

الدليل الوجودي الحلوي أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية*

أبو يعرب المرزوقي**

تمهيد

يقتضي تحديدُ نظرية القيمة ونظرية أفعال العقل التي تستند إليها أنواعُ القيم الثلاثة فهمَ الأساس الثالوثي المسيطر في الفكر الفلسفي والديني عامة، وفي شكلهما المعاصر خاصة، هذا الأساس الذي تعينت فيه نظرية القيمة إلى حد الآن تَعَيُّناً برز في مجالاتها الثلاثة: نظرية الإبداع والجمال، ونظرية النظر والوجود، ونظرية العمل والوجوب. لذلك نحاول البحث في الشكل الأخير للأساس الثالوثي كما تحدد في الأفلاطونية المحدثة الجرمانية لإبراز الخصائص الجوهرية التي تتميز بها نظرية القيمة في التصور الاستخلافي في مقابل الموقف الحلوي.

فالأساس الجوهرية الذي تستند إليه نظرية القيمة في صورتها الأخيرة عند فلاسفة المثالية الألمانية ولاهوتيينها هو: التوحيد بين الإدراك الإنساني والوجود المطلق توحيداً تحدد

* القصد من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية، قياساً على الهلنستية والعربية اللاتينية، انبعاث الإشكاليات الميتافيزيقية عند الألمان في سعيهم إلى التحرر السياسي والثقافي من هيمنة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وانبعاثها في صورتها الثابتة منذ المحاولات الأفلاطونية للتوفيق بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي بالاستناد إلى أفعال العقل نموذجاً تأويلياً للوجود (الفيض قديماً ووسيطاً والوضع الذاتي حديثاً ومعاصراً)، على الرغم من تغير المضامين بحسب تقدم التجربة والمعرفة الإنسانية.

انظر في ذلك محاولة للتعريف الدقيق لهذه التسمية في رسالتنا: **منزلة الكلي في الفلسفة العربية**، كلية العلوم الإنسانية، تونس 1994.

ومن المعلوم أن المثالية الألمانية كانت ضرورية لتحرير الحضارة الألمانية، وتحقيق الاستقلال الفكري والثورة العلمية والصناعية في ألمانيا، التي كانت متخلفة بالقياس إلى فرنسا وإنجلترا، لكن شكلها المنحط (الوضعية والماركسية) الذين تأثر بهما الفكر العربي الحالي أكثر من كل المذاهب الأخرى أصبحت عائقين لكل نهضة.

** دكتوراه الدولة في الفلسفة؛ أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى.

فلسفياً في الوجدانية الانطوائية (Solipsisme)، وتحدد دينياً في نظرية الحلول (حلول الله في المسيح ممثلاً للإنسان عامة). ويجمع بين المتحدثين الفلسفي والديني الثالوث الجدلي كما صاغه هيجل¹ وبنى عليه فلسفته في الوجود عامة ببعديه المادي (الطبيعة) والرمزي (الشرعية)، وفي البنية التكوينية للعقل وتاريخه خاصة.² ولا تختلف هذه النظرية التي بدأت بتأويل فلسفي للتوراة³ ثم للإنجيل⁴ كثيراً عما نعلم من التحكم التأويلي الذي حاولته غلاة الإسماعيلية والمتصوفة عندنا. فكلتا النظريتين تعتمد على البنية المثلثة المزعومة للوجود والعقل في الأفلاطونية عامة وفي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية خاصة. وقد تحولت هذه النظرية إلى

¹ انظر هيجل: Lesons sur Platon, Présenté en bilingue par J. L. Viellard Baron, Aubier, paris. وخاصة ص 122 إذ يقول:

"وهكذا ففي القياس التأملي تصور موضوعاً، أو مضموناً ما متحداً مع ذاته بنوسط الغير وفيه، ويتمثل ذلك في كون حدّي القياس الأكبر والأصغر أصبحاً أمراً واحداً، إذ يتحد أحدهما بالآخر بما كان ممهاً له؛ وتلك هي، بعبارة أخرى، طبيعة الرب: فإذا اعتبرنا الله موضوعاً، كان القياس (التأملي) أن الله يدع ابنه، أعني العالم فيتحقق في هذه الحقيقة التي تبدو غيره، لكنه يبقى بذلك ممهاً لذاته في الحسيلة كلها، ولا يتحد إلا مع ذاته في ذاته، وعندئذٍ فقط يصبح في المقام الأول روحاً".

² انظر هيجل:

Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte neu herausgegeben von G. Lasson Leipzig 1920, p.35-36.

حيث يقول: "أما في المسيحية فإن الله قد تجلّى بصفته روحاً، بل إنه أولاً أب، وقوة، وكلّي مجرد ما يزال مخفياً؛ ثم هو يتجلّى ثانياً موضوعاً غيراً من ذاته: فيكون الابن وهذا الغير من ذاته هو ذاته مباشرة. فهو يعلم بالابن ذاته وبدركه. وعلم الذات هنا لذاتها وإدراكها لذاتها هو ثالثاً بالروح ذاته. ويعني ذلك أن الروح هو الكل، ويتساوى الأول والثاني في كونهما لا يوجدان إلا بالإضافة إليه. إن الله، بلغة العواطف، هو الحب الأزلي الذي يريد الوصل مع الغير بوصف هذا الغير هو ذاته، وهذا التثليث هو ما فضله كان الدين المسيحي أسمى من الأديان جميعاً، ولو لم توجد فيه هذه الحقيقة لكان يمكن أن يوجد في غيره من الأديان فكر أسمى من فكره، وإذا فالدين المسيحي هو الفكر التأملي، وتلك هي العلة في كون الفلسفة قد وجدت فيه كذلك نموذج العقل".

انظر كذلك:

G.W.E.Hegels' Werke, Vollständige Ausgabe, durch einen Verein vom freuden des Verewigtn, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840 (2.Auflage), 12 band (vorlesungen über Philosophie der religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasin Gottes), ص 215 والمواليات.

³ انظر:

J. Horovitz: Utersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Welterschöpfung, Marburg 1900.

⁴ انظر:

Pierre Duhmen: Le Système du Monde, L'histoire des doctrines cosmologiques de platon a Copernic, vol.iv, nouveau tirage hermann, Paris 1973, 3eme Partie, Chap.I, pp,321-401 : 'les sources du neo-platonisme arabe'.

وقد نقلنا هذا الفصل كاملاً من الكتاب إلى العربية وصدر عن بيت الحكمة بنونس سنة 1989م.

عقيدة دينية أولاً ثم فلسفية أخيراً، فحالت دون تجاوز هذا التصور القاصر لطبيعة أفعال العقل وبنيته العميقة، وأدت إلى تردي كلا الفكرين الفلسفي العلمي والديني الصوفي. ذلك أن التثليث ليس إلا قراءة لاهوتية متأثرة بالأفلاطونية عامة والأفلاطونية المحدثة خاصة، جمعت بين شكلي الدين والفلسفة المتدثّنين فآلت إلى تحريفهما في الأفلاطونية والتوراتية المحدثتين اللتين صارتا بعد ذلك عائقين دون تجاوز علم المعرفة الأفلاطوني ونظرية الوجود المشتقة منه، كما تعيّن في محاوره التيمائوس، وأصبحت منذ ذلك الوقت معيّنات لكل "الميثولوجيات" الفيزيائية ذات المصدر الربوبي خاصة في العصر القديم والوسيط (الذات الإلهية)، أو المصدر الإنساني خاصة في العصر الحديث والمعاصر (الذات الإنسانية)، وهما المصدران المتحكمان في الميتافيزيقا سواء زعم أصحابها استمداًها من التجربة الفلسفية العلمية (الذات المتعالية النظرية الإلهية أو الإنسانية المنفصلتين أو المتطابقتين أو المستثنيتين إحداهما للأخرى)، أو من التجربة الدينية الصوفية (الذات المتعالية العملية الإلهية أو الإنسانية المنفصلتين أو المتطابقتين أو المستثنيتين إحداهما للأخرى)، أو من كلتا التجريبتين معاً.⁵

وما يعيننا، في المقام الأول، هو مصدر التثليث في المثالية الألمانية، أعني صياغته الأولى التي فرضتها محاولات فهم الفلسفة الكنتية، ومحاولات تجاوزها إلى تحقيق مقاصدها انتهاءً إلى غايتها على نحو آل إلى انحطاطها النظري (الوضعية) والعملية (الماركسية) ونظام القيم المبني عليهما في الفلسفة المعاصرة. ذلك أن هذين الشكلين المنحطين قد تأثرت بهما محاولات الإحياء الفلسفي العربية دون إدراك جيد لاستنادهما الواضح إلى اللاهوت المسيحي - فضلاً عن مصدرهما "الديني الصوفي" المتمثل في نظرية الحلول وفضلاً كذلك عن مصدرهما "الفلسفي العلمي" المتمثل في وحدانية الانطوائية. وقد اكتمل هذا التأسيس

⁵ انظر بخصوص الفيزيائية الحديثة أو الوضع الذاتي للذات الإنسانية عند فشنه:

Joh. Gott : Fichte Werke, Auswahl in sechs Banden Herausg. Von Fritz Medicus. Verlag von f. Meiner in leipzig , Ditter Band

وخاصة العرض الحوارية الواردة في الصفحات 547--644 بعنوان:

“ Sonnenklarer Beircht das grosser Puplikum uber das eignetiche Wesen der neuesten .Philosophie”.

إضافة إلى كل صياغة نظرية العلم عنده.

أما بخصوص أثر الفكر الديني في الفلسفة عامة وفي الفلسفة الغربية الحديثة فانظر ما يقوله Wilhem Dilthey في دراسته: Das Wesen der Philosophie الواردة في:

Systematische Philosophie Dritte durchgesehene Auflage (Die Kultur der gegenwart, Teil 1 Ahteilung 6), Verlag von B.g. Teubner und Leipzig 1921, p46.

الفلسفي لهذا المآل في دحض كنط للدليل الوجودي⁶ دحضاً توسط بين محاولة لاينتس⁷ وشيلينج⁸ إعادة صياغة هذا الدليل السينوية- الغزالية، في صياغته الجزئية التي كانت العودة إليها عند هذين الفيلسوفين عودة تصحح صيغة أنسلم وديكارت، على الرغم من بقائها مبتورة.⁹ ولم يزد سعي هيجل إلى إثبات هذا الدليل مع القول بتأويل الوجود التثليشي إلا نفياً لأساسه، أعني الفصل بين الممكن والواجب في حتمية وحدة الوجود والمصير المزعوم حراً.¹⁰

وليس هذا الاكتمال إلا ثمرة محاولة الفلسفة الكنتية الجمع بين إفراط عقيدة الحلول في نظرية العمل التي يغلب عليها القول الضمني بحلول المطلق في الإنسان، وتفريط عقيدة التعالي في نظرية النظر التي يغلب عليها القول الضمني بالتعالي الساحق الفاصل بين الشيء في ذاته والظواهرات،¹¹ أعني التردد الكنتي بين الحلول والانفصال المطلقين تردداً يفرض

⁶ انظر خاصة:

Immanuel Kant: Samtliche Werke, P.b. Leipzig von Flex Meiner, 1. Band, kritik der reinen vernunft, neu herausgegeben von Theodor, Valentiner. 12. Auflage. Leipzig 1922, p. 512-519.

⁷ انظر:

G.W Leibniz: Opusculs Philosophiques choisis, traduits du Latin par Paul Schrecker, Vrin, Paris 1969, pp.23-24

⁸ انظر شيلينج:

Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des Philosophischen Empirismus, neu herausgegeben und mit erläuternden Anmerkungen versehen von Dr. Arthur Drews, Leipzig, 1902.

، فصل ديكارت، ص 4-29.

⁹ انظر عرض Jakob لتاريخ المسألة في ردوده على ابن مندل (العمل المحال عليه في الهامش 6 وكذلك عرض Hegel في الأعمال الكاملة المحال عليها سابقاً، الجزءان الحادي عشر والثاني عشر:

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes, herausgegeben vom D. Philipp Marheineke, verbesserte Auflage, Berlin 1840, 2, ص 357 وما بعدها من الملحق.

¹⁰ انظر هيجل، في دروسه في فلسفة الدين، مناقشة الدحض الكنتي للدليل الوجودي، ص 214 والمواليات من المرجع نفسه: الدليل الوجودي. وقد فسر هيجل الدحض الكنتي بمصر كنط للتصورات في مستواها الذاتي في الذهن قبالة الحقيقة في الخارج، وفي ذلك بقول:

"وكنط لم يبرهن على الفرق بين التصور والوجود وإنما خذ الأمر على نحو ما تنصوره العام. لكن العقل السليم لا يُعَدُّ ذلك الفرق مثلاً صالحاً إلا في الأمور غير النامية".

¹¹ عن الكنتية والنظر التوراتية، انظر رأي هيجل كما أورده ديلناي في كتابه:

Die Jugendgeschichte Hegels, und andere abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, iv Band, Leipzig und Berlin, 1921.

وخاصة صفحة 77 وما بعدها، حيث بنقد هيجل نظرية كنط الدينية والتخفية فبعدها أقرب إلى روح الديانة التوراتية منها إلى روح الديانة الإنجيلية.

المروور دون ثبات بمركز ثقل المسألة، أعني عقيدة الاستخلاف كما سنرى في بحث آخر. ذلك أنه على الرغم من القراءة السائدة التي تنسب إلى كنت تأسيس العلوم الرياضية التجريبية تأسيساً ما أغناها عنه، لكونه يقايضها الضرورة العقلية المزعومة لنسق منغلقي يحد من أفقها مقابل حصرها في مظاهر من الوجود هي ما يدركه جدول مقولات كنت، ولكونه -في كل حال إن سلمنا به- تأسيساً متأخراً لم ينتظره العلم نشأة ولم يستفد منه تطوراً، فإن الفلسفة النقدية ليست إلا محاولة من كنت لصياغة الإصلاح الديني اللوثيري¹² الجامع بين التوراة والإنجيل صياغة تحاول التوفيق بين تأسيس التجربة الفلسفية العلمية على استثناء شروط التجربة الدينية الصوفية، إما بنفيها أو بإرجاعها إلى الأولى معياراً لها، فيكون الانفصال التام بين المطلق والنسبي وضلال المظاهر من ناحية، وتأسيس التجربة الدينية الصوفية على استثناء التجربة الفلسفية العلمية إما بنفيها أو بإرجاعها إلى الأولى معياراً لها فيكون الاتصال التام بين المطلق والنسبي وهداية الحقائق، من جهة أخرى.

وقد حصل كلا الردين بعد كنت حصولاً لم يكن منه بد. وأولهما سبيله فوضى الغليان الإرادي الذي يصعد نسبية العلم مُطلقاً فاعلية الذات (عند فشته)¹³؛ وثانيهما كانت سبيله سكون "النرفانا" العدمية التي تحمّد إطلاق الإرادة ليلائم نسبية التصور (عند شوبنهاور).¹⁴ ومن ثم فإن هذا التوفيق الكنتي قد أصبح منطلقاً للإبقاء الدائم على الاستثناء المتبادل بين تجربتي الإنسان النظرية والعملية، أو للرد المتبادل بينهما ممّا أدّى إلى فصام الإنسان الناظر

¹² انظر في ذلك ما ورد في توطئة كتاب كنت:

Die religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft Die

إعداد: K. Vorländer ، ص IX إلى XCII وخاصة ما ورد فيه من قول لـ A. Ritsch في كتابه

Die Chritliche lehr von der Rechtfertigung und Versohung ص 410؛ وانظر كذلك ما بقوله كافنان J. Kaftan في كتابه: Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888، ص 210 وما بعدها.

¹³ انظر:

Dr. ED. Zeller : Geschichete der deutschen Philosophie seit lubniz munichen 1875, p.503 .

حيث يقول: "ففي النسق الكنتي كان الاعتقاد في وجود حاكم للعالم شرطاً لا غناء عنه للاعتقاد في وجود نظام خلفي لعالم، ذلك أن الأنا له عند كنت طبيعة توجد خارجه، طبيعة قوانينها في ذاتها ضماناً للتطبيق مع قوانين ذات الأنا الخاصة. أما في نسق نظرية العلم (يعني نسق فشته) فإن الأنا نفسه هو الذي يدع قوانين الطبيعة وكذلك قوانين العالم الخلفي من ذاته اللامتناهية".

¹⁴ انظر:

Arthur Schopenhauer's samcliche Werke, genaue herausgegeben mit den letzten Zuzatzen, Berlin bibliographische Anstalt, Erster Band, Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhung: Kritik der Kantischen Philosophie، ص 413 وما بعدها. حيث يجد المعنى العميق لفلسفة كنت (كما وردت

خاصة في الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص) في البراهمانية والبوذية.

