الباب الثالث
المعاني والمبادئ الأولى

الفصل الأول
الوجود

٢٠- التعريف بالوجود:

(أ) رأينا إذن أن للإنسان قوة دراكة متمايزة من الحواس بمدركات غير محسوسة، وهي المعاني المجردة، وإن تكن المعرفة الحسية هي الأولى زمنًا، وهي ضرورية، بحيث نسلم للحسيين بأن ما من شيء يوجد في العقل إلا وقد سبق له وجود الحس، لكن لا بمعنى أنه مدرك من الحس، بل بمعنى أنه متضمن في موضوع الحس، كتضمن معنى الإنسان في صور أفراده، أو بمعنى أنه مستنبط من موضوع الحس، كاستنباط العلة غير المحسوسة من معلول محسوس.

(ب) ورأينا أن المعاني تترتب فيما بينها تبعًا لدرجة التجريد، فتنتظم منها العلوم الطبيعية فالعلوم الرياضية، وأننا إذ نمضي في التجريد نبلغ إلى أعم المعاني إطلاقًا، وهو معنى الوجود مبرأ من أي تخصيص وتعيين. وهذا المعنى إذ نتأمله نجد له لواحق ذاتية تشترك فيها الموجودات بمجرد كونها موجودات؛ ونجد له مبادئ تعم مبادئ الموجودات والعلوم الباحثة فيها، فيخرج لنا أن ههنا موضوعًا كليًا هو الوجود بما هو وجود، وأن ههنا علمًا كليًا له الرياسة على سائر العلوم، ومنها أقسام الفلسفة، وأنه لذلك يسمى بالفلسفة الأولى، من حيث إن الأعم متقدم في الوجود على الأخص. وإن كل برهان فإنما يستمد أصله من هذا العلم. ففي هذا الباب ننظر في تلك المعاني الأولى، أعني الوجود ولواحقه ومبادئه، فنشرحها وندافع عنها لكي نقيم المعرفة الإنسانية على أساس متين.

(جـ) قلنا في عنوان هذه الفقرة « التعريف بالوجود » ولم نقل « تعريف الوجود » إذ ليس للوجود حد، وليس له رسم: أما الحد فيلتئم من جنس ومن

فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني، ومن ثم أعمها، فلا جنس فوقه، يعرف به، ولا فصل نوعي يعرض له من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود؛ وأما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يدرك إلا ويدرك موجودًا إما في الحقيقة أو في الذهن. فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل. وكل ما يمكن صنعه هو شرح اللفظ فقط [1].

(د) لفظ الوجود يقال بمعنيين، أحدهما كمصدر، كما هو ظاهر، والآخر كاسم أي « الموجود »: فالمصدر أو الوجود يعني على وجه الاستقامة، أي أولاً وبالذات، فعل الوجود أو الوجود بالفعل، ويعني على وجه الانحراف، أي ثانيًا: ما يعنيه الاسم نفسه أي الموجود، ومعنى الاسم أي الموجود هو أولاً الماهية الحاصلة على الوجود، أو التي يلائمها الوجود فيمكن أن توجد، وهو ثانيًا الوجود حاصلاً أو ممكنًا، سواء كان الموجود ذاتًا أم فعلاً، فإن الفعل وجود، أي إيجاد من جهة الفاعل، ووجود من جهة المفعول. والشأن ههنا كشأن كل لفظ مجرد بالنسبة إلى اللفظ المشخص، وكل لفظ شخص بالنسبة إلى اللفظ المجرد: فإننا إذا قلنا « الإنسانية » عنينا أولاً صورة الإنسانية، وثانيًا الموضوع الحاصل عليها؛ وإذا قلنا « الإنسان » عنينا أولاً الموضوع الموجود إنسانًا، وثانيًا صورة الإنسانية التي هو بها إنسان. ومعنيا الوجود والموجود مرتبطان أوثق ارتباط، فإن الوجود وجود ماهية ما، والوجود والماهية شيئان متمايزان من حيث إن الماهية قد لا توجد، يضاف على ما تقدم أنه « قد يدل بلفظ الموجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن، وعلى الألفاظ الدالة على هذه النسبة، سواء كان ذلك الارتباط لارتباط

(١) « الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم، لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء » ابن سينا، النجاة.

إيجاب أو سلب صادقًا و كاذبًا، بالذات أو بالعرض »[١]: ، فإذا قلنا: « زيد عالم » أو زيد « هو » عالم عنينا أن زيدًا « موجود » عالمًا.

(هـ) وفي الفلسفة الإسلامية ألفاظ أجريت بمعنى الوجود أو الموجود مع دلالتها على معنى آخر أيضًا أو أكثر من معنى: فلفظ « الشيء » يقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود. وقد يقال أيضًا على ما هو أعم مما يقال عليه الموجود، وهو كل معنى متصور في النفس، سواء كان خارج النفس كذلك أو لم يكن، كعنزإيل وعنقاء مغرب. وبذلك يصح قولنا: هذا الشيء إما موجود وإما معدوم. وبهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة، ولا ينطلق عليها اسم « الموجود »[٢]. وعلى ذلك يقال « شيء » لكل طبيعة أو ماهية، وهذه الماهية قد تكون مستقلة بوجودها أي جوهرًا، فتكون أحق باسم الموجود، كإنسان، وقد تكون موجودة في م وجود أي عرضًا، فيكون الأولى تسميتها « شيئًا » كالفكر والإرادة في الإنسان؛ وقد تكون ممتنعة الوجود، كالعنقاء، أو قضية كاذبة، أو النسبة بين محمول وموضوع، أو غير ذلك من التصورات الذهنية البحت، فتسمى « شيئًا » لعدم وجودها بل امتناعه واقتصار الأمر على التصور فقط.

(و) ولفظ « الذات يقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس في موضوع [وهو الجوهر] ، ويقال أيضًا على المشار إليه الذي في موضوع وهو العرض [أي إنه في الحالين يقال على الوجود أو الموجود]؛ وأما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة فإنما يعني بها ماهيته أو جزء ماهيته [فنعود إلى معاني لفظ الشيء]، وقد يقال ما بالذات في مقابل ما بالعرض »[٣].

(ز) ولفظ « الإنية في الحقيقة في الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٩.

خارج النفس على ما هو عليه في النفس »[١]؛ والإنية أيضًا « شيء زائد على الماهية خارج النفس، وكأنه عرض »[٢]؛ أو هي « عبارة عن الوجود، وهي غير الماهية »[٣].

(ح) ولفظ « الهوية يقال بالترادف على المعنى الذي ينطق عليه اسم الموجود، وهي مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان، وإنما فعل ذلك بعض المترجمين لأنهم رأوا أنها أقل تغليطًا من اسم الموجود إذ كان شكله شكل اسم مشتق »[٤]. والهوية أيضًا « الأمر المتعقل من حيث امتيازه عن الأغيار »[٥].

(ط) نعود إلى معنى الوجود نستكمل التعريف به، فنقول إنه أول المعاني إطلاقًا، خلافًا لما ذهب غليه بعض الفلاسفة المحدثين [٦] من أن ابسط المعاني وأولها هو معنى الإضافة أو النسبة. وتتلخص حجتهم في قولهم إن معنى الوجود يدعو معنى اللا وجود، وكلاهما بحجاة إلى الآخر، فليس هذا ولا ذاك ببسيط، أما النسبة القائمة بين المعنيين، أي النسبة الخالصة الخالية من كل تعيين وجودي فهي أبسط منهما، وما من معنى إلا وهو يعرب عن نسبة إلى معنى آخر، وفي معنى النسبة يتحد الاثنان، ومن هنا المراحل الثلاث التي أبان عنها هجل، وهي القضية ونقيضها والمركب منهما. فالنسبة هي التي يجب أن تكون موضوع ما بعد الطبيعة.

(ى) هذه الأقوال الرامية إلى تأييد نسبية المعرفة الإنسانية ليس أيسر من الرد عليها: فمن جهة واحدة نقول إن معنى النسبة لاحق على المعنيين المتقابلين فيه،

---

(١) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٣٠٢..

(٢) المصدر السابق.

(٣) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص ٣٠..

(٤) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٦.

(٥) تعريفات الجرجاني، مادة ماهية.

(٦) Hamelin, Elements Principaux de al representation.، وانظر أيضًا ما كتبناه عن هجل في ف حـ.

كمعنى الوجود واللا وجود، أو أي معنيين آخرين، من حيث إن النسبة لا تنشأ إلا بعد تعقلهما، فهي تعتمد عليهما وتتضمنهما، وإذن ليست هي المعنى الأبسط، وإنما هي أعقد منهما. ومن جهة أخرى نسلم أن معنى اللا وجود يدعو معنى الوجود، أي إنه يعقل كوجود مسلوب، ولكن العكس غير صحيح، فإن معنى الوجود مستقل عن معنى اللا وجود، وهذا المعنى الثاني هو الذي يستند على الأول، وهو لا يحد إلا بنفي الوجود فنقول: « لا وجود » بينما الوجود هو ما هو، ولا يحد إلا بنفسه، فهو الذي يجب أن يكون موضوع ما بعد الطبيعة.

٢١- دلالة اسم الوجود:

(أ) بيد أن هذا الموضوع يبدو كأنه لا يشبه سائر الموضوعات التي تنطبق على جزئياتها بنفس المعنى فيوفر كل منها للعلم الدائر عليه الوحدة اللازمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات في ماصدقها. هكذا ارتأى بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة: قالوا لما كان الله وحده هو الوجود بالذات ومن ثمة هو الموجود بمعنى الكلمة، فما عداه لا وجود له، وإنما هو مظاهر لله وتجليات. فالتغاير بين الله والمخلوقات، وبين المخلوقات بعضها والبعض، يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا باشتراك محض، كما يطلق اسم العين على العين الباصرة وعين الماء والدينار والجاسوس والنابه ف قومه، بحيث تكون الوحدة في الاسم فقط ويكون بين المسميات تغاير تام. وهذا التغاير يقصر علم ما بعد الطبيعة على الله وحسب، أو يقضي على هذا المسمى علمًا بالتشتت والعبث لعدم انطباقه على موضوع واحد، فإن « القضية التي موضوعها اسم مشترك ليس يلغى لها محمول ذاتي »[1].

(ب) وجوابنا على هذا الرأي أن الوجود بالذات يستتبع فقط أن الوجود يقال على الله أولاً، ولا يستتبع لا وجود ما عدا الله، ولا يمنع أن ما عدا الله موجود بالله

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

وجودًا حقًا. إن الوجود يقال كمحمول ذاتي على كل موجود، سواء أكان بذاته كالله، أو بالله، ولكن في ذاته كالجوهر الحادث، أو في غيره كالعرض في الجور، أو ذهنيًا له وجود في الذهن مع عدم تحققه في الخارج أو استحالة تحققه.

(ج) وليس يعني قولنا هذا أننا نذهب إلى الطرف المقابل لاشتراك اسم الوجود، فنزعم أنه يطلق بالتواطؤ، أي بالتوافق والانطباق بمعنى واحد، كما ينطبق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه، واسم النوع على كل فرد من أفراده. العامة يظنون أن تجريد المعاني واحد في كل حال؛ بل هكذا ظن بارمنيدس وسبينوزا وسائر الفلاسفة الاسميين، وقد فاتهم أنه لما كان الوجود في كل موجود واقعًا على الماهية والأغراض جميعًا، وكانت الموجودات متغايرة، بعضها بالماهية والأعراض، وبعضها بالأعراض فقط، فليس يمكن تجريد معنى الوجود تجريدًا تامًا، بل يجب أن يكون المعنى المجرد ههنا مختلطًا غير معين، لضرورة اشتماله ضمنًا على ماهيات وأعراض متغايرة، بينما التجريد التام للجنس ممكن دون ملاحظة الأنواع لتحققه هو هو في جميعها وطروء الفصول النوعية خارج حده، كطروء النطق على الحيوانية في الإنسان؛ وبينما التجريد التام للنوع ممكن دون ملاحظة الأفراد لتحققه هو هو في جميعها وطروء الأعراض الشخصية خارجة حده كذلك. وكما أن القول باشتراك اسم الوجود يركز الوجود في الله فيفضي إلى وحدة الوجود، كذلك يفضي إليها القول بتواطؤ اسم الوجود أي تجريد الوجود معنى واحدًا من كل وجه، وذلك لاستلزام هذا القول اعتبار الفوارق وبين الموجودات مظاهر موجود واحد مقابل للمعنى المتواطئ.

(د) « فلم يبق أن يدل اسم الموجود على الموجودات إلا بضرب من ضروب التشكيك »[1] الذي هو اتفاق من وجه واختلاف من وجه. والضرب الذي يعنينا في هذا المقام هو الدال على مشاركة حقيقية من كثيرين مختلفين بالماهية في صفة ما،

(١) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة.

ولكن لاختلافهم بالماهية تجيء المشاركة في الصفة مختلفة في كل نوع منهم، من حيث إن الصفة يجب أن تكون في الموجود على قدره وتبعًا لماهيته، كما لو أطلقنا لفظ العارف على الله وعلى الإنسان والحيوان، فلا شك أن المعرفة هي في كل على حسب ماهيته لا على نحو واحد [١] ويسمى هذا « تناسبًا » إذ أنه يعني أن المعرفة في الله هي بالنسبة إلى الذات الإلهية كالمعرفة في الإنسان بالنسبة إلى الماهية الإنسانية [٢]. والكثيرون المشاركون في صفة مترتبون بحسب درجتهم في الماهية، فتقال الصفة بالذات على أولهم، وبالمشاركة على الآخرين كل تبعًا لدرجته. وبناء على هذا يطلق الوجود بمعنى حق على كل موجود، لكن بالتناسب أي مع ملاحظة أن الوجود هو في كل موجود على حسب هذا الموجود، وبالترتيب أي مع ملاحظة أن الوجود يطلق أولاً بالذات على الله واجب الوجود أو الموجود بذاته، ويطلق ثانيًا وبالمشاركة على المخلوقات. وهكذا الحال في أسماء كثيرة، كالوحدة والحقية والخيرية والجمال والعقل والإرادة والحرية وما إليها [٣] فتتفادى وحدة الوجود [٤].

(هـ) وهناك ضرب من التشكيك نشير إليه ولو أنه لا يتعلق بالمسألة الراهنة، ذلك هو الواقع في « أشياء تنسب إلى شيء واحد نسبة تقديم وتأخير، كقولنا في الأِياء المنسوبة إلى الطب طبية، وإلى الحرب حربية » (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة) فيقال اللفظ المشكك بطريق « النسبة »لا بطريق التناسب إذ أنه يدل على

---

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

(٢) « تقال متناسبة التي تتفق بالصورة لا بإطلاق، لكنها متفقة في الصورة بالأقل والأكثر » (ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٢٩٣).

(٣) انظر كتابنا في و في الأسماء الإلهية عند القديس ثوما الإكويني.

(٤) انظر تلخيصنا لراي أرسطو في مناقشته لمذهب بارمنيدس ف ى.

صفة في كثيرين أ؛دهم ح أصيل حاصل عليها بالمطابقة، والآخرون منسوبون إليها لعلاقة ما، كقولنا هواء صحي، وغذاء صحي، ومنزل صحي، ومنطقة صحية، وما إلى ذلك مما هو علة أو وسيلة أو أثر للصحة التي هي للحيوان بالمطابقة وداخلة في تعريف سائر الحدود الثانوية. وظاهر أن اسم الوجود لا يقال بالنسبة على هذا الوجه، وإلا عدنا إلى القول باشتراكه، وقد أبطلنا هذا القول.

٢٢- جهات الوجود:

(أ) بعد هذا البحث في معنى الوجود ننظر في بعضة معان متصلة به اتصالاً وثيقًا ومفيدة في تفهمه. أولها معنى اللا وجود، وهو إما سلبي أو عدمي. واللا وجود السلبي نفي شيء ليس من شأنه أن يوجد، كسلب العقل عن النبات والحيوان، فليس من شأنهما، أي ليس من ماهية هذا أو ذاك أن يكون حاصلاً على العقل. واللا وجود العدمي نفي شيء من شأنه أن يوجد، كسلب الإبصار أو السمع عن إنسان ما حين نقول إنه أعمى أو أصم. ومع أن لفظ العدم يجيء مرادفًا للفظ اللا وجود السلبي في الفلسفة الإسلامية، إلا أنه مخصص للا وجود العدمي. قال الفارابي: « العدم ولا وجود من شأنه أن يوجد »[1]. وقال ابن سينا: « العدم هو أن لا يكون في ذات شيء من شأنه أن يقبله ويكون فيه »[2]. واللا وجود بالمعنيين يغر معقول في ذاته كما يعقل الوجود في ذاته، إذ ليس له ماهية ولا خصائص ولا علاقات يعقل بها، فلا يتصور إلا كنفي وجود أو عدم وجود. فمعنى الوجود متقدم على معنى اللا وجود تقدمًا ذاتيًا وتقدمًا إدراكيًا.

(ب) وقد بدا لبعض الفلاسفة أن اللا وجود المطلق، كتصور لا وجود العالم قبل وجوده أو بعد زواله، هو معنى زائف متناقض أو هو مجرد لفظ قال برجسون: « لا يمكن تصور اللا وجود الكلي دون أن ندرك، ولو إدراكًا مختلطًا، أننا نتصوره،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفصل الأول.

(٢) رسالة الحدود، والنجاة.

أي أننا نعمل وأننا نفكر، وأن شيئًا ما من ثمة لا يزال باقيًا. وإذن فليس يكون الذهن أبدًا صورة بمعنى الكلمة للا وجود الكلي»؛ « وأن ما يوجد وما نتصوره هو حضور شيء أو آخر، لا غيبة شيء ما ... محال أن ننفعل بالسلب »[١]. وظاهر بعد الذي قلناه أن برجسون يخلط بين تصور اللا وجود وبين صورة اللا وجود. أجل يمتنع تصور اللا وجود الكلي بحيث يشمل هذا التصور اللا وجود الحقيقي للذهن المتصور؛ ولكن نفي كل وجود هونفي معنى محصل، وهذا المعنى المحصل هو الذي ننفعل به أولاً، ثم نتصور عدم وجوده. وقد نبهنا على أن من الفلاسفة؛ وعلى رأسهم أفلاطون من اعتقدوا أن لمعانينا جميعًا مقابلات في الخارج مشابهة لها، ولكن معنى اللا وجود معنى معدول يكونه الذهن بنفي الوجود، على حد قول ابن رشد: « العدم وبالجملة السلب إنما يفهم بالإضافة إلى الوجود » وقوله: « لا يوجد عدم مطلق كما يوجد وجود مطلق، بل عدم مضاف، إذ كان العدم عدمًا لشيء »[٢].

(جـ) والمعاني الأخرى التي نقصدها هنا لجلاء معنى الوجود هي تلك التي تذكر في المنطق باسم « الجهات » عند الكلام على القضايا الموجهة، وهي الوجوب والامتناع والإمكان والحدوث: ذلك بأننا في كل قضية نعقل النسبة بين المحمول والموضوع، ونعقل جهة وجود المحمول للموضوع. فالوجوب ضرورة ذاتية أو اقتضاء ذاتي: وقد يكون المقتضى عين الوجود، مثل اقتضاء الذات الإلهية للوجود بمحض حقيقتها، من حيث إن الله موجود بذاته أو واجب الوجود؛ ومثل اقتضاء العلة إيجاد معلولها بعد أن تم استعدادها لإيجاده وانتفى كل عائق خارجي، وقد يكون المقتضى تمام تكوين الماهية، مثل وجوب اجتماع الحيوانية والنطقية للإنسان؛ أو لزوم خاصة جوهرية من الماهية، ثلم الضحك والموت للإنسان، ومساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين؛ وقد يكون المقتضى لزوم تالٍ معين عن مقدم معين متى كان

---

(١) التطور الخالق: ص ٣٠٢، ٣٠٦، ٣٠٦ Evolution creatrice.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٣٩١، ٨٠١.

المقدم بديهيًا أو مبرهنًا، مثل: لكل متحرك محرك والعالم متحرك، فللعالم محرك. في هذه الحالات يرى العقل وجوبًا في موضوع تعقله، ويجد لزامًا عليه أن يقر بهذا الوجوب، أعني أنه يرى نفسه تابعًا للوجود معينًا به، خلافًا لما يزعم الحسيون والتصوريون الذين لا يعتقدون بثبات الماهيات وثبات العلاقات فيما بينها. وعلى الوجوب وحالاته المختلفة يقاس الامتناع: فإن الممتنع بالذات هو ما يقتضي لذاته عدم وجوده، فلا يوجد ولا يمكن أن يوجد لمنافاة جوهرية، مثل المنافاة بين الحيوان الأعجم والكلام، فيمتنع أن يتكلم ا لحيوان الأعجم، ومثل المنافاة بين أن يكون العالم ناقصًا متغيرًا ويكون موجودًا بذاته فميتنع أن يكون العالم موجودًا بذاته.

