسوف أيضًا، وأنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع البقاء، فيقصر مهمته على حكاية أقوال الفلسفه دون عنایة يتذر بها والحكم فيها. بيد أن تعقيبنا كان يجيء مقتضبًا لأننا كنا بسبيل التأريخ أولاً. ففي هذا الكتاب نعالج المسائل ذاتها مُحاولين الكشف عن وجه الحق فيها. وعنوانه يؤذن بأننا نقدم دراسة العقل، كما يقدم العامل امتحان الآلة قبل الشروع في استخدامها. ولسنا نزعم أن هذا الترتيب واجب؛ فإن الناس جميعاً يصدقون عقلاهم وحواسهم بادئ ذي بدء، وللفلسفه المؤمن بصدق العقل والحواس أن يجاريهم فيقتسم المنطق ويثنى بالفلسفه الطبيعية مرجحًا نقد المعرفة إلى مكانه المنطقي الذي هو علم ما بعد الطبيعة أعم العلوم والختص من ثمة بالفحص عن أعم المسائل.

لكن كل مُطلع على الفلسفه يعلم أن مسألة المعرفة هي المحور الذي تدور حوله مسائل الوجود، بمعنى أن حلول هذه المسائل تتبع تبعاً للحل المرتضى لمسألة المعرفة، ففي تقديم هذه المسألة إظهاراً للأسباب الأولى التي حدت بكل فيلسوف على سائر آرائه. لما كانت المعرفة الإنسانية تتالف من مدركات تمثل الأجسام، أي مظاهرها المحسوسة

<sup>١</sup> فكلما عرضنا آراء الفلسفه في هذا الكتاب اقتصرنا على إيجازها أو الإشارة إليها ما دام تفصيلها معروضاً في تلك الكتب. وكلما أحلانا إلى هذه الكتب رمنا إليها هكذا: ف ي لكتاب الأول، ف و لكتاب الثاني، ف ح لكتاب الثالث.

مكتسبة بالحواس الظاهرة ومحتزلة في المخيلة، ومن مدركات مجردة عن كل عرض محسوس ومكتسبة بما يسمى بالعقل، وكان الفلاسفة متلقين إجمالاً على أن المعرفة العقلية (على تضاربهم في طبيعتها وقيمتها) أعلى من المعرفة الحسية وحاكمة عليها؛ انتهت مسألة المعرفة إلى أن تكون مسألة العقل.

فإذا أردنا أن نعرّف العقل ريثما نقبل على دراسته بالتفصيل، قلنا إنه قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية. يدرك العقل أولاً ماهيات الماديات، أي كنهها لا ظاهرها،<sup>٢</sup> ويدرك ثانياً معاني عامة: كالوجود، والجوهر والعرض، والعلنية والمعلولة، والغاية والوسيلة، والخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والحق والباطل. ويدرك ثالثاً علاقات أو نسبة كثيرة: كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد، وعلاقات الأشياء فيما بينها، وعلاقات المعاني التي ذكرناها الآن، والعدد والترتيب. فهذه المدركات غير مادية، فلا ينفذ الحس إليها بحال. وليس العلاقـة أو النسبة موجوداً واقعياً، وإنما الموجود طرفاها، فإذا راكها إدراكاً معنى غير مادي. ويدرك العقل رابعاً ما بدأ عامة في كل علم علم وفي العلوم إجمالاً، وليس في التجربة شيء عام. ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية، كالنفس والله وخصائصها الذاتية، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالملل على البادي للحواس على العلة الخفية عليها. وسادساً بالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم، مما لا مثيل له عند الحيوان الأعمى مع حصوله على المعرفة الحسية.

ولقضية العقل وجهان: أحدهما وجوده، والآخر قيمة إدراكه إذا كان موجوداً. والأصل في الوجه الأول أن فريقاً هاماً من الفلاسفة يذهبون إلى أن الحواس الظاهرة والمخيلة هي وسائلنا الوحيدة للمعرفة، وأن ما يسمى بالعقل إن هو إلا جملة أفعال ترجع إليها. هؤلاء يدعون بالحسين أو التجربيين متى دار الكلام على المعرفة، وباللابدين متى دار على الوجود، وذلك لقولهم: لا وجود لغير المادة، ولا معرفة دون الإحساس، ويُدعون أيضاً بالاسميين أو اللفظيين لقولهم: ما المعاني إلا أصوات في الهواء، أي أسماء أو ألفاظ وحسب. وهم أميل إلى تسمية العقل بأسماء ذات دلالة واسعة غامضة قد تمتد إلى المعرفة بأسرها، فيقولون بالفرنسية: Entendement، وبالإنجليزية: "Mind, spirit" Understanding.

ما يقابل قولنا: «الذهن» على حد تعريفه بأنه: «قوة للنفس تشمل الحواس

٢ «العقل يدرك الصورة بأن يأخذها أخذًا مجرداً عن المادة من كل وجه بما يصلح أن يقال على الجميع». «العقل يدرك الأمر الباقي الكلي ... ويدركه بكله لا بظاهره» (ابن سينا: النجا).

الظاهرة والباطنة».<sup>٢</sup> وطبعي أنه لو صح مذهبهم لعاد البحث في مسائل الوجود إلى تحليلها للكشف عن كيفية تكوينها من الصور الخيالية والعادات النفسية، أي عادت الفلسفة كلها إلى مسألة المعرفة. وقد حدث هذا فعلاً من جانبهم، وكان محتملاً أن يحدث بناء على مذهبهم. لذا كان أول ما عنينا به إثبات وجود العقل بإثبات أصلية أفعاله ومغايرتها لأفعال الحواس، وكان هذا موضوع الباب الأول.

ما نكاد نضع هذه النتيجة حتى يربز لنا الوجه الآخر لقضية العقل، ذلك أن العقل قد يكون موجوداً ثم يكون أدلة غير صالحة للإدراك، فهل باستطاعته الوصول إلى اليقين، أو هو مضطرب لتعليق الحكم والتزام الشك؟ هذه مسألة عامة مبدئية تتخصص في ثلاثة مسائل؛ الأولى: هل باستطاعة العقل أن يبرر يقينه بإدراكه؟ الثانية: هل باستطاعته أن يبرر اليقين بإدراك الحواس؟ الثالثة: هل باستطاعته أن يجاوز دائرة الوجود الطبيعي إلى ما بعد الطبيعة؟ في هذه المسائل نلقى الحسينين بأدلتهم، ونلقي بنوع خاص طائفنة من الفلسفية نسميه بالتصوريين؛ لأنهم يدعون أن الإدراك أَيْضاً كان إنما يقع على التصورات الماثلة في الذهن، كما يحدث في الأحلام، لا على موضوعات متمايزة من التصورات، وأن تصديقنا بوجود الأجسام بقيمة المعاني والمبادئ العقلية إن هو إلا توهم، ومن باب أولى التصديق بالروحيات.

وقد اصطنع الحسينون هذا المبدأ التصوري، واتحدوا مع أصحابه، فأجابوا جميعاً على المسائل الثلاثة باللففي. وهذا موقف خطير للغاية يقضي على الفلسفة كعلم للوجود. ونحن ننحاز إلى وجهة الإثبات، ونبين أن قوانا العارفة آلات صالحة للإدراك صادقة بالرغم مما تقع فيه أحياناً من أخطاء، وأن هناك حقائق لا يتطرق الشك إليها: منها أولية بينة بنفسها، ومنها كسبية يتبرهن اليقين بها بالأولية، فتستطيع المضي في الفلسفة، ومعالجة المسائل الوجودية.

هذه المسائل منها عامة ومنها خاصة: المسائل العامة نجد مكانها في هذا الكتاب، وهي تدور على معنى الوجود بالإطلاق، وعلى الأمور التي تلحقه بهذا الاعتبار، فنلتحق كل موجود وتدخل في تفهم حقيقته، مثل الجوهر والعرض، والقوة والفعل، والعلة الفاعلية

<sup>٣</sup> تعريفات الجرجاني. ويضيف قوله: «معدة لاكتساب العلوم». ويقول في تعريف آخر: «الذهب هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعرف بالفلك». أي بالاستدلال، ولا ضرورة للتزام هذا القيد.

<sup>٤</sup> انظر في هذه التسمية هامش ص ٧٣ من فـ ح.

والعلة الغائية. وتؤلف المسائل الخاصة كتاباً آخر: «الطبيعة وما بعد الطبيعة» ونقسمه إلى قسمين: أحدهما يضم مسائل الوجود الطبيعي، فيفحص عن تركيب الكائن المادي إجمالاً، ثم عن خصوصياته وهي الكائنات الحية نامية وحاسة وناظفة. والقسم الآخر يرتفع إلى الله علة الوجود الطبيعي، ويحاول تعرف ذاته، وفسخ الإشكالات التي أثارها الحسينون والتصوريون بشأن إمكان البرهنة على وجود الله، وإمكان إضافة صفات إلى الذات الإلهية. وبعد الفلسفة النظرية تجيء الفلسفة العملية أو فلسفة الأخلاق، تتناولها في كتاب ثالث نسميه: «الأخلاق الإنسانية»، للدلالة على أن للإنسان أخلاً لا تقة به، مغایرة للأخلاق التي توحى بها الطبيعة الحيوانية الخاضعة للذة الجسمية والمنفعة المادية. وعلى هذا الوجه نعرض مذهبًا تاماً يتسم باليقين والإيمان، وبدونهما لا حياة للإنسان بما هو إنسان.

وإذا سئلنا عن اسم هذا المذهب وعن مصدره، قلنا: إنه المذهب العقلي Intellenctualisme° ولكن المذهب العقلي المعتمد Modetre يؤمن أيضاً بالوجود ويقدر تعلقه عليه. ثم قلنا إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانٍ الأساسية ومبادئه المنطقية والميتافيزيقية وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها، وإن الفلسفة الإسلامية، وبخاصة ابن سينا وابن رشد، قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين. فنحن نعود إلى هؤلاء جميعاً، ونؤيد شروحهم وأدلةهم، ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلسفـة المحدثـين. لقد تنوّسـيت تلك التعالـيم القديـمة وطالـ عليها النسيـان، أو صارت تروي لـحـض التـاريـخ دون اـعـتقـاد لها بـقيـمة فـكرـية وـحـقـيقـة وجـودـية، لا بل مع اـعـتقـاد أن الرـاءـ الحـديثـ قد نـسـختـها، كما نـسـخـ العلمـ الحديثـ العلمـ القـديـمـ، وـنـسـخـ كـلـ حـديثـ كـلـ قـديـمـ فـيـماـ يـقـالـ، فـعـسىـ أنـ يـقـتنـعـ قـارـئـ هـذـاـ الـكـتابـ بـأـنـ الـحـقـ مـكـنـونـ فـيـ هـذـاـ الـقـدـيمـ الـذـيـ نـبـعـثـهـ.

° ويدعى أيضًا Rationalisme، مع هذا الفارق وهو أن هذا اللفظ كثيراً ما يستخدم للدلالة على الاعتداد بالعقل ضد الدين، وليس هذا هو المعنى الذي نقصد إليه.

الباب الأول

## وجود العقل



## الفصل الأول

# التصور الساذج

### (١) المعنى المجرد الكلي

نفتح القول إذن بإثبات مغایرة الأفعال العقلية للأفعال الحسية. ومتى ثبتت هذه المغایرة ثبتت أصالة العقل، وثبتت له وجود خاص، من حيث إن كل فعل فله بالضرورة فاعل معادل له. ونقصد بالأفعال العقلية على وجه التحديد الأفعال الثلاثة المعروفة في المنطق بالتصور الساذج والحكم والاستدلال (بنوعيه من قياس واستقراء). ومعلوم أن التصور الساذج – أي البسيط – سمي كذلك بالنسبة على الحكم والاستدلال؛ فإنه محض إدراك معنى ما، كالعلم والإنسان والمثلث والفضيلة، بينما هما إدراك بإثبات أو نفي يجمعهما تحت اسم التصديق. وعلى هذه الأفعال يدور هذا الباب الأول.

المعنى يمثل ماهية الشيء المدرك، أي طبيعته دون تمثيل لما تبدو فيه الماهية أو الطبيعة من الأعراض. ويحصل عليه العقل بتجريد الماهية عن المادة الشخصية وعن الأعراض الملزمة للمادة، كالمقدار واللون والصوت والرائحة والطعم والحرارة والبرودة. ولما كانت الماهية الممثلة في المعنى مجردة هكذا عن كل ما يخصص الوجود الواقعي؛ فإن العقل يتصور إمكان تتحققها في ما لا نهاية له من الأفراد، ولو لم تعرض عليه التجربة سوى فرد واحد ماهية واحدة. وبهذا الاعتبار يقال للمعنى المجرد إنه كي، ويقال لأفراده إنها جزئيات لأنها بمثابة أجزاء له. وواضح أن التجريد سابق على تصور الكلية؛ لأن المعنى إنما يطلق على كثرين لكونه غير متضمن لشيء مما يعين ويخصص في الواقع. وهذه الملاحظة على جانب عظيم من الأهمية، وهي تقتضينا ألا نقول «المعنى الكلي» إلا حيث تكون الكلية مقصودة فعلًا، وأن نقول «المعنى» أو «المعنى المجرد» حيث نقصد الماهية فقط، أي المفهوم دون المصدق، فترفع ليساً كان مثاراً للخطأ عند كثرين من الفلاسفة.

والتجريد على هذا النحو أساس «العلم» الذي هو وصول العقل إلى معنى الشيء، ومتي وصل العقل إلى معنى الشيء فقد عرفه بعلته، أي أدرك علة تكوينه وعلة خصائصه وعلة أفعاله. ولما كانت الماهية الممثلة في المعنى المجرد ثابتة، كان العلم بها ثابتاً لا يلحوظ تغير الأعراض ولا يتغير بتغيرها، فضرورة العلم لزمة من ضرورة الماهيات. وتبعاً لذلك لا يكون العلم إدراك الجزء بما هو جزئي حاصل على كذا وكذا من الأعراض التي تميزه من سائر أفراد نوعه، بل يكون العلم إدراك الكلي، على حد القول المؤثر عن أرسطو وأتباعه، أي إدراك الماهية المجردة التي هي كلية بالقوة من جراء تجردها، وتصير كلية بالفعل متى التفت العقل إلى جزئياتها الحقيقة والممكنة.

ويتفاوت التجريد على ثلاثة درجات: في الدرجة الأولى يتناول العقل الشيء المادي كما هو ماثل في الصورة الخيالية، فيجرده عن أعراضه المحسوسة بالفعل، كمقداره وشكله ولونه وحرارته ... إلى غير ذلك مما هو خاص بشخصه لا ب Maheriyehه ونوعه، مثلاً نجرد صورة زيد عن أعراضه التي من هذا القبيل فنحصل على معنى الإنسان. بعد هذا التجريد يبقى المعنى مشتملاً على مادة مخصوصة داخلة في حقيقة الماهية؛ فإن الإنسان يوجد حتماً في لحم وعظم، لكنها مادة معقولة إجمالاً، أي مجردة عن الأعراض. وهكذا الحال في سائر الكائنات الطبيعية، نتصور كلاً منها في المادة التي تخص Maheriyehه لكن مجردة مجملة، والكائنات المتصورة على هذا النحو هي موضوعات العلم الطبيعية.

وفي الدرجة الثانية يتناول العقل هذه الموضوعات، فيجردها عن المادة المخصوصة المجردة أو الإجمالية، فتبقى لديه المادة على العموم، وهي التي لما جُردت على المادة المحسوسة شخصية وإجمالية لم تعد محسوسة، بل أصبحت معقولة فقط، تتصور أبعاداً وأشكالاً، أي خطوطاً وسطواحاً وحجوماً دون أي عرض من أعراض الكائنات الطبيعية، فيحصل العقل بذلك على معنى الكمية المتصلة وينشأ علم الهندسة، ثم يحصل على معنى الكمية المنفصلة أو العدد، وذلك بالتمييز بين كميات متصلة مختلفة والجمع بينها، أو بقسمة الكمية المتصلة والجمع بين الأقسام، وينشأ علم الحساب الذي هو أكثر تجرداً من الهندسة لعدم تعلق الأعداد بالمكان كتعلق الأبعاد والأشكال، وأخيراً يحصل على معنى الكمية إطلاقاً، وينشأ علم الجبر الذي هو أكثر تجرداً من الهندسة والحساب. وفي الدرجة الثالثة يجرد العقل الشيء عن المادة المعقولة أيضاً، فلا يبقى لديه سوى معنى الموجود، وهو معنى غير متعلق بالمادة بالذات؛ إذ قد يكون الموجود جسماً وقد يكون روحًا. كذلك يلاحظ العقل بعض معانٍ توجد تارة في مادة وتارة في غير

المادة: كالجوهر والعرض والكيفية والإضافة والقوة وال فعل والكلي والجزئي والعلة المعلول والغاية والوسيلة، فيعلم العقل أنها تلحق الموجود من حيث هو موجود لا من حيث هو جسم طبيعي أو رياضي، ويحصل بذلك على موضوعات ما بعد الطبيعة.

فالتجريد واسطة الاتصال بين العقل والوجود، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقةه. وال فلاسفة الذين ينكرون العقل ويحاولون الاكتفاء بالحس (مثًا هوبس لوك وهيوم ومل وسبنسر) ولا يستطيعون توسيع العلم الذي يدور على الماهيات المجردة والقوانين الكلية، بينما الحس لا ينال سوى الجزئيات. وال فلاسفة الذين يؤمنون بالعقل وينكرون هذا التجريد (أمثال ديكارت ومالبرانش ولبينتز وسبينوزا وكنط)، لا يستطيعون تعين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء.

## (٢) المذهب الحسي والمعنى

ينكر الحسيون وجود معانٍ في أذهاننا، ويبينون هذا الإنكار على اعتبارين: أحدهما أنه لما كان كل موجود حسيًّا، كانت معارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات. والاعتبار الآخر أن المعنى الكلي تصوُّر متناقض يلغى عجزه صدره؛ إذ إن الكلية تمنع عن المعنى التعين، بينما كل موجود وكل تصور فهو معين حتماً. هل نستطيع تصور إنسان لا هو أبيض ولا أسود ولا أصفر ولا أحمر، ولا هو طويل أو قصير، ولا هو كذا أو كذا مما يسمى بالأعراض؟ هل نستطيع أن نتصور حركة متمايزة من الجسم المتحرك ولا هي سريعة ولا بطيئة، ولا مستقيمة ولا منحنية؟ هل نستطيع أن نتصور مثلاً لا يمثل نوعاً من أنواع المثلثات ويشملها جميعاً؟ ويقاس على ذلك سائر المعاني التي لها التجرد والكلية.

غير أنهم يجدون أنفسهم مضطرين للإقرار بما يشبه المعنى المجرد الكلي، فيحاولون تفسيره ابتداءً من الحسي، فيقولون إنه صورة تكتسب بالانتباه على الخصائص المشتركة بين الجزئيات وفصلها عن الخصائص الذاتية لكل جزئي، وهذا هو التجريد عندهم، فنحصل على صورة ناقصة تحوي بعض خصائص الشيء دون بعض. وندل على هذه الصورة بلفظ، فنخلق بينهما علاقة عرفية يكون من أثرها أنه كلما سمعنا اللفظ أو قرأناه بدت في ذهننا صور أشياء حاصلة على تلك الخصائص، وهذه هي الكلية عندهم، تتسع أكثر فأكثر بتناقص عدد الخصائص المستبقاة في الصورة على ما تشير إليه كتب المنطق حين تعين العلاقة بين المفهوم والمصدق. ومن الحسينين من يعترض

للذهن بفاعلية ذاتية في المضاهاة بين الخصائص والانتباه إليها، ومنهم من يرى أن الذهن منفعل وحسب، وأن تكرار الإحساس أو شدته تبرز الخصائص المشتركة وتفرض الانتباه على الذهن، فتحدث الصورة حدوثاً آلياً. والحسينون المعاصرون يؤيدون تفسيرهم للتجريد بتلك «الصور المركبة» التي حصل عليها جالثون حوالي سنة ١٨٨٠؛ إذ وضع في فانوس سحري بعض ميداليات تمثل كليوباترة ووجه الضوء إلى موضع واحد، فظهرت صورة هي متوسط الميداليات. وكذلك صنع بميداليات تمثل إسكندر الأكبر، وبصورة شمسية تمثل أفراد إحدى الأسر، فكانت هذه التجارب دليلاً مادياً على ترسخ المشابهات وتلاثي الفوارق.

### (٣) المعنى والصورة

نُقسِّم ردنا على هذه الأقوال إلى قسمين: الأول مقارنة بين المعنى والصورة، والثاني مقارنة بين المعنى واللفظ. ونبداً بالكلام على الصورة المركبة، فنقول: إن الحصول على صورة من هذا القبيل يقتضي أن تكون الصور الجزئية قليلة العدد شديدة التشابه، فإذا حُذفت إحداها أو أضيفت أخرى تَعَدَّلت الصورة الناتجة عنها. فالصورة المركبة صورة متوسطة للصور الجزئية المستخدمة في إنتاجها، ولها فقط؛ وهي لا تعتبر مشتركة في الحقيقة إلا بالقياس إلى الصور الجزئية الحادثة هي عنها، وبالقياس إلى الذي يعرف هذه الصور الجزئية. أما إذا لم نعرفها، فالصورة المركبة تكون بالقياس إليها صورة جزئية معينة بأعراض خاصة كواحدة من تلك الصور؛ إذ إنها إنما تمثل الملامح المحسوسة لطائفة من الموجودات معينة. وعلى ذلك يستحيل الحصول على صورة مركبة إذا ما تباعدت المشابهات المحسوسة بين أصناف النوع الواحد، ومن باب أولى بين أنواع الجنس الواحد: كيف نحصل على صورة متوسطة للإنسان باستخدام صور الأصناف البشرية من أبيض وأسود وأسمر وأصفر وأحمر؟ على أي شكل يظهر فيها الرأس والعينان والأذن والشفتان والقامة؟ إن كل أولئك يظهر على شكل مشوهٍ لميزات كل صنف. وكيف نحصل على صورة متوسطة للحيوان باستخدام صور الأنواع الحيوانية، كإنسان والقرد والأسد والثور والفرس والحوت والخفافش والقط ... إلخ؟ وكيف نحصل على صورة متوسطة لمثلث أو اللون أو لغير ذلك من الأجناس؟

هذا فضلاً عن أن الصورة المركبة أياً كانت هي صورة محسوسة، فلا يمكن أن تتكرر بالذات في كثيرين، بينما المعنى ينطبق بالذات على عدد لا يُحصى من الأفراد. قال

ابن سينا (في كتاب النجاة): «إن الحس لا ينال الإنسان المقول على كثريين، وكذلك الخيال؛ فإنك أي صورة أحضرتها في التخيل أو في الحس الجسماني، لم يمكنك أن تُشرك فيها سائر الصور الشخصية؛ لأن ما يرتسם في الحس أو الخيال يكون مع عوارض من الكم والكيف والأين والوضع غير ضرورية في الإنسانية ولا مساوية لها». وقال أيضًا: «ليس يمكن في الخيال البتة أن يتخيّل صورة هي بحال يمكن أن يشترك فيه جميع أشخاص ذلك النوع (أي المماثل بالصورة)؛ فإن الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس». وهكذا نعتقد أننا قد فرغنا من أمر الصورة المركبة وأبطلنا استشهاد الحسينيين بها.

على أننا نسلم بوجود الصورة المشتركة في مخيلة الحيوان الأعمى، يأتي اشتراكها من غموضها واقتصرارها على خطوط عامة قليلة التعبين، وإنما يمكن ذلك؛ لأن الخيال قوة حية لا جامدة، وأن الإدراك فعل معنوي لا مادي فيحتمل التعابير. وإذا عدنا إلى التفاوت في أنفسنا، وجدنا أن المعرفة تتدرج من العام إلى الخاص: ففي دائرة المعرفة الحسية نذكر أننا إذا رأينا شيئاً عن بُعد، فإننا ندرك كونه جسمًا قبل كونه حيواناً، وكونه حيواناً قبل كونه إنساناً، وكونه إنساناً قبل كونه هذا الشخص المعين. ويلاحظ أرسطو في مطلع كتاب السمع الطبيعي – تأييداً لهذه القضية – أن الأطفال يميزون بين الإنسان والإنسان قبل أن يميزوا بين إنسان وآخر، ويدعون كل رجل أباً وكل امرأة أمّاً قبل أن يفردوا الأب والأم الحقيقيين عن باقي الرجال والنساء. وكذلك الحال في دائرة المعرفة العقلية: فإن العقل يدرك الماهيات في أول الأمر إدراكاً إجماليّاً، ثم يخصص هذا الإدراك ويستكمله بتحليل الأشياء إلى عناصرها أو خواصها، أي بتجرييدات متتالية.

فحين نقول إن التصور الساذج إدراك الماهية، لا نقصد أن العقل ينفذ فوراً إلى صميم الأشياء ويبلغ دفعة إلى خصائصها الجوهرية. إننا لا نزعم للعقل الإنساني مثل هذه القدرة، بل لا نخشى أن نعلن أنه لا يصل أبداً إلى ماهيات الماديات ولا يكشف عن فصولها النوعية، فلا يحدها الحد الذي يشترطه المنطق في العلم الكامل، اللهم فيما سوى الماهية الإنسانية التي نعرف أن النطق فصلها النوعي. ولعجز العقل عن حد الماديات فإنه يقنع برسمها أي بتعريفها تعريفاً تجريبياً وصفياً بأعراض خارجة عن الماهية دالة عليها مميزة لها مما عادها باجتماعها لها دون غيرها. كما نشاهد في علومنا الطبيعية حيث تعرف العناصر الكيميائية بوزنها وأفتها وآثارها، وتعرف النباتات والحيوانات بالهيئة الخارجية والتكون الداخلي ونوع الغذاء وما إلى ذلك. فليست المعانى سواء في كمال التصور، ولكنها تتفاوت: فمنها الغامض الواضح، ومنها المختلط والمميز.

الفارق الجوهرى بين المعنى والصورة المشتركة، أو بين الحد والرسم، هو أن الصورة تشتمل على أعراض الشيء وأجزائه كما تبدو للحواس وحسب، وأن المعنى يتضمن علة الخصائص التي يمثلها. فحين نحد الإنسان بأنه حيوان ناطق، نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعاله وجميع خصائصه، كالحرية والأخلاق والدين واللغة والعلم والفن والمجتمع، فإن أولئك جميعاً راجعة إلى النطق لازمة عنه. وحين نعدد عناصر الصورة المشتركة للإنسان، فنقول إنه جسم حي حاسٌ غير ذي ريش ولا يمشي على قدمين رأسه مرتفع إلى أعلى، نجد أننا نجمع عناصر محسوسة بعضها إلى بعض، ولا نعلم علة وجود هذه العناصر للإنسان. بل حين نُعرّفه بالخصائص المعقولة الازمة عن النطق دون النطق نفسه، فلا يكون تعريفنا إلا رسمًا كالرسم الجامع للعناصر المحسوسة، ولا يصير حداً إلا بذِكر النطق أولاً باعتباره الخاصية الأساسية المقومة للماهية المعبرة عما «هو» الإنسان والمفسرة لجميع خصائصه؛ لأنها هي العلة في كون الإنسان إنساناً وكون هذه خصائصه. والأمر كذلك في الصورة المشتركة للساعة أو القاطرة أو الطائرة أو غيرها من الآلات؛ فإن الحيوان الأعمى يتصورها، ويتصورها الإنسان الجاهل حقيقتها، ولكن علة وجود أجزائها وعلة اجتماعها لا تدرك إلا في معنى الساعة وهو أنها آلة لقياس الزمان، أو في معنى القاطرة أو في معنى الطائرة، وهذه المعاني معقولة غير محسوسة.

فإذا كانا قد سلّمنا أن الإنسان لا يتبيّن المعنى المعقول في الماديات، فقد كان مرادنا التبيّن الصريح، وما نزال ندعى أن الإنسان يتبيّن الماهيات المادية نوعاً من التبيّن، مستشهادين بالتجربة التي تُرِينا الحيوان الأعمى يستظل بالشجر، ويأكل العشب والثمر، وينتفع بغير ذلك من الأشياء، ثم لا يستعيض عما يفوته منها، ولا يحدث أي أثر إيجابي فيما حوله. بينما الإنسان يستتبّ الشجر والعشب ويستخدم الأشياء وخصائصها على وجوه شتى كثير منها لم يعرض في الطبيعة. والعمماوات هي التي تقف عند الظاهر المحسوس الذي يقتصر عليه الحسيون، والإنسان ينفذ إلى ما وراء المحسوس من المعقول. هذا فيما يختص بالماديات، أي بمعانٍ الدرجة الأولى من درجات التجريد. فإذا ارتقينا إلى ما فوقها قلنا بدون تحفظ ولا استدراك: إن العقل يدرك الماهيات. فمعانٍ الدرجة الثانية التي هي موضوعات الرياضيات معقولات صرفة من غير شك؛ فإنهما بريئة عن المادة المحسوسة التي تحجب الماهية كما بينا، وهي لا تشتمل إلا على المادة المعقولة التي هي السطح والخط مجردان عن كل كيفية حسية، فيستوعب العقل خصائصها،

ويبرهن على هذه الخصائص بخاصية رئيسة مأخوذة من المعاني أنفسها، أي من الماهيات المثلثة في المعاني. وما الأشكال المتخيلة هنا بإزاء المعاني سوى صورة جزئية ليست هي المقصدودة بالحد والبرهان.

ومعاني الدرجة الثالثة المجردة عن كل مادة محسوسة أو معقولة، كمعاني ما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق والمنطق، شاهدُ أبلغ على إدراك العقل للماهيات؛ فإنها تتأنب على كل تخيل كما هو واضح، ومنها ما يطلع على أشياء متباعدة الماهية بحيث لا يبقى أي وجه لدعوى الحسينين أن معانينا عناصر محسوسة مشتركة ينضم بعضها إلى بعض بالتشابه: ما هي العناصر المحسوسة المشتركة بين تمثال وقصيدة وقطعة موسيقية وزهرة، وغيرها كثير، حين نصفها بالجمال؟ فإن قيل إن هذا الوصف غير مستفاد منها بل من أثرها فينا، أجبنا أننا نشعر تمام الشعور أن الوصف متوجه إليها، وندرك بجلاء أنه إذا لم يكن لها صفة الجمال لم يكن لها أي أثر. ثم ما هي العناصر المحسوسة المشتركة بين الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة والسلوك، وغيرها من الفضائل حين جمعها تحت معنى **الفضيلة**؟ فإن سُئلنا بأي حق نجمعها هكذا، أجبنا أن هناك تشابهاً، ولكنه تشابه معقول غير محسوس يبدو في التعريفات التي تؤلفها لهذه المعاني بأجناس وفصول معنوية، كما سنبيّنه كلما صادفنا معنى من تلك المعاني العامة الشاملة التي هي أصول المعرفة الإنسانية.

الخلاف إذن بيننا وبين الحسينين قائم في أنهم يأبون الاعتراف بالمعقول، ويجهدون أنفسهم في رده إلى المحسوس. ويظهر هذا الخلط في نقدمهم للمعنى المجرد؛ إذ يقولون إنهم لا يستطيعون أن يتصوروه لأنّه غير معين، وهم يقصدون أنهم لا يستطيعون أن يتخيلوه، ونحن نقرّهم على أنه لا يتخيل من حيث إن المخيلة قوة حسية عاجزة بطبعها عن تمثيل ما ليس بمحسوس. أما إن أريد بالتصور التعلق فهو مستطاع؛ إذ إن المعنى المجرد غير المعين من جهة الأعراض المحسوسة، معين تمام التعيين بعناصره المعقولة التي تدخل في تعريفه. وإذا عد تصوّراً ناقصاً لكونه لا يحتوي إلا على تلك العناصر، فإنه تصور تمام دامت هي المقومة للماهية. فالتعريف الصحيح للتجريد ليس قولهم إنه انتزاع صورة جزئية من صورة جزئية أعقد، مثلاً تفعل الحواس الظاهرة التي يُدرك كل منها كيفية معينة من كيفيات الشيء الواحد، فإن الصورة الجزئية لا تفسر المعنى على أي وجه أخذناها، والانتباه الذي يجعلون منه وسيلة التجريد لا يعطي الصورة الواقع عليها أيَّ قسط من التجرد، بل بالعكس يقوى جزئيتها: كانتباه البصر إلى لون

شيء ما، فإنه يفسر انفصال اللون عن الشيء، ولكنه يدعه هذا اللون المعين في هذا الشيء المعين.

وإنما التعريف الصحيح للتجريد هو الذي يذكره ابن سينا نقلًا عن المدرسة الأرسطوطالية، حيث يقول: «إنه انتزاع الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانها عن المادة وعن علاقتها ولو احقيها». أو بكلمة واحدة: التجريد إحالة المحسوس معمولاً. إننا نخطئ بلا مراء إذا تصورنا اللون أو الحركة أو الماهيات الجسمية مفارقة للأجسام لكونها مجردة عنها في تصورنا، أما إذا لاحظنا الحركة مثلاً فيما يخصها بالذات، وهو أنها الانتقال التدريجي من مكان إلى آخر، بصرف النظر عن الموضوع المتحرك، وعن أعراض الحركة من اتجاه وسرعة وبطء، فليس في هذا التجريد كذب؛ لأن الموضوع المتحرك ومشخصاته لا تدخل في حقيقة الحركة، وليس فيه امتناع، وإنما هو عام عادي كما يشهد الوجدان وتشهد العلوم التي إنما مدارها على أمثل هذه المجردات. ومن عجب أن يغفل الحسيون شهادة الوجدان وشهادة العلوم تشبثاً بمبدئهم.

#### (٤) المعنى واللفظ

بل إن مبدأهم قد ساقهم إلى أشده من هذا خلطاً وأدعى للعجب؛ ذلك أنهم لم يؤمنوا بالمعاني وأمنوا بالألفاظ. فقد منّا تفسيرهم للكلية أنها استعراض صورة جزئية عند سماع الأسماء الموضوعة لها أو قراءتها. ولما جزموا بأن المعاني ألفاظ وحسب، انتهوا إلى أن مدار العلوم على ألفاظ. فإنكارهم للعقل قضى عليهم بإنكار قيمة العلم.

أجل إن اللفظ أو الاسم غير متعلق بصورة جزئية معينة؛ هذا قول صادق، وأصدق منه وأصرّح أن نقول: إن الاسم كلي حين يتصور الذهن الكلية، وأنه يصير جزئياً بالإشارة إلى عين من الأعيان، كأن نقول: هذا الإنسان وهذه الشجرة. ويعود كلياً حين نستعمله بصيغة الجمع فنقول: الناس والأشجار. أو بصيغة مهملة مثل: إنسان ما وشجرة ما. فما هو السبب في إمكان وضع الاسم مستقلاً هكذا عن الصور الجزئية، وجميع إدراكاتنا واقعة على جزئيات فيما يقولون؟ أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن المعنى والكلية سابقان على الاسم، وأنهما السبب في وضع الاسم، وأن لا قيمة للاسم إلا إذا قرن به المعنى وأدركت الكلية؟ ليس التفكير لوك ألفاظ، ولكنه إدراك الأشياء المدلول عليها بالألفاظ. ونحسب أن كل هذا من البداهة بحيث لا يحتاج إلى إلحاح.

يلزم من ذلك أن العلوم تدور على أشياء لا على ألفاظ كما يدعون. وقد اعتقد باركلي أنه يؤيد المذهب الحسي في هذه الدعوى باستشهاده بالحساب والجبر كعلمين اسميين يدوران على علامات عرفية لا على أشياء، ولكنه كان واهماً، فقد نسلم جدلاً باسمية هذين العلمين، فتبقى لدينا موضوعات سائر العلوم وهي تمثل أشياء واقعية، فهي تتطلب تفسيراً آخر غير الاسمية. ولكننا لا نسلم بما يقول؛ فإن لكل من الحروف المستخدمة في الجبر، وكل من الأعداد المستخدمة في الحساب، دلالة خاصة تجعل المدلول في حكم الشيء الواقعي، فيرجع العلمان إلى حكم سائر العلوم: ففي الجبر تدل الحروف دلالة مطردة على كميات معلومة أو مجهولة، وفي الحساب تدل الأعداد على كميات معينة، وتعتبر بمثابة الأنواع الواقعية، فيختلف بزيادة وحدة أو إنفاص وحدة، كما يختلف «الحي» بزيادة «الحاس» أو حذفه، وكما يختلف «الحيوان» بإضافة «الناطق» أو حذفه على ما هو ظاهر في شجرة فورفوريوس. ولما كان العد أو الحسبان في العلمين منهجاً مستقلّاً عن المعدودات منطبقاً على أيٍ منها، فإن العقل يصرّف النظر عن المعدودات، أي عن الموضوعات المدلول عليها بالعلامات، ريثما يجدها عند التطبيق. وعلى هذا الاعتبار يستخدم الرياضيون الأعداد والحرروف ويؤلفونها بعضها مع بعض في كل علم. أما إذا كانت عاطلة عن كل دلالة فكيف نفسر العد والتأليف والتطبيق؟

الإدراك العقلي سابق إذن على اللفظ مستقلٌ عنه، ويتبين هذا الاستقلال أيضاً بالمقارنة بين طوائف الألفاظ وبين الإدراك المقابل لها في العقل: فمنها الألفاظ المشككة، تلك التي تقال على كثريين مختلفين بالماهية، فتنطبق باتفاق من جهة وافتراق من جهة أخرى، مثل قولنا: «منظر جميل، وتمثال جميل، وقصيدة جميلة، وغناء جميل»، أو قولنا: «إنسان طيب، وفاكهه طيبة، وقلم طيب»، فإن لفظي «الجمال والطيبة» ينطبقان على الموصفات بمعنى عام، هو وجه الاتفاق الذي يذكر في تعريفها حيث نقول: إن الجمال تناسق ورونق، وإن الطيبة موافقة الشيء لماهيته أو للغاية المنشودة منه. ولكن العقل يعلم أن الجمال أو الطيبة لا يتحققان في الموصفات على نحو واحد من حيث إن لكل منها ماهية خاصة، فليس جمال التمثال كجمال القصيدة، وليس طيبة القلم كطيبة الإنسان أو كطيبة الفاكهة. وبهذا العلم يدخل العقل في إدراكه لكل موصوف معنى ليس في اللفظ ولا يمكن أن يكون في اللفظ لتعدد الموصفات واختلافها.

وثمة شاهد آخر على هذا التمايز بين المعنى واللفظ، هو أن لفظاً موضوعاً معنى معين بالمطابقة يوحى أيضاً بمعنى متضمن فيه أو لازم عنه، مثل دلالة كل من لفظ

البيت ولفظ السقف على الحائط. وليس هذه الدلالة راجعة إلى اللفظ، بل إلى العقل الذي يدرك أن ما يدل على الكل يدل على الجزء بطريق التضمن، أو أن ما يدل على جزء ما فهو يدل على جزء آخر متصل به، فيصرف العقل اللفظ الموضوع للأول بالطابقة إلى الدلالة على الآخر بطريق الالتزام أو الاستتباع.

وشاهد ثالث يؤخذ من المترادفات؛ فإنها أسماء مختلفة متواrade على مسمى واحد، وذلك لأن الألفاظ عرفية وضعية لا دلالة لها بذاتها وأن العبرة بفهم العقل.

وشاهد رابع نجده في الألفاظ المشتركة التي يطلق الواحد منها على مسميات متباعدة كل التباين: كما يطلق لفظ العين على منبع الماء والعضو البصر والدينار، ويطلق لفظ الكلب على الحيوان المعروف وعلى الشعر، ويطلق لفظ المشتري على قابل عقد البيع وعلى الكوكب الذي في السماء ... وغيرها كثير في جميع اللغات. فههنا ليس للفظ مدلول خاص، ولكن العقل يخصص المدلول في كل حالة تبعاً لإدراكه هو. وإذا قلنا إن هناك وجه شبه هو الأصل في الاشتراك، رجعت هذه الألفاظ إلى المشكلة وبقيت النتيجة التي نريد أن نبينها، وهي أن فعل العقل هو الأول وأن اللفظ أداة ليس غير.

بل إن استقلال التعقل عن اللفظ يظهر من وجود معانٍ دون الفاظ، وهذا ما يسميه علماء النفس المعاصرون بالفكرة الضمني *Pensee implicit*، ويضربون له شتى الأمثلة: منها الشعور بالذات وبالحرية وبالاتباع، والمواقف العقلية الناجمة عن أمثال هذه الأقوال: انتظر، اسمع، انظر؟ والشعور بالانتباه والعجب والشك وبالسهولة أو الصعوبة بإزاء مهمة ما، والانتقاد الصامت لما نقرأ أو نسمع أو نرى، والشعور بالوضوح، والشعور بالاتفاق أو الاختلاف بين أمور عدة معروضة علينا، والشعور بالتردد بين فكرتين أو بين عاطفتين أو بالانتقال من الواحدة إلى الأخرى، واختمار الأفكار والعواطف في اللاشعور قبل أن يتعمّن ويطلق عليها اسم، وال فكرة الفجائية تخطر لشخص يجيد عدة لغات ويحب اللغة التي يعبر بها عن فكرته. فكيف يزعم الزاعمون أن المعاني ألفاظ وأن التفكير تنسيق ألفاظ؟ إن هذا البحث في التصور الساذج ليدل الدلالة القاطعة على بطلان المذهب الحسي وكم ستصادف من أدلة قاطعة فيما يلي من بحوث!

## الفصل الثاني

# الحكم

### (١) تعريف الحكم

قلنا إننا لا ندرك الأشياء بجميع خصائصها وأعراضها دفعة واحدة، ولكننا ندرك الأعراض والخصائص شيئاً فشيئاً باستخدام حواسنا وإعمال الفكر، فنحل الشيء إلى معانٍ عدة ونحن نعلم أن هذه الكثرة متحققة فيه، فنردها إليه في قول يعلن أنها له، مثل قولنا: «سقراط فاضل»، ويسمى هذا تركيباً. وقد نخطئ فنضيف إلى الشيء ما ليس له، فإذا تبيينا خطأنا عدنا فاستبعدنا عن الشيء تلك الإضافة في قول يعلن أنها ليست له، مثل قولنا: «ليس سقراط كافراً»، ويسمى هذا فصلاً أو تفصيلاً باعتبار المقصود منه وهو الاستبعاد، ولكنه تركيب أيضاً من حيث إنه تأليف بين معينين في صيغة سالبة.

هذا التركيب الموجب أو السالب مغاير للمعنى المركب المتصور دون إيجاب أو سلب، فليس تصورنا «الإنسان الشجاع» كتصورنا «هذا الإنسان شجاع»: في التصور الأول معنيان مؤلفان في ماهية واحدة، وفي التصور الثاني تقرير بأن المعنى المضاف موافق للشيء المعتبر عنه بالمعنى المضاف إليه (أو غير موافق له). فالحكم يقتضي ثلاثة أفعال تمهد له: وهي تصور معينين، والمشاهدة بينهما، وإدراك ما بينهما من نسبة توافق أو عدم توافق، فيعقب الحكم هذا الفصل الثالث تواً، فإن إدراك النسبة مجرد العلم بإمكان إضافة معنى إلى آخر، وماهية الحكم الإضافة فعلًّا والتصديق بالنسبة.

أما أن الحكم تركيب بين معينين، وأن التصور السالج سابق عليه، فهذا ما يبدو واضحاً وما قيل به أزمنة متطاولة. لكن بعض علماء النفس المعاصرین ارتأوا أن الحكم تصور إجمالي نحاله إلى المعاني المؤلفة له، أي إننا ندرك أولاً كل موقف جملة ونعبر عنه بقضية، مثل: «أمشي» و«أعطي»، ثم ندرك جزأيه القضية ونحصل على معينين، فالمعنى

الواحد يركب بحكم أو بجملة أحكام. هذا الرأي قائم على سوء فهم: فإنه إذا لم يكن تميز جزأي الحكم سابقاً عليه امتنع الحكم وامتنع التعبير عنه في قضية لعدم توافر المعاني والألفاظ التي تؤلف بينها، والتي يجب أن يكون لكل منها في ذهننا مدلول محدد مستقل عن مدلول الآخر. وإدراك موقف ما جملة هو إدراكه بوساطة ما لدينا من معانٍ، فتعقل طرفين سابق على الجمع بينهما، وإنما كان الجمع عبئاً. والأمر واضح للغاية في الحكم السالب؛ فإن المسلوب غير موجود، فلا يمكن أن يقال إننا ندركه في تصور تركيبي ثم نحل هذا التصور إلى جزأيه، والمعنى الذي يكتسب بحكم أو بعده أحكام مسبوقة ضرورة بمعانٍ أبسط منه ترکب منها هذه الأحكام.

هذا التركيب يجيء إيجاباً أو سلباً. والإيجاب متقدم عموماً على السلب؛ لتقدم الوجود على اللاوجود، وتلتقدم إدراك الوجود على إدراك اللاوجود، ولما هو بين من أن السلب، لاحتواه على أدلة سالبة في العقل وفي اللفظ، فهو أعقد من الإيجاب، والأعقد متأخر عن الأبسط. وإذا سلمنا أن الحكم السالب احتجاج على حكم موجب ممكن، كما يقول برجسون، وأنه من ثمة متأخر عنه، كان هذا من الوجهة النفسية فقط، أي باعتبار كيفية صدور الحكم السالب، لا من الوجهة المنطقية أو الميتافيزيقية، أي باعتبار قيمة الحكم السالب، فلا تتبع رأيه أن الحكم الموجب منصب على الموضوع، وأن الحكم السالب تعليمي واجتماعي يصدر للإنكار: إن الحكم، موجباً أو سالباً، يفترض أننا قد وضعنا مسألة وضاهينا بين معينين، وهذه المضاهاة يمكن أن تحدث في بادئ الأمر في قضية سالبة بحيث يقع السلب على الموضوع كما هو الشأن في الحكم الموجب. فمن هذه الناحية نضع الحكم السالب والحكم الموجب على قدم المساواة، ونقول إن قسم حكم إلى موجب وسالب هي قسمة جوهيرية.

من قسم الحكم هذه يلزم للحال خاصية تميزه من التصور الساذج، وهي أنه يتضمن بالذات الصدق أو الكذب. أجل إن الإحساس المطابق للمحسوس صادق، وإن التصور الساذج الواقع على ماهيته هو صادق أيضاً، ولكن هذا الصدق غير ظاهر فيهما صراحة، على حين أنه ظاهر في الحكم حيث يعلن العقل أن الموضوع هو كذا فيبين عن عمله بمطابقته للموضوع. إن مثل الإحساس والتصور الساذج كمثل المرأة تعكس صور الأشياء ولا تدرى أنها تعكسها، على حين أن العقل في الحكم يعلم أنه يقول قولًا يؤدي معنى تاماً يحسن السكوت عليه، إن لم يقابل بالإنكار.

والنسبة الحكمية قد تبدو إما بالمضاهاة بين معينين مستفادين من الحس، كقولنا: «هذا الماء ساخن»، أو بالمضاهاة بين معنى مستفاد من الحس ومعنى آخر معقول، لأن

نحكم بوجود نار لا نراها بسبب الدخان الذي نراه. أو بالمشاهدة بين معنيين معقولين، لأن حكم بوجود صفة لا نراها لشيء لا نراه بسبب أثر نراه، فنقول: «النار عظيمة» بسبب شدة تكافث الدخان. وهذه هي الحال كلما انتقلنا من معلوم نراه إلى علة لا نراها صفة لا نراها ولكنها مقتضاه لها في نظر العقل. والأحكام التي من هذا القبيل صادقة ضرورية لا ينتقص من قيمتها خفاء المعنيين على الحس، فإن العبرة هي في النسبة بينهما وفي سبب إيقاعها.

وإنما لتفت النظر إلى هذه النقطة، فقد اختلط الأمر على بعض الفلاسفة، وفي مقدمتهم الحسيون: فإذا قلنا إن لأفعال الكائن الحي علة نسميها النفس، وإن للعالم علة نسميها الله، قالوا إنهم لا يرون النفس ولا يرون الله، ونحن لا نطلب إليهم أن يروهـما، بل أن يؤمنوا بوجودـهما كما يؤمنون بوجودـ النار ولنفس السبب الذي هو ضرورة العلة. وإذا قلنا إن العلة الأولى غير متناهية، قالوا إن العقل الإنساني لا يتصور اللاتـالية، ونحن لا ندعـي أنـنا نتصورـها، بل إنـنا نتصورـ ضرورـتها للـعلـة الأولى. وغيرـ هذا كثـيرـ سـتبـهـ عـلـيـهـ كـلـاـ صـادـفـناـهـ.

ومن الفلاسفة، وعلى رأسـهم دـيكـارتـ وـسيـبـينـوزـ، من جـافـوا منـطـقـ أـرسـطـوـ حتى تـجـاهـلـواـ هـذـاـ الفـهـمـ لـلـحـكـمـ، وـقـرـرـواـ أـنـ فـيـ النـفـسـ مـعـانـيـ، وـأـنـ الـحـكـمـ هـوـ التـصـدـيقـ بـالـمعـانـيـ. قال دـيكـارتـ: إـنـ الـعـقـلـ قـوـةـ اـنـفـعـالـيـةـ بـحـثـةـ، وـبـالـعـقـلـ وـحـدـهـ لـأـثـبـتـ وـلـأـنـفـيـ، بلـ أـقـتـصـرـ عـلـىـ تـصـورـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ أـسـتـطـعـ أـثـبـتـهاـ أـوـ أـنـفـيـهاـ؛ وـالـإـرـادـةـ هـيـ الـقـوـةـ الـفـاعـلـيـةـ، وـهـيـ الـتـيـ تـحـكـمـ أـيـ تـثـبـتـ أـوـ تـنـفـيـ أـوـ تـمـتـنـعـ مـنـ الـإـثـبـاتـ وـالـنـفـيـ. وـقـالـ سـبـينـوزـ: لـيـسـ الـمـعـنـىـ شـيـئـاـ أـخـرـ كـالـصـورـةـ الـمـنـقـوـشـةـ، وـلـكـنـهـ قـوـةـ فـاعـلـيـةـ؛ فـإـنـهـ مـصـحـوبـ بـضـرـبـ مـنـ الـشـعـورـ بـوـجـودـ مـوـضـوعـهـ مـاـ لـمـ يـعـارـضـهـ مـعـنـىـ آخـرـ، فـتـصـدـيقـاتـنـاـ هـيـ الـتـصـورـاتـ الـغـالـبـةـ فـيـنـاـ، وـلـيـسـ يـوـجـدـ فـيـ الـنـفـسـ مـنـ إـثـبـاتـ أـوـ نـفـيـ إـلـاـ مـنـ يـنـطـوـيـ عـلـيـهـ الـمـعـنـىـ بـمـاـ هـوـ مـعـنـىـ.

لـكـنـاـ لـأـنـىـ لـهـذـهـ النـظـرـيـةـ مـعـنـىـ وـلـأـسـنـدـاـ: فـلـيـسـ مـنـ شـأنـ الـإـرـادـةـ إـثـبـاتـ أـوـ نـفـيـ، التـصـدـيقـ أـوـ إـنـكـارـ، إـلـاـ بـتـسـوـيـغـ مـنـ الـعـقـلـ. فـمـتـىـ كـانـتـ النـسـبـةـ الـحـكـمـيـةـ بـيـنـةـ أـثـبـتـهاـ الـعـقـلـ وـصـدـقـ بـهـ، وـمـتـىـ كـانـتـ غـيرـ بـيـنـةـ نـفـاـهـاـ الـعـقـلـ أـوـ عـلـقـ حـكـمـهـ. فـلـيـسـ الـعـقـلـ مـنـفـعـاـ وـحـسـبـ كـمـاـ يـقـولـونـ، وـإـنـماـ هـوـ فـاعـلـ أـيـضاـ. أـجـلـ كـثـيرـاـ ماـ تـحـرـضـ الـإـرـادـةـ الـعـقـلـ عـلـىـ الـحـكـمـ لـنـاحـيـةـ أـوـ لـأـخـرـىـ، تـبـعـاـ لـمـاـ يـوـجـيـ بـهـ الـاستـعـادـ الشـخـصـيـ مـنـ هـوـىـ، وـلـكـنـاـ هـنـاـ أـيـضاـ نـرـجـعـ إـلـىـ تـقـدـيرـ الـعـقـلـ؛ إـذـ إـنـاـ نـزـعـمـ أـنـ مـنـ الـمـعـقـولـ أـوـ مـنـ الـخـيـرـ أـنـ نـفـعـ كـذـاـ أـوـ كـذـاـ. وـمـهـمـاـ يـكـنـ مـنـ أـمـرـ الـإـرـادـةـ، فـإـنـ الـوـجـدانـ يـظـهـرـنـاـ عـلـىـ أـنـ تـفـكـيرـنـاـ وـكـلـامـنـاـ مـؤـلـفـانـ

من أحكام بالمعنى الذي نقصده، أي مركبة من موضوع محمول ورابطة بين الاثنين، فيتعين اعتبار الحكم إطلاقاً على هذا الغرار، ويتعين تفسيره، وهو لا يفسر إلا بالمعنى المجرد، فإن المحمول صفة أو معنى مجرد دائماً، والموضوع معنى مجرد في كثير من الأحيان، أعني في الأحكام العلمية فإنها كلية ضرورية.

في كل ما تقدم لم نلحظ سوى الحكم البسيط أو الحمي، ولم نشر إلى الأحكام المركبة التي أهمها الأحكام الشرطية، والسبب في ذلك أن الأحكام المركبة تنحل إلى ح مليات، وتختضن لقواعد الح مليات، فلا تثير مسائل جديدة. غير أن بعض الفلاسفة المعاصرين اعتقدوا أنهم استكشفوا نوعاً من الأحكام المركبة لم يذكره أرسطو ولا هو يرد إلى منطقه ولكنه يؤلف منطقاً على حياله، ذلك هو الحكم الإضافي أو النسبي الذي يثبت إضافة أو نسبة بين شيئين، على حين أن الحكم الحمي يسند صفة إلى موصوف. ما أكثر ما نقول: «أكبر من «ب»» أو «هذا المثل غير مساو لذاك» إلى سائر ما هناك من نسب: كالتشابه والاختلاف والتباين والتقارن والتعاقب والتساوي والعلية ... إلخ. فأكبر من «ب»، وغير مساو لذاك، قول يعبر عن نسبة لا تقوم الموضوع ولا في حد المقارنة الوارد بعده، ولكنه يجمع بين النسبة وبين الحد الثاني ويكون من الاثنين محمولاً مثبّتاً للموضوع كأنه صفة له وجاء منه، وليس الحال كذلك. وقولنا: «أ» و«ب» غير متساوين» يجعل من عدم المساواة محمولاً مشتركاً بين الحدين، وهذا واضح البطلان؛ فقد ضاهينا بين «أ» و«ب» ولم نضاه بـ «أ» و«ب» من جهة وبين معنى عدم المساواة من جهة أخرى. وإذا قلنا: «ـ ح متقدم على ـ د» أو «ـ ح» وـ د متعاقبان»، كان الحدان الحقيقيان «ـ ح» وـ د مع إدراك نسبة تعاقب بينهما، لا «ـ ح» من جهة والمحمول «متقدم على ـ د» من جهة أخرى، ولا «ـ ح» وـ د من جهة والمحمول «متعاقبان» من جهة أخرى. وهكذا نصوغ الحكم في أمثال هذه النسب لأن الحد الثاني صفة للأول، فترجع النسب الإضافية إلى نسبة الملائمة أو عدم الملائمة بين موضوع ومحمول.