الذي يضل في المظاهر، والإنسان العامل الذي تتعين فيه البواطن عودة إلى النظرة الصوفية ذات الطورين المتنافيين -طور العقل وطور ما وراء العقل- مع التآرجح بين الموقفين الإرجاعيين والفصل المستند إلى التنافي بين بعدي الإنسان الشاهد والغائب. وتلك هي علة الأهمية التي أصبحت للحلول الكنتية المستمدة من جدول أحكامه ومقولاته وما نتج عنهما في نظريتي "المعرفة -الوجود" و"العمل - القيمة" عنده في الفلسفة الغربية المعاصرة، التي يغلب عليها علم الكلام المسيحي الخالص، في شقيه الإنجيلي والكاثوليكي،¹⁵ وفي المجالين التابعين له: أعني تصور الطبائع والمفاهيم في العلوم التجريبية الرياضية (الانطوائية)¹⁶ وتصور الشرائع والقيم في العلوم التاريخية التأويلية (الحلولية).¹⁷

وسنهتم في هذا البحث بالمسائل الآتية:

1- الأولى تنظر في أساسي دحض كنت للدليل الوجودي.

2- والثانية تفحص نظرية كنت في أفعال العقل والمقولات.

3- والثالثة تشرح الدليل الوجودي الحلوي بين ديكارت وشيلينج.

المعلوم أن الأسطورة السائدة تدعي أن القول الميتافيزيقي قد انتهى منذ كنت، وأن كل محاولة فيه صارت دالة على السذاجة الفلسفية أو على قصد الوعظ التوطيدي. لكن ما لا يعترف به هذا الوهم العامي وما سنحاول بيانه، هو أن القول الكنتي نفسه ميتافيزيقي حتى النخاع، بل هو لاهوتي. فالتفدُّ كله وجميع الفلسفات المتفرعة عنه بالإيجاب أو بالسلب مَمْضُوغَات ميتافيزيقية بل مدرسية، يتداخل فيها الكلام والتصوف والفلسفة والعلم، كما

¹⁵ انظر:

H. Ehrenberg: Die Parteierung der Philosophie, Studien wider hegel und die Kantianer, Verlag E. Meiner Leipziz 1911، حيث يرجع التوحيد بين الفكر النقدي والفكر الجدلي إلى علم اللاهوت: فهما

عنده وجهاء. (انظر: فصل الختام).

J. Chon: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, Untersuchungen uber die ¹⁶ Grundlagen der Logik, Verlag von Engelmann, Leipzig 1909.

الفصل التاسع (ص 10-11) المتعلق بتأسيس جدول المقولات على جدول الأحكام، وكذلك الباب الثاني منه بعنوان: Logische Untersuchunge Uber Mathenatische Gegenstande، ص 156-273. وانظر كذلك:

H. Cohen: Logik der reinen Erkenntniss 2. Aufag, Berlin 1914, Einleitung und Disposition: Das Urteil und die Kategorien، الفصل العاشر، ص 45 وما بعدها.

¹⁷ انظر، بالنسبة إلى تأسيس العلوم التاريخية والقيم بالاستناد إلى المقولات الكنتية ونظرية المثال - القيمة:

H. Richtet: Die Grenzen der naturwissenschaften, Begriffsbildung, Eine Logische Einleiteng in die historischen Wessenschaften, Tübingen und Leipzig, 1902. وخاصة الفصل الخامس بعنوان:

"Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie"

ص 600-704. وانظر كذلك:

W. Windelband: Von System der Categrien, AUS DDEN Philosophischen Abhandlungen Chrstoph Sigwart zu seinem 70, Geburtstage 28, März 1900, tübingen 1900.

كان الشأن وما يزال منذ أن حاول العقل الإنساني صياغة هذه المسألة التي يحاول كنط فهم العقل عن تناوُلها بنظام نقده البوليسي.

ويكفي كل ذي عقل أن يعلم أن المعرفة النقدية إذا صح ما تقوله عن المعرفة النظرية وكانت نظرية، فقد حكمت على نفسها بأنها لم تقل شيئاً، إذ هي قول ظاهراتي في الطابع الظاهراتي للمعرفة الإنسانية. فلا تستطيع إذاً أن تستثني نفسها من حكمها على المعرفة النظرية، إلا إذا اعترفت بكونها خياراً عملياً يستهدف الحد من المعرفة النظرية لتأسيس المعتقد الديني: إنها إذاً شكائية تستهدف تأسيس عقيدة التثليث اللاهوتية من خلال الأمرين الموصلين إليه حلاً وحيداً، أعني نفى العلم النظري غير المقصور على الظاهرات وتأسيس المعرفة العملية على المصادرة والعقد لا على الدليل والإيمان.

أساساً دحض كنط للدليل الوجودي

يستند الدحض الكنطي للدليل الوجودي إلى أساسين: أحدهما مُعلن وهو الفصل بين الماهية والوجود؛¹⁸ والثاني مُضمر وهو لب الحل النقدي لمسألة المعرفة ببعديها النظري والعملي.¹⁹ ويجمع بين الأساسين المقابلة الكنطية بين المقولات الرياضية والمقولات القويوية. فالمقولات الرياضية تتعلق بـ **حدس مضمون الماهية**، والمقولات القويوية تتعلق بـ بناء مضمون الوجود.²⁰ ولن يكون غرضنا دحض نظرية المقابلة بين الظاهرات والشيء في ذاته، فهذه مسألة فرغت منها الفلسفة الألمانية منذ فشته،²¹ ولا دحض الدحض الكنطي للدليل الوجودي، فقد أتى عليه هيجل،²² علماً أن هاتين الحصيلتين يتضمنهما الحل

¹⁸ دحض الدليل الوجودي بالاستناد إلى الفصل بين الماهية والوجود: عكس المعنى السيوي لاقنصاره على أحد وجهيه: Kant: KRV, p. 512-519, Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes L. H. Jakob. وخاصة ص 516-517.

¹⁹ انظر L. H. Jakob، الإحالة نفسها الواردة في الهامش 6.

²⁰ عن المقابلة بين المقولات الرياضية والمقولات القويوية وعلاقتها بالفصل بين الماهية والوجود، انظر: نقد العقل الخالص، الفقرة 11، ص 133، الملاحظة الأولى: تقسيم المقولات إلى ضربين: الرياضية والقويوية.

²¹ انظر حول مراحل تجاوز الشيء في ذاته بتعارض معارضي الفلسفة الكنطية والمنسبين إليها وخاصة عند فشته D.Ed. Zeller تسالر، المرجع نفسه الحال إليه في الهامش 13، ص 464، وما بعدها وخاصة ص 484، حيث بعد فشته فلسفة كنط مستوحاة النخلي عن الشيء ذاته.

يقول تسالر واصفاً رأي فشته: "لكن المذهب الكنطي لا يمكن حسب رأيه تصوُّره تصوراً صحيحاً إلا عند النخلي عن الشيء في ذاته وعند استنتاج تصورائنا جميعاً، وكل مضمون وعينا من الأنا المنصور ومنه دون سواه".

²² دحض الدحض الكنطي للدليل الوجودي: هيجل: فلسفة الدين الواردة في الهامش 10.

الكنطي ضرورة. فعندما قال كنط: إن علم الإنسان لا يتجاوز الظاهرات وإن عمله يتجاوزها إنما هو يشرع في الحالتين تَنْسِيباً للنظر وإطلاقاً للعمل، جاعلاً من الإنسان مصدرَ الظاهرات ومقابلتها للباطنات المعقولة في النظر ومصدرَ الباطنات في العمل وعدم مقابلتها بشيء في ذاته. فالمبادئ التي يستند إليها العمل هي الأخرى من صنع الإنسان؛ وتلك هي علة المثل تبقى دائماً في مستوى الفكرة الضابطة ولا تصبح أبداً حقائق مكوّنة، وكون مبادئ العمل مصادر لا حقائق أو هي نتائج نستنتجها من العمل شروطاً له لا عللاً يصدر عنها.²³ فكان كنط اقتصر، في الحقيقة، على ترتيب ملكتي الإنسان النظرية والعملية لا غير بحسب ما نسبته إليهما من قدرة خاضعة أو حرة. وذلك ما فهمه مواصليه بدءاً بفشته وختماً بهيجل، على الرغم من التعارض الظاهري بين ثنائية كنط ووحداية فشته أولاً، ثم بين النقدية واليهجية ثانياً.

وغرضنا هنا إنما هو أن نناقش الحل الكنطي في صورتيه: كما صاغه كنط إثباتاً لشيء في ذاته مع دحض الدليل الوجودي (وهذا من نقائص مذهبه)، وكما أتمه هيجل نفيًا للشيء في ذاته مع إثبات الدليل الوجودي (وهذا من نقائص فكره)، لنستكشف من الدليل الوجودي أصله الكلامي الفلسفي عند ابن سينا والغزالي، ذلك الأصل الذي يهمله مؤرخو المسألة في الفلسفة الغربية عند عرضهم المشوّه لهذا الدليل. وسنميز الحل الاستخلافي من الحل الحلولي في تأسيس القيم عامة ومن بينها القيم المعرفية خاصة. ذلك أن جوهر الإشكال، كما سنرى، هو هذه المقابلة والرد المتبادل بين النظري والعلمي ومحاولات إيجاد المهرب التجاوزي في الإبداع كما حارب ذلك شيلنج،²⁴ مع التعذر بحكم الاقتصاد على تثليث القيم (المعرفة والعمل والجمال)، وإهمال ضريين آخرين من القيم أعمق لا يمكن التفطن إليهما دون الالتزام بالحل الاستخلافي الراض للحل الحلولي، الضريين الأساسيين (الجهة والشهود)، إذ هما وجهها الدليل الوجودي كما نبين في مقال آخر.

²³ انظر:

Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft, Frankfurt 1793, Vorgestellt von Immanuel Kant.

²⁴ عن شيلنج والفن المتجاوز المتقابل بين النظر والعمل، انظر خاصة F.W.J. Schelling's Sämtliche Werke, Erste Abtheilung, V.Band (Philosophie der Kunst) ص 382-383 حيث يقول:

"وتطابق قوى العالم الواقعي والعالم المثالي قوامهما الثلاث: مثال الحق ومثال الخير ومثال الجميل (أما المثال بما هو إلهي فإنه ينسب على حد سواء إلى العالم الواقعي والمثالي خاصة)، وقوة العالم الواقعي والمثالي الأولى توافق الحقيقة، والثانية الخير، والثالثة الجميل في الكيان العضوي وفي الفن".

لن نستطيع فهم الدحض الكنطي للدليل الوجودي إلاّ عند ربطه بأساس الفلسفة النقدية، أعني بنظرية أفعال العقل ونظرية الأحكام والمقولات التي استُمدت منها. فأبعاد الأحكام والمقولات، التي اهتم بها كنط آخذاً إياها من المنطق التقليدي دون تمحيص ولا نقد لتكوّن نظامَ عقْد فلسفته (Der Leitfaden)، ليست أبعاداً بسيطة ولا هي مستقلة أحدها عن الآخر. ومن ثمّ فإنّ البحث عن البسائط وراءها وعن عناصرها المستقلة بعضها عن بعض هو الذي سيمكننا من تحديد نظرية أفعال العقل تحديداً يمكن من فهم العلاقة بين القيم والدليل الوجودي تأسيساً للأولى عليه في مدلوله الاستخلافي، لا على نفيه كما يفعل كنط، أو على إثباته الحلوي كما يفعل هيجل. ذلك أن إدراك الترابط بين أبعاد الحكم التي اعتمدها كنط دون تحديد طبيعتها، أعني الكم والكيف والإضافة والجهة، يُوصلنا إلى أساس وحدة أنواع الحكم الجنسية التي هي ليست ثلاثة كما رأى كنط، بل أربعة وخامسها شرطها الذي هو أصلها ووحدتها الجنسية، أعني الوجدان الإنساني أو صورة الدليل الوجودي: التحليلي البسيط والتركبي البسيط، والتركبي القبلي والتحليلي البعدي، الذي هو في نسبته إلى التركبي القبلي كالتحليلي البسيط في نسبته إلى التركبي البسيط كما نبين لاحقاً. ويوصلنا إدراكُ هذا الترابط كذلك إلى ما بعد المقولات الأربع المناسبة لها مع خامستها التي هي أصلها الموحد بينها، أعني الوجود أو مادة الدليل الوجودي: الصورة الخالصة وتناسب التركبي البسيط، والمادة الخالصة وتناسب التحليلي البسيط، وتصوير المادة ويناسب التركبي القبلي، وتعيين الصورة ويناسب التحليلي البعدي، والقيام أو الوجود ويناسب مادة الدليل الوجودي موضوع الوجدان الذي يشترط بنيته الاستخلافية كلّ أفعال العقل. فهاتان الوحدتان اللتان غابتا عن جدول الأحكام و جدول المقولات الكنطيين قد حالتا بغياهما دون الفهم الاستخلافي للعلاقة بين المطلق والنسي، أو المألوه والإله، المقابل للفهم الحلوي.

وقبل البحث عن بسائط هذه الأبعاد الحُكميّة والمقوليّة ينبغي أن نبين امتناع الفصل بين المقولات الرياضية والمقولات القويّة بالمعنى الكنطي، ذلك الفصل المستند إلى الفصل بين الماهية والوجود، لكون الكيف لا ينفصل عن الجهة إلاّ إذا كان مجرداً وقائماً بغيره، ولأنّ الكم لا ينفصل عن الإضافة إلاّ بالشرطين نفسهما. فالجمع بين الكم والكيف المؤسّسين للرياضي الغني عن الطبيعي أو للماهية الغنية عن الوجود لا يمكن تصوّره إلاّ بافترض أساس تقوم فيه حصيلته أحكاماً رياضية غير مستندة إلى وجود حقيقي (طبيعي أو ربوي). لذلك كانت الحاجة إلى صورتيّ الحدس الحسّي القبليتين اللتين فرضهما كنط موجودتين وقائمتين

في موجود طبيعي، هو ملكة المعرفة عند الذات الإنسانية، ليقوم بهما الرياضي. كما أن الجمع بين الإضافة والجهة لا يقبل التصور إلاّ باشتراط ماهية ما (حصول الكمية والكيف) تُضاف وتُوجه. لذلك كانت الحاجة للمصدق والمفهوم (شرطيّ الكمية الذي هو علاقة بينهما بدرجاته الثلاث) واللازم والملزوم (شرطيّ الإضافة التي تعود إليها أنواعها الثلاثة جميعاً لزوماً أو تلازماً موجباً أو تلازماً سالباً)؛ فيتبين بذلك أن الفصل بين المقولات الكيفية والجهوية غير ممكن إلاّ ذهنياً، وكذلك الفصل بين المقولات الكمية والإضافية للتلازم الواجب بينها. وحتى إذا كانت المفصولات ذهنيات، ففعلُ الفصل الذي تكون حصيلته مفصولات ذهنية ليس هو الآخر ذهنياً إلاّ إذا أعطينا الـذهنية معنىً ثانياً يكون مقوماً للمعنى الأول وحاملاً إياه حمل الموضوع للمحمول حملاً مقوماً.

لذلك فإن لكلتا المجموعتين بعدها الرياضي الماهوي وبعدها القوي الوجودي عند عدّهما موجودين بصورة مباشرة في الخارج دون إسنادهما إلى الوجود الذهني محلاً لهما، أو عند عدّهما موجودين بصورة غير مباشرة في الخارج بتوسط الوجود الذهني. وإذن فالمقابلة الكنتية بين الرياضي والقوي تُبنى على التسليم غير المعلّل بالفصل بين الماهية والوجود إغفالاً لشرطه، أعني القيام في الذهن الذي هو ليس ذهنياً لكونه غير الفصل الذاتي في الوجود الشارط للفصل العرضي في الذهن. فأين يقوم الكمي والكيفي إذا فصلناهما عن الإضافي والجهوي؟ وما هو الأمر الذي له إضافة وجهة إذا فصلناهما عن الكمي والكيفي؟ ما هو المقوم في الوجود دون معرفة -أعني خارج الذهن- وفي الوجود بالمعرفة -أعني في الذهن؟- وما هو مقوم الوجود المعرفي؟ وهل فصلنا بين هذه الأبعاد عقلياً يناظره فصل في الوجود يكون مستنداً إلى دحض الدليل الوجودي كما يفترض كنت؟ إلاّ يسلم كنت - من البداية - بأن الوجود في الذهن وحده كاف للقيام الوجودي كفايته للقيام المعرفي، متناسياً أن شرط القول به عند أصحابه الأوائل هو القيام بالذهن معرفياً وبالناية الإلهية وجودياً، فيصبح أساس دحض الدليل الوجودي -أي إطلاق الفصل بين الماهية والوجود دون شرط الربوبي- شرطاً لإمكان الفلسفة النقدية لا نتيجة لها؟

وإذاً فأنواع المقولات الكنتية الأربع (الكمية والكيفية والإضافية والجهوية) تؤوّل إلى مجموعتين مختلفتين عن المجموعتين اللتين اعتمدتهما (الرياضية والقوية) استناداً إلى قوله بالفصل المطلق بين الماهية والوجود فصلاً حقيقياً لا منطقياً، دون شرط الأول الوجودي وشرط الثاني المعرفي. وهاتان المجموعتان هما: مجموعة المقولات "الرياضية - القوية" في بعدها الكيفي (المقولات الكيفية الجهوية التي موضوعها أفعال العقل الإنساني وجدانا،

ومنها نستنتج بالقياس عليها أفعال العقل الإلهي (إيجاداً)؛ ومجموعة المقولات "الرياضية-القيومية" في بعدها الكمي (المقولات الكمية الإضافية التي موضوعها مفعولات العقل الإنساني معلومات، ومنها نستنتج بالقياس عليها مفعولات العقل الإلهي موجودات).