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

(هـ) هذه الجهات الأربعة ترجع إلى اثنتين: يرجع الممتنع إلى الواجب ويعمهما معنى الضرورة: « هذا ضروري الوجود، وذاك ضروري العدم »؛ ويرجع الحادث إلى الممكن ويعمهما معنى الإمكان أو اللا ضرورة [1]. وهكذا نرى أن للوجود

(١) النجاة. ويلاحظ ابن سينا أن « العامة يعنون بقولهم ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو لا واجب، فيكون الممكن مقولاً على الوجوب كالجنس له، لأن الواجب غير ممتنع في المعنى. وأما الخاصة فإنهم وجدوا معنى ليس بواجب ولا ممتنع (

أحكامه، وأن معنى الوجود أول ما يقع في العقل ويظل النبراس الذي يسترشد به العقل. ومن هذا نرى أن ابن سينا، مع تعريفه معنى الوجوب والامتناع بمعنى الضرورة، كان قليل الدقة حيث يقول: « الواجب يدل على دوام الوجود، والممتنع يدل على دوام العدم، والممكن يدل على لا دوام وجود ولا عدم »: هذا القول أقرب إلى المذهب الحسي منه إلى المذهب العقلي الذي كان مذهبه، فإن الواجب إنما يدل على دوام الوجود لكون الوجود ذاتيًا له، في حين أن دوام وجود الممكن لا يحيله واجبًا، وهذا خطأ وقع فيه أرسطو لما أراد أن يستدل بقدم العالم (في عرفه) على ضرورته: وقد كان ابن سينا يعتقد بقدم العالم ويثبت مع ذلك أن العالم ممكن غير ضروري، فيدل على أنه كن يعلم الفرق بين وجوب الوجود ومجرد دوام الوجود. كذلك نقول في تعريفه للممتنع بدوام العدم، فإن مجرد دوام العدم لا يدل على الامتناع، وكم من المكنات قد لا تكون أوجدت وقد لا توجد أبدًا وهي مع ذلك ممكنات؛ إن دوام العدم للممتنع هو لكونه غير قابل للوجود. وأخيرًا إن الممكن إنما يدل على لا دوام وجود ولا عدم؛ لأن الوجود لا هو من ماهيته ولا هو مناف لها. فالفرق واضح بين معاني الجهات وبين علاماتها الظاهرة.

= وهو الممكن) فيكون الواجب خارجًا من هذا الممكن، فيجتمع من هذا أن الواجب يقع في الممكن العامي ولا يقع في الخاصي ».

الفصل الثاني
لواحق الوجود

٢٣- تعدادها:

(أ) إذا تأملنا معنى الوجود وأمعنا التأمل رأينا أن كل موجود فهو واحد نوعًا من الوحدة، أي إنه غير منقسم في ذاته ولا في العقل من جهة ما يعتبر موجودًا واحدًا؛ ورأينا أن كل موجود فهو حق نوعًا من الحقيقة، أي إنه هو ما هو وليس شيئًا آخر، وإنه من ثمة معقول، إذ أن الحق نسبة إلى العقل؛ ورأينا أن كل موجود فهو خير نوعًا من الخيرية، أي إن من الصلاحية بحيث يتعلق به ميل واشتهاء، إذ أن الخير نسبة إلى الإرادة؛ ورأينا أخيرًا أن كل موجود فهو جميل نوعًا من الجمال، أي إن من التناسق والبهاء بحيث يروق للعقل وللميل معًا.

(ب) هذه المعاني الأربعة لازمة من معنى الوجود لزومًا مباشرًا، تدل على خصائص للموجود بما هو موجود، وليست قاصرة على كلي آخر أخص من الموجود؛ هي وجهات له لا تتمايز منه تمايزًا حقيقيًا، ولا تزيد عليه شيئًا حقيقيًا، بل كل ما تزيده عليه اعتبار عقلي فقط، وتقال مثله بالتشكيك أي بطريق التناسب، إذ أن كل موجود فهو واحد بحسبه، ، حق بحسبه، يخر بحسبه، جميل بحسبه. فهي تلاءم الموجود إطلاقًا، وتعلو على الأنواع والأجناس التي ينقسم إليها الوجود فتقال عليها جميعًا.

(جـ) وقد تكونت هذه النظرية بتأملات بارمنيدس والفيثاغوريين وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين [1] ومن أعقبه من رجال الأفلاطونية الجديدة وثنيين ومسيحيين وكان لها صدى واضح قوي لدى الفلاسفة الإسلاميين، وسنذكر عبارات لهم تدل

(١) ف ى، ص ٢٨٨.

على مشاركتهم فيها.

٢٤- الواحد:

(أ) « يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل له إنه واحد »[١]؛ فاسم « الواحد إنما يدل على سلب وهو عدم الانقسام »[٢]. وإذن فليس يزيد الواحد على الموجود شيئًا ثبوتيًّا، بل نفي القسمة فقط، وليس النفي زيادة حقيقية. بيد أنه لما كان كل سلب إنما يستند إلى إيجاب، كان للواحد معنى إيجابي هو المقصود أولاً، وهو ذات الموجود، فإن « الوحدة هي الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه »[٣].

(ب) من هذا التعريف يظهر لنا أن كل موجود فهو واحد، ذلك بأن الموجود إما بسيط أو مركب: فالبسيط ليس منقسمًا ولا قابلاً للقسمة، وإذن فهو واحد؛ والمركب يصير موجودًا واحدًا حالما يتقوم بأجزائه. فوجود كل موجود قائم بعدم الانقسام، وعدم الانقسام راجع إلى وحدته من الجهة التي يعتبر منها واجدًا. وكل موجود لكي يحفظ وجوده يجب أن يحفظ وحدته. وهذا معنى قول إن الوجود والواحد متساوقان، أو إن الواحد مساو للموجود، أي إن: « كل ما يصح عليه قولنا إنه موجود، فيصح أن يقال له واحد، حتى إن الكثرة قد يقال لها كثرة واحدة»[٤] كما سنرى. ويتخلص هذا بقول ابن رشد: « إن الواحد مرادف لاسم الوجود [ولذات الموجود وماهيته] وإنما يختلفان في الجهة فقط: وذلك أنه متى أخذت الماهية من جهة ما هي غير منقسمة كانت واحدة، ، وإذا أخذت من جهة ما

---

(١) ابن سينا: النجاة.

(٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٣١٣.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف ٥.

(٤) ابن سينا: النجاة.

هي ماهية فقط ! سميت ذاتًا وموجودًا ! »[١].

(جـ) وبذلك يتضح أن الوحدة إما جوهرية أو عرضية: الوحدة الجوهرية هي ذات الموجود وعدم انقسامها من جهة ما هي ماهية معينة؛ وهي تلاءم الموجود البسيط أولاً وبالذات، فإن البسيط غير منقسم ولا قابل للقسمة كما أسلفنا، وتلاءم المركب الطبيعي المتقوم بأجزائه الخاصة به بالطبع، مثل الإنسان مع تركيبه من قوى وأعضاء مختلفة، فإنه غير منقسم من جهة كونه إنسانًا، فهو من هذه الجهة واحد بالذات. والوحدة العرضية هي ارتباط كثرة من الجواهر المتمايزة فيما بينها وعدم انقسامها من جهة هذا الارتباط: فها هنا كثرة بالفعل، ووحدة بالتركيب، مثل السفينة أو أي مركب صناعي، فهذا المركب ليس له وجود واحد، وإنما الوجود الواحد لكل جزء من أجزائه.

(د) ومن هذا يظهر أيضًا « أن الوحدة قابلة للأشد والأضعف » وأن الواحد من ثمة « مقول على ما تحت بالتشكك: فالذي لا ينقسم بوجه أصلا أولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه؛ والذي ينقسم انقسامًا عقليًا أولى مما ينقسم بالحس؛ والذي ينقسم بالحس انقسامًا بالقوة أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة، وهو أولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له وحدة جامعة، بل وحدته بسبب الانتساب إلى المبدأ [كما في التشكيك بطريق النسبة][٢].

(هـ) وإنما تتفاوت الوحدة على هذا النحو لتفاوت الوجود بين الموجودات كما سبق القول، ولتغير الكثرات التي نردها إلى الوحدة: فكثرة الأجزاء واحة بالكل المؤلف منها، وكثرة الأعراض واحدة بالجوهر الحالة فيه، وكثرة الأفراد واحدة بالنوع المشترك بينها، وكثرة الأنواع واحدة بالجنس الذي يعمها، وكثرة المعلومات

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٤٩.

(٢) ابن سينا: رسالة في تفسير الصمدية، في كتاب جامع البدائع ص ١٩. ويقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة ص ١٩: « الواحد يقال على الأسماء المشككة بنوع من الأنواع ».

واحدة بالعلة الصادرة عنها. فكل كثرة إذن ترجع إلى وحدة من نوعها، وهذا يستتبع قضيتين هامتين: إحداهما أن « كل كثرة إنما تقدر بواحد من نوعها »[١]، فينشأ العدد الذي هو الكثرة المتقدمة بواحد. والقضية الأخرى أن هناك كثرات لا تقدر لعدم اشتراكها في وحدة ما.

(و) وتتبين القضية الأولى بملاحظة أن أجزاء الكثرة لكي تتقدر بواحد منها يجب أن تكون متجانسة نوعًا من التجانس، من حيث إن التقدير يتم بتكرار وحدة بعينها؛ وهذا هو السبب الفلسفي في رد الكسور إلى توحيد المقامات. فالعدد يحدث في العقل بتكرار الوحدة، ولا تتكرر الوحدة تمام التكرار إلا في أجزاء الجسم المتصل المتجانس الماهية والمنقسم إلى وحدات من نفس الماهية، كما إذا اتخذنا من المتر وحدة مقياسية وطبقناه على قطعة من الخشب أو من القماش فوجدنا أن هذه القطعة تساوي سبعة أمتار طولاً وثلاثة عرضًا. فالمتجانس أو « المتصل ليس ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع »[٢]، وليست وحدته المقياسية واحدة بالطبع، ولكنه قابل لأي قسمة بأي وحدة. أما غير المتجانس، كالحيوان مثلاً، فإنه ينقسم إلى أجزاء محدودة العدد بالطبع هي وظائفه وأعضاؤه ولما كانت هذه الأجزاء متباينة الماهية فإنها لا تقدر ولا تؤلف عددًا إلا إذا أدرجت تحت أقسام أعم، كما أن ثلاث تفاحات وخمس برتقالات لا تجمع إلا إذا أدرجت تحت معنى شامل لها كمعنى الثمرة أو الفاكهة. على أن غير المتجانس متحقق في مادة متصلة، فمن الممكن غض النظر عن ماهيته واعتبار مادته فقط، وحينئذ يعود حكمه حكم المتصل ويمكن قسمته مثله، فيقطع النبات والحيوان اتفاقًا بدل أن يشرح تشريحًا علميًا.

(ز) وتتبين القضية الثانية بالنظر في الكثرة المتباينة الآحاد العادمة وحدة شاملة لها، فإن مثل هذه الكثرة لا تقدر ولا تجمع في عدد: وهذا شأن ا لأشياء المجموعة

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٢٤١.

(٢) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٠.

بالتشكيك، فلا يقال مثلاً إ ن الله والإنسان اثنان، أو أن الفرس والفارس اثنان، إذ ليس الوجود متواطئًا متساويًا حتى يصلح أساسًا لوحدة تامة تتكرر بعينها، فالجمع ههنا لا يعني إلا أنه يوجد مرتين موجود غير منقسم في ذاته منقسم من غيره، دون التعبير بحال عن مساواة يرجعان إليها. وإذا عددنا آحاد مثل هذه الكثرة المتباينة نتج لنا عدد زائف من حيث إن واحدًا من آحادها لا يمكن أن يعتبر وحدة تقديرية ومقياسًا مشتركًا.

(ح) والواحد الذي هو مبدأ العدد، أي الذي يتألف العدد بتكراره، ولا يطلق بدقيق الإطلاق إلا على الماديات المتجانسات، فهو يزيد شيئًا ثبوتيًا على جوهر الموجود الذي يطلق عليه، كما يزيد الأبيض على الإنسان، فإن وصف الشيء بأنه واحد من كثرة، أو دخول الشيء في عدد، لهو أمر عارض له من جانب العقل الذي يعد. ويلوح أن ابن سينا قد خلط بينهما، فاعتقد أن الواحد المساوق للموجود يزيد شيئًا ثبوتيًا على جور الموجود كالواحد الذي هو مبدأ العدد. ومن أقواله بهذا المعنى أن الواحد « شرط زائد على الذات » وأن « طبيعة الواحد [هي] من الأعراض اللازمة للأشياء وليس الواحد مقومًا لماهية شيء من الأشياء، بل تكون الماهية شيئًا، إما إنسانًا وإما فرسًا أو عقلاً (مفارقًا) أو نفسًا، ثم يكون ذلك موصوفًا بأنه واحد وموجود » وأن « الواحدية ليست ذات شيء ولا مقومة لذاته، بل صفة لازمة لذاته » وأن « الواحدية من اللوازم »[١]. وقد غلطه ابن رشد في ذلك، قال: « ظن ابن سينا أن الواحد بالعدد (أي المساوق للموجود) إنما يدل على عرض في الجوهر، وأنه ليس يمكن أن يدل على جوهر شيء »[٢]، على حين أن « جوهر كل واحد من الأشياء هو واحد بالذات لا لأمر زائد عليه »[٣]، وإن « الواحدة ليست تفهم في

(١) النجاة: ص ٢٢٠، ٢٠٩، ٢٠٩، ٣٤١.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١١، ويلي هذه العبارة كلام قلق غامض لا يبين منه رأي ابن سينا والرد عليه.

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة، ص٣١٥.

الموجود معنى زائد على ذاته خارج النفس في الوجود، مثل ما يفهم من قولنا موجود أبيض، وإنما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام »[١]. وسنرى الفائدة العملية لهذه التعريفات والتدقيقات عند الكلام على وحدانية الله ومساوقة الخلق للخالق في الوجود ف كتاب آخر بإذن ا لله.

٢٥- الحق:

(أ) الصفة الثانية من صفات الموجود هي الحق. « والحق هنا سام فاعل في صيغة المصدر، كالعدل [في قولنا إنسان عدل]، والمراد به ذو الحقيقة. وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان »[٢] ترجع إلى اثنين، أحدهما ما به الموجود هو هو ، فكل موجود حق بحسب حصوله على ماهيته، كما نقول: « هذا ذهب حق» حين يكون الشيء حاصلا على خصائص الذهب، والمعنى الآخر هو المطابقة بين المعرفة والشيء المعروف. قال الفارابي: « حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه وأيضًا فإن الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى يطابقه. وذلك الموجود من جهة ما هو معقول يقال له إنه حق، ومن جهة ذاته من غير أن يضاف إلى ما يعقله يقال إنه موجود»[٣]، وقال ابن سينا: « حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له. وقد يقال أيضًا حق لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقًا »[٤].

(ب) وقياسًا على هذا التعريف للحق في الموجود وفي المعرفة يعرف الباطل بأنه ما من شأنه أن يظهر على غير حاله بسبب مشابهته لشيء آخر في الأعراض الخارجية فيؤخذ على أنه ذلك الشيء الآخر [٥] كما يؤخذ القصدير على أنه فضة أو

(١) ابن رشد: تهافت الفلاسفة، ص ١٩٦.

(٢) الطوسي: شرحه على الإشارات، ص ١٩٢.

(٣) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ف ٥.

(٤) ابن سينا: النجاة، ص ٢٢٩.

(٥) أرسطو: ما بعد الطبيعة، م ٥، ف ٢٩.

تؤخذ المرارة على أنها عسل، ولكن القصدير في ذاته قصدير حق، والمرارة في ذاتها مرارة حقة: فالموجود يقال له باطل أو كاذب لا من حيث ما هو هو، بل من حيث ما ليس هو وما يظن أنه هو. وعلى ذلك فليس في الوجود باطل، بل الباطل في معرفتنا فقط. أما الحق فهو في الوجود وفي المعرفة كما تقدم.

(جـ) فمن جهة الوجود ليس وصفه بالحقيقة فضولاً، فقد وجد فلاسفة أنكروا هذه الحقيقة التي تعني أن لكل موجود ماهية متسقة ثابتة، واستبدلوا الصيرورة المستمرة التي تعني أن كل موجود فهو متلقى أضداد تصطرع فيه، وتتوافق، وتعود إلى الاصطراع، دون أن يقر لها قرار، حتى قال هرقليطس: «إن كل موجود فهو موجود وغير موجود» فيمتنع وصفه بصفات ثابتة ونضطر إلى تعليق الحكم عليه والعدول عن العلم. وبمثل هذا قال هجل، وقال برجسون وقديمًا كشف أرسطو عن غلط هذا المذهب، فنبه على أن الأضداد لا توجد في الموجود معًا أي كلها بالفعل، فلا يتفق لموجود ما أن يكون أبيض وأسود في آن واحد ومن جهة واحدة، وإنما يوجد ضد بالفعل وضد بالقوة. فيكون الموجود حاصلاً على الأول، وقابلاً للثاني، كما نبه على أن الأشياء لا تتغير من كل وجه، بل تتغير العوارض ويبقى الجوهر، وإنما يتناول العلم الجوهر لا العوارض. ثم إن القول بالوجود واللا وجود في آن واحد يلزم عنه في الحقيقة أن الأشياء ساكنة لا أنها متحركة، إذ لا يبقى هناك شيء تتحول إليه ما دامت جميع المحمولات حاصلة لجميع الموضوعات [1].

(د) ومن جهة المعرفة يحد الحق إجمالاً بأنه المطابقة بين المعرفة والأشياء على أن هذه المطابقة تختلف: فقد تكن مطابقة المعرفة للأشياء متى كانت الأشياء أصولاً وأشبهتها المعرفة. وقد تكون مطابقة الأشياء للمعرفة متى كانت المعرفة أصلاً وأشبهتها الأشياء المكونة عنها، سواء في ذلك الأشياء الطبيعية والمصنوعات الإنسانية، فإن المصنوعات توصف بالحقيقة حين تجيء شبيهة بتصور العقل وصنع

(١) ما بعد الطبيعة، م ٤، ف ٥.

الفن. لكن النسبة بين عقلنا والأشياء الطبيعية نسبة عرضية، على حين أن النسبة بين عقل الصانع الإنساني ومصنوعاته نسبة جوهرية أو بالذات من حيث إن وجود هذه المصنوعات متعلق بالعقل. فإذا قلنا إن الموجودات الطبيعية حقة من جراء حصولها على ماهياتها أو مطابقتها لمعانينا، لم يعتبر هذا القول تفسيرًا نهائيًّا لحقيقتها، إذ أن الأشياء لم تنصع أنفسها وتتلبس بماهياتها، وليس الإنسان مقياسها، وإنما هو قابل لصورها وحسب، فلا بد أن نرجعها إلى عقل أعلى هو قانونها وخالقها كما أن العقل الإنساني قانون منصوعاته وموجدها. ومن هذه الوجهة العليا نقول إن الحق موجود حقيقة في العقل فقط: موجود أولا في العقل الإلهي مصدر الحق، وثانيًا في العقل الإنساني صورته، وبينهما الأشياء صورة علم الله ومصدر علم الإنسان، فتلحقها الحقية من الناحيتين: من ناحية العلم الإلهي، وهذه نسبة ذاتية، ومن ناحية العلم الإنساني المكون عنها بالتجربة والاستدلال، وهذه نسبة عرضية إن وجدت لم تزد عليها شيئًا، وإن عدمت لم تنقص منها شيئًا. وبذا يتضح قولنا: إن كل موجود فهو حق، أو إن الحق مساوق للوجود، فإن كل موجود فهو مطابق للعقل الإلهي، وكل موجود له ماهيته، وكل موجود فهو كفء لأن يولد الحق في كل عقل حالًّا يُعلم.

٢٦- الخير:

(أ) الصفة الثالثة هي الخير. وقد تناقل الفلاسفة تعريفًا للخير أورده أرسطو في مفتتح كتاب « الأخلاق النيقوماخية » ناسبًا إياه إلى بعض القدماء دون تخصيص: قال « الخير هو المقصود من الكل »: وهذه ترجمة حرفية نقرؤها في « تهذيب الأخلاق » لابن مسكويه [طبعة القاهرة ص٩٠] بينما نقرأ في « النجاة » لابن سينا « الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء ويتم به وجوده » (ص ٢٢٩). وليس هذا تعريفًا بمعنى الكلمة أي حدًّا علميًّا، وإنما هو رسم يدل على الخير بقصد القاصد إليه، لا بخاصية جوهريته فيه. أجل ليس بعد المعاني والمبادئ الأولى معان ومبادئ

أبين منها تفيد في بيانها، فلا يبقى إلا أن تبين بآثارها كما تبين العلة الخفية بمعلولاتها، والخير من المعاني الأولى ، وأثره تحريك النزوع، فيرسم بهذا التحريك. ولا معنى لدعوى منكري الماهيات من حسيين وتصوريين أن ليس للأشياء خيرية بالذات مقصودة بالذات، وإنما نحن نسمي الشيء المقصود خيرًا لكونه مقصودًا منا، أي أن النزوع الإنساني إلى شيء ما هو الذي يضفي عليه الخيرية: لا معنى لهذه الدعوى من حيث إن المقصود لا يقصد إن لم تكن له خيرية، أو أن القاصد لا يقصد إلا ما يرى فيه خيرًا حقيقيًا أو مظنونًا.

(ب) وهذا الرسم يفضي بنا إلى حد إذا لاحظنا أن ا لقاصد إنما يقصد إلى شيء بسبب كمال في هذا الشيء مفقود عند القاصد ومطلوب منه « ليتم به وجوده » كما يقول ابن سينا. فالخير كمال في الوجود، أو هو الموجود باعتباره أساسًا لنسبة ملائمة بينه وبين النزوع، وهذه النسبة ذهنية صرف لأن ميل القاصد لا يغير من المقصود شيئًا، بينما الكمال خاصية للموجود، فبالكمال يحد الخير. وهانا يجب الاحتراز من بعض المزالق: فقد يقال إن من الناس من يقصدون إلى الشر، فلا يعرف الخير بالمقصودية. والجواب أنهم يقصدون إلى الشر لا باعتباره شرًّا، بل باعتباره خيرًا، فإرادتهم قاصدة بالذات إلى الخير، لكن قد يكون كذلك في الظن فقط لا في حقيقة الشيء، فتقع الإرادة على الشر عرضًا.

