الباب الثاني
نقد العقل

الفصل الأول
الشك واليقين

١٢- مذهب الشك:

(أ) إذا كان لنا عقل فهل يعقل الوجود؟ وهل يعقله على حقيقته؟ لقد تضاربت آراء الفلاسفة في الإجابة عن هذين السؤالين أشد التضارب. إن الناس في جملتهم يعلمون أنهم يخطئون أحيانًا في الإدراك الحسي. ويخطئون أحيانًا في الاستدلال العقلي، ولكنهم يصححون أخطاءهم ويظلون على الاعتقاد بأن حواسهم آلات حسنة لمعرفة الأشياء. وأن عقلهم آلة صالحة للتصور والاستدلال. والفلاسفة منهم يعتقدون مثل هذا بالفعل. ويحيون وفقًا لهذا الاعتقاد، ولكن بعضهم يحين يفلسفون ينساقون إلى نظريات تستتبع الشك في قيمة المعرفة فيشكون فيها. كانت الفلسفة اليونانية ما تزال في مهدها لما ارتأى بارمنيدس أن العالم كائن واحد ساكن، فنتج لديه أن ما تظهرنا عليه الحواس من موجودات متكاثرة متغيرة إنما هو محض وهم. واقتنع معاصره هرقليطس 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 ديموقريطس قد ذهب إلى أن الموجودات مؤلفة من ذرات متجانسة غير مكيفة، ولما كانت حواسنا تصور لنا كيفيات في الموجودات، فقد صارت الحواس متهمة بالخداع، وتوالت المذاهب والآراء في نقد الحواس ونقد العقل. وتكونت مدرسة شيكة أخذت على نفسها مهاجمة المعرفة الإنسانية والتوقف عن إثبات أي شيء [1]، وموضوع هذا الباب الثاني تمحص تلك المذاهب والآراء في ترتيبها التاريخي الذي

(١) انظر ف ى (الطبعة الثالثة): السفسطائيون (ص ٤٥ – ٤٩)؛ الشكاك (ص٢٢٤ – ٢٤١).

يبين تأثر اللاحق منها بالسابق فيساعد على فهم نشأتها وتطورها؛ ثم الدفاع عن موضوعية الإدراك الحسي ووجود العالم الخارجي؛ وأخيرًا الدفاع عن موضوعية الإدراك العقلي للماديات، وعن كفاية العقل لتكوين ما بعد الطبيعة، بحيث نصل إلى آخر هذا الباب وقد فزنا بالثقة بالعقل وبالحواس. وانفتحت أمامنا الآفاق إلى كل الوجود.

(ب) ترجع الحجج التي جمعها قدماء الشكاك من اليونان وخلفوها لمن جاء بعدهم إلى الأربعة التالية: أولاً، الأخطاء التي يقع فيها الناس، ومنها أخطاء الحواس، وأخطاء الوجدان في اليقظة والمنام، وأخطاء الذاكرة، وأخطاء الاستدلال، وهذيان المحمومين، وتخيلات المجانين. إن البرج المربع ويبدو لنا عن عبد مستديرًا؛ والمجذاف يبدو منكسرًا في الماء؛ ومتى سارت بنا مركبة أو سفينة بدا الطريق وبدا الشاطئ كأنه يسير؛ ونحن جميعًا نعتقد بحقيقة ما يتراءى لنا من الصور في الأحلام، فلم لا تكون اليقظة وهمًا كالحلم؟ والذي نسميه مجنونًا لا يعرف أنه مجنون بل يظن نفسه عاقلاً، فما يدرينا أن عقلنا ليس جنونًا؟ ولما كان التصديق مصاحبًا لتصوراتنا جميعًا، فبأية علامة نميز الحق من الباطل؟ وما الذي يضمن لنا أننا لا نخطئ دائمًا؟

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

ثالثًا: امتناع البرهان التام: فإن البرهنة على قضية ما تستلزم الاستناد على قضية أخرى، وهذه تستلزم الاستناد على ثالثة، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ فنحن مسوقون إلى التسلسل دون أن نستطيع الوقوف عند حد وإرساء العلم على أساس.

رابعًا: امتناع التدليل على صدق العقل، وهذا التدليل واجب إذ من الخلف

الوثوق بالعقل قبل الاستيثاق من إمكان الوثوق به، ولا نتوثق من هذا الإمكان إلا بالعقل، ولا يصح أن يكون العقل حكمًا في صدقه هو، أو نقع في دور لا مخرج منه.

(جـ) والشكاك لا ينكرون شعورهم باليقين الأولي الحاصل لجميع الناس بالإحساسات الظاهرة والباطنة، إذ أن التصديق بها طبيعي لا يقاوم، وكان شأنهم معها كشأن جميع الناس في الحياة العادية، وقد روى 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 الأولى فلا يجدون له مبررًا يحيله يقينًا عقليًا، 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 اعتراض قوي على الشكاك هو وقوعهم في التناقض. فابتداع أحد مشاهيرهم « قرنيادس » نظرية الرجحان لتسويغ الإرادات والاختيارات، قال: ليست التطورات سواء؛ وإنما هي تتفاوت درجات: فمنها ما إذا اعتبر في ذاته بدا راجحًا، ومن هذا الفريق ما إذا قورن بغيره فلم ينافه ازداد رجحانًا، أو بدا متسقًا معه مؤيدًا له فازداد رجحانًا على رجحان. فالشكاك كلما أقبلوا على شئون الحياة أمكنهم أن يؤثروا رأيًا على آخر بناء على رجحانه مع احتفاظهم بارتيابهم في النظر.

(د) هذه الأقوال ما أوهنها وما أيسر تفنيدها؛ إنها تحمل في ثناياها دلائل تهافتها وتشير بذاتها إلى أسباب فسادها. كيف يتخذ من الخطأ دليلاً ضد الحقيقة والخطأ لا يدعي كذلك إلا بالنسبة إلى الحقيقة المعلومة يقينًا ؟ دليل على وجود الحقيقة. فليس هو محتومًا متصلاً، وإذا كنا نخطئ فنحن لا نخطئ دائمًا؛ ونحن نصحح أخطاء

الحواس بمعارضة حاسة أخرى، وبالتجربة السابقة، وبالعقل والبرهان، ونصحح أخطاء العقل بمعارضة معارفه بعضها ببعض، وبتقدير نتائجها. ومن ذا الذي لم تعلمه الأيام أن الأشياء تختلف عند الحس باختلاف مسافاتها منه، واختلاف أوضاعها، واختلاف وقوع الضوء عليها ؟ ومن ذا الذي لا يميز بين إدراك السليم و وإدراك المريض، وبين إدراك اليقظان وإدراك الحالم، وبين إدراك العالم وإدراك الجاهل ؟ فكل ما يتعين على الفيلسوف وهو ينظر في مسألة الخطأ لا يعدو تعريف الخطأ وتعريف الحقيقة وتحديد الوسائل والمناهج للتمييز بينهما، لا إنكار قدرتنا على إصابة الحقيقة بتاتًا لكوننا نخطئها أحيانًا.

(هـ) وليس اختلاف الآراء محتومًا متصلاً، فإن الناس متفقون على أمور كثيرة نظرية وعملية، مجمعون على كثير من الحقائق الواقعية والمبادئ العقلية، ولولا ذلك لامتنع التفاهم بينهم وامتنعت كل حياة اجتماعية؛ ولا يبدو اختلافهم إلا في الأمور المعقدة والمسائل الدقيقة. وليس الاختلاف دليلاً على فساد العقول، فقد يكون السبب فيه اختلاف الظروف البيئية والتاريخية، أو اختلاف وجهة النظر: فمن المعقول أن يصطنع 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 حكمًا حقًّا من هذا الوجه. وفي الأخلاق نرى اتفاقًا على المبادئ العامة، ولا يبرز الخلاف إلا في تطبيقها بسبب الجهل أو الهوى: فمن ذا الذي يستطيع أن ينكر أ، الخير (أيًّا كان) مطلوب وأن الشر (أيًّا كان) مهروب منه؛ وأن واجب الإنسان السير بمقتضى العقل؛ وأن العدالة ضرورية عند العقل لابتنائها على المساواة ؛ وأنها لازمة لحياة المجتمع؛ وغير ذلك من البديهيات التي إذا جحدت فإنما تجحد بالقول فقط لا بالاعتقاد الباطن. فنحن لا ندعي أن الإنسان يعلم الحقيقة بالضرورة أو أن في مقدوره أن يعلم كل حقيقة، وأن جميع أحكامه صادرة عن العقل السديد، بل نقول إنه كفء لأن يعلم علمًا يقينًا بأن يرجع بأحكامه إلى العقل. يردها أو يصححها أو يقرها.

(و) 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 والموضوع حالما نتصورها وبدون واسطة: من ذا الذي يستطيع أن ينكر أن الكل أعظم من الجزء، أو أنه يمتنع إثبات محمول ما لموضوع 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 حضارة طبعًا في العقل، ومبادئ مطلقة تنتهي إليها البراهين ويسكن عندها العق، لأن علة التصديق بها موجودة فيها هي. فكما أن التمييز بين النور والظلمة لا يقتضي شيئًا ثالثًا، بل يكفي فيه النور نفسه، فكذلك المبادئ الأولية لا يحتاج بيانها لغير نفسها.

(ز) وهذا الرد على الحجة الثالثة يفيد في إبطال الحجة الرابعة الزاعمة أن العقل لا يبرهن على صدقه إلا ويفترض نفسه صادقًا، 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 بديهيًا أم نتيجة استدلال، يدرك مطابقته للموضوع المحكوم عليه، أي يحس ضمنًا أنه يدرك أن الموضوع هو كما يحكم عليه؛ وحين يعود على هذا الإدراك ويدرك هذه المطابقة بالفعل يحس بالفعل أنه كفء لإدراك الحق. فليس البرهان ههنا قياسًا حتى يتسلسل من مقدمة إلى أخرى، ولكنه اقتناع بديهي في مزاولة التعقل، وبخاصة، أي بشكل أيسر وأوضح، في التعقل البديهي للمبادئ الأولية.

(ح) أما مذهب الرجحان فلم يفد من التقهقر في الشك سوى الإمعان في التناقض. إن الرجحان ابتعاد من الشك واقتراب من الحقيقة، فإذا لم يكن هناك حقيقة لم يكن هناك رجحان.: أو إذا قلنا إن رأيًا 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 الشاك جميعًا، 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 ساطعًا على مطابقتها لطبائع 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 بعبث منهج التخير في الفلسفة وتهافت الحلول الوسطى التي يتوهم ملفقوها أنهم قطفوا من كل شجرة ثمرة ...

(ط) الردود السالفة تدفع اعتراضات الشاك؛ ولكنا لا نقنع بها، ولا نقبل دعواهم أنهم ناقدون معترضون وحسب، بل نريد أن نتحول نحن أيضًا إلى النقد والاعتراض من زيادة في جلاء المسألة وفي إيضاح المنهج القيوم الذي يتعين أن تيسير عليه الفلسفة في مشكلة المعرفة، فنبين امتناع الشك المطلق امتناعًا بأنًا، ووجوب البدء باليقين. أما امتناع الشك المطلق فيبدو من ثلاثة أوجه: الوجه الأول: تعجيز الشاك عن الدعوة إلى مذهبه، وذلك بأن نطلب إليه أن يبرر موقفه ويبرهن على صحة قوله إنه لا يستطيع أن يعلم شيئًا علمًا يقينيًا، فإن رفض الاستجابة إلى هذا المطلب خشية التورط في الإثبات والنفي، كان لنا أن ننكر دعواه ابتداء ونؤكد إمكان العلم اليقيني تأكيدًا، من حيث إن ما يثبت جزافًا ينفى جزافًا، وإن حاول أن ينظم برهانًا فمن الضرورة أن يقدم له بمقدمات يقينية فيناقض دعواه بامتناع اليقين.

(ى) الوجه الثاني: أن في منطوق الشك المطلق تناقضًا أساسيًا يرده غير مطلق، أي يقضي بيقين واحد على الأقل، وذلك أن الشاك إما أن يعلم وجوب الشك في كل شيء علمًا يقينيًا، فيعلم علمًا يقينيًا هذه القضية، وهي أنه ينبغي الشك في كل

شيء، ويعلم من ثمة علمًا يقينيًّا أنه لا ينبغي الشك في كل شيء؛ وإما أن يعلم علمًا يقينيًّا أن مذهبه راجح فقط، فلديه إذن سبب مرجح يأخذ به؛ وإما أن يعترف بأنه لا يعلم علمًا يقينيًّا ولا راجحًا، وحينئذ فهو لا يضع الشك كمذهب، ويقر بالعجز.

