

خلاصة الميسي افريقيا

3

فلسفة الوجود

خلاصة الميتافيزياء

دكتور

محمود يعقوبي

دار الكتاب الحديث

**حقوق الطبع محفوظة
م 2002 هـ / 1422**

دار الكتاب الحديث

<p>شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة ص.ب 7579 البريدي 11762 هاتف رقم : 2752990 (00 202) فاكس رقم : 2752992 (00 202) بريد الكتروني : kdh@eis.com.eg</p>	القاهرة
<p>شارع الملاي ، برج الصليبي ص.ب : 13088 – 22754 الصالاه هاتف رقم 2460634 (00 965) فاكس رقم : 2460628 (00 965) بريد الكتروني ktbhades@ncc.moc.kw</p>	الكويت
<p>Adresse : Gouvernorat du Grand Alger – Lot C no 34 – Draria (021) 354105 – (021) 353035 B. P. No 061 – Draria فاكس رقم : (02) 353055 بريد الكتروني dkhadith@hotmail.com</p>	الجزائر
رقم الإيداع 2001 / 16659	I.S.B.N. 977-350-002-0

الكتاب الثالث

فلسفة الوجود

مُهِيدٌ

إن النظرة الخاطفة على جملة مضمون كتاب (الميتافيزياء) الذي كتبه أرسطو، تكشف عن وجود صعوبة تتمثل في إطلاق ثلاثة أسماء مختلفة على (العلم الأعلى): فهو يسميه مرة (حكمة)، ومرة (فلسفة أولى)، ومرة ثالثة (لما إلهياً)، على أساس أن موضوع (الحكمة) هو (العلم الأولى)، و موضوع (الفلسفة الأولى) هو (الموجودات من حيث هي موجودات)، و موضوع (العلم الإلهي) هو الألوهية.

لقد وجد بعض الدارسين (1) أن الاختلاف في تحديد موضوع الميتافيزياء كما جاء على لسان أرسطو، لا يمكن أن يتذبذب دليلاً على وجود تطور في تصور (أرسطو) لموضوع الميتافيزياء، بل لا يمكن أن يستدل منه إلا على اختلاف في شدة التعبير على هذا الموضوع، على أساس أن دراسة (الموجود من حيث هو موجود)، تؤدي حتماً إلى إثارة مسألة سبب وجوده. فيكون مجمل موضوع الفلسفة الأولى هو الجوهر و مبدوه.

و إذا رجعنا إلى عبارة أرسطو التي افتتح بها كتاب (الجيم)(Γ) gamma)، وجدها يقول فيها: " هناك علم ينظر في الموجود من حيث هو موجود، و في الصفات التي يتصف بها اتصافاً جوهرياً، و لا ينبع بأي واحد من العلوم الخاصة " (2).

و هذا ما جعل الدارسين لهذا العلم يسمونه، بالاعتماد على عبارة أرسطو، (علم الوجود) $\sigma\tau\tauος \lambdaογος$ = Ontologie الذي يعرف دائماً باستعمال عبارة أرسطو. و شاع بين الناس أن (الأنتولوجيا) هي علم الموجود بما هو موجود. و لهذا ينبغي أن نميز بين الموضوع المادي لأنتولوجيا و موضوعها الصوري.

فالموضوع المادي للأنتولوجيا هو: كل موجود متحقق أو ممكن أو منصور كذلك.

والموضوع الصوري لها، هو: الوجود الذي شترك فيه جميع الموجودات.

و هذا ما يجعل (الأنتولوجيا) علما كليا شاملًا لجميع أنواع الموجودات العينية والذهنية، و علما بجميع عللها. و لهذا سماه أرسطو (الفلسفة الأولى).

ولكي نتصور و نبرر مباحث (الأنتولوجيا) في نظرية إجمالية، نلاحظ أن الكثرة و التغير اللذين نشاهدهما في الموجودات التي تحبط بنا، لا يمكن تفسيرهما إلا بما تتركب منه، من فعل و من قوة. و هذا التركيب من الفعل و القوة، بما أنه يتمثل في ثلاثة مراتب هي: (مرتبة الوجود الفعلي) و (مرتبة الماهية الجوهرية المادية) و (مرتبة الفرد الناتم)، فإن التركيب من الفعل و القوة يجب أن يكون فيها بأسماء مختلفة. ففي (الوجود الفعلي) يحصل التركيب الحقيقي من الوجود (فعل)، و من الماهية (قوة). و في (الماهية الجوهرية المادية) يحصل التركيب الحقيقي من الصورة الجوهرية (فعل)، و من مادة أولية (قوة). و في (الفرد الناتم) يحصل التركيب الحقيقي من الأعراض (أفعال)، و من الجوهر (قوة). و لهذا يتعمّن بسط الحديث في القوة و الفعل.

1) V. DECARIE : *L'objet de la Métaphysique, selon Aristote*. Paris. J.Vrin. 1961.

2) *La Métaphysique* : Γ. 1-1003.a. 20-22. Trad: Tricot. Paris. J.Vrin. 1966.

الباب الأول

تركيب الموجود المخلوق

الفصل الأول

القوة والفعل

أ) معطيات الملاحظة: إن الكائنات التي تحيط بنا تتجلى لنا بأمرین عامین جداً، هما الكثرة و التغير.
فكثرة الكائنات أمر باد للعيان. فالعقل متميز من الأشياء التي يعقلها. و الناس يتمايزون بميزات حسية و معنوية. و الكائنات الحية تتميز من الكائنات الجامدة. و الكائنات الجامدة تتمايز بأفعالها و ردود أفعالها. و الملاحظ أيضاً أن جميع الكائنات مترابطة فيما بينها، إلا أن ترابطها لا يزيل كثرتها.
و التغير كذلك أمر واضح و متواصل. و هو إما (جوهرى) بالكون و الفساد، و إما (كمي) بالزيادة أو النقصان، و إما (كيفي) بالاستحالة، و إما (محلي) بالحركة في المكان. و هو على العموم انتقال من حال إلى حال آخر. و يفترض شيئاً يتحول (= المتحول)، و حالاً سابقاً (= المتحول منه)، و حالاً لاحقاً هو (المتحول إليه)، و (التتحول) ذاته الذي يمكن أن يكون فورياً أو متواصلاً. و عندما ينتقل

المتحول إلى المتحول إليه، يصبح فيه شيء لم يكن فيه من قبل، فيحدث فيه شيء. و يمكن أن يسمى هذا الحدوث، (فعلاً و كمالاً)، و هو إن لم يكن يملك الحال الذي أصبح عليه، فقد كان يمكن أن يتقبله، و هذا يعني أنه كان قادراً عليه. و يمكن تسمية هذه القدرة (القدرة على هذا الكمال). و من الواضح أن الذات القادرة على قبول الفعل، (قوة منفعلة) تقبله من كائن آخر، و من علة فاعلة كانت تملك القدرة على الفعل و على نقله (قدرة فاعلة).

و بالاعتماد على ما سبق بيانه، فإن (الخلق) و (الفناء) ليسا تحولين بمعنى الكلمة، لأن أحد طرفي التحول غير موجود: (المتحول منه) أو (المتحول إليه).

ب) مشكلة الكثرة و التغير: إننا نلاحظ أن المعطيات المباشرة الحسية تتلاطم حقيقة من أوضح الحقائق العقلية، يعبر عنها (مبدأ الهوية) الذي يقول: إن الشيء هو هو. لكن إذا كانت الكائنات متكثرة، فإن كثرتها لا تتفق مع فكرة الوجود الواحد الذي تنسبه إلى جميعها. و عندئذ يتadar إلى الذهن التساؤل التالي، و هو: ما هو أساس تميزها؟

ثم إن الكائنات إذا كانت تتغير و تنتقل من وجود إلى وجود آخر، فكيف نفسر الوجود الجديد الذي تكتسبه، دون أن نقول أن هناك (الوجود) صار وجوداً؟ و هو أمر لا يتنق مع مبدأ عدم التلاطم. و هذا ما جعل بعض قدماء الفلاسفة اليونانيين يشعرون بهذه المشكلة. فانقسموا إلى فرقتين تخللان مختلف مراحل تاريخ الفلسفة. فسلك بعض المفكرين طريقاً واحداً، و رفضوا قسماً من المعطيات، و بذلك ألغوا المشكلة من أساسها. و سلك بعضهم الآخر طريقاً وفقوا فيه بين أحكام الحواس و أحكام العقل. الفرقة الأولى تسمى (الواحديين) الذين اعتمدوا إما (الوجود) و إما (الصيروحة)، و الفرقة الأخرى تسمى (الثنائيين).

ج) المذهبان الوحديان الرئيسان:

1) واحدية الوجود: Monisme de l'être . يرى الإيليون، و على رأسهم (أكسينوفانس) Xénophanes (نهاية القرن السادس قبل الميلاد) و (بارمينيس) Parménides (~ 540 - ~ 450 ق.م) و (زينون الإيلي) Zenon d'Elée (~ 490 - 430 ق.م)، في ضوء مبدأ الهوية الذي هو قانون أساسى للوجود و للعقل معاً، أن الواقع لا تحدده المعطيات الحسية الخارجية. و بما أنهم يجعلون الوجود مناقضاً لللاوجود، فقد اضطروا إلى إنكار وجود الكثرة و وجود التحول في الكائنات.

و حجتهم ضد الكثرة في الموجودات هي: أنه،

- لو وجدت عدة وجودات لتمايزت، إما بالوجود و إما باللاوجود، لكن لا يمكنها أن تتمايز، لا بالوجود الذي تشتراك فيه و الذي لا يتميز فيها بعضها من بعض، و لا باللاوجود الذي لا يوجد و الذي لا يمكن أن يكون فاصلاً بين بعضها بعض،
- إذن فالوجود واحد بالضرورة. فلا يمكن أن يكون متعدداً في الواقع، بل هو متعدد في الظاهر فقط.

و حجتهم ضد التغير في الكائنات هي: أنه،

- لو تغير شيء و أصبح شيئاً آخر، جاء الوجود الجديد، إما من الوجود و إما من اللاوجود، لكنه لا يمكنه أن يجيء من الوجود الذي هو موجود بعد، بينما العنصر الجديد في المتحول لم يكن موجوداً، و لا من اللاوجود، إذ لا يوجد من العدم شيء،
 - إذن فالوجود لا يصير شيئاً آخر و لا يحدث. فالوجود في ذاته ثابت الماهية من حيث هو واحد.
- و مما لا شك فيه، أن (بارمينيس) يقصد بهذا الوجود حقيقة أبعد من وجود الأشياء الحسية التي كان يريد تفسير التغير و الكثرة الملاحظتين فيها، عن طريق تركيبها من التراب و النار. بل إن الوجود الذي يتحدث عنه و يصدق عليه حديثه عنه، هو وجود ذو صفات هي

صفات الوجود الإلهي. فيكون مذهب الوحدوي مذهبًا في (وحدة الوجود)، يصبح فيه كل موجود مندمجاً في الإله.

و إلى هذا الضرب من الوحدوية يمكن رد مذهب المتصوفين الحوليين، و مذاهب بعض الفلسفة مثل (سبينوزا) Spinoza (1632 - 1677م) و مختلف النظريات الآلية Théories mécanistes ، سواء أكانت (ذرية) لدى (ديمقرطيس) و (أبيقور)، أو كانت (هندسية) لدى (ديكارت) و لدى كثير من الفيزيائين المحدثين: فهي جمِيعاً تخلط بين (الوحدة) و (التجانس)، و ترد التنوع الكيفي و تغيير الأجسام إلى أوضاع مكانية متعددة و متغيرة (تسببها حركة داخلية) لحقيقة مادية وحيدة ثابتة، تتكون من ذرات عند الذريين، و من امتداد عند الآلين.

(2) وحدة الصيرورة: يرى (هيرقلطس) Héraclite (~576 - ~480 ق.م) أن الأشياء في تغير دائم و في تناقض قائم: " فلا يمكن أن ينزل أحد مرتين في نفس النهر، و لا أن تلمس مرتين في نفس الحال مادة قابلة للنَّفَر، لأن فوريَّة التَّغَيُّر و سرعته يجعلها تفرق و تجتمع من جديد، بل لا من جديد و لا بعد ذلك، بل إنها في نفس الوقت تجتمع و تفرق، و تأتي و تذهب".⁽¹⁾

و معنى هذا أن الحقيقة في نظر (هيرقلطس) كثرة متغيرة، تتكون من كائنات متناقضة، و وراء هذا التيار الدائم التغير يقرر وجود كائن مادي هو النار التي هي عنصر متحرك، بداخله عقل في نشاطه الغائي هو (اللوجوس) logos.

إن هذه الوحدوية القائمة على المعطيات الحسية، إذا كانت لا تلغي الوجود كلياً، فهي في الحقيقة لا تميزه من الوجود المتغير في الأشياء الحادثة، و بذلك تنتهي إلى (وحدة وجود) مختلفة عن وحدة الوجود عند الإللين التي تجعل الإله و العالم شيئاً واحداً.

وفي العصر الحديث، ذهب (برغسون) Bergson (1859 - 1941م) إلى أبعد من ذلك، فأنكر الوجود عندما جعله صورة خادعة من صنع العقل.

د) المذهب الثنائي: إن أرسطو من خلال فلسفته الواقعية، يقر في آن واحد، بالمعطيات البدئية التي تقدمها التجربة الحسية حول كثرة الكائنات و تغيرها، و بمبدأ الهوية الذي هو القانون الأساسي الذي يقوم عليه نشاط العقل. و من دون أن يلغى أياً من هاتين الحقيقتين اللتين لا تقبلان الإنكار، فقد عمل على حل المشكلة، بالتوافق بين الحقيقتين (الحواس و العقل) عن طريق فكرة (القوة).

لقد رأينا أن حجة الوحديين الإيليين تقوم على قضية شرطية منفصلة، تقيم عناها تماماً بين (الوجود بمعنىه التام) و (الوجود المطلق). و قد بين أرسطو أنها حجة سوفساتانية من وجهين:

1) بين (الموجود الفعلي المتعين) و (العدم المطلق) يوجد تضاد، لا مجرد تناقض. و يمكننا أن ندخل بين هذين الطرفين السابقين، عنصراً ثالثاً هو التقىض الحقيقي للطرف الأول، و هو (الكائن الموجود الذي لا يملك هذا الكمال) الذي هو تمام الوجود بالفعل، لكنه يستطيع بـ(القوة) أن يتقبله. فهو (وجود بالنسبة إلى العدم) لأنّه كائن واقعي، و هو مع ذلك (لاوجود بالنسبة إلى هذا الكمال) و هذا الوجود بالفعل، لأنّه لم يملّكه بعد. و هكذا يتبيّن أنه يوجد بين (كمال الوجود) الذي هو الوجود المتحقق، و (العدم المطلق)، (القدرة على الوجود) التي هي (القدرة على الانفعالية بهذا الكمال. فهي مجرد قوة قبل تحقّقها بـ(الفعل). و عندما تصير بـ(الفعل)، فإنّها تصبح كمال للفعل و تمامه. و هكذا فإنّ التغيير (الذي متى كان على التعلّق، سمي حركة) هو انتقال الكائن من (حال القوة) إلى (حال الفعل)، بالنسبة إلى كمال ذاتي أي بالنسبة إلى اكتمال، سواءً أكان هذا الاكتمال جوهرياً أو عرضياً، و بتأثير من علة فاعلة واحدة أو متعددة تملك هذا الكمال، و بذلك، تجعل هذا الكائن كذا و كذا.

فإذا فهمنا التغيير على هذه الصورة، فإنه لا يعود فيه أي تناقض. إذ الكمال الجديد لا يأتي الكائن من كمال سابق الوجود فيه، لأنّه لم يكن يملّكه، و لا من الخارج باستثناء حالة الخلق، مثل خلق النفس

البشرية. كما أن الكمال الجديد لا يأتيه من العدم المطلق، لأن الكائن كان قادراً على تقبل الكمال. فهذا الكمال قد أظهرته من قوة الكائن، فعالية قوة فاعلة، اكتفت بنقله من القوة إلى الفعل، أي من حال مجرد الاستعداد إلى حال الامتلاك الواقعي الفعلي لهذا الكمال.

و في ضوء هذا التمييز بين (الوجود بالقوة) و (الوجود بالفعل)، يمكننا بسهولة الرد على الحجج السوفسطائية التي قدمها (زينون الإيلي) ضد الحركة، دون اللجوء إلى التخلصات المثالية التي يقوم بها بعض الفلاسفة المحدثين، و كذلك دون اللجوء إلى (حججة المشي) التي استعملها (كراتيل) Cratyle في إحدى محاورات (أفلاطون) التي تحمل هذا الاسم، و التي استعملها لإثبات إمكان الحركة.

فيقال: لا تناقض في أن يقطع (أخيل) المسافة التي تفصله عن السلحفاة، إذ هي ذات بداية و نهاية. و مهما تكون المسافة الفاصلة بينهما قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية له، و وبالتالي يكون من التناقض الانتهاء من قسمتها، فإن الأجزاء الامتاهية لا توجد بـ(الفعل) في المكان المتصل. و هناك فرق بين الانتقال من أحد طرفيه إلى الآخر، و قسمته.

و أما بالنسبة إلى (السهم الطائر) فإنه يقال: إنه في لحظة معينة، إذا لم يكن بالفعل إلا في مكان معين، فهو موجود فيه بسبب الدفع الذي قد تلقاه، و في حالة (قوة) فعالة على الانتقال إلى المكان المجاور، و هذا ما يجعله في حالة حركة.

إن القوة العينية بعد صدورها بالفعل، تصبح كمala، و بما أنها نهاية الكمال الذي تتمتع به - إذ لا يتنقى الكائن من الكمال إلا المقدار الذي يستطيعه - فإننا بذلك نفسر الكثرة في الكائنات، فيكون من الأفعال المتعينة - مثل أفعال الحرارة - بقدر ما هناك من الكائنات و من القوى العينية المتمايزة التي تتمتع بهذا الكمال. كما أن هناك من الموجودات بقدر ما هناك من الكائنات المتمايزة التي تتمتع وفقاً لقدرتها، بالكمال الأعلى الذي هو الوجود.

2) إن هذا التمييز بين (ال فعل) و (القوة) في أنواع الوجود، يكشف لنا عن خطأ آخر مقترب بالخطأ الأول في القضية الشرطية المنفصلة التي اتخذها الإلليون مبدأ لهم. فقد رأينا (بارمينيدس) Parménide يقابل بين (الوجود بمعنىه التام) و (اللاوجود المطلق). فكما أن اللاوجود متعدد كما رأينا، إلى (الوجود تام) و (الوجود نسبي) خاص بهذا الكمال أو ذلك، كذلك فإن الوجود متعدد في جوهره. وهناك عدة كيفيات لوجود الموجود، تتميز إما بانعدام كل قوة انفعالية، و هذا حال الفعل الخالص الذي هو الإله، وإما بمزيج متراوح التركيب في الشدة و الضعف يحدد درجة الفعل الجوهرى في الوجود.

و كذلك الأمر بالنسبة إلى فكرة الوجود، فهي ليست فكرة واحدة من حيث البساطة و التمام، و بالتالي فهي ليست (متواطئة)، تتحقق بنفس الكيفية في أفراده السفلي، كما تفترض ذلك حجة (بارمينيدس) الخادعة. بل إن فكرة الوجود، كما سنرى، فكرة (مشككة) analogue تتحقق بكيفيات مختلفة في مختلف الكائنات، حسبما تتراكب منه من قوة أو فعل، بحيث يمكننا أن نقول إن جميع أنواع الوجود هي وجود، و ليست إلا وجوداً، لكن بدرجات مختلفة، هي كيفيات خاصة من الوجود. و بهذا تفسر الكثرة في الموجودات. فلا يعود في هذه الكثرة أي تناقض.

و على هذا الأساس، فإن امتناع الكثرة و التغير إنما يتصور في الفعل الخالص الذي هو (الإله). إذ هو فعل تام، متزه عن القوة الانفعالية. و هذا ما اهتدى إليه (بارمينيدس) الذي لم يهدى إلى فكرة التشكيك التي يقال به الوجود على مختلف الكائنات. و لهذا منع الكثرة و التغير على الوجود كله، فكان في ذلك مخطئاً.

و لتوضيح (مذهب القوة و الفعل)، نسوق المثال التالي: إن حرارة 100° ضرب من الوجود، و كمال، و فعل يمكن أن تكون له ثلاثة أحوال، و هي: ① الوجود بهذه الحرارة، ② الوجود بأقل منها، لكن مع القوة على قبولها، ③ انعدام الحرارة أو عدم القوة على قبولها.

ففي الحالة الأولى نقول إن حرارة 100°م موجودة بالفعل، أو نقول إن الكائن الذي هو هذا اللتر من الماء، يملك بالفعل هذا الكمال. وفي الحالة الثانية نقول إنه يملكتها بالقوة، فهي فيه بالقوة. وفي الحالة الثالثة نقول إنها ليست موجودة فيه أبداً.

و عندما ينقل الماء على التدرج من 0° إلى 100°م ، نقول إن هناك تغيراً و حركة، ما دام التغير واقعاً على التعاقب. فيكون الماء مالكاً للقوة المتزايدة، إلى أن تبلغ حرارته 100°م .

إن هذه الحرارة الراهنة، لا تأتي الماء من حرارة سبق أن وجدت فيه، لأن هذا الماء كان بارداً. ولا تأتيه من العدم المطلق، لأن الماء كان موجوداً من قبل، بل من قدرته على أن يصير حاراً، و هي القدرة التي نقلتها إلى الفعل علة خارجية مثل لهب النار.

إن هذه الحرارة المكتسبة، متناسبة جزئياً مع قدرة الكائن و قوته التي يمكن أن تحمل الكثير أو القليل من درجات الحرارة التي تتحدد حسب هذه القوة، و تكثّر يكثّرها. فيكون هناك من الحرارات المتمايزة، بقدر ما يكون هناك من الأجسام الحارة، أي من الكائنات ذات القوى العينية المتمايزة التي أصبحت (بالفعل) بسبب هذا الكمال المتشابه.

و هكذا يتبيّن أن القوة التي هي أساس الفعل في حال تكوينه خلال صدوره الكائن، هي نهاية الفعل عند حصوله، كما أنها تسمح بتنوعه. إن هذه القوة الانفعالية، و هذه القدرة على الوجود، هي أمر واقعي، و ليست أمراً ابتدعه العقل بدون مبرر. فعامة الناس يعرفون أن الإنسان العالم أو الفنان المتوقف عن العمل، يملك من القوة على البحث أو الإبداع أكثر مما يملك الجاهل، من مسائل العلم و الفن.

كما أن العلوم التجريبية تؤكد ذلك، عندما تبيّن لنا مثلاً وجود الهيدروجين (H_2) والأوكسجين (O_2) بالقوة في الماء، و وجود ألوان الطيف في الضوء الأبيض، و وجود النخلة في التواة.

لكن يجب الحذر من تصور (ال فعل) و (القوة) كما لو كانا كائنين تامين عند اتحادهما. بل ليسا كائنين. إنما مبدأ للوجود، و بالاتحادهما تحصل الموجودات، و هما ليسا مبدأين فعالين متصارعين، كما هو الشأن في (ثانية المانويين)، بل هما مبدأ متكاملان، أحدهما فاعل، و الآخر منفعل، لا يوجدان إلا في المركب الذي يتكون منهما.

و هكذا يتبيّن أن صدق الحل الأرسطي، يتجلى في كونه يأخذ بعين الاعتبار جميع معطيات المشكلة، و يوفّق بينها، دون أن يتلاطف. في حين أن المذاهب الواحدية لا تقدم حلًا للمشكلة. ف(مذهب بارمينييس) يتذكر للتجربة الخارجية و الداخلية، و (مذهب الآليين) بالإضافة إلى عدم انطباقه على عالم المعقولات، يؤدي إلى ذلك للتلاطف بين علاقات جديدة واقعية، دون تغيير حقيقي في الكائنات المقارنة، و (مذهب هيرقلطيتس) ينتهي مع (برغسون) إلى إلغاء مبدأ الهوية، و بالتالي إلى إلغاء النظام العقلي كله.

و قد يكون في الحل الأرسطي بعض الغموض. ولعل السبب في ذلك هو النقص النسبي المقارن لعقلنا البشري، و كذلك قلة مقولية (القوة) التي هي أمر غير متعين. فهي ليست موجوداً بالمعنى التام للكلمة، و لذلك فهي لا يتحقق منها الموضوع الصوري الذي يمكن عقلنا أن يدركه، على غرار إدراكه للموجودات العينية أو المجردة.

هـ) القوّة و الفعل: يمكن إجمال الرأي في الفعل و القوة، في بعض المبادئ التي يمكن تقييمها منذ الآن، من أجل تسهيل الفهم. و يمكننا أن نستعين على ذلك، بأقوال (ابن رشد)(520 - 595 هـ) التالية: "إن الفعل نقىض الانفعال. و الأضداد لا يقبل بعضها بعضها، و إنما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب. مثل ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة، و إنما يقبل البرودة الجسم الحار، لأن تسلخ عنه الحرارة و يقبل البرودة، و بالعكس. فلما ألغوا حال الفعل و الانفعال بهذا الحال، وقفوا على أن جميع الموجودات التي بهذه الصفة، مركبة من جوهرين: جوهر هو فعل، و جوهر هو قوة، و وجدوا أن الجوهر

الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة، و هو كالنهاية في الكون،
إذ كان غير متميز عنه بالفعل".(2)

1) كمالهما المقارن: القوة هي قوة بالإضافة إلى الفعل الذي هو سبب وجودها. فهي لا تدرك إلا بالنسبة إليه. فالقوة على الحرارة لا يمكن تصورها إلا بالإضافة إلى فعل الحرارة، أي تتحققها.

- الفعل أي الكمال في الجنس الواحد، هو أتم فيه منه في القوة الانفعالية التي هي القوة على هذا الكمال. فالكائن بالفعل أكمل من الكائن بالقوة. و الكائن غير المتحرك المتصرف (بالفعل) بكل كمال، و هو الإله، هو أكمل منه لو اتصف بالحركة و الصيرورة، على الرغم مما يقوله (برغسون) الذي يبدو منه أنه لا يتصور عدم الحركة إلا في السكون و في الالكتال المطلق.

- وفي مختلف الأجناس، القوة للعينية، أي الكائن بالقوة، يمكن أن يكون وجوده أكمل من وجود الفعل الذي يتممه: فالجوهر أكمل من الأعراض، و من التحديدات الثانوية التي تنقله إلى الوجود بالفعل.

- عندما تكون القوة مجرد قوة فعل لا يتمتها فحسب، بل يحدد نوعها، فإن الاثنين يجب أن يكونا من رتبة واحدة، إما جوهرية، و إما عرضية، لأن حقيقة الأولى كلها هي أن تكون بالقوة ما عليه الفعل بالفعل. فلا يكون الفعل إلا ما يمكن أن تكونه القوة. مثل ذلك ملكرة التفكير و فعل التفكير. فطبيعة التفكير فيها واحدة. و إذا قام الجوهر بدور القوة بالنسبة إلى الأعراض، كان معنى ذلك أن أعراضه لا تحدد وحدتها نوعه، بل يحدده قبل كل شيء و على وجه الخصوص، فطنه و صورته الجوهرية.

- إن الفعل بالنظر إلى ذاته، هو متقدم على القوة بالطبع و بما نعرفه عنه، إلا أن القوة في نفس الفاعل، هي متقدمة على الفعل الذي يتحققها.

2) اتحادهما: الذي تتكون منه الكائنات المتناهية الكثيرة.

- إن القوة و الفعل متمايزان. لأن الفعل هو الذي يحدد القوة عليه. و الفعل كمال، بينما القوة قدرة على بلوغه. و مع ذلك فهما يتكملان لتكوين شيء واحد ذاته، أي لتكوين موجود واحد. و لهذا نؤكد مرة أخرى أنهما ليسا كائنين بالمعنى التام للكلمة، بل هما مبدآن للوجود، و من اتحادهما يتكون موجود معين.

- إن القوة محددة من تقاء ذاتها، و بقدرتها على الكمال التي قد تكون كبيرة و قد تكون صغيرة. و بما أنها متعينة بذاتها لهذا الفعل أو لذاك بحسب رتبتها، فهي بعد صدورتها فعلاً تكون محددة من قبل فعلها الذي يحول بينها و بين أن ينقلها إلى الفعل، فعل آخر من نفس النوع في آن واحد، لأن قدرتها على القابلية تكون قد استنفذت.

- لا يمكن القوة الخالصة، أي التي ليست فعلاً بعد، أن توجد وحدها. لأن الوجود فعل، و لأن كل ما هو موجود هو متعين و محدد، بينما القوة في حد ذاتها هي مجرد قابلية للتعيين و التحديد.

- يمكن أن يوجد فعل دون أن تلتقاء قوة تطابقه. فيكون عندئذ (فعل خالصا) لامتناهيا في نوعه. و هذا شأن الإله الذي هو فعل خالص كله بالنسبة إلى الوجود و إلى كمال الوجود، و وبالتالي فهو الكمال المطلق.

3) الانتقال من القوة إلى الفعل (التغيير):

- إذا تغير الكائن، كان مرکبا من قوة و من فعل، لأن كل تغير يفترض كائنا ينقبل فعلاً كان قادرا عليه قبل ذلك.

- إن الكائن الواحد لا يمكن أن يكون، في نفس الوقت و من نفس الجهة، بالقوة و بالفعل، بالنسبة إلى نفس الكمال المتعين. لأن القادر على شيء لا يملك هذا الشيء بعد. لكن يمكن الكائن أن يملك بالفعل كمالاً مثل الوجود، و من ثمت يكون قادرا على امتلاك كمال لاحق، مثل العمل الفلاني.

- إن الكائن بالقوة لا يمكنه أن ينتقل انقاذا تماما من تقاء ذاته، إلى فعل كمال. و دعوى العكس تؤدي إلى هذه المفارقة التي تقول عن

الكائن الواحد: إنه في آن واحد يملك كمالاً ما دام يعطيه نفسه، و لا يملكه، لأنه بالفرض هو قادر عليه، و القادر على الشيء لا يملكه بعد، كما سبق تقرير ذلك.

- كل تغير يقتضي إذن محركاً مغايراً للكائن المترافق، و يملك بصورة فائقة الكمال الذي يعطيه غيره، و تقتضي في نهاية التحليل وفي قيمته، سلسلة المحركات المحركة، و العلل المعلولة، فعلاً خالصاً لا يتحرك. إذ ما دام كمالاً تماماً، فهو ليس بالقوة بالنسبة إلى أي شيء. فهو المصدر الأول عن طريق الحق والحفظ، للكائنات المركبة من القوة و الفعل اللذين يقتضي اتحادهما العيني علة وجود فاعلة و غانية.

- إذن فلا شيء يقوم بدور (القوة الفاعلة)، إلا من حيث هو (بالفعل) و لا شيء ينفع و يتلقى التغير، إلا من حيث هو بالقوة المنفعة.
4) القوة و الفعل لدى الكائنات المخلوقة: إن نسبة مبدأي الفعل و القوة، توجد بأشكال مختلفة في كل مخلوق. و يمكن في كل فرد موجود مخلوق، أن نميز الأقسام التالية:

الأقسام [الماهية الجوهرية المترددة] [مادة أولى] في
المكونة [الوجود في حد ذاته] [صور جوهرية] للأجسام

الأقسام [الماهيات (أو الصور) العرضية]
المكملة [الوجود في الكائن]

ملاحظة: الخطوط الأفقية تشير إلى ما يقوم بدور الفعل .

و من ذلك نعلم أن (الماهية الجوهرية) أو (الماهية العرضية) تقوم بدور (القوة) بالنسبة إلى الوجود الذي يطابقها و الذي هو فعلها.

و نعلم بالنسبة إلى الكائنات الجسمانية، و ضمن الماهية الجوهرية، أن هناك تركيباً لعنصر (بالقوة) هو (المادة الأولى)، مع عنصر (بالفعل) هو (الصورة الجوهرية).
و نعلم أن الأعراض هي أفعال ثانوية بالنسبة إلى الجوهر الذي تحدده و تتممه، و الذي يقوم بدور القوة تجاهها.

1) Abel JEANNIERE : Héraclite. Trad.et.comment.des fragments. Paris.

Aubier. 1985. Frg 91.

