

المبحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم أنه وقع في الأصل، في هذا المقام هكذا، مسألة في تعجزهم عن إقامة الدليل، علي أن للعالم صانعاً وعلة.

ولقد ذكر فيه من قبل هكذا، مسألة في بيان عجزهم عن الاستدلال علي وجود الصانع.

فالمطلوب في الموضوعين من حيث المعني هو واحد.

ولم يكن أيضاً بين وجوه الاستدلال المذكورة فيهما، كثير فرق، فأحدي المسألتين كانت مغنية عن الأخرى، فلذا تركنا هنا هذه المسألة، وأوردنا بدلها ما هو أساس للمباحث الآتية، وهو بيان حقيقة العلم.

ولهم فيه كلام كثير، واختلاف عظيم، حتي أن أبا علي^(١) وقع منه ما ظن به أنه متحير في أن حقيقته ماذا، وذلك أنه فسر في موضع بالتجرد عن المادة، فعلي هذا يكون أمراً عديمياً، ولا يخفي فساد هذا.

وفي موضع آخر، جعله من مقولة الكيف بالذات، ومن مقولة المضاف بالعرض، فعلي هذا يكون صفة حقيقية ذات أضافة، كالقدرة ونحوها.

وفي موضع آخر: جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل، المطابقة لماهية المعلوم، وستسمع كلاماً في الصورة.

وفي آخر جعله عبارة عن مجرد إضافة.

(١) يشير هنا إلى ابن سينا.

فهذه الكلمات منه، إن كانت تعبيرات عما عنده، تبين أنه في حيرة من حقيقة العلم.

لكن يحتمل أن يكون مراده بإيرادها، الإشارة إلى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة، ومختاره يكون واحداً منها.

وهذا الاضطراب في كلامهم، والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها، حتى قال بعض منهم: إن هذا الاختلاف العظيم في ماهية الإدراك، ليس لخفائها، بل لشدة وضوحها، دليل علي أن ليس ما يقولون، مبنياً علي أصل مُحكم، وأساس مبرم، بل أكثره بالظن والتخمين.

الوجود الظلي والوجود الأصيل

ونحن لا نورد مما قالوا في بيان تلك الماهية، إلا ما هو أقرب، وهو ما اختاره أبو علي، وبني عليه كلامه في "الاشارات" وغيره، من أن الصورة الحاصلة من الشئ عند الذات المجردة، ومعني الصورة، ما يوجد عند المجرد، لا بوجود أصلي، بل بوجود ظلي.

وبيان هذا: أن الشئ قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشئ، ويثبت له أحكامه، مثل تجفيف المجاور واسخانه وإحرقه وتنويره للنار، ويسمي هذا الوجود وجوداً خارجياً وأصيلاً، ويسمي الموجود بهذا الاعتبار عيناً.

وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره، ولا يثبت له أحكامه، ويسمي هذا الوجود وجوداً ذهنياً وظلياً وغير أصيل، ويسمي الموجود بهذا الاعتبار صورة.

فالمتصف بالوجودين شئ واحد، لا تغاير فيه ولا اختلاف، إلا بحسب

تغاير الوجودين.

وهذا ما قيل: إن الأشياء في المخرج أعيان، وفي المذهن صور.

فإن قيل: ما ذكرتم في بيان الوجودين، والفرق بينهما، غير واضح، فإنه كما يترتب علي الوجود الخارجي آثار وأحكام - كما ذكرتم - كذلك يترتب علي الوجود المذهني أيضاً آثار وأحكام، مثل الكلية والجزئية، والجنسية والفصلية والنوعية، إلي غير ذلك من الأشياء الكثيرة، المسماة بمعقولات ثوان.

بل بعض ما يترتب علي الوجود الخارجي، يترتب بعينه علي الوجود المذهني، كالزوجية للأربعة، والفردية للخمسة.

ولهذا قسموا اللوازم: إلي اللوازم الخارجية، وإلي اللوازم المذهنية، وإلي لوازم الماهية.

قلنا: المراد بالآثار والأحكام هنا: ما له اختصاص بذلك الشيء، كالمذكورات بالنسبة إلي آثارها.

وللإشارة إلي هذا، أضفناها إليهم فقلنا: آثاره وأحكامه. والعوارض المذهنية، ليس لها اختصاص بماهية، بل كل منها شامل لماهيات كثيرة، بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها.

وأما الجواب عما يترتب علي الوجودين، المسمي بلازم الماهية، فهو أن المراد بآثاره: جميع ما يختص به من الآثار، فبعضها، وإن ترتب علي الوجود المذهني، فجميعها لا يترتب إلا علي الوجود الخارجي.

