

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟



تأليف: مهدي قوام صفري
تعريب: حيدر نجف

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟

بقلم: مهدي قوام صفري
تعريب: حيدر نجف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هوية الكتاب

- الكتاب: كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟
- تأليف: مهدي قوام صفري
- تعريب: حيدر نجف
- الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية
- العتبة العباسية المقدّسة.
- الطبعة: الأولى 2017م - 1439 هـ.

الفهرس

- 7.....مقدمة المركز
- 9.....مقدمة المؤلف
- 15.....الفصل الأول : مبدأ الهوية والنزعة الفطرية
- 16.....1 - المبدأ
- 19.....2 - معنى المعرفة الفطرية
- 22.....3 - لمحة عن تاريخ النزعة الفطرية
- 34.....ملاحظات تكميلية
- 40.....ديكارت (1596 - 1650 م)
- 49.....كانط (1724 - 1804 م)
- 69.....4 - المعرفة القبئية: إيضاح لوغيكوسي
- 75.....الفصل الثاني: الإدراك الحسي ومبدأ الهوية
- 76.....ما من علمٍ يحصل من دون معونة الحواس
- 78.....1 - أرسطو.. كيفية حصول المبادئ الأولية
- 89.....3 - تصور هيوم للشهود العقلاني
- 91.....4 - عودة لأرسطو وإيضاح انبثاق مبدأ الهوية وماهيته
- 105.....5 - جون لوك ومبدأ الهوية
- 106.....6 - القضية الحملية ومبدأ الهوية والفلاسفة المسلمون
- 129.....8 - آراء الفلاسفة المسلمين حول ظهور المبادئ الأولية والعقل بالملكة
- 164.....النتيجة

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟

الفهرس

- 167 الفصل الثالث: الإدراك الحسي ومفهوم الوجود
- 169..... 1 - الحسّ والإدراك الحسي
- 180..... 3 - الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية
- 190..... 4 - الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية.. غاليلو وديكارت
- 200..... 5 - الإدراك الحسي والذهن
- 208..... 6 - الإدراك الحسيّ وما يسمّى بالكيفيات الثانوية
- 212..... 7 - بحث حول التشكيك في الألوان
- 222..... 8 - مصدر مفهوم الوجود.. بحثٌ سلبي
- 248..... 9 - انبثاق مفهوم الوجود
- 252..... 10 - انبثاق الذهن
- 257 الفصل الرابع: المفاهيم
- 261..... 1 - تنوع المفاهيم
- 271..... 2 - الذهن.. نقد العلم القبلي والعلم الحضوري
- 289..... 3 - المعقولات الثانية الفلسفية.. تاريخها الموجز وملاكها
- 308..... 4 - مفهوم الوجود
- 320..... 6 - إطلاق مفهوم الوجود إطلاقاً تشكيكياً على الواقع
- 325 الفصل الخامس: الميتافيزيقا.. المفهوم والإمكان
- 327..... 1 - المفهوم الأرسطي للميتافيزيقا
- 336..... 2 - المفهوم السينوي للميتافيزيقا
- 367..... 4 - الميتافيزيقا ممكنةٌ كعلمٍ بـ «الوجود بما هو وجود»
- 372..... فهرس المصادر

كيف يمكن قيام ميتافيزيقا؟

مقدمة المركز

إنّ مباحث الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، وإن كانت تضرب بجذورها في عمق الفكر البشري منذ العصور الاولى للخلقة، غير أنّ الذي قوّب هذه المباحث وحدّها بأطرٍ خاصّة وأرسي دعائمها إمّا هو المعلّم الأول أرسطو.

ومنذ الظهور الأول وإلى يومنا الحاضر، شهد هذا المصطلح جدلاً كبيراً في الوسط الفكريّ والمعرفيّ، وكلّ فسره على ضوء منطلقاته المعرفية وخلفياته الثقافية، ممّا أدّى إلى تكثّر الأقوال والمدارس وإلى إنكاره في بعض الأحيان.

وعند الرجوع إلى جذوره الأولى نرى أنّ أرسطو كان يعتقد أن البحث عن الميتافيزيقا إمّا هو بحثٌ عن الوجود، وعن العلل العليا للوجود، وعن سريان هذا الوجود في جميع الكائنات من حيث إنها موجودة لا من حيث تعيّنّها الخارجيّ وتشيؤها الجزئيّ، فالأشياء الخارجية يُبحث عنها في العلوم الخاصة بها، ولكنّ الأشياء بما هي أشياء وبما لها قسط من الوجود - سواء أكانت محسوسة أم غير محسوسة، خالدة أم فانية - فهي من مهامّ مباحث الميتافيزيقا.

هذه الرؤية استمرّت بعد أرسطو في الفلسفة الإسلامية والمسيحية القروسطية على حدّ سواء، إلى أن تمّ إفراغها من محتواها في عصر الظلمات المُسمّى بعصر التنوير، حيث أصبح الاسم من غير مسمّى، والسبب في ذلك ربما يعود إلى مباحث المعرفة البشرية وطريقة تكوّنها وما ظهر من مدارس مادّية حسّية وعقلية مثاليّة.

وهذا الأمر يتبلور في فلسفة كانط - موضوع البحث في هذا الكتاب - حيث أراد أن يشقّ طريقاً معرفياً وسطاً بين النظرة الحسية والنظرة العقلية، ممّا أدّى إلى إنكار الميتافيزيقا بمعناها الأرسطي، إذ كان كانط يرى أنّها تعني العلم بغير

المحسوسات، فهي من العلوم الموهومة التي تضرب بجذورها في الخيال الذي لا يمتُّ إلى الواقع بصلة.

طبعاً لم يستمر الأمر على ما ذهب إليه كانط وأتباعه طويلاً، حيث نرى في نهايات القرن العشرين رجوعاً إلى ما أسسه المعلّم الأول في إطار نهضة جديدة لم تتبلور معاملها لحد الآن بشكل جيّد؛ وربما يطلق عليها بالأرسطية الجديدة.

في هذا الكتاب يحاول المؤلّف الدكتور مهدي قوام صفري الرد على مقولة كانط في عدم إمكانية الميتافيزيقا، من خلال استكناه النصوص الفلسفية الإسلامية والغربية واستنطاقها، ليصل بالمأل إلى إمكانية الميتافيزيقا بل ضرورتها.

ونحن، إذ نقدّم ترجمة هذا الكتاب إلى القارئ العربي، نتمنّى للمؤلّف الفاضل المزيد من العطاء العلميّ، كما ندعو سائر المفكرين بأن يدلّوا بدلّوهم في هذا المضمار. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الأمين وآله الميامين.

النجف الاشرف

1 محرم الحرام 1439هـ

مقدمة المؤلف

يعدّ التلقّي الحسيّ والتلقّي العقليّ، مصدرين مستقلّين للمعرفة، من أصول علم المعرفة الحديث في العالم الغربي. فلقد خيّمَت هذه الفكرة دائماً، وخصوصاً منذ زمن ديكارت، على علم المعرفة الحديث، وأفضت إلى ظهور مجموعة من القضايا ذات الصلة. وقد أدّت هذه الثنائية في مصادر المعرفة إلى ثنائية في مناحي تفسيرها، ووزعت علماء المعرفة إلى فريقين كبيرين هما التجريبيون والعقليون. وطُرحت لدى كل واحد من الطرفين آراء متطرفة على امتداد تاريخ الفلسفة الحديثة: ديكارت وليبنيتس مثلاً في مقابل ديفيد هيوم. وفي حين مال العقليّون بأشكال مختلفة إلى النزعة الفطريّة، حاول التجريبيّون دحض كل أشكال النزعة الفطرية والقول بأن الحس هو مصدر المعرفة وينبوعها الوحيد. ولقد استتبع ظهورُ النزعة الفطرية في قلب النزعة العقلية في الحقبة الحديثة وموّهها وتطورها، ظهورَ نزعة شك لدى الطرف الآخر، وقد كان مثالها البارز الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم ونظرته للعلوم التجريبية.

لقد ترعرع إيمانويل كانط في البيئة العقلية واكتسب تعليمه منها وحافظ على تأثيراتها إلى نهاية المطاف، لذلك لم يكن بالشخص الذي يستسيخ نتائج هيوم، بيد أنه لم يشأ أن تكون له حيال نزعة الشك هذه نفس ردود الفعل التي كانت لأسلافه العقليين، بل أراد إلى جانب الحفاظ على مبادئ النزعة العقلية، التخلّي عن استقلال العقل كمصدر للمعرفة، وأن تعتبر مفاهيمه وأصوله الفطرية (مفاهيم العقل وأصوله) مكتملة للمعطيات الحسية، وبذلك يتجاوز كلا المنحيين. لقد أراد القول: يجب أن لا نعتبر الحس أو العقل مصدرًا مستقلًا للمعرفة، فلكل واحد من هذين المصدرين دوره في حصول المعرفة، ولكن إذا عمل كل واحد منهما بمفرده ولوحده عجز كلاهما عن تحصيل المعرفة. والواقع أنه كان يعتقد أن النزعة الفطرية لا تزال

فاعلة، ولكن ليس لوحدها، إنما إلى جانب الحس، وأن الحس لا يزال فاعلاً غير أن فاعليته لا تعمل إلا إلى جانب العقل.

مثل هذا التجاوز للنزعة التجريبية والنزعة العقلية التقليدية في علم المعرفة الحديث أفضى فيما أفضى إلى هذه النتيجة التي استساغها كانط وهي أن الميتافيزيقا غير ممكنة. لماذا؟ لأن تصور كانط عن الميتافيزيقا وبسبب ما تعلمه من أسلافه هو أن الميتافيزيقا تتعلق بالموجودات غير المحسوسة وهي في الحقيقة علم موهوم، لأن العقليين التقليديين بسبب عدم معرفتهم الصحيحة لوظيفة العقل (أو الفاهمة كما في المصطلح) غفلوا عن إدراك أن العقل لا يمكنه أن يمثل مصدراً مستقلاً للمعرفة، وبذلك ذهبوا خطأً إلى أن المضامين الفطرية للعقل تنتج العلم باللامحسوسات، والحال أن هذه المضامين الفطرية يجب أن تستخدم فقط في المواطن التي سبق أن وفر فيها الحس بعض الأشياء والمعطيات. من جهة أخرى فإن ضرورة وكلية إطلاق هذه الفطريات على المعطيات الحسية تستأصل - حسب زعم كانط - شأفة تشكيكية هيوم من جذورها.

ما الميتافيزيقا؟ الميتافيزيقا من وجهة نظر كانط هي العلم باللامحسوسات (مع أننا سنطالع في هذا الكتاب لاحقاً أنه كان مضطرباً متردداً في هذا الخصوص، وأجاب عن هذا السؤال جواباً مزدوجاً هو 1 - الميتافيزيقا هي العلم بالله والنفس والعالم، 2 - الميتافيزيقا هي العلم بالله والنفس وحرية الإرادة. ولقد أوردنا في الفصل الأخير من هذا الكتاب (القسم الثالث) على نحو الاختصار مسيرة تحقق ذلك القدر التاريخي الذي أدى إلى وصول كانط لمثل هذا التصور غير المسبوق حول موضوع الميتافيزيقا. لقد كان هذا التصور غير مسبوق لأنه انبثق وأوجد في حقبة علم المعرفة الغربي الحديث، ولم تعتبر الميتافيزيقا أبداً مجرد علم باللامحسوسات لا في الفلسفة الإسلامية ولا في فلسفة القرون الوسطى، ولا حتى في الفلسفة اليونانية القديمة نفسها، أي: عند أرسطو على وجه التحديد. ما يهاجمه كانط في الظلمات الناجمة عن تعاليم أسلافه

ليس الميتافيزيقا، بل هو شبح جسده لكانط تعاليمه الخاصة، والواقع أنها تسمى فقط ميتافيزيقا وليست بميتافيزيقا (حاولنا في القسمين الأول والثاني من الفصل الخامس من الكتاب الإجابة عن السؤال: ما الميتافيزيقا؟).

القضية الأساسية في علم المعرفة هي قضية مصدر المفاهيم والأصول المعرفية. والقول إن بعض هذه المفاهيم والمبادئ فطرية - ولا يختلف الأمر هنا ما إذا كانت «الفطرية بالفعل» هي المقصودة أم «الفطرية بالقوة» - إنما هو إقصاء للقضية وتجاهل لها وليس إجابة عنها. في كتاب ينتمي إلى علم المعرفة لا يستطيع الكاتب مثلاً ومن دون إيضاح كيفية ظهور مبدأ عدم التناقض، أن يكتفي بالتوكؤ عليه والاستشهاد به - حتى لو اعتبره بديهياً - واتخاذهِ وسيلةً يستعين بها في تحليلاته الفلسفية، إنما ينبغي عليه في البداية أن يقول من أين جاء هذا المبدأ؟ في الفصل الأول من هذا الكتاب - ولأسباب سيجدها القارئ نفسه في النص - تطرقنا لكيفية انبثاق مبدأ الهوية وظهورها لندل على أنه لا يمكن اعتبار حتى هذا المبدأ المعرفي الأساسي مبدأً فطرياً. إيضاح هذا الظهور والانبثاق يفضي إلى طرح رؤية فحوها أنه لا يمكن قبول الرؤية التقليدية في علم المعرفة الغربي الحديث حول ثنائية المصادر المستقلة للمعرفة، ويجب في الوقت ذاته أن لا نجاري كانط في اعتقاده بأنه على الرغم من عدم استقلال هذه المصادر في إنتاج المعرفة فإن لكل واحد منها دوره لوحده في إنتاج المعرفة (كأن يمنحنا أحد المصادر مادة المعرفة ويمنحنا مصدر آخر صورة المعرفة) وتنشأ المعرفة من تركيب وجمع حصّة كل واحد من هذه المصادر، إنما الرؤية الصحيحة هي أنه لا يوجد حس خالص محض ولا يوجد عقل محض. والعقل والحس يسهمان في صناعة أي إدراك مهما كان ذلك الإدراك. كما أن المفاهيم الفلسفية الثانوية الصانعة للمعرفة والمبادئ العقلانية أيضاً تعتبر حصيلة هذا التشارك والتركيب لحصص العقل والحس المتزامنة (وقد تركنا جانباً من تفصيل هذه الفكرة للفصل الثاني).

ظهور مفهوم الوجود بدوره، وكما هو الحال بالنسبة لبقية المفاهيم الصانعة للمعرفة، حصيلة هذا التشارك والتركيب. وينبغي أن لا يوهم عنوانُ الفصل الثالث من هذا الكتاب بأن هذا المفهوم حصيلة الإدراك الحسي بالمعنى التقليدي أو الكانطي، إنما تم اختيار هذا العنوان بنية التأكيد على مشاركة الحس إلى جانب العقل عند انبثاق هذا المفهوم وتكوينه، ولكي ندلل على أن نظرية تركيب الحس والعقل، حتى بالنسبة لمفهوم الوجود، وهو المفهوم الأول الحاصل، تصدقُ نفس صدقها في المبدأ الأول الحاصل، أي: مبدأ الهوية. ولهذا السبب تقدم البحثُ المتعلق بمبدأ الهوية ومفهوم الوجود، وأرجئت البحوثُ حول المفاهيم الكلية وتقسيماتها وعرضُ معيارٍ جديد لهذه التقسيمات والتصنيفات والمفاهيم الفلسفية الثانوية، أرجئت إلى الفصل الرابع.

لقد جاء تأجيل البحث حول المفاهيم الكلية وتقديم البحث بشأن مفهوم الوجود ومبدأ الهوية بمقتضى الضرورة الناجمة عن واقع سياق ظهور المعرفة، ولم يكن وليد استحسان أو ذوق شخصي. لأننا توصلنا إلى أن ذلك المبدأ وذلك المفهوم - ونعتقد أن الثاني هو صورة تصورية للأول - سابقان لظهور أي شيء معرفي آخر، لذلك اضطررنا عند تحرير مواد الكتاب إلى التماسي مع هذا السبق الطبيعي. ولهذا المماشة فائدتها الكبيرة، فهي تدل على أن النزعة الفطرية كيفما عُرِضت وبأية تعابير دُكرت فهي مخلة بعلم المعرفة وآفته الأصلية. إننا نعتقد أن النزعة الفطرية بمفهومها وظهورها الأصلي هي ثمرة علم المعرفة الغربي الحديث، ونرى إنها في الحقيقة بدلت علم المعرفة إلى شيء من عندي، فقد سار كلُّ في الطريق الذي تقتضيه نزعته الفطرية. ويجب على القارئ أن يتفطن إلى أن مراد علم المعرفة الغربي الحديث من النزعة العقلية كان النزعة الفطرية دوماً، وعليه إذا حاول محاول رفضها في هذا التراث (علم المعرفة الحديث) فسيضطر إلى الوقوع في أحضان النزعة التجريبية قليلاً أو كثيراً. وليس من باب الاعتباط أن قيل إن هيوم أوصل النزعة التجريبية إلى نتائج المنطقية.

هذا الكلام يعني أن رفض النزعة الفطرية (أي النزعة العقلية) رفضاً تاماً لن يبقى من بقية سوى الحس ولن نصل بذلك إلى نتيجة سوى نزعة الشك.

العودة ثانيةً إلى مفهوم الوجود في الفصل الرابع (القسم الرابع) تمثل مستهل بحث من نوع آخر حول هذا المفهوم. في حين يستعرض البحث المطروح في الفصل الثالث - بعد نقد آراء متنوعة حول ظهور مفهوم الوجود - الرؤية المتبناة من قبل كاتب السطور، فإن الفصل الرابع (في قسمه الرابع) يتحدث عن الخصوصيات الفردية لهذا المفهوم، وهي خصوصيات تجعله ممتازاً منفصلاً عن كل أنواع المفاهيم، وتدلل كيف أصاب أرسطو وابن سينا في جعله دون أي قيد أو شرط، أي الوجود بما هو وجود، موضوعاً لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا (القسمان الأول والثاني من الفصل الخامس).

باستثناء القسم الأخير من الفصل الخامس، وهو في الواقع القسم الأخير للكتاب برمته، ومثابة تذكير موجز بالنتيجة التي تنتهي لها كل محتويات الكتاب، لم نخصص فصلاً كاملاً للبحث في إمكانية الميتافيزيقا، وهو الموضوع الذي كُتِبَ هذا الكتاب للدلالة عليه أساساً. وما منعني عن ذلك هو أن محتوى الكتاب كله إذا كان فعلاً جرياً على السياق الطبيعي لظهور المبادئ والمفاهيم المعرفية، فينبغي أن ينطوي بنحو تلقائي على النتيجة القائلة إن الميتافيزيقا ممكنة، مضافاً إلى أنه يجب أن يوضح لماذا هي ممكنة. والواقع أن القسم الأخير من الفصل الخامس وضع للتأكيد على هذه النتيجة، وإلا فحسب اعتقاد كاتب السطور إذا نُظر للكتاب بتمامه وكليته فيمكن أن تستنتج منه إمكانية الميتافيزيقا بوصفها علماً بالوجود بما هو وجود.

والحمد لله رب العالمين

مهدي قوام صفري

أستاذ مساعد في جامعة طهران



الفصل الأول
مبدأ الهوية والنزعة الفطرية

الفصل الأول

مبدأ الهوية^[1] والنزعة الفطرية

1 - المبدأ

لا شك في أن المعرفة البشرية تشمل تصديقات غير تجريبية^[2]، بمعنى أن موضوع أو محمول مثل هذه التصديقات هو مفهوم لا يمكن توفيره في سياق الإدراك الحسي على نحو غير مباشر. على سبيل المثال، القضية أو العبارة القائلة إن المركب يمكن تجزئته، هي تصديق غير تجريبي، لأن موضوعها، أي المركب، ليس مفهوماً يمكن اكتسابه بشكل مباشر عن طريق المشاهدة أو إدراكه عن طريق الحس بشكل عام. وكذلك العبارة القائلة إن كوكب الزهرة حادث، عبارة تصديقية غير تجريبية لأن مفهوم الحادث الذي هو المحمول في هذه العبارة لا يمكننا الحصول عليه عن طريق الإدراك الحسي بشكل مباشر. أحياناً قد نصادف عبارة لا يكون موضوعها ولا محمولها ممكن الإدراك عن طريق الحس بنحو مباشر، مثل العبارة القائلة: تقع بعض الأحداث الطبيعية بشكل متزامن.

وفي مقابل التصديقات غير التجريبية هناك فئة أخرى من التصديقات موضوعها ومحمولها كلاهما تجريبيان، ويمكن الشعور بهما مباشرة عن طريق الإدراك الحسي. على سبيل المثال عندما نقول إن الحقيقة بُنيتُة اللون (قهوائية) نكون في الواقع قد

[1] - Principle of identity.

[2]- نستخدم التصديق حالياً بمعنى الحكم وإصدار الحكم. والحكم بمعنى الوضع والإيقاع حيال مفهومين معينين بحيث يكون للإبداء اللفظي لمجموعهما شكل الجملة الخبرية (declarative sentence) وتنتج عنها قضية موجبة (وسوف يتبين لاحقاً وجه حصر الحكم في القضايا الموجبة عند البحث حول القضايا السالبة).

تحدثنا حول علاقة بين مفهومين مكتسبين كلاهما عن طريق الحس والإدراك الحسي بشكل مباشر^[1].

وجود التصديقات غير التجريبية التي يتكوّن منها جزء كبير جداً من حجم المعرفة البشرية، هو بحد ذاته شيء مذهل مدهش، وشدة شياعها في المعرفة البشرية - كما يدل تاريخ الفلسفة بشكل عام وتاريخ علم المعرفة على نحو أخص - لا يمكنه الحؤول دون طرح السؤال المعرفي الأصيل القائل: إذا لم تكن المفاهيم والتصورات الموجودة في هذه التصديقات قد حصلت واكتسبت - في الحقيقة - عن طريق الإدراك الحسي، إذن ما هي آلية ظهورها في بنية المعرفة البشرية؟ من هنا لن يكون من الصعب اكتشاف أن أي بحث معرفي سيبقى ناقصاً من دون أداء الواجب الجسيم الذي يضعه وجود مثل هذه التصديقات في مجمل المعرفة البشرية.

تستشعر جسامته هذا الواجب خصوصاً عندما نعلم أن هناك في مجموعة المعرفة البشرية عضواً آخر يعتبر هو أيضاً تصديقاً غير تجريبي. ولكن ليس فقط بمعنى تعذر إدراك المفاهيم والتصورات التي تصنعه عن طريق الإدراك الحسي بشكل مباشر، بل أيضاً بمعنى أن هذا التصديق الواحد يمثل لوحده شرط إمكانية تحقق أي تصديق تجريبي وغير تجريبي. مع أن هذا التصديق الواحد يتمتع بكل خصائص التصديقات غير التجريبية إلا أنه لا يُعدُّ منها، لأن خصوصيته المميزة والفريدة تستدعي أن تكون علاقته بالتصديقات غير التجريبية تماماً كعلاقته بالتصديقات التجريبية: كلا نوعي

[1]- ربما يعلم القارئ أن كلمة التجري هنا مستخدمة بغير معناها الفني. والمراد من المعنى الفني للتجربة نفسه المراد في البحث حول مواد ومقدمات القياسات، أي في البحث المتعلق بالصناعات الخمس في المنطق الكلاسيكي، وخصوصاً في فن البرهان. كثير من القضايا التجريبية بمعناها الفني تعتبر من التصديقات غير التجريبية بالمعنى المذكور أعلاه. وعليه، فمن الأفضل تجنباً للغموض وكذلك للتمييز بين هذين المعنيين للتجربة والتجريبي، أي معناها الفني ومعناها المطروح أعلاه، أن نسمي القضايا الموجودة في حيز المعنى الفني تبعاً لتراث الفلسفة الإسلامية في هذا الخصوص بالمجربات (experienced judgments)، والقضايا التجريبية المطروحة في النص بالأحكام الإدراكية (judgments of perception).

التصديق يحتاجان إليه بدرجة واحدة من حيث إمكان تحققهما. بالإضافة إلى ذلك، حتى تحقق التصورات البسيطة والمركبة، سواء كانت حصيلة الإدراك الحسي المباشر أو لا، لن يكون ممكناً من دون تحقق ذلك التصديق الواحد. سنسمي هذا التصديق من الآن فصاعداً مبدأ، وذلك بسبب شأنه المعرفي المميز ومكانته الخاصة في صرح المعرفة البشرية، لنميّزه عن أية قاعدة أو قانون تجريبي أو غير تجريبي وعقلي موجود في حيّز المعرفة البشرية. ومتى ما سمينا قاعدةً أو قانوناً معرفياً آخر غير هذا المبدأ بهذا الاسم، فستكون هذه التسمية من باب المجاز وليست تسمية حقيقية، لأنه لا توجد أية قاعدة أو قانون عقلي أو تجريبي أو حتى بدهي - كما يقال - له نفس الشأن المعرفي الذي لهذا المبدأ المنظور^[1].

المبدأ الذي نتحدث عنه هو مبدأ الهوية، والتصريح اللفظي به هو «ما يوجد يوجد» وشكله الكلي والمنطقي: «ألف هو ألف». من استحقاقات الشأن المعرفي لهذا المبدأ تقدّمه المنطقي والمعرفي على أيّ تصور وأيّ تصديق تجريبي وغير تجريبي، وهذا ما يستلزم طبعاً طرح مسألة تقول: ما هو المقصود من التقدم المنطقي والمعرفي؟ وخصوصاً: ما هو المقصود من التقدم المنطقي والمعرفي على التصديقات؟ وعلى الأخص: ما هو المقصود من التقدم المنطقي والمعرفي على التصورات التجريبية؟ هل معناه أن مبدأ الهوية موجود في ذهن فاعل المعرفة قبل أيّ إدراك حسي، أي هل هذا المبدأ فطري (innate) كما يقال؟

[1]- عادة ما يسمّون المبدأ موضوع البحث بمبدأ المبادئ من أجل التويه بمنزلته وشأنه المعرفي الخاص. ولكن ينبغي التنبيه إلى أنه في ضوء الإيضاحات المازة الذكر في النص يجب أن لا يفهم من هذه التسمية أن المبادئ المعرفية أكثر من مبدأ واحد. إننا نسمي المبدأ موضوع البحث بهذا الاسم ونعني بذلك على وجه الدقة المبدأ والبدية الحقيقية للمعرفة. في هذا المعنى سيكون المبدأ معادلاً للمفردة اليونانية ἀρχή (= أرخه). وبالطبع فإن معنى الأرخة هذا مقتبس من أرسطو، لكنه يستخدم صيغة جمع هذه الكلمة (على سبيل المثال راجع: ما بعد الطبيعة، 995 ب 9) ويتحدث عن مبادئ المعرفة وليس عن مبدأ المعرفة. مع ذلك كما سترى لاحقاً، يعتقد أرسطو هو الآخر بمبدأ معرفي واحد في حقيقة الأمر وليس بمبادئ معرفية.

تترافق قضية المعرفة الفطرية مع سؤالين أحدهما معرفي والثاني تاريخي. السؤال الأول: ما المقصود بالمعرفة الفطرية؟ والسؤال الثاني: هل ثمة بين الفلاسفة، وبين الباحثين في المعرفة البشرية بشكل عام، من قال بالمعرفة أو المعارف الفطرية أم لا؟ الإجابة الواضحة عن كلا السؤالين لها أكبر الأهمية بالنسبة لعلم المعرفة، وذلك أن عدم اتضاح الإجابة عن هذين السؤالين وتركهما غامضين مضيقين عن عمد أو عن غير عمد، تسبب في كثير من الانحرافات الموجودة في بعض النظم المعرفية وكثير من التبعات غير الصحيحة وغير المرغوب فيها. مثل هذه التبعات غير المعقولة، ونتيجة قضايا جانبية ودعايات نابعة منها وبتأثير من مشاعر البحث عن جديد ومحاربة القديم، تركت لفترات طويلة تأثيراتها على علم المعرفة، وشغلت أذهان علماء المعرفة والفلاسفة وحتى علماء اللغة، وبالتالي وجهت رؤية الإنسان للوجود باتجاهات تعارضت أحياناً مع عقلانية المعتقدات العرفية، وأحياناً أخرى مع الأصول المنطقية الأكيدة، وأدت إلى انحرافات في العقل الجمعي.

2 - معنى المعرفة الفطرية

حسب ما ذهب له العلامة الطباطبائي في اعتقاده فإن المعلومات الفطرية تطلق على «معلومات ترافق الإنسان منذ المرحلة الأولى لوجوده»^[1]. ونحن نوافق هذا التعريف الذي ينطوي على ما لا يقل عن ثلاث نقاط. أولاً حسب هذا التعريف تمتاز المعلومات الفطرية بأنها ليست اكتسابية، أي لا يوجد سبيل طبيعي ومعرفي لإيضاح عملية ظهورها لدى الإنسان. وثانياً يتضمن مفهوم مثل هذه المعلومات تقدمها الزمني على أية معلومات اكتسابية. وثالثاً فطرية هذه المعلومات واعتبارها فطرية فكرةٌ ضرورية إما لتسويغ طريقة حصول المعارف الاكتسابية أو لتسويغ وجود بعض

[1]- حول نقل رأي العلامة محمد حسين الطباطبائي راجع: ابن سينا، برهان الشفاء، الفقرة 721، ص 634. يحظى هذا التعريف كما سنلاحظ لاحقاً بقبول الفلاسفة وعلماء المعرفة الجدد أيضاً.

التصورات والتصديقات الموجودة في مجموعة المعرفة البشرية والتي ليس لها جذور في التجربة والإدراك الحسي. طبعاً الاعتقاد بوجود معارف ومعلومات فطرية ينطوي على أكثر من هذه النقاط الثلاث. ومن النقاط المعرفية الأخرى المستترة في هذا الاعتقاد - على سبيل المثال - أنه يفرض على المعتقد به تقديم معيار مسوّغ معقول لتحديد المعلومات الفطرية. بيد أن هذه النقاط الثلاث تكفي للوصول إلى غايتنا الحالية.

طبقاً للنقطة الأولى تنقسم المعارف البشرية إلى قسمين:

1- لبعض المعارف البشرية مصدر فطري، وبالتالي ستعود أية محاولة لإيضاح عملية ظهورها لدى الإنسان عمليةً عبثيةً، ويكفي مجرد الإنسانية وأن يكون الإنسان إنساناً للاعتقاد بها والتوفر عليها. ومرادنا من عملية ظهورها لدى الإنسان هنا هو بالطبع عملية طبيعية تتقدم إلى الأمام بشكل موازٍ ومواكب لحصول المعرفة عند الإنسان. وبذلك فالقول - مثلاً - إن الله هو الذي أودع هذه المعلومات في الإنسان عند انعقاد نطفته أو في طور آخر من نمو الجنين قبل الولادة، لا يعدّ بحال من الأحوال إيضاحاً لعملية ظهورها وانبثاقها الطبيعي لدى الإنسان. وكما سنلاحظ لاحقاً فإن أية محاولة لبيان مصدر المعلومات الفطرية ومنشئها ستؤدي إلى إيضاحات من عندية غير مبررة، مضافاً إلى أنها ستؤدي بسهولة إلى تعمية وتضبيب عملية حصول المعارف الاكتسابية الأخرى في أنظار الباحثين المعرفيين، وتفرض عليه اللجوء إلى تبريرات من عندية غير معقولة وغير منطقية لمعالجة حالات الغموض والتعمية المذكورة.

2- والقسم الثاني من المعارف البشرية لها مصدر طبيعي، أي بالإمكان التعبير عن طريقة حصول هذا القسم من المعارف البشرية بأسلوب يتقبله العقل، والتدليل على عملية ظهورها وانبثاقها من دون الاستعانة بالأفكار والآراء غير الطبيعية. لا ريب في أن لظهور المعارف البشرية وازديادها طريقاً طبيعياً إذا تم اكتشافه فستتضح الإجابات عن معضلات معرفية من قبيل قيمة هذه المعلومات وحدود المعرفة البشرية.

ولكن من منطلق النقطة الثانية، أي قضية تقدم المعلومات الفطرية زمنياً على كل صنف المعلومات الاكتسابية، سي طرح هذا السؤال حول المعلومات الفطرية: ما هي السمات والخصائص الفريدة لهذا النوع من المعلومات (أو متعلقاتها) والتي تجعلها غير ممكنة الاكتساب بالطريق الطبيعي لاكتساب المعرفة أو أن تعرض على القوى الإدراكية للإنسان؟ كما ينبثق سؤال آخر في هذا الخصوص وهو: هل التقدم الزمني لمعرفة ما على المعلومات الاكتسابية يعني بالضرورة فطرية تلك المعرفة، أم أن التقدم الزمني لا يعني الفطرية لزوماً؟ وسيتجلى في بحوث لاحقة أن الفكرة الثانية هي الصحيحة، ويمكن التذليل على أن التقدم الزمني لمبدأ الهوية على التصورات الاكتسابية وعلى التصديقات التجريبية وغير التجريبية لا يعني بالضرورة أنه مبدأ فطري. المسألة الأخرى التي تنبثق هنا هي: هل المعارف الفطرية هي نفسها العلم القبلي (a priori Knowledge) أم لا؟

بخصوص النقطة الثالثة سيتبين عند دراسة قضية هل كان بين الفلاسفة وبين الباحثين في المعرفة البشرية عموماً شخوصٌ قالوا بالمعرفة أو المعارف الفطرية أم لا، سيتبين أن كل واحد من هذين السببين المذكورين لوحده، أو كلاهما معاً، كانا حافزاً دفع القائلين بالمعلومات الفطرية إلى القول بها. بمعنى أن بعضهم قال بوجود المعلومات الفطرية لتبرير طريقة حصول المعارف الاكتسابية وبعضهم الآخر قال بها لتسويغ وجود بعض التصورات أو التصديقات غير التجريبية في مجموعة المعرفة البشرية. إذن، من الأفضل الآن أن نعود إلى السؤال الثاني حول المعارف الفطرية، وهو سؤال تاريخي، ونحاول دراسته والعثور على إجابة له في تاريخ الفكر، لنخلص بعد ذلك إلى السبب الذي دفع أنصار المعارف الفطرية المعروفين في تاريخ الفلسفة الحديثة إلى القول بهذه الفكرة.

3 - لمحة عن تاريخ النزعة الفطرية

أ - الفلسفة القديمة: إفلاطون

يتصور بعض الفلاسفة وبعض كتاب تاريخ الفكر، وخصوصاً بعض علماء المعرفة في العصر الحديث أن النزعة الفطرية (innatism) بدأت وانطلقت مع فكرة الاستذكار (آنافيسيس) التي طرحها إفلاطون^[1]. وردت هذه الفكرة أو التعليم لأول مرة في محاوره منون (c 86 - d 80) حول علم المعرفة، ومن ثم وردت في فايدون (e 77 - 72) حول الاستدلال على خلود نفس الإنسان. تبدأ محاوره منون بالسؤال القائل: هل الفضيلة مما يمكن أن يتعلمه الإنسان؟ أم إنها تحصل نتيجة التمرين؟ أم إنها موهبة طبيعية؟ أم شيء آخر؟ تؤدي إجابات سقراط واستمرار الحوار بينه وبين منون ومسار الحوار إلى انقلاب في لهجة الحوار ونبرته، إلى درجة أن منون يطرح هذا السؤال

[1]- في رسالته إلى جي. فويتوس (G. Voetius) يرى ديكرت أن نتيجة حوار سقراط مع العبد المملوك في منون هي تبني إفلاطون للفطرية الفلسفية (راجع: نيكولاس جولي 1990 م)، ص 50، في الموضوع الذي يروي فيه جولي فقرة من هذه الرسالة. وراجع كذلك: مارغريت ويلسون (1978 م)، ص 163. وذهب ليبنتس أيضاً إلى أن فكرة الاستذكار (recollection) تفضي إلى النزعة الفطرية (1996 م)، ترجمة بيتر رمانت وجاناثان بنت، ص 78 فما بعد. ويعتقد كانط بدوره أن إفلاطون هو زعيم العقليين (noologists)، أي زعيم الذين يعتقدون أن أنواع المعرفة ناجمة عن العقل المحض «لها ينبوعها في العقل بنحو مستقل عن التجربة»؛ راجع: كانط (1933 م)، ب 882، ألف 854. وبخصوص علماء المعرفة الجدد راجع كمثل: پال موزر وآخرون (1988 م)، ص 104؛ روبرت آيودي (1998 م)، ص 71، الفقرة 3؛ جاناثان كاتينغهام (1996 م)، ص 3 و 19 و 27؛ جان. أ. نلسون، في پول ادواردز (1997 م)، ج 4، ص 197.

أورد لويس بي. يومين في كتاب «نظرية المعرفة» (1999 م)، ص 16 - 22، موجزاً لرسالة منون التي كتبها إفلاطون بوصفها نصاً يطرح فيه العلم الفطري، وذلك تحت عنوان «إفلاطون.. التصورات الفطرية». والغريب أن يومين لا يروي في هذا الجزء من كتابه سوى عن إفلاطون، ويغفل تماماً عن مفكرين غربيين كبار ناصرُوا النزعة الفطرية وقالوا بها!

ويعتقد الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري أن «إفلاطون يرى كل المعلومات فطرية وليس العلم سوى الاستذكار»، راجع: المؤلفات الكاملة، ج 6، ص 82.

وحول هذا الهامش راجع أيضاً: الفصل 3، الهامش رقم 107 والنص المتعلق به. وحول آنامنيسيس إفلاطون يمكن أيضاً مراجعة دراساتي في مجلة الفلسفة: «آنامنيسيس إفلاطون» (1381 هـ ش، 2002 م، العددان 4 و 5)، و«آنامنيسيس وأسطورة دوران الأرواح» (1381 هـ ش، 2002 م، العددان 6 و 7).

المعرفي المملغز: كيف يستطيع الإنسان أن يبحث عن شيء لا يعلم ما هو؟ وبتعبير آخر، إذا لم تكن تعرف الشيء الذي تبحث عنه، فكيف ستعلم عندما تعثر عليه أنه هو ذلك الشيء الذي كنت تبحث عنه (80 d)؟ طرحت فكرة الاستدكار في معرض الإجابة عن هذا السؤال الذي يعتبره سقراط جدلياً. في معرض الدفاع عن هذه الفكرة يطرح سقراط أسئلة معينة حول المربع على أحد عبيد منون، وينتزع أخيراً من لسانه الإجابات الصائبة، مع أن ذلك العبد، بخلاف المواطنين اليونانيين، يفتقر إلى التعليم اللازم في ذلك العصر بسبب كونه من العبيد، ويثبت سقراط أن هذا العبد ومن دون أن يكون قد تعلّم من أحد، يعرف فحوى قاعدة فيثاغورس. ويستنتج سقراط أن هذا العبد تعلم هذه المعلومات في زمن آخر و«عندما لم يكن بعد على شكل إنسان» (a 86). وبالطبع فإن هذه الفكرة - من وجهة نظر سقراط - لا تنطبق فقط على العلوم الرياضية والهندسية، بل تشمل كل «العلوم والمعارف الأخرى» (e 85)، بحيث يمكن القول إن روح الإنسان ولأنها جرّبت الحياة الأرضية عدة مرات «و شاهدت كل موجودات هذا العالم والعالم الآخر، فقد تعلّمت كل ما هو موجود» (c 81).

طبقاً لفكرة الاستدكار - وهي كما نعلم من تعاليم وموروثات الفيثاغوريين وأنصارهم، ولها وشائجها المتينة بالفكرة الأورفية - الفيثاغورية، وبالتالي فهي ليست من إبداع إفلاطون نفسه - تعتبر الإدراكات الحسية والمسامي العقلانية للشخص المتعلّم شرطين أساسيين في عملية الاستدكار. من دون الجهد الذهني للشخص نفسه لا يمكن تعليمه شيئاً (أو تذكيره بشيء)، وكذلك من دون وجود إدراكات حسية ومشاهدة الشيء الذي من المفترض أن نتذكر - بمشاهدته - شبيهه أو مكافئه المنسي، ستكون عملية التعليم (أو الاستدكار) متعذرة. قبل أن ينتهي سقراط من نقاشه مع ذلك العبد للإجابة عن سؤال منون المتكرر: هل الفضيلة مما يتعلمه الإنسان أم إن الإنسان يمتلكها كموهبة طبيعية؟ يخاطب ذلك العبد قائلاً: إذا كانت الفضيلة

من سنخ العلم فهي قابلة للتعليم (c 87) لكنها إذا كانت من سنخ أي شيء آخر غير العلم، فهل يمكن لشخص تعليمها لشخص آخر (b 87)؟ أي أن الفضيلة إذا لم تكن من سنخ العلم، فيمكن أن تكون أي شيء آخر، ومن ذلك أنها قد تكون موهبة طبيعية، أي ما يسمى بالأشياء الفطرية. وعليه، يبدو أنه على أساس هذا الجزء من محاوره منون، أي c 87 - c 86، إذا كان الشيء موهبة طبيعية فلن يكون قابلاً للتعليم. وبعبارة أخرى معرفة ما هو فطري لا تحتاج إلى تعليم أو استذكار، وهنا «ليس من المهم بأي اسم نسمي هذه العملية [أي عملية معرفة الشيء الذي لا نعرفه]» (c 2 87). في ضوء هذه الجملة الأخيرة يمكن القول إن ما يجري التأكيد عليه أساساً في فكرة الاستذكار ليس الوجود القبلي للمعلومات وكونها موهبة طبيعية، بل دور الإدراكات الحسية والمشاركة الشخصية للفرد المتعلم في سياق التعليم. بتعبير آخر، التعليم عملية تتحقق في داخل الشخص المتعلم وبمساعيه هو نفسه، بحيث لو امتنع الشخص المتعلم عن المساهمة في عملية التعليم فلن يستطيع أحد تعليمه شيئاً.

لا يقول إفلاطون لأن الإنسان تعلم كل شيء «عندما لم يكن بعد إنساناً» أي عندما لم تكن روحه قد حلت في بدنه بعد، إذن فسيكون عند الولادة صاحب معلومات واقعية فعلية ولن يحتاج إلى تعلمها، بل على العكس، فهو يقول عن مفهوم التساوي على سبيل المثال: إننا نوافق أننا «لم نكسب مفهوم التساوي هذا إلا عن طريق المشاهدة أو اللمس أو إحدى الحواس الأخرى ولم يكن بوسعنا كسبها إلا عن هذه الطرق» (فايدون، a 75). إذن، يجب أن نستنتج بأن نظرية الاستذكار ليست نظرية حول مصدر المعرفة، إنما تتعلق بإمكانية السياق العادي للتعليم طبعاً بعد حيوات متكررة. وكما يصرح سقراط في منون c - b 86 :

لا أرغب في أن أقسم اليمين بشأن [صحة] كل قصة [الاستذكار]، ولكن ثمة فكرة أنا على استعداد للنضال من أجلها بالكلام والعمل ما استطعتُ إلى ذلك سبيلاً،

والفكرة هي أننا إذا اعتقدنا بصحة التفتيش عمّا لا نعرفه فسنكون أفراداً أفضل وأشجع وأنشط مما لو آمنّا بأن مثل هذا البحث والتفتيش لا فائدة منه، لأن ما لا نستطيع أبداً اكتشافه لا نستطيع معرفته.

بالإضافة إلى هذا، يقول إفلاطون في الجزء الفلسفي من الرسالة السابعة، وهي في الغالب ذات صبغة معرفية، حول الشروط المسبقة الضرورية لمعرفة الواقع العيني: من أجل حصول معرفة حقيقية لأيّ شيء لا بدّ من حصول خمسة أمور ضرورية: الاسم، والتعريف، والصورة، (الانعكاسات المحسوسة)، والمعرفة العلمية (الإيستيميا)، والواقع أو الواقعيات (أي المتعلقات الأصلية للمعارف العلمية). إنه يعتقد أن التوصل إلى الواقعيات وهي المتعلقات الأصلية للمعرفة العلمية غير متاح من دون التوفر على معرفة علمية، والتوفر على معرفة علمية غير متاح من دون المرور بالمرحلة الثالثة، أي مرحلة الإدراك الحسي والحصول على معطيات الإدراك الحسي، ومن دون التعرف على أسماء الواقعيات وتعريفها.

إذا لم يتوفر شخص على إدراك العوامل الأربعة الأولى حول الأشياء وإنّ بدرجة معينة، فلن يتوفر له أبداً فهم كامل للعامل الخامس (الرسالة السابعة، e 342).

من وجهة نظر إفلاطون، تبحث روح الإنسان عن $\tau\lambda$ كلّ شيءٍ (تي) بمعنى سبب كلّ شيءٍ وذاته، وهذا هو نفسه الواقع المتعالي أو المثال المتناظر مع الشيء المحسوس. لأن الروح نفسها كما نعلم تنتمي - حسب رأيه - لعالم تلك الواقعيات والحقائق المتعالية، والحال أن المراحل الثلاثة الضرورية كشرط مسبق لمعرفة تلك الحقائق والواقعيات لا تُظهر لنا سوى $\pi\omicron\gamma\omicron\nu\ \tau\lambda$ (= پويون تي، أي كيفية ونوعية) الأشياء (343 B - C). وحتى الشرط المسبق الرابع يُبحث عنه بمعنى من المعاني في حيز المحسوسات وفي العالم المحيط بنا^[1]. ولهذا السبب أساساً وكذلك بسبب عدم

[1]- يشارك إفلاطون العامل الرابع أيضاً في النقص المشترك الذي تعاني منه العوامل الثلاثة الأولى، وهو أنها تحاول

كفاءة اللغة (1 a 343) في نقل الإدراكات المستمدة حول ذات الأشياء وصفاتها، يعتقد إفلاطون أولاً بتعدّد اعتبار المعرفة الحاصلة عن هذه المراحل معرفة كاملة، وثانياً بتعدّد إدراج مكتسبات العقل واكتشافاته، وهي ثمرة الارتباط بالحقائق العليا (أي المرحلة الخامسة) في قالب الألفاظ وعموماً في قالب اللغة، ونقلها إلى الآخرين. ومع ذلك فلا بدّ من هذه المراحل الخمس لكي تصل الروح إلى الواقع المتعالّي للمثل. بالإضافة إلى هذا ينبغي على الفرد، عن طريق الحوارات والمساعي والمشاقّ الحثيثة، أن يبسط قواه العقلانية إلى حدودها النهائية، وفي مثل هذه الحالة فقط وبشرط وجود قرابة بين روح الإنسان والحقائق المتعالية يستطيع الشخص أن يتفاهل بالتوفّر على العلم ومعرفة الحقائق الأزلية والمثّل المتعالية. يضيف إفلاطون (b 344):

بعد اجتراح فحوصات مفصلة حول الأسماء والتعاريف والإدراكات البصرية وسائر الإدراكات^[1]، وبعد أن ندقق فيها بنحو خيرٍ محايدٍ خالٍ من الحسد عن طريق الأسئلة والأجوبة^[2]، يتألّق في نهاية المطاف فجأة فهمٌ كل واحد منها في لحظة ما، ويغرق العقل في النور بعد أن استخدم كلّ قدراته وطاقاته في حدود طاقات الإنسان.

«في نهاية المطاف يتألّق فجأة فهم كل واحد منها في لحظة ما، ويغرق العقل في النور...» بمعنى حصول الشهود العقلاني للمثال النظير لذلك الأمر المحسوس. وهذه هي المرحلة الخامسة، وهي المرحلة التي لا تحصل لشخص إلا بعد مساع عقلانية حثيثة مسبقة بإدراكات حسية ومعرفة التعاريف والأسماء. في هذه المرحلة وبعد

إدراج پويون في الشيء - الذي يُدرك بواسطة الحواس - في قالب الألفاظ واللغة غير المجدي. وذلك مع فارق أن العامل الرابع يريد أن يفعل هذا الشيء بـ «تي» الشيء، والذي يُدرك بواسطة العقل. راجع: الرسالة السابعة، e 342.

[1]- إلى هنا يطرح الشروط الثلاثة المسبقة على الترتيب.

[2]- هذا الشرط المسبق الرابع هو نفسه الديالكتيك بتعبير إفلاطون. وُضِع الحوار الخيّر مقابل الحوار الناتج عن الحسد والتناقض، هو في الواقع إشارة إلى التقابل والتضاد بين الاستدلال الديالكتيكي والفلسفي والاستدلالات الجدلية وما شاكل. حول هذه النقطة الأخيرة راجع: منون، d - 75 c.

نيلها والفرغ منها، يكتشف الشخص أنه لم يكن يتعامل لحد الآن مع الحقائق بل مع ظلالها ونسخها التقليدية.

يصرح إفلاطون في موضع آخر أن عقل (mind، بسوخه) الإنسان يرى بواسطة أعين الإنسان ويسمع بواسطة آذانه (ثيائي تتوس، d 184)، ويدرك صلابة الأشياء الصلبة ونعومة الأشياء الناعمة بواسطة حاسة اللمس (3 - 2 b 186). لكن وجود نفس الصلبة والنعومة وتضادهما فيما بينهما، ووجود التضاد نفسه، فهذا ما يدركه العقل لوحده عن طريق دراسة هذه الأشياء ومقارنتها فيما بينها (9 - 6 b 186). إذن، من أجل أن يستطيع عقل الإنسان إدراك الطبيعة الحقيقية (أوسيا) لشيء ما بمفرده ولوحده ومن دون مساعدة الحواس، فلا بد أن يتعرف أولاً عن طريق الحواس على ذلك الشيء، ثم يفكر «عن طريق التعليم والتربية والجهود الشاقة» (4 c 186) في الماهية الحقيقية لذلك الشيء ويصل إليها^[1]. وفكرة الاستدكار تتعلق بـ «طريق التعليم والتربية والجهود الشاقة» هذا. إذا أردنا التحدث بلغة غير لغة إفلاطون، أمكن القول إنه في سياق الإدراك الحسي لا يتكون في الذهن سوى تصور للمحسوسات، وتبديل هذه المعلومات التصورية التي لا تعد معارف أو معرفة حسب عقيدة إفلاطون - إلى معلومات تصديقية، أي إلى ما يعتبره إفلاطون معرفة حقيقية، عملية لا يعود للإدراك الحسي دور فيها^[2]. لكن الإدراك الحسي على كل حال هو الذي يوفر المواد الخام للتفكير في حقائق الأشياء. وي طرح مثال الحصان الخشبي في ثيائي تتوس d 2 184 بهدف سلب الاستقلال عن الأذن والعين في عمليتي السماع

[1]- كلام ديليو. كي. سي. غاتري أن إفلاطون يعتقد أن «الأوسيا شيء يدركه الذهن من دون معونة الحواس» يوهيم بأن الذهن (mind، بسوخه) يمكنه أن يفكر حتى في شيء لا توجد بشأنه أية معطيات حسية، وأن يكتشف أوسيا ذلك الشيء. وإذا كان هذا ما يحمله في ذهنه فلا يمكن موافقته على هذا الرأي (حول كلام غاتري راجعك غاتري (1986 م) ص 102، الفقرة 2).

[2]- حول هذا راجع أيضاً: جون مك داوول (1973 م)، ص 192 - 193 : شرح الفقرة 12 e - 7 c 186 ثيائي تتوس؛ وأف. أم. كورنفورد (1973 م)، ص 108 - 109 : شرح نفس الفقرة من ثيائي تتوس.

والمشاهدة، وفي الوقت ذاته لإيضاح حاجة بسوخة الإنسان (عقل الإنسان) إلى العين والإذن من أجل تحقق مثل هذه الإدراكات الحسية. ولهذا يحاول سقراط أن يوضح أنه من الأفضل بدل أن نقول: إننا ننظر بأعيننا أن نقول: إننا ننظر بواسطة أعيننا. فالنظر والمشاهدة من فعل البسوخة، لكنه فعلٌ تحتاج البسوخة من أجل القيام به إلى أداة اسمها العين. وكذا هو الحال بالنسبة للإدراكات الحسية الأخرى.

لم يترك إفلاطون عالم التجربة أبداً، ليستطيع التحليق على حد تعبير كانط «بأجنحة التصورات في أجواء الفاهمة المحضة الخالية»^[1] بعيداً عن القيود التي يخلقها عالم الحواس للفاهمة، بحثاً عن حقائق الأشياء. محاولتنا في الفقرات أعلاه تدل على كيف أن إفلاطون، وخلافاً لما تصوره كانط^[2]، لم يغفل أبداً عن هذه النقطة المهمة وهي أنه من دون وجود الحواس والإدراكات الحسية، لن يفضي البحث عن حقائق الأشياء إلى أية نتيجة. ما يفهم من فكرة الاستدكار هو أن الإنسان تعلم الحقيقة ثم ذهل عنها ونسيها عند الولادة، وما تتعلم إلا بمعنى استدكار شيء قد نُسي. بيد أن عملية التعلم لا تستدعي جهداً عقلياً ومشاقاً كبيرة وحسب، بل إن الإدراك الحسي شرط مسبق لانطلاق مثل هذه الجهود العقلانية^[3]، بحيث لو لم يكن هناك أي إدراك حسي فلن يكون هناك أي استدكار لعلمٍ منسيٍّ. وجود الإدراك الحسي ليس الشرط الوحيد لاستدكار المعارف المنسية المتعلقة بأصل الواقعيات المحسوسة، إنما طبقاً لمبدأ تداعي التصورات الوارد في فايدون (11 d - 4 c 73)، فإن استدكار المعارف المنسية المتعلقة بالأمور غير المحسوسة هو الآخر مسبوق، بواسطة الإدراك الحسي واستدكار المعارف المتعلقة بطبيعة وحقيقة الأمور المحسوسة. طبقاً لهذا

[1]- كانط (1933 م)، B 9 و A 5.

[2]- م ن. سزى فيما بعد كيف أن كانط نفسه وقع في نفس الغفلة التي تصور أنها صدّت إفلاطون عن الطريق الطبيعي للبحث عن العلم.

[3]- جرى التشديد على هذا الشرط المسبق خصوصاً في فايدون (4 - 3 e و b 2 و 11 - 75 a و 4 - 74 b).

المبدأ:

عند مشاهدة شيء أو سماعه أو التوفر على أي إدراك حسي آخر لذلك الشيء فإن الشخص لا يشخص شيئاً واحداً وحسب بل ويفكر في شيء آخر أيضاً ليس متعلقاً لهذا العلم بل متعلق لعلم آخر (8 - 6 c)^[1].

نعتقد أن ما يقصده إفلاطون هو أنه بتشغيل الحواس وتحصيل الإدراكات الحسية نستطيع استذكار المثلث المنسي المتعلق بهذا الأمر المحسوس، واستذكار ذلك المثلث بدوره يستطيع أن ينفع في استذكار مثال آخر ليس له تجل محسوس. ما يجعل هذا التفسير ممكناً هو مبدأ قرابة الطبيعة (بمعنى فوسيس الذي يشمل كل الوجود)، والذي استعاره إفلاطون من أسلافه الفيثاغوريين - الأورفيين:

يعلمنا الرجال العقلاء أن السماء والأرض والآلهة والبشر مترابطون مع بعضهم عن طريق القرابة والحب والنظام والتقوى والعدالة^[2].

ولهذا يسمي العقلاء العالم $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\delta$ (= كوسموس، أي «نظام الأشياء»). مبدأ قرابة الطبيعة وترابط أجزائها بعضها مع بعض من ركائز فكرة الاستذكار، ولا يمكن تجاهل هذا المبدأ عند محاولة فهم هذه الفكرة^[3]. ما نؤكد عليه هنا هو وجود الحواس والإدراكات الحسية في مستهل عملية التعليم زمنياً، وعملية التعليم هي الاستذكار، وهذا أمر يختلف اختلافاً كبيراً عن النزعة الفطرية.

أضف إلى ذلك أنه يمكن من زاوية أخرى وبكل سهولة إثبات أن التوصل إلى

[1]- ينبغي التفتن إلى أن المقصود هنا هو فقط دور الحواس والإدراكات الحسية في عملية الاستذكار، وليس المماثلة الكاملة بين التجليات الحسية ومثلها المتعالية، أو التأكيد على الثقة بالحواس والإدراكات المحسوسة.

[2]- غرغياس، e 507، حول أن هؤلاء «العقلاء» هم الفيثاغوريون راجع: تيلور (1960 م)، ص 124؛ غاتري، ج 3، فارسي، ص 102 - 114.

[3]- حول الشروح الأخرى لفقرة فايدون (8 - 73 c) والتي عرضت من دون أخذ مبدأ قرابة الطبيعة بنظر الاعتبار، راجع: ديفيد غالوب (1990 م)، ص 117 - 118).

المعرفة الحقيقية المتعلقة بالمثل الخيرة يحصل في تعاليم إفلاطون بطريقة تختلف اختلافاً كبيراً عن القول بالنزعة الفطرية. والكتاب السابع من جمهورية إفلاطون مهم جداً من هذه الناحية. مثال أو تشبيه الكهف الذي ورد في هذا الكتاب يشير إلى مسار معرفي خاص ينتقل فيه الإنسان من مرحلة الظن إلى الاعتقاد، ومن الاعتقاد إلى الفهم، ومن ثم إلى مرحلة العلم. الوجه الأنطولوجي (الوجودي) لهذه المسيرة المعرفية هي أن الإنسان السجين في الكهف الأول يتعامل مع ظلال الحقائق والواقعات، وهي ظلال تشكل عالم الصيرورة والتحول وهي متعلق العقيدة والظنون. ولكن بعد تحرره من الكهف سيواجه الحقائق خارج الكهف وخصوصاً الشمس وهي مثال الخير. تشكل هذه الأشياء عالم الواقع الحقيقي وموضوعاً للعلم الحقيقي (534 a - 533 e). من هنا، لا يستطيع أحد تعليم سجين في كهفٍ إلا إذا حرره أولاً من قيوده، ومن ثم يفرض عليه أن يتراجع إلى الورا باتجاه فوهة الكهف ويسير ويخرج من الكهف. ليس بوسع التربية والتعليم أن تنتج في نفس الإنسان بصيرةً ليست فيها، فمثل هذه البصيرة موجودة مسبقاً في روح الإنسان، بيد أن روحه غير متجهة بالاتجاه الذي يجب أن تتجه نحوه، وما مزية التربية والتعليم إلا توجيه الإنسان بالاتجاه الصحيح، أي نحو العالم الواقعي المبرء من التغيير. وذلك بالضبط كما أن العين تمتلك مسبقاً القدرة على المشاهدة، ولا يستطيع أحد إيداع النظر في العين العاجزة عن النظر، ويكفي من أجل أن يبصر الإنسان شيئاً أن يتوجه نحو ذلك الشيء الذي يريد النظر إليه. ويضاف إلى ذلك أن توجه العين والتفاتتها إلى ذلك الشيء غير ممكن لوحده، ومن أجل أن تواجه العين الشيء الذي يجب أن تشاهده ينبغي لكل الجسم أن يتوجه نحو ذلك الشيء (518 b - d).

وإذن، فمزية [التعليم]، أي مزية أسرع وأنجع تحولٍ ودورانٍ للروح، ليست ميزة إنتاج البصيرة في الروح. إنما على افتراض أن الروح تمتلك تلك البصيرة لكن اتجاهها

ليس صحيحاً ولا تنظر إلى المكان الذي ينبغي أن تنظر إليه، فإن ميزة التعليم ستكون توفير هذا الشيء، أي التوجّه بالاتجاه الصحيح (518 d).

كيف تتحول روح الإنسان نحو الاتجاه المناسب؟ من أجل ذلك ينبغي أولاً أن تتوجّه أكثر للإدراكات الحسية التي توظف قوة التأمل والتفكير. على سبيل المثال - والمثال هنا من إفلاطون نفسه - إذا أخذنا بنظر الاعتبار الأصابع الثلاثة: الصغير والأصبع التالي والأصبع الوسطي من يدينا (الخنصر والبنصر والوسطى)، فبمشاهدة هذه الأصابع الثلاثة لن تستفيق فينا فكرة لمجرد أن كل هذه الثلاثة أصابعٌ ومشاركةٌ في كونها أصابع، لأن بصرنا يراها دوماً على أنها أصابع وليست شيئاً ضد الأصبع، في حين أن ذلك الإدراك الحسي الذي يعرض فيه علينا الشيء وضده، هو وحده الذي يستطيع أن يوظف فينا قوة التفكير ويحفزها. ولكن عند إدراك الصلابة والنعومة مثلاً فإن ملكة التعقل والتفكير تستيقظ فينا، لأن:

الشعور المرتبط بالصلابة مرتبط بضرورة بالنعومة أيضاً، وهذا الشعور يخبر الروح أن الشيء الواحد في الإدراك الحسي المرتبط به صلبٌ وناعمٌ في الوقت نفسه (524 a). إذن، ثمّة إدراكات تفرز فينا في الوقت ذاته أضعافها، وبالتالي فهي غير جديرة بالثقة ويجب أن تفحص وتدرس. والدراسة هذه تبدأ طبعاً بمساعدة علم الحساب، إذ ينبغي أن ندرس هل هذان الشعوران متعلقان بشيء واحد أم بشيئين إثنين؟ وهذا ما يستدعي البدء باستخدام علم الأعداد. أضف إلى ذلك أن هذا الفحص أو الدراسة تستدعي أن تسأل الروح نفسها: ما هي الصلابة بحد ذاتها أو النعومة بحد ذاتها؟ وهكذا فإن بعض الإدراكات الحسية ترشدنا فوراً إلى حقيقة أن هناك موضوعات خاصة فهمها وفحصها من اختصاص العقل وليس الحس. إذا أدرك شيءٌ بواسطة حاسة البصر أو حاسة أخرى بنحو كامل، فلن تستطيع تلك المشاهدة الحسية أن تجذب الروح إلى إدراك الذات، أما إذا أدركه الحس إلى جانب ضده، فسيكون هذا ما

يوظف التأمل العقلاني ويفرض عليه السؤال حول ذات ذلك الشيء وماهيته وحقيقته، ويحاول اكتشافها.

وفي هذا الخضم هناك علوم يمكنها أن تمثل مقدمة إدراك الوجود الحقيقي، ومنها علم الحساب شريطة أن لا يُتَعَلَّم لمجرد فائدته وأرباحه في التجارة، بل يتعلم كمقدمة لتحصل العلم الواقعي الحقيقي: «هذا العلم يوجّه الروح بقوة نحو الأعلى ويفرض عليها البحث والتحقيق في الأعداد المحضة» (525 d)، و«يفرض على الروح بكل وضوح استخدام التفكير المحض في النظر إلى الحقيقة ذاتها» (526 a). ولهذا فكل من يتضلع في هذا العلم سيكون أسرع من غيره في إتقان أي علم آخر، ولا يمكن العثور بسهولة على علم يكون تعلّمه أصعب من هذا العلم (c - 526 b).

العلم الآخر النافع جداً للوصول إلى العلم الحقيقي هو علم الهندسة شريطة أن يعمل هو أيضاً على حَضّ الروح ودفعها نحو التأمل في الذات والحقيقة، أما إذا تقيّد فقط بالعالم المحسوس فلن يكون نافعاً من حيث الوصول إلى العلم الحقيقي وفهم مثال «الخير» (526 e). وثمة علوم أخرى أيضاً بوسعها ممارسة هذا الدور مثل العلم الذي يدرس الأشياء الثلاثية الأبعاد، وهو علم لم يظهر لحد الآن (52 b)، أو علم الفلك والنجوم وهو العلم التمهيدي الرابع للوصول إلى الديالكتيك، أي علم الوجودات الحقيقية الثابتة (528 e). تأثير هذه العلوم التمهيدية على روح الإنسان يشبه تحطيم القيود والأصفاة عن أيدي وأرجل ذلك السجين في الكهف وإعادته إلى فتحة الكهف وتخليه عن الظلال والظنون وتوجّهه نحو حقائق الأشياء ومثال الخير (c - 532 b). وبهذا، فمن يريد التوفر على علم الديالكتيك، وهو علم يتعامل مع الحقيقة ذاتها وليس مع صورة للحقيقة، عليه أولاً أن يتقن هذه العلوم التمهيدية. بيد أنه ليس بوسع أيّ كان إتقان هذه العلوم والوصول إلى مرحلة الديالكتيك، فطلاب

هذه العلوم ومتعلّموها يجب أن يتمتعوا بذكاء خاص لدراستها، و «يجب أن لا يتعلموها بصعوبة»، و «ينبغي أن يتحلّوا بذاكرة جيدة ومقاومة» (c - 535 b). هبوط قيمة الفلسفة واعتبارها في الوقت الحاضر ناجم عن عدم كفاءة الذين أقبلوا عليها وأحبّوها، وعليه فمن المهم جداً انتقاء الأفراد الجديرين بتعلم العلوم التمهيدية والوصول إلى الديالكتيك (e - 535 c).

محصلة الكلام هي أنه لا يمكن مشاهدة أثر للنزعة الفطرية لا في مثال الكهف ولا في السير نحو الديالكتيك والتوصل إلى الوجود الحقيقي، وهو ما يرمز له مثلاً الكهف. يبدأ كل شيء وتبدأ العملية كلها بالإدراك الحسي وتنتهي أخيراً إلى العلم بالوجود الحقيقي. وحتى هذه العملية ليست ميسورة لأيّ كان ولا تستطيعها القدرات الذهنية والمواهب الطبيعية لأيّ إنسان، ولا يقدر أي شخص على النهوض بهذه التعليمات الجسيمة الثقيلة. وعليه فلا بد من انتقاءات دقيقة للعثور على الذين يستطيعون طيّ هذا الطريق والسير فيه، ولا يؤدون إلى تشويه سمعة الفلسفة وهبوط مستواها.

كما يمكن الاستدلال على عدم وجود العلم الفطري لدى الإنسان من زاوية أخرى. في رسالة بارمينيدس، عندما يسأل بارمينيدس سقراط: هل للإنسان والنار والماء أمثلتهم كما هو الحال بالنسبة للشبه وعدم الشبه والوحدة والكثرة؟ يجيب سقراط بأنه غالباً ما كان حائراً متردداً في هذا الخصوص فهل لهذه الأشياء أيضاً أمثلتها أم لا؟ (130). يمكن اعتبار عدم القطعية هذا بشأن عالم المثل دليلاً على عدم إيمان إفلاطون بالنزعة الفطرية، ومؤشراً على أن الوصول إلى عالم المثل ومعرفته غير متاح إلا بعد المرور بالمراحل التمهيدية المذكورة في كتاب «الجمهورية».

والآن، وعلى الرغم من وجود آراء مخالفة وحالات سوء فهم قديمة وجديدة

بشأن النزعة الفطرية عند إفلاطون، يمكن الاستنتاج، كما ذهب إي. أي. تيلور، بأن فكرة الاستذكار «لا تعني نظرية «التصورات الفطرية» أو «المعرفة الفطرية» بمعناها الدارج»^[1]. أي إن الإنسان عند ولادته - حسب رأي إفلاطون - لا يمتلك أية معلومات تصويرية أو تصديقية جاهزة عنده^[2].

ملاحظات تكميلية

إيضاحات حول مصطلح رواقِيّ

من المناسب أن نتحدث هنا عن مصطلح رواقِيّ اقتبسه بعض أنصار النزعة الفطرية في الحقبة الحديثة عن الفلاسفة الرواقيين واستخدموه بالمعنى الذي أرادوه. في الفلسفة القديمة كان الرواقيون قد أشاعوا تعبير «المفاهيم الفطرية» (ἐμφυτοὶ ἐννοιαί) وشددوا على وجود «مفاهيم مشتركة» (κοινὰ ἐννοιαί) كويناي انويائي) يتمتع بها كل البشر. وقد أطلقوا، وخصوصاً خروسيبوس من أهل سولوي^[3]، على هذه المفاهيم المشتركة اسم امفوتوي بربوليسيس (ἐμφυτοὶ προληφῆεις)، أي القبليات أو التصورات المسبقة الفطرية. ولكن ينبغي أن لا نذهب إلى الاعتقاد بأن الرواقيين أرادوا اختراع وإطلاق نزعة فطرية. والسبب في ذلك أنهم أولاً أسسوا المعرفة برمّتها على الإدراك الحسي^[4]، إذ كما يروي

[1]- تيلور (1960 م)، ص 136.

[2]- يعتقد تيلور أيضاً أن هذا المعنى هو المؤلف الدارج للنزعة الفطرية، راجع: م ن، ص 187. وقد فهم ديكرت أيضاً النزعة الفطرية بهذا المعنى، كمثال راجع: ديكرت (1976 م)، ص 3، والهامش 38 والنص المرتبط به. وراجع أيضاً: برتراند رسل (1356 هـ ش، 1977 م)، ص 99.

[3]- (278 - 281/Chrysippus of Soloi) من أشهر وأهم ممثلي الفلسفة الرواقية والذي سُمي المؤسس الثاني للمدرسة [الرواقية] لتنظيمه النظريات الرواقية»، ويقول ديوغنس لايرتيوس إنه لولاه لما كانت الفلسفة الرواقية. راجع: كابلستون (1368 هـ ش، 1989 م)، ص 441.

[4]- اي. اي. لونغ (1974 م)، ص 122، وكذلك ص 228. وراجع أيضاً: ادوين بون (1965 م)، ص 57: «لم يكن قصدهم [أي الرواقيون] أن البشر يولدون ومعهم معرفة ما حول أمور معينة». وهذا في الواقع رفض للمعنى

إيتيوس (Aitius, 4/11/1) اعتبر الرواقيون نفس الإنسان عند ولادته لوحاً فارغاً أبيض غير مكتوب تسجّل فيه المفاهيم تدريجياً نتيجة الإدراكات الحسية^[1]. وثانياً تشير الفقرة التي يرويها شارپلس عن ديوجنيس لايرتيوس (7/53) (نفس الموضوع)، وبكل وضوح، إلى كيفية تكوّن أنواع المفاهيم البسيطة والمعقدة في الذهن من وجهة نظر الرواقيين، ولا يوجد فيها شيء اسمه النزعة الفطرية. أضف إلى ذلك أن خروسيبوس نفسه الذي تحدث عن التصورات المسبقة الفطرية، وكما يشير كابلستون (نفس الموضوع) كان يحيل معرفة الإنسان بأحواله ونشاطاته الداخلية إلى الإدراك الحسي أيضاً.

مع أن شارپلس يؤيد أنه لا يمكن نسبة النزعة الفطرية للرواقيين، ويقول (م ن، 21) إن سنكا يوضح في رسائل حول الأصول الأخلاقية، 120/3 فما بعد، انبثاق المفاهيم في الذهن ويصرّح بأن الطبيعة لا تمنحنا المعرفة نفسها بل بذور المعرفة. ومع ذلك يضيف بعد سطور:

وعليه، ربما كان الحديث عن قدرات وميول الإنسان الفطرية أنسب لهذه الحالة ولحالة المفاهيم الأخرى أيضاً^[2].

إذا كان المراد من القدرات الفطرية أن عقل الإنسان قادر على صناعة مفاهيم أخرى من المعطيات الحسية والمفاهيم الحسية وعلى أساسها، مفاهيم ليس لها ما يبايزها خارجي محسوس مستقل، فهذا مما لا شك ولا ريب فيه، وهذا هو وجه امتياز العقل البشري، وإلا فالإدراكات الحسية موجودة عند الحيوانات أيضاً، بل إن بعض هذه الإدراكات الحسية لدى بعض الحيوانات أقوى منها عند الإنسان بلا جدال. بالإضافة إلى ذلك، إذا تقرر أن نتحدث عن «تصورات أو مفاهيم فطرية بالقوة»، فهذا الكلام

المألوف للعلم الفطري.

[1]- آر. دلبيو. شارپلس (1996 م)، ص 20.

[2]- يتحدث كابلستون هو الآخر (م ن، 444) في هذا الباب عن «تصورات أو مفاهيم فطرية بالقوة».

كما هو واضح لا يشمل فقط مصطلح المفاهيم المشتركة عند الرواقيين، بل يستوعب كل المعلومات التصويرية والتصديقية للإنسان، بمعنى أن ذهن الإنسان إذا لم يكن قادراً على اكتساب المعرفة لما أفضى الإدراك الحسي لوحده إلى المعرفة كما سنرى. ومن الأفضل هنا أن نروي كلام كاپلستون نفسه، والذي أدلى به في موطن آخر لأجل استبعاد كلام آخر على صعيد آخر. يقول مصيباً^[1] :

إذا كانت نظرية المفاهيم الفطرية بالقوة فقط بمعنى أن للذهن القدرة على صناعة بعض المفاهيم، إذن يمكن اعتبار كل المفاهيم فطرية. أما إذا لم يكن هذا هو المراد فلن تكون ثمة فائدة من أن نصفها بهذه الصفة. ليس لهذه النظرية فائدة إلا إذا قلنا بأن بعض المفاهيم لا يمكن أن تحصل عن طريق التجربة، بينما يمكن ذلك لمفاهيم أخرى^[2].

أما بخصوص الرواقيين فلا يتسنى القول إنهم كانوا يعتقدون بأن «بعض المفاهيم لا يمكنها أن تحصل بالتجربة»، إذ كما لاحظنا، وكما صرح كاپلستون نفسه، فقد كانوا يعتبرون الروح الإنسانية لوحاً أبيض غير مكتوب.

عموماً، وكما سنلاحظ لاحقاً، تنتمي نظرية النزعة الفطرية إلى الحقبة التي يمكن تسميتها بحقبة «نظرية المعرفة» والتي انطلقت من بعد ديكرت، ولم يكن هناك فيلسوف يقول بها خلال الحقبة اليونانية القديمة.

ب - الفلسفة الحديثة: ديكرت وكانط

يعود مفهوم «التصورات الفطرية» أو «المعرفة الفطرية» بشكل عام إلى عصر انبثاق تصور واضح لـ «نظرية المعرفة» في الفلسفة الغربية، أي إلى القرن السابع عشر للميلاد. صحيح أن التصور الحديث لـ «نظرية المعرفة» كان قضية عدد من الفلاسفة

[1]- وكأنها نسي تماماً كلامه حول المفاهيم المشتركة عند الرواقيين (راجع: الهامش السابق).

[2]- كاپلستون، تاريخ الفلسفة، ج 6، (1375 هـ ش، 1996 م)، ص 404.

في العصر الحديث، ويرسم خطأً فاصلاً واضحاً بين فريقين مهمين من الفلاسفة، بيد أن أساس القضية طرح بداية في زمن ديكرت وفي كتابات هربرت من أهل چربوري^[1] (1583 - 1646 م). كان هربرت عالم لاهوت طبيعي (deist) ومختصاً في ما بعد الطبيعة ومؤرخاً وشاعراً بريطانياً. وقد استقى مفهوم «المفاهيم المشتركة» من الرواقين، وطرح على أساسه لأول مرة وفي كتابه «حول الحقائق» (de veritate) نظرية النزعة الفطرية الرسمية ونصّجها. وقد كان هربرت يعتقد أن التاريخ والتراث لا ينتجان سوى معرفة ظنية، أما اليقين والقطع فلا يحصل إلا عن طريق المفاهيم المشتركة. يعتقد هربرت أن الحقيقة أمر ثابت خالد كلياً، ويمكن للإنسان اكتسابه ضمن حدود معينة. وقد أهدى كتابه لكل قارئ عاقل غير متعصب، وكان يقول إن ذهن الإنسان ليس لوحاً غير مكتوب (tabula rasa)، إنما يمتلك عند الولادة حقائق فطرية تخلع المعاني على تجارب الإنسان^[2].

في القسم 15 من الفصل الثالث من الكتاب الأول من «رسالة حول الفهم الإنساني»^[3]، ينقد جون لوك نظرية «النزعة الفطرية» من دون إشارة إلى اسم شخص معين، ثم يقول لقد اطلعت بعد كتابة هذه الأفكار على أن اللورد هربرت في كتابه «حول الحقائق» قد عيّن المبادئ والأصول الفطرية التي يدور النقاش حولها. فراجعت كتابه على الفور، وكنتُ أمل أن يغينيني هذا الإنسان الموهوب عن مزيد من البحث

[1] - Herbert of cherbury.

[2] - پول ادواردز (1967 م)، ج 3، ص 484. يكتب كابلستون (تاريخ الفلسفة، ج 5، ص 67): «كما نوه بعض الشراح فقد تحدث اللورد هربرت بشأن النقطة الأخيرة مسبقاً عن رؤية أعلن كانط لاحقاً مناصرتة لها». وفي جملته التالية يضيف كابلستون حول الفارق بين هربرت وكانط في هذا الشأن: «لكن اللورد هربرت لا يعرض أي استنتاج منتظم لهذه المفاهيم أو الحقائق القبلية (a priori)، ولا يقول إطلاقاً ما هي هذه المفاهيم القبلية». ويتبين أن المفاهيم القبلية الكانطية من وجهة نظر كابلستون فطرية شأنها شأن المفاهيم المشتركة عند هربرت (قارنوا هذا بالنص المتعلق بالهامش رقم 25). أضف إلى ذلك أن هربرت قال بكل وضوح - كما سنرى وخلافاً لرأي كابلستون - ما هي هذه المفاهيم القبلية.

[3] - (1975 م)، ص 77.

والتحقيق حول النزعة الفطرية. بيد أن أمل جون لوك انقلب إلى يأس، وتبيّن له أن اللورد هربرت نفسه يؤمن بفطرية بعض الأصول، وليس هذا وحسب بل وقد عدّد هذه الأصول الفطرية، بل وأشار إلى الدليل على فطريتها. يقول لوك هناك إن هربرت يعدّد في فصل الغرائز الطبيعية من كتابه، في الصفحة 76 من الطبعة المنقحة سنة 1656 م، ستة مؤشرات للمفاهيم المشتركة كما يلي: 1 - الأولوية، 2 - الاستقلال، 3 - الكلية، 4 - اليقين، 5 - الضرورة، 6 - عدم الوساطة أو المباشرة. ثم يضيف لوك أن هربرت يقول في أواخر رسالته الصغيرة حول الدين العام (de Religione Laici) بشأن الأصول الفطرية إن هذه الأصول لا تنتمي إلى دين معين، ويؤكد على أن الله نقشها وأودعها بيديه في ذهن الإنسان. ثم يعدّد هذه الأصول على النحو التالي: 1 - هناك إله واحد متعال، 2 - يجب عبادة هذا الإله، 3 - الورع والتدين جزء مهم من عبادة الله، 4 - يجب أن نندم على ذنوبنا ونتوب منها، 5 - اللطف الإلهي سيقدر الثواب والعقاب في هذا العالم وفي عالم الآخرة.

يتابع جون لوك قائلاً: مع أن هذه الحقائق مما لا يمكن تجاهله، والإنسان العاقل لا يمتنع عن تصديقها، ولكن لا أتصور أن بمستطاع هربرت إثبات أن هذه الأصول فطرية.

نلاحظ أنه بالرغم من أن هربرت يتحدث عن «مفاهيم مشتركة»، فهو يقول بخمسة تصديقات فطرية: التصديقات التي اعتبرت فطرية بوضوح وبهدف تأمين ركائز الدين الطبيعي. إذن، هذه الأصول الفطرية لا ترتبط بـ «نظرية المعرفة»، وبالتالي فهي لا تندرج ضمن حيز الكلام الفلسفي، ولا يمكن التحدث عن فطرية هربرت باعتبارها فطرية معرفية. ومع ذلك، أفضى تحقيق معنى التجربة الإنسانية في إطار الأصول الفطرية بعد ذلك إلى سوء فهم يتعلق بالتعاون بين الفاهمة والحس، هذا على الرغم من أن هربرت ربما أخذ بنظر الاعتبار التجارب الدينية فقط. منذ

زمن أرسطو، وحتى في زمن إفلاطون نفسه كما رأينا، كانت هناك فكرة «التعاون بين الفاهمة والحس»، غير أن آراء هربرت منحت هذه الفكرة اتجاهاً آخر، بحيث أن كانط هو الآخر تصور أن كل واحد من هذين مصدرٌ مستقل للمعرفة البشرية، ولكن متى ما أخذ كل واحد منهما بنظر الاعتبار لوحده، فسيكون أعمى أو فارغاً. وبهذا فإن فكرة «التعاون بين الفاهمة والحس» لم تظهر في عصر تصور «نظرية المعرفة»، إنما كانت موجودة دائماً في الآراء الفلسفية المتعلقة بالمعرفة، وفي عصر «نظرية المعرفة» اكتسبت هذه الفكرة تفسيراً خاصاً. وقد قام هذا التفسير على النزعة الفطرية، وهي نزعة فطرية عندما تدخل إلى مجال الكلام المعرفي، يجب طبعاً تسميتها بالنزعة الفطرية المعرفية. اعتبار أيّ واحد من هذين المصدرين المستقلين للمعرفة البشرية أعمى أو فارغاً إذا كان لوحده، وإشراط نتائج المعرفة بالتعاون بينهما، أدى إلى تصور جديد يحصر المعرفة البشرية بحيز المعطيات الحسية، أما وراء ذلك فلا يمكن الظفر بالمعرفة بسبب غياب ذلك التعاون. وهكذا، فالنزعة الفطرية الخاصة بالدين الطبيعي عند هربرت، مع أنها لم تكن ذات صلة بالمعرفة البشرية، ولكن إذا أخذ شخصٌ نواتها المركزية بنظر الاعتبار لاستطاع حصر الشغل الفلسفي بـ «نظرية المعرفة».

إذن، للنزعة الفطرية المعرفية علاقتان متباينتان بتصور «نظرية المعرفة». من جهة تندرج هذه الرؤية نفسها في إطار نظرية المعرفة والكلام المعرفي ويمكنها أن تُعدَّ مصدرًا مستقلاً للمعرفة، ومن جهة أخرى يمكنها عبر تفسير خاص لها أن تنتهي إلى قيود تقيد المعرفة البشرية. وتقف هاتان العلاقتان باتجاهين متعاكسين، أحدهما اتجاه يوسع دائرة المعرفة، والثاني اتجاه يقلص هذه الدائرة ويقيدها. والآن ينبغي أن نتطرق لقضية تاريخية تقول: كيف استفاد منظران كبيران للمعرفة من النزعة الفطرية بهذين الاتجاهين المتعاكسين، وأوجدا بذلك تاريخ الفلسفة الحديثة؟ وأقصد

بهما ديكارث وكانط، وهما فيلسوفان حاولا بمساعدة النزعة الفطرية أن يصلا إلى المعرفة في دائرة اللامحسوسات والمحسوسات على الترتيب. وسوف يتضح قريباً أن النزعتين الفطريتين لهذين الفيلسوفين تختلف إحداهما عن الأخرى اختلافاً ماهوياً عميقاً. ومع ذلك فل كلا النزعتين آصرة عميقة تربطهما بـ «نظرية المعرفة»، النظرية التي أطلقت حقبةً خاصةً في تاريخ الفلسفة وكان لها تداعيات واستحقاقات كثيرة.

ديكارث (6951 - 0561 م)

اعتبر ديكارث نفس الإنسان جوهرًا متبايناً تماماً عن جسم الإنسان، وذهب إلى أن تصورنا لنفسنا متقدم على تصورنا لأجسامنا^[1]. وقد أكد على هذا التمييز الأساسي في «التأمل السادس»، وبذلك أسس لـ «نظرية معرفة» خاصة مثلت النزعة الفطرية المعرفية عنصراً رئيسياً فيها. طبقاً للنزعة الفطرية عند ديكارث فإن أول شيء يعرفه الإنسان بوضوح وتمييز تام هو أنه يفكر، فهو إذن موجود. فقد كان يعتقد أن كل من يتفلسف بطريقة منهجية منظمة، حتى عندما يشك بوجود أي شيء آخر مثل الله والسماء والأرض وحتى جسمه هو، فلن يستطيع أن يشك في وجوده هو، فوجوده هو أول معرفة يقينية يحصل عليها^[2].

تحصل هذه النتيجة الضرورية التي يقول بها ديكارث، والتي عرفت باسم الكوجيتو (Cogito)، في نفس الإنسان البالغ، ولم يقل ديكارث طبعاً إن كل طفل يجدها في نفسه ويتيقن منها منذ بداية ولادته. ملاك بداهة الكوجيتو وتقدمه هو أنه لا يمكن الشك به، والحال أنه يمكننا الشك بوجود أي شيء آخر «كنا قد تيقنا سابقاً منه بما في ذلك البراهين الرياضية وحتى الأصول والمبادئ التي كنا نعتبرها

[1]- أصول الفلسفة، القسم الأول، الأصل الثامن، في الكتابات الفلسفية لديكارث، ترجمة جون كاتينغهام وآخرين، ج 1 و 2 (1985 م)، و ج 3 (1991 م)، إصدارات جامعة كامبريدج. بعد هذا سوف نذكر هذه المجموعة ذات المجلدات الثلاثة بالحرف «ك».

[2]- م ن، الأصل السابع.

لحد الآن بديهية»^[1]. أن يكون للإنسان يقينه المسبق بخصوص أمور معينة، ثم يريد في ظروف خاصة ولأية أهداف أن يشك فيها، فهذا مؤثر على أن اليقين الحاصل عن الكوجيتو متأخر على كثير من العمليات الإدراكية من قبيل الإدراكات الحسية وغيرها. والشخص الذي لو افترضنا أنه لم يتوفر أبداً على مثل هذه الإدراكات لن يستطيع أن يتيقن من الكوجيتو. ليس الكوجيتو بداية حصول المعرفة اليقينية لدى الإنسان، إنما هي نقطة نهاية زائفة توفرت لعملية الذهن الإدراكية غير المبيّنة، ليستعان بها بدل تبين تلك العملية الطبيعية الواقعية - التي ستترك غير مبيّنة - على فرض عملية أخرى على الذهن يكون تبينها سهلاً وتوفر في الوقت ذاته الطابع اليقيني للمعرفة البشرية في الحالات التي يبدو على أساس الأداء الطبيعي للذهن أنها غير قابلة للتبيين. البحث عن اليقين عن طريق الكوجيتو هو بحد ذاته عملية معرفية مقلوبة تُفرض على الذهن والقوى الإدراكية للإنسان، أي إن سياقها تماماً بخلاف السياق الطبيعي للأداء المعرفي للقوى الإدراكية عند الإنسان. ولهذا السبب تحديداً اضطر ديكارت من أجل تأمين المعرفة البشرية إلى الخوض في ميدان غامض نسميه النزعة الفطرية المعرفية. هذه من الناحية التاريخية ظاهرة ليس لها سابقة في الفلسفة الغربية قبل ديكارت، وهو بهذه النزعة الفطرية قد وضع الفكر الفلسفي في عصره وفي العصور التي أعقبته أمام فكرة أدت إلى ظهور قراءات وروايات متنوعة ومتعارضة لنظرية المعرفة. وبالرغم من وجود سوء فهم تاريخي مهم حول النزعة الفطرية المعرفية كما لاحظنا^[2]، فإننا نعتقد أن ديكارت هو مؤسس هذا اللون من النزعة الفطرية، وبالتالي فهو الذي أطلق عصر تصور «نظرية المعرفة». ومن بعد ديكارت، شاع هذا التصور إلى درجة أن كانط، وهو رمز آخر من رموز النزعة الفطرية

[1]- م ن، الأصل الخامس.

[2]- على سبيل المثال، من غير الواضح بناءً على أية وثائق تاريخية يقول نيكولاس جولي (1990 م، ص 32): «من المعروف أن ديكارت أحيى ثانية فكرة قديمة هي فكرة التصورات الفطرية».

ومنظري نظرية المعرفة، راح يتمنى تحقيق أمل لا سبيل إلى تحقيقه وهو «أن ينعكس كل الذين يؤمنون بأن الميتافيزيقا جديرة بالتحقق والاهتمام بحقيقة أنه من الواجب أن يجمّدوا عملهم مؤقتاً، ويفترضوا كل ما حصل لحد الآن غير حاصل، ويبادروا قبل أي شيء آخر إلى السؤال: هل يمكن أساساً وجود شيء مثل الميتافيزيقا»^[1]؟ أي عليهم بشكل متقدم وسابق على أي أمر آخر أن يعرضوا نظريتهم في المعرفة، فقد كان يعتقد اعتقاداً راسخاً بأن عرض نظرية معرفة صحيحة سوف يدلّ على أن الميتافيزيقا غير ممكنة كعلم، وليست الفلسفة شيئاً سوى علم المعرفة ونظرية المعرفة^[2]. مع ذلك، كانت غاية النزعة الفطرية عند ديكرت مختلفة تماماً عن غاية النزعة الفطرية عند كانط، فقد أراد ديكرت في مقابل موجة التشكيك التي أطلقها عصر النهضة أن يجد للبحوث الميتافيزيقية أساساً ثابتاً لا يرقى إليه الشك. لذلك نراه يستبعد السياق الطبيعي لظهور المعرفة عند الإنسان، والذي رسمه أرسطو بكل وضوح، ويعلن بصراحة أن المفاهيم والتصورات الموجودة في ذهن الإنسان لها مصادر متنوعة مختلفة، وهي تأتي من طرق شتى. لنقرأ له في «التأمل الثالث» كلامه حول هذه المصادر المتنوعة:

من بين تصوراتي، يبدو أن بعضها فطري وبعضها اكتسائي^[3]، وبعضها الآخر مخترع ومصنوع من قبلي أنا نفسي. يلوح أن فهمي لما هو ذلك الشيء؟ وما هي الحقيقة؟ وما هو التفكير؟ ينشأ فقط من طبيعتي أنا. أما سماع صوت ما، كما أسمع الآن، أو مشاهدة الشمس، أو الشعور بالنار، فتنبع كلها من أشياء خارجي أنا، أو إن هذا هو الحكم الذي كان لحد الآن. وبالتالي فإن النساء الطائرات والكائنات التي نصفها أسوداً

[1]- كانط (1367 هـ ش، 1988 م)، ص 83 - 84

[2]- يلخص ريتشارد رورتي وضعية الفلسفة الحديثة، والتي اعتبرها ناتجة عن النزعة الفطرية، بالإشارة إلى تصور «نظرية المعرفة» على النحو التالي (1979 م، ص 132): «من دون هذا التصور المتعلق بنظرية المعرفة لا يمكن تصور أن الفلسفة كان يمكن أن تبقى في عصر العلم الحديث».

[3]- (adventitious)؛ يقول جون كاتينغهام في الهامش الخاص بهذه الكلمة إنه وردت في الرواية الفرنسية للتأملات هذه العبارة أيضاً: «...خارجي أنا والقادمة من الخارج».

ونصفها الآخر حيول (hippogiffs) وما إلى ذلك من اختراعي أنا^[1].

بعد ذلك يدرس ديكرت المفاهيم التي يبدو أنها دخلت ذهنه من أشياء في خارجه ليخلص إلى نتيجة أن الاعتقاد بوجود مثل هذه الأشياء ليس حكماً جديراً بالثقة ولا يستند إلا على دافع أعمى، وينبغي نبذه لأن الأدلة على مثل هذا الاعتقاد غير مقنعة. يقول إنني امتلك على سبيل المثال مفهومين للشمس جاء أحدهما عن طريق الإدراك الحسي، والشمس على أساسه مجرد شيء صغير، والثاني مفهوم إما إنه فطري أو من صناعتني، والشمس على أساسه أكبر من الأرض بعدة مرات، و«لا مرأ في أن كلا هذين المفهومين لا يستطيعان أن يكونا على شَبِّهِ بالشمس التي في خارجي»^[2]. على أن دراسة مفهوم الله لها استحقاقات أخرى. يدعي ديكرت أن التصور الذي يمنحه فهمَ الله يتمتع يقيناً بواقع ذهني أكبر بالمقارنة إلى التصورات التي تعرّض عليه الجواهرَ اللامحدودة، لأن هذا التصور من شأنه أن يفهم ديكرتُ اللهَ سرمدياً، لامتناهياً، غير متغيّر، وعالمياً بكل شيء، وقادراً على كل شيء، وخالقاً لكل ما سواه. ومردّد ذلك إلى أن ديكرت يعلم - بفضل الأنوار الطبيعية لعقله - أن العلة يجب أن تتمتع على الأقل بنفس ما يتمتع به معلولها من الواقع والواقعية، فالمعلول إذا لم يكتسب واقعيته من علته فمن أين يكتسبها إذن؟ وبهذا يستنتج أن ذهنه نفسه لا يمكن أن يكون علة لمفهوم الله، ولا بد من موجودٍ آخر غير ديكرت موجودٍ في العالم يمثل علة انبثاق هذا المفهوم في ذهن ديكرت. بيد أن ديكرت لم يكسب هذا المفهوم عن طريق الحواس أو فقط عن طريق سلب الأمر المتناهي، وإذن:

في الواقع ليس من العجيب أن يكون الله قد أودع هذا المفهوم في داخلي عندما

[1]- التأملات، ج 3، في «ك»، ج 2، ص 26.

[2]- م ن، ص 27.

خلقني^[1].

وعلى هذا الأساس، يحمل ذهنُ الإنسان مفهومَ الله وتصوره من حيث هو ذهن للإنسان. وهذا التصور فطريٌّ، أي إنه لم يحصل عن طريق التجربة الحسية أو عن طريق اختراع الذهن نفسه.

نلاحظ أن ديكارت يستعين بمبدأ العلية بمضمونه الأرسطي عندما يريد تسويغ فطرية تصور الإنسان لله^[2]. إنه يعتقد أن هذا المبدأ لا يرتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بالإدراك الحسي والتجربة الحسية، ويعتمد فقط على «النور الطبيعي» أي النور الطبيعي لعقل الإنسان. وهكذا فالقول بفطرية تصور الإنسان لله، تفرض على ديكارت أن يعتبر فهم الإنسان لمبدأ العلية بمضمونه الأرسطي، وهو تصديق من التصديقات، فطرياً أيضاً. أما إلى أي حدّ ينسجم وضع ديكارت هذا مع قصده بشأن الانقطاع عن التعاليم الفلسفية المدرسية ومع استخدام العقل بشكل صحيح، فهذه قضية نتجاوزها، ونعرج على السؤال الذي يقول: ما هو المراد من الفطرية؟ يكتب ديكارت حول قصده من الفطري والفطرية في معرض الإجابة عن الاعتراض العاشر من المجموعة الثالثة من الاعتراضات^[3]:

عندما نقول إن هذا التصور فطري فينا فلا نقصد أنه حاضر أمامنا دائماً، فهذا سوف يعني أنه لا يوجد أي تصور فطري. إنما الذي نقصده هو مجرد أننا نمتلك في داخلنا قوة إحضار ذلك التصور.

[1]- م ن، ص 35. هذا هو نفس معنى «الفطري» الذي سبق أن ذكر (راجع الهامش رقم 5 والنص الخاص به، وكذلك الهامش رقم 19 من هذا الفصل).

[2]- أن تتمتع العلة بنفس درجة معلولها من الواقعية على أدنى حد، فهذا هو في الواقع المفاد الأرسطي لمبدأ العلية. على سبيل المثال راجع: ما بعد الطبيعة، ألفا الصغيرة، 1، 993 ب، ص 24 - 25.

[3]- «ك»، ج 2، ص 132.

ويتحدث في موضع آخر بشكل أوضح من هذا^[1]، فهو يعتقد أن رغيوس عندما يقول إن الذهن لا يحتاج إلى تصورات أو مفاهيم أو أصول فطرية، لكنه يُسَلِّم في الوقت ذاته بأن الذهن له بشكل طبيعي أو بنحو فطري القدرة على التفكير، فإنه في الواقع يقول نفس الشيء الذي يقوله ديكرت، وما اختلافهما إلا في اللفظ، إذ إن التصورات الفطرية في عقيدة ديكرت ليست سوى ملكة التفكير. يكتب حول هذا^[2] :

لم أكتب أبداً، ولم أحمل الرؤية التي تقول إن الذهن يحتاج إلى تصورات فطرية متميزة عن ملكته وقوّته في التفكير. ومع ذلك توصلتُ إلى أن أفكاراً خاصة توجد في داخلي، ولم تصلني من أشياء في خارجي كما لم تكن إرادتي هي التي عيّنتها، إنما انبثقت هذه الأفكار فقط من ملكة التفكير الموجودة في داخلي. وهكذا فأنا أطلق مصطلح «الفطري» على التصورات أو المفاهيم التي هي صور هذه الأفكار لأميّزها عن [التصورات أو المفاهيم] الأخرى التي سمّيتها «اكتسابية» أو «اصطناعية».

يتجلى من هذه الفقرة وكأنّ ديكرت يعتبر التصورات الفطرية تصورات مفاهيم ناتجة عن نشاط الذهن وفعله على معطيات الإدراك الحسي (معالجة الذهن لمعطيات الإدراك الحسي). في هذا التفسير، يعتبر التصور الذي يمتلكه الإنسان عن الشجرة مثلاً تصوراً اكتسابياً، لكن تصورنا عن «الواحد» ليس اكتسابياً بل هو حصيلة أداء الذهن وعمله على التصورات الاكتسابية ومعالجته لها، وإذن فهو تصور فطري. أي إن ملكة التفكير في ذهن الإنسان تتمتع بالقدرة على صناعة تصورات من معطيات الإدراك الحسي لا يمكن منحها وتقديمها بشكل مباشر في أيّ إدراك حسي. لكن هذا الاستنتاج

[1]- في مدوّنة بعنوان تفاسير لبيان معين (Comments on Certain Broadsheet) كتبت بدايات سنة 1648 م في الردّ على هنريكوس رغيوس (1598 - 1679 م Henricus Regius) يذهب ديكرت إلى أن صديقه القديم هذا اقتبس الكثير من أفكاره ونشرها بصورة محرّفة في أواخر سنة 1647 م بدون الإشارة إلى اسم ديكرت. طبع ردّ ديكرت هذا في «ك»، ج 1، ص 294 - 311. وقد صدر أصل الردّ في أمستردام باللغة اللاتينية.

[2]- م، ن، ص 303.

غير صحيح، فديكارت يسوق فوراً بعد الفقرة أعلاه مثلاً لإيضاح كلامه، وهو مثال يدحض التفسير أعلاه. يكتب ديكارت:

هذا نفس المعنى الذي نقول فيه إن الجود والكرم «فطري» في بعض العوائل، أو نقول فيه إن مرض النقرص أو الحصى [حصى الكلية أو المثانة] فطري في بعض العوائل. فهذا لا يعني أن أطفال تلك العوائل يعانون من هذه الأمراض وهم في أرحام أمهاتهم، بل بمعنى أنهم يولدون بـ «قوة» خاصة أو قابلية خاصة للإصابة بهذه الأمراض.

النقطة الأصلية هي أن ديكارت لا يستطيع قبول أنه من دون الإدراكات الحسية والحركات الجسمية لأعضاء الإدراك الحسي، لا يمكن أن ينبثق ويتكوّن فينا أي تصور. النقاش هو أنه إذا افتقد أفراد عائلة حالة خاصة تجعلهم ذوي قابلية للإصابة بالنقرص، فلا يمكن القول إن مرض النقرص فطري فيهم، إذ في غير هذه الحالة سيمكن القول بكل سهولة إن هذا المرض فطري لدى كل البشر، أي إن لكل البشر قوة (بالمعنى الأرسطي للكلمة: دوناميس) الإصابة بالنقرص. بالطبع قد يكون كل طفل يولد في العوائل التي يكون مرض النقرص فيها فطرياً حسب تعبير ديكارت، سليماً تماماً من هذه الناحية، لكنه يمتلك حالة تميّزه عن أطفال العوائل الأخرى، وهي حالة إضافية على الحالة الموجودة لدى أطفال العوائل الأخرى. يشير هذا المثال إلى أن فطرية التصور تختلف عن قدرة الذهن على صناعة تصورات جديدة من خامات التصورات الحسية، لأن ديكارت نفسه يتحدث عن الثانية باعتبارها أداء إرادة الإنسان في صناعة قسم من التصورات، أي التصورات الاصطناعية. بعبارة أخرى إذا اعتبرنا الفطرية وقوة تفكير العقل شيئاً واحداً، سننتهي أخيراً إمّا إلى اعتبار كل التصورات - سواء كانت اكتسابية على حدّ تعبير ديكارت نفسه أو غير اكتسابية - فطريةً، أو نعتقد أنه لا يوجد أي تصور فطري. يمكن الحدس كما يمكن الاستدلال

في ضوء كتابات ديكرت نفسه أن النزعة الفطرية التي يقول بها تتناغم مع الحالة الأولى أكثر من انسجامها مع الحالة الثانية. سنلاحظ في الفقرة التي سنذكرها الآن كيف أن فطريته تفرض عليه أن يعتبر كل ما سبق أن اعتبره تصوراتٍ اكتسابيةً، تصوراتٍ فطريةً. تكشف هذه الفقرة المدهشة بوضوح عن مديات فطرية ديكرت التي هي إلى حد ما حصيلة رؤيته الثنائية حول النفس - البدن. ونلفت هاهنا إلى أن هذه الفقرة من أفضل الفقرات المعبرة عن النزعة المثالية وأساسها النظري. لنقرأ الفقرة معاً:

لا يصل إلى نفسنا من الأشياء الخارجية أيُّ شيء عن طريق الأعضاء الحسية باستثناء الحركات الجسمانية... لكننا لا ندرك لا هذه الحركات ولا الأشكال النابعة منها، بتلك الصورة التي تحصل في الأعضاء الحسية على وجه الدقة.... يتبين من هنا أن أصل التصورات المتعلقة بالحركات نفسها والتصورات المتعلقة بالأشكال، فطرية فينا. التصورات المتعلقة بالألوان والأصوات وما إلى ذلك يجب أن تكون كلها فطرية أكثر [من التصورات السابقة] إذا وجب أن يستطيع ذهننا عند حركات جسمانية خاصة أن يتمثلها لنفسه، لأنه لا يوجد شبهة بين هذه التصورات والحركات الجسمانية. هل يمكن تصور شيء أبعد عن العقل من أن كل المفاهيم المشتركة الموجودة في أذهاننا تنبع من مثل هذه الحركات، ولا يمكنها أن تكون من دونها^[1] ؟

الدليل الذي يسوقه ديكرت هو أن تصورنا عن الحرارة عندما تلمسُ أيدينا شيئاً حاراً - على سبيل المثال - لا يشبه ذلك الشيء الحار ولا يشبه الحركات الجسمانية التي تظهر على أعضائنا الحسية. أضف إلى ذلك أن ذلك التصور أمر «كلي» ليست له أية قرابة بتلك الحركات الجسمانية^[2]، إذن كيف يجوز القول إن ذلك التصور ينتج عن

[1]- م ن، ص 304.

[2]- م ن، ص 305.

حركات الأعضاء الحسية ولا يمكنه أن يكون من دونها. إنه يصنع هنا صورة جديدة للذهن تختص بفلسفته وتُعدّ من إبداعات القرن السابع عشر، وكما سنرى، فإن مفهوم الأمر القبلي مطلقاً عند كانط سيتبلور على خلفية هذه الصورة ومساعدتها. من هنا كانت نظرية المعرفة الحديثة حصيلة أفكار ديكارْت ونزعته الفطرية أكثر من أي فيلسوف آخر. هذه النزعة الفطرية الشاملة التي تتجاوز حدود التصورات وتشمل كما سبق أن شاهدنا تصديقات من قبيل مبدأ العلية، فضلاً عن أنها غير منسجمة مع أساس المواقف المنهجية لديكارْت نفسه، فإن لها من حيث تاريخ علم المعرفة تبعات واستحقاقات عجيبة. التصور الحديث الظهور الذي اخترعه ديكارْت في خصوص الذهن أفضى إلى تقسيم الفلاسفة على أساسه وبنحو غامض إلى فريقين كبيرين هما التجريبيون والعقليون. طبقاً لهذا التقسيم يعتبر الفلاسفة عقليين إذا اعتقدوا أن مبادئ نظير مبدأ العلية حصيلة عقل الإنسان نفسه وبشكل مستقل عن التجربة، أما التجريبيون فهم الذين يعتبرون التجربة مصدر كل المعرفة البشرية. على أساس هذا التقسيم يعدّ أرسطو - على سبيل المثال - زعيمَ التجريبيين، وإفلاطون رئيسَ العقليين، ويعتبر جون لوك من أتباع أرسطو، وليبننتس من أنصار إفلاطون^[1].

يقول ليبننتس نفسه عند طرح القضية الأصلية التي يختلف فيها مع جون لوك إن عدم اتفاقهما هو حول: هل النفس بحد ذاتها ومن تلقاء نفسها وقبل بدء الإدراكات الحسية تشبه صفحة بيضاء فارغة لم يكتب بعد عليها أي شيء، وكل ما يكتب عليها يأتيها عن طريق الحواس والتجربة فقط، أم إن للنفس بالفطرة ينبوع (principes) مفاهيم وتعاليم متنوعة، ودور الحواس والإدراكات الحسية والتجربة بصورة عامة هو فقط إيقاظ هذا ينبوع وحضه على العمل. وهو ينسب الرأي الأول لأرسطو

[1]- كانط (1933 م)؛ B. 854 A 882.

وجون لوك، والقول الثاني لإفلاطون ولنفسه، وحتى للمدرسين^[1].

أدت النزعة الفطرية عند ديكارت، وعند لينتس تبعاً لديكارت، إلى تكوّن تصور غير صائب فحواه أن العقليين فقط، بهذا المعنى الخاص، هم من يستطيعون التحدث عن وجود أمور ماورائية ميتافيزيقية، ومتى ما خاض التجريبيون في مثل هذه البحوث فإنهم يعرضون أنفسهم لعدم الانسجام مع أنفسهم. الفيلسوف التجريبي الذي يكسب كل مبادئه وأصوله وتصوراته عن طريق الإدراكات الحسية والتجربة، ينبغي أن لا يطلق هذه التصورات على أمور خارج تخوم أية تجربة ممكنة. ولهذا السبب يرى كانط أن فكر إبيقور مثلاً أكثر انسجاماً بكثير من فكر أرسطو، وخصوصاً فكر جون لوك، لأنه أي إبيقور «لم يحاول أبداً تجاوز حدود التجربة بواسطة الاستنتاج»^[2]. هذا في حين أننا إذا وافقنا التقسيم الثاني الذي يقول به لينتس، فيجب أن يقف فيه كانط، الذي يوافق بدوره هذا التقسيم، في صفّ العقليين أي أنصار النزعة الفطرية، وطبقاً لحكمه في خصوص إبيقور وجون لوك، ينبغي أن يرى نفسه حراً في تجاوز حدود كل التجارب.

كانط (4271 - 4081 م)

في الكتاب الأول من التحليل المتعالي والذي يمثل القسم الأول من المنطق المتعالي في كتاب «نقد العقل المحض» لكانط، يعتمد كانط أولاً إلى تحليل المفاهيم، وقبل ذلك يشرح قصده من ذلك بالقول^[3] :

ما أقصده من «تحليل المفاهيم» ليس السياق الدارج في تحليل البحوث الفلسفية، أي تحليل محتوى هذه المفاهيم بالشكل الذي يمكن أن تعرض به نفسها، وبالتالي

[1]- لينتس (1996 م)، 48.

[2]- كانط، م ن.

[3]- أ لف 65 - 66، ب 90 - 91.

يمكن تمييزها أكثر، وإنما تحليل ملكة الفهم نفسها من أجل التحقيق في إمكانية المفاهيم القبلية عن طريق التنبّه لها في الفاهمة نفسها باعتبارها مسقط رأسها، وعن طريق تحليل الاستخدام المحض لهذه القوة، وهذه عملية نادراً ما بذلت لحد الآن جهوداً للقيام بها. هذا هو الواجب الرئيسي للفلسفة المتعالية، وكل عمل وراء هذا إنما يتعلق بدراسة المفاهيم دراسة منطقية في الفلسفة على نحو العموم. وعليه، سوف نلاحق المفاهيم المحضة للفاهمة إلى أول نطفها وجذورها في الفاهمة البشرية، المكان الذي توجد فيه هذه المفاهيم مسبقاً بشكل جاهز لتنمو وتزدهر بعد ذلك أثناء التجربة، ويُعبّر عنها بواسطة نفس تلك الفاهمة بشكلها الخالص، أي وهي متحررة من شروطها التجريبية.

يعتقد كانط أن معرفة الإنسان تنتج عن ينبوعين أساسيين في ذهنه. أحد هذين ينبوعين هو موهبة تقبل التصورات، أي موهبة تلقّي التأثيرات، والينبوع الثاني هو ملكة معرفة شيء ما عن طريق هذه التصورات. ينحنا ينبوع الأول موضوع المعرفة، والينبوع الثاني يفكر في ذلك الموضوع بحسب التصور المُعطى والذي هو «تعيّن ذهني محض». يسمّي كانط ينبوع الثاني أشبه بملكة «تحفيز ذاتي لـ [إنتاج] المفاهيم»، ويسمّي ينبوع الأول ملكة (قوة) الشهود الحسي. والاسمان الآخران لهذين ينبوعين هما على الترتيب الحس والفاهمة. وعليه، فالشهود والفاهمة يشكلان العناصر الأصلية لمعرفة الإنسان. لقد خلقت طبيعة الإنسان بحيث يكون الشهود الحسي النوع الوحيد من الشهود الذي تمتلكه قواه الإدراكية^[1]، أي لا يمكن أن تمنح قواه الإدراكية موضوعاً إلا عن طريق الحواس. بيد أن تحقق الشهود الحسي يستدعي إطلاق شرطي المكان والزمان على معطياته، وبذلك يكون المكان والزمان شرطين متعالين للشهود الحسي، ويسمّيان بالشهود المحض. المقصود بالشهود المحض

[1]- مع أن هذا لا يعني أن الشهود الحسي للإنسان هو النوع الوحيد الممكن من الشهود (ألف 254، ب 310)؛

راجع كذلك: ألف 27، ب 43.

شهود غير مختلط بالحس. إذن، يمكن اعتبار الحس، وشرطه المسبق تواجد الشيء بالفعل، يمكن اعتباره مادة المعرفة المحسوسة، والمكان والزمان صورة هذه المعرفة. ما لم يعط شيء في الشهود الحسي فلن يكون الذهن قادراً على التفكير، ولكن بمجرد أن تعرض معطيات الشهود على الذهن، يستطيع الذهن أن يفكر بمساعدة قوة الفاهمة، وهي نفسها التحفيز الذاتي لإنتاج المفاهيم، أو بتعبير آخر «التحفيز الذاتي للمعرفة». الفاهمة هي قوة التفكير وحسب، وليس لها من نفسها أي شهود. وبهذا فـ «الأفكار من دون محتوى فارغة، والشهودات من دون مفاهيم عمياء». المقصود من المفاهيم هنا هو المفاهيم التي تنتجها الفاهمة عن نفسها بالطبع، والمراد من المحتوى معطيات الشهود الحسي (ألف 2 - 51، ب 75).

يسمى كانط المفاهيم التي «تنتجها الفاهمة عن نفسها» بالمفاهيم المحضة، وكما قيل بالنسبة للشهود المحض، يكون المفهوم محضاً عندما لا يختلط بالحس. في الفقرة التي نقلناها كاملة قبل هذا، يصرح كانط أن هذه المفاهيم المحضة «موجودة بشكل مسبق وجاهز في الفاهمة»، لكنها لا تتحقق ولا تظهر ولا تنفع للتفكير إلا «أثناء التجربة» أي عند الشهود الحسي. إذن، فهذه المفاهيم لا تعطى عن طريق الشهود الحسي، وبالتالي فهي ليست تجريبية، ولهذا السبب تحديداً تسمى «محضة». غير أن هذا هو المعنى السلبي لكلمة محض، ومعناها الإيجابي هو أن هذه المفاهيم حصيلة الفاهمة نفسها، وعلى حد تعبير كانط فهي مفاهيم «قبلية». بهذا المعنى فإن كلمة «محض» تعادل بالضبط كلمة «القبلي»^[1]. وهذه الكلمة بنفس هذا المعنى بالضبط في عنوان كتاب كانط، وهو يقول في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه (1781 م) عند إيضاح عنوان الكتاب (ألف Xii):

[1]- نورمن كمب اسميث (1984 م)، ص 53، إذن كلمة القبلي التي يوردها كترجمة للمصطلح اللاتيني (a priori) هي بمعنى المتقدم على التجربة، وعليه فقد ترجمها البعض إلى «ما تقدم». وفي مقابل الأمر القبلي هناك الأمر البعدي (a posteriori) الذي يعني الشيء الذي ينبثق من التجربة وينتج عنها.

ليس قصدي من هذا العنوان نقد الكتب والأنظمة [الفلسفية]، بل ما أقصده هو نقد ملكة العقل بشكل عام فيما يتعلق بكل المعرفة التي يمكن للعقل أن يسعى إلى تحصيلها مستقلاً عن أي نوع من التجارب.

ويضيف كانط فوراً أنه استطاع السير في هذا الطريق، وهو الطريق الوحيد غير المكتشف لحد الآن، ويميّ نفسه بأنه بسيره في هذا الدرب اكتشف طريقةً تعصم العقل من الأخطاء التي وضعت لحد الآن العقل في تعارض مع نفسه بسبب اشتغاله بالمجالات غير التجريبية. إنها - حسب ما يقوله هو نفسه - طريقة لاكتساب القدرة على اتخاذ القرارات في شأن إمكانية أو عدم إمكانية الميتافيزيقا بشكل عام، وتعيين مصادرها ومدياتها وحدودها على أساس الأصول^[1].