2) ابن رشد: تهافت التهافت. طبعة بوينج. بيروت. ص 433

الفصل الثاني

الماهية والوجود

أ) معطيات الملاحظة: إذا لاحظنا الكائنات التي حولنا، وجدنا أنها جميعاً موجودة، وجدنا أيضاً أن ما هي عليه يتغير ويتتواء إلى ما لا نهاية له، وأن لكل واحد منها (وجوده) و(ماهيته).

إن الماهيات المتعددة التي يملك كل واحدة منها، عدد من الأفراد المشتراكين في صفات يتميزون بها، وفي ماهية واحدة، ويكونون بذلك نوعاً متميزاً، إن هذه الماهيات تباعاً لكمالها الذاتي، هي قادرة على فعل من الوجود متراوح في الكمال، ومن مجموع هذه الماهيات ينشأ سلم للوجود، يجد فيه كل فرد عيني مكانته المحددة.

ب) الماهية: الماهية بمعناها الواسع تعني ضرباً من الوجود المجرد الذي يتكون منه إما جنس متراوح في القرب والبعد، وإما نوع من الأفراد العينية. وبهذا المعنى تكون الماهيات المادية (أي المقارنة للمادة) هي الموضوع الصوري للعقل البشري.

لكن الماهية بمعناها الضيق تعني ضرباً من الوجود الشام الذي يشترك فيه أفراد من نوع واحد، ويتميزون به من سائر الأنواع الأخرى. فالعقل يستطيع أن يدرك في الإنسان عدة ماهيات متحققة بمعناها العام، مثل كونه جوهرًا، وجسماً، وحيواناً، وجلاماً، وناطقاً، وأبيض البشرة، وأسودها ... الخ. أما ماهية الإنسان الخاصة التي يتميز بها، فهي أنه حيوان ناطق.

إذن فماهية الكائن بمعناها الضيق هي ما به يكون هو هو، أي ما به يكون موجوداً، وما به يندرج في نوع معين، و يتميز به عن أفراد الأنواع الأخرى.

و على الرغم من أن العالم الذي نحن جزء منه، هو عالم متغير، فإننا نلاحظ فيه (ماهيات) و (أنماطا من الوجود ثابتة) متعددة، متحققة كل واحدة منها في عدد كبير أو صغير من الأفراد الموجودة. و ليست هذه الماهيات إنشاءات ذاتية، ينشئها عقلاً، دون أن يكون في الواقع ما يقابلها، كما أنها ليست اقتطاعات صورية، تتجمد فيها الحركة، كما يزعم منكرو الماهيات.

إننا نلاحظ حولنا أفراداً متميزين، يعملون على شاكلة واحدة، و بطريقة تختلف عن طريقة الأنواع الأخرى. و هم بذلك يعرّبون على أنهم متماثلون، و أن كل واحد منهم يحقق نمطاً واحداً من الوجود، لأن العمل ليس إلا تجلياً للوجود، و لأن الكائن لا يعمل إلا وفقاً لوجوده. و لو لا ذلك لما كان أي معنى للتصنيفات التي تسعى بها العلوم التجريبية إلى أن ترتيب كل الكائنات الطبيعية. و لو لا ذلك أيضاً، لما كان أي معنى للتحديد الدقيق للخصائص الجوهرية المتميزة من الخصائص العرضية، و هذا ما يمكننا من تعريف (ما هو) النوع؟ و مما لا شك فيه أن هذه الأنماط الكلية من الوجود، لا تدركها الحواس، إلا أن هذا ليس مبرراً كافياً لإنكار وجودها، و لا لإنكار أن هذا الشيء سبورة مثلاً، بدعوى أن العين لا ترى منها إلا مساحة سوداء. بل إن الإنسان يملك ملكات للمعرفة غير الحواس. و حقيقة الشيء و ما هو عليه، إنما يدركه العقل وراء خصائص هذا الشيء، و وراء النشاطات الحسية التي تعرب عما هو؟

إن أنماط الوجود هذه، و هذه الماهيات في حد ذاتها، و في حالتها المجردة هي:

1) ثابتة و مفردة: فلا يمكن تغييرها بالزيادة أو النقصان، دون أن تفقد ذاتها، على غرار الأعداد، كما يقول أرسطو، التي تزول بتغييرها بأدنى وحدة.

2) ضروري: و ذلك ليس لأن من الضروري أن تتحقق، بل لأن من الضروري أن تكون من صفات معينة دون غيرها.

ثم إن الماهيات باعتبار آخر:

- 1) يكون بعضها (ماهيات جوهرية) وبعضها الآخر (ماهيات عرضية)، حسبما تكون موجودة في ذاتها وقائمة بذاتها، أو تكون موجودة في غيرها، وحالة به وقائمة به.
- 2) و يكون بعضها (ماهيات روحانية) وبعضها الآخر (ماهيات مادية)، حسبما تكون خالية من أي عنصر مادي، أو تكون متكونة منه.

ج) الوجود: وجود الشيء ما به يكون خارجاً عن علته، و عن العدم. و هو الفعل بالنسبة إلى مراتب الوجود والكمال الأعلى. إذ هو تحقق جميع الأشياء الواقعية، و ما لواه لبقت في العدم. فلا توجد ماهية، لا جوهرية ولا عرضية، متحققة بدون فعل الوجود الذي يطابقها. يقول ابن سينا: "لكل أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، و للبياض حقيقة أنه بياض، و ذلك هو الذي ربما سميَّناه الوجودُ الخاصُّ، و لم نرد به معنى الوجود الإثباتي. فإن لفظ الوجود يدل به أيضاً على معانٍ كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجودُ الخاصُّ للشيء (...)" إنه من بين أن لكل شيء حقيقة خاصة، هي ماهيته. و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذي يرافق الإثبات (...)" (1).

د) الفرق بين الماهية والوجود: إن هذه المشكلة لا تطرح إلا بالنسبة إلى المخلوقات، أما الإله، فهو موجود بمقتضى ماهيته. و يتفق المشتغلون بهذه المشكلة على أن بين الماهية والوجود، فرقاً ذهنياً على الأقل، أي على أن للتصورين مفهومين مختلفين، كما هو واضح من تعريفهما. لكنهم لم يتفقوا على وجود فرق واقعي بينهما.

فإذا رجعنا إلى المشكلة من بدايتها، وجدنا أن أول من بسط القول في الفرق بين الماهية والوجود في أعقاب الفارابي (259 - 339 هـ) الذي اكتفى بالإشارة إلى وجود هذا الفرق، هو ابن سينا (2) - 370 -

428 هـ) الذي أضاف إلى ما سبق قوله: " لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان أو في الأنفس، أو مطلقاً يعمها جميعاً، كان لهذا معنى محصل مفهوم. ولو قلت: إن حقيقة كذا حقيقة كذا، أو إن حقيقة كذا حقيقة، لكن حشوا من الكلام غير مفيد. ولو قلت إن حقيقة كذا شيء، لكن أيضاً قولًا غير مفيد ما يجعل، و أقل إفاده منه أن تقول إن الحقيقة شيء، إلا أن يعني بالشيء الموجود. كذلك قلت إن حقيقة كذا حقيقة موجودة. وأما إذا قلت حقيقة (أ) شيء ما، و حقيقة (ب) شيء آخر، فإنما صح هذا وأفاد، لأنك تضمر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص، مخالف لذلك الشيء الآخر" (3).

و من الواضح أن ابن سينا في هذا النص، يفرق بين الماهية والوجود من حيث هما مفهومان ذهنيان. فيكون هذا تقريراً في الأذهان فقط. إلا أنها عندما نجده من جهة أخرى يقول: " ثم أنت تعلم أن الحدود الحقيقة إنما تصنع من شرائط الماهية و مقوماتها، لا من شرائط الوجود و مقوماته، و لذلك ليس يدخل الباري تعالى في حد شيء. و هو المفید لوجود الأشياء. و إذا كان ذلك كذلك، فليس لقائل أن يقول إن اللحمية مثلاً، لما كانت لا توجد إلا في مادة معينة، و ليس تصلح لها كل مادة، ثم التربيع قد يوجد في مواد غير معينة، و يصلح لها الذهب كما تصلح لها الفضة و كما يصلح لها الخشب، بل تصلح لها كل مادة، فمن الواجب أن يكون مقوم اللحمية - بما يتقوم به من المواد - خلاف مقوم التربيع. و يجب من ذلك أن يكون تحديد التربيع مستغنباً عن الإشارة إلى المادة، و تحديد اللحمية مفتراً إليها. فإن التعلق بالشيء في الوجود أمر غير التعلق بالشيء في المفهوم" (4)، فإننا نستشف من هذا القول أنه يفرق بين الماهية والوجود، لا في الذهن فحسب، بل كذلك في الواقع و الخارج.

و باختصار يمكن أن نقول إن (ابن سينا) يجعل الوجود في جميع أقواله صفة خارجية، ليست من الماهية في شيء، لا في الذهن فحسب، بل في الواقع أيضاً. إن هذا الفصل الواضح بين الماهية

و الوجود، لم يلفت انتباه النظار المسلمين، ولم يثر اهتمامهم، و مر لديهم كما لو كان أمراً بديهياً لا يحتاج إلى برهان. فهو لا يفتّأ يؤكد: "أن الوجود صفة للأشياء ذات الماهيات المختلفة، و محمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها، مثل البياض و السواد لا يختلف باختلاف الموضوعات إلا في شيء بعد الوجود (...)" و ليست صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، بل فائض عليها من مبدأ. و كذلك إفادة الوجود. فإذا اقترنت البياض بصفة الوجود، كان بياض موجود. و إذا اقترنت به إفادة الوجود، كان ذلك بالقياس إلى المبدأ الفاعل تبيضاً. و هو القياس الذي بالذات. فكان بالقياس إلى المبدأ القابل، من حيث يعتبر حال حدود الوجود فيه تبيضاً، و هو من حيث الإفادة بالعرض، لأنّه تبيّن من حيث الاستفادة. لكن الإفادة و الاستفادة متلازمان معاً. و أما من حيث قياسه إلى نفس البياض، فمعنى معقول زائد على معقول البياض، و على معقول الإفادة. ليس يتبع أحدهما مفهوم الآخر في نفسه، بل بحسب وجوده. و لا اسم له".⁽⁵⁾

و يلزم من هذا أن الوجود لا يتأتى من الصورة، بل من الذي يهب الصورة و الوجود معاً، أي من علة خارجية، فليس من مفهوم الصورة أن تتحقق فيها مادتها، و لو أن الصورة باعتبار وجودها في الأعيان تقتضي مادة. و لهذا يقول ابن سينا: "لا تجد صورة من الصور مأخوذة على بساطتها بنفس مفهوم يقتضي أن يفهم منها حصول المادة لها، و إن وجب من خارج مفهومها و اعتبار وجودها أن تكون لها مادة يجب عنها إذا فرضت ذات وجود، أو يجب لها من غيرها. اللهم إلا أن تأخذ الصورة لا بسيطة، بل من حيث تركيب يعرض لها مع المادة. فحينئذ لا تكون المادة لازمة لمفهومها، بل متضمنة في مفهومها".⁽⁶⁾

و قد سار في خطى ابن سينا (980 – 1037م)، اللاهوتي المسيحي (توما الإكويوني) St Thomas d'Aquin (1225 – 1274م) و معظم الفلسفه اللاهوتيين المسيحيين في العصر الوسيط الأوروبي،

و ذهبوا إلى أن بين الماهية و الوجود فرقاً واقعياً، و إلى أنهما ليسا موجودين تامين بحيث ينفصل أحدهما عن الآخر، بل بما في نظرهم مبدأ الوجود متكاملان.

و يبدو من نصوص ابن سينا، أنه كان مقتضاً بالفرق الواقعي بين الماهية و الوجود، إلى درجة أنه لم يجد داعياً إلى إقامة البرهان على هذا الفرق. لكن الخلاف بين الناظار حول واقعية الفرق و عدم واقعيته، جعل أنصار الفرق الواقعي بين الماهية و الوجود، يعمدون إلى صياغة حجج يدعمنون بها دعواهم.

هـ) **حجج الفرق الواقعي بين الماهية و الوجود:** إن الماهية و الوجود أمران متبايانان في الكائنات المخلوقة، كما تتباين القوة و الفعل، بالاستناد إلى الحجج التالية:

1) **حججة مبنية على التكثير:** و فحواها أن الفعل لا يمكن أن تعينه و أن تكثره إلا قوة واقعية متميزة منه - و الوجود لدى المخلوقات فعل أقصى تعينه و تكثره في الواقع ماهيته - إذن فالوجود لدى المخلوقات متميز في الواقع من القوة الواقعية التي هي المادة. و لبيان ذلك بالصورة المنطقية، نقول:

في **المقدمة الكبرى**: الفعل كمال. و لا يمكن أن يعين نفسه، و أن يجعلها بذلك ناقصة، إذ في هذا تناقض. و كذلك لا يمكن أن يكثره إلا عنصر مباين متميز منه. و لا يمكن أن يعينه و لا أن يكثره إلا قوة واقعية تتقبله بحسب قدرتها.

وفي **المقدمة الصغرى**: نأخذها (أولاً) من فكرة الوجود كما سبق ضبطها، و (ثانياً) من معاينة العالم: إذ فيه عدة كائنات، يتمتع كل واحد منها قليلاً أو كثيراً و حسب ماهيته، بكمال الوجود الذي لولاه لكان عدماً.

و يمكن إيجاز هذه الحجة في الصورة التالية:
- الكمال مغاير للماهية التي تعينه،
- و الوجود كمال،

- إذن فالوجود مغاير للماهية التي تعينه.

(2) حججة ميتافيزيائية أخرى: و يمكن إيراد الحجة الميتافيزيائية

هذه في صورة أخرى، و هي:

- أن الكائن الموجود بمقتضى ماهيته، و الذي تتطابق فيه ماهيته و وجوده في الواقع، هو كائن ضروري، دائم، لا علة له، و لا نهاية له.

- لكن المخلوقات ليست ضرورية، و لا مستغنية عن العلة، و ليست دائمة، و لا بغير نهاية.

- إذن فهي ليست كائنات موجودة بمقتضى ماهيتها.
و لبيان ذلك بالصورة المنطقية، نقول:

في المقدمة الكبرى: إن الموجود بمقتضى ماهيته، لا يمكنه أن لا يوجد. لأن ماهيته أن يكون موجوداً. و بما أنه مصدر وجوده، فهو لا ينلقاء من غيره. فهو دوماً يتمتع بالوجود و يملكونه. و هو بذلك لا تحدده الحدود، لا بالقوة، بل بالفعل. إذ هو بمقتضى ماهيته، وجود، أي كمال أقصى، لا حد له من الداخل، و هذا الكائن هو الإله.

أما المقدمة الصغرى: فيكفي في تكوينها أي جزء من أجزاء العالم التي ليس وجودها من مفهوم ماهيتها، مثل الإنسان.
و يمكن إيجاز هذه الحجة في الصورة التالية:

- الموجود الضروري، كائن تتطابق ماهيته و وجوده في الواقع،

- و ليست المخلوقات موجودات ضرورية (مثل الإنسان)،

- إذن فليست المخلوقات كائنات تتطابق ماهيتها و وجودها في الواقع، بل هما مختلفان في الواقع.

(3) حججة منطقية: بالنسبة إلى الأشياء المتناسبة مع عقلكنا (أي باستثناء الإله)، فإن التصورات التامة المتمايزة كلها، تقابلها حقائق متمايزة.

- وبالنسبة إلى المخلوقات التي هي كائنات حسية متناسبة مع عقلنا الذي يجرد تصوراته من المعطيات الحسية، فإن الماهية والوجود تصوران تمامًا متمايزان كلًا.
- إن فبالنسبة إلى المخلوقات، فإن الماهية والوجود حقيقة متمايزتان.

و لبيان هذا بالصورة المنطقية الصرفة، نقول:

في المقدمة الكبرى: لو كان الأمر على غير ما وصفنا بالنسبة إلى التصورات التامة (أي الخالية من كل " لا تعين ")، لكان محكمًا على عقلنا أن يرى - في مجال متناسب مع رؤيته - الأشياء المتماثلة، أشياء متباعدة، فلا يعود جديراً بالثقة فيه.

وفي المقدمة الصغرى: إن الوجود لا يدخل في تعريف أي كائن مخلوق، وليس جزءاً من ماهيته التي يعبر عنها هذا التعريف.

و يمكن ايجاز هذه الحجة المنطقية في الصورة التالية:

- كل أمرين لم نتصورهما إلا متمايزين، يجب أن يكونا كذلك في الواقع، و إلا تناقض عقلنا، و بطلت الثقة فيه،

- و الماهية والوجود في المخلوقات لا نتصورهما إلا متمايزين،

- إذن فالماهية والوجود في المخلوقات، يجب أن يكونا متمايزين في الواقع، و إلا تناقض عقلنا، و بطلت الثقة فيه.

إن هذه الحجج الثلاث التي تعد الأوليان منها ميتافيزيقيتين، والأخيرة منها منطقية، هي حجج كافية في نظر الأرسطيين المحدثين، لإثبات أن الماهية والوجود في المخلوقات أمران متباعدان، وأن الموجود الواقعي متميز من مبدئين للوجود يتكون منهما:

- أحدهما ما يوجده من حيث هو فعل موحد،

- والآخر ما يوجده من حيث هو سبب موجب لفعل الإيجاد.

وبعبارة أخرى، فإن الموجود متميز من الماهية الجوهرية المعدة للوجود. ولهذا لا ينبغي أن نتصور الوجود يحل بالماهية (التي تسبقه في الوجود). بل إن إيجاد كائن جديد إنما يتحقق بفعل واحد، هو

(الماهية الموجدة). و من هذا نفهم أنه لا يمكن لأية قوة خالصة، عارية من كل فعل، أن توجد. لأن كل وجود هو فعل. و ليست القوة فعلا. و بهذا نفصل فصلا تماما بين وجود الإله و وجود الخليقة، على أساس أن الإله فعل دائمًا، و أن المخلوقات قوة دائمًا، باعتبار حالها قبل الوجود بالفعل.

و) **الكائنات الممكنة**: الكائنات الممكنة هي التي يمكنها أن توجد في الواقع و أن لا توجد فيه. فهي ماهيات مفترضة إلى فعل الوجود. يقول (الجزجاني): "الممكن بالذات ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئاً من الوجود و العدم كالعالم" (7).

و الإمكان - الذي يسمى القوة الموضوعية في مقابل القوة الذاتية التي هي الذات القادرة على فعل معين - قد يكون:

1) **إمكاناً ذاتياً**: فتكون الماهية ممكنة الوجود بالإمكان الذاتي، متى لم تكن الصفات التي تتالف منها متناقضة.

2) **إمكاناً خارجياً**: (غير ذاتي) فتكون الماهية ممكنة بالإمكان الخارجي، أي غير الذاتي، متى اقتضت وجود علة توجدها، و ظروفها تكون معها الماهية ممكنة مع غيرها *compossible*. و عندما يتتوفر الشرطان، يكون الإمكان تاما، مثل العالم الحالي قبل خلقه.

ز) **الكائنات الذهنية**: هي التي لا يمكن أن توجد خارج الذهن، حيث توجد بصفتها أشياء معروفة و تصورات ذات موضوع. و يكون بعضها (سالباً) أو عدمياً، متى كان نفياً أو انعداماً لكمال في الذات. فيتصور عندئذ على غرار الموجودات، مثل العصى و الجهل.

و قد يكون بعضها الآخر (موجباً)، مثل العلاقات الذهنية: كالمحمولة بالنسبة إلى الموضوع، و الكلية بالنسبة إلى أفرادها، و الحد الأوسط بالنسبة إلى ربطه بين الأصغر و الأكبر، و لزوم النتيجة من المقدمات.

و الملاحظ أن عقلا، هو وحده القادر على تكوين هذه الكائنات الذهنية بواسطة التجريد. فهو يقسم الشيء العيني إلى تصورات جزئية، يجمع بعضها ببعض في حكم. كما أنه يفصل فقدان الكمال في شيء، من هذا الشيء نفسه، و يتصوره كما لو كان موجودا، دون ثبوت وجوده، و دون أن يقع بذلك في الخطأ.

-
- 1) الشفاء: الإلهيات. المطبع الأميرية. القاهرة. 1960. ص 31
- 2) A.M. GOICHON : *La distinction de l'essence et de l'existence. d'après Ibn Sina.* Paris. Desclée de Brouwer. 1937. p 130/143.
- 3) الشفاء: الإلهيات. ص 31.
- 4) منطق المشرقيين: المكتبة السلفية. القاهرة. 1910/1328. ص 44.
- 5) المصدر السابق: ص 22 - 23.
- 6) المصدر السابق: ص 21.
- 7) الجرجاني: التعريفات.

الفصل الثالث

المادة الأولية والصورة الجوهرية

إن جميع المخلوقات تتتأثر من ماهية، و من فعل وجود يناسب هذه الماهية. و في الماهية الجوهرية لدى المخلوقات الجسمانية، نجد دائماً (الفعل) و (القوة)، لأن الماهية الجوهرية مركبة من (صورة جوهرية)، هي (النفس) لدى الكائنات الحية، و هي مبدأ النشاط النوعي، و من (مادة أولى)، هي أساس الكثرة في الأفراد من نوع واحد، و أساس التغيرات الجوهرية التي نلاحظها حولنا. و في هذا الصدد يقول (ابن رشد): " الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجوداً. و هي المدلول عليها بالاسم و الحد، و عنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود " (1).

أ) معطيات التجربة: و ينبغي الآن أن ننظر في هذه الأمور العامة، من أجل التوغل فيها لمعرفة تكوينها الميتافيزيائي.

1) كثرة الأجسام: و هي إما:

- كثرة نوعية: فال أجسام سواء أكانت جامدة أو حية، تنقسم إلى عدة أنواع، يتميز كل واحد منها بمجموعة معينة من الخصائص الدائمة. و بعض هذه الأجسام، أجسام بسيطة معروفة في الكيمياء، و بعضها الآخر أجسام مركبة، هي علامة على الأنواع الحية، المركبات الكيميائية المختلفة عن الأخلاط، لأن تحديد عناصر هذه المركبات، القائم على تألف ثابت و دائم، هو تحديد وحيد، مثل نسبة المتعلقة بالوزن و الحجم، و لأنها تعطي مركباً متجانساً، متميزة تميزاً نوعياً من العناصر التي يترکب منها. إن وجود هذه الأنماط من الكائنات الثابتة، و هذه الأنواع المتمايزة التي يختص كل نوع منها بمجموعة

من الخصائص الفيزيائية و الكيميائية ... الخ، هو وجود تفترضه علوم الطبيعة، افتراضاً ضمنياً. ولو لا ذلك، لم يعد هناك معنى للتصنيفات التي يقوم بها الكيميائي، ولم يعد هناك أيضاً معنى للأبحاث التي يجريها من أجل تحديد الخصائص الجوهرية لجسم من الأجسام. بل حتى (الواحديون الآليون) *Monistes mécanistes* الذين يرون أن جميع الأجسام مركبة من مادة أولية واحدة، هي الهيدروجين أو الأثير أو غيرهما، تتعرض لحركات مختلفة تجعل منها أنواعاً، هم يعترفون بهذا الأمر.

- كثرة عدديّة: إننا نلاحظ ضمن هذه الأنواع، كثرة كبيرة أو صغيرة من الأفراد المتمايّزين المتفاعلين. و هذه من حقائق التجربة اليومية التي لا يمكن أن يحجب نصوّعها الأحكام القبلية التي يصدرها (الواحديون)، سواء أتصوروا الحقيقة (كائننا ثابت)، كما يرى ذلك (الإيليون)، أو تصوروها صيرورة خالصة، كما يذهب إلى ذلك (برغسون)، أو تصوروها مائة في العالم الذي جعلوه كائننا عضواً مادياً حياً (u8n wov7)، كما يرى ذلك (الهيلوزوئيون) *Hylozoïstes*.

2) تغيير الأجسام: كل جسم معرض للتغير الذي قد يكون:

- تغيراً عرضياً: لا يغير نوعه، و ذلك بالتغيير التدريجي الذي قد يحدث في شدة إحدى خصائصه، أو بتغيير شكله، أو حجمه، أو وضعه الحراري أو الكهربائي ... الخ.

- تغيراً نوعياً: جوهرياً. و هو تغير عميق، يحدث في شكل طفرة، من جملة من الخصائص المميزة إلى جملة أخرى. و بذلك يقال إن الجسم انتقل من نوع إلى نوع آخر. مثل ذلك، التغيير الذي يحدثه الكائن الحي في الغذاء الذي يجعله مماثلاً لجوهره. و مثل ذلك أيضاً، التحويلات العميقـة التي تحدثها التحليلات و التركيبات الكيميائية. و مما لا شك فيه، أن بعض الخصائص في مثل هذه التركيبات الكيميائية، تترجم من مجرد الجمع بين خصائص المكونات حسب صيغة التركيب الكيميائي، مثل الوزن الجزيئي، و السعة الحرارية، و قرينة

الانكسار. لكن هناك بعض الخصائص التكوينية التي لا يمكن تفسيرها هذا التفسير، مثل اللون، و الطعم، و الرائحة، و التألفات الكيميائية الجديدة، و نقطة الذوبان أو التبخر، كما هو الشأن بالنسبة إلى المركب من (الكلور) و (الصوديوم)، الذي هو ملح الطعام.

(3) خواص الأجسام: إن لكل جسم صفات أصلية. بعضها (فعالية)، مثل التألفات و القوى، وبعضها الآخر (الفعالية)، سببها الكمية، و القصور الذاتي، و الوزن ... الخ. و تشترك أجسام الأنواع المختلفة في صفة عامة في الجميع، و هي أنها مادية، و ذات قصور ذاتي، كما أن لها خواص و فاعليات خاصة.

و الامتداد خاصة رئيسية في الأجسام. و هو ما يجعل الجسم ذاهبا في جميع الجهات، و ما يجعل أجزاءه متراكمة في حدود معينة.

ب) تاريخ المشكلة: لقد اهتم المفكرون منذ القديم، بالبحث عن المادة الأصلية التي تتكون منها الأجسام، و ذلك لتفسير التغير الذي تتعرض له هذه الأجسام. فانشغل قدماء اليونان بمعرفة العلة المادية التي تسبب التغيرات التي تتعرض لها جميع الأجسام. و ظنوا أنهم وجدوا هذه العلة المفسرة، في الماء، أو الهواء، أو النار، أو التراب ... الخ. و في هذا التفسير الأولي، يمكننا أن نستشف المذاهب الكبرى التي ظهرت بمظاهر مختلفة خلال تاريخ الفلسفة.

1) المذهب الآلي *Mécanisme* : إن الرأي الأساسي الذي يقوم عليه هذا المذهب، هو أن العالم الجسماني يتكون من كثلة مادية، ذات قصور ذاتي، و متجانسة بذاتها. و ليس التنوع في الكائنات و في الظواهر، ناشئا من صفات ذاتية، بل من تنوع الحركات الآتية من الخارج التي تحرك مختلف أجزاء هذه الكثلة المادية، و التي تبدل كميتها و صورتها. فتكون حركات الكثلة المادية و اهتزازاتها المتعددة، هي السبب في وجود الأنواع المختلفة، و في حصول (الكيفيات الثانية) في الأجسام، مثل اللون، و الصوت، و الرائحة،

و الطعم، و الحرارة، دون أن تكون هذه الكيفيات موجودة في غير شعورنا. كما أن كل التغيرات، سواء أكانت عرضية أم جوهرية، هي مجرد تغيرات عميقه أو سطحية، تحدث في الحركات و في العلاقات المكانية بين عناصر المادة. و أشهر صورتين لهذا المذهب، نجدهما مختلفتين حول طبيعة هذه الكتلة المادية. و يمكن العارف بحقيقة العقيدة الإسلامية، أن يلاحظ أنه يمكن الجمع بين المذهب الآلي الناجم عن الإقرار بوجود الجواهر الفردية، و الإيمان بوجود خالق لهذا العالم الآلي المتكون من الجواهر الفردة و من حركتها، كما فعل علماء الكلام الأشاعرة.

- **الأكليه الهندسية**: لدى (ديكارت) الذي يرى أن المادة متصلة، و يجعل الامتداد هو ماهية الأجسام. و يستنتج من هذا أنه لا يوجد في الأجسام أية فعالية، و أن النباتات و الحيوانات، كذلك، ليست سوى آليات مركبة.

- **الأكليه الذرية**: لدى (ديمокريطس) Démocritos (350- 460 ق.م) و (أبيقور) Epicure (~ 341 - 270 ق.م) و (لوقيسيوس) Lucretius (مات حوالي 55 م) و (غاسندي) Gassendi (1592 - 1655 م) الذين يجمعون على أن المادة منفصلة، و أنها مركبة من أجزاء لا تتجزأ، بينها فراغ، تسمى (الذرات).

واليوم، يتجلّى (المذهب الآلي) في النظرية الذرية التي أصبح معظم الكيميائيين يتّبعونها، ولو أنها في نظرهم مجرد نظرية افتراضية. و في الاصطلاح الراهن، تعد الذرة أصغر جزء من المادة لا يقبل الانقسام. و يمكن أن تتحد مع غيرها من الذرات الأخرى. و بعد الجزيء أصغر جزء من الجسم، يمكن أن يوجد على حدة. و خلال الاتحاد الكيميائي، لا تتحل المكونات إلى أصغر أجزائهما، سواء كانت ذرات أو غيرها، فحسب، و هو أمر يتّبّعه كل الكيميائيين، بل إن الذرات في هذه النظرية، بعد تكوين الجزيئات، تبقى موجودة على حالها. فهل لا يوجد هنا إلا مجرد اختلاط للذرات،

بحيث لا تتغير الجزيئات، و تكون قواها متجاذبة و متراقبة فقط ؟ أو يوجد هنا اتحاد كيميائي، بحث تتحل الجزيئات، و تؤلف ذراتها تجمعات جديدة ؟

و قد أصبحت اليوم النظرية الذرية، تعتمد الفرض (الإلكتروني) الذي يجعل المادة ذات بنية كهربائية، على أساس أن الذرة الكيميائية مكونة من نواة، تدور حولها الإلكترونات في مدارات شبيهة بالمدارات الفلكية. فلا تكون مختلف خواص الأجسام سوى ظهر لمختلف حركات هذه الإلكترونات.

2) المذهب الدينامي Dynamisme : إذا كان الأيون يرون أن المادة يقارنها القصور الذاتي، وأنها مجرد امتداد أو مجموعة من الذرات الساكنة، فإن (الديناميين) على العكس من ذلك، يرون أن المادة يقارنها النشاط والحركة، وأن الأجسام مؤلفة من قوى غير ممتدة، وأشهر (الديناميين) هو (لينيتس) Leibniz (1646 - 1716) الذي عرض مذهبة (المونادي) في رسالته: (المونادولوجيا) Monadologie. فهو يرى أن كل جسم مركب من عدد لا يحصى من (المونادات) التي هي في نظره (قوى) بسيطة غير ممتدة وغير متماثلة، توجد في مكان ليس شيئا آخر سوى الكيفية التي تتصور بها القوى التي تؤثر في نفس الوقت على أعضائنا. وهي في نظره كيانات مخلوقة مع نشأة العالم، و ذات علم و ميل شعوريين إلى حد ما، و هي تمثل العالم، و تتعاون على خيره العام، دون أن يؤثر بعضها في بعض، "إذ ليس لها نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء، أو يخرج منها" (2). والأفعال التي يبدو لنا أنها تتبادلها، سببها (الأنسجام الأزلي) الذي خلقها به الإله، و الذي تحس به كل (مونادة) ما يحصل في المونادات الأخرى.

و قد عدل مذهب (لينيتس)، فيلسوف صربي آخر هو (بوشكوفيتش) R.Y.Boskovic (1711 - 1787م) الذي فسر بدوره الطبيعة تفسيرا ديناميا و ذريا، مع إدخال تعديلات كثيرة على رأي

(لينيتش). و إلى رأي قريب من هذا، ذهب (كانط) الذي يرى أن الأجسام كما نظهر لنا، تتميز بالحركة التي هي أهم مميزاتها. و بما أنه لا يمكن أن يحل بعضها في بعض (Impénétrabilité)، فلن هذه الخاصة تفترض وجود قوتين فيها: إحداهما ممدة، و الأخرى جاذبة، مما في صراع دائم.