ولما كان الفصل الكنطي بين ضربيّ المقولات يعود إذاً إلى الفصل بين الماهية والوجود الذي يؤسّس عليه كمنط دحض الدليل الوجودي كذلك، بات من الواجب أن نحلل طبيعة هذا الفصل وأن نمتحن أسسه قبل مناقشة نظرية أفعال العقل وجدول المقولات. والمعلوم أن لکنط مع مسألة الدليل على الوجود الإلهي تاريخاً يمكن تحديده بالإحالة إلى المواضيع الرئيسة الآتية التي يعالج فيها المسألة: ففي المرحلة المتقدمة على النقد حاول كمنط²⁵ أن يثبت الوجود الإلهي بالدليل الوجودي في شكله السينوي الخالص دون اختلاف يذكر: إن هو قد استنتج وجوب الوجود الواجب من التلازم بين اشتراط الإمكان للحصول واشتراط الحصول للوجوب. أما في المرات الأربع الأخريات -وكلها موالية للنقد ونجدها في مصنفات النقد الثلاثة وفي مصنف الدين في حدود العقل بمجرده- Die Religion innerhalb der Grenzen der blassen Vernunft، فإننا نجد كمنط يؤكد عدم كفاية الدليل الوجودي. ورأيي أن لهذا الموقف تفسيراً قد ورد عرضاً في ملاحظة لکنط ألحقها يعقوب بكتابه ضد موسى بن مندل Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendlssohn'schen Morgenstunden، حيث قال كمنط: "فلو سلمنا للعقل، في استعماله النظري، القدرة على تجاوز حدود المحسوس وتوسيع المعرفة بالعقل وحده، لما بقي بالإمكان حصر العقل في هذا الموضوع الحسي. فلن يبقى العقل غير قابل للقناعة بفتح مجال واسع للمماحكة فحسب، بل هو سيظن نفسه قادراً على الفصل في [إثبات] إمكان الذات الأسمى (حسب التصور الذي يحتاج إليه الدين) استناداً إلى حجاج متعادل، مثلما نصادف ذلك عند سبينوزا بل وكذلك في عصرنا. من ذلك أن بعضهم قد اشتهر، بفضل وثوقية دعية، بالقدرة على دعم هذه القضية دعماً جريئاً وعلى إثباتها. وبدلاً من ذلك، فإن الاعتقاد في وجود الذات الأسمى أصبح -بعد أن نقطع جناحي هذا الاستعمال النظري فيما يتجاوز الشاهد إلى الغائب بفضل نقد صارم- اعتقاداً جيداً

²⁵ في دراسته التي صدرت سنة 1763 بعنوان: في الأساس الوحيد الممكن للبرهان على وجود الله.

Der einzig mögliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes

* المقصود بهذه المصنفات الثلاثة: نقد العقل الخالص (Critique of Pure Reason)، نقد العقل العملي (Critique of Judgment)، ونقد الحكم (Critique of Practical Reason) - التحرير.

التأسيس عملياً ومسلماً تامة اليقين غير قابلة للدحض نظرياً".²⁶ وبذلك نفهم أن قولة كمنط الشهيرة الخاصة باضطرابه للحد من العلم لتمكين الإيمان ليست إذاً أمراً عرضياً، بل هي أساس الانقلاب الذي حصل عنده إزاء المعرفة النظرية والكلام العقلي والدليل الوجودي. فهو يقول في نقد العقل الخالص -مؤسساً دحضه للدليل الوجودي على مبدئه الأساسي في الفصل بين الماهية والوجود²⁷ فصلاً حقيقياً لا منطقياً فحسب: "وبين أن الوجود ليس صفة حقيقية، أعني أنه ليس تصوراً لأي أمر يمكن أن ينسب إلى تصور الشيء، وإنما هو مجرد وضع للشيء أو لبعض التحديدات الموجودة فيه. وهو -في الاستعمال المنطقي- مجرد أداة حمل في الحكم. فالقضية: "الله" [موجود] "على كل شيء قدير" تتضمن تصوّرين مستقلين لكل منهما قيامه الذاتي: "الله" و "على كل شيء قدير". أما اللَّفِظَةُ [موجود] فهي ليست محمولاً، بل لعلها مجرد فاصلة تفصل المحمول عن الموضوع. والآن فلو أخذت الموضوع "الله" مع كل محمولاته (التي منها محمول "على كل شيء قدير)، وقلت: الله موجود، أو يوجد إلهي، فإني لن أضيف أي محمول جديد لتصور الله، بل إني لا أضع إلا الموضوع ذاته مع كل محمولاته، وكذلك الشيء الذي يرجع إليه تصوري إياه. وكلاهما يتضمنان، بكل دقة، الأمر نفسه. ومن ثمّ فإنه لا يمكن أن أضيف شيئاً آخر إلى التصور الذي يعبر عن مجرد الإمكان عندما أفكر في موضوعه بوصفه معطىً بعبارة: "موجود". وهكذا فإن "الموجود الفعلي" لا يتضمن أكثر من مجرد "الموجود الممكن"، وكل جهد أو عمل يبذل في سبيل الدليل الوجودي (الديكارتي) المشهور يُعدّ سُدًى. كما أنه لا يمكن لتاجر أن يصبح ثرياً عندما يضيف بعض الأصفار للمقدار الذي تتضمنه خزينته بهدف تحسين وضعيته المالية، فكذلك لا يمكن لعلم الإنسان أن يربو بمجرد الأفكار".²⁸

²⁶ انظر:

Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. وكذلك الجزء السادس من أعمال كمنط الكاملة في:

Immanuel Kant: kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, herausgegeben von Karl Oskar von der Luecke, Leipzig, 1913, p. 127-128.

²⁷ انظر المرجع الوارد في سلسلة: Die Kultur der Gegenwart: المحال عليه سابقاً في الهامش 6، الفصل الثاني

بعنوان: Metaphysik: تأليف Wilhelm Wundt، ص 98-134.

²⁸ Kant, KRV. P.512-519, Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises

Wom Dasein Gottes. وخاصة ص 516-217 حيث يصف كمنط الوجود بكونه ليس من صفات الشيء الذاتية،

أعني ليس من المقومات: ص 519.

إن قضاء كـنـط بأن الرابطة الوجودية: "موجود"، لا تضيف شيئاً للموضوع من حيث مقوماته (شيئاً يعتد به فيما تتألف منه الماهية من المقومات) يستند إلى خطأ مضاعف نشير إليه بالسؤالين الآتين:

الأول: هل مقومات ماهية الشيء يمكن تصورُها مقومةً لا فعلاً دون أن تكون موجودة وجوداً حقيقياً وبمجرد الاختصار على رابطة لفظية "موجود Ist" عديمة المضمون الوجودي الحقيقي؟

الثاني: هل ماهية الشيء يمكن تصورُها ذات مقومات فعلية إذا لم تكن الماهية ذات الصفات المقومة موجودة بحق وجوداً يتضمن المقومات التي تتألف منها الماهية؟

وأساس هذين الخطأين هو الخلط بين قيام الماهيات في الذهن، قيامها الذي يبدو غنياً عن الوجود الخارجي للاستغناء بالقيام في الذهن (تناسياً لكون الذهن الذي يوفر هذا القيام الذهني لا بد له من قيام غير ذهني)، وقيامها بمعزل عن الأذهان. فقيام مقومات الماهية المجردة بما هي كيان عقلي موجود في الأذهان لا في الأعيان يختلف عن قيام مقوماتها بما هي موجودة في الأعيان. والقيام في الذهن ممتنع من دون قيام الذهن في الأعيان، وذلك هو ضرب الوجود الذهني الذي هو وجود خارج الذهن بتوسط الذهن؛ فلا يمكن تصور الشيء الموجود في الذهن مكتمل المقومات دون هذا الضرب من الوجود المحدد لشرط قيامه أولاً وقيامها ثانياً في ذهن لا يكون قيامه ذهنياً، بحيث يكون القيام خارج الذهن في غاية التحليل شرط القيام الذهني مهما تعددت الوسائط. إن جهة الوجود الذهني في الماهيات المجردة هي شرط الحمل الذهني لا الحمل الوجودي الخارجي، وهي ليست أمراً يعرض للماهية إلا بما هي في الذهن: إذ الماهية بما هي ماهية عينية في ذهن عيني لا بد لها من القيام الفعلي بتوسط القيام الفعلي الذي للنفس العينية المدركة لها. وهي ليست ذاتاً كلية إلا في إضافتها إلى ما ترمز إليه من موجودات عينية خارجية أو ذهنية تعد هي صورتها الذهنية التي تتصورها بها.

وكذلك ضرب الوجود الخارجي: فهو شرط الذات الحاملة للمقومات، وشرط قيام المقومات فيها. وإذا فكل صفة مقومة لا تكون مقومة إلا إذا كانت متضمنة لضرب الوجود الذي ينتسب إليه القيام، إن ذهنياً فذهنياً، وإن خارجياً فخارجياً. والذهني مشروط بالخارجي عندما يكون وجوداً مطابقاً للحقيقة لا مجرد وهم. وإذا خلت مقومات الماهية في الوجود الذهني من الوجود الخارجي غير المباشر وكان لها الوجود الذهني فحسب، فإنها تكون عندئذ مقومة للصفة المقومة الذهنية للماهية في الذهن عديمة النظر الخارجي، كما هو الشأن في كل المخترعات الإنسانية، وليست مقومة للصفة المقومة الخارجية للماهية في

الخارج. ولا يمكن في كل الأحوال تصور الضرب الذهني من القيام إلا بشرط تصوره بتوسط القيام الخارجي للذهن الذي تقوم فيه ذوات القيام الذهني، عند الكلام في الموجودات غي المخترعة. وحتى عند الاقتصاد على المخترعات، فإن الذات المخترعة بحق لا يمكن تصورها مخترعة، دون تسلسل! فكيف يمكن إذاً لكنط أن يقضي بأن الحاصل في الخارج (الموجود الفعلي) لا يتضمن أكثر من الممكن في الذهن (الموجود الممكن): "وهكذا فإن الموجود الفعلي لا يتضمن أكثر من مجرد الموجود الممكن"؟ كيف له أن يدعي أن الممكن مقصور على الممكن الذهني دون أن يقول بإطلاق الضرورة إطلاقاً يستوجبه نفي الممكن غير الذهني، الممكن الحقيقي؟

وإذاً فخطأ كط خطآن: أحدهما مضاف إلى أرسطو والثاني إلى ابن سينا. فأرسطو لم يفصل بين الوجود والماهية إلا فصلاً معرفياً (أبستمولوجياً) عند الحديث عن الموجودات الرياضية أو عند الحديث عن الموجودات الطبيعية: التصور الفرضي السابق على البرهان، أعني قبل التحقق من وجود الماهية المفروضة. والأولى كائنات ذهنية دائمة، أما الثانية فهي -قبل إثبات وجودها- تكون تصورات ذات وجود ذهني مؤقت.²⁹ وابن سينا يقصر الفصل الوجودي بين الماهية والوجود على الممكنات؛ فقولُه: "... من الحمل ما يكون فيه المحمول مقوماً لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمراً لازماً غير مقوم لماهيته كالوجود... فالوجود كما اتضح في سائر ما تعلمت في الفلسفة لازم غير داخل في الماهية"،³⁰ مقصور على الماهية الممكنة ولا يعم الواجبة منها. ذلك أن ابن سينا لا يفصل بين الماهية والوجود فصلاً وجودياً إلا بشرطين: الأول هو قيام الماهيات الطبيعية غير الموجودة طبيعياً في الذهن الإلهي نظير قيام الماهيات الرياضية في الذهن الإنساني. والثاني هو عدُّ الوجود الطبيعي العارض للماهية وجوداً مقوماً لوجودها الطبيعي نظير الوجود المعروض لها والمقوم لوجودها الربوبي، أو الوجود في العناية بلبغة ابن سينا. فالوجود في الذهن الإلهي معروض للماهية وليس عارضاً لها، أي أن الماهيات بما هي معلومة لله صورٌ عارضة للعلم الإلهي ونتاجة عنه وهي ليست متقدمة عليه، إذ هو فيض الوجود الساري فيها. ولا يكون الوجود الطبيعي عارضاً للماهيات إلا إذا كانت الماهيات -قبل الوجود الطبيعي- عارضة للوجود في العناية أو الوجود الربوبي للماهيات بما هي معلومة للإله: "فالحيوان، مأخوذاً بعوارضه -هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعية- الماهية الممكنة التي سيعرض لها الوجود الطبيعي -التي

²⁹ أرسطو: التحليلات الأواخر، المقالة الثانية، الفصلان الثالث والرابع: 90-91-35 ب 10.

³⁰ ابن سينا: الإلهيات من الشفاء، تحقيق الأب فتواي وسعيد زايد، القاهرة: 1960، ج 5، ص 231-232.

يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لقدّم البسيط على المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي، لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى، وأما كونه مع مادة وعوارض - وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى - فهو بسبب الطبيعة الجزئية".³¹ بل إن هذا الاشتراط السنوي المضاعف لم يكن كافياً في رأي القائلين بعدم الفصل بين الماهية والوجود حتى في الممكنات، لكون الماهية هي عين الوجود في حالتها الممكن والواجب، عند أصحاب وحدة الوجود. لذلك يؤكد السهروردي: "فيقال إن استغناء - استغناء واجب الوجود عن الماهية المعروضة للوجود - إن كان لعين الوجود ففي الجميع - في الممكن كما في الواجب - ينبغي أن يكون هكذا. فإن قال إن وجوبه كمالية وجوده وتمايمته، وكما أن كون هذا الشيء أشدّ سواداً من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد ليس زائداً عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز من الوجود الممكن لتأكده وتمايمته، فقد اعترف هاهنا بجواز أن يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه، كما في الوجود الواجب وغيره".³²

كما أن ابن رشد قد ناقش نقل ابن سينا للدليل الوجودي عن المتكلمين ليستعيض به عن الدليل الطبيعي (دليل الحركة والنظام في العالم) وخاصة أساسه، أعني استعمال الجهات الوجودية ليشكك في تمييزه بين الممكنين الذهني والوجودي فقال: "وأما الممكن الذي قسّم إليه ابن سينا الموجود فليس معنىً خارج النفس بالفعل. وهو عبارة رديئة، كما قلنا، وذلك أن الموجود الذي له على في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلاّ العدم، أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلاّ العدم، إلاّ أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي. ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي"،³³ علماً بأن ابن سينا لا يحصر الممكن في الذهني (الكلي بشرط لا شيء-) كما يفعل كمنط، ولا في الحقيقي كما يفعل ابن رشد (الكلي بشرط شيء-)، بل هو يرجعهما إلى ضرب ثالث هو الممكن في العناية الإلهية أو في العلم الإلهي (الكلي لا بشرط [شيء إيجاباً وسلباً]) شرط الممكنين الحقيقي الطبيعي والذهني الإنساني.

³¹ ابن سينا: المرجع نفسه، ج 5، ص 204-205.

³² السهروردي المتوفى: حكمة الإشراق، تحقيق هنري كربين ضمن: Oeuvres philosophiques et mystiques, se Sohrawardi, Téhéran et Paris 1952. ص 92-93.

³³ ابن رشد: هفافت التهافت، تحقيق الأب بويج، بيروت: دار المشرق، 1987، ص 199.

وهو يسند الأصناف الثلاثة السابقة من الممكن إلى الوجود الواجب (العين المطلقة التي تتحد فيها الماهية والإنية).

وكان يمكن لكنط ألا يقع في مثل تلك الشناعات التي يَحْرُزُ الفلسفةَ منها شرطاً ابن سينا وتمييزه بني ضربي الوجود في علاقتهما بالماهية، لو صرح معترفاً بأنه استبدل الذات الربوبية بالذات الإنسانية التي جعلها متعالية لينسب إليها ما كان ينسبه فلاسفة العصر الوسيط إلى الرب، مستنداً كـ هذه الشناعات بحصر علم الإنسان في المجال الظاهراتي، حصراً فَقَدْ كُلُّ تَحْمُلٍ بعد أن وقع الاستغناء عن الشيء في ذاته في المثالية الألمانية. ذلك أن خلق الظاهرات الذي هو من أثر حرية العقل الإنساني (Die Spontaneität) - حتى وإن تم بصورة غير متخلصة من التقبل أو الانفعال الحسي - يضعنا أمام خيارين لا ثالث لهما: الأول هو عدم إطلاق الخلق العقلي للظاهرات وإبقاؤه مستنداً إلى باطنات وراء الظاهرات لا يمكن نسبها إلى غير الذات الربوبية. والثاني إطلاقه وعدّه عين الوجود المطلق. وعندئذ فلا معنى للفصل بين الظاهرات والباطنات. وهو ما آل إليه الفكر في المثالية الألمانية بتدرّج تضافرت على إتمامه إلزامات خصوم كنط مثل شولتز (Schulze) (الذي ألزمه بضرورة الاستغناء عن الشيء في ذاته للتناقض بين إثبات الشيء في ذاته بالعلية ونظرية العلية المقصورة على الظاهرات) واستكمالات أتباعه لمذهبه بدءاً براينهولد (Reinhold) (الذي يعيد الوحدة إلى نظرية المعرفة الكنطية بنظريته الجديدة في ملكة التصور استدراكاً لثنائية مصدر المعرفة عند كنط)، ففشته (Fichte) (الذي عدّ الأنا واضع الأنا واللاأنا تسليماً بالاستغناء عن الشيء في ذاته)، فشيلنج (Schelling) (الذي وضع نظرية الأنا المطلق مصدر الذات والموضوع بلوغاً بذلك إلى فلسفة الهوية المطلقة الجامعة بين وحدة الوجود الواقعية عند سبينوزا ووحدته المثالية عند فشته)، وختماً بهيجل (صاحب نظرية الروح المطلق)؛ وفي هذه المراحل جميعاً يكون الاستناد إلى نظرية الحلول: حلول الرب في الإنسان، أو جوهر التثليث المسيحي، بحسب التأويل الميجلي الصريح.