ثم إن تحقق الوجود الخارجي للأشياء، بمعنى إتصافها به، بين لا

يحتاج إلي بيان، وإنما المحتاج إليه الوجود الذهني، وقد أنكرة جمهور المتكلمين، وقال به الفلاسفة، واستدلوا عليه بوجهين:

وجها الإستدلال على الوجود الذهني

الأول: إنا نعقل كثيراً من الأشياء التي ليس لها وجود الخارج، كبعض الأشكال الهندسية، بل التي يمتنع وجودها في الخارج، كاجتماع النقيضين وارتفاعهما، وقلب الحقائق.

وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره، وإلا لم يكن هو بكونه معقولاً أولي من غيره.

بل لم يكن غير المعقول، غير المعقول، لأن الغيرية لا تعقل بدون الإمتياز، فيكون له ثبوت، وإلا كان معدوماً صرفاً، والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها، وإذا كان له ثبوت، وليس في الخارج، لأن المفروض هذا، فهو في الذهن، لأنهما متقابلان، ليس بينهما واسطة، فثبت المطلوب.

والاعتراض عليه: منع أنه لا تمايز بين المعدومات الصرفة، فإن لها لوازم وأحكاماً مختلفة، ولولا التمايز، لم يتصور ذلك.

وانما قلنا لها لوازم مختلفة، لأن عدم العلة في نفسة، علة لعدم المعلول، دون عدم غيرها.

وعدم المانع، شرط لوجود المعلول دون عدم غيره، والعدمان معدومان صرفان.

كيف، ومن مذهبهم أن كل حادث يوجد، إما في الخارج، أو في الذهن، فله قبل وجوده معدات متعاقبة، تقربه إلي الوجود علي مراتب

متفاوتة، فلولا أنه ممتاز في تلك الحالة عما عداه، كيف يعقل أن المعدّ قرب إياه دون غيره؟

ولم وجد بعد تمام المعدات هو دون غيره؟

فالتنافي بين كلاميهم هذين، أظهر من أن يتردد فيه أحد، وما يذكر في دفعة مكابرة صريحة.

مع أنا لا نفتقر إلي هذه البيانات، بل عليهم البرهان، علي أن المعدومات لا تمايز بينهما، فإن دعوي الضرورة، فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة.

الثاني: أنا نحكم علي الأشياء المذكورة أحكاماً ثبوتية، أي لا يدخل في مفهومها عدم صادقة، ككونها معقولة، ومحكوماً عليها، وأعمم من كذا، وأخص من كذا، إلي غير ذلك.

وصدق الحكم الثبوتي، يستدعي ثبوت المحكوم به، للمحكوم عليه في نفس الأمر، إذ لا معني له إلا مطابقة الحكم لما في نفس الأمر.

وثبوت شئ لآخر في نفس الأمر، يستدعي ثبوت الآخر فيها وإذ ليس في الخارج، فهو في الذهن، لأن نفس الأمر منحصرة فيهما.

والاعتراض عليه:

أما أولاً: فإن ما ذكرتم منقوص بقولنا: المعدوم المطلق، أي في الخارج والذهن معاً، مقابل للموجود في الجملة.

فإن هذا الحكم ثبوتي صادق قطعاً، ولا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت أصلاً.

وأجاب عنه بعض: بأن مفهوم المعدوم المطلق، من حيث هو مقابل للموجود المطلق، ومن حيث أنه متصور موجود في الذهن، وقسم منه، فلا استحالة ولا نقض.

وهو ساقط، لأن الحكم الثبوتي لو اقتضي ثبوت المحكوم عليه، فإنما يقتضيه حال ثبوت المحكوم به له.

وعلي تقدير كون المحكوم عليه هنا، موجوداً في الدسن، لا يثبت له في نفس الأمر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة، وحين تثبت له تلك المقابلة في نفس الأمر، لا يمكن له وجود أصلاً، وهذا ظاهر.

وأما ثانياً: فإن نفس الأمر، لو كانت منحصرة - كما ذكره - في الخارج والذهن، لأشكل معني صدق الحكم فيما نحن فيه إشكالاً قوياً.

وذلك أنه ليس هذا الحكم علي أمر خارجي، حتي يقال: معناه أن ما في الذهن، مطابق لما في الخارج.

ومطابقة ما في الذهن لنفسه، غير معقولة، مع أنها تستلزم صدق الكواذب، لأنها أيضاً حاصلة في الذهن، ومطابقة حينئذ لنفسها، من غير فرق بينها وبين الصوادر.