و أما (المذهب الطاقوي) Energetisme لدى (ميير) Meyer (1848 – 1897) و (ماخ) Mach (1838 – 1916) و (أوستوالد) Ostwald (1853 – 1932) و (دوهيم) Duhem (1861 – 1916) الذين يرفضون المذهب الآلي، فهو الآخر يبدو أنه يعتبر الطاقة هي الحقيقة الجوهرية الوحيدة للمادة. و بهذا الاعتبار، ينبغي عد (المذهب الطاقوي) صورة من صور (المذهب الدينامي).

(3) مذهب الهيولي و الصورة Hylémorphisme : يرى أرسطو و أتباعه من الإسلاميين و المسيحيين، أن الجواهر الجسمية، حية كانت أو غير حية، لا تتألف من جواهر تامة، تكون مادية كما يزعم ذلك (المذهب النزي)، أو تكون روحية كما يزعم (المذهب الدينامي)، بل هي تتألف من مبدئين طبيعيين متباينين: أحدهما غير متعين بذاته، يعد أساساً للكمية الممتدة القابلة للتقدير، و أساساً للصور الذاتي، و يقوم بدور القوة، و هو: المادة الأولى أو (الهيولي) الله ، و المبدأ الآخر هو الذي يعين الهيولي، و يعطيها خصائصها و نشاطها النوعي، و يقوم بدور الفعل، و هو: (الصورة الجوهرية) morphē . يقول (ابن رشد)، شارحاً قول أرسطو في هذا الموضوع: "الهيولي هي جوهر من حيث هي موضوعة للصورة، و الصورة جوهر من حيث هي مقومة للموضوع، و المركب منها جوهر من قبل أنه مركب منها". (3)

و هكذا درج شراح أرسطو على أنه لا يوجد في الأجسام المركبة إلا صورة جوهرية واحدة، بمقتضى المبدئين الميتافيزيقيتين اللذين هما مبدأ الفعل و القوة. لكن بعض المفكرين يرون أن المركب يتكون من

عدة صور جوهرية. فلا تكون صورته الجوهرية سوى تجمع لصور عناصره. بل و ينكر بعض آخرون من المفكرين حصول تغيرات جوهرية في عالم الجمادات، و لا يرون في التركيبات الكيميائية إلا صورة عرضية، و بنية جديدة تتحول إليها الجزيئات. و في هذين الرأيين الآخرين، تورط في المذهب الآلي الذي كما رأينا، لا ينسجم مع مبدأي الفعل و القوة.

ج) حجج مذهب الهيولي و الصورة: يرى الأرسطيون أن كل جسم طبيعي يتكون من مبدئين طبيعيين متكاملين، أحدهما (بالفعل)، و الآخر (بالقوة)، متباينين من هذا الجسم، و متباينين فيما بينهما. و الذي يثبت هذا:

1) حجة التغيرات الجوهرية: و فحواها:

- أن ما يتغير تغيراً جوهرياً، يتكون من مبدئين متباينين جوهرياً،
 - و ما يتغير تغيراً نوعياً، يتغير تغيراً جوهرياً،
 - و الأجسام التي تتغير أنواعها، تتغير تغيراً نوعياً،
 - إذن فال أجسام تتكون من مبدئين جوهريين متباينين متكاملين.
- ولبيان هذا بالصورة المنطقية الصرفة، نقول في:

المقدمة الكبرى: إذا كان كل تغير يستلزم بالتعريف عنصراً مزدوجاً: أحدهما قابل للتعيين دائمًا، تشتراك فيه البداية و النهاية، و الآخر معين، يزول ليحل محله عنصر جديد، فإن التغير لا يكون جوهرياً، إلا متى كان هذان العنصران اللذان يتميز بهما، جوهريين. مثل ذلك أن (الأوكسجين) و (الهيدروجين) عندما يتحولان ماء، فإن هناك شيئاً يشتراك فيه الغازان من جهة، و الماء من جهة أخرى، و يتجلى مثلاً في وزن المركب الذي يكون مساوياً لوزن العنصرين اللذين يتركبان منهما. إلا أن هناك شيئاً جديداً، و هو ما يجعل هذين الغازين جسمًا مغايراً لكل منهما، و هو الماء.

المقدمة الصغرى الأولى: حيثما لاحظنا جملة مختلفة من الخواص يتميز بها نوع جديد، فلا بد أن يكون الكائن قد تغير في صميمه و في

ذاته. لأن الكائن يفعل وفقاً ل Maherite، و لأن الفعالية تعبّر عن طبيعة الموجود.

المقدمة الصغرى الثانية: سبق تقريرها في معطيات التجربة.

و يمكن إثبات هذه الحجة على الصورة التالية:

- كل انتقال من صورة إلى أخرى، يقتضي جوهراً قابلاً للتعيين، هو المادة، و جوهراً آخر معيناً، هو الصورة،
- وكل تغير جوهرى هو انتقال من صورة إلى أخرى،
- إذن فكل تغير جوهرى يقتضي جوهراً قابلاً للتعيين هو المادة، و جوهراً آخر معيناً هو الصورة.

إن هذه الحجة تبين في أن واحد أن الأجسام تتراكب من مبدئين جوهريين، وأن النسبة بين هذين المبدئين هي النسبة بين القوة غير المتعينة، و الفعل المعين، أي بين المادة الأولى و الصورة الجوهرية.

- 2) حجّة خواص الأجسام: وهي تستند إلى مختلف معطيات التجربة التي سبق ذكرها.

إن الصفات التي لا تفسر بغيرها في كل جسم، و التي نجد أن بعضها قابل و بعضها الآخر منفعل، تفترض وجود مبدئين جوهريين متمايزين، هي ناجمة عنهما.

إن النماذج النوعية المختلفة التي عليها الأجسام التي تشتراك جميعاً في كونها أجساماً مادية، تقتضي مبدأ جوهرياً مشتركاً، يتبع إلى كل واحد منها بواسطة مبدأ آخر جوهرى، يجعلها تتبع إلى النوع الفلاحي دون غيره.

إن الامتداد نفسه، هذه الخاصية العامة في الأجسام، يفترض عنصرين: أحدهما يحقق انتشار الجسم، و الآخر يوقفه في حدود معينة. و هذه الحجة يؤيدتها ألمان:

أحدهما أن القسمة المادية للجسم ليست لامتناهية، بل تقف عند جزء معين (سواء أكان ذرة أو غيرها)، كميته تختلف باختلاف

الأنواع. و هذا الاختلاف لا يفسره إلا عنصر يعين الجسم، و يحدده من جهة انتقامه إلى نوع بعينه.

و الأمر الآخر، أن لكل نوع من الأجسام شكلًا خاصاً به، يتجلّى في تبلوره. و لا يمكن أن ينجم هذا الشكل إلا من مبدأ نوعي، يمنع الجسم من أن يتخد شكلًا معيناً آخر.

و قد تبدو هذه الحجج الجزئية، باستثناء الأخيرة منها، أقل قدرة على الإثبات من الحجة السابقة، إلا أنها هي التي يلتمسها الذين ينكرون التغييرات الجوهرية، إلا أنهم مع ذلك يبقون من أنصار مذهب الهيولوجي والصورة.

(3) الحججة الميتافيزيائية: و هي تقوم على فكرة (ال فعل و القوة). فكل كثرة في الموجودات تفترض تركيباً من عنصر موجود بالقوة، و من عنصر موجود بالفعل، في النظام الذي تكثير فيه هذه الموجودات. لكن الكائنات الجسمانية كثيرة في نظام ماهياتها. و معنى هذا أن كثيراً من الأفراد يتمتعون بماهية جوهرية متماثلة، كما هو شأن الناس، و الخيل، و النخيل، و الحديد ... الخ. و على هذا، فإن في ماهية الكائنات الجسمانية تركيباً من عنصر موجود بالفعل، و من عنصر موجود بالقوة. فالمحظوظ بالفعل يعيّن، و يجعل الأجسام التي هي من نوع واحد، متماثلة. و عندئذ يمكن تسميتها بـ(الصورة الجوهرية) أو (الصورة الجسمية)، لأنها تعطي جوهر الأجسام نموذج وجودها المتماثل، و الموجود بالقوة المسمى (مادة أولى) و الذي هو أصل الكم، يسبب التمايز العددي و تكثير الأفراد من صورة جوهرية واحدة، يشغل كل واحد منها حيزاً معيناً من المكان.

د) إبطال المذهب الآلي و المذهب الدينامي: إن هذين المذهبين بصفة عامة، لا يقدمان حلّاً للمشكلة الميتافيزيائية المطروحة، و هي مشكلة التكوين النهائي للأجسام. بل هما يكتفيان بتحليلها إلى أجزاء مادية أو روحية، دون أن يبيّنا ما هي مكونات هذه الأجزاء في نهاية

التحليل، و دون أن يبينا سبب وحدتها الجامدة، و سبب خواصها النوعية.

1) إبطال المذهب الآلي: إذا كان لأنصار المذهب الآلي الهندسي، و لأنصار المذهب الذري، اعترافات يرد بها كل مذهب على المذهب الآخر، فإنه يمكن الاكتفاء في إبطالهما كليهما بما يلي:

- إن رد جميع الفاعليات، و جميع الطاقات، و جميع الكيفيات التي تختلف اختلافاً نوعياً في الأجسام، إلى مجرد الطاقة الآلية، هو تحكم محض.

- ثم إن الحركة التي هي في جوهرها لا تعرف الاستقرار، و لا سيما إذا وردت من الخارج، لا يمكن أن تفسر بها ضروب الكائنات المتنوعة، المستقرة، الدائمة، المتمثلة في الأجسام.

- و إذا كانت ذرات الأجسام المتنوعة، مختلفة، فإن هذا الأمر يقتضي تركيباً باطنياً، ينبغي هنا تعينه. و أما إذا كانت هذه الذرات متماثلة، فإن تنوع الحركات و اختلاف الأنواع المكونة من هذه الذرات، تصبح غير مفهومة.

- كما أن رد التغيرات الجسمية إلى مجرد تغيرات في العلاقة بين الجزيئات، هو تفسير لفظي. لأن العلاقة الواقعية، لا تتغير إلا بتغير أحد طرفيها.

2) إبطال المذهب الدينامي: لا يستطيع المذهب الدينامي أن يفسر امتداد الأجسام. ذلك أن هذه الأجسام، إذا كانت مؤلفة من ذرات روحية لا امتداد لها، و بالتالي لا يمكن تكديسها، لأنه لا يبعد لها، فإنه مهما تعددت هذه (الأعدام) من الامتداد إلى ما لا نهاية له، فإنه لا يمكن من ذلك شيء ممتد. و عندئذ يتفق الأرسطيون مع (كانت) على أن الامتداد ليس خاصة من خواص الأجسام، بل هو صورة ذاتية في الحواس ؟

- و عندئذ لا يعود هناك فرق واقعي بين الروح و المادة.

- و باقراره لوجود قوى قائمة بذاتها، و فاعلة بذاتها، فإنه بذلك ينسب إلى المخلوقات صفة الفعل الخالص الذي هو (**الخالق**)، و الذي فيه وحده تتحد الماهية و الفاعلية.

هـ) **حقيقة مذهب المادة والصورة**: و من أجل تصور واضح للمركب من (**المادة الأولى**) و (**الصورة الجوهرية**)، و دفعاً للكلتباس، فإنه يمكننا أن نتأمل (كلاً عرضاً) هو هذا الكرسي مثلاً. فهو مصنوع من جوهر متعين، كان موجوداً في الواقع قبل إعطائه شكل الكرسي، و كانت له صورة جوهرية منها استمد كونه من الخشب. و هذا الخشب بعد ما عالجه النجار، أصبحت له صورة ثانية إضافية جعلت منه كرسيّاً. و هي صورة عرضية معينة، هي بالنسبة إلى الخشب، مادة متعينة. فالجسم الطبيعي باعتباره في مركب منصاعي و بالنسبة إلى صورته الخارجية، هو ما يسمى بـ(**المادة الثانية**)، لتركيبها من صورة جوهرية و من مادة سابقة لا تركيب فيها تسمى (**المادة الأولى**).

و معنى هذا أن للجوهر الجسماني مبادئ تحكم في تكوينه، تجب دراستها. و هي مبادئ طبيعية أولية، متناسبة، و متكاملة، تشتراك فيها جميع الأُجسام.

1) **المادة الأولى**: و تسمى أيضاً الهيولى الأولى (4): هي الجوهر الجسماني الناقص، القابل، غير المتعين بذاته، الذي تشتراك فيه جميع الأُجسام. فهي ليست جسماً بمعنى الكلمة، بل مبدأ واقعي تتكون منه جميع الأُجسام التي يكون فيها متحداً بصورة جوهرية، تعينه لأن يكون كذا و كذا، لأن يكون رخامًا، أو حديداً، أو أوكسجينًا ... الخ. فهي موجودة بالقوة، بدون أي تعين. و بالتالي فهي لا تستطيع أن تكون وحدها على حدة، لأن الوجود فعل، و لأن ما يوجد إنما يوجد متعيناً، أي على صورة معينة. و لهذا يجب أن تخرجها إلى الفعل، صورة جوهرية، تؤلف معها ماهية مادية، قابلة لفعل الوجود. و بما أنها لا توجد على حدة، فإنه لا يمكنها أن تشرع في الوجود، أو أن تكف عنه

من تلقاء ذاتها. أي لا يمكنها أن تكون أو أن تقدس ذاتها. فلا يحدها لو يزيلها إلا خلق الأجسام التي تتكون منها، أو إزالتها. و هي بين الخلق والإزالة، تبقى دائماً كميتها متساوية، لأنها خلال جموع التغيرات التي تحدث في الأجسام، هي موضوعها و العنصر المشترك الدائم.

و بما أنها موجودة بالقوة فقط، فإنه يترتب على هذا أنه لا يمكن معرفتها بواسطة ذاتها، بل بواسطة صورتها التي يجعلها موجوداً من نوع معين، و تعطيها ضرباً من الوجود. و بذلك يجعلها معقوله، أي موضوعاً للإدراك العقلي، لأن الوجود هو الموضوع الصوري للإدراك العقلي.

و على غرار كل موجود بالقوة، فإن الهيولى الأولى تحد من فعلها، و بذلك تعد للتكرر. و لهذا يقال: إن المادة الأولى المتعينة بكمية ما، هي (مبدأ تفرد الأجسام من نوع واحد) *Principe d'individuation*. إن المادة الأولى هي مبدأ للتفرد والتشخص. لأنها هي الموضوع الأول للصورة التي تلتلقها من حيث هي فعل لها، و تمنعها من كل قوة عينية أخرى. و لأنها كذلك أصل جزئي قابل للصفات العرضية في مختلف الأفراد، و لا سيما لكمية الأبعاد التي تعطيها حيزاً من المكان، و تميزها تميزاً عديداً من الأجسام المماثلة لها و التي تشغل حيزاً آخر من المكان.

إلا أنه إذا كانت الكمية في كل جسم من مستلزمات المادة، فإن تعين الحدود و الصورة النوعية لهذه الكمية في الأنواع الحية، و في تبلور الفيزيات مثلاً، مصدره الصورة الجوهرية، كما هو شأن كل كيفية.

(2) الصورة الجوهرية أو الجسمية: هي الجوهر الجسماني الناقص الفعال، الذي يعطي الخواص النوعية، و يعين المادة الأولى تعيناً، يجعل اتحادهما سبباً في وجود جسم طبيعي من ماهية معينة و من نوع معين. و هي في نظر أرسطو و الأرسطيين بعده، فعل و كمال

أول للجسم الطبيعي. و هي صورة جوهرية لتمييزها من الصورة العرضية التي تعطي الموجات كماليات عرضية.

و قد تكون الصورة الجوهرية (مادية)، لأنها تابعة للمادة في وجودها، و في صيرورتها، و في حصولها. و هذا شأن صور الكائنات غير الحية، و نفوس النباتات و الحيوانات العجماء.

و قد يكون بعضها الآخر (لا مادية) روحانيا دائما. لأنها نظرا لاستقلالها عن المادة في وجودها و في صيرورتها، و نظرا لكونها حادثة بالخلق و خالدة بطبيعتها، فهي معدة (لتصوير) Informer الجسم الذي تولف معه ماهية واحدة في جوهرها، و صالحة للتكرر. وهذا شأن النفوس البشرية.

و عند الموت تفارق النفس البدن الذي يعود جملة عرضية من الجواهر الكيميائية. لكنها تبقى متقردة إلى أن يبعثها الله في كيان آخر، تتمايز فيه النفوس كما تتمايز في حياتها الدنيا، وفقا لأصول العقيدة الإسلامية.

إن الصورة الجوهرية بسيطة. و لذلك فهي توجد كاملة في كل جزء من أجزاء الجسم، مهما دق هذا الجزء. فهو دائما حديد أو خشب، على غرار ما هو حديد أو خشب في الجزء الكبير منه. فالصورة الجوهرية موجودة فيه بفعاليتها النوعية، باستثناء الكائنات الحية التي ترتبط فيها بعض المركبات، مثل الحواس، ببعض الأعضاء، أو التي لا ترتبط فيها أصلا بالجسم، مثل الفكر لدى الإنسان. و لهذا فإن الصورة الجوهرية في الكائنات الحية، لا تنقسم بالعرض إلا بالقدر الذي تقدم به الأجزاء المنفصلة منها، الحد الأدنى من التعضي المطلوب لممارسة نشاطاتها الضرورية.

(3) اتحاد المادة و الصورة: إن الاتحاد الفوري للمادة و الصورة الجوهرية، يعطي جوهرا جسمانيا من نوع معين، واحدا، موضوعا لفعل الإيجاد و محلاته. فالموجود هو هذا المركب المتحقق بفعل الإيجاد، و الذي ليس في جوهره سوى موجود واحد. و لا يمكن أن

يكون في هذا المركب إلا صورة جوهرية واحدة. لأن القدرة على التجوهر المتمثلة في المادة الأولى، إذا ما حققتها صورة جوهرية تتلقاها هذه المادة الأولى وتعينها، فإنها لا تترك مجالاً لغيرها. و على سبيل المثال في التركيبات الكيميائية وفي الأخلط، كما كان يقول القدماء، فإن الصور الجوهرية للمكونات، مثل الهيدروجين (H) والأوكسجين (O) بالنسبة إلى الماء، لا تبقى موجودة بالفعل بل بالقوة فقط. أي إن الجسم المركب الذي هو بالفعل ما هو، أي ماء، يملك القدرة على تعين فعّل المؤثرات الفيزيائية، بحيث متى فسد المركب، عادت العناصر التي كونته إلى ما كانت عليه.

وبهذا الاتحاد بين المادة والصورة، فإن (المادة تتبع) و(الصورة تفرد). ولهذا فإن العقل البشري إذا ما أراد أن يعرف ماهية شيء تحددها وتعينها صورته، وجب عليه تجريدها من الشروط الشخصية التي توجد بها هذه الماهية في هذا الشيء، و يجب عليه من أجل ذلك أن يتزعزع عن مادته المتعينة التي تعرفنا به حواسنا. وبذلك لا يبقى له إلا علاقته الجوهرية بمادة غير متعينة. و هذا ما يُعرف بعملية (التجريد) التي هي من خواص العقل البشري.

إن المادة بعد قبولها لفعل صورة جوهرية معينة، و باعتبارها من الناحية المجردة قابلة لأي صورة جوهرية، لا تعود قابلة إلا لصور الأجسام التي يمكن الجسم الذي هي (أي الصورة) جزء منه، أن يتحول إليها، إذا ما أفسد جسم آخر بتغيير خواصه النوعية، مما يجعله في حالة تقتضي صورة أخرى.

4) تكوين الأجسام: إذا ما استثنينا حالة الخلق الذي توجد به المادة والصورة معاً دفعة واحدة من العدم، فإن الجوادر الجسمانية الجديدة، تترجم من تغيرات جوهرية سابقة. و في هذه التغيرات يكون العنصر المشترك بين طرفي التغير هو المادة الأولى. و بما أن هذه المادة الأولى لا يمكنها أن توجد منزلة وحدما، فإن صورتها الجوهرية لا تزول منها، إلا لكي تحل محلها صورة جوهرية أخرى. فيكون فساد

صورة جوهرية، كونا لصورة جوهرية أخرى. و تؤخذ هذه الصورة الجديدة من قوة المادة الأولى التي صورتها الصورة السابقة، تؤخذ بتأثير من علة فاعلة، تنقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بصورة تدريجية.

إن منطلق هذه التغيرات هو زوال صورة من موضوع قابل لصورة أخرى، و منهاها تصوره بصورة جديدة. فليست الصورة هي التي تتغير إلى صورة أخرى، بل إن المركب المتصور بصورة جوهرية سابقة، هو الذي يتغير إلى مركب آخر يتصور بصورة أخرى جديدة. و المادة الأولى وحدها هي التي تبقى مشتركة في الحالين. و ليس في هذه العملية خلق من العدم، لأن موضوع التغير و محله موجود من قبل. و كل ما هناك أن هيولى جسم، تصير شيئاً آخر كانت قابلة لأن تصيره، بتأثير من علة فاعلة تناسبها. و أما الصورة السابقة، فقد زالت مع الجسم الذي كانت تعينه، كما تزول الصورة الكروية العرضية من كرة زجاجية تتكسر.

إن تكون الأجسام، على غرار كل علة فاعلة، عملية مبهمة، لا يدركها العقل المرتبط بالوجود. لأننا هنا أمام انتقال و صيرورة، أساسهما الوجود بالقوة المتمثل في المادة الأولى. و مما أمران ليس من السهل تعلقهما في ذاتهما من قبل من لم يتمرس بذلك.

1) ابن رشد : تهافت التهافت. طبعة بويع. ص 432.

2) المونادولوجيا. ترجمة أليبر نصري نادر. بيروت. 1956.

3) تفسير ما بعد الطبيعة. نشرة بويع. بيروت. 1942. ص 769 - 16 - 18.

4) التعريفات للجرجاني و تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد.

الفصل الرابع

الجوهر والأعراض

أ) معطيات التجربة: إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد، وجدناه كائنا ينتمي إلى نوع معين، كأن يكون نحاساً، أو نخلة، أو فرساً، وجدناه أيضاً متعينا ب特عيينات واقعية ثانوية، لا يمكن أن تقوم بذاتها وأن تستقل بوجودها. فهي مختلفة باختلاف الأفراد، وتزول لتحول مطها غيرها، مع بقاء الذات هي هي دائماً، كما يوجد مثلاً في كائنات أخرى. وباختصار فإننا إذا نظرنا إلى أي فرد من الأفراد، وجدناه يتكون من (جوهر) و من (أعراض).

إن تغير الأعراض على الذات الواحدة، و تعدد الأعراض ذات الطبيعة الواحدة لدى الذوات المتمايزة، إن هذين المعطيين التجاربيين يربان، في كل فرد مخلوق، عن تركيبه من مبدأ قابل، هو (الجوهر)، و من تعينات فعلية، هي (الأعراض).

ب) الجوهر: يقول (ابن سينا)(370 - 428 هـ) في حد الجوهر: " هو اسم مشترك. يقال جوهر لذات كل شيء كان، كالإنسان، أو كالبياض. و يقال لكل موجود لذاته، لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل. و هذا معنى قولنا: الجوهر قائم بذاته. و يقال جوهر لما كان بهذه الصفة، و كان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. و يقال جوهر لكل ذات، وجوده ليس في محل. و يقال جوهر لكل ذات، وجوده ليس في موضوع، و عليه اصطلاح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطوطاليس في استعمالهم اسم الجوهر ". (1)
و يقول (ابن رشد)(595 - 520 هـ) الذي يلتزم اصطلاح المشائين إن: " هذا الاسم عند المتكلمين هو أيضاً منقول من الجوهر عند

الجمهور، و هي الحجارة التي يغلوون في أثماها. و وجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جوهرًا بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها و نفاستها عندهم، و كانت أيضًا مقوله الجوهر أشرف المقولات، سميت جوهرًا.” (2)

إن لفظ الجوهر قد شاع استعماله بين الناظار للدلالة على أصل الشيء و كنهه، و ما يوجد خلف تعيناته الثانوية العارضة التي يتجلى بها لحواسنا. و إذا عدنا هذا تعريفاً لفظياً للجوهر، فإن تعريفه الحقيقي هو أنه (الموجود في ذاته لا في غيره)، سواء أكان معلولاً أو ليس معلولاً.

و هذا تعريف يختلف عن تعريف (ديكارت) الذي يقول: ”عندما نتصور الجوهر، فإننا نتصور فقط شيئاً موجّداً، لا يحتاج إلا لذاته لكي يوجد“ (3)، لأنّه تعريف مشكك، لا ينطبق إلا على الإله، كما يقر بذلك (ديكارت) نفسه. كما يختلف عن تعريف (سبينوزا) الذي يقول: ”الجوهر عندي هو الموجود في ذاته، المتصور بذاته، أي الذي لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر يحصل به“ (4)، و ذلك لأنّ الوجود في الذات غير الوجود بالذات. إذ وجود الذات بذاتها، أمر لا يمكن تصوره إلا في الإله. و عدم التفريق بين الوجود في الذات و الوجود بالذات، أمر يقصده (سبينوزا)، لأنّه لا يعترف إلا بجوهر واحد يتصف في آن واحد بالفكرو الامتداد، و ليست جميع الكائنات سوى أحوال له. و هذه هي وحدة الوجود بعينها.

ثم، هناك عدة ضروب من الجواهر:

فالجوهر الأول: هو الجوهر في حالته العينية الفردية، مثل: زيد.
والجوهر الثاني: هو الجوهر في حالته المجردة العامة، مثل:
الإنسان الذي هو نوع بالنسبة إلى زيد، و مثل الحيوان الذي هو جنس بالنسبة إلى زيد أيضًا. فيكون (زيد) جوهرًا أول، و نوعه و جنسه جوهرين ثانيين.

و قد استحق (الجوهر الأول) اسمه هذا، لا لأنه يدرك قبل الجوهر الثاني، بل لأن فكرة الجوهر متحققة فيه تتحقق أكمل، نظراً لكونه ليس محلاً لأن يحل فيه غيره، لا من الناحية الوجودية، إذ هو لا يوجد في موضوع، و لا من الناحية المنطقية، إذ الفرد لا يمكن أن يحمل على موضوع. بينما (الجوهر الثاني) يكون قابلاً للحمل، على الأقل من الناحية المنطقية، إذ هو يحمل على الأفراد، فيقال: زيد إنسان. و الجوهر يكون (روحانياً) أو (جسمانياً)، بحسب ما يكون مستقلاً عن المادة أو غير مستقل عنها.

و الجوهر يكون (غير تام)، عندما يكون فقط مبدأ جوهرياً، معداً لأن يؤلف مع مبدأ جوهري متتم، كلا واحداً، و يشتراكان في وجود واحد. و هذا شأن كل من المادة الأولى و الصورة الجوهيرية في الكائنات الجسمانية.

و يكون الجوهر (تاماً)، إما (بسطياً) كما هو شأن الملائكة، و إما (مركباً) كما هو شأن الرخام و الإنسان. فهو معد لأن يوجد وحده في ذاته. و بهذا الاعتبار، تكون (النفس البشرية) التي هي جوهر روحي صالح لأن يوجد وحده، (جوهراً غير تام)، لأنها بطبعيتها معدة (التصوير) جسم، تؤلف معه الحقيقة الجوهيرية البشرية التامة.

ج) العرض: قال (ابن سينا) في رسالته (الحدود): "العرض اسم مشترك. يقال عرض لكل موجود في محل. و يقال عرض لكل موجود في موضوع. و يقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملاً غير مقوم. و هو العرضي. و يقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبيعته".

و قال (ابن رشد) في كتابه (تلخيص ما بعد الطبيعة): "العرض يقال على ما لا تعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته. و هو ضربان: ضرب لا تعرف من شيء ذاته، و هو شخصه. و الثاني ما تعرف من شخصه ذاته، و هو كليه. و اسم العرض منقول

ما يدل به عليه عند الجمهور، و هو الشيء السريع الزوال. و ينقسم بالجملة إلى المقولات التسع ..."

و قال (الجرجاني) في (التعريفات)، هو: "الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحده و يقوم هو به. و الأعراض على نوعين: قار الذات، و هو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض و السواد، و غير قار الذات، و هو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة و السكون".

و قال (ابن منظور) في معجمه (لسان العرب): " و العرض في الفلسفة ما يوجد في حامله و يزول عنه من غير فساد حامله. و منه ما لا يزول عنه. فالزائل كأدمة الشحوب، و صفرة اللون، و حركة المتحرك. و غير الزائل كسواد القار و الغراب ..."

فإذا ما اعتمدنا تعريف (العرض) بأنه: (الموجود في غيره)، فإن هذا الوجود ليس هو وجود الجزء في الكل، و لا وجود الجسم المتميز في المكان، و لا وجود المعلوم في العلة، بل هو ملازم لمحنه و لموضوعه، و لا يتحقق إلا فيه، مثل الكروية و البياض و السواد. فهذه أعراض لا توجد إلا في شيء كروي، أبيض، سميك. و لا يمكن أن توجد في ذاتها.

إلا أنه ينبغي التمييز الجيد بين العرض بمعناه الوجودي، و العرض بمعناه المنطقي الذي يوجد في موضوعه دون أن يكون في ماهيته. إذ ليس كل عرض وجودي عرضاً منطقياً. و العكس بالعكس. فعندما أقول: (أنا موجود)، فإن المحمول هنا على الرغم من أنه عرض منطقي، إذ الوجود ليس متضمناً في ماهية المخلوقات، فإنه ليس عرضاً وجودياً حالاً في محل، و يمكن أن يزول منه، بل (وجودي أنا) وجود جوهري. و على العكس من ذلك، فإنني عندما أقول: (الإنسان ضحاك)، فإن المحمول هنا عرض وجودي، إذ يمكن أن يوجد الضحك و أن لا يوجد، و بالتالي فالضحك يحل بمحل

و يمكن أن يزول عنه. و مع ذلك فهو عرض منطقى لا يعبر عن أي شيء من الماهية.

و من بين أعراضن الفرد، نجد أن بعضها خاص بال النوع و ناجم من الصورة الجوهرية النوعية، و بالتالى فهو عام في جميع أفراد هذا النوع، مثل الضحك، و أن بعضها الآخر خاص بالفرد، مثل الطول المعين، أو لون البشرة المعين، أو لون العينين المعين.

د) الرد على منكري الجوهر: و هذا يقتضى أن ننطلق من التمييز الحقيقي بين الجوهر و العرض. و يتجلّى هذا التمييز الحقيقي من خلال التغيرات العرضية التي تبقى فيها الذوات هي هي في جوهرها، و رؤاء التعيينات الثانوية العديدة التي تتتعاقب عليها، مثل الشكل، و الحرارة، و اللون ... الخ. و يلزم من هذا أن هذه التعيينات المتعاقبة، حقيقة متميزة من الذات الدائمة. و كما هو الشأن في كل تغير، فههنا عنصر قابل، تتتعاقب عليه الصور التي تصوره و تعينه.

و ينبغي أن نلاحظ أن تتعاقب هذه الأفعال الثانوية على الذات الدائمة، يدل على أن هذه الذات مؤلفة من قوة و من فعل. إذ بما أنها تتتقى هذه الأفعال، فهي قادرة على تأثيرها من قبل. و هذا يقتضى أن فيها عنصرا موجودا بالقوة.

