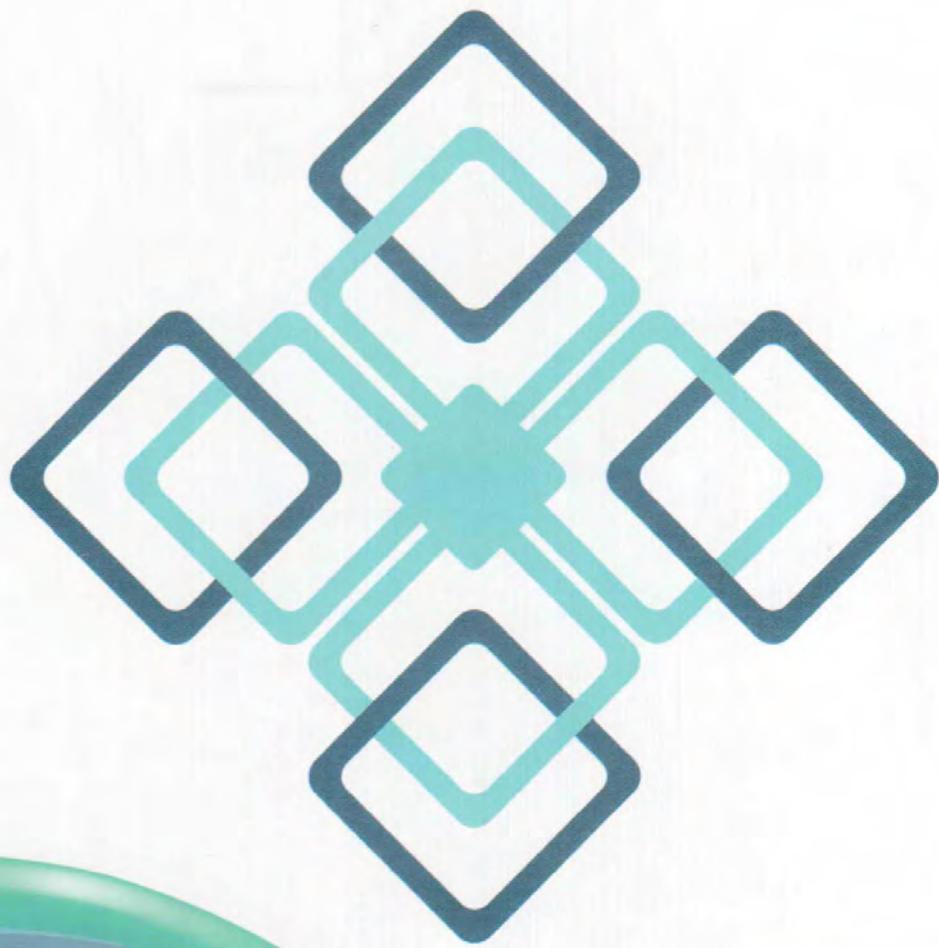


سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية | 8

# نَهْجُ الْعِقْلِ

تأصيل الأسس وتقويم النهج



تأليف: محمد ناصر

ashraf: الأستاذ الدكتور أيمن المصري



نهج العقل تأصيل الأسس و تقويم النهج

محمد ناصر

سرشناسه : ناصر، محمد  
Nasir, Muhammad

عنوان و نام پدیدآور : نهج العقل تصصيل الاسس و تقويم النهج / محمد ناصر ؛ اشرف ايمان المصرى.

مشخصات نشر : قم: محбین، ۱۳۹۲.

مشخصات ظاهری : ۳۶۸ ص.

شابک : ۹۷۸-۰-۷۶-۱۳۱-۶۰۰-۸

وضعيت فهرست نویسی : فیبا  
یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه: ص. [۳۶۷-۳۶۸] همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع : ادراک (فلسفه)

موضوع : شناخت (فلسفه)