ونحن نقول: لا يوجد منطق إضافي أو نسبي مستقل عن قوانين المنطق الحمي وقواعده، والقضايا الإضافية مركبة من موضوع ورابطة ومحمول كالقضايا الح ملية: «ـ أ» (الموضوع) هو (الرابطة) أكبر من «ـ ب» (المحمول) إلا أن الرابطة تنصب على الموضوع لا كما هو في نفسه، فلا تعبر عن تقوم المحمول فيه، بل باعتبار الإضافة والنسبة بينه وبين الحد الآخر، أي في تصورنا إياه وقت عقد المقارنة، وحينئذ يتضمن الموضوع المحمول؛ إذ يكون معنى المقارنة أن «ـ أ» بالنسبة إلى «ـ ب» هو أكبر من «ـ ب». كما

نستطيع أن نجعل من النسبة غير المعينة موضوعاً، ومن تعينها محمولاً، فنقول: نسبة «أ» إلى «ب» (وهذا هو الموضوع) هي (الرابط) نسبة أكبر إلى أصغر (وهذا هو المحمول). وفي الحالين إسناد محمول إلى موضوع كما هو الحال في الحكم الحتمي. فالعقل على حق في تصور المحمول كالصفة في القضايا الإضافية، والمنطق واحد لم يتعدد.

## (٢) المذهب الحسي والحكم

فيما سبق من شرح كان الغرض تحليل الحكم كما يبدو في الذهن، وتعين شأنه في المعرفة الإنسانية. لكن الحسيين ينقدون هذا الفهم للحكم، ويعرضون له تفسيراً يرده إلى الحسية والاسمية. فتحمّلوا لهم يتيح لنا إكمال هذا الشرح بدرء الشبهات عن موقفنا وبيان فساد الموقف الحسي.

وأول ما نلقاء من أقوالهم مأخذان وجههما إليه السفسطائيون اليونان: أحدهما أن الحكم إسناد لفظ مختلف عنه، مثل «الإنسان طيب»، وليس يتضمن معنى الإنسان أو معنى الطيبة شيئاً من معاني الصفات التي تسند إليه. فهذا الإسناد غير سائع، وكل ما يسوغ هو قوله: «الإنسان إنسان» و«الطيب طيب» وهكذا، بحيث يجتمع اللفظان على معنى واحد. والمأخذ الآخر أن الحكم قد يُسند إلى لفظ واحد ألفاظاً عدّة، كما لو قلنا: «سقراط عالم فاضل شجاع»، وما فيه كثير هو كثير لا واحد، ومن ثمة لا يصح الإسناد ...

وفي العصر الحديث ردّ الحسيين المذهب القديم، فقال هوبيس: إن الحكم تركيب الألفاظ، فالقضية الموجبة تعني أن الموضوع والمحمول اسمان لشيء واحد، وتعني القضية السالبة أن اسمين يختلفان في الدلالة. وقال كوندياك: إن الحكم انتباه مزدوج، فمتهى وُجد في الذهن في وقت واحد إحساسان أو صورتان أو إحساس وصورة وجد الحكم على الفور، مثل «الشمس مضيئة» و«الثلج بارد». وقال ستوارت مل: إن الحكم يرجع إلى تداعي الصور، فحين أقول: «الثور مجتر» فالمقصود هو فقط أنه كلما صادفت الظواهر المتضمنة في لفظ «الثور» استطعت أن أتوقع الظاهرة المتضمنة في لفظ «مجتر».

ليس أبعد عن حقيقة الحكم من هذه التفسيرات، فليس الحكم إسناد لفظ إلى لفظ أو معنى إلى معنى حتى يقال إن اللفظين أو المعنين مختلفان وإن تركبيهما معاً غير سائع. إن اللفظ دال على معنى، والمعنى دال على شيء هو موضوع الإسناد، كما لو قلنا: «الإنسان فان» و«النفس باقية»، فلسنا نسند لفظ الفناء إلى لفظ الإنسان، ولا معنى

الفناء إلى معنى الإنسان بما هو معنى، ولكننا نسند الفناء إلى الإنسان بما هو موجود حقيقي أو ممكן. فالحكم يوحد بين موضوع ومحمول مختلفين تعرِيفاً موحدَين وجوداً لكون المحمول متحققاً في الموضوع.

ويقال مثل ذلك في تعدد المحمولات؛ فإن الكثرة هنا ليست كثرة موجودات مستقلة، ولكنها كثرة وجهات لوجود واحد. فالتوحيد في الحكم صورة للوحدة في الشيء، وكاد يكون نقد السفسطائيين صائبًا لو كان قولنا: «الثلج بارد» يعني أن الثلج هو البرودة، وكان قولنا: «الإنسان طيب» يعني هو أن الإنسان هو الطيبة. ولكن المقصود أن للثلج صفة البرودة، وأن للإنسان صفة الطيبة، والبرودة والطيبة وكل محمول فهو معنى مجرد. ولولا التجريد لما أمكنت إضافة لأن الأشياء موجودة في نفسها والإضافة نسبة ذهنية.

والفارق الجوهرى بين الحكم وتداعي الصورة هو أن في الحكم رابطة تعنى إسناد المحمول إلى الموضوع إسناداً صريحاً موعياً مسبوقة بمضاهاهة، على حين أن التداعي يتم آلية دون مضاهاهة ولا إسناد، فلا تدرك النسبة فيه إلا بعد حدوثه. وهو إنما يحدث بسبب ما بين الصور من تشابه أو تضاد أو تقارن، على حين يحدث الحكم بسبب حقيقة الموضوع والمحمول. فحين أقول: «الثور مجتر» أثبت نسبة معينة بين الثور وبين نحو معين من أنحاء الهضم وأنفي عنه سائر الأنهاء المعروفة في سلم الحيوان والمتواردة على ذهني بالتداعي. أجل لقد وجدت «المجتر» بالتجربة حين عرفت «الثور» وأنا أتوقع الأول عند إدراك الثاني، لكن هذا التوقع يتخذ في الحكم معنى مغايراً لمعناه في التداعي، وهو أن الاجتار صفة جوهرية في الثور وأن توعي ضروري لابتنائه على هذا الأساس.

ولو صدق الرأي الحسي لكانـت أحـكامـنا كلـها موجـبة تسـند مـحـمـولاً إـلـى مـوـضـوع لإـدـراكـنا إـيـاهـما مجـتمـعـينـ، ولـيـسـ السـلـبـ مـوـضـوعـ إـحـسـاسـ. وكـانـتـ أحـكامـنا كلـها مـطـابـقـةـ للظـواـهـرـ الـمـحـسـوـسـةـ، فـلـمـ نـقـلـ إـنـ الـأـرـضـ تـدـورـ حـوـلـ الشـمـسـ، وإنـ الشـمـسـ أـكـبـرـ مـنـ الـأـرـضـ، وـغـيرـ ذـلـكـ مـاـ هوـ مـكـتبـ بـالـبـرهـانـ العـقـليـ وـمـعـارـضـ لـلـتـجـربـةـ الـمـتـمـكـنةـ فـيـنـاـ بـالـتـدـاعـيـ مـنـذـ أـوـلـ نـشـائـنـاـ. فالـحـكـمـ فعلـ عـقـليـ يـثـبـتـ نـسـبةـ مـعـقـولةـ بـيـنـ مـحـمـولـ هوـ دـائـماـ مـعـنـىـ مـجـردـ وـبـيـنـ مـوـضـوعـ هوـ مـعـنـىـ مـجـردـ فـيـ الـقـضـائـاـ الـعـلـمـيـةـ، وـهـذـاـ يـخـرـجـهـ مـنـ دـائـرـةـ الـحـسـ بـالـرـةـ.

### الفصل الثالث

## القياس

### (١) تعريف الاستدلال

التركيب والتفصيل في الأحكام يتمان دفعه في البديهية منها، فما من أحد يتردد في الحكم بأن الكل أعظم من الجزء، ولكن مسائل كثيرة تعرض لنا ولا ندرى أول الأمر أي حكم نتخد فيها، وتعني بالمسألة عبارة مؤلفة من موضوع ومحمول تقتضي الإجابة بإضافة المحمول إلى الموضوع أو ببنفيه عنه، فنعمل على الاهتداء إلى واسطة نضاهي بينها وبين الحدين، فإن وافقاها حكمنا بأنهما متوافقان، كما نحكم بأن الشيئين المساوين لثالثهما متساويان، وإن وافقها أحدهما وبابينها الآخر حكمنا بأنهما متباینان. ولا وجه لافتراض أن الحدين جمِيعاً قد بيَّنان الواسطة، إذ في مثل هذه الحالة تمتَّع المضاهاة، فيمتنع الاستدلال، كما تنبه على ذلك القاعدة القائلة: إن القضيتين السالبتين لا تنتجان. فالاستدلال انتقال من معلوم هو المضاهاة إلى مجهول هو نتيجتها.

وماهية هذا الانتقال هو ذلك اللزوم الذي نعبر عنه في النتيجة بقولنا: «إذن»؛ فإنه يزيد على النسبة بين الحدين في كل حكم نسبة الأحكام فيما بينها. وهذه النسبة الثانية تجعل من الاستدلال حركة متصلة من طرف إلى طرف، واتصالها يعطيها وحدتها، فإذا قلنا مثلاً: «كل إنسان حجر، وكل حجر نبات، فإذاً الإنسان نبات»، كنا مخطئين من حيث مادة الاستدلال. ولكننا نرى أن وضع المقدمتين يسوقنا سوقاً إلى النتيجة، فالاستدلال

فعل واحد مع تركيبه من عدة أفعال أو أحكام، لما بينها من ترابط وتبعية.

هذا التعريف للاستدلال بأنه تأليف معارف لأجل الاستنتاج، مرادف للتعريف الذي وضعه أرسطو وتتوافق بعده باطراد، وهو أن الاستدلال: «قول مؤلف من أقوال إذا ضعف لزم عنها بذاتها، ولا بالعرض، قول آخر غيرها اضطراراً». وقد دعا «سولوجسوس» أي الجامعة، لجمع النتيجة بين المعينين اللذين لم نكن نعلم إن كانوا يتواافقان أم يخالفان،

والخلاف كالتوافق جمع في مبني القضية بين الموضوع والمحمول لكي نقول إنهما لا يتوافقان. ومن ثم دعا أرسطو جميع أنواع الاستدلال «سولوجسمي» مع عنايته بتبيّن ماهية كل منها، وترجم اللفظ اليوناني إلى العربية بلفظ «قياس»، وأطلق كذلك على مختلف الاستدلالات؛ لأن الاستدلال كما عرفناه يقيس معنيين إلى ثالث، فحدث في العربية مثل ما حدث في اليونانية من اشتراك لفظ القياس بين الاستدلال عموماً وبين نوع من أنواعه هو الذي نقصد هنا، والذي يذكر في المتنق قبل الاستقراء والتمثيل وما إليهما. غير أن كثريين من المناطقة المحدثين يفهمون الاستدلال بمعنى أوسع من المعنى الذي حددناه، فيقولون إنه مطلق استخراج قضية من أخرى سواء كان ذلك بواسطة أو بدون واسطة. ويذكرون تقابل القضايا وعکسها وتعادلها تحت عنوان «الاستدلال المباشر»، أي الذي لا يلجم فيه إلى حد ثالث. ونحن نرى أن هذه الحالات لا يوجد فيها استدلال؛ فإن القضية الثانية محتواة في الأولى احتواء صريحاً، فليس هناك حقائقتان مختلفتان، وليس هناك من ثمة استنتاج مجهول من معلوم، بل كل ما في الأمر ترجمة عن نفس القضية بصيغة أخرى، كما لو قلنا: «بعض الإنسان كاذب» و«بعض الكاذب إنسان»، أو قلنا: «كل إنسان فهو طيب الطبع» و«بعض الطيب بالطبع إنسان»، أو قلنا: «كل إنسان فهو أنااني» و«غير صحيح أن بعض الإنسان ليس أناانياً»، فكل قضيتي من هذه القضايا المقابلة أو المعاكسة تقولان نفس المعنى لا أكثر ولا أقل. ولو كنا نكتب في المنطق لاستقصينا الحالات جميعاً استيفاء للتمثيل، ولكننا هنا في غير حاجة إلى التكرار. فليس يوجد استدلال مباشر.

## (٢) تعريف القياس

في القياس بمعناه المحدد الذي هو موضوع بحثنا الآن، يجيء الترابط بين الحدود الثلاثة على هيئات مختلفة، فلكي ندرك ماهية القياس ننظر في هذه الهيئات للوقوف على ما تشتراك فيه وعلى ما هو خاص لكل منها، وبذا نمهد للرد على الحسينين. يقال عادة: إن للقياس أربعة أشكال ناتجة من طريقة تأليف الحدين مع الثالث في المقدمتين، فإن الحد الثالث أو الواسطة قد يكون إما موضوع المقدمة الكبرى ومحمول الصغرى، أو محمولاً في المقدمتين، أو موضوعاً فيهما، أو محمول الكبرى وموضوع الصغرى. هذا صحيح من الوجهة الصورية، غير صحيح في الواقع الأمر. وليس الاختلاف في مكان الحد الثالث من الاثنين الآخرين اختلافاً عرضياً كما قد يبدو، ولكنه ينطوي على دلالة ذاتية في كل شكل.

وهذه أمثلة على الأشكال الأربع إيجاباً وسلباً تعيننا في تفهُّم طبيعتها وطبيعة القياس على العموم:

### الشكل الأول

«كل صالح فهو كريم.»  
«وكل عالم فهو صالح.»  
«إذن كل عالم فهو كريم.»

«لا واحد من الصالح بحسود.»

«وكل عالم فهو صالح.»  
«إذن لا واحد من العالم بحسود.»

### الشكل الثاني

«لا واحد من الصالح بحسود.»  
«وكل طماع فهو حسود.»  
«إذن لا واحد من الطماع بصالح.»

«كل صالح فهو كريم.»  
«ولا واحد من الطماع بكميئ.»  
«إذن لا واحد من الطماع بصالح.»

### الشكل الثالث

«كل حكيم فهو حر.»  
«وكل حكيم إنسان.»  
«إذن بعض الإنسان حر.»

«لا واحد من الحكيم بمستدل.»  
«وكل حكيم إنسان.»  
«إذن بعض الإنسان ليس بمستدل.»

## الشكل الرابع

«كل إنسان فهو حيوان.»  
«وكل حيوان فهو حساس.»  
«إذن بعض الحساس إنسان.»

«كل إنسان فهو حيوان.»  
«ولا واحد من الحيوان بنبات.»  
«إذن لا واحد من النبات إنسان.»

فمرمى الشكل الأول أو الغاية المتوخة منه هو، في حال الإيجاب: البرهنة على ثبوت محمول موضوع لاشتمال الموضوع على حد مشتمل على المحمول. وفي حال السلب: البرهنة على انتفاء المحمول عن الموضوع. ومعنى البرهنة: بيان علة النتيجة، بحيث لو سئلنا: لم قلنا «كل عالم فهو كريم»؟ أجبنا: «لأن كل عالم فهو صالح، وكل صالح فهو كريم». وهكذا نجد فيه الحدود منطقية بعضها في بعض، مترابطة ترابطاً محكماً، ونجد النتيجة مسبوقة بعلتها لازمة عنها. وبناءً على هذا يمكن أن نعین له مبدأ من وجهة المفهوم، ومبدأ من وجهة المصدق: فمن وجہة المفهوم مبدؤه أن «كل ما يقال على محمول يقال أيضاً على الموضوع»، كما لو حكمنا على العالم بالصالح، فكل حکم يثبت للصالح ثابت للعالم بالضرورة. ومن وجہة المصدق مبدؤه أن «ما يقال على كلي فهو يقال على جزئياته، وما ينفي عن كلي فهو منتف عن كل واحد من جزئياته».

ومرمى الشكل الثاني إدھاض دعوى والرد على خصم، لذا هو يتضمن دائماً مقدمة سالبة فتجيء النتيجة دائماً سالبة، وذلك بالاهتداء إلى حد مناف لموضوع النتيجة فنستنتج أنه مناف للحد الآخر. أعني أن هذا الشكل ينفي محمولاً عن موضوع النتيجة بسبب أن أحدهما يشتمل على حد مناف للآخر أو أنه يثبت محمولاً لأحد موضوعين وينفيه عن الآخر، فيلزم التباین بين الموضوعين. فمبدؤه مبدأ الشكل الأول، والمقدمة الكبرى فيه كلية مثل كبرى الشكل الأول، فإنها هي التي تقرر أن محمولاً ما يتضمن محمولاً آخر أو ينافي، مع هذا الفارق وهو أن المبدأ المشترك لا يطبق هنا بالمشابهة، بل بالمباینة، فإن الشكل الأول يستنتاج ثبوت التالي من ثبوت المقدمة، بينما الشكل الثاني يستنتاج نفي المقدمة من نفي التالين فيسمى مبدؤه «المقول على المباینة».

ومرمي الشكل الثالث معارض قضية كلية بمثال مخالف لها، أي إبطال صدقها صدقًا مطلقاً لوجود ما يخالفها، وحصر صدقها في جزء فقط من موضوعها. والدلالة بهذه الجزئية على أن وقوع المحمول للمحمل للموضوع ليس ضروريًا، وإنما هو اتفاقي عرضي، فتجيء النتيجة دائمًا جزئية (موجبة أو سالبة)، كما لو قال قائل: «كل إنسان فهو حن» وأنكرا ذلك، فإننا نبحث عن حد أو سط تتحقق فيه الحرية، فننفع على الحكيم. ولما كان الحكيم جزءًا فقط من الإنسان فإننا نقول: «إذن بعض الإنسان حن» لا كله. لذا يسمى مبدأ هذا الشكل «المقول جزئياً»، وهذا المبدأ تخصيص آخر لمبدأ «المقول على الكل» الذي هو مبدأ الشكل الأول ومبدأ القياس على العموم، وصيغته هكذا: «الحدان المشتملان على جزء مشترك (وهو الحد الأوسط) يتواافقان توافقاً جزئياً، وإذا اشتمل أحدهما على جزء لا يشتمل عليه الآخر، فهما يتختلفان تخلفاً جزئياً»، ويسمى أيضًا: «المقول على مثال»؛ لاعتماده على المثال أو الجزء الخارج للقضية الكلية.

أما الشكل الرابع فما هو إلا الشكل الأول في هيئة مقلوبة من جراء نقل المقدمتين إدحاهما إلى مكان الأخرى، وهذا لا يزيد نسبة جديدة بين الحدود. إن كل شكل إنما يتغير بنسبة الأوسط إلى الطرفين، فسواء جاء الأوسط موضوعاً محمولاً كما هو شأن في الشكل الأول، أم جاء محمولاً موضوعاً كما هو شأن في هذا الشكل الرابع، فالحال واحد ما دام يجيء موضوعاً تارة ومحمولاً تارة أخرى. ثم إن قلب المقدمتين يخرج نتيجة مقلوبة كذلك، غير مألوفة، بعيدة عن طبع العقل، من حيث إنها تضيق الحد الأصغر للأكبر، على حين أن الترتيب الطبيعي إضافة الأكبر للأصغر، فيقال: «سocrates إنسان، سocrates مائة، الإنسان حساس، لا واحد من الإنسان ببنيات»، ولا يقال: «بعض الإنسان سocrates، بعض المائة سocrates، بعض الحساس إنسان، لا واحد من البنات بإنسان»؛ إذ إن الأصل في الإضافة أن يضاف الجنس إلى النوع، ويضاف النوع والجنس إلى الشخص. فهذا الشكل الرابع لا يعد شكلاً إلا من الوجهة الصورية البحثة، أو من الوجهة النحوية، لا من وجهة المنطق وحقيقة التفكير، فإن موضوع النتيجة فيه (أو المبدأ النحوي) هو عند العقل محمولاً، ومحمولها (أو الخبر النحوي) هو عند العقل موضوع.

من هذا البيان الوجيز نرى أن القياس إطلاق مضاهاة حدين بثالث، وأن الشكل الأول أظهر صورة لهذه المضاهاة من حيث إنه يعتمد على انطواء الحدود بعضها في بعض، وأنه أقوى صورة لها من حيث إنه يبين ما للإنتاج أو اللزوم من سبب وجودي أي في واقع الأمر، وسبب منطقي أي في علمنا من حيث إن العلم هنا هو العلم بالعلة،

فهو الشكل البرهاني بمعنى الكلمة. والشكل الثاني أدنى منه، لا ينطبق فيه مبدأ المقول على الكلي إلا بشيء من التعين والتضييق، فليس أرسطو وسطاً حقاً، فما هو موضوع حد ومحمول الآخر، ولكنه محمول مرتين، فهو أوسع ماصدقاً من الحدين، فإن سمي وسطاً فبمعنى أنه واسطة المضاهاة، ولذا كانت نتيجته أقل ظهوراً. والشكل الثالث أدنى من الثاني، فإن أسماء الحدود لا تتحقق فيه هو أيضاً؛ إذ إن أوسطه هو الحد الأضيق ماصدقاً لمجيئه موضوعاً مرتين في المقدمتين، ونتيجته جزئية ولا ينتج كليّة أصلًا. ومع هذا فالشكلان الثاني والثالث قياسيان صحيحان سليمان، تتضح صحتهما وسلامتها للعيان ببردهما إلى الأول على ما هو مبسوط في كتب المنطق، دون أن يكون هذا الرد ممنوعاً ما دام لكل شكل مبدؤه وغايته، حتى لا يمكن في الحقيقة أن يحل واحد منها محل الآخر بالنسبة إلى الغاية المطلوبة. والشكل الرابع تقضي طبيعته برده إلى الأول بنقل مقدمتيه، فتتجيء نتائجه مستقيمة؛ أو بإلحاقه بالأول كهيئه له غير مستقيمة أي مقلوبة. والواقع أن أرسطو لم يذكره، بل اعتبر قسمة القياس إلى ثلاثة أشكال قسمة حاصرة؛ كذلك أبى مناطقة العصر الوسيط أن يعدوه شكلاً قياسياً، ويقال إن الطبيب الفيلسوف جالينوس (المتوفى في نهاية القرن الثاني للميلاد) هو الذي جعل منه شكلاً خاصاً. وعلى كل حال فقد بدا كذلك في عصر النهضة لدى المناطقة الاسميين، والاسميون قوم يقفون عند الظاهر ولا يحاولون النفاذ إلى حقائق الأشياء، فاقتصروا على اعتبار مكان الحد الأوسط من الحدين الآخرين، ولم يفطنوا إلى أن هذا المكان علامة ظاهرة فقط، وأن الأشكال القياسية أشكال للفكر أولاً.

وكلية الحد الأوسط شرط ضروري يستحيل بدونه تركيب القياس. وهذا ما تقوله القاعدة التي تحذر من إيراد الأوسط جزئياً في المقدمتين، وتحتم أن يجيء كلياً في إدراهما على الأقل. وذلك لأن الحد الجزئي يمثل جزءاً غير معين من جنس ما، فقد يوافق أحد الطرفين في جزء من أجزائه، ويتوافق الطرف الآخر في جزء آخر، فيكون الطرفان مضاهيين بحددين مختلفين لا بحد واحد بعينه، ويكون القياس مؤلماً من أربعة حدود، فلا يكن الاستنتاج شيء مثلاً إذا قلنا: «السنديان شجرة (ما)، والجميز شجرة (ما)»، أو قلنا: «النبات حي (نام)، والحيوان حي (حساس)» فلا نستنتج أن الجميز سنديان ولا أن الحيوان نبات. ولا يمكن الاستنتاج سلباً؛ إذ قد يتطرق الجزءان في بعض الحالات، لكن يمكن الاستنتاج إذا كان الأوسط كلياً في إحدى المقدمتين، فما دمنا ثبت شيئاً للأوسط كله فلنا أن ثبته بعد ذلك لجزء من أجزائه. ومعنى هذه القاعدة أنه لا يمكن الاستدلال

بالأقل على الأكثر، أو استنتاج الأكثر من الأقل. وهذا أيضًا مبدأ القاعدة القائلة إن النتيجة تتبع أضعف المقدمتين، فالحسيون إذ ينكرون المعنى المجرد الكلي يعطّلون التفكير بتاتاً. وكما قد أثار بعض المناطقة المحدثين إشكالاً بقصد الحكم الإضافي، فقد أثار بعضهم إشكالاً بقصد القياس الإضافي. قالوا: إن الاستدلال في الأقيسة المركبة من قضايا إضافية يختلف بالمرة عنه في الأقيسة الحاملية المعتبرة عن حصول محمول لموضع، فلا يخضع لقواعد القياس، ومنها قاعدة الحدود الثلاثة، ولكن له صوره وقواعد الخاصة. مثل ذلك: «فرساي أصغر من باريس، وفونتنبلو أصغر من فرساي. إذن فونتنبلو أصغر من باريس.» فإذا قلنا: إن الحد الأكبر هو محمول الكبri «أصغر من باريس»، وأن الحد الأصغر هو موضوع الصغرى «فونتنبلو»، فماذا يكون الحد الأوسط؟ لا يكون «فرساي» الذي هو موضوع الكبri ولكنه في الصغرى جزءٌ فقط من المحمول، ولا يكون «أصغر من فرساي» الذي هو محمول الصغرى والذي جزءٌ منه فقط موضوع الكبri. وإنما فلا يكون هناك حد الأوسط مع كون الاستدلال صحيحاً مشروعاً.

والجواب أنه كما أن لكل شكل من أشكال القياس الحامل مبدأ يهيمن على الاستدلال فيه ولا يدخل في صلب القياس، فكذلك الأقيسة الإضافية مبدأ يهيمن على الاستدلال فيها ولا يظهر في منطوقها، مثل قولنا: «ما يتضمن شيئاً فهو يتضمن ما يتضمن هذا الشيء» أو «الأعلى من شيء هو أعلى من الأدنى من ذلك الشيء»، فإذا راعينا المعنى أدركنا أن «أصغر من» ليس صفة للطرفين المحمول في القضايا الحاملية، ولكنه «نسبة» بين الطرفين، فينتتج لنا أن القياس الإضافي مركب هو أيضًا من ثلاثة حدود متراقبة فيما بينها برابطة خاصة هي «نسبة». إن الحد الأوسط «فرساي» يفيد في إثبات نسبة مقدارية بين فونتنبلو وباريس. فالأقيسة الإضافية منتظمة على منطق القياس الحامل وخاضعة لقواعد المنطق الأرسطاطالي، ولا ضرورة لتاليف منطق جديد لأجلها. وهذا ما أشار إليه ابن سينا<sup>1</sup> بقوله: «قياس المساواة: إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط، وبينى القياس على صورة مخالفة للقياس، مثل قولهم: («ج» مساو لـ «ب»، و«ب» مساو لـ «ل»، فـ «ج» مساو لـ «ل»)، فقد أسقط منه أن (مساوي المساوي مساو)، وعدل بالقياس عن وجيهه من وجوب الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع الشركة في بعضه»، مما أعظم ما يفيده المؤخرون من دراسة المتقدمين!

<sup>1</sup> في منطق الإشارات، النهج الثامن.

## (٣) المذهب الحسي والقياس

هذا العرض للقياس كافٍ وحده لتسويغه، ولكن المذهب الحسي يقضى على رجاله بإنكاره لابتنائه على المعنى المجرد الكلي وشهادته بوجود العقل. وبالفعل منذ العصر القديم أخذ السفسطائيون والشكاك يتندرون عليه وينظمون المغالطات للهَزء منه، وقد تناقلوا حجة ظنوا أنها تهدمه من أساسه، قالوا: ليكن هذا القياس: «كل الناس مائتون، وسقراط إنسان، إذن سقراط مائت». فالمقدمة الكبرى الكلية لا تصدق إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل، أي لا يقولها القائل إلا لعلمه أن سقراط مائت، فلا تعود هناك حاجة لتركيب قياس؛ أما إذا لم يعلم فلا يسوغ له قولها، ولا يعود هناك إمكان لتركيب قياس. وإذا مضى فقال: «إذن سقراط مائت»، ارتكب مصادرته على المطلوب؛ فإن المطلوب معرفة ما إذا كان سقراط مائتاً، ومعرفة أن «مائت» متضمنة في المقدمة الكبرى. وقد أصطنع هذه الحجة الحسيون المحدثون واشتهر بها جون ستورت مل، وصارت تُذكَر عنه كأنها من ابتكاره. وهم يفسرون الاستدلال عموماً بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس، وأنه من ثمة يرجع إلى تداعي الصور بالتشابه. ونحن نكشف عن تهافت حجتهم، ثم نبين بطلان تفسيرهم للقياس بتداعي الصور.

قام حجتهم خلط جسيم بين القضية الكلية (مثل: «كل الناس مائتون»)، والقضية المجموعية المكتسبة بجمع الجزئيات (مثل: «كل ركاب الباخرة نجوا من الغرق»). وقد قال مل معبراً عن رأيهما: إن القضية الكلية سجل أو مذكرة مختصرة للتجربة، والتجربة جزئية محدودة كما هو معلوم، فيتصورون القياس لأن مقدمته الكبرى مجموعية، تدرج تحتها مقدمة صغرى (مثل: «وزيد من ركاب الباخرة»)، فينتج أن زيداً نجا من الغرق. هذا قياس مزعوم وتأليف ظاهري فقط، فليست المقدمة الكبرى فيه كلية بمعنى الكلمة؛ فإنما أسند محمولها إلى موضوعها بعد التحقق من المحمول في كل واحد واحد من أفراد الموضوع، فهي تحتوي على النتيجة بالفعل، وتتأخر عنها في علمنا، وليس الحد الأوسط فيها (ركاب الباخرة) تعليلًا للنتيجة كالحد الأوسط في القياس الصحيح. أما القضية الكلية حَقّاً، فهي التي موضوعها معنى مجرد، ومن ثم كي يحتوي بالقوة (لا بالفعل) على جميع الأفراد الممكنة، وبين حديثها نسبة ذاتية، فلا يشترط أن تتأخر في علمنا عن إحصاء الأفراد، وقد تكون مستفادة من التجربة بحديها وبالنسبة بينهما، ثم تكون في ذاتها مبدأ مجرداً مستقلاً عن الأفراد بفضل الإدراك العقلي الذي يرينا أن المحمول من ماهية الموضوع. فالقضية القائلة: «كل الناس مائتون» تعني أن ماهية

الإنسان هي بحيث إنه مائت، ويدلل عليها بأن الإنسان مركب من عناصر متباينة، وأن كل مركب هكذا فهو منحل. فإذا قلنا بعد ذلك: «وسقراط إنسان»، أي: حاصل على الماهية الإنسانية؛ خرجت لنا النتيجة من الجمع بين القضيتين، أعني من الكبri بواسطة الصغرى، دون أن تكون هذه النتيجة مفترضة في الكبri، بل بالعكس هي الكبri التي تحدث النتيجة. والذي يكسب موقف الحسين شيئاً من الوجاهة هو التعبير عن الكبri من وجهة الماصدق «كل الناس مائتون»، فإنه يشعر كأنها نتيجة تعداد، فما إن نعبر عنها من وجهة المفهوم ونقول: «كل إنسان فهو مائت» أو «الإنسان مائت»، حتى يتبدد الوهم. وخير هذين التعبيرين وأصدقهما دلالة على الإدراك العقلي هو الثاني الذي يستبعد لفظ «كل»، فيمحو كل أثر للماصدق ويبرز الماهية مجردة.

أما تداعي الصور فإنه يحاكي الاستدلال؛ إذ يجعلنا نتوقع المستقبل ونعمل كما لو كنا قد استدللنا. فالحيوان الذي ضرب بالسوء يتوقع أن يضرب متى رأه أو سمع صوته، والعامي منبني الإنسان يتوقع المطر حين يدرك ظواهر جوية معينة. ولكن الاستدلال شيء آخر بالمرة؛ إذ إنه يعطيانا السبب في تعاقب الظواهر ويجعل التوقع صادراً عن فهم لحقائق الأشياء، بينما التوقع في التداعي فعل آلي ناشئ من العادة. إن الأصل في الاستدلال هو المطلوب الذي يصير نتيجة، وهو لا يصير نتيجة إلا إذا وجدها نسبة بين حديه، ولا نجد النسبة إلا بالحد الأوسط. فبالتداعي نستعيد صورة جزئية بمناسبة صورة جزئية بناءً على تعاقب واقعي، وبالقياس نستكشف علاقة ضرورية بواسطة قانون أي قضية كلية. فإذا قلنا إن التداعي يفسر سيرة الحيوان وطفل الإنسان، فيجب أن نعتبر بأن الطفل لا يلبي أن يجاوز هذه المرحلة فيدرك العلاقة الجوهرية حينما يستطيع إدراكتها، ويسأل ويلحف في السؤال حينما تخفي عليه. وليس يقتصر الطفل على التأدي من العلة المنظورة إلى المعلول المرتقب، ولكنه يعود من المعلول المنظور إلى علته، منظورة كانت أو غير منظورة، فيidel بكل ذلك على انتقاله من طور التداعي إلى طور التفكير. فانظر إلى دقة هذه الأمور، ثم اعجب لقلة تدقيق الفلسفه الحسين. إن الإنسانية تفكير تفكيراً قياسياً، وهم في جملتها وإن كانوا لا يدركون، فليسوا يبنالون منه في واقع الأمر، إنما هو ينال منهم كما تثال الصخرة من ناطحها!



## الفصل الرابع

# الاستقراء

### (١) تعريف الاستقراء

هذا النوع الآخر من الاستدلال كثير الاستعمال كثرة وافرة في الحياة العادلة والعلوم الطبيعية، نؤلفه أول الأمر بوحي التجربة، وبخاصة متى تكررت، ثم نحاول أن نستكشف النسبة بين حديه زمناً يطول أو يقصر تبعاً لدرجة وضوح هذه النسبة وتقدم العلم واجتهاد العلماء، وتعريف الاستقراء أنه: «استدلال يضيف محمولاً إلى موضوع كلي بسبب مشاهدة هذا المحمول في جزئيات ذلك الموضوع كلها أو بعضها».<sup>١</sup> وقد تكون الجزئيات أفراد نوع، أو أنواع جنس، أو أجناساً سالفة تحت جنس عال. وقد تكون استقرت كلها؛ وهذا هو الاستقراء التام، أو لم يستقرأ سوى بعضها؛ وهذا هو الاستقراء الناقص. وقد يكون الاستقراء الناقص كافياً أو غير كاف. وستوضح هذه المعاني فيما يلي، ولنمثل أولاً للاستقراءين التام والناقص:

### استقراء تام

«النباتات والعمajoات والأنساـي كائـنـات نـاميـة.»

«والنباتات والعمajoات والأنساـي هي كل الأجـسـام الحـيـة.»

«إذن كل جـسـم حـي فهو نـامـ.»

<sup>١</sup> «هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور» (ابن سينا: النجاة). «هو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة، مثل حكمنا بأن كل حـيـان يحرـكـ فـكـهـ الأـسـفـلـ عـنـ المـضـغـ استـقـراءـ لـلـنـاسـ وـالـدـوـابـ الـبـرـيةـ وـالـطـيرـ» (ابن سينا: منطق الإشارات، النهج السابع).

## استقراء ناقص

«الذهب والفضة والحديد والنحاس موصلة للكهرباء».

«والذهب والفضة والحديد والناس معادن».

«إذن المعدن موصل للكهرباء».

هذا هو الاستقراء الذي نقصده، فيجب التفرقة بينه وبين ما يسمى بالمنهج الاستقرائي المفصل بقواعد فرنسيس بيكون وستوارت مل المذكورة في كتب المنطق، فإن هذا المنهج أولى به أن يسمى «البحث عن العلة» من حيث إنه يحاول حصر علة ظاهرة ما في ظاهرة أخرى معينة. فإذا أفلحت المحاولة عرفت العلة من هذا الطريق معرفة محققة. أما ما نقصده فهو الاستدلال المتأدي من جزئيات عدة إلى الكلي الذي نسبها إليه.

يلوح لأول وهلة أن الاستقراء التام (متى تنسى تحقيقه وحصر آحاده) لا يثير إشكالاً من حيث إنه يحكم على الكلي بما يشاهد في الكل، وإنه إذن مستكف بنفسه لا يفتقر إلى تبيان وتأييد. بيد أن هذا وهمٌ ناشئ من الخلط بين الكلي المنطقي والكلي المجموعي، أي بين الكلي والكل، وذلك الخلط المألوف عند الحسينين والذي نبهنا عليه غير مرة. إننا إذا أخذنا الاستقراء التام على هذا الوجه لم نجد له سوى صورة الاستدلال لا حقيقته؛ إذ إن كل ما يعنيه هو أن أفراد كلٌّ ما مشتركون فعلًا في محمول ما، فلا يفيد الانتقال من الصغرى إلى النتيجة معرفة جديدة، بل تنتقل من الآحاد إلى مجموعها، أي من الشيء إلى الشيء نفسه. أما إذا أردنا استدلالاً صحيحاً فيجب أن نفهم صغرى الاستقراء على أنها تذكر الجزئيات لكي تنتقل إلى الكلي الذي يمثلها، والذي هو علة حصولها على المحمول، فنصل بالنتيجة إلى معرفة جديدة هي نسبة كلية ضرورية بين الماهية المشتركة والمحمول المشاهد في الجزئيات، بغض النظر عن الجزئيات وعدها.<sup>٢</sup> فالمسألة التي تبرز هنا هي أن لا بد من وسيلة لإتمام الاستقراء التام نفسه، وملء الفراغ بين الجزئيات كجملة وبين الكلي الذي ترجع إليه والذي بسبب احتوائهما عليه هي حاصلة على المحمول، وهذا هو المطلب الحق للعلم.

إذا كان هذا واجباً في الاستقراء التام فإنه في الاستقراء الناقص أوجب لما هو بين من أن الانتقال من البعض إلى الكلي (في الاستقراء الناقص) أقل أماناً من الانتقال من

<sup>٢</sup> انظر ما كتبناه عن الاستقراء عند أرسطو في فـ ي ص ١٢٦-١٢٨.

الكل إلى الكلي (في الاستقراء التام). وليس يجدي شيئاً قول ابن سينا (وقد ردهه الغزالى وغيره): إن الاستقراء الناقص يعتمد على أكثر الجزئيات أو على كثير منها، ما دام تمام الاستقراء نفسه لا يكفي، وما دام أكثر وكثير لا يقالان إلا مع اعتبار الكل، والكل هنا لم يستقرأ. أحـرـ بـنـاـ أـنـ نـقـولـ: إنـ الاستـقـراءـ النـاقـصـ يـعـتـمـدـ عـلـىـ «ـعـدـدـ كـافـ»ـ مـنـ جـزـئـيـاتـ،ـ تـارـكـينـ لـلـفـطـنـةـ الشـخـصـيـةـ مـؤـيـدةـ بـالـخـبـرـةـ الـعـلـمـيـةـ تـقـدـيرـ كـافـيـةـ العـدـدـ تـبـعـاـ لـماـ يـتـبـدـىـ مـنـ اـتـفـاقـ المـحـمـولـ لـلـجـزـئـيـاتـ فـيـ أـمـكـنـةـ عـدـةـ وـأـزـمـنـةـ مـخـتـلـفـةـ وـظـرـوفـ مـتـبـاـيـنـةـ.ـ وـهـذـاـ التـفـاوـتـ بـيـنـ عـدـدـ الـجـزـئـيـاتـ وـبـيـنـ الـكـلـيـ مـدـعـاةـ أـخـطـاءـ غـيرـ قـلـيلـةـ،ـ يـقـعـ فـيـهـاـ النـاسـ بـحـيـثـ يـكـونـ «ـالـاسـتـقـراءـ النـاقـصـ غـيرـ مـوـجـبـ لـلـعـلـمـ الصـحـيـحـ،ـ فـإـنـهـ رـبـماـ كـانـ مـاـ لـمـ يـسـتـقـرـأـ خـلـافـ مـاـ اـسـتـقـرـأـ،ـ مـثـلـ التـمـسـاحـ».ـ<sup>٣</sup>ـ فـيـ الـمـثـالـ الـمـذـكـورـ،ـ فـإـنـهـ يـحـركـ فـكـهـ الـأـعـلـىـ عـنـ الـضـغـطـ لـاـ فـكـهـ الـأـسـفـلـ كـسـائـرـ الـحـيـوانـ.ـ وـمـثـلـ طـيـرـ الـمـاءـ أوـ الـبـجـعـ الـمـدـعـوـ أـيـضـاـ بـالـقـنـسـ تـعـرـيـبـاـ لـفـظـ الـيـونـانـيـ،ـ فـقـدـيـمـاـ كـانـ الـمـعـتـقـدـ أـنـ الـبـيـاضـ عـرـضـ لـازـمـ لـهـ بـنـاءـ عـلـىـ مـاـ كـانـواـ يـشـاهـدـونـ،ـ وـلـاـ اـكـتـشـفـ أـسـتـرـالـياـ وـجـدـ فـيـهـاـ بـجـعـ أـسـوـدـ بـكـلـ خـصـائـصـ الـنـوـعـ.ـ أـمـاـ إـذـ تـبـدـتـ لـنـاـ نـسـبـةـ الـجـزـئـيـاتـ الـمـسـتـقـرـأـ إـلـىـ الـكـلـيـ،ـ أـيـ عـلـةـ وـجـودـ الـمـحـمـولـ فـيـ تـلـكـ الـجـزـئـيـاتـ،ـ أـضـحـيـ الـعـدـدـ الـكـافـيـ مـجـدـ دـلـيلـ إـلـىـ تـلـكـ النـسـبـةـ،ـ غـيرـ ذـيـ قـيـمةـ فـيـ ذـاتـ؛ـ إـذـ قـدـ يـصـحـ الـحـكـمـ عـلـىـ الـكـلـيـ بـجـزـئـيـ واحدـ إـذـ تـأـكـدـنـاـ أـنـ الـمـحـمـولـ صـادـرـ فـعـلـاـ عـنـ مـاهـيـةـ هـذـاـ الـجـزـئـيـ.

فـأـسـاسـ الـاسـتـقـراءـ أـوـ السـبـبـ الـذـيـ يـخـولـنـاـ الـحـقـ فـيـ الـاـنـتـقـالـ مـنـ الـجـزـئـيـاتـ إـلـىـ الـكـلـ الشـامـلـ لـهـ هوـ،ـ فـيـ الـاسـتـقـراءـ التـامـ:ـ أـنـ الـمـحـمـولـ الـحـاـصـلـ لـكـلـ الـجـزـئـيـاتـ هوـ الـمـحـمـولـ حـاـصـلـ لـلـمـوـضـوعـ الـمـعـادـلـ لـهـ،ـ وـهـذـاـ أـمـرـ بـدـيـهـيـ.ـ وـفـيـ اـسـتـقـراءـ النـاقـصـ هوـ:ـ أـنـ الـمـحـمـولـ الـحـاـصـلـ لـعـدـدـ كـافـيـ جـزـئـيـاتـ مـوـضـوعـ كـلـيـ فـيـ أـحـوالـ عـدـةـ وـظـرـوفـ مـخـتـلـفـةـ هوـ الـمـحـمـولـ حـاـصـلـ لـذـلـكـ الـمـوـضـوعـ الـكـلـيـ؛ـ وـهـذـاـ أـمـرـ بـدـيـهـيـ أـيـضـاـ.ـ فـإـنـ تـكـرـارـ الـمـحـمـولـ فـيـ الـجـزـئـيـاتـ دـلـيلـ عـلـىـ أـنـ الـمـحـمـولـ خـاصـيـةـ لـازـمـةـ عـنـ الـمـاهـيـةـ الـمـشـتـرـكـةـ بـيـنـ الـجـزـئـيـاتـ،ـ وـالـثـابـتـةـ فـيـهاـ وـسـطـ تـغـيرـ الـأـعـراضـ،ـ وـالـضـامـنـةـ لـضـرـورةـ أـفـعـالـهـاـ وـضـرـورةـ الـقـوـانـينـ الـطـبـيـعـيـةـ،ـ وـإـلـاـ كـانـ التـكـرـارـ بـغـيرـ عـلـةـ،ـ وـهـذـاـ غـيرـ مـعـقـولـ.ـ وـهـكـذـاـ نـطـويـ الـمـسـافـةـ بـيـنـ الـجـزـئـيـاتـ وـالـكـلـيـ،ـ وـيـرـجـعـ الـاسـتـقـراءـ النـاقـصـ إـلـىـ الـاسـتـقـراءـ التـامـ،ـ وـتـبـطـلـ دـعـوىـ الـحـسـيـنـ أـنـ الـاسـتـقـراءـ النـاقـصـ اـسـتـدـلـالـ سـفـسـطـائـيـ يـذـهـبـ اـعـتـسـافـاـ مـنـ الـبـعـضـ الـمـسـتـقـرـأـ إـلـىـ الـكـلـ،ـ فـيـضـعـ نـتـيـجـةـ كـلـيـةـ

<sup>٣</sup> ابن سينا: «منطق الإشارات»، في الموضع السابق.

<sup>٤</sup> وقد ورد هكذا عند ابن رشد مثلاً في «تلخيص ما بعد الطبيعة».

حيث لا يجيز انحصر الجزئيات سوى نتيجة جزئية، فحقيقة الاستقراء تلتئم من جزئيات مدركة بالحس ومن مبدأ يطبقه العقل. وما أدق وأبلغ ما قرره ابن سينا بهذا الصدد حيث قال (في منطق النحاة): «التجارب أمور أوقع التصديق بها الحس بشركة من القياس، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء تكرر ذلك مما في الذكر (وهذا هو الوجه الحسي)، واقترن به قياس هو أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكن لا يكون في أكثر الأمر من غير اختلاف (وهذا هو الوجه العقلي)، حتى إنه إذا لم يوجد ذلك استندت النفس الواقعة فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد.»

مما تقدم يتبين جلّاً تمييز الاستقراء والقياس تمايزاً جوهرياً، لا كذلك الخطأ الشائع بأن القياس نزول من الكلي إلى الجزئي، وأن الاستقراء صعود منالجزئي إلى الكلي، فهما كالسلم الواحد يقطع في اتجاهين مختلفين، أجل كثيراً ما ينتهي إلى نتيجة جزئية. ولكن هناك أقىسة صحيحة صادقة نتيجتها مضارعة ما صدقاً للمقدمة الكبرى، كقولنا: «كل ناطق فهو ضحاك، والإنسان ناطق، فالإنسان ضحاك.» فظاهر أن «ناطق وإنسان وضحاك» حدود متعادلة؛ إذ ليس يوجد ناطق وضحاك سوى الإنسان. حقيقة القياس أنه انتقال من مبدأ إلى نتيجة بين لزوم النتيجة عن المبدأ بقياس حدين إلى ثالث، وماهيتها هي في هذا الارتباط بين الحدود الثلاثة، بغض النظر عن علاقات الكلية والجزئية، فما هذه العلاقات إلا اعتبار ثانوي منطقي.

أما الاستقراء، فإنه انتقال من جزئي إلى كلي يبين ظهور النتيجة أو الكلي من التجربة الحسية، وهو إذن لا يقياس، فلا يحتوي على حد أو سط بمعنى الكلمة، أي حد كلي. ولما كان استدلالاً فهو يحتوي على «واسطة» للربط بين المحمول والموضوع في النتيجة، وهذه الواسطة هي الجزئيات المستقرأة يسردها في المقدمة الكبرى لكي يثبت لها المحمول المشاهد في التجربة، ويسردها في المقدمة الصغرى لكي يعادل بينها وبين الكلي الشامل لها؛ فالواسطة وموضع النتيجة فيه واحدٌ. وعلى ذلك فاتجاه العقل ونوع الاستدلال الذي يقوم به يختلفان في الاستقراء عنهما في القياس، ولا يمكن رد الاستقراء إلى القياس ولا رد القياس إلى الاستقراء، لأن كل ما هناك طريق واحد ينعكس قطعاً.

<sup>٥</sup> وهذا معنى قول ابن سينا (في فصل الاستقراء من منطق النجاة): «إن الاستقراء كأنه يحكم بالأكبر على الواسطة لوجود الأكبر في الأصغر».

## (٢) المذهب الحسي والاستقراء

بعد هذا البيان لطبيعة الاستقراء والإيضاح لمبدئه، لم تعد هناك حاجة في واقع الأمر لذكر المذهب الحسي، ولا سيما أن رجاله لا يجيئون بشيء جديد في هذه المسألة. إن موقفهم فيها بسيط كل البساطة، لما كانوا ينكرون وجود المعنى المجرد في العقل، والماهية الثابتة في الأشياء، فإنهم لا يقبلون سوى الاستقراء التام، ولا يعتبرونه إلا كمجموع، ولا يؤمنون بالمجموع إلا إلى وقت لاعتقادهم أن التجربة غير مضبوطة بمبادئ أو قوانين، وأنها «مفتوحة دائمًا» قد تلد كل عجيبة. وإن فلิกن الاستقراء مجرد توقع آلي أو مجرد عادة يولدتها التكرار، فنعتقد أن المستقبل سيكون شبيهًا بالماضي، ونتدرج في اعتقادنا بقيمة الاستقراءات من أضعف احتمال إلى الأشد فالأشد كلما تكاثرت التجارب المؤيدة لها ولم تعارضها تجربة واحدة. وهكذا نعود إلى تداعي الصور الذي ذكرناه عنهم في الفصول السابقة، فإنه ابتكارهم الأول وتكلفهم الفذة.

أما أن تداعي الصور يولد في الحس الباطن توقًّعاً آلياً؛ فهذا أمر معلوم، وقد أشار إليه ابن سينا في النص الذي اقتبسناه منه، بعد أن أشار إليه أرسطو في نهاية «التحليلات الثانية». ولكنَّ هناك توقًّعاً عقلياً أشار إليه أيضًا، وهو يستند على مبدأ كلي يغني عن تكرار التجارب أو لا يدع لهذا التكرار من قيمة سوى قيمة الدليل الظاهري. وإننا لنسأل الفلسفة الحسينين: أليس يتعمّن تفسير التكرار أو الطراد؟ وماذا عسى أن يكون تفسيره سوى أن الطبيعة خاضعة لقوانين؟ وعلام يدل تحقق توقعنا إن لم يدل على أن بين العقل والطبيعة توافقاً وانسجاماً؟ وكيف يستسيغوا أن يمجدوا الصلة الجوهرية بين المحمول والموضوع في القضية الاستقرائية وأن يردو العلَى إلى مجرد علاقة تعاقب، على حين أن أساطينهم وأوضعي مناهج البحث العلمي — كما يدعون — يعترفون بأن الغرض من هذه المناهج عزل «المقدم الضروري الكافي» من بين سائر المقدمات، واعتباره علة لتالي معين بسبب ما ظهر من اتفاقهما في الحضور والغياب ودرجة التغير. ماذا عسى أن يكون المقدم الضروري الكافي إلا أن يكون هو العلة؟ وماذا عسى أن يكون مثل هذا الاتفاق بين المقدم والتالي إلا أن يكون صلة جوهرية؟ إن الفلسفه الحسينين ليذعنون لهذه البديهييات في قراره أنفسهم، وإنهم ليعلمون أن الواحد منهما متى وقف على العلة التي يبحث عنها أيقن بها لفوره دون انتظار تأييد مستقبل ودون تدرج في الاحتمال. ولكن اقتناعهم بمبدئهم يصرفهم عن الإذعان الصريح المطرد ويدفع بهم إلى العناد واللجاج.

إلى هنا نقف الحديث مع الحسينين ريثما نستأنف في موضع أخرى، فقد قصرنا غرضنا في هذا الباب على تحليل أفعال العقل وبيان أصالتها، ومن ثمة على إثبات وجود العقل، وبقي علينا الفحص عن مسائل كثيرة. وللحسينين في كل مسألة رأي، وإن تكن آراؤهم فطرية هزيلة من الطراز الذي عرفناه للآن، وقد نجمل تهافت مذهبهم بقولنا: إنه من الجهة الواحدة يزعم مشابعة التجربة ومتابعة الواقع المحسوس، ومن الجهة الأخرى ينكر كلية القوانين الطبيعية وضرورتها، فيبدع العلم بلا سند.

الباب الثاني

## نقد العقل



## الفصل الأول

# الشك واليقيين

### (١) مذهب الشك

إذا كان لنا عقل فهل يعقل الوجود؟ وهل يعقله على حقيقته؟ لقد تضاربت آراء الفلسفه في الإجابة عن هذين السؤالين أشد التضارب. إن الناس في جملتهم يعلمون أنهم يخطئون أحياناً في الإدراك الحسي، ويخطئون أحياناً في الاستدلال العقلي، ولكنهم يصححون أخطاءهم ويظلون على الاعتقاد بأن حواسهم آلات حسنة لعرفة الأشياء، وأن عقلهم آلة صالحة للتصور والاستدلال. والفلسفه منهم يعتقدون مثل هذا بالفعل، ويحييون وفقاً لهذا الاعتقاد، ولكن بعضهم حين يفلسفون ينساقون إلى نظريات تستتبع الشك في قيمة المعرفة فيشكون فيها.

كانت الفلسفه اليونانية ما تزال في مدهما لما ارتأى بارمنيدس أن العالم كائن واحد ساكن، فنتج لديه أن ما ظهرنا عليه الحواس من موجودات متکاثرة متغيرة إنما هو محض وهم. واقتنع معاصره هرقلطيس بأن الأشياء في تغير متصل، فاستنتج من ذلك أتباعه من السفسطائيين أن الإحساس تغير ذاتي تابع لحالتنا البدنية ولحالة الأشياء منا، وأننا من ثمة ندرك انفعالنا بالأشياء ولا ندرك الأشياء أنفسها، وكان ديموقريطيس قد ذهب إلى أن الموجودات مؤلفة من ذرات متجانسة غير مكيفة. ولما كانت حواسنا تصور لنا كيفيات في الموجودات، فقد صارت الحواس متهمة بالخداع. وتواتت المذاهب والآراء في نقد الحواس ونقد العقل، وتكونت مدرسة شكية أخذت على نفسها مهاجمة المعرفة الإنسانية والتوقف عن إثبات أي شيء.<sup>١</sup> وموضوع هذا الباب الثاني تمحص تلك

<sup>١</sup> انظر فـي (الطبعة الثالثة): السفسطائيون (ص ٤٥-٤٩)؛ الشكار (ص ٢٢٤-٢٤١).

المذاهب والأراء في ترتيبها التاريخي الذي يبين تأثر اللاحق منها بالسابق، فيساعد على فهم نشأتها وتطورها، ثم الدفاع عن موضوعية الإدراك الحسي وجود العالم الخارجي، وأخيراً الدفاع عن موضوعية الإدراك العقلي للماديّات، وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة، بحيث نصل إلى آخر هذا الباب وقد فزنا بالثقة بالعقل وبالحواس، وانفتحت أمامنا الآفاق إلى كل الوجود.