والآن يجب دراسة هذه المسألة «بشكل حرّ وواضح» وهي: ما المقصود من مفهوم المستقل عن التجربة والقبلي؟ قلنا قبل هذا، وفي النص الخاص بالهامش رقم 48 إن الأمر المحض بمعنى من المعاني يعادل بالضبط الأمر القبلي، ولكن ينبغي التنبّه إلى أن الأمر القبلي نفسه ينقسم إلى نوعين من وجهة نظر كانط. أحياناً يطلق كانط صفة القبلي على ما لا يُستقَى مباشرة من تجربة محددة بل من قاعدة تُستقَى هي من التجربة. من باب المثال، الشخص الذي يهدّم أسس بيت ما يعلم بشكل مسبق أنه إذا استمر في عملية تخريب أسس البيت فسوف ينهدم البيت ويتداعى، وليس من اللازم لكي يعلم بحقيقة سقوط البيت أن يستمر في تخريب الأسس إلى أن يخّر البيت ساقطاً بالفعل. إذ إن علمه بانهيار البيت إذا ما استمر في تهديم أسسه علمٌ قبلي، ولكن علمه ليس قبلياً تماماً لأنه

[1]- (م ن) يكتب كانط احتفاءً بهذا الطريق أي الطريق النقدي في الهامش a من الصفحة ألف xi : «عصرنا عموماً عصر النقد، وينبغي أن يخضع كل شيء للنقد. قد يفكر الدين بسبب قدسيته والقانون بسبب عظمتها في أن يعفيا نفسيهما من النقد، لكنهما في هذه الحالة سيخلفان سوء ظن مبرّر ولن يستطيعا المطالبة بالاحترام الصادق الذي لا يخصّصه العقل إلاّ للشيء الذي يطبق أن يُدرّس دراسةً حرّةً واضحة». وعليه ف «نقد العقل المحض» هو دراسة حرّة غير متعصبة للعقل المستقل عن كل أنواع التجربة. إذن، الطريق الذي يسير فيه كانط هو طريق الدراسة الحرّة الواضحة للمعرفة المستقلة عن التجربة، والاستعانة بذلك على اكتشاف إمكانية أو عدم إمكانية الميتافيزيقا.

«تعلم عن طريق التجربة أولاً أن الأجسام ثقيلة ولذلك متى ما فقدت دعائمها وأركانها انهارت» (ب 2) وعلمه حيال هذه التجربة الأخيرة فقط علم قبلي، أما بالنسبة لتجارب الأفراد الآخرين فليس بالعلم القبلي. إذن، جزء من المعرفة القبلية نسبية. مراد كانط من المعرفة القبلية ليس الجزء النسبي منها إنما يقصد «المعرفة المستقلة عن التجربة بالمطلق»، أي التي تكون قبلية بالمطلق (ب 3)، وهذا قسم آخر من المعرفة القبلية. الأمر المحض هو على وجه الدقة هذا الجزء من المعرفة القبلية.

تقف كل أنواع المعرفة التجريبية، سواء كانت مستقاة عن التجربة مباشرة أو بشكل غير مباشر كما هو الحال بالنسبة للمعرفة القبلية النسبية، تقف كلها في مقابل المعرفة القبلية بالمطلق، وتعدّ معرفةً أو معارفٍ بعدية. المفاهيم المحضة للفاهمة - وهي ناتجة عن الفاهمة بشكل مستقل استقلالاً مطلقاً عن التجربة - لا فقط لا يمكنها أن تنبع من التجربة، بل ولا تستطيع كما سنوضح لاحقاً أن تنتج وتظهر حتى على أساس ما يُستقى ويُستفاد من التجربة. إنها مفاهيم قبلية بالمعنى المطلق للكلمة. بالإضافة إلى هذه المفاهيم والتصورات القبلية مطلقاً، هناك تصديقات يعتقد كانط أنها أيضاً قبلية على الإطلاق. علامة مثل هذه التصديقات الضرورة والكلية المطلقة الموجودة فيها. ذلك أن مفهوم الضرورة، أولاً، ليس شيئاً يتأتى من التجربة، فـ «التجربة تعلمنا أن ذلك الشيء كيت وكيت، ولا تعلمنا أن ذلك الشيء لا يمكنه أن يكون بنحو آخر ولا يكون كيتاً وكيتاً» (ب 4). وثانياً، حيث أن الكلية الموجودة في القضايا التجريبية كلية من عندية تستنتج من الاستقراء ومن تعميم من عنديةٍ لاعتبار الصدق في معظم الحالات على جميع الحالات، لذلك متى ما واجهنا قضية كليتها مطلقة (أو مطلقة الكلية) ولم تستنتج عن طريق الاستقراء والتعميم المن عندية^[1]، كانت هذه الكلية «علامة مصدر خاص للمعرفة، أي الملكة القبلية

[1]- سنتحدث قريباً عن معيار كانط للتمييز بين هذين النوعين من الكلية عند مناقشة الأحكام الإدراكية (judgements of perception) والأحكام التجريبية العينية (objective empirical judgements). راجع: الهامش

للمعرفة» (م ن). إذن، إذا كانت القضية (أو العبارة) ضرورية وكلية بالمعنى المطلق والدقيق للكلمة، فهي إذن قبلية، ومتى ما كانت مثل هذه القضية مبدأً أو مصدرًا، أي إنها لم تستنتج من قضية أخرى، أو إذا كانت مستنتجة من قضية ضرورية هي الأخرى، فستكون عندئذ قضية قبلية على الإطلاق. بناء على هذا فإن كل التصديقات والقضايا الرياضية تصديقات قبلية بالمطلق. ولكن بالنسبة لقضايا العلوم التجريبية فإن بعضها فقط تعد قضايا قبلية مطلقة. من باب المثال، القضية القائلة «كل تغيير يجب أن تكون له علة» قضية قبلية بالمطلق، وفرقها الوحيد عن القضايا الرياضية هو أنه بالرغم من أن كلاهما قبلية مطلقة فإن الأولى تحتوي عنصر «التغيير» التجريبي، وبالتالي فهي ممتزجة بالتجربة، بينما القضايا الرياضية، من هذه الناحية، محضة مطلقة. وهكذا يتبين أن المعرفة التصديقية قبلية هي في الواقع على ثلاثة صنوف^[1]:

- نسبة: ومثالها أن كل بيت تُهدَّم أسُّهُ سوف يتهدَّم (1)

المعرفة التصديقية قبلية - ممتزجة بالتجربة: ومثالها أن لكل تغيير علة (2)

- مطلقة

- محضة: ومثالها كلُّ القضايا الرياضية والجانب المحض من الفيزياء (3)

وهكذا فإن لدينا نوعين من المعرفة قبلية المطلقة: تصورية، أي المفاهيم المحضة للفاهمة، وتصديقية، أي القضايا الرياضية والجزء المحض من الفيزياء^[2]. هذا الجزء من الفيزياء «الذي تعرض فيه القوانين التي تسود طبيعة الأشياء بنحو متقدم على التجربة بنفس الضرورة التي تحتاجها القضايا اليقينية»^[3]، هو نفسه «المدخل التمهيدي لمعرفة الطبيعة والذي يقف كعلم طبيعي عام قبل كل علم الفيزياء الذي يقوم على أساس

رقم 62 من هذا الفصل والنص الخاص به.

[1]- كمپ اسميث (م ن)، ص 55.

[2]- لم يذكر كمپ اسميث القسم المحض من الفيزياء كتابع للمعرفة قبلية المحضة.

[3]- كانط (1367 هـ ش، 1988 م)، البند 16، ص 134.

الأصول التجريبية». طبعاً هذا الجزء من الفيزياء «ليس محضاً تماماً ولا مستقلاً بالمرّة عن المصادر التجريبية» لأنه يشمل مفاهيم تجريبية من قبيل الحركة والتعطل، ومع ذلك: من بين أصول هذه الفيزياء العامة توجد عدة أصول ومبادئ تتمتع بالكلية التي ننشدها، ومن ذلك قضية أن الجوهر يبقى، وكل ما يحدث فقد وَجَبَ دائماً بشكل مسبق، بموجب عليّة، طبقاً لقوانين ثابتة، وأمثال ذلك^[1].

وهكذا يتبيّن:

الضرورة والكلية المطلقة معياران موثوقان للمعرفة القبلية ولا تنفصلان عن بعضهما^[2].

أضف إلى ذلك أن هذين المعيارين يضمنان عينية المعرفة، بمعنى أن حصول تجربة الأعيان، أي التجربة العينية، والأحكام التجريبية العينية، غير ممكنة من دون هذين المعيارين، وفي غيابهما لن يكون لأحكامنا سوى اعتبار ذهني، وفي هذه الحالة ستسمّى الأحكام إدراكاً. من أجل إيضاح هذا الجزء من البحث، والذي ربما كان بمثابة القلب من مسألة كانط، الأفضل أن نتذكر أن الفاهمة هي قوة التفكير وقوة التحفيز الذاتي للمعرفة، بمعنى أن قوة التفكير هي التي توحد معطيات الشهود الحسي وتطرحها على شكل أحكام. وبهذا المعنى فإن ملكة التحفيز الذاتي للمعرفة هي التي تقوم بعملية التوحيد عن طريق إطلاق المفاهيم المحضة «والتي تمتلكها في داخلها بشكل سابق لأيّ تجربة»^[3] على معطيات الشهود الحسي. إذن، الحكم هو اتحاد معطيات الشهود الحسي في الوجدان، والتجربة هي الاتحاد التأليفي لمعطيات الشهود الحسي في الوجدان من حيث أن هذا الاتحاد اكتسبَ بمساعدة المفاهيم

[1]- م ن. لاحظ الأمثلة التي يسوقها كانط للقسم المحض والقبلي من الفيزياء. وسوف نناقش قريباً ماهية هذه الأمثلة. راجع: الهامش 71 من هذا الفصل والنص الخاص به.

[2]- ب 4.

[3]- (1967 م)، البند 35، ص 160.

المحضة للفاهمة، صورةً كليةً وضروريةً. إذا اتحدت معطيات الشهود الحسي بدون مساعدة تلك المفاهيم، وبالتالي على نحو غير كلي (شخصي) وغير ضروري، فلن تحصل تجربة عينية، وما سيحصل هو حكم غير معتبر إلا بالنسبة للشخص ذاته، أي بالنسبة لفاعل المعرفة، وعليه فـ «كل أحكامنا هي ابتداء أحكام إدراكية صرفة»^[1]. عندما نقول مثلاً^[2] «إن الهواء قابل للتمدد» فإن هذا الحكم في بدايته حكم إدراكي، أي إننا ربطنا أمرين محسوسين في حواسنا ببعضهما. وإذا أردنا تبديله إلى حكم تجريبي فيجب أن نشط الارتباط بين ذلك الأمرين المحسوسين بشرط، بإحرازه سيكون ذلك الحكم معتبراً على نحو كلي. يعتقد كائط أن هذا الحكم «لا يكتسب الطابع الكلي ولا يتحول إلى حكم تجريبي» إلا عندما يعين مفهوم من مفاهيم الفاهمة - وهو هنا مفهوم العلة - الشهود المتعلق بالهواء بالنسبة إلى مطلق الحكم، أي إذا عين أن «مفهوم الهواء بالنسبة إلى الانبساط بمنزلة المقدم بالنسبة إلى التالي في حكم شرطي». إذا شعر القارئ أن مثال كائط هذا ليس واضحاً، بل وقد يزيد الفكرة وما يفهم من تعاريف أحكام الإدراك والأحكام التجريبية العينية غموضاً وتعميةً إلى حد ما، فسيكون على حق في ذلك، إذ حتى كائط نفسه يتفهم أن مثاله هذا لا يوضح قصده، لذلك يسوق في هامش نفس ذلك البند (20) مثلاً آخر يعتبره مثلاً أبسط. ومن الأفضل أن نقل هنا عباراته كما هي:

كمثال أبسط خذوا بنظر الاعتبار النموذج التالي: عندما تشرق الشمس على حجر فإن ذلك الحجر سوف يسخن. هذا الحكم مجرد حكم إدراكي ولا يتوفر على أية ضرورة، ومهما نكن أنا والآخرين قد أدركناه فلن يؤثر ذلك في هذا الأمر، وعادة ما يلاحظ أن الإدراكات ترتبط ببعضها بهذا الشكل. ولكن إذا قلت إن الشمس هي التي تسخن الحجر فعندها سيضاف مفهوم العلة العقلي إلى الإدراك، ويربط مفهوم السخونة ربطاً ضرورياً بمفهوم سطوع الشمس، وسيكتسب الحكم التأليفي الضرورة

[1]- م ن، البند 18، ص 138.

[2]- المثال لكائط نفسه؛ م ن، البندان 19 و 20، ص 139 - 141.

والكلية وبالتالي العينية، ويتحول من إدراك إلى تجربة.

من المستبعد أن يكون هذا المثل «الأبسط» أبسطاً فعلاً حتى عند قراء كانط، وأن يستطيع إيضاح الفرق بين الأحكام الإدراكية والأحكام التجريبية العينية، خصوصاً وأنا نعلم أن كانط يحاول معالجة مشكلة هيوم ويروم التأشير على المصدر غير النفسي للكلية والضرورة الموجودة في الأحكام التجريبية العينية^[1]. سبق أن قلنا^[2] إن كانط يرى الكلية التجريبية حصيلة تعميم من عندي لاعتبار ما هو صادق في معظم الحالات، تعميمه على ما هو صادق في كل الحالات. ومن أجل أن يعضد مثل هذه الكلية بمثال يقول إن الكلية الموجودة في قضية «كل جسم ثقيل» هي من نوع الكلية الحاصلة من تعميم من عندي. وفي مقابل ذلك يرى أن الكلية الموجودة في قضية «كل تغيير يجب أن تكون له علة» كلية مطلقة، وهي قضية تتضمن كلمتي «يجب» و«علة»، وليست أية واحدة منهما تُمنح عن طريق الشهود الحسي حسب عقيدة كانط. أما مثال الشمس والحجر فليس فيه مثل هذه الكلمات ويتألف تماماً كما يتألف مثال الجسم والثقيل، ومع ذلك يعتبره كانط ذا كلية مطلقة وحكماً تجريبياً عينياً، لكنه يراه ذا كلية ناتجة عن تعميم من عندي وحكماً إدراكياً.

في البند رقم 27 من التمهيدات، ينسف كانط بهذه الكلمات، نفساً تاماً، أساس الشك الهيوموني الذي يقول إننا لا نستطيع أبداً أن ندرك بواسطة العقل إمكان العلية، أي الارتباط الضروري بين وجود شيء ووجود شيء آخر تم ثبوته بواسطة الشيء الأول. ويدعي أن بصيرتنا بمفهوم الثبوت والتقرر - أي ضرورة وجود موضوع في أساس الأشياء لا يمكنه أن يكون محمولاً - ضئيلة بنفس ضالة بصيرتنا بمفهوم العلية. وحتى

[1]- راجع: (1367 هـ ش، 1988 م)، البند 27، ص 153.

[2]- راجع الهامش رقم 52 من هذا الفصل والنص الخاص به.

العلاقة المتقابلة بين الأشياء غير مفهومة وغير واضحة لدينا بدرجة كافية. ثم يقول في معرض مخالفته لهيوم:

ولكن حاشي أن أخال أن هذه المفاهيم مجرد أوهام قد استقرت فينا نتيجة عادة قديمة. إنني بخلاف ذلك أوضحت تمام الإيضاح أن هذه المفاهيم والأصول المتفرعة منها تمتاز بالثبوت والتقرر مسبقاً وقبل أي تجربة.

وهنا يمكن مناقشة عدة قضايا مختلفة، لكن قصدنا كان فقط إثبات أن المفاهيم المحضة للفاهمة - حسب ما يعتقد كانط - والتي يعود إليها فقط الاعتبار العيني للتجربة، قبلية ومتقدمة على أية تجربة، وقصده من صفة القبلية هو مطلق الكلمة وليس معناها النسبي.

يتصور كانط أنه اكتشف طريقاً لمعرفة كل المفاهيم الأصلية المحضة^[1]، بل ونراه يرتبها في جداول خاصة بطريقة تنم عن الغبطة والرضا عن الذات. فهو يعتقد أن العدد الذي يطرحه لهذه المقولات لم يأت نتيجة بحث اعتباطي عبثي بعيد عن القواعد، إنما هو استنتاج منهجي من مبدأ مشترك أي من ملكة (قوة) الحكم، وهي نفسها ملكة التفكير. حسب رأيه: لأن أرسطو لم يكن يتبع مبدأ فقد كان يجمع المقولات التي تعترض طريقه وتنتصب أمامه، وبعد أن جمع عشر مقولات عن طريق الاستقراء ذهب إلى أنه اكتشف خمس مقولات أخرى فأضافها إلى تلك المقولات العشر، «لكن جدولته كان لا يزال ناقصاً»، مضافاً إلى أنه يشمل مفاهيم حسية من قبيل: متى، وأين، والوضع، والتقدم، والمقارن، ومقولة تجريبية هي الحركة. أما في نظامه المنهجي هو فإن عدد المقولات المحضة للفاهمة هو بالضبط بعدد الصور المختلفة للحكم. لأن الفاهمة موطن المقولات، ولأن العمل المعرفي للفاهمة هو

[1]- علاوة على المفاهيم المحضة الأصلية هناك مفاهيم محضة مشتقة يسميها كانط الحمليات (predicables) المحضة للفاهمة، ليميزها عن المحمولات (predicaments) أي المقولات. وقد كان تصوره أننا إذا امتلكتنا المفاهيم الأصلية نستطيع أن نضيف لها المفاهيم المشتقة بسهولة (ألف 82، ب 108).

التفكير، أي إصدار الأحكام، ولأن الفاهمة لا يمكنها أن تصدر أحكامها بأكثر من إثنتي عشرة صورة، إذن سيكون عدد مقولات الفاهمة بعدد الصور المختلفة للأحكام. يكتب كانط حول هذا^[1] :

من أجل العثور على مثل هذا المبدأ [أي «المبدأ... الذي أستطيع على أساسه أن أفحص الفاهمة بشكل كامل، وأحدد كل أفعالها التي هي منشأ مفاهيمها المحضة بشكل دقيق وعن طريق الاستقصاء التام»] عمدتُ إلى البحث عن فعل من أفعال الفاهمة يستبطن كل أفعالها الأخرى... لأستطيع إدراج كثرة التمثلات (representations) بتمامها في وحدة الفكر. وتبيّن لي أن هذا الفعل من أفعال الفاهمة هو الحكم أو إصدار الحكم... وقد أرجعت أفعال ملكة الحكم (functions of judging) هذه إلى الأشياء بنحو كليّ بل وإلى ذلك الشرط الذي يمنح الأحكام اعتبارها العيني، ومن هنا تبيّنت المفاهيم المحضة للفاهمة وأفصحت عن نفسها، وعلمتُ منها بلا أيّ شك أو ارتياب أن هذا العدد تحديداً - لا أكثر ولا أقل - هو الذي يقوم معرفتنا للأشياء بواسطة الفاهمة المحضة.

وعلى هذا فإن جدول الأحكام سواء في «نقد العقل المحض» أو في «التمهيدات»، وهو جدول يمثل أنحاء الفعل الصوري للفاهمة على معطيات الإدراك الحسي، متقدم على جدول المفاهيم المتناظرة، ومتوازٍ مع تلك الأحكام، وبهذا فقد يُوهم بأن المفاهيم المحضة تُستنتج من الصور المنطقية للأحكام. وهذا ما يمكن أن يستشف حتى من بعض كلمات كانط نفسه. في نفس هذه الفقرة التي نقلناها أعلاه، تُوهم العبارة داخل الأقواس بأن أفعال الفاهمة، أي الأحكام، هي «منشأ المفاهيم المحضة للفاهمة»^[2]. إضافة إلى ذلك، يقول كانط في البند 43 من التمهيدات، عندما يريد أن

[1]- (1367 هـ ش، 1988 م)، البند 39، ص 168.

[2]- يكتب نورمن كمب اسميث (1984 م، ص 238): «طبقاً لعلم النفس المفترض عند كانط فإن الثانية [أي العمليات التركيبية المنتجة للتجربة] ينبوع تصدر منه الأولى [أي المقولات الصورية]».

يدلنا على منشأ المفاهيم العقلية المحضة، أي التصورات (ideas) المتعالية: كما كنتُ قد وجدت منشأ المقولات في الأفعال المنطقية الأربعة لكل أحكام الفاهمة، فمن الطبيعي جداً أن أبحث عن منشأ التصورات في الوجوه الثلاثة للقياس، فلأن مثل هذه المفاهيم العقلية المحضة (التصورات المتعالية) قد أعطيت لنا، لذلك إذا لم نعتبرها فطريةً (innate)، فلن يمكن أن نجد لها في أي مكان، إلا في نفس فعل العقل الذي يُعدّ مقوِّماً للعنصر المنطقي للقياس من حيث يركيزه على الصورة فقط، لكنه يعدّ مقوِّماً للمفاهيم المتعالية للعقل المحض من حيث تمثيله لأحكام الفاهمة المتعيّنة - بنحو متقدم على التجربة - طبقاً لهذه الصورة أو تلك.

بيد أن الحقيقة هي أن الفاهمة باعتبارها ملكة إصدار الحكم وبصفتها قوة التحفيز الذاتي للمعرفة، ومن أجل أن تمارس فعلها وأداءها الصوري على معطيات الإدراك الحسي (من أجل أن تعالج صورياً معطيات الإدراك الحسي)، فهي بحاجة للمفاهيم المحضة لتستعين بها على إقامة علاقات معينة بين معطيات معينة من بين الكمّ الكثير من معطيات الشهود الحسي. وجود المقولة شرطٌ لفعل الفاهمة الصوري فيما يخص معطيات الشهود الحسي، وعلى حد تعبير كانط:

المفاهيم المحضة للفاهمة مفاهيم ينبغي أن تكون كل الإدراكات الحسية مدرجة فيها مسبقاً، ليستفاد منها لاحقاً في الأحكام التجريبية التي تكتسب فيها الوحدة التآلفية للإدراكات ضرورتها وكليتها^[1].

بعبارة أخرى:

قبل أن يغدو الحكم الإدراكي حكماً تجريبياً من اللازم أن يندرج في نطاق أحد مفاهيم الفاهمة [أي المفاهيم المحضة] هذه^[2].

[1]- (1367 هـ ش، 1988 م)، البند 22، ص 146 - 147.

[2]- م ن، البند 20، ص 141.

في المثال الذي سبق أن أوردناه عن الهواء والانبساط «يندرج الهواء في مفهوم العلة، ونفس هذا المفهوم هو الذي يعين الحكم المتعلق به بالنسبة للانبساط على شكل حكم شرطي»^[1]. وهكذا، كما يصرح كانط نفسه في تنمة البحث، لا يمكن إنتاج حكم بمجرد المقارنة وربط الشهودات الحسية بعضها ببعض، وإذا لم يُصَف إلى المفاهيم الناتجة عن الإدراك الحسي مفهومٌ أو مفاهيم محضةً من الفاهمة - وهي مفاهيم تعدّ المفاهيم الحاصلة عن الإدراك الحسي مدرجةً فيها - فسيبقى حصول الأحكام مستحيلًا ولن تستطيع الفاهمة إنتاج أحكام. إنتاج الأحكام مشروط مطلقًا بوجود المفاهيم المحضة وجوداً قليلاً. على سبيل المثال تأليف القضية الحملية مشروط بوجود مقولتي الجوهر والعرض، وفي غيابهما لن تستطيع الفاهمة أبداً توحيد الإدراكات الحسية المتعلقة مثلاً بمفاهيم الشجرة والخضرة، وعرضها على شكل قضية حملية. وحتى أحكام الرياضيات المحضة غير مستثناة من هذا الشرط.

المبدأ الذي يقول إن الخط المستقيم هو أقصر خط يصل بين نقطتين، يستلزم أن يكون الخط مدرجاً في مفهوم الكمية^[2]، وهو مفهوم ليس شهودياً محضاً بأي حال من الأحوال، إنما ينتمي إلى الفاهمة.

وبذلك، يجوز القول إن الفاهمة هي ملكة إصدار الأحكام بمساعدة المفاهيم المحضة. ولهذا السبب تحديداً يمكن أن نكتشف من الأشكال المختلفة لصناعة الأحكام في الفاهمة، عدد المقولات القبلية الموجودة فيها. ولهذا يسمي كانط الصورة المختلفة لأحكام الفاهمة «المرشد المتعالى لاكتشاف كل المفاهيم المحضة في الفاهمة»^[3].

وهكذا فأحكام الفاهمة غير المقولات (أو المفاهيم المحضة للفاهمة). الأحكام

[1]- م ن.

[2]- المراد من مقولة الكم وهي المقولة الثانية من ثلاث مقولات تتعلق بتقسيم الأحكام من حيث الكم. والاسم الآخر لهذه المقولة هو الكثرة. راجع: الهامش الأخير لكانط نفسه في البند 20 من التمهيدات، ص 142، الهامش 2.

[3]- ألف 67، ب 92.

هي أداء الفاهمة وفعالها، أما المقولات - إذا جاز تسميتها بهذا الاسم - فهي أدوات الفاهمة في فعالها وأدائها.

الفائدة الوحيدة التي يمكن للفاهمة أن تستفيدها من هذه المفاهيم هي أن تصدر أحكامها بواسطة هذه المفاهيم (ألف 68، ب 93).

من جهة أخرى، مع أن المفاهيم المحضة للفاهمة ليست ثمرة الشهود - وبذلك فهي لا تستطيع الارتباط بمتعلق المعرفة (object) بدون واسطة، لأن الارتباط المباشر من دون واسطة بمتعلق المعرفة من شأن التصورات المعطاة في الشهود الحسي وحسب - مع ذلك تستطيع أن ترتبط بسائر التصورات المرتبطة بمتعلق المعرفة، سواء كانت شهوداً أو مفهوماً. وعليه، فالحكم الذي يتألف على أساس هذه المفاهيم هو في الواقع:

عبارة عن معرفة بواسطة (غير مباشرة) لمتعلق المعرفة، أي تصور تصور متعلق المعرفة (م ن).

بيان آخر، يمكن للمفاهيم أن تغدو - بواسطة - مادةً للأحكام، في حين أن ما تمتلكه هذه الأحكام من قدرة ناتجة عن تأليف الفاهمة، أي من أداء الفاهمة وفعالها، هو صورتها المنطقية ليس إلا، أي الصورة المنطقية للأحكام. على سبيل المثال، نعلم أن مفهوم الجوهر من المقولات المحضة للفاهمة، بيد أن نفس هذا المفهوم يردُّ كمادةٍ للحكم، فتظهر القضية القائلة إن «الجوهر يبقى»^[1]. أو مثلاً القضية التركيبية

[1]- كمثال على الجوهر راجع: كانط (1367 هـ-ش، 1988 م)، البند 15، ص 135؛ الهامش رقم 56 من هذا الفصل والنص المتعلق به. ذكرنا هناك أن كانط يرى أن هذه القضية تنتمي للقسم المحض والقبلي مطلقاً من الفيزياء. بيد أن هذا ليس رأيه الوحيد حول هذه القضية، فهو في البند 2 من التمهيدات، ص 103، يورد - وهذا شيء عجيب جداً منه - رأياً آخر حول هذه القضية (العبارة) ويعتبرها تنتمي لما بعد الطبيعة: «الأحكام الميتافيزيقية بالمعنى الأخص كلها تأليفية بلا استثناء...ولهذا فقضية: «كل ما هو جوهر في الأشياء فهو ثابت» على سبيل المثال قضية تأليفية وميتافيزيقية خاصة». بالنظر لكل هذه الفقرة الواردة في ص 103 من التمهيدات بالرقم الفرعي (4)، ولم أنقل منها سوى صدرها وعجزها، لا يمكن موافقة اقتراح فايهينغر (Vaihinger) شارح التمهيدات بأن هذا الغموض في

القبليّة المنتمية للعلم الطبيعي (الفيزياء) أدناه، والتي تحتوي مفهوم «الكم» المحض الذي ورد فيها كمادة للحكم وكجزء منها:

في كل التغييرات التي تحدث في العالم المادي يبقى كمّ المادة ثابتاً (ب 17).

المفاهيم المحضة للفاهمة ليست فعلاً للفاهمة، وليس هذا وحسب بل إن الفاهمة تستفيد منها كمادة لتأليف الحكم فضلاً عن ما تقوم به الفاهمة من إضفاء صورة منطقية واحدة على الكثرات المعطاة في الشهود الحسي. إذن، تنفع المفاهيم (المقولات) في الأداء الصوري للفاهمة، وتساهم في الأحكام كمادة.

وضعية المفاهيم المحضة هذه أخذت بيد كانط إلى استنتاج متعالٍ للمقولات - وهي العملية التي يُشبهها أحد شراح كانط لشدة صعوبتها باجتياز الصحراء العربية - وإلى مبحث الشاكلة. قصدي من «وضعية المفاهيم المحضة» هو أن هذه المفاهيم كما شاهدنا، رغم تفاوتها الماهوي - كما يسمى - عن التصورات المعطاة في الشهود الحسي، لها فاعلية صورية ومادية مزدوجة بخصوص هذه التصورات، وثنوية (ثنائية) الفاهمة والحس ناجمة عن هذه الوضعية الخاصة للمفاهيم المحضة، الوضعية الناتجة صرفاً عن الانشداد للتقسيم الثنائي للفلسفة إلى نزعة عقلية ونزعة تجريبية بمعنييهما الذين ظهرا بعد ديكارت. إذا كان كانط يعتبر المفاهيم المحضة للفاهمة ثمرة أداء الذهن ونشاطه على معطيات الإدراك الحسي (ثمرة معالجة الذهن لهذه المعطيات)، فلا تعود ثمرة حاجة لطريق الاستنتاج المتعال (مسألة الحق، *quid juris*) البالغ التعقيد والالتواءات لإطلاق تلك على هذه، وكان سيمكن الاكتفاء بالبحث حول مسألة الواقع (*quid facti*) في هذا الخصوص. غير أن كانط أضفي على الفاهمة وضعية أخرى، فأداء الفاهمة باعتبارها ملكة تحتضن المفاهيم المحضة يختلف عن

كلام كانط ناجم عن تجاهل التمييز المهم بين الميتافيزيقا المتعالية والميتافيزيقا الحلولية (immanent). حول رأي فايهينغر راجع: كمب اسميث (1984 م)، ص 66 - 67.

الفاعلية التي يقول بها جون لوك مثلاً لذهن الإنسان وفاعليته. ينسب جون لوك لذهن الإنسان فعلين أو أداتين اثنتين، في أحدهما يكون الذهن منفعلاً وفي الآخر فعلاً. الذهن من وجهة نظره منفعل (passive) في تقبل التصورات البسيطة (simple ideas)، مثل تصور برودة الثلج أو طعم السكر، لكن الذهن يستطيع بمساعدة هذه التصورات البسيطة، وعن طريق تركيبها بعضها مع بعض، أو عن طريق عملية التجريد، أو عن طريق مقارنتها المحضة بعضها ببعض، الوصول إلى التصورات المركبة (complex ideas) والتصورات الكلية من قبيل تصور الإنسان للذهب وتصور الأمر اللامتناهي، وتصور الجمال وما إلى ذلك. فعُلُ الذهن هذا هو في الواقع الأداء الفعّال (active) للذهن^[1]. يصرّح لوك بأن الفاهمة هي ملكة إنتاج تصورات مركبة على أساس تصورات بسيطة، لكنه ينبّه فوراً إلى ضرورة عدم الوقوع في الظن القائل إن الفاهمة تستطيع إذن أن تنتج من نفسها تصوراً بسيطاً أيضاً:

ليس بوسع حتى أرقى الفهوم وأوسع الإدراكات، مهما كانت سرعة انتقال الفكر وتنوّعه، أن يبدع أو يصنع تصوراً بسيطاً جديداً في الذهن^[2].

إذن، ثمة فارق أساسي وعميق بين النشاط الذي ينسبه جون لوك لذهن الإنسان، وبين النشاط الذي ينسبه كانط للفاهمة. في المنظومة الفكرية لكانط، لا يمكن على الإطلاق صناعة تصور بسيط بدون تصور حسي قبلي، أي بدون الزمان والمكان. ومن دون مفاهيم الفاهمة المحضة (المفاهيم المحضة للفاهمة) لن يحصل أي حكم، ومن دون الأصول والمبادئ المحضة للفاهمة لن تتحقق أية تجربة، وهذا كله ثمرة وجود الأمر «القبلي». بمعنى من المعاني، يتسنى القول إن كانط بتبنيّه لوجود الأمر القبلي،

[1]- جون لوك (1975 م)، الكتاب 2، الفصل 12، ص 163 - 166؛ راجع أيضاً: الكتاب 2، الفصل 2، القسم 2، ص 119. قد يعلم القارئ الكريم أن غابتنا ليست تأييد موقف جون لوك، بل مجرد المقارنة بين نوعين من النشاط ينسبهما هو وكانط إلى الذهن.

[2]- م ن، 119 - 120؛ وراجع كذلك: الهامش رقم 77 من هذا الفصل.

بدل الفاهمة الإنسانية إلى جهاز ميكانيكي وأفرغها من أي نشاط خلاق.

الاعتقاد بالثورة الكوبرنيكية هو الآخر حصيلة وجود الأمر القبلي، أو إنه - بعبارة أفضل - لأجل الحفاظ على الأمر القبلي. لاحظوا^[1]:

بعد أن عجز [كوبرنيكوس] عن تحقيق تقدم مُرضٍ في تبين أن حركات الأجرام السماوية على أساس فرضية أنها كلها تدور حول المراقب (الأرض)، حاول أن يفهم هل إنه سيكون أكثر نجاحاً وتوفيقاً ما إذا افترض أن المراقب هو المتحرك والنجوم هي الثابتة؟ في الميتافيزيقا أيضاً يمكن اجتراف تجربة مماثلة بخصوص شهود الأعيان. إذا تقرر أن يكون الشهود منسجماً مع بنية الأشياء، فلا أدري كيف نستطيع أن نعلم شيئاً بنحو قبلي حول هذه الأشياء. أما إذا انسجم الشيء العيني (باعتباره متعلقاً للحواس) مع بنية ملكة (قوة) الشهود لدينا، ففي هذه الحالة لن يكون لدينا مشكلة في إدراك مثل هذه الإمكانية [أي إمكانية المعرفة القبلية حول الأشياء].

تفطنوا إلى أنه كم كان كانط مقتنعاً - على أساس ذلك التقسيم الثنائي - بأنه لا بد من وجود معرفة قبلية، وإلا لكان السقوط في ورطة التشكيك الهيومني حالة لا مناص منها. وقد تضاعفت القدرة الإقناعية لهذا التقسيم^[2] من وجهة نظر كانط عندما

[1]- ب xvii - xvi.

[2]- ولا تزال هذه القدرة الإقناعية بنفس درجتها وقوتها من دون أي نقصان عند كثير من المفكرين. كمثال على هذه القدرة الباقية نقرأ كلمات آير (1356 هـ ش، 1977 م)، ص 83 - 84 : «على فيلسوف أصالة التجربة فيما يخص حقائق المنطق والرياضيات أن يختار أحد رأيين: إما أن يقول إنها ليست حقائق ضرورية، وعندئذ ينبغي أن يوضح لماذا إذن يعتقد جميع الناس أنها حقائق ضرورية. وإما أن يقول إنها تفتقر لمضمون واقعي، وحينئذ يجب أن يوضح كيف تكون القضية الخالية من مضمون واقعي صادقة ومفيدة وتثير الدهشة؟ وإذا لم يكن أي من هذين الطريقتين مرضياً مقنعاً فينبغي ترك أصالة التجربة واتباع نظرية أصالة العقل، أي يتوجب اضطراراً تصديق أن ثمة حقائق عن العالم يمكن معرفتها بنحو مستقل عن التجربة».

ويعتقد برتراند رسل، وهو أيضاً فيلسوف تجريبي، أن «جزءاً من علمنا علم «أولي»، أي متقدم على التجربة، فهو إذن «علم ما تقدم» كما يقال، بمعنى أن التجربة تدلنا عليه وتوعينا به، لكنها لا تكفي لإثباته، وإنما ترشد انتباهنا فقط إلى اكتشاف صحة وحقيقة هذا النوع من العلم الأولي من دون حاجة إلى إثبات تجريبي» (1356 هـ ش، 1977 م)، ص 99.

أيقظته كتابات ديفيد هيوم من غفوته الجزمية وفتحت عينيه بطريقة أشعرته بـ «الجرأة الفلسفية اللازمة»^[1] على اكتشاف «كل المفاهيم القبلية».

في ضوء النقاط المذكورة، يجب الاعتراف بأن مفاهيم الفاهمة عند كانط - من حيث هي ليست حصيلة الشهود ولا ثمرة معالجة الفاهمة لمعطيات الشهود، لكنها موجودة مع ذلك وتمثل الأدوات المفهومية للفاهمة في توحيد الكثرات الناتجة عن الشهود - ينبغي أن تعد فطرية بالمعنى المألوف للكلمة. كان المرحوم كاپلستون في تأريخه للفلسفة قلقاً من أن يستنتج أحد:

أن كانط فكّر في مفاهيم فطرية موجودة في ذهن الإنسان - حسب الافتراض - قبل التجربة بالمعنى الزمني لكلمة «قبّل»^[2].

إذا لم نعتبر الأمر «القبلي» لدى كانط «فطرياً» فما يمكننا أن نسميه إذن؟ الكلام هنا حول التوفر على مفهوم ولكن عدم اكتسابه، وهذا هو المعنى الدارج والمألوف عندنا للأمر الفطري على وجه الدقة. لقد أوضحنا بشكل مفصل أنه حتى لو «وفرت ملكة المعرفة العناصر القبلية من داخلها عند إدراكها للأشياء الحسية» فإن هذا لا ينال من فطرية تلك العناصر القبلية. التصور الذي لا يُكتسب بشكل مباشر عن طريق الإدراك الحسي، أو الذي لا يتكون بشكل غير مباشر، أي عن طريق معالجة الذهن للتصورات المعطاة من قبل الإدراك الحسي، هو إما تصور فطري أو إنشاء من عندي يخلقه الذهن، لأنه مصداق لـ «الوجود والتوفر من دون اكتساب». ينبغي

[1]- اشتفان كورنر (1367 هـ - ش، 1988 م)، ص 174. راجع الهامش رقم 85 من هذا الفصل والنص المرتبط به.

[2]- كاپلستون (1375 هـ - ش، 1996 م)، ص 234. يكتب كاپلستون بعد سطور: حتى لو لم تكن هناك أية معرفة متقدمة زمنياً على التجربة، فقد توفر ملكة المعرفة العناصر القبلية من داخلها عند الإدراكات الحسية. وبهذا المعنى فإن العناصر القبلية غير مستمدة من التجربة». كلام كاپلستون هذا في الواقع هو نفسه القول بقدرة الذهن على صناعة التصور البسيط، وهو قول واضح البطلان تماماً. راجع كذلك: الهامش رقم 73 من هذا الفصل والنص المتعلق به.

التنبّه إلى نقطة مهمة وهي أن البعض تصوروا أنه إذا قيل إن ذلك المفهوم مفهوم فطري في ذهن الإنسان فمعنى ذلك أن «الأطفال المولودين حديثاً يدركون ويعلمون الأمور المعلومة لدى الأفراد كبار السن والتي اكتسبوها بالتجارب»^[1]. ليست الفطرية بهذا المعنى قطعاً. والذين لا نشك في تبنيهم لبعض التصورات الفطرية وفي إيمانهم بوجود تصورات فطرية، لم يقولوا يقيناً إن كل طفل حديث الولادة يعلم بهذه التصورات الفطرية وفي إيمانهم بوجود تصورات فطرية، لم يقولوا يقيناً إن كل طفل حديث الولادة يعلم بهذه التصورات الفطرية. ما له دور في فطرية التصور أو فطرية التصديق هو طريقة ظهوره وانبثاقه في وعاء وعي الإنسان، وليس زمن انبثاقه. إذا حصل انبثاقه بشكل طبيعي، أي على أساس ما تبدأ به الإدراكات والمعرفة وهو عبارة عن الإدراك الحسي، فهو ليس بفطري. أما إذا لم يرقم انبثاقه على الإدراك الحسي، أي لم يرقم نشاط الذهن على معطيات الإدراك الحسي، فسيكون فطرياً حتى لو ظهر وانبثق عند الإدراك الحسي، لأنه من مصاديق «الوجود من دون اكتساب»^[2]. مفاهيم الفاهمة عند كانط مع أنها تنبثق عند الإدراك الحسي، أو عند الشهود على حد تعبيره هو، فهي فطرية، لأنه لا توجد أية صلة معرفية - عليّة بينها وبين الكثرات المعطاة في الشهود الحسي، أي إنه يوجد بين الجانبين ثنائية وتمايز تام، وهما يأتيان من مصدرين مستقلين أحدهما عن الآخر تمام الاستقلال، ثم يختلطان في مسار «الاستنتاج المتعالي»

[1]- رسل (1356 هـ - ش، 1977 م)، ص 99، يكتب برتراند رسل متابعاً: «لهذا السبب لم يعد الكتاب الجدد يستخدمون لفظه «فطري» للتعبير عن هذه الأصول [أي الأصول التي يتقدم علمنا بها على التجربة] بل يستعملون لفظه «الأولي» أو «الأوليات العقلية» التي هي أقل عرضة للمواخذة والإشكال». ويستشهد جون لوك في رفضه للتصورات والأصول الفطرية ضمن ما يستشهد به بجهل الأطفال لهذه التصورات والأصول. راجع: لوك (1975 م)، الكتاب 1، الفصل 2، القسم 5، ص 49. بل إن پول فولكيه يتمادى أكثر من هذا ويقول إن للمقولات حسب رأي كانط ثبوتها عند الأطفال بنحو ما تقدم، (1347 هـ - ش، 1968 م)، ص 241.

[2]- لهذا السبب نعتبر إفلاطون مبرراً من القول بالفطرية، فكما سبق أن ألمعنا فإن نيل العلم الحقيقي من وجهة نظره يستلزم الإدراك الحسي وكثيراً من الجهد العقلائي، وبالتالي فإن هذا لن يكون من مصاديق «الوجود من دون اكتساب».

البالغ التعرُّج والالتواء والتعقيد، وبذلك تنبثق المعرفة وتظهر إلى النور.

النقطة الأخرى التي لا يخلو ذكرها من فائدة هي أنه لا يمكن بتسمية الجهاز القبلي لكانط بأنه «بنية» التصورُ بأننا أمام شيء غير فطري، لأن هذين في الواقع بمعنى واحد. إن النزعة الفطرية لدى كانط شاملة ومستوعبة إلى درجة أنها - كما سبق أن قلنا - تسلب الذهن كل النشاطات الخلاقة وتمسخها إلى بنيةٍ جاهزة مسبقاً، بنيةٍ يمتلكها الإنسان ويتوفر عليها بكل أركانها، سواء كانت هذه الأركان مفاهيم أو أصولاً، ومن دون أن يكتسبها، وبهذا فهي فطرية. ونفس هذه الفطرية هي التي أدت إلى وجود أخطاء كثيرة في «نقد العقل المحض»، وحصّت شراح كانط ونقاده على الإشارة إلى المؤاخذات الكبرى والصغرى في هذا الكتاب من دون إشارة إلى نزعته الفطرية^[1]. نعتقد أن جميع مشكلات كانط ناجمة عن نزعته الفطرية، المشكلات التي يعتقد جاناثان بنت أنها كثيرة إلى درجة حوّلتها أن يقول بكل سهولة حول هذا الكتاب:

إن النقد [نقد العقل المحض] طافح بالاشتباهاات والغموض. من الخطأ التصور أن فيلسوفاً كبيراً لا يمكنه أن يقع في الخطأ مراراً وبشكل فظيع. لا يزال في النقد أشياء كثيرة نتعلم منها وتنفعنا، ولكن يوجد خطأ في كل صفحة من صفحاته تقريباً^[2].

والآن، تتضح من المسألتين: المعرفية والتاريخية، المتعلقتين بالنزعة الفطرية، والتين طرحناهما في القسم الأول من هذا الفصل، تتضح الإجابة عن المسألة الثانية منهما: تنتمي قضية النزعة الفطرية لحقبة «نظرية المعرفة» وقد كان بعض كبار

[1]- بالإضافة إلى ما نقل عن فولكيه في الهامش رقم 78، لم أجد من بين الكتب المعرفية الجديدة إلا في كتاب مايكل جي. لوكس ذكرًا لـ «مفاهيم كانط الفطرية» و«البنى المفهومية الفطرية» عند كانط. راجع: لوكس (1998 م)، ص 7.

[2]- بنت (1966 م)، ص viii.

المنظرين والفلاسفة في هذه الحقبة فطريين، وهي حقبة تبدأ من ديكارت ولا تزال مستمرة في الفلسفة الغربية إلى يومنا هذا. تعود ولادة مفهوم المعرفة الفطرية بمعناها المألوف إلى الحقبة التي تسمى حقبة الفلسفة الحديثة، ولا تزال بشكلها - الذي تغيّرت ملامحه بعض الشيء - متداولةً شائعة بين علماء المعرفة لحد الآن. مرادنا من الشكل الجديد الملامح للنزعة الفطرية ما يشير إليه برتراند رسل^[1]، ولا ننسى أن علماء المعرفة المعاصرون ما انفكوا منذ ربح من الزمن وإلى اليوم يناقشون معضلة النزعة الفطرية تحت عنوان المعرفة القبليّة.

4 - المعرفة القبليّة: إيضاح لوغيكوسي

ثمة بين إفلاطون وكانط وجه شبه مدهش ومضحك. من أجل إيضاح لماذا اعتبرُ وجه الشبه هذا - الذي اعتزّم تسليط الأضواء عليه الآن باختصار - مدهشاً ومضحكاً، من الأفضل بدايةً أن نقرأ فقرة من مقدمة كانط للطبعة الثانية من كتابه «نقد العقل المحض» يشبه فيها إفلاطون - من ناحية - بالحمامة التي قد تتصور خاطئةً أن الطيران في الأجواء الخالية من الهواء أسهل بكثير من الطيران في الهواء بسبب عدم وجود مقاومة للهواء. يكتب كانط (ب 9 - 8):

الحمامة الطائرة التي تشعر في طيرانها الحرّ بمقاومة الهواء لها عندما تخترقه، قد تتصور أن طيرانها في الفضاء الخالي سيكون أسهل بكثير. لهذا السبب ترك إفلاطون عالم الحواس الذي يقرر حدوداً ضيقة جداً للفاهمة، وبادر بجرأة إلى الطيران بأجنحة التصورات (ideas) في فضاء الفاهمة المحضة الفارغ، محلّقاً إلى ما وراء عالم الحواس. وهو لم يكتشف أنه لم يتقدم إلى الأمام أبداً على الرغم من كل محاولاته. والسبب في عدم تقدمه هو أنه لم يصطدم بمقاومة كان يمكن أن تمثل سنداً ومعتمداً له، سنداً

[1]- الهامش رقم 76 من هذا الفصل.

كان يمكنه أن يقف عليه ويُعمل عليه طاقاته وقواه، ويحرِّك بذلك فاهمته. يدور الكلام في هذه الفقرة حول أن إفلاطون، على مستوى علم المعرفة، ترك عالم الحواس وتوجّه نحو عالم المعقولات، وأنتج نظرية المثل. لا يوافق كانط هذا المنحى. والسبب الأساسي لعدم موافقته هذه كما يتبيّن من هذه الفقرة ومن كل المنحى الذي يعتمد في كتابه هو أنّ ترك عالم الحواس ينطوي على خطر أن الفاهمة عندما لا تجد أمامها أية حدود وقيود، ستخلق بمعونة تصوراتها عالياً إلى درجة أنها ستخلق وجودات واستدلالات لا تستطيع التحرر من المسائل النابعة منها ولا حلّ هذه المسائل بنحو معقول. يتجلى من أسلوب كلام كانط وكأنّ إفلاطون بدوره، مثل كانط، كان يعتقد بتصورات العقل المحض ويسعى إلى إثباتها. واضح أن إفلاطون اضطر بتأثير من تعاليم بارمنيدس وهيراقليطس والسفسطائيين (وخصوصاً بتفسيره الخاص لكلام بروتاغوراس) وسقراط، ولأجل حلّ مسألة المعرفة، اضطر إلى اختراع عالم المثل^[1].

على كل حال، أوجد إفلاطون بنظريته هذه نوعاً من الثنائية الأنطولوجية بين عالم المثل وعالم المحسوسات. ما نتصوره هو أن معظم الإشكالات التي يطرحها أرسطو في ما بعد الطبيعة وفي مواضع أخرى حول هذه النظرية، تعود إلى الإشكال المعروف بالانفصال (خوريسموس) والناجم عن هذه الثنائية. فهم أرسطو حلّ إفلاطون برمته في علم المعرفة وكذلك بيانه في باب الانتفاع، من زاوية التبيين اللوغيكوسي. التبيين والبحث اللوغيكوسي بحث يبتعد فيه الإنسان عن الواقع باستمرار نتيجة

[1]- يصرح إفلاطون نفسه أن القضية الأصلية التي أفضت إلى طرح نظرية المثل هي قضية معرفية. يقول في فقرة من رسالة برمنيدس (b - 135 c) إذا لم نؤمن بوجود المثل بسبب ما يعثور نظرية المثل من مشكلات، فلن نستطيع أن نتوفر على شيء يكون متعلقاً ثابتاً للفكر، كما لن نستطيع القول إن الأشياء تتمتع بخصوصية تجعل هويتها مستمرة دائمة، وإذا وصلنا إلى هذه النتائج فسوف يحق ويزول معنى أي علم أو معرفة.

البحوث والاستدلالات والكلام والمعتقدات الانتزاعية، ويصبح على استعداد لعرض آراءٍ بأدنى درجة من العقلانية. يضع أرسطو في مقابل هذا النوع من البحثِ البحثَ الفوسيكوسي، وهو بحث مطابق لطبيعة موضوع البحث^[1]. نظرية المثل هذه عرضها الإفلاطونيون المتوسطون والفيثاغوريون المحدثون بعد ذلك بصور متعددة، ثم تمَّها الإفلاطونيون المحدثون إلى أن وصل الأمر في القرون الوسطى - عندما كان إفلاطون لا يزال المفكر الكبير الوحيد، ولا أحد يعرف أرسطو - إلى أن انتزعوا منها قضية الوجود الخارجي للكليات وهي قضية كاذبة، وظلوا يناقشونها ويبحثون فيها لمدة مائتي عام. أما كانط فبطرحه للمفاهيم القبلية أوجد نوعاً من الثنائية المعرفية بين الإدراك الحسي والتحفيز الذاتي للمعرفة. لقد سار هو أيضاً على غرار إفلاطون إلى عالم آخر ليحل مسألة علم المعرفة. وهو أيضاً اخترع، كما فعل إفلاطون، هذا العالم الآخر من عند نفسه لغرضٍ وهدفٍ معين. وأخيراً فقد عمد هو أيضاً، كما فعل إفلاطون، إلى طرح قضية كاذبة هي قضية المعرفة القبلية التي لا زالوا منذ مائتي عام يتناقشون حولها. وهكذا كانت ثمرة الجراءة الفلسفية اللازمة للعثور على كل المفاهيم القبلية التي ينسبها كورنر لكانط^[2] شيئاً يشبه نتيجة قضية كاذبة هي قضية الوجود الخارجي للكليات، والتي لم تنته إلى شيء يذكر بسبب أنها كانت حصيلة سوء فهم لنظرية المثل الإفلاطونية. في ضوء كل ما ذكرناه الآن يمكن القول إن تبيين المعرفة وقضاياها على أساس افتراض مفاهيم أو مبادئ قبلية إنما هو تبيين لوغيكوسي بعيد عن واقعيات المعرفة.

تختلف النزعة الفطرية عند كانط بفرق ماهوي عن النزعة الفطرية عند ديكرت مثلاً. مع أن النزعة الفطرية مهما كان نوعها لا يمكنها أن تفضي إلى نتيجة، مع ذلك

[1]- من ذلك راجع: الأخلاق النيقوماخية، 7، 1، 145 ب 2، والكون والفساد، 1، 2، 316 ألف 8 - 9.

[2]- راجع الهامش رقم 76 من هذا الفصل.

ينسب ديكارت وجود تصورات معينة بشكل قبلي إلى الله، ويتصور أنه استطاع عن هذا الطريق عرض بيان لوجودها. غير أن كانط لا يرى أية حاجة حتى لعرض بيان من قبيل البيان الإقناعي والخطابي الذي عرضه ديكارت، فوجود الفاهمة، أي «التحفيز الذاتي للمعرفة» يكفي حسب رأيه. أضف إلى ذلك أن النزعة الفطرية لدى هذين الفيلسوفين مختلفة حتى من حيث الهدف والغاية. لجأ ديكارت إلى النزعة الفطرية لتنمية المعرفة البشرية، وخصوصاً المعرفة البشرية حول الله والنفس والجسم، بينما استعان بها كانط لإثبات تعدد اكتساب المعرفة لا سيما حول هذين الموضوعين الأولين إضافة إلى موضوع العالم. لا النزعة الفطرية عند ديكارت بوسعها تنمية المعرفة البشرية، ولا النزعة الفطرية عند كانط تستطيع منع اكتساب المعرفة حول موضوعات مثل الله والنفس والعالم. ذلك أن القول بالنزعة الفطرية ليس كلاً معرفياً إبستمولوجياً بل هو عقيدة من عندية قد يعتقد بها الفرد لأسباب شتى. كانط نفسه كان واعياً لهذه السمة في النزعة الفطرية، وهو يطرح هذه القضية بوضوح في مقدمته للطبعة الأولى من كتابه، لكنها حُذفت تماماً في الطبعة الثانية. يقول (ألف - xvi - vii): البحوث المتعلقة بالتنقيب في ملكة الفاهمة (القوة الفاهمة) وتعيين قواعد وحدود استخدام الفاهمة، والتي أوردتها في الفصل الثاني من التحليلات المتعالية تحت عنوان استنتاج المفاهيم المحضة للفاهمة، بحوث تتمتع بدرجة كبيرة من الأهمية. ولهذه البحوث جانبان، جانب منها يرتبط بمتعلقات الفاهمة المحضة وهدفه الرئيسي تأمين وإثبات الاعتبار العيني للمفاهيم المحضة للفاهمة. والجانب الثاني يتطرق للفاهمة المحضة وفحصها ويناقش إمكانية الفاهمة المحضة والقوى المعرفية التي تبتني الفاهمة عليها، وعليه فهو يختص بالبعد الذهني من المسألة. ومع أن لهذا البحث أهمية كبيرة فيما يتصل بغايتي الرئيسية، لكنه مع ذلك ليس الجزء الضروري منها:

فالمسألة الأصلية دوماً هي: ما الشيء الذي تستطيع الفاهمة أن تعرفه بنحو مستقل عن أية تجربة، وإلى أي حد يمكنها أن تعرفه؟ وليست المسألة الأصلية: كيف يمكن لقوة التفكير نفسها أن تكون؟ السؤال الأخير كأنه بحثٌ عن علة معلولٍ معطى، وله في هذه الحدود خصوصية فرضية إلى حد ما (مع أن الأمر ليس كذلك في الواقع كما سنرى في موضع آخر) وسيبدو كأنني اعتبرتُ نفسي حراً من إبداء رأيي ما، ليبقى القارئ حراً في إبداء عقيدة مختلفة.

يقول نورمن كمپ اسميث حول هذه الفقرة:

الكلمات الأخيرة من هذه الفقرة تكشف بوضوح عن منحى الشك وعدم الانسجام عند كانط^[1].

ما يتحدث عنه كانط في هذه الفقرة فيترك القارئ حراً لتكون له عقيدته المختلفة حول الموضوع هو ما يسمى بالاستنتاج الذهني. وما قاله كانط حول الاستنتاج الذهني في الطبعة الأولى من كتابه لم يحذف برمته في الطبعة الثانية وحسب، بل ولم يجر أي كلام في هذه الطبعة عن الاستنتاج الذهني. كما هو واضح من كلمات كانط نفسه، فالمراد من الاستنتاج الذهني هو أسلوب صناعة مصدر المفاهيم وقواعد الفاهمة نفسها، وعموماً البحث حول إمكان [أو عدم إمكان] القوة الفاهمة نفسها. يحذفه لهذه المباحث في الطبعة الثانية حرر كانط نفسه تماماً من المشكلات الناتجة عن النزعة الفطرية، بيد أن هذه النزعة الفطرية وهذا الصمت عنها، أدى حسب رأي جيلسون إلى:

عندما يحقق المفكرون الكبار في مدرسة كانط يتراءى لهم صرْحٌ عظيم جداً لكنه

[1]- كمپ اسميث (1984 م)، ص 50.

خال من الضرورة الداخلية^[1].

ومع هذا، يتوقع كانط من قارئه في كتاب «التمهيدات» الذي أصدره بعد سنتين من صدور الطبعة الأولى لكتاب «نقد العقل المحض» أي في سنة 1783 م:
أن يبدي امتنانه للشخص الذي أخذ على عاتقه، بدلاً منه، مهمة مثل هذا التحقيق العميق، بل وحتى أن يبدي دهشته - في ضوء طبيعة المسألة - لإمكانية حلها بهذه السهولة^[2].

[1]- اتين جلسون (1402 هـ ق)، ص 218. العبارات اللاحقة لجيلسون في ذلك الموضوع نافعة جداً لإيضاح الفكرة.

[2]- (1367 هـ ش، 1988 م)، ص 114.



الفصل الثاني
الإدراك الحسي ومبدأ الهوية

الفصل الثاني

الإدراك الحسي ومبدأ الهوية

ما من علمٍ يحصل من دون معونة الحواس^[3]

مبدأ الهوية، كما أوردنا في الفصل السابق، ليس مبدأً فطرياً. ورغم ذلك فإن هذا لا يعني أنه مبدأ اكتسابي، لأن المعنى الفني للاكتسابي في باب القضايا هو حصول تصديق بواسطة تصديق آخر أو تصديقات أخرى. وحيث أن مبدأ الهوية كما قلنا هو مبدأ وبداية بالمعنى الحقيقي للكلمة، لذلك لا يمكن استنتاجه من أي تصديق آخر. بيد أن هذا أيضاً لا يعني أن هذا المبدأ لا يمكنه ولا يجب أن يكتسب ويُستحصل من أيّ طريق آخر. عدم اكتسابيته تعني فقط تعذر اكتسابه من تصديق أو تصديقات أخرى، وعليه لا يتسنى اعتبار ظهوره ثمرة تعليم وتعلم فكري وذهنّي يستدعي وجود تصديقات متقدمة تمهيدية^[4].

إذن، السؤال الذي نواجهه الآن هو: هل هناك سبيل لإيضاح كيفية انبثاق وظهور مبدأ الهوية في ذهن الإنسان؟ وإذا كان الجواب إيجابياً، فما هو هذا السبيل؟ الصعوبة الخاصة لهذا السبيل تنبع مباشرةً من الدور المعرفي لمبدأ الهوية، إذ كما نعلم فهذا المبدأ من حيث هو مبدأ - وهو لذلك تصديقٌ - لا بد أن يقوم ويتألف على

[3]- الخواجة نصير الدين الطوسي، (1355 هـ ش، 1976 م، 377).

[4]- أرسطو، التحليلات الثانية، 1، 1، 71 ألف 1. لبيان هذه الفكرة بشكل مفصل راجع: ابن سينا، برهان الشفاء، المقالة الأولى، الفصل 3، البنود 16 - 22.

أساس تصورات. ولكن كما لاحظنا في الفصل السابق، حتى ظهور وتكوّن أي تصور بسيط يستلزم هو أيضاً الوعي بهذا المبدأ وإعماله واستخدامه، لأن الوعي بأمر معين والتوفر على تصور بشأنه غير ممكن من دون الوعي بمبدأ الهوية ومعرفته وإعماله على ذلك الشيء المعين، وهو المبدأ القائل بأن «كل شيء هو هو نفسه». وبعبارة أوضح: هذا المبدأ هو الشرط المسبق لإمكانية حصول أي تصور، ولهذا ينبغي اعتباره شرطاً مسبقاً لإمكانية حصول أي تصديق أيضاً. من هنا، ينبغي اعتبار ظهوره في ذهن الإنسان ظهوراً خاصاً يختلف عن ظهور أي تصور أو تصديق آخر سواء كان تجريبياً أو غير تجريبي. حيث أن هذا المبدأ موجود في ذهن الإنسان، وحيث أنه لا يمكن أن يكون مبدأ فطرياً، لذلك يفترض أن يكون قد ظهر وانبثق. وحيث أن انبثاقه الطبيعي لا يمكن أن يكون كانبثاق التصديقات التجريبية أو غير التجريبية الأخرى، لذلك سيكون ظهوراً أو انبثاقاً خاصاً. ولهذا يتحتم على الباحث في المعرفة الإنسانية أن يخوض في هذه المسألة أولاً ويدرسها.

ثمة بين المسائل المعرفية مسألتان أصليتان: الأولى هي مصدر العلم، والثانية هي تسويغ صدقه. ولا يمكن حلّ المسألة الثانية دون أخذ المسألة الأولى بعين الاعتبار. إذن، المسألة الأهم في علم المعرفة هي البحث والعثور على طريق لانبثاق العلم. إذا حالف التوفيق هذا البحث فيمكن تبعاً لذلك توقع التوفيق والنجاح في مسألة تسويغ الصدق، والتي تعني قضية ارتباط العلم المكتسب بالواقع، ذلك أن طريق حصول العلم يعيّن في الحقيقة مديات إطلاق ذلك العلم، ويوفر علامات ومؤشرات على المواطن التي ينبغي البحث فيها عن تسويغ صدقه. ومثال ذلك أن كانط أو هيوم عندما تبنّى كل واحد منهما رأياً معيناً في خصوص مصدر المعرفة أرسده رأيه هذا إلى نتائج معينة بخصوص مديات إطلاق تلك المعرفة. طبعاً ينبغي التنبّه هنا إلى أن الكلام حول الطريق الطبيعي لانبثاق مطلق العلم والمعرفة، وليس حول ظهور

وانبثاق النظريات العلمية مثلاً، حتى يقال إنه قد اتضح اليوم أن مثل هذه النظريات متقدمة عادةً على المشاهدات التجريبية والإدراكات الحسية، ومصدرٌ ظهورها - شريطة أن تكون ذات محتوى علمي، أي أن تكون قابلة للاختبار والفحص - لا تأثير له في مصيرها من حيث كونها علمية أو غير علمية. مع أن هذا الكلام صحيح إلى حدّ ما إلا أنه لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بالمسألة التي نناقشها حول مصدر المعرفة. ذلك أن ظهور النظرية العلمية ليس ظهوراً مطلقاً، أي ليس ظهوراً يتعلق ببداية العلم، وبالتالي فهو لا يرتبط بقضية مصدر المعرفة^[1]. ما نقصده من قضية المصدر هو البحث عن طريق طبيعي لتحصيل العلوم التجريبية وغير التجريبية، وكذلك الطريق الطبيعي لظهور مبدأ الهوية والأصول والمبادئ المتفرعة عنه. وهذا البحث فقط هو الذي يستطيع، إذا ما حالفه النجاح، أن يثبت ويدلل على وجود أي علم فطري.

1 - أرسطو.. كيفية حصول المبادئ الأولية

تناولنا في الفصل السابق باختصار الدور المعرفي للإدراكات الحسية من منظار إفلاطون. ومديات هذا الدور من وجهة نظر تلميذه أرسطو أوسع وأعمق بكثير مما في المنظومة الفكرية لأستاذه. يعتقد أرسطو أن المبادئ الأولية من بين أنواع العلوم والمعارف الإنسانية هي تلك التي تكون ضرورية لتعلّم أي شيء، ويسمّيها أكسيوما (ἀξιόματα)^[2]. وأكسيوميتها بمعنى أنها بديهية (بيّنة بذاتها، - self

[1]- هذا مع أن التراجع في باب النظريات المتقدمة على المشاهدات التجريبية، عندما يستمر إلى أن يصل إلى قضية المصدر أو المنشأ - وهي الآن قضيتنا - إما أن يستبعد كما هو أو سيضطرنا مثلما هو الحال عند بوبر إلى «الحديث عن المعرفة الفطرية». أن يعترف بوبر من جهة بأن «نظرية الأفكار الفطرية سخيفة وبلا معنى» ويضطر من جهة ثانية إلى الحديث عن معرفة فطرية، فهذا مؤشر على تمييز قضية المصدر بشكل عام عن قضية تقدم النظريات العلمية على المشاهدات. وفي هذه الحالة أيضاً إذا كان مصدر النظرية هو المقصود فيجب أن نوافق بلا شك أن المتقدم في نهاية المطاف هو المشاهدات التجريبية والإدراك الحسي، وليس النظرية. وليس من اللازم هنا استنتاج النزعة الاستقرائية دائماً. حول بوبر وأقواله ورواية نصوصه راجع: بوبر (1363 هـ ش، م) 1984 ص 59، وراجع كذلك: القسم الأول من هذا الفصل كما سيأتي: طريقة تقرير برهان التسلسل عند أرسطو.

[2]- أرسطو، م، ن، 1، 2، 72 ألف 16 - 17. وراجع كذلك: الهامش رقم 43 والنص المرتبط به من هذا الفصل.

(evident) وأولية (متقدمة)، أي إنها لا تقبل البرهان والبرهنة، ولا يمكن اكتسابها من التصديقات الأخرى، بل تُعدّ هي نفسها أسس البراهين ومبادئها، إذ لا بدّ للبرهان أن يبدأ من نقطة إنطلاق^[1]، ولا يمكن اكتساب كل العلوم عن طريق البرهان، ففي غير هذه الحالة ستتواصل وتيرة المطالبة بالبراهين والأدلة إلى غير نهاية، وبالتالي سيعود اكتساب أي علم عن طريق البرهان متعذراً وغير ممكن. يتوَكَّأُ أرسطو على هذا الاستدلال، والذي يعرف باستدلال التراجع (regress)، ليستنتج في نهاية المطاف أن هناك بين مجموعة المعرفة البشرية تصديقات بديهية وغير استنتاجية (non-inferential-)، وينبغي، خلافاً لتوقعات بعض الناس، أن لا نأتي لها ببراهين ولا نطالب لها ببراهين وأدلة، والبحث لها عن براهين أو المطالبة لها ببراهين مؤشر فقدان التعليم أو نقص في التعليم، وهذا النقص في التعليم هو الذي يجعل الإنسان لا يعرف بخصوص أيّ الأشياء ينبغي أن يطالب بالبرهان وبخصوص أيّ الأشياء يجب أن يمتنع عن هذه المطالبة^[2].

تدل طريقة تقرير أرسطو لبرهان التراجع على أنه إنما يتحدث عن مصدر مجموعة المعرفة البشرية، وليس عن معرفة معينة ينبغي أن يقوم تسويغ الاعتقاد بها في نهاية المطاف على أساس اعتقاد مُسوَّغ بنفسه ولا يحتاج إلى تسويغ. بحثه ونقاشه حول كل بنية المعرفة، والنتيجة التي يخلص إليها هي أنه إذا كان لدى إنسان معرفة فيمكن الاستنتاج أن لديه أيضاً معرفة مباشرة (بلا وسائط) وبديهية تتسم بأنها غير استنتاجية وغير اكتسابية، معرفة مباشرة يتوقف فيها التراجع إلى الورا من أجل البحث عن مصدر البرهان. مثل هذه المعرفة المباشرة لن يتم إثباتها أبداً، وعليه فالاعتقاد بها ليس اعتقاداً مؤقتاً. ويتبين كذلك أن المبادئ الأولية من وجهة نظر

[1]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، بيتا، 2، 997 ألف 5 - 12.

[2]- م ن، گاما، 4، 1006 ألف 5 - 10.

أرسطو مبادئ صادقة دائماً ولا يمكن أن يأتي زمان يتبين فيه أنها كانت خاطئة، إذ في غير هذه الحالة لن يكون من الصحيح قبولها كمبادئ أولية بديهية وتوقف التراجع القهقري للعثور على مصدر وأساس للبراهين فيها.

يصرح أرسطو بأن المبادئ البديهية ليست فطرية، إنما تنبثق وتوجد فينا. ويعتقد أن فطريتها عقيدة فارغة تافهة، لأنها تعني أن لدينا معارف وعلومًا أدق من البراهين، ومع ذلك لسنا مطلعين على وجودها، وهذه حالة ستكون عجيبة وغريبة للغاية^[1]. أساساً، يعارض أرسطو وجود معرفة فطرية لدى الإنسان لا في خصوص المبادئ الأولية وحسب، بل وبشكل عام أيضاً. يقول في «ما بعد الطبيعة» عند انتقاده لإمكان وجود علمٍ يمكنه تعليم عناصر الموجودات، يقول إن تعلم مثل هذا العلم غير ممكن، إذ من البديهي أننا لا نستطيع البدء بهذا التعليم. والسبب هو أن مَنْ يريد تعلم علم الهندسة مثلاً قد يكون له مسبقاً علمٌ بأشياء أخرى، لكنه لا يعلم شيئاً عن الأشياء التي لها علاقة بالهندسة والتي يريد أن يتعلمها. وكذا الحال في كل الحالات الأخرى. إذا توفر العلم المتعلق بعناصر جميع الموجودات - والبعض يقولون بتوفر مثل هذا العلم - فإن متعلمه لن يعلم مسبقاً أي شيء، وحيث أن أي تعليم وتعلم مسبق بمقدمات^[2]، كلها أو بعضها معلومة من قبل، لذا فإن البدء بتعليم هذا العلم لن يكون ممكناً. أما إذا كان هذا العلم فطرياً فينا فسيكون من العجيب أن نكون جاهلين بالتوفر على أكبر العلوم^[3]. هذا البحث الأرسطي حول تعذر التوفر

[1]- التحليلات الثانية، 2، 19، 99 ب 26 - 28. يستعين جون لوك هو الآخر برهان أرسطو هذا لدحض وجود المعرفة الفطرية عند الإنسان (وبالطبع فإن استدلال جون لوك يختص بمطلق المعرفة الفطرية وليس فقط المعرفة الفطرية للمبادئ والأصول الأولية التي يريد أرسطو هنا دحضها). يكتب لوك: «اعتقد أنه من التناقض أن يقال إن هناك حقائق محفورة في النفس، والنفس لا تتركها أو لا تفهمها. الحفر إذا كان له معنى أساساً فليس معناه سوى أن هناك حقائق معينة تُدرك وتُفهم، لأن انحفاق شيء في الذهن من دون أن يدركه الذهن حالة غير معقولة تماماً في رأيي». راجع: لوك (1975 م)، 1، 2، 5، ص 49 - 50.

[2]- راجع حول هذا: الهامش رقم 1 والنص المتعلق به من هذا الفصل.

[3]- ما بعد الطبيعة، ألفا الكبيرة، 9، 992 ب 24 - 993 ألف 2.

على علم يتعلق بعناصر كل الموجودات، ومن المحتمل أن يكون إشارة إلى ديالكتيك إفلاطون^[1]، يبتني في الواقع - من دون تصريح بذلك - على برهان التراجع، وكما ألمح روس^[2] فهو يريد أن يقول:

لا يوجد علم يثبت كل ماهية الواقع، ولا يمكن لأي علم أن يكون كله برهانياً، إنما ينبغي أن يبدأ من مقدمات معلومة بشكل مباشر ومن دون واسطة.

العلم المتعلق بأصول كل الموجودات وعناصرها يجب إما أن يبتني على جملة من الأصول الأولية البديهية، أو لا يمكنه أن يبدأ ويتقدم إلى الأمام. وفي غير هذه الحالة، إذا وجد مثل هذا العلم فلا مناص من أن يكون فطرياً، ولكن إذا كان فطرياً فمن العجيب جداً أن يحمل الإنسان مثل هذا العلم الكبير ولا يكون عالماً واعياً بامتلاكه لمثل هذا العلم! وهكذا يرفض أرسطو بأسلوب واحدٍ في «التحليلات الثانية»، وكذلك في «ما بعد الطبيعة»، التوفر على علم فطري وإمكانية مثل هذا العلم. وأسلوبه هو أن وجود أصول ومبادئ أولية بديهية أمر ضروري (برهان التراجع)، ولما كانت ماهية هذه المبادئ بحيث لا يمكن استنتاجها من مقدمات أخرى، فإذا لم يكن هناك طريق سوى هذا لاكتسابها، إذن إنما أن نقول بتعذر اكتساب أي علم، أو نذهب إلى القول بوجود معارف فطرية، أي معارف ترافقنا منذ بداية ولادتنا. على أن وجود المعارف الفطرية يستدعي أن يكون لنا علم ونكون في الوقت ذاته جاهلين بوجود هذا العلم فينا^[3]، لأننا لو كنّا عالمين واعين

[1]- راجع: إفلاطون، الجمهورية، 7 535 a - 531 d.

[2]- وليام ديفيد روس، (1953 م)، ج 1، ص 210.

[3]- يتعلق برهان أرسطو هذا بالمعلومات الفطرية بالفعل، ولكن لا يمكن التقليل من قوة مثل هذه المعلومات عن طريق اعتبارها معلومات بالقوة. أن تظهر المعلومات بالقوة وتنتقل إلى الفعل نتيجة الإدراكات الحسية وبعد بدء هذه الإدراكات الحسية (راجع: برتراند رسل، 1356 هـ ش، 1977 م، ص 99؛ وراجع كذلك: كابلستون، 1362 هـ ش، 1983 م، ص 91) فهذا غير مؤثر في فطريتها. لو لم يكن لهذه المعلومات أي ارتباط بالتجربة والإدراك الحسي، فلن يكون بمقدور التجربة على كل حال أن تعلمنا بوجودها، وبذلك فهي باقية في فطريتها وعلى نحو بالفعل. إذا كان شيء فطرياً فيجب أن نعلم به. وإذا كان العلم به منوطاً بتنبية التجربة لنا فلا يمكن اعتباره فطرياً. ولكن في الحالة الأخيرة ينبغي أن نستطيع تبيين كيفية تنبيه التجربة لنا بوجوده في أذهاننا.

بوجوده فينا لما بحثنا عنه ولما سعينا للعثور عليه. إذن، لا بد من وجود طريق لاكتساب هذه المبادئ الأولية البديهية. فهل يوجد من وجهة نظر أرسطو مثل هذا الطريق الذي يتحتم في الوقت ذاته أن لا يكون طريقاً استنتاجياً؟

جواب أرسطو عن هذا السؤال جواب إيجابي، فهو يعتقد أن كل الكائنات الحية لها بشكل غريزي نوع من الموهبة والقوة أو الملكة على التشخيص والحكم تسمى الإدراك الحسي. ولكن على الرغم من أن جميع الكائنات الحية تتمتع بالإدراك الحسي^[1] إلا أن المعطيات الحسية تحفظ وتخزن في بعض هذه الكائنات الحية ولا تحفظ في بعضها الآخر. في الكائنات الحية التي لا تمتلك ذاكرة، إما لا يوجد أساساً علمٌ باستثناء الإدراك الحسي، أو لا يوجد شيء عنه، ولذلك لا تخزن معطياته الحسية. ولكن تستطيع كائنات حية أخرى أن تحتفظ بمعطياتها الحسية في أذهانها، وعندما يزداد تخزين المعطيات الحسية يحصل تمييز بين الكائنات الحية التي تتوصل من تخزين المعطيات الحسية إلى مفهوم (لوغوس) وتلك التي لا تصل من تخزين معطياتها الحسية إلى مفهوم. وهكذا فإن حسيلة الإدراك الحسي في بعض الكائنات الحية شيء اسمه الذاكرة، وتنتج التجربة من الذاكرة عندما تتكرر المعطيات الحسية بشأن أمر واحد، لأن الكثرة في الذاكرة تفرز التجربة الواحدة. وينتج عن التجربة أو عن التمامية الكلية المستقرة في النفس، أي عن «الأمر الواحد المتمايز عن الأمور الكثيرة»، والذي هو واحد وهو نفسه في كل هذه الأشياء، ينتج أصل^[2] المهارة والفهم. وذلك على نحو أنه لو كانت التجربة متعلقةً بظهور الأشياء نتج عنها أصل المهارة^[3]، وإذا كانت

[1] - المقصود هو مطلق الإحساس لا أن كل الكائنات الحية تتمتع بكل أنواع الإحساس. من باب المثال نراه يقول في «ما بعد الطبيعة»، ألفا الكبيرة، 1، 980 ب 23 إن النحل لا تمتلك حاسة سمع. وفي تاريخ الحيوانات، 9، 40، 627 ألف 17 يشكك في عقيدة الذين يقولون إن النحل تسمع.

[2] - آرخه بمعنى الأصل أو الجذر الأول أو المنبت.

[3] - τέχνης ἀρχή (= تخنس آرخه).

متعلقة بوجود الأشياء نتج عنها أصل الفهم^[1]. إذن، فهذه الأصول والمبادئ ليست موجودة فينا بصورة معينة، ولا تتكون لدينا بواسطة مبادئ أخرى معروفة لدينا أكثر، بل هي ثمرة الإدراك الحسي^[2].

ثمة نقاط حول بيان أرسطو هذا بشأن طريقة ظهور المبادئ الأولية في ذهن الإنسان:

1 - المبادئ الأولية البديهية مسبوقة بوجود ملكة الإدراك الحسي وملكة الإدراك العقلي، إذ من دون الإدراك العقلي والعقل^[3] لن يكفي وجود الحس والإدراك الحسي لاكتساب المبادئ الأولية. تتبع هذه الفكرة من أن أرسطو يفصل بين الكائنات الحية التي تنتقل من تخزين الإدراكات الحسية إلى المفهوم، الذي هو كلي بالتأكيد، وبين الكائنات الحية غير القادرة على هذا الانتقال. كما أنه بعد عدة أسطر من الفقرة التي وردت أعلاه، يميز بين النوس (NOS) والابيستمة (ἐπιστήμη). فهو يعتقد أن هاتين الحالتين من الفكر صادقتان دائماً، وذلك بخلاف الحالتين الأخريين أي الدوكسا (δόξα) والاستدلال أو اللوغيسوس (λογισμός) اللتين قد تصدقان أحياناً وقد تكذبان في أحيان أخرى. ولكن حيث أنه لا توجد أي حالة من حالات الفكر أدق من الابيستمة سوى النوس، والمقدمات الأولى معروفة دائماً أكثر من البراهين، وكل ابيستمة برهاناً، لذا يتجلى أولاً أنه لن يكون لدينا ابيستمة بخصوص المقدمات الأولى

[1] - ἀρχή ἐπιστήμης (آرخبه ابيستمس).

[2] - التحليلات الثانية، 2، 19، 99 ب 35 - 100 ألف 12. تكررت خلاصة هذه الفقرة التي ترجمت ونقلت كلها تقريباً هنا، في «ما بعد الطبيعة»، ألفا الكبيرة، وخصوصاً 980 ألف 27 - 981 ألف 1؛ ولكن لأجل هدفنا الحالي تعتبر هذه الفقرة من التحليلات الثانية منقطة النظر بين آثار أرسطو.

[3] - حسب المصطلحات الفلسفية، تستخدم مفردات العقل والإدراك العقلي، والحس والإدراك الحسي بشكل مترادف أحياناً. يذهب ابن سينا (في التعليقات، ص 192) إلى أن المقصود من الحس هو الإدراك الحسي، والمقصود من العقل هو الإدراك العقلي، أي حفر الصورة المعقولة في العقل، وهو نفسه الإدراك، كما أن حفر المحسوس في الحس هو نفسه الإدراك الحسي. راجع كذلك: النص المرتبط بالهامش رقم 42 من هذا الفصل.

(المبادئ الأولية)، وثانياً حيث أنه لا يوجد شيء سوى النوس أصدق من الأبيستمه، إذن النوس هو الذي يُدرك المقدمات الأولى^[1].

ما هو النوس؟ النوس إحدى أربع حالات للذهن أو الفهم الإنساني. والحالات الثلاث الأخرى هي كما لاحظنا: العقيدة، والاستدلال، والابستمه. وما يقصده أرسطو هنا من «الحالة» (هكسيس، ἑκσίς) هو ملكة أو قوة أو موهبة الإدراك. كما أن للكائن الحي ملكة إدراك حسي فإن له ملكة إدراك أخرى تسمى النوس أو ملكة الإدراك العقلي. ولكن ينبغي أن لا يُخال أن موضوع ومتعلق إدراك هذه الملكة هو فقط واقعيات منفصلة عن الواقعيات المحسوسة وتوجد في عالم غير عالم المحسوسات، بل على العكس، فالنوس من وجهة نظر أرسطو، يعمل في سياق الإدراك الحسي، ويرى النوس موضوعه ومتعلقه فيما تراه القوة الباصرة^[2]. وعلى ذلك، إذا كان الحس، أي الإدراك الحسي، صورة المحسوسات، أي إذا كان يمنحنا صورة المحسوسات، إذن يمكن تسمية النوس بأنه «صورة الصور»، وهي التسمية التي يستخدمها أرسطو، لأن الإدراك الكامل للأمر المحسوس، وتحول ذلك الإدراك إلى ابستمه، منوطان بأداء النوس: لأن «الابستمه غير ممكنة عن طريق الإدراك الحسي»^[3]. إذن، كما يقول أرسطو نفسه^[4]:

النوس هو صورة الصور، والحس هو صورة الأشياء المحسوسة. ولما كان حسب الظاهر أنه لا يوجد شيء منفصل ما عدا الأجسام ذات الأبعاد المحسوسة، لذلك توجد الصور المعقولة في الصور المحسوسة، سواء الانتزاعيات أو حالات وصفات الأشياء

[1]- 100 ب 5 - 13. وراجع أيضاً: الأخلاق النيقوماخية، 6، 6، 114 ب 31 - 1141 ألف 2.

[2]- الواقع أن أحد معاني النوس في الأدبيات اليونانية وكذلك من وجهة نظر أرسطو هو «الرؤية»، و«الحس»، و«إحساس» نفس الإنسان. راجع: ليدل - اسكوت - جونز (1968 م) مادة UOOS؛ أرسطو، التحليلات الثانية، 90 ألف 26 - 30.

[3]- أرسطو، م ن، 1، 31، 87 ب 29.

[4]- أرسطو، حول النفس، 3، 8، 1432 ألف 2 - 7.

المحسوسة. ولهذا السبب لا يستطيع أي إنسان تعلم شيء أو فهم شيء في غياب التأثيرات الحسية.

ما يقصده أرسطو من «الشيء» في عبارته «لا يوجد شيء منفصل ما عدا الأجسام ذات الأبعاد المحسوسة» هو «الصورة»: أي إن الصور لا توجد بمعزل عن الأجسام الملحقة والواقعيات المحسوسة. وقصده من «الانتزاعات» المفاهيم الرياضية التي يعتقد أنها لا توجد بمعزل عن الواقعيات المحسوسة^[1]. من هنا يتسنى القول إذن إنه عندما يتلقى الحس صورة الأمر المحسوس، تُدرك الصور غير المحسوسة الموجودة بصحبة ذلك الأمر المحسوس من قبل النوس. لذلك فقد ترجم المختصون بفلسفة أرسطو كلمة النوس أحياناً إلى «البصيرة العقلانية» (intellectual insight)^[2]، وأحياناً إلى «الشهود العقلاني» (intellectual intuition)^[3]، وأحياناً إلى «الشهود»^[4] فقط، وفي أحيان أخرى إلى «العقل الشهودي» (intuitive reason)^[5]. يمكن اعتبار كل واحدة من هذه الترجمات وخصوصاً الترجمتين الأوليين ترجمةً طبيعيةً لكلمة نوس^[6]، شريطة أن لا يفهم من هذه المفردات الإنجليزية أو الفارسية أن متعلق الشهود العقلاني موجود بشكل منفصل عن الأمور المحسوسة، وأن بمقدور الشهود

[1]- واضح أن رأييه هذين حول الصور المعقولة الموجودة في الصور المحسوسة، وحول الانتزاعات يخالفان فكرة المثل الإفلاطونية. حول الانتزاعات وهي موضوع الرياضيات راجع: ما بعد الطبيعة، 1061 ألف 28 - 29؛ حول السماء، 3، 1، 299 ألف 16؛ حول النفس، 1، 1، 403 ب 15. كما ينبغي التفتن إلى أن كلام أرسطو حول الصور المعقولة الموجودة في الصور المحسوسة يتعلق فقط بعالم المحسوسات وصور الأمور المركبة من مادة وصورة، إذ من الواضح أنه وافق الوجود المنفصل (أي المنفصل عن المادة) للصور المعقولة في العالم غير الجسماني. كنموذج راجع: ما بعد الطبيعة، لا مبدأ، 6، 1071 ب 20 - 22؛ المقولات، 13، 23 ألف 23 - 26.

[2]- مارتا نوساوم (1374 هـ ش، 1995 م)، ص 43.

[3]- ديليو، كي. سي. غاتري (1993 م)، ص 183.

[4]- دي. جي. آلن (1970 م)، ص 49.

[5]- ديفيد روس (1946 م)، ص 55.

[6]- راجع: الهامش رقم 19 من هذا الفصل.

العقلاني إدراك الأمر المعقول حتى في غياب الإدراك الحسي وبنحو مستقل. فإذا حصل مثل هذا التصور أو الظن كان سوء فهم كبير.

2 - تصور كانط للشهود العقلاني

كانط كان يعاني من مثل سوء الفهم هذا. إنه بعد تعريفه النومن (noumenon) كمفهوم ظني (problematic)، وهذا بالطبع ضروري للحيلولة دون تمدد الشهود الحسي على الأشياء في نفسها، وبالتالي لتقييد الاعتبار العيني للعلم الحسي، يقول إن هذا المفهوم ليس متناقضاً بأي حال من الأحوال «إذ لا يمكن الحكم عن الحس بأنه النوع الممكن الوحيد من الشهود». ولكن حيث أن «المجال الذي يقع في الطرف الآخر من مساحة الظواهر خالٍ بالنسبة لنا» وحيث أننا «لا نملك شهوداً، وليس لدينا في الواقع حتى مفهوم لشهودٍ ممكنٍ، يتاح للأشياء خارج دائرة الحس أن تُعطى وتمنح عن طريقه»، لذلك فإن «تقسيم الأشياء إلى ظواهر ونومنات، وتقسيم العالم إلى عالم حواس وعالم فاهمة، غير جائز بالمرة بالمعنى الإيجابي»^[1]. وعليه، مع أنه يمكن أن يكون ثمة شهود غير حسي أيضاً، إلا أن كانط يعتقد أن:

الشهود العقلاني لا يتعلق إلا بالموجود الأزلي ولا يمكن إطلاقاً أن ينسب إلى موجود تابع، موجودٍ تابع من حيث وجوده ومن حيث شهوده أيضاً^[2].

موضوع هذا الشهود العقلاني، كما لاحظنا، هو النومن أي الذات المعقولة. بيد أن الذات المعقولة لا يمكن أن تكون معروفة من قبل الإنسان عن طريق «الشهود غير الحسي»^[3]، وعليه فمع أن كانط يضطر حسب الظواهر للاعتراف بوجودها (أو

[1]- كانط (1933 م)، ألف 253 - 255، ب 310 - 311.

[2]- م ن، ص 72.

[3]- م ن، ألف 256، ب 312.

وجود عدد منها، أي وجود ذوات معقولة^[1] إلا إنه لا يرى لها من الناحية المعرفية، كما رأينا، سوى دور سلبي.

الاعتراف بوجود مثل هذه الذوات المعقولة وحصر دورها في علم المعرفة بالدور السلبي فقط، ما هو إلا نتيجة سوء فهم لمعنى الشهود العقلي. عندما يوافق كانط في التمهيدات وجود الذوات المعقولة، فإنه يعترف بها باعتبارها موجودات عقلانية خاصة، ويتصور أن رجال البحث والتحقيق في العقل المحض اعترفوا بها منذ أقدم عصور الفلسفة، بمعنى أنهم تصوروا أنه:

علاوة على الموجودات المحسوسة أو الظواهر التي يتربّب عالم المحسوسات منها، توجد أيضاً موجودات عقلانية معينة يعتقد أنها تقوّم عالم المعقول^[2].

الفرق الوحيد الذي يميز كانط عن رجال البحث والتحقيق في العقل المحض منذ أقدم عصور الفلسفة هو أنهم «ساووا بين الظاهرة والوهم (وطبعاً يمكن أن نعذرهم على ذلك لانتمائهم لتلك العصور الخالية من الثقافة) ولم يقولوا بالواقع والواقعية إلاّ للموجودات المعقولة». والحال أن كانط يعترف بالأشياء في نفسها «والتي توجد في أساس الظواهر وهي موجودات عقلية محضة»، وهو طبعاً لا يجد مندوحة من الاعتراف بها فيقول:

لا نعلم ولا نستطيع أن نعلم أيّ شيء معين عن هذه الموجودات العقلية المحضة^[3].

على كل حال، مع أن كانط يصف الفلاسفة القدماء بأنهم عديمو الثقافة، ولذلك

[1]- كانط (1367 هـ ش، 1988م)، ص 158. وكذلك حول استدلال كانط في القول بالذوات المعقولة، راجع: (1933م)، ألف 251 - 252.

[2]- م ن، ص 157.

[3]- م ن، ص 157 - 158. وضّف الفلاسفة القدامى بعدم الثقافة صراحةً بسبب اعتقادهم بواقعية الموجودات المعقولة مؤشّر على مرجعية جديدة كادت تتحول في زمن كانط إلى ثقافة غالبية في العالم الغربي.

يعذرهم في قولهم بواقعية الموجودات العقلانية، فإنه يوافق رأيهم حول مثل هذه الموجودات، ويدلل على أنه لم يفهم الشهود العقلاني (وهو بمعنى النوس الأرسطي) إلا بمعنى التلقّي والفهم المباشر (من دون وسائط) للموجودات من قبل عقل الإنسان، وهو معنى بعيد جداً عن معنى النوس الأرسطي.

يلمح كانط إلى أنه لا يوافق أي معنى للعالم المعقول والموجودات المعقولة سوى المعنى الذي وافقه وقال به أولئك الفلاسفة القدماء، لأنه كان يتصور أنه سيدل على أن ليس الإنسان غير مطلع على هذا العالم من الناحية المعرفية وحسب، بل وليس لديه «أدنى تصور» حتى عن فاهمةٍ تستطيع أن تشهد مثل هذه الموجودات العقلانية من دون واسطة^[1]. يقول عن الاستخدام المختلف لمصطلحي العالم المحسوس (mundus sensibilis) والعالم المعقول (mundus intelligibilis) في كتابات الفلاسفة الذين عاصروه إن مفهوم هؤلاء الفلاسفة لهذين المصطلحين يختلف تماماً عن مفهوم القدماء لهما:

طبقاً لهذا الاستخدام تصور البعض أن من الأفضل أن يسمّوا مجموع الظواهر بعالم الحواس في حدود ما تُشْهَد تلك الظواهر، ويسمّوها عالم الفاهمة^[2] في حدود التفكير بارتباطها طبقاً لقوانين الفاهمة. علم الفلك المشاهداتي الذي يعلم السماء المليئة بالنجوم فقط يجب عليه تقرير الأول (عالم الحواس)، أما علم الفلك النظري الذي يُتعلّم طبقاً للنظام الكوبرنيكوسي أو طبقاً لقوانين جاذبية نيوتن، فيجب عليه تقرير الثاني، أي العالم المعقول (intelligible)^[3].

يعتقد كانط أن هذه الاستخدامات «مجرد لعبة عبثية بالكلمات»، لأنه يرى أن

[1]- كانط (1367 هـ-ش، 1988 م)، ص 160، الهامش.

[2]- كما سيوضح بعد عدة سطور أدناه فإن العالم المعقول هو ما يقصده كانط.

[3]- كانط (1933 م)، ألف 257 A، ب 313.

هذه المفاهيم الجديدة تطرح للتملّص من الإجابة عن سؤال صعب. من وجهة نظره، مع أن الفاهمة والعقل يستخدمان في مجال دراسة الظواهر، بيد أن السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه ليس: ما هو دور الفاهمة والعقل في معرفة الظواهر، بل هو: هل لهذين استخدام وأداء آخر عندما لا يكون الموضوع ظاهراً (أي في حالة النومن)؟... إننا نجيب عن هذا السؤال بالنفي^[1].

ولهذا السبب يحذّر كانط في الهامش المرتبط بهذه الفقرة^[2] بأنه يجب أن لا نستخدم بدل مصطلح mundus intelligibilis (أي العالم المعقول) المصطلح الألماني الشائع أي intellektuelle welt والذي يعني العالم العقلائي، لأن العلم وحده هو الذي يمكن أن يكون عقلائياً أو حسيّاً، أما المتعلقات المرتبطة بالشهود الحسي أو الشهود العقلائي فيجب تسميتها على الترتيب محسوسةً ومعقولةً. وعلى هذا يتجلى أن تصور كانط للشهود العقلائي، والذي ينكره، هو الإدراك المباشر للذوات المعقولة، وهذا شيء مهمما اعتقد به الآخرون فإن أرسطو لم يكن يعتقد به، ونوس أرسطو وأداؤه مختلفان بالتأكيد عن تصور كانط للشهود العقلائي، وما ينكره كانط ليس الشهود العقلائي بالمعنى الأرسطي.

3 - تصور هيوم للشهود العقلائي

على أن ما يرفضه هيوم في هذه الغمرة هو هذا الشهود العقلائي نفسه بمعناه الأرسطي. يورد هيوم في كتاب «بحث حول الفهم البشري»^[3] اليقين الشهودي على عرض اليقين البرهاني:

[1]- م ن.

[2]- في ص 159 من التمهيدات. وقد ورد هامش مشابه أيضاً (الهامش رقم 3). يبدو أنه ينبغي إصلاح ترجمة المصطلحين المقصودين في النص في ذلك الهامش على أساس إيضاح كانط نفسه في الهامش المقصود في <نقد العقل المحض> والذي أوردنا مضمونه في النص.

[3]- (1975 م، 1، 4، 20، ص 25).

يمكن تقسيم كل موضوعات العقل أو البحث البشري بشكل طبيعي إلى نوعين هما علاقات التصورات والأمور الواقعية. علوم الهندسة والجبر والحساب، وباختصار: أي تصديق يقيني على نحو شهودي أو برهاني، هو من النوع الأول. قضية أن مربع الوتر يساوي مربع الضلعين الآخرين قضية تفصح عن العلاقة بين هذه الأشكال. والقول بأن ثلاثة أضلاع الخمسة تساوي نصف الثلاثين، قضية تبين العلاقة بين هذه الأعداد. يمكن اكتشاف هذا النوع من القضايا بمجرد ممارسة التفكير ومن دون اعتماد على ما هو موجود في العالم. حتى لو لم يكن في الطبيعة أية دائرة أو مثلث لبقيت الحقائق التي أثبتها إقليدس يقينية ولحافظت على وضوحها.

مع أن هيوم يفصل في «دراسة في الطبيعة البشرية» بين الهندسة وبين الحساب والجبر، ويقول إن دقة الهندسة لا ترقى إلى دقة ذلكم العلمين، ويحلل كلامه هذا على أساس طريقة تصورات الإنسان لمبادئ علم الهندسة، وبذلك يعرض نهاية كلامه الذي أوردناه أعلاه للنقض^[1]، مع ذلك فهو يُبقي مكاناً للفكر وشهوده في العلوم، وبذلك يقترب من معنى النوس عند أرسطو. بيد أنه لا يقول أي شيء عن الأمور الواقعية، فهو يرفض أساساً إمكانية الشهود العقلي فيما يتعلق بالأمور الواقعية (matters of fact). إنه يقول عن ضرورة ارتباط العلة بالمعلول، والتي يعتبرها أهم علاقة في الأمور الواقعية: يقولون إن اليقين الموجود في قضية «كل ما له بداية له علة وجود...» «يبتني على الشهود»، وهذه القضية من تلك الأصول والمبادئ التي رغم أنه يمكن إنكارها باللسان إلا أنه لا يمكن إنكارها بالقلب، هكذا يقولون، بيد أن هذه القضية «ليست يقينية لا على نحو شهودي ولا على نحو برهاني»^[2]. وعلى هذا يدل هيوم على أنه كان، بخلاف كانط، يحمل على الأقل تصوراً صحيحاً للشهود العقلاني بمعناه الأرسطي.

[1]- هناك عدة ملاحظات حول عقيدة هيوم هذه وكذلك حول الفقرة المنقولة في البحث، سوف نطرحها قريباً إن شاء الله. وحول استثناء الهندسة من النظرية الخاصة بكل العلوم الرياضية راجع: هيوم (1978 م)، 1، 3، ص 70.

[2]- (1978 م)، 1، 3، ص 78 - 79. وراجع كذلك: (1975 م)، 4، 2، 29، وخصوصاً ص 34، و 4، 2، 32، ص 37.

4 - عودة لأرسطو وإيضاح انبثاق مبدأ الهوية وماهيته

في العودة لأرسطو من الأفضل الآن التشديد على أن النوس الأرسطي فاعلاً في كل إدراك حسي، ولسنا نعلم كيف كان الإدراك الحسي سيحصل لو لم يكن النوس فاعلاً، كما هو الحال بالنسبة للحيوانات الأدنى مرتبة من الإنسان حيث النوس غير فاعل فيها؟ وعلى ذلك، يجب أن نفهم ما قلناه في بداية هذا البند (أي البند رقم 1) وهو: «من دون الإدراك العقلي ومن دون العقل لن يكفي وجود الحس والإدراك الحسي لاكتساب المبادئ الأولية»^[1]، يجب أن نفهمه على أن الإدراك الحسي للإنسان ليس حصيلة أعضائه الحسية فقط، بل هو أيضاً ثمرة وجود الشهود العقلاني فيه، أي فاعلية النوس في الإنسان، والبداية بإيضاح المعرفة البشرية من دون أخذ هذه الفاعلية بنظر الاعتبار لن يجدي نفعاً، إذ من دون الشهود العقلاني (أي النوس) لن يكون هناك إدراك حسي لكي يبدأ تكوّن المعرفة البشرية. إذن، وجود الإدراك الحسي في الإنسان بالشكل الذي نعرفه يدل على وجود ملكة الشهود العقلاني لدى الإنسان، وإيقضاء هذه الملكة عن طريق تجاهلها أو إنكارها، يخشى أن يزول الفرق بين الإنسان والحيوان من حيث طريقة إدراكهما الحسي. وعندها قد يلجأ عالم المعرفة اضطراراً ومن أجل الحفاظ على هذا الفرق، وهو أمر واقعي، قد يلجأ ربما إلى النزعة الفطرية أو إلى ملكة العادة والتعويد مثلاً، ويصل إلى نتائج تفتقر لأية قيمة من حيث تبينها للواقع ومن حيث علم المعرفة.

2 - النقطة المهمة الأخرى في كلام أرسطو هي أنه يقول إن العدد الكبير من المحفوظات في الذاكرة يكون تجربة واحدة، ومتى ما تعلقنا هذه التجربة بوجود الأشياء انبثق أصل الفهم. أصل الفهم هو الأصل الذي تعدّ معرفته شرطاً لازماً وضرورياً لمعرفة أي شيء آخر، وإذا سعى الإنسان لمعرفة شيء فيجب أن يكون

[1]- راجع: النص الخاص بالهامش رقم 17 من هذا الفصل.

قد عرفه مسبقاً^[1]. إذن ينبغي أن يكون أصل الفهم المعروف الأكثر من بين الأشياء المعروفة إلى درجة لا يتسرب معها الخطأ حوله إلى أي إنسان، لأن «كل الناس قد يخطئون بخصوص ما لا يعرفونه»^[2]. وهذا بالطبع لا يعني أن متانة أصل الفهم وقوته ناجمة عن قبوله العام وشياعه الواسع، لأن أرسطو يؤكد على أن من يبحث عن برهان لأصل الفهم ولا يتقبله قبولاً مباشراً من دون وسائط، يجب أن يقول أولاً ما هو الأصل الذي يعتبره أكثر مبدئيةً وتأصلاً من أصل الفهم، وثانياً بمجرد أن يقول هذا الشخص شيئاً سيدلل على أنه يقصد أمراً معيناً ومحدوداً، وهذا بحد ذاته علامة على تقبل مبدأ الفهم. ومن هنا، يفرض هذا الأصل ضرورته على فهم البشر لا أنه يُستخرج ويُستمد من فهم البشر.

ليس أصل الفهم حسب ما يعتقده أرسطو فرضيةً (ὑπόθεση) هوبوثسيس) أو قائماً على فرضية. إنه يستخدم هذه المفردة، كما ألمع روس، أحياناً بمعنى -συν-θήκη (سوثيكه، أي: الاتفاق، والعقد والمعاهدة بمزيد من الدقة)^[3]، وأحياناً بمعنى القبول بوجود شيء، وليكن هذا الشيء مثلاً وجود موضوع العلم^[4]. وهكذا فهو ليس تعاقداً حتى يُقبل على أساس اتفاق عام، ولا قبوله من سنخ قبول أصل موضوع. أضف إلى ذلك أن أصل الفهم إذا لم يكن فرضيةً فسيكون هذا بمعنى أنه ليس أصل موضوع أيضاً. إذ أن معنى آخر من معاني الفرضية في نظام أرسطو هو أن الأستاذ عند تعليم تلميذه قضيةً يمكن إثباتها، إذا طرحها على التلميذ من دون إثبات وقبلها التلميذ منه واقتنع بها - ونعلم طبعاً أن ذلك بالمعنى المحدود للفرضية - فستكون تلك القضية فرضيةً. أما إذا لم يقبلها التلميذ ولم يقتنع بها، لكنه قبلها على نحو

[1]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، گاما، 3، 1005 ب 15 - 17؛ التحليلات الثانية، 1، 2، 72 ألف 16 - 17؛ وراجع أيضاً: الهامش رقم 3 والنص المرتبط به من هذا الفصل.

[2]- ما بعد الطبيعة، گاما، 3، 1005 ب 13 - 14.

[3]- على سبيل المثال في التحليلات الثانية، 50 ألف 16، 18؛ الأخلاقية النيقوماخية، 1133 ألف 29، س 21.

[4]- مثل: التحليلات الثانية، 1، 2، 76 ألف 20. راجع: ديفيد روس (1953 م)، 1، ص 263.

مؤقت من أجل دفع عجلة التعليم إلى الأمام، وحتى يمكن إثباتها في الموقع المناسب، فستكون تلك القضية أصل موضوع. القدر المشترك بين الفرضية، بهذا المعنى المحدود، وأصل الموضوع هو أن كلاهما قابل للإثبات. وأصل الفهم بهذا المعنى ليس فرضيةً، وبالتالي فهو ليس بأصل موضوع^[1].

من هنا كان قبول أصل الفهم ضرورياً من منظار أرسطو، والجميع يقبلونه ويوافقونه لا عن إرادتهم بل للضرورة. وهذه الضرورة ليست ضرورة ذهنية فقط كما يصطلح عليها، فقد يعتقد الإنسان بضرورة شيء ما من دون أن يعلم تسويغها، وهذا هو معنى الفرضية بمعناها المحدود. إن ضرورة أصل الفهم ضرورة عينية في الوقت ذاته. بل إن أرسطو يعتقد أساساً أن الضرورة العينية هي التي تفرض نفسها على ذهن المدرك في لحظة الشهود العقلاني، بحيث يضطر المدرك لقبولها في حين أنه استوعب في الوقت نفسه بدايتها وضرورتها وصدقها وتسويغها. للضرورة التي يمتاز بها أصل الفهم طابع عيني، وكما صرح أرسطو فهي ضرورة نابعة من واقع الأشياء ووجودها. عندما يعي الإنسان لأول مرة هوية شيء ما، ويستطيع التمييز بين وجود ذلك الشيء وعدم وجوده، والتوفر على تصور واضح لذلك الشيء باعتباره شيئاً معيناً، فإنه في الواقع لم يتوفر على هذا التصور فقط، لأنه اكتسب هنا وفي وقت واحد وجود الشيء وماهيته ومبدأ الفهم، أي إنه توفر على إدراك وجود وكيونة ذلك الشيء بوصفه شيئاً معيناً إلى جانب إدراك المبدأ الضروري القائل إن هذا الشيء موجود وليس بشيء سوى نفسه. على سبيل المثال لنفترض أن «خرخاشة» الأطفال هي أول شيء يكتسب عنه الإنسان تصوراً واضحاً ويطلع على هويته، فمن البدهي أن حصول

[1]- التحليلات الثانية، 1، 2، 76 ب 27 - 34. لا شك في أن القارئ يعلم أن هذا المعنى لـ «أصل الموضوع» يختلف عن الشيء الذي يسمى بهذا الاسم في منظومة كانط على سبيل المثال. فأصل الموضوع في منظومة كانط كما يعلم الجميع معناه ما لا يمكن إثباته ولكن يمكن قبوله وموافقته، وفي المنظومة الفكرية لأرسطو وفي الفلسفة الإسلامية يعد القبول يمثل هذا الشيء بعيداً جداً عن العقلانية ناهيك عن البحث النقدي حول معنى أصل الموضوع عند ابن سينا راجع: برهان الشفاء، البند 44، ص 45.

هذا التصور وهذا الوعي غير متاح من دون وجود أعضاء وجوارح حسية ومن دون عمل هذه الجوارح بشكل طبيعي. إذن، إمكان الإدراك الحسي شرط ضروري لحصول الإدراك الحسي. من جهة ثانية فإن تشخيص الخرخاشة ومعرفتها عن الأشياء الأخرى يستدعي وجود ملكة الشهود العقلاني، إذ من دون وجود هذه الملكة كيف سيكون بمقدور ملكة الإدراك الحسي لوحدها التمييز بين الخرخاشة وغيرها، أي التمييز بين وجودها وعدمها؟ من ذا الذي لا يعلم أن إدراك وجود الشيء وعدم وجوده ليس من فعل ملكة الإدراك الحسي؟ إذن، معرفة الخرخاشة يعني إدراك وجودها وإدراك المبدأ القائل إن الخرخاشة إلى جانب وجودها وهي هي نفسها، فإنها ليست سوى نفسها، أي إنها ليست على سبيل المثال اللهاية (المصاصة):

إذن، من الواضح أن هذا المبدأ هو أثبت كل المبادئ وأكثرها قاطعية وحسماً. أسمحوا لي أن أقول ما هو هذا المبدأ، إنه المبدأ القائل: الصفة الواحدة لا يمكنها أن تتعلق ولا تتعلق بموضوع واحد، في زمن واحد، ومن جهة واحدة^[1] [فهي إما تتعلق أو لا تتعلق].

بعبارة أخرى:

من غير الممكن لأي إنسان أن يعتقد أن الشيء الواحد موجود وغير موجود^[2]. وهكذا فمن وجهة نظر أرسطو حصول أول تصور لدى الإنسان ينتج معه تصور أساسي وتصديق أساسي للإنسان، وهما تصور وتصديق كلاهما فوق أن يُنتجا عن طريق الإدراك الحسي بمعناه العام. وما أقصده من الإدراك الحسي بمعناه العام هو افتراض استقلال هذا الإدراك الحسي عن الشهود العقلاني، وذلك على غرار ما يفترضه معظم الفلاسفة من أجل تبسيط عملية التبيين وتسهيلها. إذن، المعنى الأخص الذي

[1]- ما بعد الطبيعة، گاما، 3، 1005 ب 19 - 20.

[2]- م ن، 1005 ب 24 - 25. يقول أرسطو مباشرة بعد ذلك: «قال هيراقليطس هذا كما يتصور البعض، فما يقوله الشخص لا يؤمن به بالضرورة».

نفهمه هنا من الإدراك الحسي هو صحبة ومعية الشهود العقلاني لأي إدراك حسي وتراقفهما في سياق أية تجربة يومية. تتكرر هذه العملية بخصوص أي تصور آخر. أي من أجل التوفر على تصور واضح لأي شيء محسوس، ينبغي أن تتوفر في الوقت نفسه على تصور لوجود ذلك الشيء وكذلك على تصديق يكشف عن حمل ضروري لمتعلق ذلك التصور على نفسه^[1]. الضرورة المودعة في هذا التصديق تنبع من صميم وجود الشيء، وتفرض نفسها على أذهاننا بمعية تصور الشيء وتصور وجود الشيء. وسوف نسلط الأضواء على هذه النقطة البالغة الأهمية قريباً إن شاء الله، وسنوضح ما تتمتع به من أهمية معرفية، أما الآن فمن أجل إيضاح عملية حصول هذين التصورين والتصديق الواحد، من الأفضل أن نسوق مثال أرسطو نفسه.

المثال الذي يذكره أرسطو بشأن كيفية ظهور أصل الفهم في أذهاننا هو^[2] : عندما تحصل هزيمة في حرب، إذا وقف جنديٌّ من الجيش المهزوم في مكانه ولم يهرب، والتحق به جندي آخر، ثم التحق بها جندي ثالث، وهكذا كل الجنود المهزومين، فستكون النتيجة عودة الجيش إلى نظامه واصطفافه الأول مرةً ثانيةً. هذا هو كل المثال. والآن لنحاول تطبيقه على كيفية حصول أصل الفهم في ذهن المُدرِّك عند

[1]- سرعان ما سنقول ونوضح أن التصديق إلى جانب هذين التصورين هو باعتقادنا مبدأ الهوية وليس مبدأ عدم التناقض. ولهذا فإن بياننا في جملة النص تدل فقط - كما هو معلوم - على مبدأ الهوية مع قليل من التغيير بالمقارنة إلى الجملات السابقة. راجع: البند 3 من هذا الفصل.

[2]- التحليلات الثانية، 2، 19، 100 ألف 12 - 13. يكرر ابن سينا المثال بعينه في برهان الشفاء، ويشير في البند 822، ص 505، إلى أن المعلم الأول شبه اجتماع الصورة الكلية في النفس باجتماع صفوف الجيش في الحرب. لكننا نعلم أن كلام أرسطو هو حول كيفية حصول أصل الفهم في نفس الإنسان، لا حول كيفية حصول «الصورة الكلية». يروم ابن سينا بمساعدة هذا المثال إيضاح حصول الصورة الكلية نتيجة الإدراك الحسي. هذا مع أن الإدراك الحسي - كما سنقول في تأييد أرسطو - له دوره التام في حصول الصورة الكلية، ولكن إذا كان ابن سينا قد أراد بيان دور الإدراك الحسي في هذا الأمر فإن مثال أرسطو ذلك على الضد تماماً من هذا التوظيف الذي يمنحه ابن سينا للإدراك الحسي في مضمار حصول الصور الكلية في النفس. مثال أرسطو فقط لإيضاح كيفية حصول أصل الفهم في سياق الإدراك الحسي وليس لشيء آخر. ثم يجب أن نتفطن إلى أن الجملة التي تنتهي بالجملة التي تحتوي المثال هي في التحليلات الثانية كما يلي: «إذن، الحالات المذكورة (أي أصول الفهم) ليست موجودةً فينا بشكل متعين، ولا تنبثق من حالات أخرى معروفة أكثر، بل تنبع من الإدراك الحسي»، ثم يأتي المثال.

الإدراك الحسي. عندما يرى الإنسان لأول مرة شيئاً (وليكن الخرخاشة في مثالنا) فلا مرأ في أنه لا يمتلك عنه تصوراً واضحاً. وما نقصده من التصور الواضح هو مجرد أن يعلم الإنسان أن ذلك الشيء الفلاني المعين هو (خرخاشة). بيد أن تكرار عملية الرؤية والمشاهدة هذه ستنتهي أخيراً إلى إعادة معرفة هوية ذلك الشيء، بمعنى أنه ستحين لحظة يستعيد فيها الإنسان معرفته بذلك الشيء كشيء معين. إن تكرار عملية الرؤية والمشاهدة هي عودة الجنود المهزومين واحداً تلو الآخر إلى بعضهم وتشكيلهم الجيش مرة أخرى، وبالطبع فإنهم لن يشكلوا الجيش بأيّ عدد يشتهونه من الجنود، إنما ينبغي أن يصل عددهم إلى حدّ معين لكي يصدق أن يقال عنهم جيشاً، إذ إن الجيش يجب أن يتكوّن من ذلك العدد من الجنود^[1]. عندما يكتمل ذلك العدد سوف يتكون الجيش في تلك اللحظة. لحظة تشكيل الجيش عند انضمام آخر جندي - وهو الجندي المكمل لعدد جنود الجيش - لصفوف زملائه من جنود الجيش الآخرين، هي لحظة حصول أصل الفهم في ذهن الإنسان الذي كان يتعامل من قبل ذلك مع المحسوسات، من دون أن يكتشف هوية حتى محسوس معين واحد منها. وهكذا هي مسبقية انبثاق أصل الفهم بالإدراك الحسي.

يمكن أن نفهم بسهولة أنه ما لم يلتحق آخر جندي بصفوف رفاقة الآخرين فإن الجيش لن يتشكل. وهكذا فإن أساس الفهم يتكون في لحظة ذلك الإدراك الحسي الذي تُدرّك فيه هوية الشيء المنظور باعتباره ذلك الشيء. إذن الإدراكات التي تسبق ذلك الإدراك الحسي الأخير ليست في الواقع إدراكاً حسيّاً بالمعنى الأخص، بل إنها ليست في الأساس إدراكاً حسيّاً، إذ لو كانت إدراكاً حسيّاً، إذن لماذا لا يدرك الإنسان

[1]- في الإدراك الحسي لا يمكن النظر للعدد بعين الجد، بمعنى أنه لا يمكن اشتراط عدد معين من الإدراكات الحسية السابقة لأصل الفهم من أجل تكوينه في الذهن. الغاية من هذا المثال كما هو واضح هي القول بأن الإدراك الحسي يسبق ظهور الفهم، وواضح أن الإنسان لا يشخص هوية الشيء من أول مرة يراه فيها، وتكرر عملية المشاهدة مثلاً شرطٌ ضروري. كما أنه من الواضح كذلك أن المراد من المشاهدة لأول مرة هو المرة الأولى التي يفتح الإنسان فيها عينه على الدنيا.