مناقشة نظرية أفعال العقل والمقولات عند كنط

ولنعد الآن إلى نظرية أفعال العقل والمقولات وإلى الفصل بين ضربيهما. فأبعاد الحكم الأربعة التي استند إليه كنط في نظرية المقولات العائدة إلى الفصل بين الماهية والوجود ليست بسائط، بل هي تعود إلى فعلين بسيطين وراءها، يختلفان عما تقتضيه المقابلة بين

المقولات الرياضية والمقولات القوية،³⁴ وكل منهما يتضمن وجهين متلازمين لا يقبلان الفصل. وهما وجهان يختلفان عن الوجهين اللذين اعتمدهما كمنط في مقابلته. فالبسيط - وراء وحدة البعد "الجهوي الكيفي" التي لا تقبل الانفصام في الأحكام وفي المقولات - هو فعل التوجيه الأصلي أو الإنشاء الشارط، أو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم القضاء، فعلاً يقيم هذا البعد الأول. والبسيط - وراء وحدة البعد "الإضافي الكمي" التي لا تقبل الانفصام في الأحكام وفي المقولات كذلك - هو فعل التقدير الأصلي أو الشرط المنشئ، أو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم التقدير، فعلاً يقيم هذا البعد الثاني. وإذا فالأصل البسيط وراء ذينك الفعلين المركبين هو خاصيتا الفعل العقلي الخالص المقيم لمفعولاته، خاصيتاه اللتان لا تكونان إلا لذات مطلقة لها القدرة علي فعل كن (وجودياً لا معرفياً فحسب، أعني ما يتجاوز المظاهر التي يقتصر كمنط -تجماً- على نسبتها إلى الذات الإنسانية المتعالية)، أعني خاصية القضاء (صورة الحكم) وخاصية القدر (مادته). وما من إنسان يعي ما يقول يمكن الإنشاء (في نظرية العمل عند كمنط) والانتوائية في حالة نسبية الحاصل من الإنشاء (في نظرية النظر عنده): وذلك ما نعدُّه أساس الفلسفة الكمنطية وأساس ما أدت إليه من تأليه للإنسان صرح في المثالية الألمانية وفي نظيرها السالب أو المادية.

إن قضاء العقل إذا عددها مطلقاً هو الأمر، أعني حكماً بسيطاً موجَّهاً مكمِّناً (أي إيجاد أو إعدام بالأمر وضعاً للغايات والإنيات)، وقَدَرُهُ هو التقدير، أعني حكماً بسيطاً مكمِّناً مضيفاً (أي إيجاد وإعدام بالتقدير وضعاً للأسباب والماهيات). لذلك يكون القضاء (تحديد الإنيات بما هي غايات) ملازماً القَدَر (تحديد الماهيات بما هي أدوات) لتلازم الأمر (التشريع) والخلق (التطبيع)، إذ بهما يكون الوجود الطبيعي والوجود الشرعي موضوعي تجربة الإنسان الفلسفية العلمية والدينية الصوفية: وهذا التلازم هو وحدة وجهي كن، أعني مادتها أو القدر، وصورتها أو القضاء. ومن الحق أن ندَّعي شيئاً من ذلك لعقل نسي أياً كان حتى عند البقاء في مستوى الظاهرات، إذ العقل الموجد لها ليس عقلي ولا عقلك، وإنما هو عقل مجرد ننسبه إلى النوع الإنساني، فلا نكون بذلك نقدنا شيئاً وإنما استعصنا عن الذات الربوبية بالذات الناسوتية تسليماً بعقيدة الحلول: وذلك ما انتهت إليه نظرية العلم عند فشته. فمن أين لنا بهذه الذات وكيف نستمدُّ وجودها من تصورهما شرطاً لشروط التجربة الممكنة؟ وكيف لنا أن نتأكد من أن هذا العقل الكلي الذي نشترك فيه ليس مجرد

³⁴ انظر بخصوص جنسي المقولات الكمنطية وأساسها المزعوم في العقل الإنساني: نقد العقل الخالص، الفقرة 11، ص

"مختلفة" اجتماعية من جنس المؤسسات التي يجعلها المجتمع ليتم بها التواصل بين العقول الجزئية الشخصية الوحيدة التي لنا عنها تجربة نفسية معيشة فعلية، ولم نستنتج وجودها من تصورهما مثل العقل الإنساني الكلي الذي ننسب إليه شارطية العالم الظاهري؟ ألم ينقل كمنط، في هذا الاستنتاج، أدلة الوجود الإلهي إلى أدلة وجود الذات المتعالية بصفاتها شرط الشروط المحققة للتجربة الممكنة أي لموضوعها، وكذلك لكل ذوات التجربة الممكنة، أعني الذوات الأخرى التي ليست موضوعات أركبها كما أركب الموضوعات الطبيعية لكونها هي نفسها ذوات لها مثلي القدرة على التركيب؟ فكيف لنا أن ننسب إلى ذات الإنسان العالم الظاهري دون أن ننفي تعدد الذوات بنفي المزاحم كما في الوجدانية الربوبية (دليل التمانع)، ودون أن يكون إثبات وجودها استنتاجاً بأدلة من جنس الأدلة الثلاثة التي كانت الميتافيزيقا الدغمائية تستعملها لإثبات الوجود الإلهي وراء العالم بما هو ظاهرات هو شرط شروط إمكانها وحصولها؟ وكيف لنا بافتراض شيء في ذاته ليس هو الآخر من الظاهرات وراء الظاهرات؟³⁵

لذلك فإن كل من يفعل ينبغي أن يقول بنظرية الإنسان الكامل الصوفية، أو بنظرية الحلول المسيحية، أو بنظرية الاتصال الفلسفية، أو بنظرية وحدة الوجود الجامعة بينها، حتى يناظر ما ننفيه عن الماهيات المتصورة من قيام بذاتها وراء تصورهما ما ننسبه إلى مقيمها العقلي: وذلك عينه ما انتهى إليه كمنط في الأخلاق، وما انتهت إليه المثالية الألمانية بعده في الأخلاق والنظر، شخصية كانت الذات الإنسانية أو جماعية، وكلها تتنافى مع نظرية الاستخلاف الإسلامية.

³⁵ وقد حاول شوبنهاور في نقده لفلسفة كمنط الوارد في ملحق كتابه: العالم من حيث هو إرادة ونصور (Kritik der Kantischen Philosophie) أن يبرز التناقض الذي وقع فيه كمنط عندما حاول أن يثبت وجود الشيء في ذاته بالاستناد إلى مبدأ العلية (ص 434)، مفرقاً بين الشيء الذي هو موضوع التجربة الممكنة والذي هو الآخر ظاهرة، والشيء في ذاته الحقيقي الذي يوجد وراء هذا العالم ولا يقع إثباته بمبدأ العلية وإن نسبنا إليه جميع الظاهرات بكونها ظاهرات، أعني الإرادة التي تدرك بإدراك آخر غير العلم التصوري. كما أن جورج زمال Georg Simmel قد حاول في دروسه السنة عشر (Sechzehn Vorlesungen, 2, unveränderter Abdruck, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot 1916) أن يبين أن الشيء في ذاته الذي يبنه كمنط بمبدأ العلية هو الشيء في ذاته في مجرى المعرفة الظاهرية وليس الشيء في ذاته خارج المعرفة؛ وطبعاً فهذا لا معنى له: فعبارة "المعرفة الظاهرية" عبارة متضاربة مع ما ليس بظاهري، وإذا فاقول بأن المعرفة الإنسانية لا تتجاوز الظاهرات يفيد حتماً أن الوجود ذو بعدين: ظاهري يعلمه الإنسان، وغير ظاهري لا يعلمه. والثاني نستنتجه من كون الأول لا يقوم بذاته وإذن باستعمال نفس الأدلة التي يستعملها علم الكلام التقليدي لإثبات الوجود الإلهي.

ولما كان القضاء والقدر بوصفهما وجهي الوحدة الجنسية لأنواع الأحكام وأنواع ما بعد المقولات، صفتين لا يمكن نسبتهما إلى العقل الإنساني نسبة مطلقة إلا بشرط الحلولية ادعاءً للعمل المطلق، أو نسبة إضافية إلا بشرط الانطوائية ادعاءً لحصر العلم في الظاهرات، وكان ذلك عينه ما فعل كنت في النقد، وخاصة في نظرية المثل بما هي معتقدات متعالية ينضبط بها العقل الإنساني دون أن تكون مكونة للموجودات بحيث تخلو من الوجود الفعلي خلافاً للمثال الأفلاطوني،³⁶ فإن الكنتية ليست في الأخير إلا ما وصفنا: الجمع بين الحلين التوراتي والإنجيلي، وقد بلغت نظرية الشعب المختار أوجها عند حلول الرب في أحد أبنائه المصطفين، وأوطما للنظر والثاني للعمل، حيث إن استقلال الفكر الفلسفي عن الدين في الغرب من الأوهام التي لا يقتنع بها إلا من عدت عنده الدراية بهما. ولا يمكن أن نستثني من هذه الوحدة حتى الفلسفات المادية، لكون إطلاق المادة واكتمالها في الإنسان هو الضرب الثاني من الحلولية ووحدة الوجود.

لكن القضاء والقدر ممتنعان بالنسبة إلى العقل محدود. إلهما مجرد حدين غير ممكنين إلا لعقل مطلق، ومثلهما التركيب الخالص والتحليل الخالص. لذلك كان أساس التركيبي القبلي والتجربة الممكنة للإنسان وأساس التحليلي البعدي والتجربة الحاصلة له، شرطين يحدثهما قضاء وقدر نسبهما إلى عقل مطلق له القدرة على التركيبي الخالص والتحليلي الخالص. ونسبتهما إلى العقل الإنساني بإطلاق لا تعني إلا إطلاقه:

الأول: الإنشاء المبدع أو القضاء المقدر في النظرية القائلة بالخلق عن عدم (تحقيق الإنشاء الإلهي أو العلم الموجد للإنبيات غايات، وتحقيق الإنشاء الإنساني أو العلم الواحد للإنبيات بما هو قدرة توجيهية أصلية).

الثاني: الشرط المبدع أو القضاء المقدر في النظرية نفسها (تحقيق الشرط الإلهي أو العلم الموجد للماهيات أسباباً، وتحقيق الشرط الإنساني أو العلم الواحد للماهية بما هو قدرة تقديرية أصلية).

وبين أن يمكن أن نضع نظرية في التحليلي البعدي، وإن بآلية مقابلة لآلية وضع نظرية التركيبي القبلي. أليست التجربة الحاصلة بحاجة إلى شرط فهمها حاجة التجربة الممكنة إلى شرط إنشائها؟ فإذا كان من البين بنفسه أن التركيبي القبلي هو شرط حصول التجربة

³⁶ انظر عن الفرق بين المثال الكنتي والمثال الأفلاطوني ومحاولة زمال Simmel التوفيق بين التصورين:

Horst Jürgen Helle's Soziologie und Erkenntnistheorie bei G. Simmel, Erträge der Forschung, Band 259, Wissenschaft, Darmstadt, 1988. Objectivität im Reich der Ideen, p.15-31

الممكنة في العقل الإنساني (لا في الوجود)، أي أنه إنشاء شرط لتصيير العقول موجوداً قبل حصوله بشرط المطابقة عند الحصول، فإن التحليلي البعدي بالمقابل هو شرط فهم التجربة الحاصلة في الوجود (لا في العقل)، أي أنه إنشاء شرط لتصيير الموجود معقولاً بعد حصوله بالشرط نفسه. وكلاهما يبقى إذن فرضياً حتى عند التطابق بين العقول والموجود، أيهما سبق. ويبيّن أن التحليلي البعدي - شأنه شأن التركيبي القبلي - كلاهما لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود الأمر الذي يكون عه هذا التطابق، أعني الحقائق التي تتعلق بها التجربة الحاصلة فضلاً عن أساسها الذي يعدّ علة لوجودها لكونه علة لعالمها ولعلمها وإن جهلنا منه الكيفيات. وإذا فكلاهما يفترض إمكان الصدور المتبادل بين العقول والموجود، بحسب الانطلاق من المعرفي أو من الوجودي. ومن ثمّ فهذان الضربان من الحكم المؤلّف هما الأصل عند الإنسان، ولا يتقدم عليهما تحليلي بسيط أو تركيبي بسيط، إذ إن هذين لا يوجدان له إلا وجود الفكرة المجردة غاية لإخلاء الأول من المضمون والثاني من الشكل.

وفعلاً فالتحليلي البسيط، إذا فرضناه موجوداً (=قبلياً لا بعدياً)، ينبغي أن يكون موضوعه حالياً تماماً من المضمون المتنوع؛ ومن ثمّ سيكون وحدة خالصة غير قابلة لتنويع العلاقات بين مقوماتها، إذ لا مقومات لها، فيمتنع التحليلي الخالص إذن فكرة مجردة تحت عن الظن بأن المضمون الشكلي للحقيقة المنطقية ليس مضموناً، ومن ثمّ فهو قبلي خالص: كأنّ العقل بما هو مضمون يُعلم ليس من الموجودات؛ وإذا فالتحليلي لا يمكن أن يكون إلا تحليلياً بعدياً: يصوغ مضموناً حاصلاً صياغةً صوريةً ثمّ يتعامل معه في حدود صياغته الشكلية له، فيبدو له وكأنه مقصور على وجوده الشكلي، تناسياً لكونه معطى. فمقومات أيّ نسق ينبغي أن تكون معطاة تسليماً أو إنشاءً. وذلك هو عين ما تفعله كل معرفة تبدّه مضموناً معيناً. التحليلي الخالص المزعوم، تحليلي بعدي بيده المعطى المنطقي الذي هو موجود من الموجودات،³⁷ ويقاس على ذلك وهُم فاعلية العقل الإنساني الصورية الخالصة رفعاً إياه إلى مقام عقل مطلق لا يتقدم معلوماً على ذاته عالماً. وإذن فكل تحليلي لعقل غير

³⁷ انظر كواين: "W.V.O Quine: From a Logical point of View", in Logico-Philosophical 20 Essays, N. York: Harper Torchbooks, The Science Library, 1961 ص 20-46 وقد ترجمت هذا الفصل، ونُشر بمجلة كتابات معاصرة (بيروت)، عدد 25، سبتمبر 1995. وكذلك "The Two Hegen: werke in 20 Banden, 5. Band Dogmas of Empiricism" Wissenschaft der. Logik, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag 1981, einleitung, P.36. وفي المقام الأول فإنه من الفطنية في شيء القول بأن المنطق مجرد من كل مضمون، وأنه لا ينظر إلا في قواعد الفكر دون أن يتدخل في مضمونه ودون أن يعتد بخاصيته. فإذا كان الفكر وقواعده هما فعلاً موضوعه، فإن للمنطق في ذلك مباشرة مضمونه الذي يخصه، وهو واحد كذلك في مفهوم المعرفة الثاني مادة بهتم بخاصيتها.

مطلق بعدي حتماً، على الرغم مما يبدو في ذلك من المفارقة: إذ أن ذاته متقدمة على فعله بالطبيعة والشرف والرتبة وليس بالزمان.

والتركيبي البسيط، إذا فرضناه موجوداً (=بعدياً لا قبلياً)، فينبغي أن يكون موضوعه خالياً تماماً من الشكل الواحد؛ ومن ثم فهو سيكون كثرة خالصة غير قابلة لتوحيد العلاقات بين مقوماتها، إذ لا جامع بينها ما دامت انفعالاً سيلانياً. بمجرى الحدوث المنساب دون ثبات. فيمتنع التركيبي البسيط إذاً فكرة مجردة نتجت عن الظن بأن الشكل المضموني للحقيقة التجريبية ليس شكلاً، ومن ثم فهو تركيبي بسيط. وإذن فالتركيبي البسيط الذي لعقل نسي لا يمكن أن يكون إلا تركيباً قبلياً: يصوغ شكلاً قابلاً للتحصيل صياغة مضمونية فرضية ثم يتعامل معه في حدود صياغته المضمونية له، فيبدو له وكأنه مقصور على وجوده المضموني. ويقاس على ذلك انفعالية الحس المادية الخالصة الناتجة عن الفصل نفسه مع تجريد الأولى من الثانية، خطأً منها إلى حضيض المادة الأولى. وإذا فكل تركيب يقوم به عقل نسي قبلي حتماً لكونه لا يكون إلا فرضياً، على الرغم مما يبدو في ذلك من المفارقة.