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

فالقصد وما يفترضه من إدراك متوافران ههنا على هذا الوجه.

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

(هـ) ومما تقدم يتضح أن الخير والوجود متساوقان، أعني أن كل خير موجود، وكل موجود خير وتزداد هذه القضية اتضاحًا بملاحظة الأدلة الآتية: الدليل الأول أن كل موجود فهو كامل نوعًا من الكمال لأنه منظم في نفسه حاصل على ماهية متسقة العناصر قابلة للوجود، لذا هو يحب أول ما يحب وجوده الخاص، فيعمل على نمائه ويحميه من كل عدوان، فكل موجود بمجرد كونه موجودًا هو موضوع محبة من ذاته لذاته، أي إنه خير. الدليل الثاني أن كل موجود فله إلى آخرين نسبة مطردة طبيعية بها يلتئم النظام العام، وهذه النسبة غاية له وغاية للآخرين، والغاية خير، كما أن تحقيق النظام خير. الدليل الثالث أن كل موجود فهو فاعل، وهو إنما يفعل ويحقق النسبة التي يقوم عليها خيره والنظام، لا اتفاقًا ولا قسرًا من خارج، بل بميل طبيعي باطن فيبين عن قوى فاعلية يؤثر بها في غيره إلى جانب قوى انفعالية تتأثر من الغير وهذه القوى بما يلحقها من انفعالات أو يصدر عنها من أفعال هي خير من حيث إنها وسائل لتحقيق خيره وخير الموجودات المتصلة به. فجملة القول أن الخير والموجود متحدان ذاتًا، غير أن الخير يزيد على معنى الموجود

نسبة ملائمة بين الخير والنزوع، تلك الملائمة التي أساسها كمال الموجود. لذا يجيء ترتيب الخير بعد الحق الذي لا يزيد على الموجود شيئًا.

(و) وينقسم الخير إلى مأثور لأجل ذاته، ومأثور لأجل غيره، ولذيذ: فالمأثور لأجل ذاته قد يكون غاية قصوى أو يتخذ واسطة ووسيلة إلى غاية أبعد منه، وهو مأثور لأجل ذاته على كل حال لأنه يختم حركة النزوع. والمأثور لأجل غيره هو الذي يختم حركة النزوع نسبيًا أي باعتباره نافعًا ومفيدًا في سبيل خير آخر. واللذة هي الرضا والاطمئنان عند الحصول على خير مقصود أو هي الشعور بالموافقة والملائمة بين قوانا وموضوعاتها. ولما كان الخير مساوقًا للموجود، فإنه يطلق على أقسامه كما يطلق الموجود على أقسامه، أي بطريق التناسب والتقديم والتأخير، لا بطريق التواطؤ الذي يصدق بالسواء، فالخير يصدق أولاً على المأثور لأجل ذاته لأن له في ذاته ما لأجله يؤثر، ويصدق ثانيًا على اللذيذ لأن ليس له من سبب القصد إلا اللذة، وقد يكون ضارًا وغير جدير بالإيثار، ويصدق ثالثًا على النافع أو المفيد لأن ليس له في ذاته ما لأجله يؤثر، بل إنما يؤثر كوسيلة إلى خير آخر، كتعاطي الدواء الكريه لأجل الصحة.

(ز) هذه ا لقسمة هي باعتبار مفهوم الخير؛ أما باعتبار اتحاده ذاتًا مع الموجود فإنه ينقسم إلى المقولات العشر التي تستوعب كل الموجودات، وينقسم أيضًا على خير طبيعي وخير خلقي، وأيضًا إلى خيرات النفس وهي العلوم والفضائل، وخيرات البدن من صحة وجمال، وخيرات خارجية وهي الأهل والمال والجاه، وإلى غير ذلك تبعًا للوجهة الملحوظة.

٢٧- الشر:

(أ) والخير يتميز بضده الذي هو الشر. والكلام هنا على الشر الطبيعي، لا الشر الخلقي، كما كان الكلام على الخير الطبيعي المساوق للموجود. فنقول إن طبيعة الشر تظهر أولاً بعض الظهور باستعراض أنواعه، وهي تقابل أنواع الخير. فمن

الشرور ما ليس يؤثر باعتباره شرًا، وقد يؤثر لوجه خير فيه، كالضار المقابل للنافع أو المفيد، فإنه ليس يطلب من جهة كونه ضارًا، وقد يطلب كوسيلة إلى غاية ارتضيناها، مثل السم أو الحريق أو الغرق عند الذي عقد العزم على الانتحار، وكالمؤلم المقابل للذيذ، فإنه هو أيضًا ليس يطلب من جهة كونه مؤلمًا، وقد يطلب في سبيل الوطن أو الدين أو غاية أخرى. ففي هذه الأقسام الثلاثة يظهر الشر كأنه غير مؤثر لذاته أي من جهة كونه شرًا. وهذا اسم سالب يؤذن بأن الشر نقص وحرمان كمال ما مثل الجهل والضعف وتشويه الخلقة، وأنه لذلك يثير في النفس عزوفًا وإباء، على حين أن الخير وجود وكمال يثير في النفس الرغبة لملاءمته وموافقته للنزوع الطبيعي.

(ب) وهذا الرسم السالب يؤذن باستحالة التأدي إلى حد موجب كما تأدينا في تعريف الخير، فإن « الشر لا ذات له » ولكننا نخلع عليه شبه ذات بنسبته إلى الذات التي تنتقص به أو تفسد، كتصورنا العمى عدم الرؤية، وتصورنا الصمم عدم السمع، وعلى هذا النسق نتصور كل شر على أنه عدم خير، ولا عبرة بهيئة الألفاظ المستعملة في اللغات إذ أن كثيرًا من هذه الألفاظ ما له هيئة محصلة ومعناه معدول، كالألفاظ المذكورة لأن. « فالشر بالذات هو العدم، ولا كل عدم، بل عدم مقتضي طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته » أو « يقال شر لنقصان كل شيء عن كمالهن وفقدانه ما من شأنه أن يكون له ».

(جـ) وبناء على هذا التعريف يجب استبعاد ما أسماه ليبنتز بالشر الميتافيزيقي وأراد به فقدان كل مخلوق كمالات كثيرة بسبب تناهي طبيعته، مثل ألا يكون للإنسان جناحان، وغير ذلك مما يسهل تأليفه من الأمثلة. ولكن إذ سلمنا بهذا النوع من الشر لزم أن يحصل كل مخلوق على كل الكمالات فيجمع العالم في واحد، وإلا كان العالم مجموعة شرور ميتافيزيقية، والحقيقة أن هذا ليس فقدان ما من شأنه أن يوجد، وإنما هو محض نفي، فإن لكل موجود ماهيته وطبيعته، فشره فقدانه شيئًا

مستحقًا ومقتضى لماهيته وطبيعته. وإذا لم يكن للشر ذات وقوام فإن له دائمًا موضوعًا يحل فيه، إن جاز هذا التعبير، أو يبتلى به، وهذا الموضوع هو موجود، وهو خير بما فهي من وجود ولو أنه منقوص بالشر، بحيث نستطيع أن نقول بدقيق القول إن الشر لا يجيء إلا في الخير.

(د) هذه القضايا الجلية تدعونا إلى أن نطهر عقلنا من تصورات المخيلة، ووساوس الحواس والمنفعة الذاتية، فإن المخيلة تضللنا في مثل هذه المسائل تضليلاً شديدًا، فهي توهمنا أن ما يعبر عنه بلفظ شكله محصل هو محصل كذلك من حيث المعنى، وقد يكون معناه معدولا. والمنفعة الذاتية توهمنا أن ما لا يوافقنا هو شر بذاته، كحكم القاضي العادل، فإنه يخر في ذاته. ويعتبر المحكوم عليه شرًا، أو كالسم في الأفعى والعقرب، نظنه شرًا بالذات، ولو كان كذلك لقتلها أولاً. فقد كان أنبادوقليس واهمًا حين وضع الكراهية مبدأ للشر في العالم إلى جانب المحبة مبدأ الخير، وكأن المانوية واهمين مثل وهمه في اعتقادهم بإله شرير بالذات صانع للشر إلى جانب إله الخير. وواهمون أيضًا أولئك الذين يؤولون انتحار المنتحرين كأنه طلب للا وجود، ويرون فيه الدلالة على أن اللا وجود خير وغاية تطلب، خلافًا لما قلناه من أن الوجود هو وحده غاية مطلوبة، والتأويل الصحيح أن المنتحر يرى في الشر النازل به فقدان خير لا يطيق هو فقدانه، فبالعرض وبسبب الخير المفقود كان اللا وجود مطلوبًا. وواهمون أولئك الذين يريدون أن يثبتوا الوجود للشر بثبوت الألم الناشئ عنه؛ أجل إن الألم ثبوتي في الشخص الذي يتألم، ولكنه يدع الشر كما هو نقصًا وعدمًا، الألم هو الشعور بالنقص والعدم، فلا يمكن الخلط بينهما، ولا الاعتقاد بثبوت هذا الشر الذي هو الألم إلا من الوجهة النفسية. وعلى ذلك فلا معنى لاقتضاء علة للشر تكون علته بذاتها وطبقًا لطبيعتها، فإن العدم غير مفتقر إلى علته، وكل ما هنالك أن للشر أصلاً أو ظرفًا هو فعل علة وجودية، ومن ثمة خيرة، قاصدة إلى خير، ويحدث الشر عنها عرضًا واتفاقًا. والنتيجة الأخيرة أن « الوجود

خيرية، وكال الوجود خيرية الوجود »[1].

٢٨- الجمال:

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

فنستطيع أن نجمل هذه العناصر الثلاثة بقولنا: « الجمال إشراق صورة في أجزاء مادية متناسبة »، أو بعبارة أخصر: « الجمال بهاء التناسب »، وما علينا إلا أن نذكر موقفنا من الشيء المحروم جزءًا أو أكثر، أو عديم تناسب الأجزاء، أو عديم البهاء، فإننا نصدف عنه ونصفه بالقبح. فصفات الجمال مضادة لهذه، مثيرة لشعور

(١) كل العبارات الواردة بين أهلة في هذا العدد هي من « النجاة ». لابن سينا. وسنعود إلى هذه المسألة حين نتحدث عن العناية الإلهية في الباب الثاني من كتاب «الطبيعية وما بعد الطبيعة» فإن كثيرين يتخذون من آلام الإنسان والحيوان اعتراضًا على وجود الله أو على عنايته.

مضاد. وإلى هذا يرجع تعريف ابن سينا حيث يقول في (النجاة): « جمال كل شيء وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له » وما يجب لأي شيء أجزاؤه وتناسبها فيما بينها كشرطين لوجوده، وبهاء الأجزاء في تناسبها كشرط لجماله ».

(ب) وإذا كان المحسوس أول ما يتفق لنا أن نرى فيه الجمال، فإنه هو يخرج بنا من دائرته الضيقة ويسلمنا إلى المعقول المترامي الآفاق. ذلك بأن النسبة ليست شيئًا محسوسًا، ولكنها ربط معنوي بين شيئين أو أكثر، فلا تدركها حاسة من الحواس، وإنما العقل هو الذي يدركها، فالجمال المحسوس مدرك من مدركات العقل. وقد يظن أن البصر والسمع يدركانه، ونحن نقول بالفعل « مناظر جميلة، وأصوات جميلة » ولا نقول: « طعوم جميلة أو روائح جميلة ». بيد أن هذا محض ظن: فإن البصر ينفعل انفعالاً فيزيقيًا بزهو الألوان، كما ينفعل الأطفال والحيوانات باللون الأحمر وما إليه من ألوان شديدة التأثير، والانفعال الفيزيقي بوقع الأصوات أشد ظهورًا، فإن تأثيرها يدفع بنا وبالحيوان دفعًا تلقائيًا إلى الحماسة أو الطرب أو الحزن، ثم ينبت في العقل معنى الجمال بالرجوع على الألوان والأشكال والأصوات وتأمل ما بينها من نسب. فالبصر والسمع يخدمان العقل بأن يقدما إليه المادة، والعقل هو الذي ينفذ إلى ما وراء المادة من نسبة ومعنى، كما أن العقل هو الذي يدبر المخيلة المبدعة في الفن، فيبتكر المعنى المراد التعبير عنه بالمصنوع الفني، ثم يستدعي من بين الصور المختزنة في المخيلة تلك التي تفيد في التعبير دون سائرها، ولولا هذا التدبير لذهبت المخيلة كل مذهب على ما تفعل في أضغاث الأحلام وهذيان الحمى، فجمال المحسوس جمال معقول.

(جـ) وللمعقولات أنفسها جمالها يفوق الجمال المحسوس: فإننا إذا ارتقينا من المحسوسات بما هي كذلك بلغنا إلى الرياضيات التي تسقط من اعتبارها الألوان والنسب الواقعة بني الأشياء، وتقبل على نسب مطلقة بين عناصر معقولة صرف فنلقى في تأملها وفي ابتكار تأليفاتها متعة روحية غير متعلقة بمادة أصلا. وإذا ارتقينا

من الرياضيات بلغنا إلى الحكمة التي هي علم الوجود بمبادئه العليا أي قوانينه الكبرى، وبخاصة المبدأ الأعظم، والعلة الأولى والقانون الأوحد فحينئذ يجد العقل من سمو تعقله طرازًا من الجمال الخالص الصافي يفعمه بهاء ونشوة، فيغتبط بالمعقول، والتعقل معًا، ويدرك أن الترتيب الطبيعي في التعريف الجمال هو البدء بمطلق الجمال، ثم النزول إلى جمال النسب المعقولة، وأخيرًا إلى جمال النسب المحسوسة. فيعرف مطلق الجمال تعريفًا مطلقًا خلوًا من ذكر التمام والتناسب كالذي أوردناه عن ابن سينا، ثم يخصصه في الدرجتين التاليتين بما يلاءم كلا منهما، فيذكر التمام والتناسب تارة على أنهما تمام عناصر معقولة وتناسب بينها، وطورًا على أنهما تمام عناصر محسوسة وتناسب بينها.

(د) ولما كان الجمال إدراكًا والتذاذًا معًا، كان مشاركًا في معنى الحق والخير معًا، ولذا يجيء بعدهما في تسلسل لواحق الوجود ابتداء من الوجود عينه، فالجمال إدراك حق ما، لكنه يزيد على الحق أنه معجب لاذ، وقد يصير الحق كذلك فيعتبر جميلاً. والجمال يثير نزوعًا كالخير، ولكنه نزوع العقل الذي يدركه، أو البصر أو السمع اللذين يتأثران به، فإن هذه القوى طالبة له، لكنها لا تطلب امتلاكه في ذاته ووجوده كما يطلب الخير، بل يتجه نزوعها إلى تأمله فقط؛ وقد يطلب بعد ذلك في ذاته ووجوده فيصير خيرًا مطلوبًا، فالجمال بمثابة نوع من الخير قد يصير خيرًا، فبين الجمال من جهة، والحق والخير من جهة أخرى، اتفاق، وبينه وبينهما اختلاف: لكن الاتفاق بين الجمال والحق أقوى منه بين الجمال والخير، والاختلاف بين الجمال والحق أضعف منه بين الجمال والخير. والمعاني الثلاثة متساوقة لا تختلف إلا بالاعتبار. وقد فطن الفلاسفة، بل فطن الناس عامة إلى ما بينها من قرابة، فوصفوا الحق والخير بالجمال، نعني الخير الخلقي أو الفضيلة الذي هو الخير الحق، مثل أفلاطون في قوله: « إن تحمل الظلم أجمل من ارتكابه »، والشواهد عنده وعند سائر الفلاسفة والشعراء والكتاب والمشرعين أكثر من أن تحصى، ونحن بالعربية ندعو الفضيلة أو

الإحسان أو المعروف بالجميل، ندعو الرذيلة بالقبيح، كأنما الأخلاق جزء من علم الجمال.

(هـ) ومن هنا نرى أن الجمال من لواحق الوجود حقًّا، أي إن كل موجود فهو جميل. لكن هنا يقوم اعتراض قوي على هذه القضية يؤيد بالقبح المنتشر في العالم. فنلاحظ أولاً أن معنى الجمال ليس مكتسبًا بالتجريد البسيط الذي يصعد من آحاد متفقة بالماهية النوعية أو الجنسية إلى الكلي الذي يشملها، كمعنى الإنسان بالنسبة إلى أفراده، ولكن الجمال أحد المعاني التي تتحقق باختلاف في كثيرين مختلفين بالماهية النوعية أو الجنسية، فهو فوق الأنواع والأجناس، يلاءم الموجود من حيث هو كذلك ، فيطلق على أفراده بطريق التشكيك والتناسب لأنه يتحقق في كل موجود موجود بحسبه، وإن قيل إن هذا لا يعني فقط أن الجمال ممكن التحقق في موجودات مختلفة بالنوع أو بالجنس، ولا يستلزم تحققه في كل موجود، قدمنا الملاحظة التالية.

(و) إن المعقولات جميلة ضرورة، إذ أن ماهيتها لبساطتها تحصل لها بتمامها فتكون على ما يجب لها. أما المحسوسات فأكثرها جميل بما يتضمن من تناسب في ذاته وفي علاقاته بغيره، وهذا النوعان من التناسب هما أساس النظام السائد في العالم، وإنه كما نعلم لنظام عجيب يشعرنا بالجمال كلما أدركنا منه طرفًا. وأما باقي المحسوسات مما لا يرى فيه جمال، فلا ننسى من الجهة الواحدة. إن حكمنا على الجمال في هذا المضمار متأثر بتربيتنا ودرجة تعلمنا وميولنا وأخلاقنا ومنافعنا كما هو الحال في حكمنا على الخير والشر، وإذن فكثير من الأحكام بالجمال أو بالقبيح يجب أن يعد نسبيًّا ولا يعتبر صفة للموجودات أنفسها. ويجب أن نذكر من جهة أخرى أن صور المحسوسات أو ماهياتها هي كالصور العقولة، بسيطة وإن لم تكن روحية، فنازعة طبعًا إلى التحقق بتمامها؛ لكنها لا تتحقق إلا في المادة، وقد لا تكون المادة ملائمة فلا تطاوع فعل الصورة فيجيء الشيء ناقصًا أو مشوهًا. والمادة ضرورية،

وهي في أدنى دركات الوجود، فالنقص والتشويه ضروريان. ونقول هنا ما قلناه عن الشر من أن هذا يقع بالعرض لا بالذات، وإن الأصل في الوجود الوحدة والحق والخير والجمال. هذه الصفات الأربع هي صفات الخالق متحققة فيه بالذات ومن ثمة إلى أقصى حد، ومفاضة منه على خلائقه كل بحسب ماهيته وعلى قدرها[1].

(١) قال النبي داود: « نور وجهك مرتسم علينا يا رب » المزمور الرابع، الآية السابعة.

الفصل الثالث
مبادئ الوجود

٢٩- تعدادها:

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

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

(جـ) نرى أن الموجود إن لم يكن هو هو لم يوجد، فنحصل على مبدأ آخر هو مبدأ عدم التناقض، وصيغته « يمتنع أن يوجد الشيء وأن لا يوجد في نفس الوقت

ومن نفس الجهة » ويمتنع أن يكون كذا ولا كذا في نفس الوقت ومن نفس الجهة. وهذا المبدأ في هذه الصيغة السالبة تعيين للمبدأ السابق ذي الصيغة الموجبة. غير أن كنط يعترض فيقولك لا حاجة للفظ « يمتنع » أو لفظ « محال »، وأن لفظ « في آن واحد » أو لفظ « في نفس الوقت » يعني الزمان والمبدأ فوق الزمان. والجواب أن لفظ « يمتنع » أو « محال » يفيد ضرورة المبدأ، وهذه إفادة ضرورية: وإن قول « في آن واحد » أو « في نفس الوقت » لا يدل على الزمان إلا في ا لأمور العرضية الحادثة، مثل قولنا: « لا يمكن أن يكون الجالس ماشيًا في نفس الوقت »، وفيما عدا ذلك فهو لا يعني الزمان فقط، بل يعني على العموم امتناع اعتبار إحدى قضيتين متناقضتين صادقة وكاذبة معًا. على أننا لا نرى بأسًا في استبعاد ألفاظ الامتناع والوقت والجهة من منطوق المبدأ، بل بالعكس نستحسن أن نكتفي بتقابل معنى الوجود واللا وجود، فنقول: « ليس الوجود واللا وجود » وبذا يبين فورًا التباين بين الوجود واللا وجود، وأن هذا المبدأ صيغة سالبة لازمة من الصيغة الموجبة القائلة « ما هو موجود فهو موجود » فيخرج لنا أن « ما ليس موجودًا ليس موجودًا». وهذا المبدأ الثاني يهيمن على الأحكام والاستدلالات السالبة فمبدأ الذاتية يعطينا أول مطابقة، ومبدأ عدم التناقض يعطينا أول مباينة.

(د) هذه المعارضة بين الوجود واللا وجود تثير في العقل مبدأ ثالثًا يسمى مبدأ الثالث المرفوع أو الوسط المرفوع، لأنه يقول: « لا وسط بين الوجود واللا وجود » فالموجود إما موجود أو غير موجود. وهو يرجع إلى مبدأ عدم التناقض في صيغة شرطية منفصلة، ونتيجة تطبيقية تارة موجبة وطورًا سالبة تبعًا للحال.