ترجم الحجج التي جمعها قدماء الشكاك من اليونان وخلفوها لمن جاء بعدهم إلى الأربعة التالية:

**أولاً:** الأخطاء التي يقع فيها الناس، ومنها أخطاء الحواس، وأخطاء الوجdan في اليقظة والمنام، وأخطاء الذاكرة، وأخطاء الاستدلال، وهذيان المحمومين، وتخيلات المجنين. إن البرج المربع ويبدو لنا عن بُعد مستديراً، والمجداف يبدو منكسرًا في الماء، ومتى سارت بنا مركبة أو سفينة بما الطريق وبما الشاطئ كأنه يسير. ونحن جميعاً نعتقد بحقيقة ما يتراءى لنا من الصور في الأحلام، فلِمَ لا تكون اليقظة وهما كالحلم؟ والذي نسميه مجنونًا لا يعرف أنه مجنون بل يظن نفسه عاقلاً، فما يدرينا أن عقلنا ليس جنونا؟ ولما كان التصديق مصاحباً لتصوراتنا جميعاً، فبأية علامة نميز الحق من الباطل؟ وما الذي يضمن لنا أننا لا نخطئ دائمًا؟

**ثانياً:** اختلاف الناس في إحساساتهم وأرائهم وعقائدهم وأخلاقهم وعاداتهم، حتى ليمتنع التوفيق فيما بينها على من يحاوله، والمذاهب الاعتقادية متعارضة يهدم بعضها بعضاً، ومع ذلك فكل مقتنع برأيه متغصب له. إن هذا الاختلاف الشامل دليل ساطع على عدم وجود حقيقة بالذات، أو على عدم استطاعتنا الوصول إليها إن وجدت.

**ثالثاً:** امتناع البرهان التام، فإن البرهنة على قضية ما تستلزم الاستناد على قضية أخرى، وهذه تستلزم الاستناد على ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية. فنحن مسروقون إلى التسلسل دون أن نستطيع الوقوف عند حد وإراسء العلم على أساس.

**رابعاً:** امتناع التدليل على صدق العقل، وهذا الدليل واجب؛ إذ من الخلف الوثوق بالعقل قبل الاستيقاظ من إمكان الوثوق به، ولا نستوثق من هذا الإمكان إلا بالعقل، ولا يصح أن يكون العقل حكمًا في صدقه هو، أو نقع في دور لا مخرج منه.

والشكاك لا ينكرون شعورهم باليقين الأولي الحاصل لجميع الناس بالإحساسات الظاهرة والباطنة؛ إذ إن التصديق بها طبيعي لا يقاوم، وكان شأنهم معها كشأن جميع

الناس في الحياة العادلة. وقد روي أن إمامهم «بيرون» اضطر ذات يوم إلى الهرب من كلب، فأخذ يركض وهو يقول: «ما أصعب التخلص من الطبع!» ولكنهم يقولون: إنهم يمتحنون هذا اليقين الأولي فلا يجدون له مبرراً يحيله يقينياً عقلياً، وإن الموقف الحكيم في هذا الامتحان أو البحث النقدي اللاحق على التصديق الأولي إنما هو تعليق الحكم والقول «لا أدري». فالشاك يعلم مثلاً أن هذا الشيء يبدو له أبيض، وهو يصرح بذلك، أي روي إحساسه، ولكنه لا يؤكد أن الشيء في ذاته أبيض، فكانت في ذهنه فجوة بين المعرفة النقدية والحياة العملية، وكانت هذه الفجوة مثار اعتراف قوي على الشراك هو وقوعهم في التناقض. فابتعد أحد مشاهيرهم «قرنيادس» نظرية الرجحان لتسويغ الإرادات والاختيارات؛ قال: ليست التطورات سواء، وإنما هي تتفاوت درجات: فمنها ما إذا اعتبر في ذاته بـأرجحـاً، ومن هذا الفريق ما إذا قورن بغيره فلم ينافه ازداد رجحانـاً، أو بـأرجـاً متسقاً معه مؤيدـاً له فازداد رجـانـاً على رـجـانـاً. فالشاك كلما أقبلوا على شئون الحياة أمكنـهم أن يُؤثـروا رـأـياً على آخر بنـاءً على رـجـانـه مع احتفاظـهم بـاريـابـهم في النظر.

هذه الأقوال ما أوهـنـها وما أيسـرـ تقـنـيـدـها؛ إنـها تحـمـلـ في ثـنـايـاهـا دـلـائـلـ تـهـافتـهاـ، وـتـشـيرـ بـذـاتـهاـ إلىـ أـسـبـابـ فـسـادـهاـ. كـيفـ يـتـخـذـ منـ الخـطـأـ دـلـيـلـاـ ضدـ الحـقـيقـةـ، وـالـخـطـأـ لاـ يـدـعـيـ كذلكـ إـلـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـحـقـيقـةـ الـمـلـوـمـةـ يـقـيـنـاـ؟ دـلـيـلـ علىـ وـجـودـ الـحـقـيقـةـ، فـلـيـسـ هوـ مـحـتـوـمـاـ مـتـصـلـاـ. وـإـذـاـ كـانـاـ نـخـطـئـ فـنـحنـ لـاـ نـخـطـئـ دـائـمـاـ، وـنـحـنـ نـصـحـ أـخـطـاءـ الـحـوـاسـ بـمـعـارـضـةـ حـاسـةـ أـخـرىـ، وـبـالـتجـربـةـ السـابـقـةـ، وـبـالـعـقـلـ وـبـالـبـرـهـانـ، وـنـصـحـ أـخـطـاءـ الـعـقـلـ بـمـعـارـضـةـ مـعـارـفـ بـعـضـهاـ بـعـضـ، وـبـتـقـيـرـ نـتـائـجـهاـ. وـمـنـ ذـاـ الـذـيـ لمـ تـعـلـمـ الـأـيـامـ أـنـ الـأـشـيـاءـ تـخـتـفـفـ عـنـ الـحـسـ بـاـخـلـافـ مـسـافـاتـهاـ مـنـهـ، وـاـخـلـافـ أـوـضـاعـهاـ، وـاـخـلـافـ وـقـوعـ الضـوءـ عـلـيـهاـ؟ وـمـنـ ذـاـ الـذـيـ لاـ يـمـيـزـ بـيـنـ إـدـرـاكـ السـلـيـمـ وـإـدـرـاكـ الـمـرـيـضـ، وـبـيـنـ إـدـرـاكـ الـيـقـظـانـ وـإـدـرـاكـ الـحـالـمـ، وـبـيـنـ إـدـرـاكـ الـعـالـمـ وـإـدـرـاكـ الـجـاهـلـ؟ فـكـلـ ماـ يـتـعـيـنـ عـلـىـ الـفـيـلـيـسـوـفـ وـهـوـ يـنـظـرـ فيـ مـسـأـلـةـ الـخـطـأـ لـاـ يـعـدـ تـعـرـيـفـ الـخـطـأـ وـتـعـرـيـفـ الـحـقـيقـةـ وـتـحـدـيدـ الـوـسـائـلـ وـالـتـنـاهـجـ لـلـتـميـزـ بـيـنـهـمـ، لـاـ إـنـكـارـ قـدـرـتـنـاـ عـلـىـ إـصـابـةـ الـحـقـيقـةـ بـتـاتـاـ لـكـونـنـاـ نـخـطـئـهاـ أـحـيـاـنـاـ.

ولـيـسـ اختـلـافـ الـآـرـاءـ مـحـتـوـمـاـ مـتـصـلـاـ؛ فـإـنـ النـاسـ مـتـقـوـنـ عـلـىـ أـمـورـ كـثـيرـ نـظـرـيـةـ وـعـمـلـيـةـ، مـجـمـعـونـ عـلـىـ كـثـيرـ مـنـ الـحـقـائقـ الـوـاقـعـيـةـ وـالـمـبـادـئـ الـعـقـلـيـةـ، وـلـوـ ذـلـكـ لـمـ اـمـتنـعـ التـفـاهـمـ بـيـنـهـمـ وـاـمـتـنـعـتـ كـلـ حـيـاةـ اـجـتمـاعـيـةـ، وـلـاـ يـبـدوـ اـخـلـافـهـمـ إـلـاـ فيـ الـأـمـورـ الـعـقـدـةـ وـالـمـسـائـلـ الـدـقـيقـةـ. ولـيـسـ الاـخـلـافـ دـلـيـلـاـ عـلـىـ فـسـادـ الـعـقـولـ؛ فـقـدـ يـكـونـ السـبـبـ فـيـهـ

اختلاف الظروف البيئية والتاريخية، أو اختلاف وجهة النظر: فمن المعقول أن يصطفع كل شعب السيرة التي تلائم أحوال معيشته، فيكون لأهل البلد البحري من الخصائص والعادات غير ما لأهل البلد البري. ومن المعقول أن ينظر كل شعب وكل فرد إلى مصلحته الخاصة، فيكون حكمه حكماً حقاً من هذا الوجه. وفي الأخلاق نرى اتفاقاً على المبادئ العامة، ولا يبرز الخلاف إلا في تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى: فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الخير (أيًّا كان) مطلوب، وأن الشر (أيًّا كان) مهروم منه، وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل، وأن العدالة ضرورية عند العقل لابتنائها على المساواة، وأنها لازمة لحياة المجتمع ... وغير ذلك من البديهييات التي إذا جحدت فإنما تجحد بالقول فقط لا بالاعتقاد الباطن. فنحن لا ندعى أن الإنسان يعلم الحقيقة بالضرورة أو أن في مقدوره أن يعلم كل حقيقة، وأن جميع أحكامه صادرة عن العقل السديد، بل نقول إنه كفء لأنْ يعلم علماً يقيناً بأن يرجع بأحكامه إلى العقل؛ يردها أو يصححها أو يُقرها.

وليس البرهان التام تسلسلاً إلى غير نهاية؛ هذا الزعم صادر عن تصور خاطئ هو أن البرهان وحده يولد التصديق، ولكن الحق في هذه المسألة هو أن هناك قضايا بينة بذاتها تتضح النسبة فيها بين المحمول والم موضوع حالماً نتصورها وبدون واسطة: من ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الكل أعظم من الجزء؟ أو أنه يمكن إثبات م محمول ما لم موضوع ما ونفيه عنه في نفس الوقت ومن نفس الجهة؟ من ذا الذي يحس في نفسه حاجة لبرهان على قضية من هذا القبيل؟ والقضايا التي من هذا القبيل حقائق حاضرة طبعاً في العقل، ومبادئ مطلقة تنتهي إليها البراهين ويسكن عندها العقل؛ لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي. فكما أن التمييز بين النور والظلمة لا يقتضي شيئاً ثالثاً، بل يكفي فيه النور نفسه، فكذلك المبادئ الأولية لا يحتاج بيانها لغير نفسها.

وهذا الرد على الحجة الثالثة يفيد في إبطال الحجة الرابعة الزاعمة أن العقل لا يبرهن على صدقه إلا ويفترض نفسه صادقاً، وأن هذا دور أو مصادرة على المطلوب. إن اقتضاء برهان على صدق العقل قبل كل تعقل لهو عبث محض. وإنما يلتمس البرهان على صدق العقل في التعقل نفسه، كما يستوثق من صلاح أي آلة باستعمالها. فالعقل حين يزاول فعله الأساسي الذي هو الحكم، سواء كان الحكم بديهياً أم نتيجة استدلال، يدرك مطابقته للموضوع المحكوم عليه، أي يحس ضمناً أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه. وحين يعود على هذا الإدراك ويدرك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفاء لإدراك الحق. فليس البرهان هنا قياساً حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى، ولكنه

اقتناع بديهي في مزاولة التعلق، وبخاصة، أي بشكل أيسر وأوضح، في التعلق البديهي للمبادئ الأولية.

أما مذهب الرجحان فلم يف من التقهقر في الشك سوى الإمعان في التناقض. إن الرجحان ابتعاد عن الشك واقتراح من الحقيقة، فإذا لم يكن هناك حقيقة لم يكن هناك رجحان. أو إذا قلنا إن رأياً أرجح من رأي، كان القصد أن للأول من خصائص الحقيقة أكثر مما للثاني، وأننا نعرف خصائص الحقيقة ونستطيع البلوغ إليها. وإذا كانت قوانا الداركة خادعة بالطبع، كما يعتقد الشكاك جميعاً، فكيف يسوغ لنا أن نستخدمها ونصدقها في الموازنة بين أسباب الرجحان؟ وهذه الأسباب إن كانت محض تصور كانت عديمة الجدوى في النظر وفي العلم على السواء، وإن كانت مجدية كانت جدواها دليلاً ساطعاً على مطابقتها لطبيائع الأشياء أي على حقيقتها. لقد ظن أصحاب هذا المذهب أنهم يوفرون لأنفسهم ميزة المذهب الاعتقادي دون أن يتقيدوا بمبادئه، فكانوا بهذا الخلف المتصل الذي وقعوا فيه عبرة لمن يعتبر ببعث منهج التخير في الفلسفة وتهافت الحلول الوسطى التي يتوهم ملفوقوها أنهم قطفوا من كل شجرة ثمرة ...

الردود السالفة تدفع اعترافات الشاك. ولكن لا نقنع بها، ولا نقبل دعواهم أنهم ناقدون معتبرون وحسب، بل نريد أن نتحول نحن أيضاً إلى النقد والاعتراض من زيادة في جلاء المسألة وفي إيضاح المنهج القيوم الذي يتquin أن تسير عليه الفلسفة في مشكلة المعرفة، فنبين امتناع الشكل المطلق امتناعاً باتاً، ووجوب البدء باليقين. أما امتناع الشك المطلق فيبدو من ثلاثة أوجه:

**الوجه الأول:** تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهب، وذلك بأن نطلب إليه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئاً علماً يقينياً، فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب خشية التورط في الإثبات والنفي، كان لنا أن نذكر دعواه ابتداءً ونؤكده إمكان العلم اليقيني تأكيداً، من حيث إن ما يثبت جزأاً ينفي جزأاً، وإن حاول أن ينظم برهاناً فمن الضرورة أن يقدم له بمقادمات يقينية فينافق دعواه بامتناع اليقين.

**الوجه الثاني:** أن في منطوق الشك المطلق تناقضاً أساسياً يرده غير مطلق، أي يقضي بـيقيين واحد على الأقل، وذلك أن الشاك إنما أن يعلم وجوب الشك في كل شيء علماً يقينياً، فيعلم علماً يقينياً هذه القضية، وهي أنه ينبغي الشك في كل شيء، ويعلم من ثمة علماً يقينياً أنه لا ينبغي الشك في كل شيء. وإنما أن يعلم علماً يقينياً أن مذهبه

راجح فقط، فلديه إذن سبب مرجح يأخذ به. وإنما أن يعترف بأنه لا يعلم علمًا يقينيًّا ولا راجحًا، وحينئذ فهو لا يضع الشك كمذهب، ويقر بالعجز.

**الوجه الثالث:** أن في الشك نفسه ثلاثة بديهيات يأبى كل عقل الشك فيها، بل يصدقها العقل حالًا يتعقلها. هذه البديهيات هي: وجود الذات المفكرة، وعدم جواز التناقض، وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة. أما وجود الذات المفكرة فيُبَيَّن بالتفكير ذاته، والذي يفكر يصدق بالفعل أنه موجود فيقول: «أنا أفكِر»، ولا يبرهن على وجود الذات المفكرة ولو بقياس إضماري كقولنا: «أنا أفكِر فأنا إذن موجود»؛ فإن الوجود المطلوب البرهنة عليه مثبت في المقدمة «أنا أفكِر». وأما عدم جواز التناقض، فالشك يعلمه بدهاهة كذلك: إنه يعلم ما الشك وما العلم وما الجهل وما اليقيني وما الإنسان وما المثلث ... إلى غير ذلك من المعاني، ويعلم أن كل لفظ وكل معنى فهو مختلف عن ضده أو نقشه، فلا يجمع بين الألفاظ وبين المعاني على ما يتفق؛ فيقرر أن اليقين غير الشك، وأن الإنسان غير المثلث، وأن من غير المستطاع الإثبات والنفي في آن واحد ومن جهة واحدة. وأما كفاية العقل لمعرفة الحقيقة، فالشك يعلمه بكل بديهية؛ كما قلنا في الرد على الحجة الرابعة، ويعلمها في نفس الشك. فإنه حين ينتهي إلى الشك إنما يُعول على نقد العقل للعقل، وطالما أقام على الشك إنما يعول على حكم العقل بوجود الشك؛ فهو يذعن دائمًا لحكم العقل، فيقع في الدور الذي يتهم به خصومه. فهذه الحقائق الثلاثة متضمنة في كل تفكير، ولا يمكن أن يشك فيها شاك، ولو لها لما وجد شكه، والشك فيها وضع لها في الحقيقة.<sup>٢</sup> لقد أصاب ذلك الشاك القديم الذي قال إن فلسنته ليست عقيدة وإنما هي منحى أو اتجاه، الواقع أن الشاك المطلق يحمل نفسه على الشك حملًا، ويعاند البداهة بالإرادة، ويعلق حكمه داعيًّا هذا التعليق حكمة على الرغم من التناقض المطبق عليه من كل صوب، ومتنى قلنا التناقض عنينا الإفحام والقضاء على التفكير حتى ينحدر الشاك إلى درك النبات.

المنهج القويم في الفلسفة يبدأ إذن من اليقين الطبيعي بالبديهيات. وفي الفلسفة الإسلامية «تجربة» جديرة بالذكر في هذا المضمار، هي تجربة الغزالى: فقد حكى في «المقد من الضلال» أنه عانى الشك في نفسه لما رأى من اختلاف الملل وكثرة الشبه،

---

<sup>٢</sup> انظر تلخيصنا لرد أرسسطو على الشاك القدامى في فـي الطبعة الثالثة ص ١٧٣-١٧١.

وأقوالها هذه الشبهة: «أن المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام ويكتبه حاكم العقل، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى يكذب العقل في حكمه، وعدم تحلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته ...» إلى أن قال: «فحاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب المبادئ الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يكن تركيب دليل. فأفضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيما على مذهب السفسطة، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقاً بها؛ إذ إن الأوليات غير مطلوبة وإنما هي حاضرة لا يشك فيها. ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذه الله تعالى في الصدر.» يعني نور الحدس الذي به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان. وسواء كانت هذه الحكایة صادقة أم مرکبة للتشويق والتعميم، فإن الحل الذي تنتهي إليه هو الحل الصحيح.

ومتى أذعن العقل لنور الأوليات، أو بالأحرى: متى كفت الإرادة عن الافتتان بالشك وقهـر العقل على الانصراف عن نور الأوليات، لم يعد أمامـنا مانع من المضي في الفحص عن سائر المسائل لاقتناص ما يتيسر من يقين. إن دعوى الشـاكـاكـ بأنـ الـحـيـاةـ لاـ تعـطـيـ يـقـيـنـاـ ماـ لـهـيـ دـعـوىـ بـيـنـةـ الـبـطـلـانـ،ـ قـادـهـمـ إـلـيـهـاـ مـذـهـبـهـمـ الـحـسـيـ الـذـيـ لـاـ يـعـتـرـفـ بـغـيرـ الـمـحـسـوـسـاتـ وـيـسـتـبـعـدـ ماـ فـيـهـاـ وـمـاـ فـيـهـاـ بـعـضـهـاـ بـعـضـهـاـ مـنـ أـمـرـ مـعـقـوـلـةـ.ـ إـنـهـمـ هـمـ الـحـسـيـونـ الـأـصـلـيـونـ الـلـتـرـمـونـ مـنـطـقـ مـذـهـبـهـمـ مـنـ مـبـدـئـهـ إـلـىـ مـنـتـهـاـ،ـ وـلـكـنـهـمـ كـانـواـ وـاهـمـينـ.ـ إـنـ الـواـحـدـ مـنـهـ لـيـعـلـمـ مـثـلـاـ أـنـ إـذـ أـكـلـ شـبـعـ،ـ وـإـذـ لـمـ يـأـكـلـ ظـلـ جـائـعـاـ؛ـ وـهـوـ يـأـكـلـ وـيـشـرـبـ،ـ وـيـتـذـوقـ مـاـ يـأـكـلـ وـمـاـ يـشـرـبـ،ـ وـيـتـحـاشـيـ مواطنـ التـهـلـكـةـ وـأـسـبـابـ الـمـرـضـ،ـ وـيـتـعـاطـيـ الدـوـاءـ اـسـتـرـدـاـلـاـ لـلـصـحةـ.ـ وـفـيـ كـلـ ذـلـكـ حـكـمـ بـأـنـ كـذـاـ حـقـ وـكـذـاـ باـطـلـ،ـ وـأـنـ الـحـقـ خـيـرـ مـنـ الـبـاطـلـ،ـ وـالـأـكـلـ خـيـرـ مـنـ الـجـوعـ،ـ وـالـصـحـةـ خـيـرـ مـنـ الـمـرـضـ،ـ وـالـحـيـاةـ خـيـرـ مـنـ الـمـوـتـ،ـ وـهـوـ يـعـلـمـ أـنـ الـقـوـاعـدـ الـصـحـيـةـ مـأـخـوذـةـ مـنـ طـبـيـعـةـ الـجـسـدـ الـإـنـسـانـيـ،ـ وـأـنـ الـأـدـوـيـةـ مـأـخـوذـةـ مـنـ طـبـائـعـ الـأـشـيـاءـ وـمـاـ بـيـنـ الـأـشـيـاءـ وـجـسـدـ الـإـنـسـانـ مـنـ نـسـبـةـ.ـ هـذـهـ بـدـيـهـيـاتـ أـخـرىـ لـاـ مـفـرـ مـنـ التـسـلـيمـ بـهـاـ مـتـىـ أـخـلـصـ الـرـءـوـيـ عـقـلـهـ وـلـمـ يـتـشـبـثـ بـالـعـنـادـ.ـ وـكـمـ ذـاـ فيـ الـحـيـاةـ مـنـ بـدـيـهـيـاتـ لـاـ يـعـتـورـهـاـ الـخـطـأـ لـبـسـاطـتـهـ وـبـيـانـهـاـ بـذـاتـهـاـ،ـ وـإـنـمـاـ يـخـشـيـ الـخـطـأـ فـيـ كـلـ قـضـيـةـ أـوـ وـاقـعـةـ لـاـ تـبـدوـ بـمـثـلـ هـذـاـ الـبـيـانـ،ـ وـبـخـاصـةـ حـينـ يـحـتـاجـ الـأـمـرـ إـلـىـ تـكـرـيـبـ اـسـتـدـالـلـ.ـ وـيـؤـمـنـ الـخـطـأـ فـيـ الـاسـتـدـالـلـ بـمـرـاعـاـتـ الـقـوـاعـدـ الـمـنـطـقـيـةـ،ـ وـالـاحـتـزاـزـ مـنـ أـسـبـابـ كـثـيرـةـ خـارـجـةـ عـنـ فـعـلـ الـعـقـلـ وـمـؤـثـرـةـ فـيـهـ مـعـ ذـلـكـ:ـ كـانـدـفـاعـ الـهـوـيـ وـاضـطـرـابـ الـخـيـالـ وـالـسـهـوـ وـقـلـةـ الـبـضـاعـةـ الـعـلـمـيـةـ.ـ ذـلـكـ هـوـ الـمـنهـجـ الـقـيـوـمـ فـيـ الـعـلـمـ وـالـفـلـسـفـةـ،ـ وـذـلـكـ هـوـ الـمـنهـجـ الـذـيـ يـتـبعـهـ

بالفعل العلم والفلسفة. وإن في قيام العلم الرياضي والعلم الطبيعي على الأقل لأقوى تفنيد للشك.

## (٢) الشك المنهجي

في الفلسفة الحديثة محاولة شهيرة لتفنيد الشك وتأسيس العلم؛ تلك هي محاولة ديكارت،<sup>٣</sup> وبالنظر فيها نحدد بعض النقاط السابقة وننتم هذا البحث. يتحدث ديكارت بصيغة المخاطب بأنه يروي قصة شخصية وتجربة نفسية كالغزالى، يقول: إنه بدأ كما يبدأ الشكاك، فاستبعد المحسوسات والمعقولات جميعاً، وزاد على أسباب الشك المعروفة افتراض روح خبيث يعيش بعقله، فلا يدع له أدنى ثقة به. ثم لاحظ أن سبباً من الأسباب أياً كان لا يمنعه أن يصدق بأنه يفكر طالما هو يشك، وبأنه موجود طالما هو يفكّر، فلمعت في نفسه هذه الحقيقة الباهرة: وهي «أنا أفكّر وإنّي فأنا موجود»، واعتبرها أول وأشد هزيمة للشك، ثم شرع يفحص عن وجود الأشياء التي تصورها له أفكاره، فييقن بها ويهزم الشك هزيمة نهائية، وكانت أول فكرة استرعت اهتمامه فكرة الله التي تمثل موجوداً كاملاً لا متناهياً، فوجد أنها صادقة لجلائها وتميزها، وأن صفة اللانهائية تحول دون الظن بأنه استطيط هذه الفكرة من نفسه وهو كائن ناقص، أو استتبطها من العالم الخارجي الناقص كذلك. فهي إذن غريزية طبعها في نفسه الموجود الكامل ذاته، فيما طبع من أفكار. وإن فالله موجود، والعالم الخارجي موجود؛ إذ إن في النفس ميلاً طبيعياً للاعتقاد بأشياء خارجية، وإن الاعتقاد الطبيعي صادر عن موجود الطبيعي الذي هو الله، وإن الله صادق، فلا بد أن يكون قد خلق أشياء مقابلة للأفكار الجليلة المتميزة التي هي وحدها صادقة من بين الأفكار، فإن جلاءها وتميزها والاعتقاد الطبيعي بها دليل على صدورها عن الله. وهكذا خرج ديكارت من الشك إلى اليقين: أراد أن يحل مسألة المعرفة كما وصفها قدماء الشكاك، فاصطنع الشك كنقطة بداية، ثم عمل على التخلص منه، ولذا دعا شكه منهجاً أو افتراضياً. فما الرأي في هذا النهج؟

هذا المنهج غير صالح أصلاً، وعيبه الأساسي أنه يبدأ بالشكل الكلي الحقيقي، ومثل هذا الشك يوصد الباب مبدئياً دون أي يقين، فكيف يوضع بداية لمنهج؟ إذا كنا لا

<sup>٣</sup> انظر في ف ح ص ٦٣-٦٧ (عرض ومناقشة).

نعلم شيئاً فنحن لا نعلم شيئاً، وقد فرغنا من كل شيء. وما اليقين بأننا أفكر سوى يقين بواقعية جزئية لا تمت بصلة لحقيقة موضوعات الفكر؛ فإن الفكر قد يقع على الباطل كما يقع على الحق. ولا تفيد هذه الواقعية الجزئية في تمييز الحق من الباطل من بين الموضوعات، وهي تفيد حقيقةً في هذا البحث إذا استخلصنا ما تنطوي عليه من مبدأ عقلي ومن شعور العقل بكفايته لمعرفة الحقيقة وهو يتعقل هذا المبدأ، على ما بينا آنفًا (١٢، ك). وهذا جائز سائغ حتى مع افتراض الروح الخبيث، فإن مثل هذا الروح لأعجز من أن يخدعنا عن الأوليات؛ إذ إنه لا يمكن العقل من تصور ما يجده في ذاته من المعارف (أيًّا كان حظها من الحقيقة)، وأن يجرد فيها المبادئ الأولية ويصدق بهذه المبادئ بداعية وضرورة لعدم افتقارها لحد أوسع. فليس علينا بوجود الفكر والمفكرة بالأمر القينيي الأوحد في المرحلة الأولى من مراحل المنهج. ولئن كان الأول زمانًا عند رجوع العقل على نفسه لنقد معارفه، فليس هو الأول طبعًا أي وجودًا. قال ديكارت (في القسم الرابع من المقال في المنهج): «ليس في هذا القول (أنا أفكر وإنْ فأنا موجود) ما يؤكد لي أن أقول الحق سوى أنني أرى بكل وضوح أنه لأجل التفكير يلزم الوجود». فديكارت نفسه يقر أن قول: «من يفكر فهو موجود» أو «لأجل التفكير يلزم الوجود»، أعم من الواقعية الجزئية «أنا أفكر»، ومتقدم عليها طبعًا تقدُّم الكل على الجزئي وتقدم الوجود على الفعل أو الحال، فهو إذن قد أخطأ في استبعاد المبادئ الأولية واصطناع الشك المطلقي حقيقي حين شرع ينقد أفكاره ليختار الحقائق من بينها. فورطه هذا الخطأ الأساسي في متناقضات عدة وهو يسير على منهجه.

من هذه المتناقضات؛ أولاً: أنه يدل على وجود الله بواسطة الوضوح ثم يتبع الوضوح لصدق الله؛ وهذا دور ظاهر. ثانياً: محاولة التدليل هذه ضرب من الظفريان والافتئات؛ إذ يمتنع تبرير المعرفة والقوى العارفة بواسطة هذه القوى أنفسها، وهذه المعرفة نفسها بعد أن شك فيها شگًّا حقيقيًّا. ثالثاً: الوضوح عنده علامة ذاتية شعورية، فلا يصلح علامة للحقيقة ما لم يكن صدى للوضوح الموضوعي الذي يتجلى للعقل في القضايا البينة بذاتها والقضايا المبرهن عليها بحد أوسع. رابعاً: الدليل على وجود الله مستمد من فكرة الله، فهو يؤيد في الحقيقة إلى «فكرة وجود الله» وإلى «فكرة صدق الله» لا إلى عين وجود الله وعين صدقه. خامسًا: أنه استرد اليقين بصدق العقل بحجة أن العقل من صنع الله وأن الله صادق، وظل على إنكار موضوعية الكيفيات الثانوية في المادية، محتفظًا بالكيفيات الأولية فقط التي هي الامتداد وتعييناته المختلفة من حركة

وسكون وعدد، مع أن الحواس هي أيضًا من صنع الله، وكان وجباً أن تكون صادقة في كل أو معظم ما تؤديه إلينا، ولو ببعض الشروط. الحق أنت لا نفهم كيف يقول ديكارت إن شكه منهجي، وفي كل مرحلة من مراحله عقبة كأدء تعارض تعارض الطريق إلى المرحلة التالية، ومن ثمة تفسد المنهج وصاحبها ماض على وجهه!

متى يكون الشك منهجيًا؟ إن الشك إما جزئي أو كلي، وهو في الحالين إما صوري أو حقيقي. وظاهر أن الشك الجزئي يمكن أن يكون منهجيًا سواء أكان حقيقيًا أم صوريًا، وذلك لأنه يدعُ ما يكفي من الحقائق للبرهنة على هذا الموضوع. فإذا كنت أشك شگًا حقيقيًا في وجود نفس للإنسان مثلاً، وأخذت أنظر في إمكان إثباتها له؛ كان هذا الشك منهجيًا، وإذا كنت أعلم أن للإنسان نفسًا وأنصحن الشك، على ما يفعل المعلمون في استفهاماتهم الإنكارية؛ فهذا شك منهجي من باب أولى. أما الشك الكلي، فيمتنع أن يكون منهجيًا إذا كان حقيقيًا، كما ألحنا في بيان ذلك، ويمكن أن يكون منهجيًا إذا كان صوريًا. ومعنى هذا أننا قد نسلم أن الفحص عن الحقيقة على العموم في بداية نقد العقل يقتضي أن نشك شگًا كليًا، أي إن نشك في الحقيقة على العموم، فنتحاشي الموقف الاعتقادي الذي يبدو بأنه يحل مسألة المعرفة بالإيمان بالعقل ابتداءً واعتضاً، ونتفق مع الشكاك ومع ديكارت في وجوب الفحص عن الحقيقة على العموم، فلا ندع لهم مأخذًا علينا. بيد أن الانفصال عن الموقف الاعتقادي يجب أن يقابله انفصال عن الشك الحقيقي والتزام للوسط الذي يخولنا الحق في بحث المسألة والحكم فيها، ويجنبنا التناقض الذي وقع فيه ديكارت والمحتم أن يقع فيه كل من يحاول الخروج من الشك الكلي الحقيقي. والوسط ه هنا أن يتتجاهل العقل اليقين الأولي المصاحب لتعلقه البيانات والمتبرهنات، وأن يتخيّل نفسه شگًا شگًا حقيقيًا، وينظر في إمكان هذا الشك، فتتبّع له استحالته لفريط بيان المبادئ الأولى، فيصدق بها، ثم يعتمد عليها للتدليل على القضايا غير البينة بذاتها. فالشك الكلي منهجي شكل متخيّل لا فعلي ولو إلى وقت مهما قصر.

## الفصل الثاني

# التصور والوجود

### (١) المذهب التصوري

في مطلع الفصل السابق ألقينا هذين السؤالين: هل يعقل العقل الوجود؟ وهل يعقله على حقيقته؟ وكان متيناً قبل الإجابة عنهما أن ندفع عن العقل شبهة العجز عن إدراك الحق، وأن نثبت له إجمالاً القدرة على البلوغ إلى اليقين. فنعود الآن إلى السؤالين، وقد شغلت الفلسفة الحديثة كلها بالإجابة عنهما إن إيجاباً أو سلباً، مع تفاوت في السلب والإيجاب. وديكارت هو الأصل الذي يرجع إليه هنا، كما يرجع إليه في كثير من المسائل المستحدثة في الفلسفة. وقد رأيناه يشكل شَكّاً كليّاً، وينعزل في فكره، ثم يحاول أن يعلم إن كان يسوع له التصديق بموجودات مقابلة لأفكاره. ما معنى هذا؟ معناه أن الفكر لا يعرف مباشرة سوى تصوراته، وأن ليس في المعرفة وفي التصورات ما يدل على الموضوعية، أي على نسبة إلى موجودات مستقلة عن التصور، وإنما تنتهي المعرفة (دائماً وبالذات) إلى التصورات أنفسها، على نحو انتهاء المخيلة إلى الصور في الأحلام، وانتهاء الحواس إلى الإحساسات الكاذبة في اليقظة، وأن لا سبيل لنا إلى العلم بوجود الأجسام وبخصائصها، ومنها جسمنا، إلا الاستنتاج العقلي المبني على مبدأ العلية. فالمنهج الديكارتي يمضي من الفكر إلى الوجود، بينما كانت الفلسفة السلافية تعتبر الوجود أصلاً والفكر مرآة له، كما كان (ولا يزال ولن يزال) يعتبر الناس أجمعون.

أجل لم يكن هذا الموقف جديداً كل الجدة، ففي الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهد له، فلنذكر قول بروتا غوراس إن الواحد منا مقاييس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه، فللذي يرتعش برداً أن يقول إن الهواء بارد، وللذي لا يحس برداً أن يقول ليس الهواء ببارد، وكل صادق في حكمه من حيث إنه يعبر عن انفعاله الشخصي، وإن الانفعال نسبي شخصي بالضرورة. ولنذكر أن أفلاطون

أنزل النفس الإنسانية من السماء إلى الأرض حاملة المثل، كلما أدركت بالحس جزئياً ما أو طائفة من الجزيئات تذكرت المثال المقابل وتعقله هو بحيث ينصب العلم على المثل لا على الجزيئات. ولنذكر أن النفس عند أفلاطون جوهر تام حال في البدن حلول شيء تام في شيء تام، فليس لها أن تتصل بالأشياء مباشرة، وليس الأشياء عنده سوى امتداد وحركة، على ما يفصله في محاورة تيماؤس، فتأثيرها فيأعضاء الحواس آلي بحث، وأعضاء الحواس مادية. وليس الماددة دراكا، فينتج من كل ذلك أن الإحساس فعل النفس وحدها أو انفعالها وحدها، غير أن أحداً من اليونان لم ينكر وجود العالم، ولم يضعه موضع السؤال. وقد وصف أفلاطون الجزيئات بأنها أشباه المثل، ولم يشك في وجودها. كذلك لم يشك بروتا غوراس في هذا الوجود، وغاية ما ارتآه أن الإحساس نتيجة حركتين: الواحدة من الشيء، والأخرى من الحاسة تنفعل بالأولى على حساب حالها هي، فتدرك انفعالها ولا تدرك حقيقة الشيء. أما المبدأ التصوري فمقتضاه أن المعرفة (إحساساً كانت أو تعقلاً) هي كلها من العارف، حتى لو خلص لنا بالاستنتاج أن العالم موجود، ما دمنا لا نقر معرفتنا بوجود العالم على كفاية الحواس نفسها للإدراك، بل على أمر مغایر لفعل الحواس، كصدق الله مثلاً أو كمبدأ العليّة. وهذا هو الفارق الأساسي بين ما ذهب إليه القدماء من نسبية relativisme أو عنديّة subjectivisme<sup>١</sup> وبين ما استحدثه ديكارت من تصورية idealisme فضلاً عن فارق آخر هام سنذكره الآن.

وديكارت أفلاطوني النزعة، بل المذهب، كان رياضياً عظيماً، وكان فيلسوفاً عظيماً، فزاول الرياضيات وفَكَرَ في ماهياتها، فوجد أنها آية من آيات العقل الخالص، سواء اعتبرنا موضوعاتها أو تعرifاتها أو منهاجها، فالموضوعات مجرّدات، ومنها ما لا شبيه له في الخارج، وإنما هو من إيداع العقل؛ والتعرifات أخرى أن تكون وصفاً لتكويننا للموضوعات من أن تكون تعرifات الموضوعات نفسها؛ والمناهج عقلية مفروضة فرضاً ومفصلة على قدر الموضوعات والتعرifات. لذا بانت له الرياضيات المثل الأعلى للعلم، وبأن له منهاجاً المنهج العلمي المطلق. ومن جهة أخرى صحّت عنده النظرية الآلية كتفسير للطبيعة، تلك النظرية المنحدرة عن ديموقراطيتس وأفلاطون إلى علماء القرن الرابع عشر وعصر النهضة، فصارت بين أيديهم أداة خصبة للتحقيق والاستكشاف بعد أن كانت محض نظرية، وزادها خصباً تطبيق الرياضيات عليها وصوغ القوانين

<sup>١</sup> أي إن المعرفة نسبة بين العارف بالمعروف، وأنها من عند العارف المنفعل بالمعروف.

الطبيعية في صيغ رياضية، حتى بان العلم الطبيعي نفسه وكأنه علم عقلي كالرياضيات. ومن شأن النظرية الآلية تجريد الأجسام من الكيفيات، فصح عند ديكارت أن الكيفيات انفعالات وحسب، وأن كل ما يبدو في الفكر فهو تابع من ذات الفكر.

ولكن الفكر أشتات من تصورات جزئية يراها ديكارت غامضة مختلطة، وتصورات يراها جلية متميزة مرتبطة بعضها ببعض ارتباطاً ضروريّاً، الطائفة الأولى تضم إحساسات الحياة العاديّة، والطائفة الثانية تضم الموضوعات العلميّة. ولقد كان من الأهمية بمكان عظيم عند ديكارت ومعاصريه صون العلم وتبريره، وقد نشط العلم نشاطاً عديم النظير، ففرض نفسه على العقول بما اكتسب في النظر من دقة وسعة، وما أتاح بتطبيقه في العمل من منافع، فلم يكن يخطر لأحد ببال أن ينكر هذا العلم كما أنكر قدماء الشراك علم عصرهم الذي لم يؤت من التamar شيئاً مذكوراً. وأحس الفلاسفة التصوريون حاجة ماسة إلى منهج يُمكّنهم من الفصل بين الموضوعات العلمية والتصورات الواقعية، فرأوا وجوب التمييز بين فكريين: أحدهما فكر الشخص بما هو هذا الشخص المعين؛ ومن هذه الوجهة يختلف الناس ويتناقضون، والآخر فكر خالص يوحى بالموضوعات العلمية وبشروط المعرفة الكلية التي يجب أن تتفق عليها العقول جميعاً؛ وهذا هو الفارق الآخر بين العندية القديمة والعندية الحديثة. وتکاثرت الكتب في المنهج، وكان منها كتاب شهيران لديكارت: أحدهما «قواعد قيادة العقل»، والآخر «مقال في المنهج». وقاده المنهج في تفسيره لموضوعات العلوم إلى أنها مؤلفة من «طبائع بسيطة»، غريزية في النفس (كغيريزة المثل الأفلاطونية)، جلية متميزة ليسقطها ببساطتها وبيانها، مدركة إدراكاً حسبياً بالعقل وحده؛ فلا يخطئ فيها العقل، وإنما هو يتخد منها أصولاً لاستبطاع العالم أجمع، بل إنها من البساطة، وإن العقل من القدرة ليستتب عوالم كثيرة بتتركيبها بعضها مع بعض على جميع الأنحاء الممكنة، فلا يبقى من فائدة للحس سوى أن يميز من بينها العالم المحقق بالفعل. ومضى الفلاسفة على أثر ديكارت، وجهد كلُّ نفسه ليتبين ويُبين للناس المنهج الذي يكفل قيام العلم ويفسر أساس المعرفة، حتى صارت مسألة المعرفة مشكلة المشاكل وطفت على الفلسفة بأسرها. واشتد المد والجزر بين تصورية كلية لا تعرف بشيء غير الفكر، وتصورية جزئية تعرف بشيء غير الفكر، ولكنه الله عند البعض كصلة للأفكار الحسية والعقلية، أو الامتداد البحث عن بعض آخر كأصل للأفكار الحسية، وهذه بدورها كأصل للأفكار العقلية، على ما من بنا عن الحسينين في الباب الأول.

وإذا أردنا أن نجمع حجج التصوريين في سبيل تأييدهم لمذهبهم وجدنا من بينها حجة أساسية والبقية تفريعات عليها. أما الحجة الأساسية، فهي أن المعرفة ظاهرة نفسية، أي فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه، بخلاف الفعل المتعدي إلى خارج المؤثر في شيء آخر والمحدث معلولاً خارجاً عنه. ومتي كانت هذه طبيعة المعرفة، فهي لا تقع إلا على موضوع باطن، فلا يسع العارف أن يعرف غير ذاته، لا يسعه أن يهرب إلى خارج لكي يعرف موضوعاً خارجياً، فإن من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطنًا وتدرك شيئاً خارجياً. وأما التفريعات فأهمها: أن الإحساس لا يوجد إلا في الحاس، فمن التناقض وضع الإحساس في شيء غير حاس هو المادة. ثم كيف يمكن أن تجيء الأشياء إلى الذهن؟ وكيف يمكن أن تؤثر في النفس مع ما بينهما من تغير؟ وإذا كانت الأشياء موجودة فهي واقعة فيما وراء الفكر بحيث يمتنع عليه التتحقق من المطابقة بينه وبينها، على حد التعريف السائر للحقيقة؛ فإن المضاهاة بين الفكر العارف والموضوع المعروف تستلزم إمكان إدراك الموضوع عن غير طريق الفكر؛ إذ إن الموضوع إن أدرك بالفكر فقد صار فكراً ولم يعد الموضوع في ذاته. فعلى أي الوجه قلنا المسألة لم نجد إلا أن الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء، وأن الحقيقة في المعرفة مطابقة المعرفة لنفسها، أي الاتساق بين التصورات في الفكر الخالص.

أول ما نأخذه على هذا المذهب معارضته الصارخة لشهادة الوجdan حتى لنقله إن لا واحد من التصوريين يعتقد به في قراره نفسه ويعمل به في حياته. إن التصديق بموضوعات التصور فطري قاهر مشترك بين الناس جميعاً، فحين نتصور الثلج مثلّاً وببرودته وبياضه نقصد الشيء المسمى ثلجاً، وأن هذا الشيء بارد أبيض، ولا نقصد معاني الثلج والبرودة والبياض في فكرنا؛ وحين نتصور الشمس حارة مسخنة مضيئة نقصد الشيء المسمى شمساً، وأن هذا الشيء حار مسخن مضيء، ولا نقصد معاني الشمس والحرارة والتسخين والإضاءة في فكرنا؛ وحين نتصور المثلث وخصائصه نقصد ذات المثلث، وأن هذه الذات زواياها الثلاثة متساوية لقائتين، ولا نقصد أن تصورنا للمثلث هو الذي له هذه الخاصية. وهذا يقال في سائر الموضوعات، محسوسة ومعقوله، وفي علاقتها ببعضها ببعض، مثلما إذا قلنا إن الماء يُصدئ الحديد، فلسنا نعتقد أننا بهذا القول نعبر عن نسبة بين معينين من معانيينا، وإنما نعتقد أننا نعبر عن قانون موضوعي ونسبة حقيقة بين الماء والحديد. وليس يقتصر التصوريون على التصديق بالأشياء في الحياة العادية، ولكنهم في تفكيرهم و دروسهم وكتبهم لا ينفكون عن ملاحظة

الأشياء ومحاولة التوفيق بين التصديق بها وبين مذهبهم، وعن تلمس العلة في توزع التصورات إلى ذاتية خاضعة لتأليفات الظروف والإرادة، وإلى موضوعية نصدق بها ونعمل بمقتضها فيفلح العلم. إنهم يعتقدون بكثرة العقول، ويعلمون أن هذه الكثرة شرط تكون العلم وتقديمه، ويخاطبون عقولاً ويناقشون عقولاً، حتى يجعلون من اتفاق العقول علامة على الحقيقة تضاف إلى اتساق التصورات فيما بينها. ما هذا المذهب المخالف للواقع المشهود إلى هذا الحد، فلا يكاد يثبت حتى يُنفي، أو لا يكاد يُنفي حتى يُثبت، ويضطر أشياعه إلى التناقض المتوالي؟! وأي خير يرجى من الفلسفة إذا لم تبدأ من الواقع ولم تنته إليه، أي إذا لم تكن تفسيراً للواقع؟ إنها حينئذ أضغاث أحلام، لا تستحق لعب الألسن أو مداد الأقلام.

الواقع أن المعرفة حصول الكائن العارف على شبه المعروف، أي صورته؛ هذا تعريف عام يتلقى عليه الجميع، ثم ينجم الخلاف عند تفسيره. وأبسط التفسيرات وأكثرها سذاجة وبعداً عن الحق تفسير الماديين، قدماء ومحدثين؛ فإنهم يتوهمون أن الإحساس «حركة في ذرات الجسم الحاس مسببة عن حركة في الجسم المحسوس تنتقل من أعضاء الجسم إلى الدماغ بواسطة الأعصاب». وهذا يعني أن الجسم يحصل على صورة مادية للمحسوس، كانطباع صورة الشيء المرئي على الشبكية. لكننا نقول: إن هذا الانطباع شرط للرؤية، وليس هو الرؤية نفسها، وإنما الرؤية أو المعرفة على العموم تشبه القوة العارفة بالشيء المعروف تشبهاً معنوياً. إن القبول المادي يدع القابل والمقبول كلاً في كيانه، بينما المعرفة عبارة عن قول العارف لنفسه في نفسه أنه يعرف كذا. وليس الجسم العضو وحسب، ولكنه بنوع خاص قوة متحدة بالعضو، فالعضو يقبل التأثير الفيزيقي الكيميائي والقوة تقبل «معنى هذا التأثير»، فقد يقع التأثير المادي على العضو دون أن يحدث معرفة بالفعل، كما لو انطبع صورة على عين ميت، أو رنَّ صوت وقوه السمع معطلة بالنوم أو بالمرض أو مشغولة بشيء آخر. فالتصوريون على حق إذ يعتبرون المعرفة فعلًا لا مادياً. فكون الشيء معروفاً معناه أنه مقبول على نحو معنوي ومن ثمة لا مادي، وكون العارف عارفاً معناه أنه حاصل على معنى المعروف وأنه من ثمة مشارك في اللامادية كي يتسمى له قبول المعروف على هذا النحو.

والتصوريون على حق حين يقولون: ليست تحدث المعرفة في الشيء المعروف؛ إذ كيف يمكن للعارف أن يخرج عن كيانه، وكيف يمكن أن يتوجه صوب الشيء وهو لم يعرفه؟ وهم على حق حين يقولون: إن المعرفة تتم في العارف، ولكنهم يخطئون إذ

يعتقدون أن هذه القضية تقضي باستبعاد الشيء الخارجي. إن باطنية المعرفة لا تتنافى التأثر بالشيء، فلأن كانت المعرفة باطنة من حيث هي فعل نفسي، فإنها تستلزم الشيء. يسألون: كيف يجيء الشيء إلى الذهن؟ والجواب: أنه وإن كان مادياً، وكان من هذا الوجه معايراً للذهن، إلا أنه «فكرة» هو أيضاً بصورته، أي بمعناه وماهيته. فتأثيره في العارف حركة مادية تحمل صورة أو معنى. إن شهادة الوجودان صريحة قاطعة بأننا أول الأمر ندرك الشيء ذاته، ثم ندرك هذا الإدراك بانعكاسنا على نفسنا، فنعلم أنه الفعل الذي به أدركنا، لا أنه ما أدركنا. ولا حاجة لإقامة «جسر» من الذهن إلى الشيء كما يقولون، وخاصية الذهن أنه نسبي إلى الشيء لا يحدث فيه تصور إلا بوجود الشيء. وماذا يفيد التصوريون من تمييزهم بين فكر خالص وفكـر شخصي؟ هل يعتقدون أنهم ينقذون به العلم حقاً؟ إن العلم علم بموجودات، ولو صحت التصورية لما دارت العلوم على موجودات، بل على معانٍ متصورة فقط.

## (٢) وجود العالم الخارجي

ننتقل من هذه الاعتبارات العامة إلى اعتبارات خاصة بوجود العالم الخارجي وقيمة إدراكنا له، فنرى ضرورياً من التناقض عجيبة، ومحاولات كثيرة هي أشبه بمحاولة تربية الدائرة، من حيث إن التصوريين يدعون تعليم الظاهر بالباطن، وتعليل الامتداد، ويتحدثون عن «التجربة» وهم يقصدون ما يبدو في الذهن من تصورات تلوح آتية من خارج، ولا يقصدون تأثيرنا بأشياء معايرة لنا. العجب كل العجب من أساطين التصورية، ليبينتز ومالبرانش وباريكي، نسبة تصوراتنا إلى إلهام من لدن الله: كيف لم يفطنوا إلى أنهم يعزون الله عبّاً وتلبّساً منافيين لحكمته وصدقه كل المنافة؟ هل يعقل أن يريده الله أو أن يسمح أن نحيا في وهم قاهر متصل، فنصدق بوجود أشياء، ونصدر عليها أحکاماً وهي غير موجودة؟! ولم يخلق الله لنا الحواس (أو ما يبدو كذلك) بأجهزة تدل على أنها مرتبة لإدراك أشياء مادية، ثم فوت علينا غايتها هذه طبعاً ودائماً وحل هو محلها؟ ولم كان الفاقد حاسة فاقداً المدركات التي تكتسب (أو يبدو أنها تكتسب) بتلك الحاسة، فلا يحصل الأكمه مثلاً على معرفة بالألوان مهما أسهبنا له في الشرح، ولا الأصم الآخرين منذ ميلاده على معرفة بالأصوات؟ وقد ذهب مالبرانش إلى حد القول إننا نرى الأشياء في الله، وهذا يستلزم أننا نعرف وجود الله وصفاته معرفة بدائية يقينية. الواقع أننا لا نحصل على هذه المعرفة إلا بالبرهان، بل إن كثيرين لا يحصلون عليها.

ومن بينهم فلاسفة مشاهير، أمثال هيوم ومل وكنط، يستعظامونها على مقدرة العقل، فلا يلجهن إلى الله لتعليق اعتقادنا بوجود الأشياء، ولكنهم لا يوفون إلى تعليق معقول: فكل ما اهتمى إليه هيوم ومل هو أنه اعتقاد بإمكان حصولنا على عين الإحساسات كلما شئنا ذلك. وكيف يمكن أن نحل على عين الإحساسات إذا لم يكن هناك شيء؟ ومن أين يجيء الدوام للإمكان؟ إن لفظ «الإمكان الدائم» معادل للفظ «الضرورة»، وإلا لم يكن له معنى على الإطلاق، فالواجب الاعتراف بضرورة أساس واقعي للإمكانيات الدائمة للإحساسات. فالواجب الاعتراف بأن مجرد التساؤل عن موضوعية الإدراك الظاهر أو وجود العالم الخارجي يؤذن بأن المسألة قد جلت ضد التصورية من حيث إنه لا يمكن التحدث عن الوجود إلا وقد عرفناه. إننا لا نشعر بوقت أول تكون فيه التصورات باطنية، ووقت تالي «نقذف» فيه بها إلى خارج فتنقلب ظاهرة، كما يقولون. وقد تضافروا على جهد الامتداد بحجة أن الإحساس فعل نفسي بسيط، فلا يكون موضوعه ممتدًا. وأدلى كلُّ بدليل، وحاول كل تعليق حصولنا على هذه الفكرة. قال باركلي: إن المسافة خط أفقى بالنسبة إلى العين، وإنها من ثمة تلقي بنقطة واحدة على قاع العين، سواء أطالت المسافة أم قصرت، فليس الامتداد مدرگاً بالبصر. هذا القول كان ينهض لو كنا نرى نقطة واحدة فقط، وكنا نراها بعين واحدة جامدة ساكنة. والواقع أن العين تبصر دائمًا سطحًا مهما يكن صغيرًا، وأنها تطوف بحدود السطح المرئي، وتتابع اقترابه أو ابعاده، وذلك بتحريك عضلاتها وتعديل انحناء عدستها، فندرك المسافة.

وارتأى كنط أن الامتداد صورة ذهنية يضيفها الذهن إلى المحسوس، بدليل أن التجربة جزئية حادة. ونحن نتصور المكان كليًّا، أي لا متناهياً، ونتصوره ضروريًّا من وجهين: أحدهما أننا لا نستطيع تصور انعدامه مع استطاعتنا تصوره خلواً من كل شيء، والوجه الآخر أن القضايا الهندسية ضرورية، والهندسة علم المكان، فالمكان ضروري. والرد على كنط يسير، فأولاً: ليس بصحيح أننا نتصور المكان لا متناهياً؛ فالعقل يحكم بتناهي المادة الموجودة بالفعل، والمخلية هي التي تخيل مكاناً وراء مكان دون أن يتم لنا تخيل اللانهاية بالفعل. ثانياً: أن العجز عن تصور انعدام المكان يرجع كذلك إلى المخلية؛ لأن وظيفتها إدراك الصور الخيالية، وأن من غير الممكن وجود صورة خيالية للعدم. ولكن العقل يحكم بعدم المكان حيث لا يوجد جسم، ويحكم بعدم المكان إطلاقاً إذا افترضنا انعدام الطبيعة بما فيها من أجسام. ثالثاً: أن ضرورة القضايا الهندسية لا ت Hutchinsonها عن العقل الخالص بحدودها ونسبها، كما يريد كنط، بل من السائع جدًا

أن نقول — على مذهب أرسطو — إننا نكتسب بالحواس صور الأمكنة الجزئية الحادثة، ثم نجرد منها معنى المكان البحث بأقطاره الثلاثة، والمعنى المجرد كلي ضروري كما نعلم، والقضايا التي تضيف إليه محمولات ذاتية هي كذلك كلية ضرورية.