(ك) الوجه الثالث: أن في الشك نفسه ثلاث بديهيات يأبى كل عقل الشك فيها، بل يصدقها العقل حالما يتعقلها. هذه البديهيات هي: وجود الذات المفكرة، وعدم جواز التناقض، وكفاية العقل لمعرفة الحقيقة. أما وجود الذات المفكرة فبين بالفكر ذاته، والذي يفكر يصدق بالفعل أنه موجود فيقول: « أنا أفكر ». ولا يبرهن على وجود الذات المفكرة ولو بقياس إضماري كقولنا: « أنا أفكر فأنا إذن موجود »، فإن الوجود المطلوب البرهنة عليه مثبت في المقدمة « أنا أفكر ». وأما عدم جواز التناقض فالشاك يعلمه بداهة كذلك: إنه يعلم ما الشك وما العلم وما الجهل وما اليقين وما الإنسان وما المثلث، إلى غير ذلك من المعاني، ويعلم أن كل لفظ كل معنى فهو يختلف عن ضده أو نقيضه، فلا يجمع بين الألفاظ وبين المعاني على ما يتفق، فيقر 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 فالشاك يعلمها في علمه بكل بديهية كما قلنا في الرد على الحجة الرابعة؛ ويعلمها في نفس الشك، فإنه حين ينتهي إلى الشك إنما يعول 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 ولولاها لما وجد شكه، والشك فيها وضع لها في الحقيقة [1]. لقد أصاب ذلك الشاك القديم الذي قال: إن فلسفته ليست عقيدة وإنما هي منحى أو اتجاه؛ والواقع أن الشاك المطلق يحمل نفسه على الشك حملاً، ويعاند البداهة بالإرادة، ويعلق حكمه داعيًا هذا التعليق حكمة على الرغم من

(١) انظر تلخيصنا لرد أرسطو على الشكاك القدامى في ف ى الطبعة الثالثة ص ١٧١ – ١٧٣.

التناقض المطبق عليه من كل صوب؛ ومتى قلنا التناقض عنينا الإفحام والقضاء على التفكير حتى ينحدر الشاك إلى درك النبات.

(ل) المنهج القويم في الفلسفة يبدأ إذن من اليقين الطبيعي بالبديهيات. وفي الفلسفة الإسلامية « تجربة » جديرة بالذكر في هذا المضمار، هي تجربة الغزالي: فقد حكى في « المنقذ من الضلال »: أنه عاني الشك في نفسه لما رأى من اختلاف الملل وكثرة الشبه، وأقواها هذه الشبهة: « أن المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكام ويكذبه حاكم العقل، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر إذا تجلى يكذب العقل في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » إلى أن قال: « فحاولت لذلك علاجًا، 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، فأعضل هذا الداء ودام قريبًا من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة، حتى شفى الله تعالى ذلك المرض ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثقًا بها، إذ أن الأوليات غير مطلوبة وإنما هي حاضرة لا يشك فيها. ولم يكن كل ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ». يعني نور الحدس الذي به يدرك العقل الأوليات دفعة دون حاجة إلى برهان، وسواء كانت هذه الحكاية صادقة أم مركبة للتشويق والتفهيم، فإن الحل الذي تنتهي إليه هو الحل الصحيح.

(م) ومتى أذعن العقل لنور الأوليات، أو بالأحرى متى كفت الإرادة عن الافتتان بالشك وقهر العقل على الانصراف عن نور الأوليات، لم يعد أمامنا مانع من المضي في الفحص عن سائر المسائل لاقتناص ما يتيسر من يقين. إن دعوى الشكاك بأن الحياة لا تعطي يقينًا ما لهي دعوى بينة البطلان قادهم إليها مذهبهم الحسي الذي لا يعترف بغير المحسوسات ويستبعد ما فيها وما فيهما بينها بعضها البعض من أمور معقولة. إنهم هم الحسيون الأصليون الملتزمون منطق مذهبهم من مبدئه إلى منتهاه. ولكنهم كانوا واهمين. إن الواحد منهم ليعلم مثلاً أنه إذا أكل

شبع، وإذا لم يأكل ظل جائعًا؛ وهو يأكل ويشرب، ويتذوق ما يأكل وما يشرب؛ ويتحاشى مواطن التهلكة وأسباب المرض، ويتعاطى الدواء استردادًا للصحة. وفي كل ذلك حكم بأن كذا حق وكذا باطل، وأن الحق خير من الباطل، والأكل خير من الجوع، والصحة خير من المرض، والحياة خير من الموت؛ وهو يعلم أن القواعد الصحية مأخوذة من طبيعة الجسد الإنساني، وأن الأدوية مأخوذة من طبائع الأشياء ومما بين الأشياء وجسد الإنسان من نسبة، ، هذه بديهيات أخرى لا مفر من التسليم بها متى أخلص المرء لوحي عقله ولم يتشبث بالعناد. وكم ذا في الحياة من بديهيات لا يعتورها الخطأ لبساطتها وبيانها بذاتها. وإنما يخشى الخطأ في كل قضية أو واقعة لا تبدو بمثل هذا البيان، وبخاصة حين يحتاج الأمر إلى تكريب استدلال. ويؤمن الخطأ في الاستدلال بمراعاة القواعد المنطقية، والاحتراز من أسباب كثيرة خارجة عن فعل العقل ومؤثرة فيه مع ذلك، كاندفاع الهوى واضطراب الخيال والسهو وقلة البضاعة العلمية. ذلك هو المنهج القيوم في العلم والفلسفة؛ وذلك هو المنهج الذي يبتعه بالفعل العلم والفلسفة. وإن في قيام العلم الرياضي والعلم الطبيعي على الأقل لأقوى تفنيد للشك.

١٣ – الشك المنهجي:

(أ) في الفلسفة الحديثة محاولة شهيرة لتفنيد الشك وتأسيس العلم؛ تلك هي محاولة ديكارت [١]. وبالنظر فيها نحدد بعض النقاط السابقة ونتم هذا البحث. يتحدث ديكارت بصيغة المخاطب كأنه يروي قصة شخصية وتجربة نفسية كالغزالي. يقول: إنه بدأ كما يبدأ الشكاك فاستبعد المحسوسات والمعقولات جميعًا، وزاد على أسباب الشك المعروفة افتراض روح خبيث يعبث بعقله فلا يدع له أدنى ثقة به. ثم لاحظ أن سببًا من الأسباب أيًا كان لا يمنعه أن يصدق بأنه يفكر طالما هو يشك، وبأنه موجود طالما هو يفكر، فلمعت في نفسه هذه الحقيقة الباهرة وهي « أنا

(١) انظر ف حـ ص ٦٣ – ٦٧ (عرض ومناقشة).

أفكر وإذن فأنا موجود » واعتبرها أول وأشد هزيمة للشك. ثم شرع يفحص عن وجود الأشياء التي تصورها له أفكاره، فيوقن بها ويهزم الشك هزيمة نهائية وكانت أول فكرة استرعت اهتمامه فكرة الله التي تمثل موجودًا كاملاً لا متناهيًا، فوجد أنها صادقة لجلائها وتميزها، وأن صفة اللانهاية تحول دون الظن بأنه استنبط هذه الفكرة من نفسه وهو كائن ناقص، أو استنبطها من العالم الخارجي الناقص كذلك. فهي إذن غريزية طبعها في نفسه الموجود الكامل ذاته، فيما طبع من أفكار. وإذن فالله موجود، والعالم الخارجي موجود، إذ أن في النفس ميلاً طبيعيًا للاعتقاد بأشياء خارجية، وأن الاعتقاد الطبيعي صادر عن موجد الطبيعة الذي هو الله، وأن الله صادق، فلا بد أن يكون قد خلق أشياء مقابلة للأفكار الجلية 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 منهجيًا أو افتراضيًا. فما الرأي في هذا النهج؟

(ب) هذا المنهج غير صالح أصلاً. وعيبه الأساسي أنه يبدأ بالشك الكلي الحقيقي، ومثل هذا الشك يوصد الباب مبدئيًا دون أي يقين: فكيف يوضع بداية لمنهج؟ إذا كنا لا نعل شيئًا فنحن لا نعلم شيئًا وقد فرغنا من كل شيء. وما اليقين بأنا أفكر سوى يقين بواقعة جزئية لا تمت بصلة لحقيقة موضوعات الفكر: فإن الفكر قد يقع على الباطل كما يقع على الحق، ولا تفيد هذه الواقعة الجزئية في تمييز الحق من الباطل من بين الموضوعات. وهي تفيد حقًا 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 أنه لا يمنع العقل من تصور ما يجده في ذاته من المعارف (أيًا كان حظها من الحقيقة) وأن يجرد فيها المبادئ الأولية ويصدق بهذه المبادئ بداهة وضرورة لعدم افتقارها لحد أوسط.

فليس علمنا بوجود الفكر والمفكر بالأمر اليقيني 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 وإذن فأنا موجود) ما يؤكد لي أني أقول الحق سوى أني أرى بكل وضوح أنه لأجل التفكير يلزم الوجود »؛ فديكارت نفسه يقر أن قول: « من يفكر فهو موجود » أو « لأجل التفكير يلزم الوجود » أعم من الواقعة الجزئية « أنا أفكر » ومتقدم عليها طبعًا تقدم الكلي على الجزئي وتقدم الوجود على الفعل أو الحال. فهو إذن قد أخطأ في استبعاد المبادئ الأولية واصطناع الشك المطلق الحقيقي حين شرع ينقد أفكاره ليختار الحقائق من بينها. فورطه هذا الخطأ الأساسي في متناقضات عدة وهو يسير على منهجه.

(جـ) من هذه المتناقضات: أولاً؛ أنه يدلل على جود الله بواسطة الوضوح ثم يتبع الوضوح لصدق الله: وهذا دور ظاهر. ثانيًا: محاولة التدليل هذه ضرب من الطغيان والافتئات، إذ يمتنع تبرير المعرفة والقوى العارفة بواسطة هذه القوى أنفسها وهذه ا لمعرفة نفسها بعد أن شك فيها شكًا حقيقيًا، ثالثًا: 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 أوسط. رابعًا: الدليل على وجود الله مستمد من فكرة اله، 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 الماديات، محتفظًا بالكيفيات الأولية فقط التي هي الامتداد وتعييناته المختلفة من حركة وسكون وعدد، مع أن الحواس هي أيضًا من صنع الله، وكان واجبًا أن تكون صادقة في كل أو معظم ما تؤديه إلينا، ولو ببعض الشروط. الحق أننا لا نفهم كيف يقول ديكارت إن شكه

منهجي، وفي كل مرحلة من مراحله عقبة كأداء تعترض تعارض الطريق إلى المرحلة التالية، ومن ثمة تفسد المنهج وصاحبه ماض على وجهه !

(د) متى يكون الشك منهجيًّا؛ إن الشك إما جزئي أو كلي، وهو في الحالين إما صوري أو حقيقي. وظاهر أن الشك الجزئي يمكن أن يكون منهجيًّا سواء أكان حقيقيًّا أم صوريًّا، وذلك لأنه يدع ما يكفي من الحقائق للبرهنة على هذا الموضوع. فإذا كنت أشك شكًّا حقيقيًّا في وجود نفس للإنسان مثلاً، وأخذت أنظر في إمكان إثباتها له، كان هذا الشك منهجيًّا، وإذا كنت أعلم أن للإنسان نفسًا وأتصنع الشك، على ما يفعل المعلمون في استفهاماتهم الإنكارية، فهذا شك منهجي من باب أولى. أما الشك الكلي فيمتنع أن يكون منهجيًّا إذا كان حقيقيًّا، كما ألمحنا في بيان ذلك؛ ويمكن أن يكون منهجيًّا إذا كان صوريًّا: ومعنى هذا أننا قد نسلم أن الفحص عن الحقيقة على العموم في بداية نقد العقل يقتضي أن نشك شكًّا كليًّا أي أن نشك في الحقيقة على العموم، فنتحاشى الموقف الاعتقادي، الذي يبدو كأنه يحل مسألة المعرفة بالإيمان بالعقل ابتداء واعتسافًا، 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 المسالة والحكم فيها، ويجنبنا التناقض الذي وقع فيه ديكارت والمحتوم أن يقع فيه كل من يحاول الخروج من الشك الكلي الحقيقي، والوسط ههنا أن يتجاهل العقل اليقين الأولي المصاحب لتعقله البينات والمتبرهنات، وأن يتخيل نفسه شاكًّا شكًّا حقيقيًّا، وينظر في إمكان هذا الشك، فتتبين له استحالته لفرط بيان المبادئ الأولية، فيصدق بها، ثم يعتمد عليها للتدليل على القضايا غير البينة بذاتها. فالشك الكلي المنهجي شك متخيل لا فعلي ولو إلى وقت مهما قصر.