(هـ) وثمة مبدأ رابع يبرز من النظر في شرط وجود الموجود، وصيغته أن « كل ما يوجد فله ما به يوجد ». أي « فلوجوده سبب » وهذا مبدأ السبب الكافي يتفرع إلى فرعين: أولهما السبب الذاتي، والثاني السبب الخارجي. فالذاتي هو ماهية الموجود نفسه أو تكوينه الذي متى يحلل يكشف عن عناصره وائتلافها، فيكشف عن إمكانه

ويجعله معقولاً. والسبب الخارجي هو العلة الموجدة للموجود، أو المغيرة إياه من حال إلى حال: وهذا المبدأ العلية بالمعنى الدقيق، وصيغته أن « كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة ». وهو يطبق على الموجود بالفعل، بينما السبب الذاتي يتناول الممكن أيضًا.

(و) وخامسًا وأخيرًا حين نتأمل في العلة الموجدة هذه نرى أنها إذا أوجدت معلولها توخت غاية، وإلا لما كانت خرجت عن سكونها: وهذا مبدأ الغائية، وصيغته: « كل ما يفعل فهو يفعل لغاية » أو « كل فعل لازم عن غاية ».

٣٠- قيمة المبادئ:

(أ) هذه المبادئ بينة بذاتها: فإن موضوعها هو الوجود أول المعاني وأبينها على الإطلاق، ومحمولها هو الوجود كذلك. وهي كلية: فإنها تنطبق على كل وجود سواء في الذهن وفي الخارج، وهي حاصلة في العقول جميعًا تطبقها صراحة أو ضمنًا وتتصرح المعرفة الضمنية بالإنكار والتناقض: فإنك إذا سألك الطفل: من أوجد هذا الشيء؟ فأجبته: إن الشيء أوجد نفسه، لأثرت فيه الدهشة وعدم التصديق ونبهت فيه مبدأ العلية. في صادقة ضرورية يمتنع تصور نقائضها، ويمتنع البرهان عليها برهانًا مستقيمًا لعدم وجود حد أوسط أبين منها نبرهن به؛ وهي لبيانها غير مفتقرة لبرهان، وإذا أنكرها منكر فيقام ضده برهان الخلف أو التناقض الذي يقضي بتعطيل الفكر. فهي تفرض نفسها على العقل، لا كقوة قاهرة أو كضرورة ناشئة من تركيب العقل، بل كنور يسطع. ونحن نبين هنا ماهية مبدأ الذاتية، وماهية مبدأ عدم التناقض، ولما كان ما يقال عن هذا المبدأ الثاني ينسحب على مبدأ الثالث المرفوع فلا نعيد القول، ونرجئ الكلام على مبدأ العلية الفاعلية ومبدأ الغائية إلى مكانها من هذا الباب، فنقول:

(ب) يرى البعض أن مبدأ الذاتية ليس مبدأ، وذلك لأنه عبارة عن تكرار الموضوع بالمحمول، فلا يعد حكمًا لأن الحكم يقتضي اختلاف حديه مفهومًا وإن

اتحدا ذاتًا، وبهذا الاختلاف يزيد المحمول في علمنا بالموضوع، وبدونه يجيء مبدأ الذاتية من قبيل تفسير الماء بالماء، كما يرى في قول بارمنيدس « الوجود هو الوجود، واللا وجود هو اللا وجود ». – قد يبدو هذا صحيحًا لأول وهلة، ولكن إذا اعتبرنا قصد العقل في صوغ المبدأ وفي تطبيقه اتضح لنا أنه حكم ومبدأ حقًّا، وقصد بارمنيدس توكيد الوجود ووجوب التمييز بينه وبين اللا وجود ضد هرقليطس الذي كان يخلط بينهما بقوله بالتغير المتصل حيث تختلط الأضداد وتمحى الفوارق، ولو كان مبدأ الذاتية مجرد تكرار لما أنكره منكر، وإنما هو معرفة تثبت أو تُنفى. وقصد العقل في قولنا مثلاً: « المادة هي المادة والروح هي الروح » أن كل موجود فهو ماهية معينة، وأن لكل من ا لمادة والروح خصائص تعينها فلا نخلط بينهما، كما يفع الماديون إذ يردون الروح إلى المادة، أو التصوريون إذ يردون المادة إلى الروح. وكذلك حين نقول: «الخير هو الخير والشر هو الشر » لبيان تغايرهما ووجوب تمييز أحدهما من الآخر. أو نقول « الله هو الله » أو « لا إله إلا الله » نريد أن الله هو ما هو وليس ما يظنه الذين يضلون في حقيقته. وغير ذلك كثير جدًّا. وكم ذا يثور من المناقشات من جراء الخلط بين الأشياء أو بين المعاني، أي لعدم مراعاة مبدأ الذاتية. ليس المحمول فيه تكرارًا للموضوع إلا لفظًا وظاهرًا، وإنما هو في الحقيقة يشير إلى تعريف الموضوع بما يخصه من خصائص ويعصم من الغلط فيه.

(جـ) ومبدأ عدم التناقض أثيرت ضده أيضًا إشكالات: فقديمًا قيل إن هرقليطس زعم أن أي شيء فهو موجود وغير موجود في نفس الوقت. ولعله لم يرد إنكار هذا المبدأ، وإنما أراد أننا لا نكاد نثبت شيئًا حتى يكون قد تغير أو زال من الوجود، بحيث إن اللحظة التي نثبته فيها تحويه ولا تحويه، فيكون ولا يكون، لكن لا في آن واحد بالذات، وهذا معنى مقبول. – على أن هجل قصد إلى إنكار المبدأ، فقال: إن معنى الوجود أعم معنى، ولذا فهو أفقر معنى من حيث خلو من كل تعيين، وما كان خلوًا من كل تعيين فهو لا وجود؛ أو إذا وضعنا هذه الحجة في

شكل قياسي صارت هكذا: مطلق الوجود غير معين، وغير المعين لا وجود مطلق، وإذن فمطلق الوجود لا وجود مطلق. ولكن من اليسير أن نرى أن الحد الأوسط، وهو قوله: « غير معين » مأخوذ بمعنيين: ففي المقدمة الكبرى يدل فقد على غض النظر عن التعيين، أي على تجريد معنى الوجود من الموجودات المعينة في الواقع، والتي لا توجد إلا معينة، وفي الصغرى يدل على نفي الموجود نفسه الذي هو محل التعيين[1]. فلم يزعزع هجل مبدأ عدم التناقض، ولكنه هو الذي ناقض نفسه وبنى مذهبه بالجملة على هذا التناقض الأول.

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

(هـ) هذا وقد نشب خلاف على ترتيب المبادئ الأولى: هل تعود الأولوية إلى مبدأ عدم التناقض كما ارتأى أرسطو [2] وتابعه المشاءون جميعًا، أم إلى مبدأ الذاتية كما يرتئي المحدثون ومحتجين بأنه أبسط وأن البسيط متقدم على المركب، وبأنه موجب وأن الموجب متقدم على السالب؟ نلاحظ أولاً أن مبدأ عدم التناقض هو

(١) ف حـ، ص ٢٦٠ - ٢٦٣.

(٢) ف ى، ص ١٧١.

عين مبدأ الذاتية: فإننا إذا قلنا: « ما هو موجود فهو موجود » عنينا أن « ما هو موجود فليس يمكن ألا يكون موجودًا ». ونلاحظ ثانيًا أن الأولوية تعود إلى مبدأ الذاتية إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي قضايا تترتب تبعًا للبساطة أو التركيب وللإيجاب أو السلب، وتعود إلى مبدأ عدم التناقض إذا نظرنا إلى المبادئ من جهة ما هي مبادئ: ذلك بأن المبادئ الأخرى تتبرهن به وهو لا يتبرهن بغيره، فمن ينكر الذاتية يقال له إن هذا الإنكار يعني الوجود واللا وجود في آن واحد، كما ذكرنا آنفًا، وإن هذا تناقض، ومن ينكر مبدأ العلية يقال له: إن هذا يعني أن ما يظهر للوجود فهو يوجد ذاته، وإن هذا تناقض، ومن يشك في مبدأ عدم التناقض ويفترض أنه قد يكون كاذبًا يعلم أن الكذب غير الصدق، فيسلم بالمبدأ الذي يدعي أنه يشك فيه. وديكارت الذي يريدنا على أن نبدأ بالشك في المبادئ، ولو إلى أجل، فاته أنه إذا كان ممكنًا أن شيئًا بعينه يوجد ولا يوجد في نفس الآن ومن نفس الجهة، فقد صار ممكنًا التفكير وعدم الوجود. يضاف إلى هذه الميزة ميزة أخرى هي أنه إذا كان سالبًا فهو موجب أيضًا بالإيجاب الذي يلزم عن السلب: ذلك أنه يسلب اللا وجود عن الوجود من حيث إنه يقول: « ليس الوجود لا وجودًا » فينفي النفي، ونفي النفي إثبات، أي إن سلب قضية ما يستتبع إيجاب القضية المناقضة لها. فمبدأ عدم التناقض يعطينا الصيغة الكلية لليقين سواء بالنسبة للأحكام السالبة وللأحكام الموجبة، فهو أعم المبادئ، ومن ثمة أولها.

(و) ولكن الفلاسفة الحسيين لا يحفلون بالتناقض، وهم يفسرون المبادئ بحيث تفيد في تنظيم المعرفة دون أن يقروا لها بكلية ولا ضرورة، إنها في نظرهم مجموعات تجارب يقوى اعتقادنا بها كلما ازداد التكرار. فمبدأ الذاتية ينشأ من أن الطبيعة لم تعرض علينا شيئًا أبيض وأسود أو حارًا وباردًا في مكان واحد وزمان واحد. وما مبدأ العلية إلا تعميم ما نشاهده من علاقات بين الجزئيات، كالعلاقة بين النار والحرق أو بين اللسع والألم أو بين الغيم والمطر، فينشأ في الذهن ميل

للاعتقاد بأن نفس السوابق يتبعها دائمًا نفس اللواح. هكذا يلخص ستوارت مل الرأي الحسي.

(ز) غير أن هربرت سبنسر، وهو حسي كذلك، يأخذ على رجال المذهب قولهم إن المعاني والمبادئ تتكون بالتجربة الفردية، ويلاحظ أنها لازمة لهذه التجربة نفسها فيجب أن تسبقها في الذهن، وإنه لو صح قولهم لكان الفرس مثلاً يقبل عين التربية التي يقبلها الإنسان ما دام كلاهما « لوحًا مصقولاً » في أول التجربة. ثم يعرض سبنسر نظرية جديدة، وهي أن تأثير الطبيعة في الإنسان تأثيرًا متصلاً قد كيف دماغه ولاءم بين الظواهر الوجدانية والظواهر الطبيعية، فتكونت المعاني والمبادئ الأولى شيئًا فشيئًا كما تكون بالتطور أعضاء النبات والحيوان، وتوارثها النوع الإنساني جيلاً فجيلاً، ولما كان ا لناس قد عاشوا في بيئة متشابهة فقد تولدت نفس المعاني والمبادئ عندهم جميعًا، وهذا أصل كليتها، ولما كان الذهن قد تكيف هذا التكيف الخاص فقد صار عاجزًا عن تصور نقائضها، وهذا أصل ضرورتها، فهي أولية بالنسبة لكل واحد واحد من بني الإنسان، فتنظم بها التجربة الفردية، ولكنها مكتسبة بالنسبة للنوع الإنساني في جملته.

(ح) لقد وهم سبنسر كما وهم زملاؤه في الحسية، وليست نظريته بأفضل من نظريتهم، والاثنتان تلتقيان، في حسبان المبادئ الأولى تتكون بالتدرج سواء في الفرد أو في النوع: ولكنها ليست مركبة حتى تكتسب جزءًا جزءًا وتورث جزءًا جزءًا، بل الظاهر لأول وهلة أنها بسيطة بينة بذاتها كما أوضحنا، فإما أن تدرك بداهة أي دفعة واحدة، وإما أن لا تدرك أصلاً، وتبعًا لهذا يسقط القول بأن ا لاعتقاد بها يقوى بتزايد التداعي، فإن الطفل يراعيها في تفكيره، وإذا حاولنا أن نغلطه فيها فإنه لا يغلط. ثم إن المبادئ ضرورية لتنظيم التجربة أي للربط بين ظواهرها بهذه المبادئ، بإقرار الحسيين جميعًا، وهم يدعون أنها مستفادة من التجربة، فيقعون في دور لا مخرج لهم منه: كيف يمكن للأفراد في بدء تجربتهم، وكيف أمكن لأوائل

الناس أن يفكروا بدونها ثم يكتسبوها للتفكير بوساطتها؟ إن الصعوبة واحدة في الحالتين، ولا يفيدنا شيئًا أن نرجع القهقري إلى نشأة الإنسان.

(ط) أما التصوريون فيعترفون بضرورة المبادئ وكليتها، ولكنهم يجعلونها قوانين ذاتية للفكر، طبقًا لمذهبهم، فلا يصلون بينها وبيد الوجود. يقول ليبنتز: « المبادئ الكلية تدخل في أفكارنا، وهي روحها ورباطها، وهي ضرورية لها ضرورة العضلات والأوتار للمشي ولو أننا لا نفكر فيها. مثلها في النفس مثل عروق غير مرئية في الرخام على هيئة هرقل أو أبولون، وكما أنه لكي تظهر هذه الهيئة للعيان يلزم أن يسقط النحات أجزاء الرخام التي تحجبها، فكذلك لكي ندرك بالفعل المبادئ الأولى يتعين أن تبرزها التجربة، فالتجربة لا تعطينا بل تكشف عنها فقط ». – ويوغل كنط في التصورية إلى أبعد من هذا الحد، فإنه يعتبر معنى الوجود نفسه صرة من الصور الذاتية للفكر، فيعتبر المبادئ مجرد قوانين منطقية، ويعرف مبدأ عدم التناقض مثلاً هكذا: « المحمول المنافي لموضوعه لا يمكن أن يوافق هذا الموضوع » أو « ما من موضوع يمكن أن يحصل على محمول ينافيه » بدل التعريف بالوجود واللا وجود كما أوردناه.

(ى) رأي ليبنتز يكاد يكون الحق من جهة اشتراك العقل والتجربة في إدراك المبادئ، لولا أن المبادئ عنده غريزية في النفس وأن التجربة ذاتية، لا موضوعية، أي إنها جملة الصور الجزئية التي تظهر في الذهن، لا جملة الموجودات المدركة بالحواس، وأن التطابق بين قوانين الفكر وقوانين الأشياء سببه سبق التناسق من لدن الله، إذ لا تفاعل بين الموناذات، بل تقابل بين حوادثها، ويبقى الفكر محصورًا في نفسه. بيد أن ليبنتز يعتقد بموضوعية الأحكام بحيث يكون الحق والباطل في العقل حقًا وباطلاً في الوجود أيضًا، بينما يرى كنط أن الوجود خارج متناول الفكر فلا يجوز الحديث عنه والحكم عليه، وأن كل ما يجوز للفكر هو أن يعرف نفسه وحسب. وبذلك يرد كنط الوجود العيني إلى الوجود الذهني على ما بينهما من تعارض، فالوجود العيني

موجود بالفعل أو ممكن الوجود، والوجود الذهني موجود في الذهن فقط، غير موجود في الخارج ولا ممكن الوجود، فإما أن ا لعقل يعقل المبادئ إذ يطبقها، وحينئذ فلا حاجة لجعلها سابقة على التجربة، وإما أنه لا يعقلها، وحينئذ فلا يسوغ له تطبيقها. وقد نقول إن المبادئ غريزية، لكن بمعنى أنها تعلم بغاية السهولة والسرعة حالما تعلم حدودها، مثل علمنا بأن الكل أعظم من الجزء، أو أن الجزء أصغر من الكل، تمَّ علمنا بالطرفين. فبدقيق العبارة الغريزي في العقل ليس المبادئ، بل الملكة التي يدرك بها العقل المبادئ ويطبقها على الوجود، أما حدودها فمستفادة من التجربة ظاهرة أو باطنة.

الفصل الرابع
أقسام الوجود

٣١- تعدادها:

(أ) بعد لواحق الوجود ومبادئه تأتي بضعة أمور عامة على أعظم جانب من الأهمية لذاتها ولما يترتب عليها من أثر في سائر المسائل الفلسفية. ونحن نحصرها في خمسة أقسام، هي: الفعل والقوة، والجوهر والعرض، الماهية والوجود العلة والمعلول، الغاية والوسيلة [١]. ونسميها بأقسام الوجود لأن منها ما يتحقق في بعض الموجودات دن بعض، أو في بعض الموجدات تارة وفي بعض آخر تارة أخرى على التوالي: فمن الموجودات ما هو بالفعل من وجه أو وجوه ثم يعود إلى ا لقوة، ومنها ما هو بالقوة من وجه أو وجوه ثم يخرج إلى الفعل، ومنها جواهر، ومنها أعراض، والموجودات المتحققة ماهيات مع وجود، بينما الممكنات ماهيات وحسب، ثم يحصل الوجود لما يتحقق منها، والموجودات متفاعلة فمنها علل، ومنها معلولات، وهي مترتبة فمنها غايات ومنها وسائل. فهذه الأمور عامة في عموم الوجود، وليس بعد من « لواحق الوجود بما هو موجود إلا ما كان مشتركًا لجميع الأجناس

(١) « ينقسم الوجود بأعراضه الذاتية إلى أصناف وأحوال: مثل كونه مبدأ وعلة ومعلولا، وانقسامه إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، وإلى القديم والحادث، والقبل والبعد، والمتقدم والمتأخر، والكلي والجزئي، والتام والناقص، والواحد والكثير، والواجب والممكن: فإن هذه العوارض تثبت للموجود من حيث هو موجود لا من حيث إنه شيء آخر أخص منه ». الغزالي: معيار العلم، ص ٢١١. - « كون الشيء جوهرًا وعرضًا هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الوجود بما هو موجود » . ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٧٥٩. « الموجود بما هو موجود ينقسم بالذات إلى القوة والفعل » ص ١١٠٤. « الموجود ينقسم إلى ما بالقوة وإلى ما بالفعل في كل واحد من أجناس المقولات » ص١٤٣٩.

الموجودة »[1]. هذا فضلاً عن أن الله ينفرد عن سائر الموجودات بأنه فعل محض لا تخالطه قوة، وجوهر لا تحل فيه أعراض، ووجود لا تحده ماهية، وعلة قصوى لا معلول بحال، وغاية أخيرة لا وسيلة على الإطلاق فها نحن أولاء نشرحها حتى تتضح من جميع نواحيها.

٣٢- الفعل والقوة:

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

(ب) وأما القوة فأمرها خفي يقتضي إمعان النظر، وقد أنكرها بعض الفلاسفة وغلط فيها آخرون. الأصل في استكشاف القوة والتمييز بينها وبين الفعل هو التغير الذي تظهرنا عليه التجربة ظاهرة وباطنة، فإننا إذ نرى الأشياء تتغير فتوجد بعد لا وجود، أو يوجد لها حال لم يكن لها، نميز بين ما حدث بالفعل وما لم يحدث ويمكن أن يحدث، فإذا رأينا مثلاً حبة قمح تزرع فتنبت حبوبًا مثلها، خطر لنا حتمًا أن الحبوب النابتة إنما نبتت بقوة ما في الحبوب المزروعة، وأن ليس لحبة فول قوة على إنبات قمح، ولكن لها قوة على إنبات فول، وأن ليس لقطعة حديد أو

(١) ابن رشد: المصدر السابق، ص ٣٣٨.

خشب أو طباشير قوة على إنبات شيء. وإذا رأينا إنسانًا ما يقرأ ويكتب، ويترك القراءة والكتابة ويعود إليهما متى شاء، أدركنا أن له قوة عليهما لم تكن له قبل تعلمها وليست لغيره ممكن لا يزالون أميين. وهذه خطوة أولى لتعرف القوة بما هي، أو لتعرف وجودها على الأقل.

(جـ) ونستطيع أن نتقدم خطوة أخرى لنعرفها بما ليست هي، فنقول: أولاً تبعًا لما تقد إنها ليست مجرد الإمكان المنطقي لما لا يتضمن تناقضًا، فإذا قلنا إن القوة وجود غير متحقق وممكن التحقق، أردنا أنها شيء ما في طبيعة الموجود المتغير زائد على مجرد الإمكان وأقرب منه إلى التحقق. ثانيًا ليست القوة هي الفعل كما يذهب إليه منكروها، فقد وجد بين الفلاسفة القدماء من ادعوا أن القوة لا توجد إلا متى وجد الفعل، وأن الذي لا يبني ليس له قوة البناء، ولكنها للذي يبني في الوقت الذي يبني [١]. ويكاد يجمع الفلاسفة المحدثون على إنكار القوة كذلك: فديكارت اعتبر الأجسام امتدادًا وحسب، وعلل فعلها بحركة من خارج دون حاجة إلى قوى فيها، واعتبر النفس جامعة للأفعال الوجدانية وفاعلة على الدوام دون حاجة إلى قوى، وهو ينبه على « أن الفكر عين الجوهر المفكر أو النفس، وأن الامتداد عين الجوهر الممتد أو الجسم »[٢] « وأن القوة العارفة ما هي إ لا قوة واحدة بعينها تسمى بسبب تعدد وظائفها: عقلا خالصًا أو مخيلة أو ذاكرة أو بصرًا أو سمعًا » إلخ، «كل ما في الأمر « أسماء نلتزم التمايز بينها [٣] لا أشياء موجودة حقًّا ». وهذا ما يدعيه لوك، فهو أيضًا ينبه على « أن القوى تجريدات، لا موجودات متمايزة » « وإننا لنشعر بالقدرة إلا حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا، إذ لا معنى للاعتقاد بالقدرة دون الفعل، وما اعتقادنا بالحرية إلا

(١) أسطو: ما بعد الطبيعة، م ٩ ف ٣. انظر تلخيصنا لردوده في ف ى ١٧٦.