و قد أنكر بعض الفلاسفة وجود الجوهر، و بعضهم الآخر وجود الأعراض وجودا حقيقيا. و لهذا ينبغي فحص حجتهم، و الرد عليها: فقال (جون لوك) Locke (1632 - 1704م) في أعقاب حديثه على أصل فكرة الجوهر: " و من هنا جاء أنه إذا ما كان موضوع حديثنا و أفكارنا، نوعا معينا من الجوواهر الجسمانية، مثل الفرس و الحجر ... الخ، و مهما تكون الفكرة التي لنا عن هذا الجوهر ليست سوى تأليف أو تجميع لأفكار مختلفة بسيطة، عن الكيفيات الحسية التي نجدها مجتمعة فيما نسميه فرسا أو حبرا، فإنه بما أنها لا نستطيع أن نتصور أن تقوم هذه الكيفيات بذاتها، و لا إحداثها بالأخرى، فإننا نفترض أنها موجودة في موضوع مشترك هو (حامليها). و هذا الحال

هو الذي نشير إليه باسم (الجوهر)، ولو كان في الحقيقة من الأكيد أنه ليس لنا أية فكرة واضحة عن هذا الشيء الذي نفترض أنه حامل هذه الكيفيات المجتمعة".⁽⁵⁾

ويلزم من قوله هذا أن ما نسميه (جوهرا) هو مجرد افتراض لشيء نحن لا نعرف عنه شيئاً. وقد جرأه في هذا جل الفلاسفة المحدثين الذين ينكرن وجود الجوهر، أو على الأقل ينكرن إمكان معرفته، متصورين هذا الجوهر شيئاً ثابتاً مستتراً خلف قشرة (الظواهر) التي لا نعرف بالحواس غيرها، طبيعته تبقى مجهولة لنا، و لا يعرب عن وجوده إلا (مبدأ الجوهر) Principe de substance الذي يقول (الكل مظهر جوهر). و شيئاً فشيئاً وصلوا إلى إنكار حقيقة هذا الموجود الخفي الذي لا يكشف عنه أي تحليل موضوعي، و وصلوا أيضاً إلى اعتبار (مبدأ الجوهر) مجرد تصور ناجم عن التعود، أو مجرد ضرورة ذاتية لفكرنا البشري.

و قد بالغ في هذا التصور (ديفيد هيوم) Hume (1711 - 1775م) الذي أكد أنه: "ليس لدينا أية فكرة عن جوهر متميز عن جملة الكيفيات الجزئية، و لسنا نقصد غيرها عندما نتحدث عن الجوهر، أو عندما نفكر في شأنه"⁽⁶⁾، فيكون من رأيه أنه لا وجود للجوهر لا في الأعيان و لا في الأذهان، إذ لا يوجد في الذهن إلا ما وقع تجريده من الأعيان. فلا وجود إلا للظواهر المعرفية الواتعية بذاتها، دون وجود ذات عارفة و لا موضوع معروف. و تكون فكرة الجوهر كما يتصوره عامة الناس، مجرد افتراضات ذاتية للظواهر التي توجد مترابطة دائماً في أذهاننا. و هذا هو المذهب الظاهري المثالي أو الذاتي.

و أما (كانت) Kant (1724 - 1804م) فهو يرى أن الجوهر ليس سوى صورة ذاتية، و مقوله من مقولات الفهم التي ينصب فيها ما نحده من عالم للظواهر. و أما (الشيء في ذاته)، فإن معرفته تبقى ممتنعة. فهو (نومين) Noumène كما يسميه.⁽⁷⁾

مناقشة: و على الرغم من هذه الأقوال الرافضة لوجود الجوهر،
فإن وجوده ثابت:

1) **بالتجربة الخارجية:** فما نعرفه معرفة مباشرة بحواسنا الخارجية، ليس لونا أو حرارة أو امتدادا ... الخ، منعزلًا على حدة دون موضوع، بل نحن نعرف شيئاً ملونا أو حارا أو متدا ... الخ، هو حامل لهذه الكيفيات. و تعرفنا حواسنا بهذا الحامل، من حيث هو ملون أو حار أو متدا. إلا أننا ندركه بعقلنا إدراكا مباشرا، من حيث هو ذات حاملة، ولو كان ذلك بصورة مبهمة. و لهذا كان الأرسطيون القدماء يقولون إن الجوهر مدرك حسي بالعرض. ثم بالإضافة إلى ما سبق، فإننا نرى «الجوهر يبقى هو هو»، في حين نشاهد تعيناته تتلاعّب عليه. و لهذا فإننا نستنتج أنه تميّز عن تعيناته تميّزا حقيقيا.

2) **بالتجربة الداخلية:** فشعورنا المباشر يبيّن لنا أننا لا نشعر بإحساسات، و بصور، و بأفكار، بل بإحساساتنا، و بصورنا، و بأفكارنا. فهذه ليست موضوعات مكونة من إحساسات، و صور، و أفكار، بل هي أفعالنا. فنحن الذين نحس، و نتخيل، و نفكّر. ولهذا فإن قصر معطيات شعورنا على الظواهر وحدها، من حيث هي موضوعات، دون اعتبار لتعيناتها (لأنها) يفعّلها أو ينفعّل بها، و يبقى دائمًا هو هو، فنجده أحياناً مفكراً، و أحياناً متخيلاً، و أحياناً أخرى متائراً ... الخ، إن في هذا القصر، تحكمًا محضًا يفضي إلى إبطال نصف شهادة الوجدان.

و بهذا ينهار أساس (المذهب الظاهري) الذي يزعم أنه لا يقبل إلا (معطيات التجربة)، إذ هي تتضنه. و بهذا يتبيّن فساد تصوراته. فلا الأعراض ندركها وحدها، و لا الجوهر في الواقع العيني، بل الموجود و جوداً حقيقياً، هو الجوهر المتعين بواسطة صفاته الثانوية الحسية التي هي أعراضه، من حيث هو ملون و متدا ... الخ.

و ليست الأعراض غطاء، يستتر وراءه جوهر مستقل عنها، بل الأعراض مجرد تعينات يتجلّى بها الجوهر.

و هكذا تزول المقابلة التي يضعها النظار المحدثون بين الجوهر الذي يند عن المعرفة، و الظواهر التي هي وحدتها المقابلة للمعرفة. فالظاهرة المعينة ليست سوى الشيء في ذاته الذي يتعين باللون، و الحرارة، و الشكل ... الخ. فالظاهرة مظهر للشيء في ذاته.

(3) **بالاستدلال العقلي**: إذ وجود الظواهر يفترض وجود الجوهر، لأن الظواهر التي ندرك وجودها، إما خارج أنفسنا و إما في أنفسنا، و هي أمور لا يمكن المثالي إنكارها، فـإما أنها موجودة في موضوع، و إما أنها لا توجد في موضوع. فإذا لم تكن موجودة في موضوع، فهي إذن جواهر. ف تكون الجواهير موجودة. و إذا كانت موجودة في موضوع، فهذا الموضوع إما موجود في ذاته، و إما موجود في غيره، فإن كان موجوداً في غيره، وجب الانتهاء إلى موضوع موجود في ذاته، أي إلى جوهر موجود.

ثم إن الحكم يكون مستحيلاً و كاذباً، لو لم توجد جواهر متميزة من الظواهر. فإذا كان الموضوع و المحمول لا يعبران إلا عن ظاهرتين، إذ الحمل مبني على الحديث عن موجود بإحدى صفاته التي يتضمنها مفهومه، فإذا كانت الظاهرة (موضوعاً)، فنحن نحمل عليها ظاهرة أخرى، و بالتالي لا بد أن تكون الأولى حاملة و الثانية محمولة. و الحامل لا يمكن أن يكون إلا جوهراً.

و أما بالنسبة إلى جوهر (الذات)، فإن الكثير من الحقائق النفسية تصبح غير مفهومة و مستحيلة، لو كان المذهب الظاهري صحيحاً. من ذلك العادات، و الذكريات، و ترابط الأفكار، و الاستدلالات، و المسؤولية على الأفعال الماضية، كل ذلك يقتضي (ذاتاً) دائمة خلال جريان هذه الظواهر المختلفة.

هـ) **الرد على منكري الأعراض**: إن (بيكارت)، على غرار القدماء و المحدثين من أنصار (المذهب الآلي)، ينكر وجود أعراض متميزة من الجوهر. إذ هو يرى أن: "الامتداد في الطول و العرض و العمق هو طبيعة الجوهر الجسماني، و التفكير هو طبيعة الجوهر المفكر"(8).

لكنه في أعقاب الاعتراضات التي وجهت إليه في هذا الشأن، صار يتحدث عن (أحوال) متميزة من الجوهر.

و حسب المذهب الآلي، فإن التغير العرضي و التغير الجوهرى، كل منهما يرتد إلى ترتيب جديد و إلى علاقات مكانية جديدة خارجية، للعناصر التي تتكون منها الكتلة المادية، سواء أكانت ذرات أو غيرها، دون أن يترتب على ذلك حدوث حقيقة جديدة أو كيفية جديدة. و هذا ما فتح الطريق أمام (سبينوزا) لوضع رأيه في (وحدة الوجود)، و بناء على أن حقيقة الجوهر إنما تتجلى في عمله، فقد استنتج من هذا أن كل جوهر هو الإله، كما فتح الباب أمام (هيومن) لوضع مذهبة الظاهري، فحصر الحقيقة في (الظاهر) الذي جعلها هي الجوهر، و بذلك ألغى وجود الجوهر بمعناه الأرسطي، لامتناع رؤيته و لقلة جدواه.

مناقشة: لكن على الرغم مما يقوله نفاة الأعراض، فهي ثابتة بالحجج التالية:

1) إن التصورات المطابقة، الدالة على كل معناها الذي وضعنا له، و المتمايزة تمام التمايز فيما بينها، يجب أن تشير إلى حقائق متمايزة. و هذا هو شأن التصورين: الجوهر و العرض، مثل: تصور (الإنسانية) و تصور (البياض).

2) إن حصول التغيرات العرضية، أمر ملاحظ في الكائنات المخلوقة، لا سيما في قيامها بأفعالها، لكن (ديكارت) لا يقدم عنه تقسيراً مرضياً، لأن رأيه في ذلك:

- لا يفسر التغيرات اللامادية التي تحصل في أفكارنا و في إرادتنا.
- و هو يفترض وجود علاقات حقيقة جديدة، بين حدود لا يطرأ عليها أي جديد، بينما المعروف لدى الناظار أن العلاقة الحقيقة الواقعية، هي مجرد علاقة بين حقيقة و حقيقة أخرى. و يجب أن يكون قد طرأ على هاتين الحقيتين تغير ما في ذاتهما، لكي تتغير العلاقة بينهما تغيراً حقيقياً واقعياً.

- إن موضوعات الحواس التي هي أشياء حقيقة، هي أعراض، لأن الجوهر ليس محسوساً بذاته. و لأن موضوعات الحواس، تتغير على التوالي و التعاقب في الذات الواحدة التي يتغير لونها، و حرارتها، و شكلها، و ما إلى ذلك.

و) ارتباط الأعراض بالجوهر: إن الأعراض من حيث هي أفعال، تتمم الجوهر و تكمله بإعطائه تعيناته الثانوية. و بمقتضى العلاقة التي يجب أن تكون بين القوة و فعلها، فإن الأعراض يجب أن تكون من نفس الدرجة التي عليها الجوهر، سواء أكان روحانياً أو مادياً. و على سبيل المثال، فإن التفكير و الإرادة، أو أي تعين ذهني آخر، لا يمكن أن يحصل دون أن نفترض وجود جوهر معين، روحياني، حامل لهذه التعينات، نعده هو سببها الجزئي على الأقل.

و بما أن الأعراض أفعال ثانوية، نفترض جوهرًا متكونًا في ذاته (تعرض) فيه، فهي بالضرورة متوقفة على الجوهر:

1) في وجودها: لأن الماهية العرضية إذا كان لها، مثل كل ماهية مخلقة، وجود متناسب معها، و متغيرة عنها، فهي لا تنتفع بهذا الوجود بشكل مستقل، بل لا يمكن أن توجد إلا في الجوهر الموجود في ذاته. فيكون وجودها هو الوجود العرضي للجوهر بحسب هذا العرض المعين. فالذات موجودة، لا فقط وفقاً ل Maherتها الجوهرية، بل كذلك وفقاً لمختلف Maherاتها العرضية. و لهذا يعد العرض كائناً غير تام، و منقوصاً، و تعيناً للوجود. و وبالتالي لا يكون مبدأ تشخيص الأعراض، إلا الجوهر العيني و الفرد المتميز الذي تشتراك معه في الوجود، بحيث إذا ما تغير هذا الجوهر، فإن أعراضه قد لا يتغير نوع بعضها، بل قد يتغير عددها. فتكون هذه عندئذ أعراضًا أخرى، لأنها أعراض ذات جديدة تشخصها. مثل ذلك أن لون إنسان ميت، قد يبقى لفترة من الزمان على ما كان قبل الموت، إلا أنه لا يعود لون إنسان، بل لون كومة عرضية من المواد الكيميائية.

2) وفي حدوثها: ذلك أن الجوهر يتدخل في حدوثها، إما كـ(علة فاعلة) لأنه يحدثها جزئياً على الأقل، مثل النفس بالنسبة إلى أفكارها، وإما كـ(شبه علة فاعلة) لأنها شرط في وجودها. فتكون عندئذ محدثة من قبل العلة الفاعلة التي تحدث الجوهر، ومع هذا الجوهر، وفي هذا الجوهر، وبسبب هذا الجوهر، وفي نوع من المحصلة. مثل ذلك أن خواص الجسم محدثة معه، وأن قوى النفس محدثة مع خلق النفس العاقلة المريدة.

و بهذا يتبيّن أن حدوث الأعراض و وجودها، متربّ على فعالية الجوهر الذي ليس شيئاً ساكناً منفعاً، مختفياً وراء الأعراض، كما عيب ذلك، خطأً، على القسماء المشائين الإسلاميين والمسحيين، بل إن هؤلاء كانوا يرون أن العرض قد يكون علة أو شرطاً لحضور أعراض أخرى في الذات. مثل ذلك، العقل بالنسبة إلى التفكير الذي هو في حركة دائمة، و مثل الكمية بالنسبة إلى اللون و المقاومة... الخ. لكن في مثل هذه الحالات، فإن الحامل الوحيد لهذه الأعراض، هو دائماً الجوهر الذي تعطيه التعين بصورة غير مباشرة.

ز) **الذات**: إن الماهية الجوهرية أو الجوهر التام، مهياً لأن يوجد في ذاته، وكل جوهر موجود في ذاته، تام الشخص، أي إن كل فرد موجود بالفعل هو (ذات). ولكي توجد ذات، لا بد: - من ماهية جوهرية تامة، كاملة الشخص.

- من تحققها بوجود في ذاته، خاص بها.
يقول (ابن رشد): "الذات تقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس في موضوع ولا على موضوع. وهو شخص الجوهر".⁽⁹⁾

و معنى هذا أن الذات تتكون من أجزاء (مقومة)، هي:

- الماهية الجوهرية التامة،

- مبادئ الشخص غير المتميزة من الماهية إن كانت مادية،

- الفعل الخاص بالوجود في الذات، و من أجزاء (متتمة) هي

الأعراض.

ح) **الشخص**: و متى كانت الذات من طبيعة عاقلة، و كانت لها إرادة، أطلق عليها اسم **(الشخص)**. يقول الجرجاني: " ذات الشيء نفسه و عنده. و هو لا يخلو عن العرض. و الفرق بين الذات و الشخص، أن الذات أعم من الشخص. لأن الذات تطلق على الجسم و غيره. و الشخص لا يطلق إلا على أنجس" (10). و بالتالي فإن الكمال الذي يجعل جوهرا غير عاقل (ذاتا)، هو نفس الكمال الذي يجعل جوهرا عاقلا (شخصا). و هذا الكمال هو التمتع بوجود في الذات، خاض بكل واحد منها. و هذا هو أساس الشخصية الميتافيزيائية التي هي أصل كل شخصية. و لهذا لا ينبغي البحث عن أصل الشخصية، كما يفعل بعض المفكرين المحدثين في الشعور الذاتي، أو في الإرادة، أو في الطبع... الخ، بل هذه مجرد خواص للماهية العاقلة التي يتمتع بها الشخص، و التي قد يتميز بها من الذات، و ليست هي ما تقوم منه شخص، بل هي أعراض. و العرض لا يمكن أن يتقوم منه الموجود بصفته جوهرا متشخصا، موجودا، فاعلا بالاستقلال عن كل ذات تحمله. ثم إن هذه الصفات (**الشعور و الإرادة و الطبع... الخ**) مفقودة لدى النائم، و الصبيان، و المجانين. و على الرغم من ذلك، فإننا نعتبرهم أشخاصا.

1) ابن سينا: الحدو. ضمن المصطلح الفلسفى عند العرب. الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر. 1991. تحقيق د/ عبد الأمير الأعسم من جامعة بغداد.

2) تلخيص ما بعد الطبيعة. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. 1958. ص 12.

3) DESCARTES : Les princ. de la philo. 1-51. In Oeuvres et lettres. Gallimard. 1953.

4) SPINOZA : L'Ethique. I. Définition. 3.

5) LOCKE : Essai sur l'entendement humain. Trad: Thurot. Paris. Firmin Didot. 1879. L II. Chap XXIII. § 4.

6) HUME : Traité de la nature humaine. Trad: A.Leroy. Paris. Aubier. 1946. L I. Sect VI.

7) KANT : C. R. Pure. Trad: Tremesaygues. p 177. P.U.F. 1963.

8) DESCARTES : Les princ. de la philo. I. 53.

9) تلخيص ما بعد الطبيعة. ص 15.

10) التعريفات.

الفصل الخامس

أقسام الموجود الحادث

لقد عرفنا حتى الآن التركيب الجوهرى للكائنات الحادثة. وينبغي لنا الآن أن نعرف الأصناف العليا التي تتضمنها تحتها جميع الحقائق الموجودة في هذا العالم، وكل ما هو موجود حولنا.

أ) **المقولات:** لقد قسم أرسطو الموجودات إلى (عشر مقولات)، كل واحدة منها تقال على نوع خاص أعلى للوجود، لا ينحل إلى غيره، أي إنه قسم الموجودات إلى (عشر ماهيات) عامة، أو إلى (عشر أنجاس) عليا. و هذا تقسيم علمي صوري، لأنه مستخلص من مختلف الصور التي يكون بها الكائن موجودا.

فالكائن يمكن أن يوجد في ذاته، فيكون (جوهرا)، أو في موضوع فيكون (عرضيا). وفي هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن يكون وجوده بحسب صورته (كيفية)، أو بحسب مادته (كمية)، أو بحسب نسبته إلى غيره (إضافة)، أو بحسب مقارنته لغيره ذاتيا من حيث مبدؤه (فعلًا) أو منتهاه (انفعالا)، أو خارجيا من حيث لا يبين مقداره (ملكا)، أو يبين مقداره من حيث مدته (زمانا)، أو من حيث مكانه دون اعتبار لمختلف أجزائه (مكانا)، أو مع اعتبار هذه الأجزاء (وضعا). و يمكن إجمال هذا في الجدول التالي:



إن هذا التقسيم للوجود بحسب حصر أنواع الأقوال التي يمكن أن تقال عليه، لا علاقة له بالتقسيم التحكمي الذي قسم إليه (كانت) (مقولات الفهم) في مقابل (مقولات الوجود) الأرسطية، و الذي استنتجه من ارتباط الموضوع بالمحمول في مختلف أنواع الحكم. بل إن التقسيم الأرسطي يطابق تقسيم أنواع الحكم إلى عشر (مقولات منطقية)، تعبّر عن المحمولات التي يمكن أن تحمل على الموضوع. فإذا كان كل ما يمكن حمله حملًا حقيقياً وجدياً على موضوع عيني، ينتظم في عشرة أصناف عليا، فإنه يجب أن يكون ذلك أمراً ممكناً أيضاً بالنسبة إلى كل ما يمكن أن يكون موضوعاً ما، و إلى جميع صور وجوده التي يمكن

أن تتحقق فيه. و مقولات الوجود الذي نعرفه و نفكر فيه بعقلنا الذي هو مرآة الوجود، يجب أن تكون مقولات الوجود كما هو في ذاته. لأن الوجود في الحالين، وجود واحد، إلا أنه منظور إليه من زاويتين مختلفتين: مرة من حيث هو وجود واقعي، ومرة من حيث هو وجود معقول. و نظام المنطق هو قبل كل شيء، نظام وجود.

ب) الأعراض: إن الجوهر من بين جميع المقولات، هو وحده المهيأ لأن يوجد في ذاته. أما المقولات التسع الأخرى التي تسمى أعراضًا، فإنها لا توجد إلا في موضوع متوجهر، فهي تعرض له، و لذلك سميت أعراضًا. لكن (العرضية) ليست نوعاً بالنسبة إلى هذه المقولات التسع. إذ لو كانت نوعاً لها، لما كانت أجناساً عليها. و السبب في ذلك، هو أن العرضية ليست متعينة في كل واحدة منها بفضل نوعي خارجي غير عرضي - كما هو شأن الناطقة التي هي خارجة عن الحيوانية لدى الإنسان - بل بمجرد تعبير أحد عن حقيقة واحدة، مثل (الكيف) فهو في كل شيء عرض، وليس إلا عرض. فالعرض ليس معنى متواطئاً، مثل الجنس، يتحقق بنفس الطريقة في جميع المقولات التي يتغير فيها بواسطة فصل نوعي خارجي. بل هو معنى مشكك، يتوجّه فيها بطرق مختلفة، لا جامع بينها إلا الوجود في موضوع:

ج) **الكيف**: و يراد به في الغالب، كل ما يقال على الموجود مما يعرض له. و هو عند القدماء أربعة أنواع:

- الملكة و الحال اللذان يكيفان الذات، إما في وجودها، و إما في عملها مع هذا الفارق، و هو أن الحال أشد حرارة من الملكة.

- القوة التي هي مبدأ أعمال الذات. و عندما تكون ضعيفة، فهي تسمى ضعفاً لا قرة.

- الكيفية الانفعالية التي تعقب أو تحدث تغيراً حسياً. فإذا كانت عابرة، سميت انفعالاً. مثل الكيفيات الحسية المادية، من لون، و صوت، و رائحة، و طعم، و حرارة.

- الشكل الذي يتمثل في تعين كمية الجسم، بحسب وضع مختلف أجزائه.

قال الجرجاني في تعريفاته: «الكيف هيأ قارة في الشيء»، لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. قوله: (هيأ)، يشمل الأعراض كلها. و قوله: (قارة في الشيء)، احتراز عن الهيأة غير القارة، كالحركة، والزمان، والفعل، والانفعال. و قوله: (لا يقتضي قسمة) يخرج الكم. و قوله: (و لا نسبة)، يخرج [باقي] الأعراض [النسبية]. و قوله: (ذاته)، ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة، بواسطة اقتضاء مطها ذلك.

و هي أربعة أنواع. الأول: الكيفيات المحسوسة. فهي إما راسخة، كحلاوة العسل، و ملوحة ماء البحر، و تسمى انفعاليات، و إما غير راسخة، كحمرة الخجل، و صفرة [الوجل]، و تسمى انفعالات لكونها أسباباً لأنفعالات النفس. و تسمى الحركة فيها استحالة، كما يتسود العنبر، و يتسخن الماء.

و النوع الثاني: الكيفيات النفسانية. و هي أيضاً إما راسخة، كصناعة الكتابة للمتدرب فيها، و تسمى ملكات، أو غير راسخة، كالكتابة لغير المتدرب، و تسمى حالات.

و النوع الثالث: الكيفيات المختصة بالكميات. و هي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة، كالنثبات و التربيع و الاستقامة و الانحناء، أو المنفصلة، كالزوجية و الفردية.

و النوع الرابع: الكيفيات الاستعدادية. و هي إما أن تكون استعداداً نحو القبول، كالللين و [المراضية]، و يسمى ضعفاً و لا قوة، أو نحو الاقبول، كالصلابة و [المصحاحية]، و يسمى قوة».

و للكيفيات خواص تميز بها. فهي أساس التماثل و التباين، و هي ذات أضداد، كما أنها قابلة للشدة و الضعف.

د) **لـكم**: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته. فإذا اشتراك أجزاءه في حدود، يكون كل واحد منها نهاية جزء و بداية جزء آخر،

كان الكم (متصل)، و إلا كان الkm (منفصل). و أساس الkm المتصل هو النقطة بالنسبة إلى الخط، و الخط بالنسبة إلى السطح، و السطح بالنسبة إلى الحجم. و أساس الkm المنفصل هو الوحدة.

- إن (**الكم المتصل**) عرض مغایر للجوهر الجسماني، على الرغم مما يقوله (ديكارت) و أتباعه الذين يجعلون ماهية الجسم متمثلة في امتداده. لأن الجوهر غير متعلق بالكم الذي قد يتغير نوعه دون أن يتغير الجوهر معه. فالفتاتة خبز، مثل الرغيف الكبير. لكن بدون الكم، فإن الجوهر الجسماني لا يكون له امتداد و لا أجزاء متمايزة. فيكون خارجا عن عالم الامتداد، لا بصورة عدمية فحسب، بل كذلك بصورة سلبية. لأنه عندئذ لا يكون متخيزا في المكان، و لا يصير متدا إلا بفضل هذا العرض الذي هو الكم الذي تستلزم المادة الأولى التي يتكون منها الجوهر.

إن المتصل لا يتألف من عناصر غير منقسمة، هي النقط، و الخطوط، و السطوح، حسبما يكون الامتداد ذا بعد واحد، أو بعدين، أو ثلاثة أبعاد، ليس لها أي امتداد في نوعها. و لهذا فلا يمكن أن يحصل منها امتداد باجتماعها، إذ متى اتصل بعضها ببعض، اندمج بعضها في بعض. بل المتصل يتألف من أجزاء لا تتميز من حيث الصورة إلا بالقوة، و إلا لم يتكون منها كل متصل.

- **الكم المنفصل**: و عندما نقسم (**الكم المتصل**) إلى أجزاء، نقدرها بواسطة وحدة كمية، فإننا نحصل على نوع آخر من الkm، هو (**الكم المنفصل**) الذي هو (**العدد**). فإذا عرفناه بأنه: " الكمية المتألفة من الوحدات. فلا يكون الواحد عددا". كما يقول الجرجاني في (**تعريفاته**). و عندئذ يجب اعتبار الوحدة مجرد مبدأ للعدد، مثلاً أن النقطة هي مبدأ الخط. و إذا كان العدد كثرة مقدرة بنفس الوحدة، فإنه ينبغي التمييز بين الكثرة المقولية، و الكثرة المتعلالية التي تشير إلى عدة أشخاص متماثزين، غير مشتركين في وحدةقياس، بل الوحدة في هذه الحالة تتعدد بالشخص. و عندما أتحدث عن (**مترين**)، و هذا (**عدد**

مقولي)، فإني أقصد كميتين متساويتين في الطول فيما بينهما. لكنني عندما أتحدث عن كائنين هما (الله) و(آدم)، و هذا (عدد متعال)، فإني أقصد موجودين متمايزين، لا أسوى بينهما.

إن الـ **الكم المنفصل**، عرض حقيقي موجود في الواقع، بقطع النظر عن اعتبارات ذهتنا، لمجرد وجود عدة حقائق قابلة للتقدير بنفس الوحدة. و هو يستمد فصله النوعي من الوحدة الأخيرة التي تحدد العدد، و تشخصه الكائنات المتساوية التي يعدها. فتكون هذه الكائنات هي (المعدود). و يكون عددها بحسب الوحدات، هو العدد المجرد، أي العدد (**العاد**) الذي يتصوره عقلنا.

و أيا كانت الكمية متصلة أو منفصلة، فهي ذات خواص، منها:

- أنه لا ضد لها! فالنقطة، و الخط، و السطح، و الجسم، قد تتجمع في موضوع واحد، بينما الأضداد لا تجتمع. و (**الثلاثة**) مقومة لما فوقها و موجودة فيه، و مقومة مما تحتها الذي يوجد فيها. و الضد لا يقوم ضده.

- و أنه لا شدة فيها. فلا واحد من الأعداد أرسخ في العددية من غيره. فالثلاثة عدد، مثلاً أن الألف عدد.

- و أنه يوجد علاقات مساواة بين الأشياء الممتدة و القابلة للعد.

- و إذا كانت عديمة الحدود، و قابلة دائماً لزيادة و التقصان، فإنه لا يمكن أن تكون لامتناهية بالفعل.

فإذا كان الـ الكم منفصل: كان العدد محدوداً بوحدته الأخيرة، و يكون العدد اللانهائي في آن واحد، كثرة مقدرة بالوحدة، لأنه عدد، و غير مقدر بالوحدة، لأنه لامتناه. و لهذا فإن الكثرة اللامتناهية، لا تكون إلا كثرة متعالية، هروباً من هذا التناقض.

و كذلك الـ الكم المتصل: فإنه لا يمكن أن يكون لامتناهياً بالفعل، لا باعتباره في جسم، حيث يكون متعيناً بالصورة الجوهرية المتناهية، و لا بالأعتبار الرياضي، لأن الكمية غير المتعينة، أي اللامتناهية، لا يمكن تصورها، لأن عدم الفصل النوعي الذي يميزها. ثم إن اللامتناهية

التي يتحدث عنها الرياضيون، ليست سوى مقدار ما يقبل الزيادة و النقصان بلا قيد. فهي لانهائية بالقوة، و ينبغي تسميتها (باللامحدود).
هـ) الإضافة: هي ترتيب ما، بين شيئين أو أكثر. و يمكن أن يتحقق الترتيب بشكلين، فهو:

- إما تناسب بين مبدئين وجوديين، يتدعيان و ينكملان، لكي يكونا في نظام ما، كائنا تماما. و في هذه الحالة، تمتزج الإضافة من الجهتين مع الوجود الناقص في هذين المبدئين، دون أن تضيف إليهما كيانا معينا. و هذا هو شأن جميع المركبات من الفعل و القوة، كمارأيناها في المخلوقات. فهي موجودة في جميع المقولات. و لهذا تسمى هذه الإضافة، إضافة متعلالية. فهي كما يقول (ابن رشد): "تحق جميع المقولات العشر. و ذلك أنها توجد في الجوهر كالآبوبة و البنوة و المثل، و في الكم كالضعف و النصف و المساوي، و في الكيف كالشبيه و العلم و المعلوم، و في الأين كالمتمكن و المكان، و في المتنى كالمتقدم و المتاخر، و في الوضع كاليمين و اليسار، و في أن يفعل و ينفع كالفاعل و المفعول". (1)

- أو كيان خاص، ماهيته الربط بين موجودين متكونين. و هذا الضرب الخاص من الوجود، هو الإضافة المقولية، أي المقوله المقصودة هنا. و هي كما يقول الجرجاني: "حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إدراهما إلا مع الأخرى كالآبوبة و البنوة". و المراد بالنسبة المتكررة هنا، النسبة التي لا تدرك إلا بالقياس إلى نسبة أخرى، كالآبوبة بالنسبة إلى البنوة، و العكس بالعكس.

و في كل إضافة يمكننا أن نميز بين أربعة أشياء:

① موضوع موجود بالفعل - ② طرف موجود بالفعل، متميز من الموضوع - ③ علة هذه الإضافة و أساسها، من كمية، أو فعل، أو انفعال ... - ④ الإضافة ذاتها، المتميزة عن هذا الأساس، و هي موجودة بقطع النظر عن ذهتنا، كما يثبت ذلك نظام الطبيعة الذي لا ينشئه ذهنا، بل هو الذي يفرض نفسه على ذهنا.

و من خصائص الإضافة أنه: ① ليس لها ضد، و ليس فيها زيادة أو نقصان في الشدة - ② تقال بحسب الطرفين - ③ تضع الطرفين، و تشير إليهما معاً في آن واحد.
و) **ال فعل و الانفعال**: لعل الأفضل إرجاء دراسة هاتين المقولتين إلى دراسة فعل العلة الفاعلة فيما بعد.

ز) **الأين**: تشير هذه المقوله إلى ضرب من الوجود العرضي في الجسم المتحيز، عند اتصال أبعاده بأبعاد محله الذي هو مكانه الذي يوجد فيه. و في هذا الصدد يقول (ابن سينا): " حد المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي". (2)

و محل الجسم هو سطح حاويه. فهو لا تحدده الجزيئات المادية التي تغلب عليها الحركة و التي تخلف هذا الجسم، بقدر ما يحدده وضعه بالنسبة إلى نقطة ثابتة، حقيقة أو مفترضة، بقطع النظر عن الخلاف حول نسبة الحركة و المكان. و الجسم الذي تحاذى أبعاده أبعد محله، يكون متحيزاً في هذا المحل. لكن يمكن أن يكون الموجود حالاً في محل، دون أن يكون متحيزاً فيه، مثل حلول النفس في الجسد، و مثل وجود الله في العالم دون أن يكون متحيزاً فيه.