بواسطتها هوية الشيء المُدرَك؟ إن الإدراك الحسي الحقيقي، في الإنسان طبعاً، هو الذي يصحب معه تصور وجود الشيء والتصديق بهويته. وحيث أن الحس لوحده، أي الإدراك الحسي غير المصحوب بالشهود العقلاني، غير قادر على معرفة هوية الأمر المحسوس ووجوده، لذا يتبين أن الشهود العقلاني، أي ملكة إدراك الجانب المعقول من الأمر المحسوس، مصاحبٌ ومرافقٌ لأيّ إدراك حسي، وأكرر هنا أن هذا لدى الإنسان طبعاً. وعلى هذا الأساس، إذا قال قائل إن الشهود العقلاني بمعناه الأرسطي غير موجود، ثم قال بمناسبة ما وضرب مثلاً وقال:

إن حواسنا تطلعنا على لون الخبز ووزنه وانسجامه، ولكن لا يستطيع لا الحس ولا العقل أن يطلعانا على تلك الكيفيات التي تجعل الخبز مناسباً لتغذيتنا وتقوية أبداننا^[1].

فإنه بذلك لا لم يعلم أحداً أيّ شيء وحسب، بل ودلّ على أنه بعد إنكاره للشهود العقلاني الأرسطي، عاد ثانية وبشكل خفيّ وبنحو ضمني بل وحتى بشكل غير واعٍ ليرضخ لما أنكره، وإلاً وجب عليه أن يقول إن العين أو حاسة أخرى من حواسنا مثل حاسة الشمّ أو الذوق أو اللمس أو السمع قادرة على إدراك وزن شيء أو انسجامه! هذا مع أن إدراك لون معين للخبز، كما قلنا، لا تنهض به حتى حاسة البصر لوحدها. تبين إذن أن الظهور الأول لأصل الفهم مسبوق بوجود أعضاء حسية وملكة شهود عقلاني. وكما أن وجود العين الباصرة مثلاً ضروري لهذه العملية فإن وجود النوس، وهو العين العقلانية، ضروري أيضاً. كما أننا لا نستطيع تكوين أي تصور عن اللون من دون العين، كذلك لو لم يكن النوس فلن نستطيع أن نحمل أيّ تصور عن اللون. وهذا يدل على أن علم المعرفة الحقيقي يبتني دائماً على موقف ما في علم الوجود. إن الاعتراف بوجود النوس هو بحدّ ذاته موقف أنطولوجي يُلزم طريقة

[1]- ديفيد هيوم (1975 م)، 2، 29، ص 33.

تحقق إدراكنا الحسي بقبول وجود هذا الإدراك الحسي. كما أن قبول تحقق الإدراك الحسي بمنزلة التسليم بوجود وأداء الأعضاء الحسية، كذلك - بل وفوق ذلك على أساس التبيين المطروح في باب حضور الشهود العقلاني وأدائه في كل إدراك حسي - هو بمنزلة التسليم بوجود النوس وأدائه. والآن، إذا كان ثمة شخص يوافق وجود الإدراك الحسي، بل فوق ذلك إذا كان يشترط وجود الإدراك الحسي بأداء ملكة اسمها الفاهمة، ويصرح بذلك، وفي الوقت ذاته يتخذ موقفاً لأدرياً تجاه وجود النوس، وهو في الواقع أداء معين لنفس الإنسان، فأبي طريق سيبقى أمام مثل هذا الشخص سوى الاعتراف بوجود ما يسمى بالمفاهيم القبلية أو المحضة للفاهمة، وبالتالي الوقوع في ورطة النزعة الفطرية؟ على أن السؤال هو: أليس القبول بوجود النفس ووجود النوس وأدائه، الذي يماثل القبول بوجود الجسم مثلاً وأدائه في باب تحصيل المعرفة، أليس قبول ذلك طبيعي أكثر - لتبيين معرفة الإنسان تبييناً طبيعياً - من القول بوجود فطري لمفاهيم الفاهمة وقبولها المن عندي، وخصوصاً في بحث نقدي؟ كيف يمكن لمثل هذا الشخص، على الرغم من الشعور بضرورة قبول الفاهمة باعتبارها الملكة المشتركة الثانية في صناعة المعرفة، أن يبنذ وجود النوس والشهود العقلاني، وأن ينتج مغالطات مفتعلة إنطلاقاً من اعتقاداته الجرمية وغير النقدية لأجل اتخاذ موقف لا أدري حول وجود النفس؟ ما هي الفاهمة ولماذا ينبغي القبول بوجودها؟ هذا هو السؤال الذي لم يطرح أبداً، وهذا هو جزء من الجزم المتفشي في كل منظومة نقد العقل المحض. أي واقع هو هذه الفاهمة؟ فوجودها مقبول معترف به على كل حال، وهذا بحد ذاته موقف أنطولوجي، وهو طبعاً أنطولوجي من النوع الجزمي والخالي من الأدلة تماماً. أي عدد من المفاهيم المحضة للفاهمة يجب أن تقبل حتى تكفي لبناء معرفة الإنسان؟ إذا كانت الفاهمة لا تمتلك سوى هذا العدد القليل من المقولات المعروفة بشكل فطري، فلا بد أن تكون المفاهيم الأخرى من قبيل «الوزن» و«عدم

القابلية للتداخل» (impenetrability) تجريبيةً صرفةً ومُنَح في الشهود الحسي^[1]. لماذا لا يوضح مثل هذا الشخص أبداً لماذا يقول إن استنتاج الأحكام التركيبية البعدية «من أي مبدأ كانت، يجب أن يتناغم مع مبدأ امتناع التناقض، إذ بالرغم من أنه لا يمكن استنتاج كل شيء من هذا المبدأ، إلا أنه لا يمكن لأي شيء معارضة هذا المبدأ والاصطدام به»^[2]؟ إذن، عدم الإيضاح لا يعني حلّ المسألة، وعدم الإيضاح هذا وتبنيّ المواقف الجزمية والمن عندية في باب النفس والفاهمة أدى - في خصوص استدلالات كانط على ما يسمّيه مغالطات العقل المحض، وعلى الرغم من أن الفصل المتعلق بهذه الاستدلالات هو الفصل الوحيد الذي أعيدت كتابته للطبعة ب - إلى أن يقول أحد أبرز المتخصصين في فلسفة كانط إن كانط لم يطرح في هذا الخصوص سوى عدة استدلالات موجزة، مع أنها قد تكون مغالطات، إلا أنها لا تكفي البتة لبيان المسألة التي أراد مناقشتها وبحثها ونقدتها^[3].

3 - يتحدث أرسطو عن مبدأ امتناع التناقض، ويعتقد كما رأينا أن هذا هو أول مبدأ من مبادئ الفهم يُكتسب في سياق التحقيق الواقعي للإدراك الحسي^[4]. يشمل مبدأ امتناع التناقض مفهوم وجود الشيء ومفهوم عدم وجود الشيء (أو مفهوم سلبه المطلق، وبالتالي مفهوم غير ذلك الشيء). عندما نطلق هذا المبدأ على ألف مثلاً، سنقول إن: 1 - ألف موجود، 2 - ليس ألف موجوداً. والتناقض هو أن نلحق 1 و 2 ببعضهما ونصنع تركيبهما العطفي: إذا افترضنا أن (1) هو P، فيجب أن نفترض ب - p، وتركيبهما هو $p \& p$ سيكون تناقضاً. وهذا ثمرة التركيب العطفي في القضية

[1]- كانط، (1933 م)، ب 5.

[2]- كانط، التمهيدات، ص 98.

[3]- جاناثان بنت (1974 م)، ص 4.

[4]- راجع كذلك: ما بعد الطبيعة، گاما، 3، 1005 ب 34: «هذا [أي مبدأ امتناع التناقض] هو بالطبع حتى بداية كل المبادئ البديهية الأخرى».

من الناحية المنطقية وأيضاً من ناحية المفاهيم الصانعة له، وعليه فمن حيث الدلالة على العالم الخارجي يستلزم تجاوز p ، وتصور المفاهيم الصانعة ل - p . إذن، لدينا في التناقض ثلاثة أشياء: p - و p وتركيبهما العطفي، أي $p \& - p$: مثل 1 - ألف موجود، 2 - ألف غير موجود، 3 - ألف موجود وألف غير موجود (أو ليس ألف موجود). كل من (1) و (2) متقدم على (3) حسب التقديم المنطقي. من جهة أخرى، كما علمنا فإن أصل الفهم قائم على مفهوم «كينونة» الشيء ووجوده، وعليه فالقضية التي تفيد «عدم وجود» الشيء متأخرة حسب الترتيب المنطقي على القضية التي تفيد «وجود» الشيء. وهكذا تتقدم (1) على (2). على أن (1) نفسها قضية كاملة، ويمكن الصمت بعد بيانها. إذن (1) أي: «ألف موجود» - وهو نفسه مبدأ الهوية - هو أصل الأصول ومبدأ المبادئ وبداية كل المبادئ البديهية الأخرى. يصحّب هذا المبدأ تصور أي شيء، بل إن حصول تصور أي أمر معين لا يمكن إلا بإطلاق هذا المبدأ. إن حصول هذا التصديق غير التجريبي الذي هو ثمرة الشهود العقلاني للإنسان عند مواجهته الحسية للأمور المحسوسة، غير متاح من دون بدء الأعضاء الحسية بعملها وانطلاق عملية الإدراك الحسي، ولأنه مرتبط مباشرة بـ «كينونة» الأمر الواقعي، لذلك فهو يحكي عن العالم الواقعي. بعبارة أخرى، مبدأ الهوية وهو فعل النفس الإنسانية يحكي بكل أجزائه عن الواقع الخارجي.

إذا ظهرت أجزاء هذا المبدأ على شكل قضية ملفوظة فكانت عبارة عن الموضوع والمحمول والعلاقة. وطبعاً من حيث المادة، ينبغي أن نضيف لهذه الأجزاء جهة القضية. إذن، لهذا المبدأ في الواقع أربعة أجزاء. إذ عندما يقال إن «ألف هو ألف»، فإن هذا يشمل في الحقيقة مادة الوجود، وعليه إذا جرى التصريح بهذه المادة تصبح القضية «ألف هو ألف بالضرورة».

أوضح علماء المنطق ثنائية المصطلحات في باب المادة والجهة بأن المادة هي

علاقة محمول القضية بموضوعها في نفس الأمر^[1]، ولأنه قد تُدرَك في بعض الأحيان، بدل حقيقة تلك العلاقة، علاقةً أعمّ أو أخصّ أو حتى مخالفة لها، ويجري الإخبار عن وضع الموضوع والمحمول حسب هذا الإدراك، ويُصرَّح في القضية بهذه العلاقة الخاطئة، لذلك تسمى المادة جهةً من حيث كونها مدلولاً لفظياً في القضية^[2].

إذا وجب أن تحكي القضية عن نفس الأمر، إذن من الضروري ملاحظة المادة وأخذها بنظر الاعتبار، ولا بدّ من ذكر الجهة في القضية. فعلى كل حال إذا حكي موضوع القضية ومحمولها عن الواقع (بمعنى نفس الأمر) فلا مناص من أن يكون بينهما علاقة إذا وردت في القضية كانت جهةً لها. لأنه:

ما من قضية تتحقق من دون علاقة، وما من علاقة في متن الواقع تخلو من كيفية. إذن، لا توجد قضية من دون مادة^[3].

مبدأ الهوية، كما سبق أن قلنا، يخبر عن وجود الشيء في الواقع، وجهة الموجود في بيانه اللفظي يحكي عن علاقة الشيء بنفسه في متن الواقع، ويدل على أنه طالما كان الشيء موجوداً كان حملهُ على نفسه ضرورياً، وهذه الضرورة تتبع من صميم وجود الشيء. أطلقوا على هذا النوع من الضرورة المقيّدة بوجود ذات الشيء اسم الضرورة المطلقة أو الضرورة الذاتية. كما أنهم اعتبروا حمل الشيء على نفسه حملاً أولياً ذاتياً^[4]. وعلى هذا الأساس ففي التأليف اللفظي لهذا المبدأ يجب أن يتموضع اللفظ

[1]- المقصود من نفس الأمر هو الواقع نفسه بشرط أن لا يقتصر مدلول كلمة الواقع على الموجودات الماهوية أي مصاديق الجوهر، بل يشمل أيضاً صفاتها المحسوسة والمعقولة. يكتسب هذا الإيضاح أهميته من حيث أن مستطاعه الحيلولة دون أن تصور أن الواقع يدل فقط على الأشياء الأحادية الموجودة أو أن نفس الأمر يدل على عالم معقول يتطابق مع العالم المحسوس. إذن، بأخذ ذلك الشرط بنظر الاعتبار يمكن استخدام كلمة الواقع بدل تعبير نفس الأمر في كل مكان.

[2]- راجع: الخواجة نصير الدين طوسي، أساس الاقتباس، ص 129.

[3]- محمود شهابي، قائد العقل، ص 166.

[4]- راجع على سبيل المثال: المرحوم العلامة السيد محمد حسين طباطبائي، نهاية الحكمة، ص 142. يوضّح حول وجه تسمية هذا الحمل بالحمل الذاتي الأولي بأنهم أطلقوا على هذا الحمل اسم الذاتي لأن محموله موضوع، وأطلقوا عليه اسم الأولي لأن تصديقه لا يتوقف إلا على تصور الموضوع والمحمول. راجع: بداية الحكمة، ص 131، الهامش رقم 2.

الدال على المادة في مكان تكون فيه الجهة متميزة عن المحمول، بمعنى أن لا يعتبر المحمول والجهةً بمجموعها محمولاً، إذ في غير هذه الحالة لن يكون المبدأ المقصود بالنقاش ذا جهة، وسيصبح قضيةً مطلقة في مقابل القضية الموجهة (ذات الجهة). وسيكون هذا إقصاءً للجهة عن موقع الحكاية عن الواقع والمادة. ولهذا جرى الكلام بالتفصيل في المصادر المنطقية الأصلية عن مكان أو موضع اللفظ الدال على الجهة في القضية. القاعدة الكلية للحفاظ على موقع حكاية الجهة عن نفس الأمر هي أنه إذا لم يكن للقضية سور وجب أن تأتي الجهة بجوار العلاقة، أما إذا كان لها سور فيمكن وضع الجهة في موضعين أو مكانين...، إما بجوار العلاقة، أو بجوار السور... على سبيل المثال، يمكن القول: يمكن لأي إنسان أن يكون كاتباً، ويمكن القول: أيُّ إنسان يمكن أن يكون كاتباً. وكذلك يمكن القول: يمكن لبعض الناس أن يكون كاتباً. ويمكن القول: بعض الناس يمكن أن يكون كاتباً^[1].

حصيلة البحث هي أن مبدأ الهوية - وجهته هي الضرورة - يجب أن يتألف بحيث لا تكون الجهة من ضمن المحمول.

وعليه إذا جعل جاعلاً لفظ الضرورة في مبدأ الهوية ضمن المحمول، ليستطيع من خلال ذلك الاستنتاج أن هذا المبدأ ليس مجرد إعادة الكلام نفسه (tautology)،

[1]- أنظر: ابن سينا، الشفاء، العبارة، ص 113. ويتابع كلامه بالبحث حول موضع الجهة في القضايا السالبة الكلية والسالبة الجزئية أيضاً، وتبرز أهمية موضع الجهة في القضية بشكل أوضح وأسهل خصوصاً في القضايا السالبة: «يجب أن يتقدم موضع الجهة على موضع حرف السلب بالطبع، لأن السلب إذا كان على الجهة كان سلباً للجهة، وإذن سيصلح حكم الجهة، ولكانت نسبة المحمول إلى الموضوع لجهة تساوي رفع تلك الجهة ومقابلها. ومثال ذلك: زيد ليس بالإمكان كاتباً. وهذا سلب لإمكان الكتابة وليس إمكاناً لسلب الكتابة. إذن تبقى النسبة بالوجوب أو بالامتناع. وفي الفارسية تقول مرة: زيد ممكن است كه كاتب نباشد (زيد يمكن أن لا يكون كاتباً)، وتقول مرة أخرى: زيد ممكن نيسست كاتب باشد (لا يمكن لزيد أن يكون كاتباً). وقد تكررت الرابطة في هاتين القضيتين، ذلك أن لفظ «باشد» رابطة أخرى. وقد وقع هذا التكرار في هذه المفردة لأن حرف السلب يترتب مع الرابطة في الصيغة. وإذا أردت أن لا يقع هذا التكرار قلت: زيد ليس كاتباً بالإمكان - زيد ليس بالإمكان كاتباً». (الخواجة نصير الدين الطوسي، م ن، ص 130). إذن، ينبغي لحرف السلب أن يوضع بجوار السور.

سيكون في الواقع، بدل الدفاع عن موقع حكاية هذا المبدأ عن الواقع، قد سلب هذا الموقع من هذا المبدأ، وقطع العلاقة بينه وبين الواقع.

يكتب امريش كورت في كتاب «ما بعد الطبيعة»^[1] :

أحياناً جرى التعبير عن هذا المبدأ [أي مبدأ الهوية] على النحو التالي: ألف = ألف. وهذه الصورة (formula) صحيحة لكنها ناقصة، لأن إعادة وتكرار كلام محض (اجترار محض) لا يبين كل معنى المبدأ. إنما ينبغي أن نقول: ألف هو بالضرورة ألف. تدل هذه الصورة على أن مبدأ الهوية ليس اجتراراً للكلام ولا هو مجرد بيان تحليلي، بل هو بيان تركيبى يحتوي محموله أكثر مما يحتوي موضوعه، أي يحتوي فكرة أن كل موجود هو بالضرورة هو نفسه، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر.

ويقول كورت في نفس الصفحة في آخر البند الذي ينتهي بهذه الفقرة:

كل موجود هو بالضرورة هو نفسه. هذا هو مبدأ الهوية. أما الشكل السلبي الذي يعادله فهو: لا يمكن للشيء أن لا يكون هو نفسه، وهذا هو مبدأ التناقض.

في بداية هذا القسم (أي القسم 3) عند إحلال مبدأ الهوية محل مبدأ امتناع التناقض - الذي يعتبره أرسطو مبدأ المبادئ - أوضحنا أن مبدأ الهوية هو جزء من جزئين لمبدأ التناقض. البيان السلبي لمبدأ الهوية الذي ينبغي أن يكون على شكل: ليس من الضروري أن يكون ألف هو ألف، ليس بمبدأ التناقض على الإطلاق. بالإضافة إلى ذلك يبدو أن مبدأ الهوية لا يمكنه أن يتخذ شكل مبدأ التناقض إلا عندما يؤخذ مفهوم عدم وجود الشيء المقصود بنظر الاعتبار أيضاً. بيد أن هذا المفهوم لا يمكن أخذه بنظر الاعتبار إلا فقط إلا عندما يكون هناك تصور لشيء غير الشيء المقصود. بعبارة أخرى، عندما لا يكون لدينا إلا تصور واحد سيكون لدينا مبدأ الهوية فقط، ومن أجل الوصول إلى مفهوم لمبدأ التناقض يجب أن يكون هناك على الأقل تصور

[1]- امريش كورت (1968 م)، ص 95.

لشيئين مختلفين. ولهذا السبب فإننا نعتبر مبدأ الهوية مبدأ المبادئ بدل مبدأ امتناع التناقض.

على أن كلام كورت هذا أن المحمول في مبدأ الهوية ليس عين موضوعه، لأن محموله عبارة عن «ألف بالضرورة» هو كما نعلم الآن محوُّ لجهة القضية وتبديلها إلى اجترار عديم الفائدة، والحال أنه قال كلامه هذا على الضد تماماً من هذا الاستنتاج. ومع هذا إذا أدركت الجهة كما يقول المناطقة المسلمون، أي إذا لم تلحق بمحمول القضية، عندئذ لن يمكن لمبدأ الهوية أن يكون اجتراراً محضاً عديم الجدوى، إذ كيف يمكن لقضية تخبر عن الواقع، وخصوصاً الواقع بمعنى نفس الأمر، أن تكون عديمة الفائدة؟ إدراك معنى جهة القضية يُؤمّن هدفَ كورت، لأن مبدأ الهوية، كما يتجلى من إيضاحاتنا السابقة، ليس اجتراراً وإعادة كلام، ومرادنا من الاجترار قضية لا يكون في بيانها وقولها فائدة من حيث المعرفة البشرية. أما إذا أخذنا بنظر الاعتبار بياننا السابق بشأن تدخل أداء الشهود العقلي الأرسطي في أي إدراك حسي، فسيتجلى نوع الإضافة والفائدة الذي يستدعيه هذا المبدأ للمعرفة البشرية فقط من حيث تحقق الإدراك الحسي واكتساب التصورات الواضحة عن الواقعيات. إذن، فائدة هذا المبدأ من هذه الناحية يكمن في تأليفه الأول بشأن أي واقع، بمعنى أن دوره المفيد للمعرفة يكمن في أول مراتب تأليفه. وتكراره في إطار أمر واحد، بعد أن توفر تصور واضح عنه، سوف لن يكون له بالطبع فائدة معرفية. والواقع أن هذا المبدأ لا يتألف حول الأمور المعروفة، لأن معرفة تلك الأمور تبنتي هي نفسها على تأليف هذا المبدأ حولها. وحصيلة الكلام هي: إذا لم نستطيع إدراك هذا المبدأ فلن يمكن لمعرفتنا أن تبدأ وتتطلق. وتصورنا هو أنه ما من قضية يمكنها أن تكون مهمة في بناء المعرفة الإنسانية بمقدار مبدأ الهوية. مبدأ الهوية هو بداية المعرفة وهو أيضاً مفيد للمعرفة أي مانح للمعرفة، شريطة أن لا نخترل المعرفة - عن خطأ - إلى التصديقات ونحصرها بالتصديقات فقط.

5 - جون لوك ومبدأ الهوية

يعتبر جون لوك مبدأ الهوية مبدأً بديهياً، لكنه يقول عنه وعن سائر المبادئ البديهية: لقد أثبت نيوتن في كتابه الجدير بالإعجاب قضايا كثيرة وهي حقائق شديدة الجدة والحدثة كانت غير معروفة للعالم من قبل. وتعد هذه الحقائق أيضاً تقدماً في علم الرياضيات، بيد أن المبادئ الكلية البديهية من قبيل ما يوجد يوجد، أو الكل أكبر من جزئه، لم تساعده إطلاقاً في اكتشاف هذه الحقائق. هذه الأصول البديهية لم تكن أبداً دليلاً ومرشده في اكتشاف حقيقة تلك القضايا وقطعيتها. ولم يستفد نيوتن من تلك المبادئ البديهية حتى في إثبات تلك القضايا، إنما قام بذلك بمعونة التصورات الوسيطة^[1]. يدل كلام جون لوك هذا بوضوح على تصورات حول فائدة مبادئ مثل مبدأ الهوية في معرفة واقعيات العالم. كان لوك يتصور أن نيوتن يستطيع التأشير والدلالة في خصوص كل واحدة من قضاياها على ما يمكن للمبادئ البديهية، مثل مبدأ الهوية ومبدأ امتناع التناقض، أن تمارسه من فعل وأداء. لماذا يجب أن يقوم نيوتن بهذا والحال أنه واجب من يتولى مهمة تبيين الفهم البشري؟ وهل من المفترض أن يمثل مبدأ الهوية أو أي مبدأ من هذا القبيل المقدمة أو الوسيط في الاستنباطات العلمية والتجريبية حتى يتبين أن له دوره في صرح المعرفة الإنسانية؟ يقول لوك إن اكتشاف التصورات الوسيطة هو الذي أتاح لنيوتن التقدم في مجاله العلمي. الكلام عن هذه التصورات وعن التصورات الأخرى التي لا تنبثق في أي ذهن من دون مبدأ الهوية. لا يكثرث جون لوك لهذه النقطة بتاتاً، وهو يفصح عن عدم اكتراثه هذا بشكل مستمر ومتواصل في عباراته المختلفة. في موضع من المواضع وبعد نقاش وبحث طويل حول عبثية هذا المبدأ من حيث إضافته شيئاً للمعرفة البشرية، يعود ليقول مرة أخرى إن قضايا نظير «الجوهر جوهر، والجسم جسم، والفراغ فراغ»

[1]- جون لوك (1975 م)، ج 4، ص 599.

صادقة ويقينية وبديهية بنفس المقدار، لكنها عبثية وعدمية الفائدة، لأنه لا ينتج عنها شيء سوى:

كل من يقدر على الكلام، يعلم من دون أن يقال له، أن هذا الاصطلاح هو هذا الاصطلاح، وهذا التصور هو هذا التصور^[1].

بيد أن الكلام بالضبط أن الشخص «القادر على الكلام» هو - وفقط هو - الذي يعلم أن الطاولة طاولة مثلاً. أما الشخص غير القادر على الكلام ويجب عليه أن يتعلمه، فيجب عليه قبل أي تعلم أن يكون قادراً على إدراك هذا المبدأ ليستطيع تصور الواقعيات والأشياء، ثم يعلم من دون أن يُعلم أن «ذلك التصور هو ذلك التصور».

6 - القضية الحملية ومبدأ الهوية والفلاسفة المسلمون

المسألة الأخرى التي تطرح حول مبدأ الهوية أثارها الفلاسفة المسلمون أنفسهم. يطرح ابن سينا في الفصل الأول من المقالة السابعة من "إلهيات الشفاء" مسألة أن ثمة شرطين في أي هوية: الوحدة والكثرة. بمعنى أننا عندما نقول إن ألف هو ب، ونحمل ب على ألف، فإن هذا الحمل، الذي هو حمل هوهوي، ممكن عندما يكون ألف وباء شيئاً واحداً من جهة، أي تكون بينهما وحدة، ويكونان اثنين ومتكثرين من جهة أخرى، أي تكون بينهما كثرة بمعنى أن أحدهما غير الآخر^[2].

يطرح صدر المتألهين هذه المسألة على هذا النحو:

إن صحة الحمل مبناه على وحدة ما وتغاير ما، إذ لو كان هناك وحدة محضة، لم يكن حمل؛ ولو كان كثرة محضة لم يكن حمل^[3].

[1] - م ن، ج 4، 8، ص 611.

[2] - ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 303.

[3] - صدر المتألهين، المشاعر، البند (23)، ص 13. ويشير قبل سطور قليلة إلى أن مقتضى الحمل هو الاتحاد في الخارج والمغايرة في الذهن.

لا تخلق هذه القاعدة التي يؤيدها الفلاسفة المسلمون، مشكلةً في باب حمل شيئين أحدهما على الآخر. فمثلاً عندما نقول إن الإنسان ضاحك، فالإنسان والضحك هنا من حيث المفهوم متغايران لكنهما واحد من حيث الوجود الخارجي (المصدق). إذن، فالحمل الهوهوي في بعض الأحيان هو مبنى حمل مغايرة مفهومية ووحدة وجودية. وفي حالات أخرى ثمة بين الموضوع والمحمول وحدة مفهومية، بيد أن اختلافهما في الإجمال والتفصيل، كما لو نقول مثلاً إن الإنسان حيوان ناطق، إذ أن مفهوم الإنسان ومفهوم الحيوان الناطق واحدٌ حسب عقيدتهم، والفرق الوحيد بينهما أن أحدهما مجمل (الإنسان) والثاني مفصل (الحيوان). ومع ذلك، ثمة نوع من المغايرة هاهنا تمثل مع الوحدة المفهومية بين الإنسان والحيوان الناطق، ملاك صحة الحمل. على أن المشكلة تبدأ عندما لا يكون هناك أي اختلاف بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية، فلا هناك بينهما اختلاف مفهومي ولا اختلاف في الإجمال والتفصيل المفهومي، وهذا يحدث عندما يحمل الشيء على نفسه كما لو قلنا إن الإنسان إنسان. فهل حصل هنا حملٌ أساساً؟ وإذا كان قد حصل حملٌ فما هو ملاك صحة هذا الحمل؟

بعد أن يطرح الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري هذه المسألة، يقول في معرض

حلها^[1] :

لا شك في أنهم لا يريدون القول إن الحمل في قضية «الإنسان إنسان» حملٌ خاطئ... إذن، أمثال الشيخ ممن يصرحون بأن الوحدة من جهة والكثرة من جهة أخرى شرطٌ في الهوهوية والحمل، ثم غيرهم ممن أمثال الحاجي السبزواري ممن صرحوا بذلك - مع أن عباراتهم موهمة إلى حدٍّ ما - إلا أن قصدهم ليس أن شرط صحة الحمل وصحة الهوهوية هو الكثرة من جهة والوحدة من جهة، بل قصدهم

[1]- الأعمال الكاملة، ج 7، ص 463 - 465.

هو شرط الفائدة والإفادة، إذا لو لم تكن هناك أية كثرة سيكون الأمر بديهياً في ذهن الإنسان، ولن ينتج الحمل أية نتيجة جديدة. مثلاً في قضية «الإنسان إنسان» إذا أراد الذهن أن يعمل ويصل إلى نتيجة جديدة فلن يصل إلى أية نتيجة جديدة. إذن، علينا أن نسلّم بأن أظهر مصاديق الهوية هو حمل الشيء على نفسه.

إلا أن المرحوم العلامة الطباطبائي يطرح في هذا الخصوص نوعاً من الاختلاف الافتراضي فيقول: في قضية «الإنسان إنسان» يفترض سلب الشيء من نفسه وبالتالي مغايرته لنفسه، ثم من أجل دفع توهم المغايرة يحمل الشيء على نفسه ويقال إن الإنسان إنسان^[1]. وهكذا، فهو بخلاف تفسير المرحوم مرتضى مطهري يرى وجود نوع من المغايرة بين الموضوع والمحمول في الحمل الهوهوي، وحتى في حالة حمل الشيء على نفسه، يراه شرطاً لصحة الحمل، وليس فقط شرطاً لفائدة الحمل. أضف إلى ذلك أن قبول تفسيره يستلزم أن لا نعتبر مبدأ الهوية مفيداً. يقول الملا هادي السبزواري في الحاشية المنظومة إن حمل الشيء على نفسه حتى لو لم يكن مفيداً، فهو يعني ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، أي إن ثبوت الشيء لنفسه لازم وبديهي، لكنه لا يعني أن الحمل لا يصدق في تلك الحالة، لأننا عندما نقول الإنسان إنسان، لا نقصد أن الإنسان إنسان في مقام الوجود فقط، بل المقصود إن الإنسان إنسان من حيث المفهوم أيضاً. والسؤال الآن هو: أليس حمل الشيء على نفسه مفيداً حقاً بالمعنى الذي قال به الشهيد مرتضى مطهري أو الملا هادي السبزواري؟

يطرح ابن سينا في الفصل الثالث من المقالة الأولى لمدخل منطق الشفاء، والذي تحدث فيه عن فائدة المنطق، يطرح فكرة مهمة حول علم الإنسان بالأشياء (وتبعاً لذلك جهله بها) أشار فيها إلى تمييز نافع وتنويري جداً بين تصور القضية والتصديق

[1]- المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 142. وهذا الكلام يماثل كلام المرحوم الحاج الملا هادي السبزواري في حاشية الأسفار، ج 1، ص 293، الحاشية رقم (2). ويكرر المرحوم العلامة الطباطبائي هذا التعبير بعينه في كتابه الآخر. (بداية الحكمة، ص 131).

بها، وكذلك بين معنى القضية وصدقها. نقرأ هنا الجزء المتعلق بالعلم^[1] :

وكما أن الشيء يُعَلَم من وجهين: أحدهما أن يُتَّصَرَف فقط حتى إذا كان له اسم فَنُطِق به، تمثل معناه في الذهن، وإن لم يكن هناك صدق أو كذب، كما إذا قيل: إنسان، أو قيل: افعل كذا؛ فإنك إذا وَقَفْتَ على معنى ما تخاطب به من ذلك، كنتَ تصورته. والثاني أن يكون مع التصور تصديق، فيكون إذا قيل لك مثلاً: إن كَلَّ بياضٍ عرضٌ، لم يحصل لك من هذا التصور معنى هذا القول فقط، بل صدَّقْتَ أنه كذلك. فأما إذا شككت أنه كذلك أو ليس كذلك، فقد تصورت ما يقال؛ فإنك لا تشك فيما لا تتصوره ولا تفهمه، ولكنك لم تصدق به بعد؛ وكل تصديق فيكون مع تصور، ولا يعكس. والتصور في مثل هذا المعنى يفيدك أن يحدث في الذهن صورة هذا التأليف، وما يؤلف منه كالبياض والعرض. والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبةً هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها، والتكذيب يخالف ذلك.

يشخص ابن سينا في هذه الفقرة القيمة ثلاثة أشياء في العلم التصديقي الذي يتألف على شكل قضية: الشيء الأول الألفاظ التي تتألف منها القضية، مثل لفظة «البياض» و«العرض» في قضية «البياض عرضٌ». وثانياً معنى القضية أي المعنى الذي ينبثق في الذهن من مجموعة ألفاظ القضية. معنى القضية إما أن يكون موضع تشكيك وارتياب، أو يكون موضع إنكار، أو يكون موضع اعتراف وقبول. في الحالة الأولى لن يحصل التصديق ولا يوجد في الذهن سوى تصور معنى القضية. ولكن إذا اعترف شخصٌ بمعنى القضية وقبله بعد تصوره، فسيكون قد صدَّقه، إذن التصديق غير تصور معنى القضية. وعليه فالأمر الثالث هو التصديق الذي يجري فيه الحكم حول علاقة القضية مع الواقع. إذن، القضية المعقولة ليست التصديق نفسه، إنما القضية كلام يحتمل فيه الصدق والكذب، أما التصديق فهو الاعتراف بجانب الصدق

[1]- ابن سينا، المدخل (الشفاء) (1405 هـ ق)، ص 17.

أو بطرف الصدق من ذلك الاحتمال. إذن، ليس التصديق من سنخ التصور، بل هو أساساً فعل من أفعال النفس الإنسانية يحصل فيه اتحاد بين الموضوع والمحمول، بيد أن هذا الفعل يحكي عن الخارج وعن العلاقة بين الموضوع والمحمول في الخارج. فعُلِّ النفس هذا، أي التصديق، ليس بتصويرٍ لأنه لو كان تصوراً لوجب أن يؤخذ من الخارج، وفي هذه الحالة لا تفد القضيةُ صحّةً السكوت، ومثال ذلك في حالة كل واحد من جزئي القضية الشرطية. كما أن الحكم ليس تصوراً تنشؤه النفس من عندها وبدون الاستعانة والاستمداد من الخارج، إذ لو كان كذلك لما حكي عن الخارج^[1]. إذن القضية ليست مجرد تأليف تصورات، وما لم ترافق التصورات علاقةً حُكْمِيَّةً بقيت مجموعة التصورات المنظورة على شكل تصورات، وبعد تأليف القضية لن يوجد في الذهن سوى معناها، إلا إذا أرفقت بالإدعان والاعتراف بضمونها، أي بالتصديق، وفي هذه الحالة لن يتضح معنى القضية وحسب، بل وستحكي القضية عن الخارج. الفائدة الأصلية للقضية هي أن تُصَدَّقَ (أو تُكذَّبَ)، وبهذا يتجلى تطابقها مع الواقع (أو عدم تطابقها مع الواقع). وإلا، ما لم تُصَدَّقَ أو تُكذَّبَ، فإن الإنسان لن يفهم سوى معناها، وهذا لن يكون نافعاً من حيث تحقق العلم. وبالتالي، ينبغي النظر لفائدة أي قضية من حيث دورها في تحقق العلم.

يصل فريجه أيضاً في دراسة ممتازة له إلى النتيجة نفسها التي وصل لها ابن سينا في الفقرة المذكورة أعلاه^[2]. إنه يميز أولاً بين معنى الكلمات (العلامات والأسماء) وبين مصداقها. كل كلمة أو علامة أو اسم، أو مجموعة من هذه الكلمات والعلامات والأسماء - والتي يسميها فريجه الأسماء الخاصة - إنما هي دالّةٌ لها معنى فضلاً عن دلالتها على شيء معين يسمى مصداقاً لتلك الكلمة أو علامةً أو اسماً خاصاً.

[1]- أنظر: المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 252.

[2]- المراد دراسته المهمة التي ترجمها للفارسية منوچهر بديعي تحت عنوان «المعنى والمصداق»، ونشرت في مجلة «فرهنگ»، الكتاب الثاني والثالث، ص 263 - 292. وفي الإحالة إلى هذه الترجمة سنكتفي بذكر رقم الصفحة داخل قوسين (). نشر فريجه هذه الدراسة باللغة الألمانية سنة 1892 م.

في الحوارات العادية اليومية «إذا استخدمت المفردة بشكل مألوف فمراد القائل مصداق تلك المفردة» (270)، ومعنى المفردة وسيط بين المفردة ومصداقها. وإذن، فكل مفردة «تبين معناها وتدل على مصداقها أو توضح عنه وتؤشر عليه» (273). وهكذا فقد يحدث أن يكون لاسمين خاصين مختلفين مصداق واحد مع أن لهما معنيين متباينين. على سبيل المثال «مصداق (نجمة الليل) نفسه مصداق (نجمة الصباح) لكن معناها ليس نفس المعنى» (269). إذن، في الحوار عن القمر مثلاً ليس موضوع كلامنا تصور القمر أبداً، و«إذا قلنا حول جملة مثل «القمر أصغر من الأرض» إن تصور القمر هو موضوع كلامنا، نكون قد أسأنا الفهم بالتأكيد حول المعنى» (273). إنما موضوع الكلام هو مصداق القمر «شريطة أن يكون مثل هذا المصداق موجوداً» (م ن)^[1]. ثم إن فريجه يُعْمَل هذا التمييز على الجملة الخبرية (القضية) أيضاً. «الجملة الخبرية تحتوي على فكرة» (م ن)، وليس مراد فريجه من الفكرة «العملية الذهنية الفكرية، بل المضمون العيني لهذه العملية والذي يمكنه أن يكون مალأ مشاعاً [common property] لعدة مفكرين» (291، الهامش رقم 7). إنه يعتبر الفكرة معنى الجملة، ثم يبحث عن مصداق الجملة. على سبيل المثال:

فكرة هذه الجملة: «نجمة الصباح جسم يستمد نوره من الشمس» غير فكرة هذه الجملة: «نجمة المساء جسم يستمد من الشمس نوراً». إذا لم يكن الإنسان على علم بأن نجمة الصباح هي نفسها نجمة المساء، فقد يعتبر إحدى الفكرتين صادقة والفكرة الأخرى كاذبة. إذن، لا يمكن للفكرة أن تكون مصداقاً للجملة، بل الأفضل أن نعتبرها معنى الجملة (273 - 274).

[1] - طبعاً لا يغفل فريجه عن أن بعض الأسماء الخاصة ذات المعنى تفتقد للمصداق: «العبارة القائلة «السلاسل التي تكون سرعة تقاربها أقل من كل السلاسل» لها معنى ولكن يمكن إثبات أن لا مصداق لها، لأنه يمكن العثور دائماً على سلسلة تكون سرعة تقاربها أقل من سرعة تقارب أية سلسلة نفترضها. تلقي المعنى وفهمه لا يُحْتَم وجود المصداق» (270).

إذن، ما يسمّيه فريجه فكرة الجملة ويعتبره معنى الجملة نفسه الذي سمّاه ابن سينا معنى القضية. وفي مرحلة لاحقة يبحث فريجه عن مصداق الجملة، ويجده في قيمة الجملة: «مرادي من قيمة الجملة وضعياً تكون فيها الجملة صادقةً أو كاذبة. ولا توجد قيمة غير هذه» (275). و «قيمة الجملة تشكل مصداقها» (275)، لأن «القيمة شيء» (276). النتيجة التي خلص إليها فريجه كما خلص ابن سينا هي أن مرتبة الحكم (judgment) - التي يعتقد «أنها ليست في العثور على الفكرة فقط بل وفي التسليم لصدقها» (291، الهامش رقم 10)، وعلى ذلك فهي مرتبة تصديق - مرتبة عبورٍ من الفكرة، أي من معنى الجملة الخبرية، إلى مرتبة العينية والمصداق: في أي حكم مهما كان توضيحاً واضحاتٍ (trivial) يجري المسير من مرتبة الأفكار إلى مرتبة المصداق (المرتبة العينية) (275).

كان قصدنا من استعراض آراء ابن سينا وفريجه هنا هو أن نشير إلى كيف أن قضية «الإنسان إنسان» عندما تحظى بالتصديق فلن تكون مفيدة وحسب بل وتتعلق بالواقع. طبعاً الشرط الثاني من كلامنا هذا يصح بشرط أن يكون لمفردة الإنسان - وهي جزء من قضيتنا - مصداقٌ كما يقول فريجه. وقد أجاد الفارابي في بيان هذا المعنى في البند رقم 89 من كتاب «التعليقات».

وقولنا: إنه «هو» إشارة إلى هويته. وخصوصيته وجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه الاشتراك^[1].

وهكذا فالقضايا المتعلقة بالهوية، إذا كانت حول شيء له مصداقه، كانت بمعنى تصديق مصداق ذلك الشيء ووجوده، وكما سنرى بعد ذلك فهي - على ذلك - بمعنى تصديق وحدة ذلك الشيء وتشخصه وخصوصيته وعينيته، وهذه هي فائدة مثل هذه القضايا. ما لم تتألف هذه القضية وتُصدّق فلن يكون للإنسان تصويره عن

[1]- الفارابي، التعليقات، ص 151. ويكرر ابن سينا عين الجملة في كتاب التعليقات، ص 145.

الشيء المقصود، لأن هذه القضية بمعنى إعادة معرفة وتشخيص هوية وعينية الشيء المقصود الذي كان في هذه القضية موضوعاً ومحمولاً. التعميمات المستقبلية لهذا المبدأ على ما يسميه فريجه الأسماء الخاصة التي ليس لها مصداق - مثل العنقاء - مع أنها لا تصدق في العالم الخارجي وليس لها مصداق خارجي إلا أنها تصدق بالنسبة لعالم الذهن، وعليه فعينية موضوعاتها تابعة لعينية الذهن. وبالتالي فمبدأ الهوية ليس محض تكرار ألفاظ، وتأليفه له غايته وفعله وأداؤه المعرفي.

والآن نعود للمسألة القائلة: هل يتحقق في مبدأ الهوية شرطا اتحاد الموضوع والمحمول من جهة واختلافهما من جهة أخرى، حيث يقولون إنهما شرطا صحة الحمل، أم لا؟ يعتقد البعض أن شرط الاختلاف لا يتحقق في مبدأ الهوية، وبالتالي لا يصح حمل الشيء على نفسه. فالمحقق الطوسي على سبيل المثال يقول بصراحة: في العمليات، يجب أن لا يكون الموضوع والمحمول شيئاً واحداً، إذ لا يجوز حمل الشيء على نفسه^[1].

وحاول آخرون أن يقولوا بتحقيق ذلكم الشرطين بشكل من الأشكال في حمل الشيء على نفسه. لذلك يعتقد السيد صدر الدين الدشتكي (السيد السند) أن الشيء إذا حمل على نفسه فإن ذلك الحمل حمل أولي. هذا أولاً وثانياً هو حملٌ يعتبر فيه عين موضوع القضية محمولاً. وذلك بأنه نتيجة تكرار الالتفات والتنبه لموضوع واحد يتكرر إدراكه من دون أن يتعدد المدرك حتى بنحو اعتباري، وعندئذ تعتبر حصيلة أحد الإدراكات موضوعاً وحصيلة الإدراك الآخر محمولاً، وتتألف القضية. ثم يقول إن مغايرة الموضوع والمحمول حسب المفهوم ليس ضرورياً لصحة الحمل، ويضيف إن الحمل الإيجابي عبارة عن الحكم باتحاد أمرين متغايرين فقط بحسب الاعتبار

[1]- الخواجة نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، ص 74. ولكن راجع أيضاً: الهامش رقم (84) والنص المتصل به من هذا الفصل.

والملاحظة. وهكذا يستنتج أن حمل الشيء على نفسه ضروري، وكلام الذين قالوا إنه غير جائز لعدم تحقق العلاقة بين الشيء ونفسه، كلام خال من التحقيق^[1].

النقد الذي يسجله آقا علي المدرس الزنوزي في رسالته العملية على عقيدة السيد السند هذه هو أن الحمل والوضع من عوارض المدرك وليس من صفات الإدراك، وعليه فموضوع ومحمول كل قضية هو الأمر المدرك وليس أسلوب الإدراك المتعلق بالمدرك. من هنا فإن مغايرة الإدراك عندما يكون المدرك واحداً لا توجب صحة الحمل. ذلك أن الحمل يقتضي النسبة، ولا يمكن تصور النسبة إلا بين شيئين. بالإضافة إلى هذا، كيف يمكن أن يتعلق بشيء واحد ذاتاً واعتباراً إدراكاً مختلفان، وبذلك تكون لشيء واحد صورتان اثنتان في حال واحدة؟ وعليه، يرى المدرس الزنوزي أن فعلَ العقلِ ووجودَ اعتبارين متفاوتين من قبل العقل تجاه الشيء المقصود ضروريان (فعل العقل ووجود اعتبارين...) لحمل الشيء على نفسه، ويقول: حين يقولون إن حمل الشيء على نفسه ضروري، فهذا عندما يكون الحمل المنظور معقولاً، كأن يؤخذ الشيء المنظور باعتباراً ما ثم يؤخذ باعتباراً آخر، ثم يحمل المأخوذ بالاعتبار الثاني على المأخوذ بالاعتبار الأول. في مثل هذه الحالة يجري الحكم على أمر واحد تكرر على هامشين اثنين لحمل ما.

قصده من الوجه المعقول لحمل الشيء على نفسه هو أنه لو قيل على سبيل المثال إن الأسود أسودٌ، فهذا الحمل يكون حملاً ضرورياً ومعقولاً عندما يكون القصد منه أن الأسود الذي أدركته أول مرة هو نفسه الأسود الذي أدركته في المرة الثانية. أو أن يكون القصد أن ذلك الأسود الذي شاهدته هو نفسه الأسود الذي وضع في طرف المحمول من دون اعتبار الملاحظة. في هذه الحالة سيكون مفاد الحمل أن الموضوع والمحمول الذين تكرر في طرفي القضية متحدان في نفس الأمر. بتعبير آخر، من وجهة نظر آقا علي المدرس الزنوزي حمل الشيء على نفسه لا يكون ضرورياً وصحيحاً إلا

[1]- برواية آقا علي المدرس الزنوزي، الرسالة العملية، ص 10 و 12 - 13.

عندما يكون تكرار الإدراك حيثية تقييدية يتكرر المدرك حسبها، وبهذا يحصل تعدد اعتباري يمثل ملاك صحة حمل الشيء على نفسه^[1].

تعود إيضاحات آقا علي المدرس على نفس الفكرة التي سبق أن نقلناها عن المرحوم العلامة الطباطبائي والحاج الملا هادي السبزواري في حاشية «الأسفار»^[2]. لكن الحقيقة هي إنه يمثل هذه الاعتبارات حتى لو أمكن ترتيب ظاهر الأمر، سيبقى أصل المسألة قائماً على حاله كما كان، إذ عندما يقال على سبيل المثال إن «الإنسان إنسان» فإن القائل ليس له بالضرورة إدراك مكرر حتى تكون ثمة حيثية تقييدية يتكرر المدرك بحسبها، ولا يبدي رد فعلٍ حيال فرضية انسلاّب الشيء من نفسه ودفْع توهم مغايرة الشيء لنفسه. تأليف القضية الحاكية لأصل الهوية له ركيّزة وغاية أعمق من هذا. مضافاً إلى ذلك، إذا كان ثمة اعتبار أو فرض يمكنه حقاً إيجاد نوع من المغايرة بين الشيء ونفسه، فستكون حصيلة ذلك سلب الشيء من نفسه، وهذا بخلاف الضرورة الموجودة في مبدأ الهوية. لا أحد يقول بجد إن ألفاً ليس بألف، حتى يقول شخص آخر في الردّ عليه: كلاً إن إلف هو إلف. أو لا يحدث أبداً أن يكون تأليف مبدأ الهوية حول شيء متأخراً على وجود الاعتبارات المتفاوتة بشأن ذلك الشيء، إذ كما قلنا يعني هذا المبدأ تصور الشيء ووضعه (طبعاً بمعنى غير مقولي). كذلك إذا تألف هذا المبدأ حقاً بعد وجود اعتبارات مختلفة للعقل وفعالها بشأن شيء ما، وهذا ما يدعونا إليه آقا علي المدرس ويطلب منا أن نفهم تأليف مبدأ الهوية على هذا النحو، فلن يكون هذا حملاً للشيء على نفسه، بل إنه سيمسح أساس المسألة ويمحقها، فالكلام حول حمل الشيء على نفسه لا حمل الشيء على نفسه باعتبارات متفاوتة. التبريرات المذكورة لا تكون ذات معنى معقول إلا عندما يكون ثمة شك وارتياب في هوية الشيء.

[1]- آقا علي المدرس الزنوزي، الرسالة الحملية، ص 11 و 13.

[2]- راجع: الهامش رقم 69 والنص المرتبط به من هذا الفصل.

من باب المثل قد يشك شخص بأن يكون هذا الكتاب هو نفسه الكتاب الذي كان على الطاولة يوم أمس، وفي هذه الحالة إذا قال قائل لأجل رفع الشك ودفعه: لا، هذا الكتاب هو نفسه الذي كان بالأمس على الطاولة، كان ذلك في الواقع حملاً للشيء على نفس نكرة، لأن محمول هذه القضية له حيثيات متفاوتة عن موضوعها. كما أنه من الواضح أن القضية المذكورة لن تكون حتى ضرورية، بحيث يلزم وجود شواهد وتبريرات لإقناع الشخص المشكك. يطرح هذا كله في باب هوية الشيء لا في باب هوية الشيء وعندما يكون الكلام عن هوية الشيء، فإن أي وجه يطرح لحمل ذلك الشيء على نفسه سوف يُخرج ذلك الحمل عن أن يكون حملاً للشيء على نفسه، والحال أن الحمل المتعلق بهوية الشيء هو حمل الشيء على نفسه بأدق المعاني، ولهذا السبب تحديداً أطلقنا على المبدأ المطروح للنقاش اسم مبدأ الهوية لا مبدأ الهويوية.

على الرغم مما كتبه المرحوم العلامة الطباطبائي حول هذا الشأن في كتابه «نهاية الحكمة» و«بداية الحكمة»^[1]، نراه يقدم في حاشيته المطولة نسبياً لكتاب «الأسفار» فكرة نافعة وناجعة جداً في هذا الصدد خلاصتها هي^[2]: ليس المراد أن الاتحاد هو كل ذلك الشيء الذي يتوقف عليه الحمل في القضية الحملية، إذا لا يمكن دائماً لمجرد الاتحاد في وجود شيئين حمل أحدهما على الآخر. على سبيل المثال إمكان الإنسان وماهيته بينهما اتحاد وجودي، وكذلك السواد والجسم بينهما اتحاد وجودي، فهما موجودان بوجود واحد، ولكن من أجل حمل أحدهما على الآخر من اللازم إلحاق رابط بالمحمول حتى يربطه بالموضوع، وهذا الرابط هو الشيء الذي يدل عليه المشتق، ولهذا لا يقال إن الإنسان إمكان أو الجسم سواد، بل يقال إن الإنسان ممكن أو الجسم أسود. إذن، المراد من الاتحاد المذكور هو أن الاتحاد أهم شيء

[1]- راجع: الهامش رقم 69 والنص المرتبط به من هذا الفصل.

[2]- ج 2، ص 93-94، الحاشية رقم 2. تتعلق هذه الحاشية بتعريف المرحوم صدر المتألهين لهو، حيث يرى أن الهو عبارة من اتحاد شيئين في الوجود في حين يكونا متغايرين بوجه من الوجوه.

يتوقف عليه الحمل. ثم يقول في معرض إيضاح الفكرة: كما نعلم يتقسم الوجود إلى وجود في نفسه ووجود في غيره، ووجود لنفسه ووجود لغيره، ولأنه من المستحيل أن تتحد ماهيتان اتحاداً وجودياً من جميع الجهات، فلا مناص من أن تكون الماهيتان المتحدتان مختلفتين من جهةٍ ما. ينبغي أن يكون هذا الاختلاف في الوجود في نفسه من تلكم الماهيتين، ففي غير هذه الحالة سيفضي الأمر إلى الاتحاد المستحيل المومى إليه. وعليه فاتحاد تلكم الماهيتين غير ممكن إلا في الوجود لنفسه. إذن، فرض الحمل يعني فرض مفهومين لهما وجود واحد، وجودٌ تتحقق به حقيقة كل واحد من هذين المفهومين، والتي تختلف وتتغير بنوعٍ من المغايرة الحقيقة أو الاعتبارية عن حقيقة المفهوم الآخر. وعليه، سيكون أحد هذين المفهومين موجوداً ناعثاً لمصدق المفهوم الآخر، ومثال ذلك الجسم والسواد. والوجود الواحد الذي هو مصداق لكلاهما هو وجودٌ يُدفعُ به عدمُ الجسم عن ماهية الجسم وعدمُ السواد عن ماهية السواد، ثم يطرُدُ السوادُ بوجوده عدمَ النعت أي عدم السواد عن الجسم. وهذا هو معنى كلام المناطقة حين يحلون القضية إلى عقدين هما عقد الوضع وعقد الحمل. في عقد الوضع لا يعتبر سوى ذات الشيء، ويُعدُّ المفهومُ الوصفي الموجود فيه مجردَ دال على الذات. وفي عقد الحمل لا يعتبر سوى الوصف الناعت للذات وهو نفسه الوجود لغيره. وهذه هي حقيقة الفعل. إذن، من الزاوية الفلسفية التي تناقش الحقائق الوجودية يتحقق الحمل بالوجود النفسي وهو نفسه الموضوع، وبالوجود الناعت المتضمن للربط بالموضوع، وهو نفسه المحمول. إذن، القول بأن الهوية والحمل يستلزم اتحاداً وجودياً واختلافاً مفهوماً، ليس قولاً خالٍ من التسامح، إنما اختلاف الموضوع والمحمول بحسب الوجود في نفسه، واتحادهما بحسب الوجود لغيره. وبعبارة أخرى، اختلافهما اختلاف الذات والوصف، واتحادهما في وجود الوصف للذات.

من النتائج التي يستمدّها العلامة الطباطبائي من هذا البيان هو بما أن تحقق

الحمل يستلزم تعلق شيء بشيء آخر تعلقاً ناعماً، وقيامه به، فبتنوع هذا التعلق والقيام، يتنوع الحمل أيضاً. ومن أنواع قيام الشيء بشيء آخر قيام الشيء بذاته، والذي يدرك بنوع من الدقة والعناية العقلية، مثل قيام الإنسان بالإنسان نفسه.

وهكذا فهو هنا يسوق تبريراً لحمل الشيء على نفسه غير التبرير الذي سبق أن نقلناه عنه. ومع أن هذا التبرير أيضاً لا يكفي برأينا لمعالجة المشكلة، إلا أن الآراء التي كتبها في باب ماهية الحمل ومصدر اختلاف الموضوع عن المحمول، ومنشأ اتحادهما، مفيدة لحل مشكلتنا. ولكن اسمحو لنا قبل استعراض الأسباب التي تجعل آراءه مفيدة لحل مشكلة حمل الشيء على نفسه، أن نسوق آراءً لأرسطو حول طريقة تشخيص الموضوع والمحمول.

يتحدث أرسطو في رسالة المقولات عما يقال عن الموضوع وما يكون في الموضوع، ويقسم الأشياء (أو الموجودات) من هذه الناحية إلى أربعة أقسام^[1]:

من بين الأشياء الموجودة: ألف: بعضها يقال عن الموضوع لكنه ليس في أي موضوع. من باب المثال يقال الإنسان عن الموضوع أي عن فرد الإنسان، لكنه ليس في أي موضوع. ب: بعض الأشياء موجودة في الموضوع لكنها لا تقال عن الموضوع (وقصدي من شيء في الموضوع وجوده في الشيء لا بمثابة جزء من ذلك الشيء ولا يمكنه في الوقت ذاته أن يكون منفصلاً عن ذلك الشيء الذي هو فيه). على سبيل المثال العلم الخاص بقواعد اللغة والموجود في الموضوع أي في النفس لكنه لا يقال عن أي موضوع. والبياض في الموضوع أي في الجسم (فكل لون إنما هو في الجسم) لكنه لا يقال عن موضوع. ج: بعض الأشياء تقال عن الموضوع وموجودة في الموضوع، ومثالها العلم في الموضوع أي في النفس ويقال عن الموضوع، ومثال ذلك العلم في الموضوع أي في النفس، والذي يقال أيضاً عن الموضوع، نظير علم قواعد اللغة. د: بعض الأشياء

[1] - ألف - ب 9.

ليست في الموضوع ولا تقال عن الموضوع. ومثال ذلك فرد الإنسان أو فرد الفرس - فشيء من هذا القبيل ليس في الموضوع ولا يقال عن الموضوع. الأشياء التي تكون فرداً وعدداً واحداً، لا تقال عن موضوع بلا استثناء، ولكن لا يوجد شيء يمنع وجود بعضها في الموضوع - والعلم الخاص بقواعد اللغة أحد الأشياء الموجودة في الموضوع. يقوم هذا التقسيم الرباعي على مفهومين أساسيين هما: «ما يقال عن شيء» و «الوجود في شيء»، وحيث أن كل واحد من هذين المفهومين له جانب إيجابي وجانب سلبي، إذن ستكون الأشياء على أربعة أقسام.

الفكرة الأولى التي ينبغي قولها عن هذا التقسيم الرباعي هي لأن «يُقال عن» تعني غالباً «يُحمل على» لذلك غالباً ما تصوروا أن لهذا التقسيم طابعاً منطقياً ويدل على محمولات القضايا. إلا أن الفقرة التي نقلت تبدأ كما لاحظنا بعبارة «من بين الأشياء الموجودة»^[1]، ولا ريب في أن هذه العبارة تدل على أن أرسطو يتحدث عن الموجودات لا عن الألفاظ والأسماء. لقد أخذ أرسطو نفسه هذا التفاوت بنظر الاعتبار دون شك، لأنه يشير في هذا الصدد بالقول^[2]: متى ما يقال شيء عن موضوع ما فإن اسمه هو الآخر يطلق على ذلك الموضوع. ولكن في بعض الحالات يطلق اسم شيء على موضوع، لكن إطلاق نفس ذلك الشيء على ذلك الموضوع غير ممكن. على سبيل المثال: الشيء الأبيض يمكن أن يقال عنه إنه أبيض، لكن تعريف الأبيض لا يقال عن ذلك الشيء. بعبارة

[1] - في اللغة اليونانية τὸν ὄντων. جي. ال. آكريل (1963 م) مترجم المقولات إلى الإنجليزية ترجمها إلى «things there are of»، وترجمها مترجم إنجليزي آخر هو اي. ام. اجهيل (1952 م) إلى «things of»، وترجمها إسحاق بن حنين (عبد الرحمن بدوي، 1980 م) إلى «الموجودات»، وترجمها الدكتور أديب سلطاني (1378 هـ ش، 1999م) إلى «در ميان هستومندها [= الموجودات= باوه ها= الأشياء]. ويبدأ المحقق الطوسي هذه التقسيمات بمفردة «الأشياء» (أساس الاقتباس، ص 36 - 37): لا تخرج الأشياء عن أربعة أنواع: إما أن تكون موجودة في موضوع ومقولة عن موضوع أيضاً، وهذه هي الأعراض الكلية. وإما أن لا تكون موجودة في موضوع ولا مقولة عن موضوع، وتلك هي الجواهر الجزئية. وإما أن لا تكون موجودة في موضوع لكنها مقولة عن موضوع، وتلك هي الأعراض الجزئية. وإما أن لا تكون موجودة في موضوع لكنها مقولة عن موضوع، وتلك هي الجواهر الكلية.

[2] - المقولات، 2 ألف 29 فما بعد.

أخرى: الأبيض في الجسم، واسم الأبيض يقال عن الجسم، بيد أن تعريف الأبيض لا يقال عن الجسم أبداً. وعليه فالمنحى الذي ينتهجه أرسطو في هذا التقسيم الرباعي فلسفي وأنطولوجي أكثر من أي شيء آخر، وليس مجرد تقسيم منطقي ولساني.

ومن بين هذه الطبقات الأربع، تدل الطبقتان ألف و ج على الكليات والطبقتان ب و د على الأفراد، وأفراد الطبقتين ألف و ب، كلٌّ من جهة، وأفراد الطبقة ج من كلا الجهتين، ليس لهم استقلال وجودي. أما أفراد الطبقة د فلهم من كلا الجهتين استقلال وجودي. ولهذا السبب فإن موجودات الطبقة ج ليست موضوعية من أي جهة، أما موجودات الطبقتين ألف و ب فهي موضوع من جهة «عدم الوجود في الموضوع» و«عدم الإطلاق على موضوع» على الترتيب. ولكنها ليست بموضوع من الجهات المخالفة، أي على الترتيب من جهة «الإطلاق على موضوع» و«الوجود في موضوع». هذا في حين أن موجودات الطبقة د موضوعات من كلا الجهتين. كذلك فإن موجودات الطبقتين د و ب موضوعات تجاه موجودات الطبقتين ألف و ج على الترتيب، وموجودات الطبقتين ألف و د موضوعات تجاه موجودات الطبقتين ج و ب على الترتيب. العلاقات أعلاه، كما تم إيضاحه في البند السابق، أولاً تتعلق بالواقعيات الموجودة، وثانياً تتعلق بالجهات المنطقية من البحث.

التدقيق في العلاقات بين هذه الطبقات يدل على أن موضوع الوجود يعني الاستقلال الوجودي، وما يكون مستقلاً من جهة أحد ملاكي التقسيم، فهو موضوع من تلك الجهة نفسها. وما ليس له استقلال وجودي من جهة يُقال عن (يُحمل على) ما له استقلال وجودي من الجهة نفسها. وما يكون مستقلاً من الجهتين، لا يقال عن شيء على الإطلاق. الملاك الذي يطرحه المرحوم العلامة الطباطبائي في تلك الحاشية التي كتبها على «الأسفار» لأجل تحقق الحمل، هو نفسه ملاك أرسطو مع فارق أن أرسطو استخدم تعبير «الوجود في الموضوع» بدل تعبير الوجود نفسه. وعلى

هذا الأساس فمن وجهة نظر أرسطو حمل الشيء على شيء لا يصح إلا عندما يكون المحمول مستقلاً من الجهة التي يكون الموضوع مستقلاً فيها. كما أنه من منظار المرحوم العلامة الطباطبائي لا يصح حمل شيء على شيء إلا عندما يكون المحمول من حيث وجوده في نفسه مختلفاً عن الموضوع، ويكون من حيث وجوده لغيره متحداً مع الموضوع. يصدق هذا الكلام في باب حمل المواطأة (حمل الهوهو) ويصدق أيضاً في باب حمل الاشتقاق (حمل الهو ذو هو).

ونفهم الآن أن حمل الشيء على نفسه، مهما كان، لا يلبي شروط الحمل حسب عقيدة أرسطو، ولا شروط الحمل حسب عقيدة العلامة الطباطبائي، ولذلك لا يتاح اعتباره من سنخ حمل الهوهو ولا من سنخ حمل الهو ذو هو. مديات الحمل في حمل الشيء على نفسه لا تتجاوز حدود عقد الوضع، ولا تصل إلى عقد الحمل، ولهذا السبب فهي لا تتوفر على ملاكات الحمل. حمل الشيء على نفسه حمل خاص يختلف عن أي حمل آخر، لكنه في الوقت ذاته مستتر في كل حمل هوهوي أو حمل هو ذو هوي. وذلك أن موضوع أو محمول أي حمل مواطأة أو حمل اشتقاق قبل أن يكون موضوعاً أو محمولاً في قضية حملية، هو مصداق لحمل الشيء على نفسه: ما لم يحمل الشيء على نفسه فلن يحمل شيء عليه، ولا يحمل هو على شيء. لذلك ينبغي أن لا نسّمى مبدأ الهوية بمبدأ الهوهوية، وينبغي التفريق بين هذين. إذن، فحمل الشيء على نفسه خارج بالمرة عن حدود الأنواع المعروفة من الحمل، سواء كان حملاً أولياً ذاتياً أو متعارفاً ذاتياً أو متعارفاً بالعرض. وإذا لم يكن الأمر كذلك أساساً لما أمكن اعتباره مبدأ، إذ في هذه الحالة فقط نعتبره مبدأ بمعنيّة كل تصوراتنا، وعليه بمعنيّة كل أنواع حملنا. سواء حَمَلْنَا الشيء على نفسه أو لم نحمله على نفسه فإن كل تصور إنما هو بمثابة حمل للشيء على نفسه، وبالتالي فإن أي حمل سيتضمن في داخله حمل الشيء على نفسه.

وهكذا فإن إطلاق مفردة الحمل على مفاد مبدأ الهوية من ناحية، وعلى أنواع الحمل المعروفة في المنطق والفلسفة، يحصل على أساس الاشتراك اللفظي، بمعنى أن حمل الشيء على نفسه ليس نوعاً من الحمل الأولي الذاتي ولا نوعاً من الحمل الصناعي المتعارف عليه، ولا هو قسيم هذين النوعين من الحمل. بهذا المعنى فقط يكون الحق مع المحقق الطوسي حيث يقول:

لا يجوز حمل الشيء على نفسه^[1].

كما يتبين من هنا أن العقد الموجود في حمل الشيء على نفسه من جهة وبخلاف رأي آقا علي المدرس^[2] ليس من العقود الهئية المركبة، ومن جهة ثانية لا يمكن اعتباره من الهليات البسيطة على نحو الإطلاق، لأن الهليات البسيطة والهليات المركبة كلاهما من أقسام الحمل الشائع المتعارف التي لا يندرج فيه أبداً حمل الشيء على نفسه.

7 - أسلوب أرسطو في الدفاع عن أهم مبدأ - قانون في الوجود

نعلم أن أصل الأصول ومبدأ المبادئ وأرسخ كل الأصول من وجهة نظر أرسطو هو مبدأ عدم التناقض^[3]. في الفصل الرابع من كتاب غاما من «ما بعد الطبيعة»، وعندما يوضح أرسطو فكرة أنه يجب عدم المطالبة برهان لكل شيء، يقوم هذا الفيلسوف اليوناني مقام الإجابة أمام شخص له رؤيته الخاصة تجاه هذا المبدأ ولا يوافق على هذا الأساس صدق مبدأ التناقض، لذلك فهو يبحث عن برهان لإثبات صدقه. يستعين أرسطو في الدفاع عن مبدأ عدم التناقض بأسلوب التبكيث البرهاني ويقول يجب أن نثبت للخصم أن كل كلامه بما فيه تشكيكه هذا في مبدأ امتناع التناقض يعتمد في الحقيقة على هذا المبدأ نفسه. في البداية يجب أن نطلب منه أن يقول شيئاً فقط،

[1]- راجع: الهامش رقم 75 والنص المرتبط به من هذا الفصل.

[2]- آقا علي المدرس الزنوزي، الرسالة الحملية، ص 23 - 24.

[3]- ما بعد الطبيعة، غاما، 4، 1006 ألف 5.

وإذا لم يقل شيئاً فيجب أن لا نقوم مقام الردّ عليه، لأن الشخص الذي لا يقول شيئاً هو من هذه الناحية أشبه بالنبات، وبالتالي فهو لا يشك في صدق مبدأ امتناع التناقض أو لا يستطيع البحث عن برهان لإثبات صدقه. أما إذا قال شيئاً فلا يخرج الأمر عن حالين، إما إنه لا يقصد معنىً ما لما قاله وليس له علم بمدلول قوله، أو إنه يقصد معنىً لكلامه وله علم بمدلول كلامه. في الحالة الأولى لا يحق أن يكون له كلامه لا مع نفسه ولا مع الآخرين. ولكن في الحالة الثانية «سيقول شيئاً له معناه ودلالته عند نفسه وعند الآخرين». وإذا وافق إنسانٌ هذا يكون قد وافق صدق مبدأ عدم التناقض، لأن التلفظ بكلام ذي معنى يعني القبول بشيء معين^[1]. وهكذا ستكون حصيلة ردّ أرسطو أنه لو قال قائل على سبيل المثال: «شجرة» وأراد من ذلك معنى وعرف أنها تدل على شيء معين، فإنه في الواقع يسلم لمبدأ عدم التناقض. لماذا؟ أو بتعبير آخر ما العلاقة بين هذا الردّ وبين ماهية مبدأ عدم التناقض؟

تكتب مارثا غراويا نوسباوم في هذا الشأن^[2] :

يقول لنا تراث القرون الوسطى إن كل واحد من العلوم الأرسطية يقوم على مبادئ أو أصول لا تكتشف عن طريق التجربة بأي شكل من الأشكال (وبعبارة أخرى ليست فاي نومنا أو ظاهرة)، بل نستطيع إدراكها بعملية الشهود العقلي (intellectual intuition) الخاصة. وتقول لنا الحكاية نفسها إنه بالإضافة إلى أسلوب تجميع وتنظيم الـ «فاي نومنا»، يشير أرسطو في أعماق المستويات إلى تيار عقلي مختلف تماماً هو نشاط العقل المحض (pure intellect) على نحو قبلي (a priori) ... [ولكن]^[3] من الواضح أنه لا يوجد أي قدر مشترك بين هذا الجواب وحكاية حصول

[1]- م ن، 1006 ألف 12 - 25. يمكن للقارئ الكريم في خصوص هذا الاستدلال مراجعة دراستنا تحت عنوان «خروج ابن سينا من نزعة الشك» (مجلة «ذهن»، العددان 11 و 12، شتاء 1381 هـ - ش، 2003 م).

[2]- نوسباوم، أرسطو، ص 40 - 43.

[3]- [ولكن] إضافة من عندنا وليس من عند مترجم كتاب نوسباوم.

اليقين عن طريق الشهود العقلي. جواب أرسطو للطرف الآخر مقيد تماماً بدائرة عمل الإنسان وتجاربه، والهدف منه إيضاح الدور الأساسي لهذا المبدأ المنطقي في كل أقوال البشر وكلماتهم^[1]، ولا يطرح في هذا الردّ - حتى ادعاء - أي شكلٍ من يقين أرسخ. طبقاً لهذا الرأي^[2] فإن فهم أحد المبادئ الأساسية يعني رؤيةً أنصح للدور الأساسي لهذا المبدأ في دائرة معينة من التجارب الإنسانية، وليس قسماً معيناً من الإدراك.

ناقشنا قبل هذا ما قصده أرسطو من النوس والشهود العقلاني، وقلنا كيف أن البعض وقعوا في سوء فهم في هذا الخصوص. طبعاً الحق مع نوسباوم، وأرسطو لا يعتبر النوس - الذي ترجمه نوسباوم إلى البصيرة العقلانية (intellectual insight) لكي تتحاشى استخدام تعبير الشهود العقلاني - نشاطاً مستقلاً عن كل أشكال المعطيات الحسية والتجارب العقلية. إلا أن القول بأنه لا يوجد في هذا الردّ أي ادعاء ليقين أرسخ، إما هو ثمرة سوء الفهم بمقدار سوء الفهم الموجود مسبقاً حول الشهود العقلاني، ذلك أن أرسطو يدافع ضمن هذا الرد عن أرسخ المبادئ. يقول إن طلب البرهان والإثبات لهذا دليل على الافتقار للتربية العلمية^[3] وهو إلى ذلك رؤية غير ممكنة^[4]. ردّه في الواقع إفصاح عن تعذر الرؤية المذكورة أي طلب برهان وإثبات لمبدأ عدم التناقض. ومن الجلي أن نوسباوم أخفقت في فهم ما قصده أرسطو. ولكن كيف يمكن لقارئ متخصص في فلسفة أرسطو أن يخفق في فهم هذا الردّ؟ والحال أن الرد نفسه كما لاحظنا واضح جداً، وكذلك الفقرة التي تأتي فوراً بعد الرد في كتاب

[1]- يبدو أنه لا بدّ من وضع كلمة «است» الفارسية (تعادل إن بالعربية تقريباً) بعد كلمة «آدمي» (الإنسان)، وهي غير موجودة في النص الفارسي، ولم يتوفر لديّ النص الأصلي للكتاب.

[2]- أي رأي السيدة نوسباوم.

[3]- ما بعد الطبيعة، 1006 ألف 6.

[4]- م ن، 1006 ألف 12.

«ما بعد الطبيعة» (أي، 1006 ألف 29 - 1007 ألف 20) توضح مراد أرسطو بمثال جليّ كل الجلاء^[1].

طبقاً لإيضاحات أرسطو نفسه، وكما سلف أن نوّهنا عند إيضاح رؤيته حول كيفية ظهور أصل الفهم، فإن أصل الفهم يتعلق بـ «وجود» الأشياء، وكذلك قصده من دلالة اسم على شيء هو النظر لـ «الواقع» وأخذه بعين الاعتبار (1006 ب 24). وعليه، متى ما تلفظ إنسان بكلمة واعترف أنها تدل على شيء فإنه يتعامل مع الواقع، وعليه وحسب رأي أرسطو فإنه يتعامل مع وجود المدلول. بمجرد الاعتراف بدلالة اسم على شيء نكون أمام وجود ذلك الشيء. كلمة الإنسان تدل على شيء وكلمة اللإنسان تدل على شيء آخر، ولأن الواقع هو الذي يؤخذ بنظر الاعتبار فيجب أن تدل هاتين الكلمتين على وجودات وموجودات متفاوتة، إذن الإنسان يدل على الإنسان، واللإنسان يدل على اللإنسان. بتعبير آخر وجود التناقض في المفردات، كما يقول المرحوم العلامة الطباطبائي بدقة^[2]، هو من وجهة نظر أرسطو فقط لرجوع مفاهيمها إلى السلب والإيجاب في الهئية البسيطة المتعلقة بها. وكمثال على ذلك، عندما يقول شخص <إنساناً> فمعنى ذلك أنه لا يقول "الإنسان"، وعليه فقول «إنسان» شريطة أن يسلم القائل من حيث الواقع بدلالة قوله على شيء، يعني الاعتراف بمبدأ عدم التناقض. فالإنسان في هذه الحالة سيكون بمعنى: الإنسان موجود، ولأن قول إنسان يفيد ضمناً عدم قول لإنسان، ومعنى اللإنسان هو أن الإنسان غير موجود، إذن ثمة تناقض بين الإنسان واللإنسان من حيث رجوع مفاهيمهما إلى السلب والإيجاب في الهئية البسيطة. لذلك يقول

[1]- أكبر الظن أن ما سبب سوء الفهم هذا والتفسير الظاهرياتي لأرسطو هو التأكيد المبالغ فيه لنوسباوم على دور «فأي نومنا» إلى جانب ذهنيتهما في خصوص التقسيم الثنائي المضلل للفلاسفة إلى تجريبيين وعقليين. وسبق أن تحدثنا عن وجه الخطأ في هذا التقسيم ودرجة إضلاله. راجع على سبيل المثال الهامش رقم 44 والهامش رقم 73 والنصين المرتبطين بهما من هذا الفصل.

[2]- في الحاشية على المجلد 7 من الأسفار، ص 192 - 193.

أرسطو: إذا قال أحد شيئاً واعترف بأن قوله يدل على شيء، فإن ذلك بمثابة الاعتراف بصدق مبدأ عدم التناقض.

سبق أن ناقشنا ارتباط مبدأ الهوية بالواقع، وتعرفنا الآن على طريقة ارتباط هذا المبدأ بالواقع من خلال تسليط الضوء على أسلوب دفاع أرسطو عنه. هذا المبدأ أو المبادئ الأولية تتعلق بواقع الأشياء ووجودها، وليست مجرد قانون يحكم التفكير. كل ما يتمتع بالواقع أي بالوجود مشمول بهذا المبدأ، والاعتقاد بمبدأ الهوية أو مبدأ عدم التناقض على حد تعبير برتراند رسل «اعتقاد حول الأشياء والأمور الواقعية وليس حول التفكير فقط»^[1]. مديات شمول هذه المبادئ نفس مديات شمول الوجود بالضبط، وبكلمة ثانية إنها قوانين الوجود، ولهذا السبب تحديداً فهي تتمتع برصانة ومثانة إلى درجة أننا نحن البشر لا نستطيع حتى من خلال نافذة الخيال أن ننظر إلى عالم لا تدرج موجوداته ضمن دائرة شمول هذه المبادئ، كأن نضع مثلاً عالماً تكون فيه شجرة الدلب شجرة دلب وفي الوقت ذاته شجرة عنب. وعليه ضرورة الموجود في هذه الأصول ضرورة ناجمة من الواقع والوجود، بمعنى أننا إذا لم نستطع تصور خلاف هذه المبادئ والتفكير بخلافها فالسبب هو أن واقع الأمور لا يسمح لنا بذلك. إنها قوانين الواقع قبل أن تكون قوانين عقلنا، وهي لم تنبثق من عقولنا ولم تنتج عنها، بل وجدها عقل البشر في الواقع، والواقع هو الذي فرضها على عقولنا، فهي ما يُلزمنا به الواقع والوجود. ولهذا السبب فهي معرفة خالصة أصيلة بالواقع.

إذا كانت مديات إطلاق مفهوم الوجود أبعد من وجودات عالم التجربة الحسية، أي إذا كانت هناك موجودات في العالم يختلف سنخ وجودها عن وجود الموجودات

[1]- برتراند رسل (1356 هـ - ش، 1977 م)، ص 115. وهذه هي تنمة عبارة رسل: «أي على سبيل المثال ليس الاعتقاد بأننا إذا اعتقدنا أن شجرة ما هي شجرة دلب، لا نستطيع في الوقت ذاته أن نعتقد أنها ليست شجرة دلب، بل الاعتقاد بأنه إذا كانت تلك الشجرة شجرة دلب فلا يمكن في الوقت نفسه أن تكون غير شجرة دلب». ويرى رسل إن هذا الكلام معتبر بشأن أي تصديق أولي آخر (ص 116).

المادية، فهي أيضاً، بحكم كونها مدلولات للوجود، مشمولة بهذه المبادئ، فأولاً هذه المبادئ هي مبادئ الوجود ونابعة من الوجود، وثانياً اتضح في موضعه أن مفهوم الوجود يصدق على مصاديقه بالاشتراك المعنوي. بمعنى أنه لو كان لشيء ما حكمٌ ما لمجرد وجوده فإن ذلك الحكم سيسري على كل الموجودات لمجرد وجودها وبغض النظر عن خصوصياتها المتفاوتة المتنوعة. إذن، حيث أن مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض حكمٌ وجود الواقعيات فهما صادقان على الواقعيات الخارجية وعلى الواقعيات الذهنية أيضاً، وعلى الواقعيات المادية وكذلك على الواقعيات غير المادية، شريطة أن يثبت في موضعه وجود مثل هذه الواقعيات غير المادية.

لأن هذه القوانين وضرورتها نابعة من واقع الأشياء، وقوانا الإدراكية أدركتها عند مواجهة الواقع لذلك لن يكون من المفيد معرفياً افتراض إمكانات وهمية. المراد هو أنه لو قال قائل من أين نعلم أننا لسنا نحلم؟^[1] أو كيف أتأكد من أن شيطاناً لم يخدعني وأنا أدرك العالم والواقع على هذا النحو نتيجة خداعه لي؟^[2] أو من أين لي أن أعلم أن ما أدركه ليس بتأثير من أمواج تبعثها موجودات كونية أخرى تسمى «الأغوال» وتؤثر في ذهني إلى درجة تجعل معتقداتي حول العالم خاطئة في الغالب؟^[3] أو إذا افترض أية إمكانية أخرى أو أي احتمال آخر فلن يكون لذلك علاقة بوضع الواقع. نقاش المعرفة وعلم المعرفة لا يرتبط إلا بوضع واقع العالم والإنسان، وافتراض حالات ممكنة وهمية لا فائدة منه في التبيين الطبيعي لواقع المعرفة الإنسانية. مثل هذه الافتراضات لا يمكنها حتى أن تستتبع تشكيكاً معرفياً، فحتى لو كان أحد هذه

[1]- ديكارت، الأعمال الكاملة، ج 2 (1984 م)، ص 13. وراجع كذلك: أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 27.

[2]- ديكارت، م ن، ص 15 و 18.

[3]- مثال افتراضي لا يطرحه كيث لمر عن نفسه بل عن لسان إنسان مشكك. راجع: لمر (1971 م) في لويس پويمان (1999 م)، ص 63. الأغوال (Googols) في هذا الافتراض موجودات قوتها العقلية أكثر من القوة العقلية للإنسان مائة مرة. الغول في الواقع هو الشيطان المخادع عند ديكارت وقد تم تحديده وعصرنته.

الافتراضات واقعيًا حقًا فلن يخلق تغييراً في الوضع المعرفي، إذ في كل الأحوال ينبغي إيضاح قضية المعرفة البشرية ومعرفة العالم.

أضف إلى ذلك أنه لا يمكن للأحلام والرؤى والشياطين والأغوال أن تؤثر إلا في مجال المعرفة الفطرية و فقط مجال المعرفة الفطرية، فالمعرفة المستقلة عن عالم الواقع يمكن أن تنبثق من أي مصدر ومكان آخر. الذهن الذي تنقطع صلته عن الواقع الموجود قد ينتهي به المطاف إلى أي مكان، وعلى العكس من ذلك فإن الذهن الذي يستمد قوته من الواقع وعلى أساسه خطوةً خطوةً، سيبقى في إطار ضروريات الواقع، وسوف يحصل على قوته من الواقع وعلى أساسه خطوةً خطوةً. لكن هذا لا يعني أنه سيكتشف في يوم من الأيام كل ضروريات الواقع. يقول المحقق الطوسي:

الضرورة الذهنية أخص من الضرورة الخارجية. فكل ما يعتبرونه ضرورياً بيقين فهو ضروري في الخارج أيضاً، لكن العكس غير لازم^[1].

وعلى هذا فنحن لا نعلم كيف سيكون الإنسان وعلمه في عالم غير هذا العالم الواقعي، وليس لدينا أي علم بأيّ عالم ممكن آخر، فعلمنا محدود بهذا العالم الواقعي، ومهما سافر علمنا وساح فسببى مع ذلك مرتبطاً بالعالم الواقعي. إذا كنا نتكلم عن الأمور المادية، أو إذ تحدثنا عن الواقعيات الذهنية، أو إذا كان كلامنا حول الواقعيات غير المحسوسة وغير الجسمانية، فكل ذلك مرتبط بالعالم الواقعي، ولا يوجد في كل المعرفة البشرية حتى تصور واحد أو تصديق واحد يرتبط بأيّ عالم من العوالم الممكنة. ولهذا السبب يمكن اعتبار أية نتيجة تستنتج على أساس الأحلام والرؤى والانخداع بأخاديع الشياطين والأغوال وما إلى ذلك، أو على أساس مفهوم «نتيجة صادقة في أي عالم ممكن»، يمكن اعتبارها نتيجةً حاصلّة عن مغالطة الإمكانيات الوهمية، وعدم تقرير أي شأن معرفي لها.

[1]- الخواجة نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، ص 131.

8 - آراء الفلاسفة المسلمين حول ظهور المبادئ الأولية والعقل الفعّال والعقل بالملكة

ألف - العقل الهيلولاني (العقل بالقوة)

ذهب الفلاسفة المسلمين جميعهم تبعاً لتقسيم أرسطو للعقل في كتابه «حول النفس»^[1]، إلى أن لعقل الإنسان وجوهاً ومراتب. ما يسمونه العقل عند الإنسان هو نفسه الناطقة والتي تسمى العقل لتوفرها على القدرة على إدراك المعقولات، ومن ثم بسبب إدراك المعقولات. إذن، تسمى نفس الإنسان الناطقة عقلاً أحياناً بسبب التوفر على القوة والملكة لإدراك المعقولات، وأحياناً بسبب فعل هذه القوة وأدائها وإدراكها الفعلي للمعقولات، وأحياناً بسبب التوفر على مدركات معقولة. وقد أطلقوا على النفس الناطقة من الزاوية الأولى اسم العقل بالقوة، ومن الزاوية الثانية اسم العقل بالفعل، ومن الجهة الثالثة، متى ما اعتبروا مدركات المعقولة محصورةً في المبادئ والأوليات البديهية، أطلقوا عليها اسم العقل بالملكة. وهكذا، فقد أطلقوا في الفلسفة الإسلامية اسم العقل على موهبة الإنسان الخاصة وكذلك على أداء هذه الموهبة وفعلها، وأيضاً على حصيلة هذه الموهبة وثمراتها. وقد أخذت جميع هذه المعاني من زاوية معرفية، ولكن ثمة زاوية أخرى يطلق فيها اسم العقل على موجودات معينة ليس وجودها جسمانياً، ولا إذا قامت بفعل ما ستحتاج إلى الجسم والأحوال الجسمانية من أجل القيام بهذا الفعل. كما أن المبدأ أو المصدر المطلق لكل الموجودات، أي الله، يسمى في الفلسفة الإسلامية عقلاً. وهذان المعنيان الأخيران مأخوذان من زاوية ما بعد الطبيعة وهي نفسها الزاوية الأنطولوجية. إذن، يمكن في إطار هذه الزاوية نفسها، التحدث عن زاوية أنطولوجية أيضاً بمعنى أنه توجد في

[1]- بحثٌ أرسطو المنفعل في الفصل الرابع من الكتاب الثالث من «حول النفس» وبحث العقل الفعّال (أو العقل الخلاق بتعبير أضح) في الفصل الخامس من نفس الكتاب.

العالم موجودات تسمى عقلاً. بالإضافة إلى ذلك، توجد أيضاً زاوية أخلاقية يعتبر عقل الإنسان على أساسها قوةً تحرك جسم الإنسان في تلك الأعمال الجزئية التي يستلزم أداؤها الرؤية والتأمل والتفكير. وقد أطلقوا على عقل الإنسان من هذه الزاوية اسم العقل العلمي، في حين يسمونه من الزاوية المعرفية العقل النظري. وكما ألفت ابن سينا فإن القواعد الأخلاقية الكلية هي حسيلة المشاركة بين الزاويتين العملية والنظرية، وبمستطاع العقل العملي بمشاركة العقل النظري أن يشيد المبادئ الكلية والعقلانية للأخلاق^[1]. يمكن مناقشة عقل الإنسان من جميع الزوايا الثلاث المعرفية والأخلاقية والأنطولوجية (الماورائية)، بيد أن ما يقال في علم المعرفة حول عقل الإنسان فمن الواضح أنه يطرح من الزاوية المعرفية فقط. من هذه الزاوية لا يناقش سوى العقل النظري، بحيث لو تحدثوا عن العقل بالفعل في الإنسان لم يكن قصدهم العقل بالفعل الذي يمكن أن يُقبَل من زاوية ماورائية أو كوسمولوجية، بل يقصدون وجهاً من النفس الإنسانية تمتاز بخصوصية معينة نتيجة اكتساب المعقولات، هذا على الرغم من أنه بعد الفراغ من البحث المعرفي يمكن النظر حتى لهذا الوجه من أوجه النفس الإنسانية من زاوية ماورائية.

يقرر الفلاسفة المسلمون لعقل الإنسان مراتب ودرجات. وكلهم بلا استثناء يرون أن العقل بالقوة هو أول مراتب عقل الإنسان. والمراد من العقل بالقوة هو استعداد وجاهزية نفس الإنسان لإدراك المعاني المعقولة، والنفس في هذه المرتبة خالية من كل المعقولات والعلوم النظرية والبدئية^[2]. أطلقوا على هذه المرتبة من العقل البشري وبسبب شبهه بهيولى الجسم (الهيولى الأولى)، والتي يعتقد القائلون بها أنها خالية

[1]- كنموذج راجع: ابن سينا، النجاة، ص 331.

[2]- راجع: الكندي، رسائل الكندي، ص 302؛ الفارابي، فصول منتزعة، ص 51؛ ابن سينا، النجاة، ص 333 - 334؛ الشفاء، النفس، ص 186؛ الإشارات، ص 94؛ صدر المتألهين، الأسفار، 8، ص 131؛ المبدأ والمعاد، ص 369؛ مفاتيح الغيب، ص 115.

من أية صورة محسوسة لكنها تقبل جميع الصور المحسوسة، أطلقوا عليها تسمية العقل الهولاني، ذلك أن نفس الإنسان في مرتبة العقل بالقوة ليس لها أية صورة (أي ليس لها أية صورة معقولة)، لكنها تقبل الصور المعقولة^[1].

من النتائج الواضحة لهذه العقيدة التي قال بها الفلاسفة المسلمون رفض النزعة الفطرية، ذلك أن القول بالعقل بالقوة والنزعة الفطرية - سواء على مستوى التصورات أو على مستوى التصديقات - لا يمكن الجمع بينهما. بل إن بعض الفلاسفة استدلوا على أن عقل الإنسان في بداية تكوّنه كان عقلاً بالقوة، ومن ذلك ما قاله صدر المتألهين في كتاب «المبدأ والمعاد»:

كذلك العقل بالقوة لو كان لها صورة مخصوصة لما صلح لأن يقبل غيرها كاللوح المكتوب^[2].

ولهذا يصرّح المرحوم العلامة محمد حسين الطباطبائي:

ليس للإنسان معلومات فطرية أولى [أي معلومات ترافق الإنسان منذ أول مراتب ظهور الإنسان ووجوده]، ولم يدّع أحد حكمائنا وفلاسفتنا مثل هذا الادعاء^[3].

وعلى هذا الأساس، حيث أننا دللنا على أنه لم يكن إفلاطون ولا أرسطو، في الفلسفة الكلاسيكية اليونانية القديمة، والتي نعتقد أنها اختتمت في هذا المعنى بفلسفة أرسطو، لم يكن أيُّ منها من أنصار النزعة الفطرية، ولأنه لم يكن لأيٍّ من الفلاسفة الذين سبقوا سقراط أيضاً مثل هذا الرأي، وحيث أنه لم يكن بين الفلاسفة المسلمين أيضاً فيلسوف يذهب هذا المذهب والاعتقاد، لذا يتسنى الاستنتاج بسهولة أن مفهوم «العلم الفطري» هو أساساً مفهوم جديد ينتمي للفلسفة الغربية الحديثة.

[1]- كنموذج راجع: صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 369.

[2]- م ن.

[3]- راجع: ابن سينا، برهان الشفاء، الهامش رقم 721، ص 634؛ راجع كذلك: الهامش رقم 5 والنص الخاص به من الفصل الأول من هذا الكتاب.

كما يتسنى الاستنتاج أنه لا يمكن أبداً لا في الفلسفة اليونانية ولا في الفلسفة الإسلامية، القول بالتقسيم الثنائي الغربي الذي يقسم الفلسفة إلى نزعة تجريبية ونزعة عقلية، أو تصنيف بعض فلاسفة هذين التراثين الفلسفيين المهمين (الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية) على هذا القسم أو ذاك من التقسيم الثنائي المذكور، ناهيك عن أن يتاح اعتبار أرسطو مثلاً زعيم التجريبيين أو القول بأن إفلاطون كان زعيماً للعقلين^[1].

المسألة التي قد تطرح هي هل كون العقل الإنساني في بداية تكوّنه عقلاً بالقوة يشمل فقط العلم الحسولي أم يشمل العلم الحضوري أيضاً؟ بمعنى هل يعلم الإنسان بنفسه وبقواه منذ بداية تكوّنه، أم لأن نفسه في بداية وجوده عقلٌ هيولاني ليس له أي علم بالفعل، إذن ليس له علم بالفعل تجاه نفسه وقواه؟

أن تكون نفس الإنسان عقلاً هيولانياً في بداية حدوث الإنسان ووجوده يعني أن نفس الإنسان في تلك المرتبة ليست لها أية صورة، أي ليس لها أي تصور أو تصديق تجاه العالم الخارجي أو حتى تجاه نفسها، إنما على حسب تعبير الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري: نفس الإنسان «في بدايتها تفتقر إلى الذهن»^[2]. فلأن شأن الذهن والذهني هو الحكاية عن الغير لذلك فعالم الذهن عبارة عن عالم الصور العلمية والروابط التي يستلزمها وجود هذه الصور. قد تكون هذه الصور صوراً علمية لأشياء خارج النفس، أو صوراً علمية للنفس ذاتها وحالاتها وقواها الباطنية. حيث أن العقل الهيولاني يفتقر لأية صورة، لذلك لا يمتلك الإنسان في بداية حدوثه علماً بحالاته وقواه الداخلية وبالتالي حتى علماً بنفسه، والعلم هنا هو العلم الحاصل بوساطة صورة تحكي عن الغير. أي إنه في تلك المرتبة لا يمتلك أي تصور عن نفسه وعن حالاته وقواه الداخلية. مع أن الطفل يشعر بالجوع لكنه لا يمتلك أي تصور عن الجوع. أو

[1]- راجع: الهامش رقم 6 من الفصل الأول من هذا الكتاب.

[2]- الأعمال الكاملة، ج 6، ص 273. وهذا أيضاً في الواقع أحد آثار هيولانية عقل الإنسان.

مع أنه يشعر بالألم لكنه لا يملك أي تصور عن الألم. وفقدان هذه التصورات يعني فقدان التصور عن الذات. فكما أوضح ابن سينا إذا كان لإنسان علم بفعل نفسه، أي إذا كان له تصور عن نفسه، فلا شك في أن له مَعِيَّة هذا التصور بل حتى قبله، تصوراً عن نفسه. على سبيل المثال، إذا كان لإنسان تصوره عن تفكيره، وتفكيره هنا هو فعل نفسه وأثرها، فسيكون له في الواقع تصوره عن ذاته ونفسه، لأن ذات الإنسان مأخوذة في تصور فعلها وهي جزء من مفهوم فعلها من حيث هي فعلها، فهي موجودة قبل وجود فعلها أو على الأقل مَعِيَّة وجود فعلها. ولهذا لا يستطيع أن يقول قائل «أفكر، إذن أنا موجود»، إذ حسب الإيضاحات أعلاه لا يمكن استنتاج وجود ذات الإنسان من فعل تلك الذات^[1].

ومن هنا ميّز الفلاسفة المسلمون تمييزاً صحيحاً واضحاً بين العلم الحضورى والعلم الحصى، كما أنهم صرّحوا بأن الإنسان في بداية حدوثه ليس له علم بالفعل حتى

[1]- ابن سينا، ص 90. ينبغي أن يتنبه القارئ الكريم أن رأينا حالياً في قضية «أفكر إذن أنا موجود» والنقود الموجّهة لها ليس - وخلافاً لرأي مارغريت ويلسون مثلاً - أن الكوجيتو الديكارتي استدلال قياسي ويحتاج إلى المقدمة الكبرى القائلة «كل من يفكر فهو موجود» لتكون حجّةً وإدناً لاستنتاج «إذن أنا موجود» من «أفكر» (راجع: مارغريت ويلسون (1978 م)، ص 53 - 58). وحتى لو وافقنا افتراضاً كلام ديكارت أن الكوجيتو ليس استدلالاً قياسياً (راجع: ديكارت، الأعمال الكاملة، ج 2 (1984 م)، ص 100 و 271؛ ديكارت (1976 م)، ص 4، البند د)، «بل هو أمر بديهي وحصيلة شهود ذهني بسيط» (ديكارت (1984 م)، ص 100)، فسيفيق مع ذلك كلامنا في نقده والقائم على أساس تعاليم ابن سينا، ساري المفعول. يكتشف ديكارت هنا وجود ذاته بشكل «شهودي» على حدّ تعبيره (وهو تعبير غامض وينبغي عدم الاكتراث له) من تفكيره، ويقطع ويقين تساوي متانته متانة ما يستند عليه أرخميدس لـ «اجتثاث الأرض من مكانها» (راجع: م ن، ص 16). تتجلى هذه الفكرة من تقرير الكوجيتو على شكل «أفكر إذن أنا موجود» بشكل واضح، التقرير الذي بالرغم من أنه لا يظهر في التأمل الثاني من «التأملات» بهذا النحو، إلا أنه يتكرر بعينه في آثاره الأخرى ومنها مراسلاته مع بورمن (1976 م)، ص 4، البند 4، السطران 10 - 11، و«مبادئ الفلسفة»، القسم الأول، المبدأ السابع (في الأعمال الكاملة، ج 1، (1985 م)، ص 195، وفي «مقال في المنهج»، القسم 4 (في نفس الصفحة 127). وعليه، لا يستطيع أن يقول قائل لأن الكوجيتو الديكارتي ليس استدلالاً قياسياً (مع أننا قلنا في مطلع هذا الهامش إن البعض يذهبون إلى أنه استدلال قياسي) لذلك لا ينطبق عليه النقد المبتني على تعليمة ابن سينا في الإشارات. وقد يكون خطأ ديكارت هذا نابعاً من الخلط بين العلم الحضورى بـ «الأنا» وبـ «حالات الأنا وأفعالها» وبين العلم الحصى بالـ «هم» والتوفر على تصور عنهم. راجع كذلك: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، م ن، ص 281 - 282.

بنفسه، وعلمه بنفسه هو قوة العلم فقط. في العلم الحضورى لا توجد أية صورة علمية بين العالم والمعلوم، وليس هذا وحسب بل ولا توجد أية قوة من قوى الإنسان الإدراكية من قبيل قوة الإدراك الحسي أو الإدراك الخيالي أو الإدراك العقلي. وعليه إذا اقتصر علم الإنسان على العلم الحضورى لما أفضى هذا العلم لوحده أبداً إلى تشكيل ما نسميه الذهن. الذهن حصيلة أداء القوى الإدراكية للإنسان وبالتالي فهو ثمرة الصور العلمية. من جهة أخرى، لا توجد في العلم الحضورى حكاية عن الغير. أي حسب الافتراض، يحضرُ ويحصلُ أصلُ وجود المعلوم لدى وجود العالم^[1]، ولذلك فإن المعلوم هو عين العلم والكشف، وليس علماً بالغير أو علماً كاشفاً عن الغير. وهذه الصفة الأخيرة تعني أيضاً أنه لا يوجد في العلم الحضورى شيء اسمه الخطأ. إذن، علم الإنسان الحضورى بنفسه وبحالاته وقواه الإدراكية لا يقبل الخطأ ولا يقبل الإصلاح. يتضح من مجموع هذه الخصوصيات الأربع التي ذكرناها للعلم الحضورى أن الإنسان في بداية حدوثه لا يحمل علماً - ونقصد هنا العلم الحسولى - حتى بنفسه وبحالاته وقواه وأفعاله. وعقله عقل بالقوة حتى في خصوص علمه بذاته. فحتى لو كان للإنسان منذ البداية علمه الحضورى بنفسه وذاته، فهذا لا يستدعي التوفر على علم حسولى.

يقول صدر المتألهين في المقالة الأولى من الفن الثاني من كتاب «المبدأ والمعاد» عند

البحث في مراتب القوة النظرية:

[فصل في مراتب القوة النظرية وهي أربعة] الأولى ما يكون للنفس بحسب

[1]- يقول المرحوم الطباطبائي نظراً لمهامية العلم الحضورى، وبعد تعريف العلم بأنه حضور أمر مجرد عن المادة لدى أمر مجرد، ولأن الأمر المادى لا يمكن أن يحضر ويحصل لدى أمر مادى، يقول إذا شئت استطعت أن تقول في تعريف العلم إنه عبارة عن حضور شيء لدى شيء (حضور شيء لشيء) (نهاية الحكمة، ص 240). هذا صحيح، لكنه ليس علماً حسولياً، وحيث أن بحوث علم المعرفة مرتبطة كلها بالعلم الحسولى، لذا ينبغي تبديل العلم الحضورى إلى عدم حسولى، وإلا إذا بقي مجال علم الإنسان محصوراً فقط بهذا التعريف للعلم، انتفت بحوث علم المعرفة برمتها. لذلك من الأفضل أن نعتد هذا التعريف للعلم الحضورى، ونعتمد لتعريف العلم الحسولى التعريف القائل إنه حصول الصور المعلومّة في النفس (ابن سينا، النفس من الشفاء، ص 82).

الفطرة، وهو تهيؤها بحسب ذاتها لدرك المعاني المعقولة حين خلوّها عن جميع المعقولات البديهية والنظرية. وذلك التهيؤ هو العقل الهولاني والعقل بالقوة.

ثم يطرح السؤال القائل:

إن علم النفس بذاتها وبقواها القريبة منها التي هي جنودها فطري كما سبق ذكره، فكيف تكون النفس في مبدأ فطرتها قوّة محضة؟

ويقول في معرض الإجابة عن هذا السؤال إنه لا توجد منافاة بين هذين السنخين: فإن نحو العلم ممّا كان تابعاً لنحو الوجود بل عينه فالوجود المفارقي الذي لا يتقوم وجوده من أمور غريبة عن ماهيته نحو وجوده بعينه نحو علمه بذاته. فكل ما كان وجوده قوياً كان علمه بذاته أيضاً شديداً. وكل ما كان وجوده ضعيفاً أو بالقوة كان علمه بذاته أيضاً كذلك. والنفس الإنسانية في أول نشأتها لا استقلال لها في الوجود فإنها وإن كانت جوهرية الوجود ولكن جوهريتها في أول الكون جوهرية شبيهة بالأعراض بل هي أضعف من الأعراض، لأنها قوة محضة فعلمها بذاتها قوة العلم بالذات^[1].

ويكرر صدر المتألهين هذا الكلام نفسه والسؤال نفسه والجواب عينه في كتاب آخر من كتبه هو «مفاتيح الغيب»^[2]. ولكن من الواضح أن جوابه هذا لا يرتبط بالعلم الحسولي، إنما يعتبر علم النفس بذاتها في بداية حدوثها علماً بالقوة على أساس ركيته ومبناه في باب نفس الإنسان حيث يعدها جسمانية الحدوث وفي الواقع مجمع البحرين^[3]. والحال أن نقاشنا كان حول أن الإنسان في بداية حدوثه حتى لو

[1]- صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 329 - 370؛ وراجع حول هذا أيضاً: حاشيتين للحاج الملا هادي السبزواري على أسفار صدر المتألهين، ج 3، ص 368، و ص 449 - 450.

[2]- ص 518.

[3]- صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 373: «فمعنى كونها [النفس] مجمع البحرين أن ذاتها في مبدأ الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الشرف وغايتها في الكمال وبداية عالم العقلية في السفر إلى المعبود الحق والتدرج في الوصول إليه من حال إلى حال. فهي صورة الصور في هذا العالم ومادة المواد في عالم آخر فيكون حدّاً جامعاً وبرزخاً وحاجزاً بين البحرين الجسمانيات والروحانيات، منه البداية وإليه الانتهاء من وجهين».

كان له علم حضوري بنفسه فهو لا يمتلك صورة عن نفسه، وعليه فعلمه بنفسه وحالاته وأفعاله في مرتبة العقل الهولاني مجرد علم بالقوة ليس إلّا، وواضح أن بحثنا كان في باب العلم الحسوي. إن نظرة صدر المتألهين إلى نفس الإنسان هنا هي نظرة أنطولوجية أكثر منها إبستمولوجية، مع أنها تحمل في طياتها الفائدة المعرفية اللازمة لبحثنا. على كل حال، نفس الإنسان حتى بعد علمها الحضوري بذاتها يمكنها أن تتوفر على علم حصوي بالقوة ذاتها. ومن هذه الزاوية يسمون النفس في هذه الحالة العقل بالقوة. العقل من الناحية المعرفية، لا يعتبر بمعنى الموجود المجرد عن المادة كما يذهب صدر المتألهين في المبحث أعلاه، إنما العقل سواء كان العقل العلمي أو العقل النظري، من هذه الناحية وكما يصرح ابن سينا وهو على حق:

وليس واحداً منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى.... فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن تستكمل نوعاً من الاستكمال... وهذا الاستعداد له هو بالشيء الذي يسمى العقل النظري^[1].

وهكذا فإن نقاش مراتب العقل الإنساني نقاش معرفي، والمرتبة الأولى التي تُشخص فيه هي العقل الهولاني والعقل بالقوة.

ومن الأفضل هنا وبمناسبة الكلام عن العلم الحضوري وفرقه عن العلم الحسوي أن يطرح موضوع آخر هو أن القضايا المتعلقة بتقسيم العلم إلى تصور وتصديق والقضايا المتعلقة باليقين والشك والتسويغ والصدق والإدراك الحسي والخيالي والعقلي والتفهيم والتفهم والخطأ وغير ذلك، وكل المسائل والقضايا المعرفية تتعلق بالعلم الحسوي لا بالعلم الحضوري^[2]، ولا دور للعلم الحضوري في علم المعرفة إلّا بمقدار علاقته بالعلم الحسوي، وهذا مع أنه لن يوجد علم حصوي من دون علم حضوري. وسوف نناقش هذه القضية أكثر في الفصل القادم.

[1]- ابن سينا، النفس من الشفاء، ص 185 - 186. وقارن كذلك مع أرسطو «حول النفس» ج 4، ص 429 ألف 23.

[2]- الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، ج 6، ص 275.

ب - برهان أرسطو والفلاسفة المسلمين حول أن عقل الإنسان في بداية ظهوره

كان عقلاً بالقوة

علمنا أن عقل الإنسان وهو في الواقع أحد قوى نفسه الإدراكية، كان فارغاً من أية صورة معقولة في بداية حدوث الإنسان، فهو لم يكن - من حيث كونه عقلاً - سوى عقل بالقوة. وعليه فالإنسان في بداية حدوثه وظهوره لم يكن يحمل أي معقول تصوري أو تصديقي، والعلم الفطري فكرة غير مقبولة لدى أرسطو والفلاسفة المسلمين. والآن حيث اتضح معنى العقل بالقوة تنبثق المسألة التي تقول: لماذا كان الأمر على هذا النحو؟ أي من أين وكيف تبين أن عقل الإنسان في بداية ظهوره كان عقلاً بالقوة؟ البرهان (أو الدليل أو الاستدلال) الذي قال به الفلاسفة المسلمون في هذا المضمار هو نفسه البرهان الذي أورده أرسطو. ومن الأفضل أن نسوق برهان أرسطو في البداية. يقول [1]:

إذن، العقل من حيث أنه يعرف كل شيء يجب أن لا يكون ممتزجاً كما يقول انكساغوراس حتى يستطيع أن يحكم، أي أن يعلم ويعرف، ذلك أن مزاحمة صورة العقل نفسه ستمنع وتقطع الطريق على الشيء المختلف عنها. وبالتالي ستكون النتيجة أن العقل لا يستطيع أن تكون له طبيعة غير هذه، أي إن العقل موهبة. إذن، هذا الجزء من النفس والذي يسمى عقلاً (وقصدي من العقل ذلك الشيء الذي تفكر النفس وتحكم بواسطته) ليس بالفعل أي شيء من الأشياء الواقعية قبل أن يفكر.

يرتكز برهان أرسطو هذا على فكرة عدم امتزاج العقل التي قال بها انكساغوراس. هذا على الرغم من أن ما يقصده من عدم امتزاج العقل، كما سنرى، غير المعنى الذي قصده انكساغوراس. يقول انكساغوراس في القطعة 11 :

ثمة في كل شيء نصيب من كل شيء، ما عدا العقل.

[1]- حول النفس، ج 3، 4، 429 ألف 18 - 24. تُرجمت الجملة «لأن التزاحم... مع فارق» في ضوء ترجمة دبلويو. كي.

سي. غاتري الذي ترجم ونقل الجملة في كتابه (1981 م)، ص 314.

ويقول في القطعة 12:

العقل... غير ممتزج بشيء، بل هو وحيد وقائم بذاته. وإذا لم يكن قائماً بذاته بل ممتزجاً بأي شيء آخر لكان ذا نصيب في كل شيء، فكما سبق أن قلنا [إشارة إلى القطعة 11] ثمة في كل شيء نصيب من كل شيء.

وهكذا يتضح أن مراد انكساغوراس من عدم امتزاج العقل هو أن العقل ليس مادياً. ولهذا قال فريق من شراح أرسطو ومفسريه إن مراده من عدم امتزاج العقل هو أن العقل غير مختلط بالبدن^[1]. إلا أن بعض المفسرين القدماء والجدد، ومنهم الاسكندر الأفروديسي، وشميستيوس، وهيكس، ونوينس، وغاتري^[2] قالوا إن مراد أرسطو هو أن العقل غير مختلط بموضوعاته، أي بالصور المعقولة. وهذا تفسير صائب، لأن أرسطو نفسه أفصح في الواقع عن مراده:

هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلاً... ليس بالفعل أيّاً من الأشياء الواقعية قبل أن يبدأ بالتفكير، لأن [لو كان، أي لو توفر على صورة من نفسه] مزاحمة صورة العقل نفسه ستمنع وتقطع الطريق على ذلك الشيء المختلف معها. وستكون النتيجة أن العقل لا يسعه أن تكون له طبيعة غير هذه. أي إن العقل موهبة.

يُسكتمل برهان أرسطو بشكله الأخير عندما نأخذ بنظر الاعتبار قاعدة أرسطو الكلية القائلة إن ما يكون بالفعل شيئاً واقعياً، مقيد من حيث قابليته وتقبله. وهذه القاعدة الكلية تصدق لا على الهبولي الأولى فقط بل وعلى قوى الإدراك الحسي والعقلي أيضاً. على سبيل المثال إذا كان للهبولي الأولى صورة من نفسها لكانت مقيدة في تقبلها للصورة الأخرى^[3]، أو إن ما يجب عليه إدراك الأبيض والأسود، ينبغي أن لا

[1]- ومن أولئك فيلوپونوس، وابن رشد، وتوما الأكويني الذين فسروا بهذه الطريقة؛ راجع: ديليو. كي. سي. غاتري (1981 م)، ص 314.

[2]- م ن.

[3]- أرسطو، الكون والفساد، ج 2، 1، 329 ألف 27 - 32.

يكون بالفعل أبيض أو أسوداً، وفي خصوص اللامسة يجب أن لا تكون آلة للمس حارةً أو باردةً بالفعل^[1]، وحول الشيء الذي يتقبل اللون (أي الذي يدرك اللون) يجب أن يكون هو نفسه عديم اللون، وكذلك يتعين أن يكون مُتقبِل الصوت عديم الصوت^[2]. والآن، إذا أضفنا هذه القاعدة الكلية إلى استكمال برهان أرسطو الذي أوردناه أعلاه، كما أوردناها أرسطو نفسه في برهانه، فسوف يتضح قصده تماماً ويغدو البرهان على النحو التالي:

هذا الجزء من النفس الذي يسمى العقل... من حيث أنه يعرف كل شيء... ليس أي شيء من الأشياء الواقعية بالفعل قبل أن يفكر [قبل أن يبدأ بالتفكير]، لأنه... أي إن العقل موهبة.

وهذا ما يدل بكل جلاء على أن تفسير الإسكندر الأفروديسي والآخرين هو التفسير الصائب وليس تفسير فيلوپونوس وأضرابه.

ويوافق دي. دبليو. هاملين، وهو أحد مترجمي وشراح كتاب أرسطو «حول النفس» الجدد هذا التفسير، فيقول:

وهكذا فرؤية أرسطو هذه حول العقل باعتباره قوة محضة، تمثل نتيجة مباشرة لرؤيته القائلة إنه يجب على العقل أن يستطيع التفكير بكل شيء^[3].

ثم يطرح على أساس ما قاله أرسطو في (424 ألف 24) مثلاً^[4] هذا السؤال: إذا لم تكن القوة العقلانية قوة أي عضو من الأعضاء، فكيف يمكن أن تكون بالقوة؟ فقد قال أرسطو على سبيل المثال في الجملة المذكورة:

[1]- أرسطو، حول النفس، ج 2، 11، 424 ألف 8 - 10.

[2]- م ن، 2، 7، 418 ب 26.

[3]- هاملين (1968 م)، ص 136؛ في تفسير 429 ألف 18 فما بعد.

[4]- يحيل هاملين إلى 417 ألف 6، وهو ما لا علاقة له باستدلاله.

الآلة الأصلية للإحساس هي تلك التي توجد فيها مثل هذه القوة [أي قوة الإحساس].

لقد تصور هاملين أن القوة العقلانية، ولأنها قوة ومملكة وموهبة، إذن ينبغي أن تتموضع شأنها شأن القوى الحسية في آلة أو عضو معين، ولهذا يقول فوراً في الإجابة عن السؤال الذي طرحه هو نفسه:

أفضل كلام يمكن أن يقال في هذا الصدد هو أن الموهبة أو القوة المنظورة [وهي هنا قوة الإدراك العقلاني] إحدى قوى الإنسان بكليته، وهي بذلك تابعة للقوى ذات الأعضاء.

وأودّ هنا أن أشدد على الكلمات الأخيرة من عبارة هاملين هذه لأقول إنه في حدود رؤية أرسطو وإذا كانت رؤيته هي المعتمدة فإن هذه الكلمات المذكورة اعتبارية مغلوطة. والدليل البين على هذا الكلام هو الفقرة التي يناقشها أرسطو في الاستدلال على أن عقل الإنسان في بداية ظهوره إما هو عقل بالقوة (429 ألف 18 - 24) والتي سبق أن ترجمت ونقلت (راجع: الهامش رقم 116 والنص المرتبط به). لو دقق هاملين، وهو مترجم وشارح كتاب «حول النفس»، في هذه الفقرة، لأدرك أن سؤاله وأكثر من ذلك جوابه حول الآلة أو العضو الذي تتموضع فيه القوة العقلانية، لا وجه لهما، لأن أرسطو يصرح هناك بأن العقل قوة من القوى الإدراكية للنفس «تفكر بها النفس وتحكم»^[1]. إذن، خلافاً لكلام هاملين ليست «هذه قضية لأرسطو» إما هي قضية لهاملين نفسه.