فإن قيل: "الأحكام الصادقة، كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل منها في عقولنا مطابقة لها، وهي معني مطابقتها لنفس الأمر.

وأما الكواذب، فليست لها مطابقة معها، فثبت الفرق.

قلنا: ثبوتها فيه، إما ثبوت أصلي، أي وجود خارجي، فيلزم أن يكون الممتنع في الخارج، والمعدوم فيه أبداً موجوداً فيه.

ولما ثبت ظلي، أي وجود ذهني، فيلزم مطابقتها لما في نفس الأمر، ويعود الإشكال بحذايره، مع أن انفهام هذا المعني من هذه العبارة في غاية البعد.

وقد حقق البعض هذا المقام، بأن نفس الأمر معناه: نفس الشيء في حد ذاته، على أن الأمر هو الشيء نفسه.

فإذا قلنا: الشيء كذا في نفس الأمر، كان معناه أنه كذا في حد ذاته.

ومعني كونه في حد ذاته: أن هذا الحكم له ليس باعتبار المعتبر، وفرض الفارض.

بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرد، فهذا الحكم ثابت له، سواء كان الشيء موجوداً في الخارج، أو في الذهن.

وأما معنى كون الشيء كذا في الخارج، معناه: أنه كذا في وجوده الخارجي، أي وجوده الأصلي كما عرفت.

فنفس الأمر تتناول الخارج والذهن، لكنها أعم من الخارج مطلقاً، إذ كل ما هو في الخارج، فهو في نفس الأمر قطعاً دون العكس، وأعم من الذهن من وجه.

إذ قد يكون الشيء في نفس الأمر لا في الذهن، بأن يكون في الخارج، ولا يحصل في ذهن.

وقد يكون في الذهن، لا في نفس الأمر، كالكواذب.

فالأشياء الغير الموجودة في الخارج، تكون في نفس الأمر متصفة بالصفات، ولكن لما لم يكن لها تحقق إلا في الذهن، فاتصافها بها أيضاً

في الذهن.

إلا أنه ليس للوجود الذهني مدخل في هذا الإلتصاف.

مثلاً: عدم العلة، متصف في نفس الأمر بعلة عدم المعلول، فإن العقل يحكم بأنه ارتفعت حركة اليد، فارتفعت حركة المفتاح، ولا يجوز أن يقال: ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد.

وهذا دليل العلية علي قياس الوجود، فإنه يحكم العقل بأنه وجدت حركة اليد، فوجدت حركة المفتاح، ولا يجوز العكس

إلا أن عدم العلة، لما لم يكن له تحقق إلا في الذهن، كان اتصافه بالعية من هذه الجهة، في الوجود الذهني.

فهو متصف بالعية في نفس الأمر، وفي حد ذاته، لكن هذا الإلتصاف في الوجود الذهني، وليس لخصوصه في هذا الإلتصاف مدخل أصلاً.

هذا كلامه، من نوع تغيير للعبارة.

وعلي ما ذكره، فمعني مطابقة الأحكام الصادقة علي المعدومات الخارجية، أنها من حيث أنها حاصله في الذهن، مطابقه لها من حيث أنها ثابتة للأشياء في حد أنفسها، ولا يتأتي مثل هذا في الكواذب، فظهر الفرق، واندفع الإشكال من هذه الجهة.

لكن بقي الإشكال في مثل ما ذكرنا من الأحكام الصادقة، علي المعدومات والممتنعات مطلقاً، أي في الخارج والذهن، مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن، كما حققناه قبل.

وأيضاً، توقف كون عدم العلة، لعدم المعلول، علي حصوله في الذهن،

حتى يصح الحكم بأنه ما كان عله له، إلى أن حصل في الذهن.

فإذا حصل فيه، صار علة له، وإذا خرج عن الذهن إرتفعت عنه العلية.

وحتى أن عدم العلة، الذي لم يتصوره أحد، ليس علة لعدم معلولها، فيه غاية البعد.

وأيضاً نحن نعلم قطعاً، أن المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن، إن سلم الوجود الذهني، فإمكان وجودها فيه، أي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر إلي ذاتها، ثابت قبل وجودها في الذهن.

فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه، متصف في نفس الأمر بمساواته للعدم.

بل نقول: إذا وجدت هذه الأشياء في الذهن، فليس لوجودها وجود، لا في الخارج، ولا في الذهن، لما قررنا: من أن الوجود لا يصلح أن يكون موجوداً، مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة المذكورة.