و أما المكان فهو محل جميع الأجسام. و هو أبعد العالم المادي، المتصلة بحسب علاقات التباعد بينها. و أما بالنسبة إلى الأجسام العينية التي يتحدد مجموعها كما يتحدد كل واحد منها، فإن مكانها العيني يتحدد بحدودها. و يمكن عقلنا أن يحدد هذا المكان العيني بواسطة مكان ممكن، ينشأ مع الأجسام الممكنة التي يتصورها. و الحيز الذي تخيل العالم محواً فيه حسب عادتنا في تصور الأشياء، يكون المكان الخيالي الذي هو مجرد كائن ذهنی.

إن المكان العيني ليس هو عظم الله، كما ظن (نيوتون) الفيزيائي الإنكليزي، و الذي يعني لديه أن الماهية الإلهية لا تحددها حدود. و ليس هو الخلاء، كما ظن (ديمقرطيوس) و (أبيقور)، لأن المكان أبعاداً.

و ليس جوهراً، ولا عرضاً، ولا شيئاً وسطاً بينهما، كما زعم (غاسندي)، متميزاً من الأجسام الممتدة. لأنه مجرد علاقات بين أبعد. و ليس مجرد تجاور لجواهer مادية، كما ظن (بيينيتس)، لأنه لا يكون امتداداً.

و ليس مجرد صورة ذاتية لحواسنا الخارجية، كما ظن ذلك (كانط).

ح) الحال (أو الملك) و الوضع: هاتان مقولتان ترتبطان بالمكان، و ليستا هامتين حتى في نظر أرسطو نفسه الذي كان لا يذكرهما أحياناً في قائمة المقولات. و مع ذلك فإن الحال (أو الملك): "حالة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به، و ينتقل بانتقاله كال tumult و التفاص. فإن كلاً منها حالة لشيء، بسبب إحاطة العمامة برأسه و [القياس] بيده". كما يقول الجرجاني في (تعريفاته).

و أما (الوضع) فهو: "هيأة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزاءه بعضها إلى بعض، و نسبة أجزاءه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام و القعود. فإن كلاً منها هيأة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض و إلى الأمور الخارجية عنه". كما جاء أيضاً في (التعريفات) للجرجاني.

ط) المتن (أو الزمان): يقول (ابن سينا) في حد الزمان: "هو مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر". و هو في هذا يحدو حذو أرسطو الذي يحد الزمان بأنه (عدد الحركة بحسب المتقدم و المتأخر)، فهو الحركة المتصلة التي يقيسها العقل بآثارها المتعاقبة. و يفترض هذا القياس أن العقل يتصور المتصل الجاري المتعاقب، بجميع أجزاءه معاً، بحيث يمكنه أن يعد أجزاءه التي هي الآثار السابقة و اللاحقة. إذن فالزمان المقياس ليس أمراً حقيقياً إلا من حيث النظرة الكلية إليه، إذ لا يوجد لدى الموجود المتحرك إلا (الآن) الحاضر الذي يفصل الماضي الذي انقضى، من المستقبل الذي لم يأتي بعد.

يتم تقدير الزمان بالاعتماد على الوحدات التي تقدمها الحركة المنتظمة، الظاهرة للعيان، الناجمة من دوران الأرض حول نفسها، و من دوران القمر حول الأرض، و من دوران الأرض حول الشمس. و هذه تقديرات أكثر موضوعية من التقديرات الذاتية الخادعة التي نجدها في انطباعاتنا عن انقضاء الزمان، بحسب أحوالنا الشعورية التي تختلف سرعتها و آثارها الحسنة أو السيئة و التي تتتعاقب علينا، و في انطباعاتنا عن الحاضر الذي يختلف عن (الآن) الفيزيائي الذي لا يتجرأ، لأن شعورنا يضم في الحاضر أحوالا، مدتها أكثر من اثنتي عشرة ثانية.

و أما الزمان الخيالي الذي نتصوره مطلقا، متشاكلا، لانهائي، خاليا من كل حركة، فذاك اصطلاح علمي مفید من الناحية الذهنية، لكن لا أساس له في الواقع، حيث نجد أن الزمان تابع لموجود متحرك. و بالتالي فهو موجود ذهني.

1) تخيس ما بعد للطبيعة. المقالة الأولى.

2) رسالة للحدود.

الباب الثاني

علل الوجود

الفصل الأول

أنواع العلل

إن فهم الموجود يكون بمعرفة أسباب وجوده، أي بمعرفة كل ما من شأنه أن يجعله على ما هو عليه، و أن يفسر وجوده، و ذلك بمعرفة مختلف العلل التي ساهمت في إيجاده.

أ) مسائل عامة: لو انطلقنا من النظر في قطعة نقد، لوجدنا أن وجودها قد توقف على أربعة أمور:

1) على صورة قطعة النقد التي تلقاها المعدن، بحيث لو لم يتلق المعدن هذه الصورة، لما كان قطعة نقد. و هذه هي (العلة الصورية).

2) على المادة التي ضربت منها، بحيث لو لم يوجد هذا المعدن، فإن قطعة النقد المعدنية هذه، لم تكن لتضرب و لا للتولد. و هذه هي (العلة المادية).

3) على العامل الذي ضرب قطعة النقد هذه، بحيث لو لم يحول أحد المعدن إلى قطعة نقدية ذات نقوش معينة، لم تظهر للوجود. و هذه هي (العلة الفاعلة).

4) على غرض من ضرب قطعة النقد هذه، بحيث لو لم يقصد إلى غاية معينة، ما كان ليضر بها، و ما كانت لتوجد. و هذه هي (العلة الغائبة).

و معنى كل هذا، أن قطعة النقد قد توقف وجودها، أو صيرورتها، على هذه العوامل الأربع، التي شارك كل واحد منها بطريقة معينة في وجودها. فهذه الأمور كلها على بطرق مختلفة، كل واحدة منها تؤثر على القطعة النقدية كلها بطريقتها الخاصة، بحيث لا يمكن للعلة الواحدة أن تحل محل علة أخرى، أو أن تغافل عن سائر العلل الأخرى.

و يلزم مما تقدم، أن العلة التي تؤثر تأثيراً إيجابياً على وجود المعلول أو صيرورته، تعني أكثر مما يعنيه:

1) **المبدأ**: الذي لا يمارس بالضرورة تأثيراً إيجابياً، بل يمكن أن يكون مجرد منطلق، مثل النقطة التي هي مبدأ الخط، و مثل الوحدة التي هي مبدأ العدد ... الخ. و على هذا الأساس، تكون كل علة مبدأ، و ليس كل مبدأ علة.

2) **المقدم**: الذي هو أمر يحصل أو يدرك قبل أمر آخر يسمى تاليًا، قد لا يكون له أي تأثير على، مثل الليل و النهار، كما توهם بذلك (مغالطة الطرد) التي تقول: الحاصل بعد الشيء حاصل به.

3) **الشرط الضروري**: الذي هو أمر لازم لعمل العلة الفاعلة، لكنه لا تأثير له على المعلول. فهو يزيل العائق الذي يعوق العلة الفاعلة عن ممارسة تأثيرها، مثل فتح مصراعي النافذة أمام أشعة الشمس لإنارة البيت. و مثل الاستقامة التي ترفع الحولجز الخلقية التي تحول بين المرء و قبول الحجج التي تثبت وجود الله.

4) **المناسبة**: التي هي مجرد حالة مواطنة، تقوم فيها العلة الفاعلة بفعلها.

ب) **تقسيم العلل الأربع**: تقسم العلل الأربع إلى فئتين: إحداثها تضم العلة المادية و العلة الصورية اللتين تشاركان في إحداث المعلول

بإعطائه حقائقهما. ولذلك فهما (علتان ذاتيتان). و الفئة الأخرى، تضم العلة الفاعلة و العلة الغائية اللتين تبيّنان تمييزتين من المعلوم، و تسميان (علتين خارجيتين).

و هناك فئتان من العلل المادية و الصورية:

1) في الكل الجوهرى : - العلة المادية = المادة الأولى

- العلة الصورية = الصورة الجوهرية.

2) في الكل العرضي : - العلة المادية = الجوهر (المادة الثانية في الأجسام)

- العلة الصورية = الصور العرضية.

فالعلة المادية: هي الموضوع الدائم القابل لكل تغير فيزيائي، سواء أكان عرضياً أو جوهرياً، و الذي تستخرج منه الصورة التي يستطيع تلقيها و الاحتفاظ بها. إلا أن النفس البشرية ليست مستخرجة من قوة الجسم. فعلى الرغم من وجودها فيه، فهي ليست خاضعة له خضوعاً كلياً.

و أما العلة الصورية: فهي الفعل الذاتي، الجوهرى أو العرضي، الذي يحدد و يعين العلة المادية، مكوناً معها موجداً من ماهية معينة جوهيرية.

و تتحقق بالعلة الصورية (العلة النموذجية) التي هي صورة المعلوم، و فكرته في ذهن العلة الفاعلة، و الموجدة في ذهن الفاعل وجوداً لامادياً، قابلاً للتقليد و للتبلیغ، بقطع النظر عن الزمان و المكان.

إن العلة الصورية موجودة لا وجوداً واقعياً في عالم أفضل، هو عالم المثل كما ظن (أفلاطون)، بل هي موجودة في العلة الفاعلة الرئيسية على شكل (فكرة). و لهذا فإن العلل الفاعلة غير العاقلة، العاجزة عن تكوين الأفكار، هي موجودات ناقصة، يقتصر دورها على أن تكون أدوات معدة للعمل من غير شعور، و وفقاً لخواصها الطبيعية التي تكون قد ثلقتها من العلة الرئيسية العاقلة، و معدة لأن

تحقق في معلولاتها الفكرة التي توجه هذه العلة الرئيسية لممارسة نشاطها، و لأن تحقق الغاية التي تحركها.

لكن ينبغي أن لا ننسى أن (العلة النموذجية) ليست هي في ذاتها، ذاتية. فهي في الغالب ترد إلى العلة الفاعلة، لأن هذه العلة الفاعلة تعطيها أساس نشاطها، أو ترد إلى العلة الغائية، لكون هذه العلة الغائية تحدد و تعين لها طريقة تحقيق الغاية.

إن العلتين الذاتيتين تمارسان عليهما، بتبادل حقيقتهما. و من حقيقتهما يتكون المعلول المركب. و يجب توفر شرطين لكي تمارسا هذه العلية المتبادلة، و هما:

- (1) أن تعطي العلة الفاعلة المادة الصورة، بإخراج الصورة من المادة التي تتضمنها بالقوة (و هذا باستثناء النفس البشرية التي هي من خلق الله)، و يجعلها كذا و كذا، إما جوهريا و إما عرضيا.
 - (2) أن تكون المادة مستعدة لقبول هذه الصورة، و للاحتفاظ بها. و هكذا فإن الحديد الصلب، يجب أن يذاب و أن يبرد لكي يتخذ صورة السيف، ثم لكي يحتفظ بها. بينما الماء لا يمكنه أن يتخذ هذه الصورة.
- ج) العلة الفاعلة: يعرفها أرسطو بأنها "الشيء الذي منه المبدأ للتغير والهدوء. مثل ذلك أن المشير سبب [إن هو أشار بالحركة] و كذلك الأب للابن. و بالجملة الفاعل للمفعول. و المغير للمتغير". (1) و بعبارة أخرى: هي ما يؤثر بفعله على حصول شيء أو على وجوده. و تتمثل عليتها في فعلها.

و بحسب وجهة النظر هذه، فإنه يمكننا أن نميز العلل الفاعلة:

- (1) من حيث اقترانها بالمعلول. فتكون العلة الفاعلة:
 - (ذاتية): متى كان المعلول مطابقا للفاعلية الطبيعية للعلة.
 - (عرضية): و ذلك عندما يكون المعلول الحاصل، ناجما من ظرف عارض بصاحب فعل العلة، إما من جهة العلة، و إما من جهة المعلول.

و من الأمثلة الشائعة على العلية العرضية، المعلولات التي تنسب إلى (المصادفة). و ذلك عندما يقترب المعلول الطبيعي لعلة، بمعنوي علة أخرى، بصورة غير متوقعة. فعندما يجد إنسان يحرث الأرض، كنزا بالمصادفة، فإن المعلول الطبيعي لفعله، هو تقليل الأرض، لكن في هذه الأرض المحروثة يوجد وعاء فيه مال، اكتشفه هذا الإنسان بحراثته الأرض. فاكتشاف الكنز معلول عرضي غير مقصود، نجم من النقاء فعل هذا الفلاح بمعنوي علة أخرى، هي الإنسان الذي دس الكنز في هذه الأرض.

إذن فالصادفة ليست سوى النقاء غير مقصود، يحصل بين نتائج نشاط سلسلتين من العلل الفاعلة الجزئية المستقلة. فلا تكون الصادفة إلا بالنسبة إلى من يجهل السلسلتين هاتين، و يجهل كذلك اتجاههما. و يلزم من هذا أنه لا صادفة بالنسبة إلى علم الله الذي هو علم أزلي. و هنا يجب أن نلاحظ أن (العالم لا يمكن أن يكون من عمل الصادفة). لأن الصادفة ليست كانتا مؤثرا، بل هي تفترض وجود علل حقيقة تتلاقي فعاليتها. و لأن معلولات الصادفة، هي في جوهرها لقاءات عرضية، تفقد الطابع الثابت الدائم و الدوري أحيانا، الذي تبدو به جملة الموجودات التي يتتألف منها العالم بانتظامها و اطرادها.

(2) من حيث تبعيتها. فتكون العلة الفاعلة:

- (رئيسية): و هي التي تحدث المعلول بفعلها الخاص.
- و تكون (أولى) مستقلة عن آية علة أخرى في ممارسة فعلها. و هذه العلة لا تصدق إلا على الله.
- و تكون (ثانية) تابعة لعلة أو لعل آخر في ممارسة فعلها، لكي تنتقل من القوة على التأثير إلى فعله. و هي تصدق على جميع العلل المخلوقة.
- (أداتية) أو آلية: و هي التي تحدث مفعولها بتأثير من علة رئيسية، تجعلها مع ممارسة فعلها الطبيعي، تحدث معلولا أعلى من

فعلها الطبيعي. مثال ذلك أن القلم بإمكانه أن يحمل قطرة مداد، وأن يصبهما على ورقة يحتك بها، أما أنه يمدد هذه القطرة على الورقة، بحيث يكتب كلمات ويعبر عن أفكار، ويفعل فعلاً أعلى من فعله الطبيعي، فإن هذا فعل لا تستطيعه إلا يد كائن عاقل. فالعلة الآلية، أو الأداتية، تمارس بالإضافة إلى فعلها الطبيعي، فعلًا آليًا سببه العلة الرئيسية التي تظهر تأثيرها المؤقت عليها بحركة طبيعية تفوق الحركة التي تستطيعها وحدها، بحيث تحدث معمولاً لرفع منها. ويحصل هذا المعمول بكامله من العلة الرئيسية ومن العلة الأداتية، على أساس أن العلة الأداتية خاضعة للعلة الرئيسية، ولنست مقارنة لها فقط.

(3) من حيث كمالها. فتكون العلة الفاعلة:

- (تامة): تحدث في رتبتها كل المعمول.
- (ناقصة): تحدث المعمول بفضل اقترانها بعلة أخرى من نفس الرتبة، مثل اشتراك حسانين في جر عربة واحدة.
- (متواطئة): تحدث معمولاً من نوعها. ويفترض فعلها في ذلك على نقل صورة، هي تتمتع بها مادياً أو ذهنياً، إلى ذات أخرى، نتيجة لاستعداد عرضي في الزمان أو في المكان. ولهذا فهي خاضعة لعلة أخرى، من أجل ممارسة فعلها. إذ لو كانت تحدث الماهية التي تتنقلها غيرها، إحداثاً كلياً، لكان فعلة نفسها، وفي هذا تناقض. إذ هي موجودة بحسب هذا الضرب من الوجود. مثال ذلك أن الكرة المتدحرجة، تدرج كرة أخرى. و الجسم الحار يسخن جسم آخر. و الحيوان يلد كائنات من نوعه.
- (مشككة): تحدث بنشاط صورتها الطبيعي، معمولات مماثلة لها من دون شك، لكن من رتبة أدنى، و متوقفة عليها توقيفاً جوهرياً. فلا يوجد في المعمول إلا مشاركه في كمال العلة، بحيث لا يمكن نسبة هذا الكمال إلى العلة و المعمول بشكل متواطيٍ، بل بحسب تناسب معين.

فالعلة المشككة التي يمكنها أن تحدث عدة معلومات من أنواع مختلفة، تسمى (علة كلية)، في مقابل (العلة الجزئية) التي هي العلة المتواطئة. فلله مثلاً، علة كلية، بينما الشمس علة جزئية لا غير.

- (علة مصيرة): تقتصر على نقل صورة جوهرية أو عرضية تملكها، إلى كائن آخر يمكنه بعد ذلك أن يحتفظ بها، بالاستقلال عن تأثير العلة الناقلة فيه. مثل النحات بالنسبة إلى التمثال، والأب بالنسبة إلى الابن.

- (علة موجودة): و هي علة جوهرية مستمرة، يتوقف عليها وجود المعلوم بالفعل. مثل الله بالنسبة إلى الخليقة، والشمس بالنسبة إلى ضوئها، والبرق بالنسبة إلى الرعد. وبهذا يمكن أن تكون العلة الموجدة، علة أولى، كما هو شأن بالنسبة إلى الله، أو علة ثانية، كما هو شأن بالنسبة إلى إيجاد الشمس للنور، والبرق للرعد.

- (علة كاملة): تبلغ في فعلها الكمال الذي من طبيعتها أن تعطيه كائناً آخر.

- (علة مهيئه): و هي التي تقتصر على إعطاء الكائن استعداداً يقتضي لذاته بلوغ كماله. كما هو شأن الآبوين بالنسبة إلى ما يتولد منها.

د) وجود العلة الفاعلة: إن واقعية العلل الفاعلة، كما هي موجودة في العالم، و ضرورتها العامة لتفسیر وجود كل ما ليس موجوداً بذاته و لا دائماً، على الرغم من كون هذه الواقعية و هذه الضرورة واضحتين للعيان، و يسلم بها عامة الناس، فإن بعض الفلاسفة، و لا سيما المحدثين منها، قد أنكروها.

- فالتجريبيون ينكرون واقعية العلل الفاعلة، متلماً ينكرون وجود الجوهر. وقد تحدى في هذا الشأن (هوم) Hume (1711 – 1776م) جميع النظار، قائلاً: " و خلاصة القول أنه يمكننا أن نستخلص أن من المستحيل أن نبين من خلال حالة واحدة، المبدأ الذي توجد فيه القوة و القدرة الفعلة للعلة. فألفظ الأذهان و أكثرها شيئاً بين الناس،

كلامها متوقفان في هذا الأمر. وإذا رأى أحد أنه ينبغي دحض هذا القول، فهو ليس في حاجة إلى أن يتعب نفسه في ابتكار استدلالات طويلة، بل يجب عليه فوراً أن يبين لنا مثال علة، نكتشف فيها القدرة أو المبدأ الفاعل" (2). وهو يبرر إنكاره، بأن التجربة الداخلية و الخارجية، هي مصدرنا الوحيد لمعرفة الواقع، وهي لا تظهر لنا إلا ظواهر متعاقبة بصورة دائمة أو غير دائمة، ولا تكشف لنا عن أي رابطة عليها. فكرة العلية عنده ليست إلا وهما، يولد في أذهاننا التعود على رؤية ظاهرتين تتعاقبان باطراد، فتنقل في ذلك وبصورة لاشورية من تغابق بين الظواهر ذي طبيعة نفسانية، إلى اقتران وجودي بينهما. مثل ذلك أني أشعر أني عازم على رفع ذراعي، ثم أني أرفعها دون أن أشعر بالكيفية التي تحدث بها إرادتي الفعل، ودون أن أشعر بـ(السياق العلي) الذي هو ليس معطى تجربياً. وبالتالي، فليس هناك علل فاعلة حقيقة. وليس لمبدأ العلية الذي يؤكد على ضرورة هذه العلل الفاعلة بالنسبة إلى الكائنات الحادثة، أية قيمة في ميدان الواقع.

- العقلانيون على الرغم من إقرارهم مبدأ العلية كقانون تترابط به الظواهر في أذهاننا، فهم ينكرون أن يكون له أي بعد وجودي. و يعتبره (كانت) مقوله ذاتية في ذهنانا، تصلح لعالم (الظواهر). لكن لا يجوز استعمالها في عالم (النومينات)، أي الأشياء في ذاتها.

هذا ما ي قوله خصوم العلة الفاعلة. إلا أن الأرسطيين يقولون إننا نستطيع أن نثبت أولاً، وجود العلل الفاعلة، وأن نثبت ثانياً، ضرورتها العامة لتفسير كل ما يطرأ عليه الوجود.

1) إن وجود العلل الفاعلة الواقعية نثبته:

- التجربة الداخلية: التي تشهد بوضوح لا مرد له، أننا نحدث بعض الحقائق، إما في أنفسنا، مثل الأفكار والإرادات، وإما خارج أنفسنا عندما نعین غيرنا، أو نحرك شيئاً، أو عندما نكتب شيئاً. وهذه الحقائق لا ندركها بعد عزمنا عليها فحسب، بل ندركها متولدة من

عزمًا. كما ندرك أن الأشياء الخارجية تحدث فينا بعض التغييرات الواقعية.

- **التجربة الخارجية:** التي ترينا أن الأشياء حولنا تتغير، تغيراً جوهرياً أو عرضياً، تبعاً لفعالية أشياء أخرى، مثل القلم الذي أكتب به، و المصباح الذي ينير القاعة، و النار التي تحرق الحطب... الخ. و مما لا جدال فيه، أن الحواس الخارجية لا تترك الرباط العلوي، و يتبعها أن نقول: و لا الإحساس الباطني في التجربة الداخلية يفعل ذلك. بل العقل في الحالين هو الذي يدرك وراء المعطيات الحسية، هذا الرباط العلوي المتمثل في علاقة التبعية في الوجود، و الذي تبرزه صورة المعطيات الحسية. فالعقل أمام السوابق المتعددة هو الذي يميز، لأول وهلة أحياناً، و في الغالب بعد استدلالات دقيقة، و أحياناً بالخطاء، العلة أو العلل الواقعية التي يتعرفها عادة بمناسبة المعلوم أو مشابهتها له.

و يبدو أن الإنسان يستمد فكرة العلية، من العالم الخارجي الذي يدركه قبل أن يدرك (أناه) الذي لا يتميز لديه إلا فيما بعد، بالتقدير في أعماله المعرفية المباشرة.

و بهذا ينحل في رأي الأرسطيين اعتراض (هيوم) الذي يقول: إنني لا أحس بالكيفية التي تحرك بها إرادتي ذراعي، إذن فرادتي لا تحرك ذراعي. ففي المقام الأول، ليس من الضروري أن نعرف كيفية حدوث الواقعية لكي نتأكد من واقعيتها. ثم إن الرابطة العلية التي تدل على التبعية في الوجود الذي يجمع بين المعلوم و العلة، ليست أمراً تدركه الحواس، بل هي مدرك عقلي، لا يحصله إلا العقل الذي يستطيع أن يتصوره في المعنى الحسي.

(2) إن ضرورة العلل الفاعلة لكل ما يطرأ عليه الوجود، أمر يدركه العقل، و لا يمكنه أن ينفك عنه. فلا شك أن التجربة الحسية هي دائماً تجربة إيرلوكية جزئية. و هي بذلك تقدم لنا علائق فاعلة عينية، و لا تكشف لنا فيها عن أي ضرورة كافية. لكن العقل عندما يكتسب

بالنكرار فكرة العلاقة العلية، فإنه على الفور يدرك ضرورتها في كل ما يطرا عليه الوجود، وفي كل ما يحدث. إذ لكل موجود على أوجنته. و إذا كان موجودا في الواقع، فلا بد أن له علة واقعية أوجنته. ثم إذا كان الوجود أمرا طارئا عليه، فهو لم يوجد نفسه، و إلا كان موجودا دائما كما هو شأن الإله. و لا يمكنه أن يوجد نفسه، لأن هذا يستلزم أن يكون موجودا قبل أن يوجد نفسه، و هو تناقض صارخ. و لهذا لا بد أن يكون غيره هو الذي أوجده، من حيث هو علة فاعلة، أولى أو ثانية.

و هكذا يتبيّن أن مبدأ العلية يحصل لدينا، لا بالتحليل التأملي للحالة الخاصة التي تكتسبها الأشياء بسبب تأثير عقانها فيها، كما ظن ذلك (كانت)، بل يرى الأرسطيون أننا نستخلص مبدأ العلية من الاعتبار الموضوعي للموجود من حيث طروع الوجود عليه، و من حيث أن العقل يجد أنه يتلقى الوجود من موجود آخر. و وبالتالي فهو مبدأ ينطبق انتظاما مثروعا على كل ما يطرا عليه الوجود، أي على كل حادث. و هذه حقيقة بينة بذاتها، لا تحتاج إلى دليل. و يمكن فقط بيانها بتحليل فكرة الموجود الحادث.

إلا أنه ينبغي التسليم للوضعيين بأن من الصعب في أغلب الأحيان، تمييز العلة الفاعلة الحقيقة، من بين العديد من المقدمات التي تسبق الكائن أو الواقعة. لكن صعوبة تمييز العلة، لا يستلزم نفي العلة أصلا. هـ) العلية الفاعلة لدى المخلوقات: لقد نفى بعض الفلاسفة عن المخلوقات كلها، العلية الفاعلة، و قصروها كلها على الإله. و أشهر من صرخ بذلك من المسلمين، (الإمام الغزالى)(450 - 505 هـ) الذي قال: "إن الوجود عند الشيء، لا يدل على أنه موجود به". بعد أن رد قول من يقول: "إن فاعل الاحتراق هو النار فقط، و هو فاعل بالطبع لا بالاختيار. فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. و هذا مما ننكره. بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن،

و التفرق في أجزائه، و جعله حرفاً أو رماداً، هو الله، بما بواسطة الملائكة، أو بغير واسطة. فاما النار و هي جماد، فلا فعل لها". (3)
و قد رد على الإمام الغزالى رأيه هذا، (الإمام أحمد بن تيمية)
(661 - 728 هـ) بالتمييع إليه، فقال: " و من قال إن قدرة العبد
و غيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات، ليست
أسباباً، أو إن وجودها كعدمها، و ليس هناك إلا مجرد اقتران عادى
اكتران الدليل بالدليل، فقد جحد ما في خلق الله و شرعه من
الأسباب و الحكم". (4)

أما (ابن رشد)(520 - 595 هـ) فقد اختار في رده على الإمام
الغزالى، الحجة المنطقية، فقال: " فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.
و صناعة المنطق تضع وضعوا أن هنا أسباباً و مسببات، و أن
المعرفة بذلك المسببات لا تكون على التمام، إلا بمعرفة أسبابها. فرفع
هذه الأشياء، هو مبطل للعلم و رفع له. فإنه يلزم ألا يكون هنا شيء
معلوم أصلاً علماً حقيقياً. بل إن كان فمظنون. و لا يكون هنا برهان
و لا حد أصلاً. و تترقى المحمولات الذاتية التي منها تألف البراهين.
و من يضع أنه و لا علم واحد ضروري، يلزمته ألا يكون قوله هذا
ضرورياً". (5)

و قد اشتهر من الأوروبيين بهذا الرأى النافى للعلية الفاعلة على
المخلوقات، (لينيتس) (1646 - 1716 م) الألماني، و (مالبرانش)
(1638 - 1715 م) الفرنسي. فعرف عن الأول أنه لا ينسب إلى
(موناداته) إلا علية داخلية. و أما الثاني، فقد بنى حجته على التصور
الديكارتى للجوهرين المتبادرتين: النفس المفكرة و الجسم المعتمد اللذين
لا يمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر، معتقداً أن كل إحداث خلق، و أن
نسبة الفعل إلى المخلوق، يطعن في قدرة الإله المطلقة. و من هنا
استنتاج أن الإله هو وحده العلة الفاعلة الحقيقة التي تقدم لها
المخلوقات، المناسبة للفعل و التأثير. مثال ذلك أن الإله يتخذ من
حركة يدي، مناسبة لتحريك القلم. و لهذا أطلق على مذهب، مذهب

المناسبة Occasionalisme . و هو ليس بعيداً من (**مذهب الكسب**) عند الأشعرية الذين يلحق بهم خصمهم و صفة الجبرية بسبب ذلك.

مناقشة: لكن المشائين القدماء و المحدثين يرون أنه على الرغم من أن المخلوقات ليست سوى علل ثانية، لكون الإله وحده هو العلة الأولى غير المعلولة، فإن المخلوقات تتمتع بالعلية الفاعلة. و ذلك لأن:

1) **التجربة:** تبين لنا، مما لا يدع مجالاً للشك، أننا نؤثر في أنفسنا و في غيرنا، و أننا نتأثر بأفعال غيرنا، و أننا نعتبرهم مسؤولين، متى كانوا عقلاً، تتتوفر فيهم شروط المسؤولية.

2) **العقل:** يجد أن المخلوقات تصير غير مفهومة، لو كانت خواصها و أفعالها التي يتكون منها النظام الطبيعي الذي يسود العالم، لا موجب لها و لا تأثير لها.

3) **مذهب المناسبة:** لو كان صحيحاً، لترتبت عليه نتائج فاسدة: منها (**الحضور الإلهي في كل شيء**) Ontologisme (6)، بحيث يكون علمنا بالأشياء متوقفاً على علمنا بالإله. لأنه إذا لم تستطع المخلوقات أن تؤثر فينا لكي نعلم بها، و تعرفنا بذواتها، فنحن نعلم بها و نعرف ذواتها من خلال علمنا بالإله. و هذه هي (**نظريّة الرؤية في الإله**) Vision en Dieu التي نادى بها (مالبرانش)، و التي تختلف ما نعرفه من (**علم النفس**) عن الطريقة التي يعرف بها عقلياً موضوعاته. و منها (**الريبيبة**، إذ يصبح العلم بالأشياء مستحيلاً، لو لم تكون المعلومات التي تحدد بها طبيعة الكائنات، نتيجة لأفعالنا العقلية).

و منها (**الجبرية**). إذ لو كانت أفعالنا هي حقاً أفعال الإله وحده، لما كنا أحرازاً مخيرين، ولكن الإله هو فاعل الشرور و الآلام التي نقرفها. و هذا رد سبق للمعتزلة أن استعملوه ضد الجبرية و ضد الكسيبيين الأشاعرة. و لم يستطع (مالبرانش) أن يتتجنب التناقض الذي شعر به، عندما بدا له أن المخلوقات تقرف الآلام لأنها هي التي توقف الحركة التي طبعها الإله فيها نحو الخير و الحق. إذ هو في هذه الحالة

يُنسب إلى المخلوقات قدرة، تغلب القدرة الإلهية. و هو أمر لا يقره مؤله.

و منها (وحدة الوجود). إذ ما دام مقررا أن الفعل يعرب عن طبيعة الفاعل، فإذا كان الإله هو وحده الذي يفعل، فإنه يلزم من هذا أنه هو وحده الموجود. وقد اعترف (مالبرانش) قائلاً: "إني أحيل إلى الاعتقاد بأنني جوهر أزلي، وبأنني أشارك في الوجود الإلهي، وبأن مختلف أفكاري كلها ليست سوى أحوال للعقل الكلي". و في هذا حومان حول وحدة الوجود.

و كل الحجج المستعملة ضد الفاعلية لدى المخلوقات، هي في الحقيقة مجرد شبكات. إذ إحداث الإنسان لشيء، ليس خلقا له، ما دام مجرد تغيير لشيء موجود من قبل. كما أن قدرة الإله لا تتقص من شيئاً، عليه المخلوقات حتى البشرية منها التي تتمتع بحرية الاختيار، بل إن قدرة الإله المطلقة تتجلّى أكثر، متى لم يكن مجرد فاعل أفعال في الأزل، بل فاعل فاعلي الأفعال.

و معنى هذا أن الفاعل الطبيعي ليس عديم الفاعلية، بل هو غير قادر على أن يستقل بإحداث معلوله، لأنّه على ثانية. و لهذا فهو في حاجة إلى نفع و مساندة من (العلة الأولى). لكن الفاعل الطبيعي يبقى مع ذلك، هو العلة الجوهرية لعملية توليد الأفعال التي تؤدي إلى تحويل شيء من الأشياء الطبيعية، تحويلًا جوهرياً أو عرضياً.