وظن هربرت سبنسر أنه يرفع التعارض الذي يبدو بين فكرة الامتداد وبساطة الإحساس، ويعمل فكري المكان البصري والمكان اللمسي فيقول عن تكوين فكرة المكان بالبصر: إن انفعالات الحواس تستمر وقتاً قصيراً بعد حدوثها، فحين تتفعل خلايا الشبكية على التوالي وبسرعة كافية بحيث يبدأ انفعال الأخيرة منها قبل انتهاء انفعال الأولى، وتظل سلسلة الخلايا وقتاً قصيراً في حال انفعال لاستمرار انفعال الواحدة في انفعال جارتها؛ تظهر هذه السلسلة من الانفعالات المتعاقبة السريعة كأنها سلسلة متقارنة، فتشعر بالمكان. ويقول عن تكوين فكرة المكان باللمس: حين نُمسي اليدين قطعة من الأثاث نشعر بسلسلة من الإحساسات اللمسية، وحين نُمسي اليدين في الاتجاه العكسي نشعر بمثل تلك الإحساسات فنشعر بالمكان؛ إذ إن هذا التشابه أو التعادل بين السلسلتين سببه تقارن آحادهما من جراء سرعة التعاقب. وبعبارة واحدة: إن الإحساس بالتجاور في المكان يفسر بالإحساس بالتقارن في الزمان، وهذا يفسر بدوره بمراجعة سريعة لسلسلة من الإحساسات (البصرية أو اللمسية) المدركة متعاقبة أول الأمر. وهذه تفسيرات واهية، فأولاً: إن انفعالين مختلفين نشعر بهما في نفس الوقت، كالخوف على حياة شخص عزيز والأمل في شفائه، لا يحتلان نقطتين من المكان. وثانياً: إذا كانا نستطيع عكس السلسلة في لمس قطعة الأثاث فذلك؛ لأن هذه القطعة ممتدة باقية بجميع أجزائها وأن التقارن المكاني متحقق فيها. وثالثاً: أن سبنسر ينافق نفسه مناقضة صارخة؛ إذ يتحدث عن أجزاء الشبكية وأجزاء الأثاث، أي عن المكان الذي يعتبره محض تصور، ويحاول أن يفسر وجوده في أذهاننا!

وهذا شأن جميع التصوريين: لا يستطيعون عرض مذهبهم إلا بافتراض وجود العالم الخارجي. والواقع أن هذا الوجود مفروض علينا في النظر وفي العلم، وأننا نميز في جسمينا وفي محيطنا بين يمين ويسار، وأعلى وأسفل، ونضع كل إحساس في الموضع المتأثر به، ولم نكن لنفعل ذلك لو لم يكن جسماناً ممتدًا ذا أجزاء، وكانت الأشياء من حولنا ممتدة ومحسوسة كذلك؛ فإن العين لا ترى لوناً إلا وهو منبسط على سطحٍ مهما يكن صغيراً، ولا يحس اللمس شيئاً إلا ويحس الامتداد، ولا نشم رائحة إلا ونحسها منتشرة في المخررين، ولا نتذوق طعاماً إلا ونحسه منتشرًا على اللسان. فإذا كان الإحساس فعلًا بسيطًا، فليس موضوعه بسيطًا أيضًا.

ومن الفلاسفة والعلماء من اعتقدوا بموضوعية الامتداد، وما له من مقدار وشكل وحركة وسكون، وأنكروا موضوعية ما نتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وببرودة، واعتبروها انفعالات ذاتية تحدث بتأثير حواسنا بالأشياء. هكذا ارتأى بيمقريطس واضح المذهب الآلي، وتابعه أبيقور، ثم أساطير الفكر الحديث، أمثال هوبيس وجيلييو وديكارت ولوك، قائلين إن العلم التجربى لا يدرك في الأشياء سوى الامتداد والحركة، وإن سائر المدركات الحسية ترجع إلى الحركة وسرعتها واتجاهها. وأندرا لوك تسمية الطائفة الأولى من المدركات الأولية، والطائفة الثانية بالكيفيات الثانوية، وانتشر هذا الرأي حتى صار عاماً بين رجال العلم والفلسفة ومن يلف لهم.

وأول ما نلاحظه على هذا الرأي أن أصحابه بعد أن جعلوا القاعدة الكبرى في المنهج العلمي الاقتصار على ما تسجله الآلات ويقدر بأرقام، وعرفوا أن هذين الشرطين لا يتحققان إلا في الحركة؛ ظنوا أن ما عدا الامتداد والحركة فهو غير موجود. وشتان بين المعنين؛ فقد يكون موجوداً ولا يتناوله العلم لغايته لموضوع العلم ووسائله. هذا غلط في الاستدلال لا يُعْتَفَرُ. وثمة غلط لا يقل عن السابق جسامته: يعني قسمة المدركات الحسية إلى أولية موضوعية وثانوية ذاتية. وإذا كانت بعض المحسوسات ذاتية فإن المنطق الثانيوية منها تدرك موضوعية كال الأولية. وإذا كانت بعض المحسوسات ذاتية، وأن السليم يقضي بذاتية سائر المحسوسات، أو إذا كانت بعض المحسوسات موضوعية فإن المنطق السليم يقضي بذاتية سائر المحسوسات، أو إذا كانت بعض المحسوسات موضوعية فإن المنطق السليم يقضي بموضوعية سائر المحسوسات. وإذا فكرنا أن الكيفيات الأولية معلومة لنا بالثانوية أيقناً لا سبيل إلى تبرير هذه القسمة: فالمقدار والشكل يدركهما اللمس بالصلابة، ويدركهما البصر باللون، وتدرك الحركة والسكنى والعدد باللمس أو بالبصر أو بالسمع، كل حاسة بواسطة موضوعها الخاص الذي هو كيفية من الكيفيات الثانية. فأولى بنا أن نعتقد أن هذه الكيفيات موضوعية، وأنها تصل إلى علمنا بالتأثير الصادر عن الأشياء؛ فإن الحركة إذ تصدر عن الشيء الخارجي تصدر مشبعة بكيفياته ووفقاً لها، وإنما فليفسروا لنا اختلاف الحركة اتجاهًا وسرعة وليس في الامتداد البحث اقتضاء اتجاه معين مطرد وسرعة معينة مطردة. فالواجب وضع الكيفية قبل الحركة لازمة من خصائص الأشياء غير منفكة عنها.

وقد حاول بعض علماء النفس من أشياخ التصورية والأولية أن يعلوا الكيفيات؛ لا بتكييف الأشياء، بل بتكييف الأعصاب الحاسة المتداة من أعضائنا الظاهرة إلى المراكز

المخية، بحيث تكون إحساساتنا حالات خاصة بأعصابنا، لا ترجمة عن العالم الخارجي. تجربتان تووضحان نظريتهم المعروفة بنظرية «القوة النوعية للأعصاب»: إحداهما أن الموجات الضوئية والصدمة الآلية والتيار الكهربائي إذا وقعت على العصب البصري أحدثت إحساساً ضوئياً.

والتجربة الأخرى أن التيار الكهربائي إذا سلط على العصب البصري أحدث إحساساً ضوئياً، وعلى العصب السمعي أحدث إحساساً سمعياً، وعلى العصب الذوقي أحدث إحساساً ذوقياً، وعلى البشرة أحدث إحساساً لسيأ. مما يدل على أن كل حس يجاوب مجاوبة واحدة، هي كيفية الخاصة أيًّا كان التأثير الواقع عليه. والجواب على هذا التدليل أن الذين يحرمون استعمال حاسة أو أكثر منذ ميلادهم أو في طفولتهم الأولى لا يحسون شيئاً إذا ما هيج العصب الحسي أو المركز المخي أو وقع على العضو الظاهر تأثير آلي. مما يدل على أن التجارب التي من هذا القبيل لا تتحقق إلا في الحواس المستعملة، فإن التأثير الواقع عليها إذا ما بلغ إلى المركز المخي حيث تحفظ آثار الإحساسات، هاج في كل مركز إحساساً من نوعه. فهذه القوة النوعية مكتسبة وليس أصلية. ثم إن الحاسة الواحدة تؤدي إلينا محسوسات مختلفة النوع لا ترد إلى محسوس واحد، كاختلاف الألوان فيما بينها واختلاف الطعون واختلاف الروائح، فما هي قوتها النوعية؟ وأخيراً: لم تكون الأعصاب مكيفة ولا تكون الأشياء مكيفة؟ ما الذي يمكن من يقبل الكيف في البعض أن يقبله في الكل؟ اللهم إلا أن يكون هو العناد المذهبي يهون معه التناقض والتهافت.

على أننا لا نقصد بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس، وأن في الشيء الملون «إحساساً» باللون وفي الشيء الحلو «إحساساً» بالحلوة، كما توهם باركلي. فمن الواضح أن اللون لا يُرى إذا لم يكن هناك عين تراه فعلًا، وأنه في البصر يختلف عنه في الشيء الخارجي من حيث إن وجوده في الشيء فيزيقي وفي البصر معنوي. وإنما نقصد أن في الشيء كيفية لا تتعلق بإدراكنا، إذا ما أثرت في العضو الحاس أحدثت إدراكاً. ولا نقصد أن الحواس تمثل لنا الكيفيات دائمًا كما هي؛ فإن الحاسة مركبة من قوة مدركة وعضو قابل للتأثير الخارجي، فلها من جانب مادة العضو كيفيات خاصة تمنع من قبولها الكيفيات الخارجية قبولاً خالصاً. يضاف إلى ذلك أن بين الشيء والحسة وسطاً، وهذا ظاهر للعيان في البصر والسمع والشم، وثابت للذوق واللمس؛ فإنه هو اللحم تحت الجلد لأن عضويهما ليسا على سطح الجسم بل في الداخل. وللوسط كيفياته وتغيراته تتأثر بها الحواس، فإذا اعتربنا هذين الوجهين، وهما: مادة العضو الحاس

ومادة الوسط، وذكرنا أن المحسوسات المدركة مباشرة هي الوصلة إلى أطراف أعصاب الحواس خلال الوسط؛ أدركنا أن الإحساس نسبي إلى حد ليس بالقليل: فعضو الشم قد يكون دائماً متأثراً بذرات لها رائحتها لاصقة به، فيتعذر بها إدراك الروائح المتوازدة عليه. والطعوم المدركة مباشرة هي المتحللة على اللسان، أي الأمزجة الناتجة من تحلل المطعومات في اللعاب، وقد يكون اللسان متأثراً دائماً ببعض بقايا الطعام وبأختلاط الجسم، فيتعذر بها إدراك الطعام. وليست حرارة الأشياء هي المدركة في ذاتها؛ لأن جسمنا حرارته، فلا ندرك سوى الزيادة في حرارة الأشياء على حارتنا. وعلى ذلك فنحن لا نحجم عن الإقرار بأن المعرفة الحسية في مرتبة دنيا، وأن معنى المعرفة لا يتحقق فيها إلا بنسبة وتفاوت من جراء المادة. ولكننا نقول أيضاً إن العقل يصححها بالمشاهدة وبالاستدلال، وإن مسألة المعرفة هي في الحقيقة مسألة العقل لا مسألة الحواس، كما سبقت الإشارة.

فمن الشلط اتهام الحواس إطلاقاً. وإذا عدنا على ما رأيْنَا به على الشكاك زيادة في الإيضاح، قلنا: إن الحواس صادقة في إدراك الكيفيات الثانوية؛ لأن هذه الكيفيات هي موضوعاتها الخاصة، فلا تخطئ فيها إلا عرضاً ونادراً. وذلك متى اعتل العضو فلم يقبل المحسوس على ما ينبغي: فالمحموم يجد العسل مرّاً لفساد لسانه، والمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء لاصفار عينيه، والمصاب بالدلتونية<sup>٢</sup> لا يميز بين الأحمر والأخضر وصحح الخطأ هنا بالرجوع إلى سابق التجربة وإلى شهادة الآخرين. والحواس صادقة في إدراك الكيفيات الأولية. وإنما أن هذه الكيفيات محسوسات خاصة للمس، ومحسوسات بالتبغية لسائر الحواس؛ فاللمس صادق في إدراكها ما لم يعتره مرض، وسائر الحواس قد تخطئ في إدراكها. الواقع أننا كثيراً ما نخطئ في إدراك أبعاد الأشياء وأحجامها وأوضاعها؛ لتعوييلنا على حس منها وتصديقه في غير موضوعه الخاص. والسبيل إلى تصحيح الخطأ هنا مراجعة الحس المختص أو حس آخر، وبخاصة الاسترشاد بالعقل: فاللمس مثلاً يصحح خطأ البصر الذي يرى العصا في الماء منكسرة لانحراف الضوء وتغير الوسط. ولولا العقل والبحث العلمي لاعتبرنا أن الشمس لا يزيد قطرها على قدم واحدة، وأنها هي المتحركة لا الأرض التي نراها منها؛ فإن البصر يمثل الشيء كما يرد

<sup>٢</sup> نسبة للعالم الإنجليزي دلتون (١٧٦٦-١٨٤٤) الذي كان مصاباً بهذه الآفة فدرسها في نفسه ونبه عليها.

عليه خلال الوسط، ويمثل تغير موضع المرئي بالنسبة إلى العين. أما أن المرئي يتحرك أو أن الرائي هو الذي يتحرك، فأمر خارج عن موضوع البصر. لذا لا نعتبر هذه الأمثلة وما يشابهها أخطاء له؛ فإن فيها جميماً يسجل ما يصل إليه. وهذا شأن جميع الحواس، وما يسمى أخطاء الحواس معظمها في الحقيقة أخطاء تأويل، فالحواس صادقة في إدراكتها الخاص بالشروط التي بناها، وما علينا إلا أن ننتبه إلى مواطن الخطأ فنتفاداه.<sup>٣</sup>

---

<sup>٣</sup> من المفيد جدًا في مسألة الإدراك الظاهري الإسلام بآراء أرسطو، وقد لخصناها في فـي: العضو والوسط ص ١٥٨، أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها ص ١٥٩-١٦٠، الفوارق بين الإحساس والتخييل ص ١٦١-١٦٢، شروط الإحساس الصحيح ص ١٧٢.

### الفصل الثالث

## العقل وإدراك الطبيعة

### (١) النظريات التصورية

إلى هنا قصرنا حديثنا عن المذهب التصوري على مبدئه العام. والآن نعرض للنظريات الخاصة التي اصطنعها أركانه لتعليق علمنا بالطبيعة وتقدير قيمة هذا العلم، فإنهم، مع إيمانهم بباطنية المعرفة، مؤمنون بالعلم الطبيعي الدائر على الأجسام وتغيراتها، وأول اسم يذكر في هذه المسألة اسم أفلاطون. تحقق وجود معانٍ في النفس بريئة عن المادة والتغيير، إلى جانب صور المحسوسات المغمورة في المادة والتغييرة باستمرار، وبحث عن أصل المعاني، فبدا له أنها غير مكتسبة من المحسوسات، وذلك بدليلين: أحدهما أن المعرفة شبه المعروفة، فيلزم أن تكون موضوعات المعاني على نحو معرفتنا لها، والدليل الآخر أن النفس روحية مفارقة للمادة كالمعاني التي تعلقها. وليس يتأثر الروحي من المادي، حتى الحس، لكونه قوة نفسية؛ فهو لا يتأثر من المحسوسات، وإنما يقع تأثير المحسوسات على أعضاء الحواس فتكون النفس في ذاتها صورة المحسوس. وإنذن فوق المحسوسات أصول لها أو مُثل شبيهة بمعانيها، عرفتها النفس في حياة سابقة في السماوات أو العالم المعموق. وكل إنسان يولد في هذه الدنيا تهبط نفسه إليه حاصلة على المعاني. فإلى المثل يتجه تعقلنا، إليها ترجع التعريفات، وعليها تدور العلوم.

ولما فكر القديس أوغسطين في هذه الأقوال تلقّاها بالقبول، ما عدا قولًا واحدًا هو قيام المثل بأنفسها، فقد كان أفلاطون جعل منها أصول الجزئيات بضرر من مشاركة أجزاء المادة في مثال مثال، بحيث تتصور أو بحيث تصورها الأفلاطونيون كأنها خالقة، والمسيحية تصرّف قوة الخلق على الله. فجمع أوغسطين المثل في العلم الإلهي، وأرجح علمنا إلى علم الله، قائلاً: «إن عقلنا يرى كل حق في الحقائق الأزلية» أو الإلهية، دون أن يقول كلامًا واضحًا في كيفية هذه الرؤية. ولكنه تابع الأفلاطونيين في الاعتقاد بقصور المادة

عن التأثير في الروح، وفي تكوين النفس لصور المحسوسات، وفي إدراك المعاني بغير اشتغالها من الصور المحسوسة المقابلة لها، وفي هذا ما فيه من التصورية.

وظهر لدى الفلاسفة الإسلاميين مذهب في المعرفة يقارب المذهب السابق، ويبدو واضحًا في قول الفارابي: «العقل الإنساني هيئه ما في مادة مُعدة لأن تقبل رسوم المقولات، فهي بالقوة عقل، وسائل الأشياء التي في مادة مقولات بالقوة. والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة. وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات المحفوظة في القوة المتخيلة مقولات في القوة الناطقة».١ وهذا الجوهر «مرتبته في الأشياء المفارقة (أي عقول الأفلاك في عرف القدماء) التي ذكرت من دون السبب الأول (أي الله) المرتبة العاشرة»، يعني أنه عقل فلك القمر. لم يخرج ابن سينا عن هذا التعليم، بل يكاد يكون كلامه تردیداً لألفاظ الفارابي، فهو يقول مثلاً في كتاب النجاة: «القوة النظرية تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليها. فإذاً هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صورة المقولات، ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة، وتخرج منه إلى الفعل عقلاً فعلاً». ويعين فعله بقوله: «هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسريح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل». وكذلك ارتأى ابن رشد، فإنه يقول مثلاً (في كتاب تلخيص ما بعد الطبيعة): «ماهية العقل الفاعل لهذا العقل منا تصوره هذه الأشياء التي هنا». ففي هذا المذهب ليست المقولات مرئية في الله كما قال أوغسطين أو كما عُزِّي إليه أنه قال، ولكنها نازلة من عقل مجرد في ذاته يسمونه العقل الفعال أو عقل فلك القمر، يُصدر إلى العقل الإنساني ضوءاً يجرد به الماهيات الحالة في المادة، أو يصدر صور هذه الماهيات، وصور الماهيات المجردة في أنفسها، فنعقدها.

ثم كان ديكارت أول من أظهر التصورية مذهبًا واضح المعالم بين المبادئ والنتائج كما ذكرنا، لم يقل كأفلاطون يسبق وجود النفس، ولكنه اعتقد مثله أنها مشتملة منذ وجودها على معانٍ غريزية أو فطرة بسيطة أولية، ومن ثمة جليلة متميزة، تؤلف منها أشياء كثيرة، ومن الأشياء عوالم كثيرة، فلا تحتاج إلى التجربة إلا لتعلم أي عالم هو

<sup>١</sup> آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٢-٦٤ من طبعة القاهرة.

موجود فعلاً، فهي مستكفيّة بذاتها، مستغنّية عن الطبيعة في إقامة العلم الطبيعي، ما دامت واثقة أن الله ضامن صدق المعاني واتساق ترتيبها. وإلى الله اتجه أيضًا ليينتر ومالبرانش وباركلي، على النحو الذي قلنا: لأنهم لم يجدوا وسيلة أخرى لتقسيير معارفنا وتثبيّد ثقتنا بها. ولم يفطنوا إلى أن المبدأ التصوري الذي اعتنقوه، إن لم يمنع من تصور الله، فإنه يمنع من الاعتقاد بوجود الله، لأنه يمنع من الاعتقاد بأي وجود.

ووُفِّقَ كُنْتُ إِلَى وَهْنِ هَذَا الْأَسَاسِ، وَأَخْذَ عَلَى عَاقِتَهُ أَنْ يُشَدَّ نَظَرِيَةُ الْعِلْمِ حَسْبَ مَقْتَضَيَاتِ الْمَذْهَبِ التَّصْوِيرِيِّ؛ لَكِنْ لَا التَّصْوِيرِيَّةُ الْمَطْلُقَةُ الْجَاهِدَةُ لِلْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، وَإِلَّا فَاتَّنَا مَادَةُ الْعِلْمِ، بَلِ التَّصْوِيرِيَّةُ الْمُعْتَدَلَةُ تَعْرَفُ بِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ، بَدْلِيلٍ أَنَّ الْإِحساسَ اِنْفَعَالُ، وَأَنَّ الْمَنْفَعَ خَاضِعٌ لِتَأْثِيرِ شَيْءٍ فَعَالٍ، وَإِنْ كَنَا لَا نَدِرُكُ مِنَ الْأَشْيَاءِ سُوَى اِنْفَعَالِنَا بِهَا. فَمُضِيَ كُنْتُ إِلَى القِولِ الْمُأْثُورِ: إِنَّ الْعِلْمَ مَوْلَفٌ مِنْ قَضَائِيَا كُلِّيَّةً ضَرُورِيَّةً، وَالْتَّجْرِبَةُ جُزِئِيَّةٌ مُتَغَيِّرَةٌ. وَسَاءِلُ نَفْسِهِ عَنِ السَّبِبِ فِي إِمْكَانِ الْقَضِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ، فَوُجِدَ أَنَّ الْكُلِّيَّةَ وَالْمُضْرُورَةَ إِنْ لَمْ تَأْتِيَا مِنَ الْتَّجْرِبَةِ، وَهَذَا مُسْلِمٌ مِنَ الْعُقْلَيْنِ وَالْحَسَنَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ، فَلَا يَبْقَى إِلَّا أَنَّهُمَا آتَيَتَانِي مِنَ الْعِقْلِ الَّذِي يَجْدِهِ الْحَسَنَيْنِ فَيَقْضِيُونَ عَلَى الْعِلْمِ؛ فَمُتَى أَمَّا بِالْعِلْمِ آمَنَا بِالْعُقْلِ حَتَّىَ لَأَنَّهُ هُوَ الَّذِي يَحْيِي الْتَّجْرِبَةَ الْجُزِئِيَّةَ الْحَادِثَةَ إِلَى قَضِيَّةِ كُلِّيَّةٍ ضَرُورِيَّةٍ، وَذَلِكَ بَأْنَ يَضِيفُ إِلَى التَّجْرِبَةِ رَابِطَةٌ مِنْ عَنْهُ؛ التَّجْرِبَةُ مِثْلُ قَوْلَنَا: «الشَّمْسُ تَسْطِعُ، وَهَذَا الْحَجَرُ يَسْخُنُ»، وَالْقَضِيَّةُ الْعِلْمِيَّةُ مِثْلُ قَوْلَنَا: «ضَوءُ الشَّمْسِ يَسْخُنُ الْحَجَر». التَّجْرِبَةُ جَمَعَ بَيْنَ إِحْسَانِيْنَ وَإِخْبَارِيْنَ بِحَالِ شَعُورِيَّةِ الْحَاسِ، وَالْقَضِيَّةُ الْعِلْمِيَّةُ تَعْبِيرٌ عَنِ عَلَاقَةِ ضَرُورِيَّةٍ بَيْنَهُمَا مُسْتَقْلَةٌ عَنِ الشَّخْصِ الَّذِي يَحْسُهُمَا، وَالْعَلَاقَةُ هُنَا عَلَاقَةُ الْعِلْيَّةِ زَانَةٌ عَلَى التَّجْرِبَةِ الْصَّرْفِ وَمَعْطِيَّةٌ إِيَّاهَا الْكُلِّيَّةَ وَالْمُضْرُورَةَ، بِمَعْنَى أَنَّ ضَوءَ الشَّمْسِ «عَلَةً» سَخُونَةَ الْحَجَرِ. وَفِي الْعُقْلِ اِثْنَتَا عَشَرَةَ عَلَاقَةً أَوْ «مَعْقُولَةً» يُؤْلِفُ بَهَا شَتَّى الْقَضَائِيَّا، دُونَ أَنْ تَكُونَ هِيَ مُوضِوعًا لِلْفَكَرِ كَالْمَعْانِي الْفَرِيزِيَّةِ عِنْ أَفْلَاطُونَ وَدِيكَارَتَ وَلِبِينَتْزِ؛ فَإِنَّ وَظِيفَةَ الْعُقْلِ هَذَا الرِّبْطُ فَقَطُّ، لَا الْحُكْمُ عَلَى حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ. وَيُطَبِّقُ الْعُقْلُ هَذِهِ الْعَلَاقَاتِ عَلَى الإِحْسَاسَاتِ بِوَاسِطَةِ رَسُومٍ فِي الْمَخِيلَةِ، لَكِنَّ عَلَاقَةَ رَسَمٍ هُوَ الْعَلَامَةُ الدَّالَّةُ عَلَى أَنَّهَا هِيَ الَّتِي يَجِبُ تَطْبِيقُهَا؛ فَرَسَمَ الْجُوهرَ تَصُورَ الْبَقاءِ فِي الزَّمَانِ، وَرَسَمَ الْعِلْيَّةَ تَصُورَ التَّعَاقِبِ الْمُطَرَدِ فِي الزَّمَانِ. هَكُذا يَتَلَاقِي الْعُقْلُ وَالْحُسْنُ، وَيَتَكَوَّنُ الْعِلْمُ الْطَّبِيعِيُّ، فَيَجِيءُ مُوضِوعِيًّا مِنْ هَذِهِ التَّجْرِبَةِ، وَكَلِّيًّا ضَرُورِيًّا مِنْ جَهَةِ الْعَلَاقَةِ الْعُقْلِيَّةِ. وَهَكُذا اِعْتَدَ كُنْتُ أَنَّهُ أَصَابَ الْحُقُوقَ الَّذِي يَظْلِمُ مَحْبُوبًا عَنِ الإِنْسَانِيَّةِ إِلَى عَهْدِهِ، وَاهْتَدَى إِلَى الْمَذْهَبِ الْوَسْطِ بَيْنَ الْحَسَنَيْنِ الْعَاجِزَةِ عَنْ تَسْوِيَةِ الْكُلِّيَّةِ وَالْمُضْرُورِيَّةِ الْلَّازِمَتِينَ لِلْعِلْمِ، وَبَيْنَ التَّصْوِيرِيَّةِ الْمَطْلُقَةِ الْعَاجِزَةِ عَنْ تَوْفِيرِ مَادَةِ الْعِلْمِ.

## (٢) الرد على التصوريين عامة

بعد هذا العرض لأشهر النظريات التصورية في أصل المعاني وفي الصلة بين العقل والحس، نعرض النظرية التي نرى فيها الحق، فنعلن على الفور أنها نظرية التجريد الأسطوطالية التي طالما أشرنا إليها. وهي تعارض تصور النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملاً المعاني، أو على استعداد لقبولها من روح علوى. وتقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشراً، وأن العقل لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تلقى مادتها من الحس، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية، مع تميزها منها بالطبيعة والفعل. وآية ذلك أن سوء تركيب الدماغ أو توقف نموها أو ضعف هذا النمو، يجعل من صاحبه إنساناً غبياً أو أبله أو مجنوناً، وأن ما ينتاب البدن، وبخاصة الدماغ، من تعب أو مرض أو جرح أو بتر؛ يعطّل الذاكرة بل الحياة الفكرية على العموم قليلاً أو كثيراً، وأن إدمان التدخين أو السكر أو التخدير يؤدي إلى عواقب من هذا القبيل. ولم يكن شيء من هذا ليحدث لو كانت النفس قائمة في البدن بذاتها ولذاتها من كل وجه، فاعلة وحدها جميع أفعالها دون مشاركة ما من جانب البدن.

ولهذا الأصل العالم أثر حاسم في اكتساب المعرفة، حسية وعقلية؛ فإن هذا الاكتساب رهين بفعل أعضاء الحواس، فمن المعلوم أن من عدم حاسة ما من أول أمره عدم معارفها، كالأكمة لا يتمثل الألوان مهما توصف له. وليس يغنى القول مع أفلاطون وابن سينا وديكارت أن الحواس ضرورية لتنبيه العقل إلى المعاني؛ فإن النفس عند الغريزيين جوهر قائم بذاته، فيكون في وسع العقل استثارة مدركات الحواس المعطلة، وذلك إما بالتأمل في مدركات حاسة سليمة، أو بالاتجاه إلى العقل الفعال، أو بخطاب مخاطب، ولكنه لا ينتبه بوسيلة من هذه الوسائل. بل إن تربية الصم البكم الكمه لنجد على أن تفتح فكرهم وتترقيه تابعاً لاكتسابهم الإشارات الحسية، وهي عندهم لسيبة تقوم مقام الإشارات المتنوعة عليهم. لذا لا يجدي الاحتجاج على قول الحسينين «إنَّ المعاني ألفاظ» بأنَّ الصم البكم الكمه يحصلون على معانٍ بغير وساطة الألفاظ؛ فإنهم يحصلون على معانٍ بإشارات حسية على كل حال.

وثمة أثر آخر للارتباط بين الحياة العقلية والحياة الحسية، هو أن تَعْقُلَنَا مصحوب دائمًا بصورة خيالية، فلا يتعقل عقلنا موضوعاً ما إلا وفي ذات الوقت تتمثل المخيلة صورة ما، حتى ولو كان المعقول روحيًا. فمتى كان المعقول ماهية شيء مادي تمثل المخيلة صورة جزئيَّة من جزئيات تلك الماهية، حقيقي أو مركب. ومتي كان المعقول

مجرداً أو روحياً تمثلت المخيلة صورة رمزية، أو لم تتمثل شيئاً، واقتصر الأمر على صورة لفظية، أي على اسم ذلك العقول. فإن الألفاظ تسمع وتقرأ وتلفظ فتختلف في المخيلة صوراً سمعية وبصرية وعضلية تصاحب تعلُّم الموضوع الدالة على مصاحبة الظل للشيء. وإليك نتائج التجارب العديدة التي أجرتها علماء النفس بهذا الصدد: فقد سأله بعضهم لفيفاً من الأشخاص عما يخطر لخيالهم عند سماعهم لفظ «كلب» مثلاً، فقال أحدهم: «كلب جيراني يركض»، وقال غيره صوراً خيالية أخرى. وكان من بين الأجوبة بصدق لفظ «قانون»: كتاب قانوني، قضاة يرتدون الأحمر، سيدة رافعة ميزاناً، خطوط متوازية، تعريف القانون لونتسكيو. ومن بين الأجوبة بصدق لفظ «لأنهاية»: حفرة مظلمة، كتب رياضية، العلامة الرياضية، دوائر ساطعة، شيء شبيه بالقبة، أفق يبتعد باستمرار. ومن بين الأجوبة بصدق المجردات العالية «لا شيء» يعني: لا صورة خيالية أو رمزية، بل مجرد اللفظ، كلفظ الله أو النفس حين نفكر في النفس أو في الله.<sup>٢</sup> ولا تفسر مقارنة التخيل للتعقل على هذه الأنحاء إلا بأن عقلك متوجه أولاً إلى الماديات، يستخلص ماهياتها مما يغشيها من أعراض مشخصة، وأنه يتوصل إلى الروحيات ابتداءً من الماديات، بعكس ما يتصور التصوريون.

هذا الاستخلاص أو التجرييد يبدو واضحاً في كون الأعم مُتقدماً على الأخص في معرفتنا، سواء منها العقلية والحسية: فالعلم بالجسم يحصل في عقلنا قبل العلم بالحيوان، والعلم بالحيوان قبل العلم بالإنسان، والعلم بالإنسان قبل العلم بشخص معين. ونحن نرى الأطفال في أول أمرهم يميزون الإنسان من الإناء قبل أن يميزوا هذا الإنسان أو ذاك؛ فيسمون كل رجل أباً وكل امرأة أمّا، ثم يأخذون بتمييز الأشخاص بعضهم من بعض.<sup>٣</sup> والوجه الذي يتم عليه التجرييد لا يدرك بالوجدان، بل يستدل عليه بالعقل، وأول ما يثبته العقل أن ماهيات المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما نتعقلها؛ كما ظن أفلاطون، ولكنها موجودة في مادة المحسوسات مغطاة بأعراضها، وهي بهذا الاعتبار غير معقوله، فيظل العقل محتاجاً إلى موضوع يتعقله، وهو يتعقل بالفعل موضوعات كثيرة، فيلزم أن في النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة

<sup>٢</sup> انظر: Th. Ribot, L'évolution des idées générales, pp. ١٢٩ est suiv.

<sup>٣</sup> أرسطو: كتاب السمع الطبيعى، ف. ١.

البادية في الصور الخيالية وتجعلها معقوله بالفعل، فتنفع بها قوة أخرى وتعقلها، كما ينفع الحس بموضوعه فيحسه.

ففي النفس عقلان: أحدهما المتعقل، وهو الذي نسميه العقل اختصاراً، وقد سمي بالعقل المنفعل للدلالة على أنه خلُوٌ من المعقولات في الأصل ومضرط لقبولها بعد التجربة. والعقل الآخر هو المجرد، وقد سمي بالعقل الفعال بالقياس إلى المنفعل؛ لأنَّه هو الذي يجرد ماهيات المحسوسات ويعرضها على العقل المنفعل فيخرجه من القوة إلى الفعل. ولا سبيل إلى الاستغناء عن هذا العقل الفعال بإضافة التجريد إلى العقل المنفعل نفسه؛ لأنَّه ما دام منفعلاً ومنتظراً القبول كي يفعل، فليس في وسعه ولا في وسع أي موجود، أن يخرج بذاته من القوة على الفعل. إنما نستغنى عنه لو اعتقدنا مع أفلاطون أنَّ المثل قائمة بأنفسها ومؤثرة في النفس كما تؤثر المحسوسات في الحواس؛ وهذا اعتقاد باطل. على أنَّ التسليم به تسليم بوجوهه فقط وبمفعوله الذي هو الماهية المجردة، ولا ينطوي على العلم بطريقه فعله، فإنَّ هذه الطريقة خافية علينا كلَّ الخفاء. وقد شبهه أرسطو بضوء الشمس الذي هو واحد بعينه ويبرز ألواناً وأشكالاً مختلفة باختلاف الأشياء الواقع عليها. فنستطيع أن نقول إنَّ العقل الفعال عبارة عن ضوء روحي، وإنَّ فعله هو «إضاءة» الصورة الخيالية وإبراز الماهية الكامنة فيها. العقل الفعال علة رئيسية، والصورة الرئيسية علة مرءوسة، مثلها مثل قلم الكاتب أو ريشة المصور أو أي آلة أخرى تقبل من الفاعل قوة، فتحدث معلولاً أرقى منها ما دامت في يده. والماهية المجردة روحية معقوله، فهي أرقى من الصورة الخيالية المحسوسة، ولن يستكفي هذه لإحداث المعقول.

هذه النظرية فريدة بين النظريات العارضة لتفسير أصل المعاني؛ فإنها تدع للمعاني طبيعتها العقلية، وتبين كيفية الانتقال من المحسوس إلى المعقول بتجريد عقلي، فتضمن موضوعية المعقول. بينما النظريات الحسية لا ترى في المعاني سوى أنها مختصرات للمحسوسات مكتسبة بتجريد حسي، أي بتفصيل المحسوس إلى أجزائه كما هي في الواقع. وبينما النظريات التصورية تضع المعاني في النفس وضعاً، أو في عقل مفارق يفيضها على النفس، دون أن توفر للعقل أية صلة بالحس، اللهم إلا تلك الصلة التي نجدها عند أفلاطون بين المعنى الغريزي وبين الإحساس، والتي تقضي في الحقيقة على الغريزية، من حيث إنها تتضمن أننا نتعرّف على المعنى في الإحساس نفسه، فنتذكر الإنسان مثلاً عند رؤية زيد من الناس، فلا يبقى وجه حاجة لقيام المثل بأنفسها ومشاهدتنا لها في حياة سابقة.

كما لا يبقى وجه لدعوى التصوريين المحدثين أن المعنى محض صورة معقوله دون مقابل في الخارج؛ فإن المسألة لا تعود أحد أمرين: فإما أنها نتعقل المعنى بمناسبة الإحساس دون أن نراه متحققاً فيه، وحينئذ فلا يسوغ لنا أن نطلق المعنى على جزئياته وتكون جميع أحكامنا باطلة؛ وإما أنها نرى المعنى متحققاً في الإحساس، وحينئذ فلا تعود بنا حاجة لاعتباره سابقاً على التجربة أو آتيأ من مصدر آخر. إن هؤلاء التصوريين اسميون في الواقع مع اعترافهم بوجود المعاني في الذهن؛ فإنهم يصلون إلى نفس النتيجة، وهي قطع الصلة بين العقل والأشياء. قلنا ضد الحسينين: إن الألفاظ دلالات على المعاني، ونقول الآن ضدهم وضد التصوريين: إن المعاني دلالات على الأشياء نطبقها عليها بقولنا مثلاً: «زيد إنسان» و«عمرو إنسان». وهذا التطبيق دليل على المطابقة بين الطرفين، وتقرير للعلم؛ إذ كان العلم إدراكاً لحقائق الأشياء في معانيها الكلية، وكان الحكم العلمي كلياً ضروريًا، لا بتطبيق العقل على الحدين مقوله جوفاء غريزية فيه دون إدراك ضرورة الارتباط بينهما، بل لكون ذلك الحكم يضيف إلى الموضوع محمولاً يخص ماهية الموضوع الممثلة في الذهن بالمعنى المجرد، وهكذا تفسر نظرية التجريد أيضًا الأحكام المستفادة من التجربة والمرفوعة إلى مقام القوانين الثابتة التي هي أركان العلم.

### (٣) الرد على كنط

أما كنط الذي حرص على التوسط بين الحسينين والعقليين، فلم يوقف إلا إلى توسط ظاهري فقط، هو نتيجة جمع صناعي بين عناصر متناقضة، وما إن ينكش夫 تناقضها حتى ينقسم المذهب على نفسه ويتبعد شذر مذر. ونحن ندل على سبعة تناقضات: التناقض الأول قائمه بين اعتقاده بالضرورة في الحكم العلمي وبين بقائه على التصورية؛ فإن الحكم إذا دققنا فيه النظر، يفضي إلى الوجود، وذلك بأنه متوجه إلى موضوع حاكم عليه في ذاته، موجوداً كان أو ممكناً الوجود، فيقول إن الموضوع «هو» المحمول، فإن الرابطة «هو» تؤكد الموضوع وتؤكد حصول المحمول له في واقع الأمر.

التناقض الثاني بين الكلية والضرورة البدائيتين في الحكم العلمي، وبين تأليف هذا الحكم من حدين مستفادين من التجربة الجزئية الحادثة: فما يجيء من التجربة ليس بين حديه نسبة ضرورية، فكيف يسوغ إيقاع مثل هذه النسبة بين حدين بريئين منها؟ إن الحكم العلمي شيء غير مفهوم في فلسفة كنط، ولا يفهم إلا بنظرية أرسطو في التجريد التي ترفع الشخص والحدث عن الموضوع والمحمول، وإلا بقي الحكم العلمي بغير تفسير لا من جهة التجريد ولا من جهة العقل.

التناقض الثالث بين تصورية المقولات و موضوعيتها: فهي قوالب جوفاء لا يجوز أن تؤخذ موضوعات معرفة، وهي في نفس الوقت كثيرة متباعدة الآحاد يحمل كل منها اسمًا: أفاليس يلزم عن هذا أن لها تعريفات وأنها من ثمة معلومة ولو إلى حد ما؟ إن كنط يجادل في مقوله العلّيّة وفي غيرها من المقولات، وهو يقول: إننا نتصور المكان والزمان ولو لم يشتملا على شيء. فكيف تكون المقولات، وكيف يكون المكان والزمان صورة ومادة في آن واحد؟ لقد احتاج كنط إلى الصور العقلية لكي يوفر للعلم أساساً من الكلية والضرورة، ذلك الأساس المتنع على المذهب الحسي لإنتكارة العقل، فلم يزد بها على مدركات التجربة سوى مجموعة من الألفاظ لا يمكن أن تحيل الحكم التجريبي حكمًا علميًّا.

التناقض الرابع بين اعتباره العلّيّة مجرد مقوله لا يجوز تطبيقها إلا للربط بين ظاهرتين محسوستين؛ كما هو شأن سائر المقولات، وبين استخدامه إياها كما لو كان لها قيمة وجودية، وذلك في مواضع كثيرة جدًا، أهمها اثنان: أحدهما وجوب المكان والزمان والمقولات لتعليل الكلية والضرورة في المعرفة الإنسانية كما تقدم، والآخر وجوب الأشياء لتعليل انفعالية الإحساسات، وفي الحالين لا وجوب إلا لعلة موضوعية.

التناقض الخامس بين إثبات وجود الأشياء وبين امتناع معرفتها، فإنه يقول: إننا لا نعرف سوى الظواهر، أي انفعالاتنا بالأشياء، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟ وما الظاهرة إذن لم تكن «ظهور» الشيء؟ وبينما يقول إن الأشياء غير مدركة أصلًا، نراه يحل طبيعة العقل، ويذعن أنه يعرفه تمام المعرفة، وأن هذه المعرفة هي التي تنتج له أننا لا نستطيع معرفة الأشياء. فإن قال إنه يصل إلى معرفة طبيعة العقل بتحليل أفعال العقل، قلنا: وإن فنحن نستطيع أن نعرف أي شيء بتحليل ما ننفعل به عنه من صفات وأفعال.

التناقض السادس بين مفهومات المقولات و مفهومات الرسوم الخيالية المقول إنها دالة عليها: ذلك بأن كنط يعين البقاء في الزمان علامة على الجوهر، في حين أن البقاء في الزمان قد يتافق للعرض أيضًا، وقد لا يتفق للجوهر إذا لم يدم الجوهر سوى لحظة. وترتفع الحاجة على علامة بتعريف الجوهر بأنه الماهية المقومة بذاتها، وتعريف العرض بأنه الماهية المقومة بالجوهر. ويعين كنط التعاقب المطرد علامة على العلّيّة، في حين أن التعاقب المدرك لا يدل دائمًا على العلّيّة، بل قد يكون محض تعاقب. ويعين تقارن أعراض جوهرية علامة على التفاعل، في حين أن تقارن الأعراض لا يلزم حتمًا عن

التفاعل، بل قد تكون أعراض كل جوهر لازمة عن هذا الجوهر نفسه. ويعرف الإمكان بأنه الوجود في زمان ما، والضرورة بأنها الوجود في كل زمان، على حين أن الممكن قد يكون أزلياً أبدياً، كالعالم في افتراض قدمه وعدم فنائه، مع افتقاره إلى موجود باعتباره ممكناً في ذاته، ومن ثمة في كل آن. فما دام الإمكان هو الوجود في زمان ما، فمن الممكن أن يتكرر هذا الوجود إلى غير نهاية ولا يقصر على قسم من الزمان. أما إذا عرفنا الممكن بأنه ما وجوده مفتقر إلى غيره، وعرفنا الضروري بأنه الموجود بذاته؛ ارتفع كل لبس، وبأن السبب في دوام الضروري في كل زمان. وعلى ذلك فليس يوجد عند كنط تفسير لتطبيق المقولات على ظواهر التجربة.

التناقض السابع بين الإقرار بالعلم وإنكار الماهيات الطبيعية. وهذه مسألة الاستقراء في فلسفة كنط: فإن الأشياء مطردة الأفعال، حتى إننا نتوقع منها أفعالاً معينة استناداً على قانون طبيعي، فتقع هذه الأفعال. مما السبب في عودة الظواهر طبقاً للقانون، وكيف نستطيع الجزم بأن الظواهر تطرد بالنظام المعهود، وأن المستقبل يجيء على غرار الماضي والحاضر، وفلسفة كنط ترفض الماهيات وثباتها؟ إن اعتقדنا بضرورة القوانين سلمنا بالتطابقة بين العقل والوجود، وإن لم نعتقد بتلك الضرورة لم يبق لدينا ضمان للعلم. فجملة القول في النظريات التصورية أنها تتحقق في إقامة الصلة بين الحس والعقل من جهة والطبيعة من جهة أخرى.



## الفصل الرابع

# العقل وما بعد الطبيعة

### (١) تعريف ما بعد الطبيعة

خلص لنا من الفصل السابق أن عقلنا يدرك الموجودات الطبيعية أولاً بالذات؛ بيدأ بها، ويعلمها في أنفسها كما هي ممثلة في الحواس وفي الذاكرة والمخيلة. والآن نريد أن نبين أن الموجودات الطبيعية ما هي إلا موضوعه الخاص به بما هو إنساني، أي باعتباره عقل نفس متحدة ببدن، وأن له موضوعاً عاماً باعتباره عقلاً بإطلاق، يجاوز الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة، فيمتد إلى مطلق الوجود، أي إلى كل موجود أياً كان، وإلى معنى الوجود الكامن في كل ما يتعقل وفي كل فعل من أفعال العقل، وإن لم يكن تعقله في هذا المضمار أولاً بل لاحقاً على تعقل الماديات. ولم يكن بالذات بل كان بالاستدلال، فيحصل إلى علم ما بعد الطبيعة الذي لا بد من تعينه أدق تعين وتتحقق الآراء فيه، كي نحيط بمجال العقل بأكمله، ونطمئن إلى صحة أفعاله وصدق مقولاته.

فمن جهة امتداد العقل إلى كل موجود، لما كانت المعرفة تشبه العارف بالمعروف تشبهاً معنوياً كما قلنا؛ فإنه إذا حصل شبه المعروف في النفس محسوساً كان أم مفهوماً، صارت النفس هي المعروف، لأن لا ماديتها تسمح لها بقبول كل صورة، فتصير مرآة الوجود بانعكاس مختلف الموجودات على صفحتها غير أننا ندرك الروحيات بعد الماديات، ونلقى صعوبة في هذا الإدراك فلا نستطيع أن نُكُون عن الروحيات معاني ذاتية أو مطابقة لها، بل ندركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال، فنستدل بالعلول على العلة، وبالعرض على الجوهر، ونتعلق الجوهر الروحي بمعان مستقادة من الماديات، ونعبر عن تعقلنا إياه بألفاظ تدل أول ما تدل على الماديات. هكذا نعرف وجود الله من حيث هو علة وجود العالم، ونعرف صفاته ضرباً من المعرفة بمجاوزة صفات المخلوقات

إلى كمالها الأقصى، وتنزيهه تعالى عن حدودها ونقيائصها. ولو صح المذهب التصوري وكان في النفس معانٍ غريبية أو فائضة من عقل أعلى، للزم عن ذلك أن لدينا معاني ذاتية أو مطابقة عن الموجودات الروحية، وعما يفوتنا إدراكه بالحس من الماديات، وقد لاحظنا أن كلتا النتيجتين باطلتان. وهذا موقف وسط بين الحسية والمحاجمة عن مقاربة المقولات، وبين التصورية الزاعمة أن عقلنا كفاء لإدراك المقولات والروحيات كما هي في أنفسها.

ومن جهة إدراك العقل للوجود بما هو وجود، فإن هذا المعنى أول ما يحصل في تصور العقل؛ ذلك بأن الوجود هو العنصر المشترك بين الموجودات على اختلافها، وبين معلومات العقل، كما أن اللون مثلاً هو العنصر المشترك بين مدركات البصر. إن معنى الوجود أبسط المعاني وأعمها، وهو الوجه الذي يدرك به العقل كل موجود: ففي التصور الساذج يعبر العقل (تعبيراً يتفاوت وضوحاً) عما هو الشيء أو ماهيته، وفي الحكم يقول العقل قوله صريحاً ما هو الشيء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره، أي يثبت العقل وجود الشيء وفقاً ل Maherite فيقول: «الأرض هي كروية» أو ينفي حكماً يأبى قبوله، والحكم صادر إذا وافق ما هو موجود، أو ممكن الوجود، فإن الممكن ما ليس يحول دون وجوده بالفعل حائل ما ماهيته، بل تلزم له صفاته بقوه ماهيته، وفي الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة وجود النتيجة، وأن الأمر لا يمكن أن يكون بخلاف. وكلما أثبتنا شيئاً لشيء، سواء بحكم واحد أو باستدلال، فنحن نعني أن الأمر هو كذلك في الحقيقة ويستحيل أن يكون غير ذلك. فإثبات وجود شيء، وإثبات امتناع عدم وجود شيء لشيء؛ كل أولئك إثباتات مبني على ضرورة الوجود، فليتأمل في هذا من قد يجد عموماً في قولنا إلى الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كلي أو مطلق الوجود. وليتتأمل في الال وجود المطلق والتناقض والامتناع، يجدها أموراً غير معقوله لا يقابلها معنى ذاتي في الذهن، بل يقابل الال وجود معنى الوجود المسلوب، ويقابل التناقض معنى الاتساق المقتضي للوجود، ويقابل الامتناع معنى الضرورة أو معنى الإمكان، أعني وجوب الوجود، أو وجوب عدم وجوده، أو إمكانه.

تعلم ما بعد الطبيعة هو علم مطلق الوجود ولو احتج الذاتية، أو علم الأمور العامة كما قال المتكلمون، يعنيون أعم الأمور في الوجود وفي العقل. وقد دعي بما بعد الطبيعة لأنه في الواقع يعلم لنا بعد الطبيعيات، ولأن من شأن عقلنا أن يتأنى من المحسوس إلى المقول. لكنه الأول من حيث المرتبة، فإن أوضح العلوم وأوثقها لبساطة موضوعاته

وبداهتها، ولتعلق سائر العلوم به كما يتعلق المُرْكَب بالبسط والجزئي بالكلي. لهذا دعاه أرسطو بالفلسفة الأولى وتبين ضرورة هذا العلم من وجهين: الوجه الأول أن ما عداه من العلوم علوم جزئية، ينظر كل منها في وجه من وجهات الوجود: فالرياضيات تنظر في الوجود الطبيعي من حيث هو كم، والطبيعيات تنظر في جوهر هذا الوجود وفي تغيراته، فلا بد من علم كلي يتناول الوجود بالإطلاق مجردًا من كل تعين، أي يتناول الوجود المشترك بين الموجودات ومبادئه وعلله. والوجه الثاني لضرورة هذا العلم أن العلوم الجزئية تسلم مقدماتها تسليمًا ولا تبرهن عليها لما هو معلوم من أن البرهان يستند على مقدمات أعم من النتائج، فإذا تناول صاحب علم ما مقدمات هي أعم من مقدمات علمه فقد خرج عن موضوع علمه وعن منهاجه واشتعل بعلم أعلى. ولما كان لا بد من البرهان فإن العقل يرتقي من مقدمات إلى أخرى أعم، حتى يصل إلى قضايا هي أعم المقدمات وأبسطها لاقتصرها على معنى الوجود وعلى ما يلائم الوجود بالذات. فلا بد من علم كلي يستخلص هذه المبادئ ويجلوها ويدافع عنها أو تبقى المعرفة ناقصة غير قائمة على أساس.

وإذا ما ثبت لدينا مبادئ الوجود التي هي مبادئ العقل، ورددنا على اعترافات المفكرين وحللنا إشكالاتهم؛ انفسح أمامنا الوجود بأجمعه فأثبتتنا النفس وأثبتتنا الله. حتى إذا ما أتينا إلى الأخلاق ووجدناها تفتقر إلى معرفة ماهية الإنسان وأصله ومصيره، وإلى معاني الحرية والخير والفضيلة والجزاء والواجب والحق والعدل؛ فلن ننكرها كما يفعل الحسينون بدعوى أن ليست هناك ماهيات، وأن ليس لنا من موضوع معرفة سوى المحسوس، وأن العلم إنما يقرر ما هو كائن لا ما يجب أن يكون. ولن نضعها وضعاً دون تعقلها كما يفعل كنط واتباعه من التصوريين، بل نتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ونبههن عليها بهذه المبادئ، فيبدو لنا الوجود معقولاً في جميع نواحيه، وترد إلى العقل الجليل المقدس (كما يصفه أفلاطون) مكانته السامية، ويبين بكل جلاء أن ما بعد الطبيعية لا يعني ما وراء الوجود وما في عالم الخيال، وإنما هو علم صميم الوجود، وأساس العلوم وتأجها.

## (٢) مذاهب شتى

خصوص هذا العلم إذن هم التصوريون والحسيون: فأما التصوريون فبمقتضى مبدئهم القائل: إن المعرفة مقصورة على التصورات ولا تتعداها إلى الموجودات، وأما الحسيون فيمقتضى مبدئهم القائل: إن المعرفة مقصورة على المحسوس، فضلاً عن مشاركتهم في المبدأ التصوري. غير أن ديكارت ومايلبرانش وسبينوزا ولبنتز وباركلي لم يفطنوا إلى مقتضى المبدأ التصوري، فظلوا على فطرة العقل، واعتقدوا بموضوعية المعاني والأحكام والاستدلالات، وخرجوا من الفكر إلى الوجود بلا تحرُّج، متخدِّثين عن النفس وعن الله وعن مسائل ما بعد الطبيعة عامة. فلما أنكر لوک وجود المعانی الغریزیة، ومقدرتنا على إدراك الماهیات والجواهر، ومنها نفسنا ذاتها، ونوع علاقتها بالبدن، ومنها الله وصفاته، ولما نقد هیوم المبادئ العقلیة، وبخاصة مبدأ العلیة والغاية؛ تتبه التصوريون حينذاك إلى المعنى العمیق لذهبهم وضرورة الاختیار بینه وبين ما بعد الطبيعة. ووجد فلاسفة أرادوا الجمع بين الطرفین لما لهذا العلم من أهمیة بالغة لحياتنا الأخلاقیة والروحیة، وبترك كل منهم طریقة تحقق معناه. إن محاولاتهم لحقيقة بالنظر قبل الخوض في ما بعد الطبيعة كما نراه ورَدَّ الحملات عليه في مسائله المختلفة، وإن ردودنا على هذه المحاولات لکفیلة بزيادة إیضاح ماهیة هذا العلم بعد تعريفنا الموجز له. فنبداً بمذهب کنط، ونمضي مع التاریخ إلى أوجست کونت، فإلى هربرت سینسر، فإلى ولیم جیمس، وأخیراً إلى هنری برجسون.

رأينا أن کنط يحل الحكم إلى مادة مستفادة من التجربة، وصورة يطبقها العقل عليها، وأن الحكم لا يعد مقبولاً إلا إذا اشتمل على مادة أو حدث حسي. وما بعد الطبيعة يدعی إدراك النفس والحرية والله، ويخوض بتصدها في مسائل كثيرة. ولكن هذه الموضوعات خارجة عن نطاق التجربة، وليس لنا بها حدس عقلي، فتطبیق المقولات عليها تطبيق صور على صور لا على أشياء موجودة ومعلومة. هذا حكم العقل النظري على قيمة ما بعد الطبيعة، بيد أن هذه المعانی الثلاثة « حاجات » جوهرية لنا، وليس ترمي الفلسفة النقدية إلى إبطالها، بل فقط إلى بيان أن ليس باستطاعة عقلنا البرهنة عليها. فالباب مفتوح للإيمان بها إن وجدت واسطة لذلك. والواسطة موجودة، وهي الأخلاق. وتقوم الأخلاق على معنی الواجب، وليس الواجب ممکناً إلا بالحرية؛ فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه، وأداء الواجب هو السبيل إلى تحقيق سعادتنا. وليس في طاقة الإنسان أن يصير قدیساً، ولكنه يستطيع أن يترقى إلى غير

نهاية نحو القدس، ولكي يمكن هذا الترقى الامتناهي يلزم أن تدوم شخصيتنا؛ وذلك هو خلود النفس. ويلزم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحدد فيه القدس والسعادة اتحاداً تاماً، أي أن يوجد الله. فالحرية والخلود والله موضوعات يؤدي إليها العقل العملي مع عجز العقل النظري عن البرهنة عليها.