من بين الفلاسفة المسلمين، مع أن الكندي والفارابي اعتبروا المرتبة الأولى للعقل الإنساني هي العقل بالقوة، لكنهما لم يوضّحا لِمَ كان الأمر كذلك؟ يقول الكندي في رسالته حول العقل إن رأي أرسطو حول العقل هو أن العقل على أربعة أنواع: النوع

[1]- وردت هذه الجملة بعينها في بداية الفصل الرابع من الكتاب الثالث من «حول النفس» (429 ألف 10).

الأول هو العقل الذي يكون بالفعل دائماً. والنوع الثاني العقل بالقوة وهو عقل للنفس. والنوع الثالث العقل الذي يخرج في النفس من القوة إلى الفعل. والنوع الرابع الذي يسمى العقل الثاني^[1]. ومع ذلك لا يقول لنا الكندي لماذا كان عقل الإنسان في بدايته بالقوة فقط ثم يصير عقلاً بالفعل؟ وفي هذا الإطار يكرر الفارابي بدوره لعدة مرات أن نفس الإنسان في البداية إنما هي عقل بالقوة:

القوة الناطقة التي بها الإنسان إنسان ليست هي في جوهرها عقلاً بالفعل، ولم تُعط بالطبع أن تكون عقلاً بالفعل^[2].

غير أن الفارابي لا يوضح لماذا يعتقد أن عقل الإنسان في بدايته عقل بالقوة؟ ولم يطرح ابن سينا في كتبه المشهورة «الشفاء»، و«الإشارات»، و«النجاة» السؤال المنظور. كما أنه لا يقول في «المباحثات» و«التعليقات» و«دانشنامه علائي» ورسائله الأخرى من قبيل «هدية الرئيس للأمر» التي يتحدث في فصلها الثامن عن مراتب نفس الإنسان من المرتبة الهولونية إلى مرتبة الكمال، و«رسالة النفس» التي بحث فيها فقط حول النفس وقواها الإدراكية والعلمية وتجردها وبقائها بعد الموت، لا يقول لماذا كانت نفس الإنسان في بداية حدوثه عقلاً بالقوة؟ وهذا الشيء يبعث على الحيرة والدهشة حقاً! إنه في نفس الشفاء، وبعد تقسيم العقل إلى نظري وعملي، ينسب ثلاثة مراتب لا للعقل النظري وحسب بل حتى للعقل العملي أيضاً، والمرتبة الأولى بالنسبة لكلا العقلين هي العقل بالقوة^[3]، غير أن السؤال المنظور لا يطرح حتى هنا.

[1]- في رسائل الكندي، ج 1، ص 353 - 354. راجع حول هذا: الهامش رقم 139 والنص المرتبط به من هذا الفصل.

[2]- الفارابي، السياسة المدنية، ص 140. وراجع كذلك: الفارابي، الجمع بين رأبي الحكيمين، ص 98؛ الفارابي، فصول منتزعة، ص 51. وللأسف فإن الفارابي في مبحث المعرفة أدلى بإيضاحات مكررة لدور العقل الفعال أكثر من دراسته لأداء عقل الإنسان.

[3]- النفس من الشفاء، ص 186.

ومع هذا، نراه يوضح في كتابه الآخر «المبدأ والمعاد» وعندما يتحدث عن مراتب عقل الإنسان، أن العقل الهولاني لا يمكنه أن تكون له صورة محسوسة أو صورة معقولة معينة. إنه في الفصل الرابع من المقالة الثالثة من هذا الكتاب، حيث يناقش ظهور الإنسان والقوى التي تتمتع بها نفسه وتعريف العقل الهولاني، يقول في البداية، كما هو الحال في باقي آثاره، إن القوة النظرية لها مراتب، ومرتبها الأولى هي موهبة للنفس لا للبدن ولا لمزاج البدن. وهذا الموهبة والاستعداد على حسب المعاني المعقولة الكلية، وقد أطلقوا على موهبة النفس هذه اسم العقل الهولاني والعقل بالقوة. وكان السبب في تسميتها بالهولاني هو كما أن للأجسام هيولى ليست لها صورة لكن شأنها أن تتقبل أية صورة، كذلك للنفوس الإنسانية هيولى ليست لها صورة لكنها تتقبل أية صورة. وإذا كان لهذه الهيولى صورة محسوسة خاصة بها فلن تكون مؤهلة - كما سنبين قريباً - لتقبل الصورة المعقولة، وإذا كان لها صورة معقولة خصيصاً كما لو كانت صفحة مكتوبة لما استطاعت تقبل صورة غيرها بشكل مباشر. إذن، هذه الهيولى هي موهبة محضة للنفس لتقبل كل الصور^[1].

جواب ابن سينا عن السؤال المذكور له جهتان، فإذا كانت القوة العقلانية للنفس ذات صورة خاصة بها لكانت هذه الصورة إما صورة محسوسة أو صورة معقولة. في الحالة الأولى سيلزم فضلاً عن أن تكون النفس أمراً جسمانياً، أن لا تكون النفس مؤهلة لتقبل صورة معقولة، لأن الصورة المحسوسة تحتاج إلى محل مادي أما الصورة المعقولة فلا تحتاج لمثل هذا المحل ولا تتحقق في محل الصورة المحسوسة. هذا الجزء من جواب ابن سينا غير موجود في كلمات أرسطو. أما الجزء الثاني من جوابه فهو نفسه الحل الذي يدلي به أرسطو، بمعنى أنه لو كانت القوة العقلانية ذات صورة معينة (أي صورة معقولة معينة) لقيدت الفعلية الناجمة عن ذلك قابلية التقبل

[1]- ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 97.

لدى القوة العقلانية ولما استطاع العقل أن يعرف شيئاً. الجملة الأخيرة لابن سينا معناها أنه لأجل أن تستطيع النفس تقبل كل الصور يجب أن تكون قوتها العقلانية في البداية هيولانية محضة، وإلا كانت كالصفحة المكتوبة لا أهلية لها بشكل مباشر لأن تتقبل كتابة أخرى عليها.

ويصرح صدر المتألهين أن نفس الإنسان في بداية حدوثه هي عقل هيولاني وبالقوة^[1]، ثم أنه يجيب عن السؤال المذكور^[2]. يقول صدر المتألهين: كما أن هيولى الجسمية، مع أنها خالية من الصور المحسوسة، لكنها مستعدة لتقبل كل الصور المحسوسة، فإن نفس الإنسان كذلك لها هيولى (أي استعداد وموهبة) ليست لها صورة لكن بمقدورها تقبل أية صورة معقولة.

وكما أن هيولى الأجسام ما دامت مصورة بصورة خاصة لا تقبل غيرها، كذلك العقل بالقوة لو كان لها صورة مخصوصة لما صلح لأن يقبل غيرها كاللوح المكتوب، ولكنه [العقل بالقوة] استعداداً محض.

ج - العقل بالملكة

منذ زمن ابن سينا فما بعد، طرح في إطار هذا المصطلح (العقل بالملكة) تصوراً عن قدرات العقل الإنساني في طور من تقدمه يبدو أنه لم يكن مطروحاً قبل ابن سينا. وكما سبق أن قلنا^[3] قرر ابن سينا لكل واحد من العقليين النظري والعملي ثلاث مراتب هي العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل. ويوضح ابن سينا أن العقل بالملكة، سواء على مستوى العقل النظري أو على مستوى العقل العملي، هو تلك المرحلة من العقل التي تحصل فيها مبادئ يستكمل بها أفعالها. ثم يطلق ابن

[1]- على سبيل المثال في: الأسفار، ج 3، ص 368 و 369 و 419 - 420 و 428 و 462؛ ج 8، ص 131؛ ج 9، ص 229؛ مفاتيح الغيب، ص 517؛ المبدأ والمعاد، ص 369 - 374.

[2]- من ذلك في: المبدأ والمعاد، ص 369.

[3]- النص المتعلق بالهامش رقم 127 من هذا الفصل.

سينا على مبادئ العقل النظري التي تنقل، بتوفرها، العقلَ إلى مرحلة العقل بالملكة، يطلق عليها اسم المقدمات الأولية أو المعقولات الأولى^[1]. إنه يعتقد أن مثل هذه المقدمات بديهية، أي إنها تُصدَّق فقط ولا تكتسب، ومثال ذلك الاعتقاد بأن الكل أكبر من الجزء، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فيما بينها. إذن، العقل إذا قَهَمَ الأوليات أطلقوا عليه اسم العقل بالملكة^[2]. ثم يقدم ابن سينا اقتراحاً آخر فيما يتعلق بتسمية العقل بالملكة، ويقول:

يجوز تسمية هذا [أي العقل بالملكة] مقارنة بالأول [أي العقل الهيلولاني] العقل بالفعل، لأن ذاك [أي العقل الهيلولاني] لا يتعقل شيئاً بالفعل، بينما هذا [أي العقل بالملكة] متى ما أخذ ولوحظ بالفعل فإنه يتعقل [شيئاً ما]^[3].

هذا العقل بالملكة نفسه الذي سمّاه ابن سينا العقل بالفعل مقارنة إلى المرحلة الهيلولانية، ويسمى بالمقارنة إلى المرحلة اللاحقة، أي العقل بالفعل، وهو العقل الذي يحتوي على معقولات ثانية واكتسابية، يسمّى أيضاً عقلاً بالقوة^[4].

وعلى هذا النحو، نواجه مع ابن سينا تصوراً واصطلاحاً جديداً حول مرحلة من العقل، ذلك أننا لا نشاهد العقل بالملكة بهذا المعنى في كتابات الفارابي والكندي، على الرغم من أن كل واحد منهما كتب رسالة مستقلة في باب العقل. يعدد الفارابي في رسالة «معاني العقل» وفي كتاب «البرهان والنفوس» كل المعاني اللغوية والمفرداتية للعقل في استخداماتها العرفية والكلامية والأخلاقية، لكنه عند تعداد هذه المعاني في «كتاب النفس» يناقشها ضمن أربعة معانٍ هي العقل بالقوة، والعقل بالفعل،

[1]- النجاة، 334.

[2]- أنظر: ابن سينا، رسالة النفس، ص 25. وراجع أيضاً: ابن سينا، الإشارات، ج 2، ص 353؛ وتفسير المحقق الطوسي، م ن، ص 354 - 355.

[3]- ابن سينا، النجاة، ص 335.

[4]- م ن.

والعقل المستفاد، والعقل الفعال، ولا يشير إلى العقل بالملكة. إنه يقول إن العقل طالما لم يكن فيه شيء من صور الموجودات، فهو عقل بالقوة، وعندما تحصل فيه صور الموجودات يتحول إلى العقل بالفعل، وحينما تتوفر في العقل بالفعل كل الصور المعقولة يسمى العقل المستفاد^[1].

ومع ذلك، يسمي الفارابي العقلَ بالفعل في «عيون المسائل» العقل بالملكة ويكتب:

لهذا العقل [أي العقل العلمي في مقابل العقل العملي] مراتب، يكون مرة عقلاً هيولانياً، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستفاداً^[2].

وواضح أن ما يسمى هنا العقل بالملكة هو نفسه العقل بالفعل في رسالة «معاني العقل» ولا علاقة له بالعقل بالملكة عند ابن سينا، لأنه بعد أن يحصل العقل على الأوليات، من قبيل علمنا بأن الكل أكبر من جزئه، وأن المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فيما بينها، والتي يسميها مبادئ العلوم، يطلق على هذا العقل اسم العقل بالفعل لا العقل بالملكة^[3]. وكما قلنا فمن وجهة نظره تأتي بعد مرتبة العقل بالفعل فوراً مرتبة العقل المستفاد، وهي مرتبة حصول كل الصور المعقولة للعقل.

من جهة أخرى، لا نلاحظ في كتابات الكندي ذكراً للعقل بالملكة. من بين أربعة أنواع من العقل يعددها الكندي في رسالته المسماة «في العقل»^[4] يبدو أن العقل الأول هو ما أطلقوا عليه في الفلسفة الإسلامية اسم العقل الفعال. والعقل الثاني هو

[1]- الفارابي، «معاني العقل»، في الثمرة المرضية، ص 43 - 46.

[2]- الفارابي، «عيون المسائل»، في الثمرة المرضية، ص 64.

[3]- الفارابي، فصول منتزعة، ص 50 - 51.

[4]- راجع : الهامش رقم 125 والنص المرتبط به من هذا الفصل. كبحث مفيد حول عقيدة الكندي في خصوص عقل الإنسان والعقل الفعال، راجع: علي مراد داودي، العقل في الحكمة المشائية من أرسطو إلى ابن سينا، ص 225 - 233. ما نسب إلى عبد الرحمن بدوي في ذلك الكتاب (ص 227 فما بعد) وخصوصاً حول العقل الثاني، غير مقبول.

نفسه عقل الإنسان في مرتبته الهيلولانية، ولذلك فهو يتناظر مع العقل بالقوة لدى الفارابي وابن سينا. والعقل الثالث هو عقل الإنسان في مرحلة فعليته، وعليه فهو نفسه العقل بالفعل عند ابن سينا والفارابي. والعقل الرابع في رأينا هو نفسه العقل الثالث الذي هو عقل بالفعل مع كمال إضافي واحد هو التفكير بالفعل. بمعنى أن العقل بالفعل، أي العقل الذي يمتلك صوراً معقولة بالفعل، يمكن اعتباره على نحوين: قد يمتلك الإنسان صوراً معقولة لكنه لا يفكر فيها. في هذه الحالة مع أن الإنسان لا يفكر بالفعل إلا أن عقله في مرتبة الفعلية ويمتلك الصور المعقولة بالفعل. من جهة أخرى قد يستخدم الإنسان الصور الموجودة في عقله، ويفكر بالفعل، وهذه هي مرتبة العقل بالفعل الذي تضاف إليه عملية التفكير بالفعل. يسمي الكندي العقل بالفعل عقلاً بالفعل بالاعتبار الأول، ويسميه عقلاً ثانياً بالاعتبار الثاني. أما عن سبب هذا اللون من تقسيم العقل بالفعل فيجب أن نقول إن الكندي كما يبدو قد اقتبسه من أرسطو.

يميز أرسطو في فقرة من «حول النفس» بين نوعين من «بالقوة» ونوعين من «بالفعل»، فيقول:

يجب أن نعرف ونميز المعاني المختلفة التي يسمي الشيء طبقاً لها بالقوة أو بالفعل^[1].

ويقول في إيضاح الفرق المسمى إليه بين نوعين من «بالقوة»^[2] إن الإنسان مثلاً من حيث انتمائه إلى طبقة موجودات تستطيع اكتساب العلم هو عالم بالقوة، وهذا كلام يصدق على كل إنسان فرد. أما بخصوص شخص يجيد علم قواعد اللغة مثلاً لكنه لا يستخدمه فنقول عنه أيضاً إنه عالم بالقوة. هنا ليس هذان متساويين وليسا

[1]- أرسطو، حول النفس، 417 ألف 21 - 22.

[2]- م ن، 417 ألف 24 - ب 1.

بالقوة بمعنى واحد. فالأول عالم بالقوة بسبب طبيعة معينة فيه، والثاني عالم بالقوة لأنه يستطيع استخدام علمه استخداماً واعياً عند اللزوم. الأول يجب أن يطلب العلم من أجل أن يصبح عالماً فتنقل موهبته وقوته إلى الفعل، أما الثاني فمن أجل أن يصبح عالماً بالفعل يكفيه استخدام علمه. الفعلية مطروحة في كلا الحالين، لكن الفعلية في الحالة الأولى تستدعي زوال الموهبة والقوة، أما في الحالة الثانية فالفعلية لا تستدعي سوى إتمام الفعلية السابقة^[1]. هنا تسمى القوة بمعناها الثاني على حد تعبير أرسطو هكسيس أي ملكة، والحال أنه سمي القوة بمعناها الأول «دوناميس» دائماً. وربما من هذا المنطلق سمي الإسكندر الأفروديسي أقسام العقل الثلاثة عقلاً بالقوة، وعقلاً بالملكة، وعقلاً فعالاً. العقل بالملكة عند الإسكندر الأفروديسي هو نفسه العقل بالفعل عند الكندي الذي يعني فعلية قوة عقل الإنسان، الفعلية التي يستطيع الإنسان استخدامها متى ما أراد^[2].

إذن، المعنى الذي يستخدم به ابن سينا مصطلح العقل بالملكة هو معنى محدود لم يكن له سابقة عند أسلاف ابن سينا. وهو المعنى الذي يوافق صدر المتألهين أيضاً ويشير حوله نقاطاً مهمة. يقول^[3] إن عقل الإنسان إذا لم تكن له أية فعلية من حيث التوفر على الصور المعقولة يسمى العقل الهولاني، أما إذا كانت له صور معقولة فلن يخرج الأمر عن الحالين: إما أن تكون الصور الحاصلة فيه متعلقة بالأوليات فقط أو أن النظريات قد حصلت له إلى جانب الأوليات. في الحالة الأولى حيث لا يمتلك العقل سوى الصور المعقولة المتعلقة بالأوليات يسمى العقل عقلاً بالملكة. وفي الحالة الثانية حيث تكون فيه نظريات أيضاً إلى جانب الأوليات، إذا لم تكن النظريات حاضرة له

[1]- يذهب أفضل الدين كاشاني إلى القول بأن الانفعال على نوعين مما يتناسب مع هذين النوعين من القوة والفعل: الانفعال المفسد والانفعال المتم. في «رسالة النفس لأرسطو» في مجموعة المصنفات، ص 446.

[2]- حول الاسكندر راجع: علي مراد داودي، العقل في الحكمة المشائية، ص 195 - 200.

[3]- الأسفار، ج 3، ص 420 - 421.

بالفعل، بل يحضرها لنفسه متى ما أراد وبمجرد التوجّه والاتفات، فيسمى عقلاً بالفعل. أما إذا كانت النظريات حاضرة له بالفعل على النحو الذي وكأنه يشاهدها في الحقيقة فيسمى عقلاً مستفاداً. وهو يعتقد أن العقل بالملكة سُمي عقلاً بالملكة لأن العقل الذي يمتلك الأوليات له قدرة اكتساب النظريات وملكة الانتقال إلى مرحلة العقل بالفعل. أما السبب في عدم تسمية هذه المرحلة من العقل عقلاً بالفعل على الرغم من توفرها على صور معقولة أولية فهو أن العقل بالملكة لا يؤدي إلى حصول العقل الإنساني بالفعل، وعلاقة القضايا الأولية في باب المعقولات بالصور العقلية النظرية كعلاقة الجسمية المشتركة بالطبائع الخاصة في باب المحسوسات، بمعنى أنه كما أن الجسم بمجرد جسميته لا يظهر في الخارج إلا إذا كان جسماً خاصاً له طبيعة معينة، كذلك عقل الإنسان لا يحصل ولا يكون بالفعل بمجرد وجود صور معقولة أولية «من قبيل مفهوم الوجود والشيئية، واعتقادنا بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الكل أكبر من الجزء». وعندما يصل إلى هنا يروي كلام الفارابي في رسالته «معاني العقل» (من دون أن يشير إلى اسم هذه الرسالة) بطريقة وكأن الفارابي ذكر، بعد إشارته إلى أنواع العقل الأربعة، السبب في إهمال القدماء للعقل بالملكة. يكتب صدر المتألهين^[1] :

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له: إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس الواقع عند القدماء على أربعة أنحاء: عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعّال؛ وإنما اسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه وبين العقل الهولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية، إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب، وإن كان أحدهما أقرب والآخر أبعد.

وقد ورد في رسالة «معاني العقل» للفارابي ما يلي بدل هذه الكلمات:

أما العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء،

عقل بالقوة، وعقل بالفعل، وعقل مستفاد، وعقل فعال^[1].

أما باقي ما يرويه صدر المتألهين عن الفارابي فهو نفسه الذي جاء في «معاني العقل» للفارابي بقليل من الاختلاف. وعليه، فالفكرة الواردة من «إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار» إلى «والآخر أبعد» إما أن تكون فكرة أضيفت إلى «معاني العقل» أو إنها لم ترد في نسخة الديريصي المطبوعة في الثمرة المرضية. أما الاحتمال الثاني فهو غير مقبول، إذا كما سبق أن أوردنا^[2] لا يتكلم الفارابي عن العقل بالملكة إلا مرة واحدة، وقد كان بمعنى العقل بالفعل المتعارف، ويسمى العقل في «فصول منتزعة» في مرحلة تحصيل الأوليات - بخلاف ابن سينا و صدر المتألهين - عقلاً بالفعل وليس عقلاً بالملكة. وهكذا، يفترض أن يكون الاحتمال الأول مقبولاً، والكلمات الإضافية في النص المنقول عن الفارابي، ربما كانت اعتقاد صدر المتألهين نفسه. ذلك إنه بالرغم من موافقته ومماثلته لابن سينا في تسمية عقل الإنسان في مرتبة حصول الأوليات عقلاً بالملكة^[3]، إلا أنه يسمي العقل بالملكة كالعقل الهولاني عقلاً منفعلاً، ويعتبر كلاهما خادماً للعقل بالفعل^[4]، وكما سبق أن ذكرنا فمن رأيه أن العقل الإنساني ليس له تحصل في مرتبة العقل بالملكة، ولذلك لا يسمى عقلاً بالفعل^[5].

د - العقل الفعّال

على كل حال، ما يهمنا هنا هو عقيدة الفلاسفة المسلمين بظهور الأوليات للإنسان، وأنهم لم يعتبروا هذه الأوليات على الإطلاق معلومات سابقة لأي إدراك حسي. واضح أنه من وجهة نظر الشخص الذي يرى أن عقل الإنسان له وضع هيولاني في المرحلة الأولى من تكوينه، يجب أن تظهر الأوليات للعقل بعد ما لم تكن ظاهرة له. وبالرغم من أن آراء الفلاسفة المسلمين في باب كيفية ظهور الأوليات في العقل مشتتة ومبعثرة

[1]- الفارابي، «معاني العقل» في الثمرة المرضية، ص 42.

[2]- راجع: الهامشين 137 و 138 والنصين المرتبطين بهما من هذا الفصل.

[3]- كنموذج في: الأسفار، ج 8، ص 131؛ مفاتيح الغيب، 521؛ المبدأ والمعاد، ص 378؛ الأسفار، ج 3، ص 420.

[4]- الأسفار، ج 8، ص 131.

[5]- م ن، ج 3، ص 420.

وغير منظمة إلى حد ما إلا أنها تدل على أنها مسبوقة بالإدراك الحسي. ولكن من أجل تبين كيفية طرحها أيضاً كياناً غامضاً غير معروف اسمه العقل الفعال، ومنحوه في هذه العملية دوراً تمثل في الشرط الضروري لظهور الأوليات.

مع أن مصطلح العقل الفعال ظهر مع الفارابي، إلا أن معناه كان مطروحاً في كلمات الكندي أيضاً باعتباره عقلاً بالفعل دائماً ويُخْرِج النفس من طور القوة ومن المرحلة الهولانية ويمنحها الفعلية. تتبع ضرورة افتراض العقل الفعال عند الكندي من مبدأ أرسطو القائل إن أي شيء يجب أن يفعل بواسطة شيء آخر هو بالفعل نفس ذلك الشيء، لأن ذات الشيء أو الأمر بالقوة إذا كان بمسئاعها نقل نفسها إلى الفعل والفعلية لكانت في طور الفعلية دائماً ومنذ البداية. إذن، من أجل أن يستطيع عقل الإنسان بالقوة، والذي يفتقد الصور المعقولة، أن ينتقل، من هذه الناحية، إلى مرحلة الفعلية يجب أن يكون هناك شيء يمتاز بأنه بالفعل من هذه الناحية نفسها، ويمتلك كل الصور المعقولة امتلاكاً فعلياً، وهذا الشيء هو نفسه العقل الفعال الذي يأخذ بيد النفس من مرحلة العقل الهولاني إلى مرحلة العقل بالفعل.

يلوح أنه لتبيين وضع العقل الفعال في الفلسفة الإسلامية وإيضاح عدم انبثاقه وعدم وجوده في ذهن الكندي، وفي أذهان باقي الفلاسفة المسلمين تبعاً للكندي، الأفضل أن نعود إلى الماضي أي إلى أرسطو من الناحية التاريخية، وأن نطرح السؤال القائل: أي مسار فكري ألزم أرسطو باستنتاج المبدأ الذي فحواه أن قوة الأمر الذي يكون بالقوة من جهة معينة تنتقل إلى الفعل بواسطة شيء يمتاز بأنه بالفعل من تلك الجهة نفسها؟ يطرح أرسطو هذا المبدأ في إطار إيضاح سياق الظهور والانبثاق في العالم الطبيعي. إنه يعتقد طبقاً للتقليد اليوناني الذي كان شائعاً عند الفلاسفة قبل سقراط أنه لا يمكن ظهور شيء من اللاشيء (من العدم):

إننا نوافقهم [أي المفكرين الأوائل] الاعتقاد بأنه لا يمكن - دون قيد أو شرط - ظهور أي شيء من غير الموجود^[1].

[1]- أرسطو، الطبيعيات، 1، 8، 191 ب 13 - 14. حول المفكرين الأوائل راجع مثلاً: برمنيدس، القطعة 8، الأبيات 6

إذن، كما قلنا، إذا لم يكن ثمة شيء موجود مسبقاً فمن المتعذر أن يوجد شيء^[1].
إذن، كل شيء يظهر، يظهر عن موضوع، لكن للظهور عاملاً آخر تحصل عملية
الظهور بواسطته، وذلك على نحو:

إن كل ما يظهر يظهر ويكون شيئاً بواسطة شيء ومن شيء^[2].

وبعبارة ثانية:

كل ما يظهر بواسطة الطبيعة أو الفن^[3]، يظهر من شيء يكون كيتاً وكيتاً بالقوة،
وبواسطة شيء يكون كيتاً وكيتاً بالفعل^[4].

وأيضاً:

كل ما يظهر هو شيء يظهر من شيء بواسطة شيء، ويكون نوعياً واحداً مع الشيء
الذي يظهر^[5].

على سبيل المثال، من أجل أن تظهر شجرة البلوط يجب أن تظهر من شيء
هو بذرة البلوط، وبواسطة شيء هو الطبيعة، وتعبير أدق بواسطة شجرة البلوط.
لو لم تكن هناك أية شجرة بلوط في العالم لتعذر ظهور شجرة البلوط. نواة شجرة
البلوط التي تتحول في الظروف المناسبة إلى شجرة بلوط، هي شجرة بلوط بالقوة،
لكنها هي نفسها حصيلة شجرة بلوط بالفعل أخرى لها بالفعل صورة شجرة البلوط.
ويذهب أرسطو إلى أن هذه العملية والشروط والظروف نفسها موجودة ولازمة
في حالات الظهور الصناعي، مع فارق أنه في عملية الظهور الصناعي (= الفني على

21- واضح أن جميع مفكري اليونان القدماء كانوا على عقيدة أن العالم ظهر من شيء، ويقوم طرف من استدلال
برمنيدس ذي الحدين في الأبيات المومى إليها على هذا الاعتقاد الشائع بين اليونانيين، وهو أن الشيء لا يمكن أن
يظهر من لا شيء (من عدم).

[1]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، 7، 1032 ب 30 - 31.

[2]- م ن، 1032 ألف 12 - 13. وراجع أيضاً: م ن، 8، 1033 ألف 24 - 28.

[3]- أي كل ما يظهر في حيّز الطبيعة أو في حيّز الصناعة.

[4]- أرسطو، ظهور الحيوانات، 2، 1، 734 ب 21 - 22.

[5]- أرسطو، ما بعد الطبيعة، ثبثا، 8، 1049 ب 27 - 29.

تعبير أرسطو) بدل أن تكون الصورة الفعلية (الصورة بالفعل) التي تدفع الأمر بالقوة نحو الفعلية وتضفي عليه الفعلية في نهاية المطاف، بدل أن تكون في موجود طبيعي متقدم «توجد في النفس»^[1]، أي في النفس الصانعة. من باب المثال صورة الطاولة موجودة في نفس النجار الذي يصنع الطاولة من الخشب.

أدى هذا المسارُ الفكري الأرسطي إلى جانب ما كتبه أرسطو في كتابه «حول النفس» بشكل جد مضغوط حول مصطلح العقل الفعال^[2]، أدى إلى انبثاق فكرة العقل الفعال في فلسفة الكندي وإلى استمرار هذه الفكرة وفعاليتها على امتداد تاريخ الفلسفة الإسلامية إلى يومنا هذا. فقرة أرسطو الموجودة في كتابه «حول النفس» والتي تشكل كل الفصل الخامس من الكتاب الثالث، والتي استنبط المفسرون والشراح منها مصطلح العقل الفعال، لا تزيد في النص اليوناني للكتاب عن 16 سطرًا. ولإيضاح موضوع البحث من الضروري أن ننقل الآن هذه الفقرة كلها مترجمةً وأن نأتي في ضمن ذلك بالتعبير والكلمات التي ربما تُفسَّر بأنها العقل الفعال في مواضعها باللغة اليونانية. إن لهذا تأثيره في إجلاء ملابسات وضع ما أطلقوا عليه في الفلسفة الإسلامية اسم العقل الفعال. يقول أرسطو في هذه الفقرة، أو في الفصل الخامس من الكتاب الثالث من كتابه «حول النفس» (430 ألف 10 - 26):

كما أنه في الطبيعة كلها، في طبقة من الأشياء، هناك شيء هو المادة (أي الشيء الذي هو بالقوة كل تلك الأشياء)، وهناك شيء آخر هو العلة (آيتيون) والمنتج (پويتيكوس) بمعنى أنه الشيء الذي يصنع (پويين) كل تلك الأشياء، وعلاقته بالشيء

[1] - م ن، زيتا، 7، 1032 ب 1.

[2] - لم يرد تعبير العقل الفعال في آثار أرسطو، لكن تعبير العقل المنفعل (παθητικός νοῦς) پائتيكوس (نوس) ورد مرة واحدة فقط في «حول النفس»، 3، 5، 430 ألف 24. ما يرد في هذا الخصوص في كلمات أرسطو نفسه، هو كلمات تصف جانباً من نفس الإنسان، مثل ποιείν (پويين، بمعنى الفعل، خصوصاً عندما ترد بمعنى مقولة في مقابل πύσχειν، پاسخين بمعنى الانفعال. راجع: أرسطو، المقولات، 2، ألف 3؛ الطبيعيات، 225 ب 13؛ الكون والفساد، 332 ب 11). تعبير ποιητικός νοῦς (پويتيكوس نوس) بمعنى العقل الفعال (الترجمة الحرفية: العقل الصانع) شيء صاغوه على أساس الفصل 5 من الكتاب 3 من «حول النفس»، وليس من كلمات أرسطو نفسه.

الأول كعلاقة الصناعة بمادتها، كذلك في داخل النفس^[1] أيضاً يجب أن يكون مثل هذا التمايز. فهناك نوس يتحول إلى أي شيء عن طريق الصيرورة، والشيء الآخر الذي يصنع كل هذه الأشياء هو نوع من الملكة (هكسيس، ἑκσίς) تشبه النور، فهي بمعنى من المعاني نور يجعل الألوان التي بالقوة ألواناً بالفعل (پويي). وهذا النوس لا يقبل الانفصال (= خوريستوس)، ولا يقبل الانفعال (= آباتس)، وغير ممتزج (أميغمس) وهو فعلية ذاتاً^[2]. ذلك أن الفعّال أرقى دائماً من العامل المنفعل، والمبدأ الأول (الأرخه) أسمى دوماً من المادة. العلم بالفعل واحد مع متعلقه. العلم بالقوة في الفرد متقدم على العلم بالفعل زمنياً، لكنه غير متقدم بشكل كلي وحتى زمنياً. ليس هذا النوس على النحو الذي يفكر أحياناً ولا يفكر في أحيان أخرى. لكنه هو هو نفسه فقط عندما ينفصل، وهذا هو فقط الأزلي وغير الفاني. لكننا لا نتذكره لأنه لا يقبل الانفعال، والنوس منفعل قابل للفساد. ومن دون هذا لا شيء يفكر.

تم تفسير هذه الفقرة القصيرة لكن البالغة الأهمية لأرسطو وشرحها مراراً وبأنحاء

[1] - Ἐν τῇ ψυχῇ (ان ته بسوخه) ترجم جي. اي. اسميث مترجم «حول النفس» في مجموعة أوكسفورد ذات الـ 12 مجلداً، هذه العبارة إلى «في داخل النفس»، وأبقاها جاناثان بارنز في تنقيحه لهذه المجموعة (1984 م) على هذه الحال دون تغيير. كما ترجمها كل من هاملين في ترجمة رسالة حول النفس > (1968 م)، ودبليو. اس. ميت، في تنقيح وترجمة لوب (Loeb)، ترجمها إلى «في النفس». لكن غاتري في تفسيره للفصل الخامس من المقالة الثالثة من «حول النفس» ترجمها إلى «في مملكة النفس» أو «في إقليم النفس = in the sphere of soul»، ونقل بذلك التمييز المقصود إلى خارج النفس، ثم ساوى بين النوس الصانع لكل شيء، تبعاً للإسكندر الأفروديسي، وبين الله (راجع: دبليو. كي. سي. غاتري (1981 م)، ص 318 و 324). حول تفسير غاتري هذا ونقده راجع كتابي «نظرية الصورة في فلسفة أرسطو»، ص 339 فما بعد.

[2] - خوريستوس (χωριστός) التي ترجمناها بالقابل للانفصال، ترجمها كل من اسميث، وبارنز، وميت، بنفس الشكل، لكن غاتري (م ن، ص 320) وهاملين، أوردتا على الترتيب كلمتي «المنفصل» و«المتمايز». بالطبع، وردت خوريستوس في آثار أرسطو نفسه عدة مرات بمعنى «القابل للانفصال». على سبيل المثال راجع: حول النفس 413 ب 14؛ 43 ألف 20؛ الطبيعيات، 193 ب 14؛ ما بعد الطبيعة، 1025 ب 28. ومع ذلك يستخدم أرسطو هذه الكلمة بمعنى «أن يكون الشيء منفصلاً» أو «الانفصال» أو «المنفصل». كمثال راجع: الطبيعيات، 158 ألف 31؛ ما بعد الطبيعة، 1028 ألف 34؛ 1029 ألف 28. ويقول غاتري نفسه في موضع آخر (م ن، ص 219، الهامش رقم 5) إن كلمة χωριστόν يمكن ترجمتها إلى «منفصل» و«قابل للانفصال» في الوقت ذاته، ولهذه الكلمة كلا هذين المعنيين. ويلوح أن أفضل قرينة لنسبة أحد هذين المعنيين للكلمة هو سياق النص الذي ترد فيه الكلمة.

مختلفة طوال تاريخ الفكر الفلسفي^[1]. إننا لا نستطيع هنا إثارة كل ما يمكن التحدث عنه^[2]، لكننا نلمح إلى عدة ملاحظات تتعلق بخلفية بحثنا. الملاحظة الأولى هي أن ما لا يقبل الانفعال وما لا يقبل الفساد في الإنسان حسب رأي أرسطو هو عقل الإنسان، وهذا العقل عقل إلهي «أودع فينا» ولا يزول ولا يمحي أبداً. إنه يطرح عقل الإنسان في فقرات أخرى بشكل أوضح في الفقرة التي تحدثنا عنها ونقلناها قبل قليل، فيعدد سماته الخاصة ويوضح كيف أن عقل الإنسان لا يفسد ولا يقبل الفساد على الإطلاق. على سبيل المثال، يكتب حول عقل الإنسان في فقرة مهمة جداً^[3]:

ولكن يبدو أن النوس جوهر مستقل أودع فينا ولا يقبل الفساد. ولو كان يمكن أن يفسد أساساً لفسد بتأثير من العجز بسبب تقادم الزمن. مع ذلك فإن ما يحدث حقاً يشبه بالضبط الشيء الذي يحدث للأعضاء الحسية. لو استطاع شخص كبير السن أن يستعيد عينه السليمة لأبصر تماماً كما يبصر الإنسان الشاب. العجز في فترة الشيخوخة ليس ناجماً عن انفعال النفس بل ناجم عن انفعال حامل النفس، وهذا ما يحدث في حالات المرض والسُّكْر. وعليه فقوة التفكير والتأمل تضعف عندما يفسد عضو داخلي آخر، ونفس هذه القوى لا تقبل الانفعال. التفكير والحب والكرهية ليست انفعالات العقل، بل هي انفعالات شيء يمتلك عقلاً، وهي انفعالاته طالما كان عنده عقل، والدليل على ذلك أنه عندما يفسد هذا الحامل تزول الذكريات والحب. فهذه ليست نشاطات العقل بل هي نشاطات أمر مركب أصابه الفساد. العقل بلا شك شيء أكثر ألوهية وأبعد عن الانفعال.

في موضع آخر، أي عند الحديث عن ظهور الحيوانات عند نمو الجنين وظهور الأجزاء المكوّنة لأنفس هذه الحيوانات - وهي في الواقع الأداءات المتنوعة للنفس

[1]- لحسن الحظ توجد في اللغة الفارسية خلاصة للآراء المختلفة حول هذه الفقرة في الكتاب الجيد لعلي مراد داودي وعنوانه «العقل في الحكمة المشائية، من أرسطو إلى ابن سينا».

[2]- راجع حول هذا: مهدي قوام صفري، «نظرية الصورة في فلسفة أرسطو»، الفصل 4، القسم 8، والهامش النقدي المرتبطة به، ص 329 - 343.

[3]- حول النفس، 1، 4، 408 ب 18 - 30.

- يطرح أرسطو قضية ظهور العقل في الكائنات الحية ذات العقل باعتبارها أعقد القضايا:

والآن تُطرح أعقد القضايا وهي القضية التي يجب أن نسعى لحلها بمنتهى ما نستطيعه وإلى أقصى حدٍّ ممكن^[1].

ويسأل بعد ذلك على الفور: «متى وكيف ومن أين يحصل التمتع بالعقل لدى الكائنات الحية التي تتمتع بهذا المبدأ؟» استخدمت مفردة «المبدأ» أو «الأصل» في هذه الجملة بمعنى «العقل». يقول أرسطو أولاً في معرض الإجابة عن هذا السؤال: واضح أن النطفة والجنين عندما لا يزالان غير متميزين أحدهما عن الآخر، ليس لهما نفس غذائية إلا بالقوة وليس بالفعل. وعندما يستطيع الجنين التغذية والقيام بواجب النفس الغذائية سيتوفر بالفعل على هذه النفس الغذائية. ومن الجلي أننا يجب أن نفكر بنفس الطريقة في شأن النفس الحساسة والنفس العاقلة أيضاً، فكل واحد من الأنواع الثلاثة من النفس قبل أن يكون بالفعل يجب أن يكون بالقوة. والآن تطرح ثلاث شعب حول ظهور هذه الأنفس:

ألف - ان وجدت كلها في الجنين من دون أن تكون قد وجدت قبل ذلك خارج الجنين.

ب - كانت كلها موجودة قبل ذلك.

ج - بعضها كان موجوداً سابقاً وبعضها لم يكن موجوداً.

كما أن هذه النفوس إما أن تظهر في المادة التي يوفرها الموجود الأثني من دون أن تدخل مع مني الذكر، أو أن تدخل من الموجود الذكر في مادة الموجود الأثني. في الحالة الثانية تأتي إما كلها أو بعضها في الموجود الذكر من الخارج أو لا يأتي أي منها من الخارج. أما النفوس ذات النشاطات الجسمانية فلا يمكنها أن تكون موجودة من دون أجسام. على سبيل المثال لا يمكن للمشي أن يتحقق من دون أرجل، وإذن لا يتسنى أن تكون الأنواع الثلاثة من النفس موجودة مسبقاً، ولهذا السبب لا يمكن

[1]- ظهور الحيوانات، 2، 3، 736 ب 4 - 5.

لثلاثتها أن تأتي من الخارج.

إذن، لا تبقى لنا إلا الشعبة التي تقول إن العقل وحده (النوس) هو الذي يأتي فينا من الخارج، وهو وحده الإلهي لأنه لا يوجد أي نشاط جسماني مرتبط بنشاط العقل^[1].

من أجل تفسير الفقرة المنظورة حول النفس^[2]، تمتاز هذه الفقرة الخاصة بظهور الكائنات الحية بأهمية استثنائية. طبقاً للفقرة الأخيرة تعتبر الأنواع الثلاثة من النفوس (النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية) تعتبر بالقوة أولاً، ولا تنتقل إلى الفعل إلا عند حصول أدائها الخاص. والنفس الإنسانية فقط، أي النوس، هي التي تأتي إلى الإنسان من الخارج، وعليه فهي فقط التي تمتاز بأنها غير جسمانية وإلهية وعصية على الفساد. لأن أداء النوس، خلافاً لأداء النفوس الحيوانية والنباتية، غير مرتبط بنشاط الأمر الجسماني، ولأنه يأتي الإنسان من الخارج، لذلك يمكنه بعد فساد أجزاء الإنسان الأخرى واضمحلالها أن «ينفصل» ويبقى. وفي هذه الحالة فقط سيكون «هو نفسه ما هو» أي ستكون له فعلية محددة وهوية معينة. إذن، عقل الإنسان، وهو نفسه قوة تفكير^[3] الإنسان:

يبدو أنه نوع مختلف من النفس. وهذا الاختلاف مثل اختلاف الأمر الخالد عن الأمر القابل للفساد. هذا العقل هو وحده الذي يمكنه أن يكون له وجوده المنفصل. يتضح مما قلنا إن كل أجزاء النفس الأخرى، بخلاف بعض الآراء المعارضة، لا يمكنها تقبل الوجود المنفصل، مع أنها طبعاً حسب التعريف قابلة للتمييز^[4].

من البحوث والشواهد التي توفرها لنا آثار أرسطو، تتأتى بلا شك النتيجة القائلة إن ما أطلقوا عليه اسم العقل الفعال هو في الواقع القوة العقلانية لنفس الإنسان،

[1]- م ن، 736 ب 5 - 27.

[2]- أي الفصل الخامس من المقالة الثالثة.

[3]- ثيو تيكس دونامبوس (θεωρητικής δυνάμεως).

[4]- حول النفس، 2، 413 ب 25 - 29.

والتي تأتي للإنسان من الخارج، وهي غير جسمانية وبالتالي لا تقبل الفساد. ومتى ما فسد الجسم الذي يحملها يمكنها أن يكون لها وجودها المستقل عن الجسم، والحال أن لها هويتها المعينة المشخّصة من خلال توفرها على الصور المعقولة بالفعل التي اكتسبتها.

لم تكن الغاية التي نطمح لها هنا أن نناقش كل تفاصيل نفس الإنسان من وجهة نظر أرسطو، إنما أردنا فقط الإشارة إلى أن خطه الفكري لم يترك أية نقطة غامضة إلى درجة يمكن معها لشخص ما أن يستنتج منها وجود عقل فعال في خارج الإنسان له دوره المعرفي. لأن القول بعقل فعال خارج الإنسان، كما سبق أن ألمحنا، قائم على أساس المسار أو الخط الفكري لأرسطو في مضمار القوة والفعل، وتحول القوة إلى الفعل، وعلى أساس تفسير خاص لهذه الأفكار، لذا ينبغي أن يعتبر من هذه الناحية غير كاف. أضف إلى ذلك أن وجود العقل الفعال ليس له قيمة إيضاحية وتبينية في إطار قضية المعرفة، والاستعانة به لإيضاح كيفية حصول المعقولات للإنسان تشبه الاستعانة بالمعلومات الفطرية، بمعنى أنه يُخرج إيضاح القضية عن مجالها وسياقها الطبيعي، ويفضي إلى معتقدات من عندية وتعليمية. لأجل حصول المعقولات يكفي وجود أعيان التفكير ومتعلقاته إلى جانب وجود قوة عقل الإنسان، مثلما يكفي حصول المحسوسات وجود الأعيان المحسوسة إلى جانب وجود قوى وأعضاء الإدراك الحسي ونفس الإنسان.

والآن، وفي عودة إلى الكندي، نلاحظ أنه أولاً ينسب إلى أرسطو وحتى إلى «أستاذه إفلاطون الحكيم»^[1] تقسيمًا رباعياً للعقل، وهو بالطبع تقسيم لا ينسجم كما لاحظنا مع واقع نصوص أرسطو المتوفرة ناهيك عن نصوص إفلاطون. وثانياً يعتبر العقل الأول العقل «الذي [هو] بالفعل أبدأ، المخرج النفس إلى أن تصير بالفعل عاقلة، بعد أن كانت عاقلة بالقوة...»، ذلك أن العقل الأول عقل بالفعل دائماً. هذا أولاً وثانياً نفس الإنسان في بدايتها عاقلة بالقوة فقط، وثالثاً «كل ما كان بالقوة فإنما يخرج إلى

[1]- الكندي، في العقل، ص 353؛ انتساب ذلك التقسيم حتى إلى إفلاطون نفسه يعود إلى أن الكندي يتصور أن «حصيلة كلام إفلاطون في هذا الشأن [أي حول العقل] هي نفسها كلام تلميذه أرسطو» (م ن).

الفعل بآخر هو ذلك الشيء بالفعل». وعليه:

النفس عاقلة بالقوة، وخارجة بالعقل الأول - إذا باشرته - إلى أن تكون عاقلة بالفعل^[1].

لا يثير الكندي قضية هل العقل الأول خارج نفس الإنسان أم إنه في نفس الإنسان، ولكن يستشف بوضوح من فحوى كلامه في توصيف ماهية هذا العقل أنه يعتبره خارج نفس الإنسان. إنه يعرف هذا العقل بأنه نوعية الأشياء التي هي بالفعل دائماً^[2]. وبتعبيره هذا يدل على أنه لا يرى العقل الأول خارج نفس الإنسان وحسب، بل ويعين مكانته الأنطولوجية أيضاً، وهكذا نعتقد أنه يتعد عن أرسطو ويقترّب من إفلاطون وعالم مثله، ويدل كذلك على السبب الذي جعله في بداية رسالته «في العقل» ينسب تقسيمه الرباعي للعقل لا لأرسطو فقط بل حتى لأستاذه إفلاطون الحكيم أيضاً، وأن يعتبر حصيلة كلام إفلاطون في هذا الشأن هي نفسها كلام أرسطو. ومع كل هذا وفي ضوء الرواية الموجزة التي عرضناها لكلام أرسطو في مضمار العقل، نعتقد أن هذا الإخراج للعقل الفعال من قبل الكندي - والذي له بالطبع سوابق واضحة عند شراح أرسطو ومفسريه المتأثرين باليونان - غير متجانس مع نصوص أرسطو ذات الصلة بالقضية. إن رأي الكندي هذا رأي إفلاطوني محدث وإسكندراني أكثر منه رأياً أرسطوياً. لقد استطاع بتأثير من معتقدات الفيثاغوريين والمحدثين والإفلاطونيين

[1]- م ن، ص 356. استدلال الكندي هذا والذي يقوم على المبدأ الأرسطي المذكور حول القوة والفعل في إطار الطبيعيات، كرره سائر الفلاسفة المسلمين بعينه في كتبهم، وكما رأينا فقد أطلق الفارابي وأسلافه اسم العقل الفعال على العقل الذي يُخرج نفس الإنسان من مرحلة القوة. ولم يستخدم الكندي هذه التسمية. وعليه فإن تسمية العقل الفعال ظهرت لأول مرة في نصوص الفلسفة الإسلامية في آثار الفارابي (راجع مثلاً: معاني العقل، ص 46). وكما نعلم فإن هذه التسمية أطلقت عليه من زاوية الوضع والاستخدام الأنطولوجي والمعرفي (الأسفار، 8/398؛ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 222).

[2]- الكندي، في العقل، ص 356؛ قارن ذلك مع الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص 155. وليس من المقبول رأي أبو ريدة بشأن أن الجملة المذكورة التي نقلناها أعلاه تعود إلى العقل المستفاد (راجع: رسائل الكندي في الفلسفة، كذلك ص 356 الهامش رقم 4)، لأن الكندي أورد هذه الجملة كتوصيف لماهية العقل الأول وليس العقل المستفاد. وليس من المفيد كذلك ما قام به أبو ريدة من إحالة إلى كتاب الكندي، ص 155، فهناك أيضاً يؤكد الكندي أن العقل بالفعل هو الذي يُخرج النفس من حالة القوة ومنحها الفعلية. لا شك في أن الكندي يعتقد أن العقل الأول، وهو بالفعل دائماً، وهو كذلك نوعية الأشياء، يقع خارج نفس الإنسان.

والإفلاطونيين المحدثين أن ينسب خليطاً من الآراء المتضاربة عن العقل لكل من أرسطو وإفلاطون في وقت واحد.

والحقيقة هي أن هذا الرأي الذي يبديه الكندي حول العقل الأول يجمع بين رأيين أحدهما الرأي المشائي حول العقل الفعال وثنانيهما الرأي الإشراقي حول أرباب الأنواع. اتخذ العقل الأول لدى الكندي في فلسفة الفارابي وفي النظام الفكري للقائلين بنظرية الصدور عموماً، اتخذ في السلسلة الطولية للعقول وضعية أقرب عقل إلى الماديات، ومرتبته الأنطولوجية هي الحادية عشرة، والمرتبة العاشرة إذا غضنا الطرف عن السبب الأول^[1]. من ناحية ثانية، يعتقد السهروردي، لأنه يوجد نجمٌ في كل واحد من البرازخ الأثرية، ولأنه توجد أنجم كثيرة في كوكب الثوابت لا يستطيع الإنسان أن يعدها ويحصيها، إذن لا مناص من القول بأن كوكب الثوابت لا يمكن أن يحصل من النور الأقرب، لأن جهات اقتضاء الموجود في النور الأقرب لا تكفي إطلاقاً لظهور نجوم ثابتة، خصوصاً على أساس رأي من لا يتصور لكل عقل سوى جهتين هما الوجود والإمكان. إذن، لا يستمر ترتيب الوجود على النحو الذي قال به المشائيون وعدد الأنوار القاهرة المجردة عن برازخها وعلاقتها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين، وينبغي أن يكون عدد الأنوار القاهرة، وهي العقول الطولية نفسها، أكثر بكثير من العدد الذي حدده المشائيون، رغم أنه يعتقد أن هذه السلسلة يجب أن تكون محدودة من الناحية العددية^[2]. فضلاً عن هذه السلسلة الطولية للعقول، يطرح السهروردي سلسلة عرضية أخرى تتشارك في تكوين وجودها العقول الطولية وتأثير إشعاعاتها من حيث الفقر والغنى والقهر والمحبة. إنها السلسلة التي يسميها هو أرباب الأصنام النوعية، وبذلك يلغي دفعة واحدة الأداء الأنطولوجي والمعرفي للعقل الفعال، ويحيل هذا الدور إلى أرباب الأصنام النوعية. وهذا في الواقع الشيء نفسه الذي يسمى في فلسفة إفلاطون عالم المثل، وبلغه الكندي نوعية الأشياء^[3].

[1]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 129 و 222؛ ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 401.

[2]- السهروردي، حكمة الإشراق، ص 138 - 140.

[3]- م ن، ص 142.

على كل حال لا يمكن إثبات وجود العقل الفعال على أساس ذلك المبدأ الأرسطي، والدليل الذي يقيمه الكندي وآخرون لإثبات وجود العقل الفعال على أساس تلك التعليمة الأرسطية، ليس بالدليل الكافي. لقد تحدث أرسطو عن ذلك المبدأ لإيضاح حالات الانبثاق الطبيعية والفنية (الصناعية)، وتعميم أدائه على انبثاق العلم الإنساني ما هو إلا ثمرة قياس مع الفارق. ظهور العلم وانبثاقه ثمرة أداء الأعضاء الحسية وقوة التفكير، أي عقل الإنسان، وليس حصيلة تحول أمر بالقوة إلى أمر بالفعل في متن الأشياء الطبيعية حتى يستدعي إطلاقاً وتعميم تلك القاعدة الأرسطية. الدليل الذي يقول إنه لو كانت النفس ذاتها تفيض بالصور العلمية على نفسها لاستلزم ذلك المحال بسبب أن أمراً واحداً سيكون في هذه الحالة فاعلاً وقابلاً في وقت واحد^[1]، هذا الدليل في الحقيقة فيه تجاهل تام لأداء الأعضاء الإدراكية وقوة التعقل والتفكير عند الإنسان. سبق أن أوضحنا طريقة وصول الإنسان إلى مبدئين عقليين هما مبدأ الهوية ومبدأ عدم التناقض، وتحدثنا عن دور الإدراك الحسي وقوة التفكير والتأمل في هذا الباب. إذا كان وجود أول التصديقات التي تحصل للإنسان مسبوقة، على نحو متزامن، بالإدراك الحسي والتوفر على تصور واضح لشيء معين، فهو غير ممكن إلا بوجود أعضاء حسية وعقل. وكما سبق أن بينا فقد أكد الفلاسفة المسلمون على هذا السياق الطبيعي، وعلى أساس هذا السياق الطبيعي أنكروا وجود تصورات أو تصديقات فطرية. يكتب الفارابي، وهو مؤسس العقل الفعال باعتباره العقل العاشر، حول أداء هذا العقل:

وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة، وتلك هي المعقولات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس، مثل أن الكل أعظم من الجزء^[2].

يستشف من عبارة الفارابي هذه وكأن نفس الإنسان بمثابة وعاء فارغ تجتمع

[1]- راجع مثلاً: المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 249.

[2]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 222 - 223.

فيه المحسوسات تبعاً للإدراكات الحسية من دون أن تكون ثمة علاقة بينها، وتبقى تنتظر إلى أن يسطح فيض العقل الفعال عليها ويجعل منها تصديقات، وإذا لم يكن هذا الفيض ستبقى نفس الإنسان كالكيس الممتلئ بأشياء غير متجانسة. مثل هذا التصور لنفس الإنسان والذي يعتبر أن من قابلياتها التفكير وإيجاد علاقات أو إلغاء علاقات بين تصورات الأشياء، لهو تصورٌ مبسط جداً وبعيد عن الحقيقة، وحتى نفوس الحيوانات لا يمكنها أن تكون عديمة الفائدة إلى هذا الحد.

إشراك العقل الفعال في عملية إنتاج المعرفة واعتباره مؤثراً في هذه العملية، لا يعتبر بحال من الأحوال، وحتى لو كان صحيحاً، لا يعتبر تبييناً لعملية انبثاق المعرفة. وقد لا يرتاح لهذا الكلام الذين يرغبون في القول بوجود فاعل إلهي في كل شيء، ولكن من الجلي أن عرض تبيين إلهي في موضع ينبغي فيه تقديم تبيين طبيعي لن يوضح كيفية الشيء المنظور^[1]. إذا قال قائل من أجل تبيين عملية هضم الغذاء في المعدة إن هناك في عالم العقول عاملاً إلهياً يشرق على الغذاء بعد تجمعه في المعدة وبذلك ينهضم الغذاء، فإنه لن يغني المستمع في خصوص طريقة هضم الغذاء وطريقة الأداء والفعل الطبيعي للمعدة، حتى لو كان كلامه عن ذلك العامل الإلهي وأدائه في المعدة صحيحاً، إذ سيبقى المجال مفتوحاً للسؤال القائل: وبالتالي هل سيحضّ إشراق العامل الإلهي الذي يؤدي إلى هضم الغذاء، المعدة على العمل أم لا؟ فإذا قال إنه يحضّ المعدة على العمل يبقى مجالاً للبحث عن طريقة العمل الطبيعي للمعدة في هضم الطعام، وإذا قال إنه لا يحضّ المعدة على العمل وأن الإشراق هو علة هضم الطعام بشكل مباشر عندئذ ستعطل المعدة ولن يكون لها أي أداء ونشاط حيوي. حتى لو كان العقل الفعال موجوداً وحتى لو كان يشرق على النفس في عملية المعرفة، فلن يستطيع مع ذلك إغناءنا عن عرض تبيين معرفي سبق أن عرضناه. إذن،

[1]- قد يبدو هذا المثال ساذجاً في رأي أهل الفن، لكنه إذا استطاع إيضاح المسألة التي نحن بصدها فستكون له أهمية خاصة من هذه الناحية. واسترعي انتباه القراء المحترمين إلى أن هذا المثال يطرح حتى الفكرة التي نقصدها على افتراض صحة وجود العقل الفعال وأدائه المعرفي في نفس الإنسان، وهو ذاته (أي المثال) لم ينحت لإنكار وجود العقل الفعال وأدائه المعرفي الخاص في نفس الإنسان.

الاستعانة بالعقل الفعال في علم المعرفة إما زائد أو إنه يترك عقل الإنسان عاطلاً باطلاً عديم الفائدة.

هذه النتائج غير المعقولة حصيلة إطلاق ذلك المبدأ الأرسطي على عملية انبثاق المعرفة. وحتى لو كان ذلك المبدأ صائباً فهو صائب في نطاق الانبثاقات من المادة، وقد نحتة أرسطو أساساً، كما سلف أن أوضحنا، في مجال الماديات والانبثاقات والظهورات المادية الطبيعية والصناعية، ولا نستطيع تسليط أدائه على ظهور المعرفة التي نعتقد أنها ليست هي ذاتها مادية ولا تنبثق من المادة. المبدأ الذي قد يكون صحيحاً في مضمار الماديات لن يكون بالضرورة صحيحاً في أي مضمار من الوجود وخصوصاً في مضمار الأمور غير المادية.

طبعاً من الواضح أن إقصاء العقل عن تبين سياق ظهور المعرفة للإنسان لا يعني تجاهل التبيين الإلهي للأمور، وعلى نحو خاص لا يعني تجاهل الفاعل الإلهي الذي ميّزه ابن سينا كفيلسوف إلهي بصراحة عن الفاعل الطبيعي^[1]. إن هذا التمييز من محكمات الفلسفة الإسلامية ومفتاح فهم الكثير من المسائل الكبيرة في المجالات الفلسفية المختلفة. بل المفارقة هي أن الكلام حول دقة التمييز بينهما وتحاشي استخدام أحدهما بدل الآخر. من منظار الفيلسوف الذي ينظر إلى حقيقة الوجود الأصيل في كل مراتبه، لا يوجد أي فاعل وعلّة، ما عد الله، تؤثر بشكل مستقل، ومبدأ «لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلا الله سبحانه»^[2] ركن أصلي في منظومته الفكرية. في مجال الطبيعة والماهيات أيضاً، مع أنه يشخص عللاً مختلفة، لكنه يرى الله سبحانه علّة مباشرة أو غير مباشرة لكل تلك العلل، ويعتبرها كلها مسخرة لعلّيته سبحانه وتعالى. ومع ذلك فهو مضطر من أجل تبين الطبيعة والماهيات إلى تشخيص علل لها أداء وفاعلية وتأثير طبيعي. وتبين أمر ما وواقعية طبيعية من حيث هي واقعية طبيعية، يعني العثور على علله الطبيعية وطرحها على بساط البحث، هذا

[1]- ابن سينا، إلهيات الشفاء، 257.

[2]- المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 176.

بالرغم من أننا علمنا مسبقاً أن علّة هذه العلل الطبيعية وتأثيرها مسخران لعلية الله سبحانه، والعلّة الأصلية لكل واقع هو الله وحده حسب النظرية الإلهية. من باب المثال، كما أننا حين نوضّح بصر عين الإنسان بالقدرة والإذن الإلهيين نكون قد أطلقنا كلاماً صحيحاً، ونستطيع في الوقت ذاته وإلى جانب الحفاظ على هذه الرؤية، أن نكتشف أيضاً السياقات الفيزيولوجية للعين والطريقة الطبيعية للبصر والإبصار، كذلك نستطيع إلى جانب الحفاظ على الرؤية الإلهية، تبين السياق الطبيعي لظهور المعرفة بمساعدة طريقة خلق الإنسان الذي يتوفر على قابليات إدراكية. وكما سبق أن قلنا إذا فعلنا ذلك فلن نحتاج إلى القول بالنزعة الفطرية وكذلك إلى القول بفيض العقل الفعال. وجود الإنسان متمسح بقوى تمنحه قابليات لها واقعيات وأداءات معينة. إن القوى المختلفة لنفس الإنسان وأداءات كل واحدة منها، من قبيل الإدراك الحسي والإدراك الخيالي والإدراك العقلائي، هي من قابليات وجود الإنسان ومواهبه. وإذا عُرفت هذه المواهب والقدرات عُرفَ الطريقُ الطبيعي لإنتاج المعرفة.

النتيجة

استعرضنا في هذا الفصل إيضاح عملية الظهور الطبيعي لمبدأ الهوية العقلائي، ومن ثم مبدأ عدم التناقض العقلائي ضمن سياق الإدراك الحسي إلى جانب أداء العقل والشهود العقلائي للإنسان. وكان الفصل السابق مختصاً بدحض فطرية مثل هذه المبادئ وكان في الوقت عينه يشدد على أسبقية هذه المبادئ على كل ألوان التصور والتصديق الأخرى. وتبين في هذا الفصل كيف يمكن لمبدأ عقلائي ليس فطرياً ولا هو اكتسابي بالمعنى الفني للكلمة، أن يكون في الوقت نفسه متقدماً على كل التصورات والتصديقات. واتضح في سياق البحث كذلك التقدم المنطقي لمبدأ الهوية على مبدأ عدم التناقض، وتبين أنه لو تقرر أن نسمي مبدأ ما بأمّ الأوائل والمبادئ فإن ذلك المبدأ هو مبدأ الهوية وليس مبدأ عدم التناقض.

كما طرحنا دور الحس والإدراك الحسي وما يقدمه من مساعدة في انبثاق هذه المبادئ، وتبين أنه من دون مساعدة الإدراك الحسي لا يمكن حتى لهذه المبادئ أن

تُنْتَج وتنبثق. وكان من النتائج اللافتة لهذا الفصل والتي تثير الدهشة والاستغراب في الوقت نفسه أن الإدراك الحسي لا وجود له مستقلاً عن أداء العقل أو من دون الشهود العقلاني بشكل عام، ومن غير الصحيح الفرزُ بين هذين باعتبارهما مصدرين للمعرفة ينتج كل واحد منهما جانباً من معرفة معينة واحدة، كأن يكون جانباً من تصور أو تصديق معين على سبيل المثال. وهذا الفرز غير الصحيح يمكن أن يفضي إلى كثير من النتائج غير الصائبة، كما أفضى بالفعل طوال تاريخ الفلسفة. إن عدم استقلال الإدراك الحسي والإدراك العقلاني أحدهما عن الآخر، لا يعني طبعاً أن المعقولات محسوسة أو على العكس: المحسوسات معقولة، بل هو بكل وضوح بمعنى أن المعقول في العالم المحيط بنا يوجد أيضاً بشكل محسوس، ولا يمكن إطلاقاً اعتبار الواقعيات الموجودة حولنا مجرد محسوسات يمكن لأي كائن حيّ ليس له غير الإدراك الحسي أن يدركها ثم يفهمها ويعرفها. إنه بمعنى أن فهم العالم المحيط بنا ومعرفته يحتاجان فضلاً عن تسلّح العارف أو فاعل المعرفة بأعضاء الإدراك الحسي، إلى وجود العقل وحضور الشهود العقلاني في سياق الإدراك الحسي، وبشكل عام يستلزمان بالتأكيد كثيراً من الجهد العقلاني. إذا كان العالم المحيط بنا محسوساً فقط لأمكن لأي موجود يمتلك أعضاء الإدراك الحسي أن يفهمه ويعرفه. وإذا كان الفرز بين هذين غير صحيح، فسيكون من غير الصحيح من باب أولى التحيّز لهذه القوة أو لتلك القوة باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة البشرية. وعليه يجب اعتبار النزعة العقلية والنزعة الحسية وحتى النزعة التجريبية - كما هي في المنظومات الفكرية لفلاسفة غربيين مثل ليبنتس، وديكارت، وهيوم، وجون لوك، وكذلك كانط - قائمة بشكل من الأشكال على ذلك الفرز والتفكيك غير الصائب. ليست أية قوة من قوى النفس الإنسانية لوحدها أو بمعونة القوى الأخرى رغم استقلالها، ليست مصدرراً ومنشأً لمعرفة الإنسان. القوى النفسية مجتمعةً سويةً ومن دون أن تكون إحداها مستقلةً عن الأخرى، هي مصدر معرفتنا. وكما هو تعبير جميل ما يقولونه في الفلسفة الإسلامية «النفس في وحدتها كل القوى». النزعة الفطرية والقول بوجود مفاهيم أو أصول قبلية (بالمعنى الكانطي للكلمة)، والنزعة التجريبية (بالمعنى الهيومني)، وإنكار إمكان ما بعد الطبيعة، كلها

حصيلة الفرز غير الصحيح بين قوى النفس الإنسانية بعضها عن بعضها، ومنح دور مستقل لكل واحدة منها في إنتاج المعرفة. التفكيك غير الصائب بين ما يسمى القضايا التركيبية والقضايا التحليلية، والقضايا البعدية والقضايا القبلية بعضها عن بعض يدل هو الآخر على عدم صحة التفكيك بين القوى الإدراكية للإنسان بعضها عن بعض (وسنسلط أضواء البحث على هذه المسألة في القسم الثاني من الفصل الرابع وكذلك في القسم الرابع من الفصل الخامس من هذا الكتاب).

التعاون بين قوى النفس من دون استقلالها بعضها عن بعض فضلاً عن أنه يعبر عن نفسه بكل وضوح في إنتاج مبادئ عقلانية، سيعبر عن نفسه أيضاً في إنتاج مفاهيمنا وتصوراتنا، وسيؤدي كذلك إلى أن نستطيع تمييز أنواع المفاهيم بعضها عن بعض بسهولة. و سيحدد هذا التمييز في الوقت ذاته المديات المسموح بها لاستخدام وفاعلية كل نوع من هذه الأنواع، وهذه وظيفة ينبغي أن نهض بها في الفصل الآتي.



الفصل الثالث

الإدراك الحسي ومفهوم الوجود

الفصل الثالث

الإدراك الحسي ومفهوم الوجود

إثبات أن مبدأ الهوية له دوره في اكتساب أي تصور حسي وإحراز أي تصديق تجريبي أو غير تجريبي، وصل بنا أخيراً في نهاية الفصل السابق إلى نتيجة مذهلة فحواها تشابك الأداءات المعرفية لقوى الإدراك الحسي والشهود العقلاني. وتبين لنا أنه من أجل التوفر على أي تصور حسي لا بدّ بالضرورة من التوفر على تصور بشأن مبدأ الهوية وإطلاقه على التصور المنظور. وهذا يعني تعدّد الفصل التام بين الإدراك الحسي والشهود العقلاني. بيد أن هذا ليس عملية الإدراك الحسي كلها، وثمة في هذه العملية تيار أو حدث مهم آخر هو الدور الذي يلعبه مفهوم الوجود في اكتساب أي تصور حسيّ، وهذا بدوره يفضي إلى نتيجة مذهلة أخرى تتبدى في فكرة الفصل الثاني من هذا الكتاب.

سنحاول في هذا الفصل أن نوضّح هذه النقطة الأخيرة بشكل تتضح معه بنحو ضمني طريقة انبثاق مفهوم الوجود في الذهن. ولكن قبل الخوض في ذلك ينبغي أولاً التطرق لقضية أخرى، فكما سبق أن قلنا القضية الرئيسية في علم المعرفة (الإبيستيمولوجيا) هي قضية نشأة المعرفة. إن العثور على الينابيع الأولى لانبثاق التصورات المتنوعة هو أفضل طريق لتبيين كيفية إمكان المعرفة، وخصوصاً المعرفة الماورائية. إن عدم تشخيص المنشأ أو المصدر الحقيقي لبعض المفاهيم هو الذي حصّ هيوم لأول مرة على الإنكار الإبيستيمولوجي لإمكان المعرفة الماورائية (الميتافيزيقية).

ثم جاء من بعده أشخاص حذوا حذوه - وكانوا يعتقدون أن بحوثه وتحقيقاته والنتائج التي توصل لها ذات قيمة فلسفية عظيمة، ويمكن لجزء من استنتاجاته أن تعدّ على الخلفية الاجتماعية لما يسمى بالتنوير، وسيلةً ناجعةً لتحرير الإنسان من «طفولته الفكرية»، وبالتالي تحريره من نمط من المرجعية يمكن للبحوث الميتافيزيقية أن توفرها - وفرضوا بدعم من الإعلام والدعاية وفي بعض الحالات بدعم من مشاعر كراهية الميتافيزيقا، فرضوا مجموعةً من المفاهيم الفطرية على ذهن الإنسان كانت بحد ذاتها مَحَقّاً وتجاهلاً لقضية تبين منشأ المفاهيم وأصلها، بل وتجاهلاً لأصل القضية كلها. وبذلك اعتبروا ذلك الجزء من استنتاجاته اكتشافاً عظيماً وفتحاً هائلاً، وبالتالي أجلسوا الوليد الطبيعي لهذا التيار الفكري - الثقافي - الاجتماعي - بوصفه ثمرة مائتي عام من المساعي الفلسفية - على العرش الخالي لمليكة «العلوم» المهزومة، وأطلقوا عليه اسم «الوضعية». الوليد الذي سرعان ما وافته المنية لأنه كان يفتقر لبنية جينية سلمية (تتمثل في قضية منشأ المعرفة نفسها)، ولم يعلم الذين ادعوا قتله - أولاً - لماذا لم يكتب له البقاء؟ وثانياً طالما ادعوا أنهم استطاعوا قتله فلماذا لا يزالون يحافظون على خلفيته الفكرية التي أفرزت مثل هذا الوليد المشوه الخلقة؟

قضية المنشأ وضرورة التوفر على الإدراك صحيح له تحتم طرح تمييز أصلي وأصيل - خصوصاً من حيث الاقتراب أكثر لفكرة وحدة القوة الإدراكية لدى الإنسان، أي تواسج وتداخل قوّتي الإدراك الحسي والإدراك العقلائي - وإيضاح نتيجته المعرفية أكثر فأكثر: إنه التمييز بين الحس (الإحساس) والإدراك الحسي.

1 - الحسّ والإدراك الحسي

دراسة التصور الحسي، أي التصور الذي نحمله عن شيء خارجي - وليكن شجرةً أو شباكاً أو طاولة - يستلزم فيما يستلزم التفتن إلى نقطة فحواها أن انبثاق هذا التصور مشروط بأن تكون عملية الحس أو الإحساس قد تمّت بالفعل. وما نقصده

من ذلك هو أن قوة (faculty) الحسّ توجد لدى الإنسان أولاً على نحو بالقوة (potential)، بمعنى أن الأعضاء الحسية للإنسان لا تحس لوحدها وبذاتها ومن دون تأثير عامل خارجي عليها. وعليه فالحس أو الإحساس (sensation) يستلزم نوعاً من الانفعال. وهذا الانفعال هو الذي يبذل قوة الحس لدى الإنسان من طور القوة إلى طور الفعل. وهذا الانفعال ليس بالطبع من النوع الذي لو حصل لاستلزم استحالة المنفعل عن الحالة التي كان عليها قبل الانفعال، بل هو نوع من الانفعال يُظهر الأداء والفاعلية الخاصة للقوة (الملكة) وينقلها إلى طور الفعل من دون أن يحقها ويفنيها. يميز أرسطو منتهى الدقة بين نوعين من القوة، وتبعاً لذلك بين نوعين من الانفعال. يقول على سبيل المثال إن الإنسان من حيث انتمائه إلى طبقة معينة من الموجودات عالمٌ بالقوة، بمعنى أنه يستطيع أن يصير في المستقبل عالمٌ فيزياء. ومن جهة أخرى فإن عالم الفيزياء أيضاً ما لم يستخدم علمه بالفعل سيبقى عالماً بالقوة. القوة من النوع الأول تُفعل بعد طرء الانفعال والاستحالة، أما القوة من النوع الثاني فتُفعل (تحوّل إلى الفعل) من دون استحالة. ففي هذه الحالة لا يستدعي الانتقال من حالة القوة إلى حالة الفعل زوال الحالة الأولى، وإذن لا توجد فيها استحالة، وحتى لو كانت هناك استحالة، فهي على حدّ تعبير أرسطو استحالة من سنخ آخر. إذن، تمييز هذين النوعين من القوة أحدهما عن الآخر يستتبع تمييزاً بين نوعين من الانفعال. في الحالة الأولى يقضي الانفعال على القوة ويبدّلها إلى فعل، بينما في الحالة الثانية ينقل الانفعال القوة إلى طور الفعل من دون القضاء على القوة^[1]:

وهكذا فالموجود الحي منذ لحظة ولادته وبحسب إحساسه، يكون في وضعية

[1]- أرسطو، حول النفس، 2، 5، 417 ألف 20 - ب 15. يكتب أفضل الدين كاشاني في «في رسالة النفس لأرسطو طاليس»: «الانفعال على نحوين: الأول الانفعال المفسد، والثاني الانفعال المتمم» ثم يجاري أرسطو ويسوق للنوع الثاني مثلاً من الحس: «ينفعل حس البصر من محسوسه، واعلم أن الانفعال يتم ويكمل ولا يضيع أو يفسد» (المصنفات، ص 414 - 415).

متناظرة مع التوفر على علم. الحس بالفعل متناظر مع حالة استخدام العلم. ولكن ثمة farkاً بين هاتين الحالتين اللتين جرت المقارنة بينهما. الأشياء التي تحفز القوى الحسية، من قبيل الشيء المَبَصَّر والمسموع وغير ذلك، موجودة في الخارج^[1]. ولهذا السبب بالضبط:

إحساس الشخص غير تابع للشخص نفسه، والشيء المحسوس يجب أن يكون موجوداً هناك^[2].

إذن الحس ليس باختيار الإنسان وإرادته، وسيكون ضرورياً حتماً عندما تتوفر شروطه وظروفه المألوفة أي العامل الخارجي وملكة الحس والتأثير والتأثر بين هذين العاملين طبقاً لشروط معينة. من هنا يتجلى أنه في سياق تحقق الحس، وهو حدث حيوي بايولوجي مائة بالمائة، لا تحدث عملية معرفية على الإطلاق، مع أن هذه العملية ستأتي تبعاً للحس يقيناً، أو بعبارة أفضل فإن العملية المعرفية شيء غير الحس لكنها ملازمة له. أي كلام معرفي يقال لتبيين الحس هو في الحقيقة تبديل للحس إلى شيء غير الحس، لكنه ملازم له، وخلق له بغيره. على سبيل المثال، عبارة: «المعطى الحسي - sensdatum» لا يمكنها أن تتعلق بشيء يعطى حقاً في سياق واقعة الحس. ما يتصور أنه يُعطى في هذه الواقعة هو في الحقيقة الشيء الذي تدركه وتفهمه ملكة الإدراك عند الإنسان إثر ذلك التأثير الفيزيائي - الحيوي لتلك الواقعة. فإذا سمينا هذا الإدراك والفهم «معطى حسياً» فقد يُوهم ذلك بأن ذلك التصور والفهم قد انتقل بعينه إلى الذهن في إطار هذا السياق نفسه وعن طريق العضو الحسي المنفعل بتأثير الخارج. ولا يقتصر الإشكال في هذا الوهم على أن واقعة حيوية قد تمّ تبيينها فيه بمفردات وكلمات معرفية، بل الأهم من ذلك أن هناك في أذهاننا تصورات حول المحسوسات الخارجية (كالشجرة

[1]- أرسطو، حول النفس، 2، 5، 417 ب 17 - 20.

[2]- م ن، ب 24 - 25.

على سبيل المثال) لا يمكنها أبداً أن تكون أثراً حيوياً للشجرة على أحد أعضائنا الحسية، وأن تكون قد انتقلت عن طريق ذلك العضو إلى أذهاننا.

في مقابل الحس هناك الإدراك الحسي (perception). والإدراك الحسي، بخلاف الحس، قضية معرفية. وحينما يجب تبيين الحس كشيء حيوي، لا يمكن إطلاقاً تبيين الإدراك الحسي ببيان حيوي بايولوجي. الإدراك الحسي ليس واقعة انفعالية بل هو أمر فعّال. صحيح أن الحس بالفعل شرط ضروري لتحقيق الإدراك الحسي، بيد أن تحقق هذا، خلافاً لآراء بعض علماء المعرفة^[1]، ليس شرطاً ضرورياً لذلك ولا شرطاً كافياً له. فقد يتحقق الأول واقعاً - خصوصاً بالنسبة لبعض الحواس - من دون تحقق الثاني. والسبب في ذلك هو الشأن الانفعالي للحس، والذي لا يخضع لاختيار الإنسان وإرادته، ومتى ما توفرت ظروفه وشروطه تحقق الانفعال، بينما إذا لم يتفطن الإنسان إلى هذا التأثير والتأثر لما حصل الإدراك المتناسب مع ذلك الانفعال. من هنا نقول إن شأن الإدراك الحسي هو الفاعلية وليس الانفعال. إذن، الإدراك الحسي لا يخلو من حيثية التفطن والالتفات والتنبّه، وما لم تجد النفس الإنسانية تلك الحيثية فلن يكون الإدراك الحسي حتى لو كان هناك حس.

أوضح الفارابي في تعليقاته هذه المسألة بشكل مناسب ومفيد جداً. يكتب قائلاً (البند 3، ص 38):

الإدراك إنما هو للنفس؛ وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء المحسوس والانفعال. والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية، فيكون الشيء غير محسوس ولا يُدرك^[2].

[1]- هاملين (1963 م)، ص 196: «علاقة الإحساس بالإدراك الحسي هي أن الأول شرط ضروري للثاني (وعلى العكس الثاني شرط كاف للأول).

[2]- يتكرر هذا الكلام القيم بعينه في التعليقات (ص 23) لابن سينا. والواقع أن كل تعليقات الفارابي واردة في تعليقات ابن سينا. وقرآن كذلك مع النص المرتبط بالهامش رقم 59 من هذا الفصل.

وعليه، خلافاً لرأي هاملين (م ن) إذ يقول:

إذا لم نتوفر على مفهوم الحس فلن نستطيع التوفر على مفهوم الإدراك الحسي، وليس هذا وحسب بل من أجل إطلاق مفهوم الإدراك الحسي على شيء يجب أن يكون من الممكن إطلاق مفهوم الحس عليه.

بخلاف رأيه هذا، ليس كل ما يصدق عليه عنوان الإدراك الحسي يصدق عليه عنوان الحس أيضاً، فهذان مختلفان أحدهما عن الآخر اختلافاً ماهوياً للأسباب التي ذكرناها. مديات شمول الإدراك الحسي أوسع بكثير من مديات الحس. وهذا الكلام لا يعني أنهما من سنخ واحد وبالتالي يمكن قياس أحدهما بالآخر، بل المقصود هو أنه بالرغم من تفاوت مقولتيهما، ولكن لا يمكننا عادةً لأسباب لغوية أن نتحدث عن الحس إلا بلغة ومصطلحات تتعلق بالإدراك الحسي، أي أن نتحدث عملياً بطريقة وكأننا، على سبيل المثال، نحسّ بالبرودة عند مسّ أيدينا للثلج، والحال أننا علمنا الآن أننا ندرك البرودة وليس نحسّها. ومع هذا ولأننا لا نمتلك المفردات اللازمة سوف نتقبل موقتاً إطلاق المفردات الخاصة بالإدراك الحسي على واقعة الحس، ونؤكد في الوقت ذاته على أن الحس مجرد عملية فيزيائية - حيوية، ومديات المدركات الحسية أوسع بكثير من مديات المحسوسات بالفعل. من باب المثال، يستخدم لفظ الرؤية أو المشاهدة في اللغة الطبيعية بمعنيين متفاوتين، فنقول مرةً إنني أشاهد اللون الأزرق، ونقول في المرة الثانية إنني أشاهد محبّته بعيني. هنا تعتبر «أشاهد» الأولى عادةً حساً، وتعتبر «أشاهد» الثانية إدراكاً حسيّاً. ولكن في رأينا إن تأثير واقع اللون على العين مجرد مقدمة لمشاهدة ذلك اللون، وكما قلنا فإن «المشاهدة» بشكل عام هي شأن النفس وقضية معرفية (epistemic)، وليست قضية حيوية - فيزيائية. إذن، كلا الـ «أشاهد» -ين، أو كلا المشاهدين، لها طابع معرفي بنفس الدرجة، ولا يمكن اعتبار أحدهما خاصةً بالحس الانفعالي لأن لها متعلقاً خارجياً بالفعل، واعتبار الأخرى

إدراكاً حسيّاً فعلاً لاحتوائها على عنصر انتزاعيّ. ومع كل هذا، حتى لو افترضنا فقط أن الإطلاقات والدلالات الموجودة في اللغة الطبيعية صحيحة في هذا الخصوص، ستبقى مديات شمول الإدراك الحسي الفعال أوسع من مديات شمول الحس المنفعل.

2 - المُدرِّك بالذات والمُدْرِك بالعرض.. حيثية التفطن (الالتفات)

من أجل إيضاح أكثر للتمييز المنظور بين الحس والإدراك الحسي، يجب أن نضيف الآن نقطة وهي أن الحس بناءً على ما قلنا يمكن تقييده بقيد البدن، بينما الإدراك الحسي أمر نفساني أو قلّ إذا شئت إنه أمر ذهني. في هذه الحالة فإن الحس هو دوماً بمعنى الحس البدني أو الجسماني، وبالتالي سيكون شيئاً غير الإدراك الحسي. بينما الإدراك الحسي نوع من النشاط النفسي حصيلته إدراك شيء خارجي مؤثر على البدن والأعضاء الحسية. هذا معناه أننا لا نمتلك أبداً إدراكاً لحسنا، والحس هو دائماً عملية بدنية وسيطة نستطيع بمعونتها إدراك الشيء الخارجي. من دون عملية الحس الوسيطة لا يتحقق أي إدراك حسي، ومن دون الشيء الخارجي وتأثيره على الأعضاء الحسية لن يحدث أي حس (أو إحساس). إذن، لو كان الإدراك الحسي مُطاً من النشاط فإنه نشاط حصيلته قبل كل شيء صناعة واقع نفسي على أساس انفعال أو انفعالات الأعضاء الحسية من شيء أو أشياء خارجية. واضح أن هذا النشاط لا يعني بناء واقع أو صناعة واقع (constructing reality) بل صناعة واقع نفساني متطابق مع الواقع الخارجي المؤثر على الأعضاء الحسية، أو بشكل عام صناعة واقع نفساني على أساس حسّ متناظر. وعليه، يمكن بسهولة ولأجل تمييزه عمّا سَمَّيناه صناعة الواقع، تسميته بناء واقع نفساني أو صناعة واقع نفساني (constructing mental reality). إن نشاط صناعة الواقع النفساني هذا، مع أنه من فعلنا المعرفي، والواقع النفساني المتطابق معه هو حصيلته المعرفية، إلا إنه ليس من إبداعنا نحن بأيّ حال من الأحوال، إذ كيف يمكن أن يبدأ هذا

النشاط من دون عملية الحس الوسيطة وأن يبدع واقعاً نفسانياً من عنده لا يتطابق مع أي شيء خارجي؟ هذا غير ممكن. ولو كان ممكناً لكان لكل إنسان إدراكات حسية كثيرة ليس لها أي شيء خارجي تتطابق معه.

إن نظرية صناعة الواقع النفساني هذه، مع أنها تطرح - كما يقول صدر المتألهين - قيام المدرك الحسي بالعالم النفساني للإنسان باعتباره قيام الفعل بالفاعل وليس قيام المقبول بالقابل^[1]، ولكن لأنها لا ترى هذا المدرك الحسي إبداعاً من عندياً وترى له شأناً حكائياً، لذلك لا يمكن اعتبار هذا المدرك الحسي، بسبب نوعية وجوده، وهي نوعية نفسانية وذهنية، لا يمكن اعتباره واقعاً خارجياً، ولكن لأنه صُنِعَ على أساس الواقع الخارجي لذا ينبغي أن يحكي عنه فقط. لو استطاعت ملكة الإدراك لدى الإنسان إنشاء أمر نفساني من عندها وبدون الاستعانة بالواقعيات التي تستطيع التأثير على الأعضاء الحسية، لكانت علاقتها - كما استدل المرحوم العلامة الطباطبائي^[2] - بكل الواقعيات الخارجية واحدة، بمعنى إما أن تتطابق مع كل شيء أو لا تتطابق مع أي شيء. والحال أن كل أمر نفساني معين يصنع على أساس عملية حسية معينة إنما يتطابق مع واقع معين. إذا لم تكن هذه الآصرة مع الواقع منذ البداية بحيث تكون عملية الحس متعذرة، فلن تصنع الملكات الإدراكية الإنسانية أي واقع نفساني. وعلى ذلك، فإن ما ندركه من سياق الإدراك الحسي كله من صناعتنا وهو أمر نفساني أطلقوا عليه اسم المدرك بالذات. والمراد من «بالذات» هنا أنه يُدرك أولاً ودون واسطة، ولأنه مصنوع على أساس عملية حسية معينة لذلك يُدرك تبعاً له أمرٌ خارجي تسبب في انبثاق عملية الحس المتناظر معه. ولهذا أطلقوا على الواقع الخارجي المتناظر اسم المدرك بالعرض ليقولوا إنه يدرك بنحو ثانوي وعن طريق واسطة.

[1]- كنموذج راجع: الأسفار، ج 8، ص 180.

[2]- نهاية الحكمة، ص 244.

أما ما هو التغيير الذي تبعته هذه الوساطة نفسها، أي عملية الحس، في العضو الحسي فهذه ليست مسألة يُكثرتُ لها في علم المعرفة. ما قيل قديماً من إن العضو الحسي قد يكتسب في عملية الحس صورةً الكيفيات المحسوسة، إن كان صحيحاً أو غير صحيح، فلا تأثير له في نتيجة بحثنا، إذ بعد أن تبين أن المدرك بالذات أمر نفساني من صناعة ملكاتنا الإدراكية سيتبين أن عملية الحس هي مجرد واسطة وتهييد الغاية منها تفعيل ملكتنا الإدراكية لكي تصنع واقعاً نفسانياً، وأن الإدراك هو ملكتنا الإدراكية فقط، ولا دور للأعضاء الحسية فيه من حيث الإدراك. وبذلك، فالتغييرات الممكنة التي تحصل في الأعضاء الحسية مع أنها شرط فلسفي لابنثاق الإدراك وظهوره، ليست مهما كانت وفي أي موضع من البدن كانت، مسألة معرفية وينبغي على البحوث والدراسات الفلسفية أن تتولى أمر إيضاحها، ومهما كانت النتائج التي تصل إليها هذه الدراسات فلن تكون نتائج لافتة ومثيرةً من الناحية المعرفية. عندما يُصنَع الواقعُ المعرفي فيسكون مستقلاً تمام الاستقلال عن الشيء الخارجي والأعضاء الحسية، وبعد انقطاع عملية الحس، يمكن استحضاره بعينه مرات ومرات من دون أن تكون هناك حاجة لتدخل الأعضاء الحسية أو الشيء الخارجي مرة ثانية.

إذن، المدرك بالذات لا يوجد إلا في الذهن، ومع ذلك فهو يحكي عن الواقع الخارجي. وهذا لا يعني أن تصورنا عن اللون والطاولة والشجرة هو نفسه لونه أو طاولةً أو شجرةً أو أن له كيفيات تشبه كيفيات الأشياء الخارجية، بل على العكس، لأن له وجوداً نفسانياً وذهنياً فإن نوع وجوده وآثار وجوده تختلف تماماً عن نوع وجوده وآثار وجود المدرك بالعرض. المدرك بالعرض وهو شيء خارجي فيزيائي (external physical object) موجود لنفسه بشكل مستقل - بكل مصاديقه - عن الحس والإدراك الحسي: إذ أن كل ما يمكنه التأثير في الأعضاء الحسية، حتى لو كان هذا التأثير بمساعدة أدوات ووسائط، هو أمر خارجي، وخصوصاً ما سمّاه أرسطو محسوساً

بالذات مختصاً بكل حس. ما يرمي إليه أرسطو من المحسوس بالذات المختص بكل حس شيء يحفز أحد أعضائنا الحسية، لكنه غير قادر على تحفيز الأعضاء الأخرى. على سبيل المثال الرائحة والطعم تحفزان على الترتيب حس الشامة وحس الذائقة، واللون لا يحفز إلا حس البصر^[1]. وهذه الأشياء موجودة بنحو مستقل عن الحس والإدراك الحسي، ووجودها الخارجي - بخلاف ما اتفقوا عليه تقريباً - غير منوط بالإدراك الحسي. ما من ملكة إدراكية لدى الإنسان مهما كانت قوية بقادرة على صناعة واقع نفساني للون أو الرائحة أو الطعم من دون أن تُعدها لها عملية حسية معينة. المدركات بالذات متناظرة مع هذه المدركات بالعرض الخاصة (التي يسميها أرسطو محسوسات بالذات بمعنى محسوس خاص بكل حس) والتي لها طابع نفساني وذهنى، ووجودها قائم بالنفس وبملكة الإدراك كقيام الفعل بالفاعل. ومن الجلي أن المراد من قيام الفعل بالفاعل قيام وجودي بمعنى عدم امتلاكه وجوداً مستقلاً عن نفس الإنسان المدرك. لا يتسنى القول بأن هذه المدركات بالذات في الإدراك الحسي هي نفسها الكيفيات الخارجية، والسبب في ذلك هو أن وجودها نفساني وبالتالي فهو غير فيزيائي ولا خارجي^[2]. ومن الواضح أن مثل هذا الوجود ليس له نفس آثار الوجود الفيزيائي والخارجي. ولكن على الرغم من هذه الحقيقة فإن وجود المدرك بالذات، كالرائحة أو اللون مثلاً، متطابق مع وجودها العيني والخارجي والفيزيائي، ولا معنى للخطأ أو الوهم فيها، ويمكن القول إننا ندرك المدركات الحسية للأشياء الخارجية والفيزيائية.

[1] - أرسطو، حول النفس، 2، 6، 418 ألف 9 - 14.

[2] - استخدمنا الخارجي هنا في حيز المحسوسات كمترادف للفيزيائي. وعليه، بالرغم من معرفتنا للتمييز الذي قال به بعض الكتاب الفلاسفة ومنهم دون لوك (Don Locke) بين الشيء الخارجي والشيء الفيزيائي (دون لوك 2002 م، ص 20)، فإننا نعتقد أن وساطة بعض الأدوات المتقدمة في عملية الحس، وبالتالي ظهور واقعيات نفسانية جديدة لا يمكن أن تكفي للتمييز بين الأشياء الخارجية والأشياء الفيزيائية، شريطة أن لا نعتبر العنصر النظري والتفسيري شيئاً فيزيائياً، لأننا في جعلنا الشيء الفيزيائي والشيء الخارجي مترادفين افتراضنا إمكان الحس (بمعنى عملية خاصة للفعل والانفعال بين الأمر الخارجي والعضو الحسي) معياراً أصلياً. وعليه فشكنا بين الفيزيائي والخارجي فقط لمجرد إزالة التمييز الحاصل من تدخل الأدوات الفيزيائية الجديدة فيهما.

وعليه فالقول بالوجود الذهني للمدرك الحسي بالذات لا يمكنه أن يكون بمعنى عدم إدراك شيء خارجي وفيزياوي أي المدرك بالعرض. كما لا يمكن أن نعتبر - كمن ينفخ في البوق من فتحة الكبيرة كما يقول المثل الإيراني - صناعة الواقع النفساني بمعنى صناعة واقع الشيء الخارجي والفيزياوي، أو أن نعتبر الإدراك الذاتي للواقع النفساني (كونه مُدركاً بالذات) بمعنى خلوه من الحيثية الالتفاتية التفطنية (intentionality). نعتقد أن طريقة صناعة الواقع النفساني، ومجرد توصيفه بـ «النفساني والذهني» يعني الحالة الالتفاتية (intentional)، وإذا جعلوا عدم التفاتية المدرك بالذات شرطاً لكون الشيء معطى حسيّاً (sens-datum)^[1]، عندئذ يجب القول إنه لا يوجد أيُّ معطى حسي. وعلى العكس فنحن نسمي المدرك بالذات معطى حسيّاً، ونقصد أنه من دون الأشياء الخارجية ومن دون انفعال الأعضاء الحسية من الأشياء الخارجية، لن تكون عملية صناعة الواقع النفساني ممكنة. ولهذا السبب تحديداً نعتبر هذا الواقع النفساني عين الالتفاتية (intentionality)، الالتفاتية التي لا يمكن بحال من الأحوال اعتبار الوجود الذهني عارياً منها، أو أعمال مبدأ الأبوخة (εποχή) عليها ووضعها بين قوسين^[2]، إذ خلافاً لما ذهب إليه هوسرل فإن تعليق الحكم بخصوص متعلق التفاتية الوجود الذهني سوف يقضي على إدراكه، بحيث لن يعود من

[1]- يطرح هوارد رايبينسون (Howard Robison) في كتابه الإدراك الحسي (Perception، 1994 م) الذي كرسه للدفاع عن نظرية المعطى الحسي، خمسة شروط للمعطى الحسي. الشرط الخامس هو <أن لا تكون له أية حيثية التفاتية ذاتية، بمعنى أن المعطى الحسي مع أنه عادة يعيد إلى الذهن أشياء أخرى غيره وأبعد منه، إلا أنه في نفسه لا يشكل سوى كيفيات محسوسة لا تدل على شيء أبعد منها» (ص 2). والشيطان الثاني والثالث للمعطى الحسي من وجهة نظره هما على الترتيب: يجب أن يكون المعطى الحسي غير فيزياوي، وظهور المعطى الحسي يختص منطقياً بمدرك واحد. ويدل هذان الشرطان على أن رايبينسون يتحدث عن الوجود الذهني، بيد أن وجوده الذهني ليس التفاتياً بحال من الأحوال.

[2]- اقتبس فرانتس برنتانو (Franz Brentano، 1838 - 1917 م) عالم النفس والفيلسوف الألماني الذي كان لمدة من الزمن قسيساً كاثوليكياً، مفهوم «الحيثية الالتفاتية» من فلسفة القرون الوسطى، ثم عرّف من خلال دروسه في جامعة فيينا تلميذه أدموند هوسرل (Edmund Husserl، 1859 - 1938 م) على هذا المفهوم. وقد فسّر هوسرل بطريقة تفضي إلى المثالية المطلقة.

الممكن التحدث عن بقاء العلم، ناهيك عن الادعاء القائل إنه بالاختزال أو التأويل الظاهرياتي (phenomenological reduction) «تكتسب الفلسفة كما هو الحال بالنسبة للعلم أساساً متقناً»^[1].

يتصور هوسرل:

ثمة أمر لن يحصل فيه تغيير بتعليق الحكم حول موجودية العالم، وهو أن الأفكار المتعددة المرتبطة والمتعلقة بالعالم، تمتلك هذه العلاقة في نفسها. ومن هذا الوجه فإن إدراك هذه الطاولة مثلاً هو إدراك الطاولة بعد [تعليق الحكم أيضاً] كما هو قبله^[2].

يكتب روجيه ورنو في تفسير كلام هوسرل هذا (م ن):

ليس التأويل عبارة عن حذف المتعلق والشيء المحسوس والمدرك، بل هو صرف النظر عن موجوديته في نفسه، أو صرف النظر عن وضعه بين قوسين حسب مصطلحات هوسرل. وإلا فحذف متعلق الوجدان بمثابة حذف الوجدان نفسه، وهو أساساً عبارة عن ربط وعلاقة مع شيء أو متعلق.

يكتب هوسرل:

كل حالة من حالات الشعور والوجدان هي بحد ذاتها وجدان لشيء أو لأمر بغض النظر عن كيفية الوجود الواقعي لذلك الأمر (المتعلق)، وبصرف النظر عن كيفية إحجامي، في الوضعية المتعالية التي أنا فيها، عن الحكم حول هذا الموجود وحول كل الأعمال في الوضعية الطبيعية^[3].

ما معنى هذا؟ ليس هذا شيئاً سوى حصيلة فكرة كانط حول الشيء في نفسه،

[1]- روجيه ورنو، رؤية في الظاهريات، اقتباس وترجمة يحيى مهدوي، ص 32.

[2]- م ن، ص 34.

[3]- م ن، ص 35.

مع فارق أن كانط كان يصنع ويصوغ عينيةً وراء عينية الـ < في نفسه >، من أجل أن يحقق كما يقول ثورته الكوپرنيكوسية، بينما يبدل هوسرل، بهذا الكلام وبتعريف «الظاهريات على أنها السيلان المحض لحالات الوجدان»، يبدل ظاهرياته كلها إلى «نوع من المذكرات اليومية المتعلقة بالحياة الشخصية»^[1] وحتى إلى مجموعة من كلامٍ من عندي لا يخبر ولا ينبئ عن أي شيء.

وثمة فارق آخر بين هوسرل وكانط، لقد عاش كانط إلى آخر حياته في عالمه الذي صنعه لنفسه بطريقة جزمية، وأصرّ عليه إصراراً بالغاً، أما هوسرل فاكتشف في أخريات أيامه - على حدّ تعبير الرواقيين - فضيلة فهم نقطة معينة هي أنه «قد ولى زمن الحُلم بفلسفةٍ تشبه في إتقانها العلم المتقن»^[2]. وربما كان هذا ناشئاً من أن هوسرل لم يترك لنفسه محط قدم، بينما كان لكانط على كل حال محط قدم للوقوف في عالمه العيني، حتى لو كان وقوفاً بالمقلوب. وهذا بحد ذاته مؤثر على عمق الطابع الحكائي والاتفاتي للوجود الذهني، والذي لو زال بشكل كامل لزالت المعرفة كلها، وإذا حُفظ حُفظت المعرفة. وبالطبع فإن طريقة بقاء المعرفة ترتبط تمام الارتباط بطريقة حفظ ذلك الطابع الاتفاتي، كما أن المعرفة الكانطية تكشف عن نموذج واضح جداً لهذا الارتباط.

3 - الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية.. إمبادوقليس والذريون

الاستدلال أعلاه حول الحقيقة الاتفاتيّة للوجود الذهني أُعْمِلَ خصوصاً، كما رأينا، بشأن المحسوسات الخاصة بكلّ حسّ. وهذا يعني نفي التمييز والفرز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، وهو تمييز يوجد حوله تقريباً إجماعٌ عام في علم المعرفة الحديث والمعاصر، بحيث يلوح أن هذا التمييز من المسلمات والمشهورات في علم المعرفة الحديث والمعاصر، وكل من يريد تجاهله فيجب عليه الاستدلال

[1]- م ن، ص 38.

[2]- م ن، ص 50.

والإتيان بدليل على ذلك. ولأن هذا التمييز أو الفرز مهم جداً من الناحية المعرفية، ولأن له صلة وثيقة بالبحث المتعلق بالمحسوسات الخاصة بكل حس، لذا فالأفضل أن نستعرض تاريخه بشكل إجمالي.

لأجل إعادة صياغة التاريخ الإجمالي لهذا التمييز، يبدو أننا يجب أن نبدأ من القاعدة المعرفية «معرفة الشبيه بواسطة الشبيه» التي أطلقها إمبادوقليس الآكراغاسي (نحو 432 إلى 492 قبل الميلاد) (المقطع 109):

إننا نرى التراب بالتراب، والماء بالماء، والهواء الإلهي بالهواء، والنار المدمرة بالنار، والحبّ بالحب، والهجوم الفظيع بالهجوم.

كان إمبادوقليس يعتقد أن لكل شيء، أي لعناصره وأجزائه، منافذ ومسارب من ناحية، وذرات أو «خارجات» من ناحية أخرى. وحسب رواية بلوتارخوس فقد استخدم إمبادوقليس هذه النظرية لتبرير الفساد وحالات التفسخ والانهدام^[1]. يقول ثيوفراستوس:

إنه يبرر الامتزاج [أي امتزاج الجواهر التي يمكنها الامتزاج فيما بينها] بشكل عام عن طريق تناظر المنافذ^[2].

ويصرح إمبادوقليس نفسه في المقطع 89 بوجود الزوائد أو الخارجات (effluences) في الأجسام الفيزيائية:

في كل الأشياء التي تتوجد توجد خارجاتٌ تخرج منها.

بشهادة إفلاطون وأرسطو وبلوتارخوس وثيوفراستوس، فقد أوضح إمبادوقليس الإدراك الحسي بمساعدة هذه الذرات والمنافذ. يطرح إفلاطون في منون d - c 76 نظريته العامة هذه حول الرؤية والمشاهدة:

[1]- غاتري، إمبادوقليس، تاريخه وحياته وآراؤه الفلسفية، ص 64.

[2]- م ن، ص 63.

سقراط: هل توافق إِمبادوقليس في قوله إن للأشياء الموجودة خارجاتٍ خاصةً؟
منون: بالتأكيد.

سقراط: وأن هناك منافذ تجد الخارجاتُ طريقها من خلالها؟
منون: نعم.

سقراط: بعض هذه الخارجات مناسبة لبعض هذه المنافذ والثقوب، بينما البعض الآخر صغيرة جداً أو كبيرة جداً.
منون: هو ذاك.

.....

سقراط:...اللون هو الخارج من الأشكال والمتناسب مع العيون، والذي يدرك بواسطة العيون^[1].

ترتبط فكرة إِمبادوقليس ببحثنا لأن ديمقريطس من أهالي آبدرا (ولد نحو 460 قبل الميلاد) ولأجل إيضاح الإدراك الحسي اقتبس نظرية المنافذ والذرات الخارجة من الأشياء التي قال بها إِمبادوقليس، واستخدمها في خصوص حاسة اللمس، وخصوصاً حاسة البصر.

هناك تقريران لنظرية الذريين في خصوص البصر أحدهما مبسّط والثاني معقد. وقد نسبوا الشكل المبسط إلى ليوكيپوس (Leucippus من أهل ميلتوس ومعلم ديمقريطس) ونسبوا الشكل المعقد إلى ديمقريطس وحده. طبقاً للشكل البسيط من النظرية تقدّف الأشياء دائماً قشوراً من الذرات تشبه تقريباً سطوح الذرات. تشكل هذه القشور «صور» (images) الأشياء، وتدخل هذه الصور إلى العين وتوفر الإدراك الحسي. ولكن طبقاً للشكل المعقد من النظرية فإن العين ليست مجرد مستقبلية

[1]- حول شهادة أرسطو وآخرين في هذا الخصوص، وكذلك دراسة الحواس الخمس على أساس هذه النظرية راجع:

ومنفعلة بل لها هي الأخرى خارجاتها أو إفرازاتها التي تصطدم بخارجات الشيء المرئي وتضغط على الهواء، وهكذا فإن صورة الشيء هذه المرة والتي هي ثمرة امتزاج خارجات العين والشيء المرئي، ستتشكل في الهواء، وتدخل هذه الصورة والفكرة إلى العين.

إحساس لون الأشياء حصيلة شكل الذرات وموقعها على سطح الأشياء ودرجة الفضاء الخالي فيما بينها. الألوان الأربعة الأصلية من وجهة نظر ديمقريطس هي الأبيض والأسود والأحمر والأصفر، والألوان الأخرى حصيلة امتزاج هذه الألوان الأربعة. ولا نهاية لعدد الألوان التي يمكن أن تحصل عن طريق هذه التركيبات وحالات المزج بين الألوان الأربعة^[1].

في خصوص ما سوف يُسمى لاحقاً في القرن السابع عشر للميلاد بالكيفيات الثانوية لتمييزها عن الكيفيات الأولية للأشياء، هناك مقطع لديمقريطس رواه سكستوس امپيريكوس^[2] في كتابه «ضد العلماء» (Adversus Mathematicos):

المقطع (9): الحلو والمرّ، والحر والبارد، والألوان كلها تعاقدية (نومو، νόμω). والحقيقة أن ما يوجد هو الذرات والفراغ.... الواقع هو أننا لا ندرك أي شيء بدقة، بل ندركه فقط بالشكل الذي يتغير طبقاً لظروف أجسامنا وظروف الأشياء التي تؤثر على ذلك الشيء وتبدي حالات مقاومة إزاءه.

يكتب جي. اس. كيرك (G. S. Kirk) وجي. اي. رافن (J. E. Raven) في كتابهما المشترك المميز جداً «الفلاسفة قبل سقراط» استناداً إلى هذا المقطع رقم (9) نفسه والذي نقلاه في الصفحة رقم 422 برقم (589)، يكتبان:

ستكون النتيجة تعذر وجود معرفة ثابتة وواحدة لكل الظواهر (appearance) الثانوية (والتي هي طبعاً أولية بالنسبة لتجربتنا) أو لـ «كيفيات» الأشياء. الحر

[1]- غاتري، الذريون، ليوكيبوس، ص 127 - 135.

[2]- Sextus Epiricus، فيلسوف مشكك وعالم طبيعي عاش في أواخر القرن الثاني للميلاد.

والبارد وما شاكل ذلك أمور تعاقدية: ولا يوجد في الواقع سوى الذرات والفراغ^[1].

هل يمكن قبول هذا التفسير بهذه السهولة التي يعرضانه بها؟

نعلم أن ديمقريطس يعارض قاعدة معيارية الإنسان التي يقول بها بروتاغوراس السفسطائي. وهذا ما يؤيده سكستوس بل ويقول إن ديمقريطس أقام برهان نقض (پريتروپه، ويمكن ترجمته إلى برهان تهافت) ضد قاعدة بروتاغوراس^[2]. لقد أراد التمييز بين نوعين من المعرفة: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وهذا ما يمكن أن نلاحظه لحسن الحظ في كلماته نفسها. المعرفة الحسية من وجهة نظر ديمقريطس غامضة وحالكة، أما المعرفة العقلية فهي مشروعة وأصيلة. وإذا كان ذلك فقدت قاعدة بروتاغوراس مهما كان معناها^[3] اعتبارها، إذ سيتضح أن الإدراك الحسي لا يعطينا الحقيقة. يميز ديمقريطس في المقطع (11) بين نوعين من المعرفة أحدهما مشروع والثاني غير مشروع. يقول برواية سكستوس:

هناك نوعان من المعرفة، أحدهما مشروع ($\gamma\eta\sigma\acute{\iota}\eta$ ، غنسيه) والثاني حالك ($\sigma\kappa\sigma\tau\acute{\iota}\eta$ ، سكوته، غامض). وكل هذه تنتمي إلى الحالك: البصر والسمع والشم والذوق واللمس. والآخر وهو المشروع يختلف عن ذلك اختلافاً تاماً...عندما لا تعود المعرفة الحالكة بقادرة على الإبصار والاستماع والشم والتذوق بنحو أدق، والإدراك عن طريق اللمس، بل أدق...^[4].

و يبقى المقطع مبتوراً، لكن غاتري يعتقد أنه لا مجال للشك في معناه:

تمنحنا الحواس انفعالات بشأن العالم الكبير، ولكن عندما تكون القضية

[1]- كريك و رافن (1963 م)، ص 423.

[2]- جاناثان بارنز (1989 م)، ص 543، الموضوع الذي طرح فيه أصل البرهان.

[3]- حول التفاسير الممكنة للقاعدة راجع: دراسة «تفسير إفلاطون غير التاريخي لقاعدة معيارية الإنسان لدى بروتاغوراس»، مجلة ذهن، (10)، السنة الثالثة، العدد الثاني، صيف 2002 م.

[4]- كريك و رافن، م ن، ص 422.

العالم الصغير (ومن هذا العالم فقط ينبغي اكتساب الواقع) فسيأتي الدور للعقل^[1].

وهكذا فإن قضية ديمقريطس هي قضية منشأ المعرفة ومصدرها، وهكذا هو الحال في أي علم معرفة أصيل. القضية هي أننا يجب أن نكتسب الحقيقة من خلال المساعي العقلانية لا أن نثق بحواسنا. ما يكتسب في الإدراك الحسي (خلافاً لما يعتقد به بروتاغوراس مهما كان التفسير الذي نفسر به عقيدته) حالك وغامض ومضرب. مثلاً اللون الذي نراه غامضاً حالاً نراه كذلك لأنه عندما تترشح القشور الحاملة للون عن الأشياء (وطبقاً للشكل المبسط من تبين الحس) فإنها تخلق في أعيننا صوراً، أو (طبقاً للشكل المعقد من تبين الحس) فإنها تصطم مع ترشحات العين نفسها في الهواء وتخلق هناك صورة وتدخل هذه الصورة إلى أعيننا، فإنها طبقاً للمقطع (9) تخضع لظروف عيوننا وكذلك لظروف الأشياء التي تصطم بها. إذن «اللون تعاقدي» (νόμῳ χρῶμα)؛ (نومو خرويه). على سبيل المثال ما نسميه لوناً أحمر أمراً تعاقدي، ولا يتسنى القول إنه موجود في الواقع بالنحو الذي ندركه به، لأنه غير موجود أصلاً. إذ لو لم يكن هناك شيء يخلق اللون الأحمر عند ارتطامه بترشحات العين، لما انوجد اللون الأحمر أساساً، أو لاستطاع الإنسان أن ينظر في الفراغ - الذي يؤمن الذريون بوجوده - ويصر أي لون وكل لون. النقطة التي يناقشها ديمقريطس ليست - على حدّ تعبير كيرك و رافن - أن الظواهر الثانوية (المصطلح الذي لا مرأى في أن ديمقريطس لم يكن مطلعاً عليه) ليس لها وجود خارجي، ولذلك لا يمكن القول بسهولة كما قال غاتري:

كان الذريون يتصورون أن عناصر كل شيء أجسامٌ صغيرة تفتقر للكيفيات الحسية (الألوان والأصوات والأطعمة والروائح)، وهي الكيفيات التي عُرفت بعد

[1]- غاتري، م ن، ص 160، الهامش رقم 7.

ذلك بالكيفيات الثانوية. هذه الكيفيات حصيلّة امتزاج وتفاعل الذرات مع الذرات الموجودة في أبداننا، وهي بالتالي ذهنية ومن عندية^[1].

إنّما النقطة التي يناقشها ديمقريطس هي (المقطع 117): «إننا لا نعلم شيئاً في الواقع لأن الحقيقة في الأعماق». وهذا هو الكلام الذي ورد في ختام المقطع (9)، وعليه فقصده هو أن كل المعرفة البشرية شيء بسيط قليل، أي لا يمكن التحدث عن أي شيء بقطعٍ وحسمٍ باستثناء وجود الذرات والفراغ. وهذا لا يعني عدم وجود أي شيء آخر في الخارج باستثناء الذرات والفراغ، بل يعني أن كل شيء آخر إنما هو حصيلّة الذرات وحركتها في الفراغ. على سبيل المثال الماء والحجارة، مع أن لهما في الظاهر شكلين ظاهريين مختلفين ويبدوان متميزين، إلا أن العقل يفهم أنهما ليسا سوى الذرات وتراكيبها بعضها مع بعض. وهذا لا يستدعي أن نقول بعدم وجود ماء وحجارة في الخارج. يريد ديمقريطس أخذنا إلى الأعماق، الأعماق التي يعتقد أنه لا يمكن التوصل إليها بالإدراك الحسي، بل بالعقل فقط، الأعماق التي لو عرفت لأمكن تسويخ كل الظواهر الأخرى. لندقق في كلامه هذا الذي ينقله ثيوفراستوس في كتابه المنقطع النظير حول الحواس (De Sensu)^[2] :

الطعم المرّ معلول لذرات صغيرة ملساء مدوّرة حولها حلزون (sinuous)، ولذلك فهي لزجة لاصقة. والطعم المالح معلول لذرات كبيرة وغير دائرية لكنها في بعض الحالات ذات أسنان... والصوت ينتقل عندما تمتزج ذرات الصوت بذرات شبيهة بها في الهواء. ينقل غاتري تقريباً كل فقرات ثيوفراستوس حول عقيدة ديمقريطس بخصوص الحس، لكنه لا ينقل هذه الفقرة للأسف، ويقول بدل ذلك:

[1]- غاتري، إمبادوقليس، تاريخه وحياته وآراؤه الفلسفية، ص 63. والعجيب أن غاتري لا يكرر كلامه هذا في دراسته المفصلة حول علم المعرفة لدى الذريين، بل ويحاول بطريقة من الطرق التشديد على أهمية الحواس لإدراك الواقع إدراكاً عقلياً من وجهة نظر الذريين. راجع: الذريون، غاتري، الفصل 13، «نظرية المعرفة»، ص 151 - 169، وخصوصاً ص 161 فما بعد، ص 168.

[2]- حسب رواية كيرك ورافن، م ن، ص 423، الفقرة 591.

مع ذلك، لأن ديمقريطس نفسه له تصريحات واضحة من قبيل «إن الطعم الحلو يتكون من ذرات دائرية» يتحير الإنسان عندما يجد أن شيئاً واحداً يبدو في مذاق إنسان حلواً وفي مذاق إنسان آخر مُرّاً، هل الذرات الدائرية هي حقاً سبب المرارة^[1]؟ ويقول قبل أن يكتب هذه الجملة:

يدّعي ثيوفراستوس أنه يرى عدم انسجام فاحش في هذه النظرية، لأنها تقول إن الإحساسات هي تأثيرات الأعضاء الحسية، وترى في الوقت ذاته الشكل الذري علةً لهذه الإحساسات. كأنّ يقال على سبيل المثال إن الحرارة ليس لها طبيعة من عند نفسها بل هي مجرد تأثير نسبي وذهني، ومع ذلك يمكن الحديث عن كروية «أشكال» [ذرات]^[2] الحرارة.