الفصل الثاني
التصور والوجود

١٤- المذهب التصوري:

(أ) في مطلع الفصل السابق ألقينا هذين السؤالين: هل يعقل العقل الوجود؟ وهل يعقله على حقيقته؟ وكان متعينًا 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 إيجابًا أو سلبًا، مع تفاوت في السلب والإيجاب. وديكارت هو الأصل الذي يرجع إليه ههنا، كما يرجع غليه في كثير من المسائل المستحدثة في الفلسفة. وقد رأيناه يشك شكًا كليًا، وينعزل في فكره، ثم يحاول أن يعلم إن كان يسوغ 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 (دائمًا 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 السلفية تعتبر الوجود أصلاً والفكر مرآة له، كما كان (ولا يزال ولن يزال) يعتبر الناس أجمعون.

(ب) أجل لم يكن هذا الموقف جديدًا كل الجدة، ففي الفلسفة اليونانية ما يماثله بعض المماثلة أو يمهد له؛ فلنذكر قول بروتا غوراس إن الواحد منا مقياس الأشياء من حيث إن إحساسه هو الموجود بالنسبة إليه، فللذي يرتعش بردًا أن يقول

إن الهواء بارد، وللذي لا يحس بردًا 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 حامله المثل، كلما أدركت بالحس جزئيًا ما أو طائفة من الجزئيات تذكرت المثال المقابل وتعقله هو بحيث ينصب العلم على المثل لا على الجزئيات. ولنذكر أن النفس عند أفلاطون جوهر تام حال في البدن حلول شيء تام في شيء تام، فليس لها أن تتصل بالأشياء مباشرة، وليست الأشياء عنده سوى امتداد وحركة، على ما يفصله في محاورة تيماوس، فتأثيرها في أعضاء الحواس آلي بحت، وأعضاء الحواس مادية، وليست المادة دراكة، فينتج من كل ذلك أن الإحساس فعل النفس وحدها، أو انفعالها وحدها. غير أن أحدًا من اليونان لم ينكر وجود العالم، ولم يضعه موضع السؤال. وقد وصف أفلاطون الجزئيات بأنها أشباح 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 (إحساسًا 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 أنفسها للإدراك، بل على أمر مغاير لفعل الحواس، كصدق الله مثلاً أو كمبدأ العلية. وهذا هو الفارق الأساسي بين ما ذهب إليه القدماء من نسبية «relativisme» أو عندية «subjectivisme »[1] وبين ما استحدثه ديكارت من تصورية «idealisme»، فضلا عن فارق آخر هام سنذكره الآن.

(جـ) وديكارت أفلاطوني النزعة بل المذهب، كان رياضيًا عظيمًا، وكان فيلسوفًا عظيمًا، فزاول الرياضيات وفكر في ماهياتها، فوجد أنها آية من آيات العقل

(١) أي إن المعرفة نسبة بين العارف بالمعروف، وإنها من عند العارف المنفعل بالمعروف.

الخالص، سواء اعتبرنا موضوعاتها، أو تعريفاتها، أو منهاجها: فالموضوعات مجردات، ومنها ما لا شبيه له في الخارج، وإنما هو من إبداع العقل؛ والتعريفات أحرى أن تكون وصفًا لتكويننا للموضوعات من أن تكون تعريفات للموضوعات أنفسها؛ والمناهج عقلية مفروضة فرضًا ومفصلة على قدر الموضوعات والتعريفات. لذا بانت له الرياضيات المثل الأعلى للعلم، وبان له منهجها المنهج العلمي المطلق. ومن جهة أخرى صحت عنده النظرية الآلية كتفسير للطبيعة، تلك النظرية المنحدرة عن ديموقرايطس وأفلاطون إلى علماء القرن الرابع عشر وعصر النهضة، فصارت بين أيديهم أداة خصبة للتحقيق والاستكشاف بعد أن كانت محض نظرية؛ وزادها خصبًا تطبيق الرياضيات عليها وصوغ القوانين 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 نابع من ذات الفكر.

(د) ولكن الفكر أشتات من تصورات جزئية يراها ديكارت غامضة مختلطة، وتصورات يراها جلية متميزة مرتبطة بعضها ببعض ارتباطًا ضروريًّا. الطائفة الأولى تضم إحساسات الحياة العادية، والطائفة الثانية تضم الموضوعات العلمية. ولقد كان من الأهمية بمكان عظيم عند ديكارت ومعاصريه صون العلم وتبريره وقد نشط العلم نشاطًا 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 الشكاك علم عصرهم الذي لم يؤت من الثمار شيئًا مذكورًا. وأحس الفلاسفة التصوريون حاجة ماسة إلى منهج يمكنهم من الفصل بين الموضوعات العلمية والتصورات الواقعية، فرأوا وجوب التمييز بين فكرين: أحدهما فكر الشخص بما هو هذا الشخص المعين، ومن هذه الوجهة يختلف الناس ويتناقضون؛ والآخر فكر خالص يوحي بالموضوعات العلمية وبشروط المعرفة

الكلية التي يجب أن نتفق عليها العقول جميعًا. وهذا هو الفارق الآخر بين العندية القديمة والعندية الحديثة. وتكاثرت الكتب في المنهج؛ وكان منها كتابان 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 (كغريزة المثل الأفلاطونية) جلية متميزة لبساطتها وبيانها، مدركة إداركًا حدسيًّا بالعقل وحده فلا يخطئ فيها العقل، وإنما هو يتخذ منها أصولاً لاستنباط العالم أجمع، بل إنها من البساطة وإن العقل من القدرة ليستنبط عوالم كثيرة بتركيبها بعضها مع بعض على جميل الأنحاء الممكنة فلا يبقى من فائدة للحس سوى أن يميز من بينها العالم المحقق بالفعل. ومضى الفلاسفة على أثر ديكارت، وجهد كل نفسه ليتبين ويبين للناس المنهج الذي يكفل قيام العلم ويفسر أسس المعرفة، حتى صارت مسألة المعرفة مشكلة المشاكل وطغت على الفلسفة بأسرها. واشتد المد والجزر بين تصورية كليلة لا تعترف بشيء غير الفكر، وتصورية جزئية تعترف بشيء غير الفكر، ولكنه الله عند البعض كعلة للأفكار الحسية والعقلية، أو الامتداد البحت عند بعض آخر كأصل للأفكار الحسية، وهذه بدورها كأصل للأفكار العقلية، على ما مر بنا عن الحسيين في الباب الأول.

(هـ) 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 خارجًا عنه. ومتى 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 موضوعًا خارجيًّا، فإن من التناقض أن تكون المعرفة فعلاً باطنًا وتدرك شيئًا خارجيًّا. 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 تغاير؟ وإذا كانت الأشياء موجودة فهي واقعة فيما وراء الفكر بحيث يمتنع عليه التحقق 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 أن الموضوع إن أدرك بالفكر فقد صار فكرًا ولم يعد الموضوع في ذاته. فعلى أي الوجوه قلبنا 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.

(و) أول ما نأخذه على هذا المذهب معارضته الصارخة لشهادة الوجدان حتى لنقول أن لا واحد من التصوريين يعتقد به في قرارة نفسه ويعمل به في حياته. إن التصديق بموضوعات التصور فطري قاهر مشترك بين الناس جميعًا؛ فحين نتصور الثلج مثلاً وبرودته وبياضه نقصد الشيء المسمى ثلجًا وأن هذا الشيء بارد أبيض، ولا نقصد معاني الثلج والبرودة والبياض في فكرنا؛ وحين نتصور الشمس حارة مسخنة مضيئة نقصد الشيء المسمى شمسًا 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 مساوية لقائمتين، ولا نقصد أن تصورنا للمثلث هو الذي له هذه الخاصية. وهذا يقال في سائر الموضوعات، محسوسة ومعقولة، وفي علاقاتها بعضها ببعض، مثلما إذا قلنا إن الماء يصدئ الحديد فلسنا نعتقد أننا بهذا القول نعبر عن نسبة بين معنيين من معانينا، وإنما نعتقد أننا نعبر عن قانون موضوعي ونسبة حقيقية بين الماء والحديد. وليس يقتصر التصوريون على التصديق بالأشياء في الحياة العادية، ولكنهم في تفكيرهم ودروسهم 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 بمقتضاها فيفلح العلم. إنهم

يعتقدون بكثرة العقول، ويعملون أن هذه الكثرة شرط تكون العلم وتقدمه، ويخاطبون عقولاً ويناقشون عقولاً، حتى ليجعلون 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 ينفى، أو لا يكاد ينفى حتى يُثبت، ويضطر أشياعه إلى التناقض المتوالي؟ وأي خير يرجى من الفلسفة إذا لم تبدأ من الواقع ولم تنته إليه، أي إذا لم تكن تفسيرًا للواقع؟ إنها حينئذ أضغاث أحلام، لا تستحق لعاب الألسن أو مداد الأقلام.

(ز) الواقع أن المعرفة حصول الكائن العارف على شبه المعروف أي صورته هذا تعريف عام يتفق عليه الجميع، ثم ينجم الخلاف عند تفسيره. وأبسط التفسيرات وأكثرها سذاجة وبعدًا عن الحق تفسير الماديين، قدماء ومحدثين، فإنهم يتوهمون أن الإحساس «حركة في ذرات الجسم الحاس مسببة عن حركة في الجسم المحسوس تنتقل من أعضاء الحواس إلى الدماغ بواسطة الأعصاب». وهذا يعني أن الحاس يحصل على صورة مادية للمحسوس، كانطباع صورة الشيء المرئي على الشبكية. لكنا نقول: إن هذا الانطباع شرط للرؤية، وليس هو الرؤية نفسها؛ وإنما الرؤية أو المعرفة على العموم تشبه القوة العارفة بالشيء المعروف تشبهًا معنويًّا. إن القبول المادي يدع القابل والمقبول كلا في كيانه، بينما المعرفة عبارة عن قول العارف لنفسه في نفسه إنه يعرف كذا. وليس الحاس 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 انطبعت صورة على عين ميت، أو رن صورت وقوة السمع معطلة بالنوم أو بالمرض أو مشغولة بشيء آخر. فالتصوريون على حق إذ يعتبرون المعرفة فعلاً لا ماديًّا. فكون الشيء معروفًا معناه أنه مقبول على نحو معنوي، ومن ثمة لا مادي؛ وكون العارف عارفًا معناه أنه حاصل على معنى المعروف، وأنه من ثمة مشارك في اللا مدية كي يتسنى له قبول المعروف على هذا النحو.

(ح) 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 لما يعرفه؟ وهم على حق حين يقولون إن ا لمعرفة تتم في العارف. ولكنهم يخطئون إذ يعتقدون أن هذه القضية تقضي باستبعاد الشيء الخارجي. إن باطنية المعرفة لا تنافي التأثر بالشيء: فلئن كانت المعرفة باطنة من حيث هي فعل نفسي، فإنها تستلزم الشيء. يسألون: كيف يجيء الشيء إلى الذهن؟ والجواب أنه وإن كان ماديًا، وكان من هذا الوجه مغايرًا للذهن، إلا أنه « فكر » هو أيضًا بصورته أي بمعناه وماهيته، فتأثيره ف العارف حركة مادية تحمل صورة أو معنى. إن شهادة الوجدان 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 وفكر شخصي؟ هل يعتقدون أنهم ينقذون به العلم حقًا؟ إن العلم علم بموجودات، ولو صحت التصورية لما دارت العلوم على موجودات، بل على معان متصورة فقط.