موضوع : عقل گرانی

شناسه افزوده : مصری، ایمن

رده بندی کنگره : ۱۳۹۲ زن/۴۵/۸۲۸

رده بندی دیوبی : ۱۲۱/۳۴

شماره کتابشناسی ملی : ۳۳۶۴۹۸۲

## نهج العقل تصصيل الأسس و تقويم النهج

المؤلف: محمد ناصر

إشراف: الدكتور أيمن المصري

الإخراج الفني: عباس كبير

الناشر: دار المحبين

العدد: 1000

المطبعة: الوفاء

الطبعة: الأولى 2014 م

رقم الإيداع الدولي: 8-076-131-600-978

جميع الحقوق محفوظة لأكاديمية الحكم العقلية

WWW.AQLIYAH.COM

# **نَهْجُ الْعُقْلِ**

**تأصيل الأسس وتقويم النَّهْجِ**

**محمد ناصر**

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ





## **فهرس المحتويات**

١٧.....	<b>المقدمة .....</b>
<b>الباب الأول: تأصيل الأسس العقلية</b>	
٢١.....	<b>تمهيد.....</b>
٢٥ .....	<b>الفصل الأول: أوليات الإدراك ..</b>
٢٧.....	توطئة.....
٢٨.....	١. قاعدة التناقض .....
٢٩.....	٢. قاعدة العلية.....
٣٠ .....	٣. قاعدة السنخية .....
٣٣.....	٤. قاعدة القابلية .....
٣٣.....	٥. الواقع الخارجي .....
٣٧.....	<b>الفصل الثاني: أنواع الإدراك وقواه.....</b>
٣٩.....	١. الإدراك الحسي .....
٤١.....	٢. اختلاف المحسوسات .....
٤٣.....	٣. ضابطة الصحة والخطأ في الحس .....

٤٥	٤. الإدراك الخيالي
٤٦	٥. الإدراك الوهمي
٤٧	❖ تقسيم وتفريق
٤٨	٦. قوى الإدراك
٤٨	٧. القوة العاقلة
٥٠	٨. أهمية القوة العاقلة
٥١	<b>الفصل الثالث: خصائص الإدراك</b>
٥٣	١. الإدراك: تلقائي وتفكيرى
٥٥	٢. الإدراك: ناقص وتمام
٥٧	٣. التصور والتصديق
٥٨	٤. الإدراك: جزئي وكلى
٥٩	٥. حقيقة الإدراك الكلى
٥٩	٦. وجه التسمية بالكلية والجزئية
٦٠	٧. تمييز الإدراك الكلى عن إدراك اللفظ
٦١	٨. تمييز الإدراك الكلى عن الإدراك الخيالى
٦٤	٩. إمكان إدراك الهويات في ذاتها
٦٧	١٠. خصوصية القوة العاقلة
٦٨	١١. وحدة الحقيقة ومعناها
٦٩	١٢. مراتب الإدراك
٧٣	<b>الفصل الرابع: أنواع المعانى وتسلسل الإدراك</b>
٧٥	١. أنواع المعانى

٢. تسلسل العقل في إدراك المعاني ..... ٧٧	◇ تعقيب ..... ٨٠
<b>الفصل الخامس: هيئات التفكير وضوابطها ..... ٨١</b>	
١. الحمل: (هو هو) و(يقال على) ..... ٨٣	
٢. أنواع الحمل المقولي ..... ٨٦	
٣. تفصيل الحمل المقولي وإجماله ..... ٩٠	
٤. قواعد الاستنتاج التفكيري ..... ٩٣	
٥. الأشكال الأربع للدليل ..... ٩٧	
٦. ضوابط الاستنتاج من حيث جهة الحمل ..... ١٠٧	
٧. كيف الاستنتاج في الحمل الشرطي المتصل والمتفصل ..... ١٠٨	
<b>الفصل السادس: قوانين أخذ المواد ..... ١١١</b>	
١. الإدراك الحسي ومبنيته لليقين ..... ١١٤	
٢. التواتر ..... ١١٥	
توضيحة ..... ١١٣	