يدل هذا على أنه لا يوجد أساساً تناقض في كلام ديمقريطس، فالتناقض يحدث عندما نفسر تلك الكيفيات على أساس كلامه بأنها نسبية وذهنية. بيد أن النقاش كله حول هذا التفسير، فكما سبق أن قلنا، حينما نقول إن «ب» هو نتيجة وحصيلة فرعية (by-product) لـ «ألف»، فهذا لا يستلزم أن لا يكون «ب» موجوداً في الخارج، وعلى حد قول غاتري «أن يكون مجرد تأثير نسبي وذهني» بل يستلزم أن نعتبر «ألف» أصيلاً من بين «ألف» و «ب». أعتقد أننا يجب أن ننظر لموقف ديمقريطس من علاقة الكيفيات بالفراغ والذرات كما ننظر لموقف فيلسوف صدرائي (من مدرسة صدر الدين الشيرازي - صدر المتألهين) من علاقة الماهية بالوجود. وحسب هذه الرؤية لا يعود هناك تناقض في كلام ديمقريطس. أضف إلى ذلك لأن «الحقيقة في الأعماق» ويريد ديمقريطس أن يأخذنا إليها، ولأنه يخالف بروتاغوراس ويعتقد أن الإدراك

[1]- غاتري (1969 م). ص 439.

[2]- أضفنا كلمة الذرات من عندنا.

الحسي لا يوصلنا إلى تلك الأعماق^[1]، لذلك فهو يطرح العقل والإدراك العقلي والمعرفة المشروعة. لكن ديمقريطس نفسه، حسب رواية جالينوس في كتابه حول التشجيع على تعلم الطب، يؤيد بصراحة وساطة شهادة الحواس لترسيخ العقل في الأعماق. رواية جالينوس هذه، المسجلة في المقطع 125، والتي يرويها جالينوس بعد نقله صدر المقطع الشهير (9) أي عبارة «الحلو والمر، والحر والبارد، والألوان كلها تعاقدية»، جواب الحواس على العقل. يقول المقطع الذي ندين ببقائه لجالينوس، إذ لم ينقله أحد غيره حتى سكستوس^[2]:

أيها العقل المسكين، أنت تسقطنا وقد أخذت شواهدك منا؟ سقوطنا هو سقوطك.

لم يشكك أحد في أصالة هذا المقطع، وكتب كيرك و رافن في كتابيهما إن الجميع يعتبرون هذا النقد المنظم المضبوط لديمقريطس نفسه، ثم بيديان استغراباً شديداً لأن سكستوس لم ينقله. وهنا يبدو كلام هاملين (Hamlyn) معقولاً حيث يقول:

استخدام ديمقريطس لكلمة نوموس غير محبذ من عدة وجوه، إذ من غير الصحيح أن تكون الكيفيات الثانوية وفقاً لنظريته موضوعاً للتعاقد^[3].

لم تكن غايتنا عرضاً مفصلاً لنظرية المعرفة عند ديمقريطس، بل أردنا فقط إيضاح نقطة فحواها أن كلام الفلاسفة القدماء والنصوص الباقية عنهم وبالتالي آراءهم ونظرياتهم قد تذهب بسهولة ضحيةً لتطورنا النسبي في الفلسفة والعلوم. يعود النقاش حول الكيفيات الأولية والثانوية إلى القرن السابع عشر، ويتعلق غالباً بالعلماء وأرباب العلم. وقد كان عالم الكيمياء والفيزياء البريطاني روبرت بويل (Robert

[1]- مع أن أرسطو يفسره بشكل آخر ويتجاهل مخالفته لبروتاغوراس. راجع: أرسطو، ما بعد الطبيعة، 1009 ب 12 فما بعد.

[2]- كيرك و رافن، م ن، ص 424؛ الذريون، غاتري، ص 161.

[3]- دي. دبليو. هاملين (1963 م)، ص 8.

Boyle, 1627 - 1691 م^[1] أول من ميّز بين هاتين بهذين الاسمين، وقد كان يتردد على محفل جون لوك. وكان هو نفسه طبعاً يعتقد أن كلا هذين النوعين من الكيفيات واقعيّ. ولكن كان غاليلو (1564 - 1642 م) وديكارت (1596 - 1650 م) من قبله قد تحدثا عن هذا الموضوع من دون أن يستخدموا هذه المفردات والمصطلحات تحديداً. وفي كتابات جون لوك فقط يبدأ البحث الوافي حول هذه الكيفيات وباستخدام كلمات «الأولية» و«الثانوية». إذن، كيف يحاول البعض التفتيش لهذا النقاش عن جذور في عالم ما قبل سقراط، وأن يتحدثوا بطريقة توحى وكأن ديمقريطس على سبيل المثال كان واعياً لتمايز هاتين الكيفيتين إحداهما عن الثانية، وحاول في وعيه هذا القول بأن إحداهما غير موجودة في الخارج، وهي بالتالي، على حد تعبير غاتري، نسبية وذهنية. حتى غاتري نفسه لا يطبق فرض المفاهيم الأرسطية على عالم ما قبل سقراط، وهو على حق في ذلك، ونراه في كتابه «تاريخ فلسفة اليونان» يشكل على أرسطو لأنه ينتقد آراء الفلاسفة قبل سقراط حول ما يسميه هو العليات الأربع، وذلك في ضوء مفاهيم فلسفته التي لم يكن الفلاسفة قبل سقراط مطلعين عليها، ولم تكن خلفياتهم الفكرية تساعدهم على إنتاجها:

عندما يقول أرسطو إن المالطين لم يكتشفوا سوى العلة المادية للأشياء، وغفلوا عن عللها الفاعلية والصورية والغائية، أو عندما يلوم الذريين لأنهم تركوا مسألة العلة المحركة «مغلقة مهجورة بسبب كسلهم»، ندرك أنه على الرغم من أن قدرة تحليله أرقى من قدرة تحليلهم، إلا أن نباهته التاريخية لا تنسجم انسجاماً كاملاً مع قدرته التحليلية بحيث تخوّله النظر لهم من زاوية مناسبة^[2].

الفرز بين نوعين من الكيفيات مهما كانت نتيجته فإن مسؤوليته كمسؤولية

[1]- آر. جي. هيرست (R. J. Hirst)، في بول إدواردز (1967 م)، ج 6، ص 457.

[2]- غاتري، بداية الفلسفة اليونانية، طالس، ص 99 - 100.

النزعة الفطرية تقع على عاتق الفلسفة الغربية الحديثة والقرن السابع عشر، ذلك أن المفهوم هو أساساً من إفرافات الفلسفة الحديثة. في القسم التالي سنسلط الأضواء على هذين المفهومين كما وصلانا عن غاليليو وديكارت.

4 - الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية.. غاليليو وديكارت

ألف - غاليليو: في المحاوراة التي كتبها إفلاطون باسم ابن بلد غاليليو، أي تيمايوس (تيمايوس، 1 a 20)^[1]، يحاول ابن بلد غاليليو هذا إيضاح دوافع صانع العالم من تنظيم «الضرورة» و«هذا العالم» (6 a 30 - 7 d 29):

إذن دعوني أقول لكم لماذا تم تنظيم الصيرورة وهذا العالم من قبل منظمهما. لقد كان صالحاً، ولا يوجد في الصالح أي حسد تجاه شيء. وهكذا، لأنه كان بعيداً عن الحسد فقد أحب أن يكون كل شيء شبيهاً به ما أمكن ذلك. وإذا وافقنا حسب شهادة العلماء أن هذا هو المنشأ الأكثر حقيقة للخلقة والعالم، فسيكون الحق معنا. إذن، لأن الله أراد أن يكون كل شيء صالحاً حسناً، وأن لا يكون هناك شيء ناقصاً ما أمكن ذلك، فقد أخذ كل ما هو مرئي - لكنه غير ساكن بل له حركة غير منظمة وغير متناسقة - ونقله من حالة اللانظام إلى حالة النظام، لأنه يعتقد أن النظام أفضل من كل النواحي.

لامس إفلاطون الطبيعة بهذه الميتافيزيقا. في عودة إلى غاليليو نكتشف أنه هو أيضاً تعاطى مع الطبيعة بمثل هذه الميتافيزيقا:

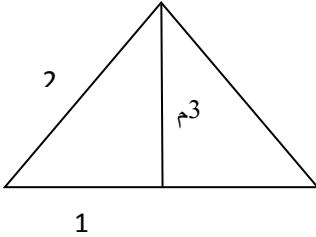
لأن الكتاب المقدس والطبيعة الخارجية كلاهما مخلوقان من قبل الكلمة الإلهية بنفس الدرجة... إذن فالطبيعة لا تغير مسارها ولا سبيل اللين والمرونة والتغيير إليها، ولا تتخطى أبداً عن اتباع القوانين التي تسودها^[2].

[1] - «تيمايوس هنا، من أهل لوكري (Locri) في إيطاليا».

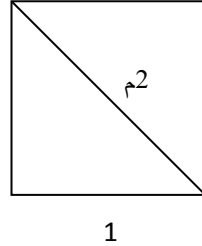
[2] - نقلاً عن أدوين آرتور برت، المبادئ الميتافيزيقية للعلوم الحديثة، ص 74.

تتحول محاوره تيمابوس مع بدء إيضاحاته إلى مونولوج طويل يستمر إلى نهاية المحاوره. في هذا المونولوج تنسب لبنية النفس وجسم العالم علاقات عددية وأشكال هندسية دقيقة، وتحال الكثرة الموجودة في العالم وكذلك العناصر الأصلية الأربعة التي يتكوّن منها العالم، تحال بصورة منظمة إلى ذرات صغيرة لها بنية عددية وهندسية جد منتظمة: من البديهي أن النار والماء والهواء والتراب أجسام، ولكل جسم عمقه، وكل عمق محدود بمستوي، وكل مستوي محدود بخطوط مستقيمة يتكون من مثلثات. وتشتق كل المثلثات من نوعين من المثلثات لكل واحد منهما زاوية قائمة واحدة وزاويتان حادّتان. في نوع من هذه المثلثات تكون كل واحدة من الزاويتين الأخرين نصف قائمة والأضلاع المجاورة للزاوية القائمة متساوية. وفي النوع الآخر لا تتساوى الزاويتان الأخرى مع إحداهما مع الأخرى ولا يتساوى الضلعان المجاوران للزاوية القائمة أحدهما مع الآخر. إننا نعتبر هذين النوعين من المثلثات العناصر الأصلية والبدائية للنار والأجسام الأخرى. أجمل المثلثات من بين الأنواع المتعددة للمثلث من النوع الثاني، هو ذاك الذي يتكون من التحام اثنين منه مثلث متساوي الأضلاع. وهكذا يختار إفلاطون نوعين من المثلثات لإيضاح بنية العناصر الأربعة. النوع الأول المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين، والذي هو في الواقع نصف مربع. والنوع الثاني المثلث القائم الزاوية الذي يكون فيه مربع الضلع الأكبر المجاور للزاوية القائمة أكبر ثلاث مرات من مربع الضلع الأصغر للزاوية القائمة.

النوع الثاني من المثلثات



النوع الأول من المثلثات



إذن، الذرات المكوّنة للعناصر الأربعة هي في نهاية المطاف مثلثات نسبة أضلاعها إلى بعضها على الترتيب 1، 2، $\sqrt{2}$ ، و 1، 2، $\sqrt{3}$ (c 53 - 4d). يؤكد إفلاطون أن كل واحد من هذه المثلثات هي في الأصل صغيرة ودقيقة إلى درجة لا يمكن معها مشاهداتها بالعين (c 56). تُستقى ثلاثة أجسام من تركيبات معينة للمثلث 1، 2، $\sqrt{3}$ ، ويُستقى الجسم الرابع من تركيبات المثلث 1، 1، $\sqrt{2}$. التركيبات المعينة للمثلث الأول تفرز الهرم (ذا الأربعة وجوه)، والثماني الوجوه، وذا العشرين وجهاً. وتنتج التركيبات المعينة للمثلث الثاني المكعب (ذا الستة وجوه). وهكذا تتكون أربعة أشكال هندسية متناظرة مع أربعة عناصر أصلية: الهرم، والمكعب، والثماني الوجوه، وذو العشرين وجهاً (e 54 - b55):

ينسب كل واحد من هذه الأشكال إلى الذرات المكوّنة للعناصر الأصلية الأربعة، فينسب الهرم للنار، وينسب المكعب للتراب، وينسب الثماني الوجوه للهواء، وينسب ذو العشرين وجهاً للماء (d 55 - c 56).

على كل حال، الكلام حول أن هذه الأشكال المنظمة الأربعة للهندسة الفضائية تكون البنية النهائية لعالم الأجسام في حدود ما يستطيع أن يعرفه الإنسان من هذا العالم. لم يذهب إفلاطون إلى القول بعدم وجود مبادئ وأصول متقدمة على النوعين المذكورين من المثلثات واللذين يكوّنان الأشكال الفضائية الأربعة، إنما كان يقول إن

تلك المبادئ الأقدم والأسبق «لا يعرفها إلا الله والذين يحبون الله من الناس» (7 - 53 d 6).

هذا استعراض جد مبسط وموجز لرؤية إفلاطون حول البنية الرياضية والهندسية للعام، وقد أوردناه لمجرد الإشارة إلى مرجعية دفاع سالفاتي عن فكرة أن البنية الرياضية والهندسية للواقع ترسم دور الواقع وتقرره. في اليوم الثاني من المحاورة حول نظامي العالم الرئيسيين، عندما يوضح سيميليجيو (Simplicio) ممثل الرؤية الأرسطية في كلا المحاورتين، أن إفلاطون منبهر أكثر من اللازم بالهندسة، وعندما يعترض على أسلوبه ومنهجه بالقول «إن الدقائق الرياضية مفيدة ونافعة في الأمور المجردة، لكنها لا تجدي نفعاً عندما يراد استخدامها في الأمور المادية والفيزيائية»، يدافع سالفاتي عن أسلوب إفلاطون، ويخاطبه قائلاً:

تماماً كما أن المحاسب عندما يريد أن يحسب ميزان السكر والحريير والصوف، يجب عليه إنقاص أوزان الصناديق والعلب وكل وسائل التعليب، كذلك العالم الرياضي (المهندس الفيلسوف) عندما يريد معرفة الآثار في المجرد وفي غير المجرد، أي العيني، عليه أن يزيح جانباً الموانع المادية، وإذا استطاع ذلك فكونوا واثقين بأن الاتفاق الحاصل لن يكون بأقل من الحسابات العددية.

كان غاليليو يعتقد أن الرياضيات هي لغة كتاب الطبيعة الكبير. وقد كان في رؤيته هذه مديناً إلى حد ما للنزعة الإفلاطونية التي شاعت خلال القرن الخامس عشر في إيطاليا وفي فلورنسا على وجه الخصوص. يعلن في المسألة السادسة من كتابه مقياس العيار (II Saggiatore) الصادر سنة 1632 م بصراحة:

كتبوا الحكمة في هذا الكتاب الكبير الذي أمام أنظارنا دائماً، أي كتاب الطبيعة. لكننا لا نحظى بإدراكها إلا إذا علمنا بأية لغة وعلامات كتبوها. لقد كتبوا هذا الكتاب بلغة رياضية، وعلاماته عبارة عن المثلث والدائرة وسائر الأشكال الهندسية.

من المستحيل من دون مساعدة هذه اللغة والعلامات أن نفهم كلمة واحدة من هذا الكتاب. ومن دون فهم هذا الكتاب سيكون الإنسان تائهاً لاهتاً وراء اللغو في دهاليز وتلافيف مظلمة.

ماذا يمكن أن تكون النتيجة المباشرة لهذا الإيمان المتطرف بالرؤية الرياضية والهندسية للعالم سوى أن: «كل ما ليس برياضي فهو ذهني»^[1]، وعليه فهذا الشيء الذهني غير موجود في العالم العيني. لقد أرشدت هذه النتيجة غاليلو مباشرةً إلى اتخاذ موقف معين في مضمار وجود أوصاف سمّيت بعده بالكيفيات الثانوية. ولقد ورد التوصيف الأكثر تفصيلاً لغاليلو لِمَا سَمَّوه بعد ذلك بالكيفيات الثانوية في المسألة رقم 48 من كتاب «مقياس العيار». هناك، عندما يُطرح رأي أرسطو (حول السماء، الكتاب الثاني، الفصل السابع) القائل «إن الحرارة والضوء المنبعث من النجوم هما حصيلة احتكاك النجوم بالهواء نتيجة حركتها»^[2]، يكتب غاليلو:

بدايةً، أروم القيام بفحص في الأمر الذي نسميه الحرارة. لأنه لو كانت شكوي في محلها لكان التصور الذي نحمله عموماً عن الحرارة ونعتبره تصوراً مقبولاً، بعيداً عن الحقيقة كل البعد. تصورنا عن الحرارة هو أنها عَرَض وانفعال واقعي وصفة توجد واقعياً وحقاً في الأشياء الحارّة. بيد أن كلامي هو أنني عندما أواجه شيئاً جسمانياً أو قطعة من المادة، فإنني بالضرورة والحتم أدركه متشكلاً بشكلٍ ما ومحدوداً بحدودٍ ما هي أصغر أو أكبر من الأشياء الأخرى، وهو في هذا المكان أو ذاك، وفي هذا الزمان أو ذاك، وفي حال حركة أو سكون، وفي تماس أو عدم تماس مع جسم آخر، وهو من حيث العدد إما واحد أو قليل أو كثير. وبالخلاصة، لا يمكن في عالم

[1]- فيليپو سالفاتى (Filippo Salvati) صديق غاليلو والذي يتحدث بالنبابة عنه في كتابي غاليلو المهتمين والمكتوبين كلاهما على شكل محاورات: <حوار حول نظامي العالم الأصليين> (1632 م، Dialogue of the Two Principal Systems of the World) و<حوار حول علمين جديدين> (1938 م، Dialogue of the Two New Sciences).

[2]- منقول في آ. سي. كرومبي، من أوغسطين إلى غاليلو، ج 2، ص 162.

الخيال أن أنزّه جسماً عن هذه الصفات. لذلك لا أجد نفسي ملزماً وجدانياً وعقلياً بأن أدرك الأشياء باعتبارها بيضاء أو سوداء، مرّةً أو حلوة، ناطقةً أو صامتة، طيبة الرائحة أو كريهة الرائحة. لذلك ربما لو لم تكن الحواس موجودةً لما وجدت العاقلة أو الواهمة في نفسها مثل هذه الصفات على الإطلاق. ولهذا السبب، أعتقد أن الطعم والرائحة واللون وما إلى ذلك في المقارنة بالأشياء التي هي حسب الظاهر واجدتها أو معروضتها، ليس لها نصيب من الوجود سوى الوجود الاسمي، ومكانها في الحاسة فقط ليس إلّا. لذلك إذا حذفنا الحيوانات من العالم فستذهب كل هذه الصفات بدورها إلى الفناء. ولكن مجرد أن أطلقنا عليها أسماء مستقلة ومختلفة عن الأعراض الواقعية والصفات الأصيلة نكون قد أوقعنا أنفسنا في ورطة الظن بأنها هي أيضاً على ما يبدو لها تحققها الخارجي شأنها شأن الصفات الأصيلة. ولعلّي أستطيع إيضاح قصدي بنحو أفضل من خلال مثال. تعالوا نمسح أيدينا أولاً على تمثال من الرخام ثم على جسم إنسان حيّ. التأثيرات التي تتركها اليد، واليد فقط، على هذين الجسمين، أي الأعراض الأولية للحركة واللمس (والتي لا نمتلك لها اسماً آخر) متساوية لكلا الجسمين. إلّا أن الجسم الحي في هذه التجربة يتقبل تأثيرات مختلفة من لمسنا لأعضاء جسمه المختلفة، وبلمسنا لباطن قدمه أو لصابونة ركبته أو لما تحت إبطه، سيتقبّل فضلاً عن إدراك اللمس انفعالاً آخر نسّميه الدغدغة. هذا التأثير يختص بالجسم الحي فقط ولا يعود إلى اليد. وأعتقد أن الذين يخالون أن ثمة في اليد قوة أخرى غير الحركة واللمس، اسمها الدغدغة، يرتكبون خطأً كبيراً. إذا مررنا قطعة من الورق أو الريش على أي مكان من الجسم فسيصدر عنها فعلٌ واحدٌ فقط هو الحركة والاحتكاك. ولكن إذا مررناها على العينين أو الأنف أو تحت فتحات الأنف فستخلق فيها رعشة وتحسساً شديدين، والحال أن الأعضاء الأخرى لا تشعر حتى بلمسها إلّا بصعوبة. واضح أن هذا التحسس هو فينا وليس في الريشة، وإذا لم يكن الجسم

حياً أو حساساً، فما سيبقى من ذلك التحسس سوى الاسم؟ والآن، أعتقد أن صفاتٍ متنوعة من قبيل الطعم والرائحة واللون وغير ذلك مما ينسب للأجسام لها مثل هذا النحو من الوجود لا غير^[1].

كما أن غاليلو كان يعتقد بالنظرة الذرية، أي «الذرات المتناهية في الصغر والتي لا تقبل الانقسام»^[2]، وكان يتصور أن وجود مثل هذه الذرات في السوائل له تحققه بالفعل، وذوبان أي نوع من «الجواهر الصلدة من قبيل الحجارة والمعادن» هو أيضاً بمعنى تحليله إلى «ذرات لا تقبل الانقسام»:

الشفافية الشديدة للماء تعضد هي الأخرى هذا الرأي، لأن أكثر البلور شفافية عندما يتكسر ويتفطر ويتحول إلى مسحوق يفقد شفافيته، وكلما طحن أكثر فقد شفافيته أكثر. ولكن في خصوص الماء كلما كانت درجة الاحتكاك أكثر كانت لدينا شفافية أكبر. عندما يُبرى ويحكّ الذهبُ والفضةُ بالأحماض ويتحولان إلى أصغر بكثير مما يمكن أن تفعله أية مبراة أو مُبرد، فسيبقيان مع ذلك على شكل مسحوق ولا يتحولان إلى سائل، إلا إذا حللتها أصغرُ وأدقُ ذرات النار أو أصغر وأدق ذرات أشعة الشمس - كما أتصور أنا - إلى أجزاء نهائية متناهية في الصغر ولا تقبل الانقسام^[3].

هذا أيضاً ناتج عن تأثير تيمايوس إفلاطون. حاول غاليلو عبر الاستعانة بهذه الذرات التي لا تقبل الانقسام وبحجمها وبشكلها وعددها وحركتها، حاول بمعونة كل ذلك أن يوضّح الإدراك الحسي المتعلق باللون والرائحة والصوت بحيث يعود متعلقها ذهنياً تماماً. يعتقد أنه طبقاً لنظرية الذرات التي لا تقبل القسمة والتقسيم:

تمّت نسبة كل واحدة من الحواس الأربع التقليدية إلى أحد العناصر الأربعة.

[1]- حول تأثير تيمايوس لإفلاطون على فيزيواي كبير آخر هو ورنر كارل هايزنبرغ (1901 - 1976 م) راجع: هايزنبرغ، الجزء والكل، ص 9 - 10؛ والفصل 20، ص 241 - 242.

[2]- غاليلو، علمان جديان، ص 147.

[3]- م ن، ص 148.

اللمس للتراب، والذائقة للماء، والشَّم للنار، والسمع للهواء. والحس الخامس أي البصر يتناظر مع النور والأثير^[1].

يقول غاليلو - وفي ضوء فكرة ديمقريطس حسب الظاهر - عندما توضع بعض هذه الذرات التي لا تقبل القسمة، على سبيل المثال،

عندما توضع على سطح اللسان الأعلى، فستنفذ الرطوبة إلى نسيجها بعد أن تبتل وتوجد طعماً يُشعر به طيباً أو غير طيب حسب تنوع حالات اللمس الحاصلة لهذه الذرات بالأشكال المختلفة وحسب قلة أو كثرة عدد هذه الذرات، وشدة أو انخفاض سرعة حركتها^[2].

ولا يقتنع غاليلو بهذا التبيين - الذي يعيد إلى الذهن استقلال المحسوسات الخاصة عن القوى الحسية عند أرسطو - ويلوح أنه يطالب بما هو أكثر من ذلك:

لكنني أعتقد أنه لا يوجد في الأجسام الخارجية شيء يثير فينا الطعم أو الألوان أو الأصوات سوى الأحجام والأشكال والأعداد والحركات الأسرع أو الأبطأ. إنني استنتج أنه إذا لم يكن هناك أذن ولسان وأنف، ستبقى الأشكال والأعداد والحركات، ولكن لن تكون هناك رائحة وطعم وأصوات، ومع فناء الموجودات الحية لن تعود هذه الأشياء أكثر من أسماء، تماماً كما ستعود الدغدغة مجرد اسم لا أكثر مع فناء باطن القدم وما تحت ثقب الأنف وما تحت الأبط^[3].

وأخيراً نراه يستنتج في قضية الحرارة التي بدأ هذا النقاش لتبيينها، ما يلي:
الآن وقد لاحظنا أن كثيراً من الانفعالات والتأثرات التي تعد في الرؤية العامة، صفاتٍ خارجيةً وحاصلةً في الأعيان، وجودها قائم بنا، ولا يبقى لها من دوننا سوى

[1]- كرومبي، م ن، ص 372.

[2]- منقول في: كرومبي، م ن.

[3]- منقول في: كرومبي، م ن.

الأسماء، فإنني أقول بكل جرأة إن الحرارة أيضاً من قبيل هذه الصفات، والشيء الذي يُوجد فينا الحرارة ويؤدي إلى إدراكها، والذي نسميه عموماً النار، عبارة عن كتلة من ذرات صغيرة لها أشكال وسرعات مختلفة^[1].

قبل مناقشة آراء غاليليو، من الأفضل للأسباب التي ستطالعنا أن نستعرض آراء ديكرت أيضاً في هذا الباب.

ب - ديكرت: ليس لديكرت من حيث تبين ما أطلقوا عليه اسم «الكيفيات الثانوية» أية فكرة أصيلة من عنده لم ترد في كلام غاليليو. ومع ذلك يلوح أن نظرة وإن كانت مقتضبة لجانب مما قاله ديكرت في هذا الخصوص، يمكن أن تكون نافعة جداً على صعيد إجلاء النتيجة النهائية لنزعة غاليليو بشأن هذه الكيفيات. يقول ديكرت في المبدأ رقم 198 من كتابه «مبادئ الفلسفة»:

إننا لا ندرك بواسطة حواسنا أي شيء في الأشياء الخارجية سوى أشكالها وأحجامها وحركاتها^[2].

وفي معرض إيضاحه الفيزيوي - نفساني للإدراك الحسي، يقول على نحو مثير:

إذا ضرب شخص العينَ بحيث وصلت ارتعاشات الضربة إلى الشبكية، فسيؤدي هذا إلى أن يرى بوارق من نورٍ وضوءٍ، والحال أنه لا يوجد في الخارج أيُّ نورٍ أو بوارق. وإذا وضع شخص إصبعه في أذنه فسيسمع صوت همهمة ما هي إلا نتيجة حركة الهواء المضغوط في أذنه... في ضوء كل هذا، نمتلك كل الأدلة للاستنتاج بأن تلك الصفات الخارجية التي نسميها الضوء واللون والرائحة والطعم والصوت والحرارة والبرودة - وكذلك سائر الكيفيات اللمسية وحتى ما يسمى بالصور الجوهرية - هي

[1]- منقول في: برت، م، ن، ص 79 - 80.

[2]- في: ديكرت (1985 م)، ص 284.

في حدود ما ندرکه مجرد حالات مختلفة في الأشياء تجعلها قادرة على إيجاد حركات متنوعة في أعصابنا^[1].

وهكذا يصل ديكارت إلى حيث يقول في الردّ على اعتراضات الفئة السادسة:
الألوان والروائح والأطعمة وغيرها، باعتقادي، مجرد مشاعر وأحاسيس موجودة في فكري، وهي مختلفة عن الأجسام بنفس درجة اختلاف الألم عن شكل وحركة السلاح الذي تسبب في ذلك الألم^[2].

يرى ديكارت أن كل هذه الصفات ما هي إلا نتيجة «حركة الأجسام أو عدم حركتها»^[3]. ولكن حيث أن الشعور باللون أو الصوت لا يشبه أية حركة في الجسم، يضطر ديكارت، طبقاً لهذا المبدأ، ومن أجل إيضاح منشأ هذه الأحاسيس إلى اللجوء أخيراً إلى ملاذه الأخير، ألا وهو النزعة الفطرية المعرفية. يقول في «ملاحظات على كتابة خاصة»:

تصورات الألم والألوان والأصوات وما شاكل ينبغي أن تكون كلها فطرية (innate) إذا كان ذهننا قادراً على أن يتمثلها لنفسه بسبب حركات جسمانية معينة، إذا لا يوجد أي شبه بين هذه التصورات وبين تلك الحركات الجسمانية^[4].

ولكن، ينبغي على القارئ أن لا يتصور أن فطرية ديكارت تتوقف عند هذا الحد، أو أن ديكارت ليس من حقه أساساً أن يسميها فطرية، ذلك أنها بنحو من الأنحاء حصيلة أشكال الأجسام وحركتها، وعليه ينبغي في أقل التقادير أن نفسر نية ديكارت من الفطرية بحيث يبقى أثر لهذه التصورات في العالم الخارجي، لأنه بتقدمه إلى

[1]- م ن، ص 285.

[2]- في: ديكارت (1984 م)، ص 297.

[3]- م ن.

[4]- في: ديكارت (1985 م)، ص 304.

الأمام في النزعة الفطرية وبصراحته في هذا المضمار، يُقصد كل هذه الأنماط من التفسير والتأويلات جانباً. لنقرأ معاً:

إذن، ستكون النتيجة أن تصورات الحركات وتصورات الأشكال نفسها هي أيضاً فطرية فينا^[1].

من كان يقدر، سوى مؤسس الفلسفة الحديثة كما يسمى، أن يقول هذا الكلام ويصل بالأمور إلى درجة تستطيع معها السيدة مارغريت دولر ويلسون أن تكتب عنه بسهولة إن استدلالات ديكرت هذه تدل على أنه كان يعتقد «أن لا تناقض في مفهوم الجسم غير المحسوس إطلاقاً»^[2]. ليس من اللازم أن نتوقف أكثر من هذا عند عقيدة ديكرت حول المحسوسات الخاصة بأيّ حس وباقي المحسوسات، فالتناقض الذي يتبدى في هذه اللمحة القصيرة يدل على مدى قوة أو ضعف أرصدته الفكرية.

5 - الإدراك الحسي والذهن

حيث أننا نعتقد أن كل ما هو ذهني له حيثية إلتفاتية تفتنية، ولا يمكن أن نجد أمراً ذهنياً لا يحكي عن أي شيء، يتجلى إذن أن الإنسان من دون أداء قواه الإدراكية سيفتقد الذهن. إذن، الذهن واقع يتم إنتاجه في الإنسان، ويمكن اعتباره بسهولة ثمرة فرعية بالمقارنة إلى المرحلة الأولى من تكامل ظهور الإنسان. المقصود أنه في لحظة تكامل ظهور الإنسان، أي في لحظة ولادته، يمكن القول بقليل من المماشة إنه يفتقد للذهن، أو إن له ذهنًا صغيراً نحيماً للغاية. على أساس هذا الاستدلال يتضح المعنى الذي نفهمه من الذهن وضوحاً تاماً. الذهن عالم الصور العلمية للواقعيات، وله علاقات ونسب هي من لوازم مثل هذا العالم. إذا افترضنا - وقد أشرنا طبعاً إلى أن مثل هذا الافتراض مشفوع ببعض المماشة - أن الإنسان في لحظة ولادته لا يمتلك أية

[1]- م ن.

[2]- مارغريت دولر ويلسون (1978 م)، ص 84.

صورة علمية عن الواقع ستكون النتيجة أنه يفتقد للذهن. وفقدان الذهن معناه أن الإنسان في تلك المرحلة لا يمتلك أية صورة عملية، أي لا يمتلك شيئاً يحكي عن واقع من الواقعيات.

بالإضافة إلى ذلك، يتضح من هنا أنه من دون بدء اشتغال القوى الإدراكية لن تكون هناك أية صورة تحكي عن شيء. وحين نقول القوى الإدراكية لا نقصد أن لدينا عدة قوى إدراكية منفصلة إحداها عن الأخرى، ويمكن لكن واحدة بشكل منفصل ومستقل عن الأخرى أن تقوم بوظيفتها وأدائها، بل على العكس، فكما لاحظنا وأوضحنا في الاستنتاج النهائي وأواخر الفصل السابق، ما نقصده هو الأداءات المختلفة لملكة واحدة. إذا عملت هذه الملكة الواحدة المعينة بمساعدة الأعضاء الحسية، اتخذت اسم ملكة الإدراك الحسي، وإذا عملت في غياب الأعضاء الحسية وبشكل مستقل عنها، فقد تسمى حسب نوع نشاطها ملكة إدراك خيالي أو ملكة إدراك عقلائي، بيد أن هذا لا يعني أن الملكة الإدراكية للإنسان تتحدد في كل مرة من نشاطها بأحد أدائها هذه، وعلى سبيل المثال إذا كانت مشغولة بالإدراك الحسي فلن يمكنها في الوقت نفسه أن يكون لها إدراك عقلائي، إنما نقصد من وحدة ملكة الإدراك لدى الإنسان في الغالب عكس المعنى الأخير. كما سبق أن قلنا، نعتقد أنه خصوصاً في كل إدراك حسي وخيالي ثمة إدراك عقلائي يعمل هو الآخر. ولكن إذا بدأنا من الإدراك العقلائي، فلا ضرورة للحضور الفعلي للإدراكات الأدنى وخصوصاً الإدراك الحسي. ولكن يبقى هذا لا يعني القبول بإمكان الإدراك العقلائي الغني مطلقاً عن أي نوع من الإدراك الحسي بالفعل والمتقدم، بل هو بمعنى تبعية كل إدراك عقلائي للإدراك الحسي. أي إن الملكة الإدراكية للإنسان، التي نعتقد أنها واقع وأمر واحد، لن يكون لها أي نشاط أو إدراك من دون مساعدة الأعضاء الحسية. ومن هنا نستنتج بالضرورة أن ذهن الإنسان - الذي هو ثمرة فرعية لملكته الإدراكية - وكل تصوراته

وكل العلاقات والنسب الموجودة بينها مسبوقة قطعاً بالإدراك الحسي، وبالتالي فهي مسبوقة بوجود الأعضاء الحسية.

أشار صدر المتألهين في فقرة من الأسفار إلى هذه القضية بنحو جيد وواضح. يقول حول كون الحركة والسكون حالتين محسوستين إن معنى محسوستيهما هو أن العقل يدركهما بمساعدة الحس. وهو يعمّم هذا المبدأ على كل الإدراكات الحسية فيقول: وإن سألتَ الحقَّ فاعلم أن لا شيء من الإدراك الحسي إلا وقومه بالإدراك الخيالي، ولا شيء من التخيل إلا وقومه بالتعقل، كما أن الحس لو جرّد عن العقل لم يكن موجوداً، ولا أمكن وجوده محاذاً عن العقل، وليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يُتَصَوَّرُ للقدوم والمنحت وجوداً، وإن فرض عدم النجّار، ولا يُتَصَوَّرُ للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان... فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يُعلم الحال في المحسوسات، فكل محسوس فهو معقول بمعنى إنه مُدْرَكٌ للعقل بالحقيقة^[1].

ينبغي هنا التنبه إلى أن القصد من قوله «قوام كل إدراك حسي هو بالإدراك الخيالي، وقوام كل إدراك خيالي هو بالتعقل»، ليس أن هذه الثلاثة ثلاث مراحل متوالية تتحقق كل واحدة منها بعد الأخرى، بل يجب أن نفهم كلامه هذا بالنحو الذي سبق أن أوضحناه، أي بمعنى أنه يوجد في كل إدراك حسي إدراك عقلي ناشط أيضاً، ولا معنى لأن نقول إن هذه الصورة المعينة هي حسيّة الإدراك الحسي فقط، وتلك الصورة الأخرى ثمرة الإدراك العقلي فقط. إنما عند انفعال الأعضاء الحسية من شيء خارجي ترتبط ملكة الإدراك عند الإنسان بكل هويتها مع الواقع الخارجي، وتخلق على أساس هذا الواقع والارتباط به واقعاً أو واقعيّاتٍ لنفسها، ثم تستنسخ صوراً عن هذه الواقعيّات. إذن، عندما يكتب صدر المتألهين قائلاً بأن كل محسوس

[1]- صدر المتألهين، الأسفار، ج 8، ص 204، وقارن مع الأسفار، ج 3، ص 362.

معقول، فهذا لا يعني فقط أن حقيقة العقل هي التي تدرك، بل يجب أن نضيف أنه يعني أيضاً أن عالم المحسوسات بالذات (أي المحسوس الخاص بكل حس بمعناه الأرسطي، مثل اللون الخاص بالعين) وعالم المعقولات بالذات (أي ما لا تستطيع أية واحدة من الحواس التأثير به والانفعال منه لوحدها أو بمساعدة بعضها بعضاً) متناسجان ومتشابهان أحدهما بالآخر، ولا يمكن للإنسان أن يرى اللون فقط ويكون له مجرد تصور بسيط عن اللون البنفسجي مثلاً. فإذا شاهد اللون البنفسجي وميزه باعتباره لوناً بنفسجياً عن الألوان الأخرى، وعرفه كما نقول، فلا مرء في أنه سيعرف في هذه العملية أموراً أخرى هي ليست حصيلة انفعال العين من اللون البنفسجي، لكن ملكة الإدراك العقلي تدركها عند رؤية اللون البنفسجي من قبل ملكة الإدراك الحسي. بعبارة أخرى قد يفهم شخصٌ كلام صدر المتألهين هذا بشكل واحد مع كلام الفارابي الذي سبق أن نقلناه في القسم الأول من هذا الفصل^[1] ويساوي بينهما في المعنى، وإذ فعل هذا فسيكون على حق إلى حد ما، بيد أن هذا الكلام يجب أن يكون له معنى أبعد من هذه الحدود، وهذا المعنى الأبعد الذي نقصده هو أن كل محسوس بالذات، بمعناه الأرسطي، مختلط بمعقولات يمكن لملكة الإدراك العقلي عند الإنسان أن تدركها. إذن، العقل مرافق للحس بمعنيين:

1 - بمعنى المدرك الحقيقي حتى في أي إدراك حسي، و

2 - بمعنى مدرك المعقولات المتناسجة والمختلطة مع الموضوعات بالذات للإدراك

الحسي (موضوعات الإدراك الحسي بالذات).

ومن اللازم هنا الإشارة إلى أن لدينا على هذا الأساس نوعين فقط من الإدراك: الإدراك الحسي والإدراك العقلي، لأن الإدراك الوهمي والإدراك الخيالي، في ضوء المتعلقات والموضوعات بالذات لكل إدراك، ليس لها موضوعات بالذات في عالم

[1]- راجع: النص المرتبط بالهامش رقم 5 من هذا الفصل.

الواقع. وهنا لا يختلف الأمر ما إذا وافقنا وجود ملكة اسمها ملكة الوهم أم لا، فحتى لو وافق إنسان وجود مثل هذه الملكة فسيكون حكمها مثل حكم ملكة الخيال. متعلقات الوهم والخيال مهما كانت ليست خارج إطار إعادة بناء متعلقات الحس والعقل وتركيباتها بعضها ببعض أو تسرية أحكامها على بعضها. ولهذا، نفضّل أن لا نتحدث عنها هنا، ونكتفي بمناقشة الإدراكين الحسي والعقلي.

يحصّر المرحوم صدر المتألهين في موضع ما من كتاباته الإدراك بثلاثة أنواع هي: الإدراك الحسي، والإدراك الخيالي، والإدراك العقلي، ويكتب:

الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته^[1].

ويقول المرحوم العلامة الطباطبائي على هامش هذه الجملة^[2]:

والحق أنه [الإدراك] نوعان [الخيال والعقل] بإسقاط الإحساس كما أسقط الوهم، فإن حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا يوجب المغايرة بين المدرك في حال الحضور وعدمه. نعم الغالب هو كون الصورة أقوى جلاء عند النفس مع حضور المادة وربما كان المتخيل أقوى وأشدّ ظهوراً مع عناية النفس به.

وعندما يقول صدر المتألهين «حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري، والوجود على ثلاثة أقسام»^[3] يشير المرحوم العلامة الطباطبائي في الحاشية إلى ما نقلناه الآن عنه، فيكتب:

قد تقدّم أن الحق كون العلم الحسيّ والخيالي والوهمي جميعاً نوعاً واحداً، فالنشأة العلمية نشأتان^[4].

[1]- الأسفار، ج 3، ص 362.

[2]- م ن، الحاشية 2.

[3]- م ن، ص 500.

[4]- م ن، الحاشية 4.

أي إن هناك فقط نشأتان هما الخيالية والعقلية. ولكن يبدو أننا إذا تقرر أن ننبذ المحسوس أو المتخيل، فيجب أن نحذف الأول، ومن العجيب أن يحذف الحس ويبقى على الخيال. إن ملكتي الخيال والوهم، إذا كانتا، ومهما كانت نشاطتهما، متأخرتان على تحقق الإدراكات الحسية أو العقلية، لذلك يجب أن لا نعتبرهما من الإدراكات الأصيلة بمعنى توفرهما على مدرّكات خاصة بهما وبالذات. غير أن الوضع يختلف من حيث النشأة العلمية، ولا يمكن إلغاء النشأة الخيالية، فهناك إدراكات حسية وخيالية بإزاء المحسوسات بالذات والمعقولات بالذات، وإذا تصرفنا في هذه المدرّكات وصنعنا على هذا الأساس عالماً نكون قد توفرنا على نشأة خيالية. إذن، لدينا إدراكان وثلاثة عوامل.

في العودة إلى موضوعنا الأصلي حول الإدراك الحسي نخلص إلى أن مواجهة الأعضاء الحسية الخارجية وانفعالها من هذه الأشياء هو الشرط الحتمي الذي لا مندوحة منه لتحقيق الإدراك بشكل عام، بمعنى أنه ما لم يواجه العضو الحسي موضوعه المناسب وهو محسوسه الخاص وبالذات، وما لم ينفعل منه، أي ما لم يحصل الحس بالمعنى الذي نقصده، فلن يكون هناك أي إدراك آخر سواء كان حسياً أو عقلياً. أن يصدق كل إدراك حسي على أمر معين فهذا يدل على هذا الواقع، وإذا كانت القوى الإدراكية للإنسان كما يستدل المرحوم العلامة الطباطبائي، لا تستعين بالخارج في إدراك مفهوم من المفاهيم وفي ظهور صورة من الصور العلمية بواسطة انفعال عضو حسي، ولو كان بوسعها إنشاء مفهوم من عند نفسها من دون الارتباط بالخارج، أو أن يكون لها - على سبيل الافتراض - مفهوم من عند نفسها بالمعنى الفطري أو بالمعنى القبلي، لكانت علاقة ذلك المفهوم في مثل هذه الحالة واحدةً مع مصداقه ومع غير مصداقه، وهذا ما لا يمكن قبوله، لأن مثل هذا المفهوم إما سيصدق على كل شيء أو لا يصدق على

أي شيء، والحال أن كل مفهوم يصدق على أمر معين^[1]. أن تكون الصلة بالخارج شرطاً ضرورياً لبدء تحقق الإدراك فهذا ما يستشف مما قلناه سلفاً حول بطلان كل أشكال الفطرية الفلسفية وما ذكرناه في تأييد هيولانية العقل البشري في بداية وجوده.

الشخص الذي لا يستطيع لأي سبب من الأسباب إقامة الصلة المنظورة مع الواقع، وتعريض أعضائه الحسية للانفعال من الأشياء الخارجية، لن يستطيع التوصل إلى مفهوم. محدودية مفاهيم مثل هذا الشخص ستكون متلائمة طبعاً مع محدودية صلته بالواقع. مع أن هذه الحقيقة كانت معروفة منذ الأزمنة القديمة وكانت واضحة بما فيه الكفاية، إلا إنها قليلاً ما حظيت باهتمام الفلاسفة الغربيين الجدد. ذلك أن القول بالفطرية الفلسفية ووجود تصورات ومبادئ قبلية كما تسمى، وأيضاً وفوق ذلك والأدق من الناحية المعرفية، القول باستقلالية أداء ملكة الإدراك العقلاني وأداء ملكة الإدراك الحسي، كلا القولين يدلان على غفلة تامة عن هذه الحقيقة الواضحة. عندما قال أرسطو لأول مرة:

من البديهي أنه إذا لم يكن ثمة نوع من الإدراك الحسي فمن الضروري أن لا يكون هناك أي نوع من المعرفة، المعرفة التي لن يعود من الممكن اكتسابها^[2].

لم يكن من الواضح تماماً أن قصده من «المعرفة التي لن يعود من الممكن اكتسابها» ذلك الشيء الذي نحصل عليه من خلال الإدراك الحسي فقط، لأن تنمة كلامه والذي يشكل كل الفصل الثامن عشر من الكتاب الأول من «التحليلات الثانية» تدل بجلاء على أن قصده حتى المعرفة التي نكتسب من الاستدلالات البرهانية. من وجهة نظره إذا كانت ثمة معرفة، حتى المعرفة البرهانية، موجودة من دون أية صلة بالواقع على سبيل الافتراض، فإنها ستكون معرفة اعتباطية فارغة، أي معرفة

[1]- المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 244.

[2]- أرسطو، التحليلات الثانية، 1، 18، 81 ألف 39 - 40.

مزعومة لا صلة لها بالواقع. في هذا الخصوص سبق أن أشرنا في القسم الأول من الفصل الثاني^[1] وعند نقلنا لكلامه في دحض الفطرية الفلسفية، بأنه لا يؤمن بمعرفة لم تؤخذ من الواقع. والحقيقة أن الحس من وجهة نظر أرسطو، وإذا أردنا استعارة كلمات المرحوم العلامة الطباطبائي لقلنا إن الحس من وجهة نظر أرسطو هو المبدأ والمصدر الأول لحصول العلم عندنا^[2]. وهكذا، متى ما وضعنا عدم استقلال القوى الإدراكية لدى الإنسان، أي ملكتي الإدراك الحسي والإدراك العقلي، مع هذه الرؤية الأخيرة القائلة بضرورة تحقق الإحساس بالمعنى الذي نقصده من أجل تحقق كل أشكال الإدراك، متى ما وضعناهما إلى جانب بعضهما سنكتشف مدى أهمية الاتصال بالواقع وانفعال الأعضاء الحسية من الواقع.

نتائج من قبيل تعذر الميتافيزيقا إما ثمرة مباشرة للقول بظهور معرفة اعتباطية من مصدر مستقل يوجد إلى جانب ملكة الإدراك الحسي وعلى عرضها بوصفه مصدراً مستقلاً آخر (وهذا هو الحال بالنسبة لموقف كانط)، أو هي نتيجة القول باستقلال ملكة الإدراك الحسي في غياب ملكة باسم الإدراك العقلي (وهذا هو الحال بالنسبة لموقف هيوم). بعبارة أخرى، لا ريب في أن النتائج العجيبة والمن عندية للعلوم المعرفية في الحقبة الحديثة من الفلسفة الغربية هي ثمرة التأكيد غير الصائب على هذا المصدر الذي يسمى مستقلاً (الحس) أو ذاك المصدر المستقل (العقل) أو حصيلة تركيب المعطيات والحصائل المفترضة لهذين المصدرين المستقلين أحدهما عن الآخر. أخال أننا أوضحنا إلى حد ما عدم وجود مثل هذا الاستقلال، لكننا سنوضح هذه القضية أكثر وبمزيد من التفاصيل قريباً عند البحث في كيفية استقاء المفاهيم من ملكتي الإدراك الحسي والإدراك العقلي. والآن ينبغي أن نعود لقضية الكيفيات الثانوية كما تسمى ونناقش آراء غاليليو وديكارت التي نقلناها.

[1]- راجع: الفصل الثاني، الهامش رقم 6 والنص المرتبط به من هذا الكتاب.

[2]- العلامة الطباطبائي، البرهان، ص 39.

6 - الإدراك الحسيّ وما يسمّى بالكيفيات الثانوية

كما هو معلوم فإن الذين يميزون بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية، اتفقوا على الأقل على هذا المعنى وهو أن الكيفيات الأولية هي صفات واقعية للأشياء الخارجية، أما الكيفيات الثانوية فتابعة فقط للذهن المدرك وليس لها واقعية عينية، بحيث أنه حسب تصور غاليلو إذا فנית كل الكائنات الحية أي القادرة على الإدراك (المدركات) فلن يعود هنالك أي لون أو صوت أو طعم أو رائحة أو حرارة أو صلابة أو نعومة وما إلى ذلك. لقد أثر هذا الكلام المذهل في ديكرت إلى درجة أضطر معها إلى إعلان فطرية كل هذه الصفات، بل وحتى الصفات التي كان يتصور أنها المصدر العيني لهذه الصفات. وكما أسلفنا فإن الفطرية الفلسفية لا تعني سوى القول باستقلال ملكة من الملكات الإدراكية للإنسان، وهي بالتالي باطلة وبلا معنى بالمرة. ولاحظنا أن هذا البطلان واللامعنى قد أدى إلى نتيجة فارغة أخرى مثل «الجسم غير المحسوس». لا يوجد كلام كثير يقال حول ديكرت، لأن ما أوردناه ونقلناه عنه ينطوي على كل ما يجب أن يقال، وإعادة قراءته ربما ستدل بما فيه الكفاية على مدى اضطراب القلم الذي اختط هذا الكلام. ومع ذلك، من الممكن دائماً أن يُقبل كلامٌ فلسفي، لا بسبب متانته الذاتية، بل على خلفية انفعالية غير فلسفية ولمعارضة موضوع غير فلسفي، بل يمكن حتى أن يحظى لفترة من الزمن بإقبال عام وشهرة جيدة. وعلى ذلك، سنصرف النظر هاهنا عن النزعة الفطرية لدى ديكرت، ونكتفي بالإشارة إلى نقطة واحدة فقط حول آرائه.

على سبيل المثال يقارن ديكرت بين إدراك اللون أو الرائحة وبين الإحساس بالألم الناجم عن غرز إبرة في الجسم، ويقول: كما أن الألم غير موجود في الإبرة كذلك لا يوجد اللون أو الرائحة في الأشياء الخارجية. أو كما لاحظنا فهو يقارن إدراك اللون أو الرائحة بالشعور الحاصل عن ضربة شديدة على العين، ويقول نتيجة هذه الضربة

قد يرى الشخص بوارق من نور كثيرة غير موجودة في الواقع، وعليه حينما نرى اللون فإن هذا ليس سوى ما يماثل مشاهدة بوارق الضوء الناتجة عن الضربة، أي إن وجوده وجود ذهني (طبعاً ليس بمعنى الوجود المشتمل على الحيثية الالتفائية). إذن، حصيللة رؤية ديكارت هي إننا عندما ندرك اللون، فإن هذا الإدراك هو بالضبط كالإدراك الذي نحمله عن الألم، أي إننا ندرك واقعاً موجوداً في أنفسنا ولا صلة له إطلاقاً بواقعٍ في خارجنا.

ثمّة فارق أساسي بين علاقة الألم بالإبرة وبين علاقة اللون بالشيء الملون. تحتاج القوى الإدراكية لدى الإنسان في مرحلة من أداؤها، أي في مرحلتها البدائية الأولى، كما قلنا إلى انفعال محض للأعضاء الحسية من الأشياء الخارجية، وهذا ما نسميه الحس أو الإحساس. لقد سمينا هذا الانفعال إحساساً لأنه شرط ضروري لبدء عمل القوى الإدراكية أي اكتساب واقع التفاتي. إذ حصل انفعال في العضو الحسي نفسه لكن نوعه كان بحيث لا يكفي لاكتساب واقع التفاتي، فلن يحصل الإحساس، وعلى ذلك فبالرغم من وجود علاقة بين ثمرة هذا الانفعال وعلته، فإن هذه العلاقة مهما كانت ليست علاقة إدراكية، لأن ثمرة الانفعال تفتقر للشأن الالتفاتي التنبهي. الفرق بين علاقة الألم بالإبرة وبين علاقة اللون بالشيء ذي اللون تماماً كالفرق بين علاقة الصوت المسموع بعامل الصوت وبالصوت نفسه. عندما نسمع صوتاً نطلع على شيئين مختلفين الأول الصوت والثاني سبب الصوت. على سبيل المثال عندما نسمع صوت الرعد سنطلع على الرعد سنطلع أيضاً على الشيء الذي ينتج الرعد. عندما يحصل (الرعد) الصوت في القوى الإدراكية سيكون له شأن التفاتي (حكائي) وشأن دلالي. الشأن الدلالي شأن استنباطي، أما الشأن الحكائي فهو غير استنباطي بل هو عين الحكاية عن الغير والكاشفية عن الغير. الشأن الدلالي هو في الأساس واقع داخلي، ولهذا السبب قد يكون عرضة للخطأ في تطابقه مع الواقع الخارجي. أما الشأن

الحكاوي فلا سبيل لتصور الخطأ إليه لأنه حصيلة الإدراك الحسي الذي يتكون ويظهر تبعاً للحس لأنه ثمرة انفعال محض ولا مجال فيه للخطأ والتخلف عن الواقع الذي هو ثمرة. إذن، مع أنه أمر داخلي لكنه يحكي عن واقع خارجي. أما في شأنه الدلالي، أي في مقام دلالته على شيء غير هويته فيحتاج إلى أعمال وأداءات القوى الإدراكية الأخرى، ذلك أنه أمر داخلي يجب إثبات دلالته.

يوضح هذا المثال علاقة الألم بالإبرة وقرزها في البدن. مع أننا نعلم أن ثمة فرقاً بين دلالة إدراك الصوت على وضعية الغيوم ودلالة إحساس الألم بالإبرة في الجسم، مع ذلك يمكن من ناحية من النواحي وبمساعدة هذا المثال إيضاح الوضع بخصوص الألم والإبرة. علاقة الألم بانغراز الإبرة في الجسم علاقة دلالية و الألم مهما كان ليس انفعالاً حسيّاً محضاً يستتبع إدراكاً حسيّاً. إذن، ليس لتصور الألم حيثية إلتفاتية. ومهما كان له من حيثية أخرى فهو لا يحكي عن واقع خارجي بنحو مباشر بلا واسطة، ولا بدّ من وجود واسطة لمثل هذه الحكاية.

وهكذا سيتضح أيضاً الرصيد الداخلي لقصة غاليلو عن «الدغدغة» أو الشعور باللسعة نتيجة تمرير شيء على العين، وسيتجلى أن هذه القصة، بخلاف ما يتصوره صاحبها، لا تنطوي على أية فكرة معرفية. لقد وقع غاليلو هو الآخر في نفس الخطأ وخلط الأفكار الذي تحدثنا عنه في إطار قصة «الألم والإبرة» لدى ديكرت. إن قياس إدراك الحرارة واللون والصوت وما إلى ذلك مع الشعور بالدغدغة، هو قياس مع الفارق. أضف إلى ذلك أن غاليلو خلط أثناء كلامه بين مفاهيم متنوعة. حيث أنه تابع متطرف من أتباع النزعة الرياضية لدى إفلاطون في تيمايوس، فقد تصور أنه عندما يواجه جسماً فإنه يدركه بالضرورة وبشكل قهري حتمي على شكل واحد أو قليل أو كثير، وعلى شكل أصغر أو أكبر، إلى درجة أنه يقول: «لا يمكن لي أن أنزّه جسماً من هذه الصفات في عالم الخيال»، وهو يعتبر هذه الصفات صفات خارج الجسم، بينما

يقول: «لا أرى نفسي وجدانياً وعقلياً ملزماً بإدراك الأشياء على أنها بيضاء أو سوداء، مرّة أو حلوة، ناطقة أو صامتة، طيبة الرائحة أو كريهة الرائحة». ويقول: <إذا لم تكن الحواس فلن تجد العاقلة أو الفاهمة في نفسها مثل هذه الصفات إطلاقاً». ومن هنا، يتبين أنه لولا الحواس، لما كان بمستطاع عاقلة غاليلو أو واهمته أيضاً أن لا تتصور الجسم واحداً أو قليلاً أو كثيراً أو أصغر أو أكبر. عجيب من غاليلو أنه لا يعتبر اللون والصوت صفاتٍ واقعيةً للأشياء لكنه يعتبر الأصغر أو الأكبر أو الواحد أو الكثير صفاتٍ واقعيةً للأشياء لا تنفصل عنها حتى في الخيال. العالم الخارجي الذي يصفه غاليلو غير محسوس بالمعنى الدقيق للكلمة، وينبغي القول إنه قد توصل مثل ديكرت عن غير إرادته إلى «الجسم غير المحسوس».

حيث أننا نعتبر الحس انفعالاً محضاً، وطالما كنا نعتبره شرطاً ضرورياً للإدراك (سواء كان إدراكاً حسيّاً أو عقلياً)، لذا نعتقد أنه في إدراك المحسوسات بالذات، أي كل ما يمكن للأعضاء الحسية أن تنفعل منه مباشرة، لا يمكن وقوع حتى أدنى تخلف عن الواقع، وبالتالي يستحيل وقوع حتى أبسط خطأ معرفي على الإطلاق. كل الأخطاء والتخلفات المعرفية والأوهام الإدراكية في حيز الإدراكات الحسية كما تسمى، تعود إلى مرحلة ما بعد إدراك المحسوسات بالذات. في مرحلة إدراك المحسوسات بالذات، تعمل قوانا الإدراكية على حد تعبير المرحوم مرتضى مطهري:

بالضبط كجهاز تصوير، بل حتى أفضل بكثير من جهاز التصوير^[1].

قيد «أفضل بكثير» الذي يقيد به مرتضى مطهري جملته لازم حقاً، لأن القوى والملكات الإدراكية للإنسان في هذه المرحلة من حيث القوة بحيث لا تمتلك أية صفة من عند نفسها، أو بتعبير ملموس أكثر لا تمتلك أية أرضية من عند نفسها تؤثر في تصوير الصورة الملتقطة للواقع المحسوس بالذات وتسبب لها خلافاً من الناحية

[1]- مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، ج 9، ص 273.

الالتفاتية والحكاية. وعلى هذا النحو فإن عدم إمكان الخطأ هنا ليس نفسانياً وسايكولوجياً صرفاً، أي ليس بمعنى أننا عندما نشاهد لوناً لا نستطيع أن لا نصدق أن هذا اللون موجود، بل هو أمر معرفي، أي إن إمكان الخطأ في هذه المرحلة مرتفع وغير متاح.

7 - بحث حول التشكيك في الألوان

يعتقد تشارلز لاندسمان (Charles Landesman) أنه:

ما من جسم فيزيائي له لون، والألوان لا واقعية عينية لها في العالم الخارجي... ليس اللون عينياً مستقلاً ولا ذهنياً تابعاً. كل حكم نصّدق فيه التوفر على لون ما، من قبيل «الطماطم حمراء» أو «الثلج أبيض» هو حكم كاذب قطعاً^[1].

وهو يحاجج أ.ج. أ.ج.، پرایس (H. H. Price) بعد أن يروي استدلالاً من استدلالاته. خلاصة رأي پرایس هي إنني عندما أنظر إلى الطماطم أستطيع الشك في كونها طماطم، وأستطيع القول لعل الشيء الذي أراه ليس واقعاً، بل هو مجرد انعكاس، لكنني لا أستطيع الشك في نقطة واحدة وهي أن ما أراه أحمر اللون^[2]. ويقول لاندسمان في رفضه لتعدّد الشك في حمرة الطماطم: لماذا لا يمكن الشك في اللون الذي لنا وعينا المباشر به؟ وقصده من الوعي المباشر ذلك الشيء الحاصل عن المشاهدة، وبتعبيرنا المحسوس بالذات والخاص بالعين، والذي يمكنه أن يفرض الانفعال مباشرة على العين بوصفها عضواً حسياً. إنه من أجل أن يدل على إمكان الخطأ حتى في الإدراك الحسي بالذات، يستدل فيما يستدل بهذه الطريقة^[3] :

لديّ ربطة عنق مقلّمة أحبها كثيراً، وكنت أتصور دائماً أن بعض أقلامها وخطوطها

[1]- لاندسمان (1977 م)، ص 34.

[2]- م ن، ص 36.

[3]- م ن، ص 37.

سوداء. وذات يوم سألتني زوجتي لماذا تلبس ربطة العنق ذات الأرقام الخضراء الغامقة مع القميص الأحمر. «خضراء غامقة؟ لا يا عزيزتي، إنها سوداء». «عذراً، خضراء غامضة». شاهدنا وفحصنا ربطة العنق في الضياء الكامل، ولا زلنا مختلفين في الرأي. أحدنا كان على خطأ، وأحال أنني أنا الذي كنتُ على خطأ، لكنني لا أزال لا أراها خضراء. النقطة هي أن كثيراً من الكيفيات الحسية هي حالات خلافية متشابهة، وبالتالي فالخطأ فيها ممكن. قد يكون لنا وعينا المباشر بالأخضر الغامق بينما نحكم بأنه أسود.

لغة هذه القصة علامة على قبلية لاندسمان (حكيمه القبلي) في حيز عينية الألوان، وإلا فالخطأ لا معنى له. بالإضافة إلى ذلك لم يكن موضوع البحث الألوان الخلفية المتشابهة بل كان اللون الأحمر للطماطم. كذلك كما يقول هو نفسه فإن الخطأ يتعلق بالحكم وهذا يعني أن وعيه المباشر لا يقبل الخطأ حتى لو رأى ما هو أسود في الواقع أخضر عامقاً. اللون الذي يرى في ظروف معينة أخضر عامقاً ويرى في ظروف أخرى أسود، يجب أن نعتزف أنه كذلك في الحقيقة أيضاً لأن اللون نفسه له مثل هذه الوضعية، بينما لا يمكن أن يرى شخصٌ لون الطماطم ويتصوره أخضر عامقاً. الاستدلال على أساس لون متشابه لا يُعرَف أيُّ لونٍ هو، استدلال في حيز غير حيز البحث المنظور.

لا يمكن لاندسمان أن يقول «أحدنا كان على خطأ، وأحال أنني أنا الذي كنتُ على خطأ»، إذ وفقاً لركيزته المقبولة ليس للون وجود عيني ولا وجود ذهني، وعليه لا يمكن لأيٍّ منهما أن يكون على خطأ. ما الدليل والسبب الذي يدعوه إلى التحدث عن خطأ أحدهما، وفوق ذلك أن يخال أنه هو المخطئ وليست زوجته. بنية الإدراك الحسي المباشر تجاه المحسوسات الأخص تسمح لمن لا يعترف بعينيتها أن يستدل على نحو متناسق منسجم. لا يمكن القول إن هذه الضرورة وليدة بنية اللغة وبالتالي فهي

تتعلق بعلم المعنى النظري، فهي على كل حال تابعة للإدراك نفسه، وهو هنا الإدراك الحسي للمحسوس بالذات، وهكذا لا يبقى أمامنا من سبيل سوى أن نعتبر الضرورة موضع النقاش نابعة من صلب الواقع والعينية.

علاوة على ذلك من اللازم هنا أن نتطرق لنقطة مهمة أخرى. طبقاً لمفهوم العقل بالقوة والمعنى الذهني، الذي سبق أن بيناه، نعتقد أن الذهن برمته أمر ثانوي، بمعنى أن واقعيته تُصنع تبعاً للواقع العيني والخارجي، وبذلك لا يمكن أن نجد فيه مفهوماً أو تصوراً غير نابع من الضرورة العينية. هذا الكلام أولاً وبالذات وخصوصاً فيما يتعلق بالمحسوسات بالذات بمعناها الأرسطي، صادق، وهو أنها وليدة الإدراك المباشر للواقعيات العينية. ومن البديهي أن قصدنا من الإدراك المباشر ليس المباشرة المفترضة فيما يسمى بالعلم الحضورى، ومن الجلي أن الإدراك الحسي للمحسوس بالذات ليس مباشراً بذلك المعنى، بل المراد هو عدم وساطة الفهم بمعنى تدخل الملكة العقلانية في الحس، والذي يصدق فقط على الإدراكات الحسية للمحسوسات بالذات. إذن، لا يمكننا أن نتوفر على أي مفهوم، أو الأفضل أن نقول أي تصور، وبعبارة أدق أكثر: أية صورة علمية للون خاص أو صوتٍ أو باقي المحسوسات بالذات إلا إذا حكمت تلك الصورة العلمية عيناً عن الواقع الخارجي، ولا تنطبق في مقام التطابق على غيره بأي حال من الأحوال. هذا الكلام يصدق فقط على المحسوس بالذات بالمعنى الدقيق للكلمة. اللون الخلافي المتشابه الذي يبدو أحياناً أسود ويظهر أحياناً غير ذلك، إذا شوهد للمرة الأولى من دون مشاهدة لون آخر فهو هو نفسه كما يشاهد، وتعالوا نسّميه مثلاً لون «القس» الذي لا يدل في لغتنا على أي لون. وإذا سميّنا اللون الثاني الذي يراه الإنسان «بب»، وسمينا اللون الثالث الذي يبدو أحياناً قس ويبدو أحياناً بب باسم «سب» فإن أي شخص آخر قد يرى «سب» في بعض الظروف على أنه «قس» و في ظروف أخرى باعتباره «بب». وهذا معناه أن واقع «سب» هو على

النحو الذي قد يراه شخص فيتصور أنه رأى «قس». والسؤال الآن هو: إذا لم يكن شخص ما قد شاهد أي لون، ورأى «سب» فمع أي لون قد يخلطه ويشتبه فيه؟ هكذا هو اللون الخلافي المتشابه في عالمنا فقط في مقام المقارنة. وعليه نحن مضطرون للاعتراف بأن استدلال لاندسمان ينهار أمام استدلال الطماطم لپرايس، ويعجز عن إثبات إمكان الاشتباه أو الشك في الإدراك الحسي للون.

على أن لاندسمان لا يقنع بهذا القدر لدحض الاعتقاد بعينية اللون، ويستعين بشواهد أخرى. وي طرح هذه المرة وجود خلفية الصورة (after-image) كقرينة لصالح عدم عينية اللون، ويقول:

إذا نظرت لفترة قصيرة لضوء مشرق متألّق ثم نظرت لجدار أو ستار أبيض فسترون على الأغلب خلفية صورة. خلفية الصورة شيء عابر مؤقت وسرعان ما يزول. والآن لنفترض أنني أشاهد خلفية لون أحمر، وهذا يتعلق بشيء لديّ وعيي المباشر له.... وفقاً لاستدلال پرايس تثبت تجربة مشاهدة خلفية الصورة الحمراء أن هناك شيئاً أحمر أي خلفية صورة. إذن، هل نروم القول إن خلفية الصورة موجودة حقاً؟ ماذا سيكون معنى هذا الكلام؟^[1]

رويّت هذه الفقرة ليحكم القراء بأنفسهم على أي أساس يقوم إنكار أمثال لاندسمان لعينية اللون. حصيلة كلامه هي لأنه بعد مشاهدة الضوء الشديد يمكن أن تنطبع خلفية صورته لمدة قصيرة على ستار أبيض خالٍ، لذا يمكن الاستنتاج طبقاً لكلام پرايس أن هناك خلفية صورة موجودة. واضح هنا أن عملية الحس الواقعية وعملية البصر تبعاً لها لم تحدث، وإذ قارن القارئ حالة توجيه ضربة للعين التي طرحها ديكارت أو حالة غرز إبرة في الجسم أو حتى الدغدغة لدى غاليلو مع أثر الضوء الشديد في العين، فسوف يلاحظ أن لا فرق بين الجانبين. السؤال الوحيد الذي يبقى

هنا هو: هل لا يدرك لاندسمان حقاً الفرق بين مشاهدة لون الطماطم وما يسمى مشاهدة خلفية الصورة، أم إنه يدركه لكنه يطرحه في أجواء جدلية محضة لتكريس تصويره حول لاعينية ولاذهنية الألوان في مقابل القائلين بعينية الألوان؟ اسمحوا لنا أن نواصل البحث معه، وهناك من يقول إنه من كبار علماء المعرفة المعاصرين في الفلسفة الغربية.

يكتب في عودة له إلى استدلال الطماطم عند پرايس:

إنه لا يوضح لماذا ينبغي أن تكون التجربة المتعلقة بوجود الأحمر مختلفة عن التجربة الحسية المتعلقة بوجود الطماطم. كلا التجربتين الحسيتين (مع أنهما توصفان بشكل متفاوت لكنهما عين بعضهما حقاً) تحكيان عن معلومات يرغب الشخص يقيناً بقبولها: أي تحكي عن إن هناك طماطم وعن إن هناك شيئاً أحمر موجوداً^[1].

ربما لم يكن پرايس قد أثار الفرق بين هذين، أو إنه لم يكن واعياً متفطناً للفرق بينهما^[2]، ولكن يلوح أن لاندسمان نفسه غير واع للفرق بين هاتين التجربتين الحسيتين، لأنه في خطابه هذا لپرايس يعتبر كلامه من هذه الناحية ناقصاً لأنه لم يفتح عن المنحى المختلف لمشاهدة الشيء الأحمر ومشاهدة الطماطم، لكنه استند عليه وقال به. في الفقرة التي ينقلها لاندسمان عنه يقول پرايس عندما نرى الطماطم قد نشك بسهولة في كونها طماطم فقد لا تكون طماطم بل قد تكون شمعاً صبغوه باللون الأحمر، لكنني لا أستطيع على كل حال أن أشك في أن هذا الشيء أحمر اللون. الاستدلال الوحيد الذي يسوقه پرايس في تلك الفقرة هو أن اللون حاضر مباشرة في وعيي. مهما كانت تنمة كلام پرايس هذا، ومع أنه قد لا يكون أورد استدلاله بشكل مفصل، فهو إلى هنا كلام مقنع للفلاسفة. لست أدري لماذا لا يوافق لاندسمان

[1]- م ن، ص 40.

[2]- لم أقرأ كتاب پرايس.

وما هو إشكاله عليه؟ مشاهدة اللون الأحمر لا تقبل الخطأ لأنها وليدة الإحساس والإدراك الحسي المتناظر معه، أما أن يكون الشيء المشاهد والذي له لون الطماطم ويصدر عن نفسه خصائص اللون الأحمر جسماً أحمر كروياً منفوخاً تقريباً أم أنه طماطم بذاتها فهذا ما يمكن أن يوقع في الخطأ بسهولة لأن هذا الأمر ليس موضوعاً بالذات أو محسوساً بالذات وخصوصاً بعضو حاسة البصر لوحده، أي إنه ليس متعلق وعي مباشر حاصل عن البصر. المعرفة التي لا تقبل الخطأ هي معرفة يقينية، واليقين المعرفي لا بد أن يكون منبثقاً من ضرورة عينية، والإدراك الحسي الناتج عن الإحساس المتعلق بمحسوس خاص بكل حس هو أحد - ونؤكد هنا إنه فقط أحد - سبل الانبثاق من الضرورة العينية: كون الطماطم طماطم ليس أمراً متعلقاً خصوصاً بحاسة البصر. وعليه بمجرد مشاهدة جسم دائري كروي منتفخ وأحمر فمع أن المشاهد يميل إلى اعتباره طماطم إلا إنه لا يمكن الاستنتاج استنتاجاً قطعياً يتوفر على عنصر اليقين المعرفي (epistemic certainty) أن هذا الجسم طماطم. ولكن بمجرد هذه الرؤية البصرية نستطيع فيما يخص لونه الأحمر اكتساب معرفة تتوفر على ذلك العنصر اليقيني، هذا مع أن من الواضح طبعاً أن هذه المعرفة مجرد معرفة تصويرية.

في نهاية هذا البحث يعرض لاندسمان نفسه لتناقض خطير ناجم عن عدم تشخيص المحسوسات بالذات لكل حس. فيكتب قائلاً:

قد أكون برهنتُ على أن لا يوجد شيء له لون، لكنني لم أبرهن على عدم وجود طماطم أو على عدم وجود أي شيء كروي منتفخ. وعليه أُرغب أن أوافق شهادة الحواس في بعض الحالات، مع أي لا أوافقها في حالات أخرى^[1].

والآن، ينبغي أن ننظر في أية حالات وكيف يوافق شهادة الحواس. إنه لإيضاح هذه الفكرة وإجلاء الحالات المقصودة يطرح موضوع العلامة (sign) والدلالة، فيقول

لنفترض أنني أواجه شيئاً (ألف مثلاً) يعتبر شاهداً وقرينة على وجود شيء آخر (ب مثلاً). في هذه الحالة ستكون المعرفة بوجود «ألف» قرينة على وجود «ب». وهو في هذا الإطار يسوق مثال دلالة الدخان على النار، ثم يطرح السؤال التالي:

هل مثلاتنا الحسية (sensory representations) علامات للأشياء ولوضعيات الأمور (states of affairs) في العالم الخارجي؟ وبشكل محدد هل الواقع الذي يقول إن شيئاً أحمر اللون يبدو أنه موجود هناك علامة على أن شيئاً أحمر اللون يوجد هناك حقاً^[1]؟ ثم يقول إذا كان جواب هذا السؤال إيجابياً إذن سيكون وقوع الإحساس (sensation)^[2] بالأحمر دليلاً جيداً على الاعتقاد بوجود شيء أحمر اللون، وسوف يوفر بالتالي دليلاً جيداً تماماً لدحض نزعة التشكيك حول اللون (color skepticism). لكنه يعتقد أن الجواب لا يمكن أن يكون إيجابياً، وبهذا فالشعور أو الإحساس بالحمرة لا يمكنه أن يعد علامة على وجود شيء أحمر هناك فعلاً، لأنه:

لا يكون الحس علامةً إلا إذا ترافق عادةً مع شيء أحمر. أن تبدو هذه الطماطم حمراء فهذا لن يكون علامةً على حمرة الطماطم إلا عندما تكون حالات الإحساس بالحمرة متلازمة عادةً أو معلولةً لأشياء حمراء حقاً. وهكذا لا نستطيع إثبات أن أحاسيس اللون هي علامات على الأشياء الملونة إلا إذا كان لدينا في البداية دليل على أن اعتقادنا بأن التشكيك في اللون غير صحيح. وعلى ذلك، ليس بمستطاعنا توظيف الواقعيات الخاصة بالألوان التي يبدو أن الأشياء تحملها كأدلة ضد التشكيك في الألوان، لأن مثل هذه الواقعيات لا تكون مفيدة كأدلة جيدة على الاعتقاد بوجود الأشياء الملونة إلا عندما تتوفر مسبقاً على دليل جيد لدحض التشكيك في الألوان^[3].

[1]- م ن، ص 42.

[2]- واضح أن لاندسمان لا يستخدم الحس بالمعنى المتمايز الذي عرضناه له، بل يستخدمه بمعنى الإدراك الحسي (perception) وبشكل مرادف له.

[3]- م ن.

ونعلم «أن الشك في الألوان» يعني من وجهة نظر لاندسمان أن اللون ليس له وجود عيني ولا وجود ذهني. وهذا من أدلته لإثبات هذه النزعة التشكيكية في اللون. ونتيجة القول هي تعذر اعتبار الإحساس باللون دالاً على وجود الشيء الملون، إلا إذا كنا قد دحضنا قبل ذلك نزعة التشكيك في اللون. يلوح من هذه الفقرة إنه يصادر على المطلوب الأول، لأنه في الاستدلال المتعلق بإثبات نزعة التشكيك في الألوان يعتبره مسلماً به وأكداً ولا يوضح لماذا لا نستطيع اعتبار الإحساس بالحمرة دالاً على وجود شيء أحمر. يتوقع لاندسمان في استدلاله هذا إثبات ما يجب على المشكك إثباته، يتوقعه من الطرف المقابل. يقول الطرف المقابل: اعتقد أن إحساس اللون الأحمر إدراك مباشر بلا واسطة، وبذا فهو يدل على وجود شيء أحمر، ويجب على لاندسمان المشكك أن يقول إن الأمر ليس كذلك لأنه كيت وكيت، لكنه بدل الكيت وكيت يعود مرة أخرى ليفترض نزعة التشكيك المزعومة أمراً مسلماً به وأكداً ويطالب الطرف المقابل بدحضها. مثل هذه الاستدلالات التشكيكية برأيي علامات على تدهور واضمحلال الفكر الفلسفي في الغرب. الاضمحلال الذي بدأ بأخيلة ديكارت، واستمر بتشكيكات هيوم، وبلغ ذورته بفطرية كانط. يلوح لي أن استدلال لاندسمان هذا من تلك الاستدلالات التي أوصى كانط بطرحها وإقامتها للدفاع عن الأمر الحسن الخيّر في المواطن الضرورية والحساسة: عندما يعتقد الناس العاديون أن الأفراد الذين يخوضون في القضايا الدقيقة لا هدف لهم سوى زعزعة الرفاه العام، فلن يكون من المعقول وحسب، بل سيكون حتى من الجائز أيضاً، بل وحتى من المحمود أيضاً، أن ندعم الأمر الحسن وفّرّه بواسطة استدلالات مغالطية (sophistical arguments)، على أن نمنح لمعارض الرفاة العام المفترضين امتياز أن يفرضوا علينا الهبوط بلهجتنا إلى مستوى الاعتقاد العملي الصرف، وأن يجبرونا على الاعتراف بافتقارنا لليقين النظري القطعي^[1].

[1]- كانط (1933 م)، A، 777 B 749. اعتقد أن عبارة كانط هذه تكشف بوضوح عن ماهية استدلاله في الدفاع

عن اليقين النظري والقطعي في كتابه «نقد العقل المحض».

ينبغي أن تُعتبر سخريةً وطرفةً ذات مغزى أن تقام الأدلة التي أوصى بها كانط ضد نزعة التشكيك في المواطن الحساسة والضرورية، أن تقام الآن من قبل المشككين أنفسهم ضد اليقين القطعي. والأعمق معنى من ذلك أن تعضد مثل هذه الأدلة بالتوكؤ على النزعة الفطرية لدى كانط. وأخيراً يستعين لاندسمان وبطريقة متناقضة بالنزعة الفطرية لدى كانط تحت عنوان «الإطار المفهومي» (conceptual framework).

يقول إن الأحكام التي لدينا على أساس تجربتنا الحسية هي أحكام غير إرادية؛ عندما أنظر إلى الطماطم تطلق تجربتي الاعتقادَ القائل إن الطماطم حمراء، وليس لي حرية وإرادة في هذا الشيء. وحتى لو وافقتُ الدليل الذي يقام لصالح نزعة الشك، فلا أزال أعتقد أن الطماطم حمراء^[1].

إنه يسمى مثل هذه المعتقدات بالمعتقدات الطبيعية (natural beliefs)، ويذهب إلى القول بأن المعتقدات الطبيعية هي ثمرة تفاسير التجارب الحسية: في كل لحظة من حياتنا في حال اليقظة نقوم بتفسير معطيات الحواس حتى نكتسب معلومات بشأن العالم الخارجي^[2].

ويروى فوراً هذه الفقرة من كتاب كانط بوصفها فقرة مشهورة: الأفكار من دون محتوى فارغة، والشهودات من دون مفاهيم عمياء. وعليه، بمقدار ما يجب بالضرورة أن نجعل مفاهيمنا حسية، أي أن نضيف لها المتعلق في شهودها، من الضروري بنفس الدرجة أن نجعل شهوداتنا معقولة أي أن نخضعها للمفاهيم. هاتان الملكتان أو القدرتان لا يمكنهما أن تستبدلا أداءاتهما مكان بعضهما. الفاهمة لا يمكنها أن تشهد شيئاً، والحواس

[1]- لاندسمان، م ن، ص 42.

[2]- م ن.

لا يتسنى لها أن تفكر في شيء. إنما عن طريق اتحادهما فقط يمكن للمعرفة أن تنبثق^[1].

يعتقد لاندسمان أن من النقاط التي يشير لها كانط في هذه الفقرة بوضوح أن: تجربتنا الحسية لا معنى لها عندنا إلا إذا قُسرت في ضوء المفاهيم التي نمتلكها مسبقاً^[2].

إنه يجاري الآخرين في تسمية النظام الأساسي للمفاهيم والمعتقدات اللازمة لهذا التفسير بـ«الإطار المفهومي»، ثم يعتبر المعتقدات الطبيعية للإنسان بما في ذلك الاعتقاد بوجود أشياء مادية وألوان الأشياء المادية الكبيرة القابلة للمشاهدة، يعتبرها حائل وثمرات الإطار المفهومي الذي يتبناه. حسب تصوره، عندما نظر للطماطم لا نستطيع الحيلولة دون فكرة أن الطماطم حمراء، لماذا؟ لأنه حسب ظنه:

أن تكون الطماطم حمراء فهذا نموذج للطريق الذاتي (ingrained) للتفكير، وهو طريق من المحتمل أن يكون نتيجة تكامل الإنسان، ومن الممكن تمام الإمكان أن يكون فطرياً (innate) أو ذاتياً بشكل عميق جداً في الذاتية ولا يمكن إلغاؤه. حتى لو أفنعت نفسي أن الأشياء الملونة غير موجودة، فلن أستطيع التخلي عن الاعتقاد بأن الطماطم حمراء، والليمون أصفر، والثلج أبيض^[3].

ماذا يمكن أن نتوقع حقاً من استدلال معقد جداً لكنه مغالطاتي؟ كان كانط يتصور أن استدلاله المعقد لكن المغالطاتي والذي أقامه وأوصى به حيال المشككين ولنبد الميتافيزيقا، يستطيع فقط نبذ الميتافيزيقا، لكنه يستطيع في الوقت ذاته توفير اليقين النظري في مضمار الموضوعات غير الميتافيزيقية. لقد وقع في استدلاله - المغالطاتي

[1]- كانط، م ن، 51 B 75، A.

[2]- لاندسمان، م ن، ص 43.

[3]- م ن، ص 44.

برمته - هذا في خطأ كبير هو النزعة الفطرية. وقد جاء لاندسمان الآن - والذي يعتبر نفسه في خصوص ما سماه هو وأمثاله «الإطار المفهومي» من أتباع كانط - ليستعين بهذه النزعة الفطرية نفسها، أي بإقامة دليل من نوع الأدلة التي أوصى بها كانط، ليثور هذه المرة لا لصالح ما اعتبره كانط «أمراً حسناً»، بل لصالح ما اعتبره «زعزعةً للرفاه العام». من العجيب جداً، بل من المحير أن يستعين إنسان بالنزعة الفطرية لإنكار الضرورة الناجمة عن الإحساس والإدراك الحسي، بيد أن هذه هي نهاية الدرب الذي انتهجه ديكارت لنبذ الفكر القديم حسب ظنه، وواصله كانط بهدف نسف صرح الميتافيزيقا وإحياء صرح العلوم الطبيعية الذي أفسده هيوم بنزعته التشكيكية. والآن أيضاً يعتبر أنصار «الإطار المفهومي»، الذين لم يعودوا يرغبون طبعاً بتسميته بالمفاهيم والمبادئ القبلية، يعتبرون أنفسهم أصحاب هذه النزعة الفطرية وورثتها، وكأن النزعة الفطرية قدر الفلسفة الغربية الحديثة الذي لا يرد ولا يبدل. يريد منا الفطريون الكانطيون أن نعتبر ارتباط المعرفة بالواقع وهماً وخيالاً، وأن نربط زمام المعرفة بدل ذلك بالأمور الفطرية. ولكن ثمة هنا فارقاً، فالفطريون الجدد، بخلاف ديكارت وكانط، لم يعودوا يوافقون ما يوضحونه مستعنين بالنزعة الفطرية: عندما أحكم بأن الطماطم حمراء، أستطيع أن أقول لنفسي في السر: «إنها غير موجودة حقاً»^[1].

هكذا هي عقيدة لاندسمان في خصوص شهادة الحواس، ويتجلى من الإجابة عن ذلك السؤال إلى أي حد يوافقه وإلى أي حد وفي أية حالات لا يوافقه.

8 - مصدر مفهوم الوجود.. بحثٌ سلبي

سبق أن أكدنا في هذا الكتاب على نقطة مفادها أن القضية الرئيسة في علم

[1]- م ن.

المعرفة هي قضية مصدر المعرفة أو منبتها أو منشؤها. أفضل طريق ممكن لتبيين المعرفة، سواء كانت معرفة تصديقية أو معرفة تصويرية، هو إيضاح كيفية ظهور تلك المعرفة وانبثاقها في ذهن الإنسان. ولكن في كلا الحالتين توجد بالتأكيد معرفة تبدو وتفصح عن نفسها للوهلة الأولى. لقد قدّمنا الحل لهذه القضية في خصوص المعرفة التصديقية بإيضاح وتبيين طريقة انبثاق مبدأ الهوية، وقد جاء الدور الآن للمعرفة التصويرية: أيُّ تصور يلوح ويبدو أولاً؟ ما نعتقدُه هو تصور الوجود. لكننا سنتحدث الآن عن هذا العنوان فقط، ونحيل بيان مله ونقضه وتبيين كيفية ذلك إلى القسم التالي. أما في هذا القسم فنستعرض وندرس باختصار السبل التي اقترحها الفلاسفة لإيضاح كيفية انبثاق مفهوم الوجود.

أما السبب في أن كل هذه السبل غير مقبولة في نظرنا، فسنتركه إلى حين مناقشة كل واحد من هذه السبل بشكل مستقل. عُرض في هذا المضمَر إيضاحان متباينان في الفلسفة الغربية وإيضاحان متفاوتان في الفلسفة الإسلامية. النزعة الفطرية أحد الإيضاحات المعروضة في الفلسفة الغربية، وقد تبناها وطرحها فضلاً عن كانط، أنطونيو روسميني (Antonio Rosmini، 1797 - 1855 م) على وجه الخصوص. أما السبيل الآخر، إذا استطعنا تسميته بالسبيل، فهو عديم الفائدة وقد استعان به جون لوك. من الجليّ جداً أن النزعة الفطرية لا تعتبر تبييناً في رأينا بحال من الأحوال، وسيتضح كذلك أن ما يقوله جون لوك فارغ وعديم المحتوى من حيث اشتماله على تبيين، بنفس درجة النزعة الفطرية.

وأوضح السبيلين المطروحين في الفلسفة الإسلامية هو ذاك الذي يقترحه المرحوم العلامة الطباطبائي. والسبيل الثاني هو الذي يمكن استنباطه من فلسفة صدر المتألهين. وسيتضح أن أولية مفهوم الوجود وتقدمه لم يؤخذ بنظر الاعتبار بالمرّة وجرت الغفلة عنه تماماً. النظرية التي يمكنها إيضاح كيفية انبثاق مفهوم الوجود بشكل

مرضٍ ينبغي بالتأكيد أن تشتمل فيما تشتمل عليه على إيضاح لأوليّته وتقدّمه بين التصورات ومواكبته لها. وكما سنرى فإن هذه الخصوصية ليست شيئاً اختيارياً وذوقياً يمكن للشخص أن يوافقه أو يعارضه حسب متبنياته الفكرية. ومن الطريف أن صدر المتألهين والمرحوم العلامة الطباطبائي كلاهما صرّحاً وأكدوا على هذه الخصوصية في مفهوم الوجود، لكنهما عند إيضاحهما لانبثاقه تعاملتا معه وكأنه مثل تصورنا أو مفهومنا للشجرة مثلاً يمكنه أن يأتي بعد كثير من المفاهيم الأخرى.

عدد قليل جداً من الفلاسفة وعلماء المعرفة اهتموا لقضية مفهوم الوجود وطريقة ظهوره اهتماماً أساسياً. ومن بين هذا العدد القليل لم يهتم أي فيلسوف عند تبيينه للقضية بالقضية الثانية أي أوليّة مفهوم الوجود في المعرفة التصورية ومواكبته ومرافقته للتصورات الماهوية. بيد أن روسميني فقط أبدى اهتماماً بالقضية الثانية، لكن المؤسف أنه ترك القضية الأولى بلا حل واكتفى باعتبار مفهوم الوجود مفهوماً فطرياً.

ألف - مفهوم الوجود ليس فطرياً، لأننا عندما استبعدنا النزعة الفطرية بالكامل فلن يمكن أن نستثني شيئاً في هذا الباب. في كتابه المعرفي المسمى «بحث حول منشأ التصورات»^[1]، وهو من الكتب المهمة في علم المعرفة، لا يرى أنطونيو روسميني أيّاً من المفاهيم والأصول المعرفية فطريةً باستثناء مفهوم الوجود^[2]. إنه يعتقد أننا يجب أن نعتبر هذا المفهوم فطرياً وبالتالي غير اكتسابي، لأنه لا يوجد طريق لإيضاح كيفية اكتسابه، وذلك أن مفهوم الوجود ضروري وأساسي لتكوين واكتساب أي مفهوم آخر إلى درجة أن ملكة تفكيرنا ليست ممكنة من دونه (ج 2، 410 - 411)^[3]، وحيث أن

[1]- لم يحصل اهتمام بهذا الكتاب الذي صدر سنة 1830 م في ثلاثة مجلدات باللغة الأصلية (الإيطالية) لفترة طويلة، بيد أن ثراء مضامينه أثار الاهتمام ولفت الأنظار إليه أخيراً، فترجم إلى الإنجليزية سنة 2001 م وصدر في ثلاثة مجلدات.

[2]- روسميني (2001 م)، ج 2، القسم الأول، الفصل الثالث، المقالة الخامسة، ص 46 - 51، البنود 467 - 472.

[3]- الأرقام بين قوسين تشير إلى بنود من كتاب روسميني وردت فيها الفكرة المعنية، ولا تدل على أرقام صفحات الكتاب.

هذا المفهوم لا يوجد في الحس (414 - 439)، وكذلك وخلافاً لتصور جون لوك، لا يمكن تحصيله بمساعدة التأمل (reflection) من الأحاسيس الخارجية أو الداخلية (ج 2، 438 - 447)، وكذلك لأن الله لا يخلق هذا المفهوم في لحظة الإدراك الحسي (ج 2، 461 - 462)، لذلك يتضح أن صدوره (emanation) عنّا نحن بأنفسنا مستحيل وغير ممكن (ج 2، 463 - 464)؛

إذن، الإمكان الوحيد المتبقي هو أن تصور الوجود فطري في أنفسنا (ج 2، 467). يعتقد روسميني أن دليله هذا الذي يثبت فطرية مفهوم الوجود عن طريق نبذ الشقوق (الاحتمالات) المفترضة المختلفة في مضمار ظهور مفهوم الوجود، هو برهان نهائي كامل. ويقرر هذا البرهان على النحو التالي: إذا كان تصور الوجود موجوداً، إذن إمّا أن الطبيعة هي التي تمنحه لنا أو أنه يظهر لاحقاً، ولا يوجد شق آخر. وإذا كان يظهر لاحقاً إمّا نحن الذين نوجده أو يوجده شيء غيرنا، ولا يوجد شق آخر هنا أيضاً. وحيث أننا لا نستطيع تحصيله وإيجاده وإظهاره بأنفسنا، إذن يجب أن نستنتج أن شيئاً غيرنا أوجده فينا. ولكن أي شيء آخر يُوجده فينا يجب أن يكون إمّا محسوساً (فعل الأجسام) أو غير محسوس (أي عقل غيرنا كأن يكون الله أو ما إلى ذلك)، وهنا أيضاً لا يوجد شق ثالث. ولكن ليس أي من هذين الشقين ممكن. إنه يعتقد أن لائحة الشقوق الممكنة هنا لائحة كاملة لأنها سارت في كل حالة على أساس الحصر العقلي. وإذا كانت كل الشقوق التي تقول إن تصور الوجود يظهر فينا بعد انوجدنا، باطلة، إذن يتبين أن تصور الوجود تصور فطري ولا يظهر أو ينبثق فينا (ج 2، 468).

بغض النظر عن متانة هذا الاستدلال أو ضعفه، يعتقد روسميني أن إيجابية رأيه المعرفي تكمن في أنها تكتفي في مضمار القول بالفطرية بالحد الأدنى الضروري. ولأجل التأشير على أهمية هذه النقطة، يثير روسميني تمادي كانط في تبني عدد كبير من

المفاهيم باعتبارها مفاهيم فطرية وما يترتب على ذلك مع نتائج ضارة. إنه يعتقد أن «كانط تبني أموراً فطرية أكثر من اللازم» (ج1، 367). وهو يرى أن كانط وافق التمييز بين صورة المعرفة ومادتها، وهو تمييز «رغم كونه قديماً جداً إلا أن المفكرين الجدد غفلوا عنه»، و«اعتبر صور المعرفة فطريةً وأحال توفير مادتها إلى التجربة الحسية» (م ن، 366). بيد أن ما قام به كانط يعاني حسب رأي روسميني من إشكالين كبيرين:

أولاً: عدد التصورات الفطرية اللازمة لتبيين المعرفة أقل بكثير من عدد المقولات الفطرية عند كانط.

ثانياً: يعترف كانط نفسه بأن مقولاته ليست صوراً محضة بل لها محتواها.

وسندرس النقطة الثانية أولاً.

يقول روسميني إن كانط يدّعي أن المبدأ القروسطي القائل بأن كل كائن هو واحد وحقوقي وخير^[1]، يناظر مقولاته الثلاث: الوحدة والكثرة والشمول (الكلية). ولتأييد كلامه يروي روسميني هذه الفقرة من «نقد العقل المحض»:

هذه المحمولات المزعومة للأشياء ليست في الحقيقة بشيء سوى المقتضيات المنطقية ومعايير أية معرفة للأشياء بشكل عام، وهي تقرر مقولات الكمية، أي الوحدة والكثرة والشمول مثل هذه المعرفة. ولكن إذا تم النظر لهذه المقولات بشكل صحيح فيجب أن تعتبر ماديةً أي كمتعلق لإمكان الأشياء [الأعيان التجريبية] ذاتها. وفي استخدامها الآخر [من قبل المدرسين] استخدمت فقط بمعناها الصوري أي بمنزلة المستلزمات المنطقية لأي معرفة، وتبدلت في الوقت نفسه وبسبب عدم الدقة من معايير للتفكير إلى صفات للأشياء في نفسها^[2].

[1] - quodlibet ens est unum, verum et bonum.

[2] - كانط (1933 م)، 113 - 114 B. مترجم على أساس ترجمة نورمن كمب اسميث.

يقول روسميني: كما يعترف كانط نفسه في هذه الفقرة، ليست مقولاته صوراً محضة بل فيها مادة ومحتوى. وحسب اعتقاد روسميني فإن ما منع كانط من التمييز الدقيق بين صورة المعرفة ومادتها هو أنه اعتبر كل متعلقات الفكر ذهنيةً، وذهب إلى أنها تصدر كلها من الفكر ذاته. وهذا ما جعله «يخلط بين ما يتعلق بأنحاء الفكر وبين صور الفكر». وكان لينتس الذي يعد سلفاً لكانط، قد سار في الطريق الخطأ بنفس الأسلوب على وجه التحديد. فهو أيضاً خلط بين حيز الانتزاعات وحيز الواقع لأنه استخرج معرفة الكليات ومعرفة الموجودات الواقعية من صميم النفس ذاتها. بيد أن كانط خطأ خطوة أبعد من سلفه في الطريق الخاطئ، فوحد بين متعلقات الفكر وصور الفكر. إنه في الحقيقة انتزع واستخرج العالم من العقل (ج 1، الملحق (372) 34، ص 408).

بالعودة إلى النقطة الأولى، وفي ضوء ما قيل في إيضاح النقطة الثانية، يشدد روسميني على أفضلية معرفته التي ترى أن هناك تصوراً فطرياً واحداً فقط، هو تصور الوجود. فمن عقيدته أن هذه الفكرة تحول دون التخلي عن العينية والواقع، لأن ما أوقع كانط في ورطة الذهنية والتشكيكية هو في الحقيقة كثرة فطرياته. هذا صحيح، فالطاقة التي يمنحها كانط للذهن بفطرياته كبيرة إلى درجة تكفي لخلق العالم الخارجي (ج 1، 364). مع أن بالمستطاع بشكل صائب اعتبار ديكرت وخصوصاً كانط المؤسسين الجديدين للنزعة الذهنية ونزعة الشك والمثالية الجديدة - وبالطبع فإن هذا التأسيس للمثالية غير التأسيس لركيزة المثالية الرسمية الألمانية بتكريس مفهوم متناقض هو مفهوم الشيء في نفسه - ولكن لا يمكن موافقة روسميني في نقطة معينة هي أن انحراف كانط عن الطريق الصواب وسيره في الطريق الخطأ كان نتيجة تماديه في تبني عدد كبير من المفاهيم الفطرية. ذلك أن إشكال النزعة الفطرية كامن في ذاتها لا في كثرة المفاهيم الفطرية المفترضة أو في نوعها. عندما يجري الاعتراف

بالمبدأ القائل إن قوى الإنسان الإدراكية أو نفسه لها مفهوم واحد على الأقل ليس لظهوره وانبثاقه أية صلة بالخارج، أو إنه لا ينبثق أساساً، فهو مرافق للإنسان منذ بداية ظهور الإنسان، ومع ذلك فهو مفيد لانبثاق علمنا ومعرفتنا بالعالم الخارجي، فلن تعود هناك أهمية لكثرة أو قلة هذه المفاهيم في اعتبارها غير صحيحة، خصوصاً إذا اعتبر الإنسان ذلك المفهوم الفطري أعمّ المفاهيم وأكثرها كلية والذي يصدق على كل شيء موجود.

إن فطنة روسميني في اكتشافه لنقطة الضعف المعرفية لدى ديكارت وليبنس وكانط، والتنبه إلى ما سكت الآخرون عنه عادةً وتقبلوه في طيات سكوتهم هذا، لهي فطنة محمودة، غير أن غفلته عن النقطة الأصلية في البحث تبعث على الحيرة والغرابة. نعلم أن القول بفطرية تصور بمعنى عرض نوع من التبيين لوجوده في القوى الإدراكية للإنسان، بيد أن فطرية تصور ما واعتباره فطرياً تخرجه عن كونه ذهنياً، لأننا لا نعتبر الشيء ذهنياً إلا إذا كان له شأن حكاكي التفاتي وبالتالي شأن معرفي. الفطري لا يمكنه أن يحكي عن شيء، لأن حكاية الشيء الفطري عن شيء وعدم حكايته عن شيء آخر لا يمكن أن يكون له أي مناط أو معيار معرفي. إذا جرى إلى جانب القول بالفطري، تبني الصدق الفطري على أمر معين في الخارج، فإن هذا التبني ليس معرفياً مهما كان الأساس الذي يقوم عليه ومهما كان مبرره. من باب المثال صدق مفهوم «الله» الفطري على وجود الله كواقع معين في الخارج، ليس صدقاً معرفياً بل هو صدق كلامي. لو لم يكن ديكارت مؤمناً بوجود الله لما استطاع من صرف اعتبار مفهوم الله مفهوماً فطرياً الوصول إلى وجود الله عن طريق معرفي. وكذا الحال بالنسبة لكانط، وهو واضح من جعله الله أصلاً للموضوع، والواقع أنه بفعله هذا اعترف بهذه الفكرة وهذا هو مقتضى مبناه. بل إن كانط لا يستطيع - كما يعلم الجميع - قبول وجود الشيء في نفسه، وحين نراه يقبله فهو قبول اعتباطي. لو لم

يقبله لما استطاع أحد الإشكال عليه، لكنه وجد إنه إذا لم يقبله سوف ينطوي مفهوم الظاهريات على تناقض. وعليه فقد قبله بتنكره للإطار الذي صنعه من عند نفسه ومن دون أي معيار مقبول للذهن البشري، وبهذا اعترف اعترافاً صامتاً بعدم فائدة بحثه المعرفي. وليس هو وحسب، بل حتى أتباعه رضخوا رضوخاً صامتاً لهذا التناقض والحقيقة الخفية من أجل أهداف أخرى، واختاروا الصمت إزاءها ليستطيعوا بعد ذلك بالاستعانة بفلسفته المن عندية أن يقولوا إن إثبات وجود الله غير متاح للفهم النظري عند الإنسان وهو خارج نطاق هذا الفهم، وعليه إذا قال شخص بوجود الله فيجب عليه فقط الإيمان به. لابن سينا في هذا الخصوص جملة جد جميلة وعميقة، جملة تضع علامة استفهام كبيرة على حالة كانط وأتباعه في الغرب وحتى في بلادنا. يطرح ابن سينا في الفصل الأول من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء في باب إنكار موضوعه وجود الله لما بعد الطبيعة، يطرح هذا السؤال:

ثم المأيوس عن بيانه كيف يصحّ تسليم وجوده؟^[1]

المخاطب بسؤال الشيخ الرئيس هذا هو كانط وكل الذين يتصورون أنهم اثبتوا أن إثبات وجود الله خارج نطاق قدرة الفهم النظري للإنسان، ومن واجبههم إذا كانوا قد تبناوا حقاً وجود الله، أن يجيبوا عن هذا السؤال. طبعاً إجابتهم المحتملة لا يمكنها أن لا تكون معرفية، لأن الإجابة غير المعرفية لا طائل منها في البحث المعرفي وفي الموضوع الذي يستدعي إجابة معرفية. إذن الدعاية والإعلام فقط والتوكؤ على خلفيات غير معرفية هي التي استطاعت إقصاء سؤال ابن سينا هذا عن الأذهان، السؤال الذي يمكن أن ينبثق في ذهن أي إنسان بقليل من التأمل في فلسفة كانط المتناقضة مع نفسها. إن تُقبَل فكرة معرفية - فلسفية على خلفية اجتماعية معينة وعلى أساس معايير غير معرفية - فلسفية، وتطلق بعد ذلك أمواج دعائية كبيرة في

[1]- إلهيات الشفاء، ص 6.

الدفاع عنها، ويوصم أدنى تشكيك فيها ومخالفة لها بوصمة النزعة المدرسية وعدم الدقة وعدم الفراسة والعودة إلى الحقبة الظلامية^[1]، فهذا لا يدل بأيّ حال من الأحوال على أحقيتها.

إذن، إشكال فكرة روسميني واعتبار تصور الوجود تصوراً فطرياً، هو نفسه الإشكال العام في النزعة الفطرية وهو إسقاط ذهنية الذهن عن الاعتبار. بل إنني اعتقد أن الإشكال على هذا المفهوم إشكال مؤكد، فكما يؤكد روسميني نفسه مراراً في كتابه فإن ماهيته من وجهة نظره بالنحو الذي لو لم يحمله الإنسان فلن يستطيع التفكير في أي شيء. إنه يعتبر مفهوم الوجود أعم المفاهيم وأرأسها وأكثرها جذرية وأصالة، ويعتقد إننا إذا حذفنا من أمر جزئي كل صفاته الشخصية الخاصة، ثم انتزعنا كل صفاته الكلية والنوعية أيضاً، فسوف نصل أخيراً إلى وجوده. الانتزاع يتوقف عند وجود الشيء، لأن تقدمه هنا يؤدي إلى زوال أصل موضوع الفكر وكل التصورات المتعلقة به.

إذن، تصور الوجود هو التصور الأعم والأكثر كليةً، والذي يبقى بعد آخر انتزاع ممكن، ومن دونه سيتوقف التفكير برمّته، ويعود أي تصور آخر غير ممكن (ج 2، 411).

في هذه الحالة، اعتبار هذا التصور - وهذا التصور فقط دون غيره - فطرياً يمثّل أساس ظهور التصورات الأخرى والمعرفة. وما لم يكن التصور لن تكون أية معرفة ممكنة الاكتساب أو ممكنة التبيين. إنه يصرح قائلاً:

كل التصورات تُشتق من تصور واحد هو تصور الوجود (ج 2، 473).

إذن، تقوم المعرفة الإنسانية كلها على هذا التصور الواحد. وعلى هذا النحو، ربط

[1]- انطلقت وصمة النزعة المدرسية وعدم الفراسة التي وُصِمَ بها مخالفو فكر كانط من كانط نفسه. راجع: التمهيدات، ص 230 فما بعد.

روسميني في الحقيقة - وخلافاً لتصوره بأنه تبنّى الحد الأدنى الممكن من التصورات الفطرية - كلّ التصورات بشكل أو بآخر بذلك التصور الواحد للوجود، واشتقها منه، وبالتالي سترد كل المؤخذات المطروحة على النزعة الفطرية على نظريته أيضاً، وربما بنحو مؤكّد.

ب - من بين الينبوعين أو المصدرين الذين يذكرهما جون لوك لانبثاق أنواع التصورات، وهما الحس (sensation) والتأمل (reflection)^[1]، لا يكفي أي منهما لوحده ولا كلاهما سويةً لانبثاق تصور الوجود. مراد لوك من الحس «المصدر الكبير لكثير من تصوراتنا والقائم برمته على الحواس» (م ن). ومراده من التأمل «إدراك أداءات ذهننا فينا، وهو إدراك يعمل في خصوص تصورات يكتسبها الذهن [من الحس]». ويسمي لوك ينبوع التصورات هذا «الحس الداخلي» أيضاً. تصورات من قبيل تصور «الأصفر، والأبيض، والحرارة، والبرودة، والنعومة، والصلادة، والمراة، والحلاوة، و[تصور] كل الأشياء التي نسميها كيفيات محسوسة» هي ثمرة الحس، أي إن «الحواس هي التي تنقلها إلى الذهن»، أي إن الحواس «تنقل من الأشياء الخارجية شيئاً إلى الذهن يخلق هناك إدراكها الحسي» (م ن)^[2]. تصورات من قبيل تصور «الإدراك الحسي، التفكير، الشك، الاعتقاد، الاستدلال والبرهنة، العلم، وكل الأعمال المختلفة لأذهاننا» والتي «لا يمكن للنفس أن تكتسبها من الأشياء الخارجية» كلها حصيلة تأمل النفس في أداءات ذهننا (م ن). هذان، أي «الأشياء المادية الخارجية باعتبارها موضوعات للحس، وأداءات أذهاننا في الداخل بوصفها موضوعات للتأمل، هي بالنسبة لي المصادر الوحيدة التي تتبع منها كل التصورات» (م ن).

من أي مصدر ينبع مفهوم الوجود في رأي لوك؟ من الحس أم من التأمل؟ أم من

[1]- جون لوك (1975 م)، 2، 1، 3 و 4، ص 105.

[2]- الكلمات بين قوسين [] أضافناها نحن.

كلاهما؟ لا يكتب لوك في الإجابة عن هذا السؤال في كتابه ذي الـ 750 صفحة سوى خمسة أسطر:

الوجود والوحدة تصوران آخران يعرضان على الفهم مع أي موضوع خارجي ومع أي تصور داخلي. عندما تكون التصورات في أذهاننا فإننا نتعامل معها على أنها في أذهاننا حقاً، كما أن تصورنا عن الأشياء هو أنها موجودة في خارجنا حقاً، وهذا يعني أنها موجودة^[1].

إذا وضعنا تعاريف جون لوك للحس والتأمل إلى جانب كلامه المختصر هذا، فلا أخال أنها ستمخض عن طريق لابنثاق مفهوم الوجود منها. التصورات الأولى وليدة الحس، لكن ما يقوله لوك حول هذا المصدر من مصادر التصورات مختصر وغامض إلى درجة أنه لا يتحفظنا بتوصيف مرضٍ لعملية الحس أو الإحساس. إذا كانت الحواس كما يقول لوك «تنقل من الأشياء الخارجية شيئاً إلى الذهن يخلق هناك إدراكها الحسي»، وإذا كان ذلك الشيء متعلقاً بالكيفيات المحسوسة، إذن من المستبعد أن يكون مفهوم الوجود أحد تلك الأشياء التي تنقلها الحواس إلى الذهن». من جهة أخرى، إذا كان الحس الداخلي يصنع تصورات نتيجة تأمل النفس في أداءات ذهننا ونشاطه على التصورات المعطاة في الحس، فهذا ليس الطريق الذي يمكن لمفهوم الوجود أن يظهر من خلاله.

تصور الوجود من منظار جون لوك تصور بسيط وليس مركباً، ويأتي به لوك في الكتاب الثاني، الفصل السابع، تحت عنوان «حول التصورات البسيطة عن الحس والتأمل». يكتب في القسم الأول من الفصل نفسه:

هناك تصورات بسيطة أخرى تنقل نفسها إلى الذهن عن طريق كل طرق الحس والتأمل، وهي اللذة أو الانسراح وأضدادها الألم والامتعاض؛ القوة؛ الوجود؛ الوحدة^[2].

[1]- لوك، م ن، 2، 7، 7، ص 131، السطور 8 - 12.

[2]- م ن، ص 128.

تشكل هذه الجملة القسم الأول كله. ثم يدرس ويوضح في كل قسم من هذا الفصل بعض التصورات التي هي بسيطة وتكتسب بالإضافة إلى ذلك عن طريقي الحس والتأمل، ويدرس الوجود والوحدة بشكل مختصر في القسم السابع، وسبق لنا أن نقلنا كلامه في هذا الخصوص. حيث أن جون لوك، كما لاحظنا، يسمي الحس والتأمل كلاهما بالتجربة، ويصف الحس بأنه حس خارجي والتأمل بأنه حس داخلي، وحيث أنه يعتقد أن الذهن منفعلٌ تماماً مقابل كلا نوعي الحس من حيث تقبل كل تصوراتهِ البسيطة^[1]، وحيث أن كل تصور بسيط يحضر في الذهن ينبع من الحس أو من التأمل أو من كلا المصدرين، لذا نستنتج أن تصور الوجود لا يمكن أن يكتسب من الحس أو من التأمل أو من كلاهما، لأن الوجود لا هو من الكيفيات المحسوسة ولا من التصورات المتعلقة بعمل الذهن ونشاطه على المعطيات الحسية. من جهة ثانية، لأن تصور الوجود ليس تصوراً مركباً، لذا لا يمكن ظهوره عن طريق السبل الثلاثة التي يطرحها لوك لاكتساب التصورات المركبة (م ن، 2، 12، 1، ص 163 - 164). الحق مع فيري چاپل (Vere Chappell) إذ يقول عند مناقشة التصورات البسيطة الناتجة عن الحس والتأمل:

إنما لصعوبة نسبة هذه التصورات إلى الحس أو التأمل يقول لوك إنها «تنقل نفسها إلى الذهن عن طريق كل سبل الحس والتأمل»^[2].

ويعتقد أنطونيو روسميني، في الجهة المقابلة، أن كتاب لوك (أي بحث...) يدل على أنه لا يرغب إطلاقاً في تبين كيفية حصول التصورات والمعرفة، والكتاب لا يقدم سوى لائحة وفهرس بالتصورات البسيطة والمركبة من دون تقديم أي تبين مقنع لكيفية اكتسابها:

[1]- م ن، 2، 12، 1، ص 163.

[2]- في: وره چپل (1994 م)، ص 36.

التحليل الدقيق لكتاب «بحث...» لجون لوك يشير إلى أن إعداد مثل هذه اللائحة هو محصلة كل الكتاب الذي أُطْلِقَ كُلُّ هذا الهياج والضجة في العالم^[1]. وهكذا، لم يُطرح في الفلسفة الغربية أي تبيين لكيفية ظهور مفهوم الوجود، والذين لديهم ما يقولونه في هذا الخصوص (كانط و روسميني) لجأوا إلى النزعة الفطرية. ولا يمكن استقاء أية فكرة لافتة في هذا الخصوص من السطور المحدودة التي كتبها جون لوك في هذا المضمار.

ج - يستنبط المرحوم العلامة الطباطبائي في الفصل الثامن من <رسالة في العلم>، وكذلك في المقالة الخامسة من كتابه الضخم «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، يستنبط مفهوم الوجود من حكم القضية الموجبة. ويوضح في <رسالة في العلم> أنه يجوز أن يقصد الذهن الحكم الذي يحكم به، وعلمت أن الحكم وجوداً رابطاً ونتيجة فعل النفس، ومع أنه من سنخ مفهومي طريقي الحكم إلا أن له حيثية الوجود الخارجي. ولهذا يستطيع الذهن أن يأخذ منه صورةً الرابط اللفظي وهي نفسها النسبة الحكمية، وأن يتصورها كنسبة في غير الموجود نفسه، ولا استقلال لها من حيث المفهومية، ثم يبدل مفهومها إلى مفهوم مستقل يحكي عن الوجود في نفسه، ويُنتج بذلك مفهوم الوجود^[2].

ويأتي العلامة الطباطبائي بهذا الطريق في كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي» ببيان أكثر تفصيلاً من هذا، ويسوق مثلاً يوضح قصده تمام الإيضاح. والأفضل أن نقل بيانه ذلك، لسهولة الإرجاع، في حدود ضرورته لهدفنا الحالي:

في المرة الأولى التي وقعت فيها أعيننا على هيكل العالم الخارجي... ووجدنا الخواص المختلفة للأجسام إلى حد ما، لنفترض أننا شاهدنا سواداً وبياضاً... كأن نكون

[1]- روسميني، م ن، 2، 445، ص 36.

[2]- أنظر: المرحوم العلامة الطباطبائي، «رسالة في العلم» في الكتاب التذكاري الثاني للعلامة الطباطبائي، ص 84.