وإن سلم أن الوجود موجود، فإذا اتصف هو في نفس الأمر بمساواته للعدم، كان عدم أيضاً بالضرورة متصفاً فيها بمساواته للوجود، وإلا تحقق أحد المضافين الحقيقيين بدون الآخر، وهذا باطل ضرورة واتفاقاً، مع أنه ليس لهذا عدم حيثئذ وجود أصلاً.

وهذا يدل أيضاً: علي أن المقدمة القائلة بثبوت الشيء لآخر، تستدعي ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع.

فإن قيل: كيف يصح هذا، وتلك المقدمة ضرورية؟

قلنا: أن وجود الشيء لآخر، كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها

للجسم، يستدعي وجود موصوفاتها.

وأما الثبوت، الذي هو الرابطة بين الشئين، فهو ليس بوجود حقيقة

ألا يري أن للعمي ثبوتاً في الخارج لزيد، وليس له وجود فيه قطعاً؟

فحاصل هذا الثبوت بالنسبة إلى العوارض، إتصاف الأشياء بها، واستدعاء الاتصاف بالأمور الغير الموجودة لوجود الموصوف، محل نزاع وخفاء.

مع أنا قد قدمنا، أنا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير، بل بصدد الاستفسار والتنبيه علي مواقع الخلل في كلامهم، فعليهم بيان ما يدعونه، ودفع ما نورهده علي أدلتهم، بما لا يبقى معه مجال تطرق شبهة.

ماهية العلم

نعم، قد نقصد مقابلة ما ادعوه قطعياً، ضرورة أو برهاناً بأخر مثله، أو أقوى منه، لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا، أن كثيراً مما قالوه، ليس مبنياً علي تحقيق بحث، كما يعتقد المتقلدة فيهم.

فتحقق بما قررنا، أن دليلهم علي الوجود الذهني غير تام.

ثم إن كلامهم متردد، في أن العلم عندهم: هو الوجود الذهني الذي ادعوه، أم الموجود بهذا الوجود.

فظاهر أكثر عباراتهم في تفسيره، يدل علي أنه نفس ذلك الوجود، حيث يقولون: العلم حصول صورة الشيء عند العقل، وهو حصول ماهية المدرك للذات المجردة، وأمثال هذا.

وقال أبو علي: إدراك الشيء، هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك، يعني حاضرة عنده، من قولهم: مثل بين يديه مثولاً، أي انتصب عنده قائماً.

وبالجملة: التعبير عن العلم بالحصول، أو بما في معناه، في غاية الشبوح، لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف، والوجود ليس منها، مع أنه يقع في كلامهم، أن العلم هو الصورة المساوية للمعلوم.

فلذا قال المحققون: العلم عندهم هو الصورة نفسها.

ومرادهم بقولهم: حصول الصورة، الصورة الحاصلة.

كما أنهم يقولون: الوحدة هي تعقل عدم الإنقسام.

ومرادهم: أنها عدم الإنقسام المعقول.

فصار حاصل مذهبهم، على ما اختاره الأكثرون، أن العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني.

وحين تقرر ما قرناه آنفاً، وما بيناه سابقاً، من الفرق بين الوجوديين، ومن أن الصورة هي الماهية، والفرق بينهما اعتباري، ومن اختلاف أحكام الشيء ولوازمه باختلاف وجوديه، وأنه لا يلزم أن يترتب عليه أحد وجودية، ما يترتب عليه في وجوده الآخر، سقط عنه كثير من الاعتراضات، التي أوردت عليهم في هذا المقام.

مثل: أنكم تجعلون العلم تارة: حصول الصورة، وتارة نفس الصورة، ولا شك في الفرق بينهم.

ومثل: أنه يلزم أن يكون الحجر عند حصول السواد له، عالمًا بالسواد.

ومثل: أنه يلزم أن يكون الذهن عند العلم بالنار، وبالسواد، وبالإعوجاج مثلاً، حاراً، وأسود، ومعوجاً.

ويلزم عند الحكم بتضاد السواد والبياض، أو الاستقامه والاعوجاج، اجتماع المتضادين.

ومثل: أنه يلزم أن يكون الذهن أعظم مقداراً من كل شيء، حتي يمكن حصول الجبل بعظمه، بل حصول السماء، بل حصول كل عالم الأجسام فيه، عند العلم بها، واللوازم بينة البطلان.

إلي غير ذلك مما أورده الامام الرازي وغيره.

ووجه سقوطها يظهر بأدني تأمل فيما ذكرناه، فلا حاجة إلي التفصيل.

ثلاثة اعتراضات علي مذهب الفلاسفة

لكن يرد عليهم اعتراضات قوية، لا مدفع لها:

أحدها: أن العلم من الأعراض النفسانية، كما اعترفوا به.