هكذا اعتقد كنط أنه أنقذ ما بعد الطبيعة من إنكار المفكرين، وهو لم يفعل إلا أن أصطنع حجج العقليين في إثبات المعانى الثلاثة من الوجهة الأخلاقية. ولكنه بإنكاره الحدس العقلي قد أشبه الحسين وأسقط حقه في الانتقال من معنى الواجب إلى معانى ما بعد الطبيعة؛ إذ من الواضح أن هذه المعانى ليست موضوع حدس حسي، فإذا لم يكن لنا حدس عقلي امتنع علينا البلوغ إليها. إن الحدس على العموم إدراك موضوع ما بحضور هذا الموضوع لدى القوة المدركة<sup>١</sup>، فالحس العقلي إدراك الموضوع بسبب حضور للحس الظاهر؛ كالأشياء الخارجية، أو للوجودان؛ كأفعالنا الباطنة ووجودنا الذاتي. والحس العقلي إدراك حقيقة المعانى والمبادئ البديهية؛ فإدراك المعنى مجرد حدس عقلي، ولو أن العقل غير متصل بالمحسوس مباشرة، ولكنه متصل بالصورة الخيالية المثلثة للمحسوس والتي يجرد منها المعنى. فالحس هنا إدراك شيء حقيقي بحضور صورة هذا الشيء لدى العقل، وكذلك إدراك الرابطة في الحكم وإدراك لزوم التالي من المقدم في الاستدلال بما نوعان من الحدس العقلي. فموضوعات ما بعد الطبيعة ندرك وجودها بحس حسي

<sup>١</sup> هذا المعنى عارض للفظ العربي باصطلاح الفلسفه. فإن لفظ الحدس يعني لغة الظن والتخمين، ويقال: «هو يحده»، أي: يقول شيئاً برأي، فنقله الفلسفه إلى ما أرادوا من معان، وعرفه ابن سينا تعريفات عدة، فقال في النجاة تارة: «الحس حرقة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيّب الأوسط»، وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده من الشمس فيجدس أنه يستثير من الشمس».

و واضح أن الحد الأوسط والحد الأكبر ليسا من أصل العربية، وأن المعنى العربي لا يتضمن بالضرورة سرعة الانتقال. وقال أيضاً: «يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية (التي هي العقول المفارقة) إلى أن يشغل حسساً، أعني قبولًا لإلهام العقل الفعال، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، إما دفعه، وإما قريباً من دفعه». وهنا أيضًا معنى القبول الدفعي لأمر يقيني. وقال: «مبادئ التعليم الحدوس، فإن الأشياء تنتهي لا محالة إلى حدوس». وفي هذه النصوص لا أثر للظن والتخمين وإنما الظاهر فيها أن الحدس إدراك لأمور بديهية. فلاظن الحدس يبدو أقرب الألفاظ لأداء معنى intuition، وقد ذاع فعلًا بهذا المعنى في عهتنا الحاضر.

لعلولاتها، ثم ندركها هي، لا في أنفسها، بل بتعيين ماهيتها وخصائصها تبعاً لفاعليها المدركة بالحس.

فليس بصحيح أن العقل النظري عجز عن بلوغ إلى ما بعد الطبيعة والخوض في مسائله، وكنط نفسه يقدم لنا الشاهد على ذلك بتدليله الذي لخصناه: فما هذا التدليل إلا نظر فيما يترتب على معنى الواجب المعلوم بالوجودان من نتائج نظرية. والأدلة التي يوردها كنط قد وردت من قبله بزمن طويل، إنه يمضي من الواجب إلى الحرية، ومن النفس إلى الخلود، ومن الخلود إلى الله، بقوة ارتباط هذه الحدود فيما بينها. فهو إذن يستدل استدلاً نظرياً، ويقر بمبدأ العلية وبلزم التالي من المقدم، وكل هذا حدس عقلي، إن جاز هنا فهو جائز فيسائر المسائل على نفس النهج، وصار في مقدور العقل النظري أن يقيم ما بعد الطبيعة دون دوران من العقل النظري إلى العقل العملي. فكنط يؤيد مذهب الحدس العقلي من حيث لا يدرى، ويقدم الشاهد على قوة فطرة العقل وغلبة الطبع للطبع.

ويكاد يكون مذهب أوستن كونت مرسوماً على غرار مذهب كنط؛ فإنه يبدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة، لكن لا بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه؛ فقد يكون هذا لوناً مما بعد الطبيعة، بل باستعراض تاريخ العقل كما يتخيله هو، فيقول إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة: دور لاهوتى أو ديني، دور ميتافيزيقي أو فلسفى، دور واقعى أو علمي. ففي الدور اللاهوتى كان الإنسان يتوهם الظواهر حادثة بفعل كائنات عليا أو آلهة، وفي الدور الميتافيزيقي استبدل بالعمل العليا عللاً خفية في باطن الأشياء، وما هي إلا معان مجردة جسمها له الخيال، فقال: العلة والجوهر والماهية والقوة والله والنفس والحرية ... إلى غير ذلك من المجردات الجوفاء. وأخيراً وصل إلى الدور الواقعي، فأدرك استحالة الحصول على معارف مطلقة من هذا القبيل، وقصر همه على تعريف الظواهر واستكشاف قوانينها. هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم، وهي التي يجب أن تحل محل الفلسفة، فكلما أمكن معالجة مسألة باللحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم، وكان حلها العلمي هو الحل النهائي. فالمذهب الواقعي يتوكى الواقع المحسوس، ويتجاهل النظريات الفلسفية جميعاً، لا ينفيها ولا يقرها؛ لأنها ميتافيزيقية خالية من كل معنى، ويستعيض عن الميتافيزيقا بفلسفة العلوم، أي بترتيب النتائج العلمية والبلوغ إلى أقل عدد مستطاع من القوانين الكبرى. وبذا يفترق عن المادية والإلحاد؛ فإنه لا ينكر النفس والله، ومثل هذا الإنكار ميتافيزيقا أيضاً. وموضوع

الميتافيزيقا غير مدرك، يُشبهه (على حد قول «ليتري» أتبه تلاميذ كونت) بحراً تضرب أمواجه شواطئنا، ولا نملك لخوضه سفينة ولا شراعاً.

فدعامة المذهب نظرية الأدوار الثلاثة، لكن أحداً لا يستطيع أن يقيم الدليل على أنها تاريخية. فإن قيل إن الدور اللاهوتي يوافق ما قبل التاريخ وأوائل العهد التاريخي، أجبنا: إن الإنسان قد عاش في تلك العصور الطويلة وهو يحارب قوى الطبيعة ويستغل نخائركها ويختبر الصناعات للاستقواء في تلك الحرب وذلك الاستغلال، وإن كل هذا لم يكن ليتسنى بغير الملاحظة الدقيقة والوقوف على طبائع الأشياء. وإن قيل: إن الدور الميتافيزيقي يوافق العصر القديم، سألنا عن الأرصاد الفلكية، والصناعات المختلفة في المدنيات الشرقية، وطب بقراط، وهندسة إقليدس، ومخترعات أرشميدس، وطبيعيات أرسسطو ومنطقياته وأسلوبه التجاريبي في علوم الحياة، وفلسفة ديموقريطس وأبيقور، وكيميات العصر الوسيط: أليست هي أدخل فيما يدعوه كونت بالروح الواقعي منها في التفسير بقوى خفية وحجج لفظية؟ وإن كونت ليعرف بأن الرياضيات واقعية منذ آلاف السنين، أي منذ الدور اللاهوتي، بل بأنها لا يمكن أن تكون إلا واقعية، فكيف يقال إن العقل لم يعرف الروح الواقعي إلا في العصر الحديث؟ وإن قيل إن الدور الواقعي يوافق العصر الحديث، أحلاطناه إلى ما هو باد في الفلسفة الحديثة من الاهتمام البالغ بالأخلاق والدين، ولاحظنا أن كونت نفسه وضع «ديانة الإنسانية» في أواخر حياته لا في شبابه كما تقتضي نظريته.

الأحق أن يقال إن اللاهوت والفلسفة والتجربة مظاهر الحقيقة الشاملة، وإنها قد تقارنت في الأفراد والأمم والعصور وتكاملت مع تفاوت تبعاً لمؤثرات مختلفة. وعلى فرض أن الفكر يتتطور في الفرد وفي الإنسانية على هذا الترتيب الثلاثي، فليس يبال هذا من قيمة العقل في شيء، فما كان التطور التاريخي مرادفاً للارتفاع ضرورة، وما كان الخطأ نافياً وجود الحقيقة وإمكان الكشف عنها. لقد قضى الناس آلاف السنين وهم يعتقدون أن الأرض ساكنة ثابتة وأن الشمس تشرق وتغرب، كما اعتقدوا أخطاء علمية لا عدد لها، فهل يعتبر هذا اعترافاً على العلم الحق وسبباً للتنكر له؟ فلمَ تعتبر أخطاء العقل مطاعن في مقدارته وهو قِمِّين بتصحيحها؟ ولم يتخذ من الأخطاء في الفلسفة والدين أسلحة ضدهما، وفي مقدور العقل أن يصل فيهما إلى كثير من الحقائق؟ هذا فيما يختص بالأدوار الثلاثة.

أما فيما يختص بالفلسفة؛ فإن مصدر الحملة عليها أن كونت قد أساء فهم معناها، وأنه توهم أن العلم الواقعي يكفي نفسه ولا يفتقر إلى أساس فلسفـي. والواقع أن العلم

الواقعي لا يذهب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة إطلاقاً، فلا يبرر أفعال العقل من تصور وتصديق، ولا المبادئ الكلية الضرورية، ولا القوانين العلمية التي هي عند كونت وأضرابه أقصى ما تصل إليه المعرفة لأنها قد وضعت أنفسها وكأنه يمكن أن يكون لها أصل ومحل غير ماهيات الأشياء. وليس يعني العلم الواقعي شيئاً عن الفلسفة، فليست «فلسفة العلوم» التي يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمخايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علمًا جديداً وتعلق عليها آمال جديدة؛ فإن النتائج الكبرى للعلوم هي من جنس العلوم. أما المسائل الفلسفية فمتمايزه منها موضوعاً ومنهج بحث، وإذا كان منها ما يحتمل أن يبحث تجريبياً، كمسائل المادة والحياة من نامية وشورية، فإن هذه المسائل أنفسها تقضينا النظر فيها من وجهة فلسفية. وإن من مسائل الفلسفة ما لا يحتمل المعالجة بالتجربة مطلقاً، كمسائل النفس والله والواجب والحق والعدل؛ لأن موضوعها غير محسوس ظاهراً وباطناً فلا يتناوله المنهج التجريبي؛ ولأن العلم الواقعي يقرر ما كان كائناً لا ما يجب أن يكون، وهذه المسائل من الأهمية بالنسبة لحياتنا العقلية والخلاقية بحيث يستحيل إغفالها، فإنها إنسانية تنشأ في كل عقل وتهم كل إنسان. إن المذهب الذي يأبى وضعها ومحاولته حلها فهو مذهب أبتر خاطئ، فالعلم الواقعي محصور في دائرة محدودة، والفلسفة تمتد فيها وراء هذه الدوائر وتماسها في جميع نقاطها.

ونجد نفس المقاصد عند هيربرت سبنسر؛ فإنه يحصر موضوع المعرفة في جملة العلوم الواقعية، ثم يقول إن هذه العلوم مفتقرة إلى بضعة معانٍ كلية هي في ذاتها فوق متناول العلم، كمعاني المادة والحركة والمكان والزمان والجوهر والقوة والوجود والشخصية، فالنظر في العالم المدرك يؤدي بنا إلى اللامدرك. وبين المعرفة الكاملة التي تحيط بجميع خصائص الشيء وبين الجهل المطلق الذي يرجع الشيء معه إلى لفظ أجوف، يوجد وسطٌ هو معرفة وجود الشيء دون ماهيته. وعلى ذلك فلا محل لما بعد الطبيعة، والبحث فيه ينتهي إلى متناقضات كثيرة. فالقوة القائمة خارج الفكر والتي تدل عليها بتلك المعاني لا تشبه ما نعرفه في داخل الفكر. وليس يقابل ما بعد الطبيعة في عقلنا سوى استعداد طبيعي لتوحيد المعرفة، وهذا الاستعداد يجد رضاه في الفلسفة الواقعية التي هي عبارة عن توحيد العلوم توحيداً تاماً بواسطة أعم قانون علمي وهو قانون التطور من المتجانس إلى المتنوع. بيد أن هذه الأدبية ليست مرادفة للإلحاح؛ فإنها تعترف بالمطلق، وتعتبره أسمى من الإنسان، وهي إذن تدع الباب مفتوحاً أمام

الدين. وفي الإنسان أصل عميق للعاطفة الدينية، فهي إذن مشروعة، وما إن تعين حدود المعرفة على ما ينبغي حتى يتحقق العلم والدين على أن ماهية الوجود مجهولة، وينحصر كل في دائرته.

كل ما قلنا رداً على كونت يقال في الرد على سبنسر؛ فالزعيمان الحسينيان يرفضان ما بعد الطبيعة كعلم معلوم، ويقبلانه كموجود مجهول، وحاجتها في الرفض أن العقل يرتطم بالتناقضات حالما يعالج مسائله. وقد جمعا هذه المتناقضات من كتب سبينوزا وبيل وكنط وهملتون بعض اللاهوتيين، وما هي بمتناقضات في الظاهر (ف: ح: ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٦٦، ب-ه). ونحن نرى التناقض عندهما؛ إذ يقولان: إن العلم يؤدي إلى المنطق، وإن العلم مظهر المطلق، ثم يقولان: إن المطلق غير معقول، لأنما مجرد الإقرار به لا يعد إدراكاً ما، وأنما مظهر الشيء يمكن أن يكون مغايراً للشيء حتى لا ينم عنه بتاتاً. وماذا يعنينا من المطلق إذا لم يكن شخصاً، ولم يكن باستطاعتنا أن نرتّب علاقة بيننا وبينه؟ وما الدين الذي لا يشتمل ولا يمكن أن يشتمل على عقيدة ما؟ وحاجتها في قبول ما بعد الطبيعة أن مسائله مكملة للعلم الواقعي، أو مستندة على أساس من الشعور عميق، فهي إذن مسائل صحيحة، ويجب أن يكون لها حلول صحيحة، وإلا خامرنا شك متصل أن العلم المجهول لنا في هذه الحياة قد يكون غير معقول في ذاته، فلا يتحقق الغرض المنشود منه وهو أن يكون منبع الدين. فما بهذه الطريقة يبرر ما بعد الطبيعة.

وأقل منها تبريراً له طريقة وليم جيمس زعيم البرجماتية: فقد وجد هو أيضاً أن العقل النظري لم يوفق ولن يوفق إلى حسم الخلافات في المسائل الميتافيزيقية والأخلاقية. وحسمها ضروري لنا كحل الضرورة لتوقف سلوكنا على ما نختار من حلول، فصح عنده أن المبدأ المطلق هو العلم لا النظر، وأن المنهج الصائب هو الذي يلحظ النتائج العملية المنطقية في كل رأي والتحققة عنه فعلًا، فإننا حينئذ نرى المسائل تحل بغاية اليسر. وترجع المسائل إلى اثنتين رئيسيتين هما الروحانية والمادية، والروحانية تتضمن الاعتقاد بالله والخلود والحرية، ومن ثمة بإمكان تحقيق كمالنا في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى، فهي منشطة حافزة إلى العمل، بينما المادية المتضمنة للإلحاد والفناء والجبرية مثبتة للهمة صارفة عن العمل. فليست آراءها قضايا نظرية، قابلة للجدل والبرهان، وإنما هي مخترعات نرمي بها إلى الإفاده من الوجود، مثلاً مثل الآلات التي نصنعها لاستخدام القوى الطبيعية، فما بنا منها نافعاً كان صالحًا. وإن العمل الإنساني ليذهب

إلى حد تكييف العالم، فقد كانت المادة في الأصل مرنة، ثم تعينت شيئاً فشيئاً، وخاصة بفعل الإنسان إذ أحدث فيها «أشياء وحالات» تبعاً لرغباته ومنافعه. فالإرادة الإنسانية من أهم العوامل، إن لم تكن أهمها، في تكوين العالم. فإذا اخترنا الحلول الروحية وعملنا بها حققنا عالماً روحيّاً وقضينا على المادة.

كلا، ليس يذهب العمل الإنساني إلى هذا الحد. إذا كانت مادة العالم متجانسة في الأصل فكيف بدأ التطور؟ وكيف ظهر الإنسان وغاياته؟ إن المرونة الأولى يلزم عنها حتماً جمود العالم على حال واحدة، كما يلزم عن نظرية التطور؛ إن أمكن أن يبدأ، أن الإنسان أحدث الكائنات عهداً، فلم يوجد إلا بعد أن تعين العالم، فمن التناقض أن يجعل منه أهم عامل في التطور. لا سلطان لنا على طبائع الأشياء وخصائصها، وإنما نحن نعرفها كما هي أولاً، ثم نكيف الابتراع والعمل على حسابها، فنستخدم مواد معينة على أنحاء معينة لتحقيق غايات معينة. فلا يمكن الادعاء بأن الحق في النظر ولid النجاح في العمل، ويجب القول بأن النجاح مرهون بالحق أي بمطابقة أفكارنا للأشياء، وإلا كان الإخفاق محتوماً. وكيف يكون نجاح قضية حسابية كهذه  $2 + 2 = 4$  إن حقيقة هذه القضية وأمثالها ذاتية لها، ولا معنى للقول بأن حقيقتها في نجاحها.

وتقدم النظر على العمل لازم كل اللزوم في الحياة الأخلاقية والدينية، وذلك من وجهين: الأول تفسير نشأة مثل هذه الحياة، والثاني: تبرير فاعلية فكرتها. فمن الوجه الأول نسأل: بأي حق يميز البرجماتيون بين ميل علياً وميل سفلي، والميل جميعاً سواء في كونها ظواهر شعورية، وهم ينكرون أن يكون للأشياء في أنفسها حائق وقيم متفاوتة؟ فلم اخترت الفضيلة وهي تضحية وحرمان؟ وإذا اقتننت الصحة بالعفة أحياناً كثيرة، واقتربت المرض بالشره، فكل ما يوحى به هذا الاقتران هو أن الاعتدال وسيلة سلامه البدن، وأن حساب النفع والضر كفيل بتوفير السعادة، فنبقي في مستوى الحياة النامية أو الفسيولوجيا. أما الفضيلة فلا تنبع فكرتها إلا إذا كان للإنسان نفس روحية معدة لحياة روحية، وهذا ما يتعمّن البرهنة عليه، والبرجماتيون ينفرون من البرهان النظري.

ونقول من الوجه الثاني: إن التحقق من نفع الآلات الصناعية أمر ممكّن يسير، وذلك بالمشاهدة بين فعلها وما نتوخاه منها. أما المعتقدات الروحية فلا سبيل إلى التتحقق من نفعها إلا في الحياة الأخرى، والحياة الأخرى مقبلة لا حاضرة، فلا سبيل على تطبيق المنهج البرجماتي هنا، وإن وقعنا في دور منطقي ظاهر. بل قد لا توجد حياة أخرى،

فتكون فكرتها أسوأ اختراع يضيع علينا ماتع الدنيا ولا يعوضنا منه شيئاً. إن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلي، ولا تمكن معالجته إلا بتقديم النظر على العمل. ويرجسون أيضاً ينكر كل قيمة للاستدلال العقلي، ويحاول إثبات ما بعد الطبيعة بالتجربة الصرف. كان في أول أمره على المذهب المادي، ثم تبين له أن هذا المذهب مخطئ كل الخطأ في تفسيره للحياة، سواء النامية منها والوجودانية؛ فإن الحياة تيار متصل من الظواهر المتعددة، على حين أن المادة حاضرة كلها في كل آن، تتكرر ظواهرها هي هي. ويدل تطور الأحياء خلال العصور على أن الوجود كلمة حياة صاعدة منتشرة من أدنى الأنواع إلى أرقاها، في هذا التطور يصون الأحياء وجودهم ويعملون على ترقیهم باستغلال الطبيعة، كل على قدر استطاعته. هذه الاستطاعة ضئيلة في النبات، ثم تقوى وتنتسب في الحيوان بفضل الإدراك الحسي والنقلة في المكان، وأخيراً تبلغ حدّاً بعيداً من التنوع والسداد بفضل الإدراك العقلي؛ ذلك بأن استغلال الطبيعة يتقتضي تجزئتها للتمكن منها في تطورها الجارف، والحواس والعقل آلات لهذه التجزئة: الحواس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هي الموضوعات التي تتمثلها، والعقل يجزئ إلى معانٍ ومبادئ ثابتة. فهي جمِيعاً آلات لتيسير الحياة لا لتصوير الوجود، ومن العبث التعويل على العقل فيما عدا العلوم الطبيعية. ولنا إلى ما بعد الطبيعة سبيل آخر غير الاستدلال العقلي، هي التجربة نفسها كما نشاهد في الصالحين منبني الإنسان، مما يدل على أن القوة المستولية على العالم تستولي بنوع خاص على بعض الأشخاص وتدفعهم إلى خلق أعلى يستمسكون به لذاته، ويستطيعون في سبيله الحرمان والاضطهاد والموت، وتستولي بنوع أخص على المتصوفة الذين يشعرون بالألوهية شعوراً، ويندوون في محبتها لكونها هي محبة، وينشرون المحبة في الإنسانية جماء.

هذا التصور للوجود، وهذا النقد للعقل جعل من برجسون فيلسوفاً اسمياً جاري الحسية إلى الحد الأخير، فتورط في متناقضات شتى. التناقض الأول: اعتقاده أن الوجود تغير محض دون ما شيء معين ثابت من وجه متغير، من وجه: إن التغير تغير شيء بالضرورة. تناقض ثان: هو اتهامه العقل بتجزئة الوجود تجزئة مفتعلة، ودعواه أن الغاية من هذه التجزئة استغلال الوجود: كيف نشاً من التغير المحض عقل مجزئ محمد الأجزاء؟ وكيف أفلح العقل بجموده على معانٍه ومبادئه وسط الحركة الشاملة، فتحكم في الوجود؟ ولم تلت النظريات المعقّدة في العلوم، وتلت الآلات المركبة في المصنع؟ أليس كل هذا التعقيد والتركيب مجارة للأشياء أنفسها؟ وإن فليس العقل مشوهاً

للوجود، ولو كان متروّغاً لنفسه فالظن الغالب أنه كان كيّفه تكييّفاً أكثر بساطة وأيسر تناولاً. ثم إن النظرية العلمية كلية ضرورية، تتضمن توقيع المستقبل، مما يدل على وجود أشياء وطبائع للأشياء وقوانين ثابتة. تناقض ثالث: لو سلمنا أن العقل عملي بالذات، لبقي أن نفهم كيف تحول التعقل النفعي إلى معرفة نزيهة يزيد اغتباطنا بها بقدر بعدها عن العمل والمنفعة، وكيف شق العقل لنفسه طيّباً معايراً لطريق التجربة، فأنّا علّوماً مستقلة عن التجربة بمبادئها ومنهاجها، منتهية مع ذلك إلى التجربة. كما نشاهد في الرياضيات وفي الطبيعيات المعالجة بالرياضية، فنبرهن مثلاً على مساواة زوايا المثلث لقائمتين بذلك البرهان النظري المعروف، على حين أن عقلاً علمياً بالذات لا يوحى بأكثر من قياس الزوايا وجمع الدرجات. وعلى ذلك فلننظر قيمته الخاصة. وقد يستخدم للعمل، ولكنه متمايز منه، بل إنه كلما طلب النظر لذاته كان العمل أكثر تنوعاً وسداً. ولا مناص من طلب النظر لذاته؛ فإن للعقل حاجة لا ينزل عنها: هي الإدراك والتعليل. وأما إقامة ما بعد الطبيعة على التجربة البحتة، فنقول فيها إجمالاً: إن التجربة البحتة ما هي إلا تسجيل الإحساس ظاهراً وباطناً، وإن التفكير، حتى في أدنى صورة ترجمة عن التجربة بمعانٍ مجردة. وإذا لاحظنا أن العقول مختلفة في فهم المعاني المستفادة من التجربة، فنحضر للتحليل والتعرّيف والدفاع والهجوم، وكل أولئك إنما يتم بمعانٍ مجردة، اقتنعتنا بأن التجربة البحتة لا تُلْفِي إلا عند العجماءات. وما كتب برجسون إلا ميتافيزيقاً، فقد تحدث فيها، ليس فقط عن ديمومة شخصية ملحوظة بالوجود، بل أيضاً عن ديمومة كلية وصفها بأنها جوهر خالق دائم التغيير، وعَرَض آراء في أصل المادة، وأصل العقل، والعلاقة بين العارف والمعرف في الإحساس والتعقل والحدس، وحَلَّ معاني اللاوجود، والإمكان، والتغير، والزمان، والمكان، والأخلاق، والدين، وبالجملة عرض لجميع مسائل الميتافيزيقا السلفية بأسلوب الميتافيزيقيين، فكان شاهداً آخر بعد شواهد لا تحصى، على صدق قول أرسططيو: إن إنكار الفلسفة هو نفسه فلسفة. وهل نعد من التجربة البحتة، أو من الاستدلال العقلي، الانتقال من تطور الأحياء إلى قوة عليا مستولية على العالم ودائمة التغيير هي أيضاً؟ وهل يمكن أن تكون العلة الأولى متغيرة، والمتغير متغير بغيره بالضرورة وفائد الأولية؟ وبأي حق نعتمد على تجربة المتصوفة للاعتقاد بوجود الله، ولكن متتصوف تجربته الخاصة لا يشاركه فيها غيره ولا يستطيع هو تبليغها تمام التبليغ إلى غيره، فهي تلزمـه وحده. بل إن برجسون نفسه اندفع إلى القول بأن الصوفي لا يدرى إن كان شعوره شعوراً بالله، ولا يعنيه أن يدرى،

ويكفيه شعوره!<sup>٢</sup> من هذه الأمثلة ندرك أن مسائل الفلسفة هي مسائل حَقًّا، وأنها لا تعالج إلا بالعقل، وأن دعاة التجربة البحتة، أو العمل المنتج، لا ينكرون ذلك إلا باللفظ فقط، ويستخدمون عقولهم في عرض ومحاولة حلها. فلنستخدم نحن عقولنا لبيان أصول ما بعد الطبيعة بعد أن أثبتنا ضرورته القصوى ومكانته العليا.

---

<sup>٢</sup> انظر ف ح، ص ٤٢٤ وما بعدها.



الباب الثالث

## المعاني والمبادئ الأولى



## الفصل الأول

# الوجود

### (١) التعريف بالوجود

رأينا إذن أن للإنسان قوة دراكمة متمايزة من الحواس بمدركات غير محسوسة، وهي المعاني المجردة، وإن تكن المعرفة الحسية هي الأولى زمناً، وهي ضرورية، بحيث نسلم للحسينين بأن ما من شيء يوجد في العقل إلا وقد سبق له وجود الحس، لكن لا معنى أنه مدرك من الحس، بل معنى أنه متضمن في موضوع الحس، كاستباط العلة غير المحسوسة صور أفراده، أو معنى أنه مستنبط من موضوع الحس، كاستباط العلة غير المحسوسة من معلول محسوس.

ورأينا أن المعاني تترب فيما بينها تبعاً لدرجة التجريد، فتنتظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية، وأننا إذ نمضي في التجريد نبلغ إلى أعم المعاني إطلاقاً، وهو معنى الوجود مُبِراً من أي تخصيص وتعيين. وهذا المعنى إذ نتأمله نجد له لواحق ذاتية تشترك فيها الموجودات بمجرد كونها موجودات، ونجد له مبادئ تعم مبادئ الموجودات والعلوم الباحثة فيها، فيخرج لنا أن هنا موضوعاً كلّياً هو الوجود بما هو وجود، وأن هنا علمًا كلّياً له الرياسة على سائر العلوم؛ ومنها أقسام الفلسفة، وأنه لذلك يسمى بالفلسفة الأولى، من حيث إن الأعم متقدم في الوجود على الأخص. وإن كل برهان فإنما يستمد أصله من هذا العلم، ففي هذا الباب ننظر في تلك المعاني الأولى، أعني الوجود ولواحقه ومبادئه، فنشرحها وندافع عنها لكي نقيم المعرفة الإنسانية على أساس متين. قلنا في عنوان هذه الفقرة: «التعريف بالوجود»، ولم نقل: «تعريف الوجود»؛ إذ ليس للوجود حد، وليس له رسم. أما الحد فيليتلهم من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني، ومن ثم أعمها، فلا جنس فوقه يعرف به، ولا فصل نوعي يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود. وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم،

وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجوداً إما في الحقيقة أو في الذهن. فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل. وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط.<sup>١</sup>

لفظ الوجود يقال بمعنىين، أحدهما كمصدر، كما هو ظاهر، والآخر كاسم أي «الموجود». فالمصدر أو الوجود يعني على وجه الاستقامة، أي أولاً وبالذات: فعل الوجود أو الوجود بالفعل، ويعني على وجه الانحراف، أي ثانياً: ما يعنيه الاسم نفسه أي الموجود. ومعنى الاسم – أي الموجود – هو أولاً: الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وهو ثانياً: الوجود حاصلاً أو ممكناً، سواء كان الموجود ذاتاً أم فعلًا؛ فإن الفعل وجود، أي إيجاد من جهة الفاعل، ووجود من جهة المفعول. والشأن هنا كشأن كل لفظ مجرد بالنسبة إلى اللفظ الم شخص، وكل لفظ شخص بالنسبة إلى اللفظ المجرد. فإننا إذا قلنا «الإنسانية»، عيننا أولاً صورة الإنسانية، وثانياً الموضوع الحاصل عليها؛ وإذا قلنا «الإنسان» عيننا أولاً الموضوع الموجود إنساناً، وثانياً صورة الإنسانية التي هو بها إنسان. ومعنى الوجود والموجود مرتبطان أوثيق ارتباط، فإن الوجود وجود ماهية ما، والوجود والماهية شيئاً متمايزان من حيث إن الماهية قد لا توجد. يضاف على ما تقدم أنه «قد يدل بلفظ الوجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن، وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة، سواء كان ذلك الارتباط لارتباط إيجاب أو سلب صادقاً وكاذباً، بالذات أو بالعرض». <sup>٢</sup> فإذا قلنا: «زيد عالم» أو «زيد هو» عالم عيننا أن زيداً «موجود» عالماً.

وفي الفلسفة الإسلامية ألفاظ أُجريت بمعنى الوجود أو الموجود مع دلالتها على معنى آخر أيضاً أو أكثر من معنى: «لفظ الشيء» يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود. وقد يقال أيضاً على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود، وهو كل معنى متصور في النفس، سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، كعنزائيل وعنقاء مغرب. وبذلك يصح قولنا: هذا الشيء إما موجود وإما معدوم. وبهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة، ولا ينطلق عليها اسم «الموجود». <sup>٣</sup> وعلى ذلك يقال «شيء» لكل طبيعة أو ماهية،

<sup>١</sup> الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم؛ لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء؛ ابن سينا، النجاة.

<sup>٢</sup> ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص. ٦.

<sup>٣</sup> المصدر السابق، ص. ٩.

وهذه الماهية قد تكون مستقلة بوجودها أي جوهراً، فتكون أحق باسم الوجود، كإنسان، وقد تكون موجودة في موجود أي عرضاً، فيكون الأولى تسميتها «شيئاً» كال الفكر والإرادة في الإنسان. وقد تكون ممتنعة الوجود، كالعنقاء، أو قضية كاذبة، أو النسبة بين محمول موضوع، أو غير ذلك من التصورات الذهنية البحث، فتسمى «شيئاً» لعدم وجودها بل امتناعه واقتصر الأمر على التصور فقط.

ولفظ «الذات يقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس في موضوع (وهو الجوهر)، ويقال أيضاً على المشار إليه الذي في موضوع وهو العرض (أي إنه في الحالين يقال على الوجود أو الموجود). وأما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة فإنما يعني بها ماهيتها أو جزء ماهيتها (فنعود إلى معاني لفظ الشيء)، وقد يقال ما بالذات في مقابل ما بالعرض».٤

ولفظ «الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس».٥ والإنية أيضاً «شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض»؛٦ أو هي «عبارة عن الوجود، وهي غير الماهية».٧

ولفظ «الهوية يقال بالترادف على المعنى الذي ينطوي عليه اسم الوجود، وهي مشتقة من الهو، كما تشتق الإنسانية من الإنسان، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليظاً من اسم الوجود؛ إذ كان شكله شكل اسم مشتق».٨ والهوية أيضاً «الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار».٩

نعود إلى معنى الوجود نستكمم التعريف به، فنقول إنه أول المعاني إطلاقاً، خلافاً لما ذهب إليه بعض الفلسفه المحدثين١٠ من أن أبسط المعاني وأولها هو معنى الإضافة

<sup>٤</sup> المصدر السابق، ص٩.

<sup>٥</sup> ابن رشد: تهافت التهافت، ص٣٠٢.

<sup>٦</sup> المصدر السابق.

<sup>٧</sup> الغزالى: مقاصد الفلسفه، ص٣٠.

<sup>٨</sup> ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٦.

<sup>٩</sup> تعريفات الجرجاني، مادة ماهية.

<sup>١٠</sup> Hamelin, Elements Principaux de la representation ف ح.

أو النسبة. وتتلخص حجتهم في قولهم: إن معنى الوجود يدعو معنى اللاوجود، وكلاهما بحاجة إلى الآخر، فليس هذا ولا ذاك ببساط. أما النسبة القائمة بين المعينين، أي النسبة الخالصة الخالية من كل تعين وجودي، فهي أبسط منها، وما من معنى إلا وهو يعرب عن نسبة إلى معنى آخر. وفي معنى النسبة يتحد الاثنان، ومن هنا المراحل الثلاث التي أبان عنها هجل، وهي القضية ونقيضها والمركب منها. فالنسبة هي التي يجب أن تكون موضوع ما بعد الطبيعة.

هذه الأقوال الرامية إلى تأييد نسبية المعرفة الإنسانية ليس أيسر من الرد عليها، فمن جهة واحدة نقول: إن معنى النسبة لاحق على المعينين المتقابلين فيه، كمعنى الوجود واللاوجود، أو أي معينين آخرين، من حيث إن النسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما، فهي تعتمد عليهما وتتضمنهما، وإن لم ينفع هي المعنى الأبسط، وإنما هي أعقد منها. ومن جهة أخرى نسلم أن معنى الوجود يدعو معنى الوجود، أي إنه يعقل كوجوب مسلوب. ولكن العكس غير صحيح، فإن معنى الوجود مستقل عن معنى الوجود، وهذا المعنى الثاني هو الذي يستند على الأول، وهو لا يحد إلا بنفي الوجود، فنقول: «لا وجود»، بينما الوجود هو ما هو، ولا يحد إلا بنفسه، فهو الذي يجب أن يكون موضوع ما بعد الطبيعة.

## (٢) دلالة اسم الوجود

بيد أن هذا الموضوع يبدو كأنه لا يشبه سائر الموضوعات التي تنطبق على جزئياتها بنفس المعنى، فيوفر كل منها للعلم الدائر عليه الوحدة الالزمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات في ماصدقها. هكذا ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة، قالوا: لما كان الله وحده هو الوجود بالذات ومن ثمة هو الوجود بمعنى الكلمة، فما عداه لا وجود له، وإنما هو مظاهر الله وتجلياته. فالتحاير بين الله والملحوقات، وبين الملحوقات بعضها والبعض، يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا باشتراك محض، كما يطلق اسم العين على العين الباقرة وعين الماء والدينار والجاسوس والنابه في قومه، بحيث تكون الوحدة في الاسم فقط، ويكون بين المسميات تغاير تام. وهذا التغاير يُقصّر علم ما بعد الطبيعة على

الله وحسب، أو يقظى على هذا المسمى علمًا بالتشتت والubit لعدم انطباقه على موضوع واحد، فإن «القضية التي موضوعها اسم مشترك ليس يلغى لها محمول ذاتي». ١١ وجوابنا على هذا الرأي أن الوجود بالذات يستتبع فقط أن الوجود يقال على الله أولاً، ولا يستتبع لا وجود ما عدا الله، ولا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله وجوداً حقاً. إن الوجود يقال كمحمول ذاتي على كل موجود، سواء أكان بذاته ك الله، أو با الله، ولكن في ذاته كالجوهر الحادث، أو في غيره كالعرض في الجور، أو ذهنياً له وجود في الذهن مع عدم تحققه في الخارج أو استحالة تتحققه.

«فلم يبق أن يدل اسم الموجود على الموجودات إلا بضرب من ضروب التشكيك»<sup>١٢</sup>  
الذي هو اتفاق من وجه اختلاف من وجهه. والضرب الذي يعنينا في هذا المقام هو الدال  
على مشاركة حقيقة من كثرين مختلفين بالماهية في صفة ما، ولكن لاختلافهم بالماهية

<sup>١١</sup> ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

١٢ ابن دش: تلخيص ما بعد الطبيعة.

تجيء المشاركة في الصفة مختلفة في كل نوع منهم، من حيث إن الصفة يجب أن تكون في الموجود على قدره وتبعاً ل Maherite، كما لو أطلقنا لفظ العارف على الله وعلى الإنسان والحيوان، فلا شك أن المعرفة هي في كلٌّ على حسب ماهيتها لا على نحو واحد،<sup>١٣</sup> ويسمى هذا «تناسباً»؛ إذ إنه يعني أن المعرفة في الله هي بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة في الإنسان بالنسبة إلى الماهية الإنسانية.<sup>١٤</sup> والكثيرون المشاركون في صفة مترتبون بحسب درجتهم في الماهية، فتقابل الصفة بالذات على أولئك، وبالمشاركة على الآخرين كل تبعاً لدرجته. وبناءً على هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود، لكن بالتناسب، أي مع ملاحظة أن الوجود هو في كل موجود على حسب هذا الموجود؛ وبالتالي، أي مع ملاحظة أن الوجود يطلق أولاً بالذات على الله واجب الوجود أو الموجود بذاته، ويطلق ثانياً وبالمشاركة على المخلوقات. وهكذا الحال في أسماء كثيرة، كالوحدة والحقيقة والخيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية وما إليها<sup>١٥</sup> فنتفادى وحدة الوجود.

وهناك ضرب من التشكيك نشير إليه ولو أنه لا يتعلق بالمسألة الراهنة؛ ذلك هو الواقع في «أشياء تنسب إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير، كقولنا في الأشياء المنسوبة إلى الطب طبية، وإلى الحرب حربية» (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة). فيقال اللفظ المشك بطريق «النسبة» لا بطريق التناسب؛ إذ إنه يدل على صفة في كثريين، أحدهم أصيل حاصل عليها بالمطابقة، والآخرون منسوبون إليها لعلاقة ما، كقولنا: هواء صحي، وغذاء صحي، ومنزل صحي، ومنطقة صحية ... وما إلى ذلك مما هو علة أو وسيلة أو أثر للصحة التي هي للحيوان بالمطابقة وداخلة في تعريف سائر الحدود الثانوية. وظاهر أن اسم الوجود لا يقال بالنسبة على هذا الوجه، وإنما عدنا إلى القول باشتراكه، وقد أبطلنا هذا القول.

<sup>١٣</sup> يستعمل ابن سينا لفظ المشك، ويستعمل لفظ المشابه ويعرفه بأنه «الواقع على عدة متباينة الصور مختلفة في الحقيقة لا يكاد يوقف على تخالفها، كالناطق الواقع على الإنسان والفلك (أي نفوس الكواكب كما كانوا يعتقدون) والملك، وكالحي الواقع على الإله والإنسان والنبات وكل ما له نمو وحركة في جوهره» (كتاب النجاة).

<sup>١٤</sup> «تقابل متناسبة التي تتفق بالصورة لا بإطلاق، لكنها متفقة في الصورة بالأقل والأكثر» (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٢٩٣).

<sup>١٥</sup> انظر كتابنا في وفي الأسماء الإلهية عند القديس توما الإكويني.

<sup>١٦</sup> انظر تلخيصنا لرأي أرسطو في مناقشته لمذهب بارمنيدس في.

## (٣) جهات الوجود

بعد هذا البحث في معنى الوجود ننظر في بعض معانٍ متصلة به اتصالاً وثيقاً ومفيدة في تفهمه. أولها معنى اللاوجود، وهو إما سلبي أو عديمي. واللاوجود السلبي نفي شيء ليس من شأنه أن يوجد، كسلب العقل عن النبات والحيوان؛ فليس من شأنهما، أي ليس من ماهية هذا أو ذاك أن يكون حاصلاً على العقل. واللاوجود العديمي نفي شيء من شأنه أن يوجد، كسلب الإحساس أو السمع عن إنسان ما حين نقول إنه أعمى أو أصم. ومع أن لفظ العدم يجيء مرادفاً للفظ اللاوجود السلبي في الفلسفة الإسلامية، إلا أنه مخصوص للإلاوجود العديمي. قال الفارابي: «العدم هو لا وجود ما من شأنه أن يوجد».١٧ وقال ابن سينا: «العدم هو أن لا يكون في ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه».١٨ واللاوجود بالمعنىين غير معقول في ذاته كما يعقل الوجود في ذاته؛ إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها، فلا يتصور إلا كنفي وجود أو عدم وجود. فمعنى الوجود متقدم على معنى اللاوجود تقدماً ذاتياً وتقدماً إدراكيًّا.

وقد بدا لبعض الفلاسفة أن اللاوجود المطلق؛ كتصور لوجود العالم قبل وجوده أو بعد زواله، هو معنى زائف متناقض، أو هو مجرد لفظ. قال برجسون: «لا يمكن تصور اللاوجود الكلي دون أن ندرك، ولو إدراكاً مختلطًا، أننا نتصوره، أي إننا نعمل وأننا نفك، وأن شيئاً ما من ثمة لا يزال باقيًا. وإن فليس يكون الذهن أبداً صورة بمعنى الكلمة للإلاوجود الكلي»، « وأن ما يوجد وما نتصوره هو حضور شيء أو آخر، لا غيبة شيء ما ... محال أن نتفعل بالسلب».١٩ وظاهر بعد الذي قلناه أن برجسون يخلط بين تصور اللاوجود وبين صورة اللاوجود. أجل يمتنع تصور اللاوجود الكلي بحيث يشمل هذا التصور اللاوجود الحقيقي للذهن المتصور، ولكن نفي كل وجود هو نفي معنى محصل، وهذا المعنى المحصل هو الذي نتفعل به أولاً، ثم نتصور عدم وجوده. وقد نبهنا على أن من الفلاسفة؛ وعلى رأسهم أفلاطون، من اعتقدوا أن معانينا جميعاً مقابلات في الخارج مشابهة لها، ولكن معنى اللاوجود معنى معدول يكونه الذهن بنفي الوجود، على

<sup>١٧</sup> آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل الأول.

<sup>١٨</sup> رسالة الحدود والنجاة.

<sup>١٩</sup> Evolution creatrice: ص ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٦.

حد قول ابن رشد: «العدم وبالجملة السلب إنما يفهم بالإضافة إلى الوجود». قوله: لا يوجد عدم مطلق كما يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاد؛ إذ كان العدم عدماً لشيء<sup>٢٠</sup>. والمعاني الأخرى التي نقصدها هنا لجلاء معنى الوجود هي تلك التي تذكر في المنطق باسم «الجهات» عند الكلام على القضايا الموجهة، وهي الوجوب والامتناع والإمكان والحدوث؛ ذلك لأننا في كل قضية نعقل النسبة بين المحمول والم موضوع، ونعقل جهة وجود المحمول للموضوع. فالوجوب ضرورة ذاتية أو اقتضاء ذاتي. وقد يكون المقتضى عين الوجود، مثل اقتضاء الذات الإلهية للوجود بمحض حقيقتها، من حيث إن الله موجود بذاته أو واجب الوجود، ومثل اقتضاء العلة إيجاد معلولها بعد أن تم استعدادها لإيجاده وانتفى كل عائق خارجي. وقد يكون المقتضى تمام تكوين الماهية؛ مثل وجوب اجتماع الحيوانية والنطقية للإنسان، أو لزوم خاصة جوهرية من الماهية؛ مثل الضحك والموت للإنسان، ومساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين. وقد يكون المقتضى لزوم تالي معين عن مقدم معين متى كان المقدم بديهيًا أو مبرهناً؛ مثل: لكل مُتحرّكٍ مُحرّكٌ، والعالمُ مُتحرّكٌ فالعالمُ مُحرّكٌ. في هذه الحالات يرى العقل وجواباً في موضوع تعقله، ويجد لزاماً عليه أن يقر بهذا الوجوب، أعني أنه يرى نفسه تابعاً للوجود معيناً به، خلافاً لما يزعم الحسينيون والتصوريون الذين لا يعتقدون بثبات الماهيات وثبات العلاقات فيما بينها. وعلى الوجوب حالاته المختلفة يقاس الامتناع؛ فإن المتنع بالذات هو ما يقتضي لذاته عدم وجوده، فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد لمنافاة جوهرية، مثل المنافاة بين الحيوان الأعمى والكلام، فيمتنع أن يتكلم الحيوان الأعمى. ومثل المنافاة بين أن يكون العالم ناقصاً متغيراً ويكون موجوداً بذاته، فيمتنع أن يكون العالم موجوداً بذاته.

ويفترق الإمكان عن الوجوب والامتناع معاً؛ فإن الممكن ما لا يقتضي لذاته وجوداً ولا عدماً، فمتي «فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال» (ابن سينا، النجاة)، أعني أنه كالمتنع غير موجود، لكن لا بسبب منافاة جوهرية، ومتى وجد وجد كالواجب، لكن لا باقتضاء ذاتي، فيجب أن يعتبر من وجهين: وجه ذاتي ووجه خارجي، الإمكان ذاتي يؤخذ من اتساق الممكن – هذا الموضوع إذا ما أوجد سمي حادثاً. فمعنى الحدوث أن الموضوع الموجود بالفعل وجد بعد لا وجود، فكان من الممكن ألا يوجد، وأنه وجد بلا وجوب، فمن الممكن ألا يوجد بعد وقت.

<sup>٢٠</sup> تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٣٩١، ٨٠١.

هذه الجهات الأربع ترجع إلى اثنتين: يرجع الممتنع إلى الواجب ويعندهما معنى الضرورة؛ «هذا ضروري الوجود، وذلك ضروري العدم»، ويرجع الحادث إلى الممكن ويعندهما معنى الإمكان أو اللضرورة.<sup>٢١</sup> وهكذا نرى أن للوجود أحکامه، وأن معنى الوجود أول ما يقع في العقل ويظل النبراس الذي يسترشد به العقل. ومن هذا نرى أن ابن سينا، مع تعريفه معنى الوجوب والامتناع بمعنى الضرورة، كان قليل الدقة حيث يقول: «الواجب يدل على دوام الوجود، والممتنع يدل على دوام العدم، والممكن يدل على لا دوام وجود ولا عدم». هذا القول أقرب إلى المذهب الحسي منه إلى المذهب العقلي الذي كان مذهبه؛ فإن الواجب إنما يدل على دوام الوجود لكون الوجود ذاتياً له، في حين أن دوام وجود الممكن لا يحيله واجباً، وهذا خطأ وقع فيه أرسسطو لما أراد أن يستدل بقدم العالم (في عرفة) على ضرورته. وقد كان ابن سينا يعتقد بقدم العالم ويثبت مع ذلك أن العالم ممكن غير ضروري، فيدل على أنه كان يعلم الفرق بين وجوب الوجود ومجرد دوام الوجود. كذلك نقول في تعريفه للممتنع بدوام العدم، فإن مجرد دوام العدم لا يدل على الامتناع، وكم من الممكنات قد لا تكون أوجدت وقد لا توجد أبداً وهي مع ذلك ممكنتان؛ إن دوام العدم للممتنع هو لكونه غير قابل للوجود. وأخيراً إن الممكن إنما يدل على لا دوام وجود ولا عدم؛ لأن الوجود لا هو من ماهيته ولا هو مناف لها. فالفرق واضح بين معاني الجهات وبين علاماتها الظاهرة.

---

<sup>٢١</sup> النجاة. ويلاحظ ابن سينا أن «العامة يعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون الممكن مقولاً على الوجوب كالجنس له؛ لأن الواجب غير ممتنع في المعنى. وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع (وهو الممكن)، فيكون الواجب خارجاً من هذا الممكن، فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي ولا يقع في الخاصي».



## الفصل الثاني

# لواحد الوجود

(١) تعدادها

إذا تأملنا معنى الوجود وأمعنا التأمل، رأينا أن كل موجود فهو واحد نوعاً من الوحدة، أي إنه غير منقسم في ذاته، ولا في العقل من جهة ما يعتبر موجوداً واحداً. ورأينا أن كل موجود فهو حق نوعاً من الحقيقة، أي إنه هو ما هو وليس شيئاً آخر، وأنه من ثمة معقول؛ إذ إن الحق نسبة إلى العقل. ورأينا أن كل موجود فهو خير نوعاً من الخيرية، أي إنه من الصلاحية بحيث يتعلّق به ميل واشتئاه؛ إذ إن الخير نسبة إلى الإرادة. ورأينا أخيراً أن كل موجود فهو جميل نوعاً من الجمال، أي إن من التناسق والبهاء بحيث يروق للعقل وللميل معاً.

هذه المعاني الأربع لازمة من معنى الوجود لزوماً مباشراً، تدل على خصائص للموجود بما هو موجود، وليس قاصرة على كلي آخر أخص من الموجود؛ هي وجهات له لا تتمايز منه تمايزاً حقيقياً، ولا تزيد عليه شيئاً حقيقياً، بل كل ما تزيد عليه اعتبار عقلي فقط. وتقال مثله بالتشكك أي بطريق التناسب؛ إذ إن كل موجود فهو واحد بحسبه، حق بحسبه، خير بحسبه، جميل بحسبه. فهي تلائم الموجود إطلاقاً، وتعلو على الأنواع والأجناس التي ينقسم إليها الوجود فتقابل عليها جميعاً.

وقد تكونت هذه النظرية بتأملات بارمنidis والفيثاغوريين وأفلاطون وأرسطو وأفلاطين<sup>١</sup> ومن أعقبه من رجال الأفلاطونية الجديدة وثنين ومسيحيين، وكان لها صدى واضح قوي لدى الفلسفه الإسلاميين، وسنذكر عبارات لهم تدل على مشاركتهم فيها.

<sup>١</sup> ف ي، ص ٢٨٨.

## (٢) الواحد

«يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له إنه واحد»<sup>٢</sup>، فاسم «الواحد إنما يدل على سلب وهو عدم الانقسام»<sup>٣</sup>. وإن فليس يزيد الواحد على الموجود شيئاً ثبوتاً، بل نفي القسمة فقط، وليس النفي زيادة حقيقة. بيد أنه لما كان كل سلب إنما يستند إلى إيجاب، كان للواحد معنى إيجابي هو المقصود أولاً، وهو ذات الموجود؛ فإن «الوحدة هي الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه»<sup>٤</sup>.

من هذا التعريف يظهر لنا أن كل موجود فهو واحد؛ ذلك بأن الموجود إما بسيط أو مركب: فالبسيط ليس منقسمًا ولا قابلاً للقسمة؛ وإن فهو واحد، والمركب يصير موجوداً واحداً حالما يتقوّم بأجزائه. فوجود كل موجود قائم بعدم الانقسام، وعدم الانقسام راجع إلى وحدته من الجهة التي يعتبر منها واحداً، وكل موجود لكي يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته. وهذا معنى قول: إن الوجود والواحد متساويان، أو إن الواحد مساو للموجود، أي إن: «كل ما يصح عليه قوله إنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى إن الكثرة قد يقال لها كثرة واحدة»<sup>٥</sup>. كما سنرى. ويخلص هذا بقول ابن رشد: «إن الواحد مرادف لاسم الوجود (ولذات الموجود وماهيتها)، وإنما يختلفان في الجهة فقط: وذلك أنه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، وإذا أخذت من جهة ما هي ماهية فقط، سميت ذاتاً وموجوداً!»<sup>٦</sup>

وبذلك يتضح أن الواحد إما جوهرية أو عرضية: الوحدة الجوهرية هي ذات الموجود وعدم انقسامها من جهة ما هي ماهية معينة، وهي تلائم الموجود البسيط أولاً وبالذات؛ فإن البسيط غير منقسم ولا قابل للقسمة كما أسلفنا، وتلائم المركب الطبيعي المتقوّم بأجزائه الخاصة به بالطبع؛ مثل الإنسان مع تركيبه من قوى وأعضاء مختلفة، فإنه غير منقسم من جهة كونه إنساناً، فهو من هذه الجهة واحد بالذات. والوحدة العرضية هي ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا

<sup>٢</sup> ابن سينا: النجاة.<sup>٣</sup> ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٣١٣.<sup>٤</sup> الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف ٥.<sup>٥</sup> ابن سينا: النجاة.<sup>٦</sup> ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٤٩.

الارتباط: فههنا كثرة بالفعل، ووحدة بالتركيب، مثل السفينة أو أي مركب صناعي؛ فهذا المركب ليس له وجود واحد، وإنما الوجود الواحد لكل جزء من أجزائه. ومن هذا يظهر أيضًا «أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف»، وأن الواحد من ثمة مقول على ما تحت التشكيك. فالذى لا ينقسم بوجه أصلًا أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه، والذي ينقسم انقسامًا عقليًّا أولى مما ينقسم بالحس، والذي ينقسم بالحس انقسامًا بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة، بل وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ (كما في التشكيك بطريق النسبة).<sup>٧</sup>

وإنما تتفاوت الوحدة على هذا النحو لتفاوت الوجود بين الموجودات كما سبق القول، ولتغير الكثارات التي نردها إلى الوحدة: فكثرة الأجزاء واحدة بالكل المؤلف منها، وكثرة الأعراض واحدة بالجوهر الحالَّة فيه، وكثرة الأفراد واحدة بالنوع المشترك بينها، وكثرة الأنواع واحدة بالجنس الذي يعمها، وكثرة المعلومات واحدة بالعلة الصادرة عنها. فكل كثرة إذن ترجع إلى وحدة من نوعها، وهذا يستتبع قضيتين هامتين: إحداهما أن «كل كثرة إنما تقدر بواحد من نوعها»،<sup>٨</sup> فينشأ العدد الذي هو الكثرة المتقدمة بواحدة. والقضية الأخرى أن هناك كثارات لا تقدر بعدم اشتراكها في وحدة ما.

وتتبين القضية الأولى بملاحظة أن أجزاء الكثرة لكي تتقدر بواحد منها يجب أن تكون متجانسة نوعًا من التجانس، من حيث إن التقدير يتم بتكرار وحدة بعينها؛ وهذا هو السبب الفلسفـي في رد الكسور إلى توحيد المقامات. فالعدد يحدث في العقل بتكرار الوحدة، ولا تترکـر الوحدة تمام التكرار إلا في أجزاء الجسم المتصل المتجانس الماهية والمنقسم إلى وحدات من نفس الماهية، كما إذا اتخذنا من المتر وحدة مقياسية وطبقناه على قطعة من الخشب أو من القماش فوجـدنا أن هذه القطعة تساوي سبعة أمتار طولاً وثلاثة عرضًا. فالمتجانس أو «المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع»،<sup>٩</sup> وليس وحدته المقياسية واحدة بالطبع، ولكنه قابل لأي قسمة بأي وحدة. أما غير

<sup>٧</sup> ابن سينا: رسالة في تفسير الصمدية، في كتاب جامع البدائع ص ١٩. ويقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٩: «الواحد يقال على الأسماء المشككة بتنوع من الأنواع.»

<sup>٨</sup> ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٢٤.

<sup>٩</sup> ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٠.