قد شاهدنا أولاً سواداً وصلنا إليه بحركة الإبصار، ثم أدركنا من بعده البياض. وبالطبع عندما أدركنا السواد أدركنا معناه بتجريد عن الحس، أي إننا سجّلناه وخرّناه عندنا ثم أدركنا البياض. وعندما وصلنا إلى البياض بالحركة الثانية كان السواد موجوداً عندنا، وعندما نصل إلى البياض لن نجد السواد هناك. وإذا أخذنا المعلوم الثاني إلى المكان الذي أخذنا إليه المعلوم الأول سنشاهد أن الثاني لا ينطبق على الأول، بينما ينطبق الأول على نفسه، أي إننا نرى السواد مع السواد بشكلٍ وعلاقةٍ لا توجد بين البياض والسواد... ومقارنةً مع هذه الحال تتكون قضيتان: «هذا السواد هو هذا السواد»، و«هذا البياض ليس هذا السواد». حقيقة القضية الأولى هي أن القوة المُدرِكة قامت بشيء بين الموضوع والمحمول واسمه «الحكم»... الحكم نفسه هو الفعل الخارجي للنفس الموجود مثلاً بواقعيته الخارجية في الذهن بين مفهومين ذهنيين، ولأنه علاقة بين الموضوع والمحمول فإن وجوده هو نفسه وجود الموضوع والمحمول. إنه من ناحية يحكي عن الواقع الخارجي (أي إنه عديم التأثير بالنسبة للخارج) ومن ناحية أخرى له هو نفسه واقعية مستقلة في الذهن تجعله محكياً عنه. ولهذا يستطيع الذهن بسهولة استقاء المفاهيم من هذه الظاهرة، التي هي من فعله، والحكاية عنها بصورة إدراكية كما قيل^[1].

محصلة كلامه، الذي يعدّ على امتداد تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي وفي العالم الغربي أول محاولة فلسفية لتبيين كيفية انبثاق مفهوم الوجود، ولذلك فهو كلام ذو منزلة وقدر كبيرين، محصلة كلامه هي أن حكم القضية الحملية، الذي هو وجود رابط بين موضوعها ومحمولها، فعلاً النفس، أي ثمرة أداء القوة الإدراكية للإنسان. ولهذا الوجود الرابط شأنان اثنان:

[1]- المرحوم العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، في: الأعمال الكاملة لمرتضى مطهري، ج 6، ص 285 - 293. وقارن ذلك بـ: المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 257.

- 1 - من حيث أنه حسيلة إنشاء نفس الإنسان، فهو بنفسه وجود خارجي.
- 2 - من حيث حكايته عن اتحاد وجودي بين الموضوع والمحمول في الخارج، فهو وجود ذهني والتفاتي، ولذلك فهو مفهوم.

مجموع هذين الشأنين يعني أن «الحكم» ليس من عندياً، بل مع أنه من فعل النفس لكنه يحصل إثر انفعال معين. والمراد من الانفعال هنا أن إنشاء الحكم ليس إنشاءً من العدم، بل إنشاء قائم على الواقع، أي على الاتحاد الوجودي والخارجي بين الموضوع والمحمول. ومثل هذا الفعل، على حد تعبير العلامة الطباطبائي، ممكن في خصوص السواد والبياض، ولا يمكن للذهن بعد إدراك هذين أن ينشيء هذا الحكم القائل: «هذا البياض هو هذا السواد». وعلى ذلك فالحكم مع أنه فعل النفس فإن له وجود التفاتي وحكائي. وهذا الوجود الالتفاتي لأنه وجود حكم، لذا فهو قائم بطرفي الحكم، لكن القوة الإدراكية باعتقاد المرحوم العلامة الطباطبائي يمكنها أن تنظر فيه نظرة استقلال، بمعنى أن تتصور مفهوم الوجود بحال الإضافة، أي وجود المحمول للموضوع، ومن ثم بدون إضافة، أي الوجود^[1]. وهكذا، يحصل بفعل القوى الإدراكية هذا "انتزاعُ مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي"^[2].

يقول الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي إن الوجود الرابط للحكم وجوداً خارجي من حيث كونه فعلاً صادراً عن النفس، ويُدرَك بالعلم الحضوري. ومن حيث أنه يحكي عن اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج، فهو مفهوم. إذن، يصل الذهن إلى مفهوم الوجود بهذا الوجود الذي هو وجوداً بالحمل الأولي وأيضاً بالحمل الشائع. ثم يكتب في معرض نقده لبيان المرحوم العلامة الطباطبائي:

لكن الالتزام بمثل هذا البيان في سائر المفاهيم الفلسفية مشكل جداً. فليس

[1]- أنظر: المرحوم العلامة الطباطبائي، م ن، ص 303 - 304.

[2]- المرحوم العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 257.

هناك مثلاً وجوداتٌ حاضرةٌ عند النفس تكون علّةً و معلولاً بالحمل الأوّليّ والحمل الشائع معاً، وإذا كان يكفي في أمثالها [في أخذ المفاهيم المتعلقة] أن تكون وجودات حاضرة عند النفس ويكون تأثيرها أو تأثرها معلوماً لها علماً حضورياً فلم لا نقول بكفاية حضور وجود عيني عندها لانتزاع مفهوم الوجود منه؟^[1]

ثمة في هذا النقد فكرتين متفاوتتين:

1 - ملاك شرعية انتزاع مفهوم الوجود من الوجود الرابط للحكم (وجود الحكم وجوداً رابطاً) هو أن وجود الحكم وجودٌ بالحمل الأولي وأيضاً بالحمل الشائع، ولكن حيث أن هذا الملاك غير متوفر للمفاهيم الفلسفية الأخرى، لذا سيكون من المشكل والصعب جداً الالتزام بهذا السبيل لإيضاح انتزاعها.

2 - بدل هذا الطريق الملتوي المعقد، لماذا لا ننتزع مفهوم الوجود من العلم الحضورى بالوجود العيني في النفس، وهذا السبيل الثاني هو الذي سار فيه العلامة الطباطبائي نفسه في باب مفاهيم العلة والمعلول والجوهر والعرض مثلاً؟

قبل هذا أشرنا في بداية هذه الفقرة إلى أن مفهوم الوجود لا يمكن اكتسابه والتوفر عليه من السبيل الثاني أي من العلم الحضورى بالوجود العيني، وسوف نناقش سبب ذلك إن شاء الله في البند «د» من هذه الفقرة نفسها. أما بخصوص فكرة مصباح يزدي الأولى أعلاه فيجب القول إنه لا يبدو أن انتزاع مفهوم الوجود من الوجود الرابط للحكم ذو صلة بالملاك المشار إليه. إشارة العلامة الطباطبائي لشأن الحكم كلاهما لم تكن من أجل إقامة الانتزاع على ذلك الملاك، بل يستشف أنها من أجل الدلالة على الخصوصية الالتفافية للحكم على الرغم من كونه فعلاً للنفس، ولكي يبين أن فعل النفس هذا ليس من عندياً وليس بمعزل عن الاستمداد من الخارج، حتى ينغلق طريق الحكم إلى الخارج ويؤول مصير الحكم إلى ما يشبهه (وأؤكد هنا ما

[1]- الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، البند 381، ص 389.

يشبه) مصير التصور الفطري. نعتقد أن عبارة العلامة الطباطبائي نفسه بعد إيضاحه عملية الانتزاع تعضد تفسيرنا هذا:

فبهذا يتحصل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم ويقع على مصداقه الخارجي^[1]. كما أنه استدل في موضع آخر أيضاً وبشكل كلي على أصل فكرة الاستمداد من الخارج في عملية استقاء المفهوم والانتزاع:

فلو لم تستمد القوة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره، فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء أو لا تصدق على شيء أصلاً، والحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره^[2].

إن القوة الإدراكية للإنسان موجبة في إنشائها للحكم من حيث ضرورة الواقع الخارجي بنفس الدرجة في إنشائها لباقي الوجودات الذهنية، وإنما - بخلاف ما ذهب إليه بعض الفلاسفة^[3] - لا نتصور أن تتوفر على كلا الشأين للحكم «امتياز خاص» بين الوجودات الذهنية أي الوجودات ذات الحيثية الالتفاتية والتي تحكي عن الواقعيات الخارجية. بل على العكس، وكما سبق أن قلنا، لأن الحكم متهم بعدم ارتباطه بالواقع الخارجي لأنه من فعل النفس، فقد عمد المرحوم العلامة الطباطبائي عن طريق بيان ماهيته إلى تبديد هذا الوهم ودحضه. إن القوة الإدراكية للإنسان (ملكة الإدراك عند الإنسان) ليست انفعالاً محضاً حتى في إطار ما يسمى بالإدراك الحسي، وكما علمنا فالانفعال المحض مقتصر على عملية الإحساس حسب تعبيرنا. في الإدراك الحسي أيضاً، تكون القوى الإدراكية للإنسان فاعلة وتقوم بفعل ما وتضع واقع الوجود الذهني على

[1]- نهاية الحكمة، ص 257.

[2]- م ن، ص 244، وراجع كذلك: م ن، ص 252.

[3]- من هذه الناحية يعتبر المرحوم مرتضى مطهري الحكم ذا «امتياز خاص». راجع: الأعمال الكاملة، ج 6، ص

أساس ما يدها به الحس. النقطة التي يطرحها العلامة الطباطبائي هي أن صناعة القوى الإدراكية للواقع ليس من عندياً وخلقاً من عدم.

بيد أن قبول أصل بيان العلامة الطباطبائي يواجهه هو الآخر عقبات نعتقد أن من المتعذر رفعها ومعالجتها. طبقاً للطريق الذي يسير فيه والمسار الذي يرسمه فإن مفهوم الوجود في مثاله هو نفسه يُنتزَع ويظهر على الأقل بعد ظهور مفهومي البياض والسواد ومقارنة كل واحد منهما بنفسه وبالآخر، وبعد ظهور الحكم من خلال إنشاء النفس. طبقاً لهذا البيان، إذا توقفنا بعد اكتساب مفهوم السواد، أي لم نر ولم نكتسب مفهوم البياض، إذن سيكون من الممكن من وجهة نظره التوفر على تصور السواد في غياب أي تصور آخر بما في ذلك تصور الوجود. يلوح لأن التصورات الأولى موضع النقاش ثمرة الحس والإدراك الحسي، لذلك لا يتسنى الفرز بين مفهوم الوجود وتصور السواد المنظور، ولا يمكن تصور السواد من دون التوفر على مفهوم الوجود. بمعنى أن تصور السواد من حيث هو وجود ذهني والتفاتي ولأنه ثمرة الإحساس والإدراك الحسي، لذلك لا بد أن يحكي عن الواقع الخارجي، والحكاية عن الواقع الخارجي تستدعي التوفر على مفهوم للوجود. وهكذا فإن تصور السواد يجب أن يستلزم لوحده مفهوم الوجود، والحال أنه يوجد في بيانه بون وفاصلة بين هذه وبين انبثاق التصور الثاني، وقيام عملية المقارنة بينها، وصدور فعل النفس كحكم، والنظرة الاستقلالية للوجود الرابط.

يكتب المرحوم مرتضى مطهري في معرض تفسيره لهذا الجزء من كلام العلامة الطباطبائي وفي خصوص عملية المقارنة في الذهن:

من حيث الترتيب، القدر المسلم به هو أن هذه العملية... تتم بعد إيداع ما لا يقل عن صورتين في قوة الذاكرة. ومع أن وجود صورتين ليس شرطاً في عملية المقارنة لأن الشيء قد يقارن بنفسه، بيد أن الذهن لن يقدر على هذه العملية إلا عندما تحضر عنده صورتان على الأقل^[1].

ولم يوضّح مطهري لماذا رغم أن وجود صورتين ليس بشرط في عملية المقارنة مع ذلك لا يكتسب الذهن القدرة على هذه العملية إلا عندما تحضر فيه صورتان على الأقل؟ وبغض النظر عن هذا، ينبغي القول إنه حتى مقارنة الصورة الأولى المستمدة من الخارج عن طريق الإحساس والإدراك الحسي مع نفسها، سوف تؤخر هي أيضاً ظهور مفهوم الوجود. ليس الكلام حول متى يكتسب الذهن القدرة على المقارنة، وهل يكفي وجود صورة واحدة لتحقيق هذه القدرة والمقارنة أم ينبغي توفر ما لا يقل عن صورتين؟ إنما الكلام حول أن القدرة الحكائية لتصور السواد، والذي له في الذهن وجود التفاتي وحكائي، يستدعي في باطنه تصور مفهوم الوجود نفسه، وإذا حصلت فاصلة بين هذين زالت تلك القدرة والحيثية الحكائية، وهذا يعني زوال تصور وجود السواد، إذ في غير هذه الحالة لن يكون تصور السواد تصور أي شيء. وهكذا، نعتقد أن تصور مفهوم الوجود مرافق ومصاحب لتصور أي شيء آخر في مضمار الإدراك الحسي، ولا يمكن أن يتأخر عنه بأي حال من الأحوال. إذن، مقارنة صورتين إحداهما بالأخرى، أو حتى صورة واحدة مع نفسها، لا دخل لها إطلاقاً في انتزاع مفهوم الوجود واستقائه.

بالإضافة إلى ذلك، يلوح أن بيان العلامة الطبائبي بيان تمثيلي ليس إلا. والمراد هو أن هذا البيان إذا أطلق فعلاً على أول وثاني تصور للإنسان، فلن يكون مجدياً مفيداً. لأننا سلمنا بأن عقل الإنسان وملكته المدركة بيدآن من المرحلة الهيولانية ويتقدمان إلى الأمام، فمن المستبعد أن يستطيع الإنسان الذي لا يحمل في ذهنه سوى تصورين إثنيين أن ينتزع المفهوم الاسمي للوجود بنظرة مستقلة لوجود «الحكم» الرابط (الوجود الرابط للحكم). إذا كان هذا السياق سياقاً طبيعياً للتوفر على مفهوم الوجود، يتحتم أن يكون حصول مفهوم الوجود متأخراً جداً ويأتي من بعد حصول كثير من التصورات، أي بعد تحقق نسبي للعقل بالفعل، وهذا ما لا ينسجم مع

الشأن المعرفي لمفهوم الوجود، ولا مع كون مبدأ الهوية أول الأوائل كما سرنى في البند الآتي (أي البند رقم 9).

ما نقصده من الشأن المعرفي لمفهوم الوجود هو أن تصور مفهوم الوجود أول الأوائل بين التصورات. وهذا يعني طبعاً قيام أي تصور مستمد من الإدراك الحسي على تصور مفهوم الوجود، لكن هذا غير المعنى الذي أشار له الحكماء المسلمون. من باب المثال يقول ابن سينا في إلهيات الشفاء إن نسبة تصور مفهوم الوجود إلى التصورات الأخرى كنسبة التصديقات الأولى إلى سائر التصديقات. وهذا معناه أن تصور مفهوم الوجود تصور بديهي، ولا يمكن بيانه بمساعدة المفاهيم الأخرى، كما أن تصديق مبدأ عدم التناقض بديهي ولا يمكن بيانه بمساعدة التصديقات الأخرى. يكتب في الفصل الخامس من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء:

كما أن في باب التصديق مبادئ أولية، يقع التصديق بها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها... كذلك في التصورات أشياء هي مبادئ للتصور، وهي متصورة بذواتها... وأولى الأشياء بأن تكون مُتَّصِرَةً لأنفسها الأشياء العامة للأمر كلها، كالموجود والشيء الواحد وغيره^[1].

هذا الكلام وما قاله صدر المتألهين وآخرون حول كون مفهوم الوجود «أولي الارتسام» و«أولي التصور» يتعلق بخصوصيات هذا المفهوم لا بوصف وضعه المعرفي بين التصورات. لكن ما قاله المرحوم صدر المتألهين في تعليقاته على إلهيات الشفاء يتعلق بالوضع المعرفي لمفهوم الوجود. يقول تفسيراً لذيّل الفقرة التي نقلناها عن «إلهيات الشفاء»، أي قول ابن سينا «وأجدر الأشياء بأن... إلى آخره»:

لا ينبغي الاكتفاء هاهنا على هذا القدر، بل يجب على الحكيم في هذا المقام أن

[1]- إلهيات الشفاء، ص 29 - 30.

يبين أموراً ثلاثة: الأول أن الوجود أُولي التصور؛ الثاني أنه يمتنع تعريفه؛ الثالث أنه أول الأوائل في التصورات. وهذه المباحث متغايرة وإن كانت متقاربة^[1].

وبعد تبين المسألتين الأولى والثانية، يقول حول المسألة الثالثة وهي المسألة التي تعيننا:

الوجود أول الأوائل في التصور، وذلك لأنه أعرف الأشياء، فإن معرفتنا لكل شيء عبارة عن حصوله لنا، وفي ضمنه مطلق الحصول؛ فمطلق الحصول أقدم وأعرف من حصول كذا وحصول ذاك، والحصول مرادف للوجود^[2].

أما المرحوم الملا مهدي الزاقي فلأنه يأخذ فكرة أول الأوائل التي يتصف بها الوجود، بنفس المعنى الذي رويناه عن ابن سينا، أي بمعنى: لأن سلسلة التصورات النظرية تنتهي بالوجود، إذن فمفهوم الوجود بديهي، وهو من حيث التصور أول الأوائل^[3]، لذلك نراه لا يعجز عن فهم النقطة التي طرحها صدر المتألهين وحسب، بل ويرفضها^[4]. ولكن بصرف النظر عن صحة أو سقم استدلال صدر المتألهين هذا فإن النقطة الكامنة فيه تمتاز بأهمية كبيرة، وهي نقطة تنطوي على إشارة لذلك الوضع المعرفي لمفهوم التصور بين التصورات، وربما لهذا السبب كانت هذه الفقرة فريدة من نوعها.

الطريق الذي ينتهجه المرحوم العلامة الطباطبائي يتجاهل هذه النقطة بالتحديد، ويؤخر مفهوم الوجود من حيث الاكتساب لا من حيث البداهة وغير ذلك. ولا يختلف الأمر هنا حول مقدار هذا التأخير، فلو حصل اكتسابه حتى بعد اكتساب تصور واحد فقط سيكون أيضاً بمعنى زوال شأنيته المعرفية. ذهن الإنسان غير قادر

[1]- صدر المتألهين، تعليقات إلهيات الشفاء، ج 1، ص 112 فما بعد.

[2]- م ن، ص 114. قارن كذلك مع: القسم التاسع، النص المتعلق بالهامش رقم 126 من هذا الفصل.

[3]- الملا مهدي الزاقي، شرح إلهيات الشفاء، ص 214.

[4]- م ن، ص 217.

على اكتساب تصور عن شيء عن طريق الإدراك الحسي من دون أن يترافق هذا التصور مع مفهوم وجود ذلك الشيء. وسوف نوضح هذه النقطة أكثر، كما وعدنا، في البند اللاحق (البند 9)، ونكتفي هنا بالتذكير بأن الغفلة عن هذا الشأن المعرفي لمفهوم الوجود قد يفضي إلى التصور الخاطئ الذي يقول إن مفهوم الوجود مثل سائر المفاهيم وحكمه مثل أحكامها.

يطرح الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي في موضع من تعليقه على «نهاية الحكمة» سؤالاً حسناً جداً، لكن الجواب الذي ينحته له يدل على خلط بين حكم مفهوم الوجود وحكم المفاهيم الأخرى. يشير مصباح يزدي إلى صعوبة الالتزام ببيان المرحوم العلامة الطباطبائي في باب المفاهيم الأخرى، ويقترح استمداد مفهوم الوجود من العلم الحضوري، ويكتب:

نعم، يبقى السؤال عن سبب عدم انتزاع مفهوم الوجود لأوّل وهلة تشاهد وجوداً ما، ولأوّل مرة تلتفت إلى وجودها. والجواب أن الذهن إنما يستعد للانتزاع هذه المفاهيم بعد مقايسة مصاديقها بمقابلاتها، كمقايسة وجود شيء بزواله، و مقايسة العلة إلى معلولها، وهكذا. وهذا هو السرّ في كون هذه المفاهيم مزدوجة^[1]. إذا كان التصور الواضح لمفهوم العلة يستلزم تصوراً واضحاً لمفهوم المعلول، وإذا كانت الكثير من المفاهيم الفلسفية من هذا القبيل، فلا مراء في أن مفهوم الوجود ليس فيه هذه الخصوصية، وتصوره لا يستدعي تصوراً لمفهوم العدم. والواقع أن نقاشنا يدور حول أن لمفهوم الوجود صفات تميّزه يقيناً عن كل المفاهيم الأخرى. أضف إلى ذلك أن المقارنة كما شاهدنا تؤخر اكتسابه وهذا ممتنع باعتقادنا.

د - الطريق الثاني الذي يطرح في الفلسفة الإسلامية لاستنتاج مفهوم الوجود هو استنتاجه أو استقاؤه من العلم الحضوري للنفس بذاتها. هذا ما يطرحه الأستاذ

[1]- الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، البند 381، ص 389.

محمد تقي مصباح يزدي باختصار ضمن نقده لرأي العلامة الطباطبائي، في الفقرة نفسها التي نقلناها عنه. في الوهلة الأولى قد يبدو هذا الطريق أسهل من طريق العلامة الطباطبائي، وقد يبدو أنه الطريق الأوثق والأصح من سواه. لا يمكن الشك في أنه طريق بسيط، لأن كل إنسان على علم بنفسه وبقواه النفسية المختلفة، وكما ورد في مستهل «نهاية الحكمة» فإن الإنسان يجد نفسه موجوداً، وقد يمكنه بسهولة الانتقال من علمه الحضورى بنفسه إلى مفهوم الوجود، فيكتسب تصوراً عن الوجود. أما أن يكون أصح وأوثق طريق لاكتساب مفهوم الوجود فهذا ما ينبغي بالتأكيد التريث عنده لئلا هل هو كذلك فعلاً أم لا؟

يتفق كل الفلاسفة المسلمين - حتى لو اختلفوا في باب ظهور النفس - على أن عقل الإنسان في المرحلة الأولى من ظهوره هيولاني من حيث الإدراك. والمراد بذلك طبعاً أن العقل في تلك المرحلة لا يمتلك أية معرفة تصويرية أو تصديقية بالفعل، وهو مجرد واقع له القدرة على اكتساب المعرفة من مجاريها وقنواتها. المسألة البالغة الأهمية التي تتبدى هنا هي أن نفس الإنسان منذ متى تكتسب علماً حضورياً بنفسها؟ وبتعبير أفضل: هل تمتلك نفس الإنسان علماً بنفسها قبل كسبها أية معرفة تصويرية أو تصديقية أم لا؟ هل هذا العلم ممكن فقط بعد أول معرفة تصويرية أو تصديقية على الأقل؟ الإجابة عن هذا السؤال سوف تقول لنا هل استقاء مفهوم الوجود من العلم الحضورى للنفس بذاتها وبأحوالها أمر ممكن أم لا؟

هيولانية العقل الإنساني في المرحلة الأولى من ظهور النفس، كما سبق أن أوضحنا بشكل مفصل (الفصل الثاني، القسم 8 - ألف من هذا الكتاب)،^[1] تعني أن الإنسان في المرحلة الأولى من حدوثه ليس له علم بالفعل حتى بنفسه وبحالاته وقواه وأفعاله، وعلمه بذاته هو فقط قوة العلم بالذات. النتيجة الأولى التي تتبدى هنا أنه في

[1]- راجع على وجه الخصوص: الفصل 2، الهامشين 111 و 112 والنصوص المرتبطة بهما من هذا الكتاب.

غياب أي شكل من أشكال الحس سوف تتعذر أية معرفة بالأشياء الخارجية، وليس هذا وحسب بل وسوف يتعذر أي علم حضوري أيضاً. والنتيجة الثانية هي أن نفس الإنسان تكتسب عن طريق الارتباط بالواقع الخارجي علماً بنفسها أيضاً. كما أن الحس بالقوة لا يتحول إلى حس بالفعل إلا عندما يحصل الإحساس ويتلقى الإدراك الحسي الصورة المحسوسة، كذلك العقل بالقوة لا يتحول إلى عقلٍ بالفعل إلا بعد تحقق الصورة المعقولة تحقّقاً فعلياً. وأيضاً كما أن الحس بالفعل هو نفسه المحسوس بالفعل كذلك العقل بالفعل هو نفسه المعقول بالفعل. وعلى هذا فالعقل يدرك أولاً المعقول بالفعل، ويصبح عن هذا الطريق معقولاً بالفعل، ثم يدرك نفسه عن طريق هذا التحول نفسه. هذا هو ما وصلنا عن أرسطو. يكتب في الفصل السابع من كتاب لامبدأ من «ما بعد الطبيعة»:

العقل يتعقل نفسه لأنه شريك في ماهية متعلق التفكير، ذلك أن العقل يغدو معقولاً في مواجهته لمعقوله وتعقله له، والعقل والمعقول شيء واحد^[1].

يقول الإسكندر الإفروديسي في تفسيره لهذه الفقرة إن العقل يدرك أولاً الصورة المعقولة والعرضية (التي هي بالعرض) لنفسه لأنه عندما يدرك معقولاً يتحول هو نفسه إلى ذلك المعقول^[2]. ويرى أرسطو أن للإدراك الحسي أيضاً مثل هذه الخصوصية. أي إن الحس يغدو من خلال إدراك المحسوس بالفعل محسوساً بالفعل (حول النفس، 2، 12، 424 ألف 20 - 25). ثم نراه يخلص إلى هذه القاعدة الكلية القائلة إن «العلم بالفعل ومتعلقه شيء واحد»^[3]. ويستشف من هنا أن نفس الإنسان أو عقله ما لم يتعقل معقولاً بالفعل فلن يتوفر على علم بذاته.

تُستحصل من هذا البحث نتائج مهمة.

[1]- ما بعد الطبيعة، 12، 7، 1072 ب 20 - 22. قارن مع: حول النفس، 430 ألف 2 فما بعد.

[2]- نقلًا عن روس (1924 م). ج 2، ص 379.

[3]- حول النفس، 3، 7، 431 ألف 1.

أولاً: يتضح أن اليقين الفذ الفريد الذي يحاول ديكارت اكتسابه حول وجود نفسه عن طريق الكوجيتو، وأن يعتبره الشيء اليقيني الأول، كم هو متأخر عن الإدراكات العقلانية الأخرى. إذن، الكوجيتو أمر متأخر، وهو بالتالي قائم على الإدراكات الحسية والعقلية. بمعنى أن ديكارت لا يستطيع نبذ كل الإدراكات الحسية والعقلية بوصفها أموراً مشكوكاً فيها، ثم يقبض على الكوجيتو فقط ويستخرج منه العلم اليقيني الأول: لا يوجد كوجيتو خالص، أي كوجيتو فارغ من المحتوى.

ثانياً: آراء من قبيل: "إن ما يَعْقِلُ غيرهَ فيجب أن يَعْقِلَ ذاته"^[1]، يجب أن لا تفهم بأن إدراك الذات شرط لإدراك الغير. بل ينبغي أن تفهم بالشكل الذي سبق استنتاجه من البحث وبما يقتضيه البحث، وهو "إذ المُدْرِكُ للشيء لا بدّ وأن يُدْرِكَ ذاتها [ذاتَ نفسه] في ضمن ذلك الإدراك"^[2]. وإذن، لا ريب في عدم وجود «أفكّر» متقدمة على الإدراكات الحسية ومن بعد ذلك الإدراكات العقلية. وعليه، فكل مفهوم يستنبط أو ينتزع من «أفكّر»، ينتزع في الحقيقة من محسوس بالفعل أو معقول بالفعل. يتجلى من هذا البيان أنه حتى برهان الإنسان المعلق في الهواء الذي يبدأ به ابن سينا النمط الثالث من كتاب «الإشارات والتنبيهات»، إذا أثبت شيئاً فإن إثباته هذا قائم على المحسوسات بالفعل والمعقولات بالفعل، ومن الخطأ افتراض فاعلية هذا البرهان وجدواه مع غياب أي محسوس بالفعل. وأخال أن ابن سينا نفسه صرّح بهذه الفكرة، فهو يقول في نفي إثبات الذات (= النفس) عن طريق فعل الذات: إذا كان الفعل واسطة إثبات الذات فلن يخرج الأمر عن حالين، فالمقصود من الفعل إما فعل مطلق وفي هذه الحالة يثبت الفاعل المطلق وليس الفاعل الخاص. وإما أن يكون المقصود من الفعل الفعل الخاص والمقيد بذاتك، وفي هذه الحالة ستكون ذاتك جزءاً من مفهوم فعلك. على سبيل المثال في «أفكّر» ذاتي جزء من مفهومي عن فعلي، وفي

[1]- ابن سينا، المباحثات، البندان، 300 - 301، ص 121 - 122؛ وقارن كذلك مع: م ن، البندان 890 و 1072.

[2]- صدر المتألهين، الأسفار، 8، ص 66.

هذه الحالة ستكون قد فهمت ذاتك قبل فعل ذاتك، أو على الأقل بشكل متزامن معه وليس بوسيلته^[1].

وهكذا، ينبغي أن نميز بين معنيين لـ «الاستنباط والانتزاع من العلم الحضورى». بمعنى من المعاني لا يمكن انتزاع أي شيء من العلم الحضورى، شريطة أن نأخذ العلم الحضورى بمعناه الأخص، أي العلم بالنفس وقواها وحالاتها قبل أي نوع من الإدراك الحسي، أي إدراك العقل. في هذا المعنى الأخص لا يوجد أصلاً علم حضورى بالفعل حتى يستنبط منه شيء. وبمعنى آخر، كل المفاهيم تستنبط وتؤخذ بالمطلق من العلم الحضورى، فحيث أن الحس بالفعل والمحسوس بالفعل أمر واحد، وكذلك العقل بالفعل والمعقول بالفعل فسيكون للإنسان أولاً علم حضورى بكل ما يعلم به، وهذا بالطبع نفس المبنى الذي توصل له العلامة الطباطبائي وصرح به^[2]، وهو في الواقع نفس الفكرة التي جرى تفصيل الحديث فيها في الفلسفة الإسلامية وخصوصاً فلسفة صدر المتألهين تحت عنوان اتحاد الحاس والمحسوس واتحاد العاقل والمعقول. هذا المعنى الثاني ليس المعنى الشائع للعلم الحضورى، فالعلم الحضورى في المعنى الشائع هو ينبوع بعض الصور والمفاهيم العلمية، ويضعون في مقابله مفاهيم أخرى تستنبط من العلم الحسولي، والحال أننا توصلنا الآن إلى نتيجة أخرى غير هذه، وقلنا طبقاً لهذه النتيجة إن كل الصور والمفاهيم العلمية - أولاً - مستنبطة من العلم الحضورى وبذلك يكون العلم الحضورى مصدراً وينبوعاً لكل المفاهيم وليس لبعضها فقط. وبهذا من الواضح أن تصور مفهوم الوجود لا يمكن انتزاعه من العلم الحضورى بالمعنى الأخص والشائع، لأن العلم الحضورى بهذا المعنى وللأسباب التي ذكرناها سوف يؤخر مفهوم الوجود ويُرجئ انتزاعه - بالضبط كالطريق الذي يقترحه العلامة

[1]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الثالث، ص 90.

[2]- كنموذج راجع: نهاية الحكمة، ص 237.

الطباطبائي - إلى العلم بالذات، أي إلى حصول، على الأقل، بعض التصورات عن طريق الإدراك الحسي.

9 - انبثاق مفهوم الوجود

أول ما يظهر من كل شيء هو الوجود^[1].

ماهية مبدأ الهوية، أي كون هذا المبدأ مقوِّماً لكل تصور مستمد من الحس ولكل تصديق تجريبي وغير تجريبي، وهو ما درسناه في الفصل الأول، انتهت أخيراً في الفصل الثاني إلى تشابك تام للأداءات المعرفية لقوى الإدراك الحسي والشهود العقلاني. علمنا أنه لا وجود للحس المستقل والمنفصل عن العقل، وقوام كل الإدراكات الحسية هو في الحقيقة بالإدراك العقلاني. على حدّ تعبير صدر المتألهين "فكلّ محسوسٍ فهو معقولٌ بمعنى إنه مُدرَكٌ للعقل بالحقيقة"^[2]، وأيضاً بمعنى أنه معقولٌ هيولاني^[3].

إذا عطفنا أنظارنا على الإدراك الحسي فقط، وكان قصدنا من الإدراك الحسي الأداء المعرفي لقوى الإنسان الإدراكية التي ترتبط بالعالم الخارجي ارتباطاً مباشراً عن طريق الإحساس، وكان نشاطها في صناعة الواقع ضرورياً تماماً وكانت ثمرتها بالتالي متطابقة مع الواقع بالضرورة، سنكتشف أنه في كل إدراك حسي ليس لدينا أكثر من محسوس بالذات واحد فقط، هو ذلك الشيء الذي ينفعل منه العضو الحسي انفعالاً مباشراً ويترك أثراً في العضو الحسي. ولكن لدينا إلى جانبه عدة محسوسات بالعرض. ما نقصده من المحسوس بالعرض ذلك الشيء الذي لا يؤثر على العضو الحسي لكنه يُدرَك بواسطة المحسوس بالذات في عملية الإحساس عن طريق النشاط العقلاني للقوة الإدراكية عند الإنسان. وسنقول في موضعه إن هذه المحسوسات بالعرض

[1]- الميرزا عماد الدولة، ترجمة المشاعر إلى الفارسية وشرحها، ص 80.

[2]- صدر المتألهين، الأسفار، ج 8، ص 204.

[3]- أنظر: صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 114.

ليست كلها على شاكلة واحدة، وبعضها إضافي محض بخلاف بعضها الآخر. لكننا حالياً سنركز فقط على ما يُدرك مباشرةً مع المحسوس بالذات. إن وجود المحسوسات بالعرض في الإدراك الحسي يكشف أكثر عن وحدة قوة الإدراك عند الإنسان، ويدل على أنه ما من عضو حسي يُخبر فقط عن محسوسه بالذات، بل يمكن بمساعدة كل واحد منها الاطلاع على واقعيات أخرى ما كنا سنطلع عليها ونعلم بها لو كان الإدراك محدوداً على سبيل الافتراض بما يؤثر مباشرةً في العضو الحسي.

عندما يحصل تصور واضح لدى الإنسان لأول مرة، سوف ينتج هنا - كما سبق أن قلنا في الفصل الأول - مفهوم مبدأ الهوية. لنفترض أن ذاك التصور الأول المقصود هو تصور <الخرخاشة>. الطفل الذي عرف الخرخاشة، أي حصل لديه تصور واضح عنها، سيغدو من المستحيل أن يتقبل شيئاً آخر مكانها كما كان حاله قبل أن يتوفر على تصور واضح عنها. وهذا يعني مواكبة وصحبة مبدأ الهوية لأيّ تصور واضح. مبدأ الهوية إدراكٌ عقلائيٌّ وغير حسي، لكنه لا يدرك إلا عند تبديل الإحساس (أثر المحسوس بالذات في العضو الحسي) إلى إدراك حسي (وهو نشاط القوة الإدراكية للإنسان والقائم على صناعتها للواقعيات) ومن قبل نفس القوة التي تبدل الإحساس إلى إدراك حسي. وإذا لم يُدرك فلن يحصل أي علم. إن إدراك مبدأ الهوية بشأن الخرخاشة مثلاً لا يثبت تصورها وحسب، بل بالإضافة إلى ذلك يثبت تصوراً آخر معه يحكي عن واقعية الخرخاشة في الخارج. بعبارة أخرى، وجود الشيء محسوس بالعرض، ومفهومه يُدرك تزامناً مع مفهوم المحسوس بالذات. مُدرك كلاهما، أي القوة الإدراكية لدى الإنسان وهي نفسها قدرة النفس الإنسانية على تحصيل المعرفة، تدرك أحدهما بنحو مباشر بواسطة الأعضاء الحسية وتدرك الآخر بنحو غير مباشر وبالعرض بواسطة الأعضاء الحسية، ولا توجد هنا قوتان اثنتان بأيّ حال من الأحوال. ولهذا السبب فإن كل ما يحس به الإنسان يتصوره موجوداً، بحيث لو أثر واقعٌ ما تأثيراً

مشابهاً لواقع آخر في عضو حسي فسوف تتصوره القوة المدركة بدل الواقع الأصلي الموجود، وبالطبع قد يكون هذا تصوراً خاطئاً لا يمكن أن يستمر طويلاً، إذ سرعان ما سيدرك الإنسان ما هو الواقع الأصلي. ووجود بعض الأخطاء من قبيل مشاهدة السراب أو التقاء جانبي سكة الحديد في الأفق البعيد حالات واضحة لإدراك الوجود بمعية تأثيرات مشابهة، وبالطبع فإن زيفها وبطلانها سرعان ما سيبين.

وهذا يعني أن الخطأ غير ممكن في الإحساس أبداً، وأن الخطأ لا يحصل إلا في الإدراك، وهذا الإدراك هنا هو إدراك المحسوس بالعرض. لا يوجد خطأ في الإدراك المحسوس بالذات من قبيل لون الشيء. ولأننا قلنا إن وجود الشيء (المحسوس) جزء من المحسوسات بالعرض، يتبين أن الخطأ ممكن في باب وجود بعض المحسوسات، بيد أن هذا لا يعني أن بالمستطاع اعتبار إمكان الخطأ في باب وجود بعض المحسوسات منشأً لانتقال واقع الوجود إلى الذهن، والذهاب إلى أن الأشياء أمر ذهني محض.

وهكذا، لا يحتاج ظهور مفهوم الوجود إلى انتزاع، فكما يدرك اللون الأزرق مثلاً عن طريق الاتصال بالواقع بشكل مباشر كذلك يُعلم الوجود المحسوس بمعية التصور الذي تحمله عنه القوة الإدراكية، بشكل مباشر. إذن، نعتقد أنه في المرحلة الأولى من حصول المعرفة للإنسان، لا يحصل لدى الإنسان تصور بسيط واحد فقط، ومثل هذا الشيء غير ممكن، بل يحصل لديه مبدأ الهوية وتصور لون معين وتصور الشيء الملون وتصور الوجود، كلها سويةً بشكل متزامن، ويضع الحجر الأساس الأول لذهن الإنسان، وهكذا يتشكل الذهن.

إن القدرة الإدراكية للإنسان في استمداد غير المحسوس من المحسوس - والتي تتقدم إلى الأمام وتتطور طبعاً بتقدم إنتاج الذهن والنتاج بدوره عن تقدم واقعية نفس الإنسان نتيجة الاتحاد بالمدركات - خصوصيةً لم يجر التنبه والاهتمام لها كما يجب. ذلك أن التصور الغالب هو أن ما يرتبط من قوتنا الإدراكية بالعالم الخارجي

الجسماني مباشرةً هو ما يسمى بقوة الإدراك الحسي أو الحس، ولا يستطيع العقل أو قوة الإدراك العقلي استمداد تصورٍ من العالم المادي بشكل مباشر. على سبيل المثال يوضح صدر المتألهين في كتاب «الأسفار» بشكل مفصل:

الحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج، إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكرة وليس شأن الحس ولا الخيال^[1].

هذا الكلام الذي يبدو في ظاهره حسناً ومقبولاً لا ينسجم طبعاً مع كلامه هو نفسه في باب كون مفهوم الوجود أول الأوائل والذي سبق أن نقلناه من تعليقاته على إلهيات الشفاء^[2]. إذا كنا على أساس تلك التعليقة ندرك من أول حصول علم لدينا المفهوم المطلق للحصول وهو نفسه مفهوم الوجود، إذن لماذا يجب إيكال فهم الوجود المحسوس إلى التجربة؟ ينبعث عدم الانسجام هذا من أن وحدة القوة الإدراكية لم تؤخذ بنظر الاعتبار بالكامل، ومن التصور بأنه في غياب كل أنواع الإدراك العقلي، ربما كان الإنسان يتمتع فقط بالإدراك الحسي بشكل مستقل، كما يوجد تصور يقول إن الإدراك العقلي متأخر زمنياً على الإدراك الحسي، والحال أنه طبقاً لما قلناه سابقاً فإن للفصل بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي تبعات ونتائج سيئة على علم المعرفة. ولأننا سبق أن تحدثنا بشكل كامل في الفصل الأول حول تعذر الفصل بين هذين، يكفيننا هنا التأكيد على الفكرة المقصودة. ولكن إذا قُبلت هذه الوحدة فلن يعود القبول بالإدراك المباشر لوجود الأشياء بالمستبعد والعجيب.

ولتحكيم الفكرة وضبطها نعود إلى كلام لابن سينا في كتاب «النجاة»، ولنقرأ جملةً من هذا الكتاب مع تفسيرها من قبل المرحوم الشيخ مرتضى مطهري. يكتب ابن سينا مدافعاً عن بدهة تصور مفهوم الوجود:

[1]- الأسفار، ج 3، ص 498.

[2]- القسم الثامن، النص المرتبط بالهامش رقم 111 من هذا الفصل.

إن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لأنه مبدأ أولٌ لكلِّ شرحٍ، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء^[1].

بعد أن يستبعد مرتضى مطهري تفسيراً «خاطئاً» وتفسيراً غير بليغ لكون الموجود أو الوجود مبدأً أولاً لكل تعريف، يقول في تفسيره إن المقصود هو:

إذا لم يكن لديكم مسبقاً تصور عن الوجود لن تستطيعوا أساساً تشكيل قضية...
 أينما أردتم تعريف شيء تضطرون لتشكيل قضية، أي موضوع ومحمول ورابطة أو علاقة... يتصور الإنسان العلاقة عندما يكون لديه تصوره عن الوجود... إذن هذا هو معنى مبدأ أول لكل شرح^[2].

إن هذا الرأي ليس تفسيراً حسناً لعبارة ابن سينا وحسب، بل وتأييد لما قلناه حول انتزاع مفهوم الوجود من رابط القضية. وقد قلنا هناك إن هذا الانتزاع يؤخر ظهور مفهوم الوجود. ويقول المرحوم مطهري هنا إن تشكيل القضية وتصور رابط في القضية يبتني هو نفسه على تصور الوجود.

10 - انبثاق الذهن

مرّ بنا الكلام باختصار في القسم الخامس عن الذهن وأنه إنتاج ثانوي. وأشرنا هناك إلى أن الذهن عبارة عن عالم الصور العلمية للواقع (صور الواقع العلمية) وهو ذو علاقات ونسب لازمة لمثل هذا العالم. لعالم الذهن خصوصيات ومميزات نشير هنا إلى أبرزها:

1 - في بداية حدوث الإنسان لا يوجد عالم اسمه الذهن. هذه الفكرة يمكن استنتاجها بسهولة من مبنى الفلاسفة المسلمين في باب هيولانية عقل الإنسان في بداية ظهوره. في

[1]- ابن سينا، النجاة، ص 496.

[2]- المرحوم مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، ج 7، ص 142. وراجع أيضاً: الفصل الرابع، القسم الرابع، النص المتعلق بالهامش رقم 78.

المرحلة التي لم تكتسب فيها قوة الإدراك البشرية، أي حس الإنسان وعقله، أية معرفة، لن تكون هناك أية صورة علمية، وبالتالي لن يكون هناك ذهن. عندما نقول إن الذهن هو عالم الصور العلمية للأشياء ينبغي أن لا نتصور أن المراد هو الأشياء المادية فقط، بل المقصود من الصور العلمية واقع نفسي يحكي عن غيره وله وجود التفاتي، سواء كان هذا الغير مادياً أو غير مادي، إذ كما سبق أن لاحظنا حتى بالنظر للمحسوسات نكتسب صوراً غير مرتبطة بالمحسوسات، وما بإزائها هي أمور غير محسوسة.

2 - إذا نظرنا لعالم الصور والعلاقات والروابط والنسب بين الصور هذا، والذي يسمى الذهن، إذا نظرنا له في نفسه فإنه واقع مستقل ليس له شؤون الواقع المادي^[1]، وعليه فهو من شؤون جوهر روحي يسمى في المصطلح الفلسفي النفس. وهكذا تتحد نفس الإنسان - التي نسمي قدرتها على تحصيل العلم بالقوة الإدراكية (الحس والعقل) - بعالم الصور العلمية، ومهما اتسع الذهن تتسع النفس أيضاً، ويستمر هذا الاتساع الوجودي للنفس طالما استمر تحصيل المعرفة. وعليه، منذ لحظة بدء ظهور المعرفة لا تعود النفس واقعاً ثابتاً بل سيشهد وجودها تغيراً واتساعاً مستمراً. إنني بخلاف صدر المتألهين وآخرين، لم استطع التوصل إلى فكرة أن نفس الإنسان تساوي ذهنه منذ البداية، أو بعبارة أخرى:

إن النفس أساساً مصنوعة من هذا العلم والإدراك. منذ البداية، أي علم يظهر - وهو نفسه علم النفس بذاتها - تظهر به النفس... بظهور العلم والإدراك تُصنع النفس^[2].

[1]- ساقوا في الفلسفة الإسلامية كثيراً من البراهين والأدلة لصالح روحانية جوهرية النفس، وتكرارها هنا لا يتناسب مع موضوع البحث في هذا الكتاب، ولكن من المستحيل تحاشي البحوث الأنطولوجية عند الخوض في غمار البحوث الإبيستيمولوجية (المعرفية)، فهذان متشابكان أحدهما بالآخر.

[2]- المرحوم مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، ج 9، ص 348 - 349. قارن هذا مع كلامه في المصدر نفسه، ص 349، الهامش، حيث يدحض هناك رأي هيوم حول النفس في ضوء الجوهرية الابتدائية للنفس.

وإذن، فقدان الذهن في المرحلة الأولى من ظهور موجود اسمه الإنسان، لا يمكن أن يعد بمثابة فقدان النفس، هذا مع أن النفس في بداية وجودها ليست بلا شك النفس ذاتها التي ترتقي في الدنيا بعد نشاط قواها الإدراكية إلى مراتب أعلى وتزداد قوةً وقدرةً.

3- لو نظرنا لعالم الصور والروابط والنسب بين الصور هذا، والذي نسميه الذهن، من زاوية التفاتية فإنه سيحكي عن واقع العالم الخارجي، ولن يكون له أي شأن سوى شأن الحكاية وهو مقام عدم ترتب الآثار الخارجية. وهذه الزاوية غير الزاوية السابقة. من الزاوية السابقة كان للذهن آثاره النفسانية والخاصة لأنه واقع نفساني. أما من هذه الزاوية فلأن الكلام عن حالة الالتفات والحكاية فالآثار المعنية هي آثار وجود خارجي لا يقوم الذهن سوى بالحكاية عنها، ولأنه يفتقد لتلك الآثار لذلك يسمى بالذهن. عالم الذهن من هذه الزاوية هو نفسه العالم الخارجي، طبعاً فقط في حدود فهم الموجودات وروابطها الوجودية بنحو معقول. من هنا يتجلى أن ذهن الإنسان غير قادر على الحكاية عن كل الموجودات والواقعيات وأوضاع الأمور الواقعية. من هنا قال بعض المفكرين وهم على حق:

الضرورة الذهنية أخصّ من الضرورة الخارجية، لأن كل ما يعتبرونه ضرورياً يقيناً فهو ضروري في الخارج أيضاً، ولا يلزم العكس^[1].

إذن، الذهن، وبالنتيجة نفس الإنسان يمكن أن تتسع باستمرار ولا تقف في ذلك عند حدود.

4- إذن، ليس ذهن الإنسان وعاء للصور العلمية، بل هو عين الصور العلمية. وقد قرّر الحاج الملا هادي السبزواري هذه الفكرة بتشبيه جميل حسن:

الموجود في الخارج والموجود في الذهن توأمان يرتضعان بلبنٍ واحد. فكما أن

[1]- الخواجة نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس، ص 131.

معنى الموجود في العَيْن ليس أن العين شيءٌ وزيد الموجود فيه شيء آخر، كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفسُ العينية، وأنه مرتبةٌ من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أن الذهن أي النفس الناطقة، شيءٌ، وذلك الموجود فيها شيءٌ آخر، بل المراد أنه مرتبةٌ من مراتب النفس^[1].

5 - النقطة الأخيرة هي أنه يتبين أن الذهن ليس مجرد صورة وانطباع الواقع الخارجي، ولو كان كذلك لما حصلت أية معرفة سوى التصورات البسيطة المتعلقة بالعالم المحسوس، ولما صُنعتْ - طبقاً لنظرية الذهن التصويرية - حتى معرفة عباراتية (قضائية) واحدة. وهذا ما اتضح من الأفكار السابقة بما فيه الكفاية.

[1]- الحاج ملا هادي السبزواري، شرح غرر الفرائد، ص 66.



الفصل الرابع
المفاهيم

الفصل الرابع

المفاهيم

المفهوم اسم للوجود الذهني، بمعنى أننا لو أخذنا الوجود الذهني مع شأنه الالتفاتي والحكائي لكان مفهوماً. إذن، المفهوم أمر معرفي صرف. كما أن إفراغ الوجود الذهني من شأنه الالتفاتي يزيل كونه مفهوماً بشكل جذري. وفي هذه الحالة سيعود الوجود الذهني مجرد أمر نفسي لا شأن له سوى الشأن الأنطولوجي. إذن، المفهوم من حيث هو مفهوم ليس له أي شأن سوى الحكاية، وعليه لا يمكن التوقف عند المفهوم ذاته، ودراسته بالحفاظ على حيثيته المفهومية، ولكن بصرف النظر عما يحكي عنه، فهذا بحد ذاته يعني سبق المحكي عنه على الحائي. بمعنى: ما لم تواجه القوة الإدراكية لدى الإنسان واقعاً فمن المستحيل أن تصل إلى مفهوم. ومن هنا يمكن الاستنتاج بسهولة أن الكلام عن مفهوم مجرد محض (pure) كلام متناقض وباطل. كما توجد هاهنا نتيجة أخرى تقول إن المفهوم مهما كان حكمه فهو حصيلة أسلوب تحصيله من قبل القوة الإدراكية من الواقع. إذا وجدنا مفهوماً لا يحكي عن الواقع العيني أو عن أوصاف الواقع العيني، إذن يتحتم أن يكون محكيه واقعاً نفسياً، ولكن حيث أن صناعة أي واقع نفسي، كما قلنا، مسبوقه على كل حال بارتباط القوة الإدراكية بالواقع الخارجي، إذن لا يوجد واقع نفسي محض ليست له أية صلة بالواقع الخارجي. وإذا كان نشاط القوة الإدراكية للإنسان الصانع للواقع النفسي لا يتحقق ولا يكون إلا عن طريق الاتصال بالواقع الخارجي، إذن فكل مفهوم يحكي إما عن

الواقع الخارجي أو عن الأوصاف والعلاقات بين الواقعيات الخارجية، أو عن شأن الواقعيات النفسانية نفسها، أو عن التركيب الاختياري بينها.

كل الأشكال الأربعة للحكاية تابعة لضرورة الواقع، وليس من الممكن للقوة الإدراكية أن تصل إلى مفهوم يظهر وينبثق بمعزل عن هذه الضرورة. إذن، التركيب الاختياري للواقعيات النفسانية هو فقط بمعنى تركيبها بصرف النظر عن شأنها الحكائي. على سبيل المثال، التركيب بين الحصان والطائر والذي يحكي عن وجوده في الواقع النفساني لا يعني سوى معنى من عندي فحواه أن القوة الإدراكية تركب بين الحصان والطائر بعد أن تصرف النظر عن شأنهما الالتفاتي، وتصل إلى واقع نفساني واحد لا يحكي عن واقع خارجي واحد. هذا التركيب اختياري فقط في إطار الواقعيات النفسانية الموجودة، وإلا لا يوجد فيه أي أمر كامل جديد. إذا كانت صناعة الواقع هذه قائمة على أساس علم مفصل حول الواقع الخارجي، فقد تنتهي إلى خلق واقع نفساني له القابلية على الظهور في الخارج (الصناعة). إذن، الظهورات والانبثاقات النفسانية حصيلة تركيبات اختيارية للواقعيات النفسانية والتي تنتجها القوة الإدراكية للإنسان، وإذا كانت مبتنية على معلومات جزئية حول الواقع الخارجي يمكن أن تفضي إلى ظهور خارجي لأشياء لها آثار وخواص جديدة. والمقصود من الآثار الجديدة آثار يفتقر لها المحكي عنه لكل واحد من أجزاء التركيب بمفرده. وهكذا، فالصناعة بمعناها الاصطلاحي مع أنها ليست جديدة تماماً ولكن يمكن أن يكون لها آثار وخواص جديدة. إذن، الصناعة معناها خلق أثر جديد خارج الذهن. وهذه الخلاقية طبعاً غير متاحة من دون التوفر على مفاهيم تحكي عن الواقع. تدل الصناعة على أنه بالرغم من أن ظهور بعض المفاهيم مسبوق يقيناً بالواقع الذي تحكي عنه، بيد أنه لا يمكن الاستنتاج أنه لا يمكن إذن لأي محكي عنه منفرد أن يكون مسبوقاً بمفهومه المناظر له. تصدق هذه الفكرة على المفاهيم التي تحكي عن الواقعيات

الخارجية وتصدق أيضاً على المفاهيم التي تخبر عن العلاقات والنسب بين الواقعيات الخارجية وعن صفاتها وخصائصها.

نفس هذه القابلية التي تتمتع بها القوة الإدراكية للإنسان موجودة وفاعلة أيضاً في حيز الواقعيات النفسانية، أي تستطيع عن طريق التركيب بينها وعن طريق العلاقات الموجودة فيما بينها، أو بمعزل عن هذه العلاقات وبنظرة استقلالية لها، أن تصل إلى واقعيات لا توجد إلا في النفس، وأن تصل عن هذا الطريق إلى مفاهيم محكيها نفساني فقط. ومع ذلك، حتى هنا لا تستطيع القوة الإدراكية صناعة شيء جديد تماماً، ومع أن ما تصنعه في هذا المضمار لا يمكنه التحقق في الخارج فإن عملية الصناعة ليست من عندية بأي حال من الأحوال، بل تابعة للضرورات النابعة من الواقعيات النفسانية، وهي عن هذا الطريق تابعة للضرورات النابعة من الواقعيات الخارجية. نفس الإنسان لا تبدع أبداً، وإذا كانت تفتقد لقوة الإدراك لكانت مفتقرة تمام الافتقار لقوة الصناعة. كل صناعة نفسانية وخارجية مسبوقة بتلق واستلام خارجي، وعليه فآية ضرورة تلوح في الصناعات النفسية والخارجية، تنبع في الحقيقة من التلقي الخارجي.

يعلم القارئ طبعاً أن هذا الكلام يتعلق فقط بحيز المفاهيم ومحكياتها (المحكي عنه) أي مصاديقها، وإذا كنا نتحدث عن واقع نفسي فالكلام هنا عن قطع العلاقة الحكائية ليس إلا. أما الواقعيات النفسانية التي ليس لها شأن التفاتي، مثل واقعيات الغم والحزن والبهجة والحب، فهي برمتها خارج نطاق هذا البحث والكلام، وكونها واقعاً نفسانياً لا يعني أن لها وجوداً ذهنياً ولا يعني بالتالي أن لها شأناً معرفياً، والكلام عنها كلام أنطولوجي صرف. ومع ذلك، بالرغم من أن تلك الواقعيات نفسها والاطلاع عليها والوعي بها خارج تماماً عن نطاق هذا البحث المعرفي، فإن تصورنا لها له شأن الوجود الذهني أي شأن الحكاية والالتفات، ومن هذه الزاوية يمكن

التحدث عنها في علم المعرفة. في هذه الحالة، حكم هذه التصورات أو الواقعيات النفسية نفس حكم الواقعيات النفسانية الالفتاتية، ومحكياتها واقعيات نفسانية غير الفتاتية. أي إن المفاهيم المتعلقة بها أيضاً، وهي حصيلة صناعة القوة الإدراكية البشرية للواقعيات النفسانية، مسبوقة في الحقيقة بوجود المحكي عنه وارتباط القوة الإدراكية بها. النقطة المهمة هنا والتي ينبغي التفطن لها بالتأكيد هي أن مصاديق مثل هذه المفاهيم، أي الواقعيات النفسانية مثل الغمّ والحزن والحب والفرح وما إلى ذلك، هي أيضاً حصيلة الاتصال بالواقعيات الخارجية، ولا يمكن تصور انبثاق مثل هذه العواطف والانفعالات النفسية في النفس من دون الاتصال المعرفي بالمحيط الخارجي. إذن مع أن أصل حقيقة وجود الفرح - على سبيل المثال - إنما هو في النفس، فإن هذه الحقيقة لا تنبثق من نفسٍ غير ذات صلة بالواقع الخارجي، وما لم تواجه النفس وضعاً خارجياً فلن يكون لها مثل هذه الانفعالات والعواطف.

إذن، مع أن الإدراكات والعواطف والانفعالات الإنسانية لها - بمعنى من المعاني - جذورها في النفس من حيث اكتساب الواقع المحكي عنه للمفاهيم، فإنه من الصحيح أيضاً أن جميعها - بمعنى آخر - لا تظهر في النفس إلاً فقط إلاً عندما ترتبط النفس من خلال قوتها الإدراكية بالواقع عن طريق الأعضاء الحسية. وهكذا نستطيع أن نستنتج مرة أخرى أن كل حقيقة الذهن إنما هي الحكاية.

1 - تنوع المفاهيم

المفاهيم التي تتكون وتظهر من حيث الإدراك عن طريق مواجهة الواقع متنوعة كما مرّ بنا في الفصل الماضي. ولهذا التنوع في أساسه مصدران: 1 - التنوع باعتبار محكياتها (الأشياء التي تحكي عنها المفاهيم). 2 - التنوع باعتبار أن لها واقعاً نفسانياً. عندما تتصل قوة الإدراك بالواقع الخارجي عن طريق عملية الحس والإحساس، فإنها تستمد من كل إدراك واحد يتعلق بأمر واحد ما لا يقل عن ثلاثة أنواع من

المفاهيم: الأول المفهوم الذي يحكي عن كيف محسوس مؤثر في عضو حسي. والثاني مفهوم الوجود. والثالث مفهوم الشيء ذي الكيف المحسوس. على سبيل المثال الشجرة الخارجية عندما تُدرك تتفرع منها ثلاثة مفاهيم هي الوجود، والخضرة، والشجرة. ولكن حيث أن العالم الخارجي عالم يُدرك فيه في وقت واحد أكثر من شيء واحد، لذلك تظهر إلى جانب المفاهيم المذكورة مفاهيم أخرى هي حصيلة مقارنة الأشياء بعضها ببعض. من باب المثال مفاهيم الغيرية (الآخرية) والكثرة والوحدة والتأثير والتأثر وغير ذلك تحصل كلها عند مواجهة العالم الخارجي. إذن، كثرة المفاهيم بالاعتبار الأول حصيلة كثرة الواقعيات الخارجية ونشاط القوة الإدراكية للإنسان في مواجهتها. وبالتالي فتنوع المفاهيم باعتبار محكياتها تنوعٌ عددي وتنوع نوعي في الوقت ذاته. على سبيل المثال، المفهوم الذي نحمله عن الشجرة غير المفهوم الذي يتكوّن عندنا للماء. هذان المفهومان يقفان على عرض بعضهما، ويحكي كل واحد منهما عن محكيه الخاص ويصدق على واقع محكيه في الخارج، وتنوع هذه المفاهيم تنوع عددي. ولذلك لا يمكن وضع مفاهيم مثل الوحدة والكثرة إلى جوارها وبجانبها، لأنها لا تحكي عن واقع خارجي مثل الشجرة والماء له واقعه المستقل، بل تحكي عن أمر يمكن تسميته وصفاً للشيء الخارجي. إن صفات الأشياء هذه ليست حصيلة كون الواقع الخارجي شجرةً أو إنساناً، بل هي صفات تعرض على تلك الواقعيات لمجرد وجودها، ويمكن لملكة (قوة) الإنسان الإدراكية أن تتنبه لها وتنظر لها بمعزل عن الموضوع الذي تعرض عليه (معروضها). وانطلاقاً من هذه القدرة والملكة يتكوّن وينبثق في النفس واقعٌ يحكي المفهوم المعني عنه. ثمّة فارق نوعي بين مثل هذه المفاهيم ومفاهيم مثل الشجرة والخضرة، أي لا يمكن جمعها كلها تحت عنوان واحد يكون أخص من عنوان المفهوم.

وهكذا، إذا أخذنا بنظر الاعتبار مفهوم الوجود والخضرة والشجرة والوحدة، سنجد

أن كل واحد من هذه المفاهيم هو في الحقيقة نوع خاص من المفاهيم، ويختلف عن المفاهيم الأخرى. مهما كان هذا الفرق والتفاوت فهو حصيلته تفاوت واقعياتها المحكية (المحكي عنها) بعضها مع بعض، وبالتالي فهو حصيلته طريقة اكتسابها من تلك الواقعيات بواسطة ملكة الإدراك، وانفعال هذه من تلك هو الطريق الوحيد لإمكان بدء ظهور الواقعيات المتعلقة بالمفاهيم الأخرى لملكة الإدراك عند الإنسان. وبالطبع فإن هذا لا يعني أن كل الواقعيات الخارجية قادرة على إيجاد عملية الإحساس (الحس). إذا أخذنا بنظر الاعتبار وحدة ملكة الإدراك عند الإنسان، والتي شدنا عليها في السابق مراراً، فلن يكون من الصعب الاقتناع بأن ملكة الإدراك تُدرِك فقط الكيف المحسوس على أساس عملية الحس، أما باقي المفاهيم فهي إما حصيلته التنبه المباشر لملكة الإدراك عبر نافذة الكيف المحسوس للواقع الخارجي أو حصيلته نشاط ملكة الإدراك وصناعتها للمفاهيم على أساس الواقع الخارجي. على سبيل المثال عندما ننظر إلى داخل بستان ونشاهد إنساناً يرتدي ثياباً بيضاء يقف إلى جانب شجرة، فإن ملكة الإدراك لن تستطيع فقط عبر هذه النافذة (الحس) أن تصنع لنفسها ومن دون واسطة (بشكل مباشر) واقعاً عن الخضرة والبياض، بل ستستطيع أيضاً أن تدرك أن الشجرة أطول من الإنسان، وأن تصنع لنفسها واقعاً متناسباً مع هذا المعنى. كما أنها تستطيع إدراك الغيرية والثنائية بين الشجرة والإنسان، وتكوين مفاهيم عنهما انطلاقاً من هذا الإدراك، مع فارق أنه في الحالتين الأوليين تعد صناعة النفس للواقع النفساني ذات معنى انفعالي، بينما في الحالتين الأخريين يترافق هذا العمل الانفعالي مع فعل آخر من قبل النفس، حيث تلاحظ ما هو قائم في الخارج على وجود هذين الشئيين، تلاحظه بشكل مستقل، وتكتسب مفهوماً لهذا الواقع النفساني المستقل لا يصدق على أي واقع عيني مستقل، بل يحكي فقط عن علاقة بين شئيين.

إذا سمينا اللون محسوساً بالذات وسمينا الشيء الملوّن محسوساً بالعرض، يمكننا

في مقابل ذلك تسمية مفاهيم من قبيل الوجود والوحدة والغيرية (الآخرية) والكثرة والأطول والأقصر، بأنها معقولات، لنؤشر بذلك على أن ما بإزائها ليس محسوساً بالذات ولا محسوساً بالعرض. ولكن إذا أخذنا الملكة الإدراكية للإنسان بنظر الاعتبار، وقررنا كل هذه المفاهيم لتلك الملكة من حيث كونها معلومة بالذات، ففي هذه الحالة لن يكون من الجائز تقسيمها إلى محسوس ومعقول، لأن ما سيكون معلوماً لدى الإنسان من هذه الزاوية وفي سياق الإدراك المبتني على الحس، لن يكون محسوساً بالذات ولا محسوساً بالعرض، بل سيكون واقعاً نفسانياً معقولاً يتكوّن كباقي الواقعيّات النفسانية المعقولة الأخرى، نتيجة إنشاء نفس الإنسان إثر اتصالها بالعالم الخارجي عن طريق الأعضاء الحسية، وهي بالتالي معقولة. أي إن وجودها ينتمي لعالم الإنسان العقلاني، بل هو عين عالم الإنسان العقلاني. القصد هو أن واقع كل معلوم بالذات، بالمعنى الفني للكلمة، واقع نفساني، ولا يوجد خارج نفس فاعل العلم (العالم).

من بين محكيّات هذه المعقولات، والتي تسمّى مفهوماً من زاوية حيثيتها الالتفاتية، لبعضها واقع مستقل في الخارج، وبعضها الآخر واقع تابع غير مستقل، وبعضها الآخر صفات لواقعيّات مستقلة وعلاقات وجودية بينها. على سبيل المثال الشجرة والإنسان على الترتيب محكيّات الواقع النفساني (المفهوم) للشجرة والإنسان، ولكل منهما وجوده المستقل، بمعنى أن كلاهما «في شيء» و«يقالان على شيء (يُحْمَلان عليه)»، أي يُنسبان له. بينما الشجرة والإنسان «ليسا في شيء ولا يطلقان على شيء»^[1]. أما محكيّات مفاهيم من قبيل الوحدة والغيرية وكون الشيء أطول فليس لها واقع عيني مستقل ولا واقع عيني تابع، ومع ذلك فهي صفات لواقعيّات عينية خارجية، ويمكن لملكة الإدراك عند الإنسان أن تنتزعها من الواقع الخارجي بنوع خاص من النشاط يسمّى اصطلاحاً الانتزاع، وتتوصل إثر النظرة الاستقلالية

[1]- أرسطو، المقولات، 1، ألف 20 - ب 9.

لها إلى وجودها الذهني ومفاهيمها. إذن، إلى هنا يمكن تقسيم المفاهيم والمعقولات حسب طريقة التحقق العيني لمحكياتها، إلى ثلاث فئات متميزة:

1 - مفاهيم لمصاديقها واقع عيني مستقل كمفهوم الشجرة ومفهوم الإنسان. وليست هذه المفاهيم في الواقع سوى الماهيات نفسها.

2 - مفاهيم لمصاديقها واقع عيني تابع، ونعتقد أنه لا يندرج ضمن هذه الفئة سوى المحسوسات بالذات لكل حس مثل اللون والرائحة والصوت والصلادة والحرارة وغير ذلك. وهذه المفاهيم أيضاً ليست في الحقيقة سوى الماهيات مع فارق أنها لا تمتلك وجوداً مستقلاً، بل وجودها تابع.

3 - مفاهيم ليس لها مصاديق عينية مستقلة أو تابعة، بل واقع مصاديقها هو نفسه واقع مصاديق المفاهيم الماهوية، أي إن مصاديقها توجد بوجود مصاديق المفاهيم الماهوية، وتنعدم بانعدامها. تسمى هذه المفاهيم مفاهيم انتزاعية - وهي تسمية صائبة - لأن ملكة الإدراك عند الإنسان تكتسبها عن طريق نظرة استقلالية لصفات الأشياء والعلاقات الموجودة بين الأشياء. ولكن ينبغي عدم الظن بأن انتزاعها بمعنى أنها غير عينية أو أنها ذهنية محضة، هذا مع أن مفردة الانتزاعي في استخداماتها غير الفنية قد توحى بهذا المعنى.

سوف نناقش طريقة تكوّن هذه المفاهيم وانبثاقها في البحوث القادمة بمزيد من التفصيل، لكننا حالياً سنخوض في قضية أنهم أطلقوا على النوعين الأول والثاني من بين هذه الأنواع الثلاثة من المفاهيم اسم المعقولات الأولى، وأطلقوا على النوع الثالث اسم المعقولات الثانية الفلسفية. وقد أضيف قيد الفلسفي للتأشير على عينية هذه الصفات، ليجري التشديد على خصوصية أن وجود هذه الصفات للأشياء غير منوط بإدراك المدرك، فالواقعيات العينية، أي مصاديق المعقولات الأولى، تتصف بهذه الصفات بقطع النظر عن إدراك المدرك.

قبل الاستمرار في النقاش حول هذه المعقولات الثانية من الأفضل أن نعود إلى الوراء قليلاً لنسلط الأضواء على تنوع المفاهيم من زاوية واقعيته النفسانية أي من حيث كونها ذات واقع نفسي. كما أن مصاديق المعقولات الأولى تتصف في الخارج بصفات ما، فقد يتصف الوجود الذهني لتلك المصاديق، أي المعقولات الفلسفية الأولى والثانية نفسها بصفات ما في وعاء الذهن، وستكون هذه الصفات ذهنيةً بالطبع. وحين نقول إنها صفات ذهنية لا نقصد أن انبثاقها في الذهن ليست له أية علاقة بالعالم الخارجي، فبحسب هوية الذهن ليس مثل هذا الشيء ممكن أساساً بل هو ممتنع. وعليه فالمقصود أن الصفات الذهنية حصيلة فحص المفاهيم الماهوية ومقارنتها بعضها إلى البعض الآخر في الذهن، وهذه المفاهيم المستمدة من الواقعيات العينية، تتصف في الذهن بهذه الصفات. وعلى ذلك فهذه الصفات نفسها واقعيات نفسانية تعد حالات لواقعيات نفسانية أخرى في الذهن، ولكن المعرفة الحاصلة من مثل هذه الصفات الذهنية للمعقولات الأولى، تعتبر في الوقت ذاته معرفةً لواقع خارجي. من باب المثال، تعتبر الموضوعية (كون الشيء موضوعاً) والمحمولية (كون الشيء محمولاً) كالتاهما من هذا القبيل من الصفات الذهنية وليستا بشيء خارج الموضوع أو المحمول. عندما نقول الإنسان أبيض فإن هذه القضية بنفسها أمر يتحقق في الذهن ولا وجود له خارج القضية، ولكن حيث أن مفهوم البياض ومفهوم الإنسان كلاهما من المعقولات الأولى - كما تسمى - ويحكيان عن واقعيات عينية، لذا لا يمكن أن يتصفا في الذهن بصفات ليست لها أية صلة بالواقع وبطريقة وجودها في الخارج. في المثال أعلاه، لا وجود مستقلاً للبياض في الخارج بل هو في الإنسان، والإنسان في الخارج واقع مستقل وليس في شيء. والآن، كيف يمكن أن تتشكل في الذهن قضية يكون فيها البياض موضوعاً والإنسان محمولاً؟ الوصف «الحمل على شيء» الذي سبق أن عبّرنا عنه حسب استخدامات أرسطو بأنه «ما يقال عن»، هو الوصف الذهني

طريقة الوجود العيني للبياض، ولا يمكن للبياض من هذه الناحية أن يأخذ في الذهن الوصف (الصفة) المقابل. ليس باستطاعة الذهن صناعة مفهوم من عند نفسه، وبهذا فهو غير قادر إطلاقاً على أن يكون مبدعاً للمفاهيم بالمعنى الحقيقي للكلمة، وليس هذا وحسب بل إنه غير قادر كذلك على تغيير الصفات التي ينبغي للمفاهيم الأولى أن تتصف بها بالذات في الذهن، وأن يسبغ عليها صفات بخلاف ما يقتضيه وجودها. ولإيضاح الفكرة أكثر من الأفضل أن نأخذ بنظر الاعتبار مفهومي الجنس والنوع اللذين يعدان من الصفات الذهنية للمفاهيم الأولى، لنرى عن أي شيء تحكي هذه الصفات في الواقع. نقول إن الحيوان هو جنس الإنسان، ونقول إن الإنسان هو نوع الحيوان. إذا لم يكن هناك أي حيوان في عالم الواقع، وكانت الطفرة من النبات إلى الإنسان أمراً واقعاً، فماذا كنا سنقول عن الإنسان؟ في هذه الحالة أيضاً كان مفهوم الإنسان سيتبادر إلى الأذهان ويعد معقولاً أولاً، ولكن هل كان هذا المفهوم سيتصف في الذهن بالنوعية أم لا؟ يدل هذا السؤال خير دلالة على أن الصفات الذهنية للمفاهيم الأولى لا تعني أنها تخبر حصراً عن وضع الأمر الذهني وليس لها أية صلة بالخارج. وعليه ففي ضوء الواقع فقط يتصف مفهوم الإنسان في الذهن بالنوعية، وليس الأمر بحيث أن مفهوم الإنسان يتصف في الذهن بصفة النوعية مهما كان وضع عالم الواقع. وسبق أن قلنا في مضمار آخر إنه لا يمكن لأحد في معرفة الإنسان الصادقة بعالم الواقع أن يجد عنصراً يكون صادقاً بشكله الحالي في أي عالم ممكن، إلا إذا كان لذلك العالم الممكن وضعٌ واحد مع عالمنا الواقعي، على الأقل في الجزء المتعلق بهذه المعرفة. إذن، صحيح أن هذه الصفات تصدق في الذهن فقط، ولهذا السبب تحديداً تسمى معقولاً ثانياً منطقياً لتمييزها عن المعقولات الثانية الفلسفية، لكن صدقها على المعقولات الأولى ليس اعتبارياً ومن دون سبب، بل هو قائم على أساس فهم الإنسان وإدراكه للواقع. وهذا هو مصير

باقي المعقولات المنطقية الثانية، وليس أيّ منها ذهنياً محضاً حتى لا يكون لها أية علاقة بالواقع الخارجي.

يقول ابن سينا في النمط الرابع من الإشارات ولأجل إيضاح فكرة أن الموجود ليس محسوس دائماً، يقول إنه يمكن بسهولة عن طريق التأمل في الأمر المحسوس نفسه إظهار بطلان كلام الذين يتصورون أن «الموجود هو نفسه المحسوس، وكل ما لا يصل الحسُّ إلى جوهره من المستحيل افتراض وجوده». ثم يوضح حصيلة التأمل في المحسوس نفسه بأن الجميع يعلمون أنه:

تعلمان أن هذه المحسوسات، قد يقع عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان: فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو، بمعنى واحد، موجود، فذلك المعنى الموجود، لا يخلو: إما أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحس، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات، ما ليس محسوس، وهذا أعجب^[1].

هذا يعني أن الصورة العلمية للإنسان وهي أمر معقول وتتصف في الذهن بصفة الكلية، هي واقع له حضوره في الخارج في أي من أفراد الإنسان، ولهذا السبب يصدق اسم الإنسان بمعنى واحد على فرد من أفراد الإنسان، أي إن المفهوم الكلي للإنسان، والذي له واقعه النفساني في الذهن، يصدق على كل فرد من أفراد الإنسان. ليست الكلية شيئاً تضيفه ملكة إدراك النفس من عندها على الإنسان، بل هي صفة تدل على صدق موصوفها على كل أفرادها الخارجيين. وعليه فمع أنها حالة وصفة ذهنية معقولة أولية للإنسان إلا أنها تعبّر عن صدقها على أفراد كثيرين في الخارج. هذه الصلة بالواقع الخارجي تصدق على كل مفهوم أولي، وحيثما لا يكون لمثل هذا المفهوم مصداق واحد،

[1]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط الرابع، ص 104.

فيجب أن يكون هناك برهان يتناسب مع ذلك المفهوم يثبت امتناع صدقه الواقعي على كثيرين.

وفي خصوص المعقولات المنطقية الثانية أيضاً ينبغي بالتأكيد التفطن إلى أنها ليست على الإطلاق معقولات على عرض المعقولات الأولى، كما أن مصاديق المعقولات الفلسفية الثانية ليست واقعيات على عرض واقعيات مصاديق المعقولات الأولى، وليس لها وجود منفصل عن وجودها. إذن، من بين نوعين من المعقولات الثانية، الفلسفي هو شأن ووصف مصاديق المعقولات الأولى، والمنطقي هو شأن ووصف المعقولات الأولى نفسها. وعلى هذا الأساس، كما أن المعقولات الثانية الفلسفية هي انتزاعات أذهاننا من مصاديق المعقولات الأولى، يتسنى القول إن المعقولات الثانية المنطقية أيضاً انتزاعات ينتزعها الذهن من المعقولات الأولى نفسها. أي إن الوصف الذهني يفصل هذه عن تلك، ويصل بالنظرة الاستقلالية فيها إلى مفهوم ومعقول هو المعقول الثاني المنطقي.

إذن، تقوم ملكة إدراك الإنسان بعملها في باب صناعة الواقع النفساني عن ثلاثة طرق أصلية. عن طريق إدراك المحسوس بالذات وبالعرض، وعن هذا الطريق تصل إلى المعقولات الأولى. والطريق الثاني هو انتزاع صفات الموجودات الخارجية وتصل عن هذا الطريق إلى المعقولات الثانية الفلسفية بشكل كلي. والطريق الثالث هو انتزاع صفات المعقولات الأولى، وتصل عن هذا الطريق إلى المعقولات الثانية المنطقية. وأي طريق آخر يمكن تصور وجوده يبتني في أصله على هذه الطرق الثلاثة، ذلك أن تركيب المفاهيم - على سبيل المثال - والحصول على مفهوم جديد، أو تحليل المفهوم ونيل مفاهيم جديدة، وما إلى ذلك، كلها فروع لابنتاق المفاهيم الثلاثة عن الطرق الثلاثة. إن ملكة الإدراك لا تضع أقدامها اعتباراً في أيّ طريق من هذه الطرق، بل إنها لا تستطيع أساساً القيام بذلك. وحتى الموهومات التي تصنعها هذه الملكة، مع

أنها ليست ثمرة أي من هذه الطرق الثلاثة بشكل مباشر، ولكن لا يتسنى القول إنها من إبداع ملكة الإدراك بشكل كامل لتكون بالتالي اعتباطية ومن دون أي ملاك أو معيار. إن الشيء الاعتباطي الجزافي يكون عندما يكون لأمرٍ غير معروف اسمه الفاهمة مفاهيم محضة من عند نفسها وبصرف النظر عن أي إدراك للواقع، وتريد من خلالها وبواسطتها إضفاء وحدات متنوعة على الكثرات المعطاة في الشهود الحسي. عندما يروم الشهيد مطهري بيان دور المعقولات الثانية المنطقية في حصول المعرفة بالعالم الخارجي وفي فتح الطريق المسدود الذي وضعه هيوم أمام كانط عن طريق وصم صناعات الذهن بأنها اعتباطية جزافية، وتقييد سبيل الارتباط بالواقع بقيد الحس، يقول:

لم يستطع أمثال كانط... أن يفتحوه [أي أن يفتحوا ذلك الطريق المسدود] ويحلوا مشكلة المعرفة^[1].

لماذا؟ يجب المرحوم مطهري بما يلي:

السبب الأساسي هو أنه لو كانت هذه المعاني، أي المعقولات الثانية [المنطقية] عناصر مستقلة، وما كان لها أية صلة بالمعقولات الأولى، وكان هناك انفصال تام بينها وبين المعقولات الأولى - على النحو الذي افترضه كانط بين أموره القبلية^[2] والأمور الذهنية - لما استطعنا اكتشاف العالم الخارجي بمساعدة هذه المعاني. لو كانت هذه^[3] سلسلة من صناعات الذهن المصنوعة مسبقاً، وكنا نعتقد أن مقداراً من الأشياء يأتي من الخارج، وهناك مقدار يمتلكه الذهن من نفسه كرصيد مسبق، وهذان الرصيدان المنفصلان المنتميان لعالمين مختلفين يختلطان أحدهما مع الآخر، ومن هنا تنبثق المعرفة، لكنا قد وقعنا في نفس الطريق المسدود الذي وقع فيه السيد كانط، أي لما

[1]- الأعمال الكاملة، ج 9، ص 380. العبارة داخل قوسين [] من عندنا.

[2]- بمعنى «الأمور الفطرية أو الفطريات»، الأعمال الكاملة، ج 10، ص 261.

[3]- بمعنى المعقولات الثانية المنطقية.

كان ثمة معنى لأن نكتشف العالم الخارجي برصيد وَقَدْ نصفه من الخارج وجاء الآخر من عالم آخر، عالم لا صلة له إطلاقاً بالخارج^[1].

وهكذا، فكل ما هو في الذهن لا بد أن تكون له بالتأكيد وشائجه بالواقع الخارجي، وأن يكون قد انبثق وتكوّن من خلال الارتباط بالواقع على نحو من الأنحاء. لو لم تكن المعقولات الأولى لما كانت المعقولات الثانية بالتأكيد. وإذا لم تكن عملية الحس لما كان في الذهن كلا النوعين من المعقولات الأولى، أي المفاهيم المتعلقة بالمحسوسات بالذات والمفاهيم المتعلقة بالمحسوسات بالعرض، وكذلك المعقولات الثانية الفلسفية التي هي ثمرة تأمل ملكة الإدراك في الواقع الخارجي. وإذا لم تكن هذه لما كان الذهن بنفسه بكل تأكيد. لأن عالم الذهن ليس سوى عالم صور الأشياء عند النفس، ولأنه لا يمتلك ابتداءً أية صورة لأي شيء من عند نفسه، إذن لا ذهن له، وبهذا سيكون الإنسان في بدايته فاقداً للذهن^[2].

2 - الذهن.. نقد العلم القبلي والعلم الحضوري

في نهاية البند السابق نقلنا عن المرحوم مرتضى مطهري أن «الإنسان في بدايته يفتقر للذهن» لأنه «في بدايته لم يكن لديه صورة لأي شيء من عند نفسه، وإذن فلا ذهن له». معنى هذا الكلام بكل وضوح هو أن الذهن عالم الصور العلمية للأشياء والعلاقات والنسب اللازمة لمثل هذا العالم. ولكن لا ينتج عن هذا أن نفس الإنسان تظهر وتتكون عندما يتكوّن لدى الإنسان علمٌ (حتى لو اعتبرنا هذا العلم علم النفس بذاتها). الذي لا يعتبر الذهن شيئاً «سوى عالم صور الأشياء عند النفس»^[3] لا يمكنه أن يساوي النفس بصور الأشياء، ويقول:

[1]- م ن، ص 274. الكلمة داخل قوسين [] من عندنا.

[2]- المرحوم مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، ج 6، ص 273.

[3]- م ن.

إن النفس أساساً صُنعت بهذا العلم والإدراك. منذ البداية، أيُّ علمٍ يظهر - وهو علم النفس بذاتها - تظهر به النفس إلى الوجود^[1].

هذا القول الأخير - وكما حصل بالفعل - يمكن أن يوهم بفكرة سطحية فحواها أنه إذن «شبيه برأي هيوم الذي يقول إن النفس عبارة عن مجموعة التصورات هذه»^[2]. ولأجل تبديد وهم الشبه هذا يأتي المرحوم مطهري هذه المرة برأي وقول صائب لكنه لا ينسجم مع قوله الأخير:

تلك المجموعة من التصورات التي يتحدث عنها هيوم تختلف أيضاً عن الفكرة هنا. تلك المجموعة من التصورات التي يتحدث عنها هيوم تعني مجموعة التصورات المشتتة التي لا توجد بينها أية وحدة. لكن الحكماء المسلمين يقولون: لا، منذ البداية يوجد جوهر (جوهر واع لذاته) يكون فيه العلم والعالم والمعلوم واحداً، وكلما وُجد علمٌ يتسع ذلك الجوهر وينمو^[3].

إذا كان هناك «جوهر واع لذاته يوجد منذ البداية» إذن فهذا الجوهر الواعي لنفسه، أي النفس، غير الذهن أي غير «عالم صور الأشياء عند النفس».

بالإضافة إلى ذلك، نعلم أن تصور النفس - والمرحوم مطهري نفسه يعتقد بهذا طبعاً ويصرح به -^[4] غير علم النفس بذاتها. تصور الإنسان عن نفسه ينتمي إلى عالم الذهن، بينما علم الإنسان بنفسه، وهو وعيه الذاتي الحضورى، لا علاقة له بعالم الذهن. بل وما يلوح من القول الذي روينا عنه أعلاه كنموذج، يرى مرتضى مطهري أن علم النفس الحضورى بذاتها هذا يتقدم زمنياً على انبثاق أي تصور (صورة علمية) في النفس. ومع أن التقدم الزمني لعلم النفس الحضورى بذاتها على ظهور التصورات

[1]- م ن، ج 9، ص 248.

[2]- راجع: م ن، الهامش رقم 2.

[3]- م ن.

[4]- م ن، ج 6، ص 274 - 275.

مما لا يمكن قبوله كما سبق أن أشرنا، فإن مغاييرته للذهن قائمة على حالها. إذن، ليست النفس في بداية تكوّنها مرتهنة للصور العلمية، وإنما بعد تكوّنها تتحد مع الصور العلمية التي هي مقولاتها، وهذا الاتحاد اتحاد أنطولوجي ومعنى اتساع النفس وتمددها وجودياً.

وعلى هذا الأساس، لا يتاح اعتبار كلام الحاج الملا هادي السبزواري - وهو كلام صحيح - حول العلاقة بين الذهن والوجود الذهني، كلاماً حول العلاقة بين النفس والوجود الذهني. إنه يطرح كلامه هذا في كتاب «شرح غرر الفرائد» كتعصيد يؤيد اتحاد العاقل والمعقول:

فكما أن معنى الموجود في العَيْن ليس أن العين شيءٌ وزيد الموجود فيه شيء آخر، كالظرف والمظروف، بل معناه أن وجوده نفسُ العينية، وأنه مرتبٌ من مراتب العين، فكذلك ليس معنى الموجود في الذهن أن الذهن أي النفس الناطقة، شيءٌ، وذلك الموجود فيها شيءٌ آخر، بل المراد أنه مرتبٌ من مراتب النفس^[1].

هذا القول، أي إن الذهن والذهني عين أحدهما الآخر ولا توجد بينهما مغايرة، وظهور أحدهما (الذهني) هو في الحقيقة ظهور الآخر (الذهن)، قول مقبول ورائع، وحتى مقارنة العلاقة بينهما بالعلاقة بين الخارج والخارجي هي الأخرى صحيحة ومقبولة، وتعني في الحقيقة ظهور الذهن لاحقاً، غير أن المساواة والتوحيد بين الذهن والنفس الناطقة، والذي يبدو أن قلم الحاج الملا هادي السبزواري قد جرى به، ليس بصحيح كما لاحظنا. الذهن محصلة العلم والصور العلمية والمعقولات، أما النفس فلا، إنما هي واقع مستقل عن حصول الصور، وتكتسب تمديداً وسعةً وجودية نتيجة حصول الصور العلمية، أي نتيجة حصول الذهن. لا يمكن المساواة بين الذهن والنفس إلا في مرحلتها الثانية هذه، لا في كل وجود النفس منذ البداية. بعبارة أخرى، الذهن

[1]- الحاج الملا هادي السبزواري، شرح غرر الفرائد، ص 66.

حصيلة عمل القوى الإدراكية للنفس والتي تتأق عن طريق عمل البدن والأعضاء الحسية والقوى العقلية، وطبعاً فإن ثمرات هذا العمل والإنتاج يؤدي من الناحية الأنطولوجية ومن حيث الاتحاد بالنفس الناطقة إلى اتساع وجود النفس. وعلى هذا، لو افترضنا أن كل الوجودات الذهنية قد زالت فسيزول الذهن، لكن النفس ستبقى. بقاء النفس حسب الافتراض الأخير يدل على أنه من دون عمل القوى الإدراكية، ستفتقد النفس للذهن، أي ستفتقد للمعقولات أو المفاهيم، حتى لو كان لها في هذه المرحلة علمها بذاتها^[1] كما يستشف من كلمات البعض، فهذا العلم كما نعلم ولأنه علم حضوري يقع خارج حيّز المفاهيم والتصورات والمعقولات والتصديقات، لأن مقسم هذه هو العلم الحسولي. وعلى هذا، فدراسة النفس في هذه المرحلة، أي مرحلة ما قبل حصول الذهن، ليست دراسة معرفية إبيستيمولوجية، بل هي دراسة أنطولوجية محضة، إلا إذا اعتبرت مقدمةً وتمهيداً لعلم المعرفة. وهذه المقدمة ضرورية، إذ لا يمكن التوفر على معرفة تامة بدون دراسة وذكر العامل الذي ينبثق الذهن والمعرفة بسبب النشاط الخاص لقواه. لهذا السبب نعتقد أن علم المعرفة إذا أريد له أن يكون مجموعة مكتفية بذاتها فهي ليست في غنى عن علم الوجود (الأنطولوجيا)، بيد أن هذا لا يعني أن بالمستطاع إيضاح هوية المفاهيم الحسولية وهي موضوع علم المعرفة بمجرد إرجاعها إلى علم النفس الحضوري بذاتها.

للعلم الحضوري هنا مصداقان:

1 - علم النفس الحضوري بذاتها قبل حصول الذهن، بالمعنى الذي ناقشناه الآن. ومع أننا لا نوافق هذا النوع أو القسم من العلم الحضوري، ولكن حتى لو وافقه أحدٌ فليس لوجوده صلة بالمفاهيم الحسولية المتعلقة بالعالم الخارجي.

[1]- يعلم القارئ المحترم أننا سبق أن أشرنا إلى أنه حتى علم النفس بذاتها في هذه المرحلة هو علم بالقوة وليس علماً بالفعل.

2 - علم النفس الحضورى بذاتها بعد حصول الذهن، أي بعد بدء عمل كل المملكة الإدراكية وحصول المفاهيم المتنوعة. في هذا القسم أو النوع مع أن المدرك بالذات في النفس ومتحدٌ معها والنفس مطلعةٌ عليه واعيةٌ به من دون وسائط، غير أن هذا الوعي المباشر من دون وسائط لن يكون موضوعاً لعلم المعرفة ما لم يتخذ لنفسه شكل الصور العلمية (الذهنية).

أضف إلى ذلك أن الإبداع الكامل غير متاح للنفس كما أسلفنا، وإبداع الواقعيات النفسية وإنشائها غير ممكن من دون الاستمداد من الخارج. على هذا الأساس وأيضاً على أساس ما ذكرناه في البند الأول، في أي بيان يراد له إيضاح هوية المعرفة من حيث هي معرفة ولها صلتها بالواقع، لن يكون للاستعانة بالعلم الحضورى أي دور في تسهيل هذا الإيضاح وإجلاء النقاط الغامضة. وبعبارة مختصرة، الإرجاع إلى العلم الحضورى في علم المعرفة إرجاع إلى الأخرى. ولهذا الإرجاع مشكلات أخرى سوف نشير إلى بعضها لاحقاً إن شاء الله عند مناقشة مفهوم الوجود.

ينبغي التنبه إلى أن الذهن مدين بواقعيته لحصول الإدراكات التي يعدُّ الإحساس (الحس) مصدرها، لذلك فهو بكل محتواه واقعٌ بعدي، وما من محتوى من محتوياته، سواء كان تصوراً أو تصديقاً، يمكن أن يعتبر قبلياً قياساً إلى كل التجارب الإنسانية المألوفة. مهما كان المعنى الذي يتصوره أي إنسان للقبلي، أو بعبارة أفضل للقبلي مطلقاً، يجب أن يكون ذلك المعنى في إطار الحدود والقيود التي نعنيها الآن. وحتى ما يسمونه الصدق المنطقي، لأنه مستمد من الواقع كحقيقة ذهنية تحكي عن ذلك الواقع، لذا فهي ليست بحال من الأحوال «قبلياً بالمطلق». بعبارة أخرى، الإدراك المباشر (من دون واسطة) لصدق قضية ما والاعتقاد بها، إذا كان القصد منه الاعتقاد بقضية لا تبني أبداً على الإدراك الحسي، فهذا شيء غير ممكن. أي - خلافاً لتصور بعض علماء المعرفة الجدد - لا يمكن لي «وأنا في مقام الكائن العاقل» ولمجرد أنني عاقل أن

أطلع على حقيقة وأعتقد بها من دون أي إدراك حسي^[1]. كل ما أعلمه وأعتقد به يجب أن يكون للإدراك الحسي دوره في تكوينه بالنهاية. ومن الواضح أنه في غير هذه الحالة يجب أن نعلم الكثير من المعارف البشرية بنحو قبلي، وأن ننسبها إلى العقل صرفاً باعتباره مصدراً للمعرفة مستقلاً عن الحس. هذا شيء سيطل علينا ثانيةً في أي استنتاج معرفي خاطئ. من باب المثال لنستعرض نموذجاً من البحوث الجديدة.

يرى روبرت أيودي أن أول علامة على قبلية المعتقد هي «إمكانية معرفته عن طريق استخدام العقل»^[2]. ويسوق مثلاً على هذه المعتقدات فيقول إننا عندما ننظر إلى مزرعة خضراء ونشاهد فيها شجرة صنوبر وشجرة إسفندان، ونرى وندرك أن شجرة الصنوبر أطول من شجرة الإسفندان، نستطيع من دون وساطة الإدراك الحسي أن نعتقد بهذه الحقيقة:

إذا كانت شجرة الصنوبر التي على يساري أطول من شجرة الإسفندان التي على يميني، ففي هذه الحالة ستكون شجرة الإسفندان أقصر من شجرة الصنوبر^[3].

يقول أيودي إن اعتقادي بهذه الحقيقة لا يقوم على أساس الإدراك الحسي، إنما أصل إلى هذه الحقيقة واقتضاب عليها في مقام الكائن العاقل، وبهذا أعتقد بها. مع أن هذه الحقيقة صادقة من حيث صورتها المنطقية، ولكن ما من صورة منطقية تعد صورة خالصة، ولا مفرّ من حكايتها عن علاقات بين أشياء واقعية أو على الأقل من توفرها على حكم بشأن الواقع. العلاقة المنطقية الخالصة، بمعنى عدم وجود أية صلة معرفية مع الواقع، ليس لها معنى محصل. في القضية موضوع البحث والتي يعتبرها أيودي حقيقة بديهية (self-evident) ويعتقد أن ملاك بدايتها هو أننا عندما ننظر

[1]- أيودي (1998 م)، ص 94.

[2]- م ن، ص 101.

[3]- م ن، ص 94.

لها في نفسها ستبدو لنا صادقة بكل وضوح ومن دون تعزيد أي دليل أو وثيقة^[1]، حتى لو استخدمنا الرموز بدل مفاهيم شجرة الصنوبر وشجرة الإسفندان، فسنبقى لأجل فهم معنى الأطول والأقصر بحاجة إلى الإدراك الحسي دون أدنى شك، وهذا مؤشر على تبعية كل معرفتنا للإدراك الحسي. واضح أنه من دون أي إدراك حسي لن تتكون تلك الحقيقة المنطقية للإنسان. من ناحية ثانية وكما اتضح لنا، إذا كان إعمال القدرة العقلية على ما نراه ملاكاً للقبلية - وهذا هو تصور أيودي - فيجب في هذه الحالة أن نعتبر أصل وأساس مشاهدة شجرة الصنوبر على أنها أطول من شجرة الإسفندان - ولأنّ هذه المشاهدة لا يمكن أن تتحقق على أساس الإدراك الحسي، أي الإدراك الحسي الخالص من دون تعزيد المشاهدة العقلية - يجب أن نعتبر ظهور هذا المفهوم أيضاً ظهوراً قبلياً وفقاً لاستدلال أيودي نفسه. ولكن إذا كان الأمر كذلك فمن الواضح أن عدد التصورات والتصديقات القبليّة - وخلافاً لآراء أمثال كانط المبسطة - لن يقف عند أي حد، وستكون أمامنا تصورات وتصديقات قبلية لا نهاية لها. وقد توصل جري فودور في كتابه «لغة الفكر» (1975 م) إلى مثل هذه النتيجة:

إن لم نقل إن كل مفاهيمنا فطرية، فلا أقل من أن أكثرها فطرية^[2].

لم يكن بوسع ديكارت ولا كانط عندما قالوا بوجود الفطريات أن يتصوروا أن تبعات هذا الأساس الأعوج ستظهر في زمن ما في كل مكان من صرح المعرفة الإنسانية. لم يكن يعلم كانط أن آفة النزعة الفطرية ستطال في زمن ما تعاليم علماء اللغة الجدد المتأثرين بنعوم جومسكي، وأن علماء معرفة مثل موزر سيعتبرون تلك التعاليم برهاناً لصالح القول بوجود معرفة قبلية ولصالح النزعة العقلية. لم يكن كانط يعلم أن

[1]- م ن.

[2]- برواية موزر وآخرين (1998 م)، ص 105. يكتب هؤلاء: «هذا القول رواية للنزعة الفطرية خصوصاً في باب المفاهيم، بيد أن هذا المفهوم - النزعة الفطرية (concept-innatism) يمكنه أن يساعد لصالح ادعاءات وجود المعرفة القبليّة ومقبولية النزعة العقلية» (م ن).

الجميع سيعلمون بعد مدة قصيرة أن الروح المختبئة في المفهوم الذي قال به، أي مفهوم «القبلي مطلقاً» هي نفسها روح النزعة الفطرية. وعليه فهو لم يكن يعلم أن الاستعانة بالأمر القبلي (الفطري) في مضمار المفاهيم أو القضايا لا تساعد أبداً على تبين طبيعى للقضايا المعرفية.

وكما لاحظنا فإن هذه الاستعانة التي في غير محلها ناجمة عن الاعتقاد باستقلال العقل والحس أحدهما عن الآخر كصدرين أصليين للمعرفة. لقد أدت هذه العملية إلى بعثرة وخلبطة الهوية الحقيقية للذهن عند علماء المعرفة الغربيين. عندما يكون التصور أن المعرفة الإنسانية تنشأ من ينبوعي التجربة الحسية والعقل، أو من ينبوع واحد مركب من هذين، أو عندما يكون التصور أن للعقل الإنساني استعمالين اثنين أحدهما استعمال معطوف على التجربة واستعمال غير معطوف على التجربة، سيمكن الاستنتاج بسهولة أن الوظيفة الخاصة للعقل المتوحد أي العقل غير المعطوف على التجربة هي «الاطلاع على العلاقة بين بعض التصورات الفطرية»^[1]. وهذا سيعني وجود الذهن وجوداً قبلياً، لأن ما أنكره التجريبيون الكلاسيكيون على وجه الخصوص هو المعرفة القبلية (الفطرية)، والواقع أن المعرفة القبلية (الفطرية) حصيلة الفعل الخاص للعقل بوصفه ينبوعاً مستقلاً للمعرفة. إذن، استقلال العقل في علم المعرفة الغربي وفي مقام الملكة المستقلة القادرة على المعرفة، يؤدي مباشرة إلى

[1] - مورز وآخرون، م ن، ص 103. من المؤاذات المهمة على قبول الأمر القبلي أن القائلين به يضطرون إلى الانتحاء لنتيجة فحواها أن التصورات والتصديقات القبلية هي صفة للعالم الذهني وصفة للتصورات الذهنية، وبالتالي فإن صدقها وبقيتها لا يخبران عن واقع عيني. وتستتبع هذه النتيجة الخاطئة نتيجة خاطئة أخرى هي التمييز بين الضرورة المنطقية والضرورة الواقعية، وهذه بدورها تؤدي إلى مدخل مزدوج وعجيب في المجالين النظري والعملي، بمعنى أنها تؤدي رغم الحفاظ على الضرورة العملية، إلى الامتناع عن قبولها في المجال النظري حول الواقع.

إنه لمن المدهش جداً أن يتبين أن هذه النتيجة الأخيرة المتمثلة في القول بوجود تصورات وتصديقات قبلية، يمكن استنتاجها من الرؤية المقابلة لها أيضاً، أي من النزعة التجريبية المنطرفة لأمثال ديفيد هيوم. بوسع القارئ متابعة التفصيل النسبي لهذا البحث المذهل في دراستي: «خروج ابن سينا من نزعة الشك»، مجلة «ذهن»، العددان 11

القول بالمعلومات القبلية (الفطرية)، وهذا يعني وجود الذهن وجوداً قبلياً بالمعنى الذي يميزه عن العقل بمعنى ملكةٍ للإدراك.

القول بالوجود القبلي للذهن هو النتيجة النهائية لعلم المعرفة الغربي بشأن ثنائية مصادر المعرفة، وطالما لم ينبذ هذا اللون من علم المعرفة فلن يكون ثمة مناص من ظهور مثل هذه النتائج المعرفية غير المجدية والمن عندية. ينبغي إلى الأبد نبذ هذه الثنائية بوصفها قبلية (مقدمة) خاطئة لعلم المعرفة، واستبدالها بالرؤية المطروحة في الفصول السابقة من هذا الكتاب، أي نظرية وحدة ينبوع المعرفة، والتي هي ثمرة نظرة الفلاسفة المسلمين للقضية الأصلية في المعرفة، ومضمونها الرئيس هو أن لا وجود للحس من دون العقل^[1]. ولا ريب في أن هذه النظرية تنفي وجود التصورات أو التصديقات الفطرية (القبلية) وبالتالي فهي تنفي الوجود القبلي للذهن. أضف إلى ذلك أنها تستطيع أن توضح على نحو مقبول كيف يتكوّن الذهن بشكل طبيعي وأنه واقع بعدي تماماً، وأن العقل مجرد قوة وملكة شأنه شأن الحس، ملكة تعمل بمعية الحس، وعليه فالإدراك كله يعود إلى نفس الإنسان، وما نسميه الذهن هو ثمرة عمل هذه القوى والملكات المتشابهة. وهكذا فنفس الإنسان هي التي تخلق الذهن، وهذه القدرة على الخلاقية لا تتفعل ما لم يعمل كلٌّ من الحس والعقل مع بعضهما سويةً. على هذا لا يمكن لأحد أن يأخذ الوجود القبلي للعقل بمعنى وجود بعض المعارف أو بعض ما يصنع المعرفة، أو يقول إنه لا يوجد في العقل منذ البداية شيء سوى العقل نفسه، ففي هذه الحالة لن يتفعل أي شيء مما نسميه المعرفة، لأن العقل نفسه مثل ملكة البصر لن ترى شيئاً ما لم يكن هناك شيء تراه.

بإزاء القول بوجود الذهن قبلياً في آثار بعض علماء المعرفة الغربيين، قد يقال إن هناك عقيدة في مجال الإدراك وكيفية حصول المعرفة، من لوازمها إنكار الوجود

[1]- أنظر: صدر المتألهين، الأسفار، ج 8، ص 204.

البعدي للذهن. في الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة من كتاب «نهاية الحكمة» نجد العلامة محمد حسين الطباطبائي يتأثر بنظرية المثل الإفلاطونية - على الرغم من نقد أدلة القائلين بها في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشرة من الكتاب نفسه -^[1] ويضع عاملين مجردين عن المادة لكن لهما آثار المادة، وهما عالم المثل الأعظم وعالم البرزخ، ويضع كذلك عالماً مجرداً عن المادة وعن آثار المادة هو عالم العقل^[2]، وبوضعه هذه العوالم يعتبر معلومات الإنسان الحقيقية عند إدراك الأمور المادية أثناء ما يسمى بالإدراك الحسي والخيالي، يعتبرها موجوداتٍ مجردةً مثاليةً في عالمي البرزخ والخيال الأعظم، ويعتبر المعلومات الحقيقية للإنسان عند إدراكه العقلي (كما يسمى) موجوداتٍ مجردةً عقليةً في عالم العقل. وهو يرى أن ذلك المعلوم الحقيقي هو المبدأ الفاعلي للمُدرك بالعرض عند الإنسان، ويوضح أن هذا المعلوم الحضورى مجردٌ مثالي أو عقليٌّ حاضرٌ بوجوده الخارجي للمدرك، حتى لو كان يُدرك عن بُعد^[3]. مهما كانت الأمور التي نتجاوزها هنا فلا يمكن تجاوز أن هذا الإدراك عن بُعد مهما كان معناه لا ينسجم بوضوح مع رؤيته القائلة إن حصيلة عمل الأعضاء الحسية والأعصاب هي حصول الاستعداد عند النفس كي تُحضر الصورة العلمية عندها وتُظهرها في عالمها: «فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبي، وما يعمل من عمل عند الإدراك ارتباط إعدادي بمعنى أن ما يأتيه الجزء العصبي من عمل تستعد به النفس لأن يحضر عندها ويظهر في عالمها»^[4]، كما أنه لا يتلائم مع رأيه في خصوص اتحاد العاقل والمعقول^[5]، ذلك أن الكلام عن الصورة العلمية كلامٌ

[1]- نهاية الحكمة، ص 318 - 319.

[2]- م ن، ص 245 - 246.

[3]- م ن، ص 239.

[4]- م ن، ص 238.

[5]- م ن، المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثاني، ص 240 فما بعد.

عن الوجود الذهني، وهذا بدوره كلام عن ظهور الذهن وتكوّنه، بينما ذلك الإدراك عن بُعد نوع من المشاهدة أو بتعبير أفضل شهود خارج دائرة العلوم الرسمية كما يصطلح عليها. وهذا الخروج يشمل دائرة العلم الحسولي ودائرة العلم الحسوري أيضاً، بمعنى أن مشاهدة الذات المجردة «عن بُعد» ليست بالعلم الحسولي ولا هي بالعلم الحسوري المصطلح. المقصود من العلم الحسوري المصطلح وعينا المباشر دون واسطة للصورة العلمية أو المعلوم بالذات، وكذلك وعينا لأنفسنا. مشاهدة الذات المجردة عن بُعد لا يمكن أن تعتبر علماً حضورياً بأيّ واحد من هذين المعنيين. ومن جهة أخرى، من البديهي أنه لا يمكن اعتبارها علماً حصولياً. إذن يبقى أننا إذا اعتبرناها أساساً علماً حضورياً فيجب أن نعتبرها علماً يقف تماماً مقابل العلوم الرسمية، ولهذا السبب من الأفضل أن نسميها أساساً بالشهود، ليتجلى حتى من تسميتها اختلافها الماهوي عن نوعي العلم الحسوري وعن العلم الحسولي. ولأنه لا يمكن في حيّز المعرفة البشرية تصور ما عدا ذلكم النوعين من العلم الحسوري، لذلك لا يتاح اعتبار الإدراك «عن بُعد» علماً حضورياً، ومن المفترض أن يكون هذا علماً آخر من نوع آخر، علماً لا يندرج في نطاق العلوم الحسورية أو العلم الحسولي للإنسان. عدم الاتساق هذا في آراء العلامة الطباطبائي هو حصيلة الانتقال من الصورة العلمية، بمعنى الوجود الذهني، إلى الأمور المجردة غير النفسانية. وما يوجب هذا الخلط هو في الواقع هذا الاعتقاد:

الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة خالية من القوة. وإذا كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادي الذي يقف عليه الحس وينتهي إليه التخيل والتعقل^[1].

حسب رأيه، لأن الصورة العلمية مجردة عن المادة فهي بالضرورة أقوى من أمر

مادي متناظر معها. ولأنها أقوى فوجودها في مرتبة أعلى من مرتبة الماديات، وأعلى خصوصاً من المعلوم المادي المناظر لها، «والتشكيك في مراتب الوجود يقتضي كون العالي علّةً للسافل وكون المجرد علّةً للمادي»^[1]. هنا يحصل الخلط بين البحث المعرفي والبحث الأنطولوجي، ونخلص من تجرد الصورة العلمية ومن تفوّقها الوجودي على الأمر المادي المناظر لها، إلى الانتقال نحو الأمر المجرد الذي يخال العلامة الطباطبائي أنه موجود خارج النفس. وهو يستنتج طبقاً لقاعدة «العالي علة للسافل» أن المعلوم، عند العلم الحسولي بأمرٍ متعلق بالمادة، عبارة عن موجود مجرد هو المبدأ الفاعلي لهذا الأمر المادي، مبدأ له كمالات ذاك الأمر المادي، ويحضر بوجوده الخارجي عند المدرك، وهذا الأمر هو العلم الحضور.

واضح أن هذا الانتقال ممتنع، لأن الصورة العلمية أمر نفساني وشأنه من حيث كونه صورةً علمية هو فقط الحكاية عن الأمر المادي الموجود خارج النفس، بينما ليس ذلك الأمر المجرد الذي يعتبره العلامة الطباطبائي مبدأً فاعلياً للأمر المادي، ليس حاضراً في أنفسنا، ولا يتكوّن في أنفسنا على أساس الإدراك الحسي. وجود مثل هذا الانتقال والخلط في «نهاية الحكمة» عجيب جداً بالنسبة لي، ومع ذلك لا أعلم لحد الآن بوجود من أشار إليه من مفسري هذا الكتاب أو مدرّسيه. لقد أدى هذا الانتقال الممتنع إلى تضييب وتعمية بيان العلامة الطباطبائي في خصوص إرجاع العلم الحسولي إلى العلم الحضور. يقول لنا هذا البيان:

1 - الذي يهدي إليه النظر العميق أن [العلم] الحسولي منه أيضاً ينتهي إلى [العلم] حضور (م ن، ص 237).

2 - الصورة العلمية كيفما كانت مجردة من المادة خالية من القوة (ص 237 و 239).

[1]- مصباح يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 355.

3 - الصورة العلمية سواء كانت حسية أو خيالية أو غيرهما لا تأتي إلى نفسها أن تصدق على كثيرين (ص 243).

4 - الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية (ص 244).

5 - اتصال أدوات الحس بالمادة الخارجية وما في ذلك من الفعل والانفعال الماديين [شرط] لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئية أو كلية (ص 243 - 244).

6 - إن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج، سواء كان بلا واسطة كاتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج، أو مع الواسطة كاتصال الخيال في العلم الخيالي بواسطة الحس بالخارج، وكاتصال العقل في العلم العقلي من طريق إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج (ص 244).

7 - [في ضوء المقدمات السابقة لا تستطيع النفس أبداً أن تنشئ من عندها صورة من الصور العلمية أو مفهوماً من المفاهيم من دون الاستمداد من الخارج] فلو لم تستمد القوة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره، فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء أو لا تصدق على شيء أصلاً، والحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره (ص 244).

والآن، لو كان العلامة الطبائفي في ضوء هذه النقاط السبع قد قال إن للنفس علمها الحضوري بالصورة العلمية التي هي مدرك بالذات، لما أدى ذلك إلى خلاف في تفسير انتهاء العلم الحسولي إلى العلم الحضوري (إرجاع العلم الحسولي إلى العلم الحضوري)، لكنه يقول بدل ذلك:

8 - ما يُعَلَّم عند العلم الحسولي بأمرٍ مادي عبارة عن أمر مجرد هو المبدأ الفاعلي

لذلك الأمر المادي. وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: < فالمعلوم عند العلم الحسولي بأمرٍ له نوع تعلق بالمادة هو موجود مجرد هو مبدأ فاعلي لذلك الأمر [المادي] (ص 239).

هذا الكلام هو موضع الانتقال والخلط، لأن ذلك الأمر المجرد ليس صورة علمية ولا أمراً مادياً خارجياً، لذلك يمكن السؤال: إنكم من أجل إثبات انتهاء العلم الحسولي إلى العلم الحسوري حاولتم في الصفحتين 237 - 238 من «نهاية الحكمة» إثبات تجرد الصورة العلمية الموجودة في النفس، وحاولتم عبر عدة أدلة إثبات أن الصورة العلمية الموجودة في نفس الإنسان ليست بالأمر المادي، بل هي أمر مجرد؛ هذه الصورة العلمية التي هي طبقاً للنقطة رقم (4) معلوم بالذات، لا تتكون طبقاً للنقطة رقم (5) من دون صلة بين الأداة الحسية والأمر المادي الخارجي. عندما أثبتتم هذا، وفي حال كون استدلالكم تامّة، فلماذا تقولون في النقطة (8) إن معلومنا الحقيقي أي المعلوم بالذات أمر مجرد وهو المبدأ الفاعلي للأمر المادي الخارجي، أي العلة الإلهية الإيجابية للأمر المادي الخارجي؟ كيف تنتقلون من الصورة العلمية إلى ذلك الأمر المجرد ولماذا؟ بأيّ هذين لدينا علمنا الحسوري، بالصورة العلمية أم بالأمر المجرد الذي هو العلة الفاعلية للأمر المادي؟ يتجلى من إيضاحكم وبيانكم حول ظهور مفهوم الجوهر ومفهوم العرض على سبيل المثال (ص 245) أن هذين المفهومين يتكوّنان من علم النفس الحسوري بذاتها وبحالاتها وصفاتها. لكنكم عند إعادة العلم الحسولي إلى العلم الحسوري تتحدثون عن علم حسوري بأمرٍ مجرد ليس في نفسنا بل ندركه عن بُعد، فكيف ينسجم الإدراك عن بُعد مع معنى العلم الحسوري أي مع «حصول الأمر المجرد عن المادة للأمر المجرد» أو باختصار مع «حضور شيء لشيء» (ص 240)؟ علم النفس بذاتها ليس أبداً بمعنى العلم الحسوري الذي يسمى فيه «الإدراك عن بعد» في خصوص الأمر المجرد الذي هو علة فاعلية

للأمر المادي، علماً حضورياً. هذان شيان مختلفان ولا يمكن أن يكونا مشتركين إلا بالتسمية، ولذلك ينبغي أن نسمي الثاني شهوداً وليس علماً حضورياً، من أجل تمييزه عن الأول. الثاني ليس علماً حضورياً مصطلحاً رسمياً بل هو شهود. والآن، يتخذ سؤالنا شكلاً أبسط: لماذا وكيف تنتقلون من علم النفس الحضورى بالصورة العلمية إلى شهود الأمر المجرد الافتراضي المناظر لأمر مادي خارجي، والذي تتصورون أنه العلة الفاعلية الإيجابية لهذا الأمر المادي الخارجي؟

من ناحية ثانية لا ينسجم بيان هذه المسألة في «نهاية الحكمة» مع بيانها في المقالة الخامسة من كتاب «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي». ففي حين يتحدث البيان الأول كما لاحظنا عن علم حضورى بأمر مجرد هو علة فاعلية للأمر المادي ويدرك عن بُعد، يقول البيان الثاني في «أصول الفلسفة...»:

إذا أردنا اكتشاف كيفية تكثر العلوم والإدراكات وتنوعها فيجب أن نعرج على الأصل وندرس الإدراكات والعلوم الحضورية، لأن كل الفروع تعود بالتالي إلى ذلك الجذر وتستمد منه أرصدة وجودها. العلم الحضورى هو الذي يتحول إلى علم حصولى عن طريق سلب منشئية الآثار.