(٢) كتاب « مبادئ الفلسفة » م ١ فقرة ٦٩.

(٣) كتاب « قواعد تدبير العقل » فقرة ٧٩.

اعتقاد بإمكان ت كرار فعل سابق لمجرد كون هذا الفعل قد سبق »[1] ثالثًا: ليست القوة فعلاً كامنًا كما صوره ليبنتز فقد قال : إن من الأفعال التام الظاهر، ومنها الناقص الكامن، ولا حاجة إلى القوة التي ليست بفعل، إنما القوة توتر متجه إلى الفعل بذاته ومعطل أو معوق، مثله مثل مشدود إلى جسم ثقيل أو قوس مشدودة، فلا يفعل بتحريك محرك مغاير كما هو حال الجسم في رأي أرسطو وديكارت، بل بتوتره وتلقائيته التي تجعل منه وسطًا بين القوة والفعل كما عرفهما أرسطو.

(د) والأدلة على نفينا هذه الآراء واضحة لأقل تدبر حتى لنعجب كيف غابت عن هؤلاء الفلاسفة، إلا أن يكونوا قد انساقوا إليها بموجب مبدأ خاطئ قبلوه فلزمتهم نتائجه. والمبدأ الخاطئ ههنا أن العقل لا يقبل إلا المعاني الجلية المتميزة كالمعاني الرياضية، والقوة غامضة محجوبة عن الحس والعقل، وإذن فهي غير مقبولة، ويجب أن تفسر بطريقة ما. ولكن الطرق التي ابتدعت لا تفسر شيئًا. فالرأي الأول يترك الموجودات وأفعالها لمطلق الإمكان، أي للفوضى والمصادفة، فإن مطلق الإمكان يتناول إمكانات لا تحصى، والواقع أن لكل موجود إمكانات معينة محدودة، حتى إمكانات الحرية، فليس في مقدور الحرية الإنسانية أن تغير طبيعة الإنسان أو طبائع الأشياء، ولا أن تفعل كل ما نريده أو نتمناه، فإذا كانت إمكانات كل موجود معينة محدودة، كان هذا دليلاً على أن كل موجود إنما يفعل (أو ينفعل) بقوى فيه معينة محدودة.

(هـ) والرأي الثاني يقبل الفعل دون شرطه فيجعل الفعل مستحيلاً، وذلك بأن اكتساب فن من الفنون أو علم من العلوم يقتضي قوة له، فإننا إذا رسمنا حروف الهجاء أو أرقام الأعداد ونطقنا بها أمام طفل وقرد، تعلمها الطفل ولم يتعلمها القرد مهما كررنا المحاولة؛ وإن استئناف مزاولة الفن أو العلم المكتسب يقتضي بقاء القوة عليه وبقاء المكتسب منه، بينما المزاولة والاكتساب واستئناف المزاولة أمور ممتنعة

(١) كتاب « محاولة في الفهم الإنساني » م ٢ ف ٢١ فقرة ٦، وكتابنا ف ح ٤ ص ١٣٩.

على فائدة القوة، كالقرد في المثال السابق، وعلى الحاصل على القوة دون اكتساب، كالأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب. ولو تأمل أصحاب هذا الرأي لوجدوا أن ما لا قوة له فهو لا يفعل، اللهم إلا بتحريك خارجي، وهذا التحريك في مذهبهم المنكر للقوة والكيفية هو نقلة أي تحريك مادي آلي فيكف وأين تبدأ الحركة؟ وكيف ندرك معنى من المعاني حين يصل إلى سمعنا ذبذبة مادية إلا أن نكون قد حفظنا العلاقة بين هذه الذبذبة وبين المعنى، فكانت لنا قوة على هذا الحفظ وعلى استئناف الإدراك؟ وكيف يحدث الماء مثلاً حدوثًا مطردًا بتفاعل الأوكسجين والهيدروجين إذا كان هذا التفاعل حركة آلية صرفًا ولم يكن في كل من العنصرين قوة مرتبة إلى قوة الآخر متجهة إلى هذا التركيب، معينة بمقدار بحيث لو زاد المقداران المتفاعلان على المقدار المعين بقى الزائد خارج التركيب، وليست تقتضي المادة لذاتها أو الحركة لذاتها تركيبًا معينًا ولا مقدارًا معينًا؟ والعلوم الطبيعية حافلة بأمثلة من هذا القبيل ومن الإسراف بل من التناقض الصريح إرجاع أفعال متباينة إلى مصدر واحد بالذات تفاديًا من قبول القوة – كما صنع ديكارت والمنطق يقضي بإرجاع كل منها إلى مصدر خاص.

(و) والرأي الثالث ابتدعه ليبنتز لكي يوفق بين التجربة التي ترينا أشياء وأفعالاً تكون بعد أن لم تكن، وبين مذهبه العقلي المطلق القاضي بالتصور الجلي المتميز ليس غير، فاستبعد القوة كوسط بين الوجود الظاهر وبين مطلق اللا وجود، أو التي هي وجود غير معين ومن ثمة غير متصور طالما لم تتعين بالفعل، واستعاض عنها بفعل ناقص يتجه إلى التمام، أو وجود كامن يتجه إلى الظهور فيكون وسطًا ممكن التصور. ولكن هل نستطيع أن نتصور أفعالنا جميعًا كامنة فينا منذ ميلادنا وتظهر بالتوالي؟ وهل نقول إن الكائن عن آخر كان فيه على هيئة مصغرة؟ وهل كانت الحبوب النابتة موجودة في الحبة المزروعة بعددها ومقوماتها لكن في كمية متضائلة؟ هل كان العلم كامنًا في الطفل قبل أن نعلمه إياه؟ إذا سايرنا أفلاطون

وأجبنا بالإيجاب، بقى أن النفس في مذهب أفلاطون تعلمت في حياة سابقة بكل معنى التعلم، فكانت بالقوة إليه وإلى مزاولة العلم بعد ذلك، إذ أن الفكر الكامن شيء ومزاولته شيء آخر.

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

(ح) والقوة الطبيعية هي التي في طبيعة الموجود، سواء أكان فاعلاً أم منفعلاً وهي محدودة نحو شيء واحد أو وظيفة واحدة، كالنار تسخن، أو العقل يعقل، أو المخيلة تتخيل. والقوة النطقية أو العقلية هي التي في النفس الناطقة بما هي ناطقة، وتتناول العلوم والفنون، وليست محدودة نحو طرف واحد، بل قد تفعل طرفًا أو الآخر بحسب الاختيار: فعلم الطب يشتمل على معرفة الصحة والمرض، فهو في النفس قوة الصحة والمرض جميعًا، ولو أن معرفة أحد الضدين هي المقصودة فيه بالذات، ومعرفة الضد الآخر بالعرض، فهو يعلم الصحة لكي يحدثها ويصونها، ويعلم المرض ليزيله لا ليحدثه، والإرادة تجرح أحد الضدين. وعلم الأخلاق يشتمل على معرفة الخير والشر، فهو في النفس قوة الاثنين، إلا أن المقصود فيه فعل الخير واجتناب الشر، وقد ترجح الإرادة فعل الشر.

(ط) والقوة القريبة هي المهيأة لكل التهيؤ للخروج إلى الفعل حالما تفعل علتها أو يترفع المانع لها، وهي القوة في الحقيقة. أما القوة البعيدة فهي التي لا تخرج إلى الفعل إلا بعد مرورها بالمراحل التي تفصل بينها وبين التهيؤ الأخير فإذا قلنا إن الكائن الحي هو بالقوة في العناصر الكيميائية، أو أن هذا الطفل فيلسوف أو شاعر بالقوة، فإننا نقول ذلك بضرب من التجوز يعود إلى الإمكان المنطقي، وقد بينا أن ليس أي شيء كان هو بالقوة أي شيء كان.

(ى) في ضوء هذه الإيضاحات نفهم تعريف ابن سينا للقوة بأنها « ما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال » [١] وتعريف ابن رشد بأنها « الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل »[٢]. فالعبارتان تعرفان القوة، لا في ذاتها، وهي غير مدركة بما هي كذلك، بل بالفعل، وهي إنما تعترف به، إذ أنها نسبة إليه، أي كافية له، أو قدرة عليه واستطاعة له. والعبارتان تثبتان القوة على أنها وجود حقيقي وإن لم تكن فعلاً، وقول ابن سينا « ما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال » يضارع قول ابن رشد « الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه » لا مجرد الإمكان أو القوة البعيدة، بل الاستعداد الوجودي الذي بدونه لا يجوز من الشيء فعل أو انفعال. فأصل اللفظ الدلالة على ما ليس موجودًا بالفعل لكنه يقدر أن يوجد أو يقوى على الوجود بالفعل. فلا ينبغي أن يصدنا خفاء القوة في ذاتها عن وضعها في الوجود كقسيمة للفعل، من حيث إنها نسبة حقيقية إلى الفعل لولاها لا يوجد الفعل، وأنها كالفعل تقال بطريق التناسب لتباينها بتباين الموجودات وأفعالها، مع الوحدة الدال عليها اسمها والمعرفة ههنا.

(ك) ففي المسألة ثلاثة مذاهب: مذهب يقول بالقوة وحسب، كما نراه عند هرقليطس وهجل وبرجسون، فيتصور الوجود غير معقول وصيرورة صرف.

---

(١) النجاة، ص ٣٤٨.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٤١.

ومذهب يؤمن بالفعل وحسب، فيجمع الكل في واحد، ويعتبر الصيرورة وهمًا، كما نرى عند بارمنيدس ، أو شبه وهم، كما نرى عند سبينوزا: قال بارمنيدس « الوجود موجود، فلا يحدث عنه وجود» ظانًا أن الوجود هو بالفعل حتمًا، وأنه متجانس على ما يشبه أن يبدو في ذهننا، فلا كثرة ولا يصيرورة، غير عارف أن الوجود قد يكون أيضًا بالقوة، أو أن القوة نوع من الوجود، وأن الصيرورة خروجها إلى الفعل، وغير عارف أن وحدة معنى الوجود في الذهن هي ثمرة تجريد عقلي من موجودات متعددة يقال عليها بالتشكيك لتغايرها، فالكثرة ممكنة ، وهي الأصل الذي يواجهنا بادئ ذي بدء. أما سبينوزا فقد قبل الكثرة، لكن على أنها كثرة صفات وأحوال لجوهر كلي واحد،وقبل الصيرورة، لكن على أنها صيرورة آلية تتدافع فيها الأحوال أي الجزئيات، ويفعل كل منها بما يتلقى من دفع لا بقوة مركوزة فيه. وهذا نوع من التوسط بين بارمنيدس وهرقليطس، مع ميل إلى الأول أشد، من حيث إن الأصل عنده أيضًا الوحدة والثبات، وإنه لا يبقى معهما للكثرة والصيرورة إلا ظل من وجود مستند على الجوهر الأوحد.

(ل) الوسط الحق هو المذهب الثالث، مذهب أرسطو، يجمع بين القوة وافعل، ويرى أن القوة، وإن كانت غير معقولة في ذاتها، فهي معقولة بالقياس إلى الذي يخرج إليه، فإن الفعل كمال القوة ومن أجله وجدت، وهو محققها، فما من متغير إلا وله مغير، أو ما من متحرك إلا وله محرك، وعلى ذلك يخطئ الذين يفسرون الكون بتطور المادة، واضعين في الأصل القوة والاختلاط زمنًا غير متناه، ولو صح زعمهم لما أمكن أن تخرج الأشياء من القوة إلى الفعل، ومن الاختلاط إلى النظام. وبفضل هذه البديهيات يتفق العقل مع الوجود، ويصعد إلى فاعل أول.

٣٣- الجوهر والعرض:

(أ) من الموجودات ما هو منفصل عما سواه، قائم بذات متقوم في ذاته، معين تعيينًا أوليًا بماهية باقية ما بقي هو، مثلما نرى في زيد هذا أنه إنسان، ومنها ما هو

حال في المتقوم في ذاته، معين له تعيينًا ثانويًا يجعل منه شخصًا مشارًا إليه، كالمقدار واللون وسائر ما ينضاف على الماهية في الأشخاص وهذا التعيين الثانوي قد يكون « مفارقًا » زائلاً، وهو في الغالب كذلك، وقد يكون « لازمًا » ثابتًا، كالبياض في ققنس العالم القديم، أو كالسواد في ققنس العالم الجديد (١٠ جـ)، دون أن يمنع لزومه وثباته من اعتباره ثانويًا متمايزًا من الماهية جائز المفارقة.

(ب) فالموجود الذي من النوع الأول محل وموضوع للذي من النوع الثاني، وليس هو في محل أو موضوع. وظاهر أن المتقوم في ذاته المقوم لغيره أشرف من هذا المتقوم به. وبهذا الاعتبار اصطلح في العربية على تسمية المتقوم في ذاته « جوهرًا » وعلى تسمية المتقوم في غيره « عرضًا ». قال الغزالي: « الجوهر اسم وضعه واضع اللغة لحجر يعرفه الصيرفي، ونقله المتكلم [صاحب علم الكلام] إلى معنى هو أحد أقسام الموجودات »[١]. وقال ابن رشد: « هذا الاسم عند المتفلسفين منقول من الجهر عند الجمهور، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضًا مقولة الجوهر أشرف المقولات، سميت جوهرًا »[٢]. واصطلح على اسم العرض للدلالة على ما يعرض للجوهر، أو « أنه منقول مما يدل به عند الجمهور، وهو الشيء السريع الزوال »[٣]. وهكذا ندرك مبدأ الجوهرية على أنه تعيين لمبدأ الذاتية: « الموجود واحد بعينه تحت أحواله المتعددة المتغيرة ». ومن هذه الوجهة لا يخرج الموجود عن هذين القسمين: فإنه إما جوهر وإما عرض.

(جـ) للجوهر إذن تعريفان فهو: الموجود المتقوم في ذاته، وهو موضوع الأعراض أي محلها وحاملها. الأول بمثابة الحد، والثاني بمثابة الاسم، فالأول

(١) معيار العلم، ص ٥١.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧.

(٣) الموضع السابق.

مفضل، وقول: « المتقوم في ذاته » خير من قول « الموجود لا في موضوع » على كثرة ورود هذا التعبير عن ابن سينا وابن رشد، وبيانه بأن الجوهر « يقال لكل موجود لذاته لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى تقارنها حتى يقوم بالفعل »[1] أجل إن القولين يرجعان إلى واحد، فالمتقوم في ذاته هو الموجود لا في موضوع، غير أنه يجمل صوغ التعريف في صورة موجبة كلما أمكن ذلك لما هو معلوم من أن التعريف السالب يقول ما ليس الشيء هو ويدع ماهيته خافية، بينما التعريف الموجب يقول ما الشيء هو ويؤدي إلى الذهن معنى ثبوتيًّا ربما لا يؤديه السلب إلا بشيء من العناء، فالإيجاب متقدم على السلب. ثم إن قبول الأعراض ليس شرطًا للجوهرية بإطلاق، هو وظيفة ثانوية للجواهر الحادثة، ويخرج منه الله الذي هو جوهر محض غير قابل لعرض ما، على حين أن التعريف الأول شامل ينطق على كل جوهر.

(د) أما العرض فتعريفه مقابل للتعريف الثاني للجوهر: فإنه « ماهية موجودة في آخر وجودها في موضوع أو محل »، فهو « وجود مقبول لا غير » (نجاة ٢٠٤). فينبغي أن يفهم حلوله في موضوع بمعنى اتحاده به وتقومه فيه، لا كحلول الجزء في الكل، أو الجسم في المكان، أو المعلول في العلة ! فليس للعرض من حقيقة إلا بالجوهر، كالشكل واللون والحركة فإنها لا توجد إلا في موضوع. وسنزيد هذا بيانًا فيما يلي. ولنزد الآن في بيان معنى الجوهر بإيراد الاختلاف في استعمال اللفظ، فنقول:

(هـ) كان أفلاطون يرى أن المثل هي الموجودات الحقة، وأن الأجسام الطبيعية أشباح لها، فثبت عنده أن المثل هي الحقيقة باسم الجوهر، وأن الجزئيات إن أطلق عليها هذا الاسم فبالتبعية وبصفة ثانوية، قال: « لا تسم الماء المحسوس ماء، وإنما قل إنه شيء شبيه بالماء ». وافترق عنه أرسطو إذ ثبت لديه أن المثل لما كانت كليات فيستحيل أن يحصل لها وجود، وأن الموجود حقًّا هي الجزئيات، سواء أكانت مادية

(١) ابن سينا: رسالة الحدود.

محسوسة، أو روحية معقولة كالنفوس الإنسانية والعقول العلوية، فكان يسميها جميعًا جواهر أول، ويسمى المعاني الكلية الماثلة في عقلنا جواهر ثواني، وينبه على أن اسم الجوهر إنما يطلق على الجواهر الأول والجواهر الثواني لا بالتواطؤ بل بطريق التناسب من حيث إن قوام الجزئي هو بذاته لا بالكلي، وقوام الكلي هو بالجزئي فالجزئي أولي بالجوهرية وإذا تأملنا في هذين النوعين من الجوهر وجدنا أن الجوهر الأول هو ما ليس في موضوع ولا يحمل على موضوع، كزيد مثلاً، بينما الجوهر الثاني وإن كن ليس في موضوع فهو يحمل على موضوع، كإنسان في قولنا: « زيد إنسان ».

(و) والفلاسفة الإسلاميين، كابن سينا وابن رشد ومن تبعهما، يعنون بلفظ الجوهر وبصفة شاملة « الموجود لا في موضوع » وثانيًا وبصفة محدودة « محل الأعراض أو موضوعها ». والمتكلمون « يخصصونه بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم ، ويسمون المنقسم جسمًا لا جوهرًا، وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر (كما يطلقه الفلاسفة) على (الله) المبدأ الأول »[1].وابن سينا، بعد أن عرف الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع، ويبنه على أن اللفظ مشترك، يقول (في رسالة الحدود) إن هذا اللفظ: « يقال بالذات لكل شيء كان، كالإنسان أو كالبياض، وإن كان موجود، وإن كان كالبياض والحرارة والحركة، فهو جوهر ». كيف يكون ذلك وهذه أمثلة للعرض؟ كيف يمكن الجمع في مدلول واحد بين الإنسان والبياض؟ وقال ابن رشد مثل هذا، وفسره كما يلي: « إن هذا إنما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بالإطلاق، ولم يضع واحد العرض من جهة ما هو عرض جزءًا وجوهرًا، بل من جهة ما ظن أنه معرف ذات الجوهر المشار إليه، فمن رأى أن كليات الشيء هي التي تعرف ماهيته، أو أنها الأبعاد الثلاثة، أو أنها أجزاء لا تتجزأ، أو أنها المادة والصورة، رأوا أنها أحق باسم الجوهر من الشيء المشار إليه، إذا كان من المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واسطقساته [أي أجزاؤه [ليس بجوهر، فإن الشيء الذي هو سبب

(١) الغزالي: معيار العلم، ص ١٩٣، وتهافت الفلاسفة، ص ١٠.

لأمر ما أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب »[١].

(ز) وفي العصر الحديث نجد ثلاثة تعريفات مشهورة: أولها تعريف ديكارت القائل إن الجوهر: « هو الذي يوجد بحيث لا يفتقر في الوجود إلا لذاته ». هذا التعريف مدعاة للبس: فقد يعني « ما لا يفتقر لموضوع أو محل لكي يوجد » وهذا معنى مقبول، وقد يعني « ما لا يفتقر لشيء آخر كعلة لوجوده » وهذا معنى يستتبع إما أن الجواهر موجودة بذاتها، ومن ثمة إلهية، أي يستتبع وحدة الوجود، أو أن اسم الجوهر يجب أن يقصر على الله وحينئذ تكون سائر الموجودات أعراضًا لله، فنقع في وحدة الوجود كذلك. وفعلاً استدرك ديكارت قائلاً: « بدقيق العبارة الله وحده هكذا »[٢].

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

(ط) والتعريف الثالث شائع لدى الحسيين وكنط ومن جاء بعده من التصوريين، وهو قولهم: إن « الجوهر فكرة محل أو موضوع ثابت الكيفيات متغيرة ». يقولون إنه فكرة أو معنى، فلا يعتقدون بموضوعيته، مع فارق في تفسير أصل هذه الفكرة: فالحسيون يفسرونه بأن الذهن يلاحظ توزع الإحساسات في مجموعات وتلازمها فيها، فيعتاد اعتبارها شيئًا واحدًا يدل عليه بلفظ واحد، كالإنسان والفرس والشجر، دون أن يدري لتوزيع الإحساسات وتلازمها علة ما،

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧ باختصار.

(٢) مبادئ الفلسفة، المقالة الأولى، الفقرة ٥١، باختصار.