والواقع أنه لا جديد في القول بالتركيبي القبلي ولا بالمنطق المتعالي بالمقابل مع التحليلي والمنطق الصوري، لكون ذلك هو بالذات جوهر الفرق بين موضوع التحليلات الأوائل وموضع التحليلات الأواخر مع لواقعتهما في كتاب ما بعد الطبيعة (نظرية المقولات ومبادئ العقل) وفي كتاب النفس (نظرية العقل المنفعل والفعال والخيال الترسيمي المتوسط بينهما) عند أرسطو، فضلاً عن كونه لا وجود إلا لما هو سابق الوجود على عملية تحليله). ولولا أن هيجل قد فهم ذلك لما صار المنطق بما هو نظرية "لوجوس" وجدل تأملي عين المتناظريين! فالتركيب يكون دائماً قبلياً بالإضافة إلى الموضوع المركب، وبعدياً بالإضافة إلى الذات المركبة. والتحليل يكون دائماً قبلياً بالإضافة إلى الذات المحللة، وبعدياً بالإضافة إلى الموضوع المحلل. وإذا اتحد الأمران (علم الذات لذاتها مثلاً، ربوبية كانت الذات أو إنسانية) بات البعدي (صدور التركيب من الذات والتحليل من الموضوع) والقبلي (ورود التركيب إلى الموضوع والتحليل إلى الذات) متطابقين، فيكون الدور الوجودي الذي لا مخرج منه إلا بالدليل الوجودي: تلازم اللامتناهي والمتناهي في الوعي حيث يتطابق المركب المحلل والمركب المحلل تطابقاً دورياً يدل على تقويم وجودي (ذاتي الواحدة) لماهيتي (ذاتي الموجودة) تقوياً إمكانياً لا وجوبياً، لكونها تدرك أن حصولها لو كان مجرد إمكانها لكانت علة ذاته ولأصبحت هي المطلق. لكنه تعي أنها ليست إياه لوعيتها أها، دون الاستناد إلى الوجود المطلق، تكون محوطة بالعدم من كل جانب!

فاعلية العقل الصورية الخالصة، الصورة الخالصة، التحليلي الخالص، كلها مفهوماتٌ حدية نتجت عن فصل المادة والكلي عن الصورة والجزئي وإخلاء الثانيين من الأولين: إذ أن التحليل لا يكون إلاً بعدياً بمقتضى الحد، شرط التسليم بالمؤلف غير الناتج عن التركيب. ومثلها مقابلاتها: انفعالية الحس المادية الخالصة والمادة الخالصة والتركيب الخالص: إذ إن التركيب لا يكون إلاً قبلياً بمقتضى الحد كذلك، شرط التسليم بالبسيط غير الناتج عن التحليل. والواقع أن الحس الخالص ممتنع التصور (المباشرة الخالصة ممتنعة خلافاً لظن التجريبيين الحسينيين)، وكذلك العقل الخالص (اللامباشرة الخالصة ممتنعة خلافاً لظن التصوريين العقلانيين)³⁸ على الأقل بالنسبة إلى الإنسان. فنفس الاضطراب إلى شرطين شكليين، المكان والزمان المزعومين مفصولين عنه وعدّهما صورتين قبليتين للحساسية المظنونة عرية عن كل الصور، الاضطراب المؤسّس للتركيبي القبلي - وتلك هي علامة تعذر الفصل بين المادي والصوري في البعد الممثل للمادي والمباشرة-، يُوجبُ افتراضَ مادتين بعديتين لزيقتين بالعقل المظنون خالياً من كل المواد، ليتم التوازي فيتم تأسيس التحليلي البعدي، وتلك هي علامة تعذر الفصل بين الصوري والمادي في البعد الممثل للصوري وغير المباشرة. ذلك أن هاتين المادتين اللزيقتين بالعقل لزوق صورتَي الزمان والمكان بالحس، هما شرطاً التحليلي المزعوم خالصاً، كون الزمان (المناسب للبعد الجهوي الكيفي من الأحكام وشرطه) والمكان (المناسب للبعد الإضافي الكمي من الأحكام وشرطه) شرطي التركيب المزعوم خالصاً: إنهما علاقة المفهوم بالمأصّدق غير القابلين للفصل للتضاييف بينهما (المناسبة للبعد الكمي الإضافي من الأحكام والمقولات وشرطه)، هذا فضلاً عن كون المكان والزمان وعلاقة الماصّدق بالمفهوم واللازم بالملزوم كلها أيضاً مفهومات حدية: فلا مكان إلاً زماني، إذ هو شرط حركة التشكل المرئي تصوراً وثمرتها وجوداً، ولا زمان إلاً مكاني، إذ هو شرط حركة التشكل المسموع تصوراً وثمرتها وجوداً، ولا علاقة للمأصّدق بالمفهوم إلاً علاقةً لازم بالملزوم، إذ هي شرط إضافة القضايا تصوراً وثمرتها وجوداً، ولا علاقة لازم بالملزوم إلاً علاقةً مأصّدق بمفهوم، إذ هي شرط إضافة التصورات تصوراً وثمرتها وجوداً.

ويعني ذلك أن أنواع الحكم الكنتية الممكنة للإنسان تترد إلى صنفين مركبين (التركيبي القبلي والتحليلي البعدي) لا غير، وراءهما نوعان عنصران ممتنعان على كل عقل

نسي (التركيبي والتحليلي البسيطان) امتناع الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود والصورة والمادة. وبمكنا تحديد طبيعتهما من إدراك المقومات العنصرية لهذين النوعين المركبين إدراكاً يُوصل إلى فهم نظرية أفعال العقل الإنساني، بالقياس إلى تصور مؤقت لأفعال عقل مطلق (ممكن ما دام غير ممتنع، وهو واجب لكون الممكن الحاصل حاصلاً، ولكون حصوله لا يكون له من ذاته إلا إذا فرضناه واجباً، وهو مفروض غير واجب، وإذا فوراءه واجبٌ غيرُه يوجهه فيكون الحاصل غير الواجب بذاته واجباً بغيره) يكون شرطاً للوجودين الطبيعي والشريعي، كون العقل النسي مشروطاً بوجودهما. فالرسالات الطبيعية (الوجود الطبيعي آيات إلهية منها وجه مرسل إلى العقل الإنساني) والشرعية (الوجود الشرعي آيات إلهية منها وجه مرسل إلى الإرادة الإنسانية) هي المعطى الذي لا إمكان بدونه لأفعال العقل الإنساني، إذ الإنسان ينتسب إليهم، وتلك هي علة كون ذاته الواحدة ذاتَ وجهين لا انفصال: شاهد وغائب، جسم وروح، على الرغم من أوهام الفلاسفة والمتصورة: خطأ من وجهه الشاهد أو الجسم، ورفعاً من وجهه الغائب أو الروح.

فما هو البسيط في الحالتين؟ ما هو البسيط في الفعل الواحد الذي وجهاه جهةُ الحكم وكيفه، الفعل الذي يعطينا التركيبي القبلي؟ وما هو البسيط في الفعل الواحد الذي وجهاه إضافة الحكم وكمه، الفعل الذي يعطينا التحليلي البعدي؟ ما هما البسيطان اللذان يصدر عنهما هذان الإعلان عند الإنسان؟ إنهما: ما يمكن أن يناسب القضاء (أو الحكم الإنشائي المطلق) والقدر (أو الحكم الشرطي المطلق) المبدعين للوجود الطبيعي والشرعي، ولا يناسبهما عند الإنسان إلا قضاء وقدر منفعلان بإدراك القضاء والقدر المطلقين وفاعلان بإبداع الدوال الحاملة لهذا الإدراك أو للمعرفة الإنسانية، شهوداً من المتناهي للمتناهي، وذلك في مجالي النظر والعمل على حد سواء. والوعي بهذه المناسبة هو الاستخلاف أو الدليل الوجودي.

فالإدراك الأول -أعني إدراك القضاء- هو الإدراك العملي أو موضوع التجربة الدينية الصوفية غير المستثنية لقسمتها الفلسفية العلمية، لامتناع فصل صورة كن -أو القضاء- عن مادتها أو القدر (إدراك الواجدية الشاهدية في العبارة التأويلية عن التجربة العملية السياسية والتاريخية)؛ والإدراك الثاني هو الإدراك النظري، أعني إدراك القدر أو موضوع التجربة الفلسفية العلمية غير المستثنية لقسمتها الدينية الصوفية، لامتناع فصل مادة كن عن صورتها (إدراك الموجدية -المشهودية في العبارة التحليلية عن التجربة النظرية الرياضية المنطقية). وليس وجود كلا الإدراكين إلا وجود أمر واقع نلاحظه ولا نستطيع له

تفسيراً، وتعليقه الوحيد عند انفسنا أو بالإضافة إلى غيرنا هو تعبيرنا عنه: فهو عينٌ فاعلية ذاتنا مثل فاعليتها الأخرى الإرادية وغير الإرادية التي لسنا علة في وجودها عنا وإن كنا بها نعلل ما يصدر عنا. فإذا حق لنا أن ننسب ما يصدر عن ذاتنا إلى ذاتنا فلا يمكن أن ننسب ذاتنا إلى ذاتنا على في كونها ما هي بما هي منبع الأفعال التي ننسبها إلهي إلا إذا أطلقناها فنكون عندئذ - في نفينا للمطلق - نغني عن غيرنا بشرط تسليمه لنفسنا. وعندما نقول إننا لا نعلم نظرياً من الأشياء إلا ظاهراتها نقع فيما يشبه نقيضة الكذاب. فالعلم الظاهراتي ظاهراتي أم غير ظاهراتي؟ فإذا أفادت "ظاهراتي" سلب علم الوجود المعقول في ذاته صار قولنا: إن العلم النظري لا يعلم إلا الظاهرات، سلب سلب، فيكون علماً غير ظاهراتي بالظاهراتي. ويكون لنا عندئذ علمٌ نظري غير ظاهراتي. وإذا لم نُعدّه سلباً أصبح علماً ظاهراً، فحصل التطابق، وكان علم المعلوم الظاهر مثله. وهو عندئذ لم يُبق على شيء وراءه يكون غيره معدوداً في ذاته وبمناى عن العلم الإنساني: ولا معنى عندئذ للمقابلة بين الظاهر والشيء في ذاته للتضاييف بينهما طرداً وعكساً.

ولنعد الآن إلى جدولي الأحكام والمقولات، لنناقش أساس التثليث وما نتج عنه من إفراط وتفریط في العلاقة بين الإله والمألوه، أو الدليل الوجودي، كما أسلفنا. ذلك أن كبط، لوقوفه عند قوانين المنطق وعلم نفس المعرفة الأفلاطونيين - الأرسطيين في قراءتهما الأفلوطينية المسيحية، لم يكن بوسعها أن يتجاوز هذا المبدأ. فقد رأينا أن الأبعاد التي درسها كبط مشتقة من بُعد متقدم عليها، هو في الوقت نفسه توجيه أصلي للإينية وتقدير أصلي للماهية، يكون في إضافته إلى فاعلية العقل مضموناً ما يكون الزمان والمكان في إضافتهما إلى انفعالية الحس صورياً. وإذن فالجهة الحكمية التي هي مجرد حكم ثانوي مشتق ليست إلا آية القدرة التوجيهية الأصلية الدالة على امتناع الوعي الإنساني من دون أن يكون شهوداً للحقيقة ذاته الموجهة إليه في مناسبتها له وراء إدراكنا لها، دون الزعم بأن إدراكنا لها لا يدرك منها إلا الظاهر (النقدية)، ولا أنها تنحصر في إدراكنا لها المطابق للإدراك المطلق أي للذات الإلهية (المثالية الألمانية). وإدراكنا الشهودي بخصائصه تلك ليس إلا آية من المطلق تحرراً من الانطوائية المثالية التي تحبس العقل في مظاهر الوجود، ومن الحلولية التي تدعي أن الوجود المطلق يحل في الوجود النسبي فيصبح منحصرًا في إدراك الإنسان له، وذلك هو وهم الحلولية الأكبر عند ابن خلدون،³⁹ وهم حصر الوجود عند كل مدرك في مداركه، وهو

³⁹ ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، 1416هـ/1996م، فصل "علم الكلام"، ص 430: "واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعلمها، والأمر في نفسه

الشكل النفسي العفوي من الانطوائية الفلسفية العلمية ومن عقيدة الحلول الدينية الصوفية المستندتين إلى نفي الدليل الوجودي الذي هو جوهر الإدراك الإنساني. فالإدراك بطبعه إدراكٌ لأمرين شارطين له: نسبة الشيء إلى الإدراك، وقيامُ المدرك والمدرك المستقلين عن الإدراك حدّين يحصل بينهما حصولاً لا يفهم دون أرضية الإيمان الفاصل بين تحريتي الوهم والحقيقة.

ولا يمكن لنا أن نتخلص من المقابلة بين النظر المقصور على الظاهرات (الانفصال المطلق بين وغير المتناهي والمتناهي) فنحد من التفريط، والعمل المطابق للباطنات (حلول غير المتناهي في المتناهي) فنحد من الإفراط والحكم الذوقي والغائي والوسيطين بينهما، وساطة لا تعدو الخيال والتأمل على سطح الوجود الحسي والعقلي، دون أن ندحض أساسي دحض كنط لدليل الوجودي، ونبيّن أن ما هو مشروط في إمكان العمل، مشروط في إمكان جميع أفعال العقل الأخرى: النظر نفسه يكون ممتنعاً بدون الحرية غير الحلولية والمثل المكونة (لا الضابطة فحسب)، لكون ذلك هو العبودية لله وحده، أو قدرة الإنسان على فهم الرسالات الإلهية سواء كان الرمز إلهياً بالطبيعة أو بالشرعية. فالضرورة الطبيعية نفسها، إذا لم تكن شرطية تعذر علمها، لعلتين: أولاًهما: إن مجراها عندئذ ينعكس كما هو، ضرورة، في الذهن الإنساني، فلا يكون الاجتهاد النظري لاختيار النظريات المناسبة ممكناً، لأن الأذهان عندئذ لن تتمايز إلا تمايز المراتب بالصقالة؛ وثانيتهما: إن العملية المعرفية بصفتها خاضعة للضرورة الطبيعية تكون صادقة دائماً أو كاذبة دائماً. وعندئذ فلا خيار ولا معيار. وإذا فليس العمل وحده هو الذي يستند إلى الحرية بل النظر كذلك: كلاهما فعل إرادي حرّ حرية فعلية لا فرضية، وهو يعبر عن الخيار الممكن بين الجحود والشهود، ذلك الخيار الذي يستند إلى القدرة على التوجيه المحرّرة من مجرى الحاصل لإدراك الممكن مسافة تصل بين المتناهي الإنساني وغير المتناهي الإلهي. وبقاء هذه المسافة الواصلة (الاستخلاف) هو شرط كل أفعال الإنسان. فإذا زال الوصل بين الآله والمألوه كان التفريط أو نظرية النظر الكنطي (التصور التوراتي للعلاقة بين الآله والمألوه)، وإذا زالت المسافة الفاصلة بينهما كان الإفراط الكنطي أو نظرية العمل الكنطية (التصور الإنجيلي للعلاقة بين الآله والمألوه أو الحلول).

بخلاف ذلك والحق من ورائه، وكذلك فصل "إبطال الفلسفة"، ص 517: "وأما قولهم: إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيننا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يُستوفى بجملة روحانياً أو جسمانياً".

ذلك أنه إذا كان إنشاء العقل الإنساني في النظر موقوفاً على ما يسميه كنتظ ظاهرات بالمقابل مع المعقولات في ذاتها، فإن المقابلة تكون عرجاء لعتين مضاعفتين:

الأولى: إذا كان وراء إنشاء النظري المؤسس للمعرفة القبلية شيء في ذاته موجه إلى الإنسان لا يناله هذا الإنشاء، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإنشاء العملي المؤسس للعمل القبلي؟ أم إن ذلك يعني أن للطباع (بما هي ظواهر من صنع الإدراك) حقائق في ذاتها وراء المظاهر، وأن الشرائع حقائق عديمة المظاهر أو في حل من المظاهر دونها؟ فيكون في ذلك النفي الصريح لجميع القيم وليس للقيم العملية وحدها، إذ يصبح الإنسان في العمل معياراً نفسه بإطلاق فلا يحتاج إلى شيء في ذاته وراء الشريعة أو القيمة العملية المفارقة في عمله، حاجته إلى الشيء في ذاته وراء الطبيعة أو القيمة النظرية في علمه: وبهذا يكون كنتظ المؤسس الفعلي للوضعية العملية الماركسية إذ أن موقفه ينتهي إلى رفع نسبية النظر المزعومة إلى مستوى إطلاق العمل الموهوم إطلاقاً حلولياً لا مفارقياً.