و عمل العلة الفاعلة: إن العلية الفاعلة كما تجري لدى المخلوقات، تتمثل في كون موجود يسمى محركا و فاعلا و قوة فاعلة أو علة فاعلة، يغير جوهرياً أو عرضياً بفعله، موضوعاً يسمى متحركا و منفلا و قوة منفعة، تغييراً هو المطلوب المحدث. و هي تفترض تمييزاً حقيقياً و لو جزئياً، بين الفاعل و المنفعل. ذلك لأنّ متنقى كمال لم يكن يملكه، لا يمكن في نفس الوقت و بنفس المعنى أن يكون هو معطيه، بحجة أنه يتمتع به. و إذا كان لا جدال في أن الكائنات الحية تملك خاصة التحرك الثقائي الذاتي، فذاك في الحقيقة

إنما هو أمر جزئي، و بالنسبة إلى جزأين متمايزين يحصل بهما وجودها. إذ في الإنسان مثلاً جزء متحرك هو الجسم، و جزء محرك هو النفس.

و من أجل توضيح فكرة العلية الفاعلة، ينبغي لنا تتبعها لدى الفاعل، و لدى الموضوع، و خلال ممارستها، و من حيث شرطها المسبق و هو الاتزان.

1) لدى الفاعل: إن نشاط الكائن يدل على تأثيره. و لهذا فإن العلل المخلوقة، إنما تؤثر بحسب طبيعتها. فهي تعطي الموضوع الكمال الجوهرى أو العرضي لديها، إما بطريقة متواطئة أو بطريقة مشككة. إلا أن المخلوقات لا تتمتع إلا بكمال محدود، تمثله ماهياتها الجوهرية أو العرضية. فليس باستطاعتها إلا نقل هذه الكمالات إلى موضوعات موجودة من قبل و مستعدة لقبولها، و ذلك بأن تكون علا (مصيره) للصور الجوهرية أو العرضية التي تجري على هذه الموضوعات، مثل تحويل الملح، و ولادة إنسان، و نحت تمثال، و تسخين شيء... الخ.

و يلزم من هذا أن الله وحده هو الموجود الكامل، الحق، و هو وحده الذي يحدث الموجود من حيث هو موجود، و هو وحده الذي يستطيع أن يوجد شيئاً من لا شيء. و وبالتالي فهو وحده الذي يستطيع أن يخلق.

و قد يقال إن التجربة فيما يبدو، تكتنف القول المأثور (فأقد الشيء لا يعطيه) أو (لا شيء يعطي ما لا يملك). إذ ما أكثر العوامل الطبيعية التي تحدث معلومات ليست موجودة فيها. فالشارة الكهربائية المنطلقة في مفاعل غازي (Eudiomètre) مملوء بالأوكسجين و الهيدروجين بالنسبة القانونية، تحدث فيه ماء. و الصدمة تولد الحرارة. و الفاعل الواحد يحدث معلومات متصادمة، مثل النار التي تذيب الزبدة و تجمد البيضة.

و الحقيقة أن هذا الاعتراض و مثله، يرفع إلى درجة العلة الوحيدة التامة، ما هو مجرد علة جزئية، و علة مهيأة، و ما قد يكون مجرد شرط، و يتتساى تدخل على أخرى تتظاهر على إحداث معلول مشترك واحد، و تفسر المعلول، مثل الألفة الكيميائية بين مختلف العناصر، و تحريك هذه العناصر، و تسخينها... الخ. و هكذا، فإن تأثير العلل العليا، يجري على معلولات مختلفة. فالنار التي لها خاصة تسخين جزيئات الزبدة و البيضة، يكون لها تأثير عرضي بسبب خواص كل من هذين الجسمين. و لذلك فهي تحرر جزيئات الزبدة التي تتحرك عند حركة كانت مشلولة، و تفعل عكس ذلك بالنسبة إلى جزيئات البيضة. و تركيب الماء في المفاعل الغازي، تتحكم فيه خواص العنصرين الداخلين في التركيب، و التحرير الكهربائي يدخل في توفير الشروط المناسبة لإيجاد الألفة بين العنصرين من حيث هو علة مهيأة.

و هكذا يتبيّن أنه أيا كانت تفاصيل التفسير العلمي، فإن القول المأثور يبقى صحيحا. فلا شيء يحدث دون أن يكون موجودا بصورة قطعية أو كاملة، في العلة التامة، بجميع أجزائها.

(2) في الموضوع: يجب أن يكون الموضوع متميزا من الفاعل، كما يجب أن يكون قابلاً لتأثيره، و خاصة عندما تكون العلة ضعيفة. فالنسمة الخفيفة التي تحرك ورقة، لا تزعزع قضيباً من الحديد. ثم إن كمال التأثير لا يحده ضعف العلة فحسب، بل يحده أيضاً عدم قابلية الموضوع الذي يتلقى التأثير.

و هناك شرط عام لاستعداد الموضوع لتلقي التأثير، هو أن لا يماثل العلة في نوعية ما يتلقاه منها. إذ العلة لا تؤثر في مثتها. فلا يمكنها أن تصير الموضوع إلا ما لم يصره. فالجسم الذي حرارته 100°م ، لا يغير حرارة جسم حرارته 100°م .

و هذا مجرد تطبيق لحقيقة أصبحت مقررة في الفيزياء الحديثة، هي أن حصول تأثير بين جسمين، يتضمن عدم تساويهما في الطاقة.

و من المتعارف عليه لدى كثير من العلماء المؤيدین لفكرة تناقص الطاقة، أن عدم التساوي هذا يتزايد باستمرار، نتيجة للإنعکاسية قسم من الطاقة المستهلكة. و هكذا يتزايد في العالم، ما سماه الألماني (کلوزیوس) Clausius (1822 - 1888م) "انتكاس الطاقة" Entropie، و هو الذهاب التدريجي إلى حالة من التوازن التام بين جميع الأجسام، لا يمكن معه أن يؤثر جسم في جسم.

(3) **في ممارسة الفاعل لعلته:** إن الفاعل المخلوق المزود بأعراضه الفاعلة التي هي خواصه، و بملكاته إن كان حيا، لا يصير علة بالفعل إلا بكمال عرضي، هو مقوله الفعل. و هو فعل يسمى (الازما) أو (متعديا) حسبما يتحقق في الفاعل ذاته الذي يكون عنده كائنا حيا، أو في موضوع خارجي. و بما أن هذا الكمال هو كمال عرضي لدى المخلوق، نظراً لكونه ليس متحققاً بالفعل في موضوعه، و ليس فعلاً متعيناً، فإنه يجب عليه أن ينتقل من القوة إلى الفعل. و يكون من أجل هذا الانتقال في حاجة، كما رأينا ذلك من قبل، إلى تأثير قوة عليا، أي إلى تحريك سابق من قبل العلة الأولى.

و إذا كانت العلة المخلوقة مضطرة إلى التغير من أجل القيام بالفعل، و إلى اكتساب فعل عرضي لم تكن تملكه من قبل، فذلك لأنها (علة ثانية) (معلولة) (ناقصة)، و ليس لأنها في ذاتها علة. إذ ليس هذا النقص متضمناً في فكرة العلة، بل هو أمر راجع إلى عدم كمال الفاعل المخلوق الذي تتحقق فيه العلية الفاعلة. و هو أمر ليس موجوداً في الإله الذي هو علة كاملة، لا نقص فيها إطلاقاً. فالعلة لا تتغير، و لا تفقد شيئاً بتتأثيرها في غيرها، و إذا كان من الضروري في العلية أن يتحرك الموضوع، و أن ينفع المنفعل، و أن يتغير و أن ينتقل من القوة إلى الفعل، باستثناء حالة الخلق التي يخرج فيها الموضوع من اللعدم إلى الوجود، و إذا كان من الضروري أيضاً أن تؤثر العلة (أو الفاعل) و أن يتحرك غيرها، فليس من الضروري أن يتحرك

الفاعل عندما يحرك غيره و موضوعه، بل ذلك راجع إلى كونه علة ثانية لا غير.

ولهذا ينبغي أن لا نظن أن العلة تفقد شيئاً عندما تفعل شيئاً، فينتقل شيء منها إلى موضوعها. إن هذا أمر مستحيل، و إلا لم يكن هناك إحداث لواقع جديد، و هو أمر ضروري في العلية الفاعلة. إن مثل هذا فقدان الذي لا يحصل قط في عالم المعقولات، إنما يحصل في الأجسام بسبب أن المنفعل يرد الفعل بفضل خواصه الفاعلة المضادة، على العلة. مثال ذلك أن قطعة الثلج إذا ما برد الماء الساخن، فليس ذلك لأن الماء هذا فقد حرارته بنقلها إلى قطعة الثلج، بل لأن الماء ينفعل بدوره بتأثير قطعة الثلج فيه.

و هكذا تحت تأثير العلة الفاعلة في جملتها، ينتقل (الموضوع) من القوة إلى الفعل، بالنسبة إلى صورة جوهرية معينة أو صورة عرضية مطابقة، دون حصول أي خلق و لا انتقال أي عرض، و لا مجرد انتقال مكاني لحقائق موجودة من قبل، بل بحدوث كيان جديد فيه، يعزى إلى العلة الأولى التي تعينها العلل التوانى التابعة لها التي تتدخل فتغير الموضوع، لكن تخرج منه صورة المركب الجديد الذي تحدثه العلة الأولى. إن هذه الحركة هي تمام فعل الفاعل من حيث هي حركة مركبة. و بهذه الاعتبار تسمى أحياناً فعلاً. و عندها يقال إن الفعل موجود في المنفعل. و هي تغير، يتلقاه الموضوع. و بهذه الاعتبار فإنه يمكن تسميتها (التفاعل). و هكذا يلتقي الفاعل و المنفعل، و العلة و الموضوع، في حركة واحدة، هي تأثير الفاعل و صورة المنفعل عند تلقيه للتأثير. فهي فعل من الفاعل، و انفعال من المنفعل. و هذا أمر يفترض بينهما هذا الشرط المسبق، و هو (الاقتران).

4) في الاتصال الضروري بين الفاعل و المنفعل: و بما أن نشاط الكائن يعد انتشاراً له، فإن الفاعل لا يمكنه أن يؤثر إلا حيث هو موجود. و لهذا يجب أن يكون فعل الفاعل، متصلًا بأثره الذي هو تمامه، اتصالاً مادياً أو معنوياً، حسبما يكون الفاعل جسماًانياً

أو روحانياً. و بعبارة أخرى (فلا فعل عن بعد، لا في المكان و لا في الزمان).

- لا في المكان: إلا عند وجود سلسلة متصلة من الوسائط الجامدة، أو السائلة، أو الغازية، التي تنتقل التأثير، بحيث تشير العلة المبدئية حاضرة بالنسبة إلى فعاليتها، على الرغم من بعدها.

و قد اعترض على مبدأ الاتصال الضروري بين الفاعل و المنفعل، بالحركة المحلية العنيفة التي تحمل القذيفة بعيداً عن الذي يرمي بها.

دفع أرسطو هذه الشبهة بالحركة التي يتلقاها الهواء، فيتحرك و يجر معه القذيفة. لكن هذا التفسير الأرسطي تكتبه التجربة اليومية التي تبين لنا أن الهواء يؤثر تأثيراً معاكساً لحركة القذيفة.

لكن بعض أتباعه، مثل (سانيليكيوس) Simplicius (القرن الخامس الميلادي) و (ثامستيوس) Themistius (~ 317 - 388 م) و أغلب المشائين المسيحيين و خاصة الفيلسوف الفرنسي (بوريدان) Buridan (القرن الرابع عشر الميلادي)، يرون أن القذيفة تتلقى بحسب كثافتها (قوة دافعة) Impetus من الرامي الذي يمتد فعله بواسطة هذه القوة الدافعة. و يمكننا أن نقرب هذه (القوة الدافعة) بما يسمى اليوم (القوة الفاعلة) Force active .

و الملاحظ أن هذه القوة الدافعة محدودة. فإذا نفذت طاقتها، توقف المتحرك. و إذا كان هذا أمراً واضحاً في نظر الميتافيزيائي، فهو ينافق القسم الثاني من (مبدأ القصور) Principe d'inertie ، كما صاغه (نيوتون). و هو يقول: كل جسم يبقى من تلقاء نفسه على حالة من السكون أو الحركة المستقيمة المنتظمة، إلا إذا أثر فيه جسم آخر. و بالتالي فإن القذيفة المرمي بها في الفراغ، تواصل سيرها إلى ما لا نهاية له. و أما إذا رمي她 بها في جونا، فإنها تتوقف بسبب مقاومة الهواء المحيط بها.

غير أن هذا المبدأ الأساسي الذي تعتمده الفيزياء الحديثة، ليس سوى (فرض تصويري) باعتراف كبار العلماء من أمثال (هنري بوانكاري) H. Poincaré (1854 - 1912م) الذي قال: "إن مبدأ القصور الذي هو ليس حقيقة قبلية، هل هو واقعة تجريبية؟ و هل وقع التجريب على أجسام غير واقعة تحت تأثير أية قوة؟ و إذا وقع ذلك، فكيف عرف أن هذه الأجسام غير واقعة تحت تأثير أية قوة؟" (7). و معنى هذا أن مبدأ القصور هو مجرد مسلمة، فلا يمكن إثباته بالتجربة، و لا بالاستدلال. و تتمثل قيمته العلمية في كونه يساعد على إجراء الحسابات. و بمقتضى هذا الاصطلاح، تكون مقاومة الأجسام المحيطة هي سبب توقف الحركة التي تعتبر ضربا من الكيان المستقل الذي ينتقل من جسم إلى آخر، و الذي تكون المادة حيادية معه، متلما تكون مع القصور و السكون.

أما الميتافيزيائي الأرسطي، فإنه يعتبر هذا الأمر مجرد وهم. فهو يرى أن الحركة المحلية المنتصلة، ليست حالة ثابتة موجودة في ذاتها، و تنتقل من جسم إلى آخر، بل هي على العكس من ذلك، انتقال تدريجي لنفس الموضوع، من حال القوة إلى حال الفعل بالنسبة إلى وضع ما، كما أنها تقضي قوة بالفعل مستمدة في نهاية التحليل من المحرك الأول غير المتحرك، طاقتها تندى نتيجة لرد الفعل من الأجسام الساكنة بطبيعتها. و لهذا فإن الميتافيزيائي يسلم بالقيمة العملية لمبدأ القصور، من أجل حساب الحركات الذي يدخل في ميدان الميكانيكا، إلا أنه يرفض أن يعده تعبيراً أميناً عما يجري في حقيقة الأمر.

- ولافي الزمان: بحيث إذا لم تبق العلة موجودة، لم يبق لها تأثير، اللهم إلا بطريقة غير مباشرة في معلوماتها التي تستمر، فتحمل طابعها، و تمدد بذلك فعلها، كما هو الشأن في وقائع الوراثة البعيدة.

و على هذا إذا توقفت العلة، توقف المعلول.

فإن كانت العلة (علة مصيرة)، فإن صيرورة المعلول و حصوله تتوقف مع توقف فعل العلة. لكن عندما تتم الصيرورة و يصبح

المعلول موجودا، فإن علة التصوير يمكن أن تزول دون أن يزول معها معلولها، لأن وجوده لم يكن تابعا لها، بل صيرورته فقط التي تكون قد تمت الآن. فالكرسي يبقى بعد عمل النجار الذي كان هو في حاجة إليه لكي يصير كرسيا، لا لكي يحفظ له صورة الكرسي بعد تلقيها منه. و هي صورة يتوقف بقاوها على نوعية الخشب، و على حسن تماسك أجزائه فقط.

و أما إن كانت العلة (علة موجودة)، فإن المعلول لا يبقى موجودا بمجرد أن تتوقف العلة عن فعلها. كما هو شأن صورة الشيء البدائية على المرأة، فإنها تزول بمجرد أن يكف هذا الشيء عن التأثير في السطح العائض. كما أن أفكارنا و مراداتنا تزول، بمجرد أن نكف عن التفكير و عن الإرادة. و كذلك الأمر بالنسبة إلى المخلوقات، فإنها تزول لو أن الله توقف عن حفظ وجودها الذي يسمى بـ(الخلق المتواصل).

و معنى هذا أن كل معلول متعلق بعلته، ما دام سبب هذا التعلق قائما. و هذا أمر يصدق على العلة الفاعلة، مثلاً يصدق على بقية أنواع العلل الأخرى.

ز) **العلة الفاعلة الكاملة**: إن جميع العلل الفاعلة الظاهرة التي تحيط بنا، هي علل ناقصة، لأنها معلولة. فالله وحده هو العلة غير المعلولة التي تتمثل فيها العلية الفاعلة تمثلاً كاملاً. و لهذا يجب أن يكون الله علة فاعلة :

- مباشرة، تعمل بذاتها. فهي و عملها شيء واحد. و هي لا تعمل بواسطة ملائكة متميزة من الذات، و من أعمال هذه الملائكة المتناوبة، كما هو الأمر و الشأن لدى الإنسان المخلوق.
- عالمة، تعرف حقائق المخلوقات التي تحدثها، و تعرف غالياتها التي أوجنتها فيها بالخلق.

- مشككة، تملك في أعلى درجات الكمال مع بساطة ماهيتها، كمال جميع معلولاتها. إذ من التناقض أن يخلق الإله إليها مثله. فالعلة غير المعلولة، لا تحدث معلولاً غير معلول.

- تامة، موجودة للمخلوقات بالخلق و الحفظ. و ليست في حاجة إلى موضوع سابق، كما ظن الفلاسفة القائلون بقدم المادة، و منهم أفلاطون وأرسطو. بل يمكن العلة التامة أن تتخذ أعمال الفاعلين، وسائل جزئية لإمساء أفعالها فيها.

و هذا رأي مخالف لرأي أصحاب (وحدة الوجود)، من أمثال المتصوفة الحوليبيين، و من أمثال (سبينوزا) Spinoza (1632 – 1677م) الذين يوحدون العلة و المعلول، و الخالق و المخلوق، و بذلك يجعلون العلة الأولى علة محايدة لمعلولتها، لا مفارقة له، كما سبق تقرير ذلك.

ح) العلة في العلوم الطبيعية: لقد رأينا العلة الفاعلة بمعناها الميتافيزيائي. و هو الموجود الذي يسبب فعله، وجود موضوع أو صيرورته.

إلا أن كلمة (العلة)، قد أصبح لها في لغة العلم الحديث معنى آخر، مغاير للمعنى الشائع بين المتكلمين و عامة الناس. و لهذا ينبغي الوقوف على هذا المعنى.

لقد أدى انتشار المذهب التجاري الاسمي، إلى التقليل من أهمية دور العقل في تكوين المعرفة. و قع قصر المعرفة اليقينية على التجربة الحسية التي عدها التجاربيون مصدراً لكل معرفة و لكل علم، و قع حصر المعرفة العلمية في تحديد القوانين الثابتة التي تتحكم في تكوين الموجودات الجسمانية، أو في ظهور الظواهر الحسية. و هكذا أقصى من مجال المعرفة العلمية، الأفعال الحرة و المعجزات عند من لا يستبعداها، إذ هي بالتعريف، لا ضابط لها، و خارقة للطبيعة و لقوانينها. فلا يمكن الت碧و بها، و لا إعادة إحداثها بالإرادة.

إن العلم الحديث ما يزال يستعمل كلمة العلية، لكنه أفرغها من فكرة الإيجاد أو التبعية في الصيرورة والوجود، على أساس أن هذه الفكرة لا تدركها الحواس. و لم تعد كلمة (العلية) تدل إلا على الاطراد الثابت الذي تدركه الحواس. ولهذا صار لكلمة (العلية) معنian: 1) فقد عرفت العلة أولاً بأنها (السابق الثابت لظاهرة ما)، وبأنها (السابق أو جملة السوابق الضرورية و الكافية لظهور هذه الظاهرة). و يكون هذا السابق المحسوس في الغالب، متميزاً من العلة الفاعلة بمعناها الحقيقي. فقد يكون علة مادية، مثل ذلك أن اهتزاز جسم مصوّت هو علة الصوت. وقد يكون مجرد شرط ضروري، مثل ذلك أن الفراغ هو علة صعود الماء في المضخة. وقد يكون فعل العلة الفاعلة الحقيقة، مثل الحركة المتولدة من الطاقة الحرارية. و بهذه المعاني المختلفة في العلم، تصبح فكرة العلية فكرة مبهمة، بل متناقضة كما يقول (رابيري) Rabier (القرن 19) " كثير من الفلاسفة يعرفون العلة بأنها الشرط الضروري الكافي. لكنهم يستبعدون من معنى العلة، فكرة التأثير و التحديد و الفاعلية، و يفتخرؤن بأنهم لا يبقون في هذه الفكرة إلا ما هو واضح و محدد و دقيق. و الواقع أنهم على العكس، يدخلون فيه التناقض بكل بساطة. و إذا حلانا هذه لفكرة، وجدنا أن العلة هي ما يحدث كل شيء (أي هي الشرط الضروري الكافي)، وهي مع ذلك ما لا يحدث شيئاً (بلا فاعلية)، أي هي الشيء الضروري ، و الذي مع ذلك لافائدة فيه. إن مثل هذه الفكرة متهاقة، و لم يتصورها أحد". (8)

2) وفي أعقاب هذه الانتقادات، حاول العلماء إعطاء كلمة (العلة) معنى أصدق بالفلسفة، و أدق من معناها السابق، مع المحافظة على الموقف التجاري المناهض للتصور العقلي للعلة. فعدلوا عن (السابق) المحسوس، و جعلوا العلة هي النسبة الثابتة في الاطراد ذاته. وأصبحت العلة هي القانون التجاري الذي يحكم صنف الطواهر المتشابهة جمعاً، و يفسرها كذلك. مثل ذلك أن علة سقوط الأجسام

هي قانون الجاذبية. و بما أن هذه القوانين تمكن العلماء من التعبو بالظواهر، و من إعادة حدوثها، و من التصرف فيها أحياناً، فهي تمثل (قاعدة الفعل الناجح) التي هي العلم اليوم في أعين كثير من العلماء. و بالإضافة إلى كل ما سبق، فهي إنشاءات فكرية قابلة للتنقيق، و تصور بشكل عام ما يجب أن يحدث متى توفرت شروط معينة، و باستطاعة الفكر البشري أن يخترلها و يختصرها شيئاً فشيئاً في صيغ أعم، لا تعود فيها هذه الإنشاءات سوى تطبيقات خاصة.

لكن هذا التساهل في الاصطلاح لا يمكن قوله. ذلك لأن القانون العلمي في صورة ما إذا كان صادقاً، فإنه يجوز اعتباره علة من الناحية المنطقية، تجيز لنا أن نتوقع ظهور هذه الظاهرة أو تلك بصورة عادية، إلا أنه ليس علتها في حقيقة الأمر من الناحية الوجودية. فالقانون العلمي الذي هو تجريد عقلي صرف، لم يكن له تأثير حقيقي على الظواهر التي حصلت في الماضي و في جهات أخرى، و ليس له تأثير على التي تحصل مستقلة عن القانون العلمي و تفسرها تأثيرات العلل الفاعلة المؤثرة بالفعل. فالقانون العلمي ليس سوى تعبير تقريري، مجرد عما يجري في الواقع الأمر.

إن جعل علة أمر من الأمور ملائكة في القانون الذي يستخلاصه العقل من علاقته بغيره من الأمور الأخرى، يعد مثالاً للتفسير اللغطي الذي يفسر الواقع بالألفاظ التي ليس لها ما يقابلها في الواقع في نظر الأرسطيين الذين يرون أن من الغريب أن يحمل هذا التصور للعلة، أنس طالما سخروا من تفسير القدماء الذين عيب عليهم تفسير فعل (الأفيون) بقوته المنومة الكامنة فيه... الخ. لقد حرص هؤلاء القدماء على احترام مبدأ العلية بتفسير المعلولات، لا بفكرة القوانين و لا بالألفاظ، بل بعمل واقعية. و مهما تكون معرفتهم بها ناقصة، فإن غيرهم من العلماء المحدثين لم يقدموا للباحثين شيئاً جديداً عن أسباب التأثير النوعي في الأجسام. و حتى إذا ما أراد الواحد منهم أن يفسر النوم الذي يحدثه (الأفيون)، فإنه يرده إلى قوته المزيلة للإحساس

و الشعور. و هو أمر لا يختلف عن (القوة المنومة) في (الأفيون). لكن الذي لا مراء فيه، أن القدماء اهتموا بعلم الظواهر أكثر مما اهتموا بطرق حدوثها، و بتحديد التغيرات الكيفية و الكمية التي تعرض للظواهر و التي استطاع بها علماء اليوم من إثراز تقدم كبير في الاستفادة من قوى الطبيعة، لأنهم كانوا قد أدركوا أن المعرفة الكمية ليست وحدها هي الموضوع الرئيسي الذي تهتم به المعرفة العلمية البشرية.

وبهذا يتبيّن في نظر الأرسطيين، أن العلل الفاعلة التي تدرسها الميتافيزياء، تختلف في طبيعتها عن العلل التي تتحدث عنها علوم الطبيعة. لأن هذه العلوم تهتم بالطريقة التي تحدث بها الواقع، بينما الميتافيزياء تدرس مختلف عللها الفاعلة في ذاتها، و ذلك بالصعود إلى العلة الأولى التي تحكم فيها، أي في وجودها و في فعلها الحالي. فالعلوم التجريبية تكتفي بالكشف عن الشروط التجريبية التي تظهر فيها الظواهر، عندما تعجز عن العلم بعللها الموجدة التي هي على لها الحقيقة. فيكون في استعمال العلوم الطبيعية لكلمة (العلة)، ذريعة لإشاعة اللبس في الأفكار، باستعمال مصطلحات الميتافيزياء بعد إغراقها من معانٍها الحقيقة، و بعد إعطائها معانٍ جديدة غير دقيقة. و معنى هذا أن مبدأ التفسير في الميتافيزياء و في العلم ليس واحداً. و شتان بين التفسير الأقصى و التفسير الأدنى.

1) الطبيعة. ترجمة إسحق بن حنين. المقالة 2. الفقرة 3. 194 ب.

2) HUME : *Traité de la nature humaine*. Trad: A. Leroy. Paris. 1946. Aubier. T 1. p 244.

3) تهافت الفلسفة. دار المشرق. 1986. من 196.

4) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى. دار إحياء التراث العربي. بيروت. 372. من 1972.

5) تهافت التهافت. نشرة بويج. بيروت. 1930. من 522.

6) MALEBRANCHE : *Recherche de la vérité*. Liv III. 2^e partie. Chap III.

7) H. POINCARÉ : *La science et l'hypothèse*. Paris. Flammarion. 1960.
p 112.

8) E. RABIER : *Logique*. Hachette. Paris. 1888. p 13.

الفصل الثاني

الصلة المائية

أ) فكرة عامة: قال (أبو البقاء) (ت 1094 هـ / 1683 م) في معجمه (الكليات): " هي ما يؤدي إليه الشيء و يتربّط عليه ... و قال بعضهم: الفعل إذا ترتب عليه أمر ترتبا ذاتياً يسمى غاية له من حيث إنه طرف الفعل و نهاية و فائدة من حيث ترتبه عليه فيختلفان اعتباراً، و يعمان الأفعال الاختيارية و غيرها. فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على الفعل يسمى غرضا بالقياس إليه و علة غائية و حكمة و مصلحة بالقياس إلى الغير ". (1)

و بعبارة أخرى، فإن الغاية هي ما ينتهي إليه الشيء بالطبع أو الفعل بالإرادة. و على هذا يكون للغاية ثلاثة معان: إما الشيء المراد فعله - و إما الشخص الذي يفعل له الشيء أو المنفعة - و إما الانتفاع بهذه المنفعة. مثل ذلك أن النجار ينجر الخشب من أجل صناعة كرسي لفلان ليجلس عليه. و على العموم فالغاية كما يقول (الجرجاني) هي: " ما لأجله وجود الشيء ". (2)

ب) أنواع الغايات: و أهم أنواع الغايات هي:

- (غاية الفعل): ما يريد فعل العلة الفاعلة إنجازه.

- (غاية الفاعل): و هي الغرض الذي يدفع العلة الفاعلة إلى الفعل.

- (الغاية القصوى): و هي المطلوبة لذاتها من خلال سلسلة من الأفعال، فهي قصوى نسبياً، أو من خلال جميع الأفعال، فهي قصوى مطلقاً.

- (الغاية القريبة): و هي المطلوبة لذاتها. لكن من حيث هي تابعة لغيرها.

ج) علية العلة الغائية: لقد عرفنا أن العلة المادية و العلة الصورية تمارسان عليهما بإعطاء إحداثها الأخرى كيانها، و أن العلة الفاعلة تمارس عليتها بتحقيق فعلها. أما العلة الغائية، فهي من جهتها تمارس عليتها باجتذاب العلة الفاعلة العاقلة. فالعقل يصور للإرادة الغائية، كما لو كانت خيرا من الخيرات و أمرا مناسبا لها، و يبعث في الإرادة الرغبة في الغاية، و يحملها على أن تكون علة فاعلة لتحقيق الخير الذي تمثله. و لهذا تعد الغاية المرادة و العلة الغائية، أولى العلل في الريمة. إذ هي التي تحرك العلة الفاعلة إلى الفعل، و إلى إعطاء العلة المادية صورة معينة.

و أما (الغاية الناجزة) التي هي ليست علة غائية، فإنها تحصل في نهاية الأمر، و لا تطابق دائما الغاية المطلوبة، لخلل إما في استعداد الموضوع لقبول الفعل، و إما في فعالية بعض العلل الفاعلة الفرعية الجزئية التي تدخلت في الفعل. و قد كان القدماء يقولون في العلة الغائية: إنها أول الفكر و آخر العمل.

د) وجود الغائية: لقد تعرضت العلة الغائية لهجوم، شنه عليها الفلاسفة المحدثون، التجربيون منهم و العقلانيون على حد سواء. فأبعدوا بعضهم تماما من الطبيعة و من العلم، و بعضهم الآخر أنكر بدرجات مختلفة كلية المبدأ الغائي (كل فاعل يفعل من أجل غاية)، إما لقصره على عالم الأحياء ضمن قيود معينة، و إما لاعتباره قانونا ذاتيا من إنشاء عقلا دون أن يكون له أي أساس في الواقع.

و على الرغم من هذه المواقف المناهضة لمبدأ الغائية، فإن التجربة تكشف لنا عن وجود علل غائية، كما أن العقل يكشف لنا عن تأثيرها الضوري العام على كل علة فاعلة عاقلة.

1) إن تجربتنا الشعورية تكشف لنا في جميع أفعالنا المترورية عن وجود (غاية ذاتية قصدية). فنحن نكتب في الامتحان للإجابة عن سؤال، و نراجع دروسنا من أجل الاستعداد للامتحان، و نفكر مليا من أجل الإصابة في الإجابة. و أما أن الماديين لا يرون في ذلك إلا

مجرد وهم، و لا يرون أفعالنا الاختيارية في الظاهر إلا نتيجة عمليات لتأثير الاهتزازات العصبية، و القوى الفيزيائية الكيميائية في جسمنا، فذاك أمر هين أمام الاقتناع الذي تشتراك فيه جميع العقول، و الذي هو أفضل من كل نظرية، و الذي تقوم عليه مسؤوليتنا الأخلاقية و الاجتماعية التي لا ينكرها إلا منكر البديهيات و الواجبات، و لا يشك فيها عاقل أبداً.

(2) ثم إن تجربتنا الخارجية بواسطة حواسنا الخارجية، تكشف لنا فيما حولنا عن وجود (غائية موضوعية تكيفية)، تبين تكيف الوسائل مع الغايات. و هذا ليس في أفعال البشر أمثالنا فقط، بل كذلك في المصنوعات، مثل المنازل و الأثاث و الكتب و مختلف الآلات، و في تعظيم الكائنات الحية، و في غرائز الحيوانات... الخ، و إلى حد ما حتى في الترابط الموجود بين كائنات مختلفة، مثل عالم الجمادات و عالم النباتات و عالم الحيوانات، و بين الشمس و الهواء و الماء و الكائنات الحية، بحيث يمكننا أن نقول إن (الغائية) وحدتها هي التي تجعل لدينا بنية هذه الكائنات الحية أمراً معقولاً و مفهوماً.