١٥- وجود العالم الخارجي:

(أ) ننتقل من هذه الاعتبارات العامة إلى اعتبارات خاصة بوجود العالم الخارجي وقيمة إدراكنا له، فنرى ضروبًا من التناقض عجيبة، ومحاولات كثيرة هي أشبه بمحاولة تربيع الدائرة، من حيث إن التصوريين يدعون تعليل الظاهر بالباطن، وتعليل الامتداد، ويتحدثون عن « التجربة » وهم يقصدون ما يبدو في الذهن من تصورات تلوح آتية من خارج، ولا يقصدون تأثرنا بأشياء مغايرة لنا. العجب كل العجب من أساطين التصورية، ليبنز ومالبرانش وباركلي، نسبة تصوراتنا إلى إلهام من لدن الله: يف لم يفطنوا إلى أنهم يعزون لله عبثًا وتلبيسًا منافيين

لحكمته وصدقه كل المنافاة؟ هل يعقل أن يريد الله أو أن يسمح أن نحيا في وهم قاهر متصل، فنصدق بوجود أشياء، ونصدر عليها أحكامًا وهي غير موجودة؟ ولم خلق الله لنا الحواس (أو ما يبدو كذلك) بأجهزة تدل على أنها مرتبة لإدراك أشياء مادية، ثم فوت عليها غايتها هذه طبعًا ودائمًا وحل هو محلها؟ ولم كان الفاقد حاسة فاقدًا المدركات التي تكتسب (أو يبدو أنها تكتسب) بتلك الحاسة، فلا يحصل الأكمه مثلاً على معرفة بالألوان مهما أسهبنا له في الشرح، ولا الأصم الأخرس منذ ميلاده على معرفة بالأصوات؟ وقد ذهب مالبرانش إلى حد القول إننا نرى الأشياء في الله، وهذا يستلزم أننا نعرف وجود الله وصفاته معرفة بديهية يقينية، والواقع أننا لا نحصل على هذه المعرفة إلا بالبرهان، بل إن كثيرين لا يحصلون عليها.

(ب) ومن بينهم فلاسفة مشاهير، أمثال هيوم ومل وكنط، يستعظمونها على مقدرة العقل، فلا يلجئون إلى الله لتعليل اعتقدنا بوجود الأشياء، ولكنهم لا يوفقون إلى تعليل معقول: فكل ما اهتدى 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 شيئًا؟ ومن أين يجيء الدوام للإمكان؟ إن لفظ « الإمكان الدائم » معادل للفظ « الضرورة » وإلا لما 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 باطنة، ووقت تال « نقذف » فيه بها إلى خارج فتنقلب ظاهرة، كما يقولون.

(جـ) وقد تضافروا على جحد الامتداد بحجة أن الإحساس فعل نفسي بسيط فلا يكون موضوعه ممتدًّا. وأدلى كل بدليل، وحاول كل تعليل حصولنا على هذه الفكرة. قال باركلي: إن المسافة خط أفقي بالنسبة إلى العين، وإنها من ثمة تلقى

بنقطة واحدة على قاع العين سواء أطالت المسافة أم قصرت، فليس الامتداد مدركًا 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، وإنها تطوف بحدود السطح المرئي، وتتابع اقترابه أو ابتعاده، وذلك بتحريك عضلاتها وتعديل انحناء عدستها، فندرك المسافة.

(د) وارتأى كنط أن الامتداد صورة ذهنية يضيفها الذهن إلى المحسوس، بدليل أن التجربة جزئية حادثة، ونحن نتصور المكان كليًا أي لا متناهيًا، ونتصوره ضروريًا من وجهين: أحدهما أننا لا نستطيع تصور انعدامه مع استطاعتنا تصوره خلوًا 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 متناهيًا، فالعقل يحكم بتناهي المادة الموجودة بالفعل، والمخيلة هي التي تتخيل مكانًا وراء مكان دون أن يتم لنا تخيل اللا نهاية بالفعل. ثانيًا: أن العجز عن تصور انعدام المكان يرجع كذلك إلى المخيلة، 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 إطلاقًا إذا افترضنا انعدام الطبيعة بما فيها من أجسام. ثالثًا: أن ضرورة القضايا الهندسية لا تحتم صدورها عن العقل الخالص بحدودها ونسبها، كما يريد كنط، بل من السائغ جدًا أن نقول على مذهب أرسطو إننا نكتسب بالحواس صور الأمكنة الجزئية الحادثة، ثم نجرد منها معنى المكان البحت بأقطاره الثلاثة، والمعنى المجرد كلي ضروري كما نعلم، والقضايا التي تضيف إليه محمولات ذاتية هي كذلك كلية ضرورية.

(هـ) وظن هربرت سبنسر أنه يرفع التعارض الذي يبدو بين فكرة الامتداد وبساطة الإحساس، ويعلل فكرتي المكان البصري والمكان اللمسي فيقول عن تكوين فكرة المكان بالبصر: إن انفعالات الحواس تستمر وقتًا قصيرًا بعد حدوثها،

فحين تنفعل خلايا الشبكية على التوالي وبسرعة كافية بحيث يبدأ انفعال الأخيرة منها قبل انتهاء انفعال الأولى، وتظل سلسلة الخلايا وقتًا قصيرًا في حال انفعال لاستمرار انفعال الواحدة في انفعال جارتها تظهر هذه السلسلة من الانفعالات المتعاقبة السريعة كأنها سلسلة متقارنة فنشعر بالمكان. ويقول عن تكون فكرة المكان باللمس: حين نمشي اليد على قطعة من الأثاث نشعر بسلسلة من الإحساسات اللمسية، وحين نمشي اليد في الاتجاه العكسي نشعر بمثل تلك الإحساسات، فنشعر بالمكان إذ أن هذا التشابه أو التعادل بين السلسلتين سببه تقارن آحادهما من جراء سرعة التعاقب. وبعبارة واحدة أن 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، أن انفعالين مختلفين نشعر بهما في نفس الوقت، كالخوف على حياة شخص عزيز والأمل في شفائه، لا يحتلان نقطتين من المكان. وثانيًا: إذا كنا نستطيع عكس السلسلة في لمس قطعة الأثاث فذلك؛ لأن هذه القطعة ممتدة باقية بجميع أجزائها وأن التقارن المكاني متحقق فيها. وثالثًا: أن سبنسر يناقض نفسه مناقضة صارخة إذ يتحدث عن أجزاء الشبكية وأجزاء الأثاث، أي عن المكان الذي يعتبره محض تصور ويحاول أن يفسر وجوده في أذهاننا !

(و) 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 جسمنا وفي محيطنا بين يمين ويسار، وأعلى وأسفل، ونضع كل إحساس في الموضع المتأثر به؛ ولم نكن لنفعل ذلك لو لم يكن جسمنا ممتدًّا ذا أجزاء، وكانت الأشياء من حولنا ممتدة ومحسوسة كذلك، فإن العين لا ترى لونًا إلا وهو منبسط على سطح مهما يكن صغيرًا، ولا يحس اللمس شيئًا إلا ويحس الامتداد، ولا نشم رائحة إلا ونحسها منتشرة في المنخرين، ولا نتذوق طعامًا إلا ونحسه منتشرًا على اللسان. فإذا كان الإحساس فعلا بسيطًا، فلس موضوعه بسيطًا أيضًا.

(ز) ومن الفلاسفة والعلماء من اعتقدوا بموضوعية الامتداد ومال له من مقدار وشكل وحركة وسكون، وأنكروا موضوعية ما نتصور فيه من ألوان وأصوات وروائح وطعوم وحرارة وبرودة، واعتبروها انفعالات ذاتية تحدث بتأثير حواسنا بالأشياء. هكذا ارتأى ديمقريطس واضع المذهب الآلي، وتابعه أبيقور، ثم أساطين الفكر الحديث، أمثال هوبس وجليليو وديكارت ولوك، قائلين إن العلم التجريبي لا يدرك في الأشياء سوى الامتداد والحركة، وأن سائر المدركات الحسية ترجع إلى الحركة وسرعتها واتجاهها. وأذاع لوك تسمية الطائفة الأولى من المدركات الأولية، والطائفة الثانية بالكيفيات الثانوية، وانتشر هذا الرأي حتى صار عامًا بين رجال العلم والفلسفة ومن يلف لفهم.

(ح) 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 يغر موجود؛ وشتان بين المعنيين، فقد يكون موجودًا ولا يتناوله العلم لمغايرته لموضوع العلم ووسائله. هذا غلط في الاستدلال لا يغتفر. وثمة غلط لا يقل عن السابق جسامة: نعني قسمة المدركات الحسية إلى أولية موضوعية وثانوية ذاتية، مع أنها جميعًا سواء في المحسوسية، وأن الثانوية منها تدرك موضوعية كالأولية، وإذا كانت بعض المحسوسات ذاتية فإن المنطق 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 أيقنا أن لا سبيل إلى تبرير هذه القسمة: فالمقدار والشكل يدركهما اللمس بالصلابة، ويدركهما البصر باللون، وتدرك الحركة والسكون والعدد باللمس أو بالبصر أو بالسمع، كل حاسة بواسطة موضوعها الخاص الذي هو كيفية من الكيفيات

الثانوية. 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 ووفقًا لها. وإلا فليفسروا لنا اختلاف الحركة اتجاهًا وسرعة وليس في الامتداد البحت اقتضاء اتجاه معين مطرد وسرعة معينة مطردة. فالواجب وضع الكيفية قبل الحركة لازمة من خصائص الأشياء غير منفكة عنها.

(ط) وقد حاول بعض علماء النفس من أشياع التصورية والآلية أن يعللوا الكيفيات، لا بتكيف الأشياء، بل بتكيف الأعصاب الحاسة الممتدة من أعضائنا الظاهرة إلى المراكز المخية، بحيث تكون إحساساتنا حالات خاصة بأعصابنا، لا ترجمة عن العالم الخارجي. تجربتان توضحان نظريتهم المعروفة بنظرية « القوة النوعية للأعصاب »: إحداهما أن الموجات الضوئية والصدمة الآلية والتيار الكهربي إذا وقعت على العصب البصري أحدثت إحساسًا ضوئيًا.

والتجربة الأخرى أن التيار الكهربي إذا سلط على العصب البصري أحدث إحساسًا ضوئيًا، وعلى العصب السمعي أحدث إحساسًا سمعيًا، وعلى العصب الذوقي أحدث إحساسًا ذوقيًا، وعلى البشرة أحدث إحساسًا لمسيًا، مما يدل على أن كل حس يجاوب مجاوبة واحدة هي كيفية الخاصة أيًا كان التأثير الواقع عليه. والجواب على هذا التدليل أن الذين يحرمون استعمال حاسة أو أكثر منذ ميلادهم أو في طفولتهم الأولى لا يحسون شيئًا 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 إحساسًا من نوعه. فهذه القوة النوعية مكتسبة وليست أصيلة. 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؟ وأخيرًا لم تكون الأعصاب مكيفة ولا

تكون الأشياء مكيفة؟ ما لاذي يمنع من يقبل الكيف في البعض أن يقبله في الكل؟ اللهم إلا أن يكون هو العناد المذهبي يهون معه التناقض والتهافت.

(ى) على أننا لا نقصد بالموضوعية وجود الكيفيات في الأشياء كوجودها في الإحساس، وأن في الشيء الملون « إحساسًا» باللون وفي الشيء الحلو « إحساسًا » بالحلاوة، كما توهم باركلى. فمن الواضح أن اللون لا يرى إذا لم يكن هناك عين تراه فعلاً، وأنه في البصر يختلف عنه في الشيء الخارجي من حيث إن وجوده في الشيء فيزيقي وفي البصر معنوى. وإنما نقصد أن في الشيء كيفية لا تتعلق بإدراكنا، إذا ما أثرت في العضو الحاس أحدثت إدراكًا. 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 خالصًا. يضاف إلى ذلك أن بين الشيء والحاسة وسطًا، وهذا ظاهر للعيان في البصر والسمع والشم، وثابت للذوق واللمس فإنه هو ا للحم تحت الجلد لأن عضويهما ليسا على سطح الجسم بل في الداخل؛ وللوسط كيفياته وتغيراته تتأثر بها الحواس. فإذا اعتبرنا 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 دائمًا متأثرًا بذرات لها رائحتها لاصقة به، فيتعدل بها إدراك الروائح المتواردة عليه. والطعوم المدركة مباشرة هي المتحللة على اللسان، أي الأمزجة الناتجة من تحلل المطعومات في اللعاب، وقد يكون اللسان متأثرًا دائمًا ببعض بقايا الطعام وبأخلاط الجسم، فيعتدل بها إدراك الطعم. وليست حرارة الأشياء هي المدركة في ذاتها، لأن لجسمنا حرارته، فلا ندرك سوى الزيادة في حرارة الأشياء هي المدركة في ذاتها؛ لأن لجسمنا حرارته، فلا ندرك سوى الزيادة في حرارة الأشياء على حرارتنا. وعلى ذلك فنحن لا نحجم عن الإقرار بأن المعرفة الحسية في م رتبة دنيا، وأن معنى ا لمعرفة لا

يتحقق فيها إلا بنسبة وتفاوت من جراء المادة. ولكنا نقول أيضًا إن العقل يصححها بالمضاهاة وبالاستدلال، وإن مسألة المعرفة هي في الحقيقة مسألة العقل لا مسألة الحواس، كما سبقت الإشارة.