فيقدر له أساسًا ويسميه بالجوهر. فهم يكررون هنا ما يقولونه في سائر المعاني. ويذهب كنط إلى أن المعاني، ومنها معنى الجوهر، أمور لا ينالها الحس، ولكنها غريزية في العقل نستخدمها لتنظيم التجربة، ونستدل عليها برسوم خيالية، والرسم الخيالي للجوهر « بقاء كمية المادة » وبتعبير آخر تلازم الإحساسات كما يقول الحسيون. وهذا يقودنا إلى الفحص عن قيمة معنى الجوهر، فنقول:

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

(ك) ويخطئ الظاهريون في تصور العرض إجمالاً، فإنهم يتخيلونه كما يرون اللون مثلاً واردًا على الشيء من خارج وملصوقًا به، ويظنون أننا نحن الذي

نفترض له موضوعًا أو محلاً خاليًا. والحقيقة أن الجوهر أو الشيء أو الموجود يتكون ويدوم معه أعراضه يظهر بها وفيها، فنعرفه في نوعه وشخصه بها وفيها، إذ أنها « ظواهره » وليست حجبًا تخفيه وتخدع عنه. والحقيقة أن العرض صادر عن الجوهر ومقبول فيه صدورًا وقبولاً ذاتيًا، كما نرى الأشياء من جامدة وحية تظهر طبعًا بأعراض خاصة، وحتى حين يكون العرض مقبولاً من خارج، كلون الذي ينتقل منن مناخ إلى آخر، أو كعم النبات والحيوان يتغير بتغير الاستنبات والمأكل والبيئة، أو كالعلم يلقنه المعلم، فإن الجوهر يتمثله ويجعله جزءًا من ذاته. فليس حدوث العرض في الجوهر كوقوع لون صناعي على سطح الشيء، ولكنه فعل ذاتي للجوهر.

(ل) هذا الذي تحسه الحواس ويعلقه العقل، يتأيد ويتضح إلى أبعد حد بالولوج إلى « الأنا » الذي هو الجوهر المدرك بالوجدان: فليس من ينكر أنها نضيف ظواهرنا الوجدانية إلى ذات ثابتة هي « الأنا » حتى في الحالات المسماة بأمراض الشخصية. فالتغيرات النفسية تبدو لنا لا كأنها مطلق ظواهر بل على أنها ظواهرنا نحن تتعاقب مع بقاء شخصيتنا، فندرك الأنا تارة حاسًا وطورًا عاقلاً أو مريدًا أو منفعلاً أو متخيلاً أو متذكرًا. فاعجب للظاهريين يدعون أنهم لا يقرون إلا بالتجربة ثم يكابرون في شهادة الوجدان هذه: لمَ تكون شهادته أقل صدقًا في إدراك بقاء الشخصية منها في إدراك تعاقب الظواهر؟ إن الشواهد على بقاء الشخصية كثيرة واضحة كل الوضوح: فالعادة، سواء أكانت جسمية أم ذهنية، تكتسب بتكرار الفعل، ولا يفيد التكرار إلا إذا حدث في ذات بعينها، والذكر والتذكر يدلان على أن هناك ذاتًا بعينها تستعيد الماضي وتصل بينه وبين الحاضر، وإلى الذكر والتذكر يرجع تداعي الصور الذي يعولون عليه أكبر التعويل، كما يرجع الشعور بالتبعة. إن الظاهرية عبارة عن إلغاء الحياة الوجدانية، فإن هذه الحياة قائمة على الثبات والاستقرار، ولولاهما لما أمكن أن توجد ظواهر متنوعة متغيرة.

(م) ولنا على الظاهريين شاهد من أنفسهم: فقد حاروا في تفسير « الوهم

والجوهر » كما يقولون، فتساءل ديفيد هيوم: إذا كانت الإحساسات والأفكار منفصلة مستقلة، فكيف يمكن أن يوجد بينها مبدأ ارتباط؟ ثم قال: إن هذه مسألة مستعصية على فهمه. وقال ستوارت مل: إن سلسلة الظواهر الباطنة تعرف ذاتها ماضية ومستقبلة، فنضطر للاعتقاد بأن النفس أو الأنا شيء آخر غير السلسلة، فنقع في تناقض. فهم ينكرون الجواهر ويجوهرون الظواهر، فيجتمع لهم جواهر كثيرة لأنهم لم يريدوا أن يعتقدوا بجواهر قليلة !

٣٤- الماهية والوجود:

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

(ب) لعل أفلاطون أول من التفت إلى النسبة بين الوجود والماهية، دون أن يبين المسألة لذاتها، ودون أن يتبين ما تستتبعه. ذلك بأن الجسميات عنده « مشاركات » في المثل، فوجودها ليس لها بذاتها، وإلا لكانت دائمة ثابتة كالمثل، من حيث إن الماهيات بمعزل عن الزمان والتغير، والمثل أنفسها إن اعتبرناها موجودات مطلقة بناء على بعض النصوص، كان وجودها لها بذاتها غير متمايز من ماهياتها تمايز وجود الجسميات من المثل؛ وإن جعلناها مصنوعة من مثال الخير بناء على نصوص أخرى، رجع حكمها إلى حكم الجسميات فوجد فيها ذلك التمايز لأن وجودها منحة من مثال الخير وتحقيق لماهياتها. والآلهة المنوعون من الإله الصانع للكون، وجودهم متمايز من ماهيتهم كذلك لأنه وجود ممنوح، وفي الإله الصانع للكون الوجود ذاتي للماهية. هذه الحالات مستخلصة اجتهادًا من مواقف أفلاطون، وهي تعود إلى اثنتين: حالة الموجود بذاته، وليس فيه تمايز بين وجوده وماهيته، وحالة

المصنوع، وفيه ذلك التمايز.

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

(د) وقد تقدمت المسألة مدى فسيحًا بفضل أرسطو، إذ كان أول من وضعها وضعًا صريحًا، وأول من ميز بين الوجود والماهية، ولكن في الذهن وفي المنهج العلمي فقط، ثم انساق إلى عين النتائج لاتفاقه مع أستاذه في غيبة فكرة الخلق وفيما تستتبعه هذه الغيبة من إثبات أزلية العالم. فمن الناحية التمييز بين الماهية والوجود، يجعل منهما مطلبين مختلفين للعلم، مطلب ما، أي: ما الشيء الذي هو موضوع العلم، ومطلب هل، أي هل الموضوع موجود، ويعلن أن الوجود لا يدخل في تعريف الماهية، وأننا ندرك ما الإنسان أو ما المثلث دون حاجة إلى إدراك وجودهما بالفعل، وينبه على أن العلم بوجود الموضوع يجب أن يقدم على تعريف الموضوع أي على العلم بماهيته إذ كان الموضوع غير موجود، كالغول أو العنقاء، لم يبق هناك من م عنى لتعريفه، أو جاء التعريف منصبًا على الاسم فقط كما نعينه تعيينًا عرفيًا، لا على شيء موجود أو ممكن الوجود، هذا إذن تمييز حاسم [1]، بيد أنه لا يعدد الوجهة المنطقية.

(هـ) فإذا ما قبلنا على الوجهة الميتافيزيقية أو الوجودية، ألفينا أرسطو يوحد بين الماهية والوجود في جميع مراتب الموجودات، وهذه المراتب عنده ثلاث: المرتبة العليا تشمل الآلهة محركي الأفلاك، وهؤلاء عقول مفارقة للمادة أي أرواح بسيطة بريئة

(١) كتاب التحليلات الثانية: م ٢ ف ١، وكتاب ما بعد الطبيعة: م ٧ ف ٥ و ف ٦.

من كل تركيب، فهم موجودون بذواتهم أزلاً أبدًا، فلا تمايز فيهم بين ماهيتهم ووجودهم. والمرتبة التالية تضم الأفلاك، وهذه مركبة من نفس ناطقة ومن الجرم الذي نراه: النفس الناطقة روحية، وحكمها حكم المحركين، وجرم الفلك عنصر واحد هو الأثير لا يكون ولا يفسد، فهو ثابت، أزلاً أبدًا، وإذن فالأفلاك موجودة بذاتها، فلا تمايز فيها بين ماهية ووجود.

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

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

(ح) ومنذ القرن الثاني للميلاد حمل المفكرون المسيحيون على مقدمات

الفلاسفة اليونان ونتائجها. فقد قرأوا في مفتتح سفر التكوين الذي هو مفتتح التوراة: « في بدء خلق الله السموات والأرض » فعرفوا أن الله خالق الأشياء، أي موجدها مادة وصورة، وموجدها بعد أن لم تكن موجودة. وقرأوا في سفر الخروج (الفصل الثالث، الآية ١٤) أن موسى التمس من الله أن يفصح له عن اسمه كي يبلغه إلى بني إسرائيل فقال الله: « أنا الموجود، كذا قل لبني إسرائيل: الموجود أرسلني إليكم ». وقرأوا في سفر ملاخي (الفصل الثالث الآية ٦) : « قال رب الجنود [السموية]: أنا هو الرب ولا أتغير ». وقرأوا في آيات أخرى كثيرة عن الله وصفاته، فعلموا أن الله واحد ليس غير، وأنه هو الموجود الوحيد القيوم الذي وجدوه بذاته، وما عداه فوجوده به، وأنه ثابت لا يطرأ عليه تحول، وما عداه هو الذي يعتريه التحول، فكان الثبات أخص صفات الله في نظرهم، وكانت الصيرورة أخص صفة للمخلوقات. ولقد ألحوا في تأييد هذه المعاني وفي نقد الآراء اليونانية، وكان القديس أوغسطين (٣٥٤ – ٤٣٠) أبرعهم تأييدًا وأشدهم نقدًا.

(ط) وجاء بويس (٤٧٠- ٥٢٥٩ فتعمق المسألة لتحديد وجه التمايز بين الله والمخلوقات، فرآه في بساطة الله وتركيب المخلوقات، وبين ذلك تبينًا غدا معه هذا التمايز مرعيًا في علم اللاهوت من عبده، قال: « الجوهر الإلهي صورة ون مادة، ومن ثمة هو واحد [غير مركب في ذاته] ، وهو ما هو أي عين ماهيته، وسائر الموجودات ليست هي ما هي أي عين ماهيتها لأنها مركبة، كتركيب الإنسان مثلاً من نفس وجسم، فليس الإنسان أ؛د هذين الجزأين دون الآخر، وإذن فمن وجه ليس هو ما هو ». في هذا ا لنص الملخص لرأيه لا يظهر أن الوجود مقصود كجزء من مركب، وإنما المقصود الماهية المركبة في ذاتها المتمايزة (باعتبارها ماهية تامة) من أي جزء من أجزائها، فقوله إن الجوهر المخلوق ليس هو ما هو يعني أنه لا يتوحد مع الصورة التي تجعله ما هو، وأنه معروض لأعراض تزيد في تركيبه. وليس الوجود مذكورًا بين هذه ا لأعراض. والوحدة التي يثبتها الله هي توحد الجوهر الإلهي مع الصورة أو الماهية الإلهية. والتمايز الذي يضعه في المخلوق تمايز بين

الجوهر والصورة.

(ى) ثم كانت للمفكرين الإسلاميين جولات في هذا المضمار، فقد قرأوا أيضًا أن الله خالق وأنه هو القيوم. ففهم المتكلمون منهم أن العالم حادث أوجد بعد عدم، واستنتج فريق منهم أن وجود المخلوق غير ماهيته، قالوا: « إن جود السواد زائد على كونه سوادًا، وإنه يجور خلو تلك الماهية من صفة الوجود، وإن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق، وإن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات، بل في جعل تلك الذوات موجود »[١] وفهم الفلاسفة منهم أن الخلق لا يستلزم أزلية العالم، وأزلية العالم لا تغني عن علة أزلية، إذ أنه ممكن، وأن الوجود الممكن علة لا محالة. فقال ابن سينا: كل وجود فإما واجب وإما ممكن، ووجود كل ممكن الوجود هو من غيره، وليس لكل مكن علة ممكنة بلا نهاية، بل إن الممكنات تنتهي إلى علة واجبة الوجود؛ فوجود الممكن في الأعيان أو في الأذهان معنى مضاف إلى حقيقته [٢] وقد غلا ابن سينا في التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود في الموجود الممكن عرضًا للماهية.

(ك) وقد عارض ابن رشد هذه النظرية معارضة شديدة. إنه لم يُعن بمعالجة المسألة بأطرافها دفعة واحدة، ولكنه عرض لها كلما سنحت له الفرصة، وفي كل مرة يعنف صاحبها تعنيفًا أليمًا. قال: «العدم ليس فيه إمكان أصلاً»[٣] فاستبعد تلك الفكرة الغريبة التي خطرت لبعض المتكلمين من أن للممكن والمعدوم ضربًا من الوجود هو وسط بين مطلق اللا وجود ومطلق الوجود، وذلك لتفسير الخلق « من العدم » على اعتبار أن حرف «من » يفيد أخذًا من شيء وأن المأخوذ منه موجود على

(١) كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي ص ٣٤ و ص٣٧ من طبعة القاهرة.

(٢) العلم الإلهي من كتاب النجاة، وأول كتاب الإشارات، وفي مواضع أخرى كثيرة.

(٣) تهافت التهافت، ص ٧٤، ص ٢٢٢.

نحو ما. قال: «الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية ... وقد غلط في هذا غلطًا كثيرًا ... إذ يُسال عن ذلك العرض، إذا قيل فيه إنه موجود، هل يدل على عرض موجود في ذلك العرض، فتوجد أعراض لا نهاية لها، وذلك يستحيل»[١] «ولكن هذا شأن هذا الرجل في كثير مما يأتي به من عند نفسه»[٢]. « فإن دل [الوجود] على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة »[٣] فإن « الوجود في البسيط هو نفس الماهية »[٤]، « وإن معطي الوحدانية، التي هي شرط في وجود الشيء المركب، هو معطي وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لها »[٥]. وأن « معطي رباط الأشياء المرتبطة بعضها مع بعض هو معطي الوجود »[٦]، وإن « التركيب ليس هو مثل الوجود، بل مثل التحريك، أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التي قبلت التركيب، والوجود هو صفة هي الذات بعينها، ومن قال غير هذا فقد أخطأ»[٧].

(ل) ولما ترجم الغربيون إلى اللاتينية كتاب الشفاء لابن سينا، في أواخر القرن الثاني عشر، وشروح ابن رشد على كتب أرسطو، في أوائل القرن التالي، واطلع فيها اللاهوتيون على منطوق المسألة ومختلف الآراء، راقتهم نظرية ابن سينا واتخذوها أصلاً يبنون عليه ويفرعون منه، مع تفاوت في التعمق والإحكام. فكان القديس توما الإكويني أبعدهم غورًا وأسدهم رأيًا كما كان شأنه في سائر المسائل، رأى في قسمة الموجود إلى واجب وممكن رجوعًا إلى التعريف الوارد في التوراة، وبيانًا

(١) تهافت التهافت، ص ٣٠٤.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨.

(٣) تهافت التهافت، ص ٣٩٢، ص ٣٩٣.

(٤) تهافت التهافت، ص ١٧٢، و ص ٤٠٠ على التوالي.

(٥) تهافت التهافت، ص ١٧٢، و ص ٤٠٠ على التوالي..

(٦) تهافت التهافت، ص ١٨٠ و ٣٣١ على التوالي.

(٧) تهافت التهافت، ص ١٨٠ و ٣٣١ على التوالي.

للفارق الأول الحاسم بين الله والمخلوقات، لقيام هذا الفارق على أول المعاني وأشملها، وهو معنى الوجود، الله هو العلية الأولى، والعلة الأولى موجودة بذاتها ضرورة، فلا تغاير في الله بين ماهية ووجود، بينما المخلوقات ممكنات فقط، ليس الوجود متضمنًا في ماهياتها، وإذا أضيف إليها فالإضافة خارجة عن الماهية لا ذاتية لها. وآية إمكانها بادية فيها: فإنها متغيرة قابلة للأعراض، والتغير انتقال من القوة إلى الفعل، وما يخالطه شيء بالقوة فليس يوجد بذاته، لأن الموجود بذاته حاصل على كل وجوده فلا يتغير، ولو كان وجودها من ماهياتها لوجدت دائمًا وعلى حال واحدة كالماهية، وقبل الأعراض لازم من التغير، ونسبة القابل إلى المقبول كنسبة القوة إلى العقل.

(م) وعلى ذلك يقر الإكويني ابن سينا على إثبات التمايز الحقيقي بين الماهية والوجود في المخلوق، ويجد أنه كان قليل التوفيق في جعله الوجود عرضًا للماهية، وفي تصوره الإمكان كأنه قوة فعلية كأولئك الفريق من المتكلمين، فيقر ابن رشد على نقيض هاتين الدعوتين، ويلاحظ أن الإمكان لا يعتبر وسطًا بين العقل والقوة، وإنما هو قابلية صرف للوجود، ووجوده متعلق بالإرادة الإلهية. وقد يجوز القول بمعنى واسع إن الوجود عرض للماهية من حيث إنه غير داخل في حدها، إلا أن إضافة بالوجود إلى الماهية تختلف عن إضافة العرض إلى الجوهر: العرض وجه معين للجوهر، بينما الوجود تحقيق الجوهر ماهيته وملابساتها، وفي الموجود المتحقق بالفعل ليس الوجود والماهية شيئين تامين متجاورين، إذ ليست الماهية موجودة دون الوجود، وليس الوجود شيئًا ما دون الماهية، وإنما الوجود فعلية الماهية، أي كونها بالفعل، فنسبة الوجود إلى الماهية نسبة فعل إل قوة، فاجتماعهما في المخلوق اتحاد تام يجعل منه كائنًا ذا وحدة تامة من حيث إن كلا منهما ضروري للآخر متمم له. وهذا تطبيق لنظرية الفعل والقوة بين أهميتها الجلي.

(ن) ذلك رأي القديس توما الأكويني في المسألة، فيه شيء من أوائل المفكرين

المسيحيين، وشيء من ابن سينا، وشيء منه هو. إن فكرة الخلق هي التي أثارتها ووجهت إلى هذا الحل. لذا لم تخطر للفلاسفة القدماء، أو لم تخطر إلا للذين منهم اعتقدوا بالحدوث في الموجودات وبالقدر الذي تصوروه منه فيها، كما رأينا أفلاطون يُتبع الآلهة والماديات لنصع الإله الصانع من مادة موجودة بدونه. ولذا لا يثيرها أصحاب وحدة الوجود إلا قالوا إن تمايز الوجود والماهية هو في الذهن فقط، من حيث إنهم لا يميزون بين خالق ومخلوق إلا تمييزًا ذهنيًا، وإنهم يؤلهون الوجود أجمع فيمحون الحدوث ويحلون الوجوب في كل ماهية. ولذا أيضًا لا يثيرها أصحاب المذهب الحسي أو الاسمي، من حيث إن التمييز الحقيق بين الماهية والوجود أعمق من أن يظهر للحواس، ولا ينفذ إليه إلا العقل الذي ينكرونه. فهذه المسالة تطبيق فلسفي لعقيدة الخلق، وبيان لتركيب المخلوق وتبعيته في مقابلة بساطة الخالق واستقلاله. هي إحدى المسائل العقلية التي كان العقل غافلا عنها، فنزل بها الوحي، فعالجها العقل بتطبيق نظرية الفعل والقوة من جهة الوجود، فحصل على تركيب في المخلوق هو أعمق وأسبق كل تركيب، ودخلت المسألة هكذا في عداد المسائل العقلية، واستغنت عن شهادة الوحي في إثارتها وفي تأييدها.

(س) هذا وقد خاض فيها بعض الفلاسفة المعاصرين من الوجوديين الملحدين الماديين، ولكن مع العبث بلفظ الماهية بنقله من معناه المتعارف إلى معنى الشخصية، فخلطوا خلطًا غريبًا. يقول « جان بول سارتر »: إن الاعتقاد بإله خالق هو الذي يوحي بكفرة الماهية النوعية وفكرة سبقها على الوجود، من حيث إن الخلق تحقيق شيء معلوم أولاً. أما الذي لا يؤمن بالله ولا بالماهيات النوعية (مثله هو) فإنه يسلم بهذا السبق للموجودات الخاضعة خضوعًا تامًا للإنية الطبيعية والتي نجدها معينة في كيانها وأفعالها، ولا يسلم به بالنسبة للإنسان، فإن في الإنسان، وفيه وحده، عدم تعيين يتعين بفعل حريته فيكون الشخصية الخاصة بكل فرد من الأفراد والتي هي ماهيته: وبهذا المعنى يكون الوجود سابقًا على الماهية، أي إن ا لإنسان يوجد ثم يصير جبانًا أو جسورًا، أمينًا أو خائنًا، عالمًا أو جاهلاً، إلى آخر ما يتعين به

كل فرد. تلك هي الماهية حتى اطرحنا جانبًا الماهية النوعية المشتركة بين كثيرين والمستلزمة عقلاً يعلمها وإرادة توجدها، وظاهر أن هذا ليس هو المقصود بمسألتنا الميتافيزيقية.

٣٥- العلة الفاعلية:

(أ) القسمة السابقة إلى ماهية ووجود تقودنا رأسًا إلى قسمة الوجود إلى علة ومعلول: ذلك بأنه متى انقسم الوجود إلى واجب بذاته وجوده عين ماهيته، وإلى ممكن بذاته مركب من ماهية ووجود مفتقر إلى موجد، كان لكل موجود علة وجود إما ذاتية وإما خارجية. والإيجاد أو التحقيق أشهر معنى للعلية، ولكنه ليس المعنى الأوحد، ولا المعنى الأول أو الأعم. فالمعنى الأول والأعم أن العلة أو السبب (والاسمان مترادفان) « ما يلزم عنه شيء ما ». وبهذا المعنى الأعم تنقسم العلة إلى منطقية ووجودية.