لكن الوضعيين سرعان ما يحتجون قائلين إن في هذا تشبيهاً لأنشئاء الطبيعة بالإنسان Anthropomorphisme . لقد تعود الناس على ترتيب الوسائل على الغايات، و على مراعاة المناسبة بينهما، عندما يعزمون على فعل من الأفعال. و نتيجة لهذا التعود، فهم يجعلون كل ترتيب في الواقع، تعبيراً عن طلب واع لغاية من الغايات. و في هذا مغالاة في الاستدلال و مجازة غير مشروعة لمعطيات التجربة التي تتقدّم لنا مثلاً: إن للطائر جناحين لكي يطير بهما. بل هي تتقدّم لنا: إن الطائر يطير لأن له جناحين. و لهذا ينبغي أن نتخلى عن (مبدأ الغائية) الذي لا تؤيده التجربة، و أن نحل محله (مبدأ شروط الوجود) الذي يقول: (لا يحصل في الطبيعة إلا ما تسمح به شروطه السابقة). و الجواب على هذا الاعتراض، أن هذا المبدأ الثاني الذي يريد أصحابه أن يحلوه محل (مبدأ الغائية)، هو مبدأ عقيم، لا يفسر شيئاً،

و لا يقْدِم و لا يُؤَخِّر. بل هو من جهة أخرى يؤكد مبدأ الغائية، و لا يبطله. و ذلك لأنَّه إذا كان الطائر يطير لأنَّ له جناحين، فما ذاك إلا لأنَّ الجناحين مهياً للطيران، و لأنَّهما عضوان مناسبان لغاية الطيران التي هي علة وجودهما للطائر و منتهى بنیتهما المعينة. و ليس هذا مجرد تأويل للملحوظة، بل مشاهدة ما هو موجود، و فهم له يقتضيه العقل.

(3) ثُم إنَّ العقل يدرك جلياً أنَّ تأثير العلة الغائية لا يظهر فقط في بعض الحالات، لا سيما في العلاقة منها، بل في كل علة فاعلة على العموم. إذ كل علية فاعلة عينية، هي فعل معين من فاعل معين، يحدث حركة معينة في موضوع. لكنَّ الفعل لا يتَحدَّد إلا متى امتدَّ إلى حد، و متى انتهى إلى مفعول يطلبه بصورة طبيعية، بحيث لو لم ينته إلى مفعول بعينه، لما كان هناك داعٌ لأن يكون هذا الفعل متعينا دون غيره. إذن فكل علة فاعلة و كل فاعل، إنما يفعل من أجل غاية.

لكنَّ قد يعترض بعض الناس، هم الوضعيون، بأنَّ إقحام العلل الغائية في مجرى الحوادث الطبيعية، من شأنه أنْ يقوض الحتمية التي هي شرط ضروري لوجود النظام الطبيعي، و التي بها وحدها يتمكَّن العلم من صياغة القوانين العامة، بل يكون هذا سلوكاً مماثلاً لسلوك الشعوب المتأخرة البدائية التي تتصرَّف في القوى الطبيعية، قوى عاقلة حرَّة مريدة، أو يكون اعتقاداً بأنَّ ما يحدث هو من إله أو أرواح ذات أهواء لا تستقر على رأي، بحيث إذا ما سقط غصن يابس على إنسان، فإنه لا يمكننا أن نقول إنَّ سقوط الغصن كان قضاء وقدراً من الإله، إلا إذا ما نحن استثنينا الغصن من تأثير القوانين الميكانيكية و الفيزيائية التي تقضي بأنَّ الغصن كان يجب أن يسقط على الإنسان عند توفر بعض الشروط.

إنَّ هذا الاعتراض الذي يُعدُّ أصحابه اعتراضاً حاسماً، هو في الحقيقة قائم على تصور غير صحيح للعلة الغائية. إذ هم يتتصورونها كما لو كانت تدخلاً متواصلاً للإرادة الإلهية في مجرى الأشياء، بقطع

النظر عن فاعلية هذه الأشياء و خواصها و وظائفها الطبيعية. و لدفع هذا الاعتراض يكفي أن نبين كيف يجري تأثير العلة الغائية على مختلف الفاعلين، و أن نلاحظ أننا نجدها من حيث هو تكيف مع غاية من الغايات أو من حيث هو أمور مقصودة.

هـ) حصول الغاية: لقد قلنا إن كل فاعل إنما يفعل من أجل غاية. غير أن تأثير العلة الغائية يمكن أن يكون على فاعلية الفاعل بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، حسب طبيعة هذا الفاعل. و قد سبق لنا أن عرفنا أن الغاية لا تكون علة، إلا متى علم كائن عاقل أنها خير، فتنفعه إلى الفعل من أجل الوصول إلى هذا الخير، أو من أجل تحقيقه. و لا يمكن هذه الغائية القصدية أن توجد إلا لدى الكائنات العاقلة التي تستطيع وحدتها أن تفعل بالعزم و الاختيار، من أجل غاية هم يتلقون تأثيرها المباشر الذي يجندهم إليها.

لكن تأثيرها لا يكون إلا تأثيرا غير مباشر على العلل الفاعلة غير العاقلة التي لا يمكن أن تكون لها إلا (غاية تكيفية). فهي تفعل من أجل غاية لا تخطر لها، سواء أكانت تعرفها معرفة مادية، كما هو شأن للحيوانات العجماء، أو كانت تجهلها تماما، كما هو شأن النباتات و الجرائم، لكن تضطرها إليها ببنيتها الطبيعية.

و بما أن هذه العلل الفاعلة بطبعها مزودة بخواص فيزيائية كيميائية، أو بملكات نفسانية و غيرائز معينة متى كانت علا فاعلة حية، لو هي مرتبة بمهارة في كل صناعي، كما هو شأن (المachines) ، فهي تعمل من أجل غاية، من حيث إنها تعمل بشكل طبيعي قهري، الأعمل التي تحقق ما من أجله وجدت. و لا تمارس هذه الغاية تأثيرها على العلل الفاعلة غير العاقلة إلا بصورة غير مباشرة. و هذه الغاية التي يعلم بها و يريدها كائن عاقل غير مخلوق أو مخلوق، هي التي تجعله يوجد هذه الأشياء أو يرتديها في كل صناعي مثل الساعة، ترتيبا يجعل فعلها يتحقق بالضرورة هذه الغاية، باستثناء حالات المعجزة. إذ القوانين الممكنة التي تجري حوالث

الطبيعة وفقها، قد تخرج عن حدود الطبيعة، لسبب مفارق كما هو معروف في الديانات المزيلة. و معنى هذا أن هذه العلل الفاعلة غير العاقلة، إذا كانت لا تفعل بالاختيار من أجل غاية، فهي تفعل وفقاً للتوجيه غائي متضمن في بنيتها الطبيعية أو الصناعية.

و هكذا يتبيّن أن العلل الغائية، إذا ما فهمت على وجهها الصحيح، فهي لا تضيق شيئاً إلى فعل الكائنات غير العاقلة، و لا تفسد مبدأ الحتمية الذي هو أساس المعرفة العلمية، بل إن العلل الغائية تعين عن منتهاء الطبيعي الذي يمكننا معه أن نفهم لدى الأحياء مختلف أجزاء بنيتها، متلماً هو شأن الروية بالنسبة إلى العين الحادة.

وبهذا يفرد أيضاناً على بقية الافتراضات الأخرى الشائعة بين بعض الناس، و القائلة إن الغاية لا يمكنها أن تؤثر لأنها لمما توجد: و في هذا الصدد يقول (أوكتاف هاملان) O. Hamelin (1856 - 1907م): "إن الغاية [...] تمثل في كل شيء كتحديد يقوم به المستقبل؛ و هذا التعريف الخارجي الذي يبرر أغرب ما تعرّض له فكرة الغاية على التفكير غير المتمرّس، يجيز لنا أن نطرح على الفور سؤالاً هاماً، ولو أنه سؤال تمهيدي: كيف يصير المستقبل، أقاوماً مؤثراً، و هو من حيث هو مستقبل ليس بأمرنا واقعاً بعد؟" (3)، و القائلة أيضاً إن الغاية لا يمكن أن تؤثر في العلل غير العاقلة. و في كل ذلك خلط بين: (الغاية الخامسة) و (العلة، الغائية)، و تجاهل لفعلنية العلة، الغائية باعتبارها معلومة، و مقصودة و متصورة قبل الفعل، و تجاهل لفعاليتها على الكائنات غير العاقلة بشكل غير مباشر.

إن مبدأ الغائية من المبادئ الأولى التي تبدو لنا واضحة ببنفسها، من مجرد تحليل وقائع العلة الفاعلة، و ليس من الصواب في شيء اعتباره مجرد لازم لازم لازم الإيمان بوجود الله، كما ظن ذلك بعض أتباع (المذهب الزنجاني) في العصر الحديث، أمثال (بول جانن) P. Janet (1823 - 1899م)، لأنه إذا ثبت بالدليل المناسب أن العالم أحده إله كامل، عالم، فإنه يمكننا أن يستنتج من هذا أن لكل مخلوق

غاية أوجبت وجوده في الخليقة، وفقاً ل السنن الخلق التي أوجدها الخالق في خليقه. و ليس هذا هو الطريق السليم المؤدي إلى إثبات وجود الغائية. و ليست الغائية لازمة من وجود الله، بل إن وجود الله هو اللازم لدينا من وجود الغائية في الموجودات المخلوقة التي نراها حولنا. و هذا ما جعل (ابن رشد) يقول: " و لذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات " (4). و قد دعا القرآن الكريم إلى اعتبار الغائية الواضحة في المخلوقات، و إلى النظر في المناسبة الموجودة فيها بين مصالح بعضها بعض. فقال تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَالْخَلَفَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ
وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَ
فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحَابِ الْمَسْخَرِ بَيْنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقُلُونَ) (البقرة - 164) .

و) ميدا الغائية في العلوم: لقد قال (فرنسيس بيكن) F.Bacon (1561 - 1626م): " إن البحث عن العلل الغائية عقيم، و شبيه بعذراء نذرت نفسها للإله فهي لا تلد " (5). و قد ناصر هذا الرأي كثير من الفلاسفة و العلماء في القرن التاسع عشر، تحت تأثير المذهب الوضعي.

و على الرغم مما يزعمه خصوم الغائية، فإنها تقوم بدور هام، لا في الميتافيزياء فحسب، حيث يبحث عن العلل القصوى في وجود الكائنات، بل كذلك في عدة علوم خاصة، مثل علم الأخلاق و التاريخ حيث تتمتع النية و القصد بمكانة هامة، وكذلك في العلوم النفسانية و البيولوجية التي تستعمل لغة غائية واضحة، القصد إلى التكيف فيها هو وحده الذي يفسر وجود الكائنات و بنيتها و أعضاءها، مثل العين و الأذن و الجهاز الهضمي أو الدموي ...الخ.

و قد اعترف بعض الفلاسفة بجدوى طلب الغائية الداخلية فقط. و ذلك في أعقاب رأي (كاانت) الذي يميز بين الغائية الداخلية و الغائية

الخارجية. قال (كانت): "أعني بالغائية الخارجية، الغائية التي يكون بها شيء من الطبيعة بالنسبة إلى شيء آخر، وسيلة إلى غاية" و الغائية الخارجية معنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الغائية الداخلية المرتبطة بإمكان [وجود] شيء، بقطع النظر عما إذا كان وجوده غاية أو لا "(6). و حسب رأي (كانت)، تكون الغائية الداخلية (غائية تنظيمية) *Finalité d'organisation* ، بحيث تكون مختلف أعضاء الفرد مناسبة للكل و متكيفة معه. و أما الغائية الخارجية فهي (غائية تسخيرية) *F. de destination* ، تتمثل في كون الكائن موجوداً من أجل كائن آخر.

لكن هذا التمييز ليس له أساس عند إمعان النظر فيه، لأن في تأثير كائن على آخر، و في تأثير عضو على آخر، اعترافاً بأن الغائية الداخلية لدى الواحد هي الغائية الخارجية لدى الآخر. و مثال ذلك أن الحيوان العاشب، غايته الداخلية هي حفظ حياته بالغذاء الذي هو الغاية الخارجية للنباتات المغذية التي يأكلها. كما أن الجسم الحي، غايته الداخلية هي حفظ صحته العامة التي هي الغاية الخارجية لكل عضو من أعضائه المختلفة التي يمنحه إياها كل واحد منها على طريقته.

و لعل الذي زهد الناس في البحث عن الغائيات الخارجية، هو ظنهم أنها تكهن خيالي بنوايا الطبيعة، يؤدي حتماً إلى تشبيه الطبيعة بالإنسان، على غرار ما فعل (برنار دان دي سان بيير) *Bernardin de Saint Pierre* (1737 - 1814م) في كتابه (*مواقفات الطبيعة*) الذي ذهب فيه إلى أن للإنسان أنفاً من أجل وضع النظارات عليه، و إلى أن للأشجار أوراقاً من أجل حمايتها من الشمس في الصيف ... الخ. لكن في هذا التتفير من العلل الغائية مغalaة لا مبرر لها. لأن البحث عن الغائية الخارجية للأعضاء في جسم حي، أو لمختلف الكائنات في جملة العالم، المراد منه هو مجرد تحديد لوظائفها، لا كيما اتفق، بل بعد النظر في بنيتها و في خواصها التي تتم عن الغرض الذي من أجله وجدت.

و أما الغايات (التشبيهية) anthropomorphistes فهي شيء آخر. وإذا كان من المزري المغالاة فيها، و جعل كل شيء في الطبيعة مسخرا من أجل الإنسان، فإنه لا يلزم من هذا استبعادها في كل شيء، لأن الإنسان هو أكمل المخلوقات الجسمانية التي ينبغي أن تكون مناسبة لوجوده في حياته الجسمانية والعقلية والسلوكية.

فلا علوم الطبيعة يحق لها أن تلغي الاعتبارات الغائية، و لا الفلسفة يصح منها أن تجعل ذلك أيضا. لأن الفلسفة بصفتها دراسة للكون من خلال عله القصوى، فهي لا تستطيع أن تنفل عن هذه الحقيقة، و هي أن العلة الغائية هي (علة العلل). و بمعرفتها فقط في مختلف فئات الكائنات، يستطيع الإنسان من خلال معرفة نظام الخلقة، و مناسبة بعضها البعض، أن يمجد إرادة الذي أوجدها على هذا النظام و حكمته في خلقه.

1) الكليات. نشرة وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق. 1974.

2) التعريفات. مصطفى البابي الحلبي. مصر. 1938.

3) O.HAMELIN : *Essai sur les éléments principaux de la représentation.*

Paris. P.U.F. 1952. p 248.

4) مناهج الأدلة. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. 1955. ص 151.

5) Oeuvres de BACON. Trad: Riaux. Paris. Charpentier. 1845. T 1. p 178.

6) C. de la faculté de juger. Trad: Philamenko. Paris. Vrin. 1968. § 82.

الفصل الثالث

الوجود في ذاته

بعد معرفة تركيب الكائنات المحيطة بنا، وأقسامها، و مختلف العلل التي تتظاهر على إيجادها على الصورة التي هي عليها دون غيرها، فقد أصبح من السهل الآن التعرض إلى الوجود عامّة، و التوغل في معناه، و تحديد خواصه و قوانينه الأساسية.

أ) فكرة الوجود: إن جميع الكائنات الموجودة بالفعل أو الممكنة، تشتّرک في أنها شيء ما متحقّق أو متصرّور. قال صاحب (الكليات): " الوجود لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر. فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوّره في نفسه، ليكون دوراً و تعريفاً للشيء بنفسه. كتعريف الوجود بالكون و الثبوت و التحقق و الشيئية و الحصول ... الخ." (1)

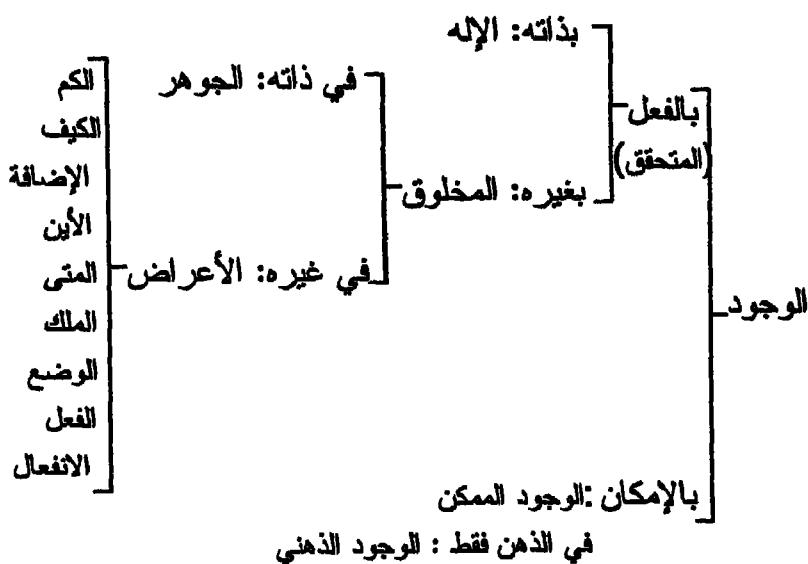
و مع ذلك، فقد جاء في معجم آخر أن " الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل و منفعل، و إلى حادث و قدّيم، أو ما به يصح أن يعلم و يخبر عنه. و العدم ما لا يكون كذلك. و كل هذه تعریفات الشيء بالأخفى". (2)

و معنى هذا أن كل محاولة لتعريف الوجود، ستكون قائمة على ارتکاب مصادرة على المطلوب الأول. و لهذا ينبغي الاكتفاء بوصف الوجود بأحد لوازمه، و هو المثلول في الذهن أو الحصول في الخارج.

ب) خواص الوجود: للوجود خواص، منها أنه:
- **متعلّد:** إن الوجود كما سبق تعريفه اللفظي يقال على جميع الكائنات. فالجوهر موجود، و الكيف موجود، و الكلم موجود ... الخ. و لهذا يقال إن فكرة الوجود متعلّلة، أي إنها شرف على جميع

الأجناس العليا و على جميع المقولات. فهي تقال على جميعها، لأنها من حيث ذاتها ليست سوى موجودات. وبالتالي فالوجود هو أعلى التصورات، لأنه لا يمكن تصوره بغيره.

- **ميم الكثرة**: و بما أن الوجود يقال على جميع المقولات، وأنه يتحقق في جميع الكائنات، أيا كانت كيفية وجودها، فهو لا يعبر بشكل دقيق على أية كيفية في الوجود من هذه الكيفيات المعروضة في الجدول التالي:



و على هذا، فعندما أقول عن شيء أنه موجود، فأنا لا أشير بهذا إلى الطريقة التي هو بها موجود، بل إلى مجرد ثبوت الوجود له. وبهذا تكون فكرة الوجود صالحة لأن تقال على كثيرين يشكل مبهم، يشمل جميع صور الوجود.

وبهذا تكشف سفطنة الحجة التي استعملها الفيلسوف الألماني (Hegel) (1770 - 1831م)، والتي ظن أنه يحط بها من شأن

مبدأ الهوية، و يثبت أن الوجود معناه متناقض (3)، باستدلال تمكن صياغته في القياس التالي:

- اللاتعين الخالص هو لا وجود خالص
- وجود الخالص هو لاتعين خالص،
- إذن فالوجود الخالص هو لا وجود خالص.

و نص عبارة (هيفل) هي: "الوجود هو الوجود الخالص بلا أي تعين آخر. فهو لا يساوي إلا نفسه، دون أن يكون مبنياً لشيء آخر. فلا اختلاف فيه، لا بالنسبة إلى داخله، و لا بالنسبة إلى الخارج. و يسند تعين له أو مضمون ينشئ فيه تعرضاً أو يفصله عن أشياء خارجية، يفقده خلوصه. فهو اللاتعين الخالص و الفراغ الخالص. و ليس فيه ما يتأمل فيه المتأمل إذا ما أراد التأمل فيه، اللهم إلا إذا كان تاماً خالصاً و فارغاً. و ليس فيه ما يفكر فيه المفكر، لأن ذلك سيكون أيضاً تفكيراً في الفراغ. و الوجود المباشر غير المتعين هو في الحقيقة (عدم)، لا أكثر و لا أقل من العدم." (4)

و مما لا مراء فيه، أن قول (هيفل) هذا يمكن رده إلى القولين السالف الذكر. و عندئذ تكشف المغالطة المستترة في الحد الأوسط، لأن (لاتعين الخالص) قد يعني أمرين متباينين كل التباين. أولهما، الاحتواء الفعلي المبهم على جميع تعينات الوجود، دون اعتبار واحد منها أو استبعاده بعينه. و في هذه الحالة تكون المقدمة الكبيرة في القياس السابق كاذبة، و الصغرى صادقة. و ثانيةما لستبعد جميع هذه التعينات، بحيث لا تكون موجودة بأي شكل من الأشكال. و في هذه الحالة تكون الكبيرة صادقة، و الصغرى كاذبة:

- لاحنسى: إن فكرة الوجود، بما أنها متعلية، تعبّر عن كل ما هو ثابت، و بما تتفق فيه مختلف الكائنات، و بما تختلف فيه، فهي ليست جنساً، يعيّنه في كل كائن عيني فصل نوعي غير ذاتي في هذا الجنس، أي غير متضمن في مفهومه (مثل الناطقية بالنسبة إلى الحيوانية التي تعينها لدى الإنسان. إذ الناطقية ليست من مفهوم الحيوانية). فليعن

خارج الوجود إلا العدم الذي لا يمكن أن يكون أساساً لأي تمييز حقيقي. إن اختلاف الكائنات سببه الوجود نفسه. فهي مختلف أشكال الوجود التي هي تصورات أدق و أوضح لهذه الحقيقة الواحدة التي هي الوجود. و هكذا يتبيّن أنه لا يمكننا أن نضيف شيئاً إلى فكرة الوجود، إلا عندما نعبر بشكل أدق عن نفس الحقيقة التي كانت تعينها بشكل مبني.

ج) اللفظ المشكك: إذا استعمل اللفظ للدلالة على أشياء كثيرة، فإنه يمكن أن يكون:

- متواطئاً: و ذلك عندما ينطبق على كل واحد منها بمعنى واحد. و هذا هو شأن الألفاظ الدالة على الأجناس و الأنواع، مثل لفظ (الحيوان) الذي أيا كان المقول عليه، فهو يدل دائماً على (الحي الحاس)، و لا يفرق بين أنواع الحيوان إلا الفصل النوعي الذي يميز بين الهر و الفرس ... الخ.

- مشتركاً: و ذلك عندما ينطبق على كل واحد منها بمعانٍ مختلفة، مثل (العين) التي قد تعني الحاسة أو المعدن النفيس أو المنبع ... الخ.

- مشككاً: و ذلك عندما ينطبق على كل واحد منها بمعنى مختلف، و متماطل بوجه من الوجوه، بحسب نسبة معينة.

ولهذا ينبغي التمييز بين:

(التشكيك الحتمي): و يكون اللفظ مشككاً متى حمل على أشياء كثيرة، لعلاقاتها الكثيرة بشيء آخر ينطبق عليه اللفظ انطباقاً ذاتياً. مثل ذلك كلمة (صحي)، عند إطلاقها على الغذاء و الجو و لون الوجه، لعلاقتها بالصحة الذاتية لدى الحيوان من حيث هي علة لها أو علامة عليها.

(التشكيك التناصي): و يكون اللفظ مشككاً متى حمل على أشياء كثيرة، لأن نسبة مشابهة تتحقق في كل واحد منها بصورة مختلفة، بحيث تكون هذه الأشياء متناسبة فيما بينها.

و يكون التشكيك التناصي (مجازياً)، متى كان رمزاً. كأن نطلق كلمة (أرجل) على قوائم الكرسي.

و يكون التشكيك التناصي (حقيقياً)، متى عبر عن حقيقة، مثل كلمة (الروية) التي تتطابق على الإدراك العقلي مثلاًما تتطابق على الإدراك الحسي بالعين.

$$\frac{\text{إدراك شيء ملون}}{\text{تعقل}} = \frac{\text{إدراك وجود}}{\text{إيصار}} = \text{روية}$$

د) تشكيكية فكرة الوجود: ستبين فيما يلي أن فكرة الوجود، فكرة مشككة تشكيكاً حملها و تشكيكاً تناصياً.

1) التشكيك التناصي لفكرة الوجود: في مختلف الكائنات تتحقق بصور مختلفة، نسبة إلى الوجود متماثلة. فالإله في وجوده (بذاته) مثل الجوهر في وجوده (في ذاته)، ومثل الأعراض في وجودها (في موضوع). فكل واحد من الثلاثة موجود. و هذه هي النسبة المتماثلة، لكن بطريقة تختلف اختلافاً ذاتياً: فوجود الإله هو وجود ذاته، وجود الجوهر هو وجود في ذاته و متوقف على خالقه، و وجود العرض هو أن يوجد كيما و كما و إضافة ... الخ، في موضوع. و هذه الاختلافات لا تتضاد إلى وجود كل واحد من هذه الكائنات، بل هي تحققات عينية لنسبتها إلى الوجود الذي يجعلها كائنات، و يمكن وضع هذه الحقيقة في صورة رياضية كما يلي:

$$\frac{\text{الإله}}{\text{موجود ذاته}} = \frac{\text{الجوهر المخلوق}}{\text{موجود في ذاته}} = \frac{\text{العرض}}{\text{موجود في موضوع}} = \text{موجود}$$

و بهذا يتبيّن أن الوجود ليس جنساً، تعينه فصول نوعية هي خارجة عنه.

(2) التشكيك الحتمي لفكرة الوجود: و هو يحصل بين الإله و المخلوقات من جهة، و بين الجوهر و الأعراض من جهة أخرى. فلا تمكن نسبة الوجود إلى المخلوقات المشتركة في الوجود إلا من حيث ارتباط وجودها بوجود الخالق، و لا إلى الأعراض إلا من حيث ارتباطها بالجوهر الذي لا يمكن أن توجد إلا فيه. و مما لا شك فيه أن الوجود ثابت بالذات في كل المخلوقات و من الأعراض - وهذا هو أساس التشكيك التناصي مع الإله و مع الجوهر. لكن هذا لا يمنع وجود تشكيك حتمي، يجعل الشيء لا يمكن أن يتصرف بصفة إلا من حيث ارتباطه بموجود آخر. و هذا هو شأن المخلوقات بالنسبة إلى الإله، و شأن الأعراض بالنسبة إلى الجوهر. و لهذا يمكننا أن نستنتج أن الوجود:

- ليس فكرة متواطئة: إذ هي تتضمن بالفعل جميع الفروق الحقيقة التي تتمايز بها الكائنات، لأنها تعبر عن شيء يتحقق بشكل مختلف في كل واحد منها، حسبما يكون محدودا [في المخلوقات] أو غير محدود [في الإله] من طرف القوة. فالإله الذي هو فعل مخصوص موجود بماهيته، ليس موجودا على غرار المخلوقات المكونة من فعل و قوة. و لهذا فإن العالم ليس فيضا من الوجود الإلهي، كما يزعم أصحاب (وحدة الوجود) Panthéisme . و هذا الخطأ هو أساس الاعتراض الشهير الذي قدمه (بارمينيدس) اليوناني. ضد كثرة الكائنات، و الذي يعد الوجود حقيقة واحدة، ليس فيها فروق تتمايز بها الموجودات فيما بينها.

- وليس لفظا مشتركا: إذ كل كائن يشارك الكائنات الأخرى في الوجود. و لهذا يجب استبعاد (اللادرينة) Agnosticisme التي تجعل الإله بعيدا عن متناول معرفة الإنسان. إذ على الرغم من أن وجود الإله مغاير لوجودنا مثلا، فإن هذا لا يلزم منه أننا كبشر لن ندرك وجوده إلا من خلال وجودنا، فنقع بالضرورة في التشبيه، بل يمكننا أن نعرف كمال وجوده من خلال وجودنا الناقص.

هـ) **لوازم الوجود**: هي أمور تلزم عنه لزوماً مباشراً، فهي تعبر عن الوجود من زاوية معينة، دون أن تتميز عنه بتنا. وأهمها ثلاثة لوازم:

فهو واحد	إلى ذاته	كل موجود بالنظر
فيه حق	إلى العقل	
فهو خير	إلى الإرادة	

(1) **الوحدة**: إن وحدة الموجود تعني أنه لا يقبل الانقسام. قال (ابن سينا): "يقال واحد لما هو غير منقسم من الجهة التي قيل إنه واحد" (5). غير أن الوحدة إذا كانت من لوازم الماهيات، فهي ليست من مقوماتها. قال (ابن سينا): "طبيعة الواحد من الأعراض الازمة للأشياء. وليس الواحد مقوماً ل Maher شيء من الأشياء. بل تكون الماهية شيئاً إما إنساناً وإما فرساً أو عقلاً أو نفساً. ثم يكون ذلك موصوفاً بأنه واحد و موجود. ولذلك ليس فهمك Maher شيء من الأشياء و فهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد. فالواحدية ليست ذات شيء منها و لا مقومة لذاته، بل صفة لازمة لذاته (...)" فتكون الواحدية من اللوازم، و ليست جوهراً لشيء من الجوaher". (6)

و قد فهم (ابن رشد) من هذا القول أن (ابن سينا) يجعل (الواحد) صفة زائدة على ذات الشيء، فأخذته على ذلك قائلاً: "و قد غلط ابن سينا في هذا غلطًا كثيراً. فظن أن الواحد و الموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء. و العجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط و هو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم يقولون إن من الصفات ما هي صفات معنوية، و منها ما هي صفات نفسية. و يقولون إن الواحد و الموجود هما راجعان إلى الذات الموصوفة بهما و ليست صفات دالة على أمر زائد على الذات" (7). و يبدو من كلام (ابن رشد) أن (ابن سينا) قد وهم أن (الواحد) ذو

معنى موجب، في حين إنه ليس كذلك، بل إن "اسم الواحد إنما يدل منه على سلب و هو عدم الانقسام." (8)
 لكن على الرغم مما يقوله (ابن رشد)، فإن (الواحد) معنى ثبوتيا بفهم منه، إلى جانب معناه السلبي الذي اهتم به (ابن رشد) أكثر مما اهتم بالمعنى الإيجابي الذي يفهم دائما بالإضافة إلى المعنى السلبي. فالإثبات ينفي غير المثبت، و النفي يثبت غير المثبت. و لعل هذا التضاد بين السلب والإيجاب في هذا السياق، هو الذي انتبه إليه (الفارابي)(9) 259 - 339 هـ فقال: "و إن أحد معانى الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، و هي التي بها يقال لكل موجود: واحد، من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه".

ثم إن الواحد أنواع، منها:

- الواحد في الجنس. فالإنسان و الفرس
- الواحد في النوع. فزيد و عمرو
- الواحد في الإنسانية. فالغراب و القطران
- الواحد في العرض. واحد في السواد
- الواحد في المناسبة. فنسبة الملك إلى المدينة
- الواحد في الرئاسة. و العقل إلى الجسم
- الواحد في الموضوع. فالذائب و النامي
- الواحد في العدد. واحد في العدد

و الكثير أنواع، منها:

- الكثير على الإطلاق و هو العدد المقابل للواحد
- الكثير بالإضافة و هو الذي يوجد بإزائه القليل
- أقل الكثرة اثنان (10).

و بالإجمال، فكل موجود هو واحد، سواء أكان بسيطاً أو مركباً. فإن كان (بسيطاً) فهو غير قابل للانقسام، و بالتالي فهو غير منقسم. و إن كان (مركباً)، فقد تركيبه بقسمته إلى عدة أجزاء، لكنه واحد من حيث انتلاقه من أجزائه.

و أساس وحدة الموجود هو (هويته). فلا يكون الموجود واحدا إلا من حيث هو ما هو.

و الهرمية تقابلها المغايرة التي يمكن أن تكون:

- مغايرة في الأعيان، و هي مستقلة عن عمل العقل.

- مغايرة في الأذهان، يتصورها العقل في شيء واحد.

و قد لا يكون لهذه المغايرة الذهنية أساس في الواقع. و هو عمل يقوم به العقل عندما يقارن الشيء بنفسه، كما يحصل ذلك في المقارنة بين المعرف (بكسر الراء) و المعرف (فتح الراء).