فيكون موجوداً بوجود أصيل، قائماً بالنفس، موجباً لاتصاف النفس به.

وكون محله النفس، لا يوجب أن يكون وجوده ذهنياً، ولا ينافي أن يكون خارجياً أصيلاً، لما علمت من معناهما.

فإن جميع الكيفيات النفسانية، مثل: القدرة، وغيرها، وإن كان محلها النفس، لكنها موجودات خارجية، لأنه يترتب علي وجودها هناك أحكامها، ويصدر عنها أثارها، وكذلك العلم.

والماهية بكونها معلومة، غير موجودة في النفس بوجود أصيل، بل بوجود ظلي عندهم، غير موجب لاتصاف النفس بها، كما أشرنا إليه عن قريب، فكيف يكون أحدهما الآخر؟

ثانيها: أن الشيء كثيراً ما يُعلم، لا بكنهه، بل بوجه من وجوهه، كما يعلم الإنسان بالضحك.

ولأشبهة في أنه ليس حينئذ ماهية الإنسان موجودة في الذهن، وإلا كان معلوماً بالكنه.

بل إن كان، فماهيته الضاحك.

فتعرفهم المذكور للعلم، أعني حصول ماهية المدرك للذات المجردة،

لا يصدق عليه، مع أن أكثر علومنا من هذا القبيل

ثالثها: أن العلم عرض - لما ذكرنا - والماهية المعلومة لا يلزم أن تكون عرضاً.

وإذا كانت عرضاً، لا يلزم أن تكون موافقاً للعلم في المقولة، فيمتنع إتحادهما، لأنه يلزم منه كون الشيء عرضاً وجوهرأ معاً، أو عرضاً من مقولتين، وكلاهما محال.

فإن قيل: المحال أن يكون الشيء عرضاً وجوهرأ معاً، أو عرضاً من مقولتين من جهة واحدة، وهنا لا يلزم ذلك.

فإن المعلوم: عرض من جهة قيامه بالموضوع، الذي هو النفس، جوهر من حيث أنه ماهية، إذا وجدت في الخارج، كانت لا في موضوع.

ولا منافاه في هذا، ولا فيما إذا كان بالاعتبار الأول، من مقولة من الأعراض، وبالاعتبار الثاني من أخرى منها، فلا محذور.

قلنا: المعتبر في كون الشيء جوهرأ أو عرضاً، وجوده الخارجي، كما يتبادر من إطلاق لفظ الوجود.

ولا نزاع لإحد في ذلك، وإلا لزم أن يكون الواجب تعالي عرضاً من وجه، ولا يقول به أحد.

وهذه الاعتراضات: لا مخلص عنها للذهابين إلي أن الموجود في الذهن، هو نفس الماهية، وهم الأكثرون المحققون منهم.

وأما من ذهب منهم إلى أن الموجود في الذهن، ليس نفس ماهية المعلوم، بل شبح ومثال له، كصورة الفرس المنقوشة علي الجدار.

وإذا قيل للمعلوم أنه موجود في الذهن، فهو بالمجاز، أي صورته موجودة فيه.

ومعني الوجود الظلي للشيء: أن مثاله، الذي هو كالظل له، وجد في الذهن.

فلا يرد عليه شيء من هذين الاعتراضين، إذ لا شبهة في أنه لا يلزم مطابقة الصورة، وذي الصورة، في كونهما موجودين بوجود أصيل، أو بوجود ظلي بالمعني الذي ذكرنا، ولا في كونهما جوهريين أو عرضيين.

فجاز أن تكون صورة الشيء، موجودة بوجود أصيل في الذهن، وما هي صورة له، موجوداً بوجود ظلي فيه بذلك المعني بلا محذور.

وجاز أن تكون الصورة عرضاً لقيامها في وجودها الأصيل، أي الخارجي، بالنفس.

وذو الصورة جوهراً، لعدم قيامه في وجوده الخارجي بشيء.

وكذا جاز بعد كونهما عرضيين، أن يكون أحدهما من مقولة، والآخر من أخرى بلا محذور، وكل هذا ظاهر.

إلا أنه لا يخفي عليك، أنه ليس علي هذا الرأي، لشيء حقيقة وجود ذهني، أي غير أصيل، علي ما هو المراد من الموجود الذهني في اصطلاحهم.

لأنه صرح بأن وجود الصورة في الذهن، وجود خارجي، وأن لا وجود للمعلوم حقيقة في الذهن.

وينبغي أن يكون مراده بهذا، ما إذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية، وإلا فهو موجود أيضاً في الذهن كصورته.