ولأننا نتعامل في هذه الملاحقة النظرية مع علم حضورى، أي العلم الذي يحضر معلومُه بواقعيته الخارجية - لا بصورته - عند العالم، أي إن العالم يكتشف بواقعيته واقعية المعلوم، ومن البديهي للشيء والذي هو غيرنا وفي خارجنا أن لا يكون عيننا وداخل واقعنا. وعندما نصل إلى واقع أي شيء فهو إما عين وجودنا أو من المراتب الملحقة بوجودنا، وإذن يجب علينا شيئاً أم أبينا أن ندرس أنفسنا أي أن ندرس علمنا بأنفسنا^[1].

نهاية هذه الفقرة المنقولة أعلاه لا تنسجم مع الفكرة الواردة في «نهاية الحكمة».

[1]- مرتضى مطهرى، الأعمال الكاملة، ج 6، «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، ص 275 - 276.

ملاك العلم الحضورى في هذه الفقرة وبخلاف تلك الفكرة، هو كما يقول المرحوم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهرى في شرحه^[1]:

[ملاك العلم الحضورى] الحضور الواقعى لشيء عند شيء، وهذا الحضور الواقعى يتحقق عندما يتعلق الأمر بالوجود الجمعى، ولا تكون هناك أبعاد وفواصل مكانية وزمانية هي من خصوصيات المادة....بعبارة أخرى ملاك العلم الحضورى أن لا يكون واقع المعلوم خافياً محتجباً عن واقع العالم... سواء كان واقع العالم والمعلوم ذا وحدة حقيقية مثل علم النفس الحضورى بذاتها، أو أن يكون المعلوم فرعاً وتابعاً وجودياً للعالم، نظير علم النفس الحضورى بآثارها وحالاتها.

لا ينسجم هذا الملاك مع «الإدراك عن بُعد» الوارد في «نهاية الحكمة». فالأمر المجرد الذى هو علة فاعلية للأمر المادى ليس فى أنفسنا حسب ما رود فى «نهاية الحكمة»، فهو ليس أنفسنا ذاتها ولا هو من آثار أنفسنا وحالاتها. وعليه لا يمكنه أن يكون معلوماً لدينا بالعلم الحضورى لأن «الشيء الذى هو غيرنا وفى خارجنا لن يكون عيننا وداخل واقعنا، ونحن مضطرون عندما ندرك واقع أى شيء أن نقول إنه إما عين وجودنا أو من المراتب الملحقة بوجودنا».

يتحدث المرحوم العلامة الطباطبائى فى «أصول الفلسفة والمنهج الواقعى» عن العلم الحضورى كعلم فى أنفسنا، ويعود إليه علمنا الحصىلى بالأمور الخارجية. لكنه فى «نهاية الحكمة» عند تبيينه لكيفية عودة العلم الحصىلى إلى العلم الحضورى ينقلب انقلاباً مفاجئاً فيتحدث - دون بيان وإيضاح - عن علم حضورى بالأمر المجرد هو معلومنا الحقيقى عند علمنا الحصىلى بالأمر المادى، وهذا الأمر المجرد هو فى الوقت نفسه العلة الفاعلية والإيجابية لذلك الأمر المادى. لا يتسق العلم الحضورى «عن بُعد» مع فكرة العلامة الطباطبائى نفسه فى «أصول الفلسفة والمنهج الواقعى»،

ولهذا السبب قلنا إن من الأفضل أن نسمي مثل هذا الإدراك - إذا كان له واقعه أساساً - بالشهود وليس بالعلم الحضوري.

القول بهذا «الإدراك عن بُعد» جاء بتأثير من نظرية المثل الإفلاطونية، وهو قول يتمادى على أساس «انتهاء كل إدراك حصولي إلى إدراك من هذه الإدراكات عن بُعد» إلى ما هو أبعد بكثير من تعاليم إفلاطون حول وجود المثل. ونعلم أن هذا المافوق المنهج هو حصيلة القول بقاعدة «إمكان الأشرف» غير المبيّنة. هذا مع أنه في الفصل العشرين من المرحلة الثانية عشرة من «نهاية الحكمة» يخالف رواية الفلسفة الإسلامية للمثل الإفلاطونية، وينقد أدلة صدر المتألهين الثلاثة في إثبات هذه المثل (في صفحات 317 - 319).

وعلى هذا النحو، فالعلم الحسولي في بيان العلامة الطباطبائي يعود في الواقع إلى شهود أمور مجردة لها وجودها المجرد لا في أنفسنا بل في خارج أنفسنا. هذا في حين أن إثبات هذا الأمر قام فقط على أساس تجرد الصورة العلمية المناظرة للأمر المادي. والآن، إذا تجاوزنا هذا الادعاء بسبب عدم تسويغه ولاعقلانيته، فسيكون الوجه الوحيد المتبقي لإرجاع العلم الحسولي إلى العلم الحضوري أن نقول إن المقصود من تلك النظرية هو أنه عند الإدراك الحسي أو الخيالي أو حتى العقلاني، يحضر المعلوم بالذات بكل واقعيته عند الإنسان، أي إن هذا المعلوم بالذات، وهو الصورة العلمية، حاضر عند نفس الإنسان مباشرةً ومن دون واسطةٍ أية صورة أخرى. إذا كان هذا فهو أمر عادي، فمن الواضح أن الصور العلمية معلومة عند نفس الإنسان من دون واسطة، وهي في الوقت ذاته واسطة العلم بالمُدركات بالعرض. بيد أن هذه ليست بالفكرة التي تعالج مشكلةً من مشكلات المعرفة، والتعبير عنها بإرجاع العلم الحسولي إلى العلم الحضوري يوهم بوهم غير صائب هو انبثاق العلم الحسولي من العلم الحضوري.

يوافق صدر المتألهين وجود «عالم مقداري غير مادي» هو عالم المثال الأعظم أو البرزخ أو الخيال المنفصل، والذي يعتقد أن أساطين الحكمة يوافقون وجوده أيضاً، وقد حرّر وقرّر شيخ الإشراق يحيى السهروردي بيانه على أتمّ وجه، لكنه يخالف السهروردي في مسألتين. أولاً يعتقد - خلافاً لعقيدة السهروردي - أن الصور الخيالية موجودة في نفس الإنسان ذاتها وليس في عالم خارج نفس الإنسان، لأن من بين هذه الصور الخيالية هناك صور وأشكال قبيحة هي حصيلة شيطنة ملكة الخيال. وثانياً الصور المرآتية (الحسية) بدورها وخلافاً لرأي السهروردي ليست في عالم المثال، بل تتكون هي أيضاً في النفس ذاتها^[1].

يقول الأستاذ محمد تقي مصباح يزدي - وهو على صواب - إن بالمستطاع إعمام هذا الإشكال على المفاهيم العقلية أيضاً، إذ توجد بين المفاهيم الكلية العقلية أيضاً مفاهيم عدمية واعتبارية ومفاهيم كلية مستمدة من الصور القبيحة، ولا يتسنى القول إن مصاديقها المجردة في العالم العقلي، بل يمكن الاستنتاج بأن الإدراكات العقلية أيضاً كالإدراكات الحسية والخيالية تحصل في النفس لا في عالم عقلي مستقل. وذن، المفاهيم العقلية أيضاً مفاهيم قائمة بالنفس^[2].

لكن العلامة الطباطبائي نفسه يكتب في حاشيته على هذه الفقرة من «الأسفار» متبعاً المرحوم الحاج الملا هادي السبزواري في حاشيته على نفس الموضوع من «الأسفار»^[3]، يكتب أنه لا شك في أن النفس لا تكتسب معلوماً من معلوماتها إلا بعد تحقق وجود ذلك المعلوم في النفس، ولازمة هذا الارتباط والأصرة هي أن وجود المعلوم سواء كان جزئياً أو كلياً، قائم بنفس الإنسان وهو من مراتب وجود نفس الإنسان. إذن، لا تكتسب النفس شيئاً سوى داخل ذاتها وفي دائرة وجودها. وذن يلزم

[1]- صدر المتألهين، الأسفار، ج 1، ص 303.

[2]- تعليقة على نهاية الحكمة، ص 356.

[3]- الأسفار، ج 1، ص 303، الهامش رقم (1).

أن يكون للنفس أيضاً عالمٌ مثالي خاص بها ينطبق على عالم المثل الأعلى. ثم يؤيد كلام الملا صدرا (صدر المتألهين) بأن عالم الخيال والحس في النفس ذاتها، ويضيف أنه يجب تسرية هذا الكلام على العقل أيضاً، لأن كل ما تدركه النفس من صور عقلية لا يمكن أن يكون خارج عالم النفس ومديات ذاتها^[1]. وهكذا، فمن وجهة نظر الطباطبائي تتحقق كل مدركات الإنسان في نفسه، والعوامل النفسانية في الوقت ذاته متطابقة مع عواملها المناظرة العلوية المستقلة. وإذن، فرغم أنه يبين العلم الحسولي بالشهود عن بُعد، إلا أنه لا ينبذ الوجود البعدي للذهن، والقول بوجود معلومات حقيقية في عوالم المثل الأعلى والعقل لا علاقة له بإنكار الوجود البعدي للذهن. والواقع أنه ينبغي نسبة العلم الحسولي إلى هذه العوالم المثالية والعقلية النفسانية، لأنها في النفس لا في عوالم خارج النفس. ولكن إذا وافقنا اقتصار العلم الحسولي على هذه العوالم النفسانية سيتضح أن وجود مثل هذا العلم مسبوق بتحقيق مواجهة العالم الخارجي والمادي أي تحقق العلم الحسولي، ومسار الأمر بعكس الاتجاه الذي يرسمه. على كل حال، حتى لو وافق المرء مساره فلن يغنيه ذلك عن وجود الذهن بانبثاقه البعدي.

3 - المعقولات الثانية الفلسفية.. تاريخها الموجز وملاكها

في البند (1) من هذا الفصل قسّمنا المفاهيم إلى ثلاث فئات هي: المعقولات الأولى والمعقولات الثانية الفلسفية والمعقولات الثانية المنطقية. وهو تقسيم وتسميات شائعة في الفلسفة الإسلامية المعاصرة. وينبغي أن لا ينصرف الذهن إلى أن هذا الفرز المحدد بل حتى هذه التسميات - التي اكتسبت وضوحاً أكبر في الحقبة الحديثة من الفلسفة الإسلامية - كانت تتمتع بوضوح نسبي منذ بدايات تاريخ الفلسفة الإسلامية. لا، ليس الأمر كذلك.

[1]- م ن، ص 302 - 303، الهامش رقم (2).

في الآثار المتبقية لنا عن الكندي الذي اشتهر بأنه أول الفلاسفة المسلمين، لا يمكن أن نصادف مثل هذه المفردات. إنما في آثار الفارابي نلاحظ لأول مرة مفردات مشابهة في المضمار الذي ناقشه أو في مجالات أخرى. يقول الفارابي في مناقشته للعقل الفعّال كما يصطلح عليه - والذي قال الفارابي بوجوده خارج الإنسان متأثراً بتفسير الإسكندر الإفروديسي والإفلاطونيين الجدد للعقل الصانع أو الخلاق (نوس پويتيكوس، ποιητικός νους) عند أرسطو^[1] - إن علاقة هذا العقل بنفس الإنسان كعلاقة النور بالقوة الباصرة^[2]، بمعنى أنه متى ما أفاض العقل الفعال على القوة الناطقة لنفس الإنسان، حصلت من الصور المحسوسة المحفوظة في ملكة خيال الإنسان معقولاتٌ. وهذه المعقولات هي المعقولات الأولى التي يشترك فيها كل الناس، من قبيل أن الكل أكبر من الجزء، أو المقادير المساوية لشيء واحد متساوية فيما بينها. يطرح الفارابي ثلاثة أقسام من هذه المعقولات الأولى هي: المعقولات الأولى المتعلقة بالهندسة العلمية، والمعقولات الأولى المتعلقة بإدراك قبح وحسن سلوك الإنسان وأعماله، والمعقولات الأولى اللازمة لاكتساب العلم بأحوال الموجودات ومبادئها ومراتبها^[3]. حصول كل الأقسام الثلاثة من المعقولات الأولى يستتبع التأمل والرؤية والذكر والتشوق للاستنباط^[4]: القسم الأول ركيزة للمدرّكات الرياضية، والقسم الثاني ركيزة للمدرّكات الأخلاقية، والقسم الثالث ركيزة للمدرّكات النظرية. وهكذا، يستخدم الفارابي مصطلح المعقولات الأولى بمعنى البديهيّات والأوليات بالمصطلح الفني للكلمة، وهذا المعنى بعيد جداً عن المعنى الاصطلاحي للمعقولات

[1]- أرسطو، حول النفس، 3، 5، 430 ألف 12.

[2]- التشبيه من أرسطو نفسه، مع فارق أن أرسطو يعتبر العقل الصانع في الإنسان نفسه وملكة من ملكات النفس وليس موجوداً مستقلاً وفي خارج الإنسان؛ راجع: م ن، 430 ألف 17.

[3]- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 222 - 224.

[4]- م ن، ص 225.

الأولى والمعقولات الثانية في مجال بحثنا: يمكن للمعقولات الأولى بمصطلح الفارابي أن تشمل كل الأنواع الثلاثة من المعقولات بمصطلح بحثنا^[1].

لكن الفارابي يقول في المسألة العاشرة من رسالته المسماة «جوابات لمسائل سُئِلَ عنها» جواباً عن سؤال حول كيفية وجود «الأشياء العامية»:

سئل عن الأشياء العامية كيف يكون وجودها وعلى أية جهة؟ فقال: ما كان وجوده بالفعل بوجود شيء آخر؛ فوجوده على القصد الثاني، فوجوده بالعرض. ووجود الأشياء العامية، أي الكليات، إنما يكون بوجود الأشخاص؛ فوجودها إذن بالعرض. ولست أعني بقولي هذا أن الكليات هي أعراض، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضاً؛ لكني أقول: إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض^[2].

بيان الفارابي هذا قد يوهم، بشكل من الأشكال، بأنه يتحدث عن المعقولات الثانية، لأنه يعتبر وجود الأشياء العامية (العامية) على سبيل القصد الثاني. بيد أن الحقيقة هي أن كلام الفارابي هذا يدل على أنه لم يكن واعياً لفرز المعقولات بعضها عن بعض لأنه في الواقع يستخدم الأشياء العامة بمعنى الكليات ويحاول إيضاح كيفية وجودها، وقضيته هنا قضية وجود الكليات. إنه يريد أن يقول إن الكليات من قبيل مفهوم الإنسان والشجرة ليس لها وجود بالفعل مستقل في الخارج، إنما وجودها بالعرض مطلقاً، بمعنى إنها توجد بواسطة وجود شيء آخر من قبيل وجود زيد أو وجود شجرة الإسفندان في باحة كلية الآداب بجامعة طهران. إن نقاشه خارج تماماً عن نطاق النقاش المعرفي، وإنما يتعلق بعلم وجود الكليات. إنه يريد أن يقول تبعاً لأرسطو (مثلاً في: ما بعد الطبيعة، 7، 16، 1040 ب 27 - 28): من الواضح أنه لا يوجد أي كلياتٍ بمعزل عن الأفراد».

[1]- حول هذا راجع أيضاً: الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 81.

[2]- الفارابي، جوابات لمسائل سُئِلَ عنها، السؤال والجواب العاشر، ص 85 - 86.

ويستخدم ابن سينا هو الآخر اصطلاح المعقولات الأولى للفارابي بنفس المعنى مع فارق أنه يضيف مصطلح المعقولات الثانية المناظرة لهذه المعقولات الأولى. إنه يحذو حذو الفارابي فيسمي الأوليات معقولاتٍ أولى، وفي المقابل يسمي النظريات معقولات ثانية. وهو يعتقد أن حصول المعقولات الأولى يوفر لنفس الإنسان الاستعداد لاكتساب المعقولات الثانية - وهي نفسها النظريات - بواسطة المعقولات الأولى وعن طريق التفكير (الفكر في الاصطلاح الفني). المعقولات الأولى في هذا المعنى هي البديهيات والأوليات، والمعقولات الثانية هي النظريات والعلوم الاكتسابية. ترتبط مصطلحات المعقول الأول والمعقول الثاني هذه بموضوع مراتب العقل عند الإنسان، أي مسيرة عقل الإنسان من العقل الهولاني إلى العقل بالملكة والعقل بالفعل أو العقل المستفاد كما يصطلح عليه. العقل بالملكة مرتبة من العقل يعتقد ابن سينا وأتباعه أنه لا تحصل فيها سوى المعقولات الأولى أي البديهيات والأوليات، وهي تختلف بهذه الدرجة من الفعلية عن العقل الهولاني. والعقل بالفعل مرتبة تحصل فيها المعقولات النظرية الأخرى أي المعقولات الثانية، وهي ليست بدئية وأولية بل نظرية واكتسابية. في مرتبة العقل بالملكة تتكون للعقل القدرة والملكة والسلطة على السير بواسطة المعقولات الأولى نحو اكتساب المعقولات الثانية^[1]. ولقد شرح المحقق الطوسي في «شرح الإشارات» هذين المصطلحين بهذا المعنى شرحاً وافياً جلياً. فبعد تبينه لمراتب العقل الثلاث عند الإنسان، يذهب في شرح القوة المناسبة للمرتبة الثانية أو الوسطى، وهي العقل بالملكة، إلى أن القوة المناسبة للمرتبة الوسطى هي العقل بالملكة، وهي عبارة عن قوة تتكون عند حصول المعقولات الأولى وهي علوم الأوليات لأجل تحصيل المعقولات الثانية وهي العلوم الاكتسابية^[2].

[1]- كنموذج راجع: ابن سينا، نفس الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الخامس؛ الإشارات، النمط الثالث، الفصل الحادي عشر.

[2]- أنظر: الطوسي، شرح الإشارات، ج 2، ص 354 - 355.

لا صلة للمعقولات الأولى والمعقولات الثانية في هذا التعريف بمبحث أنواع المفاهيم، ومصاديقها الأصلية هي في الحقيقة التصديقات والمعارف العبارتية (القضية). والحال أن بحثنا الرئيس حول تقسيم المعقولات يرتبط بالمعرفة غير العبارتية أي بالتصورات. وعليه يبدو للوهلة الأولى أن لا علاقة أبداً بين المصطلحين الذين استخدمهما الفارابي وابن سينا وغيرهما بذلك المعنى وبين المصطلحين الذين نقصدهما نحن. بيد أن هذا الاستنتاج ليس كاملاً لأن ابن سينا يقول حول المنطق إن موضوعه هو المعقولات الثانية^[1]، وواضح أن هذا الاصطلاح ليس بمعنى المعقولات الثانية بالمصطلح الأول. إذن بأي معنى هو؟ يجب أن نرى.

يكتب في إلهيات "الشفاء" (ص 10):

والعلم المنطقي، كما علمت^[2]، فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند إلى المعاني المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول^[3].

وتتكرر هذه الفكرة في «التعليقات» (ص 167) بقليل من التغيير في ظاهر العبارة: موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، من حيث يتوصّل بها من معلوم إلى مجهول^[4].

ينبغي أولاً إجلاء مرجع كلام الشيخ الرئيس هذا في «إلهيات الشفاء» حيث يقول: «كما علمت...». يحيل هذا التعبير القارئ إلى مدخل «منطق الشفاء» (الهامش رقم 42 من هذا الفصل). إنه يتحدث في الفصل الرابع من المقالة الأولى من مدخل منطق

[1]- ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 10، التعليقات، ص 167.

[2]- هذه إحالة إلى مدخل منطق الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الرابع، ص 21 - 24.

[3]- ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 10.

[4]- ابن سينا، التعليقات، ص 167.

الشفاء عن موضوع المنطق، ويقول فيما يقول إن البعض يعتقدون أن موضوع المنطق البحث والنظر حول الألفاظ، والحال أن مبحث الألفاظ ناجم صرفاً عن ضرورة التخاطب والمحاورة، وإلا فالمنطقي (عالم المنطق) من حيث هو منطقي لا شأن له بالألفاظ، وإذا كان تعليم المنطق ممكناً عبر الاستعانة بالفكر البسيط فقط، وإذا كان بوسع المنطقي أن يأخذ المعاني فقط بنظر الاعتبار، لكفى ذلك. وإذا كان بمقدور الناطق الإفصاح عن نيته ونقلها عن طريق آخر غير الكلام لأغناه ذاك عن الكلمات والألفاظ. إذن:

لا خير في قول من يقول إن المنطق موضوعه النظر في الألفاظ من حيث تدل على المعاني^[1].

يعتقد الشيخ الرئيس أن سبب تشويش هؤلاء في خصوص موضوع المنطق هو أنهم لم يعرفوا ذلك الصنف من الموجودات التي يبحث فيها المنطق. إنهم لاحظوا أن الوجود على صنفين: خارجي وذهني، ثم اعتبروا العلوم المختلفة خاصة بالوجود الخارجي، واعتبروا علماً واحداً أو جزءاً من علم مختصاً بالوجود الذهني. وقد غفلوا في هذا المضمار عن هذه النقطة:

...الأمر التي في الذهن إما أمور تُصوِّرت في الذهن مستفادة من الخارج، وإما أمورٌ تعرِّض لها، من حيث هي في الذهن لا يُحاذى بها أمر من الخارج... ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعاً لصناعة المنطق من جهة عرض يعرض له. وأما أيُّ هذين الأمرين ذلك؟ فهو القسم الثاني؛ وأما أيُّ عارض يعرض؟ فهو أنه يصير موصلاً إلى أن تحصل في النفس صورةً أخرى عقلية لم تكن، أو نافعاً في ذلك الوصول^[2].

يتبين من كلام الشيخ الرئيس هذا أن موضوع المنطق معقولات أولاً ليس لها

[1]- مدخل الشفاء، ص 23.

[2]- م ن، ص 23 - 24.

ما بإزاء خارجي، وثانياً تستطيع هذه المعقولات إيصالنا إلى صور عقلانية أخرى لم تكن في النفس من قبل، بمعنى أن تكون واسطة في اكتسابها. وهذا الشرط الأخير دليل على الجهة التي يستطيع بها المعقولُ الذهنيُّ الذي ليس له ما بإزاء خارجي أن يكون موضوعاً للمنطق، وبصرف النظر عن هذه الجهة لن يعود ذلك المعقول الذهني موضوعاً للمنطق. على أن هذه المعاني التي يقصدها الشيخ الرئيس غامضة، وليس من البين تحديداً أية أمور يمكن أن تمثل مصاديق هذه المعاني. وإذن، ينبغي أن نفتش عن تلك المصاديق وأن نجد - في الواقع - ضابطة تجعل معاني المعقولات الذهنية التي ليس لها مصاديق خارجية موضوعاً للمنطق. وبالطبع يمكن تحرّي هذه الضابطة على نحوها الكلي في الفقرة المنقولة أعلاه من «إلهيات الشفاء» كما لاحظنا، بيد أن شرحها الأشد لا يتبدى إلا في «التعليقات» وفي فقرة طويلة ومنقطة النظير (ص 167 - 168). وترد الخلاصة الفارسية لهذه الفقرة في ترجمة «التحصيل» لبهمنيار إلى الفارسية تحت عنوان «جام جهان نمای» (الكأس الكاشف عن الكون) (ص 6) من دون أن يأتي شيء بإزائها في النص العربي للتحصيل!^[1] يفرّق الشيخ الرئيس في «التعليقات» بكل وضوح بين المعقول الأول والمعقول الثاني: المعقولات الأولى هي كالجسم والحيوان وتستند عليها المعقولات الثانية، بمعنى أن نقول مثلاً إن الحيوان كلي أو ذاتي. وإذن فالكلية والجزئية والشخصية من المعقولات الثانية. وإثبات وجود مثل هذه المعقولات من واجب ما بعد الطبيعة، لكن موضوعيتها للمنطق تأتي من جهة أنها بالنحو الذي يمكن بواسطتها السير من المعلوم إلى المجهول. بعبارة أخرى، تدل ما بعد الطبيعة على وجود الكلي الجنسي، والكلي النوعي، والكلي الفصلي، والكلي العرضي والكلي الخاصّي، ثم تكون هذه الكليات من حيث قدرتها على الإرشاد إلى المجهول موضوعاً للمنطق. وتصحّ هذه الفكرة أيضاً على الجهات الثلاث: ما بعد

[1]- يتضح أن مترجم «التحصيل» إلى الفارسية ترجمه من تعليقات الشيخ، وأورده تحت عنوان «الفصل الثاني» من المقالة الأولى لـ «جام جهان نمای»، والحال أن «التحصيل» نفسه ليس فيه مثل هذا الفصل.

الطبيعة هي التي تثبت أن الكلي يكون تارةً واجباً وتارةً مطلقاً وتارةً ممكناً. والمنطق هو الذي يستخدم هذه المعقولات الثلاثة للوصول إلى المجهول. وإذا سلب هذا الشرط من هذه المعقولات فلن تعود موضوعاً للمنطق. كما أن مطلق الصوت على سبيل المثال ليس موضوعاً للموسيقى إنما الصوت من حيث كونه يقبل التأليف يعتبر موضوعاً للموسيقى. إذن «المعقولات الثانية على نوعين: مطلقة، ومشروط فيها بشرط ما، وتصير بذلك الشرط موضوعاً لعلم المنطق»^[1]. وهكذا فإن علاقة المعقولات الثانية بالمنطق كعلاقة الجسم بعلم الطبيعة، وكما أن إثبات وجود الجسم يقع على عاتق ما بعد الطبيعة وإثبات خواصه يقع على عاتق علم الطبيعة، كذلك إثبات وجود المعقولات الثانية يقع على عاتق ما بعد الطبيعة ويقع إثبات خواصها على عاتق علم المنطق.

الفائدة الكبيرة الأولى من بيان الشيخ الرئيس هي أن مصطلحي المعقولات الأولى والمعقولات الثانية أطلقا لأول مرة في التراث الفلسفي الإسلامي على التصورات. والفائدة الثانية هي أن الشيخ الرئيس اعتبر المعقولات الثانية معقولات ليس لها ما بإزاء خارجي. ويمكن لهذا أن يكون ملاكاً جيداً لتعيين حدود إطلاق المعقولات الثانية بشكل عام. الفائدة الثالثة التي تستفاد من بيان الشيخ الرئيس هي أنه يعتبر دراسة أصل وجود المعقولات من واجب ما بعد الطبيعة، وبذلك فهو ينوّه ضمناً بإطلاق مديات ما بعد الطبيعة على كل أنواع الموجودات. وهذا بحد ذاته يدل على نمط نظرتة لما بعد الطبيعة.

ومن بعد الشيخ الرئيس، عمّم تلميذه بهمنيار في «التحصيل» دائرة إطلاق مصطلح المعقول الثاني لأول مرة. في الفصل الثاني من المقالة الأولى من ما بعد الطبيعة في «التحصيل»، يعتبر بهمنيار مفاهيم «الشيء» و«الذات» وفوق كل ذلك «الوجود» من المعقولات الثانية. وقد كتب هذا الفصل في الواقع بإزاء الفصل الخامس من

[1]- التعليقات، 168.

المقالة الأولى من «إلهيات الشفاء»، لكن الشيء والذات والوجود لم تسمَّ في «إلهيات الشفاء» بالمعقولات الثانية. ومع ذلك فإن عين عبارات بهمنيار تقريباً تكررت في قسم الإلهيات، الفصل الخامس من الجزء الأول من كتاب تلميذه أبي العباس الفضل بن محمد اللوكري، المسمى «بيان الحق بضمان الصدق»^[1]. يكتب بهمنيار (م ن، 286):
والشيء من "المعقولات الثانية" المستندة إلى <المعقولات الأولى>، وحكمه حكم الكليّ والجزئيّ والجنس والنوع، فليس في الموجودات موجودٌ هو شيء، بل الوجود إمّا إنسانٌ وإمّا مكان، ثم يلزم معقولية ذلك أن يكون شيئاً، وكذلك الذات [وكذلك الوجود بالنسبة لأقسامه].

تعميم دائرة إطلاق مصطلح المعقول الثاني والذي يلاحظ في كلمات بهمنيار هذه، وتبعاً له في كلمات تلميذه اللوكري، هو في الحقيقة من باب ذكر مصاديق أكثر وليس التوسع في معنى المعقول الثاني، ذلك أن الشيخ الرئيس نفسه اعتبر حتى الوجوب والإمكان، كما رأينا، من المعقولات الثانية، وعليه إذا كانت الإشارة إلى مصاديق من قبيل الوجود والشيء والذات توسعاً في معنى المعقول الثاني فإن هذا التوسع قد قام به الشيخ الرئيس نفسه. وعلى ذلك لا يمكن لأحد القول «إن المقصود بإشارة الشيخ الرئيس للمعقولات الثانية في موضع أو موضعين أو ثلاثة من كلماته هو المعقولات الثانية المنطقية»^[2] أو أن يقول:

مصطلح المعقول الثاني للإشارة إلى المعقولات الثانية المنطقية كان بالتأكيد في زمن الشيخ الرئيس، ولم يطلقه الشيخ إلا على تلك المفاهيم والمعاني المنطقية. وبعد ذلك أيضاً كما يتجلى من الأقوال وحتى زمن الخواجه إذا كان يقال المعقولات الثانية فالمراد بها المعقولات الثانية المنطقية^[3].

[1]- اللوكري، بيان الحق، ص 28.

[2]- مطهري، الأعمال الكاملة، ج 9، ص 397.

[3]- م ن، الهامش رقم (1).

لم يترك الشيخ الرئيس وتلميذه بهمنيار للآتين من بعدهما سوى الفرز بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية، وإلا فقد تحدث كلاهما بكل تأكيد عن كلا النوعين من المعقولات. ما من أحد بوسعه تصور أن الشيخ الرئيس كان يعتبر الوجوب والإمكان من المعقولات الثانية المنطقية، وأن بهمنيار كان يعدّ الشيء والوجود من المعقولات الثانية المنطقية. على كل حال حصل الفرز وإطلاق مصطلحي المنطقية والفلسفية في مراحل قادمة، وميّز الفلاسفة اللاحقون بينهما.

وبالرغم من كل ذلك فإن ملاك التمييز ليس واضحاً تماماً. يعتبر المرحوم مرتضى مطهري المعقولات الأولى كليات هي «الصورة المباشرة للأشياء في الذهن»^[1]. ولا مرء في أن هذا الملاك يحدد المعقولات الأولى بالموجودات المحسوسة، ولا يمكن السؤال منه: أي نوع من المفاهيم هي مثلاً مفهومُ الله والملائكة والعقل (من الناحية الوجودية لا من الناحية المعرفية)؟ فهي ليست معقولاً أولاً لأنها ليست الصورة المباشرة للأشياء والواقعيات الخارجية. فما هي إذن؟ هل هي معقولات ثانية منطقية؟ لا. فهل هي معقولات ثانية فلسفية؟ لا، يقول الأستاذ مصباح يزدي مثلاً في كتابه «تعليم الفلسفة» حول خصوصيات المعقولات الأولى:

مجموعة مفاهيم ينتزعها الذهن تلقائياً من حالات خاصة. أي بمجرد أن يحصل إدراك شخصي أو عدة إدراكات شخصية بواسطة الحواس الظاهرية أو الشهود الباطني، سوف يكتسب العقل على الفور مفهومها الكلي، مثل مفهوم «البياض» الكلي الذي ينتزع بعد مشاهدة شيء أبيض أو عدة أشياء بيضاء^[2].

هذا الكلام في الحقيقة بنفس قوّة كلام المرحوم مطهري، وترد عليه نفس المؤاخذة التي وردت على كلام مطهري.

[1]- م ن، ص 362 و 377.

[2]- تعليم الفلسفة.

ناقش المرحوم العلامة الطباطبائي في الفصل العاشر من المرحلة الحادية عشرة من «نهاية الحكمة» أنواع المفاهيم (المعقولات) تحت عنوان تقسيم العلم الحسولي إلى حقيقي واعتباري. وليس من المعلوم لماذا أصرَّ العلامة الطباطبائي على مناقشة أنواع المفاهيم والمعقولات من دون ذكر مصطلحات المعقول الثاني أو المعقول الثاني المنطقي والمعقول الثاني الفلسفي. ومهما يكن من أمر فإن بحثه كبحوث الآخرين يقسّم المفهوم أولاً إلى قسمين هما المفهوم الحقيقي والمفهوم الاعتباري، ثم يقسّم الاعتباري إلى قسمين ليصل إلى ثلاثة أقسام متعارفة طبعاً من دون ذكر أسمائها. وهكذا فالمفهوم الحقيقي حسب مصطلحاته يختص بالمعقولات الأولى والمفهوم الاعتباري يختص بالمعقولات الثانية سواء كانت فلسفية أو منطقية. إنه يعتقد أن المفهوم الحقيقي (المعقول الأول) هو الماهية التي تقال عن الشيء جواباً عن السؤال: ما هو هذا الشيء؟ خصوصية هذا النوع من المفاهيم هي أنها يمكن أن يكون لها وجودها الخارجي، وفي هذه الحالة ستترتب عليها آثارها الخارجية، ويمكن أن يكون لها وجودها الذهني، وفي هذه الحالة لن تترتب عليها آثارها الخارجية، ومثال ذلك مفهوم الإنسان.

والمفهوم الاعتباري (المعقول الثاني) بخلاف المفهوم الحقيقي، ولدينا ثلاثة أنواع من المفاهيم الاعتبارية:

1 - المفهوم الاعتباري الذي تكون حيثية مصداقه حيثية كونه في الخارج وترتب الآثار الخارجية عليه، وفي هذه الحالة ومن حيث استحالة الانقلاب، لا يمكنه أبداً أن يكون له وجود ذهني، ومثال ذلك الوجود والصفات الحقيقية للوجود مثل الوحدة والوجوب وغير ذلك.

2 - المفهوم الاعتباري الذي تكون حيثيته عدم الوجود في الخارج، ومثاله عدم

الذي لا يخطر على الذهن إطلاقاً وليس له وجود ذهني، «فلا وجود ذهنياً لما لا وجود خارجياً له»^[1].

3 - المفهوم الاعتباري الذي تكون حيثية مصداقه حيثية الوجود في الذهن، ومثال ذلك مفاهيم الكلي والجنس والفصل، مما لا توجد لها مصاديق في الخارج. البندان (1) و (2) في بيانه هذا معقولات ثانية فلسفية (اعتبارات فلسفية)، والبند (3) معقول ثاني منطقي. ومع أن هذا البيان يقدم ملاكاً واضحاً للتمييز بين المفاهيم الثلاثة، إلا أنه لا يكفي، لأن حصر المعقولات الأولى في الماهيات تُسجّل عليه مؤخذتان أساسيتان:

1 - مفهوم مثل مفهوم الله، والذي يُعتقد على خطى الفلاسفة المسلمين أن ليس له ماهية ولا يندرج ضمن المقولات، ليس من الواضح ضمن أيّ واحد من الأنواع الثلاثة من المفاهيم ينبغي أن يُدرج.

2 - كما أنه (العلامة الطباطبائي) لا يوضح ضمن أي الأنواع الثلاثة يصح إدراج الإضافات والنسب. إنه في نهاية الفصل نفسه (ص 258) يقدم قاعدتين لتمييز الاعتباري عن الحقيقي:

ألف - كل مفهوم يحمل على الواجب وعلى الممكن أيضاً، مثل العلم والحياة، هو مفهوم اعتباري، وإلا اكتسب الواجب ماهيةً وهو أعلى من ذلك. هذه القاعدة بحد ذاتها تخرج مفهوم الله من حيّز المفاهيم الأولى، ولكن لا يوجد أي سبيل لإدراجه ضمن نوعي المفاهيم الاعتبارية. وهكذا فقاعدته الأولى تعضد مؤخذاتنا الأولى على رأيه.

[1]- نهاية الحكمة، ص 256. يجب أن يتنبه القارئ العزيز إلى أن كلامه هذا يختص فقط بالوضع الحكائي أو الحياكي عنه (aboutness) لمفهوم العدم، وإلا من الواضح أن مفهوم العدم موجود في الذهن، وهو غير موجود فقط بمعنى أنه لا يحكي عن مصداق خارجي.

ب - قاعدته الثانية هي أن ما يحمل على أكثر من مقولة واحدة، مثل الحركة، مفهوم اعتباري. طبقاً لهذه القاعدة فإن النسبة التي يقول المرحوم العلامة الطباطبائي إنها تطلق على سبع مقولات^[1] لا يمكنها أن تكون مقولةً وبالتالي من ضمن المعقولات الأولى. هذا في حين أنه هو نفسه وجرياً على خطى صدر المتألهين يعتقد أن «الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف»^[2]، وهذا كلام لا يمكن الشك فيه^[3]. وإذا كان الأمر كذلك فلماذا لا يجوز اعتبار النسبة مقولةً والحال أن هناك نسبة في الخارج وفي ظرف الطرفين، وكل ما يوجد في الخارج من الممكنات له ماهية ووجود، وهو بعبارة أخرى زوج تركيبى. ولكن إذا أُشكِلَ بأنه يعتقد أن النسبة حتى عندما تتحقق في الخارج ليس لها وجودها المستقل وبالتالي ليس لها ماهيتها^[4] فيمكن الرد على ذلك بأن «الإضافة» أيضاً ليس لها وجود خارجي مستقل ومع ذلك تعتبرونها مقولةً وتعتبرون مفهومها من المعقولات الأولى.

أن لا يكون للإضافة وجودها المستقل، فهذا أمر صرح به صدر المتألهين في مواطن عديدة. كنموذج لذلك يقول في المجلد الرابع من «الأسفار» (ص 200 - 201):

إن كثيراً من الأشياء ما هي موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية [ماهية] الجنس والفصل في البسيط، فإن أمثال هذه الأشياء لا يوجد بوجودات مستقلة، ومن هذا القبيل الإضافات والنسب، فإن وجود الإضافة ليس بخارج عن وجود الجوهر والكم والكيف وغيرها، بل وجودها وجود أحد هذه الأشياء بحيث يعقل منهما معنى غير مهياتها [ماهياتها] معقولاً ذلك المعنى بالقياس إلى غيره، فالسقف مثلاً له وجود وضعي إذا عُقِلَ عَقِلَ معه الإضافة إلى الحايط، وكذا السماء لها وجود واحد وضعي

[1]- م ن، ص 125 - 126.

[2]- الأسفار، ج 1، ص 336 - 337.

[3]- م ن، ص 337، الهامش رقم (1).

[4]- نهاية الحكمة، ص 126.

يعقل منه مهية السماء وهي جوهر، ويعقل معها معنى آخر خارج عن مهيتها وهو معنى الفوقية، ومعنى كون الشيء موجوداً أن حدّه ومعناه، يصدق على شيء موجود في الخارج صدقاً خارجياً كما هو في القضايا الخارجية، كقولنا الإنسان كاتب أو أبيض، فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا: السماء فوق الأرض وزيد أب، وهذا بخلاف الأمور الذهنية، كقولنا: الحيوان جنس والإنسان نوع، فإن الجنسية والنوعية وما أشبههما ليست من الأحوال الخارجية التي تثبت للأشياء في الأعيان، بل في الأذهان.

وعليه، ليس للإضافة وجود مستقل، ومع ذلك تعتبر ماهيةً.

بالإضافة إلى ذلك يقول صدر المتألهين في موضع آخر:

ليس للإضافة وجود متقرر كسائر الأعراض حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالاً وتغيراً في ذات الموصوف بها أو في صفاته الحقيقية، فإن تجددها وزوالها قد يكون بسبب تجدد أحد الطرفين بخصوصه مع ثبات الطرف الآخر، فإن صيرورة أحد في المجلس ثاني الاثنين بعد ما لم يكن كذلك، وثالث الثلاثة، ورابع الأربعة، وهكذا، لا يوجب تغيراً في ذاته ولا في صفاته المتضررة! فكذلك تغير الإضافات لا يوجب في واجب الوجود تغيراً لا في ذاته ولا في صفاته الكمالية^[1].

بناءً على هذا المبنى نفسه يتاح القول إن الإضافة ليس لها ماهية ولا يمكن أن تعد مقولةً. بالإضافة إلى ذلك وكما أوضح الأستاذ مصباح يزدي في تعليقه على «نهاية الحكمة»^[2] فإن لحوق الإضافة بالواجب وبالمفارقات وبالاعتباريات وبالأمور الذهنية وبشكل عام بالواجب والممكن، وبالذهني والخارجي، وبالموجود والمعدوم، بل بمعدومين اثنين أيضاً، مؤشر على تعذر اعتبار الإضافة من المقولات أي من الماهيات، لأن القاعدة (1) للعلامة الطباطبائي على الأقل ترى أنها اعتبارية.

[1]- م ن، ص 207.

[2]- تعليقه على نهاية الحكمة، ص 188.

وهكذا يتضح أن الملاكات المعروضة لتمييز الأنواع الثلاثة من المعقولات بعضها على بعض تترك على العموم بعض المسائل الجانبية لهذا التمييز من دون حل، ويجب أن نحاول الإتيان بملاك أوضح يستطيع معالجة أكبر عدد من المشكلات. ولأجل التوفر على مثل هذا الملاك يبدو أن أفضل الطرق هو أن نترك النقاش حول المقولة بمعنى الماهية، إذ يبدو أن مصدر الكثير من المشكلات الجانبية للبحث هو القول بالمقولات العشر باعتبارها ماهيات. كيف يمكن اعتبار الكينونة (الوجود) في الزمان، والكينونة (الوجود) في المكان، والتأثر، والتأثير، والتوفر على وضع خاص بالنسبة للأشياء الأخرى، وارتداء السترة، وامتلاك لون معين، وامتلاك حجم معين، كيف يمكن اعتبارها لوحدها ماهية من الماهيات؟

الماهية تخبر عن ما هو ذلك الشيء، وإذا سألنا عن شيء ما هو؟ لا يمكن لأحد أن يقول في الجواب عن هذا السؤال إنه أبيض أو صلد، أو إنه في المكان، أو إنه كائن في الزمان، أو إنه كبير أو طويل، لأن الكثير من الأشياء قد تتصف بهذه الصفات، وتكون مع ذلك مختلفة بعضها عن بعض نوعياً. والواقع أن هذه الإجابات لا تدل على ماهية الشيء. وبعبارة أخرى الأعراض أو تلك المقولات التسع المشهورة لا تخبر عن الهويات أبداً بل عن صفات الهويات. وبكلمة ثانية وكما فضلنا في البند الأول من هذا الفصل فإن الأعراض لا تدل على واقع مستقل و على واقع تابع، باستثناء المحسوسات بالذات لكل حس. إذن، من بين المقولات العشر، لا يمكن أن تكون مقولة - بمعنى الماهية - إلا تلك التي تدل على هذين النمطين من الواقع أي الواقع المستقل والواقع التابع، والباقي ينبغي اعتباره من المعقولات التي هي صفات للواقعيات الماهوية، لكنها هي نفسها تفتقر للماهية. القصد هو أنه ينبغي اعتبار ثمانية مقولات من بين المقولات التسع المشهورة للأعراض، أي مقولات الكم، والإضافة، والمكان، والزمان، وأن يفعل، وأن يفعل، والوضع، والملك، ينبغي اعتبارها من المعقولات الثانية الفلسفية. وهكذا سيكون لنا مفهومان ماهويان اثنان فقط:

1 - المفهوم الماهوي الدال على واقع مستقل.

2 - المفهوم الماهوي الدال على واقع تابع.

ومن الجليّ هنا أن النوع الأول يشمل المفاهيم المتعلقة بالجواهر، ويشتمل النوع الثاني المفاهيم المتعلقة بالكيفيات المحسوسة بالذات، أي اللون والصوت والرائحة والطعم ومتعلقات اللامسة بالذات^[1]. وهكذا تتكون القاعدة التي تقول: كل مفهوم لا يحكي عن واقع مستقل ولا عن واقع تابع، أي كل مفهوم لا يحكي عن ماهية فهو ليس من طبقة المفاهيم الماهوية، لذلك يتعين تصنيفه ضمن المعقولات الثانوية.

والآن يتجلى بكل وضوح المعيار والملاك اللازم لتمييز أنواع المعقولات: كل مفهوم يدل على واقع سواء كان هذا الواقع مستقلاً أو تابعاً، هو معقول أولي، وإلّا فهو معقول ثانوي. وفي الحالة الثانية إذا كان يدل على صفات الواقعيات المستقلة والتابعة العينية فهو معقول ثانوي، وإلّا، أي إذا دلّ على صفات الواقعيات الذهنية فهو معقول ثانوي منطقي.

طبقاً لهذا الملاك ليس من الضروري مثلاً اعتبار مسبوقية المعقولات والمفاهيم

[1]- المقصود كل شيء يُحسُّ بحاسة اللمس مثل الحرارة والبرودة، والجفاف والرطوبة، والصلادة والنعومة. كما أن اللون مثلاً عنوان كلي يشمل كل الألوان، يمكن كذلك بسهولة نحت عنوان كلي لكل هذه الكيفيات المذكورة أيضاً، ولكن مثلاً الكيفيات الملموسة. النقطة التي نقصدها في بحثنا هي: لأن هذه الكيفيات تندرج في طبقة المحسوسات بالذات، فنحن مضطرون لاعتبارها من جملة الماهيات التابعة أي الواقعيات التابعة. وحول تعيين الملموسات بالذات اختلف الفلاسفة منذ القدم، حتى أن بعضهم أدرج الثقل والخفة أيضاً ضمن الملموسات، أي ضمن الأشياء التي تشعر بها حاسة اللمس. بل إن البعض اعتبر حتى الألم والخلاص من الألم من ضمن المحسوسات اللمسية (مثلاً ابن سينا، نفس الشفاء، 2، 3، ص 61). ومن الواضح أن طبيعة ونوعية بحثنا هنا لا تسمح لنا بمناقشة تعيين الملموسات بالذات، ومع ذلك من الضروري أن نذكر القارئ المهتم لهذه القضايا بأن المحسوسات بالذات لحاسة اللمسة هي من المحسوسات التي تتعلق بالأجسام من حيث كونها أجسام أو من حيث جسيميتها (أرسطو، حول النفس، 2، 11، 324 ب 27). والراحة والألم ليس لهما مثل هذا التعلق. غايتنا من إيراد هذا الهامش المختصر التأكيد على أهمية الدقة في فرز المحسوسات بالذات عن المحسوسات بالعرض لكل حاسة. لأن ثمرة هذه الدقة هي الكشف عن الواقع (طبعاً الواقع التابع، لأننا نعتقد أن المحسوسات بالذات لكل حاسة خاصة تتعلق فقط بحيز الواقعيات التابعة، وكنا أساساً قد وافقنا وجود الماهيات التابعة بناءً على المباني والأسس المقبولة في هذا الكتاب في مضمار الإدراك الحسي)، لذا فهي تحظى بأهمية بالغة.

بالإدراك الحسي شرطاً ضرورياً لتقدمها ثم نقول في مقام بيان الفرق بين المعقولات الأولى والمعقولات الثانية:

إن المعقولات الأولى مسبوقة بإحدى الحواس بينما لا تُسبَق المعقولات الثانية بالحواس. أي إنها لم تمر بهذه المراحل الثلاثة أو الأربع السابقة حتى يكون للأولى صورة حسية ثم صورة خيالية ثم صورة عقلية، بل لا تفترض لها أصلاً صورة حسية وصورة خيالية^[1].

لأنه إذا اعتبرها أحد ملاكاً لتمييز المعقولات الأولى عن المعقولات الثانية، فيمكن أن يسأل في هذه الحالة: ضمن أية مجموعة ينبغي إدراج مفهوم «الله» مثلاً؟ وهو مضطر وفقاً للمعيار الذي تبناه أن يقول إن مفهوم «الله» من المعقولات الثانية، لأن هذا المفهوم غير مسبوق بصورة حسية! وإذا قال هذا فسيكون معنى ذلك أن مصداق هذا المفهوم ليس شيئاً عينياً له وجوده في الخارج، إذ طبقاً لعقيدته هو نفسه «لا تخرج الأشياء العينية التي لدينا في الخارج من دائرة هذه المعقولات الأولى» (م ن). ولكن طبقاً للمعيار الذي طرحناه، لأن مصداق مفهوم «الله» له عينيته وهو واقع مستقل، لذلك ينبغي اعتبار هذا المفهوم من المعقولات الأولى.

وطبقاً لهذا المعيار أيضاً ستكون جميع المفاهيم الرياضية وحتى مفهوم مبدأ الهوية ومفهوم مبدأ امتناع التناقض، ستكون في عداد المعقولات الثانية الفلسفية. كما يمكن لهذه النتيجة أن توفر تسويغاً معرفياً مناسباً للسؤال القائل: لماذا يمكن إطلاق الرياضيات على الواقع، ويمكنها في الوقت نفسه الكشف عن بطلان القول بأننا وصلنا في الرياضيات إلى اليقين ولكن كان الثمن نبذ الواقع. هذا القول الذي هو من النتائج الباطلة للتمييز غير الصحيح بين قوى الإنسان الإدراكية بعضها عن بعض يمكن استنتاجه أيضاً من الاعتراف بالتصورات أو التصديقات القبلية. وكما

[1]- مطهري، الأعمال الكاملة، ج 9، ص 364.

أوضحنا باختصار في الهامش (19) من هذا الفصل، بعد تفكيك الأداءات الخاصة لقوى الإنسان الإدراكية بعضها عن بعض تفكيكاً كاملاً، فقد يصل أنصار أصالة كل واحدة من ملكتي الحس والعقل بنحو مذهل إلى نتيجة باطلة واحدة، وهذا حقاً من مكتسبات علم المعرفة الحديث عند الغربيين.

المعيار المذكور أعلاه يزيل الخلافات الموجودة حول المفاهيم الثانية الفلسفية وتعيين مصاديقها. على سبيل المثال سيتضح تماماً أن المفاهيم الدالة على موجودات افتراضية - خيالية كمفهوم العنقاء يجب تصنيفها على الفئة الأولى من المفاهيم. أو أن المرحوم صدر المتألهين مثلاً اعتبر المعاني الإضافية من قبيل الأبوة والبنوة من المعقولات الثانية الفلسفية^[1]، بينما ينتقد المرحوم مطهري هذا الرأي ويقول:

... والحال أنه طبقاً للتعريف الذي قدّمناه للمعقولات الثانية الفلسفية، تُعدّ هذه المعاني من المعقولات الأولية... لأن كل واحد منها ماهيات مستقلة يمكن أن تكون موجودة أو معدومة، وكما نعلم فإن القوم اتفقوا على أن مقولة الإضافة إحدى المقولات التسع العرضية^[2].

من المعلوم أن هذه المعاني طبقاً لمعيارها من المعقولات الثانية الفلسفية.

كما يمكن معالجة ورفع كثير من الخلافات حول «وجود العرض في العرض» بسهولة بواسطة هذا المعيار. يطرح الشيخ الرئيس في الفصل الأول من المقالة الثانية من «إلهيات الشفاء» السؤال التالي: هل يمكن وجود العرض في العرض؟ ويجب: نعم هذا ممكن. ثم يسوق أمثلة على وجود العرض في العرض، ومنها وجود السرعة

[1]- الأسفار، ج 4، ص 200 فما بعد، لا يخلو من الفائدة التنبه إلى أن الشيخ الرئيس أيضاً وفي إلهيات الشفاء، ص 42، اعتبر العلاقة بين الأب والابن علاقة وهمية، وهذا يعني بالطبع أن الإضافة ليست أمراً ماهوياً، وهي حسب تعبيرنا من المعقولات الثانية الفلسفية.

[2]- مطهري، الأعمال الكاملة، ج 5، ص 285.

في الحركة، والاستقامة في الخط، والشكل المسطح في البسيط^[1]، ووجود الأعراض في الوحدة والكثرة، ثم يقول:

وهذه، كما سنبين لك، كلها أعراض. والعرض وإن كان في عرض فهما جميعاً معاً في الموضوع، والموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمها جميعاً، وهو قائم بنفسه^[2].

يُشكّل المرحوم صدر المتألهين على هذه الأمثلة واحداً واحداً ويبيدي استغرابه - وهو على صواب - مما ذهب إليه الشيخ الرئيس^[3]. فيقول مثلاً إن العرض ليس صفة الموضوع فقط، والسبب هو أن الموصوف مستغن في قوامه عن الصفة باعتباره نوعاً. وإذن، لا تعتبر الفصول المنوعة أعراضاً لأجناسها. وعليه، ينبغي أن نعتبر السرعة والبطء بالنسبة للحركة فصلاً منوعة وأعراضاً. ويمكن أن نضيف إلى مؤاخذه صدر المتألهين أنه: هل يعتبر الشيخ الرئيس الحركة مقولةً أساساً (كما هو الحال عند شيخ الإشراق) ليعتبرها عرضاً؟ بغض النظر عن سائر مؤاخذات صدر المتألهين التي يمكن أن تكون واردة في محلها، يتسنى القول إن مثل هذه المعاني كلها متطابقة مع معيارنا للمقولات الثانية الفلسفية، ولا توجد مسألة اسمها «وجود العرض في العرض». طبقاً لما سبق أن قلناه، ما عدا الكيفيات المحسوسة بالذات، تعدّ باقي الأعراض من المعقولات الثانية الفلسفية، وحينما نقول إن الأعراض من العوارض التحليلية للجواهر، فهذا الكلام لا يصدق البتة على الكيفيات المحسوسة بالذات، وإذا صدق على أي عرض جعله بلا شك من فئة المعقولات الثانية الفلسفية. مثلاً الخط والسطح والشكل والعدد والوحدة والكثرة والحركة والسرعة، ستصبح كلها طبقاً لمعيارنا من المعقولات الثانية الفلسفية. وحتى مفهوم الهيولى مثلاً من ضمن هذه المعقولات لأننا نعتقد أنه لا يمتلك وجوداً مستقلاً جوهرياً أو عرضياً (بمعنى الكيف المحسوس بالذات).

[1]- البسيط يعني السطح.

[2]- إلهيات الشفاء، ص 58.

[3]- تعليقة على إلهيات الشفاء، ج 1، ص 213 - 215.

4 - مفهوم الوجود

يقول المرحوم صدر المتألهين في مقدمة «المشاعر» إن مسألة الوجود أساس القواعد الحكيمية ومبنى المسائل الإلهية، لذلك كل من جهل الوجود سرى جهله على أمهات المسائل الحكيمية والإلهية^[1]. ثم يؤكد أن كلامه يتعلق بمحكي مفهوم الوجود (ما يحكي عنه مفهوم الوجود) لا بمفهوم الوجود الذي هو معنى انتزاعي وذهنى^[2]. محكي مفهوم الوجود مهم في علم الوجود بنفس أهمية مفهوم الوجود في علم المعرفة. إذا كان الجهل بمحكي الوجود يسدّ طريق العلم بالقواعد الحكيمية والمسائل الإلهية، فالجهل بمفهوم الوجود يحبس المعرفة البشرية في سور كاذب هو ثمرة هذا الجهل. تاريخ الفلسفة والفكر الفلسفي، وخصوصاً في الحقبة الحديثة في الغرب، خير شاهد على قيام هذا السور الكاذب والحبس المن عندى للمعرفة البشرية في داخله. إن مثل الشخص الذي لا يدرس معرفة الإنسان وإمكانها وحدودها عن طريق التحقيق في هوية مفهوم الوجود كمثال ذلك الحطاب الذي يجمع مقداراً من الحطب ثم يشده بالحبل، وحين يريد حمله يجده ثقيلاً فيضعه أرضاً ويفتحه ويعود ليجمع مقداراً آخر من الحطب يضيفه إلى الحطب الأول ويشده مرة ثانية، ولأنه لا يستطيع حمله يعيده إلى الأرض ويفتحه، ويجمع مقداراً آخر من الحطب يضيفه إلى ما عنده، ويستمر على هذه العملية إلى الأبد. لا يستطيع هذا الحطاب المسكين أن يعالج مشكلته لأنه لم يطرح مسألته بشكل صحيح. الفلسفة التي لا تعالج علم المعرفة عن طريق ظهور مفهوم الوجود والتحقيق في هويته، ستنتج كمّاً هائلاً من علوم المعرفة المتراكمة بعضها فوق بعض، ولن تصل إلى أية نتيجة. لقد كان قدر علم المعرفة الغربي الحديث خصوصاً في البحث حول إمكانية ما بعد الطبيعة، هو أنه ترك

[1]- المشاعر، ص 4.

[2]- م ن، ص 7.

الطريق الطبيعي للمسألة وسار في طريق من عندي آخر لينتهي إلى مكان لا يعالج المسألة الأصلية، بل يضيف إليها مسائل كاذبة أخرى.

حول مفهوم الوجود من منظار علم المعرفة، يطرح أولاً سؤالان:

1 - كيف يظهر مفهوم الوجود في ذهن الإنسان؟

2 - في أي صنوف المفاهيم المذكورة ينبغي تصنيف هذا المفهوم؟ تناولنا السؤال الأول في الفصل السابق وبيننا السبيل إلى ظهور مفهوم الوجود. والآن يجب أن نتطرق للسؤال الثاني. ومن الواضح أن هذا السؤال سيرتفع عندما يكون جواب السؤال الأول جاهزاً. وعليه إذا كان ذلك الجواب متيناً قوياً بالقدر الكافي فسينبثق من صميمه جواب السؤال الثاني.

هل مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية بالمعنى الذي نفهمه نحن منه؟ إن إدراجه إلى جانب المعقولات الثانية الفلسفية الأخرى، وهو ما تعارف عليه الفلاسفة المسلمون^[1] فيه كلام ونظر. عندما يتحدث الفلاسفة المسلمون عن مفهوم الوجود ويشيرون إلى استغنائه عن الشرح والتعريف غالباً ما يضعونه في مجموعة واحدة مع مفاهيم من قبيل الوجوب والإمكان. على سبيل المثال، يقول المرحوم صدر المتألهين كما أن لدينا بين التصديقات تصديقات بديهية، لدينا بين التصورات أيضاً تصورات بديهية لا تحتاج إلى تعريف لأن ارتسامها في العقل ارتسام أولي، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والوجود^[2]. أو الشيخ الرئيس الذي يرى أنه في مستوى واحد مع مفهوم «الشيء الواحد»^[3] و أمثاله من حيث إمكانية تصويره التلقائي. هذا في حين أن المرحوم صدر المتألهين نفسه يقول في «تعليقة على إلهيات الشفاء»^[4] حول كلام

[1]- كنموذج راجع: صدر المتألهين، الأسفار، ج 1، ص 322 - 223؛ المشاعر، ص 7.

[2]- الأسفار، ج 1، ص 27.

[3]- إلهيات الشفاء، ص 30.

[4]- م ن، ج 1، ص 112 و 114.

الشيخ الرئيس هذا إنه من غير المناسب الاكتفاء بهذا المقدار من البيان «بل يجب على الحكيم تبين ثلاثة أمور في هذا المقام: الأمر الأول هو أن الوجود أوّلِيّ التصور. والأمر الثاني هو أن تعريف الوجود ممتنع. والثالث هو أن مفهوم الوجود أول الأوائل بين التصورات». ثم يقول في معرض بيانه للأمر الثالث إن الوجود من حيث التصور هو أول الأوائل لأنه أعرف الأشياء وأوضحها، فمعرفةنا بأيّ شيء عبارة عن حصول ذلك الشيء لنا، وفي حصوله يوجد مطلق الحصول، وإذن فمطلق الحصول أقدم وأعرف من حصول هذا الشيء أو ذاك الشيء، والحصول مرادف للوجود.

أو ما أشار له الشيخ الرئيس نفسه في «إلهيات النجاة»^[1] من أنه لا يمكن شرح الوجود عن طريق شرح الاسم^[2]، لأن الوجود المبدأ الأول لكل شرح.

وقد أورد المرحوم مرتضى مطهري وجهين اثنين في تفسير فكرة ابن سينا^[3] هذه. ولكن يبدو أن أبلغ تفسير لهذه الفكرة يمكن اقتباسه من ثنايا كلمات الشيخ الرئيس نفسه في رسالة الحدود. حيث يرى هناك^[4] أنه من الضروري أن تدل الحدود الحقيقية - حسب ما تعلمنا إيّاه صناعة المنطق - على ماهية الشيء التي هي عبارة عن كمال وجوده الذاتي، بحيث تدخل كل محمولاته الذاتية، سواء كانت بالفعل أو بالقوة، في داخل هذه الحدود... وليس قصد الحكماء من التحديد التمييز الذاتي، فقد يحصل التمييز الذاتي من الجنس العالي والفصل السافل... بل قصدهم من التحديد أن ترتسم في النفس صورةً معقولة تساوي الصورة الموجودة.

كلام ابن سينا الواضح هذا يوضح قصده من كلامه الذي قاله في «إلهيات النجاة»

[1]- إلهيات النجاة، ص 496.

[2]- نعلم أن مراد الشيخ الرئيس في الحقيقة هو «شرح اللفظ».

[3]- الأعمال الكاملة، ج 7، ص 141 - 143. راجع: النص المتعلق بالهامش رقم 128 من الفصل الثالث من هذا الكتاب.

[4]- كتاب الحدود، في رسائل ابن سينا، ج 1، ص 79 - 80.

حيث يرى أن الوجود هو المبدأ الأول لكل شرح، فمراده من ذلك أن شرح وتعريف أي شيء يستلزم التوفر على تصور لوجود ذلك الشيء.

مثل هذه البيانات والكلمات للحكماء المسلمين تدل على أن مفهوم الوجود يتمتع بامتياز خاص بين المفاهيم الثانوية، ولا ثاني له بين المفاهيم من حيث بعض خصائصه.

لقد اعتبروا مفهوم الوحدة من حيث شموله للأشياء والموجودات، أقرب المفاهيم إلى مفهوم الوجود. يكتب أرسطو حول هذين المفهومين:

الوجود والوحدة... أكثر الكليات كلية^[1].

ويقول ابن سينا:

إن الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الأشياء، وذلك لأن الوحدة تكون في كل شيء... أن الواحد شديد المناسبة للموجود... وكل شيء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحداً متعيناً^[2].

ويكتب المرحوم صدر المتألهين أيضاً حول الوحدة والوجود:

إن الوحدة كالوجود في كل شيء لأنها من الأمور العامة^[3].

بل إنه في بعض الحالات يرى حيثية الوجود عين حيثية الوحدة ويقول: في مثل هذه الحالات يعتبر الوجود من حيث كونه وجوداً، وحدةً ومن حيث كونه موجوداً، واحداً، ومن حيث كونه واحداً، موجوداً^[4].

ورغم كل هذا فمنزلة مفهوم الوجود من الناحية المعرفية أعلى من منزلة مفهوم

[1]- ما بعد الطبيعة، بيتا، 4، 1001 ألف 20 - 23.

[2]- إلهيات الشفاء، ص 95.

[3]- تعليقة على إلهيات الشفاء، ج 1، ص 392.

[4]- م ن، ص 441.

الوحدة، لأن أولية ارتسام مفهوم الوجود تعني عدم الواسطة (المباشرة) وتعني أيضاً الأولية الفذة المنقطعة النظر، ولا يتمتع أي مفهوم آخر من المفاهيم بما في ذلك مفهوم الوحدة، بهذه المباشرة واللاواسطية والأولية. وفي مقام التمثيل يمكن القول لو انتزعنا في الذهن كل صفات شيء ما عنه ونبذناها جانباً فسيبقى عندنا تصور لوجوده في أذهاننا، ولكن بمجرد نبذه سيعود الذهن خالياً منه. وبتعبير أعم: إذا نبذنا مفهوم الوجود، وهو أعم المفاهيم، فلن يبقى شيء في الذهن وسيختفي الفكر كله دفعةً واحدة بكل تصوراتهِ وتصديقاتهِ. وحتى مفهوم الشيء أيضاً ليس بمنزلة مفهوم الوجود. إذا اعتبرنا مفهوم الشيء مرادفاً لمفهوم الوجود كان في الواقع اسماً آخر للوجود وليس مثله، فمفهوم الوجود لا مثل له.

في ضوء هذه النقاط، لا يمكن التبسط والقول بأن مفهوم الوجود من المعقولات الثانية الفلسفية، فهذا المفهوم كما اتضح مرافق حتى لكل المفاهيم الثانوية. ليس الوجود صفة من صفات الأشياء وعلى عرضها، فلا يمكن القول إن «ألف» معلول، وحادث، وبالفعل، وواحد، وفي المكان، وفي الزمان، وله إضافة، وممكن، وبارد، وثقيل، وطويل، وأبيض، و...، وموجود، لأن الوجود مرافق لكل واحد من هذه الصفات، بينما لا تترافق أية صفة من تلك الصفات كل الصفات الأخرى.

يناقش الفارابي هذه الفكرة بطريقة لافتة فيقول في المسألة 16 من رسالته «جوابات لمسائل سئل عنها»: هل القضية التي نقول فيها إن الإنسان موجودٌ، لها محمولٌ أم ليس له محمولٌ؟ ويشير إلى أن القدماء والمتأخرين اختلفوا في هذه المسألة، فقال بعضهم لها محمول وقال بعضهم الآخر ليس لها محمول.

وعندي أن كلا القولين صحيحان بجهة وجهة؛ وذلك أن هذه القضية وأمثالها إذا نظر فيها الناظر الطبيعي الذي هو فطنٌ في الأمور، فإنها غير ذات محمول، لأن وجود الشيء ليس هو غير الشيء، والمحمول ينبغي أن يكون معنى يحكم بوجوده أو نفيه

عن الشيء؛ فمن هذه الجهة ليست هي قضية ذات محمول. وأما إذا نظر إليها الناظر المنطقي، فلأنها مركبة من كلمتين^[1] هما أجزاءها وأنها قابلة للصدق والكذب، فهي بهذه الجهة ذات محمول^[2].

كلام الفارابي هذا في منتهى الوضوح. ليس مفهوم الوجود محمول حقيقي، لأنه لا يستطيع أداء وظيفة المحمول الحقيقي مقابل موضوعه. إنه لا يستطيع تثبيت صفة من الصفات أو كمال من الكمالات الوجودية لموضوعه، والحال أن وظيفة أي محمول في أية قضية موجبة تثبيت صفة إيجابية للموضوع. ينقل توشي هيكو إيزوتسو عن شخص اسمه إن. ريشر (N. Rescher) قوله:

إصرار الفارابي على أن إسناد الوجود إلى الشيء لا يضيف شيئاً إلى خصوصياته ولا يمنح أية معلومات جديدة عنه، متقدماً وسابق بنحو مؤثر على عقيدة كانط^[3].

مفهوم الوجود من هذه الناحية يختلف عن كل المفاهيم الأخرى وكذلك عن كل المفاهيم الثانوية الأخرى بما في ذلك مفهوم الوحدة. مفهوم الوجود من هذه الحيثية أيضاً منقطع النظير بين المفاهيم، ولا ريب في أن القارئ يعلم بأن هذه الحيثية غير حيثية أولية الارتسام التي يُعدّ مفهوم الوجود من هذه الحيثية أيضاً منقطع النظير. بالإضافة إلى ذلك، لمفهوم الوجود خصوصية أخرى تختص به دون سواه ولا يشاركه فيها أي مفهوم آخر. بل إن هذه الخصوصية الخاصة تتبع من خصوصيته التي أشرنا لها أعلاه. ولأجل اكتشاف هذه الخصوصية ينبغي التنبه للقضايا الثنائية

[1]- تتعدّد القضية موضوعة البحث في اللغة العربية - وهي اللغة التي كتب بها الفارابي - بكلمتين «الإنسان موجوداً».

[2]- في: «رسالتان فلسفتان»، ص 90 - 91، البند 16.

[3]- إيزوتسو، أساس الحكمة السبزوارية، ص 38. ما يقصده ريشر طبعاً هو عقيدة كانط بأن «الوجود ليس محمولاً واقعيّاً بوضوح، أي إنه ليس مفهوم شيء يمكن إضافته إلى مفهوم شيء. الوجود هو مجرد إثبات الشيء... الوجود من الناحية المنطقية هو مجرد رابطة الحكم» (كانط، 1933 م، B = 598 A 626).

نظير قضية «الإنسان موجودٌ». قلنا إن الحق مع الفارابي فالموجود ليس محمولاً حقيقياً. والآن يطرح السؤال: إذا لم يكن الوجود محمولاً حقيقياً، إذن أية قضايا هي القضايا الثنائية؟ والجواب هو أن في القضايا الثنائية - وخلافاً للتصور الشائع - موضوع وليس محمول، والمحمول الحقيقي لهذه القضايا هو في الواقع موضوعها. وذلك كما لو قلنا مثلاً «الجسم موجود» فالقضية الأصلية في الحقيقة هي: «الوجود جسمٌ». أو عندما نقول «الإنسان موجود» فالقضية الأصلية هنا هي: «الوجود إنسان». حكم هذه القضية ليس حكماً بالتضمن ولا حكماً بالاندراج، لأننا عندما نقول: «الوجود إنسان» لا نقصد أن الإنسانية صفة للوجود، كما لا نقصد أن الوجود فردٌ من أفراد الإنسان، حتى يكون حكمه حكماً بالاندراج. بل إن المراد في مثل هذه القضايا ليس أساساً ثبوت شيء لشيء، بل ثبوت الشيء فقط. إذن، توجد هذه الخصوصية في جميع القضايا الثنائية التي لا يكون الوجود فيها على الإطلاق صفةً من صفات موضوعاتها، وثبوت الوجود للموضوع وحمله على الموضوع هو في الحقيقة عبارة عن ثبوت ذلك الموضوع، وهنا لا يوجد اتصاف أساساً إلا بحسب التحليل العقلي.

من هنا تنبثق للوجود خصوصية أخرى، وهي أن القضايا التي يجري فيها الإخبار عن موجودة شيء هي قضايا فريدة فذة (لا نظير لها) لا تتألف بأي مفهوم آخر. فآية قضية حملية نتصورها إما 1 - هوهوية، أو 2 - محمولها جزء من ذات الموضوع، أو 3 - محمولها محمول بالضميمة، أو 4 - محمولها انتزاعي أو كما يقال محمول خارجي. عندما نخبر عن موجودة شيء، فلأن الوجود كما قلنا هو موضوع هذا الإخبار وهذا الحكم، فمهما كان محمول هذا الموضوع، كانت القضية المؤلفة خارج قضايا هذه الصنوف الأربعة.

تدل هذه السمة الأخيرة على أن من المتعذر حتى أن نعتبر مفهوم الوجود من ضمن المفاهيم «الخارجية المحمول» (الانتزاعية حسب المصطلح الدارج)، وعليه لا

يستطيع أحد اعتبار مفهوم الوجود من المفاهيم الثانوية الفلسفية بالمعنى الذي ذكرناه لهذا المصطلح في هذا الكتاب. مفهوم الوجود مفهوم فريد من هذا الحث أيضاً، أي من حيث نوع مفهومه. أي إنه ليس بالمعقول الأول، ولا بالمعقول الثاني المنطقي، ولا بالمعقول الثاني الفلسفي، لذلك لا يمكن عداه إلى جانب مفاهيم مثل الإمكان والوجوب وغيرهما من المعقولات الثانية الفلسفية.

وستكون نتيجة البحث أن مفهوم الوجود لا يحصل عندنا بالطرق التي عددناها ونقدناها في الفصل السابق، وليس هذا وحسب بل ولا يكتسب حتى عن طريق الانتزاع أو التحليل العقلي مثلاً. الطريق إلى اكتساب مفهوم الوجود هو نفسه الذي سبق أن ذكرناه. وعليه، طالما كانت خصائص هذا المفهوم الفريدة الفذة، سواء من حيث الاكتساب أو من حيث أولية الارتسام، أو من حيث نوع المفهومية، قد تجلت وبانت الآن إلى حد ما، لذا سنسلط الضوء على شذرات من سماته وخصائصه الأخرى التي ناقشها الحكماء المسلمون بإسهاب في نصوص الفلسفة الإسلامية، وذلك من زاوية تأثير هذه السمات على بحثنا الحالي الذي يهدف قبل كل شيء إلى إجلاء وإيضاح كيفية إمكان المعرفة الماورائية (الميتافيزيقية).

5 - الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود

قبل كل شيء نلفت انتباه القارئ الكريم إلى أنه قد اتضح أننا عندما نتحدث عن حمل مفهوم الوجود على شيء فيجب أن لا نأخذ مصطلحات الحمل والمحمول بمعانيها المألوفة الدارجة. والواقع أننا هنا نسير على نهج جمهور الفلاسفة المسلمين ونتحدث عن حمل مفهوم الوجود على الماهيات مثلاً، والحال أنه اتضح هنا أولاً أن مسار التأليف يجب أن يكون على نحو رد الفعل، وثانياً لا يتحقق هنا أساساً ثبوت شيء لشيء، بل ما يتحقق هو ثبوت الشيء.

المراد من الاشتراك المعنوي في مفهوم الوجود هو أن معنى لفظ الوجود معنى واسع

رحيب يطلق على كل شيء، ويطلق بمعنى واحد لا بمعانٍ متعددة بتعدد الموضوعات. ذهب جميع الفلاسفة المسلمين إلى القول بالاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود. وعلماء الكلام أيضاً كانت لغالبيتهم مثل هذه العقيدة، لكن علياً بن إسماعيل بن إسحاق من بين المتكلمين، والمعروف بكنيته ولقبه أبي الحسن الأشعري (توفي سنة 324 هـ ق في بغداد) وهو من ذرية أبي موسى الأشعري، وقد أسس للمذهب الكلامي الأشعري، يعتقد حسب رواية القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (توفي سنة 756 هـ ق) في «شرح المواقف» (المجلد 2، ص 113)، ورواية مسعود بن عمر بن عبد الله (= سعد الدين التفتازاني، 712 - 793 هـ ق) في «شرح المقاصد» (المجلد 1، ص 307)، يعتقد حسب روايتهما بأن مفهوم الوجود مشترك لفظي^[1]. يقول القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه المذكور أعلاه (ج 2، ص 127) إن هناك في هذا الخصوص مذهباً ثالثاً أيضاً. وينسب هذا المذهب أو الرأي الثالث لشخص اسمه الكشي وأتباعه. مفهوم الوجود طبقاً لهذا الرأي مشترك لفظي عند إطلاقه على الواجب وعلى الممكن، ومشترك معنوي عند إطلاقه على الممكنات. ثم يصف القاضي عضد الدين الإيجي هذا الرأي بأنه سخيّف.

وقد قالوا إن سمة الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود سمة قريبة من البديهية^[2]. ومع هذا قدم الحكماء أدلة وقرائن لإثبات صحة هذا الادعاء. ولكن، يلوح أن أفضل إيضاح لهذه الفكرة يتأتى أيضاً من صميم القضايا الثنائية. لأن مفاد مثل هذه القضايا ثبوت الشيء لذا فإن مطلب هل البسيط يدل على وحدة معنى الوجود عند إطلاقه

[1]- يصرح الفخر الرازي أيضاً بأن جماعة من الأشاعرة يعتقدون أن مفهوم الوجود مشترك لفظي (راجع: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل، ص 74). ومع أن الفخر الرازي نفسه في «المباحث المشرقية» ج 1، ص 106 فما بعد، يتأثر بالفلاسفة المسلمين وخصوصاً الشيخ الرئيس ابن سينا فيستدل على أن مفهوم الوجود مشترك معنوي، لكنه في كتابه «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين» يعدل عن هذا الرأي، ويقول إن مفهوم الوجود مشترك لفظي (راجع: تلخيص المحصل، م ن).

[2]- الفخر الرازي، م ن، ص 106، وتبعاً له صدر المتألهين، الأسفار، ج 1، ص 35، كلا دليلي صدر المتألهين حول الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود مقتبساً من الفخر الرازي.

على الأشياء. وبعبارة ثانية لأن المفاهيم تثير الكثرة والمباينة، وعلى حد تعبير الشيخ الرئيس «الوجود الخاص للشيء»^[1] مختص به ويختلف عن الوجود الخاص لأي شيء آخر، لذا فما يجده العقل من تناسب وتشابه بين الأشياء وما يطرحه في القضايا الثنائية أو مطلب هل البسيط، يجب أن يكون ناجماً فقط عن «الوجود الإثباتي» للأشياء. وعلى ذلك، لو اعتبر شخص مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً، وطرح مطلب هل البسيط حول الأشياء، أو أُلّف حول الأشياء قضية ثنائية، يكون قد وافق عن غير علم وعن غير قصد أن الوجود مفهوم مشترك. إذ على افتراض صحة رأيه، فلن يبقى للأشياء من شيء سوى الوجود الخاص بكل واحد منها، وهو طبعاً لا يستطيع طرح مطلب هل البسيط في خصوص الوجود الخاص بكل شيء، لأن مطلب هل البسيط وجوابه سيهبط في هذه الحالة إلى مستوى الهوية. على سبيل المثال، عندما نسأل عن الوجود الخاص لكل شيء هو جوهر أو ممكن، هل هو موجود؟ فسيكون هذا السؤال بالنسبة للجوهر: هل الجوهر جوهر؟ إذ بناءً على الفرض في خصوص الجوهر، ليس معنى الوجود سوى الجوهر. أو في خصوص الإمكان، سيكون الوجود بمعنى الإمكان فقط ولا غير. وكذا الحال بالنسبة لأي شيء آخر. إذن، من يطرح هل البسيط حول شيء، يكون قد قال باشتراك مفهوم الوجود لا إرادياً ومن دون أن يدري.

بالإضافة إلى هذا، يتسنى استنباط الاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود من كونه أولى التصور. إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً، فسيكون وجود كل شيء واحداً مع وجوده الخاص أي مع حقيقته، وسيلزم طبقاً لكون مفهوم الوجود أولى التصور، أن يكون الوجود الخاص لكل شيء أولى التصور أيضاً، والحال أن بطلان هذه النتيجة واضح^[2].

[1]- هذا التعبير من مصطلحات الشيخ الرئيس للدلالة على ماهية الشيء: إلهيات الشفاء، ص 31. يستخدم ابن سينا مقابل هذا الاصطلاح تعبير «الوجود الإثباتي» للإشارة إلى وجود الشيء. وقد فضلنا هنا بسبب السياق الخاص لبحثنا أن نستخدم هذا التعبير المنسي لابن سينا بدل الماهية.

[2]- الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 1، ص 108. لم يرد هذا الدليل الذي نعتقد أنه يتمتع بالمنانة اللازمة والكافية في كتب الفلاسفة المسلمين، وهذا شيء عجيب.

الاشترك المعنوي لمفهوم الوجود، والذي يعني وحدة معنى مفهوم الوجود، يجمع داخل سور واحد كل ما يتصف بالموجودية. يمكن النظر للأشياء الموجودة داخل هذا السور الواحد، وهو سور الوجود، من زاويتين:

1 - من زاوية وجوداتها الخاصة، وهي من هذه الزاوية أحدها حسان، والثاني حجر، والثالث إنسان، والرابع شجرة، وأحدها محسوس والآخر غير محسوس، وأحدها بسيط والآخر مركب، وإلى آخره.

2 - من زاوية وجودها، أي فقط من حيث كونها موجودة. هذه الحيثية الثانية تفتح الطريق للبحث عن كل هذه الوجودات الخاصة من جهة واحدة، جهة لا تؤخذ فيها ماهيات الأشياء (وجوداتها الخاصة) بنظر الاعتبار، بل يؤخذ بنظر الاعتبار معنى واحد تشترك فيه كل هذه الأشياء على الرغم من وجوداتها الخاصة المتفاوتة. من باب المثال يمكن إدراج أشياء مختلفة من حيث اتصافها بالحركة داخل سور واحد والبحث حولها من هذه الزاوية فقط. بل إن هذا الشيء يحصل في جميع العلوم أساساً، فهناك علم يدرس الأشياء من حيث خواصها الفيزيائية، وهناك علم آخر يدرسها من حيث سماتها الكيميائية. والاشترك المعنوي لمفهوم الوجود يوفر محوراً واحداً للبحث حول الأشياء، محوراً لا يمكن أن يوفره سوى مفهوم عام مثل مفهوم الوجود. من دون هذا المحور، سوف لن يستطيع أي سور نبنيه حول أي مفهوم، أن يجمع سوى عدد محدود من أشياء العالم في داخله، ولا يمكنه على الإطلاق أن يجمع في داخله كل أشياء العالم. ومرة أخرى نكتشف أن مفهوم الوجود مفهوم فذ فريد من هذه الزاوية، وبوسعه إنتاج علمٍ واحد يتولى البحث في كل الوجود.

ومن هنا يتجلى أن الذين أفرغوا مفهوم الوجود من سمته الفذة هذه، وهم من قبيل علماء الكلام الذين قصدوا من فعلهم هذا تنزيه الله وحراسة التعالي والتسامي الإلهيين، أو من قبيل كانط الذي تغياً من ذلك حماية حدود الإيمان الخالي من الركائز

العقلية، وكذلك الدفاع - حسب زعمه - عن الرفاه العام^[1]، وبذلك قيّدوا إطلاقات مفهوم الوجود بالموجودات الممكنة أو حتى بالموجودات المحسوسة، ثم انطلقوا من مقدمتهم الفاسدة هذه نحو تعطيل العقل البشري وسلبه القدرة على المعرفة في خصوص بعض الموجودات، أقول إن هؤلاء عجزوا عن معرفة هذه السمة المهمة والمنقطعة النظر لمفهوم الوجود، مع أنهم ربما حظوا بإقبال «عام» وشهرة معينة لفترة مؤقتة من الزمن ولأسباب غير معرفية. والمحصلة الساخرة لهذه الغفلة تدل على أنه كيف يمكن الوصول إلى نتيجة واحدة عن طرق خاطئة متباينة بعضها عن بعض.

وهنا لا أستطيع حقاً أن أمرّ مرور الكرام على هذه النقطة المهمة. المسألة هي: لماذا فكّر بعض المفكرين في الشرق والغرب بطريقة أدت إلى تعطيل العقل؟ لقد كانت هناك ثلاثة أنواع من الأفكار تعدّ السبب الرئيس في صناعة هذه النتيجة المدهشة:

أولاً: الفكرة التي تكوّنت بين الإفلاطونيين المحدثين من قبيل سلسوس (Celsus، النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد) وماكسيموس الصوري (Maximus of Trye، حوالي 180 ميلادية)، وبين الفيثاغوريين الجدد مثل نومينوس من أهل آياميا (Numenius of Ampamea، النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد)^[2] وآخرين غيرهم حول التعالي المطلق للإله الأول. وقد تبنّى إفلوطين آراءهم بعد ذلك وجعلها أساس نظرية الصدور الإفلاطونية المحدثّة. ثانياً: المنحى الكلامي لأبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب الكلامي الأشعري. وثالثاً: الآراء المعرفية الفطرية لدى كانط. ومن الجلي أن هذه الأنماط الفكرية الثلاثة وصلت إلى نتيجة واحدة عن ثلاثة طرق مختلفة وربما متعارضة أحياناً، والنتيجة التي وصلوا إليها هي تعطيل العقل من الناحية المعرفية في خصوص معرفة الله.

[1]- كانط (1933 م)، B = 749 A 777.

[2]- بي. مزلان (P. Merlan) في: أي. أ.ج. أرمسترانغ (A. H. Armstrong، 1970 م)، ص 80 - 81 و ص 100.

كل هذه الأعماط الفكرية الثلاثة تنتهي، بذرائع شتى، إلى استبعاد العقل وإقصائه. وفي كل هذا دلائل على عدم معرفة السمات الفريدة لمفهوم الوجود.

6 - إطلاق مفهوم الوجود إطلاقاً تشكيكياً على الواقع

كما قلنا، بإزاء ظهور أي تصور كامل عن أي شيء، يتكون مفهوم الوجود في أذهاننا. ولا يمكن حمل مفهوم الوجود على الموجودات بنحو متواطئ، بل إن دلالاته عليها دلالة تشكيكية بالضرورة. والمراد من التشكيك هو أن صدق مفهوم الوجود على الموجودات هو على سبيل الأولية والتقدم والآخرية والتأخر. من بين مصاديق المفاهيم، لبعضها وجود مستقل ولبعضها الآخر وجود تابع، وبعضها الآخر صفات ونسب الوجودات المستقلة. يستدعي التصور الكامل لكل واحد من هذه، من حيث كونه تصوراً لأمر معين ومشخص، يستدعي مفهوم الوجود. وعليه يطلق الوجود في موطن ما على موجود مستقل، وفي موطن آخر على موجود تابع، وفي موطن أخرى يطلق على أمور هي صفات الموجودات المستقلة أو النسب والعلاقات الناتجة عن وجود الموجودات المستقلة. على سبيل المثال، توجد في حديقة ما شجرة صنوبر وتوجد أيضاً المسافة التي تفصلها عن شجرة الإسفندان، ويوجد أيضاً شيء يمكن تسميته بالقوة. يطلق الوجود على كل هذه الموجودات التي لها كمالات متباينة تزيد أو تنقص، وهو في موضع ما بمعنى الوجود المستقل، وفي موضع آخر بمعنى الوجود التابع، وفي موضع آخر بمعنى الوجود الإضافي أو الوجود بالقوة أو بالفعل أو غير ذلك. وقد اختاروا لهذا النوع من الإطلاق المترافق مع تقدم المدلولات وتأخرها، وحاجتها واستغنائها، وقوتها وفعالها، ووجوبها وإمكانها، اختاروا له اسم الإطلاق التشكيكي. ذلك أن اختلاف المدلولات هنا قد يصل أحياناً إلى حد يوهم بأن دلالة اللفظ على كل هذه المدلولات المختلفة من نوع الاشتراك اللفظي. ومن جهة ثانية قد يوهم الوجه المشترك لهذه المدلولات على أن هذه الدلالة من النوع المتواطئ. الدلالة التشكيكية

اسم يطلق على دلالة توهم بكلا الأمرين لكنها ليست أيّاً منهما. أي إن مفهوم الوجود ليست دلالتة على نحو الاشتراك اللفظي ولا على النحو المتواطئ. وقد ذهب الفلاسفة المسلمون حتى إلى القول بأن اختلاف الصدق التشكيكي يعود إلى الزيادة والنقصان والشدة والضعف، فتحدثوا مثلاً عن مراتب شدة الوجود وضعفه^[1]. بيد أن الحقيقة هي أن الزيادة والنقصان صفات للكليات، والشدة والضعف صفات للكيفيات، ولا يمكن نسبة هذه الصفات لحقيقة الوجود إلاّ من باب التسامح. لهذا يقول الشيخ الرئيس ابن سينا وهو على حق:

الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف في عدة أحكام وهي: التقدّم والتأخر، والاستغناء والحاجة، والوجوب والإمكان^[2]. وقد اعتبر البعض هذا القول بمعنى نفي التشكيك عن مفهوم الوجود، وذكر البعض الآخر مثل صدر المتألهين وجهاً له. يقول صدر المتألهين في شرحه لهذا المقطع من «إلهيات الشفاء» أولاً إن ظاهر كلام الشيخ الرئيس هذا يتناقض مع ما أسسنا له وأحكمنا بيانه في مواضع مختلفة من كتبنا، ذلك أننا قلنا إن وجود الجوهر أقوى وأشد من وجود العرض، ووجود الجوهر المفارق أقوى من الجوهر المادي. ثم يحاول تبرير كلام الشيخ، ويروي فقرة من مقولات الشفاء حول عدم الاختلاف في طبيعة الكمّ من حيث الشدة والضعف والزيادة والنقصان، ويقول إن مراد الشيخ الرئيس هو أن مفهوم الوجود - من حيث كونه مفهوماً عاماً وبديهي التصور - لا يقبل الشدة والضعف، بالرغم من أن الوجودات ذاتها وفي نفسها تكون شديدة وضعيفة وكثيرة وقليلة بالمقارنة إلى بعضها^[3].

[1]- كنموذج فقط راجع: العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 18؛ وراجع كذلك: مطهري، الأعمال الكاملة، ج 9، ص 188.

[2]- إلهيات الشفاء، المقالة السادسة، الفصل الثالث، ص 276.

[3]- تعليقة على إلهيات الشفاء، ج 2، ص 1071 - 1072.

لكن الحقيقة هي أن الشيخ الرئيس في تلك الفقرة من مقولات الشفاء ينفي بجدّ تشكيكية الكم، فهو يكتب:

فيجتمع من هذا كله أن لا تضاد في الكم. وكذلك ليس في طبيعته تضعّف واشتداد ولا تنقّص وازدياد. ولست أعني بهذا أن كميةً لا تكون أزيد وأنقص من كمية، ولكن أعني أن كمية لا تكون أشد وأزيد في أنها كمية من أخرى مشاركة لها، فلا ثلاثة أشد ثلاثةً من ثلاثة^[1].

من الواضح أن الشيخ هنا يريد نفي التشكيك عن الكمّ، طبعاً لا عن المفهوم العام للكمّ بل عن مصاديقها. المثال الذي يسوقه الشيخ في هذه الفقرة بليغ بما فيه الكفاية في هذا المضمار. إذن لا يمكن بشهادة هذه الفقرة ودلالاتها تبرير كلام الشيخ الرئيس في الإلهيات. لكن الشيخ نفسه في موضع آخر من «إلهيات الشفاء»^[2] يقول إن الوجود ليس جنساً ولا يحمل بالتساوي على ما يقع تحته، لأنه معنى واحد تشترك فيه المدلولات على نحو التقديم والتأخير: "إنه وإن لم يكن الموجود، كما علمت، جنساً، ولا مقولاً بالتساوي على ما تحته، [لا يحمل بالتساوي على ما تحته]، فإنه معنى متفق فيه على التقديم والتأخير". ويضيف إن الوجود يصدق أولاً على الجوهر ثم على غير الجوهر. وعليه فلا ضرورة لتبرير كلام الشيخ الرئيس حول التشكيك. لقد تحدث الشيخ يقيناً عن الصدق التشكيكي وساق مثلاً على ذلك من الجوهر وغير الجوهر. إذن، نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان في الوجود صحيح حسب المصطلح ولا يحتاج إلى تبرير. وقد استبعدوا هذا النفي بعد ذلك بقليل من التسامح وسمّوا توفراً على كمالات أكثر، وشدةً، وفي مقابل الشدة ضعفاً. وعلى ذلك يتسنى حتى أن نقول إن دقة الشيخ الرئيس في نفي الشدة والضعف والزيادة والنقصان جديرة بالإعجاب لا بالتبرير.

[1]- مقولات الشفاء، ص 142.

[2]- إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل الخامس، ص 34.

مسألة تشكيكية صدق الوجود كانت معلومةً لدى أرسطو أيضاً بطبيعة الحال. ويكفي لأجل معرفة ذلك مراجعة الفصل السابع من كتاب دلنا من «ما بعد الطبيعة» على سبيل المثال. وبالتالي فهي ليست مسألة ظهرت في الفلسفة الإسلامية. وعليه، يتبين كم هي بعيدة عن الواقع نسبة نظرية تباين الموجودات للمشائين، والتي نسبها لهم على سبيل المثال الحاج الملا هادي السبزواري (المنظومة، ص 5 و 55)، والمرحوم العلامة الطباطبائي (نهاية الحكمة، ص 18).

التفطن إلى صدق مفهوم الوجود على الواقعيات صدقاً تشكيكياً يفتح هو الآخر - كما هو الحال بالنسبة للاشتراك المعنوي - طريقاً واسعاً نحو واقعيات عالم الوجود، ويجعلها - أينما كانت ومهما كانت هويتها - من حيث هي موجودة معروضةً لصفات تختص بحيثيتها هذه. الغفلة عن هذه الخصوصية من خصوصيات الوجود يمكنها أن تفضي إلى نتائج بعيدة عن الواقع كل البعد. يدلل كانط وأتباعه بإنكارهم لإمكانية علم واحد اسمه الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) على أنهم لم يكونوا يعلمون شيئاً عن خصوصية الوجود هذه. فمن يكن على اطلاع على خصوصية الوجود هذه لن يحتاج أبداً إلى ترخيص عبور من المحسوس إلى اللامحسوس من أجل مناقشة موجودية الله أو فعليته أو عليته. أينما كان هناك موجود، واستطاع العقل قبول وجوده، كان بالإمكان بكل سهولة البحث حول صفاته من حيث كونه موجوداً ومعروضاً لصفات خاصة. فإذا أخذنا صفة الوحدة مثلاً: الوحدة ليست موجوداً مستقلاً، وإذا نسبت إلى شيء لم تدخل في ماهية ذلك الشيء، وعلى حدّ تعبير الشيخ الرئيس «الوحدة في الماء غير الماء، وفي الناس غير الناس... وكل شيء فإنما يصير هو ما هو بأن لا يكون واحداً متعيناً»^[1]، وإذن فهي من صفات الوجود الخاصة. والحال لنفترض أن شخصاً استطاع إدراك وجود الله، مثل هذا الشخص سيستطيع بكل سهولة التحدث عن وحدة الله،

[1]- م ن، المقالة الثالثة، الفصل الأول، ص 95.

وأن ينسب له الوحدة، والترخيص الوحيد الذي يحتاجه البحث هنا هو خصوصية التشكيك والاشتراك المعنوي للوجود.

عندما صنّف كانط مفهوم الوجود ضمن المفاهيم الفطرية والمحضة للفاهمة، فقد كشف لا فقط عن أنه لا يعرف مصدر نشوئه، بل وغفل أيضاً عن تفاوت هذا المفهوم عن سائر المفاهيم. وتسري هذه الغفلة والجهل فوراً إلى كل نظريته لعالم الوجود، ويحددان عالمه النظري داخل سور ضيقّ هو سور المحسوسات، وبذلك سينخرط لا إرادياً وبنحو هزلي في عداد الذين يرومون على حدّ ظنه القضاء على الرفاه العام عن طريق حصر اليقين بالمجال العملي. لقد عمل كانط محققاً بتوصيته حيال هؤلاء وقد استعان بأدلة مغالطية^[1].

طريق ظهور مفهوم الوجود الذي تحدثنا عنه بالتفصيل، إلى جانب تشكيكية صدقه ومعنوية اشتراكه، يفتح الطريق لعلم ما بعد الطبيعة، ويوضح لنا بكل جلاء كيفية إمكانه، بحيث أينما صدق مفهوم الوجود صدقت صفاته الخاصة به، وهذا ما يجعل العلم بما بعد الطبيعة ممكناً. للشيخ الرئيس ابن سينا فقرة جد ممتازة في هذا الخصوص. يقول هذا الفيلسوف الجليل في «إلهيات الشفاء» حول مفهوم الوجود تنمةً للفقرة التي نقلنا صدرها أعلاه ضمن النص المرتبط بالهامش رقم 95 من هذا الفصل:

هو [الموجود] معنى واحد على النحو الذي أومأنا إليه فتلقه عوارض تخصّه، كما قد بينّا قبل، فلذلك يكون له علم واحد يتكفل به. كما أن لجميع ما هو صحّي علماً واحداً^[2].

[1]- كانط (1933 م)، 777 A 749 B.

[2]- إلهيات الشفاء، ص 34 - 35؛ وراجع أيضاً: الفصل الخامس من هذا الكتاب، القسم الثاني، الهامش رقم 30 والنص المرتبط به.



الفصل الخامس

الميتافيزيقا.. المفهوم والإمكان

الفصل الخامس

الميتافيزيقا.. المفهوم والإمكان

كانت الميتافيزيقا بالنسبة لأرسطو علم تبيين الواقع، وكان يحاول في إطارها أن يدرس الوجود كله دفعة واحدة من حيث أوصاف لا يستطيع أي علم جزئي آخر دراستها. كان ينظر للميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة) من زاوية تنكشف فيها أوجه معينة من الواقع غفلت عنها الدراسات الأخرى بالمرّة. بيد أن سوء فهم كبير ظهر تدريجياً في الفلسفة الغربية، وخصوصاً من مطلع الحقبة الحديثة إلى زمن كانط، بخصوص ماهية الميتافيزيقا إلى درجة أن كانط اختزل موضوعها من الوجود كله إلى ثلاث قضايا كحدّ أقصى هي الله، والنفس، والعالم، وأوضح أن هناك حول كل واحدة من هذه القضايا ثلاث أو أربع مسائل معينة تمثل موضوع الميتافيزيقا. وبالنتيجة فإن ما أنكره كانط بعد جهد جهيد لم يكن، بحالٍ من الأحوال، الميتافيزيقا التي طرحها أرسطو ونصّجها وطوّرها الفلاسفة المسلمون. كان كانط يمشي في فضاء فارغ ويقا تل عدوّاً وهمياً خيالياً يتمثل في تصورٍ واهٍ للميتافيزيقا دسّه أساتذته في ذهنه، من دون أن يكون لهذا التصور أيّ مصداق. لم يكن لكانط أي تصور واضح عن الصفات العامة للوجود التي طرحها أرسطو، بل ويمكن القول، بشهادة كتاباته، إنه وبتأثير من تصاعد حُمى ما يسمّى بالتنوير في زمانه، لم يقرأ كتاب الميتافيزيقا لأرسطو أبداً، وعندما كان يواجه كلمة الميتافيزيقا تعود به الذاكرة إلى السنين التي كان يقضي فيها أوقاته بتدريس كتاب «الميتافيزيقا» لألكسندر بومغارتن.

فكّر كانط لسنين طويلة، تمتد إلى إثني عشر عاماً، في عدم جدوى تصويره للميتافيزيقا، وخوفاً من عجزه عن استكمال مشروعه بسبب تقدّمه في السنّ، دوّن أفكاره المناهضة للميتافيزيقا في غضون ما لا يزيد عن خمسة أشهر^[1]. وبعد فترة من الإقبال على مثل هذه الأفكار المناهضة للميتافيزيقا وعندما خمدت أخيراً حمّى معاداة الميتافيزيقا وما اكتنفها من مشاعر وعواطف، عاد الفلاسفة، وخصوصاً في النصف الثاني من القرن العشرين، ثانيةً إلى المفهوم الحقيقي الصحيح لميتافيزيقا أرسطو، والعالم يشهد اليوم انتشار كتب جديدة تحت عنوان الميتافيزيقا.

في هذا الفصل، والذي يمثل الفصل الأخير من هذه الدراسة، نحاول أولاً معالجة مفهوم الميتافيزيقا وإمكانها بالشكل الذي صاغه أرسطو وطوّره من بعده الفلاسفة المسلمون، وخصوصاً ابن سينا، على نحو واضح وكامل. ثم نستعرض بشكل موجز المسار التاريخي لظهور التصور الخاطئ للميتافيزيقا والذي تلقاه كانط عن أسلافه.

1 - المفهوم الأرسطي للميتافيزيقا^[2]

في مستهل كتابه المسمّى «ما بعد الطبيعة»^[3]، يسمّي أرسطو ما نسمّيه الميتافيزيقا بالحكمة (سوفيا)، ويصفه بأنه بحث عن التبينات (آيتيائي) أو العلل، وعلم تبيني (إبستيمي). وكان يقصد أن الحكمة علم يقول لنا لماذا ذلك الشيء المعين هو ما هو عليه. علم التبين إذن هو ذلك العلم العلمي، ويمكن ترجمة الإبستيمي ببساطة بأنه العلم العلمي. مراراً ما أطلق أرسطو على الميتافيزيقا اسم الإبستيمي، بل وفي الفصل الأول من كتاب «إبسيلن» من «ما بعد الطبيعة» يسمّي هذا العلم بالپروته إبستيمه

[1]- نورمن كمب اسميث (1984 م)، ص xix، نقلاً عن رسالة السابع من آب أغسطس 1783 م التي بعثها كانط لغارو.

[2]- في هذا الفصل وبسبب كثرة الإحالات إلى كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو، اختصرنا عنوان هذا الكتاب إلى «ما بعد».

[3]- ألفا الكبيرة، ص 2.

(العلم العلمي الأول)^[1] لأنه يعتقد أن الحكمة (ما بعد الطبيعة) تبحث عن أكثر التبينات جذرية وتأسلاً، وهي التبينات التي يسميها التبينات والأصول الأولى، لأنها تبين وتفسر كل الأشياء، أي جميع الأشياء الموجودة. وهكذا، يعرف أرسطو قارئ كتابه «ما بعد الطبيعة» تدريجياً على القضية الرئيسية في الميتافيزيقا (الحكمة)، وهي: ما هو الوجود (تي تو أن)؟ ولا يدعي أرسطو أن هذا السؤال من اختراعه، بل على العكس يذهب إلى أن كل المفكرين السابقين منذ القدم طرحوا نفس هذا السؤال، وكان نفس هذا السؤال مبعث حيرة وتيه، ولا يزال كذلك إلى الآن (ما بعد الطبيعة، زتا، 1، 1028 ب 2 - 4):

الواقع أن ما جرى البحث عنه دائماً، الآن ومنذ القدم، وكان دائماً سبب حيرة هو السؤال القائل: ما هو الوجود؟

وبهذا، فهو يعتقد أن المفكرين قبله أيضاً حققوا في الوجود وتفلسفوا بشأن الواقع (ما بعد الطبيعة، ألفا الكبيرة، 3، 983 ب 1 - 3). في الفصول 1 - 10 من الكتاب الأول من «ما بعد الطبيعة» يذكر أرسطو بوضوح أسماء الفلاسفة الذين سبقوه إلى الخوض في قضية الوجود: طالس، وأناكسيمنس، ودوجونس، وهيباسوس من أهل متاپونتوس، وهيراقليطس، وإمبادوقليس، وإنكساغوراس، وهرموتيموس من أهل كلازومناي، وليوكيپوس وديمقريطس، والفيثاغوريين، وإفلاطون نفسه، ممن كانوا قد طرحوا السؤال عن الوجود. بل ويمكن حتى أن نقول إن هسيودوس أيضاً قد تابع هذه المسألة^[2]. حتى أن أرسطو يعدُّ بأنه يجب في المستقبل تصنيف هؤلاء المفكرين بحسب تقدّمهم في اكتشاف القضية^[3]، ولكن يلوح أنه نسي لاحقاً وعده هذا فلم يذكر شيئاً بهذا الخصوص.

[1]- 1026 ألف 29.

[2]- حول هسيودوس راجع: ما بعد، 1، 4، 984 ألف، 23 - 31.

[3]- ألف، 31 - 32.

في الفصل الافتتاحي من «ما بعد الطبيعة» يقرر أرسطو أن إثارة السؤال عن الوجود هو ثمرة حيرة وتيه (ثايومازين) الإنسان وتوقه إلى أداء واجبه الإنساني. يقول لنا في الفصل الأول إن سائر الحيوانات تعيش بتصوراتها وذكرياتهما، ولا تتمتع بالتجربة (امبيريا) المتواصلة إلا قليلاً، «أما الجنس البشري فيعيش بالفن (تخنه) والاستدلالات (لوغيسمويس) أيضاً»^[1]. يذهب أرسطو إلى أن الفن خلافاً للحواس التي تتعامل مع الجزئيات، عبارة عن التوصل إلى إدراكات كلية (كاثولو)، وهذا من شأن الإنسان فقط. بالإضافة إلى ذلك فإن من فوارق الفن عن الحواس أن الحواس لا تستطيع أبداً تقرير لماذية (تو دياتي) شيء من الأشياء وإعطائها لنا وإتحافنا بها، بينما يعرف الفن «اللاماذية والتبيين (العلة) معاً»^[2]. ولهذا السبب لا يتسنى اعتبار أي من الحواس بأنها حكمة^[3]. الحكمة معناها الخوض في لماذية الأشياء والأمور، وخصوصاً اللماذات الأكثر كلية، والتي تتحفنا بالتبينات (العلل) الأولى. إنها الوظيفة المعرفية للجنس البشري، والتعاطي بها هو في الحقيقة أداءً لأكثر واجبات الإنسان المعرفية إنسانيةً.

أما الفصل الثاني فيقول لنا إن الحيرة والتيه كانا المنطلق والخطوة الأولى نحو أداء هذه الوظيفة الإنسانية. وهذا كلام لا يصح بشأن الفلاسفة الأوائل وحسب، بل وحتى الآن أيضاً. الإنسان الذي يجد نفسه حائراً تائهاً سيشعر أنه جاهل، لذلك سيحاول إزالة جهله عن طريق كسب المعرفة. تبدأ الحكمة عن طريق حيرة الإنسان وتيهه حيال مسألة الوجود، وهكذا فسؤال الوجود ليس سؤالاً عادياً، إنما يعرض الوجود نفسه كلغز على الإنسان من حيث هو إنسان، وهذه حقيقة يعضدها - حسب رأي أرسطو - حتى تاريخ الفلاسفة الأوائل.

نظرة أرسطو لسؤال الوجود هذه نسخة أخرى لنظرة إفلاطون للموضوع. سبق

[1]- ما بعد، 1، 1، 980 ب، 26 - 27.

[2]- 981 ألف، 29 - 30.

[3]- 981 ب، 10.

إفلاطونُ أرسطو في الحديث عن حالة الحيرة إزاء الوجود. وفي محاوره السوفسطائي (242 ب فما بعد) خصوصاً، يطرح إفلاطون بوضوح الطابع الملغز للوجود مع إشارات إلى معتقدات الماضين المتنوعة في هذا المضمار. وربما (وربما أكثر من ربما) كان أرسطو عندما يتحدث عن لغز الوجود ويعتبره المحور الأهم لنقاشات الماضين والمعاصرين، ربما كان يستذكر تعليمات أستاذه.

معرفة أن الحكمة تبدأ من منطلق الحيرة والتيه تفضي إلى نتيجة فحواها أنه من الواضح إذن أن الحكمة تُطلب من أجل المعرفة والعلم فقط، وليس لأى هدف نافع آخر^[1]. والواقع يؤيد هذه الفكرة، لأن هذا العلم يُطلب فقط عندما تتوفر للبشر مسبقاً كل ضروريات الحياة والأشياء التي يحتاجونها لفهمهم وراحتهم. إذن، من الجليّ إننا في بحثنا عن هذا العلم لا نبحث عن أية أرباح أو منافع أخرى غيره. وعليه، كما نقول: إن الإنسان الحرّ هو الإنسان الذي يعيش لنفسه وليس للآخر، كذلك: نبحث عن هذه الحكمة كعلمٍ حرّ (اليوثران) فدّ فريد، لأنها موجودة من أجل نفسها^[2].

وبالتالي، ينبغي النظر لهذا العلم الحرّ باعتباره عملاً إلهياً بمعنيين:

1 - تتوفر على مثل هذا العلم الحرّ فوق قدرة الإنسان، لأن طبيعة الإنسان مقيدة بقود شتى ولأسباب عديدة، وعلى حد تعبير سيمونيدس (Simonides) «الله (ثيوس) وحده هو الذي يستطيع التحليّ بهذه الميزة».

2 - من ناحية أخرى، يتناول هذا العلم الأمور الإلهية (ثيوس) وموضوعه موضوع إلهي، لأن التصور هو أن الله موجودٌ بين علل كل الأشياء، وهو الأصل الأول. وهذا العلم يخوض في هذه العلل والأصول الأولى، وبالتالي سيكون الله أيضاً موضوعَ دراسة

[1]- ما بعد، ألفا الكبيرة، 2، 982 ب، 21.

[2]- ب، 8 - 25.

هذا العلم. يعتقد أرسطو أنه بالرغم من أن هذا العلم جدير بالله أكثر من أي عالمٍ آخر، وأن الله يمتلك هذا العلم إما بمفرده أو أكثر من كل من سواه، فخلافاً لكلام سيمونيدس، وجرياً مع المثل القائل إن الشعراء كثيراً ما يكذبون، ولأن الألوهية ليست حسودةً بخيلةً، لذا يستطيع الإنسان أيضاً التوفر على هذا العلم^[1]. وضعية الحكمة هذه تعني في الحقيقة أن «كل العلوم الأخرى في الواقع أكثر ضرورةً منه، لكن أيّاً منها ليس بأفضل منه»^[2]. وهكذا، بالمستطاع تسمية الحكمة من حيث المعنى الثاني بالإلهيات (ثيو لوجيكه)^[3].

يتسنى من كل ما مرّ بنا من قولٍ استنتاجٍ نتائج عدّة منها أن أرسطو عند ذكره لسمات الحكمة (سوفيا) في «ما بعد الطبيعة» استخدم مفردة سوفيا بمعنى أخص يعادل معنى ما بعد الطبيعة. لسوفيا كما يتبين مثلاً من «الأخلاق النيقوماخية»، 6، 7 > معنىً أوسع مما أراده أرسطو في البحوث السابقة. ويشمل هذا المعنى الأوسع حتى الطبيعيات والسياسة وكذلك مهارات الفنون. على أنه يستخدم هذه المفردة هنا - خلافاً لباقي آثاره - بمعنى خاص، ويقصرها على علم واحد من بين العلوم والفنون. وهذا المعنى عبارة عن علم العلل الأولى أو العلم بأعمّ العلل وأكثرها كليةً. وهذا هو الشيء الذي أطلق عليه من بعده اسم علم ما بعد الطبيعة.

إذا كانت ما بعد الطبيعة علم العلل (التبيينات) الأولى أو العلل (التبيينات) الأعم والأكثر كليةً، إذن يمكن حالياً تشخيص سمتين إثنتين لها:

1 - ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا هي علم التبيينات الأولى أو النهائية، أي علم التبيينات التي لا تحتاج إلى تبين، وهي بذلك نهائية.

[1]- 982 ب، 28؛ 983 ألف، 10.

[2]- 983 ألف 10 - 11.

[3]- ما بعد، إپسيلين، 1، 1026 ألف 19.

2 - الميتافيزيقا علم تبييني لكل شيء، أي إنه علم يطرح في الوقت نفسه تبييناً لكل الأشياء الموجودة، ويبيّن جانباً من صفات كل الأشياء الموجودة في آن واحد. يسمّى أرسطو الميتافيزيقا من حيث سمتها الثانية العلم الكليّ (كاثولو ايبستمه)^[1]. طبعاً ليس قصده من العلم الكليّ أن الميتافيزيقا تبيّن كلّ شيء حول كلّ شيء. بعبارة أخرى، الميتافيزيقا تبين كلّ شيء من حيث أنه موجود لا من حيث أن كلّ واحد من هذه الأشياء شيء معين. وهكذا فالميتافيزيقا عبارة عن علم التبينات والأصول النهائية لكل شيء من حيث هو موجود لا من حيث أنه شيء معين. هنا يتلاقى التعريفان اللذان يطرحهما أرسطو للميتافيزيقا ويرتبطان أحدهما بالآخر. والحقيقة هي أن تعريفه الأول للميتافيزيقا باعتبارها علم التبينات والأصول النهائية لكل شيء يفضي بشكل طبيعي إلى التعريف الثاني للميتافيزيقا باعتبارها علم تبيين الوجود من حيث هو وجود. يكتب أرسطو في هذا الصدد (ما بعد الطبيعة، غاما، 1، 1003 ألف 21 - 24):

ثمة علم يحقق في الوجود بما هو وجود (تو أن هي أن) والصفات التي يتصف بها بسبب طبيعته (تا تو تو هو پارخوتتا كاث هو تو)^[2]. وهذا ليس أيّاً مما نسميه العلوم الخاصة، لأن أيّاً من العلوم الأخرى لا تدرس الوجود بما هو وجود. وعليه، متى ما خضنا في الميتافيزيقا نكون في الواقع:

قد درسنا أصول (آرخاي) وعلل الأشياء الموجودة، وواضح أننا هنا ندرس أصول

الأشياء وعللها باعتبارها وجوداً^[3]،

[1]- ما بعد، ألفا الكبيرة، 2، 982 ألف 26.

[2]- ترجمت هذه العبارة في الترجمة العربية لكتاب «ما بعد الطبيعة» والذي طبع مرفقاً بتفسير ابن رشد، على النحو التالي: «الأشياء التي هي للهوية بذاتها» (ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ج 1، ص 296). وقد فسرها ابن رشد بأنها «الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود» (م ن، ص 298). ويطرح الشيخ الرئيس ابن سينا هنا تفصيلاً لافتاً فيقول إن الموضوع الأول لما بعد الطبيعة هو الموجود بما هو موجود، وأفكارها ومواضيعها أمورٌ تلحق الموجود من حيث هو موجود من دون أي شرط آخر (إلهيات الشفاء، ج 1، ص 2، 13): «فالموضوع الأول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود، ومطالبه الأمور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط».

[3]- ما بعد، إبسيلين، 1، 1025 ب 3 - 4.

وليس الأشياء باعتبارها أشياء. فالأشياء بما هي أشياء تدرس في العلوم التي تسمى علوماً خاصة، وليس في علم الميتافيزيقا. والواقع هو أن كل علم خاص (جزئي) يدرس طبقة من الموجودات من حيث أن لها صفات معينة، أما في الميتافيزيقا فلا يقتصر البحث على طبقة معينة من الموجودات، إنما يندرج كل ما هو موجود من حيث كونه موجوداً ضمن نطاق البحث الميتافيزيقي، مهما كان ذلك الشيء الموجود ولأية طبقة من الموجودات انتمى، سواء للمحسوسات أو لغير المحسوسات، وسواء انتمى للأشياء الخالدة أو للأشياء الفانية. فلماذا كانت الميتافيزيقا هكذا؟ لأن الميتافيزيقا تبحث عن الأصول والتبينات الأولى للوجود بما هو وجود، والوجه المشترك الأول لكل الموجودات مهما كانت هو أنها موجودة، أي إن لها وجودها^[1]. وهكذا فإن مديات البحث الميتافيزيقي من حيث الموضوع هي بالضبط مديات الوجود، وإلى أين ما امتدت مساحة الوجود امتد معها تواجد الميتافيزيقا وحضورها. وكل من يطلق وصفاً أو تعريفاً للميتافيزيقا، عن عمد أو عن غير عمد، يتقلص بموجبه موضوع بحث الميتافيزيقا إلى شيء أو أشياء معينة، يكون في الواقع قد هبط بالميتافيزيقا إلى مستوى علمٍ خاصٍ (علم جزئي). الميتافيزيقا ليست غير محدودة بشيء أو أشياء معينة وحسب، بل حتى لو افترضنا وجود علم يدرس كل الأشياء ولكن لا من حيث كونها موجودة بل من حيثيات أخرى، فإن هذا العلم لن يكون ميتافيزيقا. وأساساً، لا يمكن لأي علم أن يخوض في كل الجواهر، وإذا قال قائل بذلك لم يكن قوله هذا معقولاً أو محتملاً:

ففي هذه الحالة سيكون هناك علمٌ برهاني واحد فقط يَدْرُسُ كلَّ الصفات، لأن أي علم برهاني يَدْرُسُ الصفات الذاتية لموضوع معين بانطلاقه من المعتقدات المشتركة^[2].