(ك) فمن الشطط اتهام الحواس إطلاقًا. وإذا عدنا على ما رددنا به على الشكاك زيادة في الإيضاح قلنا إن الحواس صادقة في إدراك الكيفيات الثانوية لأن هذه الكيفيات هي موضوعاتها الخاصة، فلا تخطئ فيها إلا عرضًا ونادرًا، وذلك متى اعتل العضو فلم يقبل المحسوس على ما ينبغي: فالمحموم يجد العسل مرًّا لفساد لسانه، والمصاب باليرقان يرى الأشياء صفراء لاصفرار عينيه، والمصاب بالدلتونية [1] لا يميز بين الأحمر وصحح الخطأ هنا بالرجوع إلى سابق التجربة وإلى شهادة الآخرين. والحواس صادقة في إدراك الكيفيات الأولية. وإلا أن هذه الكيفيات محسوسات خاصة للمس، ومحسوسات بالتبعية لسائر الحواس، فاللمس صادق في إدراكها ما لم يعتره مرض، وسائر الحواس قد تخطئ في إدراكها، والواقع أننا كثيرًا ما نخطئ في إدراك أبعاد الأشياء وأحجامها وأوضاعها لتعويلنا 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 لاعتقدنا أن الشمس لا يزيد قطرها على قدم واحدة؛ وأنها هي المتحركة لا الأرض التي نراها منها؛ فإن البصر يمثل الشيء كما يرد 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 تعتبر هذه الأمثلة وما يشابهها أخطاء له، فإن فيها جميعًا يسجل ما يصل إليه. – وهذا شأن جميع

(١) نسبة للعالم الإنجليزي دلتون (١٧٦٦ – ١٨٤٤) الذي كان مصابًا بهذه الآفة فدرسها في نفسه ونبه عليها.

الحواس، وما يسمى أخطاء الحواس معظمه في الحقيقة أخطاء تأويل. فالحواس صادقة في إدراكها الخاص بالشروط التي بيناها، وما علينا إلا أن ننتبه إلى مواطن الخطأ فنتفاداه [١].

(١) من المفيد جدًّا في مسألة الإدراك الظاهري الإلمام بآراء أرسطو، وقد لخصناها في ف ى: العضو والوسط ص ١٥٨، أنواع المحسوسات وقيمة الإدراك في كل نوع منها ص ١٥٩ – ١٦٠، الفوارق بين الإحساس والتخيل ص ١٦١ – ١٦٢، شروط الإحساس الصحيح ١٧٢.

الفصل الثالث
العقل وإدراك الطبيعة

١٦ – النظريات التصورية:

(أ) إلى هنا قصرنا حديثنا عن المذهب التصوري على مبدئه العام. والآن نعرض للنظريات الخاصة التي اصطنعها أركانه لتعليل 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 معان في النفس برئية عن المادة والتغير، إلى جانب صور المحسوسات المغمورة في المادة والمتغيرة باستمرار. وبحث عن أصل المعاني، فبدا له أنها غير مكتسبة من المحسوسات، وذلك بدليلين: أحدهما أن المعرفة شبه المعروف، فيلزم أن تكون موضوعات المعاني على نحو معرفتنا لها؛ والدليل الآخر أن النفس روحية مفارقة للمادة كالمعاني التي تعقلها، 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. وإذن ففوق المحسوسات أصول لها أو مُثل شبيهة بمعانينا، عرفتها النفس في حياة سابقة في السموات أو العالم المعقول. وكل إنسان يولد في هذه الدنيا تهبط نفسه إليه حاصلة على المعاني. فإلى المثل يتجه تعقلنا، إليها ترجع التعريفات، وعليها تدور العلوم.

(ب) ولما فكر القديس أوغسطين في هذه الأقوال تلقاها بالقبول، ما عدا قولاً واحدًا هو قيام المثل بأنفسها، فقد كان أفلاطون جعل منها أصول الجزئيات بضرب من مشاركة أجزاء المادة في مثال مثال، بحيث تتصور أو بحيث تصورها الأفلاطونيون كأنها خالقة، والمسيحية تقصر قوة الخلق على الله، فجمع أوغسطين

المثل في العلم الإلهي، وأرجع 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 اشتقاقها من الصور المحسوسة المقابلة لها، وفي هذا ما فيه من التصورية.

(جـ) وظهر لدى الفلاسفة الإسلاميين مذهب في المعرفة يقارب المذهب السابق، ويبدو واضحًا في قول الفارابي: « العقل الإنساني هيئة ما في مادة مُعدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل، وسائر الأشياء التي في مادة معقولات 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 معقولات في القوة الناطقة »[1] 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 . ولم يخرج ابن سينا عن هذا التعليم ، بل يكاد يكون كلامه ترديدًا لألفاظ الفارابي، فه يقول مثلاً في كتاب النجاة: « القوة النظرية تخرج من القوة إلى الفعل بإنارة جوهر هذا شأنه عليها. فإذن هنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صورة المعقولات. ويسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منه إلى الفعل عقلاً فعالاً ». ويعين فعله بقوله: « هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح 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 ههنا ». ففي هذا المذهب ليست المعقولات مرئية في الله كما قال أوغسطين أو كما عزى إليه

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٢ – ٦٤ من طبعة القاهرة.

أنه قال، ولكنها نازلة من عقل مجرد في ذاته يسمونه العقل الفعال أو عقل فلك القمر، يصدر إلى العقل الإنساني ضوءًا يجرد به الماهيات الحالة في المادة، أو يصدر صور هذه الماهيات، وصور الماهيات المجردة في أنفسها، فنعقلها.

(د) ثم كان ديكارت أول من أظهر التصورية مذهبًا واضح المعالم بين المبادئ والنتائج كما ذكرنا. لم يقل كأفلاطون بسبق وجود النفس، ولكنه اعتقد مثله أنها مشتملة منذ وجودها على معان 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 موجود فعلاً. فهي مستكفية بذاتها. مستغنية عن الطبيعة في إقامة العلم الطبيعي، ما دامت واثقة أن الله ضامن صدق المعاني واتساق ترتيبها وإلى الله اتجه أيضًا ليبنتز ومالبرانش وباركلي، على النحو الذي قلنا، لأنهم لم يجدوا وسيلة أخرى لتفسير معارفنا وتأييد 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.

(هـ) وفطن كنط إلى وهن هذا الأساس، وأخذ على عاتقه أن يشيد نظرية العلم حسب مقتضيات المذهب التصوري؛ لكن لا التصورية المطلقة الجاحدة للوجود الخارجي، وإلا فاتتنا مادة العلم، بل التصورية المعتدلة تعترف بحقيقة الوجود، بدليل أن الإحساس انفعال، وأن المنفعل خاضع لتأثير شيء فعال، وإن كنا لا ندرك من الأياء سوى انفعالنا بها. فمضى كنط من القول المأثور: إن العلم مؤلف من قضايا كلية ضرورية، والتجربة جزئية متغيرة. وساءل نفسه عن السبب في إمكان القضية العلمية، فوجد أن الكلية والضرورة إن لم تأتيا من التجربة، وهذا مسلم من العقليين والحسيين على السواء، فلا يبقى إلا أنهما آتيتان من ا لعقل الذي يجحده الحسيون فيقضون على العلم؛ فمتى آمنا بالعلم آمنا بالعقل حتمًا لأنه هو الذي يحيل التجربة الجزئية الحادثة قضية كلية ضرورية، وذلك بأن يضيف إلى التجربة رابطة

من عنده: التجربة مثل قولنا: «الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن » والقضية العلمية مثل قولنا: « ضوء الشمس يسخن الحجر »؛ التجربة جمع بين إحساسين وإخبار بحال شعورية للحاس، والقضية العلمية تعبير عن علاقة ضرورية بينهما مستقلة عن الشخص الذي يحسهما؛ والعلاقة هنا علاقة العلية زائدة على التجربة الصرف ومعطية إياها الكلية والضرورة، بمعنى أن ضوء الشمس « علة » سخونة الحجر. وفي العقل اثنتا عشرة علاقة أو « معقولة » يؤلف بها شتى القضايا، دون أن تكون هي موضوعًا للفكر كالمعاني الغريزية عند أفلاطون وديكارت وليبنتز، فإن وظيفة العقل هذا الربط فقط، لا الحكم على حقائق الأشياء. ويطبق العقل هذه العلاقات على الإحساسات بواسطة رسوم في المخيلة، لكن علاقة رسم هو العلامة الدالة على أنها هي التي يجب تطبيقها: فرسم الجوهر تصور البقاء في الزمان، ورسم العلية تصور التعاقب المطرد في الزمان. هكذا يتلاقى العقل والحس، ويتكون العلم الطبيعي، فيجيء موضوعيًّا من هة التجربة، وكليًّا ضروريًّا من جهة العلاقة العقلية، وهكذا اعتقد كنط أنه أصاب الحق الذي يظل محجوبًا عن الإنسانية إلى عهده، واهتدى إلى المذهب الوسط بين الحسية العاجزة عن تسويغ الكلية والضرورة اللازمتين للعلم، وبين التصورية المطلقة العاجزة عن توفير مادة العلم.

١٧ – الرد على التصوريين عامة:

(أ) 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 الأرسطوطالية التي طالما أشرنا إليها. وهي تعارض تصور النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء حاملاً المعاني أو على استعداد لقبولها من روح علوي، وتقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشرًا، وأن العقل لا يكتسب معرفة ما إلا إذا تلقى مادتها من الحس، بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية بل البدنية، مع تمايزها منهما بالطبيعة والفعل. وآية ذلك أن سوء تركيب

الدماغ أو توقف نموها أو ضعف هذا النمو، يجعل من صاحبه إنسانًا غبيًّا أو أبله أو مجنونًا؛ وأن ما ينتاب البدن، وبخاصة الدماغ، من تعب أو مرض أو جرح أو بتره يعطل الذاكرة بل الحياة الفكرية على العموم قليلاً أو كثيرًا؛ وأن إدمان التدخين أو السكر أو التخدير يؤدي إلى عواقب من هذا القبيل. ولم يكن شيء من هذا ليحدث لو كانت النفس قائمة ف البدن بذاتها ولذاتها من كل وجه، فاعلة وحدها جميع أفعالها دون مشاركة ما من جانب البدن.

(ب) 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، كالأكمه لا يتمثل الألوان مهما توصف له. وليس يغني القول مع أفلاطون وابن سينا وديكارت أن الحواس ضرورية لتنبيه العقل إلى المعاني، فإن النفس عند ا لغريزيين 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 لتدل على أن تفتح فكرهم وترقيه تابعان لاكتسابهم الإشارات الحسية، وهي عندهم لمسية، تقوم مقام الإشارات الممتنعة عليهم. لذا لا يجدي الاحتجاج على قول الحسيين إن المعاني ألفاظ بأن الصم البكم الكمه يحصلون على معان بغير وساطة الألفاظ، فإنهم يحصلون على معان بإشارات حسية على كل حال.