المتجانس، كالحيوان مثلاً، فإنه ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع هي وظائفه وأعضاؤه، ولما كانت هذه الأجزاء متباعدة الماهية فإنها لا تقدر ولا تؤلف عدراً إلا إذا أدرجت تحت أقسام أعم، كما أن ثلاث تفاحات وخمس برتقالات لا تجمع إلا إذا أدرجت تحت معنى شامل لها كمعنى الثمرة أو الفاكهة. على أن غير المتجانس متتحقق في مادة متصلة، فمن الممكن غض النظر عن ماهيته واعتبار مادته فقط، وحينئذ يعود حكمه حكم المتصل ويمكن قسمته مثله، فيقطع النبات والحيوان اتفاقاً بدل أن يشرح شريحاً علمياً.

وتتبين القضية الثانية بالنظر في الكثرة المتباعدة للأحاد العادمة وحدة شاملة لها؛ فإن مثل هذه الكثرة لا تقدر ولا تجمع في عدد: وهذا شأن الأشياء المجموعة بالتشكك. فلا يقال مثلاً: إن الله والإنسان اثنان، أو إن الفرس والفارس اثنان؛ إذ ليس الوجود متواططاً متساوياً حتى يصلح أساساً لوحدة تامة تتكرر بعينها. فالجمع هنا لا يعني إلا أنه يوجد مرتين موجود غير منقسم في ذاته منقسم من غيره، دون التعبير بحال عن مساواة يرجعان إليها. وإذا عدنا أحاد مثل هذه الكثرة المتباعدة نتج لنا عدد زائف من حيث إن واحداً من أحادها لا يمكن أن يعتبر وحدة تقديرية ومقاييساً مشتركاً.

والواحد الذي هو مبدأ العدد، أي الذي يتتألف العدد بتكراره، ولا يطلق بدقيق الإطلاق إلا على المادييات المتجانسات، فهو يزيد شيئاً ثبوتاً على جوهر الموجود الذي يطلق عليه، كما يزيد الأبيض على الإنسان؛ فإن وصف الشيء بأنه واحد من كثرة، أو دخول الشيء في عدد، لهو أمر عارض له من جانب العقل الذي يعده. ويلوح أن ابن سينا قد خلط بينهما، فاعتقد أن الواحد المساوٍ للموجود يزيد شيئاً ثبوتاً على جوهر الموجود كالواحد الذي هو مبدأ العدد. ومن أقواله بهذا المعنى أن الواحد «شرط زائد على الذات» وأن «طبيعة الواحد (هي) من الأعراض الازمة للأشياء. وليس الواحد مقوماً ماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئاً، إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً (مفارة) أو نفساً، ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد موجود»، وأن «الواحدية ليست ذات شيء ولا مقومة لذاته، بل صفة لازمة لذاته»، وأن «الواحدية من اللزوم». <sup>١٠</sup> وقد غلطه ابن رشد في ذلك؛ قال: «ظن ابن سينا أن الواحد بالعدد (أي المساوٍ للموجود) إنما يدل على عرض في

الجوهر، وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيءٍ»،<sup>١١</sup> على حين أن «جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه»،<sup>١٢</sup> وأن «الواحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائداً على ذاته خارج النفس في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض، وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام».<sup>١٣</sup> وسنرى الفائدة العملية لهذه التعريفات والتدقيقات عند الكلام على وحدانية الله ومساواة الخلق للخالق في الوجود في كتاب آخر بإذن الله.

### (٣) الحق

الصفة الثانية من صفات الموجود هي الحق. «والحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر، كالعدل (في قولنا إنسان عدل)، والمراد به ذو الحقيقة. وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معانٍ»<sup>١٤</sup> ترجع إلى اثنين، أحدهما ما به الموجود هو هو. فكل موجود حق بحسب حصوله على ماهيته، كما نقول: «هذا ذهب حق»، حين يكون الشيء حاصلاً على خصائص الذهب، والمعنى الآخر هو المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف. قال الفارابي: «حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه، وأيضاً فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه. وذلك الموجود من جهة ما هو معقول يقال له إنه حق، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود».<sup>١٥</sup> وقال ابن سينا: «حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له. وقد يقال أيضاً حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً».<sup>١٦</sup>

وقياساً على هذا التعريف للحق في الموجود وفي المعرفة يعرف الباطل بأنه ما من شأنه أن يظهر على غير حاله بسبب مشابهته لشيء آخر في الأعراض الخارجية، فيؤخذ

<sup>١١</sup> تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١١، ويلي هذه العبارة كلام قلق غامض لا يبين منه رأي ابن سينا والرد عليه.

<sup>١٢</sup> تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٣١٥.

<sup>١٣</sup> ابن رشد: تهافت الفلسفة، ص ١٩٦.

<sup>١٤</sup> الطوسي: شرحه على الإشارات، ص ١٩٢.

<sup>١٥</sup> الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف ٥.

<sup>١٦</sup> ابن سينا: النجاة، ص ٢٢٩.

على أنه ذلك الشيء الآخر،<sup>١٧</sup> كما يؤخذ القصدier على أنه فضة أو تؤخذ المرارة على أنها عسل، ولكن القصدier في ذاته قصدier حق، والمرارة في ذاتها مرارة حق؛ فالموجود يقال له باطل أو كاذب لا من حيث ما هو هو، بل من حيث ما ليس هو وما يظن أنه هو. وعلى ذلك فليس في الوجود باطل، بل الباطل في معرفتنا فقط، أما الحق فهو في الوجود وفي المعرفة كما تقدم.

فمن جهة الوجود ليس وصفه بالحقيقة فضولاً، فقد وجد فلاسفة أنكروا هذه الحقيقة التي تعني أن لكل موجود ماهية متسبة ثابتة، واستبدلوا الصيغة المستمرة التي تعني أن كل موجود فهو متلقى أضداد تصرّع فيه، وتتوافق، وتتعود إلى الاصطراع، دون أن يقر لها قرار، حتى قال هرقلطيتس: «إن كل موجود فهو موجود وغير موجود». فيمتنع وصفه بصفات ثابتة، ونضطر إلى تعليق الحكم عليه والعدول عن العلم. وبمثل هذا قال هجل، وقال برجسون، وقديمًا كشف أرسطو عن غلط هذا المذهب، فنبه على أن الأضداد لا توجد في الموجود معاً أي كلاً بالفعل، فلا يتفق لموجود ما أن يكون أبيض وأسود في آن واحد ومن جهة واحدة، وإنما يوجد ضد بالفعل ضد بالقوة، فيكون الموجود حاصلاً على الأول، وقابلًا للثاني، كما نبه على أن الأشياء لا تتغير من كل وجه، بل تتغير العوارض ويبقى الجوهر، وإنما يتناول العلم الجوهر لا العوارض. ثم إن القول بالوجود واللاوجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة؛ إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات.<sup>١٨</sup>

ومن جهة المعرفة يحد الحق إجمالاً بأنه المطابقة بين المعرفة والأشياء على أن هذه المطابقة تختلف، فقد تكون مطابقة المعرفة للأشياء متى كانت الأشياء أصولاً وأشباهها المعرفة، وقد تكون مطابقة الأشياء للمعرفة متى كانت المعرفة أصلاً وأشباهها الأشياء المكونة عنها، سواء في ذلك الأشياء الطبيعية والمصنوعات الإنسانية، فإن المصنوعات توصف بالحقيقة حين تجيء شبيهة بتصور العقل وصنع الفن. لكن النسبة بين عقولنا والأشياء الطبيعية نسبة عرضية، على حين أن النسبة بين عقل الصانع الإنساني ومصنوعاته نسبة جوهرية أو بالذات من حيث إن وجود هذه المصنوعات متعلق بالعقل.

<sup>١٧</sup> أرسطو: ما بعد الطبيعة، م، ٥، ف، ٢٩.

<sup>١٨</sup> ما بعد الطبيعة، م، ٤، ف، ٥.

فإذا قلنا إن الموجودات الطبيعية حقة من جراء حصولها على ماهياتها أو مطابقتها لمعانينا، لم يعتبر هذا القول تفسيرًا نهائياً لحقيقة؛ إذ إن الأشياء لم تصنع أنفسها وتتلبس ب Maherياتها، وليس الإنسان مقياسها، وإنما هو قابل لصورها وحسب، فلا بد أن نرجعها إلى عقل أعلى هو قانونها وحالتها كما أن العقل الإنساني قانون مصنوعاته وموجدها. ومن هذه الوجهة العليا نقول إن الحق موجود حقيقة في العقل فقط: موجود أولاً في العقل الإلهي مصدر الحق، وثانياً في العقل الإنساني صورته، وبينهما الأشياء صورة علم الله ومصدر علم الإنسان، فتلحقها الحقيقة من الناحيتين: من ناحية العلم الإلهي؛ وهذه نسبة ذاتية، ومن ناحية العلم الإنساني المكون عنها بالتجربة والاستدلال؛ وهذه نسبة عرضية إن وجدت لم تزد عليها شيئاً، وإن عدتم لم تنقص منها شيئاً. وبهذا يتضح قولنا: إن كل موجود فهو حق، أو إن الحق مساوٍ للوجود، فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهي، وكل موجود له Maherية، وكل موجود فهو كفاء لأن يولد الحق في كل عقل حالاً يعلم.

#### (٤) الخير

الصفة الثالثة هي الخير. وقد تناقل الفلاسفة تعريفاً للخير أورده أرسطو في مفتاح كتاب «الأخلاق النicomاخية»، ناسباً إياه إلى بعض القدماء دون تخصيص، قال: «الخير هو المقصود من الكل». وهذه ترجمة حرية نقرؤها في «تهذيب الأخلاق» لابن مسكويه (طبعة القاهرة ص ٩٠)، بينما نقرأ في «النجاة» لابن سينا: «الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده» (ص ٢٢٩). وليس هذا تعريفاً بمعنى الكلمة، أي حداً علمياً، وإنما هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه، لا بخاصية جوهريته فيه. أجل ليس بعد المعاني والمبادئ الأولى معانٍ ومبادرٍ أبين منها تقييد في بيانها، فلا يبقى إلا أن تبين بآثارها كما تبين العلة الخفية بمعمولاتها، والخير من المعاني الأولى، وأثره تحريك النزوع، فيرسم بهذا التحريك. ولا معنى لدعوى منكري الماهيات من حسسين وتصوريين أن ليس للأشياء خيرية بالذات مقصودة بالذات، وإنما نحن نسمي الشيء المقصود خيراً لكونه مقصوداً منا، أي إن النزوع الإنساني إلى شيء ما هو الذي يضفي عليه الخيرية: لا معنى لهذه الدعوى من حيث إن المقصود لا يقصد إن لم تكن له خيرية، أو أن القاصد لا يقصد إلا ما ترى فيه خيراً حقيقياً أو مظنوناً.

وهذا الرسم يفضي بنا إلى حد إذا لاحظنا أن القاصد إنما يقصد إلى شيء بسبب كمال في هذا الشيء مفقود عند القاصد ومطلوب منه «ليتم به وجوده» كما يقول ابن سينا. فالخير كمال في الوجود، أو هو الموجود باعتباره أساساً لنسبة ملائمة بينه وبين النزوع، وهذه النسبة ذهنية صرف لأن ميل القاصد لا يغير من المقصود شيئاً، بينما الكمال خاصية للموجود، فبالكمال يحد الخير. وهنا يجب الاحتراز من بعض المزالق، فقد يقال: إن من الناس من يقصدون إلى الشر، فلا يعرف الخير بالمقصودية. والجواب أنهم يقصدون إلى الشر لا باعتباره شرّاً، بل باعتباره خيراً. فإن إراداتهم قاصدة بالذات إلى الخير، لكن قد يكون كذلك فيطن فقط لا في حقيقة الشيء، فتُقع الإرادة على الشر عرضاً.

وقد يظن أن تعريف الخير بالمقصودية لا يتفق مع قولنا «الكل» أو «كل شيء»؛ لأن القصد لا يحدث إلا بعد إدراك، فهذا التعريف يقصر الخير على الموجودات المدركة. والجواب أن هذا التعريف يشمل أيضاً الموجودات عادمة الإدراك؛ فإن لها هي أيضاً نسبة إلى أفعال معينة نراها تفعلها، وإلى أشياء معينة نراها تتوجه إليها، وفي الحالين النتيجة خير لها أي كمال يتم به وجودها، وتحقيق للنظم العام، وإن كانت لا تدركه ولا تتوجه إليه بالإرادة، هذا دليل على أنها موجهة من مدرك أعلى ركب فيها هذا النزوع الطبيعي، لا على أنها خارجة عن الخيرية الكلية؛ فالقصد وما يفترضه من إدراك متوفران هنا على هذا الوجه.

وقد يظن أن إطلاق التعريف على «الكل» من شأنه أن يحصر الخير في الله وحده وينفيه عن سائر الموجودات؛ لأن الله وحده غاية الكل، ويلوح أن ابن مسكونيه إنما رد هذا المعنى حيث قال: «الخير الذي يقصده الكل هو طبيعة تقصد ولها ذات، وهو الخير العام للناس من حيث هم ناس، فهم أجمعهم مشتركون فيها». والجواب أن هذا التأويل سائغ من جهة أن الله هو الخير بالذات وعلة الخير في الموجودات، وأن النزوع إلى أي خير جزئي هو من ثمة نزوع إلى الخير الأعظم، بحيث يكون هناك خير واحد ينزع إليه الكل. بيد أن هذا التأويل لا يستلزم سلب الخيرية عن المخلوقات، وليس موضوع التعريف خيراً معيناً، بل هو الخير إجمالاً أو بالجملة كما يقول ابن سينا.

ومما تقدم يتضح أن الخير والوجود متساويان، يعني أن كل خير موجود وكل موجود خير، وتزداد هذه القضية اتضاحاً بمشاهدة الأدلة الآتية. الدليل الأول: أن كل موجود فهو كامل نوعاً من الكمال؛ لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسقة

العناصر قابلة للوجود، لذا هو يجب أول ما يجب وجوده الخاص، فيعمل على نمائه ويحميء من كل عداون، فكل موجود بمجرد كونه موجوداً هو موضوع محبة من ذاته لذاته، أي إنه خير. الدليل الثاني: أن كل موجود فله إلى آخرين نسبة مطردة طبيعية بها يلتئم النظام العام، وهذه النسبة غاية له وغاية للأخرين، والغاية خير، كما أن تحقيق النظام خير. الدليل الثالث: أن كل موجود فهو فاعل، وهو إنما يفعل ويتحقق النسبة التي يقوم عليها خيره والنظام، لا اتفاقاً ولا قسراً من خارج، بل بميل طبيعي باطن فيبيين عن قوى فاعلية يؤثر بها في غيره إلى جانب قوى انفعالية تتأثر من الغير، وهذه القوى بما يلحقها من انفعالات أو يصدر عنها من أفعال هي خير من حيث إنها وسائل لتحقيق خيره وخير الموجودات المتصلة به. فجملة القول: أن الخير والموجود متهدان ذاتاً، غير أن الخير يزيد على معنى الموجود نسبة ملائمة بين الخير والتزوع؛ تلك الملائمة التي أساسها كمال الموجود. لذا يجيء ترتيب الخير بعد الحق الذي لا يزيد على الموجود شيئاً.

وينقسم الخير إلى مأثور لأجل ذاته، ومأثور لأجل غيره، ولذين: فالمأثور لأجل ذاته قد يكون غاية قصوى أو يتخذ واسطة ووسيلة إلى غاية أبعد منه، وهو مأثور لأجل ذاته على كل حال؛ لأنه يختم حركة التزوع. والمأثور لأجل غيره هو الذي يختتم حركة التزوع نسبياً، أي باعتباره نافعاً ومفيدة في سبيل خير آخر. وللذة هي الرضا والاطمئنان عند الحصول على خير مقصود، أو هي الشعور بالموافقة والملائمة بين قوانا وموضوعاتها. ولما كان الخير مساوياً للموجود، فإنه يطلق على أقسامه كما يطلق الموجود على أقسامه، أي بطريق التناسب والتقديم والتأخير، لا بطريق التواطؤ الذي يصدق بالسواء. فالخير يصدق أولاً على المأثور لأجل ذاته لأن له في ذاته ما لأجله يؤثر، ويصدق ثانياً على اللذين لأن ليس له من سبب القصد إلا اللذة، وقد يكون ضاراً وغير جدير بالإيثار، ويصدق ثالثاً على النافع أو المفيد لأن ليس له في ذاته ما لأجله يؤثر، بل إنما يؤثر كوسيلة إلى خير آخر، كتعاطي الدواء الكريه لأجل الصحة.

هذه القسمة هي باعتبار مفهوم الخير، أما باعتبار اتحاده ذاتاً مع الموجود فإنه ينقسم إلى المقولات العشر التي تستوعب كل الموجودات، وينقسم أيضاً إلى خير طبيعي وخير خلقي، وأيضاً إلى خيرات النفس وهي العلوم والفضائل، وخيرات البدن من صحة وجمال، وخيرات خارجية وهي الأهل والمال والجاه، وإلى غير ذلك تبعاً للوجهة الملحوظة.

## (٥) الشر

والخير يتميز بضده الذي هو الشر. والكلام هنا على الشر الطبيعي لا الشر الخلقي، كما كان الكلام على الخير الطبيعي المساوٍ للموجود. فنقول: إن طبيعة الشر تظهر أولاً بعض الظهور باستعراض أنواعه، وهي تقابل أنواع الخير. فمن الشرور ما ليس يؤثر باعتباره شرّاً، وقد يؤثر لوجه خير فيه: كالضار المقابل للنافع أو المفید؛ فإنه ليس يطلب من جهة كونه ضاراً. وقد يطلب كوسيلة إلى غاية ارتضيـناها: مثل السـم أو الحـريق أو الغـرق عندـ الذي عـقد العـزم عـلـى الانـتحـار، وكـالمـؤـلمـ المـقـابـلـ لـلـذـيـدـ؛ فإـنهـ هوـ أـيـضاـ لـيـسـ يـطـلـبـ مـنـ جـهـةـ كـوـنـهـ مـؤـلـماـ. وقد يـطـلـبـ فيـ سـبـيلـ الوـطـنـ أوـ الـدـينـ أوـ غـاـيـةـ أـخـرـيـ. فـفـيـ هـذـهـ الـأـقـسـامـ الـثـلـاثـةـ يـظـهـرـ الشـرـ كـأـنـهـ غـيرـ مـؤـثـرـ لـذـاتـهـ، أـيـ منـ جـهـةـ كـوـنـهـ شـرـاـ. وـهـذـاـ اـسـمـ سـالـبـ يـؤـذـنـ بـأـنـ الشـرـ نـقـصـ وـحـرـمـانـ كـمـالـ ماـ مـثـلـ الـجـهـلـ وـالـضـعـفـ وـتـشـوـيـهـ الـخـلـقـةـ، وـأـنـهـ لـذـلـكـ يـثـيـرـ فـيـ النـفـسـ عـزـوفـاـ وـإـبـاءـ، عـلـىـ حـيـنـ أـنـ الـخـيرـ وـجـودـ وـكـمـالـ يـثـيـرـ فـيـ النـفـسـ الرـغـبةـ لـلـاءـمـتـهـ وـمـوـافـقـتـهـ لـلـنـزـوـعـ الطـبـيـعـيـ.

وهـذاـ الرـسـمـ السـالـبـ يـؤـذـنـ باـسـتـحـالـةـ التـأـديـ إـلـىـ حدـ مـوـجـبـ كـمـاـ تـأـدـيـنـاـ فـيـ تـعـرـيـفـ الـخـيـرـ؛ فـإـنـ «ـالـشـرـ لـاـ ذـاتـ لـهـ»ـ، وـلـكـنـنـاـ نـخـلـعـ عـلـيـهـ شـبـهـ ذـاتـ بـنـسـبـتـهـ إـلـىـ الذـاتـ الـتـيـ تـنـتـقـصـ بـهـ أـوـ تـفـسـدـ؛ كـتـصـورـنـاـ الـعـمـىـ دـمـ الرـؤـيـةـ، وـتـصـورـنـاـ الصـمـمـ دـمـ السـمـ ...ـ وـعـلـىـ هـذـاـ النـسـقـ نـتـصـورـ كـلـ شـيـءـ عـلـىـ أـنـهـ دـمـ خـيـرـ. وـلـاـ عـبـرـ بـهـيـةـ الـأـلـفـاظـ الـمـسـتـعـملـةـ فـيـ الـلـغـاتـ؛ـ إـذـ إـنـ كـثـيـرـاـ مـنـ هـذـهـ الـأـلـفـاظـ مـاـ لـهـ هـيـةـ مـحـصـلـةـ، وـمـعـنـاهـ مـعـدـولـ:ـ كـالـأـلـفـاظـ الـمـذـكـورـةـ الـآنــ.ـ فـالـشـرـ بـالـذـاتـ هـوـ الـعـدـمـ، وـلـاـ كـلـ دـمـ، بـلـ دـمـ مـقـضـىـ طـبـاعـ الشـيـءـ مـنـ الـكـمـالـاتـ الـثـالـثـةـ لـنـوـعـهـ وـطـبـيـعـتـهـ،ـ أـوـ «ـيـقـالـ شـرـ لـنـقـصـانـ كـلـ شـيـءـ عـنـ كـمـالـهـنـ وـفـقـدـانـهـ مـاـ مـنـ شـائـنـهـ أـنـ يـكـونـ لـهـ»ـ.

وـبـنـاءـاـ عـلـىـ هـذـاـ التـعـرـيـفـ يـجـبـ اـسـتـبعـادـ مـاـ أـسـمـاهـ لـيـبـنـتـ بـالـشـرـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـ وـأـرـادـ بـهـ فـقـدانـ كـلـ مـخـلـوقـ كـثـيـرـةـ بـسـبـبـ تـنـاهـيـ طـبـيـعـتـهـ،ـ مـثـلـ أـلـاـ يـكـونـ لـلـإـنـسـانـ جـنـاحـانـ،ـ وـغـيرـ ذـلـكـ مـاـ يـسـهـلـ تـأـلـيـفـهـ مـنـ الـأـمـثـلـةـ.ـ وـلـكـنـ إـذـ سـلـمـنـاـ بـهـذـاـ النـوـعـ مـنـ الشـرـ لـزـمـ أـنـ يـحـصـلـ كـلـ مـخـلـوقـ عـلـىـ كـلـ الـكـمـالـاتـ فـيـجـمـعـ الـعـالـمـ فـيـ وـاحـدـ،ـ وـإـلـاـ كـانـ الـعـالـمـ مـجـمـوعـةـ شـرـورـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ.ـ وـالـحـقـيقـةـ أـنـ هـذـاـ لـيـسـ فـقـدانـ مـاـ مـنـ شـائـنـهـ أـنـ يـوـجـدـ،ـ وـإـنـماـ هـوـ مـحـضـ نـفـيـ؛ـ فـإـنـ لـكـلـ مـوـجـودـ مـاـهـيـتـهـ وـطـبـيـعـتـهـ،ـ فـشـرـهـ فـقـدانـهـ شـيـئـاـ مـسـتـحـقـاـ وـمـقـضـىـ مـاـهـيـتـهـ وـطـبـيـعـتـهـ.ـ وـإـذـ لـمـ يـكـنـ لـلـشـرـ ذـاتـ وـقـوـامـ فـإـنـ لـهـ دـائـمـاـ مـوـضـعـاـ يـحـلـ فـيـهـ؛ـ إـنـ جـازـ

هذا التعبير، أو يبتلي به، وهذا الموضوع هو موجود، وهو خير بما فيه من وجود ولو أنه منقوص بالشر، بحيث نستطيع أن نقول بدقيق القول إن الشرء لا يجيء إلا في الخير.

هذه القضايا الجلية تدعونا إلى أن نظهر عقلنا من تصورات المخيلة، ووساؤس الحواس والمنفعة الذاتية؛ فإن المخيلة تضلّنا في مثل هذه المسائل تضليلًا شديداً، فهي توهمنا أن ما يعبر عنه بلفظ شكله محصل كذلك من حيث المعنى، وقد يكون معناه معدولاً. والمنفعة الذاتية توهمنا أن ما لا يوافقنا هو شر بذاته، كحكم القاضي العادل، فإنه خير في ذاته، ويعتبره الحكم عليه شرًّا، أو كالسم في الأفعى والعقرب نظنه شرًّا بالذات، ولو كان كذلك لقتلها أولاً. فقد كان أنبادوقليس واهماً حين وضع الكراهية مبدأ للشر في العالم إلى جانب المحبة مبدأ الخير، وكان المانوية واهمين مثل وهمه في اعتقادهم بإله شرير بالذات صانع للشر إلى جانب إله الخير، وواهمون أيضاً أولئك الذين يؤمنون انتشار المترحرين بأنه طلب للالوجود، ويررون فيه الدالة على أن الالوجود خير وغاية تطلب، خلافاً لما قلناه من أن الوجود هو وحده غاية مطلوبة. والتأويل الصحيح أن المترح يرى في الشر النازل به فقدان خير لا يطيق هو فقدانه، فالعرض وبسبب الخير المفقود كان الالوجود مطلوبًا. وواهمون أولئك الذين يريدون أن يثبتوا الوجود للشر بثبوت الألم الناشئ عنه؛ أجل إن الألم ثبوتي في الشخص الذي يتألم، ولكنه يدع الشر كما هو نقصاً وعدماً، الألم هو الشعور بالنقص والعدم، فلا يمكن الخلط بينهما، ولا الاعتقاد بثبوت هذا الشر الذي هو الألم إلا من الوجهة النفسية. وعلى ذلك فلا معنى لاقتضاء علة للشر تكون علته بذاتها وطبعاً طبيعتها؛ فإن العدم غير مفترق إلى علته، وكل ما هنالك أن الشر أصلاً أو ظرفاً هو فعل علة وجودية، ومن ثمة خيرة، قاصدة إلى خير، ويحدث الشر عنها عرضاً واتفاقاً. والتنتيجة الأخيرة أن «الوجود خيرية، وكان الوجود خيرية الوجود».<sup>١٩</sup>

---

<sup>١٩</sup> كل العبارات الواردة بين أهلة في هذا العدد هي من «النجاة» لابن سينا. وسنعود إلى هذه المسألة حين نتحدث عن العناية الإلهية في الباب الثاني من كتاب «الطبيعة وما بعد الطبيعة»، فإن كثيرين يتخذون من آلام الإنسان والحيوان اعتراضاً على وجود الله أو على عنایته.

## (٦) الجمال

الصفة الرابعة هي الجمال، وأول ما ندركه يقع في المحسوسات؛ فإنها أيسر معلوماتنا اكتساباً، تملأ الأبصار والأسماع. وإنما يتحقق فيها الجمال بثلاثة عناصر أو شروط، وهي: القعام والتناسب والبهاء؛ تمام الأجزاء ضروري لقوام الشيء، والشيء الناقص قبيح مجرد نقصه، وكل جزء تام من أجزائه قد يكون جميلاً وغاية في الجمال في بابه، مثل يد تمثال مهشم. وليس يكفي التمام المادي في شيء أو في جزء منه، بل يتعمّن أن ينضاف إليه التمام المعنوي، وهو التناسب والتطابق بين الأجزاء؛ فإن المختلط والمهوش غير معقول وغير مستساغ من الحس، على حين أن التناسب جلي متميز، وإن الحس والعقل يقتربان بالتناسب ويسكنان إليها. ويختلف التناسب بحسب الأشياء والغايات طبعاً، ولكنه واجب، وواجب بحيث تشرق منه صورة معقولة في أجزاء المادة، سواء الصورة الطبيعية والصورة الفنية، وسواء كانت فكرة أو عاطفة، دون إعنة العقل واضطراره للتفكير والتجريد. ومتى جاء الإشراف في أشكال محكمة، أو في ألوان متسبة لامعة، أو في أصوات منسجمة قوية أو عذبة، كان البهاء الذي يجذب الحس والعقل ويخوجه عن طوره.

فمنستطيع أن نجمل هذه العناصر الثلاثة بقولنا: «الجمال إشراق صورة في أجزاء مادية متتناسبة»، أو بعبارة أخرى: «الجمال بهاء التناسب»، وما علينا إلا أن نذكر موقفنا من الشيء المحروم جزءاً أو أكثر، أو عديم تناسب الأجزاء، أو عديم البهاء؛ فإننا نصدق عنه ونصفه بالقبح، فصفات الجمال مضادة لهذه، مثيرة لشعور مضاد. وإلى هذا يرجع تعريف ابن سينا حيث يقول في (النجاة): «جمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له». وما يجب لأي شيء أجزاء وتناسبها فيما بينها كشرطين لوجوده، وبهاء الأجزاء في تناسبها كشرط لجماله.

وإذا كان المحسوس أول ما يتطرق لنا أن نرى فيه الجمال؛ فإنه هو يخرج بنا من دائرة الضيق ويسلمنا إلى المعقول المترامي الآفاق. ذلك بأن النسبة ليست شيئاً محسوساً، ولكنها ربط معنوي بين شيئاً أو أكثر، فلا تدركها حاسة من الحواس، وإنما العقل هو الذي يدركها، فالجمال المحسوس مدرك من مدركات العقل، وقد يظن أن البصر والسمع يدركانه. ونحن نقول بالفعل: «مناظر جميلة، وأصوات جميلة»، ولا نقول: «طعوم جميلة أو روائح جميلة»، بيد أن هذا محض ظن: فإن البصر ينفع انفعالاً فيزيقياً بزهو الألوان، كما ينفع الأطفال والحيوانات باللون الأحمر وما إليه من

ألوان شديدة التأثير. والانفعال الفيزيقي بوقع الأصوات أشد ظهوراً؛ فإن تأثيرها يدفع بنا وبالحيوان دفعاً تلقائياً إلى الحماسة أو الطرب أو الحزن، ثم ينبع في العقل معنى الجمال بالرجوع على الألوان والأشكال والأصوات وتأمل ما بينها من نسب. فالبصر والسمع يخدمان العقل بأن يقدمما إليه المادة، والعقل هو الذي ينفذ إلى ما وراء المادة من نسبة ومعنى، كما أن العقل هو الذي يدبر المخيلة المبدعة في الفن، فيبتكر المعنى المراد التعبير عنه بالمصنوع الفني، ثم يستدعي من بين الصور المختزنة في المخيلة تلك التي تفي في التعبير دون سائرها، ولو لا هذا التدبير لذهبت المخيلة كل مذهب على ما تفعل في أضغاث الأحلام وهذيان الحمّى، فجمال المحسوس جمال معقول.

وللمعقولات أنفسها جمالها يفوق الجمال المحسوس: فإننا إذا ارتقينا من المحسوسات بما هي كذلك بلغنا إلى الرياضيات التي تسقط من اعتبارها الألوان والنسب الواقعية بين الأشياء، وتقبل على نسب مطلقة بين عناصر معقوله صرف فنلقي في تأملها وفي ابتكار تأليفاتها متعة روحية غير متعلقة بمادة أصلًا. وإذا ارتقينا من الرياضيات بلغنا إلى الحكمة التي هي علم الوجود بمبادئه العليا، أي قوانينه الكبري، وبخاصة المبدأ الأعظم، والعلة الأولى والقانون الأول. فحينئذ يجد العقل من سمو تعقله طرزاً من الجمال الخالص الصافي يفعمه بهاء ونشوة، فيغتبط بالمعقول والتعقل معاً، ويدرك أن الترتيب الطبيعي في تعريف الجمال هو البدء بمطلق الجمال، ثم النزول إلى جمال النسب المعقوله، وأخيراً إلى جمال النسب المحسوسة. فيعرف مطلق الجمال تعرضاً مطلقاً خلواً من ذكر التمام والتناسب كالذي أوردهناه عن ابن سينا، ثم يخصصه في الدرجتين التاليتين بما يلائم كلاً منها، فيذكر التمام والتناسب تارة على أنهما تمام عناصر معقوله وتناسب بينها، وطوراً على أنهما تمام عناصر محسوسة وتناسب بينها. ولما كان الجمال إدراكاً والتذاذاً معاً، كان مشاركاً في معنى الحق والخير معاً، ولذا يجيء بعدهما في تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه. فالجمال إدراك حق ما، لكنه يزيد على الحق أنه معجب لاذ، وقد يصير الحق كذلك فيعتبر جميلاً. والجمال يصير نزوعاً كالخير، ولكنه نزوع العقل الذي يدركه، أو البصر أو السمع اللذين يتأثران به؛ فإن هذه القوة طالبة له، لكنها لا تطلب امتلاكه في ذاته وجوده كما يطلب الخير، بل يتجه نزوعها إلى تأمله فقط، وقد يطلب بعد ذلك في ذاته وجوده فيصير خيراً مطلوبأ. فالجمال بمثابة نوع من الخير قد يصير خيراً؛ وبين الجمال من جهة، والحق والخير من جهة أخرى، اتفاق، وبينهما اختلاف: لكن الاتفاق بين الجمال والحق أقوى

منه بين الجمال والخير، والاختلاف بين الجمال والحق أضعف منه بين الجمال والخير. والمعاني الثلاثة متساوية لا تختلف إلا بالاعتبار. وقد فطن الفلسفه، بل فطن الناس عامة إلى ما بينها من قرابة، فوصفوا الحق والخير بالجمال، يعني الخير الخلقي – أو الفضيلة – الذي هو الخير الحق، مثل أفالاطون في قوله: «إن تَحْمُل الظلم أجمل من ارتکابه». والشاهد عنده وعند سائر الفلسفه والشعراء والكتاب والمشرّعين أكثر من أن تُحصى، ونحن بالعربيه ندعو الفضيلة أو الإحسان أو المعروف بالجميل، وندعو الرذيلة بالقبيح، كأنما الأخلاق جزء من علم الجمال.

ومن هنا نرى أن الجمال من لواحق الوجود حقاً، أي إن كل موجود فهو جميل. لكن هنا يقوم اعتراض قوي على هذه القضية يؤيد بالقبح المنتشر في العالم. فنلاحظ أولاً أن معنى الجمال ليس مكتسباً بالتجريد البسيط الذي يصعد من آحاد متفقة بالماهية النوعية أو الجنسية إلى الكلي الذي يشملها، كمعنى الإنسان بالنسبة إلى أفراده. ولكن الجمال أحد المعاني التي تتحقق باختلاف في كثيرين مختلفين بماهية النوعية أو الجنسية؛ فهو فوق الأنواع والأجناس، يلائم الموجود من حيث هو كذلك، فيطلق على أفراده بطريق التشكك والتتناسب لأنه يتحقق في كل موجود بحسبه، وإن قيل إن هذا لا يعني فقط أن الجمال ممكن التتحقق في موجودات مختلفة بال النوع أو بالجنس، ولا يستلزم تتحققه في كل موجود، قدّمنا الملاحظة التالية.

إن المقولات جميلة ضروريه؛ إذ إن ماهيتها لبساطتها تحصل لها بتمامها، ف تكون على ما يجب لها. أما المحسوسات فأكثرها جميل بما يتضمن من تناسب في ذاته وفي علاقاته بغيره، وهذا النوع من التناسب بما أساس النظام السائد في العالم، وإنه كما نعلم لنظام عجيب يُشعرنا بالجمال كلما أدركنا منه طرفاً. وأما باقي المحسوسات مما لا يُرى فيه جمال، فلا ننسى من الجهة الواحدة. إن حُكمنا على الجمال في هذا المضمار متاثر بتربيتنا ودرجة تعلمنا وميلنا وأخلاقنا ومنافعنا كما هو الحال في حكمنا على الخير والشر. وإن فكثير من الأحكام بالجمال أو بالقبيح يجب أن يُعد نسبياً ولا يعتبر صفة للموجودات أنفسها. ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن صور المحسوسات أو ماهياتها هي كالصور المعقولة؛ بسيطة وإن لم تكن روحية، فنرازعة طبعاً إلى التتحقق بتمامها، لكنها لا تتحقق إلا في المادة. وقد لا تكون المادة ملائمة فلا تطاوع فعل الصورة، فيجيء الشيء ناقصاً أو مُشوّهاً. والمادة ضرورية، وهي في أدنى دركات الوجود، فالنقص والتشويه ضروريان. ونقول هنا ما قلناه عن الشر من أن هذا يقع بالعرض لا بالذات،

## لواحق الوجود

وإن الأصل في الوجود الوحيدة والحق والخير والجمال. هذه الصفات الأربع هي صفات الخالق متحققة فيه بالذات ومن ثم إلى أقصى حد، ومفاضة منه على خلائقه، كل بحسب ماهيتها وعلى قدرها.<sup>٢٠</sup>

---

<sup>٢٠</sup> قال النبي داود: «نور وجهك مرتسم علينا يا رب» (المزمور الرابع، الآية السابعة).



### الفصل الثالث

## مِبَادَىءُ الْوِجُودِ

### (١) تعدادها

بعد النظر في معنى الوجود والصفات الملزمة له ننظر في نسبة العقل إليه، أو أثره في العقل، فنجد هذا الأثر يتجلّى في مبادئ أو قوانين تتعكس على العقل أو تتقدم فيه بمجرد تأمله، ويراها معقولة، بل مثال المعقوله، ويستضيء بها في تعقله، ويريد إليها كل يقين، ويستند عليها في دفع كل إنكار. وقد مررت بنا دعوى السفسطائيين والشكاك أن ليس في العقل مثل هذه الأوائل، وأن العقل مضطرب للمضي من برهان إلى آخر على الدوام، فكلما أردنا استخدام حد أوسط للبرهنة وجب علينا قبل ذلك أن نبرهن عليه هو بحد آخر، وهكذا دون توقف. والحقيقة أن البرهان لا يتسلسل، وأن جملة الحدود الوسطى متناهية بانتهائاتها إلى المبادئ التي هي قضايا أولية تبدو فيها ملائمة المحمول للموضوع ابتداء دون حد أوسط، بحيث لا يمكن تعين سبب (أي حد أوسط) لهذه الملائمة غير الموضوع والمحمول ذاتهما والمضاهاة بينهما.

نمسي إذن من أبسط المعاني وأولها وهو معنى الوجود: فبمضاهاة الوجود بذاته نرى أنه مطابق لذاته، فنحصل على أول المبادئ المسمى مبدأ الذاتية، وصيغته: «أن الموجود هو ذاته، أو هو ما هو»، وهذا المبدأ يهيمن على الأحكام والاستدلالات الموجبة. وشأنه أن يجعلنا نحرص على ألا نخلط بين الشيء وما عداه، وألا نضيف للشيء ما ليس له.

نرى أن الموجود إن لم يكن هو لم يوجد، فنحصل على مبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض، وصيغته: «يمتنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد في نفس الوقت ومن نفس الجهة»، ويمتنع أن يكون كذا ولا كذا في نفس الوقت ومن نفس الجهة. وهذا المبدأ في هذه الصيغة السالبة تعين للمبدأ السابق ذي الصيغة الموجبة. غير أن كنط يعترض فيقول

لك: لا حاجة للفظ «يمتنع» أو لفظ «محال»، وأن لفظ «في آن واحد» أو لفظ «في نفس الوقت» يعني الزمان والمبدأ فوق الزمان. والجواب: أن لفظ «يمتنع» أو «محال» يفيد ضرورة المبدأ، وهذه إفاداة ضرورية، وإن قول «في آن واحد» أو «في نفس الوقت» لا يدل على الزمان إلا في الأمور العرضية الحادثة، مثل قولنا: «لا يمكن أن يكونجالس مأشياً في نفس الوقت»، وفيما عدا ذلك، فهو لا يعني الزمان فقط، بل يعني على العموم امتناع اعتبار إحدى قضيتي متناقضتين صادقة وكاذبة معاً. على أننا لا نرى بأساً في استبعاد الفاظ الامتناع والوقت والجهة من منطق المبدأ، بل بالعكس نستحسن أن نكتفي بتقابل معنى الوجود واللاوجود، فنقول: «ليس الوجود واللاوجود». وبذا يبين فوراً التباين بين الوجود واللاوجود، وأن هذا المبدأ صيغة سالبة لازمة من الصيغة الموجبة القائلة: «ما هو موجود فهو موجود»، فيخرج لنا أن «ما ليس موجوداً ليس موجوداً». وهذا المبدأ الثاني يهيمن على الأحكام والاستدلالات السالبة: فمبدأ الذاتية يعطيانا أول مطابقة، ومبدأ عدم التناقض يعطيانا أول مباهنة.

هذه المعارضة بين الوجود واللاوجود تثير في العقل مبدأ ثالثاً يسمى مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع؛ لأنه يقول: «لا وسط بين الوجود واللاوجود»، فالوجود إما موجود أو غير موجود وهو يرجع إلى مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية منفصلة، ونتيجة تطبيقية تارة موجبة وطوراً سالبة تبعاً للحال.

وثلثة مبدأ رابع يبرز من النظر في شرط وجود الموجود، وصيغته: أن «كل ما يوجد فله ما به يوجد»، أي: «فلوجوه سبب»، وهذا مبدأ السبب الكافي يتفرع إلى فرعين: أولهما السبب الذاتي، والثاني السبب الخارجي. فالذاتي هو ماهية الموجود نفسه أو تكوينه الذي متى يحل يكشف عن عناصره وائتلافها، فيكشف عن إمكانه و يجعله معقولاً. والسبب الخارجي هو العلة الموجدة للموجود، أو المغيرة إياه من حال إلى حال: وهذا المبدأ العلية بالمعنى الدقيق، وصيغته: أن «كل ما يظهر للوجود فلوجوه علة».

وهو يطبق على الموجود بالفعل، بينما السبب الذاتي يتناول الممكن أيضاً.

وخامساً وأخيراً حين نتأمل في العلة الموجدة هذه نرى أنها إذا أوجدت معلولتها توخت غاية، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها. وهذا مبدأ الغائية، وصيغته: «كل ما يفعل فهو يفعل لغاية» أو «كل فعل لازم عن غاية».

## (٢) قيمة المبادئ

هذه المبادئ بذاتها: فإن موضوعها هو الوجود أول المعاني وأبینها على الإطلاق، ومحمولها هو الوجود كذلك. وهي كلية: فإنها تتطبق على كل وجود سواء في الذهن وفي الخارج، وهي حاصلة في العقول جميعاً تطبقها صراحة أو ضمناً وتتصرّح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض؛ فإنك إذا سألك الطفل: من أوجد هذا الشيء؟ فأجبته: إن الشيء أوجد نفسه، لأنّه في الدهشة وعدم التصديق ونبهتَ فيه مبدأ العلية. في صادقة ضرورية يمتنع تصور نقاوتها، ويمتنع البرهان عليها برهاناً مستقيماً لعدم وجود حد أو سط أبين منها نبرهن به، وهي لبيانها غير مفترقة لبرهان. وإذا أنكرها منكر فيقام ضده برهان الخلف أو التناقض الذي يقضي بتعطيل الفكر. فهي تفرض نفسها على العقل، لا كفوة قاهرة أو كضورة ناشئة من تركيب العقل، بل كنور يسطع. ونحن نبين هنا ماهية مبدأ الذاتية، وماهية مبدأ عدم التناقض، ولما كان ما يقال عن هذا المبدأ الثاني ينسحب على مبدأ الثالث المرفوع فلا نعيid القول، ونرجئ الكلام على مبدأ العلية الفاعلية ومبدأ الغائية إلى مكانها من هذا الباب، فنقول:

يرى البعض أن مبدأ الذاتية ليس مبدأ، وذلك لأنه عبارة عن تكرار الموضوع بالمحمول، فلا يعد حكمًا لأن الحكم يقتضي اختلاف حديه مفهومًا وإن اتحدًا ذاتًا، وبهذا الاختلاف يزيد المحمول في علمنا بالموضوع، ويدونه يجيء مبدأ الذاتية من قبيل تفسير الماء بالماء، كما يُرى في قول بارمنidis: «الوجود هو الوجود، واللاوجود هو اللاوجود». قد يبدو هذا صحيحاً لأول وهلة، ولكن إذا اعتربنا قصد العقل في صوغ المبدأ وفي تطبيقه اتضح لنا أنه حكم ومبدأ حقاً، وقصد بارمنidis توكييد الوجود ووجوب التمييز بينه وبين اللاوجود ضد هرقليطس الذي كان يخلط بينهما بقوله بالتغيير المتصل حيث تختلف الأضداد وتمحي الفوارق، ولو كان مبدأ الذاتية مجرد تكرار لما أنكره منكر، وإنما هو معرفة تثبت أو تُنفي. وقصد العقل في قولنا مثلاً: «المادة هي المادة والروح هي الروح»، وأن كل موجود فهو ماهية معينة، وأن لكل من المادة والروح خصائص تعينها فلا الخلط بينهما، كما يفعل الماديون إذ يردون الروح إلى المادة، أو التصوريون إذ يردون المادة إلى الروح. وكذلك حين نقول: «الخير هو الخير والشر هو الشر» لبيان تغايرهما ووجوب تمييز أحدهما من الآخر. أو نقول: «الله هو الله» أو «لا إله إلا الله»، نريد أن الله هو ما هو وليس ما يظنه الذين يضللون في حقيقته. وغير ذلك كثير جدًا. وكم ذا يثير من المناوشات من جراء الخلط بين الأشياء أو بين المعاني، أي لعدم مراعاة مبدأ الذاتية. ليس المحمول

فيه تكراراً للموضوع إلا لفظاً وظاهراً، وإنما هو في الحقيقة يشير إلى تعريف الموضوع بما يخصه من خصائص ويحصن من الغلط فيه.

ومبدأ عدم التناقض أثيرت ضده أيضاً إشكالات: فقد يدلي قيل إن هرقليطس زعم أن أي شيء فهو موجود وغير موجود في نفس الوقت. ولعله لم يرد إنكار هذا المبدأ، وإنما أراد أننا لا نكاد ثبت شيئاً حتى يكون قد تغير أو زال من الوجود، بحيث إن اللحظة التي ثبته فيها تحويه ولا تحويه، فيكون ولا يكون، لكن لا في آن واحد بالذات. وهذا معنى مقبول، على أن هجل قصد إلى إنكار المبدأ، فقال: إن معنى الوجود أعم معنى، ولذا فهو أقرب معنى من حيث خلوه من كل تعين، وما كان خلواً من كل تعين فهو لا وجود. أو إذا وضعنا هذه الحجة في شكل قياسي صارت هكذا: مطلق الوجود غير معين، وغير المعين لا وجود مطلق، وإن فمطلق الوجود لا وجود مطلق. ولكن من اليسير أن نرى أن الحد الأوسط، وهو قوله: «غير معين»، مأخذ بمعنىين: ففي المقدمة الكبرى يدل فقط على غض النظر على التعين، أي على تجريد معنى الوجود من الموجودات المعينة في الواقع، والتي لا توجد إلا معينة، وفي الصغرى يدل على نفي الموجود نفسه الذي هو محل التعين.<sup>1</sup> فلم يزعزع هجل مبدأ عدم التناقض، ولكنه هو الذي ناقض نفسه وبين مذهبة بالجملة على هذا التناقض الأول.

وقد ادعى ستوارت مل أن من أصل التحليل والتجريد لا يتغدر عليه، أن يروض ذهنه على تصور نقائض المبادئ الأولى، وأن يصدق أن الأمور قد تجري في كوكب آخر صدفة وعلى غير قانون. ولكنها دعوى وحسب، فنحن لا يتغدر علينا أن نتصور نقيض قانون علمي، ويمتنع أن نتصور نقيض مبدأ أول، فهذا الامتناع لا يرجع إلى عادة فكرية، بل إلى الرباط الضروري بين حدي كل من المبادئ الأولى، وهو رباط لازم من معنى الوجود وعائد إليه، كما بينما كيف يمكن أن يقوم في الوجود ما يتنافى في الذهن. إن الذهن يأبه إباء فطريّاً حاسماً أن يصدق بإمكان التناقض؛ وذلك لأنّه يرى بداهة أن الموجود يفقد في هذه الحالة ما يجعله يوجد، أعني مطابقته لذاته، فلا يوجد. فالمبادئ الأولى قائمة، لأننا نتصورها، ولكننا نتصورها؛ لأنها ماثلة في كل شيء.

<sup>1</sup> ف ح، ص ٢٦٣-٢٦٠.

هذا وقد نشب خلاف على ترتيب المبادئ الأولى: هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما ارتأى أرسسطو<sup>٢</sup> وتابعه المشاعون جميعاً، أم إلى مبدأ الذاتية كما يرتأي المحدثون مُحتجّين بأنه أبسط، وأن البسيط متقدم على المركب، وبأنه موجب وأن الموجب متقدم على السالب؟ ونلاحظ أولاً أن مبدأ عدم التناقض هو عين مبدأ الذاتية؛ فإننا إذا قلنا: «ما هو موجود فهو موجود» عنينا أن «ما هو موجود فليس يمكن إلا يكون موجوداً». ونلاحظ ثانياً أن الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعاً للبساطة أو التتركيب والإيجاب أو السلب، وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ؛ ذلك بأن المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره، فمن ينكر الذاتية يقال له: إن هذا الإنكار يعني الوجود واللاوجود في آن واحد، كما ذكرنا آنفاً، وإن هذا تناقض، ومن ينكر مبدأ العلية يقال له: إن هذا يعني أن ما يظهر للوجود فهو يوجد ذاته، وإن هذا تناقض، ومن يشك في مبدأ عدم التناقض ويففترض أنه قد يكون كاذباً، يعلم أن الكذب غير الصدق، فيسلم بالمبادئ الذي يدعى أنه يشك فيه. وديكارت الذي يريدنا على أن نبدأ بالشك في المبادئ، ولو إلى أجل، فاته أنه إذا كان ممكناً أن شيئاً بعينه يوجد ولا يوجد في نفس الآن ومن نفس الجهة، فقد صار ممكناً التفكير وعدم الوجود. يضاف إلى هذه الميزة ميزة أخرى هي أنه إذا كان سالباً فهو موجب أيضاً بالإيجاب الذي يلزم عن السلب: ذلك أنه يسلب الالا وجود عن الوجود من حيث إنه يقول: «ليس الوجود لاوجوداً». فينفي النفي. ونفي النفي إثبات، أي إن سلب قضية ما يستتبع إيجاب القضية المناقضة لها. فمبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغة الكلية للحقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة؛ فهو أعم المبادئ ومن ثمة أولها.

ولكن الفلسفه الحسسين لا يحفلون بالتناقض، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد في تنظيم المعرفة دون أن يقرروا لها بكلية ولا ضرورة. إنها في نظرهم مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار. فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم ت تعرض علينا شيئاً أبيض وأسود أو حاراً وبارداً في مكان واحد وزمان واحد. وما مبدأ العلية إلا تعليم ما نشاهده من علاقات بين الجزيئات، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع

<sup>٢</sup> ف ي، ص ١٧١.

والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميل للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائمًا نفس اللواحق. هكذا يلخص ستوارت مل الرأي الحسي.

غير أن هربرت سبنسر، وهو حسي كذلك، يأخذ على رجال المذهب قولهم: إن المعاني والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية. ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها، فيجب أن تسبقها في الذهن. وأنه لو صح قولهم لكان الفرس مثلاً يقبل عين التربية التي يقبلها الإنسان ما دام كلاماً «لوحاً مصقولاً» في أول التجربة. ثم يعرض سبنسر نظرية جديدة، وهي أن تأثير الطبيعة في الإنسان تأثيراً متصلًا قد كَيْفَ دماغه ولاعِم بين الظواهر الوجودانية والظواهر الطبيعية، فت تكون المعاني والمبادئ الأولى شيئاً فشيئاً كما تكونت بالتطور أعضاء النبات والحيوان، وتوارثها النوع الإنساني جيلاً فجيلاً. ولما كان الناس قد عاشوا في بيئات متشابهة فقد تولدت نفس المعاني والمبادئ عندهم جميعاً، وهذا أصل كليتها. ولما كان الذهن قد تكيف هذا التكيف الخاص فقد صار عاجزاً عن تصور نمائضها؛ وهذا أصل ضررتها، فهي أولية بالنسبة لكل واحد واحد من بني الإنسان، فتنظم بها التجربة الفردية، ولكنها مكتسبة بالنسبة لنوع الإنساني في جملته.

لقد وهم سبنسر كما وهم زملاؤه في الحسي، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم، والاشتتان تلتقيان: في حسبان المبادئ الأولى تتكون بالتدريج سواءً في الفرد أو في النوع، ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءاً جزءاً وتورث جزءاً جزءاً، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة ببيئة بذاتها كما أوضحنا، فإما أن تدرك بذاهة أي دفعه واحدة، وإما أن لا تدرك أصلاً، وتبغى لهذا يسقط القول بأن الاعتقاد بها يقوى بزيادة التداعي؛ فإن الطفل يراعيها في تفكيره، وإذا حاولنا أن نغلطه فيها فإنه لا يغفل. ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة، أي للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ بإقرار الحسينين جميعاً، وهم يدعون أنها مستفادة من التجربة، فيقعون في دور لا مخرج لهم منه. كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم، وكيف أمكن لأوائل الناس أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بواسطتها؟ إن الصعوبة واحدة في الحالتين، ولا يفيدنا شيئاً أن نرجع القهقرى إلى نشأة الإنسان.

أما التصوريون فيعتبرون بضرورة المبادئ وكليتها، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للتفكير، طبقاً لمذهبهم، فلا يصلون بينها وبين الوجود. يقول ليبنتز: «المبادئ الكلية تدخل في أفكارنا، وهي روحها ورباطها، وهي ضرورية لها ضرورة العضلات والأوتار لل المشي ولو أننا لا نفكر فيها. مثلها في النفس مثل عروق غير مرئية في الرخام على هيئة

هرقل أو أبولون. وكما أنه لكي تظهر هذه الهيئة للعيان يلزم أن يُسقط النحات أجزاء الرخام التي تحببها، فكذلك لكي ندرك بالفعل المبادئ الأولى يتمنى أن تبرزها التجربة، فالتجربة لا تعطينا بل تكشف عنها فقط». ويوجل كنط في التصورية إلى أبعد من هذا الحد؛ فإنه يعتبر معنى الوجود نفسه صورة من الصور الذاتية للفكر، فيعتبر المبادئ مجرد قوانين منطقية، ويعرف مبدأ عدم التناقض مثلاً هكذا: «المحمول المنافي لموضوعه لا يمكن أن يوافق هذا الموضوع»، أو «ما من موضوع يمكن أن يحصل على محمول ينافييه»، بدل التعريف بالوجود واللاوجود كما أوردناه.

رأي ليبنتز يكاد يكون الحق من جهة اشتراك العقل والتجربة في إدراك المبادئ لولا أن المبادئ عنده غريزية في النفس وأن التجربة ذاتية، لا موضوعية. أي إنها جملة الصور الجزئية التي تظهر في الذهن، لا جملة الموجودات المدركة بالحواس، وأن التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الأشياء سببه سبق التناقض من لدن الله؛ إذ لا تفاعل بين المونادات، بل تقابل بين حوادثها، وبivity الفكرة محصوراً في نفسه. بيد أن ليبنتز يعتقد بموضوعية الأحكام بحيث يكون الحق والباطل في العقل حقاً وباطلاً في الوجود أيضاً، بينما يرى كنط أن الوجود خارج متناول الفكر فلا يجوز الحديث عنه والحكم عليه، وأن كل ما يجوز للتفكير هو أن يعرف نفسه وحسب، وبذلك يردد كنط الوجود العيني إلى الوجود الذهني على ما بينهما من تعارض: فالوجود العيني موجود بالفعل أو ممكن الوجود، والوجود الذهني موجود في الذهن فقط، غير موجود في الخارج ولا ممكن الوجود؛ فإما أن العقل يعقل المبادئ إذ يطبقها، وحينئذ فلا حاجة لجعلها سابقة على التجربة، وإما أنه لا يعقلها، وحينئذ فلا يسوغ له تطبيقها. وقد نقول إن المبادئ غريزية، لكن بمعنى أنها تعلم بغایة السهولة والسرعة حالما تعلم حدودها، مثل علمنا بأن الكل أعظم من الجزء، أو أن الجزء أصغر من الكل، تو علمنا بالطرفين. فبدقيق العبارة الغريزي في العقل ليس المبادئ، بل الملة التي يدرك بها العقل المبادئ ويطبقها على الوجود، أما حدودها فمستفادة من التجربة ظاهرة أو باطنـة.