الثانية: إذا كان علمنا النظري هذا بالمقابلة بين الظاهر وما في ذاته هو الآخر علماً بالظاهر من العلم وليس بالعلم في ذاته، فكيف لنا أن نطلقه فنعدّه دالاً على الحدود الفعلية لما يستطيع الإنسان أن يعلم؟ أم أن علمنا بعلمنا في حل من هذه المقابلة، فيكون من جنس العمل ويُسْتَشْنَى من قوانين الطبيعة مثله؟ وبهذا يكون كنتظ المؤسس الفعلي للوضعية النظرية الكونية، إذ أن موقفه ينتهي إلى حط إطلاق العمل الموهوم إلى مستوى نسبية النظر المزعومة.

إن القول بنسبية في النظر تذهب إلى حد انعدام الصلة بالمطلق، وإطلاق في العمل يذهب إلى حد انعدام الفصل بين الآله والمألوه، يقتضي أن لا يكون العمل مستنداً إلى العلم وهو مع ذلك أسمى منه، ما دام هو الذي يحدد هذه العلاقة النظرية بين مجال النظر ومجال العمل ومدى سلطان كل منهما. فهل يكون العمل على غير علم أسمى من العمل على علم في علاقته بالمطلق إذا لم نسلم بالشرط الضمني في الحل الكنتظي: الاصطفاء واللفظ الهادي بحكم الحلول، أعني ما يستند إليه فهم جاكوبي الذي يبيّن موقفه العقدي على الفلسفة النقدية مقصورة على بعدها السالب؟ وكيف يكون العلم مقصوراً على المظاهر إذا لم يكن ذلك مشروطاً ضمناً بعقيدة اللعنة الدنيوية والتيه عند غضب الرب؟ فكيف يبقى الاستخلاف ممكناً في غياب ركنيه، أعني العلم العملي المستند إلى العلم النظري، وهما الأمر الوحيد الممكن للإنسان في عقيدة ختم الوحي ونفي السلطان الروحي المعصوم، تلك العقيدة التي لا يعتمد نصّها المؤسس إلا على الاستدلال من التجربة النظرية والتجربة

العملية؟ فلولا ذلك لكان نقد الغزالي للعقل قد آل إلى ما يؤول إليه النقد الكنطي ولأصبح الغزالي لا خيار له إلا الحل الباطني المستند إلى عصمة الإمام ولما احتاج إلى النور الذي أعاد إليه الثقة بالأوليات. أليس القضاء المشرع والقدر الخالق قَبْلًا، بمقتضى وحدة المصدر، هما شرطاً شرطيّ الشريعة والطبيعة المشروطين بالخلق الإلهي، إذا سلمنا بأن الطبيعة والشريعة خلافًا لشرطيتهما من خلق الإنسان؟ أليست الملكتان الإنسانيتان المناسبتان بعدياً هما شرطيّ فهم الموجه منهما إليه، عند احترام شروط الاجتهاد؟ وإذا فهذا الفهم ليس ظاهراً من وجود الموضوع في ذاته والذات في ذاتها، بل هو عين ما يصل الإنسان بالمطلق في لحظة، لحظة من نشوئه المتصل خلال تاريخه العضوي الحيوي والروحي الحضاري، وصلاً يكون دالاً على وجود المطلق لكون نسبة الإدراكات الإنسانية الحاصلة دالاً إلى الإدراكات الإنسانية الممكنة مدلولاً، هي نسبة دلالة المتناهي على غير المتناهي. فنسبة المطلق -الذي نعلم منه ما نعلم- إلى علمنا مناظرةً لنسبة المدلول إلى دليله في كل ضروب التعبير الإنساني، وخاصة الجمالية منها: فهو لا ينحصر فيه وهو لا يشترك معه ضرورة في الطبيعة، لكنه -مهما بلغت درجة التحكم الرمزي- مرتبطٌ معه بالتشاكل النبوي المؤسس للإبداع عامة وللابداعين: النظري ببعديه الخالص والمطبق، والعملية ببعديه الخالص والمطبق.

والواقع أن كنط ثلزمه فلسفته النقدية أن يسلم بأمور كثيرة ليست ظاهراً من الشيء في ذاته ولا من الذات في ذاتها. فهما عنده -أولاً- موجودان وراء المظاهر، وإن كنا لا نعلم كيفهما. وهما -ثانياً- مختلفان على الأقل بوظيفتي التفاعل بينهما، حتى إذا افترضنا أنهما قد بُرِّدَاْن إلى الشيء نفسه في ذاته وراء تقابلهما (فالموضوع في ذاته يفعل مضموناً وينفعل شكلاً، والذات في ذاتها تفعل شكلاً وتنفعل مضموناً). والموضوعات في ذاتها - ثالثاً- متعددة، وهي إذن تتضمن ما تتميز به أشخاصها بعضها من بعض، وما تشترك فيه لتكون منها الأنواع، وما تشترك فيه الأنواع لتكون الأجناس إلخ... والذوات في ذاتها - رابعاً- متعددة، فنجد منها على الأقل من يقول بما يقول به كنط ومن لا يقول. والعلم بالوجود أولاً، وبالتعدد ثانياً، وبلاشتراك والاختلاف ثالثاً، وبالتواصل والتفاهم وعدمه في ذلك رابعاً، كل ذلك يخص الموضوع والذات في ذاتهما لا في مظاهرها؛ أعني أنه لا يخص ما ينتج عن نسبتها إلى الإنسان، بل هو بالأولى شرط هذه النسبة التي -وإن كانت مضموناً من المظاهر- هي بما هي شارطة لقيام مضمونها ليست منها. بل إننا يمكن أن نضيف صفة خامسة وهي قابلية النسبة إلى الإنسان، وهي صفة إيجابية وليست مجرد سلب وإن تضمنت سلباً غير مباشر، أعني المقابلة بإطلاق نسبة الشيء إلى ذاته.

وبذلك يعود موقف كمنط المتناقض من الدليل الوجودي إلى القول بما هو من جنسه سندا لنظريته في المعرفة النظرية، تأسيساً للحد منها على المقابلة بين الظاهر والذي في ذاته، وإلى نفيه سندا لنظريته في المعرفة العملية، تأسيساً لإطلاقها، حتى لو قبلنا بأن ذلك الإطلاق مقصور على المصادر والإيمان. وحصيلة الأمرين هي تثبيت مذهب الحلول. ففي النظر لا يعني القول بالشيء في ذاته إلا القول بالدليل الوجودي، إذ أن كمنط يضع وراء المظاهر التي لا تقوم بذاتها موحداً (أو اثنين) يقوم بذاته (أو بذاتهما) وينسب إليه (أو إليهما) التأثير المتبادل الذي تنتج عنه التجربة الممكنة وموضوعها في المعرفة النظرية. لكنه لا يمكن أن يقبل بالدليل الوجودي المقابل الذي يستنتج الوجود من إدراك الماهية الواجبة، لأن ذلك سيدحض نظريته في المثال، تلك النظرية التي تقتضي حلول المطلق في الإنسان وصدوره عنه.

ذلك أنه لو كان المثال ذا وجود موضوعي عنده لامتنع عليه القول بالحلول، ولأصبحت القيم ثمرة الحدس العقلي، أي انفعال العقل بالمعقولات المثالية، كما كانت المعرفة النظرية ثمرة الحدس الحسي، أو الانفعال بالمحسوسات. لكن المعلوم النظري أو الطبيعة ليست عنده إلا نسبة الشيء في ذاته إلى الإنسان، في حين أن المعمول أو الشريعة ليست إلا ما يصدر عن الإنسان. فكيف يُعقل أن تدل المعلومات النظرية على شيء وراءها لا يرد إليها (الشيء في ذاته)، وأن تكون المعلومات العملية، على الرغم من زعمها علماً للشيء الخلفي في ذاته، مقصورة دلالتها على ما يوجد في الإنسان من مثل دون أن يكون ذلك قولاً صريحاً بالحلول، حتى لو جعلنا هذا الحلول حلولاً لفكرة الإنسان الكامل (التي في ذهن الله) في الإنسان؟⁴⁰

⁴⁰ انظر Emmanuel Kant: S.W, 5Band, Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten, Herausgegeben, von K. Vorländer, Leipzig, 1921 الصفحات 80-82، حيث يحلل كمنط قصده بمثال الإنسان في العقل الإلهي مع الإحالة إلى كتابه: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. ويبيّن أن عقيدة الحلول هنا ذات طابع صوفي خالص، إذ يتجاوز كمنط المفهوم الشعبي والكسبي لعقيدة الحلول. ويؤول هذا الحلول المتبادل إلى نتيجة واحدة: فالإنسان الكامل حال في العقل الإلهي بما هو فكرة، وفكرة الإله حالة في العقل الإنساني بما هو حاصل. فنكون المحصلة الوحيدة هي أن لا وجود فعلي إلا للعقل الإنساني وما فيه من مثل، إذ حتى الشيء في ذاته وراء العلم النظري فإنما هو مثال من عالم الضرورة الطبيعية نصاد عليه، مثلما أن موضوعات العلم العملي هي مثل عالم الحرية الخلفية التي نصاد عليها. وتلك هي الحلولية الصوفية أو الانطوائية المطلقة التي أطلق عليها ابن خلدون اسم مذهب الوحدة المطلقة (انظر المقدمة، فصل التصوف). لكن ذلك ليس بمعزل عن عقيدة كمنط المسيحية، فهو يقول في كتابه السالف الذكر، المقالة الأولى، ص 48: "إلا أنه يوجد حسب الدين الخلفي - الذي لا نظير له بين الأديان المنزلة إلا الدين المسيحي - مبدأ يقول: إن كل إنسان عليه أن يفعل ما في وسعه ليكون

أفضل، وليس له أن يأمل في المدد من قوة عليا لاستكمال ما ليس في مستطاعه إلا إذا لم يكن قد فرط فيما وهبه الله من ملكات (لوقا، 12، XIX، 16)، وأن يكون قد استعمل موهبته الأصلية في الصبو إلى الخير". ثم يضيف في مقدمة كتاب نزاع الكليات رداً على همة عدم إبلاء الدين المسيحي ما يستأمله من التمجيد أنه قد أثبت بالعقل وحده صحة الدين المسيحي وانفراده بهذا الطابع الخلقي.

ومما يؤيد تأويلنا الصوفي لهذه النظرية ما جاء في المقالة الثانية من كتاب الدين في حدود العقل مجردة، ص 58-62، حيث يؤول كنظ نظرية المسيح ابن الله بنظرية الإنسان الكامل أو مثال الإنسان بديلاً من المسيح التاريخي. فعنده أن المسيح أو الإنسان المثال موجود في كل إنسان وجوداً إمكانياً. ويمكن لمن كان خياره الأول في عالم المعقولات قبل وجوده الظاهراتي تحقيق المسيح في ذاته أن يكون إياه: بشيء من اللطف Die Gnade

المخلص من سقوط الخطيئة Die Erbsünde. وإذا فليس في نظري العمل بعديها (الأخلاق والفقه) ونظرية النظر (النقد والعلم) إلا ما ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية، أعني المقابلة الثامنة بين قانون الأخلاق وقانون الطبيعة: "فبأي أسر بناموس الله بحسب الإنسان الباطن، ولكني أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويسبيني إلى ناموس الخطيئة الكائن في أعضائي، وبجي أنا الإنسان الشقي، من بنقذني من جسد الموت! أشكر الله يسوع المسيح ربنا. إذا أنا نفسي بذهني أأحمد ناموس الله ولكن بالجسد ناموس الخطيئة"، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح السابع، ص 255.

فالنقد والعلم يتعلقان بعالم الطبيعة والخطيئة والجسد. والأول يحول دون خلطه بعالم الحقيقة، والثاني هو قوانينها وعلمها. والأخلاق تواصل ذل إيجاباً بقتل العالم الحسي والجسد، والفقه يمكن من السلطان عليهما: الفقه والعلم للتعامل مع عالم الظاهرات والخطيئة، وذلك هو مجال السلطان الزماني؛ والنقد والأخلاق للتعامل مع عالم الباطنات والنجاة، وذلك هو مجال السلطان الروحاني الذي يعود إلى ما يشبه سلطة الأقطاب الخفية (ولعله ينسبها صراحة إلى كلية الفلسفة في نزاع الكليات) نظراً إلى كونه برفض سلطان الكهنوت.

وليس في ذلك إلا محاولة لتأسيس المقابلة الصوفية بين الظاهر والباطن، وبين طورَي العقل على العقل: العقل النظري للفصل بينهما نظرياً، والعقل العملي للفصل بينهما عملياً. أما الوساطة التي للحكم بين النظر والعمل فإنها لا تختلف في شيء عن البرزخ الخيالي عند المتصوفة (ومعلوم أن الوظيفة البرزخية للخيال المبدع عند كنت تُعد من أهم أسرار النفس الإنسانية، بل لعله يُرجع إليها كل أسرارها): لذلك كان الحكم متصلاً بالنظرية الفنية (الجمالية والجلالية) وبالنظرية الغائبة (العضوية والكونية) للوجود.

وما نظرية الذوق إلا الجسرُ الواصل بين العالمين والسبيل الناقلة من تجربة العالم الأول إلى تجربة العالم الأول إلى تجربة العالم الثاني. ومما يؤيد ذلك التأسيس الفلسفي لنظرية القطب والمدينة الإلهية أو الكنيسة الباطنة التي ليست الكسبية الظاهرة إلا انحطاطها (في المقالة الأخيرة من كتاب الدين في حدود العقل مجردة). هذا فضلاً عن كون الخط من شأن الأكلوريوس الفاسد يعد من نوابت الإصلاح اللوثرية. ألم يقل كنت في نقد العقل الخالص: "بل إن فكرة العالم الخلقي لها حقيقة موضوعية، لا بما هي متعلقة بموضوع حدس عقلي (الحدس العقلي الذي لا يمكن أبداً أن تتصور مثله)، بل بما هي متعلقة بالعالم الحسي ولكن من حيث هو موضوع للعقل الخالص في استعماله العلمي، وبما هو كيان صوفي للذات العقلية فيه ما أخضع إرادته الحرة لقوانين خلقية تحقق الوحدة النسبية المطلقة بينه وبين الحريات الأخرى".

ولن يمنعنا من هذا القياس بالفكر الصوفي ما حاوله تلميذه راينهولد من نفيه هذه المماثلة مع التصوف في كتابه الذي قدمه كـ: Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr Beigelegte Ähnlichkeit mit dem reinen Mystizismus, Königsberg bei Fr. Nicolovius 1800 (رداً على محاولة C.A Williams في كتابه: Die Ähnlichkeit zwischen dem Reinen Mystizismus und Kants Religionslehre الصادر سنة 1997)، وذلك لأن الحجج التي قدمها كنت في المقدمة لا تعني: فإذا كانت المعرفة

وإذا كان الأولُ عدمَ الإطلاق فإن الأمر لا يهم لأن نظرية الحلول المسيحية، كما سَتَحَدَّدُ بدقة فيما بعد عند هيجل، تقتضي ذلك: ما لا يقبل الإرجاع إلى الإنسان لا شيء، إذ هو مجرد اغتراب الرب الإنسان الذي تحقق فيه المطلق هو الوحيد ذو الوجود الفعلي. أما الله فهو من دون هذا الحلول مجرد عدم.⁴¹ والمطلق بما هو الأب مفهوم مجرد، وهو يتعين مغترباً في الطبيعة ولا يصبح موجوداً بحق إلا في الإنسان، إذ عندئذ يصبح الروح ذاتاً. وبؤرة الإشكال هي إذن هذا التصور الذي يقلب الأمور فيجعل الإنسان مصدرَ الوجود ظاهره وباطنه، بما في ذلك الوجود المطلق الذي ينسب إليه الإنسان عليّة الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؛ فالأفكار والقيم تقوم بالإنسان الذي هو الوحيد الموجود بحق أو الوحيد الذي نستطيع إثباته في "الكوجيتو". فكل ما عداه، عند ديكارت، لا يمكن الوصول إليه إلا بطريق الدليل الوجودي المنفي هنا، فهل الكوجيتو غني عن الدليل الوجودي أم أنه هو ذاته ممتنع التصور بدونَه؟

الدليل الوجودي الحلوي بين ديكارت وشيلينج

ظن ديكارت أنه قد أثبت وجودَ الذات منطلياً وأساساً للفلسفة، وظن كذلك أنه واحد في الكوجيتو موطئاً أرخميدس لإرساء جميع العلوم الإنسانية النظرية والعملية. لذلك فقد بات الدليل الوجودي عنده تابعا لحقيقة متقدمة عليه وانحصرت وظيفته في كونه مجرد ممرٍ لإثبات حقيقة العالم الخارجي ومبادئ المعرفة الإنسانية فيما عدا إثبات وجود الذات، على الأقل بوصف ذلك الإثبات منطلياً من الحقيقة بما هي أمرٌ واقع إلى الحقيقة بما هي أمرٌ

الحسبة منقطعة بإطلاق عن المعرفة المتجاوزة للحس، وكان العملُ غير المنجرد من كل الدوافع الحسبة غيرَ خلقي بإطلاق، فإنه لم يبقَ-أدى وجود للفرق الذي بين عليه كمنظ مميّزه بين الفلسفة والتصوف: المجهود الصاعد من الأولى ومجرد النقل من الثاني.