(جـ) وثمة أثر آخر للارتباط بين الحياة العقلية والحياة الحسية، هو أن تعلقنا مصحوب دائمًا بصورة خيالية، فلا يتعقل عقلنا موضوعًا ما إلا وفي ذات الوقت تتمثل المخيلة صورة ما، حتى ولو كان المعقول روحيًّا. فمتى كان المعقول ماهية شيء مادي تمثلت المخيلة صورة جزئي من جزئيات تلك الماهية، حقيقي أو مركب. ومتى كان المعقول مجردًا أو روحيًّا تمثلت المخيلة صورة رمزية، أو لم تتمثل شيئًا

واقتصر الأمر على صورة لفظية أي على اسم ذلك المعقول، فإن الألفاظ تسمع وتقرأ وتلفظ فتخلف في المخيلة صورًا سمعية وبصرية وعضلية تصاحب تعقل الموضوع الدالة على مصاحبة الظل للشيء.وإليك نتائج التجارب العديدة التي أجراها علماء النفس بهذا الصدد: فقد سأل بعضهم لفيفًا من الأشخاص عما يخطر لخيالهم عند سماعهم لفظ « كلب » مثلاً، فقال أحدهم: « كلب جيراني يركض » وقال غيره صورًا خيالية أخرى؛ وكان من بين الأجوبة بصدد لفظ « قانون »: كتاب قانوني، قضاة يترددون الأحمر، سيدة رافعة م يزانًا، خطوط متوازية، تعريف القانون لمونتسكيو؛ ومن بين الأجوبة بصدد لفظ « لا نهاية »: حفرة مظلمة، كتب رياضية، العلامة الرياضية، دوائر سماوية، شيء شبيه بالقبة، أفق يبتعد باستمرار؛ ومن بين الأجوبة بصدد المجردات العالية « لا شيء » يعني لا صورة خيالية أو رمزية بل مجرد اللفظ، كلفظ الله أو النفس حين نفكر في النفس أو في الله [1]. ولا تفسر مقارنة التخيل للتعقل على هذه الأنحاء إلا بأن عقلنا متجه أولاً إلى الماديات يستخلص ماهياتها مما يغشيها من أعراض مشخصة، وأنه يتوصل إلى الروحيات ابتداء من الماديات، بعكس ما يتصور التصوريون.

(د) هذا الاستخلاص أو التجريد يبدو واضحًا في كون الأعم متقدمًا 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 اللا إنسان قبل أن يميزوا هذا الإنسان أو ذاك، فيسمون كل رجل أبًا وكل امرأة أمًا، ثم يأخذون بتمييز الأشخاص بعضهم من بعض [2]. والوجه الذي يتم عليه التجريد لا يدرك بالوجدان، بل يستدل عليه بالعقل، وأول ما يثبته العقل أن ماهيات

---

(١) انظر: Th. Ribot, L'evolution des idees generales, pp. ١٢٩ estsuiv.

(٢) أرسطو: كتاب السماع الطبيعي، ف ١.

المحسوسات ليست موجودة مفارقة للمادة على نحو ما نتعقلها، كما ظن أفلاطون، ولكنها موجودة في مادة المحسوسات مغطاة بأعراضها، وهي بهذا الاعتبار غير معقولة، فيظل العقل محتاجًا إلى موضوع يتعقله، وهو يتعقل بالفعل موضوعات كثيرة، فيلزم أن في النفس قوة تجرد الماهيات عن المادة البادية في الصور الخيالية وتجعلها معقولة بالفعل، فتنفعل بها قوة أخرى وتتعقلها، كما ينفعل الحس بموضوعه فيحسه.

(هـ) ففي النفس عقلان: أحدهما المتعقل، وهو الذي نسميه العقل اختصارًا وقد سمي بالعقل المنفعل للدلالة على أنه خلو من المعقولات في الأصل ومضطر لقبولها بعد التجربة؛ والعقل الآخر هو المجرد، وقد سمي بالعقل الفعال بالقياس إلى المنفعل لأنه 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؛ لأنه ما دام منفعلاً ومنتظرًا القبول كي يفعل فليس في وسعه، ولا في وسع أي موجود، أن يخرج بذاته من القوة على الفعل. إنما نستغني عنه لو اعتقدنا مع أفلاطون أن المثل قائمة بأنفسها ومؤثرة في النفس كما تؤثر المحسوسات في الحواس، وهذا اعتقاد باطل. على أن التسليم به تسليم بوجوده فقط وبمفعوله الذي هو الماهية المجردة، ولا ينطوي على العلم بطريقة فعله، فإن هذه الطريقة خافية علينا كل الخفاء. وقد شبهه أرسطو بضوء الشمس الذي هو واحد بعينه ويبرز ألوانًا وأشكالاً مختلفة باختلاف الأشياء الواقع عليها. فنستطيع أن نقول إن العقل الفعال عبارة عن ضوء روحي، وإن 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 معقولة، فهي أرقى من الصورة الخيالية المحسوسة، وليست تكفي هذه لإحداث المعقول.

(و) 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 وضعًا، 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 نتعرف 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.

(ز) كما لا يبقى وجه لدعوى التصوريين المحدثين أن المعنى محض صورة معقولة دون مقابل في الخارج، فإن المسالة لا تعدو أحد أمرين: فإما أننا نتعقل المعنى بمناسبة الإحساس دون أن نراه متحققًا فيه، وحينئذ فلا يسوغ لنا أن نطلق المعنى على جزئياته وتكون جميع أحكامنا باطلة؛ وإما أننا نرى المعنى متحققًا في الإحساس، وحينئذ فلا تعود بنا حاجة لاعتباره سابقًا على التجربة أو آتيًا من مصدر آخر. إن هؤلاء التصوريين إسميون في الواقع مع اعترافهم بوجود المعاني في الذهن، فإنهم يصلون إلى نفس النتيجة وهي قطع الصلة بين العقل والأشياء. قلنا ضد الحسيين 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 إدراكًا لحقائق الأشياء في معانيها الكلية، وكان الحكم العلمي كليًا ضروريًا، لا بتطبيق العقل على الحدين مقولة 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.

١٨- الرد على كنط:

(أ) أما كنط الذي حرص على التوسط بين الحسيين والعقليين فلم يوفق إلا إلى التوسط ظاهري فقط هو نتيجة جمع صناعي بين عناصر متناقضة، وما إن ينكشف تناقضها حتى ينقسم المذهب على نفسه ويتبدد شذر مذر. ونحن ندل على سبعة تناقضات: التناقض الأول قائم بين اعتقاده بالضرورة في الحكم العلمي وبين بقائه على التصورية، فإن الحكم إذا دقنا فيه النظر، يفضي بنا إلى الوجود، وذلك بأنه متجه إلى الموضوع حاكم عليه في ذاته، موجودًا كان أو ممكن الوجود، فيقول إن الموضوع « هو » المحمول، فإن الرابطة « هو » تؤكد الموضوع وتؤكد حصول المحمول له في واقع الأمر.

(ب) التناقض الثاني بين الكلية والضرورة البادیتين 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 والحدوث عن الموضوع والمحمول، وإلا بقي الحكم العلمي بغير تفسير لا من جهة التجريد ولا من جهة العقل.

(جـ) التناقض الثالث بين تصورية المقولات وموضوعيتها: فهي قوالب جوفاء لا يجوز أن تؤخذ موضوعات معرفة؛ وهي في نفس الوقت كثيرة متباينة الآحاد يحمل كل منها اسمًا: أفليس يلزم عن هذا أن لها تعريفات وأنها من ثمة معلومة ولو إلى حد ما؟ إن كنط يجادل في م قولة العلية 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 أساسًا من الكلية والضرورة، ذلك الأساس الممتنع على المذهب الحسي لإنكاره العقل، فلم يزد بها على مدركات التجربة سوى مجموعة من الألفاظ لا يمكن أن تحيل الحكم التجريبي حكمًا علميًا.

(د) التناقض الرابع بين اعتباره العلية مجرد مقولة 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.

(هـ) 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 إن لم تكن « ظهور» الشيء؟ وبينما يقول إن الأشياء غير مدركة أصلاً ، نراه يحلل طبيعة العقل، ويزعم 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: وإذن فنحن نستطيع أن نعرف أي شيء بتحليل ما ننفعل به عنه من صفات وأفعال.

(و) التناقض السادس بين مفهومات المقولات ومفهومات الرسوم الخيالية المقول إنها دالة عليها: ذلك بأن كنط يعين البقاء في الزمان علامة على الجوهر، في حين أن البقاء في الزمان قد يتفق للعرض أيضًا، وقد لا يتفق للجوهر إذا لم يدم الجوهر سوى لحظة. وترتفع الحاجة على علامة بتعريف الجوهر بأنه الماهية المتقومة بذاتها، وتعريف العرض بأنه الماهية المتقومة بالجوهر. ويعين كنط التعاقب المطرد علامة على العلية، في حين أن التعاقب المدرك لا يدل دائمًا على العلية، 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 أزليًا أبديًا، كالعالم في افتراض قدمه وعدم فنائه، مع افتقاره إلى موجود باعتباره ممكنًا 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 فلس يوجد عند كنط تفسير لتطبيق المقولات على ظواهر التجربة.

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

الفصل الرابع
العقل وما بعد الطبيعة

١٨- تعريف ما بعد الطبيعة:

(أ) خلص لنا من الفصل السابق أن عقلنا يدرك الموجودات الطبيعية أولاً بالذات، يبدأ 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 موضوعًا عامًّا باعتباره عقلاً بإطلاق، يجاوز الطبيعة المحسوسة إلى أصولها وشروطها غير المحسوسة، فيمتد إلى مطلق الوجود، أي إلى كل موجود أيًّا كان، وإلى معنى الوجود الكامن في كل ما يتعقل وفي كل فعل من أفعال العقل، وإن لم يكن تعقله في هذا المضمار أولاً بل لاحقًا على تعقل الماديات، ولم يكن بالذات بل كان بالاستدلال، فيصل إلى علم ما بعد الطبيعة الذي لا بد من تعيينه أدق تعيين وتمحيص الآراء فيه، كي نحيط بمجال العقل بأكمله، ونطمئن إلى صحة أفعاله وصدق معقولاته.

(ب) فمن جهة امتداد العقل إلى كل موجود، لما كانت المعرفة تشبه العارف بالمعروف تشبهًا معنويًّا كما قلنا، فإنه إذا حصل شبه المعروف في النفس محسوسًا كان أم مفعولاً، 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 نكون عن الروحيات معاني ذاتية أو مطابقة لها، بل ندركها بطريق غير مباشر هو طريق الاستدلال، فنستدل بالمعلول على العلة، وبالعرض على الجوهر، ونتعقل الجور الروحي بمعان مستفادة 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 ضربًا من المعرفة بمجاوزة صفات المخلوقات إلى كمالها الأقصى، وتنزيهه تعالى عن حدودها ونقائصها. ولو صح المذهب التصوري وكان في النفس معان غريزية 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 باطلة. وهذا موقف وسط بين الحسية والمحجمة عن مقاربة المعقولات، وبين التصورية الزاعمة أن عقلنا كفء لإدراك المعقولات والروحيات كما هي في أنفسها.

(جـ) 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 (تعبيرًا يتفاوت وضوحًا) عما هو الشيء أو ماهيته؛ وفي الحكم يقول العقل قولاً صريحًا ما هو الشيء في ذاته أو بالنسبة إلى غيره، أي يثبت العقل وجود الشيء وفقًا لماهيته فيقول: « الأرض هي كروية » أو ينفي حكمًا يأبى قبوله، والحكم صادق إذا واق ما هو موجود، أو ممكن الوجود، فإن الممكن ما ليس يحول دون وجوده بالفعل حائل ما ماهيته، بل تلزم له صفاته بقوة ماهيته؛ وفي الاستدلال إذ يقارن العقل بين المقدمتين يرى فيهما علة وجود النتيجة، وأن الأمر لا يمكن أن يكون بخلاف. وكلما أثبتنا شيئًا لشيء، سواء بحكم واحد أو باستدلال، فنحن نعني أن الأمر هو كذلك في الحقيقة ويستحيل أن يكون غير ذلك. فإثبات وجوب وجود شيء لشيء، وإثبات امتناع عدم وجود شيء لشيء، كل أولئك إثبات مبني على ضرورة الوجود فليتأمل في هذا من قد يجد غموضًا في قولنا إن الموضوع العام للعقل هو الوجود من حيث هو كلك أو مطلق الوجود. وليتأمل في اللا وجود المطلق والتناقض والامتناع، يجدها أمورًا غير

معقولة لا يقابلها معنى ذاتي في الذهن، بل يقابل اللا وجود معنى الوجود المسلوب، ويقابل التناقض معنى الاتساق المقتضي للوجود، ويقابل الامتناع معنى الضرورة أو معنى الإمكان، أعني وجوب الموجود، أو وجوب عدم وجوده، أو إمكانه.