## الفصل الرابع

# أقسام الوجود

### (١) تعدادها

بعد لواحق الوجود ومبادئه تأتي بضعة أمور عامة على أعظم جانب من الأهمية لذاتها ولما يترتب عليها من أثر فيسائر المسائل الفلسفية. ونحن نحصرها في خمسة أقسام، هي: الفعل والقوة، الجوهر والعرض، الماهية والوجود، العلة والمعلول، الغاية والوسيلة.<sup>١</sup> ونسميهما بأقسام الوجود؛ لأن منها ما يتحقق في بعض الموجودات دون بعض، أو في بعض الموجودات تارة وفي بعض آخر تارة أخرى على التوالي: فمن الموجودات ما هو بالفعل من وجه أو وجود ثم يعود إلى القوة، ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجود ثم يخرج إلى الفعل، ومنها جواهر، ومنها أعراض. والموجودات المتحققة ماهيات مع وجود، بينما المكنات ماهيات وحسب، ثم يحصل الوجود لما يتحقق منها. والموجودات متفاصلة: فمنها علل، ومنها معلومات. وهي متربة: فمنها غaiيات، ومنها وسائل. فهذه الأمور عامة في عموم الوجود، وليس بعد من «لواحق الوجود بما هو موجود إلا ما كان

<sup>١</sup> ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال: مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولاً، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وإلى القديم والحادي، والقبل والبعد والمتقدم والمتأخر، والكلي والجزئي والتام والناقص، والواحد والكثير، والواجب والممكّن: فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه» (الغزالى: معيار العلم، ص ٢١١). «كون الشيء جوهراً وعرضياً هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الوجود بما هو موجود» (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٧٥٩). «الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة وال فعل» ص ١١٠. «الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل في كل واحد من أنجذاب المقولات» ص ١٤٣٩.

مشتركاً لجميع الأجناس الموجدة».<sup>٢</sup> هذا فضلاً عن أن الله ينفرد عن سائر الموجودات بأنه فعل محض لا تخلطه قوة، وجوهر لا تحل فيه أعراض، وجود لا تحده ماهية، وعلة قصوى لا معلول بحال، وغاية أخيرة لا وسيلة على الإطلاق، فها نحن أولاء نشرحها حتى تتضح من جميع نواحيها.

## (٢) الفعل والقوة

أما الفعل فأمره ظاهر حتى ليس يمكن تعريفه لبساطته وظهوره؛ فإنه من المعاني الأولى المعلومة بدها. وأصل اللفظ قوله عن حدث العمل أو فعل العمل. وما كان الفعل كمالاً ما، فقد أطلق اللفظ أيضاً على كمال الفعل أو تمامه بعد الحركة التي هي فعل غير تمام لا يوجد إلا بالتدريج. والقول بالتغيير الدائم أو التطور الخالق، كما يقول هرقليطس وهجل وبيرجسون، لا ينافي الفعل: فما دام هناك تغير أو خلق فهذا يعني أن هناك انتقالاً من شيء إلى شيء، أو من حال لشيء إلى حال آخر، أي إن هناك فوارق، والفعل لازم قبل حدوث الفارق ولأجل حدوثه. ويطلق اسم الفعل بطريق التناسب، كما يطلق اسم الوجود نفسه وأسماء لواحقة؛ لأنه متباين بتباين الموجودات وأفعاله، وله مع ذلك وحدة نسبية كالوحدة التي لاسم الوجود وأسماء لواحقة.

وأما القوة فأمرها خفي يقتضي إمعان النظر، وقد انكرها بعض الفلسفه وغلط فيها آخرون. الأصل في استكشاف القوة والتمييز بينها وبين الفعل هو التغيير الذي تظهروا عليه التجربة ظاهرة وباطنة؛ فإننا إذ نرى الأشياء تتغير فتوجد بعد الوجود، أو يوجد لها حال لم يكن لها، نميز بين ما حدث بالفعل وما لم يحدث ويمكن أن يحدث. فإذا رأينا مثلًا حبة قمح تزرع فتنبت حبوباً مثلها، خطر لنا حتماً أن الحبوب النابتة إنما نبتت بقوه ما في الحبوب المزروعة، وأن ليس لحبة فول قوه على إنبات قمح، ولكن لها قوه على إنبات فول، وأن ليس لقطعة حديد أو خشب أو طباشير قوه على إنبات شيء. وإذا رأينا إنساناً ما يقرأ ويكتب، ويترك القراءة والكتابة ويعود إليهما متى شاء؛ أدركنا أن له قوه عليهما لم تكن له قبل تعلمهم، وليس لغيره ممن لا يزالون أميين. وهذه خطوة أولى لتعرف القوة بما هي، أو لتعرف وجودها على الأقل.

<sup>٢</sup> ابن رشد: المصدر السابق، ص ٣٢٨.

ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى لنعرفها بما ليست هي، فنقول: أولاً تبعاً لما تقدم إنها ليست مجرد الإمكان المنطقي لما لا يتضمن تناقضًا، فإذا قلنا إن القوة وجود غير متحقق وممكן التتحقق، أردنا أنها شيء ما في طبيعة الموجود المتغير زائد على مجرد الإمكان وأقرب منه إلى التتحقق. ثانياً: ليست القوة هي الفعل كما يذهب إليه منكروها، فقد وجد بين الفلسفه القدماء من ادعوا أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذى يبني في الوقت الذى يبني.<sup>٣</sup> ويقاد يجمع الفلسفه المحدثون على إنكار القوة كذلك: فديكارت اعتبر الأجسام امتداداً وحسب، وعلل فعلها بحركة من خارج دون حاجة إلى قوى فيها، واعتبر النفس جامعة للأفعال الوجданية وفاعلة على الدوام دون حاجة إلى قوى، وهو ينبه على «أن الفكر عين الجوهر المفكر أو النفس، وأن الامتداد عين الجوهر الممتد أو الجسم»،<sup>٤</sup> « وأن القوة العارفة ما هي إلا قوة واحدة بعينها تسمى بسبب تعدد وظائفها: عقلاً خالصاً أو مخيلة أو ذاكرة أو بصراً أو سمعاً» ... إلخ، كل ما في الأمر «أسماء تلتزم التمايز بينها، لا أشياء موجودة حقاً». وهذا ما يدعيه لوك، فهو أيضاً ينبه على «أن القوى تجرييدات، لا موجودات متمايزة». «وأننا لا نشعر بالقدرة إلا حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرازًا؛ إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا اعتقاد بإمكان تكرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق».<sup>٥</sup> ثالثاً: ليست القوة فعلًا كما صوره ليبينتز فقد قال: إن من الأفعال التام الظاهر، ومنها الناقص الكامن، ولا حاجة إلى القوة التي ليست بفعل، إنما القوة توتر متوجه إلى الفعل بذاته ومعطل أو معوق، مثله مثل مشدود إلى جسم ثقيل أو قوس مشدودة، فلا يُفعل بتحريك محرك مغایر كما هو حال الجسم في رأي أرسسطو وديكارت، بل بتوتره وتلقائيته التي تجعل منه وسطاً بين القوة والفعل كما عرفهما أرسسطو. والأدلة على نفيينا هذه الآراء واضحة لأقل تدبر حتى لتعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلسفه، إلا أن يكونوا قد انساقوا إليها بموجب مبدأ خاطئ قبلوه فلزمتهم تتوجه.

<sup>٣</sup> أرسسطو: ما بعد الطبيعة، م ٩ ف ٣. انظر تلخيصنا لردوده في ف ١٧٦.

<sup>٤</sup> كتاب «مبادئ الفلسفه». م ١ فقرة ٦٩.

<sup>٥</sup> كتاب «قواعد تدبير العقل» فقرة ٧٩.

<sup>٦</sup> كتاب «محاولة في الفهم الإنساني»، م ٢١ ف ٦، وكتابنا ف ح ٤ ص ١٣٩.

والمبدأ الخاطئ هنا أن العقل لا يقبل إلا المعاني الجلية المتميزة كالمعاني الرياضية، والقوة غامضة محجوبة عن الحس والعقل، وإن فهـي غير مقبولة، ويجب أن تفسـر بطريقة ما. ولكن الطرق التي ابتدعـت لا تفسـر شيئاً، فالرأـي الأول يترك الموجودـات وأفعالـها لطلقـ الإمكانـ، أيـ للفوضـي والمصادـفة؛ فإنـ مطلقـ الإمكانـ يتـناولـ إمكانـاتـ لا تـحصـىـ. والواقعـ أنـ لكلـ موجـودـ إمكانـاتـ معـينةـ محدودـةـ، حتىـ إمكانـاتـ الحرـيةـ، فـليسـ فيـ مقدورـ الحرـيةـ الإنسـانـيةـ أنـ تـغـيرـ طـبـيـعـةـ الإنـسانـ أوـ طـبـائـعـ الأـشـيـاءـ، ولاـ أنـ تـفـعـلـ كلـ ماـ نـرـيدـهـ أوـ نـتـمنـاهـ، فإذاـ كانـتـ إمكانـاتـ كلـ موجـودـ معـينةـ محدودـةـ، كانـ هـذاـ دـليـلاـ علىـ أنـ كلـ موجـودـ إنـماـ يـفـعـلـ (أـوـ يـنـفـعـلـ) بـقـوىـ فـيهـ معـينةـ محدودـةـ.

والرأـيـ الثانيـ يـقـيلـ الفـعلـ دونـ شـرـطـهـ فـيـجـعـلـ الفـعلـ مـسـتـحـيلاـ، وـذـكـرـ بـأـنـ اـكتـسـابـ فـنـ منـ الفـنـونـ أوـ عـلـمـ منـ الـعـلـومـ يـقـتضـيـ قـوـةـ لـهـ، فـإـنـنـاـ إـذـ رـسـمـنـاـ حـرـوفـ الـهـجـاءـ أوـ أـرـقـامـ الـأـعـدـادـ وـنـطـقـنـاـ بـهـاـ أـمـامـ طـفـلـ وـقـرـدـ، تـعـلـمـهـاـ الطـفـلـ وـلـمـ يـتـعـلـمـهـاـ الـقـرـدـ مـهـماـ كـرـرـنـاـ الـمـحاـولـةـ. وـإـنـ استـئـنـافـ مـزاـولـةـ الـفـنـ أوـ الـعـلـمـ الـمـكـتبـ يـقـضـيـ بـقـاءـ الـقـوـةـ عـلـيـ وـبـقـاءـ الـمـكـتبـ مـنـهـ، بـيـنـماـ الـمـزاـولـةـ وـالـاـكتـسـابـ وـاستـئـنـافـ الـمـزاـولـةـ أـمـورـ مـمـتـنـعـةـ عـلـىـ فـائـدةـ الـقـوـةـ؛ـ الـقـرـدـ فـيـ الـمـثالـ السـابـقـ، وـعـلـىـ الـحـاـصـلـ عـلـىـ الـقـوـةـ دـوـنـ اـكتـسـابـ؛ـ كـالـأـمـيـ الـذـيـ لـاـ يـقـرـأـ وـلـاـ يـكـتـبـ. وـلـوـ تـأـمـلـ أـصـاحـابـ هـذـاـ الرـأـيـ لـوـجـدـواـ أـنـ مـاـ لـاـ قـوـةـ لـهـ فـهـوـ لـاـ يـفـعـلـ، اللـهـمـ إـلـاـ بـتـحـرـيـكـ خـارـجيـ، وـهـذـاـ التـحـرـيـكـ فـيـ مـذـهـبـهـ الـنـكـرـ لـلـقـوـةـ وـالـكـيـفـيـةـ هـوـ نـقـلـهـ، أـيـ تـحـرـيـكـ مـادـيـ آـلـيـ، فـكـيـفـ وـأـيـنـ تـبـدـأـ الـحـرـكـةـ؟ـ وـكـيـفـ نـدرـكـ مـعـنىـ مـنـ الـمـعـانـيـ حـينـ يـصـلـ إـلـىـ سـمعـنـاـ ذـبـذـبةـ مـادـيـ إـلـاـ أـنـ نـكـونـ قـدـ حـفـظـنـاـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ هـذـهـ الـذـبـذـبةـ وـبـيـنـ الـمـعـنـىـ، فـكـانتـ لـنـاـ قـوـةـ عـلـىـ هـذـاـ الـحـفـظـ وـعـلـىـ اـسـتـئـنـافـ الـإـدـراكـ؟ـ وـكـيـفـ يـحـدـثـ المـاءـ مـثـلـاـ حـدـوـثـاـ مـطـرـداـ بـتـفـاعـلـ الـأـوـكـسـجـينـ وـالـهـيـدـروـجـينـ إـذـاـ كـانـ هـذـاـ التـفـاعـلـ حـرـكةـ آـلـيـةـ صـرـفـاـ وـلـمـ يـكـنـ فـيـ كـلـ مـنـ الـعـنـصـرـينـ قـوـةـ مـرـتـبـةـ إـلـىـ قـوـةـ الـآـخـرـ مـتـجـهـةـ إـلـىـ هـذـاـ التـرـكـيبـ. وـلـيـسـ تـقـضـيـ المـادـةـ لـذـاتـهـ أـوـ الـحـرـكـةـ لـذـاتـهـ تـرـكـيـباـ مـعـيـنـاـ مـلـاـ مـقـدـارـاـ مـعـيـنـاـ؟ـ وـالـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ حـافـلـةـ بـأـمـثلـةـ مـنـ هـذـاـ القـبـيلـ وـمـنـ الـإـسـرـافـ، بلـ مـنـ التـنـاقـصـ الـصـرـيـحـ إـرـجـاعـ أـفـعـالـ مـتـبـانـيـةـ إـلـىـ مـصـدـرـ وـاحـدـ بـالـذـاتـ تـفـادـيـاـ مـنـ قـبـولـ الـقـوـةــ، كـمـاـ صـنـعـ دـيـكارـتـ، وـالـمـنـطـقـ يـقـضـيـ بـإـرـجـاعـ كـلـ مـنـهـاـ إـلـىـ مـصـدـرـ خـاصـ.

والرأـيـ الثـالـثـ اـبـتـدـعـهـ لـبـيـنـتـ لـكـيـ يـوـقـقـ بـيـنـ الـتـجـرـيـبـ الـتـيـ تـرـيـنـاـ أـشـيـاءـ وـأـفـعـالـ تـكـونـ بـعـدـ أـنـ لـمـ تـكـنـ، وـبـيـنـ مـذـهـبـهـ الـعـقـلـيـ الـمـطـلـقـ الـقـاضـيـ بـالـتـصـورـ الـجـلـيـ الـمـتـمـيزـ لـيـسـ غـيرـ،

فاستبعد القوة كوسط بين الوجود الظاهر وبين مطلق اللاوجود، أو التي هي وجود غير معين ومن ثم غير متصور طالما لم تتعين بالفعل. واستعراض عنها بفعل ناقص يتوجه إلى التمام، أو وجود كامن يتوجه إلى الظهور، فيكون وسلاً ممكناً للتصور. ولكن هل نستطيع أن نتصور أفعالنا جميعاً كامنة فيما من ميلادنا وتظهر بالتوالي؟ وهل نقول إن الكائن عن آخر كان فيه على هيئة مصغرة؟ وهل كانت الحبوب النابتة موجودة في الحبة المزروعة بعدها ومقوماتها لكن في كمية متضائلة؟ هل كان العلم كامناً في الطفل قبل أن نعلمه إياه؟ إذا سايرنا أفلاطون وأجبنا بالإيجاب، بقي أن النفس في مذهب أفلاطون تعلمت في حياة سابقة بكل معنى التعلم، فكانت بالقوة إليه وإلى مزاولة العلم بعد ذلك؛ إذ إن الفكر الكامن شيء ومزاولته شيء آخر.

نتقدم خطوة أخرى في تعريف القوة بالنظر في أنواعها؛ فإنها تنقسم إلى فعلية وإنفعالية، وإلى طبيعة ونطقية، وإلى قريبة وبعيدة. القوة الفعلية أو الفاعلية هي قدرة الموجود على إحداث تغيير في موجود آخر، أو في نفسه بما هو آخر، أي بما هو حاصل على قوة انفعالية إلى جانب قوته الفعلية: كالطبيب الذي يداوي نفسه، فإنه يفعل ذلك بعلمه الطبي الذي هو قوته الفعلية، فيؤثر في مرضه الذي هو آخر بالنسبة إليها ويقبل الدواء. وبعبارة أخرى: إن الموجود الذي يغير ما بنفسه هو مغير ومتغير من وجهتين متباينتين لا من جهة واحدة. والقوة الانفعالية أو المنفعة هي قدرة في الموجود على قبول فعل موجود آخر، أو فعل منه هو بما هو آخر، وذلك كالداء بالنسبة إلى المداوى وإلى الدواء في المثال السابق، أو كعقل الطفل بالنسبة إلى المعلوم والمتعلم.

والقوة الطبيعية هي التي في طبيعة الموجود، سواء أكان فاعلاً أم منفعلاً، وهي محدودة نحو شيء واحد أو وظيفة واحدة: كالنار تسخن، أو العقل يعقل، أو المخيلة تتخيّل. والقوة النطقية أو العقلية هي التي في النفس الناطقة بما هي ناطقة، وتتناول العلوم والفنون، وليس محدودة نحو طرف واحد، بل قد تفعل طرفاً أو الآخر بحسب الاختيار: فعلم الطب يشتمل على معرفة الصحة والمرض، فهو في النفس قوة الصحة والمرض جميعاً، ولو أن معرفة أحد الضدين هي المقصودة فيه بالذات، ومعرفة الضد الآخر بالعرض، فهو يعلم الصحة لكي يحدثها ويصونها، ويعلم المرض ليزيله لا ليحدثه، والإرادة تجرح أحد الضدين. وعلم الأخلاق يشتمل على معرفة الخير والشر، فهو في النفس قوة الاثنين، إلا أن المقصود فيه فعل الخير واجتناب الشر، وقد ترجح الإرادة فعل الشر. والقوة القريبة هي المهيأة لكل التهيؤ للخروج إلى الفعل حالما تفعّل علتها أو يترفع المانع لها، وهي القوة في الحقيقة. أما القوة بعيدة فهي التي لا تخرج إلى الفعل إلا بعد

مرورها بالمراحل التي تفصل بينها وبين التهيؤ الأخير، فإذا قلنا إن الكائن الحي هو بالقوة في العناصر الكيميائية، أو إن هذا الطفل فيلسوف أو شاعر بالقوة؛ فإننا نقول ذلك بضرب من التجوز يعود إلى الإمكان المنطقي، وقد بينما أن ليس أي شيء كان هو بالقوة أي شيء كان.

في ضوء هذه الإيضاحات نفهم تعريف ابن سينا للقوة بأنها: «ما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال». <sup>٧</sup> وتعريف ابن رشد بأنها: «الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل». <sup>٨</sup> فالعباراتان تعرفان القوة، لا في ذاتها، وهي غير مدركة بما هي كذلك، بل الفعل، وهي إنما تعرف به؛ إذ إنها نسبة إليه، أي كافية له، أو قدرة عليه واستطاعة له. والعباراتان تثبتان القوة على أنها وجود حقيقي وإن لم تكن فعلاً. وقول ابن سينا: «ما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال» يضارع قول ابن رشد «الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه» لا مجرد الإمكان أو القوة البعيدة، بل الاستعداد الوجودي الذي بدونه لا يجوز من الشيء فعل أو انفعال. فأصل اللفظ الدلالة على ما ليس موجوداً بالفعل لكنه يقدر أن يوجد أو يقوى على الوجود بالفعل. فلا ينبغي أن يصدنا خفاء القوة في ذاتها عن وضعها في الوجود كقسمة للفعل، من حيث إنها نسبة حقيقة إلى الفعل لولاه لا يوجد الفعل، وإنها كال فعل تقال بطريق التناسب لتباينها بتباين الموجودات وأفعالها، مع الوحدة الدال عليها اسمها والمعرفة بها.

ففي المسألة ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بالقوة وحسب، كما نراه عند هرقلطيتس وهجل وبيرجسون، فيتصور الوجود غير معقول وصيورة صرف. ومذهب يؤمن بالفعل وحسب، فيجمع الكل في واحد، ويعتبر الصيورة وهما، كما نرى عند بارمنidis، أو شبه وهم، كما نرى عند سبينوزا. قال بارمنidis: «الوجود موجود، فلا يحدث عنه وجود»، ظاناً أن الوجود هو بالفعل حتماً، وأنه متجانس على ما يشبه أن يبدو في ذهتنا، فلا كثرة ولا صيورة، غير عارف أن الوجود قد يكون أيضاً بالقوة، أو أن القوة نوع من الوجود، وأن الصيورة خروجها إلى الفعل، وغير عارف أن وحدة معنى الوجود في الذهن هي ثمرة تجريد عقلي من موجودات متعددة يقال عليها بالتشكيك لتغايرها، فالكثرة ممكنة، وهي الأصل الذي يواجهنا بادئ ذي بدء. أما سبينوزا فقد قبل الكثرة، لكن على

<sup>٧</sup> النجا، ص ٣٤٨.

<sup>٨</sup> تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤١.

أنها كثرة صفات وأحوال لجوهر كلي واحد، وقبل الصيرورة، لكن على أنها صيرورة آلية تتدافع فيها الأحوال أي الجزئيات، ويفعل كل منها بما يتلقى من دفع لا بقوة مركوزة فيه. وهذا نوع من التوسط بين بارمنيدس وهرقلطيس، مع ميل إلى الأول أشد، من حيث إن الأصل عنده أيضًا الوحدة والثبات، وإنه لا يبقى معهما للكثرة والصيرورة إلا ظل من وجود مستند على الجوهر الأوحد.

الوسط الحق هو المذهب الثالث: مذهب أرسطو؛ يجمع بين القوة والفعل، ويرى أن القوة، وإن كانت غير معقوله في ذاتها، فهي معقوله بالقياس إلى الذي يخرج إليه؛ فإن الفعل كمال القوة ومن أجله وُجدت، وهو مُحققها، فما من متغير إلا وله مغير، أو ما من مُتحرّك إلا وله مُحرّك، وعلى ذلك يخطئ الذين يفسرون الكون بتطور المادة، واضعين في الأصل القوة والاختلاط زمناً غير متناهٍ. ولو صح زعمهم لما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل، ومن الاختلاط إلى النظام. وبفضل هذه البديهيّات يتفق العقل مع الوجود، ويصعد إلى فاعل أول.

### (٣) الجوهر والعرض

من الموجودات ما هو منفصل عما سواه، قائم بذات متقوم في ذاته، معين تعينناً أولياً بماهية باقية ما بقي هو، مثلاً نرى في زيد هذا أنه إنسان. ومنها ما هو حال في المتقوم في ذاته، معين له تعينناً ثانويًا يجعل منه شخصاً مشاراً إليه، كالمقدار واللون وسائر ما ينضاف على الماهية في الأشخاص. وهذا التعين الثانوي قد يكون «مفارقاً» زائلاً، وهو في الغالب كذلك. وقد يكون «لازماً» ثابتاً، كالبياض في ق CNS العالم القديم، أو السوداد في CNS العالم الجديد (١٠ ج)، دون أن يمنع لزومه وثباته من اعتباره ثانويًا متمايزاً من الماهية جائز المفارقة.

فالموجود الذي من النوع الأول محل وموضوع للذى من النوع الثاني، وليس هو في محل أو موضوع. وظاهر أن المتقوم في ذاته المقوم لغيره أشرف من هذا المتقوم به. وبهذا الاعتبار اصطلاح في العربية على تسمية المتقوم في ذاته «جوهرًا» وعلى تسمية المتقوم في غيره «عرضًا». قال الغزالى: «الجوهر اسم وضعه واضح اللغة لحجر يعرفه الصيرفي، ونقله المتكلم (صاحب علم الكلام) إلى معنى هو أحد أقسام الموجودات.».٩ وقال

<sup>٩</sup> معيار العلم، ص ٥١.

ابن رشد: «هذا الاسم عند المتكلمين منقول من الجهر عند الجمهور، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضًا مقوله الجوهر أشرف المقولات، سميت جوهراً». <sup>١٠</sup> واصطلاح على اسم العرض للدلالة على ما يعرض للجوهر، أو أنه منقول مما يدل به عند الجمهور، وهو الشيء السريع الزوال». <sup>١١</sup> وهذا ندرك مبدأ الجوهرية على أنه تعين لمبدأ الذاتية: «الموجود واحد بعينه تحت أحواله المتعددة المتغيرة». ومن هذه الوجهة لا يخرج الموجود عن هذين القسمين، فإنه إما جوهر وإما عرض.

للجوهر إذن تعريفان، فهو: الموجود المقوم في ذاته، وهو موضوع الأعراض أي محلها وحامليها، الأول بمثابة الحد، والثاني بمثابة الاسم. فالأول مفضل، وقول: «المقوم في ذاته» خير من قول: «الموجود لا في موضوع»، على كثرة ورود هذا التعبير عن ابن سينا وابن رشد، وبيانه بأن الجوهر «يقال لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يقوم بالفعل». <sup>١٢</sup> أجل إن القولين يرجعان إلى واحد، فالمقوم في ذاته هو الموجود لا في موضوع، غير أنه يحمل صوغ التعريف في صورة موجبة كلما أمكن ذلك لما هو معلوم من أن التعريف السالب يقول ما ليس الشيء هو ويدع ماهيته خافية، بينما التعريف الموجب يقول ما الشيء هو ويفيد إلى الذهن معنى ثبوتيًّا ربما لا يؤديه السلب إلا بشيء من العناء، فإليجاب متقدم على السلب. ثم إن قبول الأعراض ليس شرطًا للجوهرية بإطلاق، هو وظيفة ثانوية للجوهر الحادثة، ويخرج منه الله الذي هو جوهر محض غير قابل لعرض ما، على حين أن التعريف الأول شامل ينطبق على كل جوهر.

أما العرض فتعريفه مقابل للتعريف الثاني للجوهر، فإنه «ماهية موجودة في آخر وجودها في موضوع أو محل»، فهو «وجود مقبول لا غير» (نجاة ٢٠٤). فينبغي أن يفهم حلوله في موضوع بمعنى اتحاده به وتقومه فيه، لا كحلول الجزء في الكل، أو الجسم في المكان، أو المعلول في العلة! فليس للعرض من حقيقة إلا بالجوهر: كالشكل

<sup>١٠</sup> تلخيص ما بعد الطبيعة، ص. ٧.

<sup>١١</sup> الموضوع السابق.

<sup>١٢</sup> ابن سينا: رسالة الحدود.

واللون والحركة فإنها لا توجد إلا في موضوع، وسنزيد هذا بياناً فيما يلي. ولننذ الآن في بيان معنى الجوهر بإيراد الاختلاف في استعمال اللفظ، فنقول:

كان أفالاطون يرى أن المثل هي الموجودات الحقة، وأن الأجسام الطبيعية أشباه لها، فثبتت عنده أن المثل هي الحقيقة باسم الجوهر، وأن الجزئيات إن أطلق عليها هذا الاسم فبالطبعية وبصفة ثانوية، قال: «لا تسم الماء المحسوس ماء، وإنما قل إنه شيء شبيه بالماء». وافتقر عنه أرسطو؛ إذ ثبت لديه أن المثل لما كانت كليات فيستحيل أن يحصل لها وجود، وأن الموجود حقاً هي الجزئيات، سواء أكانت مادية محسوسة أو روحية معقولة: كالنفوس الإنسانية والعقول العلوية، فكان يسميها جميعاً جواهراً أول، ويسمى المعاني الكلية الماثلة في عقلنا جواهراً ثانياً، وينبه على أن اسم الجوهر إنما يطلق على الجواهر الأول والجواهر الثانوي لا بالتواتر بل بطريق التنااسب من حيث إن قوامالجزئي هو بذاته لا بالكتل، وقوام الكتل هو بالجزئي، فالجزئي أولى بالجوهرية. وإذا تأملنا في هذين النوعين من الجوهر وجدنا أن الجوهر الأول هو ما ليس في موضوع ولا يحمل على موضوع، كذلك مثلاً. بينما الجوهر الثاني وإن كان ليس في موضوع فهو يحمل على موضوع، كإنسان في قوله: «زيد إنسان».

والفلسفه الإسلاميون، كابن سينا وابن رشد ومن تبعهما، يعنون بلفظ الجوهر وبصفة شاملة «الموجود لا في موضوع»، وثانياً وبصفة محدودة «محل الأعراض أو موضوعها». والمتكلمون «يخصصونه بالجوهر الفرد المتميز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهراً، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر (كما يطلقه الفلاسفة) على (الله) المبدأ الأول». <sup>١٢</sup> وابن سينا، بعد أن عرف الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، وينبه على أن اللفظ مشترك، يقول (في رسالة الحدود) إن هذا اللفظ: «يقال بالذات لكل شيء كان، كإنسان أو كالبياض، وإن كان موجود، وإن كان كالبياض والحرارة والحركة، فهو جوهراً». كيف يكون ذلك وهذه أمثلة للعرض؟ كيف يمكن الجمع في مدلول واحد بين الإنسان والبياض؟ وقال ابن رشد مثل هذا، وفسره كما يلي: إن هذا إنما يسمى جوهراً بالإضافة لا بالإطلاق، ولم يضع واحد العرض من جهة ما هو عرض جزءاً وجوهراً، بل من جهة ما ظن أنه معرف ذات الجوهر المشار إليه، فمن

<sup>١٢</sup> الغزالى: معيار العلم، ص ١٩٣، وتهافت الفلسفه، ص ١٠.

رأى أن كليات الشيء هي التي تعرف ماهيتها، أو أنها الأبعاد الثلاثة، أو أنها أجزاء لا تتجزأ، أو أنها المادة والصورة، رأوا أنها أحق باسم الجوهر من الشيء المشار إليه، إذا كان من المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واسطقطاؤه (أي أجزاؤه) ليس بجوهر؛ فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما أخرى بذلك الأمر الذي هو له سبب».١٤

وفي العصر الحديث نجد ثلاثة تعريفات مشهورة: أولها تعريف ديكارت القائل: إن الجوهر «هو الذي يوجد بحيث لا يفتقر في الوجود إلا لذاته». هذا التعريف مدعاة للبس، فقد يعني: «ما لا يفترق لموضوع أو محل لكي يوجد»، وهذا معنى مقبول. وقد يعني: «ما لا يفترق لشيء آخر كعلة لوجوده»، وهذا معنى يستتبع إما أن الجوهر موجودة بذاتها، ومن ثمة إلهية، أي يستتبع وحدة الوجود، أو أن اسم الجوهر يجب أن يحصر على الله، وحينئذ تكون الموجودات أعراضًا لله، فنفع في وحدة الوجود كذلك. وفعلاً استدرك ديكارت قائلًا: «بدقيق العبارة الله وحده هكذا».١٥

التعريف الثاني هو الذي يؤسس عليه سينيوزا مذهبة في وحدة الوجود، ويفتح به كتابه «الأخلاق» حيث يقول: «الجوهر هو الشيء الموجود في ذاته والمتصور بذاته، أي الشيء الذي لا يفترق تصوره إلى تصور شيء آخر». وهذا خلط بين الوجود في الذات والوجود بالذات، وخلط بين الوجود في الذات وبالذات وبين المتصور بالذات؛ إذ قد يكون الشيء في ذاته وبذاته ولا يتصوره بذاته بل بواسطة معنى آخر أو معانٍ آخر كما يجري لنا في حق الله.

والتعريف الثالث شائع لدى الحسينين وكنط ومن جاء بعده من التصوريين، وهو قولهم: إن «الجوهر فكرة محل أو موضوع ثابت الكيفيات متغيرة». يقولون إنه فكرة أو معنى، فلا يعتقدون بموضوعيته، مع فارق في تفسير أصل هذه الفكرة: الحسينيون يفسرونها بأن الذهن يلاحظ توزيع الإحساسات في مجموعات وتلازمها فيها، فيعتاد اعتبارها شيئاً واحداً يدل عليه بلفظ واحد، كالإنسان والفرس والشجر، دون أن يدري لتوزيع الإحساسات وتلازمها علة ما، فيقدر له أساساً ويسميه بالجوهر. فهم يكررون هنا ما يقولونه في سائر المعاني. وينذهب كنط إلى أن المعاني، ومنها معنى الجوهر، أمور لا ينالها الحس، ولكنها غريزية في العقل نستخدمها لتنظيم التجربة، ونستدل

<sup>١٤</sup> تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧ باختصار.

<sup>١٥</sup> مبادئ الفلسفة، المقالة الأولى، الفقرة ٥١، باختصار.

عليها برسوم خيالية، والرسم الخيالي للجوهر: «بقاء كمية المادة»، وبتعبير آخر: تلازم الإحساسات كما يقول الحسيون. وهذا يقودنا إلى الفحص عن قيمة معنى الجوهر، فنقول:

محال أن يكون الجوهر فكرة ذاتية لا غير كما يُدّون؛ فإن الظواهر موجودة، وشرط الموجود موجود. محال عدم الإقرار بفاعل للفعل ومُظاهر للظاهرة. وإذا كان الجوهر مجرد فكرة ناشئة عن تلازم الظواهر أو بقاء كمية المادة، أفلبس هذا التلازم أو هذا البقاء بحاجة إلى تعليل؟ ولكنهم لا يدركون له تعليلاً، وإذا كان الجوهر عبارة عن جملة ظواهر، فأين توجد الظواهر؟ هل هي موجودة بذاتها؟ إنها إذن جواهر، أم هي موجودة في غيرها؟ إن هذه الأغوار إذن جواهر، وإلا تداعينا إلى ما لا نهاية. إنهم يخطئون في تصور الظواهر خطأ ساذجاً للغاية: فإن الحواس تدرك الكيفيات لا قائمة بذاتها، بل متشخصة في موضوع: إذ ليس يوجد «بياض» (مجرد)، بل يوجد «أبيض» (مشخص)، أعني حصول البياض للشيء الذي يصير به أبيض. ولذا كان للإحساس مقدار كما يقرره علم النفس، فيبدو اللون متداً بالغاً ما بلغ صغره، ويبدو الصوت كميًّا؛ بحيث إذا أردنا أن نعبر عن الواقع تعبيراً صادقاً، لم نقل إن الحواس تدرك اللون والشكل والصوت والطعم والرائحة والحرارة، وإنما قلنا إنها تدرك الملون والمتشكل وهذا الصوت وهذا الطعم وهذا الرائحة والحار ... وما إلى ذلك، دون أن تميز أول الأمر العرض من الجوهر، ولكن العقل يميز؛ إذ يرى الشيء باقياً هو هو في طبيعته بينما الأعراض تتغير، فيعلم أن جوهر الشيء متمايز من أعراضه حقاً.

ويخطئ الظاهريون في تصور العرض إجمالاً، فإنهم يتخيّلونه كما يرون اللون مثلاً وارداً على الشيء من خارج ملصوقاً به، ويظنون أننا نحن الذين نفترض له موضوعاً أو محلًّا خالياً. والحقيقة أن الجوهر أو الشيء أو الموجود يتكون ويذوب معه أعراضه يظهر بها وفيها، فنعرفه في نوعه وشخصه بها وفيها؛ إذ إنها «ظواهر» وليس حبّاً تخفيه وتخدع عنه. والحقيقة أن العرض صادر عن الجوهر ومقبول فيه صدوراً وقبولاً ذاتياً، كما نرى الأشياء من جامدة وحية تظهر طبعاً بأعراض خاصة، وحتى حين يكون العرض مقبولاً من خارج، كلون الذي ينتقل من مناخ إلى آخر، أو طعم النبات والحيوان يتغير بتغيير الاستثناءات والمأكولات والبيئة، أو كالعلم يلقنه المعلم، فإن الجوهر يتمثله و يجعله جزءاً من ذاته. فليس حدوث العرض في الجوهر كوقوع لون صناعي على سطح الشيء، ولكنه فعل ذاتي للجوهر.

هذا الذي تحسه الحواس ويعقله العقل، يتأيد ويتبين إلى أبعد حد بالولوج إلى «الأنّ» الذي هو الجوهر المدرك بالوجودان: فليس من ينكر أننا نضيّف ظواهرنا الوجودانية إلى ذات ثابتة هي «الأنّ» حتى في الحالات المسممة بأمراض الشخصية. فالتغيرات النفسية تبدو لنا لا كأنّها مطلق ظواهر بل على أنها ظواهرنا نحن تتبعها مع بقاء شخصيتها، فندرك الأنّ تارة حاسّاً وطوراً عاقلاً أو مريراً أو منفعلاً أو متخيلاً أو متذكراً. فاعجب للظاهريين يدعون أنهم لا يقررون إلا بالتجربة ثم يكابرُون في شهادة الوجودان هذه: لم تكون شهادته أقل صدقًا في إدراك بقاء الشخصية منها في إدراك تتعاقب الظواهر؟ إن الشواهد على بقاء الشخصية كثيرة واضحة كل الوضوح: فالعادة، سواء أكانت جسمية أم ذهنية، تكتسب بتكرار الفعل، ولا يفيد التكرار إلا إذا حدث في ذات بعينها، والذكر والتذكرة يدلان على أن هناك ذاتاً بعينها تستعيد الماضي وتصل بينه وبين الحاضر، وإلى الذكر والتذكرة يرجع تداعي الصور الذي يعيشون عليه أكبر التعويم، كما يرجع الشعور بالتبعية. إن الظاهرة عبارة عن إلغاء الحياة الوجودانية؛ فإن هذه الحياة قائمة على الثبات والاستقرار، ولو لاماً ماً أمكن أن توجد ظواهر متنوعة متغيرة.

ولنا على الظاهريين شاهد من أنفسهم: فقد حاروا في تفسير «الوهم والجوهر» كما يقولون، فتسائل ديفيد هيوم: إذا كانت الإحساسات والأفكار منفصلة مستقلة، فكيف يمكن أن يوجد بينها مبدأ ارتباط؟ ثم قال: إن هذه مسألة مستعصية على فهمه. وقال ستواتر مل: إن سلسلة الظواهر الباطنة تعرف ذاتها ماضية ومستقبلة، فنضطر للاعتقاد بأن النفس أو الأنّ شيء آخر غير السلسلة، فنقع في تناقض. فهم ينكرون الجوهر ويجهرون بالظواهر، فيجتمع لهم جواهر كثيرة لأنهم لم يريدوا أن يعتقدوا بجواهر قليلة!

#### (٤) الماهية والوجود

الموجود الحادث أو المخلوق، كما أنه مركب من فعل وقوءة، ومن جوهر وعرض، فهو مركب من ماهية وجود. وهذا التركيب الأخير أعمق وأدق على التصور. وله تاريخ إن تتبعناه وقفنا على منشأ النظرية المقصودة به، ومراحل تكوينها، ووجوه إنكارها، فاتضحت أكثر من اتضاحها بالتفسير والتدليل، أو جاء التفسير والتدليل في سياق العرض التاريخي فكانا أقرب تناولاً. نقول إذن:

لعل أفالاطون أول من التفت إلى النسبة بين الوجود والماهية، دون أن يبيّن المسألة لذاتها، ودون أن يتبيّن ما يستتبعه. ذلك بأن الجسميات عنده «مشاركات» في المثل،

فوجودها ليس لها بذاتها، وإنما كانت دائمة ثابتة كالمثل، من حيث إن الماهيات بمعزل عن الزمان والتغيير، والمثل أنفسها إن اعتبرناها موجودات مطلقة بناءً على بعض النصوص، كان وجودها لها بذاتها غير تمييز من ماهياتها تميز وجود الجسميات من المثل؛ وإن جعلناها مصنوعة من مثل الخير بناءً على نصوص أخرى، رجع حكمها إلى حكم الجسميات فوجد فيها ذلك التمييز لأن وجودها منحة من مثال الخير وتحقيق ماهياتها. والآلهة المزعون من الإله الصانع للكون، وجودهم تمييز من ماهيتهم كذلك؛ لأنه وجود منوح، وفي الإله الصانع للكون الوجود ذاتي للماهية. هذه الحالات مستخلصة اجتهاداً من مواقف أفلاطون، وهي تعود إلى اثنتين: حالة الموجود بذاته، وليس فيه تميز بين وجوده وماهيته، وحالة المصنوع، وفيه ذلك التمييز.

بيد أن أفلاطون لم يلتفت إلى نتيجة بالغة الأهمية، وهي أنه إذا كان الثبات الدائم موجوداً بذاته، فيتعين أن تكون المادة المتغيرة موجودة بغيرها، وهو يعتبرها موجودة بذاتها منذ الأزل، ويعتبر علامة تبعيتها للإله الصانع أنه نظمها بعد اضطراب وفوضى، لا أنه خلقها أيضاً. واليونان على العموم لم يعرفوا فكرة الخلق، فالإله الصانع لا يمنح مطلق الوجود، بل يطبع في المادة الموجودة بذاتها أشباهًا أو أشباحاً للمثل.

وقد تقدمت المسألة مدى فسيحاً بفضل أرسطو؛ إذ كان أول من وضعها وضعًا صريحاً، وأول من ميز بين الوجود والماهية، ولكن في الذهن وفي المنهج العلمي فقط، ثم انساق إلى عين النتائج لاتفاقه مع أستاذه في غيبة فكرة الخلق وفيما تستتبعه هذه الغيبة من إثبات أزلية العالم. فمن الناحية التمييز بين الماهية والوجود، يجعل منها مطلبين مختلفين للعلم: مطلب ما: أي: ما الشيء الذي هو موضوع العلم، ومطلب هل؛ أي: هل الموضوع موجود؟ ويعلن أن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية، وأننا ندرك ما الإنسان أو ما المثلث، دون حاجة إلى إدراك وجودهما بالفعل. وينبه على أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يقدم على تعريف الموضوع، أي على العلم بماهيته إذ كان الموضوع غير موجود، كالغول أو العنقاء، لم يبق هناك من معنى لتعريفه، أو جاء التعريف منصبًا على الاسم فقط كما تعينه تعيناً عرفياً، لا على شيء موجود أو ممكن الوجود. هذا إذن تمييز حاسم،<sup>١٦</sup> بيد أنه لا يعدد الوجهة المنطقية.

---

<sup>١٦</sup> كتاب التحليلات الثانية: م ٢ ف ١، وكتاب ما بعد الطبيعة: م ٧ ف ٥ وف ٦.

فإذا ما قبلنا على الوجهة الميتافيزيقية أو الوجودية، أفينا أرسطو يوحد بين الماهية والوجود في وجود جميع مراتب الوجودات، وهذه المراتب عنده ثلاثة: المرتبة العليا تشمل الآلهة محركي الأفلاك، وهؤلاء عقول مفارقة للمادة أي أرواح بسيطة بريئة من كل تركيب، فهم موجودون بذواتهم أَزَلًا أَبْدًا، فلا تمایز فيهم بين ماهيتهم وجودهم. والمرتبة التالية تضم الأفلاك، وهذه مركبة من نفس ناطقة ومن الجرم الذي نراه: النفس الناطقة روحية، وحكمها حكم المحركين، وجرم الفلك عنصر واحد هو الأثير لا يكون ولا يفسد، فهو ثابت، أَزَلًا أَبْدًا، وإن فالأفلاك موجودة بذاتها، فلا تمایز فيها بين ماهية وجود.

هل نجد هذا التمايز في المرتبة الأخيرة المحتوية على الأجسام الكائنة الفاسدة تحت فلك القمر، وهي مركبة من صورة ومادة وأعراض، ومنحلة من هذا التركيب بعد وقت، فيبدو أن الوجود فيها متباين من الماهية؟ لكن لا، فإنها كانت موجودة بأنواعهامنذ الأزل، لم يخلق هذه الأنواع خالق ولم يصنعها صانع، بل يتكون أفرادها بتأثير الحركات السماوية والأرضية: المادة غير متكونة ولا منشرة، وإن فهي موجودة بذاتها، والصورة «مطوية في قوة المادة» متى ظهرت كانت منبع وجود، وكان اتحادها بالمادة اتحاد فعل بقوة، وكانت هذه الأجسام كأنها موجودة بذاتها من جراء أن العنصرين المركبة منها موجودان بذاتهم، فلا تمایز فيها بين ماهية وجود، على حين أنه يمكن إثبات هذا التمايز تبعًا لفلسفة أفلاطون بالرغم من قيام المادة بذاتها، وذلك لوجود الصور عن المثل، أو عن صنع الإله الصانع طبقاً للمثل، وقد أبطل أرسطو وجود المثل فأبطل تبعية الأجسام التي تحت فلك القمر، أو هو لم يدع لها سوى تبعية للحركات السماوية والأرضية تخرج بها من القوة إلى الفعل، أو تتطور بها.

هل نقول إن تمایزاً بين الماهية والوجود يظهر في الصورة العرضية من حيث إنها طائرة على الجوهر مفارقة له أو قابلة للمفارقة؟ كلا، فإن اتحادها بالجوهر كاتحاد الصورة الجوهرية بالمادة، فيظل الجوهر واحداً تمام الوحدة، وإن تمایز العرض من الجوهر ففي الذهن فقط لا في الوجود الواقعي.

ومنذ القرن الثاني للميلاد حمل المفكرون المسيحيون على مقدمات الفلسفه اليوناني ونتائجها. فقدقرأوا في مفتاح سفر التكوين الذي هو مفتاح التوراة: «في بدء خلق الله السماوات والأرض»، فعرفوا أن الله خالق الأشياء، أي مُوجِّهُها مادة وصورة، وموجدها بعد أن لم تكن موجودة. وقرأوا في سفر الخروج (الفصل الثالث، الآية ١٤) أن موسى

التمس من الله أن يفصح له عن اسمه كي يبلغه إلىبني إسرائيل فقال الله: «أنا الموجود، كما قل لبني إسرائيل: الموجود أرسلني إليكم». وقرأوا في سفر ملاخي (الفصل الثالث، الآية ٦): «قال رب الجنود (السموية): أنا هو الرب ولا أتغير». وقرأوا في آيات أخرى كثيرة عن الله وصفاته، فعلموا أن الله واحد ليس غير، وأنه هو الموجود الوحيد القيوم الذي وجدهوا بذاته، وما عاده فوجوده به، وأنه ثابت لا يطرأ عليه تحول، وما عاده هو الذي يعتريه التحول، فكان الثبات أخص صفات الله في نظرهم، وكانت الصيرورة أخص صفة للمخلوقات. ولقد أحوا في تأييد هذه المعاني وفي نقد الآراء اليونانية، وكان القديس أغسطين (٤٣٠-٣٥٤) أب禄 لهم تأييداً وأشدهم نقداً.

و جاء بويس (٤٧٠-٥٢٥) فتعمل المسألة لتحديد وجه التمايز بين الله والمخلوقات، فرآه في بساطة الله وتركيب المخلوقات، وبين ذلك تبينًا غدا معه هذا التمايز مرعيًا في علم الالهوت من عبده، قال: «الجوهر الإلهي صورة من مادة، ومن ثم هو واحد (غير مركب في ذاته)، وهو ما هو أي عين ماهيته، وسائر الموجودات ليست هي ما هي أي عين ماهيتها؛ لأنها مركبة، كتركيب الإنسان مثلاً من نفس وجسم، فليس الإنسان أحد هذين الجزأين دون الآخر، وإن فمن وجه ليس هو ما هو». في هذا النص الملخص لرأيه لا يظهر أن الوجود مقصود كجزء من مركب، وإنما المقصود الماهية المركبة في ذاتها التمايزية (باعتبارها ماهية تامة) من أي جزء من أجزائها. فقوله: إن الجوهر المخلوق ليس هو ما هو، يعني أنه لا يتوحد مع الصورة التي تجعله ما هو، وأنه معروض لأعراض تزيد في تركيبه، وليس الوجود مذكوراً بين هذه الأعراض. والوحدة التي يثبتها الله هي توحد الجوهر الإلهي مع الصورة أو الماهية الإلهية. والتمايز الذي يوضعه في المخلوق تمايز بين الجوهر والصورة.

ثم كانت للمفكرين الإسلاميين جولات في هذا المضمار، فقد قرأوا أيضًا أن الله خالق وأنه هو القيوم. ففهم المتكلمون منهم أن العالم حادثُ أُوجد بعد عدم، واستنتاج فريق منهم أن وجود المخلوق غير ماهيته؛ قالوا: «إن وجود السواد زائد على كونه سواداً، وإنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود، وإن المعدومات المكنته قبل دخولها في الوجود ذات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذاتات، بل في جعل تلك الذوات موجوداً». <sup>١٧</sup> وفهم الفلسفه منهم أن الخلق لا يستلزم أزلية العالم، وأزلية العالم

<sup>١٧</sup> كتاب محصل أفكار المتقدمين والتأخرین، لفخر الدين الرازي ص ٣٤ و ٣٧ من طبعة القاهرة.

لا تغنى عن علة أزليّة؛ إذ إنّه ممكّن، وإنّ الوجود الممكّن علة لا محالة. فقال ابن سينا: كل وجود فإما واجب وإما ممكّن، وجود كل ممكّن الوجود هو من غيره، وليس لكل ممكّن علة ممكّنة بلا نهاية، بل إن الممكّنات تنتهي إلى علة واجبة الوجود؛ فوجود الممكّن في الأعيان أو في الأذهان معنى مضاد إلى حقيقته.<sup>١٨</sup> وقد غلا ابن سينا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الممكّن عرضاً للماهية.

وقد عارض ابن رشد هذه النظريّة معارضـة شديدة. إنه لم يعن بمعالجة المسألـة بأطـرافـها دفعـة واحدة، ولكـنه عرض لها كـلـما سـنـحت له الفـرـصة، وـفي كلـ مرـة يـعـنـفـ صـاحـبـها تعـنيـفاً أـلـيـماً. قالـ: «الـعـدـم لـيـس فـيـه إـمـكـان أـصـلـاً». <sup>١٩</sup> فـاستـبعـدـ تلكـ الفـكـرةـ الغـرـيـبةـ التيـ خـطـرـتـ لـبعـضـ المـتـكـلـمـينـ مـنـ أـنـ لـلـمـمـكـنـ وـالـمـعـدـومـ ضـرـيـاًـ مـنـ الـوـجـودـ هوـ وـسـطـ بـيـنـ مـطـلـقـ الـلـاـوـجـودـ وـمـطـلـقـ الـوـجـودـ، وـذـلـكـ لـتـقـسـيـرـ الـخـلـقـ «ـمـنـ الـعـدـمـ»ـ عـلـىـ اـعـتـبارـ أـنـ حـرـفـ «ـمـنـ»ـ يـفـيـدـ أـخـدـاًـ مـنـ شـيـءـ وـأـنـ الـمـأـخـوذـ مـنـهـ مـوـجـودـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ. قالـ: «ـالـوـجـودـ عـنـ اـبـنـ سـيـنـاـ عـرـضـ لـاحـقـ لـلـمـاهـيـةـ ...ـ وـقـدـ غـلـطـ فـيـ هـذـاـ غـلـطـاًـ كـثـيرـاًـ؛ـ إـذـ يـسـأـلـ عـنـ ذـلـكـ العـرـضـ،ـ إـذـاـ قـيـلـ فـيـهـ إـنـهـ مـوـجـودـ،ـ هـلـ يـدـلـ عـلـىـ عـرـضـ مـوـجـودـ فـيـ ذـلـكـ العـرـضـ،ـ فـتـوـجـدـ أـعـرـاضـ لـنـهـاـيـةـ لـهـاـ،ـ وـذـلـكـ يـسـتـحـيلـ.» <sup>٢٠</sup> «ـوـلـكـنـ هـذـاـ شـأـنـ هـذـاـ الرـجـلـ فـيـ كـثـيرـ مـاـ يـأـتـيـ بـهـ مـنـ عـنـ نـفـسـهـ،ـ <sup>٢١</sup> «ـفـإـنـ دـلـ (ـالـوـجـودـ)ـ عـلـىـ مـعـنـىـ زـائـدـ عـلـىـ الذـاتـ،ـ فـعـلـىـ أـنـهـ مـعـنـىـ ذـهـنـيـ لـيـسـ لـهـ خـارـجـ النـفـسـ وـجـودـ إـلـاـ بـالـقـوـةـ،ـ <sup>٢٢</sup> فـإـنـ «ـالـوـجـودـ فـيـ الـبـسيـطـ»ـ هـوـ نـفـسـ الـمـاهـيـةـ،ـ <sup>٢٣</sup> وـإـنـ مـعـطـيـ الـوـحـدـانـيـةـ،ـ التـيـ هـيـ شـرـطـ فـيـ وـجـودـ الشـيـءـ الـمـرـكـبـ،ـ هـوـ مـعـطـيـ وـجـودـ الـأـجـزـاءـ التـيـ وـقـعـ مـنـهـ التـرـكـيبـ؛ـ لـأـنـ التـرـكـيبـ هـوـ عـلـةـ لـهـاـ،ـ <sup>٢٤</sup> وـإـنـ «ـمـعـطـيـ رـبـاطـ الـأـشـيـاءـ الـمـرـتـبـةـ بـعـضـهـاـ مـعـ بـعـضـ هـوـ مـعـطـيـ الـوـجـودـ،ـ <sup>٢٥</sup> وـإـنـ «ـالـتـرـكـيبـ لـيـسـ هـوـ مـثـلـ الـوـجـودـ،ـ بـلـ مـثـلـ

<sup>١٨</sup> العلم الإلهي من كتاب النجاة، وأول كتاب الإشارات، وفي مواضع أخرى كثيرة.

<sup>١٩</sup> تهافت التهافت، ص ٧٤، ص ٢٢٢.

<sup>٢٠</sup> تهافت التهافت، ص ٣٤.

<sup>٢١</sup> تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨.

<sup>٢٢</sup> تهافت التهافت، ص ٣٩٢، ص ٣٩٣.

<sup>٢٣</sup> تهافت التهافت، ص ١٧٢، وص ٤٠٠ على التوالي.

<sup>٢٤</sup> تهافت التهافت، ص ١٧٢، وص ٤٠٠ على التوالي.

<sup>٢٥</sup> تهافت التهافت، ص ١٨٠ و ٣٣١ على التوالي.