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

(جـ) والعلة الوجودية « كل ما يشارك في إيجاد الشيء إما في ذاته أو في وجوده »: فمن حيث ذاته نطلب تعليله بمادته وصورته، وهذاواضح في الصناعيات إذ أننا نفسرها بالمادة المركبة منها، مع الخواص الطبيعية لهذه المادة، وبالصورة أي بهيئة أجزاء المادة، وتركيبها بعضها مع بعض، وتفاعلها بفضل هيئتها وتركيبها. بل هذا واضح نفس الوضوح في الموجودات الطبيعية المركبة ، كأجساد الأحياء تفسرها الفسيولوجيا بالمادة والصورة على النحو المتقدم. فالمادة والصورة علتا طبيعة الشيء

تجعلانه على ما هو عليه، ومن حيث وجوده نطلب العلة التي حققته، وهذه هي العلة الفاعلية تدل عليها، بقولنا: «كل ما يظهر للوجود فلظهوره علة » وهذا أدق من قول القائلين: «لكل معلول علة» فإن لفظ «المعلول» يتضمن معنى العلة، وهذا دور منطقي أو مصادرة على المطلوب؛ ويستقيم القصد إذا عنينا بلفظ «المعلول» ما ليس له بذاته علية ذاته، أي الممكن الذي شأنه المعلولية. وأخيرًا العلة الفاعلية لا تفعل إلا إذا حملت على الفعل بغاية تحققها، فالغاية علة من حيث إنه لولاها لما فعل الفاعل.

(د) هذه أربعة أنحاء من العلية: تختلف فيما بينها اختلافًا كليًّا ولو أن كل علة هي علة المعلول بأكمله، ولكن على وجه خاص يستحيل معه أن تقوم إحداها مقام الأخرى؛ ويتفق في صفة مشتركة تجعل كل واحدة منها علة، وهذه الصفة هي « التأثير » ولكن على نحو خاص بكل منها: فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء، والعلة الفاعلية تؤثر بالفعل والإيجاد ، والعلتان المادية والصورية تكونان الماهية أو الطبيعية. وعلى ذلك فاسم العلة من الأسماء التي تقال بطريق التناسب، أي باتفاق من وجه واختلاف من وجه. ولما كانت المادة والصورة متعلقتين بالماديات، كان محل الكلام عنهما في الفلسفة الطبيعية التي نعرض لها في الكتاب التالي، أما الفاعل والغاية فيمتدان إلى كل موجود، فيرجعان إلى هذا المحل الذي يضم المعاني المتعلقة بمطلق الوجود، ولقد كان كلاهما هدفًا لحملات عنيفة التقت فيها المذاهب والأدلة في العقل وفي الوجود، فالخوض فيهما تلخيص لهذا الكتاب برمته.

(هـ) هذا المبدأ البديهي الذي نطبقه عفوًا وبلا انقطاع، ونبني عليه جميع شؤوننا من مادية ومعنوية، قد حمل عليه جمع من الفلاسفة الحسيين والتصوريين، وبذلوا أقصى ما يستطاع بذله من دقة التحليل وبراعة النقاش في سبيل إبطال قيمته وتفسير منشئه. وها نحن أولاء نستعرض حججهم ونرد عليها، وفي هذا الرد نجلو

معنى العلية الفاعلية ونوطد الثقة بموضوعيته. الحجة الأولى: تاريخيًّا ومنطقيًّا تلك التي قدمها أنا سيداموس، أحد أقطاب قدماء الشكاك، قال: الجم لا يحدثه جسمًا، إذ يستحيل أن يحدث شيء لم يكن موجودًا وأن يصير اثنين بعد أن كان واحدًا، ولا يحدث اللاجسمي لا جسميًّا، وذلك لنفس السبب، ولسبب آخر هو أن الفعل والانفعال يقتضيان المماسة، واللا جسمي منزه عنها ولا يحدث الجسم لا جسميًّا ولا اللا جسمي يحدث جسمًا، لأنهما متغايران، لا الجسم يحتوي طبيعة اللا جسمي، ولا اللا جسمي يحتوي طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة. – هذه الحجة ترجع إلى قدماء الطبيعيين وبارمنيدس وبروتاغوراس وسائر الذين لم يميزوا بين الفعل والقوة فلم يفطنوا إلى إمكان إحداث جسم جسمًا، وأن يحدث لا جسمي لا جسميًّا، لتكافؤ الطرفين ولإمكان احتواء العلة على المعلول احتواء بالقوة. وإذا سلمنا أن الجسم لا يحدث لا جسميًّا، فلسنا نسلم أن اللا جسمي لا يحدث جسميًّا، فإن الأعلى إذا لم يحتوي على الأدنى بالفعل، فقد يحتوي عليه بالقوة، وقد يحدثه دون حاجة إلى مماسة. وعلى كل حال تكفي كلمة واحدة لاستبعاد هذه الحجة: وهي أنها تنفي التغير من الوجود، والتغير واقع ولا يفسر إلا بالعلية.

(و) وقد جمع هيوم الحجج، كما جمعها من قبله مالبرانش، قال: إن مبدأ العلية لا يستنبط استنباطًا مستقيمًا من مبدأ عدم التناقض، وإذن فهو ليس مبدأ أوليًّا. وهذه حجة مقدمها حق وتاليها باطل، وذلك لأن مبدأ العلية يستند على مبدأ عدم التناقض استنادًا غير مستقيم أو بالرد إلى الخلف من جهة أن إنكاره زعم بأن شيئًا يوجد دون أن يكون له ما به يوجد، وهذا تناقض صريح.

(ز) ولكن هيوم يعتبر هذه الحجة قاطعة فيرتب عليها حجة أخرى هي أن ربط مبدأ العلية بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب. وذلك أن أنصار العلية يقولون: إن الشيء الذي يظهر للوجود إنما يظهر عن علة، وإلا كان علة نفسه، وهذا محال، أو كان معلولاً للعدم، وهذا محال أيضًا، وهم لا يفطنون إلى أن هذا التدليل

على العلية يعتمد على العلية نفسها، أي أنه يفترض المطلوب الذي هو ضرورة العلة، إذ يجب التدليل على هذه الضرورة قبل الاحتجاج ببطلان وضع العلية في الشيء الذي يظهر للوجود أو في العدم. وجوابنا أن لا وجه للظن بأن في هذه القسمة التي يعول عليها برهان الخلف مصادرة على المطلوب، إذ أن النظر ههنا واقع على عين الوجود، أي على موجود يظهر للوجود، فهو بهذا الاعتبار لا يظهر بنفسه، ولا يفعل العدم، فيبقى أنه يظهر بفعل موجود آخر هو علته. وهذه القسمة أولية إطلاقًا لأولية معني الوجودي واللا وجود المركب منهما مبدأ عدم التناقض الذي هو مبدأ أول بلا منازع.

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

(ح) ويرتب هيوم نتيجة أخرى على استحالة استنباط مبدأ العلية من مبدأ عدم التناقض استنباطًا مستقيمًا، فيقول: وإذن فمعنيا العلة والمعلول متغايران، ويستحيل أن نعلم العلة من المعلول أو المغلول من العلة علمًا مبدئيًا أي قياسيًا، إنما هي التجربة التي تعرض علينا الظواهر متعاقبة، ومتى كان معنيا العلة والمعلوم متغايرين، فمن السهل علينا أن نتصور شيئًا أيًا كان كأنه غير موجود الآن وكأنه موجود في اللحظة التالية، دون أن نرفق به معنى متميزًا لعلة أو مبدأ محدث ! فيكون الفصل بين معنى العلة ومعنى بداية الوجود أمرًا ممكنًا. والجواب أن ههنا خلطًا بين حالتين مختلفتين: إحداهما مجرد تخيل شيء ما غير موجود ثم تخيله موجودًا، والحالة الأخرى مقارنة بين وجوده الآن وبين عدم وجوده في ا للحظة السابقة، فما إن نعقد هذه المقارنة حتى نرى أن خروجه من اللا وجود إلى الوجود فعل علة بالضرورة.

(ط) قد تأثر كنط بنقد هيوم تأثرًا قويًا، فسلم بأن النسبة بين المعلول والعلة

خارجة عن مفهومهما، وأن التجربة هي التي تعرض علينا الحدين مرتبطين، ولما كانت التجربة جزئية متغيرة، فهي لا تصلح أساسًا للضرورة والكلية اللتين يدعيهما العلم. غير أن كنط كان مقتنعًا أشد اقتناع بقيمة العلم، مصرًّا كل الإصرار على إنقاذه من تشكك الحسيين، وكان عارفًا تمام المعرفة أن العلية دعامة القوانين العلمية، وأنه لو كان منشؤها عادة متكونة بتكرار التجربة كما يقولون، لكان بالإمكان، وقد علمنا ذلك، أن نرجع عن اعتقادنا بضرورتها والواقع أن الاعتقاد بضرورتها مستمر غير منقطع. يبقى أن هذه النسبة آتية من العقل، لا عقل مدرك كما تصوره أفلاطون وديكارت وليبنتز، ويرفضه الحسيون بحق، بل عقل موقوف عند حده، مبرأ من دعوى إدراك الوجود، وظيفته تأليف الأحكام الضرورية.

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

(ك) والأحكام التركيبية تؤلف بين حدين متغايرين مستفادين من التجربة مع نسبة بينهما تبدو ضرورية، فحيث يؤدي إلينا الحس أن « الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن » يؤدي إلينا العقل أن «ضوء الشمس يسخن الحجر » أي أن العقل يزيد نسبة العلية على الظاهرتين المحسوستين يربط بها بينهما برباط ضروري، فتسمي هذه الأحكام « بعدية » لأنها تثبت المحمول للموضوع أو تنفيه عنه تبعًا للتجربة [1]. وعلى هذا ا لوجه يبرره الحكم العلمي، فلا إنكار للعلم كما ينرك

(١) هكذا يعرف كنط والمحدثون إجمالاً لفظي a priori و a posteriori أي من جهة استقلال الحكم عن ا لتجربة أو تبعًا لها، على حين أن أرسطو ، ومن بعده أشياعه جميعًا يعرفون القبلي a priori ويعرفون البعدي a posteriori بأنه الحكم الذي يصدر عن العلم بالمعلول، من حيث إن المعلول متأخر بالطبع عن علته.

الحسيون، ولا دعوى النفاذ إلى بواطن الأشياء كما يدعي العقليون المسرفون، ولكن توسط بين الفريقين، يحق شيئًا عند كل منهما ويبطل شيئًا، ويجمع بين ما يحق في مذهب واحد.

(ل) ونحن نقول: ذاك وسط ظاهري لا حقيقي، وذلك تعريفات خاطئة وتحديدات ناقصة. فأولاً ليس بصحيح أن الحكم التحليلي هو الذي محموله مفهوم موضوعه وحسب، وإنا هو بنوع خاص ذلك الذي يستخرج محموله بتحليل موضوعه في ذاته أو جوهره، من حيث إنه قد يكون للموضوع خواص لازمة له كلزوم المحمول المذكور في مفهومه أو تعريفه، فتكون النسبة بينها وبينه ضرورية أيضًا: مثال ذلك ما نراه في الإنسان من علم ودين وأخلاق وفن وضحك وصناعة وحضارة، فإن كل أولئك للإنسان بسبب كونه ناطقًا، فتضاف إليه إضافة ضرورية ولو لم تظهر في « النطق » الذي هو حد الإنسان، ولم نفكر فيها وقت تفكيرنا في حد الإنسان.

(م) ثانيًا أن الحكم التحليلي نوعان، لا نوع واحد فقط كما اعتقد كنط وسائر الفلاسفة المحدثين، فإن هناك نوعًا آخر من التحليل والأولية هو عكس النوع السابق وله عين القوة، ونعني به تضمن المحمول للموضوع، كالفرد والزوج فإنهما قسما العدد ويتضمنانه، وقد نبه أرسطو على النوعين، ودعاهما بالحمل الذاتي أي الإضافة الذاتية [1].

وقال ابن سينا: « الحمل الذاتي يقال على وجهين، فإنه إما أن يكون المحمول مأخوذًا في حد الموضوع، مثل الحيوان في حد الإنسان، وإما أن يكون المحمول مأخوذًا في حده الموضوع أو جنسه، مثل الفطوسة التي يؤخذ في حدها الأنف، والمثلث الذي يؤخذ في حده السطح ». وقال ابن رشد: « ما بالذات يكون في

(١) أرسطو: كتاب التحليلات الثانية أو كتاب البرهان م ١ ف ٤، وأيضًا كتاب ما بعد الطبيعة م ٥ ف ١٨.

القضايا الحملية على وجهين، أحدهما أن يكون المحمول مأخوذًا في جوهر الموضوع مثل النطق المأخوذ في جوهر الإنسان، والثاني أن يكون الموضوع مأخوذًا في جوهر المحمول، مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين في المثلث »[1]. ففي كل من النوعين يلزم التوحيد بين الحدين لأن النسبة بينهما ذاتية. وترجع العلية إلى النوع الثاني، ولئن لم تكن النسبة بين المعلول والعلة داخلة في مفهوم العلة أو في مفهوم المعلول، كما يريد هيوم وكنط، إلا أنها لاحقة ضرورة لوجود المعلول، من حيث إنه معلول لآخر ويستحيل وجوده من دون أن يكون معلولاً، كما يستحيل وجود إنسان غير ضحاك أو جود مثلث لا تكون زواياه مساوية لقائمتين، فهناك نسبة ضرورية بين ممكن الوجود وبين وجوده الفعلي متى وجد، وهذه النسبة تحليلية، ورفضها رفض لمبدأ عدم التناقض كما تقدم، هي نسبته من المعلول إلى علته أو من الخاصية إلى الماهية، بعكس النسبة من العلة إلى المعلول أو من الماهية إلى الخاصية والنسبتان ضروريتان لا فرق بينهما في الضرورة. هكذا يحل الإشكال الذي استعصى حله على الكثيرين، وتثبت للعلية قيمتها المطلقة.

(ن) وكثيرون، من بينهم كنط، اعتقدوا أن مبدأ العلية، إن سلمنا به، يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية، وفي هذا الاعتقاد إيهام للمبدأ يعدل الإنكار، إذ أن عدم الوقوف عند حد في سلسلة العلل معناه عدم الوصول إلى علة بمعنى الكلمة، أعني علة غير معلولة، وترك السلسلة معلقة، وهذا مناف لمبدأ العلية، فإنه في الحقيقة يقتضي علة غير معلولة تكون بداية مطلقة للعلية، ولا صعوبة في تصور مثل هذه العلة، بل إن كل علة فهي بهذه المثابة: أجل إن العلة التي تقبل فعل علة أخرى لكي تصير فاعلة هي علة ناقصة تحدونا إلى التماس علة لعليتها، لكنها من جهة ما هي علة وفاعلة لا تقبل فعل علة أخرى ولا تتغير، وإنما هي تفعل بما لديها من قوة على الفعل، كالساخن

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٩.

حين يسخن والمعلم حين يعلم، فإن الفعل تحقيق في المنفعل للقوة الفاعلية التي في الفاعل، وكل ما هنالك أن للعلة الأولى من القوة وما يغنيها عن كل قوة سواها. فالتسلسل إنكار للعلية لا تطبيق لها كما يحسبون، ومعنى المبدأ أن لكل ظاهرة علة، لا أن لكل علة علة.

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

(ع) ولنا على هذه الأقوال ملاحظات: فأولا أن معنى العلة يبدو أوليًا في العقل سابقًا على ت كوين التجربة، ونحن نرى الأطفال يسألون عن العلل وهم موقنون بأن هناك عللا، بحيث يبدو الاعتقاد بالعلية واحدًا عند جميع الناس وفي جميع

الأعمار، مع أن المذهب الحسي يقضي بأن تكون قوة العادة معادلة لمبلغ التجربة.

(ف) ثانيًا أننا في إبان تكوين التجربة لا نضع علاقة العلية بين كل سابق ولك لاحق كيفما اتفق، ولكنا نسمى « عللا » بعض أشياء معينة، ونسمى « معلولات » أشياء أخرى معينة، ولا نجد من أنفسنا القدرة على عكس هاتين التسميتين: فلم هذا إلا أن يكون مفهوم العلية متحققًا في الطائفة الأولى، ومفهوم المعلولية متحققًا في الطائفة الثانية.

(ص) ثالثًا: محال أن يفلح إنسان في تصور أحداث تحدث بدون علة: فالمصادفة نفي للقانون وليست نفيًا للعلية، إذ أنها لا تعني أن الأحداث تخرج من العدم، بل تعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة ولا منسقة فيما بينها. وليست المعجزة نفيًا للعلية، ولكنها معلولة لإرادة الخالق التي تقف فعل قانون طبيعي لغرض روحي أعلى ، والحرية هي نفسها علة الاختيار والتنفيذ، وأخيرًا القدر إما أن يتصور قدرًا إلهيًا فيرجع إلى العلة الإلهية، أو يتصور قوة عمياء فيكون قوة وعلة على كل حال. وإذن فقد كان مل واهمًا حين اعتقد أن العلة غير المطردة ليست علة، والحقيقة أنها رباط بين شيئين تكرارا أو لم يتكررا. كما أنهم جميعًا كانوا واهمين حين اعتقدوا أنهم يفسرون القوانين الطبيعية بالتداعي والعادة، بينما لا يفسر التداعي بغير اطراد الظواهر، فهو معلول لا علة، والمسألة بقاية: ما علة اطراد الظواهر؟

(ق) رابعًا: وهؤلاء الفلاسفة يعترفون بالعلية مرغمين إذ يستخدمونها دون أن يشعروا فيدلون على أن الطبع يعود حتمًا مهما يبذلك من جهد في التطبع: إنهم يفسرون معنى العلة بتكرار التجربة، وهذا يعني أن التكرار علة توجد فينا توقع اللاحق بعد إدراك السابق، فيفسرون العلة بالعلية. وهذا كنط يقر بأننا نحس أنفسنا منفعلين في الإحساس، وأنه يلزم عن ذلك أن نعتقد بأشياء خارجة، فيطبق مبدأ العلية وهو القائل الملح في القول إن العلة مقولة جوفاء لا يجوز استخدامها إلا في داخل الفكر. وهذا مل رأى أن العلم مؤلف من قوانين تجمع بين سوابق بعينها

ولواحق بعينها، فاتخذ من طرائقه الأربع المعروفة وسائل لفصل « السابق الضروري » كما يقول من بين سائر السوابق ووضعه موضع ا لعلة، فأقر بوجوب التفرقة بين محض التلازم أو التقدم وبين العلية، واضطر إلى أن يصف بالضروري السابق المتوقف عليه اللاحق، فوصل إلى هذه النتيجة العجيبة وهي أن لا رباط ضروري بين اللواحق والسوابق، وهذا ما يريده المذهب الحسي، ولكن هناك سوابق ضرورية، وهذا ما يقتضيه العلم وتشهد به التجربة، فهذه السوابق غير ضرورية وضرورية في نفس الوقت ! فهل من شواهد أبلغ من هذه على أن المبادئ الأولية مقارنة للعقل، وأنها إن أنكرت بالقول لا تنكر بالفكر، وأن منكريها مناقضون أنفسهم حتمًا، وأن أهون الرد عليهم بيان هذا التناقض.

(ر) وبعد تفنيد إنكار المفكرين وتفسيراتهم المتهافتة نعود إلى سؤالنا: كيف نحصل على معنى العلة؟ فنقول: إن التجربة الظاهرة في حد ذاتها لا تبين مباشرة إلا عن تعاقب الظواهر – ولا تؤدي غلينا التبعية العلية، فإن هذه التبعية أمر غير محسوس محجوب عن الحواس. وفي هذا نتفق مع الحسيين. ثم نفترق عنهم للفور فنقرر أن العقل هو الذي يدرك معنى العلة حالما تتأدى إليه مدركات الحواس: ذلك بأنه يرى أشياء (جواهر وأعراضًا) تظهر للوجود بعد أن لم ت كن موجودة، فيحكم بأن ما يوجد بعد أن لم يكن موجودًا إنما يقبل الوجود من غيره لا من نفسه؛ وهكذا يدرك معنى العلة في ضوء معنى الوجود، من حيث إنه يدرك ابتداء أن ما يحث فلا بد له من عل تحدثه.

(ش) وليس علمنا بالعلة مقصورًا على هذا الاستدلال الجاف: فإن التجربة الباطنة تمدنا بشعور قوي بها كلما أظهرتنا على أفعال تصدر عنها وتقر فينا، كالتعقل والتخيل والإرادة، وأفعال أخرى تصدر عنا وتتعدى إلى غيرنا، كاللمس والتحريك والضرب والقطع، وطائفة ثالثة من الأفعال تصدر عن غيرنا وتتعدى إلينا، وفي كل هذا نشعر بأنفسنا فاعلين ومنفعلين، نعلم، ليس فقط أن المعلول

يحدث • بعد) الفعل – بل أيضًا وبخاصة أنه يحدث (عن) الفعل، وأنه متصور ومطلوب قبل الفعل، بينما التوقع الناشئ التداعي يعني مجرد انتظار اللاحق بعد إدراك السابق. ولذا كان الفعل والمفعول فعلنا ومفعولنا، وكنا مسؤولين عنهما بإقرار من ضميرنا، والحسيون في جملتنا، إلا أن يتحدوا الضمائر جميعًا فيدعوا أن شعر المعري أو شعر المتنبي ليس لأحد، وأن أقوالهم هم، ملفوظة ومكتوبة، في العلية وغيرها من المسائل، ليست ولا لأحد ! وهذه هي فعلاً النتيجة المحتومة لمذهبهم إن كانوا صادقين.