(د) فعلم ما بعد الطبيعة هو علم مطلق الوجود ولواحقه الذاتية، أو علم الأمور العامة كما قال المتكلمون، يعنون أعم الأمور في الوجود وفي العقل. وقد دعي بما بعد الطبيعة لأنه في الواقع يعلم لنا بعد الطبيعيات، ولأن من شأن عقلنا أن يتأدى من المحسوس إلى المعقول. لكنه الأول من حيث المرتبة، فإن أوضح العلوم وأوثقها لبساطة موضوعاته وبداهتها، ولتعلق سائر العلوم به كما يتعلق المركب بالبسيط والجزئي بالكلي. لهذا دعاه أرسطو بالفلسفة الأولى وتتبين 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 تعيين، أي يتناول الوجود المشترك بين الموجودات ومبادئه وعلله. والوجه الثاني: لضرورة هذا العلم أن العلوم الجزئية تسمل 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 واشتغل بعلم أعلى. ولما كان لا بد من البرهان فإن العقل يرتقي من مقدمات إلى أخرى أعم حتى يصل إلى قضايا هي أعم المقدمات وأبسطها لاقتصارها 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.

(هـ) وإذا ما ثبتت لدينا مبادئ الوجود التي هي مبادئ العقل، ورددنا على

اعتراضات المفكرين وحللنا إشكالاتهم، انفسح أمامنا الوجود بأجمعه فأثبتنا النفس وأثبتنا 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 الحسيون 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 وضعًا دون تعقلها كما يفعل كنط وأتباعه من التصوريين، بل نتناول مبادئها من الفلسفة الأولى ونبرهن 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 وتاجها.

١٩- مذاهب شتى:

(أ) خصوم هذا العلم إذن هم التصوريون والحسيون: فأما التصوريون فبمقتضى مبدئهم القائل إن المعرفة مقصورة على التصورات ولا تتعداها إلى الموجودات؛ وأما الحسيون فبمقتضى مبدئهم القائل إن المعرفة مقصورة على المحسوس، فضلاً عن مشاركتهم في المبدأ التصوري. غير أن ديكارت ومالبرانش وسبينوزا ولبنتز وباركلي لم يفطنوا إلى مقتضى المبدأ التصوري، فظلوا على فطرة العقل واعتقدوا بموضوعية المعاني والأحكام والاستدلالات، وخرجوا من الفكر إلى الوجود بلا تحرج، متحدثين عن ا لنفس وعن الله وعن مسائل ما بعد الطبيعة عامة. فلما أنكر لوك وجود المعاني الغريزية، ومقدرتنا على إدراك الماهيات والجواهر، ومنها نفسنا ذاتها، ونوع علاقتها بالبدن، ومنها الله وصفاته؛ ولما نقد هيوم المبادئ العقلية، وبخاصة مبدأي العلية والغائية، تنبه التصوريون حينذاك إلى المعنى العميق لمذهبهم وضرورة الاختيار بينه وبين ما بعد الطبيعة. ووجد فلاسفة أرادوا الجمع بين الطرفين لما لهذا العلم من أهمية بالغة لحياتنا الأخلاقية والروحية،

وباترك كل منهم طريقة تحقق معناه. إن محاولاتهم لحقيقة بالنظر قبل الخوض في ما بعد الطبيعة كما نراه ورد الحملات عليه في مسائله المختلفة؛ وإن ردودنا على هذه المحاولات لكفيلة بزيادة إيضاح ماهية هذا العلم بعد تعريفنا الموجز له. فنبدأ بمذهب كنط، ونمضي مع التاريخ إلى أوجست كونت، فإلى هربرت سبنسر، فإلى وليم جيمس، وأخيرًا إلى هنري برجسون.

(ب) رأينا أن كنط يحلل 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 يدعي إدراك النفس والحرية والله، ويخوض بصددها في مسائل كثيرة. ولكن هذه الموضوعات خارجة عن نطاق التجربة، وليس لنا بها حدس عقلي، فتطبيق المقولات عليها تطبيق صور على صور لا على أشياء موجودة ومعلومة. هذا حكم العقل النظري على قيمة ما بعد الطبيعة، بيد أن هذه المعاني الثلاثة « حاجات » جوهرية لنا، وليست 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 معنى الواجب، وليس الواجب ممكنًا إلى بالحرية: فإنه إذا كان على الإنسان واجب كانت له القدرة على أدائه. وأداء الواجب هو السبيل إلى تحقيق سعادتنا وليس في طاقة الإنسان أن يصر قديسًا، ولكنه يستطيع أن يترقى إلى غير نهاية نحو القداسة، ولكن يمكن هذا الترقي اللا متناهي يلزم أن تدوم شخصيتنا: وذلك هو خلود النفس. ويلزم أن يؤثر في الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحادًا تامًّا، أي أن يوجد الله. فالحرية والخلود والله موضوعات يؤدي إليها العقل العملي مع عجز العقل النظري عن البرهنة عليها.

(جـ) هكذا اعتقد كنط أنه أنقذ ما بعد الطبيعة من إنكار المنكرين، وهو لم يفعل إلا أن اصطنع حج العقليين في إثبات المعاني الثلاثة من الوجهة الأخلاقية، ولكنه

بإنكاره الحدس العقلي قد أشبه الحسيين وأسقط حقه في الانتقال من معنى الواجب إلى معاني ما بعد الطبيعة، إذ من الواضح أن هذه المعاني 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 [1]. فالحدس الحسي إدراك الموضوع بسبب حضور للحس الظاهر، كالأشياء الخارجية، أو للوجدان، كأفعالنا الباطنة ووجودنا الذاتي. والحدس العقلي إدراك حقيقة المعاني والمبادئ البديهية: فإدراك المعنى المجرد حدس عقلي، ولو أن العقل غير متصل بالمحسوس مباشرة، ولكنه متصل بالصورة الخيالية الممثلة للمحسوس والتي يجرد منها المعنى. فالحدس ههنا إدراك شيء حقيقي بحضور صورة هذا الشيء لدى العقل. وكذلك إدراك الرابطة في الحكم، وإدراك لزوم التالي من المقدم في الاستدلال هما نوعان من الحدس العقلي. فموضوعات ما بعد الطبيعة ندرك وجودها بحدس حسي

---

(١) هذا المعنى عارض للفظ العربي باصطلاح الفلاسفة. فإن لفظ الحدس يعني لغة الظن والتخمين؛ ويقال: « هو يحدس » أي يقول شيئًا برأي. فنقله الفلاسفة إلى ما أرادوا من معان؛ وعرفوه ابن سينا تعريفات عدة. فقال في النجاة تارة: « الحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وضع المطلوب، أو إصابة الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط؛ وبالجملة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول، كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده من الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس ».

وواضح أن الحد الأوسط والحد الأكبر ليسا من أصل العربية، وأن المعنى العربي لا يتضمن بالضرورة سرعة الانتقال. وقال أيضًا: « يمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية (التي هي العقول المفارقة) إلى أن يشعل حدسًا أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال، إما دفعة، وإما قريبًا من دفعة ». 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. فلفظ الحدس يبدو أقرب الألفاظ لأداء معنى intuition وقد ذاع فعلاً بهذا المعنى في عهدنا الحاضر.

لمعلولاتها، ثم ندركها هي، لا في أنفسها، بل بتعيين ماهيتها وخصائصها تبعًا لفاعيلها المدركة بالحس.

(د) فليس بصحيح أن العقل النظري عاجز 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 بالوجدان 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 استدلالا نظريًا، ويقر بمبدأ العلية وبلزوم التالي من المقدم، وكل هذا حدس عقلي، إن جاز هنا فهو جائز في سائر 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 يدري، ويقدم الشاهد على قوة فطرة العقل وغلبة الطبع للتطبع.

(هـ) ويكاد يكون مذهب أوجست كونت مرسومًا على غرار مذهب كنط، فإنه يبدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة، لكن لا بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه، فقد يكون هذا لونًا مما بعد الطبيعة، بل باستعراض تاريخ العقل كما يتخيله هو، فيقول إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة: دور لاهوتي أو ديني، ودور ميتافيزيقي أو فلسفي، ودور واقعي أو علمي. ففي الدور اللاهوتي كان الإنسان يتوهم الظواهر حادثة بفعل كائنات عليا أو آلهة؛ وفي الدور الميتافيزيقي استبدل بالعلل العليا عللا 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. وأخيرًا 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 بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم وكان حلها العلمي هو الحل النهائي. فالمذهب الواقعي يتوخى الواقع المحسوس، ويتجاهل النظريات الفلسفية جميعًا، لا ينفدها 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 أيضًا ، وموضوع الميتافيزيقا غير مدرك، يشبه (على حد قول « ليترى » أنبه تلاميذ كونت) بحرًا تضرب أمواجه شواطئنا ولا نملك لخوضه سفينة ولا شراعًا.

(و) فدعامة المذهب نظرية الأدوار الثلاثة. لكن أحدًا 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 ذخائرها ويخترع 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 أرسطو ومنطقياته وأسلوبه التجريبي في علوم الحياة، وفلسفة ديموقريطس وأبيقور، وكيمياء العصر الوسيط: أليست هي أدخل فيما يدعوه كونت بالروح الواقعي منها ف بالتفسير بقوى خفية وحجج لفظية؟ وإن كونت ليعترف 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، أحلناهم 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.

(ز) الأحق أن يقال إن اللاهوت والفلسفة والتجربة مظاهر الحقيقة الشاملة وإنها قد تقارنت في الأفراد والأمم والعصور وتكاملت مع تفاوت تبعًا لمؤثرات مختلفة. وعلى فرض أن الفكر يتطور في الفرد وفي الإنسانية على هذا الترتيب الثلاثي، فليس ينال هذا من قيمة العقل في شيء، فما كان التطور التاريخي مرادفًا للارتقاء ضرورة، وما كان الخطأ نافيًا 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 اعتراضًا على العلم الحق وسببًا للتنكر له؟ فلم تعتبر أخطاء العقل مطاعن في مقدرته وهو قمين 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.

(ح) 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 فلسفي. والواقع أن العلم الواقعي لا يذهب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة إطلاقًا، فلا يبرر أفعال العقل من تصور وتصديق، ولا المبادئ الكلية الضرورية، ولا القوانين العلمية التي هي عند كونت وأضرابه أقصى ما تصل إليه المعرفة كأنها قد وضعت أنفسها وكأنه يمكن أن يكون لها أصل ومحل غير ماهيات الأشياء. وليس يغني ا لعلم الواقعي شيئًا عن الفلسفة، فليست « فلسفة العلوم » التي يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علمًا جديدًا وتعلق عليها آمال جديدة، فإن النتائج الكبرى للعلوم هي من جنس العلوم. أما المسائل الفلسفية فمتمايزة منها موضوعًا ومنهج بحث؛ وإذا ك ان منها ما يحتمل أن يبحث تجريبيًّا، كمسائل المادة والحياة من نامية وشعورية، فإن هذه المسائل أنفسها تقتضينا النظر فيها من وجهة فلسفية، وإن من مسائل الفلسفة ما لا يحتمل المعالجة بالتجربة مطلقًا، كمسائل النفس والله والواجب والحق والعدل، ، لأن موضوعها

غير محسوس ظاهرًا وباطنًا فلا يتناوله المنهج التجريبي، ولأن العلم الواقعي يقرر ما كان كائن لا ما يجب أن يكون، وهذه المسائل من الأهمية بالنسبة لحياتنا العقلية والخلقية بحيث يستحيل إغفالها، فإنها إنسانية تنشأ في كل عقل وتهم كل إنسان، وإن المذهب الذي يأبى وضعها ومحاولة حلها لهو مذهب أبتر خاطئ. فالعلم الواقعي محصور في دائرة محدودة، والفلسفة تمتد فيما رواء هذه الدائرة وتماسها في جميع نقاطها.