و قد يكون لهذه المغايرة الذهنية أساس في الواقع:

• كما هو الشأن في المغايرة الكبرى بين تصورين يمكن تصورهما منفصلين، على الرغم من تتحققهما في موضوع واحد، مثل الحيوانية و الناطقية.

• كما هو الشأن في المغايرة الصغرى بين تصورين، أحدهما يتضمن الآخر، مثل الوجود و الوحدة و الفعل و كمالاته.

و من عادة الناظر أن يلحوظوا بفكرة الوحدة:

- فكرة المشابهة : و هي الاتحاد في الكيفية

- فكرة المساواة : و هي الاتحاد في الكمية

- فكرة المتجانسة : و هي الاتحاد في الجنس

- فكرة المشاكلة : و هي الاتحاد في النوع

- فكرة الموازاة : و هي الاتحاد في وضع الأجزاء

- فكرة المطابقة : و هي الاتحاد في الأطراف

- فكرة الhero هو: و هي الاتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع.(11)

(2) الحق: قال (الجرجاني) في (تعريفاته): " الحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. و في اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال أو العقائد والأديان والمذاهب، باعتبار اشتتمالها على ذلك. و يقابلة الباطل، و أما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، و يقابلة الكذب. و قد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر

في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع. و معنى حقيقته مطابقة الواقع لياه".

فإذا كان الموجود هو الذي يطابق الفكر، بأن كان ثابتا في الخارج على الصورة التي يتصور بها العقل ماهيته، كان ذلك الموجود حقا، حقيقة وجودية. فكل ما حصل في الخارج من أفعال وأوصاف بحسب مقتضيات العقل، كان حقا. و تكون الحقيقة وجودية.

و أما إذا كان العقل هو الذي يطابق الموجود عندما يحكم عليه بما هو عليه، كان الموجود حقا، حقيقة منطقية. فتكون الحقيقة منطقية. و عندئذ يسمى الحق صدقا.

فيكون الكائن حقا حقيقة وجودية، متى طابق العقل الذي هو علته الفاعلة، و متى طابق عقولا أخرى و تعرفته. و لهذا يكون كل موجود مطابقا لعلم الإله الذي هو علة جميع الموجودات المخلوقة. حتى إذا ما كان الكائن مصنوعا، كان بالإضافة إلى ذلك مطابقا لعلم صانعه المخلوق، كما يكون كل موجود مطابقا لعقول أخرى، إذ يكفي لكي تعلم به أن يكون موجودا. و إن فكل موجود حق حقيقة وجودية. ثم يكون عقلا حقا حقيقة منطقية، متى طابق معقوله بالحكم عليه، بما هو عليه في الواقع.

و يكون الكلام حقا حقيقة وجودية، متى طابق مضمون العقل الذي يستعمله.

و الباطل يقابل الحق: و هو عدم التطابق بين العقل و الواقع. فلن كان الموجود هو الذي لا يطابق العقل و مقتضياته، كان للموجود باطلة. و إن كان العقل هو الذي يصدر حكم لا يطابق الواقع، كان ذلك باطلأ منطقيا، و عندئذ يسمى كذبا. فالباطل من الناحية المنطقية هو الكاذب من الناحية المنطقية. و بهذا الاعتبار لا يمكن أن يكون هناك باطل في وجود الكائنات من حيث هي كائنات، بالنسبة إلى الإله، إذ كلها مطابقة لما أراده أن تكون عليه، و مهياً لأن تعرفها عقول أخرى.

لكن يمكن أن تكون أعمال العطل العاقلة المخلوقة باطلة، بسبب النقص و ضعف الوجود في فعاليتها. فالشيء لا يمكن أن يكون باطلاً لدينا إلا بسبب مشابهة عارضة، توهمنا عقلنا أن الجوادر الزائفة هي في الحقيقة مجرد زجاج. وليس في هذا ما ينافي المبدأ القائل: إن كل موجود حق. لأن هذه الجوادر هي زائفة، ليس بما هي زجاج، بل بما يعتقد أنها جوادر.

و أما (الخطأ) المنطقي الذي يسمى عندئذ (كذباً)، فهو حكم العقل على الموجود بما ليس هو عليه في الواقع.

(3) **الخير**: قال (أرسطو) في مستهل كتابه (الأخلاق إلى نيكوماخوس): "أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتשוקه الكل". و بهذه الفكرة عن الخير، اكتفى (ابن مسكوني) (ت 421 هـ) فقال: "إن الخير على ما حده [أرسطو] واستحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل" (12). لكن، (ابن سينا) عندما يقول: "والخير بالجملة هو ما يتשוקه كل شيء و يتم به وجوده" (13)، فهو يرد حركة التشوق إلى سببها في الموجود، و هو تحقيق وجوده على أكمل صورة تقتضيها ماهيته. و كما يقول أيضاً فإن "الوجود خيرية، و كمال الوجود خيرية الوجود". و الوجود الذي لا يقارنه عدم: لا عدم جوهر و لا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض. و الممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً. لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود. فذاته بذاته تحتمل العدم. و ما احتمل العدم بوجه ما، فليس مع جميع جهاته بريئاً من الشر و النقص. فإذاً ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته". (14)

و معنى هذا أن جميع الكائنات المخلوقة، إنما تحرکها الرغبة في تحصيل الخير الذي يناسب وجودها، و يرفعه إلى درجة كماله. و بعد تحصيله، فهي تحرص على الحفاظ على كمال وجودها، و على نشره بواسطة التأثير في غيرها. فالعود الذي يقاوم الكسر، و النبتة التي

تنمو، و العصافور الذي يطير، و الإنسان الذي يفكر ... الخ، هؤلاء جميعا تتجلى فيهم الخيرية التي يكتمل بها وجودهم.

و ينقسم الخير الطبيعي إلى (مطلوب من أجل ذاته) و (مطلوب من أجل غيره) و (الذيد). فالمطلوب من أجل ذاته مثل الصحة، لأن فقدانها فقدان لأحد الكمالات. و المطلوب من أجل غيره مثل الغذاء و الدواء و السلاح، وهذه وسائل للبقاء. و الذيد مثل الأشياء الجميلة، حسية كانت أو معنوية.

و لا يعيب الأفعال من الناحية الأخلاقية أن يطلب بها الخير، خلافا لما يظنه (كاينت) و أتباعه. إذ لا معنى للأخلاق إلا في نظام السلوك البشري الذي يحركه دائما الشوق إلى الخير و الرغبة في تحصيله.

إذن فكل موجود هو على وجه الأخلاق خير، لأن:

- ماهية منظمة، متماسكة العناصر، و قابلة بذاتها للوجود. و تعمل على المحافظة على وجودها، باستعمال قواها الجسمية أو العقلية، لدفع الجوع و المرض و العدون.

- يحتل مكانة بين الموجودات التي يتكون من مناسبة ببعضها البعض، النظام العام للوجود. فهو مناسب لغيره، ليكتمل به وجود هذا الغير. و غيره مناسب له، يكتمل به وجوده هو.

- قادر على الفعل و رد الفعل، بالقدر الذي يحقق به خيره، و يلتزم به النظام العام. و هو إنما يفعل و ينفعل باستعداد طبيعي فيه، يخرج عنه من القوة إلى الفعل بحسب ما يتحقق به كماله من غيره، و بحسب ما يتحقق به كمال الغير منه.

و الكامل من الموجودات هو الذي لا ينقصه شيء مما توجبه طبيعته لوجوده، بالنسبة إلى ذاته و بالنسبة إلى غيره.

و من شأن الكائن الكامل أن يكون (امتناهيا)، إذا كان لكماله حدود لا يمكن أن يتجاوزها، و إلا فقد ماهيته و حقيقته و موجب وجوده. و يكون (لامتناهيا)، إذا لم يكن لكمالاته حدود، بحيث لو افترضناها محدودة، وكانت غير كافية لوجوده.

و الخير الطبيعي يقابله (الشر الطبيعي) الذي هو في نظر (ابن سينا): " لا ذات له. بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر" (15). إنه عدم كمال فيما يتسوقه الموجود بطبيعته لقيام حقته. و لهذا فإن مجرد انتقاء كمال غير مستحق، لا بعد شرا، خلافا لما ذهب إليه (لينينتس) بقوله: " هو مجرد انتقاء للكمال " (16)، و إلا لزم أن يكون في كل موجود جميع الكمالات. و عندئذ يجتمع العالم في واحد. و لهذا ينبغي تعريف الشر بفقدان الكائن كاما يستحقه، بمقتضى ماهيته و طبيعته لا غير. و إلا كان كل مخلوق شرا، لأنه بطبيعته محدود.

و بما أن الشر انتقاء و عدم كمال طبيعي، فهو ليس وجودا. و بالتالي فهو ليس كائنا. بل لا يمكن أن يوجد إلا في خير: أي في كائن ينقصه من كماله شيء. و لهذا فإن تصور مبدأ أعلى للشر، كما يفعل (الماتويون)، هو تصور لا موضوع له، و بالتالي فهو عدم صرف. و أما ما يسمى، بالخطاء، شرا، و هو الأمر الواقع الذي يؤدي وجوده إلى حرمان الكائن من كماله الطبيعي، و الذي بالتالي يسبب الشر، فهو موجود في الواقع، مثل الارتفاع المفرط في حرارة الدم التي هي الحمى، و التي تفقد الكائن المصايب بها صحته.

ثم إن الشر لا يمكن أن يحدث إلا خيرا. لأن ما يؤثر فهو موجود. و كل موجود خير. و إحداث الخير للشر إنما هو بالعرض. لأن هذا الخير يحدث خيراً ناقصاً أو غير مناسب، إما لضعف في قوته، و إما لعدم صلاحية الموضوع لتلقي التأثير. و في هذا السياق صح من (لينينتس) أن يقول: " إن الواقع من الشر ليس له علة فاعلة. إذ هو عدم (...) أي هو ما لا تفعله العلة الفاعلة. و لهذا اعتاد المدرسيون Scolastiques أن يسموا علة الشر علة ناقصة " (17).

و بما أن الشر نقىض الخير، فلا أحد يتسوقه بصفته شرا و بصفته غير ملائم. و لهذا فإن الإرادة التي ترغب في الخير الذي يعرضه

عليها العقل، لا يمكنها أن تزيد الشر إلا متى عرضه عليها العقل كما لو كان خيرا لها.

و على هذا فإن الحرية ليست هي القدرة على الاختيار بين الخير و الشر، بل بين أمرين يعرضهما العقل كما لو كانا يحتويان كلاما على الخير بالنسبة إلى الشخص المربي. و لهذا فإن القدرة على اقتراف الذنب، و على اختيار شيء ليس خيرا بالنسبة إلى الإنسان، ليست أمرا جوهريا لوجود الحرية. فالصالحون أكثر حرية من غير الصالحين. و لهذا ينبغي في الأخير عدم الخلط بين الخير و الشر بمعناهما الميتافيزيائي، و بينهما بمعناهما الأخلاقي. فالخير و الشر الأخلاقيان، مقصوران على الأفعال التي توافق الإرادة العاقلة لدى الإنسان، التي تستمد استقامتها من إطاعة الله في أوامره و نواهيه.

- 1) أبو البقاء: الكليات. دمشق. 1976.
- 2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. كلكتا. الهند. 1862.
- 3) HEGEL : Science de la logique. Trad: S.Jankelevitch. Paris. Aubier. T 1.
p 72.
- 4) Ibid : p 72.
- 5) النجاة. طبعة الكردي. القاهرة. 1938. ص 223.
- 6) المصدر السابق. ص 209.
- 7) تفسير ما بعد الطبيعة. طبعة بيروج. بيروت. 1938. ص 313.
- 8) المصدر السابق. ص 313.
- 9) آراء أهل المدينة الفاضلة. المكتبة الشرقية. بيروت. 1980. الفصل الخامس.
- 10) النجاة. ص 224.
- 11) المصدر السابق. ص 224.
- 12) تهذيب الأخلاق. مكتبة الحياة. بيروت. 1398 هـ. ص 83.
- 13) النجاة. ص 229.
- 14) المصدر السابق. ص 229.
- 15) المصدر السابق. ص 229.
- 16) Theodicée. I. § 21.
- 17) Ibid . § 20.

الفصل الرابع

قوانين الوجود العامة

بعد أن عرفنا الموجودات من حيث هي موجودات و من حيث أفعالها، بقي علينا أن نتبين جملة الحقائق الأساسية التي تبرز منها، و أن نصوغها في صورة قوانين عامة تتطابق على كل موجود، و أن نقارنها بالمبادئ التي هي أساس الفكر و عصبه، و أن نفسر تطابق هذه القوانين مع هذه المبادئ.

أ) **قوانين الوجود:** إن أولى صفات الموجود التي تمكنا من رسمه، و ذلك لامتناع حده، هي أن تكون له نسبة إلى الوجود، أيا كان هذا الوجود، واقعيا أو ممكنا أو ذهنيا فقط. فالكائن موجود. و كل كائن هو ما هو موجود عليه. و اللاوجود ليس موجودا. و الكائن الواحد لا يمكن، في نفس الوقت و من نفس الجهة، أن يكون و أن لا يكون. و هذا القانون إن صحت تسميته بذلك، قانون أساسى، هو (قانون الهوية) أو (عدم التناقض)، و هو أول قوانين الموجود الممكن و الموجود الواقعي.

و قد اعترض على هذا الأمر (ميرقليطس) Héraclitos - 540~ - 480 ق.م) و أتباعه في القديم، و (برغسون) Bergson - 1859 - 1941 في الحديث، و رأوا على العكس من ذلك أن الوجود غير موجود، و أنه يتغير على الدوام، و ينحل و ينعد على غير صورته السابقة، بحيث يكون الواقع مزيجا من الوجود و اللاوجود. لكن هذا الاعتراض مردود على أصحابه، لأنه يتجاهل أن قانون الهوية لا يستلزم منع التغيير، و لا يستلزم دوام الكائنات المخلوقة على ما هي عليه بالفعل، بل هو لا يقول أكثر من أن كل موجود من حيث

هو موجود، هو موجود، بحسب ما هو موجود محدود بالقابلية للانفعال التي يتاتي منها تعدد الموجودات و تغيرها. وقد سبق لنا أن رددنا في هذا السياق على رأي (هيفل)، عندما تحدثنا على لوازם الموجود. و بالإضافة إلى وجود الكائنات، فهي تفعل. و ليست فاعليتها سوى انتشار و امتداد لوجودها. و هي دائماً تفعل وفقاً لطبيعتها. و النظر في هذا الأمر العام، يكشف لنا عن قوانين بينة ببنفسها:

- **أولها**: أن كل ما ليس كذا أو كذا بنفسه (أحضر أو حاراً أو موجوداً)، فهو كذا أو كذا بغيره بالضرورة. و بعبارة أخرى، فإن كل ما يشرع في الوجود على هذه الصورة أو تلك، يستمد وجوده من غيره، و له علة. و هذا هو (**قانون العلية**).

- **ثانيها**: أن كل ما يفعل، إنما يفعل بفعل معين، ذي نهاية معينة، و غاية معينة، تجعله هذا الفعل وليس غيره، بحيث يتبيّن لنا أن كل فاعل إنما يفعل من أجل غاية. و هذا هو (**قانون الغائية**).

- **ثالثها**: أن الموضوعات في الغالب، تتغيّر صورها الثانوية دون أن تكف مع ذلك عن أن تكون هي هي في باطنها. و هذا هو (**قانون الجوهر**) الذي يقول: إن كل تغيير عارض يفترض وجود كائن جوهرى في الموضوع.

إن هذه القوانين ضرورية و عامة، باستثناء (**قانون العلية**) الذي لا ينطبق إلا على الموجود الحادث الذي لا يوجد بذاته. و يتجلى (**قانون الغائية**) و (**قانون الجوهر**) عند تحليل الكائن الموجود الفاعل بنفسه.

و بما يتحققان في كل موجود مخلوق أو غير مخلوق.

و بالأعتماد على هذه القوانين، و خلافاً (للأدريين) Agnostiques، فإنه يمكننا الارتفاع إلى النظر في وجود الإله، و إلى إثبات وجوب وجوده من حيث هو علة كل وجود و كل فعل، كما يمكننا أن نعرفه معرفة مشككة.

ب) قوانين الفكر الأولى: عندما يحل العقل أعماله، فإنه يتبيّن فيها قوانين أساسية، هي عامة فيها و كلية لدى جميع الناس، و هي بمثابة

المنطقات و المقومات و المحرّكات لأعماله. و هي تسمى (مبادئ العقل الأولى) التي تطابق (قوانين الوجود العامة).

و أول هذه المبادئ، هو المبدأ الذي يقوم عليه و يؤكد بشكل صريح كل حكم، و الذي بدونه يتهاوت الفكر. و هو الذي يتحكم في جميع أعمالنا المنطقية. إنه (مبدأ التناقض) الذي يسميه أرسطو (مبدأ المبادئ)، و الذي يقول: لا يمكن في آن واحد و من نفس الجهة أن نقول عن شيء إنه موجود و غير موجود. فيكون الجمع بين الإثبات و النفي، في الآن الواحد و الجهة الواحدة، مستحيلًا في الموضوع الواحد.

لكن هذا المبدأ قد أنكره بعض المفكرين. و اعتمد بعضهم في ذلك حجة سانحة، مثلاً فعل أحد شراح فلسفة (هيل)، هو (أوغست فيرا) A.Vera (1813 - 1885م) الذي قال: "إن المنطق الذي يؤكد أن مبدأ التناقض هو معيار الحق، هو منطق مخالف لطبيعة الأشياء. إذ لو كان هذا المبدأ حقا، لكان من المنطقي أن نقول: الإنسان كائن قادر على الضحك، لكن يكون من المخالف للمنطق أن نقول: الإنسان كائن قادر على البكاء" (١). إلا أن أرسطو قد سبق له أن رد على مثل هذا الرأي، بأنه يمكن بالقول لا بالفعل أن تكون شيئاً متضادين.

لكن العالم في نظر الإنسان، ليس كما هو في نظر الحيوان الأعمى مجرد مشهد للرواية، بل هو بالنسبة إلى عقله المتعطش إلى معرفة أسباب ما يدرك، مشكلة كبيرة في جملته و في تفاصيله. و إذا ما نحن توغلنا في أعماق هذه الرغبة في المعرفة، وجدنا فيها مبدأ ليس متحكماً في التفكير فحسب، كما هو شأن مبدأ عدم التناقض، بل هو محرك و حافز يحضر العقل على طلب الأسباب الموجدة للأشياء و للواقع من أجل فهمها، و التي يسميها (لينيتس) المبدأ العام للفهم الذي هو (مبدأ السبب الكافي) القائل: لكل موجود سبب كاف لوجوده. و من هذا المبدأ تفرعت مبادئ أخرى، تهدي العقل في سعيه وراء العلل (الفاعلة) و (الذاتية) و (الغائية). فلكل موجود علة أوجنته، و هي

إما علة ذاتية من ماهيتها، كما هو شأن الفاعل الحق الذي هو الإله، و إما هي من غيره الذي هو (علته للفاعلة). كما أن لكل موجود علة لفعله وللوازمه الناجمة من طبيعته التي تعرف بهذه اللوازم. و من طبيعة الكائن تعرف أفعاله. و لكل موجود علة لطبيعته الفاعلة بالفعل، لأن للعلة من حيث هي علة بالفعل، عللتها أيضاً، و هي ما لأجله تفعل فعلها و نهاية فعلها. إذ كل فاعل إنما يفعل من أجل نهاية. و هذا هو مبدأ الغائية، كما يسميه أرسسطو الذي يعد أول من سماه مبدأ.

و أما عبارة (مبدأ الجوهر) للقائل: "كل عرض وكل ظاهرة تفترض وجود جوهر"، فإننا نجد بين مفهوميها تضادياً، يجعلها مجرد عبارة تكرارية، على غرار التعبير السيء عن مبدأ العلية في صيغته التي تقول: "لكل معلوم علة". و إذا ما أردنا الاحتفاظ بهذا المبدأ الذي يرتبط بمبدأ الهوية، وجبت صياغته كما يلي: "كل موجود يبقى هو هو وراء تعيناته المختلفة الانتقالية، يفترض وجود عنصر دائم موجود في ذاته"، أو كما يلي: "كل كيفية وجود تفترض موجوداً يحمل هذه الكيفية".

و من الواضح بنفسه أن طبيعة الموجود، و علته الفاعلة، و عليه الغائية، هي أمور متطابقة، و أن هذه الكلمات المختلفة تعبر عن نفس الحقيقة باعتبارات مختلفة.

إن هذه المبادئ الأولى التي لا تمكن برهانتها لوضوحها بنفسها، هي في آن واحد (القوانين الكلية الضرورية لكل موجود) و (القوانين الكلية الضرورية لكل عقل)، لا بمعنى أن كل إنسان يعرف صياغتها المجردة التي هي ثمرة نقدير فلوفي شاق طويل، بل بمعنى أن كل من يستطيع أن يستعمل عقله، يطبقها منذ الانطلاق الأولى لهذا العقل، و يتقبلها، و يكره نفسه على الشك فيها، بل إنه يستعملها حتى من أجل تبرير شكه فيها. و عنها يقول (لينينتس): "إن المبادئ العامة تتدخل في أفكارنا. فهي روحها و رياطها. و هي ضرورية لها، ضرورة العضلات و الأربطة للمشي، و أننا لا ننتبه إلى ذلك. فالعقل يستند إلى

هذه المبادئ في كل وقت، إلا أنه لا يمكن بسهولة من أن يتبعها و أن يتصورها بوضوح و على حدة. لأن ذلك يتطلب منه مزيداً من الانتباه إلى ما يفعل، و لأن أغلب الناس غير المتعودين على النظر، لا يقدرون على مثل هذا الانتباه.” (2)

و يحث (مبدأ عدم التناقض) المقام الأول بين هذه المبادئ. فهو:

- من (**الناحية الوجودية**) أساس جميع القوانين الأخرى، بحيث يؤدي إنكار هذه القوانين إلى إنكاره، مثل ذلك أن إنكار (**مبدأ العلبة**) يؤدي حتماً إلى القول بوجود كائن غير موجود ذاته و موجود ذاته في آن واحد.

- و من (**الناحية المنطقية**) أساس جميع الأحكام المنطقية، و جميع الاستنتاجات التي لا تكون صحيحة إلا متى كانت غير متناقضة.

- و من (**الناحية النفسية**) أساس أول تصور يكتسبه العقل، و يعبر بالمحمول الذي يحمله عليه، بما يناسبه مناسبة جوهيرية يقوم بها وجود التصور.

(ج) **ترابط قوانين الفكر و قوانين الوجود:** إن مبادئ العقل الأولى تعبر عن قوانين الوجود العامة. و هذا أمر طبيعي، لأن العقل باعتباره المرأة الحية للوجود و موضوعه الصوري، يجب أن يعكس أعم قوانينه، و بالتالي فإن هذه المبادئ ليست (قوانين الوجود المعمول) إلا لأنها (تعبر عن قوانين الوجود ذاته).

و لهذا فإن الواقع المدرك هو الذي يفرضها على العقل في ضوء بداهة لا مرد لها، بحيث تدركها هذه البداهة على أنها قوانين للوجود قبل أن تتبعها بصفتها قوانين أساسية و مبادئ أولى للعقل. و هذا ما يقوم به فيما بعد عند التأمل في نشاطه، مثلاً إنه يعرف الوجود الموضوعي قبل أن يعرف ذاته بصفتها مرآة للوجود. فالعقل يطلب على الموجودات في الوجود الواقعي، و لا يضفيها عليه من ذاته. فالذي يسأل عن علة وجود النهار، لا نجيبه بذكر ضرورة ذاتية تستخرجها من عقلك لنفسها وجود النهار، بل نجيبه بأن علة وجود

النهار هي طلوع الشمس. و هذا ما نفترس به ضرورة المبادئ الأولى، و كليتها، من الناحية الموضوعية و الذاتية معا. و هذا أيضا ما يجعلها صادقة بالنسبة إلى كل موجود، و يجعلها محايضة لكل عقل سليم. و قد أنكر بعض الفلاسفة أن يكون للمبادئ الأولى بعد وجودي، زائد على بعدها العملي.

- فالبراغماتيون: يعدونها مجرد (مصادرات) أو (عادات ذهنية مناسبة) للعقل البشري الذي يحب تبسيط الأمور. و لهذا فهو يزيل منها ما لا يفهمه. إذ الواقع تكذب هذه المبادئ في كل حين، مثل مبدأ عدم التناقض الذي تكذبه وقائع التغير الذي هو (تناقض يجري). و قد سبق لنا دحض هذا الرأي عندما تحدثنا على (قوانين الوجود).

- و التجربيون: يعتبرونها نتيجة لجملة الملاحظات التي لا يمكن جعلها قوانين كافية ضرورية، دون ارتکاب خطأ المصادر على المطلوب الأول.

لكن إذا كان لا جدال في أن العقل ينطلق من الواقع العينية الجزئية التي تعرضها عليه التجربة الحسية الإدراكية التي يستخلص منها أفكاره جميعها، فإن عمله لا يقتصر على هذا، بل إنه بالإضافة إلى هذا يدرك على الفور في المعطى الحسي، المعنى المعمول المجرد الكلي الذي يدرك فيه بالتحليل، القوانين العامة للوجود التي تتحقق في كل موجود.

- و العقلانيون الكانتيون: يجعلونها (مقولات ذاتية للفهم) تتصرف فيها ظواهر التجربة الحسية لتصير مقولات، بحيث تتطابق قوانين الفكر على الأشياء، إلى درجة أنها تبدو لنا قوانين الموجودات ذاتها.

لكن الملاحظ أن هذه المبادئ تستخلصها بالتحليل من الوجود، من حيث هو موضوع، و من التصور الموضوعي، و ليس من تصوراتنا الذاتية، أي من الشروط الخاصة التي تلبّس الموضوع المعمول، في عقلنا الذي يقوم بعملية التجريد، و بالتالي فهي قوانين الوجود، و ليست قوانين عقلنا فقط.

خلاصة عامة

و الآن يمكننا أن تكون فكرة عامة عن الموجودات من حيث هي موجودات، فالكائنات التي نعرفها معرفة مباشرة، و التي يتكون منها عالمنا، تبدو لنا متعددة و متغيرة، لأن في كل واحد منها، بدرجات مختلفة، قابلية لأن توجد في صور مختلفة، و لأن تحدد كمالاتها. و على طرفي سلسلة الموجودات غير الكاملة التي هي ليست موجودة بذاتها، و التي يؤثر بعضها في بعض تأثيرا جزئيا، فإن عقلنا المتعطش لمعرفة علة وجودها المطلقة، يكتشف الفعل الخالص الضروري الذي هو علة فاعلة لكل شيء، و علة غائية لكل المخلوقات. و متى وقف على العلة التصوّي للوجود، فإنه عندئذ يكف عن طلب غيرها الأدنى منها، لضعفها في التفسير، و الأعلى منها لعدم وجودها.

1) A. VERA : Logique de HEGEL. 2^e édit. I. p 41.

2) LEIBNIZ : Nouveaux essais. I. 1. § 20.

فِلَسْرِنٌ

- تمهيد.

- الباب الأول: تركيبات الموجود المخلوق.

الفصل الأول: القوة و الفعل 7

(أ) معطيات الملاحظة - ب) مشكلة الكثرة و التغير - ج) المذهبان الواحديان الرئيسيان - د) المذهب الثاني - هـ) القوة و الفعل.

الفصل الثاني: الماهية و الوجود 21

(أ) معطيات الملاحظة - ب) الماهية - ج) الوجود - د) الفرق بين الماهية و الوجود - هـ) حجج الفرق الواقعى بين الماهية و الوجود - و) الكائنات الممكنة - ز) الكائنات الذهنية.

الفصل الثالث: المادة الأولى و الصورة الجوهرية 31

(أ) معطيات التجربة - ب) تاريخ المشكلة - ج) حجج مذهب الهيولى والصورة - د) إبطال المذهب الآلى و المذهب الدينami - هـ) حقيقة مذهب المادة و الصورة.

الفصل الرابع: الجوهر و الأعراض 47

(أ) معطيات التجربة - ب) الجوهر - ج) العرض - د) الرد على منكري الجوهر - هـ) الرد على منكري الأعراض - و) ارتباط الأعراض بالجوهر - ز) الذات - ح) الشخص.

الفصل الخامس: أقسام الموجود الحادث 59

(أ) المقولات - ب) الأعراض - ج) الكيف - د) الكلم - هـ) الإضافة - و) الفعل و الانفعال - ز) الأين - ح) الحال (الملك) و الوضع - ط) المتنى.

	- الباب الثاني: علل الوجود.
الفصل الأول: أنواع العلل 69	الفصل الثاني: العلة الغائية 93 <ul style="list-style-type: none"> أ) مسائل عامة - ب) تقسيم العلل الأربع - ج) العلة الفاعلة - د) وجود العلة الفاعلة - هـ) العلية الفاعلة لدى المخلوقات - و) عمل العلة الفاعلة - زـ) العلة الفاعلة الكاملة - حـ) العلة في العلوم الطبيعية.
الفصل الثالث: الوجود في ذاته 103	الفصل الرابع: قوانين الوجود العامة 117 <ul style="list-style-type: none"> أ) فكرة الوجود - بـ) خواص الوجود - جـ) اللفظ المشكك - دـ) تشكيكية فكرة الوجود - هـ) لوازم الوجود.
	- الفهرس.

المقال الذي كتبه محمد عصبي عن مذهب محدث

الاعواط، سحر، 1931

حيل الناس البقة من حامدة تمسق

وبعد طاحن وبيده دكتوران الملة

من جماعة الخوارج، وهو الآن استاذ العبر

على دروس المحسن والمساورة بكتبه

الفصل في الديار العبرية الأستاذ في

الآداب والعلوم الإسلامية

من مؤلفاته

رسالة المطر (الطبعة الخامسة)،

رسائل العنة (كتاب الأستاذ من المؤلفات

الجوانب ستة)، (د. فرج الخوارج)

ذريں المصطفى (رسائل)، (د. فرج الخوارج)

رسائل الخطاب الفلسفية (الحارس)، في

الرسوب، رفع، (الحارس)،

المطر المطر في القرآن الكريم، (د. فرج

الخوارج)

وهي ترجمة:

إنسان الاستمرار (رسالة بخط

الأندلسي LACHELLIER

المطر الصوري، (رسول يسوع)،

TRICOT، (د. فرج الخوارج)

الاستدلال، (الأندلسي

دار الكتاب الحديث، (كتاب المطر)

الاستمرار والتحول، (كتاب المطر)

الأندلسي BLANCHE، دار الكتاب

الحديث، (كتاب المطر)

تاريخ المطر، (كتاب المطر إلى إسلام)

الأندلسي BLANCHE، دار الكتاب

الحديث (كتاب المطر)

هذا الكتاب موضوع لطلبة ليسانس

الفلسفة، غير أنه يتوجه إلى عامة الناس وإلى خاصتهم. فعامة الناس يطعنون فيه على مختلف الآراء التي أجابها مختلف المفكرين قديماً وحديثاً على المشاكل الميتافيزيقية ، التي تhammer كل إنسان محاصراً تشتد أو تخف حسب عمق نظرته واتساع آفاقه معارفه . وخاصة الناس يطلقون من مضمونها الموجزة، إلى تفاصيل المشاكل الميتافيزيقية والإجابات المتنوعة وال مختلفة ، التي يوغر في الوقوف على نصوصها في أصوتها من كان طالباً، أو التي يريد أن يناقشها ريقف منها هو قفاً شخصياً يتحول لديه إلى مذهب يدعوه إليه من كان أستاداً . ويعkin هذا وذاك أن يجدوا مبتغاهم في غير هذا الكتاب من كتب الميتافيزياء . وهو أربعة أقسام :

هذا الكتاب

القسم الثالث: (فلسفة الوجود)

وتركيب الموجود المخلوق ، والقدرة والفعل ،
والذهب الثاني في التفسير ، والماهية
والوجود والفرق بينها
والصورة الخواهرية
والصورة وحججه ، ا
والرد على منكريهما
الحادث ، المقولات الـ ٥
الأربع ، العلة في العلو
الغائية ومشاكلها ، الو
قوالين الوجود وقوانين الفكر وتراثهما