النظر لمزيد المعلومات مقدمة كمنظ الواردة في: I. Kant: Vermischte Schriften, bei K. Vorlander Leipzig, 1922, F. Meiner, ص 185 وما بعدها.

⁴¹ ولن يغير من هذا الزعم ما يحاوله Martial Guerault في كتابه (Descartes slon L'ordre des Raisons) Aubier Montaigne, Paris, seconde edition, n.d) في الفصول الخامس إلى السابع لتأسيس الدليل الوجودي في الفصل الثامن، ولا في كتابه (Nouvelles reflexions sur la preuve Ontologique) (Pairs, Vrin 1955)

سعباً للتخلص من هذا المقتل: فهل يمكن لديكارت أن يعود إلى الكوجيتو لتخليصه من الإله الخادع، إذا كان لا يستطيع أن ينطلق في حال بقاء هذه الفرضية؟ التخلص من الدور يقتضي أن يتقدم الدليل الوجودي الكوجيتو ليس فقط في الواجب بل كذلك في الواقع الذي لا يكون واقعاً بحق بحق الانطلاق منه إلا إذا كان مستنداً إلى الواجب، فيتقدم المستند إليه على المستند.

واجب، تسليماً بالتمييز الذي يقول به جيرو Gueroult.⁴² فهو يصوغ الكوجيتو على النحو الآتي: "لم يبق إذاً أدنى شك في كوني موجوداً إذا كان -الشیطان أو الملاك الخيـث- يغالطني؛ وليغالطني ما شاء له أن يغالط، فلن يستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، ما رأيت أي شيء، بحيث إنه -بعد مليّ التفكير في الأمر وبعد أن فحصت جوانب المسألة جميعها غاية الفحص- يمكنني أن أصوغ النتيجة وأن أعدّ هذه القضية من الأمور الثابتة: "-أنا- أكون"، "-أنا- أوجد" قضية صادقة ضرورية، كلما تلفظت بها أو تصورتها في ذهني." ⁴³ ثم هو -بتوسط معياري الحقيقة (الوضوح والتمييز) ومبدأ عدم تضمن المعلول أكثر مما تتضمنه العلة -ينتهي إلى الدليل الوجودي ليؤسّس عليه صدق المعرفة وموضوعية الوجود الخارجي بما فيه وجود الذات في المستوى الواجب المتجاوز لمجرد الواقع: ⁴⁴ "ولهذه المزايا من العظم والشرف ما يجعل اقتناعي يقل -كلما أعمنت في فحصها بمزيد الانتباه- بكون فكري عنها يمكن أن أكون بمفردي مصدراً لها، ومن ثمّ فإنه ينبغي ضرورة أن أستنتج مما قدمت أن الله موجود. ذلك أنه حتى إذا كانت فكرة الجوهر موجودةً عندي لمجرد كوني جوهرًا، فإنه لا يمكن أن تكون لي فكرة الجوهر غير المتناهي وأنا متناهٍ إذا لم تكن هذه الفكرة قد أمدني بها جوهرٌ ما يكون بحق جوهرًا لا متناهيًا." ⁴⁵

ويبيّن أن الكوجيتو ليس حقيقةً أولية، بل هو مستنتجٌ بدليل قاصر صورياً. فما يمكن لديكارت أن يستنتجه (إذا لم يقل ضمناً بشرط الوجود المطلق وراء الوجود الإضافي: الوجود المخدوع يفترض الوجود بمجردة عند ديكارت ضمناً) ليس "أوجد" بإطلاق بل "أوجد مخدوعاً". فإذا لم تكن هذه القضية تعني "أوجد وأوجد مخدوعاً"، لم يكن لقول ديكارت أدنى معنى. ولكن إذا كان "كون المرء مخدوعاً" يقتضي "كون المرء موجوداً"

⁴² هيجل: Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Herausgegeben von G. Lasson Verlag F. Meiner Leipzig 1920p.38. حيث يقول: "لو لم تكن ذات الله هي ذات الطبيعة والإنسان لكانت لا شيء".

⁴³ انظر: Descartes: oeuvres philosophiques, éd. F. Alquié, Garnier, Paris 1967, vol.2, p.445.

⁴⁴ ذلك أنه لو لم يعتمد ديكارت هذا الدليل لامتنع عليه أن يستمدّ من فكرة الكائن النام المجردة وجود الأمر الذي ترجع إليه. فهذه الفكرة يمكن أن تكون مجردة مختلفة من مختلفات الخيال. وإذا فانظر الدليل الوجودي التأملي الخامس للحصول وتقديم الأدلة الواردة في التأمل الثالث وخاصة هذا الذي نخيل إليه ليس وليد الصدفة، وإنما علته الحاجة إلى إثبات أن المعنى الموضوعي Formel في الفكرة لا يمكن أن يكون إلا أنراً من المعنى الصوري Objectif (الموجود بالفعل في مرجعه)، أو على الأقل المعنى الذي يكون المرجع قوياً عليه (في مستطاعه أن يوجد Eminent). والغرض من اعتراضنا هو بيان أن هاتين المرحلتين: مرحلة الكوجيتو والأدلة بالمعلول، كلتاها مشروطتان بالدليل الوجودي وليسنا شارطين له. وتوجد مثل هذه الإمكانية في فكر ديكارت.

⁴⁵ ديكارت: المصدر نفسه، ص 415-416.

وراءه، فلم الشك إذاً في وجود العالم؟ فـ"العالم [موجود] خادعاً" قضية تفيد عندئذ "العالم -موجود- موجوداً وهو -موجود- خادعاً"! فالكون خادعاً أولى من الكون مخدوعاً بإفادة الوجود المطلق وراءه! لكن لا شيء يثبت أن الفاعلية والانفعالية تعينان بالضرورة وجودَ الفاعل أو المنفعل وجوداً حقيقياً. فالخوف من بعض المختلقات الوهمية لا يعني أنها موجودة، والألم في الأعضاء المقطوعة لا يفيد وجودها الحالي وإن اقتضى وجودها السابق، إذ الفعل والانفعال ليسا في الحقيقة إلا مفعول الفكرة الخادعة التي لا تقتضي ضرورة وجود حقيقة خادعة وراءها. فلا يمكن لديكارت -إذاً أن يتجاوز افتراض التقاء خادع ومخدوع. وإذا قال بشرط الوجود وراء المخدوع فعليه أن يقول به وراء الخادع ليستنتج وجودهما في كلتا الحالتين.

لكن ديكارت يكون عندئذ قد خدعنا إذ هو قد أبقى على مبدأين خارج الشك (مبدأ العلية أولاً، مبدأ كون المعلول لا يتضمن أكثر من العلة ثانياً). فمحصل قوله في الكوجيتو هو أن المرء لا يمكن أن يُخدع إذا لم يكن موجوداً. ومحصل أساس دليله الوجودي هو أن المرء لا يكون علة لما هو أكثر منه كثافة وجودية، خاصة إذا كانت النسبة بين العلة والمعلول هي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ولكن إذا صح هذا وقبلناه، فإننا عندئذ ينبغي أن نقبل بأن وراء العالم بما هو خادع وجوده الحقيقي بحكم هذين المبدأين نفسيهما. لذلك فإن الحاجة إلى الدليل الوجودي خاصة ليست تالية عن الكوجيتو لتحقيق النقلة منه إلى إثبات العالم الخارجي، بل هي متقدمة عليه لكونه من دون هذا الدليل يبقى مثل العالم مشكوك الوجود المطلق وراء الوجود الإضافي الذي أثبت له: الوجود المخدوع. وهي ليست حاجة تابعة، وإنما هي عين الوجدان الذي هو وجدان العلاقة بين الأنا المشروط والمطلق غير المشروط. وجوهر مضمونه هو: الوعي بالوجود المشروط حصلاً ووجه أول من الوجدان يلزمه ملازمة الشارط للمشروط وجه ثان هو الوعي بالوجود غير المشروط حصلاً (دون حاجة إلى دليل الأولي على الرغم من حججه، أعني الدليل القائل: إذا كان الوجود المشروط حصلاً فمن باب أولى أن يكون الوجود غير المشروط حصلاً). والوجود المشروط الحاصل هو الممكن العارض، والوجود غير المشروط الحاصل هو الممكن الواجب. والحصول في الحالة الأولى يستثني الامتناع ويثبت الوجوب أساساً له: وهذا الاستثناء تحليلي صرف.

ذلك أن طبيعة وجود الكوجيتو الديكارتية لا تتجاوز الوجود الإضافي كما بين ذلك كارل يسرس Jaspers على النحو الآتي. "ومن ثم فالوجود من "أوجد" لا يعني إذاً

الوجود غير المشروط للإنانية الممكنة مثلما أعلم نفسي عندما لا أكون مشروطاً إلا بالإضافة إلى التعالي، أو هو على الأقل لا يضمن هذه الدلالة عند ديكارت، بل هو يعني عنده -في الحقيقة- وجوداً مشروطاً بمعنى كونه ضرباً معيناً من الوجود بالقياس إلى وجود مغاير. فيكون "أفكر فإذاً أوجد" خالياً من المضمون فلسفياً ما دام يؤول إلى ضرب من ضروب الوجود -لا إلى الوجود المطلق-".⁴⁶ وقد أحال كارل يسيرس إلى تعليق شيلينج على هذا المعنى المحدود الذي ترتد إليه حصيلة الكوجيتو الديكارتية، فأشار إلى معنى الوجود الأعمق عندما لا يكون ضرب وجود بل وجود غير مشروط بغير ارتباطه بالمتعالي (الوجود بلا شرط أو الوجود بالعناية حسب المفهوم السيوني). ولكن لا يسيرس ولا شيلينج ربطا ذلك الشرط بالدليل الوجودي. فهذا الاشتراك المقصور على الإضافة إلى المتعالي هو عينه الدليل الوجودي الذي ظن ديكارت أنه لا يحتاج إليه إلا لإثبات عدم الخداع بخصوص وجود العالم الخارجي، ظناً منه أن الكوجيتو مستغن عن ذلك. والواقع أن شيلينج قد أدرك أن درجة إثبات وجود العالم الخارجي بالدليل نفسه وعلى المدلول نفسه وبالحمية نفسها: "أما بخصوص أشياء العالم -فإن المرء لا يمكن له أن يشك إلا في كونها ذات وجود مطلق. أما كونها موجودة بنحو من الوجود فذلك أمر يمكن إثباته مثلما أثبت ديكارت "أوجد" الذي له، فإنه يمكن أن نستنتج بالصحة نفسها: أشك في حقيقة الأشياء فهي إذاً موجودة، أو على الأقل فهي إذاً ليست غير موجودة بإطلاق. ذلك أن ما لا يوجد بإطلاق وبأي ضرب من ضروب الوجود لا يمكن كذلك أن أشك فيه"،⁴⁷ وهو ما يعني أن النقلة من الوجود بما هو ضرب وجود إلى الوجود بإطلاق نتيجة حتمية لاعتراضه لو واصله إلى غايته كما فعل يسيرس.

ولما كان شيلينج ينفي حجية الدليل الوجودي المتجاوزة لوحدة الوجود ونفي الحرية الربوبية، فقد بات الخروج من انطوائية وحدة الوجود بالدليل العقلي مستحيلاً بالنسبة إليه. إذ إن الكوجيتو لا يمكن له أن يتجاوز إثبات حال من الوجود إلى إثبات الوجود بإطلاق. لذلك فهو يختم تعليقه قائلاً: "فـ"أوجد" المستنتج من أـ"أفكر" ليس له دلالة الـ"أوجد" بلا شرط، بل ليس له إلا دلالة "أوجد" بنحو من الوجود، أعني، تحديداً، بما أنا

46 انظر:

karl Jaspers: Descartes und die Philosophie, 2 unveränderte Auflage, Verlag Walter de Gruyter & Co. Berlin 1948, p.15.

47 وقد أحال باسيرس إلى تعليق شيلنج الذي أدرك أن درجة إثبات ديكارت لوجوده في الكوجيتو لا تفوق درجة إثبات وجود العالم الخارجي.

مفكر".⁴⁸ وتفيد نقلة ديكارت من الكوجيتو إلى الدليل الوجودي أنه قد وقع في دور مضاعف، بل في المصادرة على المطلوب. فهو قد ظن أولاً أن معياري الوضوح والتميز يكفيان لتحقيق النقلة من صحة إدراك فكرة الكوجيتو إلى صحة وإدراك فكرة التمام: فمن يضمن عندئذ أن الحكم بتعادل فكرتين في الوضوح والتميز ليس من الأفكار الخادعة، ونحن لم نُثبت بعد وجودَ ضامن الصدق؟ ثم هو استعمل مبدأ عدم تضمن العلول لأكثر مما تتضمنه العلة لإثبات أن الفكرة التامة ذات المضمون الموضوعي والوجود الصوري لا يمكن أن يكون الإنسان الناقص علة لها: فمن يضمن صحة هذا المبدأ؟⁴⁹

وقد سبق لـ لايبنتس Leibniz أن دحض الدليل الوجودي الديكارتي بالاستناد إلى اشتراط إمكان الوجود الواجب: "ويمكن أن نحصل على برهان أكثر دقة بإغفال الإشارة - الديكارتية - إلى التمام والعظمة مستدلين على النحو الآتي: الوجود الواجب موجود (أو الموجود الذي تتضمن ماهيته إنيته موجود، أو الموجود بذاته موجود) كما هو بين بالذات من دلالة الألفاظ. لكن الله هو -بمقتضى الحد- هذا الموجود، وإذن فالله موجود. وهذه الحجج منتجة شريطة التسليم بأن الموجود الأتم أو الموجود الواجب ممكن ولا يتضمن تناقضاً، أو بمعنى آخر شريطة التسليم بأن الماهية التي تقتضي الوجود ممكنة".⁵⁰ وهو بذلك قد عاد بالدليل الوجودي عودة جزئية إلى صياغته في الفلسفة السينيوية-الغزالية، فاصلاً مفهوم الممكن الواجب عن الممكن الحاصل ثم دحضه. والمعلوم أن هذا الشرط يستند إلى الفصل الأرسطي بين الماهية المحدودة ووجودها في كتاب البرهان، كما قدمنا. لكن لايبنتس تناسى أن الماهية التي يتحدث عنها أرسطو تكون -قبل إثبات وجودها- قائمة بذهن متصور الحد: أي أن إمكانياتها الذهني مشروط بقابليتها للقيام بالذهن، ولن تكون النقلة منه إلى الحصول إلا بإثباته بالدليل، إذ لا دليل على الماهيات. فإدراكها حدسٌ مباشر واستقراء، وإنما الدليل مقصور على الوجودات التي يكون إدراكها غير مباشر واستنتاجاً. فإين تقوم الماهية الحاصلة التي لا تقتضي الوجود -وهي حاصلة فعلاً لا مجرد حد في ذهن صاحب الفكرة كما هو الشأن في المستوى الأستيمولوجي للمسألة- إذا لم تستند إلى الماهية التي تقتضي الوجود؟ هل الوجود الحاصل - ولنكتف بوجود الذات صاحبة الكوجيتو

⁴⁸ شليخ: المرجع نفسه الوارد في الهامش الثامن، ص 10.

⁴⁹ ديكارت، المصدر نفسه، ص 415-416.