[1]- ما بعد، بيتا، 3، 998 ب 21.

[2]- م ن، 2، 997 ألف 15 - 20. قارن مع بيتا، 1، 995 ب 10 - 13؛ وما بعد، كإيا، 1، 1059 ألف 26 - 29.

أي علم ذاك الذي يدرس الأعراض والصفات الذاتية لكلّ الجواهر؟ لا يوجد مثل هذا العلم، لأن كل علم يدرس الصفات الذاتية لجوهر معين، هو علم خاص أو علم جزئي كما يسمّى. على سبيل المثال ثمة علم خاص يدرس «الأشياء التي لا تنفصل عن المادة لكنها ليست غير متحركة» وهذا العلم الخاص هو «العلم الطبيعي»^[1]. وإذن، فـ «عدد أجزاء الفلسفة بعدد أنواع الجواهر»^[2]. وعلم الرياضيات هو الآخر لا يمكنه أن يدرس كل الجواهر لأنه أيضاً يتعامل مع أشياء غير متحركة، ولكن من المحتمل أنها غير موجودة منفصلةً عن المادة، بل هي في المادة^[3]. إذن، لا العلم الطبيعي ولا علم الرياضيات، لا يستطيعان الخوض في الصفات الذاتية لكل الجواهر. وعليه فتقيد الميتافيزيقا بدراسة الصفات الذاتية لجواهر معينة مثل الله أو النفس، أو لجوهر اعتباري مثل العالم في كليته، هو تجاهل لماهية البحث في الميتافيزيقا. ليس أيّ علمٍ يبحث في الصفات الذاتية لأمر معين بميتافيزيقا.

إذن، ألا يوجد علم واحد، بأيّ منهج كان، يستطيع البحث في كل الجواهر ودراستها؟ هذا سؤال يجد أرسطو نفسه أمامه في الفصل الثاني من الكتاب «بيتا» من «ما بعد الطبيعة» (977 ألف 15 - 20، الفقرة التي أوردنا ترجمتها أعلاه). هل مثل هذا العلم ممكن؟ لا مرء في أن أرسطو في هذه الفقرة وفي فقرات مماثلة من كتابه «ما بعد الطبيعة»، والتي أشرنا لها في الهامش رقم 19 من هذا الفصل، يطرح الشكل الصائب للمسألة، والذي طرح بعد ذلك بتعبير «إمكان الميتافيزيقا». الشخص الذي طرح هذه المسألة بهذا النحو، وبسبب موجة معاداة الأرسطية التي شاعت في تلك الحقبة التي تسمى عصر التنوير، لم يكن يتصور أبداً أن يكون أرسطو قد طرح مثل هذه المسألة، وبشكلها الصحيح، وقدم لها إجابة معقولة. إنما تصور أنه طرح مسألة

[1]- إيسيلين، 1، 1026 ألف 14 - 15.

[2]- كاما، 2، 1004 ألف 3 - 4.

[3]- إيسيلين، 1، 1026 ألف 14 - 16.

لم تكن مطروحة لدى إنسان من قبله، ولأن تصوره عن أساس هذا العلم، كما سنرى في أواخر هذا الفصل، لم يكن تصوراً صائباً، لذا لم يستطع أن يجد لسؤاله المكرور إجابةً معقولةً، بل إن سؤاله، وبسبب ترعرعه ونشوئه الخاص في بيئة فهم غير صحيح للميتافيزيقا وفي مناخٍ معادٍ للأرسطية، كان في الأساس سؤالاً استنكارياً، وقد انصبت كل جهوده على إنتاج جواب سلمي لهذا السؤال انطلاقاً من مقدماته غير الصائبة التي تبناها. لقد تصور، كشخص سمين من الورم، أن سؤاله وإجابته يغلقان إلى الأبد طريق البحث الميتافيزيقي، ويجففان، دفعةً واحدةً، الأحبارَ في أقلام كل الكتاب الميتافيزيقيين، ويصدّانهم عن الكتابة حول الميتافيزيقا.

لقد كان أرسطو واعياً لقضية إمكان الميتافيزيقا التي يشار لها الآن باسم صعوبة (آپوريا) بيتا الثالثة، وقد كان جوابه عن هذه المسألة بالطبع جواباً إيجابياً: من بين الفلسفات النظرية يجب أن تكون الفلسفة التي تدرُس فيما تدرُس الجوهرَ غير المتحرك (الإلهيات) متقدمةً وفلسفةً أولى (الاسم الآخر للحكمة والميتافيزيقا). ولأن هذه الفلسفة أولى فهي كلية. وهي كلية بمعنى «أنها تختص بدراسة الوجود بما هو وجود، سواء ما هو الوجود أو صفاته التي يتصف بها ما هو وجود»^[1]. إذن، إجابة أرسطو عن السؤال الكامن في صعوبة بيتا الثالثة، والذي يعتبره سؤالاً صعباً أو مسألة صعبة، إجابة إيجابية من جهة واحدة فقط، ومن المهم التأكيد على هذه الجهة. لا يشك أرسطو أبداً في أنه لا يمكن لعلم واحد بمفرده دراسة الصفات الذاتية لكل الجواهر. وهذا يعني أن العلم الواحد لا يستطيع دراسة الخصوصيات الأصلية لكل شيء من حيث أن ذلك الشيء موجود، فهذه مهمة تقع على عاتق العلوم الخاصة (الجزئية بهذا المعنى). ولكن ثمة في هذه الغمرة علماً هو أولاً علمٌ نظريٌّ وثانياً ليس أياً من العلوم الجزئية، أي علوم الطبيعيات والرياضيات والإلهيات، ومع ذلك فهو

يدرس كل الجواهر التي تمثل موضوع بحث كل هذه العلوم النظرية، يدرسها من جهةٍ وحيثيةٍ معينةٍ كموضوع له. يدرس هذا العلمُ، والذي يسمّى الحكمة أو ما بعد الطبيعة، كل هذه الجواهر على الرغم من خصوصياتها المتفاوتة، من حيث وفقط من حيث كونها موجودة، ولها بسبب وجودها صفاتٌ خاصةٌ. والحقيقة هي أن الميتافيزيقا تدرس كل الجواهر من حيثية واحدة كلية، حيثية تتعلق بوجود الجواهر، وليس بأشياء معينة ولا بتفاوت الجواهر فيما بينها. بهذا المعنى، يعتقد أرسطو أن الميتافيزيقا ممكنة، بصفتها علماً واحداً هو علم الأصول الأولى والعلل والتبينات الأولى والنهائية، وفي الوقت ذاته علماً بالوجود بما هو وجود وبالملحقات الذاتية للوجود بما هو وجود.

2 - المفهوم السينوي للميتافيزيقا

يبحث ابن سينا في الفصلين الافتتاحيين من <إلهيات الشفاء> حول المسألة التي تقول: ما هو موضوع ما بعد الطبيعة؟ يرتكز الفصل الأول على فكرة أن فريفاً من الفلاسفة والباحثين أخطأوا بخصوص موضوع ما بعد الطبيعة، وجعلوا بعض أفكارها ومسائلها في محلّ موضوعها. من هنا كان الفصل الأول ذا منحى سلبي، وبهذا اختار ابن سينا عنوان هذا الفصل بالشكل التالي: «في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الأولى لتتبيّن إنّيته في العلوم». وللصّل الثاني منحى إيجابي يحاول فيه ابن سينا أن يقول بمنتهى الوضوح ما هو موضوع ما بعد الطبيعة. لذلك نراه يختار عنوان الفصل كما يلي: «في تحصيل موضوع هذا العلم».

الشيء الأول الذي يقوله في الفصل الأول حول ما بعد الطبيعة هو أنهم قالوا إن هذا العلم، والذي يسمّى أيضاً العلم الإلهي، هو من أقسام العلم النظري، ويبحث فيه في أمور هي من حيث الوجود والحدّ منفصلة عن المادة. وقالوا أيضاً إن العلم الإلهي علم يبحث فيه عن الأسباب الأولية للوجود الطبيعي والرياضي وملحقاتهما،

وعن مُسبب الأسباب ومبدأ المبادئ وهو الإله (تعالى جَدُه) (ص4)^[1]. ثم يقول إنهم يقولون إن الفلسفة الأولى، والتي يسمونها في الوقت نفسه الفلسفة الحقيقية، موجودة، وهذه الفلسفة الأولى هي التي تثبت وتصحح مبادئ العلوم الأخرى، وهذه الفلسفة هي الحكمة الحقيقية. ثم يعرف الحكمة على ثلاثة أنحاء:

- 1 - الحكمة هي أفضل علمٍ بأفضل معلوم.
- 2 - الحكمة هي أصحُّ المعارف وأكثرها يقينيةً.
- 3 - الحكمة عبارة عن العلم بالأسباب الأولية لكل شيء (الكل).

هل تتعلق هذه التعاريف الثلاثة بعلم واحد أم بعلوم مختلفة يسمى كل واحد منها حكمة؟ يتابع ابن سينا بحثه بالقول إن ما بعد الطبيعة هي نفسها الفلسفة الأولى والحكمة المطلقة، والصور الثلاث أعلاه هي في الحقيقة صفاتٌ لعلمٍ واحد هو ما بعد الطبيعة (ص 5).

ثم يتناول ابن سينا الموضوع القائل إنه بخلاف تصور البعض، لا يجوز أن يكون وجود الله (تعالى جده) موضوعاً لما بعد الطبيعة. ويستدل في هذا الشأن بما يلي: كما أثبتنا في كتاب البرهان بالتفصيل فإن وجود موضوع كل علم يُعَدُّ أمراً مفروغاً منه في ذلك العلم، فذلك العلم لا يدرس إلا أحوال ذلك الموضوع^[2]. ولا يمكن اعتبار وجود الله مفروغاً منه في ما بعد الطبيعة، لأن ذلك من مسائل ما بعد الطبيعة ومطلوباتها. فبغير ذلك لن يخرج الوضع عن حالين:

- 1 - إما أن يكون وجوده أكيداً راسخاً مفروغاً منه في هذا العلم (ما بعد الطبيعة) ومطلوباً في علم آخر، أو:

[1]- في هذا القسم وبسبب كثرة الإحالات ولتسهيل الأمر على القارئ اكتفينا بذكر أرقام صفحات «إلهيات الشفاء» داخل قوسين ()، وفي النص الأصلي.

[2]- كنموذج على ذلك راجع: الفصل السادس من المقالة الثانية من «برهان الشفاء».

2 - أن يكون مفروغاً منه في هذا العلم وفي الوقت ذاته غير مطلوب في أي علم آخر. وواضح أن كلا هذين الوجهين باطل، إذ لا يجوز أن يكون وجوده (تعالى جده) مطلوباً في علم آخر، فما عدا علم الأخلاق وعلم السياسة، وعلم الطبيعيات، وعلم الرياضيات، وعلم المنطق، لا يوجد علم حكمي آخر، والحال أن أي واحد من هذه العلوم الحِكْمِيَّة لا تناقش إثبات الإله (تعالى جده)^[1]. بل إن هذه العملية غير جائزة أساساً، بمعنى أن أي علم من العلوم لا يُثبِت وجوده، وليس هذا وحسب بل إن إثبات وجوده في العلوم الأخرى غير جائز، لأن مسائل كل علم عبارة عن إثبات العرض الذاتي لموضوع العلم، والعرض الذاتي هو ما يلحق بالموضوع إما بسبب ذات الموضوع نفسه أو بسبب أمر مساوٍ للموضوع. ومن جهة أخرى فإن موضوع مسألة العلم إما عين موضوع العلم، أو نوع منه، أو عرض ذاتي له، أو عرض ذاتي لنوع منه، وما يقوّم العلم بحسب الماهية أو بحسب وجود موضوع العلم، لا يجوز أن يكون مطلوباً في ذلك العلم. وعليه، لا يتسنى لأي علم، ما عدا الميتافيزيقا، أن يبحث في مبدأ كل الموجودات. وإذن، لا يمكن لوجود الله تعالى أن يكون مفروغاً منه في ما بعد الطبيعة، وأن يكون مطلوباً في علم غير ما بعد الطبيعة، وأن يصار إلى إثباته هناك.

[1]- يقول صدر المتألهين في «تعليقة على إلهيات الشفاء» (ج 1، ص 23 - 24): [القول إن] <إثباته تعالى ليس مطلوباً في نفسه إلا في الحكمة النظرية فيه نظر، لأن الطبيعيين يبحثون عن إثبات الإله - جلّ ذكره - من طريق الحركة، وأنه لا بدّ أن ينتهي المتحركات والمحرك إلى محرّك غير متحرك وإلى محرّك غير متناهي القوة، دفعاً للدور والتسلسل. والجواب أن المراد أن إثبات الإله بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوباً في غير هذا العلم، وإنما يبحث الطبيعي عن إثبات مبدأ للحركة غير متناهي قوة التأثير ليس بجسم ولا جسماني؛ لأنه يبحث عن أحوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ حركته الغير متناهي، فليس مطلوبه إثبات وجوده تعالى في نفسه، بل وجوده للحركة والمتحرك من حيث هو متحرك؛ فأين هذا المطلوب من ذاك وإنّ لزمه بالعرض من جهة أن وجود الشيء لغيره يستلزم وجوده في نفسه؟! وهذا أولى في الاعتذار من الذي سيذكره الشيخ. والحاصل أن وجود الواجب في نفسه ليس مطلوباً في شيء من العلوم إلا هذا العلم.>

وكما سنلاحظ في النص فإن ابن سينا نفسه يخوض في هذه المسألة ويقول إن البحث في وجود الله في الطبيعيات عن طريق الحركة هو بحث في مسألة غريبة على الطبيعيات. وعندما تكون هذه المسألة غريبة على الطبيعيات وهي علم حقيقي، فمن الواضح ما سيكون شأنها في أمور من قبيل الأخلاقيات والمشاعر مثل الشعور بالواجب وغير ذلك.

والشق الثاني باطل أيضاً، أي إن من الباطل كذلك أن يكون وجوده تعالى مفروغاً منه في ما بعد الطبيعة ويكون مطلوباً في علم غير ما بعد الطبيعة، لأن وجوده في هذه الحالة لن يكون مطلوباً أساساً في أي علم، وإذا كان الأمر كذلك فلن يخرج وضعه عن حالين:

1 - إما أن يكون بيئاً بذاته.

2 - وإما أن نياس من تبيينه النظري.

الشق الأول ليس بصحيح، أي إنه ليس بيئاً بذاته لأننا يجب أن نسوق الدليل لإثبات وجوده تعالى. والشق الثاني غير صحيح أيضاً، بمعنى أننا لسنا يائسين من تبيينه النظري لأننا نمتلك الدليل على وجوده. أضف إلى ذلك أنه كيف يمكن لليائس من بيان وجود الله تعالى أن يؤمن بوجوده؟^[1]

هذا السؤال يطرحه الشيخ الرئيس ابن سينا، والذين يقصدهم بسؤاله هذا هم الذين يعتبرون، واهمين، وجودَ الله بدهياً، أو يجرون مجرى كانط في استنباط وجود الله بطريقة شعورية من قبيل استنباطه أو بتعبير أدق الشعور به عن طريق الشعور بالواجب (الوظيفة) وما إلى ذلك. مثل هؤلاء نفر يكرسون في الواقع أسس الإلحاد الحديث، ويدعون الإنسان إلى شيء لا يستطيعون البرهنة على وجوده! لا ريب في أن مثل هذه البدايات المزعومة أو المشاعر الأخلاقية إذا وجدت لها أنصاراً وأتباعاً فإنها سوف تُقبَل في مجالات غير معرفية، والقبول غير المعرفي وغير العقلاني قبولٌ عملائي مؤقت، فإذا زالت أراضيات ذلك القبول غير العقلاني في موضع ما، زال القبول أيضاً. على كل حال، النقطة التي يشدد عليها ابن سينا، فضلاً عن الفكرة أعلاه، هي أن

[1]- إلهيات الشفاء، ص 6 : «ثم المأيوس عن بيانه كيف يصح تسليم وجوده؟»، من المدهش كم تنطبق هذه الجملة العريضة لابن سينا على الوضعية التي تسود روح علم المعرفة الدينية في الغرب. فالغربي يئس أحياناً من تبيين وجوده، وبذلك يرضى بالمشاعر والعواطف والمن عنديات، وأحياناً يعتبر وجوده بديهياً وأساسياً، وبذلك تفتح معركة أخرى، وما ينتج من هذه الغمرة فقط هو إلحاد يُعد الثمرة الأكيدة لمثل هذه الإبيستيمولوجيات.

وجود الله لا يمكنه إطلاقاً أن يكون موضوعاً لما بعد الطبيعة. وبغير ذلك فإن وجوده إما أن يكون بديهياً أو أن يعتبر تبيينه النظري غير ممكن. سارت الفلسفة الغربية في عهدها الحديث والمعاصر في كلا الطريقتين بشكل مستعار، وأنصار الفلسفة الغربية المسلمون، والذين لا يرغبون في التدبر في الفلسفة الإسلامية لأسباب عدة، يسرون هم أيضاً في هذا الطريق أحياناً وفي ذاك الطريق أحياناً أخرى.

إذن، ما بعد الطبيعة وحدها هي التي تتحلى بأهلية النقاش حول وجود الله، وعليه لا يعود من الجائز أن يكون وجوده موضوعاً لما بعد الطبيعة، لأنه ليس ثمة علمٌ يُثبِتُ موضوعه.

والآن، إذا لم يكن وجود الله موضوعاً لما بعد الطبيعة فقد يقال إن موضوع ما بعد الطبيعة هو الأسباب القصوى للموجودات. إذا قالوا هذا يردّ عليهم ابن سينا بالقول إن النظر في الأسباب ممكن على أربعة أشكال:

- 1 - النظر في الأسباب من حيث كونها موجودات.
- 2 - النظر في الأسباب من حيث إنها أسباب مطلقة.
- 3 - النظر فيها من حيث أن كل واحد من الأسباب الأربعة تختص به، أي من حيث أن هذا فاعلٌ وذاك قابلٌ، والآخر شيء آخر.
- 4 - النظر فيها من حيث أنها مجموعة تستحصل من كل تلك الأسباب الأربعة (ص 7).

ويدحض ابن سينا الشكل الثاني والثالث والرابع من بين هذه الأشكال الأربعة، ويوافق الشكل الأول بتفسيره الخاص الذي يعرضه له.

الشكل الثاني باطل، أي لا يمكن لموضوع ما بعد الطبيعة أن يكون النظر في الأسباب المطلقة حتى يبحث هذا العلم في أمور تلحق بالأسباب من حيث هي

أسباب مطلقة. يتجلى بطلان هذا الوجه عن طريقين: الأول هو أن بعض المعاني التي تبحثها ما بعد الطبيعة ليست من الأعراض التي تختص بالأسباب من حيث هي أسباب، وذلك من قبيل بحوث الكلي والجزئي، والقوة والفعل، والإمكان والوجود. مثل هذه المعاني يجب أن تدرس في ما بعد الطبيعة، أولاً لأنها في حد ذاتها بالبحوث الذي يعتبرُ البحثُ فيها ضرورياً، وثانياً لأنها ليست من الأعراض الخاصة بالعلوم الطبيعية أو الرياضية، ولا من الأعراض الخاصة بالعلوم العملية، لذلك فلا مندوحة من أن يكون البحث فيها من اختصاص العلوم النظرية التي تسمى ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي.

أما الطريق الثاني لدحض الشكل الثاني وإظهار بطلانه فهو أن البحث حول أحوال الأسباب القسوى من حيث هي أسباب مطلقة فرغ على إثبات وجود مثل هذه الأسباب. وإثبات وجودها متوقف على العلم بأنه توجد في عالم الوجود موجودات تتعلق وجودها بالأسباب الفاعلية، والصورية، والغائية، والمادية. بمعنى أنه ما لم يثبت أن في عالم الوجود سبباً ومُسبباً، ووجود الثاني (المُسبَّب) يتعلق بوجود الأول (السبب)، فلن يكون وجود السبب المطلق لازماً عند العقل، ولن يكون معلوماً أن هناك سبباً في العالم أصلاً. ولكن من ناحية أخرى، لا يمكن إثبات السببية والمُسبَّبية بين شيئين عن طريق الحس، فما يرشدنا إليه حسنا في هذا الخصوص هو مجرد التعاقب بين ذلكم الشئين، وعندما يتعاقب شيان تلو بعضهما ويأتي أحدهما تلو الآخر فلا يلزم ذلك أن «يكون أحدهما سبباً للآخر، والإقناع الذي يتكون في نفوسنا نتيجة تكرار الإدراك الحسي ليس إقناعاً يقينياً، إلا إذا علمنا أن الأمور الأكثرية أو الدائمة ليست تصادفية، إما لها سبب ذاتي، وهذا السبب إما طبيعي أو اختياري. معرفة هذا الأمر ليست بيّنة أو أولية بل هي معرفة مشهورة، وإذا كانت فكرة (أن) للأمور الحادثة مبدأً وأصلاً) فكرةً قريبةً من البدهة عند العقل، فهذا لا يعني أن

بدايتها مقبولة، إنما ينبغي أن نسوق بياناً برهانياً لصالح هذه الفكرة، وبيانها البرهاني لا يساق إلا في ما بعد الطبيعة. وإذن، فالأسباب القصوى والمطلقة من حيث كونها أسباباً مطلقة لا يمكن أن تكون موضوعاً للميتافيزيقا.

ومن هنا يتجلى بطلان الشكل الثالث أيضاً، لأن البحث في الأسباب القصوى، من حيث الوجود الاختصاصي لكل واحد، هو مطلوب ما بعد الطبيعة، وهذا بحد ذاته علامة على بطلان الشكل الرابع، لأن البحث في أجزاء مجموعة متقدّم على البحث عن نفس تلك المجموعة.

أما إذا كان النظر في الأسباب القصوى من حيث كونها موجودة، ومن حيث العوارض التي تعرّض على الأسباب من حيث وجودها (أي الشكل الأول) فمن الضروري في هذه الحالة أن يكون الموجود بما هو موجود الموضوع الأصلي والأول لما بعد الطبيعة (ص 8 - 9)، ويكون البحث في الأسباب القصوى مطلوبها وكمالها.

في الفصل الثاني من المقالة الأولى من إلهيات الشفاء، يسير ابن سينا عبر طرق ثلاثة نحو موضوع ما بعد الطبيعة فيثبت هذا الموضوع. الطريق الأول يمرّ من خلال دراسة موضوعات سائر العلوم النظرية، وهي العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، وعلم المنطق، ويصل أخيراً إلى موضوع ما بعد الطبيعة. في هذا الطريق يطرح ابن سينا نقطة على جانب كبير من الأهمية، وهي أن موضوعات كل واحد من هذه العلوم الثلاثة بدورها يمكنها أن تُدرّس ضمن موضوع ما بعد الطبيعة. بعبارة أخرى، يمكن أن ينظر لكل واحد من هذه الموضوعات الثلاثة، مضافاً إلى النظرة الخاصة لعلمه الخاص، يمكن أن ينظر له نظرة أخرى هي النظرة الميتافيزيقية. وهذا لا يعني أن كل ما يوجد في عالم الوجود يمكنه من جهة معينة أن يعتبر موضوعاً لما بعد الطبيعة. يدلّ بحثُ ابن سينا هذا دلالة واضحة على مدى فقر وضيق نظرة أمثال بومغارتن وكانط لما بعد الطبيعة، بل ومن قبلهما كريستيان فولف، ومن بعدهما أمثال اتين جيلسون، وكم كانت تصوراتهم لعلم ما بعد الطبيعة بعيدة عن حقيقة النظرة الميتافيزيقية.

دليل ابن سينا في هذا الطريق معقد إلى حدّ ما، ويلوح أن محاولة تبسيطه من دون المساس بمحتواه، لن يحالفها التوفيق كثيراً. يقول بدايةً إن موضوع العلم الطبيعي - من بين العلوم - هو الجسم، ولكن لا من حيث وجوده وكونه موجوداً، أو من حيث كونه جوهرًا، أو من حيث أنه مؤلف من مصدرين هما الهيولي والصورة، وإنما من حيث أنه موضوع للحركة والسكون. وعلى ذلك فالعلم الطبيعي لا يُبحث بحثاً ميتافيزيقياً، والعلوم التي تتفرع عن العلم الطبيعي وتقع تحته تتعد من باب أولى عن البحوث الميتافيزيقية^[1]. وكذا الحال بالنسبة للأخلاق حسب رأيه، فدراسة علم الأخلاق لموضوعاته لا يمكنها أن تُعدّ بحثاً ميتافيزيقية.

أما موضوع علم الرياضيات أو المقدار المجرد عن المادة والموجود في الذهن (الهندسة)، أو المقدار الذي يؤخذ بنظر الاعتبار في الذهن مختلطاً بالمادة (الهيئة)، أو العدد المجرد عن المادة (الحساب)، أو العدد في المادة (الموسيقى)، فهذه العلوم تبحث فقط في أحوال موضوعاتها وليس في وجود موضوعاتها. وموضوعات العلوم الواقعة تحت علم الرياضيات^[2] بعيدة من باب أولى عن موضوع ما بعد الطبيعة.

أما موضوع علم المنطق فهو المعقولات الثانية المستندة إلى المعاني المعقولة الأولى من حيث كيفية الوصول من المعلوم إلى المجهول، وليس من حيث وجودها العقلاني. وبالتالي لا يناقش أيّ علم من هذه العلوم وجود موضوعاته.

إذا أراد شخصٌ دراسة الجواهر من حيث هو موجود، ودراسة الجسم من حيث هو جوهر، ودراسة المقدار والعدد من حيث هما وجودان، ودراسة وجود الأمور الصورية التي ليست في المادة (الجواهر العقلية) أو في مادة غير الجسم (الصور المعقولة) فهو مضطر لتخصيص بحث مستقل لهذه الموضوعات، بحث يجب أن

[1]- حول أقسام العلوم الطبيعية وأبها أصل وأبها فرع راجع: صدر المتألهين، تعليقة على إلهيات الشفاء، ج 1، ص 36 - 35.

[2]- حول هذه العلوم راجع: صدر المتألهين، م ن، ص 38 - 39.

يكون مختلفاً عن البحوث الطبيعية، والرياضية، والمنطقية، والأخلاقية. لكل واحد من موضوعات العلوم أعلاه وجهٌ مباين للوجه الذي يُبحث في تلك العلوم. الجوهر الجسماني مثلاً والذي هو موضوع العلم الطبيعي، إذا نظر إليه فقط من حيث كونه جوهرًا فلن تعود له علاقة بالمادة، إذ في غير هذه الحالة سيكون الجوهر جوهرًا جسمانيًا فقط، وهو ليس كذلك. أو العدد من حيث هو عدد لا يختص بالمحسوسات لأنه يطلق على الأمور غير المحسوسة أيضاً. وحتى المقدار نفسه هو اسم مشترك ويطلق على شيئين:

1- البعد المقوّم للجسم الطبيعي، أي البعد الجوهرية وهو نفسه الصورة الجسمانية.

2- الكم المتصل الذي يطلق على الخط والمستوي والجسم المحدود.

المعنى الثاني هو المقدار في واقع العرض، بينما المعنى الأول هو الجوهر ولذلك يعتبر من مقومات الجسم. ليس أيّ من هذين المعنيين مفارقاً للمادة، ومع ذلك فالمقدار بالمعنى الأول هو مبدأ وجود الأجسام الطبيعية لأنه صورة جسمانية، ويُعدّ بمعىة الهيولى من مبادئ الجسم الطبيعي. إذن، لا يستطيع هذا المعنى للمقدار أن يكون قائماً بالمحسوسات، لأن الواقع هو أن المحسوسات قائمة به. أما الكم المتصل فإذا نوقش من حيث وجوده وأي نوع من الوجود هو، فهذا النقاش لن يكون في الواقع حول المعنى الذي يتعلق بالمادة. وفي هذا الخضمّ فإن كون موضوع المنطق خارجاً عن المحسوسات أوضح. كل هذه الموضوعات، بالحيثيات المذكورة، لا يتسنى افتراض موضوع مشترك لها باستثناء الوجود ووجودها، فهي من هذه الحيثيات حالات الوجود وعوارضه، ولا يمكن لشيء أن يستوعبها كلها ما عدا حقيقة معنى الوجود. وعليه فإنها كلها، من هذا الحيث، تُناقش في ما بعد الطبيعة. إذن، تُدرّس الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) جانباً من صفات موضوعات العلوم الأخرى لا يتعلق بجسمانيتها، وكل هذه الموضوعات، من هذا الوجه، هي جزء من موضوع الميتافيزيقا.

الطريق الثاني الذي يسير فيه ابن سينا نحو موضوع ما بعد الطبيعة هو أنه توجد أحياناً أمور من الواجب على الإنسان أن يحققها ويوحدها في نفسه ويوضح ما هي، وهذه الأمور مشتركة بين العلوم. ومن هذه الأمور على سبيل المثال الواحد بما هو واحد، والكثير بما هو كثير، والموافق والمخالف والضد. كيفية تشارك العلوم في مثل هذه الأمور هي أن بعض العلوم تستخدم هذه الأمور فقط من دون أن تبحث في وجودها، وبعض العلوم تأخذ حدود تلك الأمور بنظر الاعتبار ولا تبحث هي الأخرى في وجودها. لا يظلم أي علم من العلوم المذكورة بالبحث حول هذه الأمور، وهذه المعاني في الوقت ذاته ليست من العوارض الخاصة لموضوع أي واحد من هذه العلوم الجزئية. ينبغي اعتبار هذه الأمور من عوارض الوجود بما هو وجود، وعليه فإن البحث حولها بحث ميتافيزيقي. لأن الموجود بما هو موجود أمر مشترك يشملها كلها دفعة واحدة، وبالتالي يجوز اعتبارها موضوعاً لما بعد الطبيعة.

الطريق الثالث هو أن موضوع ما بعد الطبيعة يجب أن يكون غنياً عن الإثبات، وما من شيء يتمتع بهذه السمة كالموجود بما هو موجود مثلما تبين لنا في فصول سابقة من هذا الكتاب. إذن، موضوع الميتافيزيقا الأول هو الموجود بما هو موجود (ص 10 - 13).

الواقع أن هذه الطرائق السنيوية الثلاث تكشف بنحو من الأنحاء عن إمكانية علم الميتافيزيقا، والشيخ الرئيس في صدد أن يقول: لماذا يجب أن نثبت ما بعد الطبيعة كعلم واحد، وما هو سبيل تثبيته؟ وهو يجيب عن مسألة إمكان ما بعد الطبيعة عن طريق آخر في موضع آخر^[1] : مع أن الوجود ليس جنساً كما نعلم، ولا يطلق بالتساوي على الأشياء التي يطلق عليها، وذلك لأنه معنى واحد يطلق على الأمور على نحو التقديم والتأخير، بحيث يطلق أولاً على الجوهر ثم على غيره، مع

[1]- إلهيات الشفاء، ج 1، ص 5، ص 34 - 35. سبق أن أوردنا ترجمة هذه الفقرة (الفصل الرابع، النص المرتبط بالهامش

ذلك لأنه معنى واحد، أي لأنه مشترك معنوي، تلحقه عوارض خاصة، ويمكن لعلم واحد بل ينبغي عليه أن يتكفل بالبحث في الوجود، كما أن الطبّ مثلاً يتكفل بالبحث حول كل الأمور المتعلقة بالصحة.

يعتقد ابن سينا أن ما بعد الطبيعة أيضاً، شأنه شأن أي علم آخر، يتقسم إلى أجزاء، ويمكن رصد ثلاثة أجزاء له:

- 1 - جزء منه يبحث في الأسباب القصوى والسبب الأول.
- 2 - وجزء منه يبحث حول عوارض الموجود بما هو موجود.
- 3 - والجزء الثالث يبحث في مبادئ العلوم الجزئية.

يقول الشيخ الرئيس في معرض إيضاح الجزء الأول إن الأسباب القصوى تبحث في ما بعد الطبيعة لأنها أسباب كل الموجودات المعلولة من حيث وجودها، والسبب الأول يبحث هنا من حيث أن كل موجود معلول، بما هو موجود معلول يستفيض من السبب الأول. أما مبادئ سائر العلوم الجزئية فتبحث في ما بعد الطبيعة على نحو عام وباعتبارها أحوالاً للوجود. أي إن البحث فيها بالشكل الذي يأخذها بنظر الاعتبار قبل تخصيصها لموضوع العلم الطبيعي. على سبيل المثال تناقش ما بعد الطبيعة مبدأ عدم التناقض وهو من عوارض الوجود بما هو وجود. ولكن عندما يُخصص هذا المبدأ لموضوع الرياضيات، ويقال مثلاً إن كل مقدار إما مشارك أو مباين، فلن يعود البحث عنه بحثاً ميتافيزيقياً (ص 14 - 15).

ويطرح الشيخ الرئيس تقسيماً آخر للأمر التي تبحث في ما بعد الطبيعة، وملاك هذا التقسيم علاقة هذه الأمور بالمادة. وخلال هذا التقسيم يوضح الشيخ الرئيس لماذا يسمّى ما بعد الطبيعة علماً إلهياً. الأمور التي تُبحث ويبحث حولها في ما بعد الطبيعة على أربعة أقسام:

1 - بعضها مبرراً تماماً عن المادة وعن التعلقات المادية، مثل ذات الواجب تعالى والعقول.

2 - وبعضها مخالط للمادة، لكنه يخالط المادة في مقام سبب المادة ومقومها والمتقدم عليها، والواقع إن المادة ليست مقوماً له، مثل الصورة الجوهرية.

3 - والبعض الآخر قد يوجد أحياناً في المادة وقد لا يوجد فيها في أحيان أخرى. ويضرب ابن سينا نفسه مثلاً على هذا القسم الثالث بالعلية والوحدة. ولكن يتسنى القول إن الأمور العامة والمعقولات الفلسفية الثانية التي تعرض على الوجود بما هو وجود، ينبغي أن تدرج ضمن هذا القسم.

الشيء الذي من المهم جداً أن نعلمه بخصوص هذا القسم من حيث الإدراك الصحيح لماهية ما بعد الطبيعة، هو أن وجود مثل هذه المعاني في المادة ناجم فقط و فقط عن خصوصية وجودها الطبيعي، وليس عن الطبايع المشتركة أو وجوداتها المطلقة كما يتصور صدر المتألهين^[1]، إذ كما يقول الشيخ الرئيس نفسه طبيعتها المشتركة بما هي هي لا تحتاج وجود المادة لتحقيقها، بالرغم من أنها تتحقق في المادة أيضاً. مثل هذه المعاني هي في الحقيقة، تبعاً للوجود وكالوجود، جسراً للربط بين الوجودات المادية والوجودات غير المادية. من باب التمثيل نأخذ العلية هنا بنظر الاعتبار: لأن العلية من عوارض الوجود بما هو وجود، فلا يستطيع أحد تقليص مديات إطلاق معناها على المحسوسات والماديات فقط، فمديات إطلاق هذا المعنى في الحقيقة يتسع باتساع مديات الوجود بالضبط، فإذا كان الكلام حول الوجود المادي أطلقت العلية على الوجود المادي، وإذا كان الكلام عن غير الوجود المادي أطلقت العلية على الوجود غير المادي. والتعذر الذي زعم البعض أنهم وجدوه هنا ناشئ عن قصر فهم في خصوص وضع الوجود والمعاني التابعة له، وإلا فلا يوجد في

[1]- تعليقة على إلهيات الشفاء، ج 1، ص 69.

الحقيقة تعذر ولا يوجد تقييد في الأمر. ويمكننا أن نضرب الوحدة مثلاً، فكل ما هو موجود هو واحدٌ مهما كان، وهذا من عوارض الوجود بما هو وجود، وتعذر إطلاقه على الأمور غير المادية تعذر وهمي، لأن تعين أي شيء كموجود معين يفيد وحدته، والوحدة هناك متواكبة دوماً مع الوجود. وعلى حد رأي الشيخ الرئيس فالواحد له أشد العلاقة بالموجود، وكل شيء هو بسبب تعينه واحداً: «الواحد شديد المناسبة للوجود»، و«كل شيء فإنما يصير هو ما هو بأن يكون واحداً متعيناً»^[1].

وثمة نقطة أخرى هنا هي أن كل المفاهيم التابعة للوجود تطلق بشكل تشكيكي كما هو الأمر بالنسبة للوجود نفسه. بتعبير آخر إطلاق هذه المفاهيم مثل مديات إطلاقها تابعة لإطلاق الوجود. وهي مثل الوجود تطلق على كل شيء حسب ذلك الشيء.

4 - القسم الرابع من الأمور التي تبحث في ما بعد الطبيعة، هو الأمور المادية مثل الحركة والسكون. بيد أن ما يبحث من هذه الأمور في الميتافيزيقا ليس وضعها في المادة بل طريقة وجودها.

وعليه، تسمى ما بعد الطبيعة علماً إلهياً من حيث أن له وجهة نظر غير مادية حتى بخصوص الأمور المادية. وبالطبع من الواضح أن هذا لا يعني أن ما بعد الطبيعة تبحث في المجردات وحسب، وإنما إذا قيل إن الميتافيزيقا تبحث في الأمور المفارقة فيجب أن يفهم من هذا القول أن رؤية الميتافيزيقا غير مادية، وكما أنها غير مادية فهي أيضاً غير غير مادية، بمعنى أنها لا تناقش الموجود المفارق من حيث مفارقتها، بل تناقشه من حيث وجوده. وعلى العموم، لا يوجد شيء لا تملك ما بعد الطبيعة رأياً إلهياً حوله بهذا المعنى. يقول صدر المتألهين في «تعلية على إلهيات الشفاء» (ج 1، ص 70):

[1]- إلهيات الشفاء، ج 3، 1، ص 95.

ولأجل هذا يمكن للحكيم الإلهي أن يدرج كثيراً من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوّة نظره وعموم قواعده وأحكامه.

3 - رؤية كانط للميتافيزيقا.. تاريخ رؤية غير صائبة

في القسمين السابقين من هذا الفصل تحدثنا عن تصور أرسطو وتصور ابن سينا للميتافيزيقا باعتبارها علماً متعيناً له موضوع معين وهوية مشخصة. وتبين هناك ما هي الميتافيزيقا (أو ما بعد الطبيعة) وما هو موضوعها، وكيف يترابط منبثها وإمكانها مع بعضهما. وتجلي لنا أن هذا التصور للميتافيزيقا يستبطن في داخله، في الحقيقة، طريقة بناء الميتافيزيقا وفي الوقت ذاته كيفية إمكانها. وعندما يُحصّص هذا التصور ويفتح بابه بشكل جيد وواضح ستتجلي أيضاً بنية الميتافيزيقا وإمكانها.

مقابل هذا التصور الذي استسيخ ونُضج في الفلسفة الإسلامية، ومرت متابعته في القرون الوسطى على يد توما الأكويني، أطلق فرانسيس بايكون في نهايات القرن السادس عشر وبواكير القرن السابع عشر للميلاد، تصوراً للميتافيزيقا يختلف تماماً عن مفهومها الشائع. «لم يكن لفرانسيس بايكون أفكاره وأعماله المميزة في مجال الفلسفة بمعناها الميتافيزيقي، وليس في كتاباته وآثاره الفلسفية شيء يدل على سعة وعمق اطلاعه حول الفلسفات القديمة والمعاصرة له»^[1]، ومع ذلك نراه في تصنيفه للعلوم، يقسم الفلسفة أولاً إلى ثلاثة أقسام:

1 - الفلسفة الإلهية، وموضوعها الله.

2 - الفلسفة الطبيعية، وموضوعها الطبيعة.

3 - الفلسفة الإنسانية، وموضوعها الإنسان.

وإلى جانب هذه الأقسام الثلاثة من الفلسفة، يطرح بايكون قسماً آخر من

[1]- محسن جهانگيري، حياة فرانسيس بايكون وآثاره، ص 21.

الفلسفة هو الأساس المشترك بين كل العلوم، ألا وهو الفلسفة الأولى. ولا يورد بايكون هذا القسم ضمن تصنيفه لأنواع الفلسفة وأقسامها، إنما يذكر عنه شيئاً قبل طرحه لأقسام الفلسفة، ويعتبره أشبه بجذع شجرة أغصانها سائر العلوم المتفرعة عنها. والحقيقة هي أن الفلسفة الأولى عند بايكون عبارة عن مجموعة من المبادئ والأصول المشتركة بين كل العلوم مثل فكرة أن المقدارين المساويين لمقدار ثالث متساويان فيما بينهما، أو فكرة أن ما يفعله الله سيبقى إلى الأبد لا يضاف له شيء ولا ينقص منه شيء. ولا يناقش بايكون منشأ وأساس هذه المبادئ، وإلى جانب أنه يعتبر بعض هذه الأصول مبادئ للمنهج الاستقرائي، فهو يرى بنحو دوري أنها كلها حصيلة الاستقراء. كما أنه يعتبر طائفة من الصفات النسبية والعارضة نظير التماثل وعدم التماثل والإمكان، يراها من مباحث فلسفته الأولى^[1]. وهكذا فالفلسفة الأولى عند بايكون لا تشترك مع الفلسفة الأولى عند أرسطو إلا في الاسم، أما من حيث المحتوى والمسائل المدروسة فلا صلة لها بالبحث عن «الوجود بما هو وجود».

الفلسفة الإلهية لدى بايكون، والتي سماها هو نفسه الإلهيات الطبيعية، تقف في مقابل الإلهيات المنزلة، وكان يقصد منها غالباً البحث حول وجود الله والإيمان به. أما الفلسفة الطبيعية، والتي كان منشداً إليها كل انشداد، فقد اعتبرها على قسمين: 1 - الفيزياء، 2 - الميتافيزياء (الميتافيزيقا، أو ما بعد الطبيعة، أو ما وراء الطبيعة). موضوع الميتافيزيقا عنده هو «صور الأشياء، والغرض منها اكتشاف قوانين الطبيعة والتصرف في الطبيعة»^[2]. كما يقسم بايكون الفلسفة الإنسانية إلى قسمين هما: 1 - علم الإنسان، 2 - السياسة. ويوزع علم الإنسان نفسه إلى صنفين هما: 1 - علم البدن، 2 - علم النفس.

[1]- م ن، ص 67 - 69.

[2]- م ن، ص 77.

وهكذا، يُستبعدُ المبررة من تقسيم بايكون المفهومُ الأرسطي للميتافيزيقا، والذي يعدُّ موضوعه الأول الوجود بما هو وجود، وتطلق الفلسفة على أمور وأشياء لم تكن البحوث حولها من ضمن بحوث ما بعد الطبيعة. وقد توصل الفيلسوف العقلي الألماني كريستيان فولف الذي عاش خلال عصر التنوير (1679 - 1754 م) إلى نفس هذا التحول والتغيير الذي تكوّن على خلفية معاداة الأرسطية، ولكن بصورة أخرى. أولاً اعتبر فولف الميتافيزيقا معادلة للفلسفة النظرية، وبذلك غيّر موضوعها الذي شخّصه أرسطو، فكما علمنا، يعتقد أرسطو أن الميتافيزيقا (الفلسفة الإلهية) هي قسيم الفلسفة الطبيعية مثلاً، أما من وجهة نظر فولف للميتافيزيقا فيزول هذا التفكيك والفرز، ويتسع موضوع الميتافيزيقا. ثانياً يميّز فولف بين الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة، ويرى أن موضوع الميتافيزيقا العامة، والتي يسمّيها أيضاً علم الوجود أو الأنطولوجيا (Ontology)، هو الوجود بما هو وجود. بيد أن هذا الحفاظ والإبقاء على المفهوم الأرسطي للميتافيزيقا لم يتجاوز حدود الاسم فقط، ذلك أن فولف اعتقد أن الوظيفة الأصلية للميتافيزيقا هي أن تجعل المفاهيم والأصول المألوفة، والتي عرّفت بكل وضوح، أحكاماً استنتاجية يمكن إطلاقها على كل متعلقٍ ممكنٍ للفكر (كل متعلقات التفكير الممكنة). وهكذا، لم تعد الميتافيزيقا بحثاً واقعياً حول الوجود بما هو وجود، بل مجرد تعليمة صورية حول الأصول المألوفة. ولم تعد ميتافيزيقا فولف تتحدث عن أحكام الوجود بما هو وجود، ولا تنبع من الوجود^[1].

أما الميتافيزيقا الخاصة فيقسّمها فولف إلى ثلاثة علوم فلسفية هي: علم العالم أو

[1]- كورت، امريش (1968 م)، ص 21. يقول كاپلستون: مع أنهم نسبوا إلى فولف عادةً تفكيك الميتافيزيقا العامة عن الميتافيزيقا الخاصة، وبالنتيجة عن الإلهيات الطبيعية، فإن هذا التفكيك حصل قبل ذلك على يد أحد أتباع ديكارث واسمه كلاوبرغ (1622 - 1665 م؛ Clauberg)، وقد كان يستخدم بدل مفردة ontology مفردة ontosophy، وبعد ذلك استخدم جان باتيست دوامل (1624 - 1706 م Jean - Baptiste Duhamel) المدرسي هذه المفردة في كتابه «الفلسفة العامة» (Philosophia universalls) (تاريخ الفلسفة، ج 6، ص 124). يمكن ترجمة مفردة ontosophy إلى حكمة الوجود.

الكون (cosmology)، وعلم النفس (psychology)، والإلهيات الطبيعية (Natural theology)، وهكذا لم يُخصَّص هذا الفيلسوف الألماني مكاناً لعلم الوجود بما هو وجود لا في الميتافيزيقا العامة ولا في الميتافيزيقا الخاصة. من جهة أخرى، ما سمَّاه فولف علم وجود أو أنطولوجيا، لأنه اقتصر على تعليمه صورية محضة حول الأصول المألوفة، لذلك لم يكن له أي شأن أو علاقة بالعلل النهائية لكل الأشياء الموجودة ومنها الله باعتباره العلة الأولى. وقد حاول في الإلهيات الطبيعية فقط أن يثبت وجود الله عن طريق برهانين هما البرهان الوجودي والبرهان الكوسمولوجي، لكنه لم يبد أية محاولة لإثبات سائر التعاليم الدينية إثباتاً عقلانياً، وبذلك ترك تأثيراً مهماً في اللاهوت البروتستانتي خلال القرن الثامن عشر للميلاد.

نعد الآن إلى قضية الميتافيزيقا العامة عند فولف (أو علم الوجود كما يسمِّيه). لقد كان في هذا المضمار متأثراً برؤية ليبنتس، لذلك فمن أجل فهم قصده الأصلي من علم الميتافيزيقا العامة لا بدّ من الاطلاع على بعض معتقدات ليبنتس وخصوصاً حول حقائق الاستدلال (truths of reasoning) وحقائق الواقع (truths of fact)^[1]. من وجهة نظر ليبنتس، تبين حقائق الواقع الفعليّ للأشياء. وعليه فحقائق الواقع غير ضرورية (contingent) وخلافها ممكن. أما حقائق الاستدلال فهي ضرورية ولا يمكن خلافها. والواقع هو أن ضرورة حقائق الاستدلال - حسب رأي ليبنتس - تعني إمكانها الدائم، أي إن حقائق الاستدلال تعبّر عن الإمكان الدائم لموضوعاتها. تأثر فولف متأثراً عميقاً بهذا الجزء من فلسفة ليبنتس إلى درجة أنه قال: الفلسفة، بمعنى الميتافيزيقا العامة أو علم الوجود، عبارة عن «العلم بالأشياء الممكنة من حيث هي ممكنة»^[2]. الإمكان من وجهة نظر فيلسوف عقلي مثل فولف هو فقط بمعنى إمكان التفكير من دون تناقض أو إدراك الموضوعات من دون تناقض. والحقيقة هي أن

[1]- ليبنتس، المينادولوجيا، ص 33.

[2]- نورمن كمب اسميث (1984 م)، ص 606؛ راجع: كابلستون، م، ن، ص 123.

موضوع الميتافيزيقا وعلم الوجود من وجهة نظره، لم يعد الوجود بما هو وجود، بل هو مجرد الأصول الأولى للمعرفة، الأصول التي يمكن الحصول منها على قواعد يمكن بمساعدتها تعيين أي محتوى نفساني ممكن وأي محتوى نفساني متناقض وغير ممكن. وهذا يعني في الحقيقة كما هو الحال في فلسفة ليبنتس أن الفكر متقدم على الواقع وهو الذي يقوّن الواقع ويقعّده، لأن «الممكن» وفقاً لرأيه لا يعني الممكن الوجودي أو الممكن المنهجي، بل على العكس، بمعنى ذلك الشيء الضروري من حيث المفهوم وله اعتباره العيني بصورة متقدمة على كل موجود، لأنه يتوفر على عنصري الضرورة وكلية الفكر، وهذا في الواقع بمعنى التوفر على الاعتبار العيني.

خرّج فولف الكثير من التلامذة. وقد فسّر تلامذته رؤيته حول موضوع الفلسفة بثلاثة أشكال كلية:

- 1 - ذهب بعضهم إلى أن موضوع الميتافيزيقا هو الوجود على نحو كلي.
 - 2 - وذهب فريق آخر إلى أن الميتافيزيقا هي العلم بالموجودات غير المادية (المجردات).
 - 3 - والفريق الثالث هم الذين قالوا إن الميتافيزيقا هي العلم بالأصول الأولى للمعرفة البشرية، الأصول التي تشتق منها أصول كل العلوم الأخرى. لم تعد الميتافيزيقا العلم بالوجود بما هو وجود، بل العلم بأصول المعرفة البشرية.
- كما قد تبين - ربما - للقارئ لحد الآن، فإن هذا التبديل في المصطلحات وفي مفهوم الميتافيزيقا، والرؤية القائلة بأن الذهن متقدم على الواقع ويقوّن الواقع، متأثرة غالباً بجانب من فلسفة ليبنتس نسّميه النزعة الفطرية.

ينتمي اثنان من تلامذة فولف هما مارتين كروتسن (1713 - 1751 م Martin Knutzen) والكساندر غوتليب باومغارتن (1714 - 1762 م Alexander Gottlib Baumgarten) إلى الفريق الثالث. وقد كان الأول أستاذاً لكانط في جامعة

كونيغسبرغ، وهو الذي أثار رغبة كانط في دراسة فيزياء نيوتن. والثاني دَرَسَ كانط كتابه «الميتافيزيقا» منذ شهر مارس 1770 م عندما عُيِّنَ أستاذاً عادياً للمنطق والميتافيزيقا في جامعة كونيغسبرغ وإلى سنة 1796 م، أي بعد 15 سنة من صدور الطبعة الأولى لكتاب كانط المعروف «نقد العقل المحض» في سنة 1781 م. لقد تعلم كانط التفسيرَ الثالثَ لموضوع الميتافيزيقا، وعنصرهُ الأساسي هو تقدّم الذهن على الواقع وتقنين الذهن للواقع، تعلمه بشكل جيد من تلميذي فولف هذين، واستساغه برضا خاطر. لهذين التلميذين من تلامذة فولف أهمية كبيرة من حيث هذا التأثير الذي تركاه على كانط^[1]، لأن استخراج أصول ومبادئ المعرفة البشرية ومبادئ كل العلوم من الذهن (= العقل، الفاهمة) فقط، وهو ما قَصَرَ هذان الشخصان موضوعَ الميتافيزيقا عليه بكل وضوح، هو في الحقيقة ذلك الشيء الذي سجّله كانط بعد ذلك باسمه تحت عنوان الوضع الكوپرنيكوسي في علم المعرفة، على النحو الآتي:

كان المفترض لحد الآن أن تكون معرفتنا كلها متطابقة مع الأشياء، بيد أن هذا الافتراض أفضل كلّ المساعي لتوسيع معرفتنا حول الأشياء عن طريق إقامة شيء قبلي بواسطة المفاهيم حولها. لذلك علينا أن نجرب ما لو كان ينبغي على الأشياء أن تطابق نفسها مع معرفتنا، هل يمكن والحال هذه أن نحقق نجاحات أكثر فيما يتعلق بوظائف الميتافيزيقا؟ هذا سيتطابق مع المطلوب بصورة أفضل، أي مع فكرة أنه يمكن التوفر على معرفة قبلية حول الأشياء، معرفة تعيّن شيئاً من الأشياء بنحو سابق ومتقدم على إعطاء الأشياء لنا ووضعتها أمامنا. وعليه، يجب علينا بالضبط السير على خطوط الفرضية الأولى لكوپرنيكوس^[2].

إذا تذوق شخصٌ ولو لمرة واحدة الطعم الحقيقي لهذه الجملات التي كتبها

[1]- ليس من الواضح لماذا يتجاهل كاپلستون هذه الأهمية، وحول باومغارتنن مثلاً يعتبر كاپلستون كتابته لكتاب «علم الجمال» أهم من علاقته مع كانط (تاريخ الفلسفة، ج 6، ص 131).

[2]- كانط (1933 م)، Bxxvi.

ناقد، شريطة أن لا يكون على علم بسوابق هذه الأفكار في الكتابات المعرفية لأسلاف كانط - وهو ما يتجلى بنحو من الأنحاء في نفس هذه الجملات - ولا يعرف شيئاً عن خلفية ظهور هذه الجملات، ويكون جاهلاً في الوقت نفسه للحظوة والقبول غير المعرفي الذي كان من نصيبها (لو أردتُ أن لا أخفي مشاعري عن القارئ، لوجب أن أقول) إنه من المستبعد أن لا يصاب هذا الشخص بالغثيان^[1]. فأولاً سياق جملاته (لاحظوا: كان المفترض لحد الآن أن...) بالشكل الذي يريد أن يوحي لنا وكأن كانط نفسه هو الذي بدأ تغيير مكان المطابق والمطابق أحدهما مكان الآخر. والحال أننا عندما نواجه هذا الكلام، نطلع من بعض نتائجه على شيء ظهر قبل مدد طويلة في الفلسفة الغربية الحديثة وتطور وانتشر إلى أن تحول أخيراً على يد لينتس وأسلاف كانط المباشرين إلى تبيين ماهية الميتافيزيقا. لقد كان في حياة كانط الثقافية أفراد مناهضون للميتافيزيقا مثل كريستيان تومازيوس (1655 - 1725 م Christian Thomasius)، لذلك انتهز كانط الفرصة واستخدم ذلك، خلافاً لفلاسفة مثل لينتس وفولف، لمناهضة الميتافيزيقا. وذلك الشيء هو نفسه ما نسميه النزعة الفطرية ونعتقد أن منبته هو الفلسفة الغربية الحديثة. لو لم يكن افتراضٌ مسبقٌ باطلٌ اسمه النزعة الفطرية مقبولاً لديه فهل كان سيستطيع كتابة تلك الجملات ويعلن أن «هذا سيتطابق مع المطلوب بصورة أفضل، أي مع فكرة أنه يمكن التوفر على معرفة قبلية حول الأشياء، معرفة تعين شيئاً من الأشياء، بنحو سابق ومتقدم على إعطاء الأشياء لنا ووضعها أمامنا [أي إعطائها لنا من الخارج في عملية الإدراك الحسي]». النزعة الفطرية بالنسبة لكانط مبدأ حتمي أكيد، وحتى هذا التبدل والانقلاب في المطابقة إنما يراه كانط مقبولاً وضرورياً من هذه الزاوية، بمعنى أنه يعتقد بأنه لو تقرر أن يتطابق ذهننا مع واقع الأشياء فلن تكون لدينا والحال هذه معرفة قبلية حول هذه

[1]- قارن ذلك مع كانط، التمهيدات، ص 222. يقول هناك «القدر المتيقن منه هو أن كل من ذاق طعم النقد لمرة

واحدة سيقى دائماً يصاب بالغثيان من تزهاات الجزمين».

الأشياء، وعدم التوفر على معرفة قبلية حالة غير ممكنة. أما إذا تطابقت الأشياء مع أذهاننا، فسيكون من السهل عندئذ أن نفهم كيف يمكننا أن نتوفر على معرفة قبلية بشأنها. لنقرأ معاً (Bxvii):

إذا وجب أن يتطابق الشهود مع طبيعة الأشياء، فلن أستطيع أن أفهم كيف أستطيع أن أعلم شيئاً حول الأشياء بنحو قبلي. أما إذا وجب أن تتطابق الأشياء (باعتبارها متعلقات الحواس) مع طبيعة ملكة الشهود عندنا، فلا أجد مشكلة في فهم مثل هذا الإمكان.

يمكن الاستنتاج بسهولة أن كانط بقي طوال عمره فيلسوفاً عقلياً بكل المعنى الفني للكلمة في تراث الفلسفة الغربية الحديثة، وقد كان الحق مع أمثال اديكس (Adickes)، وأردمان (B. Erdman)، وفايهينغر (Vaihinger) الذين خالفوا رأي أمثال فيشر (K. Fischer)، وذهبوا إلى أن كانط لم يكن في أي فترة من فترات حياته فيلسوفاً تجريبياً^[1].

يرى كانط أن هذا التفسير الثالث للميتافيزيقا، بالصيغة التي يصوغه هو بها، الشكل الوحيد الممكن للميتافيزيقا. لكننا شاهدنا أن تلامذة فولف عرضوا تفسيراً آخر للميتافيزيقا هو التفسير الثاني الذي يقول إن الموجودات غير المادية هي موضوع الميتافيزيقا. ولا يعدم كانط الفائدة من هذا التفسير أيضاً، لكنه اعتبره هذه المرة متعذراً طبقاتاً للتفسير الأول وحسب صياغته هو له. إذن، عندما يقول إن الميتافيزيقا غير ممكنة، فقصده هو الميتافيزيقا بالمعنى والتفسير الثاني.

والحقيقة هي أن التفسير الثاني كما سيلاحظ القارئ بنفسه انبثق من قلب الميتافيزيقا الخاصة عند فولف. وكما مرّ بنا فإن الميتافيزيقا الخاصة تنتج ثلاثة علوم فلسفية: علم الكون، وعلم النفس، والإلهيات الطبيعية (العلم بالله). يعتقد كانط

[1]- راجع: نورمن كمپ اسميث (1984 م)، ص 601، الهامش رقم 1 والنص المتعلق به.

أن موضوع كل هذه الفلسفات الثلاث يقع خارج نطاق المحسوسات، بمعنى أن كل واحدة من هذه الفلسفات تتعامل مع تصور متعال (transcendental idea) وتعمل على دراسته والتحقيق فيه. ومراد كانط من التصور هنا واضح تماماً: مرادي من التصور مفهوم ضروري للعقل لا يمكن للتجربة الحسية أن تمنح أي متعلق مناظر له (A 327 = B 383).

ولهذا السبب تحديداً يسمي كانط التصورَ متعالياً. التصورات هي مفاهيم العقل المحض. حيث أنه يوجد في كتاب كانط النقدي من كل شيء ثلاثة أنواع أو أربعة أو حاصل ضرب ثلاثة في أربعة^[1]، فمن البين مسبقاً أن عدد تصورات العقل ستكون

[1]- مع أن القارئ نفسه يعلم ذلك، ولكن للتأكيد على أهمية هذه الأعداد ومطوبيته عند كانط نسلط الضوء على نموذج واحد منها. يقسم كانط الحكم من حيث النسبة إلى ثلاثة أقسام: الحكم الحملي، والحكم الشرطي، والحكم الانفصالي. هذا في حين يقسم كل من فولف، وباومغارتن، ومير (Meier)، وباوميستر (Baumeister)، ورايماروس (Reimarus)، ولامبرت (Lambert)، يقسمون كلهم الأحكام، مع قليل من الاختلاف فيما بينهم، كما يلي: تنقسم الأحكام إلى بسيطة = حملية (Categorical) ومركبة. والمركبة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: 1 - أحكام مركبة ربطية (Copulative)، أي حكم حملي بأكثر من موضوع واحد أو بأكثر من محمول واحد. 2 - أحكام مركبة شرطية إنصالية (3. Hypothetical - أحكام مركبة انفصالية (Disjunctive).

يعتقد نورمن كمب اسميث أن كانط يحذف الحكم الربطي، وهو بتجاهله للفرق بين الأحكام البسيطة والمركبة والأحكام الشرطية (conditional) وغير الشرطية - والتي جرى التمييز بينها في آثار رايماروس وحتى فولف - يحاول إدراج الأنواع الثلاثة المتبقية من الأحكام تحت عنوان «النسبة». ويتابع كمب اسميث قائلاً إنه قبل هذا الفعل الذي قام به كانط لم يسبق أن جُمعت هذه الأنواع الثلاثة من الأحكام في مكان واحد أبداً تحت أي عنوان بما في ذلك عنوان النسبة. وليس من الواضح لماذا تجاهل كانط الفوارق المذكورة بين الأحكام البسيطة والمركبة، وبين الأحكام الشرطية وغير الشرطية، ولماذا لم تُعدّ الأحكام الربطية في الحسبان أساساً بخلاف الأحكام الشرطية الإنصالية. معيار كانط هنا شخصي تماماً، ولا يوجد في المنطق الكلاسيكي وفي منطق عصر كانط مثل هذا الشيء. والأغرب من ذلك أنه لم يأت بعد كانط أي عالم منطق اتبع معياره المجهول هذا. وحتى لو تعيّن هذا المعيار فلا يمكن العثور على أثر له في أي مصدر من مصادر المنطق الأرسطي والكلاسيكي. وإذن، يمكن القول فقط إن «معيار بحثه منوط بعلمه القبلي بمقولات خاصة كان هو متشوقاً لاكتشافها». راجع: نورمن كمب اسميث (1984 م)، ص 193. ويصرح في الصفة السابقة (192) بأن التقسيمات التي يوجددها كانط في الأحكام من حيث الكمية والكيفية والجهة لا تنتمي بالمرّة لدائرة المنطق الصوري والرسمي بل تخرج عن نطاقه، والدراسة الدقيقة لجدول تقسيمات الأحكام ومقارنته بجدول المقولات، تدل على أنه قد أعدّ ترتيب جدول الأحكام مرات عديدة من أجل استنتاج العدد المطلوب لمقولاته (12 مقولة)، مما يدل على أن هذا الجدول مصطنع ومفتعل بدرجة كبيرة. كان هذا نموذجاً لاصطناع ومن عندية كل الأعداد في كتاب كانط.

عنده إمّا ثلاثة أو أربعة أو إثني عشر تصوراً. يقول كانط إن عدد تصورات العقل هو ثلاثة. بل ويستدل لإثبات هذا العدد بأن حاصله هو (A 334 = B 391): النسب التي توجد في كل تمثلاتنا (representations) عبارة عن: 1 - بالنسبة إلى الذهن، 2 - بالنسبة إلى الأشياء. ثم يتابع قائلاً:

إذا ركّبنا التقسيمات الفرعية مع التقسيم الأصلي، فستكون كل نسب التمثلات التي نستطيع أن نصنع على أساسها مفهوماً أو تصوراً، ثلاث نسب: 1 - بالنسبة إلى الذهن. 2 - بالنسبة إلى كثرة الشيء في مضمار الظاهريات. 3 - بالنسبة إلى كل شيء بشكل كلي. ويقول بعدها إن كل المفاهيم المحضة ترتبط بشكل كلي مع الوحدة التركيبية للتمثلات، أما المفاهيم المحضة للعقل (التصورات المتعالية) فترتبط مع الوحدة التركيبية غير المشروطة لكل الشروط بشكل كلي. وعليه، يمكن ترتيب كل التصورات المتعالية ضمن ثلاث طبقات: تشمل الطبقة الأولى الوحدة المطلقة للذهن المفكر، وتشمل الطبقة الثانية الوحدة المطلقة (غير المشروطة) لمجموعة من شروط الظاهريات، وتشمل الطبقة الثالثة الوحدة المطلقة لشرط كل متعلقات الفكر بنحو كلي. عندها يقول كانط إن الذهن المفكر هو موضوع علم النفس، ومجموع كل الظاهريات هو موضوع علم الكون، والشيء الذي يضم في داخله أرقى شرط لإمكان كل ما يمكن التفكير فيه (أي وجود كل الوجودات) هو موضوع اللاهوت الطبيعي (الإلهيات الطبيعية - العلم بالله):

وهكذا يُعدُّ العقلُ المحضُ التصوُّرَ لتعليمية متعالية هي تعليمية النفس (علم النفس العقلي psychological rationalis)، ولعلم «الكون» المتعالي (علم الكون التعقلي rationalis cosmologica)، وأخيراً للمعرفة المتعالية بالله (علم الله التعقلي (theologia rationalis)^[1]).

التوصيف الذي يقدمه كمپ اسميث لاستدلال كانط هذا توصيف لافت وبلغ جداً. يقول:

الأسلوب المعماري ترك تأثيره الكارثي مرة أخرى.

وكانط نفسه غير راض - بسبب نقص استدلاله نقصاً واضحاً - عن طريقة وصوله من نسبتين إلى ثلاث نسب، ومنها إلى ثلاثة مواضيع. نقص استدلاله وهشاشته واضحة إلى درجة أنه يَعِدُ فوراً (A 335) بأنه في المستقبل، وعند إيضاح الفكرة بشكل كامل، سيتضح كيف ينتقل العقل عن طريق القياسات الثلاثة الحملية والشرطية والانفصالية إلى هذه المواضيع الثلاثة. بيد أن استدلاله اللاحقة أيضاً لها نفس هذه السمة، أي إنها من عندية ولا تعكس إلا محاولات الداخلية للعثور على ثلاثة موضوعات غير مادية لثلاثة فروع من الفلسفة.

الهامش العجيب الذي كتبه كانط لـ (B 395) يفصح بصورة أفضل عن اضطرابه في هذا الخصوص. يكتب في هذا الهامش الذي أضافه في الطبعة الثانية من «نقد العقل المحض»، مما يدل على استمرار اضطرابه في هذا الخصوص لسبعة أعوام، وعلى أنه ثمرة تفكيره طوال هذه الأعوام السبعة:

الموضوع الحقيقي للميتافيزيقا في بحوثها هو ثلاثة تصورات فقط: الله، والحرية، والخلود^[1] - وهي مترابطة مع بعضها إلى درجة أنه عندما يتركب المفهوم الثاني مع المفهوم الأول فيجب أن يفضي إلى المفهوم الثالث كنتيجة ضرورية. أي موضوع آخر قد يتناوله هذا العلم ليس سوى أداة لخدمة الوصول إلى هذه التصورات وتكريس حقيقتها. إنه يحتاج إلى هذه التصورات لا بقصد العلم الطبيعي بل لتجاوز الطبيعة. التبصر في هذه التصورات يجب أن يجعل اللاهوت (العلم بالله) والأخلاق، والدين أيضاً عن طريق توحيد اللاهوت والأخلاق، وبالنتيجة أسمى أهداف وجودنا، يجب

[1]- التأكيد على هذه الكلمات الثلاث من كانط نفسه.

أن يجعلها جميعاً بشكل كامل وجامع تابعة لقوة العقل النظري. في الاستعراض المنظم لهذه التصورات، سيكون النظام المذكور، أي النظام التركيبي، هو الأنسب. أما في البحث الذي ينبغي أن يتقدم عليه بالضرورة فإن النظام التحليلي، أي النظام المعكوس أكثر مقبولة لاستكمال خطتنا، فهو يمكّننا من أن نبدأ مما نحصل عليه من التجربة المباشرة، ففسير من تعليمة النفس إلى تعليمة العالم، ومنهما إلى معرفة الله. وليس اعتباطاً أن الذين كتبوا بحوثاً أو دراسات أو كتباً حول كانط ونظرته للميتافيزيقا، عندما أرادوا تشخيص موضوع الميتافيزيقا من وجهة نظره، ذهب فريق منهم إلى أن هذا الموضوع هو النفس، والعالم، والله. وقال فريق آخر إنه النفس، والحرية، والله. لم تكن غايتنا من عرض الترجمة الدقيقة لذلك الهامش على القارئ الكريم مجرد إلفات نظره إلى اضطراب كانط، ولو كانت تلك فقط غايتنا لكان من السهل استعراض فقرات كثيرة من كتابه الذي يقول عنه جاناثان بنت (Jonathan Bennet) إنه «ملئ بالأخطاء والغموض» وإنه «وجد في كل صفحة منه تقريباً خطأ»^[1]، وهي العملية التي سبق لنورمن كمپ اسميث أن نهض بها على أحسن وجه في شرحه المهم لـ «نقد العقل المحض»، إنما غايتنا من ذلك أن يتأمل القارئ العزيز في كيفية إلغاء العالم من موضوعات الميتافيزيقا الثلاث. العالم باعتباره مجموع كل الظواهر ليس أمراً حقيقياً - بخلاف الله والنفس - بل هو أمرٌ اعتباري، وهذا يعني خروج العالم عن نطاق الموضوعات غير الجسمانية للميتافيزيقا، والذي اعتبره الفريق الثاني من شرّاح فولف شرطاً لموضوع الميتافيزيقا. أساس رأياً

[1]- بنت (1966 م)، ص viii. كتاب بنت ذو المجلدين شرح وتقييم نقدي لكتاب «نقد العقل المحض»، وقراءته يمكن أن تكون مفيدة لطلبتنا الجامعيين المملوءة أسماعهم بالدعاية والإعلام حول كانط، وقد يضطرون بسبب غياب المجالس والأروقة العلمية - النقدية إلى المشاركة مثلاً في احتفال الذكرى المائتين لوفاة كانط. إن الجزمية الكانطية أو النزعة الكانطية الجزمية خلقت في أوساطنا الفلسفية منذ مدة من الزمن أجواءً قمعيةً بخيضةً حول هذا الرجل. والذين يعتقدون أن بالمستطاع نقد ودراسة الفلسفة النقدية لكانط من زوايا وجهاتٍ مختلفة لم ينهضوا بهذه المهمة لحد الآن على الإطلاق.

كانط هو أن يقول إن موضوع الميتافيزيقا يتجاوز نطاق الطبيعة المحسوسة، وعليه ليس من الجائز أن يَستخدِمَ العقلَ مفاهيمَ الفاهمة بشأن هذه الموضوعات، وهكذا ستكون الميتافيزيقا ممتنعَةً متعذرةً بوصفها العلم بالمجردات. والحقيقة أن كانط قرّر للميتافيزيقا بشكل مغلف وغير علني أربعة موضوعات، ولكن لأنه لم يكن يعرف أربعة أنواع من القياس، حتى يوصل العقلَ - بدافع المطامح المجنحة الفارعة - عن طريق كل واحدٍ من هذه القياسات إلى أحد تلك الموضوعات، ومن جهة أخرى لأن العالم - من بين تلك الموضوعات الثلاثة الأولى - لا يمكنه أن يُعدَّ جوهرًا مجرداً وذاتاً (نومن) هي نتيجةٌ لأحد تلك القياسات الثلاثة، لذلك يضطر أحياناً إلى إحلال الحرية محلّ العالم. ولذلك سار الباحثون في هذا الخصوص في طريقين مختلفين. على سبيل المثال يقول كابلستون في روايته لـ «نقد العقل المحض» إن موضوع الميتافيزيقا من وجهة نظر كانط هو التصورات المتعالية الثلاثة: النفس، والعالم، والله. بينما يقول مايكل. جي. لوكس (Michael J. Loux) في كتاب «الميتافيزيقا، مدخل معاصر»^[1] إن كانط كان يعتقد أن الميتافيزيقا تحاول الإجابة عن الأسئلة والمسائل المطروحة والقائمة حول خلود النفس، ووجود الله، وحرية الإرادة.

وهكذا توصل كانط إلى مفهومين من الميتافيزيقا:

- 1 - ما كان حيلة التفسير الثالث لتعاليم فولف، والذي عرضه أمثال باومغارتن وأستاذ كانط كنوتسن، واستساغه كانط وطوره بوصفه ميتافيزيقا مقبولة وممكنة، وأطلق عليه اسم الميتافيزيقا النقدية.
- 2 - ما كان ثمرة التفسير الثاني، واعتبره كانط - وهو على خطأ - ميتافيزيقا تقليدية، وحاول إثبات تعذره. والواقع أنه يضع هذين المفهومين أحدهما ضد الآخر، بمعنى أن السعي لإثبات تعذر الميتافيزيقا يعني السعي العقلاني للعثور على إجابات المسائل

[1]- لوكس (2002 م)، ص 7.

المتعلقة بالواقعيات غير الجسمانية، والتي يعتبرها كانط ملكة علوم قد انقضت زمنها، ويقارنها بالهكوبا^[1]، وهي في الوقت نفسه ميتافيزيقاه النقدية. والميتافيزيقا بهذا المعنى الأخير عبارة عن محاولة لتشخيص أعمّ سمات وخصوصيات الفكر والتجربة البشريين.

وواضح كم هو الفرق بين ما يحاول كانط تكريس تعذره باعتباره ميتافيزيقا تقليدية وبين الميتافيزيقا التقليدية الواقعية بوصفها العلم بالوجود بما هو وجود. يدل كتاب كانط على أنه لم يكن له حتى تصور غير صحيح عن هذه الثانية (الميتافيزيقا الحقيقية كعلم بالوجود بما هو وجود)، بل كان غارقاً في ظلمات جهله بهوية الميتافيزيقا بوصفها علماً بالوجود بما هو وجود، لذلك راح يهاجم شعباً صنعه أسلافه ذوو النزعة الفطرية وصنعتة أيضاً خلفيته وسوابقه الثقافية. وبذلك فقد كرس عن غير قصد مقولة صدر المتألهين: إن كل من يجهل بالوجود فسوف يسري جهله إلى أمّهات المسائل الفلسفية^[2]. ومن المعروف أيّ ترهات سيطلقها مثل هذا الشخص إذا أراد بدل تعلم المسائل الفلسفية تعلماً صحيحاً أن يهاجم فجأة كل الذين اجترحوا محاولات عقلية لأجل معالجة مسائل الميتافيزيقا الأصيلة، وأن يوجّه الإهانات لهم جميعاً بسبب جهله بالمهمة الرئيسية الملقاة على عاتقهم^[3]. أو إذا أراد إفساح مجال للإيمان فإن عمله هذا سينقلب إحياءً للإلحاد بطريقة جديدة.

إن مُط نظرة كانط للميتافيزيقا وتقليص حدودها إلى مستوى السعي لتشخيص أعمّ خصوصيات الفكر والتجربة البشريين هو مصدر كل ألوان الشك المعرفي الحديث،

[1]- كانط (1933 م)، A. viii.

[2]- المشاعر، ص 4.

[3]- من المؤكد أن كانط يبدي عدم احترامه لرجال ما بعد الطبيعة في أية مناسبة، ويطلق عنهم كلاماً فيه إهانات (راجع مثلاً: هذا الفصل، الهامش رقم 41). ويكتب في موضع آخر من التمهيدات (ص 130) إن أصوله هي «الوسيلة الوحيدة لتخاشي الوهم المتعالي أو توهم التعالي الذي خدع المتعاطين بالميتافيزيقا دائماً، ودفعهم إلى محاولات تشبه محاولات الأطفال في القبض على فقاعات الصابون».

وجهله بالهوية الأصلية للميتافيزيقا وتصوره الغامض عنها باعتبارها علماً بالأمور الماورائية (supernatural) وتأكيده على تعذرها كعلم، وبالتالي محاولته إقحام الإيمان بوجود الله فقط ضمن نطاق غامض هو نطاق الشعور بالواجب الأخلاقي، كانت كلها منشأ اللادينية الحديثة عند الذين يراجعونه دائماً من كل حذب وصوب، ويضعون أنفسهم في مواضع ينظرون فيها للأمور من زاويته ومنظاره. والواقع أن السبب الأهم لظهور النظرة الكانطية - كما هو معلوم - هو الرؤية الشديدة الانتزاعية التي تبناها العقليون فيما يتعلق بالميتافيزيقا. ونعتقد أن النزعة الفطرية لفلاسفة مثل ديكارت وليبننتس هي المكوّن الرئيس لهذه الرؤية الانتزاعية، والتي ظهرت بعد ذلك عند كانط تحت مسمّى أكثر تطوراً هو الأمر القبلي. كان كانط يتصور أن أي فيلسوف ميتافيزيقي إنما يعرض شيئاً «جاء به من العقل المحض» أي إنه من مخلوقات العقل المحض^[1]. وكلامه هذا في الواقع اعتراض على أسلافه الفطريين والعقليين نظير ديكارت وليبننتس وفولف. وهذا الاعتراض في الحقيقة ليس على أصل النزعة الفطرية، لأن كانط قد سبقهم جميعاً من هذه الناحية، بل لأنهم بذلوا من دون مبرر محاولات لكسب معرفة حول العالم، وخصوصاً حول موجودات خارج نطاق عالم المحسوسات، حاولوا كسبها من العقل المحض نفسه ومنه فقط. وهذا هو الشيء غير الممكن أو المتعذر حسب رأي كانط. فمن وجهة نظره كان الخطأ الذي وقع فيه أسلافه العقليون أنهم اعتبروا العقل المحض بحدّ ذاته مصدراً لبعض المعارف، والحال أن رصيد العقل المحض، الذي آمن به كانط أكثر من أسلافه العقليين، وهو الرصيد الذي يسمّيه كانط الأصول والمفاهيم القبليّة، لا يفضي إلى إنتاج المعرفة إلّا فقط إلّا إذا اجتمع مع معطيات الشهود الحسي. المعرفة تحصل من اجتماع هذين، أي معطيات العقل المحض من جهة ومعطيات الشهود الحسي

[1]- التمهيدات، ص 114.

من جهة أخرى. بيد أن مثل هذه المعرفة سوف لن يمكن إطلاقها إلا على الظواهر الحسية. ومن هذه التعليمات بالتحديد ينتج امتناع حصول علم الميتافيزيقا، أي العلم بالأمور التي لا يمتد إليها الحس، فهي ما وراء الحس.

لقد كان لهذه التعليمات في المستقبل نتيجتان على الصعيدين المعرفي والديني. فعلى الصعيد المعرفي، وخصوصاً في الحقبة المعاصرة، أفضت إلى مفاهيم من قبيل الإطار المفهومي (conceptual framework)، والشاكلة المفهومية (conceptual scheme)، والأطر اللغوية، وأحياناً أمطاط الحياة (forms of life)، والنظم الفكرية (systems of thought)، وأساليب الكلام (modes of discourse)^[1]، وانتقلت عن طريق مثل هذه المفاهيم إلى أمطاط جديدة من النسبية والتشكيكية في مختلف المجالات المعرفية. يقول الفلاسفة الذين يؤيدون الدور المعرفي لمثل هذه المفاهيم في الميادين المختلفة إن التصور الذي نحمله لنمط كينونة الأشياء ووجودها متأثر أشد التأثير بهذه الأطر والأشكال، وعليه فهذا التصور هو في الحقيقة القصة التي يختلقها ويرويها الأشخاص - على أساس تلك الأطر والأشكال - حول بنية العالم. بعض الذين يحملون هذه العقيدة في الوقت الحاضر يذهبون، نتيجة التطرف فيها، حتى إلى أن مجرد مفهوم الشيء بمعزل عن الشاكلة المفهومية التي نصوصغ تصوراتنا بواسطتها، هو مفهوم متناقض وغير منسجم مع ذاته^[2]. طبعاً من الواضح أن طرح هذا التناقض هو في الواقع إمطاطة للثام عن التناقض الكامن في تعاليم كانط نفسه حول مفهوم الشيء في نفسه. الحق مع الذين يطرحون هذا التناقض، لأن القول بحصول المعرفة على أساس نوع كفاءة المفاهيم والأصول الفطرية التي ينادي بها كانط، سيؤدي يقيناً إلى التناقض المعرفي. وليس من المعلوم أن كانط لم يكن واعٍ ومتفطناً لهذا التناقض. هذه

[1]- تعبير «القراءات المتعددة»، أو «القراءات المختلفة» (قراءات هاي مختلف) هو الشكل الإيراني لهذه المفاهيم، ولا ريب في أنه يؤدي في مضمار المعرفة إلى نفس النتائج التي تُنتجها هذه المفاهيم.

[2]- كنموذج يمكن الإشارة إلى ريتشارد رورتي وكتابه «الفلسفة ومرآة الطبيعة» (1979 م).

النتيجة الجديدة بمثابة الإخفاق لكانط، لأنه كان قد حاول أن يدلل على أنه بالرغم من تعدد الميتافيزيقا بالمعنى الذي فهمه منها، إلا أن العلم الطبيعي ممكن وقطعي. وقد كانت فيزياء نيوتن بالنسبة له نموذجاً صالحاً جداً لمثل هذا العلم.

وقد كان الإخفاق الثاني لكانط ثمرة النتيجة الثانية التي أفضت إليها تعاليمه بشأن تعدد الميتافيزيقا. لأنه اعتبر الميتافيزيقا علماً بالموجودات الخارجة عن نطاق الحس، وظنها غير ممكنة الحصول، ولأن أحد أهدافه المعلنة من هذه العملية هو «استبعاد العلم من أجل إفساح المجال للإيمان»، فقد حاول - بعد إقصاء الميتافيزيقا التي اعتقد أن من مهامها الرئيسية إثبات وجود الله - إقامة الإيمان بالله، الذي سَلِمَ بوجوده كمبدأ موضوع، على أساس عناصر شعورية وعاطفية. ومن المعلوم كم سيكون مثل هذا الإيمان، حتى لو كان رصيناً متيناً من الناحية الشخصية، على صعيد الهوية الجمعية في المجتمعات البشرية «أشبه بمحاولات الأطفال القبض على فقاعات الصابون»^[1]. وجلياً بالنسبة للجميع أن كانط من هذه الناحية لم يكن مفكراً فاشلاً وحسب، بل إن أفكاره في هذا الخصوص أفرزت نتائج متناقضة، وأفضت إلى نظرية الإلحاد في الحقبة الحديثة. ويمكن أن نسجل لتعليماته أخفاقاً آخر على مستوى التنوير، ليس له صلة مباشرة بموضوع بحثنا الآن.

كما يوافق كانط نفسه، فإن:

أي فن كاذب وكل حكمة باطلة سوف يؤولي زماؤها عاجلاً أو آجلاً، وسوف تؤدي هي نفسها إلى فناء نفسها في نهاية المطاف، وستكون نقطة ذروتها ورقبها بداية انحطاطها^[2].

والسبب في أن الفن الكاذب والحكمة الباطلة لمعاداة الميتافيزيقا عند كانط قد

[1]- راجع: هذا الفصل، الهامش رقم 50.

[2]- التمهيدات، ص 222.

مُنيت بمثل هذا المصير منذ مدة طويلة (خصوصاً في بدايات عقد الستينيات من القرن العشرين للميلاد) وانقضى زمانها وأدبر، هو أنه بعد وصولها إلى الذروة، وخصوصاً في تعليمات رجال حلقة فيينا وعند الوضعيين المنطقيين عموماً، وفي الاستنتاجات المناهضة للميتافيزيقا المستمدة من تعاليم فيتغنشتاين المتأخرة، حدثت فجأة في النصف الثاني من القرن المنصرم عودةً سريعة وقوية إلى الميتافيزيقا، وأضحت الميتافيزيقا منذ ذلك الحين فما بعد:

من بين أكثر المجالات الفلسفية نشاطاً وإنتاجاً. إن الميتافيزيقا اليوم تنمو بشكل لم يكن في السابق أبداً، وربما كان ذلك مؤشراً على أن حاجتنا للميتافيزيقا حاجة أصيلة بمقدار حاجتنا للفلسفة نفسها^[1].

والآن، خمدت تلك الحمى منذ وقت بعيد، وزالت تلك الرؤية، ولم يعد الفلاسفة يتحرّجون في الكتابة عن الميتافيزيقا حتى يمنحها الأرسطي. وبعض هؤلاء الكتاب ينقدون المفهوم الكانطي للميتافيزيقا ويضعون مكانه المفهوم الأرسطي كأساس للكتابة عن الميتافيزيقا^[2]. وبعضهم الآخر يجعل عنوان كتابه «إمكان الميتافيزيقا» وبعد مناقشة إمكانها يستعرض الميتافيزيقا بالمنحى الأرسطي^[3]. وهكذا يدلُّ تاريخُ الفكر الفلسفي المعاصر على أن أية محاولة لإقصاء علم الميتافيزيقا ونبذها هي في الواقع تجاهلٌ للأسئلة التي لا يستطيع العلم التجريبي الإجابة عنها وتركها من دون إجابات، وواضح أنه لا يوجد أي فكر فلسفي حقيقي بمستطاعه تجاهل تراكم مثل هذه الأسئلة المتعلقة عموماً بالبنية الكلية والنهائية للواقع، والمرور عليها مرور الكرام. الإجابة السلبية التي يقدمها كانط للسؤال عن إمكان الميتافيزيقا، على الرغم من الاهتمام الذي حظيت به في الأوساط الفلسفية لأي سبب من الأسباب، لم تقنع

[1]- كيم وسوسا (1999 م)، ص x.

[2]- مايكل لويس (2002 م) مثلاً يحمل مثل هذا التصور.

[3]- أي. جي. لو (1998 م) مثلاً.

أحداً، وفي الوقت الحاضر ما من كاتب أو باحث مختص بالميتافيزيقا استجاب لطلب كانط وكف قلمه عن الكتابة حول الميتافيزيقا، والنمو المطرد للبحوث الميتافيزيقية في الفلسفات المعاصرة تشير إلى أن انتصاره المؤقت في المعركة ضد الميتافيزيقا كان له أسباب غير معرفية ليس إلا.

4 - الميتافيزيقا ممكنة كعلمٍ بـ «الوجود بما هو وجود»

التبيين المعروض في هذا الكتاب لكيفية انبثاق مبدأ الهوية بوصفه مبدأ غير تجريبي، وبضمنه انبثاق مبدأ عدم التناقض بوصفه تعذر التركيب العطفي بين الهوية وسليها، كان بالشكل الذي يكشف عن بطلان التقسيم الثنائي لمصادر المعرفة البشرية إلى حسية وعقلية بالنحو المطروح في علم المعرفة الحديث. لقد دلّ هذا التبيين على أنه لا كلاهما - خلافاً لتعاليم فلاسفة مثل ديكارت، وليبننتس، وهيوم - مصدر للمعرفة بنحو مستقل عن الآخر، ولا تركيب معطياتهما - بخلاف عقيدة كانط - بنحو مستقل أحدهما عن الآخر يمكنه أن يكون مصدراً للمعرفة، لأن ذلك يتعارض من الأساس مع النزعة الفطرية التي تشكل الركائز الأساسية لكلا الطريقتين المذكورين. لقد أوضح ذلك التبيين كيف أن عقل الإنسان عند مواجهة العالم المحسوس، يدرك المعقول ضمن إدراكه للمحسوس، وبذلك لا يتحقق إطلاقاً إدراك حسي خالص بمعنى الاستقلال التام عن العقل. تصوّر كانط أنه تجاوز النزعة التجريبية والنزعة العقلية بمفهوميهما الشائعين، لكننا سبق أن أشرنا إلى أنه في تحقيقه حول مصدر المعرفة لم يتخلّ أبداً عن مبادئ النزعة العقلية الشائعة التي تعتبر بعض الأصول والمفاهيم المعرفية على الأقل فطريةً. العمل الوحيد الذي استطاع القيام به هو أن يعتبر تلك الفطريات فارغة عبثية في غياب المعطيات الحسية، وفي حال امتزاجهما فقط (الفطريات والمعطيات الحسية) تكون المعرفة ممكنة، ولا يتسنى حصول المعرفة من أيّ منهما مستقلاً متفرداً. إذا كانت النزعة العقلية تعتبر أُلْف (العقل) مصدراً للمعرفة، وتعتبر النزعة

التجريبية ب (الحسّ) مصدراً للمعرفة، فما يقوله كانط هو أن المعرفة عبارة عن ألف - ب (العقل والحس). ومع ذلك ما انفك يعتقد أن كلاً من ألف و ب يَمْنَحان - بشكل مستقل أحدهما عن الآخر - عنصراً من المعرفة على كل حال، والمعرفة تحصل من تركيب هذين العنصرين. وقد دحض تبييننا كل شكل من أشكال استقلال هذين عن بعضهما، وأثبت أن أيّ واحد من هذين المصدرين لا يعطي بمفرده أيّ شيء، بمعنى أنهما ما لم يعملوا في آنٍ واحد فلن تحصل أية معرفة أو عنصر معرفي أو جزء من معرفة. وهكذا اتضح لماذا عندما ننظر إلى شخص مثلاً نتصور أننا نرى طول قامته أيضاً.

بطان النزعة الفطرية يلغي ثنائيةً أخرى أيضاً أَلقت بظلالها على الأحكام في علم المعرفة الحديث، وهي تقسيم الأحكام إلى قبلية وبعديّة. لا توجد أية معرفة قبلية بالمطلق أي متقدمة على أية تجربة وسابقة لها بالمطلق (وهذا رفض للمعنى الكانطي الأعمق للقبلي)، وليس هذا وحسب بل ولا معنى لأيّ تبرير قبلي بالمطلق (وهذا رفض للمعنى الأحدث والمشدّب للقبلي). ومن الجليّ أن إلغاء هذه الثنائية يعني وهميةً ثنائيةً أخرى كانت بدورها من محكمات علم المعرفة الحديث، إنها ثنائية تقسيم الأحكام إلى تحليلية وتركيبية. المقصود هو أنه إذا كانت أية نزعة فطرية باطلة (وهي باطلة) فالحكم إذن تركيبى بالمطلق، ومحتواه مهما كان - وأؤكد هنا مهما كان - يجب أن يحصل فقط و فقط عن طريق مواجهة الإنسان للواقع.

لقد دلّ بحثنا على أن مبدأ الهوية العقلاني، ومبدأ عدم التناقض تبعاً له، هما وصف للواقع، وهما أولاً وبالذات بمعنى حصول تصور دقيق لشيء يُتَصَوَّرُ بوصفه هوية معينة. ما من ذهن بشري مهما كانت درجة خلاقته وقدراته بقادر على تكوين تصور لذلك المبدأ أو لهذا المبدأ من دون مواجهة الواقع والوقوف وجهاً لوجه أمامه. من هنا، نستنتج أن مفهومي الضرورة والكلية الكامنين في باطن كلا ذلك المبدئين، كلاهما وصف للواقع، والتمييز بين الضرورة المنطقية والضرورة الواقعية كالثنائيتين

المذكورتين أعلاه، هو الآخر وهمٌ باعتباره ثنائيةً ثالثة. كما دلَّ هذا التبيين كيف تحتاج سائر البديهيات على الرغم من بدايتها إلى هذين المبدئين. وهذه الحاجة طبعاً لا تنتقص شيئاً من بدهاة تلك البديهيات، فقد تمَّ إيضاح أن حاجتها ليست من نوع الحاجة الاستنتاجية، بل هي من نوع الحاجة البنيوية والحكومية^[1].

ينبغي التنبيه إلى أن ذلكم المبدئين يصدقان على أية وضعية في العالم الواقعي، وعليه لا يمكن أخذهما بأيّ معنى سوى أنهما وصف للواقع. وهذا يعني أنهما يصدقان على كل شيء مهما كان، وهذا بدوره يعني في الحقيقة أن ذلكم المبدئين هما من أوصاف الوجود بما هو وجود. يمكن الاستنباط بسهولة أن مفهومي الضرورة والكلية أيضاً، وتبعاً لهذين المبدئين، ولأنهما كامنان في ذات هذين المبدئين، ويمتلان على غرارهما وصفاً للواقع، فهما إذن وصف للوجود بما هو وجود. المفهوم الآخر الذي يُدرك ضمن مبدأ الهوية هو مفهوم الوحدة، والمفهوم الآخر الذي يُدرك مع إدراك مبدأ عدم التناقض هو مفهوم الكثرة، وكلاهما على هذا النحو من أوصاف الواقع، وبالتالي من أوصاف الوجود بما هو وجود.

عند دراسة المفاهيم الثانوية، والتي تمَّ خلالها عرض معيار واضح لتمييزها تمييزاً تاماً عن المفاهيم الأولية، تبين أنها هي الأخرى أوصاف للواقع وللوجود وجود، باستثناء أن بعضها لا يمكنها أن تعتبر لوحدها من صفات الواقع والوجود بما هو وجود، بل يمكنها ذلك بمعيتة المفهوم المقابل لها أو المتضاييف معها سويةً وعلى شكل تركيبية، فمفهوم الحدوث على سبيل المثال ينبغي أن لا يعتبر لوحده من أوصاف الواقع الكلي، لأن هذا المفهوم لا يستحصل من ذلكم المبدئين ولا من مفهوم «الوجود» المحوري من دون أي قيد، بل يستحصل من الوجود الخاص من قبيل:

[1]- لمزيد من الإيضاح حول هذين النوعين من الحاجة (الاستنتاجية والحكومية) يمكن مراجعة دراستي تحت عنوان: «وجوه المبنائية الأرسطية - السينوية» في مجلة «ذهن»، السنة السادسة، العدد 4، شتاء 1384 هـ-ش، 2006 م. رقم التسلسل 24، وخصوصاً الصفحات 41 - 43.

الوجود بما هو جسماني. أما إذا أخذناه مع مفهومه المقابل أي «القدم» سويةً فيمكن أن يعدّاً سويةً من أوصاف الوجود بما هو وجود، لأنه يمكن القول بسهولة إن الوجود من حيث هو وجود إما قديم أو حادث. وكذا الحال بالنسبة لمفاهيم فلسفية ثانوية أخرى من قبيل الوجوب والإمكان، والعلة والمعلول، والقوة والفعل، وغير ذلك، فهي كلها من أوصاف الواقع، وما لم يواجه العقل الواقع فلن يستطيع إنتاج أي منها.

كما ينبغي الالتفات إلى نقطة تقول إن بعض الصفات الفلسفية الثانوية ليست وصفاً للوجود بما هو وجود، بل هي وصف للوجود بما هو مكّم أو جسماني أو مجرد. مثل هذه الأوصاف أيضاً إذا أخذت سويةً لكانت مجموعها من صفات الواقع ومن صفات الوجود بما هو وجود. أما إذا أخذت بمفردها، كأن نأخذ مثلاً تلك الفئة من الصفات الثانوية التي تصف الوجود بما هو مكّم أو بما هو جسماني أو بما هو مجرد، ففي مثل هذه الحالة ستكون كل فئة من هذه الصفات في الحقيقة صفة لخصّة من الوجود والواقع. مثل هذه الصفات، بالمنظور الأخير، واضح أنها لا تستطيع أن تناقش في العلم المتعلق بالوجود بما هو وجود، وإما يتولّى مناقشتها علمٌ خاص يدرس الواقع من الناحية الخاصة بهذه الصفات.

وقد أجلي التحقيق في هوية مفهوم الوجود أنه لا يحقّ لنا أن نعتبره من المفاهيم الفلسفية الثانوية، إذ قد تبين أنه يتحلّى بخصائص فريدة، خصائص إمّا لا تمتلكها المفاهيم الأخرى أو إذا امتلكتها فإن شمولها من حيث الإطلاق على الواقع أخصّ من شمول مفهوم الوجود، أو (وهذا هو الأهم، ويصدق مثلاً في مفهوم مثل مفهوم الوحدة الذي يساوي شموله شمول مفهوم الوجود) ليس لها من الناحية المعرفية أوليّة وأسبقية مفهوم الوجود. وهكذا يُعدُّ أيُّ مفهوم ثانوي آخر، مهما كان، تابعاً لمفهوم الوجود بسبب أن مفهوم الوجود أعمّ من كل المفاهيم الأخرى، وهذه التبعية إما على شكل تبعية المساوي للمساوي، أو على شكل تبعية الأخص للأعم، لكنها يجب

أن تُعدَّ في كل الأحوال تبعية الوصف للموصوف، لأن أي مفهوم ثانوي آخر، مهما كان، هو وصفٌ للواقع ووصف للوجود بما هو وجود. من هنا يتبين أنه في كل قضية (عبارة) يكون الوجودُ محمولًا، ينبغي في الحقيقة اعتبار الوجود موضوعًا، ومثل هذه القضايا تنعقد بطريقة عكسية.

حيث أنه لا معنى لأن يثبت شيءٌ خارج حيز الوجود، إذن، ستصدق الأحكام العامة للوجود بشأن أي موجود، وحتى إذا تبين بخصوص وجود موجودٍ ما أن له سمات وخصوصيات فريدة، فستبقى هذه الأحكام العامة، وهي وصفٌ للوجود بما هو وجود، صادقةً على ذلك الموجود. وهذا في الحقيقة بمعنى تبين كيفية الانتقال من العالم المحسوس إلى العالم أو العوالم المعقولة. الصدق التشكيكي لمفهوم الوجود على الموجودات، والاشترك المعنوي لهذا الصدق، يجب أن يعدَّ المعيارين الرئيسين لهذا الانتقال. وهكذا يمكن قيام بحث ميتافيزيقي حول كل ما يوجد وكل ما هو موجود مهما كان. وهذا الإمكان ناجم عن الخصائص الفريدة الفذة لمفهوم الوجود وكيفية إطلاقه على الأشياء والموجودات.

فهرس المصادر[1]

1. المصادر الفارسية:

1. آير، ألفرد جونز: زبان، حقيقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی شريف، 1356 هـ ش.
2. ابن سينا: برهان شفا، ترجمه و پژوهش، مهدي قوام صفري، تهران، انتشارات فكر روز، 1373 هـ ش.
3. ايزوتسو، توشي هيكو: بنياد حكمت سبزواري، ترجمه جلال الدين مجتبوي، تهران، انتشارات سلسله دانش ايراني، دانشگاه تهران، 1359 هـ ش.
4. برت، ادوين آرتور: مبادي مابعد الطبيعي علوم نوين، ترجمه عبد الكريم سروش، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1369 هـ ش.
5. بهمنيار: جام جهان نماي، به اهتمام عبدالله نوراني و محمد تقى دانش پژوه، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1362 هـ ش.
6. پوپر، كارل ريموند: حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، تهران، شركت سهامى انتشار، 1363 هـ ش.
7. جهانگيري، محسن: احوال و آثار فرانسيس بيكن، تهران، انتشارات علمي و فرهنگي، 1369 هـ ش.

[1]- لم ندرج في هذا الفهرس سوى الكتب التي نقلنا عنها بعض النصوص في الكتاب أو أشرنا لها كمصادر. نظمت أسماء المصادر في ثلاثة أقسام: الفارسية، والعربية، والإنجليزية.

8. داودی، علی مراد: عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات خیام، 1349 هـ ش.
9. دیکارت: اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات آگاه، 1364 هـ ش.
10. راسل، برتراند: مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات خوارزمی، 1352 هـ ش.
11. روژه، ورنو، ژان وال و دیگران: نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1372 هـ ش.
12. ژیلسون اتین: نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات حکمت، 1402 هـ ق.
13. شهابی، محمود: رهبر خرد، تهران، انتشارات کتابخانه خیام، 1339 هـ ش.
14. طباطبائی، سید محمد حسین: برهان، تصحیح و ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، 1371 هـ ش.
15. طباطبائی، سید محمد حسین: علم، در دومین یادنامه علامه طباطبائی (1363 هـ ش) تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363 هـ ش.
16. طوسی، نصیر الدین: اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1355 هـ ش.
17. غزالی، محمد: راهنمای گمراهان، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات محمدی، 1348 هـ ش.
18. فارابی، ابونصر محمد: اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، 1361 هـ ش.

19. فارابی، ابونصر محمد: سیاست مدینه، ترجمه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1371 هـ ش.
20. فرگه، گوتلوب: درباره معنی و مصداق، ترجمه منوچهر بزرگمهر بدیعی، در مجله فرهنگ، کتاب دوم و سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1367 هـ ش.
21. فولیکه، پل: فلسفه عمومی یا مابعد الطبیعه، ترجمه فارسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1347 هـ ش.
22. قوام صفری، مهدی: «آنامنسیس افلاطون»، مجله فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره های 5 و 4، 1381 هـ ش.
23. قوام صفری، مهدی: «آنامنسیس و اسطوره گردش ارواح»، مجله فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره های 7 و 6، 1381 هـ ش.
24. قوام صفری، مهدی: «تفسیر غیر تاریخی افلاطون از قاعده انسان محوری پروتاگوراس»، در مجله ذهن، شماره 10، 1381 هـ ش.
25. قوام صفری، مهدی: «وجه مبنایگرای ارسطویی - سینوی»، مجله ذهن، شماره 24، 1381 هـ ش.
26. قوام صفری، مهدی: نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، انتشارات حکمت، 1382 هـ ش.
27. کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه یونان و روم، جلد 1، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی، 1368 هـ ش.
28. کاپلستون، فردریک: تاریخ فلسفه، جلد 6، از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، انتشارات سروش، 1362 هـ ش.

30. کاشانی، افضل الدین: مصنّفات، به تصحیح مجتبی مینوی - یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1366 هـ ش.
31. کانت، ایمانوئل: تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1367 هـ ش.
32. کرومبی، آ. سی.: از اوگوستن تا گالیه، جلد 2، ترجمه احمد آرام، تهران، سمت، 1373 هـ ش.
33. کورنر، اشتفان: کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، 1367 هـ ش.
34. گاتری، دبلیو. کی. سی: آغاز فلسفه یونان: تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، بی تا.
35. گاتری، دبلیو. کی. سی: اتمیان: لئوکیپوس و دموکریتوس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، بی تا.
36. گارتزی، دبلیو. کی. سی: امپدکلس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، بی تا.
37. لایب نیتس: مونادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، 1375 هـ ش.
38. مصباح، محمد تقی: آموزش فلسفه، جلد 2، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، 1374 هـ ش.
39. مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، جلد 10، تهران، انتشارات صدرا، 1375 هـ ش.
40. مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، جلد 6، 7، 9 و 10، تهران، انتشارات صدرا، 1376 هـ ش.

41. مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، جلد 7، تهران، انتشارات صدرا، 1372 هـ ش.
42. مطهری، مرتضی: مجموعه آثار، جلد 9، تهران، انتشارات صدرا، 1375 هـ ش.
43. نوسباوم، مارتا: ارسطو، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات طرح نو، 1374 هـ ش.
44. هایزنبرگ، ورنر کارل: جزء و کل، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1368 هـ ش.

2. المصادر العربية:

45. زنوزي، آقا علي مدرس، رسالة حملية، تهران، انشارات علمی و فرهنگی، 1363 هـ ش.
46. ابن سینا: الإشارات و التنبیہات، مع شرح المحقق الطوسي، 3 جلد، تهران، دفتر نشر کتاب، 1403 هـ ق.
47. ابن سینا: الإشارات و التنبیہات، تصحيح محمود شهابي، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1339 هـ ش.
48. ابن سینا: التعليقات، حققه و قدم له عبد الرحمن بدوي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404 هـ ق.
49. ابن سینا: كتاب الحدود، في: رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سینا، جلد 1، قم، انتشارات بيدار، 1400 هـ ق.
50. ابن سینا: رساله نفس، تصحيح موسى عميد، تهران، سلسله انتشارات، انجمن آثار ملی، 1331 هـ ش.

51. ابن سینا: الشفاء، الإلهیات، جلد 1، تحقیق: الأب قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ ق.
52. ابن سینا: الشفاء، الإلهیات، جلد 2، تحقیق: محمد یوسف موسی و سلیمان دنیا و سعید زاید، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ ق.
53. ابن سینا: الشفاء، المنطق، العبارة، تحقیق: محمود الخضيري، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405 هـ ق.
54. ابن سینا: الشفاء، المنطق، المدخل، تحقیق: الأب قنواتی و محمود الخضيري و أحمد فؤاد الأهواني، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1405 هـ ق.
55. ابن سینا: الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقیق: چورچ قنواتی و سعید زاید، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1404 هـ ق.
56. ابن سینا، المباحثات، تحقیق: محسن بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، 1371 هـ ش.
57. ابن سینا: النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1364 هـ ش.
58. بهمنیار بن المرزبان: التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1375 هـ ش.
59. السبزواري، الحاج الملا هادي: شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، به اهتمام مهدي محقق و توشی هيکو ايزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1360 هـ ش.

60. السهروردي، شهاب الدين يحيى: حكمة الإشراق، في: مجموعه مصنفات شيخ اشراق، المجلد الثاني، تصحيح هنري كوربان، تهران، انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران، 1331 هـ ش.
61. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم قوامي شيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، 9 جلد، تصحيح محمد رضا مظفر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1982 هـ ش.
62. صدر المتألهين: شرح و تعليقه بر الهيات شفا، 2 جلد، تصحيح نجفقلبي حبيبي، تهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامي صدرا، 1382 هـ ش.
63. صدر المتألهين: المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، 1380 هـ ش.
64. صدر المتألهين: المشاعر، به اهتمام هنري كربين، تهران، كتابخانه طهوري، 1363 هـ ش.
65. صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1363 هـ ش.
66. الطباطبائي، السيد محمد حسين: بداية الحكمة، تحقيق عباس زارعي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1419 هـ ق.
67. الطباطبائي، السيد محمد حسين: نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1362 هـ ش.
68. الطوسي، خواجه نصير الدين: تلخيص المحصل، بيروت دار الأضواء، 1405 هـ ق.
69. الفارابي، أبو نصر محمد: التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، 1987 م.

70. الفارابي، أبو نصر محمد: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تصحيح فردريخ ديتريصي، ليدن، 1890 م.
71. الفارابي، أبو نصر محمد: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، 1987 م.
72. الفارابي، أبو نصر محمد: الجمع بين رأيي الحكيمين، تحقيق ألبير نصري نادر، تهران، انتشارات الزهراء، 1405 هـ ق.
73. الفارابي، أبو نصر محمد: جواباتُ لمسائل سُئِلَ عنها، تحقيق جعفر آل ياسين، في: رسالتان فلسفيتان، بيروت، دار المناهل، 1987 م.
74. الفارابي، أبو نصر محمد: رسالتان فلسفیان، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، 1987 م.
75. الفارابي، أبو نصر محمد: عيون المسائل، تصحيح فردريخ ديتريصي، في: الثمرة المرضية، ليدن، 1890 م.
76. الفارابي، أبو نصر محمد: فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجار، تهران، انتشارات الزهراء، 1405 هـ ق.
77. الفارابي، أبو نصر محمد: معاني العقل، في: الثمرة المرضية، 1890 م.
78. الفخر الرازي: المباحث المشرقية، تحقيق محمد المعتمد بالله البغدادي، 2 جلد، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990 م.
79. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: رسائل الكندي الفلسفية، جلد 1، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، دار الفكر العربي، 1950 م.
80. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: في العقل، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1950 م.
81. اللوكري، أبو العباس فضل بن محمد: بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق

إبراهيم ديباجي، تهران، ايستاك، 1373 هـ ش.

82. مصباح يزدي، محمد تقي: تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة در راه حق، 1405 هـ ق.

83. النزاعي، مهدي: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، به اهتمام مهدي محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1365 هـ ش.

3. المصادر الإنجليزية:

84. Allan, D. J.: The Philosophy of Aristotle, Oxford University Press, London, 1970.

85. Aristotle: The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, Two Vols. Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984.

86. Armstrong, A. H.: The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy, Cambridge University Press, London, 1970.

87. Audi, Robert: Epistemology: A Contemporary introduction to the theory of Knowledge, Routledge, London, 1998.

88. Barnes, J.: The Pre-Socratic Philosophers. Routledge, London, 1989.

89. Bennett, Jonathan: Kant's Analytic, Cambridge University Press, London, 1966.

90. Bennett, Jonathan: Kant's Dialectic, Cambridge University Press, London, 1974.

91. Chappell Vere: in Cambridge Companion to Locke, ed. Vere Chappell, Cambridge, 1994.

92. Descartes: Descartes' Conversation with Burman, Translated with Introduction and Commentary by John Cottingham, Oxford, Clarendon Press, London, 1976.
93. Descartes: The Philosophical Writing of Descartes, Vol. 1. trans: J. Cottingham, Cambridge university Press, U.S.A, 1994.
94. Descartes: The Philosophical Writings of Descartes, vol. 3. Trans: J. Cottingham, Cambridge university Press, U.S.A, 1994.
95. Edwards, Paul (ed.): The Encyclopedia of philosophy, 8 Vols., Macmillan Publishin co., & The Free Press, New York, 1967.
96. Galileo Galilei: Dialogues Concerning the Two New Sciences, in Britanica Great Books, Vol. 28, Encyclopedia Britanica ink. The university of Chicago, Chicago, 1952.
97. Gallop, David: Plato: Phaedo, Clarendon Press. Oxford, London, 1990.
98. Guthrie, W. K. C.: A History of Greek Philosophy, vol. 2., Cambridge University Press, London, 1969.
99. Guthrie, W. K. C.: A History of Greek Philosophy, vol. 5., Cambridge University Press, London, 1986.
100. Guthrie, W. K. C.: A History of Greek Philosophy, vol. 6., Cambridge University Press, London, 1993.
101. Hamlyn, D. W.: Sansation and Perception, Routledg and Kegan Paul, London, 1963.
102. Hamlyn, D. W.: Aristotl's De Anima, Oxford University Press, London, 1968.
103. Hume, David: A Treatise of Human Nature, ed: P. H. Nidditch,

Oxford university Press, London, 1978.

104. Hume, David: Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals, ed: P. H. Hidditch, Open University Press, Oxford, London, 1975.

105. Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, trans: Norman Kemp Smith, Macmillan, London, 1993.

106. Kemp Smith, Norman: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, Humanities, New Jersey, 1984.

107. Kim, J. & Sosa, E.: Metaphysics: An Anthology, Blackwell, London, 1999.

108. Kirk, G. S. & Raven, J. E.: The Presocratic Philosophers, Cambridge, at the University Press, London, 1963.

109. Coreth Emerich: Metaphysics, trans: Joseph Donceel, Herder and Herder, New York, 1968.

110. Landsman, Charles: Epistemology: An Introduction, Blackwell, London, 1997.

111. Lehrer, Keith "Why Not Skepticism", in Pojamn (1999), 1971.

112. Leibniz, G. W.: New Essays on Human Understanding, trans: Peter Remmont and Jonathan Bennet, Cambridge University Press, London, 1996.

113. Liddell, H. G. & Scott, R. & Jonse, H. S.: A Greek – English Lexicon, Oxford, at the Clarendon Press, London, 1968.

114. Locke Don: Perception, Routledge, London, 2002.

115. Locke John: An Essay Concerning Human Understanding, ed: Peter H. Nidditch, Oxford University Press, London, 1975.

116. Long, A. A.: Hellenistic Philosophy, Charles Scribner's Sons, New York, 1974.
117. Loux, Michael J. (200), Metaphysics: a Contemporary Introduction, Routledge, London.
118. Lowe, E. J.: The Possibility of Metaphysics, Clarendon Press, Oxford, London, 1998.
119. McDowel, John: Plato: Theaetetus, Oxford University Press, London, 1973.
120. Moser K. Paol & Mulder D. H. & Trout J. D., The Theory of Knowledge, Oxford University Press, Next York, U.S.A.
121. Plato: The Collected Dialogues, ed.: Hamilton, E. & Cairns, H. Princeton University Press, Princeton, 1963.
122. Pojman, L. P.: Theory of Knowledge, Classical & Contemporary Readings, Wadsworth Publishing Company, New York, U. S. A, 1999.
123. Rorty, Richard: Philosophy and Mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1979.
124. Rosmini, Antonio: A New Essay Concerning the Origin of Ideas, 3 Vols. Trans: Robert A. Murphy, Rosmini House. Durham, London, 2001.
125. Ross, W. D.: Aristotle's Metaphysics, two vols., Oxford, at the Clarendon Press, London, 1953.
126. Ross, W. d.: Aristotle, Methuen, London, 1964.
127. Taylor, A. E.: Plato: the Man and his Work, Methuen, London, 1960.
128. Wilson, Margaret Dauler: Descartes, Routledge, London, 1978.

هذا الكتاب

إنّ مباحث الميتافزيقا (ما بعد الطبيعة)، وإن كانت تضرب بجذورها في عمق الفكر البشري منذ العصور الاولى للخُلقة، غير أنّ الذي قوّب هذه المباحث وحدّدها بأطرٍ خاصّة وأرسي دعائمها إنّما هو المعلّم الأول أرسطو.

ومنذ الظهور الأول وإلى يومنا الحاضر، شهد هذا المصطلح جدلاً كبيراً في الوسط الفكريّ والمعرفيِّ، وكلُّ فسّره على ضوء منطلقاته المعرفية وخلفياته الثقافية، ممّا أدّى إلى تكثّر الأقوال والمدارس وإلى إنكاره في بعض الأحيان.

في هذا الكتاب يحاول المؤلف الدكتور مهدي قوام صفري الرد على مقولة كانط في عدم إمكانية الميتافزيقا، من خلال استكناه النصوص الفلسفية الإسلامية والغربية واستنطاقها، ليصل بالمآل إلى إمكانية الميتافزيقا بل ضرورتها.



الإسلامية الإسلامية الإسلامية

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com