التحرّك، أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هي الذات بعينها، ومن قال غير هذا فقد أخطأ». <sup>٢٦</sup>

ولما ترجم الغربيون إلى اللاتينية كتاب الشفاء لابن سينا، في أواخر القرن الثاني عشر، وشرح ابن رشد على كتب أرسطو، في أوائل القرن التالي، واطلع فيها اللاهوتيون على منطق المسألة ومختلف الآراء، راكتبهم نظرية ابن سينا واتخذوها أصلًاً يبنون عليه ويُفرّعون منه، مع تفاوتٍ في التعمق والإحكام. فكان القديس توما الإكويني أبعدهم غورًا وأسدتهم رأياً كما كان شأنه في سائر المسائل، رأى في قسمة الموجود إلى واجب وممكن رجوعًا إلى التعريف الوارد في التوراة، وبينًا للفارق الأول الحاسم بين الله والملحوقات؛ لقيام هذا الفارق على أول المعاني وأشملها، وهو معنى الوجود، الله هو العلية الأولى، والعلة الأولى موجودة بذاتها ضرورة، فلا تغایر في الله بين ماهية وجود، بينما الملحوقات ممكّنات فقط، ليس الوجود متضمنًا في ماهياتها، وإذا أضيف إليها فالإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها. وأية إمكانها بادية فيها: فإنها متغيرة قابلة للأعراض، والتغير انتقال من القوة إلى الفعل، وما يخالطه شيء بالقوة فليس يوجد بذاته؛ لأن الموجود بذاته حاصل على كل وجوده فلا يتغير، ولو كان وجودها من ماهياتها لوجدت دائمًا وعلى حال واحدة كالماهية. وقبل الأعراض لازم من التغيير، ونسبة القابل إلى المقبول كنسبة القوة إلى العقل.

وعلى ذلك يقر الإكويني ابن سينا على إثبات التمايز الحقيقي بين الماهية والوجود في الملحوقات، ويجد أنه كان قليل التوفيق في جعله الوجود عرضًا للماهية، وفي تصوّره الإمكان كأنه قوة فعلية لأولئك الفريقي من المتكلمين. فيقر ابن رشد على نقیض هاتين الدعوتين، ويلاحظ أن الإمكان لا يعتبر وسطًا بين العقل والقوة، وإنما هو قابلية صرف للوجود، وجوده متعلق بالإرادة الإلهية. وقد يجوز القول بمعنى واسع إن الوجود عرض للماهية من حيث إنه غير داخل في حدتها، إلا أن إضافة الوجود إلى الماهية تختلف عن إضافة العرض إلى الجوهر: العرض وجه معين للجوهر، بينما الوجود تحقيق الجوهر ماهيته وملابساتها، وفي الوجود المتحقق بالفعل، ليس الوجود والماهية شيئاً تامين متباورين؛ إذ ليست الماهية موجودة دون الوجود، وليس الوجود شيئاً ما دون الماهية، وإنما الوجود فعلية الماهية، أي كونها بالفعل. فنسبة الوجود إلى الماهية نسبة فعل إلى

<sup>٢٦</sup> تهافت التهافت، ص ١٨٠ و ٢٢١ على التوالي.

قوة، فاجتمعهما في المخلوق اتحاد تام يجعل منه كائناً ذا وحدة تامة من حيث إن كلاً منها ضروري للآخر متمم له. وهذا تطبيق لنظرية الفعل والقوة بَيْنَ أهميتها الجلية. ذلك رأي القديس توما الإكويني في المسألة، فيه شيء من أوائل المفكرين المسيحيين، وشيء من ابن سينا، وشيء منه هو. إن فكرة الخلق هي التي أثارتها ووجهت إلى هذا الحل. لذا لم تخطر للفلاسفة القدماء، أو لم تخطر إلا للذين منهم اعتقادوا بالحدث في المخلودات وبالقدر الذي تصوروه منه فيها، كمارأينا أفلاطون يُتبع الآلهة والماديّات لصنع الإله الصانع من مادة موجودة بدونه. ولذا لا يثيرها أصحاب وحدة الوجود إلا قالوا: إن تمایز الوجود والماهية هو في الذهن فقط، من حيث إنهم لا يميزون بين خالق ومخلوق إلا تمییزاً ذهنیاً، وإنهم يؤلهون الوجود أجمع فيمحون الحدوث ويحلون الوجوب في كل ماهية. ولذا أيضاً لا يثيرها أصحاب المذهب الحسي أو الاسمي، من حيث إن التمييز الحقيق بين الماهية والوجود أعمق من أن يظهر للحواس، ولا ينفذ إليه إلا العقل الذي ينكرونـه. فهذه المسألة تطبيق فلسفـي لعقيدة الخلق، وبين تركيب المخلوق وتبعيته في مقابلة بساطة الخالق واستقلالـه. هي إحدى المسائل العقلية التي كان العقل غافلاً عنها، فنزل بها الوحي، فعالجها العقل بتطبيق نظرية الفعل والقدرة من جهة الوجود، فحصل على تركيب في المخلوق هو أعمق وأسبق كل تركيب، ودخلت المسألة هكذا في عداد المسائل العقلية، واستغنت عن شهادة الوحي في إثارتها وفي تأييدها.

هذا وقد خاض فيها بعض الفلاسفة المعاصرـين من الوجوديين الملحدـين الماديـين، ولكن مع العبث بـلـفـظـ المـاهـيـةـ بنـقلـهـ منـ معـناـهـ المـتـعـارـفـ إـلـىـ معـنىـ الشـخـصـيـةـ، فـخـلـطـواـ خـلـطاـ غـرـبـيـاـ. يـقـولـ «ـجـانـ بـورـ سـارـتـ»ـ: إـنـ الـاعـتقـادـ بـإـلـهـ خـالـقـ هوـ الـذـيـ يـوـحـيـ بـفـكـرـةـ المـاهـيـةـ النـوـعـيـةـ وـفـكـرـةـ سـبـقـهـ عـلـىـ الـوـجـوـدـ، مـنـ حـيـثـ إـنـ الـخـلـقـ تـحـقـيقـ شـيـءـ مـعـلـومـ أـوـلـاـ. أـمـاـ الـذـيـ لـاـ يـؤـمـنـ بـالـاـهـ وـلـاـ بـالـمـاهـيـاتـ النـوـعـيـةـ (ـمـثـلـ هـوـ)ـ فـإـنـهـ يـسـلـمـ بـهـذـاـ السـبـقـ لـلـمـوـجـوـدـاتـ الـخـاصـةـ خـضـوـعـاـ تـامـاـ لـلـإـنـيـةـ الطـبـيـعـيـةـ وـالـتـيـ نـجـدـهـ مـعـيـنـةـ فـيـ كـيـانـهـ وـأـفـعـالـهـ، وـلـاـ يـسـلـمـ بـهـ بـالـنـسـبـةـ لـلـإـنـسـانـ، فـإـنـ فـيـ إـلـنـسـانـ، وـفـيـهـ وـحـدـهـ، دـعـمـ تـعـيـنـ يـتـعـيـنـ بـفـعـلـ حـرـيـتـهـ فـيـكـونـ الـشـخـصـيـةـ خـاصـةـ بـكـلـ فـرـدـ مـنـ الـأـفـرـادـ وـالـتـيـ هـيـ مـاهـيـتـهـ. وـبـهـذـاـ الـمـعـنـىـ يـكـونـ الـوـجـوـدـ سـابـقاـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ، أـيـ إـنـ إـلـنـسـانـ يـوـجـدـ ثـمـ يـصـيرـ جـبـانـاـ أـوـ جـسـوـرـاـ، أـمـيـنـاـ أـوـ خـائـنـاـ، عـالـمـاـ أـوـ جـاهـلـاـ ... إـلـىـ آـخـرـ ماـ يـتـعـيـنـ بـهـ كـلـ فـرـدـ. تـلـكـ هـيـ الـمـاهـيـةـ حـتـىـ اـطـرـحـنـاـ جـانـبـاـ الـمـاهـيـةـ الـنـوـعـيـةـ الـمـشـرـكـةـ بـيـنـ كـثـيـرـيـنـ وـالـمـسـتـلزمـةـ عـقـلـاـ يـعـلـمـهـاـ وـإـرـادـةـ تـوـجـدـهـاـ، وـظـاهـرـ أـنـ هـذـاـ لـيـسـ هـوـ الـمـقـصـودـ بـمـسـأـلـتـنـاـ الـمـيـتـافـيـزـيـقـيـةـ.

## (٥) العلة الفاعلية

القسمة السابقة إلى ماهية وجود تقودنا رأساً إلى قسمة الوجود إلى علة و معلول: ذلك بأنه متى انقسم الوجود إلى واجب بذاته وجوده عين ماهيته، وإلى ممكн بذاته مركب من ماهية وجود مفترض إلى موجود؛ كان لكل موجود علة وجود إما ذاتية وإما خارجية. والإيجاد أو التحقيق أشهر معنى للعلة، ولكنه ليس المعنى الأوحد، ولا المعنى الأول أو الأعم. فالمعنى الأول والأعم أن العلة أو السبب (والاسeman متراوكان) «ما يلزم عنه شيء ما». وبهذا المعنى الأعم تنقسم العلة إلى منطقية وجودية.

العلة المنطقية تبدو واضحة في القياس والاستقراء حيث المقدمتان علة النتيجة: متى اجتمعتا في العقل لزمت عندهما النتيجة، أي صدرت عندهما ضرورة، فكانت معلولة لهما تبدو كذلك في ارتباط خصائص الموجود بماهيته وتفسير الماهية للخصائص. مثل مساواة زوايا المثلث القائمتين، فإنها لازمة عن ماهية المثلث، وبهذه الماهية يبرهن عليها؛ ومثل العلم والفن والدين فإنها لازمة عن وجود العقل في الإنسان وتفسر به.

والعلة الوجودية: «كل ما يشارك في إيجاد الشيء إما في ذاته أو في وجوده»، فمن حيث ذاته نطلب تعليله بذاته وصورته، وهذا واضح في الصناعيات؛ إذ إننا نفسرها بالمادة المركبة منها، مع الخواص الطبيعية لهذه المادة، وبالصورة أي بهيئة أجزاء المادة، وتركيبها بعضها مع بعض، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها. بل هذا واضح نفس الوضوح في الموجودات الطبيعية المركبة، كأجسام الأحياء تفسرها الفسيولوجيا بالمادة والصورة على النحو المتقدم. فالمادة والصورة علتا طبيعة الشيء تجعلانه على ما هو عليه، ومن حيث وجوده نطلب العلة التي حققته، وهذه هي العلة الفاعلية تدل عليها، بقولنا: «كل ما يظهر للوجود فلظهوره علة»، وهذا أدق من قول القائلين: «لكل معلول علة»؛ فإن لفظ «المعلول» يتضمن معنى العلة، وهذا دور منطقي أو مصادرة على المطلوب. ويستقيم القصد إذا عنينا بلفظ «المعلول» ما ليس له بذاته علية ذاته، أي الممكн الذي شأن المعلولية. وأخيراً العلة الفاعلية لا تفعل إلا إذا حملت على الفعل بغایة تحقّقها، فالغاية علة من حيث إنه لولاها لما فعل الفاعل.

هذه أربعة أنحاء من العلية: تختلف فيما بينها اختلافاً كلياً، ولو أن كل علة هي علة المعلول بأكمله، ولكن على وجه خاص يستحيل معه أن تقوم إدراها مقام الأخرى، ويتفق في صفة مشتركة تجعل كل واحدة منها علة، وهذه الصفة هي «التأثير»، ولكن على نحو خاص بكل منها: فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء، والعلة الفاعلية

تؤثر بالفعل والإيجاد، والعلتان المادية والصورية تكونان الماهية أو الطبيعية. وعلى ذلك فاسم العلة من الأسماء التي تقال بطريق التناقض، أي باتفاق من وجهه واختلاف من وجهه. ولما كانت المادة والصورة متعلقتين بالماديات، كان محل الكلام عنهما في الفلسفة الطبيعية التي نعرض لها في الكتاب التالي. أما الفاعل والغاية فيمتدان إلى كل موجود، فيرجعن إلى هذا محل، الذي يضم المعاني المتعلقة بمطلق الوجود، ولقد كان كلاما هدفا لحملات عنيفة التقت فيها المذاهب والأدلة في العقل وفي الوجود، فالخوض فيها تلخيص لهذا الكتاب برمه.

هذا المبدأ البديهي الذي نطبقه عفواً وبلا انقطاع، ونبني عليه جميع شئوننا من مادية ومعنوية، قد حمل عليه جمع من الفلاسفة الحسين والتوصيريين، وبذلوا أقصى ما يستطيع بذلك من دقة التحليل وبراعة النقاش في سبيل إبطال قيمته وتفسير منشئه. وهذا نحن أولاء نستعرض حجتهم ونرد عليها، وفي هذا الرد نجلو معنى العلية الفاعلية ونوطد الثقة بموضوعيته. الحجة الأولى: تاريخياً ومنطقياً، تلك التي قدمها أنا سيداموس، أحد أقطاب قدماء الشراك، قال: الجسم لا يحدث جسماً؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء لم يكن موجوداً وأن يصير اثنين بعد أن كان واحداً. ولا يحدث اللاجمسي لاجسماً؛ وذلك لنفس السبب، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان الماسة، واللاجمسي مُنْزَه عنها. ولا يحدث الجسم لاجسماً ولا اللاجمسي يحدث جسماً؛ لأنهما متغيران، لا الجسم يحتوي طبيعة اللاجمسي، ولا اللاجمسي يحتوي طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة. هذه الحجة ترجع إلى قدماء الطبيعيين وبارمنيدس وبروتاغوراس وسائر الذين لم يميزوا بين الفعل والقوة، فلم يفطنوا إلى إمكان إحداث جسم جسماً، وأن يحدث لاجسماً لاجسماً؛ لتكافؤ الطرفين وإمكان احتواء العلة على المعلول احتواءً بالقوة. وإذا سلمنا أن الجسم لا يحدث لاجسماً، فلسنا نسلم أن اللاجمسي لا يحدث جسماً؛ فإن الأعلى إذا لم يحتو على الأدنى بالفعل، فقد يحتوي عليه بالقوة، وقد يحدثه دون حاجة إلى ماسة، وعلى كل حال تكفي كلمة واحدة لاستبعاد هذه الحجة: وهي أنها تنفي التغيير من الوجود، والتغيير واقع ولا يفسر إلا بالعلية.

وقد جمع هيوم الحجج، كما جمعها من قبله مالبرانش؛ قال: إن مبدأ العلية لا يستتبع استنباطاً مستقيماً من مبدأ عدم التناقض، وإن فهو ليس أولياً. وهذه حجة مقدمها حق وتاليها باطل؛ وذلك لأن مبدأ العلية يستند على مبدأ عدم التناقض استناداً غير مستقيم أو بالرد إلى الخلف من جهة أن إنكاره زعم بأن شيئاً يوجد دون أن يكون له ما به يوجد؛ وهذا تناقض صريح.

ولكن هيوم يعتبر هذه الحجة قاطعة، فيرتب عليها حجة أخرى هي أن ربط مبدأ العلية بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب. وذلك لأن أنصار العلية يقولون: إن الشيء الذي يظهر للوجود إنما يظهر عن علة، وإنما كان علة نفسه؛ وهذا محال، أو كان معلولاً للعدم، وهذا محال أيضاً. وهم لا يفطرون إلى أن هذا التدليل على العلية يعتمد على العلية نفسها، أي إنه يفترض المطلوب الذي هو ضرورة العلة؛ إذ يجب التدليل على هذه الضرورة قبل الاحتجاج ببطلان وضع العلية في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وجوابنا أن لا وجه للظن بأن في هذه القسمة التي يعول عليها برهان الخلف مصادرة على المطلوب؛ إذ إن النظر هنا واقع على عين الوجود، أي على موجود يظهر للوجود، فهو بهذا الاعتبار لا يظهر بنفسه، ولا يفعل العدم، فيبقى أنه يظهر بفعل موجود آخر هو علته. وهذه القسمة أولية إطلاقاً لأولية معنى الوجودي واللاوجود المركب منهما مبدأ عدم التناقض الذي هو مبدأ أول بلا منازع.

وتفادياً لشبهة المصادر هذه ندلل على مبدأ العلية على الوجه الآتي: إن إنكار هذا المبدأ يعدل إثبات أن الحديث، وهو الموجود بذاته، يمكن أن يكون غير محدث، وغير الحديث موجود بذاته، فيخرج لنا أن الموجود الحادث غير الحديث هو موجود بذاته ولا بذاته في آن واحد، وهذا خلاف.

ويرتب هيوم نتيجة أخرى على استحالة استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض استنبطاً مستقيماً، فيقول: وإن فمعنى العلة والمعلول متغيران، ويستحيل أن نعلم العلة من المعلول أو المعلول من العلة علماً مبدئياً أي قياسياً، إنما هي التجربة التي تعرض علينا الظواهر متعاقبة. ومتى كان معنى العلة والمعلول متغيرين، فمن السهل علينا أن نتصور شيئاً أيّاً كان بأنه غير موجود الآن وكأنه موجود في اللحظة التالية، دون أن نرقق به معنى متميزاً للعلا أو مبدأ محدث، فيكون الفصل بين معنى العلة ومعنى بداية الوجود أمراً ممكناً. والجواب أن هنا خلطاً بين حالتين مختلفتين: إدحاماً مجرد تخيل شيء ما غير موجود ثم تخيله موجوداً، والحالة الأخرى مقارنة بين وجوده الآن وبين عدم وجوده في اللحظة السابقة. فما إن نعتقد هذه المقارنة حتى نرى أن خروجه من اللاوجود إلى الوجود فعل علة بالضرورة.

قد تأثر كنط بنقد هيوم تأثراً قوياً، فسلم بأن النسبة بين المعلول والعلة خارجة عن مفهومهما، وأن التجربة هي التي تعرض علينا الحدين مرتبتين. ولما كانت التجربة جزئية متغيرة، فهي لا تصلح أساساً للضرورة والكلية اللتين يدعى بهما العلم. غير أن كنط

كان مقتنعاً أشد اقتناعاً بقيمة العلم، مصراً كل الإصرار على إنقاذه من تشکك الحسينين، وكان عارفاً تمام المعرفة أن العلية دعامة القوانين العلمية، وأنه لو كان منشؤها عادة متكونة بتكرار التجربة كما يقولون، لكان بالإمكان، وقد علمنا ذلك، أن نرجع عن اعتقادنا بضرورتها، الواقع أن الاعتقاد بضرورتها مستمر غير منقطع. يبقى أن هذه النسبة آتية من العقل، لا عقل مدرك كما تصوره أفلاطون وديكارت ولبينتز، ويرفضه الحسينيون بحق، بل عقل موقوف عند حده، مبدأ من دعوى إدراك الوجود، وظيفته تأليف الأحكام الضرورية.

هذه الأحكام نوعان: أحكام تحليلية، وأخرى تركيبية. الأحكام التحليلية هي التي محمولها مستفاد من تحليل معنى الموضوع، مثل قولنا: «قبلية»؛ لأنها تؤلف «قبل» التجربة أي بدون معونتها، ولكنها أحكام تفسيرية فقط، لا يزيدها المحمول فيها علماً بالموضوع، ولا تفيد في إقامة العلم، والعلم واقع على التجربة.

والأحكام التركيبية تؤلف بين حدين متغيرين مستفادي من التجربة مع نسبة بينهما تبدو ضرورية، فحيث يؤدي إلينا الحس أن «الشمس تسقط وهذا الحجر يسخن»، يؤدي إلينا العقل أن «ضوء الشمس يسخن الحجر»، أي إن العقل يزيد نسبة العلية على الظاهرتين المحسوستين يربط بها بينهما برباط ضروري، فتسمى هذه الأحكام «بعدية»؛ لأنها تثبت المحمول للموضوع أو تفييه عنه تبعاً للتجربة.<sup>٢٧</sup> وعلى هذا الوجه يبرره الحكم العلمي، فلا إنكار للعلم كما ينكر الحسينيون، ولا دعوى النفاذ إلى بواسط الأشياء كما يدعى العقليون المسرفون، ولكن توسط بين الفريقين، يحق شيئاً عند كل منهما ويبيطل شيئاً، ويجمع بين ما يحق في مذهب واحد.

ونحن نقول: ذاك وسط ظاهري لا حقيقي، وتلك تعريفات خاطئة وتحديداً ناقصة. فأولاً ليس بصحيح أن الحكم التحليلي هو الذي محموله مفهوم موضوعه وحسب، وإنما هو بنوع خاص ذلك الذي يستخرج محموله بتحليل موضوعه في ذاته أو جوهره، من حيث إنه قد يكون للموضوع خواص لازمة له كلزم المحمول المذكور

<sup>٢٧</sup> هكذا يعرف كنط والمحدثون إجمالاً لفظي a priori و a posteriori، أي من جهة استقلال الحكم عن التجربة أو تبعاً لها، على حين أن أرسطو ومن بعده أشياعه جميعاً يعرفون القبلي a priori، ويعروفون البعدى a posteriori بأنه الحكم الذي يصدر عن العلم بالعلول، من حيث إن المعلول متاخر بالطبع عن علته.

في مفهومه أو تعريفه، ف تكون النسبة بينها وبينه ضرورية أيضًا. مثال ذلك ما نراه في الإنسان من علم ودين وأخلاق وفن وضحك وصناعة وحضارة، فإن كل أولئك للإنسان بسبب كونه ناطقاً، فتضاف إليه إضافة ضرورية ولو لم تظهر في «النطق» الذي هو حد الإنسان، ولم نفكر فيها وقت تفكيرنا في حد الإنسان.

ثانية: إن الحكم التحليلي نوعان، لا نوع واحد فقط كما اعتقد كنط وسائر الفلسفه المحدثين؛ فإن هناك نوعاً آخر من التحليل والأوليه هو عكس النوع السابق وله عين القوه، وتعني به تضمن المحمول للموضوع، كالفرد والزوج فإنهما قسمان العدد ويتضامنانه. وقد نبه أرسطو على النوعين، ودعاهما بالحمل الذاتي أي الإضافة الذاتية.<sup>٢٨</sup>

وقال ابن سينا: «الحمل الذاتي يقال على وجهين، فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع، مثل الحيوان في حد الإنسان، وإما أن يكون المحمول مأخوذاً في حد الموضوع أو جنسه، مثل الفطosome التي يؤخذ في حدها الأنف، والمثلث الذي يؤخذ في حد السطح». وقال ابن رشد: «ما بالذات يكون في القضايا الحتمية على وجهين؛ أحدهما أن يكون المحمول مأخوذاً في جوهر الموضوع، مثل النطق المأخوذ في جوهر الإنسان، والثاني أن يكون الموضوع مأخوذاً في جوهر المحمول، مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين في المثلث». <sup>٢٩</sup> ففي كل من النوعين يلزم التوحيد بين الحدين؛ لأن النسبة بينهما ذاتية. وترجع العلية إلى النوع الثاني، ولئن لم تكن النسبة بين المعلول والعلة داخلة في مفهوم العلة أو في مفهوم المعلول، كما يريد هيوم وكنط، إلا أنها لاحقة ضرورة لوجود المعلول، من حيث إنه معلول لآخر ويستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً، كما يستحيل وجود إنسان غير ضحاك أو وجود مثلث لا تكون زواياه مساوية لقائمتين، فهناك نسبة ضرورية بين ممكناً الوجود وبين وجوده الفعلي متى وجد، وهذه النسبة تحليلية، ورفضها رفض لمبدأ عدم التناقض كما تقدم. هي نسبة من المعلول إلى علته أو من الخاصية إلى الماهية، عكس النسبة من العلة إلى المعلول أو من الماهية إلى الخاصية، والنسبتان ضروريتان لا فرق بينهما في الضرورة. هكذا يحل الإشكال الذي استعصى حله على الكثريين، وتثبت للعلية قيمتها المطلقة.

<sup>٢٨</sup> أرسطو: كتاب التحليلات الثانية أو كتاب البرهان ١٤، وأيضاً كتاب ما بعد الطبيعة ٥ ف ١٨.

<sup>٢٩</sup> تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٩.

وكتيرون، من بينهم كنط، اعتقدوا أن مبدأ العلية، إن سلمنا به، يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية. وفي هذا الاعتقاد إيهام للمبدأ يعدل الإنكار؛ إذ إن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة، أعني علة غير معلولة، وترك السلسلة معلقة. وهذا مناف لمبدأ العلية؛ فإنه في الحقيقة يقتضي علة غير معلولة تكون بداية مطلقة للعلية، ولا صعوبة في تصور مثل هذه العلة، بل إن كل علة فهي بهذه المثابة: أجل إن العلة التي تقبل فعل علة أخرى لكي تصير فاعلة هي علة ناقصة تحدونا إلى التماس علة لعليتها، لكنها من جهة ما هي علة وفاعلة لا تقبل فعل علة أخرى ولا تتغير، وإنما هي تفعل بما لديها من قوة على الفعل، كالساخن حين يسخن والمعلم حين يعلم، فإن الفعل تحقيق في المنفعل للقوة الفاعلية التي في الفاعل، وكل ما هناك أن للعلة الأولى من القوة وما يغනيها عن كل قوة سواها. فالسلسلة إنكار للعلية لا تطبق لها كما يحسبون، ومعنى المبدأ أن لكل ظاهرة علة، لأن لكل علة علة.

بعد رد هذه المحاولات لتجريح مبدأ العلية، نسأل: كيف نحصل على هذا المبدأ؟ إن خصومه مجتمعون على أنه غير آت من التجربة، سواء الظاهرة والباطنة. وقد كان هموم أدقهم تحليلًا وأكثرهم إسهابًا بهذا الصدد، قال: إن التجربة تؤدي إلينا ظواهر متعاقبة، ولا يشعرون بالتعاقب بقوة فيما يسمى علة يحدث بها ما يسمى معلولاً. ونحن نعلم أن حركة أعضائنا تعقب أمر إرادتنا، ولا ندرك علاقة ضرورية بين الحركة والأمر، ولا نشعر بأننا نستخدم الأعضاء المتوسطة بين أمر الإرادة والفعل، ولا نفهم كيف يمكن لفعل ذهني كالأمر أن يحرك عضواً ماديًّا. فللتعبير عن الواقع لا ينبغي القول إن هناك أحدهما، بل يجب الاقتصار على القول إن ظاهرة قد ظهرت. وأما أنها معلول أو ليست معلولاً، فهذه مسألة أخرى. وما معنى العلة سوى عادة ذهنية يولدها جريان الظواهر، من خارجية وداخلية، وتحملنا على توقيع ظاهرة معينة كلما أدركنا ظاهرة أخرى معينة ارتبطت بها في تجربتنا الماضية، وما يزعم لها من ضرورة ناشئ من أن العادة تجعل الفكر غير قادر على عدم تصور اللاحق وعدم توقعه إذا ما تصور السابق. بل ذهب جون ستوارت مل إلى أن الإنسان المثقف المعتمد التجريد يستطيع أن يعود ذهنه تصور أحداث تحدث بدون علة، وأن الذين يعتقدون بالمصادفة والقدر والمعجزة والحرية هم أناس يعتقدون فعلًا بعدم ضرورة العلة.

ولنا على هذه الأقوال ملاحظات:

**فأولاً:** أن معنى العلة يبدو أولياً في العقل سابقاً على تكوين التجربة، ونحن نرى الأطفال يسألون عن العلل وهم موقنون بأن هناك عللاً، بحيث يبدو الاعتقاد بالعلية واحداً عند جميع الناس وفي جميع الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لبلغ التجربة.

**ثانياً:** أننا في إبان تكوين التجربة لا نضع علاقة العلية بين كل سابق وكل لاحق كيما اتفق، ولكننا نسمي «عللاً» بعض أشياء معينة، ونسمي «معلمات» أشياء أخرى معينة، ولا نجد من أنفسنا القدرة على عكس هاتين التسميتين: فلم هذا إلا أن يكون مفهوم العلية متحققاً في الطائفة الأولى، ومفهوم المعلولة متحققاً في الطائفة الثانية.

**ثالثاً:** محال أن يفلح إنسان في تصور أحداث تحدث بدون علة: فالصادفة نفي للقانون وليس نفياً للعلية؛ إذ إنها لا تعني أن الأحداث تخرج من العدم، بل تعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها. وليس العجزة نفياً للعلية، ولكنها معلولة لإرادة الخالق التي تقف فعل قانون طبيعي لغرض روحي أعلى. والحرية هي نفسها علة الاختيار والتنفيذ. وأخيراً القدر إما أن يتصور قدرًا إلهياً فيرجع إلى العلة الإلهية، أو يتصور قوة عمياء فيكون قوة وعلة على كل حال. وإند فقد كان مل واهماً حين اعتقد أن العلة غير المطردة ليست علة، والحقيقة أنها رباط بين شيئين تكررا أو لم يتكررا. كما أنهم جمیعاً كانوا واهمين حين اعتقدوا أنهم يفسرون القوانين الطبيعية بالتداعي والعادة، بينما لا يفسر التداعي بغير اطراد الظواهر، فهو معلول لا علة، والمسألة باقية: ما علة اطراد الظواهر؟

**رابعاً:** وهؤلاء الفلاسفة يعترفون بالعلية مرغمين؛ إذ يستخدمونها دون أن يشعروا، فييدلون على أن الطبع يعود حتماً مهما يبذل من جهد في التطبيع: إنهم يفسرون معنى العلة بتكرار التجربة، وهذا يعني أن التكرار علة توجد فيما توقع اللاحق بعد إدراك السابق، فيفسرون العلة بالعلية. وهذا كنط يقر بأننا نحس أنفسنا منفعلين في الإحساس، وأنه يلزم عن ذلك أن نعتقد بأشياء خارجة، فيطبق مبدأ العلية، وهو القائل الملحق في القول «إن العلة مقولة جوفاء لا يجوز استخدامها إلا في داخل الفكر». وهذا مل رأى أن العلم مؤلف من قوانين تجمع بين سوابق بعينها ولوائق بعينها، فاتخذ من طرائقه الأربع المعروفة وسائل لفصل «السابق الضروري» كما يقول، من

بين سائر السوابق ووضعه موضع العلة، فأقر بوجوب التفرقة بين محضر التلازم أو التقدم وبين العلية، واضطرب إلى أن يصف بالضروري السابق المتوقف عليه اللاحق، فوصل إلى هذه النتيجة العجيبة وهي أن لا رباط ضروري بين اللواحق والسباق، وهذا ما يريده المذهب الحسي. ولكن هناك سوابق ضرورية، وهذا ما يقتضيه العلم وتشهد به التجربة، فهذه السوابق غير ضرورية وضرورية في نفس الوقت! فهل من شواهد أبلغ من هذه على أن المبادئ الأولية مقارنة للعقل، وأنها إن أنكرت بالقول لا تنكر بالفكرة، وأن منكريها منافقون أنفسهم حتماً، وأن أهون الرد عليهم بيان هذا التناقض؟

وبعد تفنيد إنكار المفكرين وتفسيراتهم المتهاافتة نعود إلى سؤالنا: كيف نحصل على معنى العلة؟ فنقول: إن التجربة الظاهرة في حد ذاتها لا تبين مباشرة إلا عن تعاقب الظواهر، ولا تؤدي إلينا التبعية العلية، فإن هذه التبعية أمر غير محسوس محظوظ عن الحواس. وفي هذا نتفق مع الحسينين، ثم نفترق عنهم للفور فنقرر أن العقل هو الذي يدرك معنى العلة حالما تتأدي إليه مدركات الحواس: ذلك بأنه يرى أشياء (جواهر وأعراض) تظهر للوجود بعد أن لم تكن موجودة، فيحكم بأن ما يوجد بعد أن لم يكن موجوداً إنما يقبل الوجود من غيره لا من نفسه. وهكذا يدرك معنى العلة في ضوء معنى الوجود، من حيث إنه يدرك ابتداءً أن ما يحدث فلا بد له من علة تحدثه.

وليس علينا بالعلة مقصورةً على هذا الاستسلام الجاف: فإن التجربة الباطنة تمننا بشعور قوي بها كلما أظهرتنا على أفعال تصدر عنها وتقر فيها، كالتعقل والتخيل والإرادة، وأفعال أخرى تصدر عننا وتتعدد إلى غيرنا، كاللمس والتحريك والضرب والقطع، وطائفة ثالثة من الأفعال تصدر عن غيرنا وتتعدد إلينا. وفي كل هذا نشعر بأنفسنا فاعلين ومنفعلين، نعلم، ليس فقط أن المعلول يحدث (بعد) الفعل، بل أيضاً وبخاصة أنه يحدث (عن) الفعل، وأنه متصور ومطلوب قبل الفعل، بينما التوقع الناشئ التداعي يعني مجرد انتظار اللاحق بعد إدراك السابق. ولذا كان الفعل والمفعول فعلانا ومفعولانا، وكنا مسؤولين عنهما بإقرار من ضميرنا، والحسينون في جملتنا، إلا أن يتحدونا الضمائر جميعاً فيدعُوا أن شعر المعري أو شعر المتتبلي ليس لأحد، وأن أقوالهم هم، ملفوظة ومكتوبة، في العلية وغيرها من المسائل، ليست ولا لأحد! وهذه هي فعللا النتيجة المحتومة لمذهبهم إن كانوا صادقين.

ولهذا المذهب وجه آخر: فقد اتخذ وسيلة لتأييد ركتين دينيين: الركن الأول أن الله لما كان الموجود ذاته فهو الفاعل الأوحد، وليس المخلوقات بفاعلة. والركن الثاني: إمكان

المعجزات، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والأسباب يقضي على هذا الإمكان. وقد استغل الغزالي هذين المعنين ضد الفلسفه؛ قال: «إن استمرار العادة (بالأسباب والمسببات) مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية، وإن «من جعل مجرى العادات لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع المعجزات».» «والاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر»<sup>٣٠</sup> مثل الرّى والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء. وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوقي، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وإدامة الحياة مع جَزِّ الرقبة ... ونحو نجوز ملقاء القطن للناس دون الاحتراق، ونجوز انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملقاء النار، وهم (أي الفلسفه) ينكرون جوازه، وليس له دليل إلا مشاهدة محصول الاحتراق عند ملقاء النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنه لا على الحصول به ... ونجوز أن يلقي النبي في النار ولا يحترق، إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي ... فإنما نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعدي في تنور موقدة ولا يتاثر به»<sup>٣١</sup> هذا كلام صريح كل الصراحة، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين أصرح منه.

كذلك أراد مالبرانش أن يقيم فلسفة دينية تثبت تبعية المخلوقات للخالق تبعية مطلقة، كما يقتضي معنى المخلوق بالنسبة إلى معنى الخالق، وتناهض الفلسفات التي تضع المخلوقات بـإباء الخالق متقومة بذاتها فاعلة بقوى فيها، وأهمها فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين، فشایع دیکارت در انکار الصور الجوهرية وما تنطوي عليه من القوى الفاعلية في المخلوقات، فلم يبق لها عنده علیّه، وشایع دیکارت در استقلال كل من النفس والجسد بذاته، وما ينتج عن هذا الاستقلال من استحاللة التفاعل بينهما، كما شایعه في الآلية الكونية التي تقصر التفاعل على مجرد صدام خارجي بين أجزاء المادة، بل أربى عليه بأن سلب المادة كل قوة على مثل هذا الصدام، فعاد إلى حجة أناسيد اموس

<sup>٣٠</sup> أي إنهم متباهيان وليس هذا حكماً تحليلياً، كما سيقول هيوم وكنط، وذكرناه عنهم، فالمذهب جار من قدماء الشراك إلى أيامنا.

<sup>٣١</sup> تهافت الفلسفه: ص ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩-٢٧٥، ٢٨٧، ٢٨٥.

وقال مثله: لا علاقة علية من جسم إلى روح، ولا من روح إلى جسم، ولا من جسم إلى جسم، ولا من روح إلى روح، وحشد الحجج المعروفة.

إننا لنعجب لهؤلاء المفكرين كيف لم يتتبهوا إلى الإشكالات التي يثيرها مذهبهم هذا، وهي كثيرة خطيرة: أولها دور منطقى أو مصادرة على المطلوب تقطع عليهم الطريق إلى الله فتقضى على المذهب من أساسه، تليها إشكالات في حق الذات الإلهية، فأخرى في حق الموجودات. أجل يلزمهم الدور أو المصادر حين يتحدثون عن الله وهم عاجزون عن البرهنة على وجود الله: ذلك بأن علم الإنسان بـالله يُكتسب بتطبيق مبدأ العلية للصعود من المخلوقات إلى الخالق، ولكن مبدأ العلية مجرح في نظرهم، غير ذي موضوع في المخلوقات وغير ذي قيمة، وإن فليس يجوز تطبيقه للبلوغ إلى الله. فإن قالوا: إن الوحي وما يستند عليه من معجزات ينبيتنا بوجود الله، سأناهم: ألسنا نعرف الوحي من بلاغ السلف للخلف، أي من طريق العلية، فكيف نأخذ بالعلية في هذه النقطة ونبذها في سائر النقاط؟ فسواء أرادوا أن يعتمدوا على العقل أو على النقل فلا مخرج لهم من هذين المأزقين.

ولا مخرج لهم من الإشكالات التي في حق الذات الإلهية: فإنه إذا كان الله هو الفاعل الأوحد الخالق في العباد أفعالهم، فإليه تعود الأفعال الشريرة، فلا يتصف بالقداسة والكمال. وإذا كانت الأفعال الشريرة عائدة إليه، فكيف ينهاها عنها ونحن لا نملك عملاً؟ هذا تناقض ينتزع من الله صفة الحكمة. وكيف يتوعدنا بالعقاب عليها، ويعاقب فعلًا كما يؤكّد الشرع؟ هذا تناقض آخر ينتزع من الله صفة الطيبة وصفة العدل. كذلك نقول في الأفعال الخيرة: كيف يأمرنا بها وليس في وسعنا أن نأتيها بأنفسنا؟ وكيف يعدنا بالثواب عليها، وثبت فعلًا كما يؤكّد الشرع، ولا فضل لنا فيها؟ فماذا يبقى الله من صفات الألوهية، بل من صفة التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والعدل والظلم؟ وإذا اتجهنا إلى المخلوقات وجدنا فيها شواهد أخرى على تهافتهم: إنها جمیعاً تبدو ناقصة نازعة إلى الاستكمال، وإذا لم يكن استكمال الموجود بفعل منه فلم يوجد؟ وبخاصة متى كان عاقلاً مريداً مندوباً لاستكمال خلقي وديني. ثم إن لكل موجود طبيعة تبدو في أفعاله المطردة، ونحن نسمى هذه الأفعال طبيعية بسبب اطرافها، فإن اطراد الفعل يدل على أنه صادر عن قوة قارة في الموجود، وكل موجود هيئه أي تركيب من أجزاء أو أعضاء، وكل جزء أو عضو هيئه وتركيب: فلم هذا التركيب العجيب المتناسق مع خصائص الأشياء بحيث نرى العين مثلاً تدرك الضوء واللون ولا تدرك غير

ذلك. ونرى الأذن تدرك الصوت ولا تدرك غير ذلك ... وهلم جرًّا. وإذا ما تلف عضو أو اضطرب جزء منه، انعدم الفعل أو اضطرب بنفس المقدار. فكيف لا نعتبر العضو أو جزأه علة؟ وما وجه الضرورة لتركيبيات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة؟ ولم يحدَّ الله أي شيء من أي شيء بأي شيء أو بدون شيء؟

لقد ظنوا أن في اختصاص الله بالعلية وسلبها عن المخلوقات تمجيداً لله، والأمر على العكس؛ فإن عالماً فعلاً لأشد إظهاراً للقدرة الإلهية وأعظم تمجيداً لله من عالم ساكن ميت مسرح أشباح وأوهام، أليس يقدر الصانع بقدر صنعه؟ فظنوا أن علية المخلوقات قوة إلهية خالقة. والأمر ينحصر في الإخراج من القوة إلى الفعل دون إيجاد من عدم. فكما أن وجود المخلوقات مشاركة في الوجود الإلهي الذي هو وجود بالذات، كذلك علية المخلوقات مشاركة في العلية الإلهية التي هي علية بالذات. فنحن بإزاء علية أولى مستكفية بذاتها، وعلية ثانية قابلة، منها الوجود والقدرة على الفعل. وإن العقل ليقر بالعلية الثانية بدهاه، كما هو مشاهد، ويتأيد إقراره البديهي بالأسباب التي ذكرناها. ولابن رشد كلمتان جامعتان حاسمتان لا نرى خيراً منها لاختتام هذا البحث: «أما الأشعرية فقد أنكروا الأسباب والمسبيات، وهذا نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان» وقال: «العقل إدراك الموجودات بأسبابها، وبذا يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل». <sup>٣٢</sup> ومن قبله اعتقد الفلسفه الإسلاميون بالعقل وعلية المخلوقات، وناضل عنهم المعتزلة أروع نضال.

## (٦) العلية الغائية

والعقل هو أيضاً الذي يستشف العلية الغائية من وراء الظواهر المحسوسة، ويرى بين الغائية والفاعلية علاقة السابق واللاحق، فإذا رفعنا الغايات رفعنا العقل، وفاتنا التفسير النهائي للأشياء المستند على قضيتين كبيرتين: أولاهما أن كل فاعل فهو يفعل لغاية، والثانية أن كل مفعول فقد كان غاية قبل أن يفعل، والاثنتان متعادلتان ينظر في كل منها إلى وجهاً. وإنما قدمنا الكلام على العلية الفاعلية لظهورها ولنفعها في الفحص عن العلية الغائية، التي وإن كانت أولية مثلاً، إلا أنها أدق على الفهم.

<sup>٣٢</sup> تهافت الفلسفه: ص ٤١٧، ٤٠٢، وص ٥٢٢

وخصوم الغائية هم الحسيون كافة، ينضم إليهم بعض العقليين، فالحسيون يجدون العقل ومدركته، فلا يعتقدون بترتيب سابق، بل يدعون أن كل ما يتكون من أشياء ويحدث من أفعال فهو نهاية ونتيجة لعوالم مادية آلية، ولا تحقيق لغاية. ويفسرون الطبيعة بقولهم إن ذرات المادة تحركت منذ القدم بجميع الحركات الممكنة، وائلتلت بجميع الهيئات، وانتهت إلى الهيئات الراهنة. وإننا نحن الذين نفترض الغايات افتراضًا لما نشعر به من توكيناً الغاية في أفعالنا، فنتصور الطبيعة على مثالنا، ونقول مثلاً: إن للطير جناحين (لكي) يطير، بينما التجربة لا تدل على أكثر من أن الطير يطير؛ لأن له جناحين، والجناحان تكوناً اتفاقاً. هكذا يقولون، والمحدثون منهم آخذون عن القدماء بدون تغيير، أعني عن ديموقريطس، إمام المذهب المادي وتبعيه أبيقرور ولوكرييس.

وأشياعهم من العقليين يخضعون الطبيعة للأالية كي يفرضوا على العلم الطبيعي أن يكون هندسة وmekanika، ومن ثمة ضروريًا ومعقولًا في عرفهم، فيخضعون في المادة قوانين ذاتية تنظمها، ولا يدعونها للمصادقة، وبينما يقف بعضهم عند هذا الحد، مثل سبينوزا، يذهب بعض آخر، مثل أفلاطون وديكارت، إلى إخضاع هذه الآلية لصانع أو خالق، فينتهيون إلى سيطرة الغائية على الآلية في جملة الكون. فلنشرع في تعريف العلية الغائية وفي إثباتها.

«العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء (أو الفعل، وهي) علة بما هييتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها.» هذه العبارة لابن سينا<sup>٣٣</sup> إيجاز للمذهب العقلي الصحيح الصادر عن أرسطو وعن أفلاطون من قبله، وهي تشير إلى دليل أول بقولها: إن الغائية علة لعلية العلة الفاعلية: ذلك بأنه لو لا الغاية لاستوى الفعل وعدمه عند الفاعل، فاستحال عليه الميل إلى أحدهما، واستمر على السكون، فالفعل كما كان فعلًا، دليل على أن الفاعل قد ارتضى غاية ارتضيت له غاية، وأن فعله كان لأجل تحقيق هذا الغاية. وبتعين الغاية يتعمّن الفعل، فإن الفاعل يبذل فعلًا معيناً ليحدث مفعولاً معيناً، والفعل المعين هو الذي يتجه إلى غايته، أي الذي ينتهي بذاته إلى حد مناسب له. ولولا هذا الحد أو الغاية لكان أي فعل يحدث أي مفعول اتفاقاً ومصادفة، وهذا ممتنع لامتناع تحرك الفاعل إذا لم تعيّن وجهاً لفعله. فالفاعل، كما أنه يحتوي على علة البدء بالفعل،

<sup>٣٣</sup> ما بعد الطبيعة في كتاب الإشارات والتنبيهات.

يحتوي كذلك على علة اتجاه الفعل. فالعلة الفاعلية مبدأ الحركة، والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة، وهي نهايتها متى صدر الفعل.

هذا بالنسبة إلى الفعل في كل فاعل. فإذا ما نظرنا إلى الفاعل في ذاته، كماهية أو طبيعة، وجدناه كلاً منظماً، مطرد الاتجاه إلى تحقيق غايات معينة بوسائل معينة هي الخصائص والميل والغرائز والأعضاء. وتعيين الفعل ووسائله أو شروطه، دليل على أن الفعل الصادر عن قوة ما أو ميل أو غريزة أو عضو، هو من جهة أخرى علة هذه القوة، أي الغاية التي وجدت القوة لأجلها، فهو صادر عنها وهي مهيأ له: فلولا الطيران مثلاً لما فهم تركيب الجناحين، فالطيران علة الجناحين على نحو ما، أي علتهما الغائية أو ما لأجله الجناحان. وكذلك يقال في الرؤية للعين، وفي السمع للأذن، وفي كل قوة على العموم، فإنها مهيأة لفعلها.

وعلاوة على ترتيب كل موجود على خياله، نشاهد ترتيباً للموجودات فيما بينها: فالحركات السماوية آية في الانسجام، والألفة الكيميائية آية أخرى، فكأن العناصر الطبيعية يختار كل منها أليفاً، وبمقدار محدد، فتوجد عنها نفس المركبات. والأرض بينها وبين الشمس مسافة تتيح للحياة الوجود والنمو، والتربة تركيبها ضامن لغذاء النبات والحيوان، وتركيب الهواء يجعل بعضه صالحًا للنبات وبعضاً آخر صالحًا للحيوان، فيتحقق هذا ما يزفر ذاك، بحيث لولا النبات ما عاش الحيوان. وثمة أمثلة عديدة لا تحصى إلا بإحصاء العلوم، فإن كل علم عبارة عن ترتيب ما، وبين العلوم ترتيب وترتيب، والذين يستهينون بالترتيب محتاجين بما يبذلو من إخلاص به، يسلمونه من حيث لا يريدون؛ إذ ليس يعتبر النقص كذلك إلا بالقياس إلى غاية.

إذا أخذنا بتمييز كنط بين غاية باطننة في الموجود وغاية ظاهرة خارجة عنه، لم نعط هذا التمييز سوى قيمة اعتبارية: فالنبات والحيوان غايتها الباطنة من الاعتداء حفظ حياتهما، والأغذية غايتها الظاهرة، فالغياثيان متحدثان. ولا يوجد مثل هذا التقابل إلا باعتبار النسبة من الأعلى إلى الأدنى، أما الأدنى نفسه فهو غاية ظاهرة للأعلى وليس له غاية باطننة تقابلها، ففي كل ترتيب الأدنى مرتب للأعلى وحسب. وقد يتذرع تعيين الغاية الظاهرة موجود ما، ولكن ترتيب هذا الموجود في ذاته دليل كاف على أنه أوجد لنفع وفائدة. وكم من المنافع والفوائد ظلت خافية أزماناً متطاولة ثم بانت للباحثين. فمن المعقول أن نقيس الحاضر إلى الماضي ونتظر استكمال علمنا بالوجود.

فلا محيس من الفرق بين الغائية والمصادفة فرقاً حاسماً: والواقع أننا نرى البذرة تخرج نباتاً من نوعها فندرك أن هذا طبيعي، ونرى المطر والبرد يهلكان النبات فلا نحكم

بأن المقصود بهما هذا الإهلاك، بل ندرك أن الأمر يحدث مصادفة. وكلما أردنا نعمل فعلًا ما من أفعال أي موجود كان، وجدناه يقتضي غاية بالضرورة، كما أنه يقتضي فاعلًا. ليس مبدأ الغاية محض تطبيق تجربتنا الباطنة على التجربة الظاهرة، ولكنه مبدأ مطلق مهيمن على كل موجود وكل فعل. ولا نستثنى الإنسان؛ فأفعاله البدنية تعلل بتركيب بدنه، كما تعلل أفعال سائر الموجودات بتركيبها، فتؤدي أعضاؤه وظائفها، أي غaiاتها دون أن يريد أو يحس، كالقلب والمعدة وما إليهما. وأفعاله المعنوية وغaiاته المقصودة تنتهي إلى غاية أخيرة مركزة فيه طبعًا، هي طلب السعادة؛ إذ إنه يفعل كل ما يفعل ابتغاء أن يصير سعيدًا، ولو لا هذه الغاية لما خرج من القوة إلى أي فعل، بحيث تعود الغaiيات المباشرة في الإنسان، أي المعلومة المقصودة، إلى غاية غير مباشرة، وتعود جميع الغaiيات غaiيات مباشرة لعنة تصورتها وأرادتها وأوجدها. فإذا سأله الحسيون، وهم يسألون فعلًا: كيف تفعل الغاية وهي معروفة في الحال رهينة بالاستقبال؟ أجبناهم أنها موجودة حالًا في قوة الماهية أو الطبيعة، فعاللة بها.

وشتان بين هذا التفسير الصادر عن فطرة العقل، وبين التفسير الحسي المعتمد على المصادفة كل الاعتماد: فأولًا يفترض الحسيون أن جميع التأليفات الممكنة بين أجزاء المادة قد حدثت تارة أو طورًا، وأن كل موجود فهو نتيجة لمحاولات كثيرة، بيد أننا نستطيع أن نفترض أن أبسط التأليفات هي التي تكررت بلا انقطاع لبساطتها وسهولة ائتلافها، وأن التأليفات المعقّدة لم تحدث قط أو حدثت نادرًا لتعقدها وصعوبة اجتماعها، فكيف نفسر وجود الكائنات المعقّدة؟ وثانيًا: هم يكلون إلى البيئة غير الحية غير العاقلة، تكيف المادة حتى تصير حية حاسة عاقلة. والفرق هائل والمسافة سحيقة بين كل درجة من هذه الدرجات والتي تليها، فلا تعبّر. وثالثًا: هم يتصورون هذا التكيف حركة نحو الأحسن الأكمـل، والحركة في ذاتها ممكـنة أيضـًا نحو الأسوأ، فلم حدثت في سبيل التقدم؟ إذا أردنا جعلها معقولـة فيـجب أن نفترض فيـالسـدـيمـ الأولـ اـتجـاهـاـ غـائـبـاـ؛ إذ إنـ المـادـةـ لـاـ تـنـتـظـمـ مـنـ تـلـقـاءـ ذاتـهاـ، وـهـيـ بـذـاتـهاـ لـاـ تـقـنـصـيـ تـرـكـيـباـ معـيـنـاـ، فـكـيفـ اـئـلـفـتـ أـجزـاءـ الجـنـاحـينـ وـالـأـذـنـ وـالـعـيـنـ وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ مـنـ أـعـضـاءـ عـجـيـبةـ مـدـهـشـةـ؟

أفليس يلزم القول بسبق الغaiيات من حيث إن الغاية تنطوي على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين ائتلافها؟ إن الغاية علة حقاً، بل هي علة العلل ما دامت هي التي تبعث الفاعل على الفعل، فيؤثر الفاعل في المادة أو في الصورة أو في كليهما. فقولنا: «إن كذا هو من أجل كذا» تعليلٌ حقيقيٌ له مثل ما للعلة الفاعلية من قيمة وجودية

وعقلية. يعارض الحسيون الغاية بالنتيجة، وليس بين هذين المعنين تعارض، بل من الممكن أن تكون النتيجة غاية في نفس الوقت: إذا قيل إن الساعة تقيس الزمان (لأن) أجزاءها منسقة فيما بينها، فليس للقال أن يستنتج أن هذه الأجزاء لم تنسق (لأجل) قياس الزمان، وإذا قيل إن الطير يطير (لأن) له جناحين، وأنه حي يرزق (لكونه) محكم التركيب، فليس يمحو هذا القول السؤال عن رَبْه وأحکم تركيبه، ولم كان له جناحان، يعترف الحسيون بأن المصنوعات الإنسانية مسبوقة بصورها في أذهان صناعها وبالغاية منها. فإذا ما عرضوا للموجودات الطبيعية التي هي أيضًا جميلة منسقة من الوسائل والغايات، أبوا إلا أن يعتبروها نتائج علل آلية: في أي منطق يجوز تقرير نوعين من العلية متضادين كل التضاد لتفسير شيئاً متشابهين تمام التشابه، فتكون طائراتنا غائية وأجنحة الطير آلية؟

هذا هو المذهب العقلي السليم، نادى به إنكساغوراس حين قال: «هو العقل الذي رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعاً». وسمع سocrates قارئاً يقرأً هذه العبارة، فغشته نشوة عظيمة، وراح يفكر أن جلوسه بالسجن، مثلاً، لا يعلل بحركات عظامه وعضلاته، بل باستصحابه أن يتحمل القصاص الذي استصوبت المحكمة فرضه عليه، وإلا ل كانت عظامه وعضلاته حملته إلى بلد آخر. وثبت لديه أن تسميتها عللاً منتهي الضلال، وأن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتبط الوسائل إليه، فإن شيئاً لا يفعل إلا إذا قصد إلى غاية، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها في طبيعته. والغاية لا تتمثل إلا في العقل. أما المادة فشرط للفعل، أو علة ثانية خلو من العقل، يستخدمها العقل وسيلة موضوعاً، فليس يعلل العالم بالعناصر كعلل أصلية، بل بعلة عليا عاقلة تسخر العناصر لغايات. واقتتنع أفلاطون بهذا الرأي، وراح يبشر به في إيمان وحماسة لا مزيد عليهم، واتخذ منه أساساً أقام فوقه مذهبًا كان أول فلسفة عقلية تامة المعالم، واقتتنع بالرأي أرسطو، وأشار بالعقل أيماء إشادة: رفعه فوق سائر القوى الداركة، وقال: إنه أشرف جزء في الإنسان، وإن فعله أذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية، بل هو السعادة القصوى، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان، بل باعتبار أن فيه شيئاً إلهياً. وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية يعبر عنها الفيلسوف بقوله: «فلا ينبغي اتباع الذين يحثوننا على أن نفك أفكاراً إنسانية لكوننا أنساني، وأفكاراً فانية لكوننا

فانين، بل يجب أن نعمل كل ما في الوسع لكي نحيا وفقاً لهذا الجزء الذي هو أشرف قوانا، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علواً كبيراً قوة وكرامة». <sup>٣٤</sup> مما أشد الأسف لانحراف الفلسفة عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقاً ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإلحاد في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة. وهذا الكتاب شاهد على أنهم كثير، وأن الفلسفة لتبدو في معظمها – إن لم نقل في كلها – مشبعة بالشك والإنكار، حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسطاً كبيراً من التفاؤل أو السذاجة لمعارضة الشك ومناصرة اليقين، لكننا نأمل أن يقتنعوا بأدلةتنا، فيستثير وجه الفلسفة في نظرهم، ويحل الإيمان في قلوبهم، ويفرحوا بالعقل أعظم فرح.

---

<sup>٣٤</sup> انظر فـ يـ، دفاع أرسـطـو عن الغـائـيةـ، فـقرـةـ ٦١ـ، إـشـادـتـهـ بـالـعـقـلـ، فـقرـةـ ٨٠ـ.