⁵⁰ انظر لايبنتس: G.W. Leibniz: Opusculs Philosophique choisies, Traduits du Latin par Paul Schrecker, Vrin, Paris, pp.23-24

تسليماً بأن وجود العالم غير ثابت - حاصل في ذهن فقط؟ أهو مجرد معلوم ذهني، فيكون
الذهن الذي فيه المعلوم الذهني معلوماً ذهنياً هو الآخر؟

ويفيد هذا الاحتجاجُ المفصول عن أساسه - أعني عن إدراك إحدى الماهيات الحاصلة (الإنسان) ألقاها، على الرغم من حصول وجودها، مجرد ممكن أو ماهية لا تقتضي وجودها بذاتها - أن لا ينتس لم يرجع الدليل الوجودي إلى أصله إرجاعاً كاملاً. فالماهية التي تقتضي الوجود - أو الوجود الواجب - هي أساس الماهية التي لا تقتضي الوجود - أو الوجود الممكن - وجودياً وكذلك معرفياً، إذ الأمر هنا لا ينعكس معرفياً، لأن المعرفة هي الآن عين الوجود. ففي الدليل الوجودي يزول التمييز بين القبلية والبعدية. فسواء انطلقنا من الماهية المفهومة عودة منها إلى الماهية الحاصلة - ذاتي كانت أو ذات العالم - أو من الماهية الحاصلة - في المعنيين - إلى الماهية المفهومة، فإن التلازم بين مجرد الحصول والوجوب تحليلي لكونه من المتضائفات. ولما كان الوجود الممكن حاصلاً (الماهية التي لا تقتضي الوجود بذاتها: الإنسان خاصة والعالم عامة) صار الوجود الواجب (الماهية التي تقتضي الوجود بذاتها) حاصلاً بالأولى. والتناقض يكون لو أمكن أن يوجد ما لا تقتضي ذاته الوجود دون تضائف مع ما تقتضي ذاته الوجود: التضائف بينهما هو امتناع القول بأحدهما دون الآخر. ذلك هو شرط دلالة الدليل الوجودي الكامل في صياغته التي عهدناها في علم الكلام الإسلامي أولاً، وفي فلسفة ابن سينا والغزالي ثانياً: "(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيته وماهيته، إذ قد سبق أن الماهية [المخلوقة] غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارضاً لغيره فله تعلقٌ بغيره إذ لا يكون إلا معه، وعلّة الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارضٍ للماهية، وأن كل عارض فمعلول، لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره. وإذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلقٌ بغيره إذ لا يكون إلا معه، وعلّة الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً معلولاً ولا يكون واجب الوجود وباطل أن تكون الماهية [العارضّة] بنفسها سبباً لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، والماهية [العارضّة] لا وجود لها قبل هذا الوجود، فكيف تكون سبباً. ولو كان لها وجودٌ قبل هذا الوجود لكانت مستغنية عن وجود ثان. ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين يعرض له ولزم. فثبت أن واجب الوجود آنيته ماهيته، وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن

واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته.⁵¹

وقد أحال لا ينتس إلى ما كان ق أثبت من قبل بخصوص اشتراطه الإمكان أو عدم الامتناع للأفكار التي نخدّها، ضارباً مثال الحركة الأسرع التي تمثل عنده شناعة وخلقاً، فقال: "إذا كان الله ممكناً فإنه ينتج أنه موجود".⁵² وطبعاً فهذا المثال لا دلالة له إلا لكون صاحبه لا يقبل التمييز بين الإمكان المجرد أو العقلي، والإمكان الحاصل أو الوجودي، لقوله بضرورة الحاصل. فالحركة الأسرع بما هي إمكان مجرد أمر ممتنع التصور مثل نهاية قسمة المتصل، لكن أسرع الحركات الحاصلة أمر لا بد منه، بل إن علم الطبيعة يقتضيه وجوباً، وإلا امتنع التمييز بين الكائن الطبيعي الذي يتعلق بالممكن الحاصل فعلاً ويخضع لمبدأ العلة المرجحة وراء عدم التناقض والكائن الرياضي الذي يخص الممكن الذهني ويكتفى فيه بمبدأ التناقض. لذلك كان المثال الذي ضربه غير ذي دلالة.

فعبارة: "إذا كان الله ممكناً فعن إمكانه ينتج أنه موجود" عبارة خادعة، إذ هي قد تعني:

1- إذا كان الله مجرد ممكن اقتضى إمكانه ذلك وجوده.

2- وقد تعني: إذا كان الله ممكناً حاصلاً فحصوله ضروري.

والقصد الثاني يجعلنا نسأل: إذا لم يكن وراء الوجود الحاصل (الإنسان أو العالم مثلاً) وجود واجب غيره أو إياه كان مجرد الحصول وجوباً. أما القصد الأول فإن البحث عن الإمكان ينبغي أن يتحول بمقتضاه إلى بحث عن عدم الامتناع: فهل الوجود الواجب ممتنع؟ إذا فرضناه ممتنعاً لم يبق إلا الممكن المجرد، فلا نفهم عندئذ لماذا كان شيء بدلاً من لا شيء وكلاهما ممكن مجرد. إلاّ يسلم لا ينتس بأن العدم أبسط من الوجود وأولى منه بالتقدم، وهو القائل: "إذا سلمنا بهذا المبدأ [مبدأ العلة المرجحة *Raison suffisante*] يكون أول سؤال يحق لنا وضعه هو: لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ ذلك أن الشيء أكثر من الشيء بساطةً ويسراً. ثم إذا فرضنا أن الأشياء ينبغي لها أن توجد فلا بد من أن تتمكن من تعليل كونها على الهيئة التي هي عليها وليس على هيئة أخرى".⁵³ وإذا فهو بين اثنتين: إما أن ينكر الفرق بين الممكن الذي هو مجرد حاصل غير واجب والممكن الذي هو حاصل

⁵¹ الغزالي: مقاصد الفلاسفة، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة بمصر، د. ت.، ص 139.

⁵² انظر: لاينتس: 13-12 Meditations sur la connaissance, la vérité et les idées. ص 12-13.

⁵³ انظر: M.F. Thurot: Oeuvres de Locke et Leibniz, Didot et lie, Paris, 1879, p470

واجب، أو أن يقول به. فإذا أنكر ذلك كان كل شيء غير ممتنع بذاته واجباً بذاته، وأصبح كل حاصل واجباً وكل غير حاصل ممتنعاً. وذلك هو في الحقيقة أساس فلسفته القائلة بالضرورة المطلقة، ومنه يستمد كلارك -نيابة عن نيوتن- اتقاهم بالإلحاد.⁵⁴ ولن يخلصه ذلك من القول بالدليل الوجودي، لأن الحاصل لم يقبل إلا بشرط افتراضه واجب الحصول فلا يكون هذا القول إلا إحلالاً للحاصل الواجب في الحاصل المحرد. وإذا قال به، فإما أن يجعل مجرد الحاصل جزئيات العالم والواجب كل العالم، وذلك هو حل ابن رشد في رده على الدليل الوجودي الكلامي والسينوي؛⁵⁵ أو أن يقول بالدليل الوجودي: يوجد، وراء العالم الذي هو مجرد حاصل لا تقتضي ماهيته وجوده، علة واجبة ماهيتها هي عين وجودها. وقد رأينا أنه لا مفر له من القول به حتى في الحالة الأولى. إذ يكون العالم عندئذ واجب الوجود عنده، ويكون الدليل الوجودي قد استعمل لإثبات وجوب العالم لا وجوب الله وتلك هي الدهرية.

وقد عاد شيلينج، في فصل عن "ديكارت" من المحاضرات التي ألقاها بميونخ، إلى هذا الأساس اللايبنتسي لمحاولة دحض الدليل الوجودي دون الاعتماد على الفصل الكنطي بين الماهية والوجود لكون الاحتجاج الديكارتي لا يُعتمد عليه. ويبيّن دحضه للدليل الوجودي على فكرتين أساسيتين جعلتهما الصيغة الديكارتية من الدليل الوجودي ممكنتين.

الأولى: تعمق مسألة اشتراط إثبات الإمكان قبل البحث عن الوجوب كما وضعها لايبنتس متجاوزة إياها إلى التمييز بين البحث في جهات الوجود والبحث في الوجود بإطلاق، لكون الجهات تتعلق بالكيفيات الوجودية لا بالوجود نفسه.⁵⁶

⁵⁴ انظر: Andre Rabinet: correspondance Leibniz-Clarke, PUF, Paris 1957

وخاصة رد كلارك الأول، الفقرة الرابعة، ص 30-31.

⁵⁵ ابن رشد: هُافت التهافت، ص 276: "قلت هذا البرهان [البرهان المستند إلى الجهات الوجودية] الذي حكاه [أي الغزالي] عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من أعراض تابعة للمبدأ الأول [عرض الحركة أو النظام]. وهو طريق أخذه ابن سبنا من المتكلمين، وذلك أن المتكلمين ترى أن من المعلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية. وهو قول جيد ليس فيه كذب. أما ما وضعوه من أن العالم بأسره ممكن فإن هذا ليس معروفاً بنفسه".

⁵⁶ Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie. Und Darstellung des philosophischen Empirismus, neu herausgegeben un mit Erläuterenden Anmerkungen versehen von Dr.Arthur Drews, Leipzig 1902، فصل ديكارت، ص 4-29.

الثانية: تؤكد التناقض الموجود بين تصور واجب الوجود ومفهوم الإله الحر (التناقض بين التصور الفلسفي والتصور الديني للإله): "فَلْتَعُدَّ القياس [قياس ديكرت] كاملاً مرة أخرى، فالذات الأصلية لا يمكن أن تكون ذاتاً ذات وجود عارض، ومن ثم فإنه لا يمكن أن توجد إلا وجوداً ضرورياً (المقدمة الكبرى). وإذا (= هكذا كان على ديكرت أن يستنتج) فإنه لا يمكن أن توجد (إذا وجدت) إلا وجوداً ضرورياً، إذ لا تتضمن المقدمتان إلا هذا. لكن ديكرت استنتج بدلاً من ذلك: إذا فالله موجود. فبدا وكأنه أثبت وجود الله. لكن الأمر ليس سيان بين أن تقول: الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً، وأن تقول: إنه يوجد وجوداً ضرورياً. فمن الخلية الأولى (الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً) لا ينتج إلا الله يوجد وجوداً ضرورياً إذا وجد لكنه لا ينتج بأي وجه. إنه يوجد وإذا فقياس ديكرت يتمثل خطؤه فيما ذكرنا.⁵⁷

وبين أن شيلينج، استناداً إلى ما مكنته منه الصيغة الديكارتية للدليل الوجودي، قد وجد حيلتين منطقيتين. والحيلة الأولى التي تواصل حيلة لايبنتس أساسها واه. ذلك أن الإمكان المشترك لا يعني الوجود العارض قسيم العدم العارض في الممكن المقابل للوجود الضروري، وإلاً انهار الدليل كله. وإنما هو يعني عدم الامتناع ويتضمن الممكن الواجب والممكن العارض بقسميه. وبين أن عدم الامتناع لا يحتاج إلى دليل لأن الحصول غير منازع فيه، ومن باب أولى عدم الامتناع. فيبقى البحث في الحاصل هل هو كله من جنس الممكن العارض أو منه ما هو ممكن واجب أو غير ممتنع واجب؟ فأماً بالنسبة إلى لايبنتس فالحاصل كله واجب، ومن ثم فليس للوجود إلا جهتان: غير الحاصل الذي هو ممتنع، ثم الحاصل الذي هو واجب. لا إمكان إذاً إلا بمعنى غير الممتنع الواجب. ك ما ليس بممتنع ممكن، وكل ممكن حاصل، وكل حاصل واجب: وذلك هو عين القول بوحدة الوجود، لأن هذا الممكن الحاصل الواجب هو العالم أو الجوهر الوحيد بصفتيه المفكرة والممتدة. ومن ثم فإن شيلينج محقّ عندما أرجع فلسفة لايبنتس إلى فلسفة سبينوزا، حاصراً الفرق بين الفلسفتين في الصياغة لا غير. لكن شيلينج نفسه لا مفرّ له من هذا الحل إذا اشترط الشرط نفسه، خلافاً لما هو الشأن بالنسبة إلى الحل الكلامي والسينوي لاستناده إلى التسليم بوجود الممكن غير الواجب بذاته وسيطاً بين الممكن الواجب بذاته والممتنع بذاته.

ولست أدري كيف يمكن لشييلنج أن يشترط مثل هذا الشرط وهو لا يقول إلا بالإمكان المطلق بالنسبة إلى الرب وينفي عنه كل امتناع: "فإنه لا يمكن تصوّره إلا ذاتاً وجودها ضروري بل لا يمكن تصوّره إلا بصورة يزول معها هذا الوجود الضروري بوصفه فعلاً حراً. لكن ما يطلق عليه اسم الله بصورة مستقلة عن الفلسفة ومتقدمة عليها بلا منازع لا يمكن أن يضع، بهذا المعنى، الوجود الواجب ضد وجوده الذي ينبغي تصوّره حراً. وإنما المسألة هي كيف يمكن لنا تجاوز هذه النقيضة. وليس شأن الفلسفة ذاته إلا بيان هذا الأمر!"⁵⁸ فاعتراضه الثاني يقابل بين الإله الحر والإله الضروري أو "الموجود الأعمى" حسب قوله. السؤال هو: ما معنى الإله الحر؟ هل الحرية تتعلق بصفة أفعاله أم بمقومات ذاته؟ ما معنى أن يكون شيء ما حراً بالإضافة إلى مقومات ذاته؟ هل يعني أنه خالق ذاته؟ فتكون حرّيته بالإضافة إلى ذاته هي أن يخلقها كما يريد؟ ولكن عندئذٍ إلا يصبح الله مخلوقاً أياً كان الخالق فيصبح بحال تجعل وجوده ذا بداية ونهاية مطلقتين قاطعاً البون بين بداية عدم ونهاية تمام، أعني الفكرة المؤسسة لنظرية المثال الضابط (الكنطي) الذي تستند إليه المثالية الألمانية القائلة بالتدرج التاريخي في التحقق الإلهي، حيث يكون الإنسان الذي حل فيه الرب محققاً للوجود الإلهي في التاريخ، أعني لمدينة الرب والعالم الروحي؟

إن وجوب الوجود ليس نفيًا للحرية وإنما هو نفي للمعلولية. وكون الله واجب الوجود ذاتاً وصفات لا ينفي عن أفعاله الحرية، بل هو يعني أن أفعاله لا علة لها غير إرادته، وحرية أفعاله يدل عليها العالم الذي يبقى ممكناً على الرغم من حصوله: وتلك هي الحرية المطلقة الغنية عن الحلول في الإنسان ليحققها، كأن الله أعجزه أن يكون تاماً فاحتاج إلى الاستتمام بالإنسان! أما كون الذات حرة فإنه لا يمكن أن يعني أنها غير المحدد الذي يتحدد بحرية فيكون بما هو محدّد عدم التحديد كونه بما هو محدّد. فيكف عن علاقة لا محدّدة بين لا محدّدَيْن سينتج التحديد؟ إنما كون الذات حرة ليس إلا كونها غير معلولة الوجود وليس لفعلها من محدّد عداها. الوجوب إذاً ليس الاضطرار وإنما هو الإطلاق. وعندئذٍ ينبغي أن نعود إلى الجهات لنبين أنه لا وجود لامتناع المطلق أو العدم المقابل للإمكان المطلق أو الوجود الذي يتضمن الوجوب والحصول. فالممتنع الوحيد هو الممتنع النسبي، أعني المعدوم العارض قسيم الموجود العارض، أي أن أفعال الله الحرة ترجح وجود بعض الممكن العارض فتوحده فيكون الحاصل ذو الوجوب التابع، وترجح عدم بعضه الآخر فيكون غير

الحاصل ذو الامتناع التابع. والامتناع بالذات لا معنى له: فما يمتنع بذاته متناقض المفهوم، إذ ينبغي أن يكون له ذات سالبة نضعها موجودة ثم نقول إنها تقتضي ألا تكون موجودة. فكيف للمعدوم أن يقتضي شيئاً فضلاً عن اقتضاء عدم وجوده؟ إذا لا يقابل الوجوب بالذات (إثبات الثبوت بإطلاق) امتناع بالذات (سلب الثبوت بإطلاق)، وإنما يقابله إمكان تابع قد يحصل فيكون وجوباً تابعا وقد لا يحصل فيكون امتناعاً تابعا: وتلكما هما آيتا الحرية الإلهية، ومن ثم فهما شرطاً علم الإنسان بالحرية الإلهية لكونهما شرطي التوجيه الأصلي عنده كما أسلفنا.

والغريب أن نفي الدليل الوجودي يستند دائماً وفي كل الحالات التي سعي فيها إلى دحضه إلى التسليم الضمني به، تسليماً يختلف عن مجرد القول بالشيء في ذاته. بل إن هذا التسليم الأخير نفسه هو كذلك دليل وجودي ضمني: إذ هو يؤسس المظاهر على شيء وراءها ينسب إليه الوجود الحق -الذي لم يشك فيه كمنطق قط، مما يجعله يقتصر على نفي معلومية الموجود وراء المظاهر لا وجوده نفسه- وإن كان غير معلوم الذات. فالذي ينفي الوجود وراء الإدراك الانطوائي يطلق الإدراك الإنساني فيجعله علة مضمونه، حتى وإن ادعى تواضعاً أن مُدْرَكَاته، التي ليس وراءها وجود، أحلام أو مظاهر، إذا حتى الواقعية التجريبية التي لا ينفى عنها كمنطق إنما هي من الأوهام المقصورة على الوجود النفسي. وذلك هو معنى نفي الواقعية المتعالية نفيها اللازم للمثالية المتعالية والمصاحب لها عنده، نفيها الذي يقتضي أن التصورات الماهوية في ذهن الإنسان لا قيام لها إلا هذا القيام التصوري. لكن كمنطق يستثني ضمناً وجوده الانطوائي من حصره في الوجود التصوري، لأن القيام التصوري يكون قياماً وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري يكون قياماً وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري: فلإنسان من ذاته تصور هو قيامه التصوري وهو موجود، وإذا فقيامه التصوري يتضمن الوجود غير المقصور على القيام التصوري: وما ذلك إلا نسخة من الدليل الوجودي أو استنتاج الوجود من المفهوم في صيغته الديكارتية إذ لا فرق منطقياً بين النسبة إلى الرب أو النسبة إلى المربوب: أـ "أوجد Cogito" نسخة مصغرة من الدليل الوجودي.