(ط) ونج نفس المقاصد عند هربرت سبنسر، فإنه يصحر موضوع المعرفة في جملة العلوم الواقعية، ثم يقول إن هذه العلوم مفتقرة إلى بضعة معان كلية هي في ذاتها فوق متناول العلم، كمعاني المادة والحركة والمكان والزمان والجوهر والقوة والوجدان والشخصية؛ فالنظر في العالم المدرك يؤدي بنا إلى اللا مدرك؛ فبين المعرفة الكاملة التي تحيط بجميع خصائص الشيء وبين الجهل المطبق الذي يرجع الشيء معه إلى لفظ أجوف، يوجد وسط 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 توحيدًا تامًّا بواسطة أعم قانون ع لمي وهو قانون التطور من المتجانس إلى المتنوع. بيد أن هذه اللا أدرية ليست مرادفة للإلحاد، فإنها تعترف بالمطلق، وتعتبره أسمى من الإنسان، وهي إذن تدع الباب مفتوحًا أمام الدين، وفي الإنسان أصل عميق للعاطفة الدينية، فهي إذن مشروعة، وما إن تعين حدود المعرفة على ما ينبغي حتى يتفق العلم والدين على أن ماهية الوجود مجهولة، وينحصر كل في دائرته.

(ى) كل ما قلنا ردًّا على كونت يقال في الرد على سبنسر، فالزعيمان الحسيان يرفضان ما بعد الطبيعة كعلم معلوم، ويقبلانه كموجود مجهول، وحجتهما في

الرفض أن العقل يرتطم بالمتناقضات حالما يعالج مسائله؟ وقد جمعا هذه المتناقضات من كتب سبينوزا وبيل وكنط وهملتون بعض اللاهوتيين، وما هي بمتناقضات في الظاهر (ف جـ : ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٦٦، ب – هـ). ونحن نرى التناقض عندهما إذ يقولان إن العلم يؤدي إلى المنطق، وإن العلم مظهر المطلق، ثم يقولان إن المطلق غير معقول، كأنما مجرد الإقرار به لا يعد إدراكًا ما، وكأنما مظهر الشيء يمكن أن يكون مغايرًا للشيء حتى لا ينم عنه بتاتًا. وماذا يعنينا من المطلق إذا لم يكن شخصًا، ولم يكن باستطاعتنا أن نرتب علاقة بيننا وبينه؟ وما الدين الذي لا يشتمل ولا يمكن أن يشتمل على عقيدة ما؟ وحجتهما 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.

(ك) وأقل منها تبريرًا له طريقة وليم جيمس زعيم البرجمانية: فقد وجد هو أيضًا 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 المنطوية في كل رأي والمتحققة عنه فعلاً، فإننا حينئذ نرى المسائل تحل بغاية اليسر. وترجع المسائل إلى اثنتين رئيسيتين هما الروحانية والمادية. الروحانية تتضمن الاعتقاد بالله والخلود والحرية، ومن ثمة بإمكان تحقيق كمالنا في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى، فهي منشطة حافزة إلى العمل، بينما المادية المتضمنة الإلحاد والفناء والجبرية مثبطة للهمة صارفة عن العمل. فليست آراؤنا قضايا نظرية، قابلة للجدل والبرهان، وإنما هي مخترعات نرمي بها إلى الإفادة من الوجود، مثلها مثل الآلات التي نصنعها لاستخدام القوى الطبيعية، فما بان منها

نافعًا كان صالحًا. وإن العمل الإنساني ليذهب إلى حد تكييف العالم، فقد كانت المادية في الأصل مرنة، ثم تعينت شيئًا فشيئًا، وخاصة بفعل الإنسان إذ أحدث فيها، « أشياء وحالات » تبعًا لرغباته ومنافعه فالإرادة الإنسانية من أهم العوامل، إن لم تكن أهمها، في تكوين العالم فإذا اخترنا الحلول الروحية وعملنا بها حققنا عالمًا روحيًا وقضينا على المادة.

(ل) 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 حتمًا جمود العالم على حال واحدة؛ كما يلزم عن نظرية التطور، إن أمكن أن يبدأ، أن الإنسان أحدث الكائنات عهدًا 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 الاختراع والعمل على حسابها، فنستخدم مواد معينة على أنحاء معينة لتحقيق غايات معينة. فلا يمكن الادعاء بأن الحق في النظر وليد النجاح في العمل، ويجب القول بأن النجاح مرهون بالحق أي بمطابقة أفكارنا للأشياء، وإلا كان الإخفاق محتومًا. وكيف يكون نجاح قضية حسابية كهذه ٢ + ٢ = ٤؟ إن حقية هذه القضية وأمثالها ذاتية لها، ولا معنى للقول بأن حقيتها في نجاحها.

(م) وتقدم ا لنظر على العمل لازم كل اللزوم في الحياة الخلقية والدينية، وذلك من وجهين: الأول تفسير نشأة مثل هذه الحياة، والثاني: تبرير فاعلية فكرتها. فمن الوجه الول نسأل: بأي حق يميز البرجماتيون بين ميول عليا وميول سفلي، والميول جميعًا سواء في كونها ظواهر شعورية، ، وهم ينكرون أن يكون للأشياء في أنفسها حقائق وقيم متفاوتة؟ فلم اخترعت الفضيلة وهي تضحية وحرمان؟ وإذا اقترنت الصحة بالعفة أحيانًا كثيرة، واقترن المرض بالشره، فكل ما يوحي به هذا الاقتران هو أن الاعتدال وسيلة سلامة البدن، وأن حساب النفع والضر كفيل بتوفير

السعادة فنبقى في مستوى الحياة النامية أو الفسيولوجيا؛ أما الفضيلة فلا تنبت فكرتها إلا إذا كان للإنسان نفس روحية معدة لحياة روحية، وهذا ما يتعين البرهنة عليه، والبراجمانيون ينفرون من البرهان النظري.

(ن) ونقول من الوجه الثاني: إن التحقق من نفع الآلات الصناعية أمر ممكن يسير، وذلك بالمضاهاة بين فعلها وما نتوخاه منها؛ أما المعتقدات الروحية فلا سبيل إلى التحقق من نفعها إلا في الحياة الأخرى، والحياة الأخرى مقبلة لا حاضرة، فلا سبيل على تطبيق المنهج البراجماتي ههنا، وإلا وقعنا في دور منطقي ظاهر، بل قد لا توجد حياة أخرى، فتكون فكرتها أسوأ اختراع يضيع علينا متاع الدنيا ولا يعوضنا منه شيئًا. إن ما بعد الطبيعة موضوع استدلال عقلي، ولا تمكن معالجته إلا بتقديم النظر على العمل.

(ص) وبرجسون أيضًا 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 والوجدانية، فإن الحياة تيار متصل من الظواهر المتنوعة، على حين أن المادة حاضرة كلها في كل آن، تتكرر ظواهرها هي هي؛ ويدل تطور الأحياء خلاص العصور على أن الوجود كلمة حياة صاعدة منتشرة من أدنى الأنواع إلى أرقاها؛ في هذا التطور يصون الأحياء وجودهم ويعملون على ترقيهم باستغلال الطبيعة كل على قدر استطاعته. هذه الاستطاعة ضئيلة في النبات؛ ثم تقوى وتتسع في الحيوان بفضل الإدراك الحسي والنقلة في المكان؛ وأخيرًا تبلغ حدًّا بعيدًا من التنوع والسداد بفضل الإدراك العقلي؛ ذلك بأن استغل الطبيعة يقتضي تجزئتها للتمكن منها في تطورها الجارف، والحواس والعقل آلات لهذه ا لتجزئة: الحاس تجزئ الأشياء إلى وجهات عدة هي الموضوعات التي تتمثلها، والعقل يجزئ إلى معان ومبادئ ثابتة فهي جميعًا آلات لتيسير الحياة لا لتصوير الوجود، ومن العبث التعويل على العقل فيما عدا العلوم الطبيعية؛ ولنا إلى

ما بعد الطبيعة سبيل أخرى غير الاستدلال العقلي، هي التجربة نفسها كما نشاهد في الصالحين من بني الإنسان، مما يدل على أن القوة المستولية على العالم تستولي بنوع خاص على بعض الأشخاص وتدفعهم إلى خلق أعلى يستمسكون به لذاته، ويتسطيبون في سبيله الحرمان والاضطهاد والموت؛ وتستولي بنوع أخص على المتصوفة الذين يشعرون بالأوهية شعورًا، ويذوبون في محبتها لكونها هي محبة، وينشرون المحبة في الإنسانية جمعاء.

(ع) هذا التصور للوجود، وهذا النقد للعقل جعل من برجسون فيلسوفًا اسميًّا 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 ا لتغير تغير شيء بالضرورة. تناقض ثان هو اتهامه العقل بتجزئة الوجود تجزيئة مفتعلة، ودعواه أن الغاية من هذه التجزئة استغلال الوجود: كيف نشأ من التغير المحض عقل مجزئ مجمد الأجزاء؟ وكيف أفلح العقل بجموده على معانيه ومبادئه وسط الحركة الشاملة، فتحكم في الوجود؟ ولمَ تلك النظريات المعقدة في العلوم، وتلك الآلات المركبة في المصانع؟ أليس كل هذا التعقيد والتركيب مجاراة للأشياء أنفسها؟ وإذن فليس العقل مشوهًا للوجود؛ ولو كان متروكًا لنفسه فالظن الغالب أنه كان كيفه تكييفًا أكثر بساطة وأيسر تناولاً. ثم إن النظرية العلمية كلية ضرورية، تتضمن توقع 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 طيقًا مغايرًا لطريق التجربة، فأنشأ علومًا مستقلة عن التجربة بمبادئها ومنهاجها، منتهية مع ذلك إلى التجربة، كما نشاهد في الرياضيات وفي الطبيعيات المعالجة بالرياضة، فنبرهن مثلاً على مساواة زوايا المثلث لقائمتين بذلك البرهان النظري المعروف، على حين أن عقلاً عمليًّا بالذات لا يوحي 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 تنوعًا وسدادًا. ولا مناص من طلب النظر لذاته، فإن للعق لحاجة لا ينزل عنها هي الإدراك والتعليل.

(ف) وأما إقامة ما بعد الطبيعة على التجربة البحتة، فنقول فيها إجمالاً إن ا لتجربة البحتة ما هي إلا تسجيل الإحساس ظاهرًا وباطنًا، وإن التفكير، حتى في أدنى صورة ترجمة عن التجربة بمعان مجردة. وإذا لاحظنا أن العقول مختلفة في فهم المعاني المستفادة من التجربة، فنضطر للتحليل والتعريف والدفاع والهجوم، وكل أولئك إنما يتم بمعان مجردة، اقتنعنا بأن التجربة البحتة لا تلفى إلا عند العجماوات. وما كتب برجسون إلا ميتافيزيقيا، فقد تحدث فيها، ليس فقط عن ديمومة شخصية ملحوظة بالوجدان، بل أيضًا عن ديمومة كليلة وصفها بأنها جوهر خالق دائم التغير، وعرض آراء في أصل المادة، وأصل العقل، والعلاقة بين العارف والمعروف في الإحساس والتعقل والحدس، وحلل معاني اللا وجود، والإمكان، والتغير، والزمان، والمكان ، والأخلاق، والدين ، وبالجملة عرض لجميع مسائل الميتافيزيقا السلفية بأسلوب الميتافيزيقيين. فكان شاهدًا آخر بعد شواهد لا تحصى، على صدق قول أرسطو 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 التغير هي أيضًا؟ وهل يمكن أن تكون العلة الأولى متغيرة والمتغير متغير بغيره بالضرورة وفاقد الأولية؟ وبأي حق نعتمد على تجربة المتصوفة للاعتقاد بوجود الله، ولكل متصوف تجربته الخاصة لا يشاركه فيها غيره ولا يستطيع هو تبليغها تمام التبليغ إلى غيره، فهي تلزمه وحده، بل إن برجسون نفسه اندفع إلى القول بأن الصوفي لا يدري إن كان شعوره شعورًا بالله، ولا يعنيه أن يدري، ويكفيه شعوره [1]؟ من هذه الأمثلة ندرك أن مسائل الفلسفة هي مسائل حقًا، وأنها لا تعالج إلا بالعقل، وأن دعاة التجربة البحتة، أو العمل المنتج، لا ينكرون ذلك إلا باللفظ

(١) انظر ف جـ، ص ٤٢٤ ما بعدها.

فقط، ويستخدمون عقولهم في عرض ومحاولة حلها. فلنستخدم نحن عقلنا لبيان أصول ما بعد الطبيعة بعد أن أثبتنا ضرورته القصوى ومكانته العليا.