(ت) ولهذا المذهب وجه آخر: فقد اتخذ وسيلة لتأييد ركنين دينيين: الركن الأول أن الله لما كان الموجود بذاته فهو الفاعل الأوحد، وليست المخلوقات بفاعلة. والركن الثاني: إمكان المعجزات، على حين أن الترابط الضروري بين المسببات والأسباب يقضي على هذا الإمكان. وقد استغل ال غزالي هذين المعنيين ضد الفلاسفة، قال: « إن استمرار العادة [بالأسباب والمسببات] مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية وإن « من جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًا أحال جميع المعجزات ». « والاقتران بين ما يعتقد في العادة سببًا ما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر [1]: مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريًا في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ... ونحن نجوز ملاقاة القطن للناس دون الاحتراق، ونجوز انقلاب القطن رمادًا محترقًا دون

(١) أي أنهما متباينان وليسا هذا حكم تحليلي، كما سيقول هيوم وكنط، وذكرناه عنهما، فالمذهب جار من قدماء الشكاك إلى أيامنا.

ملاقاة النار، وهم [أي الفلاسفة] ينكرون جوازه، وليس له دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده لا على الحصول به ... ونجوز أن يلقى نبي في النار ولا يحترق، إما بتغيير صفة النار، أو بتغيير صفة النبي ... فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقدة ولا يتأثر به »[1]. هذا كلام صريح كل الصراحة، لم يقل هيوم أو غيره من المحدثين أصرح منه.

(ث) كذلك أراد مالبرانش أن يقيم فلسفة دينية تثبت تبعية المخلوقات للخالق تبعية مطلقة، كما يقتضي معنى المخلوق بالنسبة إلى معنى الخالق، وتناهض الفلسفات التي تضع المخلوقات بإزاء الخالق متقومة بذاتها فاعلة بقوى فيها، وأهمها فلسفة أرسطو وأتباعه من المدرسيين، فشايع ديكارت في إنكار الصور الجوهرية وما تنطوي عليه من القوى الفاعلية في المخلوقات، فلم يبق لها عنده علية، وشايع ديكارت في استقلال كل من النفس والجسد بذاته، وما ينتج عن هذا الاستقلال من استحالة التفاعل بينهما، كما شايعه في الآلية الكونية التي تقصر التفاعل على مجرد صدام خارجي بين أجزاء المادة، بل أربى عليه بأن سلب المادة كل قوة على مثل هذا الصدام، فعاد إلى حجة أنا سيداموس وقال مثله: لا علاقة علية من جسم إلى روح، ولا من روح إلى جسم، ولا من جسم إلى جسم، ولا من روح إلى روح، وحشد الحجج المعروفة.

(خ) إنا لنعجب لهؤلاء المفكرين كيف لم يتنبهوا إلى الإشكالات التي يثيرها مذهبهم هذا، وهي كثيرة خطيرة: أولها دور منطقي أو مصادرة على المطلوب تقطع عليهم الطريق إلى الله فتقضي على المذهب من أساسه، تليها إشكالات في حق الذات الإلهية، فأخرى في حق الموجودات. أجل يلزمهم الدور أو المصادرة حين يتحدثون عن الله وهم عاجزون عن البرهنة على وجود الله: ذلك بأن العلم الإنسان بالله

(١) تهافت الفلاسفة: ص ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٨ - ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٨٧.

يكتسب بتطبيق مبدأ العلية للصعود من المخلوقات إلى الخالق، ولكن مبدأ العلية مجرح في نظرهم، غير ذي موضوع في المخلوقات وغير ذي قيمة، وإذن فليس يجوز تطبيقه للبلوغ إلى الله. فإن قالوا إن الوحي وما يستند عليه من معجزات ينبئنا بوجود الله، سألناهم: ألسنا نعرف الوحي من بلاغ السلف للخلف، أي من طريق العلية، فكيف نأخذ بالعلية في هذه النقطة وننبذها في سائر النقاط؟ فسواء أرادوا أن يعتمدوا على العقل أو على النقل فلا مخرج لهم من هذين المأزقين.

(ذ) ولا مخرج لهم من الإشكالات التي في حق الذات الإلهية: فإنه إذا كان الله هو الفاعل الأوحد الخالق في العباد أفعالهم، فإليه تعود الأفعال الشريرة فلا يتصف بالقداسة والكمال. وإذا كانت الأفعال الشريرة عائدة إليه، فكيف ينهانا عنها ونحن لا نملك عملاً؟ هذا تناقض ينتزع من الله صفة الحكمة. وكيف يتوعدنا بالعقاب عليها، ويعاقب فعلاً كما يؤكد الشرع؟ هذا تناقض آخر ينتزع من الله صفة الطيبة وصفة العدل. كذلك نقول في الأفعال الخيرة: كيف يأمرنا بها وليس في وسعنا أن نأتيها بأنفسنا؟ وكيف يعدنا بالثواب عليها، وثبت فعلا كما يؤكد الشرع، ولا فضل لنا فيها؟ فماذا يبقى لله من صفات الألوهية، بل من صفة التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والعدل والظلم؟

(ض) وإذا اتجهنا إلى المخلوقات وجدنا فيها شواهد أخرى على تهافتهم: إنها جميعًا تبدو ناقصة نازعة إلى الاستكمال، وإذا لم يكن استكمال الموجود بفعل منه فلم يوجد؟ وبخاصة متى كان عاقلاً مريدًا مندوبًا لاستكمال خلقي وديني. ثم إن لكل موجود طبيعة تبدو في أفعاله المطردة، ونحن نسمي هذه الأفعال طبيعية بسبب اطرداها، فإن اطراد الفعل يدل على أنه صادر عن قوة قارة في الموجود، ولكل موجود هيئة أي تركيب من أجزاء أو أعضاء، ولكل جزء أو عضو هيئة وتركيب: فلم هذا التركيب العجيب المتناسق مع خصائص الأشياء بحيث نرى العين مثلاً تدرك الضوء واللون ولا تدرك غير ذلك، ونرى الأذن تدرك الصوت ولا تدرك

غير ذلك، وهلم جرّا، وإذا ما تلف عضو أو اضطرب جزء منه، انعدم الفعل أو اضطرب بنفس المقدار. فكيف لا نعتبر العضو أو جزأه علة؟ وما وجه الضرورة لتركيبات مختلفة تصدر عنها أفعال مختلفة؟ ولمَ يحد الله أي شيء من أي شيء بأي شيء أو بدون شيء؟

(ظ) لقد ظنوا أن في اختصاص الله بالعلية وسلبها عن المخلوقات تمجيدًا لله، والأمر على العكس، فإن عالمًا فعالاً لأشد إظهارًا للقدر الإلهية وأعظم تمجيدًا لله من عالم ساكن ميت مسرح أشباح وأوهام، أليس يقدر الصانع بقدر صنعه؟ فظنوا أن علية المخلوقات قوة إلهية خالقة، والأمر ينحصر في الإخراج من القوة إلى الفعل دون إيجاد من عدم. فكما أن وجود المخلوقات مشاركة في الوجود الإلهي الذي هو وجود بالذات، كذلك علية المخلوقات مشاركة في العلية الإلهية التي هي علية بالذات. فنحن بإزاء علية أولى مستكفية بذاتها، وعلية ثانية قابلة منها الوجود والقدرة على الفعل. وإن العقل ليقر بالعلية الثانية بداهة، كما هو مشاهد، ويتأيد إقراره البديهي بالأسباب التي ذكرناها. ولابن رشد كلمتان جامعتان حاسمتان لا نرى خيرًا منهما لاختتام هذا البحث: « أما الأشعرية فقد أنكروا الأسباب والمسببات، وهذا نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان »، وقال: « العقل إدراك الموجودات بأسبابها، وبذا يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل »[1]. ومن قبله اعتقد الفلاسفة الإسلاميون بالعقل وعلية المخلوقات، وناضل عنهما المعتزلة أروع نضاع.

(١) تهافت الفلاسفة: ص ٤١٧، و ص ٥٢٢.

٣٦- العلية الغائية:

٠أ) والعقل هو أيضًا الذي يستشف العلية الغائية من رواء الظواهر المحسوسة، ويرى بين الغائية والفاعلية علاقة السابق واللاحق، فإذا رفعنا الغايات رفعنا العقل، وفاتنا التفسير النهائي للأشياء المستند على قضيتين كبريين: أولاهما أن كل فاعل فهو يفعل لغاية، والثانية أن كل مفعول فقد كان غاية قبل أن يفعل، والاثنتان متعادلتان ينظر في كل منهما إلى وجهة. وإنما قدمنا الكلام على العلية الفاعلية لظهورها، ولنفعها في الفحص عن العلية الغائية التي وإن كانت أولية مثلها، إلا أنها أدق على الفهم.

(ب) وخصوم الغائية هم الحسيون كافة، ينضم إليهم بعض العقليين، فالحسيون يجحدون العقل ومدركاته، فلا يعتقدون بترتيب سابق، بل يدعون أن كل ما يتكون من أشياء ويحدث من أفعال فهو نهاية ونتيجة لعوالم مادية آلية، ولا ت حقيق لغاية، ويفسرون الطبيعة بقولهم إن ذرات المادة تحركت منذ القدم بجميع الحركات الممكنة، وائتلفت بجميع الهيئات، وانتهت إلى الهيئات الراهنة، وإننا نحن الذين نفترض الغايات افتراضًا لما نشعر به من توخينا الغاية في أفعالنا، فنتصور الطبيعة على مثالنا، ونقول مثلاً إن للطير جناحين (لكي) يطير، بينما التجربة لا تدل على أكثر من أن الطير يطير (لأن) له جناحين، والجناحان تكونا اتفاقًا. هكذا يقولون، والمحدثون منهم آخذون عن القدماء بدون تغيير، أعني عن ديموقريطس، أما المذهب المادي وتباعيه أبيقور ولوكريس.

(جـ) وأشياعهم من العقليين يخضعون الطبيعة للآلية كي يفرضوا على العلم الطبيعي أن يكون هندسة وميكانيكا، ومن ثمة ضروريًّا ومعقولا في عرفهم، فيضعون في المادة قوانين ذاتية تنظمها، ولا يدعونها للمصادفة، وبينما يقف بعضهم عند هذا الحد، مثل سبينوزا، يذهب بعض آخر، مثل أفلاطون وديكارت، إلى إخضاع هذه الآلية لصانع أو خالق، فينتهون إلى سيطرة الغائية على الآلية في جملة

الكون. فلنشرع في تعريف العلية الغائية وفي إثباتها.

(د) « العلة الغائية هي التي لأجلها الشيء [أو الفعل، وهي] علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية، ومعلولة لها في وجودها ». هذه العبارة لابن سينا [١] إيجاز للمذهب العقلي الصحيح الصادر عن أرسطو وعن أفلاطون من قبله، وهي ت شي إلى دليل أول بقولها إن الغائية علة لعلية العلة الفاعلية: ذلك بأنه لولا الغاية لاستوى الفعل وعدم عند الفاعل، فاستحال عليه الميل إلى أحدهما، واستمر على السكون، فالفعل كما كان فعل، دليل على أن الفاعل قد ارتضى غاية ارتضيت له غاية، وأن فعله كان لأجل تحقيق هذا الغاية. وبتعيين الغاية يتعين الفعل، فإن الفاعل يبذل فعلاً معينًا ليحدث مفعولاً معينًا، والفعل المعين هو الذي يتجه إلى غايته، أي الذي ينتهي بذاته إلى حد مناسب له، ولولا هذا الحد أو الغاية لكان أي فعل يحدث أي مفعول اتفاقًا ومصادفة، وهذا ممتنع لامتناع تحرك الفاعل إذا لم تعين وجهة فعله. فالفاعل، كما أنه يحتوي على علة البدء بالفعل، يحتوي كذلك على علة اتجاه الفعل. فالعلة الفاعلية مبدأ الحركة، والعلة الغائية مبدأ قصد الحركة، وهي نهايتها متى صدرا لفعل.

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

---

(١) ما بعد الطبيعة في كتاب الإشارات والتنبيهات.

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

(ز) وإذا أخذنا بتمييز كنط بين غاية باطنة في الموجود، وغاية ظاهرة خارجة عنه، لم نعط هذا التمييز سوى قيمة اعتبارية: فالنبات والحيوان غايتهما الباطنة من الاعتداء حفظ حياتهما، والأغذية غايتهما الظاهرة، فالغايتان متحدتان. ولا يوجد مثل هذا التقابل إلا باعتبار النسبة من الأعلى إلى الأدنى، أما الأدنى نسفه فهو غاية ظاهرة للأعلى وليس له غاية باطنة تقابله، ففي كل ترتيب الأدنى مرتب للأعلى وحسب. وقد يتعذر تعيين الغاية الظاهرة لموجود ما، ولكن ترتيب هذا الموجود في ذاته دليل كاف على أنه أوجد لنفع وفائدة. وكم من المنافع والفوائد ظلت خافية أزمانًا متطاولة ثم بانت للباحثين. فمن المعقول أن نقيس الحاضر إلى الماضي وننتظر استكمال علمنا بالوجود.

(ح) فلا محيص من الفرق بين الغائية والمصادفة فرقًا حاسمًا: والواقع أننا نرى البذرة تخرج نباتًا من نوعها فندرك أن هذا طبيعي، ونرى المطر والبرد يهلكان النبات فلا نحكم بأن المقصود بهما هذا الإهلاك، بل ندرك أن الأمر يحدث مصادفة. وكلما أردنا نعلل فعلا ما من أفعال أي موجود كان، وجدناه يقتضي غاية بالضرورة، كما

أنه يقتضي فاعلاً. ليس مبدأ الغاية محض تطبيق تجربتنا الباطنة على التجربة الظاهرة، ولكنه مبدأ مطلق مهيمن على كل موجود وكل فعل. ولا نستثني الإنسا، فأفعاله البدنية تعلل بتركيب بدنه، كما تعلل أفعال سائر الموجودات بتركيبها، فتودي أعضاؤه وظائفها، أي غاياتها دون أن يريد أو يحس، كالقلب والمعدة وما إليهما؟ وأفعاله المعنوية وغاياته المقصودة تنتهي إلى غاية أخيرة مركوزة فيه طبعًا، هي طلب السعادة، إذ أنه يفعل كل ما يفعل ابتغاء أن يصير سعيدًا، ولولا هذه الغاية لما خرج من القوة إلى أي فعل، بحيث تعود الغايات المباشرة في الإنسان، أي المعلومة المقصودة، إلى غاية غير مباشرة، وتعود جميع الغايات غايات مباشرة لعلة تصورتها وأرادتها وأوجدتها. فإذا سأل الحسيون، وهم يسألون فعلاً، كيف تفعل الغاية وهي معدومة في الحال رهينة بالاستقبال أجبناهم أنها موجودة حالاً في قوة الماهية أو الطبيعة، فعالة بها.

(ط) وشتان بين هذا التفسير الصادر عن فطرة العقل، وبين التفسير الحسي المعتمد على المصادفة كل الاعتماد: فأولاً يفترض الحسيون أن جميع التأليفات الممكنة بين أجزاء المادة قد حدثت تارة أو طورًا، وإن كل موجود فهو نتيجة لمحاولات كثيرة، بيد أننا نستطيع أن نفترض أن أبسط التأليفات هي التي تكررت بلا انقطاع لبساطتها وسهولة ائتلافها، وإن التأليفات المعقدة لم تحدث قط أو حدثت نادرًا لتعقدها وصعوبة اجتماعها، فكيف نفسر وجود الكائنات المعقدة؟ وثانيًا هم يكلون إلى البيئة غير الحية غير الحاسة غير ا لعاقلة، تكييف المادة حتى تصير حية حاسة عاقلة، والفرق هائل والمسافة سحيقة بين كل درجة من هذه الدرجات والتي تليها، فلا تعبر. وثالثًا: هم يتصورون هذا التكييف حركة نحو الأحسن ا لأكمل، والحركة في ذاتها ممكنة أيضًا نحو الأسوأ، فلم حدثت في سبيل التقدم؟ إذا أردنا جعلها معقولة فيجب أن نفترض في السديم الأول اتجاهًا غائبًا إذ أن المادة لا تنتظم من تلقاء ذاتها، وهي بذاتها لا تقتضي تركيبًا معينًا فكيف ائتلفت أجزاء الجناحين والأذن والعين وما إلى ذلك من أعضاء عجيبة مدهشة؟

(ى) أفليس يلزم القول بسبق الغايات من حيث إن الغاية تنطوي على وحدة نظامية تعين الأجزاء وتعين ائتلافها؟ إن الغاية علة حقًّا، بل هي علة العلل ما دامت هي التي تبعث الفاعل على الفعل، فيؤثر الفاعل في المادة أو في الصورة أو في كلتيهما. فقولنا: « إن كذا هو من أجل كذا » تعليل حقيقي له مثل ما للعلة الفاعلية من قيمة وجودية وعقلية. يعارض الحسيون الغاية بالنتيجة ، وليس بين هذين المعنيين تعارض، بل من الممكن أن تون النتيجة غاية في نفس الوقت: إذا قيل إن الساعة تقيس الزمان (لأن) أجزاءها منسقة فيما بينها، فليس للقائل أن يستنتج أن هذه الأجزاء لم تنسق (لأجل) قياس الزمان، وإذا قيل إن الطير يطير (لأن) له جناحين، وأنه حي يرزق (لكونه) محكم التركيب، فليس يمحو هذا القول السؤال عمن ركبه وأحكم تركيبه، ولمَ كان له جناحان، يعترف الحسيون بأن المصنوعات الإنسانية مسبوقة بصورها في أذهان صناعها وبالغاية منها. فإذا ما عرضوا للموجودات الطبيعية التي هي أيضًا جميلة منسقة من الوسائل والغايات، أبوا إلا أن يعتبروها نتائج علل آلية: في أي منطق يجوز تقرير ن وعين من العلية متضادين كل التضاد لتفسير شيئين متشابهين تمام التشابه، فتكون طائراتنا غائية وأجنحة الطير آلية؟

(ك) هذا هو المذهب العقلي السليم، نادى به إنكساغوراس حين قال: « هو العلق الذي رتب الكل، وهو علة الأشياء جميعًا ». وسمع سقراط قارئًا يقرأ هذه العبارة، فغشيته نشوة عظيمة، وراح يفكر أن جلوسه بالسجن، مثلاً، لا يعلل بحركات عظامه وعضلاته، بل باستصوابه أن يتحمل القصاص الذي استصوبت المحكمة فرضه عليه، وإلا لكانت عظامه وعضلاته حملته إلى بلد آخر. وثبت لديه أن تسميتها عللا منتهى الضلال، وأن العلة الحقة عاقلة تلحظ معلولها قبل وقوعه وترتب الوسائل إليه، فإن شيئًا لا يفعل إلا إذا قصد إلى غاية، أو قصد به إلى غاية بتركيب سببها في طبيعته. والغاية لا تتمثل إلا في العقل، أما المادة فشرط للفعل، أو

علة ثانوية خلو من العقل، يستخدمها العقل وسيلة وموضوعًا، فليس يعلل العالم بالعناصر كعلل أصيلة، بل بعلة عليا عاقلة تسخر العناصر لغايات. واقتنع أفلاطون بهذا الرأي، وراح يبشر به في إيمان وحماسة لا مزيد عليهما، واتخذ منه أساسًا أقام فوقه مذهبًا كان أول فلسفة عقلية تامة المعالم، واقتنع بالرأي أرسطو، وأشاد بالعقل أيما إشادة: رفعه فوق سائر القوى الداركة، وقال: إنه أشرف جزء في الإنسان، وإن فعله ألذ فعل لأنه تصور الأمور الجميلة الإلهية، بل هو السعادة القصوى، والإنسان لا يحيا على هذا النحو بما هو إنسان، بل باعتبار أن فيه شيئًا إلهيًا، وهذه القضية النظرية تستتبع نتيجة عملية يعبر عنها الفيلسوف بقوله: « فلا ينبغي اتباع الذين يحثوننا على أن نفكر أفكارًا إنسانية لكوننا أناسي، وأفكارًا فانية لكوننا فانين، بل يجب أن نعمل كل ما في الوسع لكي نحيا وفقًا لهذا الجزء الذي هو أشرف قوانا، فلئن كان صغير المقدار فإنه يعلو على سائر الأجزاء علوًّا كبيرًا قوة وكرامة »[1].

(ل) فما أشد الأسف لانحراف الفلاسفة عن هذا الطريق الملكي، وسلوكهم طرقًا ملتوية مظلمة لا منفذ لها إلا إلى الإخفاق في تفسير الوجود وفي تدبير الحياة. وهذا الكتاب شاهد على أنهم كثير، وأن الفلسفة لتبدو في معظمها – إن لم نقل في كلها – مشبعة بالشك والإنكار حتى لقد يظن بنا الكثيرون لأول وهلة قسطًا كبيرًا من التفاؤل أو السذاجة لمعارضة الشك ومناصرة اليقين، لكنا نأمل أن يقتنعوا بأدلتنا، فيستنير وجه الفلسفة في نظرهم، ويحل الإيمان في قلوبهم، ويفرحو بالعقل أعظم فرح.

(١) انظر ف ى، دفاع أرسطو عن الغائية، فقرة ٦١، إشادته بالعقل، فقرة ٨٠.