١٢١ .....	❖ طريقة التكرار.....
١٢٢ .....	٣. التجربة.....
١٢٥ .....	٤. ضوابط حفظ يقينية المادة في الدليل .....
١٢٥ .....	❖ علاقة المحمول بالموضوع.....
١٢٦ .....	❖ الأول .....
١٢٦ .....	❖ الثاني.....
١٢٧ .....	❖ الثالث.....
١٢٨ .....	❖ الرابع.....
١٢٩ .....	❖ الخامس.....
١٣٠ .....	❖ شرط يقينية الحمل بنحو ثابت.....
١٣١ .....	٥. نحو الإستدلال الموجب لل YYقين الثابت.....
١٣٢ .....	❖ حيثيات الحمل.....
١٣٣ .....	<b>الفصل السابع: كيفية استخراج الحمل الذاتي .....</b>
١٣٥ .....	توطنة .....
١٣٥ .....	١. العلاقة بين الاحوال والخصوصيات.....
١٣٦ .....	❖ التمييز بين أحوال الذات .....
١٣٧ .....	❖ التمييز بين الخصوصيات .....
١٣٨ .....	٢. تخدام نحوي العمل .....
١٤١ .....	<b>خاتمة .....</b>
١٤٣ .....	١. حاكمية المنهج العقلي .....
١٤٥ .....	٢. آثار سيادة المنهج العقلي .....

## الباب الثاني: تقويم النهج المناوئة للعقل

١٤٩.....	تمهيد.....
١٥٥.....	الفصل الأول: أوليات الإدراك.....
١٥٧.....	١. موضوعية أحكام العقل.....
١٦٤.....	٢. مبدأ عدم التناقض.....
١٦٩.....	٣. قاعدة العلية.....
١٧٠.....	◆ مع هيوم.....
١٧٧.....	◆ الجواب على هيوم.....
١٨١.....	◆ تأثير هيوم بلا حقيه.....
١٨٥.....	◆ محاولة كانط.....
١٩٧.....	◆ تقويم وتقييم لكلام كانط.....
٢٠٥.....	◆ عود على بدء.....
٢٠٥.....	◆ أقوال أخرى على قاعدة العلية.....
٢٠٩.....	٤. خاتمة البحث في أوليات الإدراك.....
٢١١.....	الفصل الثاني: إمكان مطلق المعرفة.....
٣١٢.....	١. حجج أغريبا.....
٢١٨.....	٢. حجج أناسيداموس على أصل امتناع المعرفة.....
٢٢٣.....	الفصل الثالث: إمكان المعرفة الحسية.....
٢٢٥.....	حجج أناسيداموس.....
٢٣٥.....	الفصل الرابع: حدود المعرفة.....

١. إمكان معرفة حقائق الأشياء.....	٢٣٧
❖ كلام القوني على إدراك حقائق الأشياء.....	٢٣٩
❖ التمييز بين مقامات ثلاث.....	٢٤٢
❖ المقام الأول.....	٢٤٢
❖ خصائص الكون والتحقق.....	٢٤٣
❖ خصائص الذوات.....	٢٤٤
❖ الذوات أقساط كمالية متفوّطة.....	٢٤٤
❖ الفرق في العلية بين المبدأ الأول والمحسوسات.	٢٤٦
❖ المقام الثاني.....	٢٤٧
❖ المقام الثالث.....	٢٤٨
٢. العلم بما لا يناله الحسُّ.....	٢٤٨
❖ مأساة.....	٢٥٠
<b>الفصل الخامس: نقض المنطق .....</b>	<b>٢٥١</b>
توطئة.....	٢٥٣
١. نقض القوني .....	٢٥٣
❖ الفرق بين القانون والتطبيق.....	٢٥٥
❖ افتراء وادعاء .....	٢٥٦
٢. نقض ابن تيمية الحراني .....	٢٥٩
❖ الإشكالات على الحد.....	٢٥٩
❖ بدعة التصور.....	٢٥٩
❖ حقيقة الحد.....	٢٦٢

٢٦٣ .....	❖ لماذا الحد؟ .....
٢٦٦ .....	❖ الإشكالات على القياس .....
٢٦٨ .....	❖ امتناع الإستدلال بقضية واحدة .....
٢٧٢ .....	❖ الفرق بين الذاتي واللازم .....
٢٧٣ .....	❖ شرط الكلية .....
٢٧٤ .....	❖ البدائي والنطري .....
٢٧٥ .....	٣. إشكالات الإسترأبادي .....
٢٧٧ .....	❖ قواعد الصورة وقواعد المادة .....
٢٧٩ .....	❖ الهيولي والصورة .....
٢٨٠ .....	٤. إشكالات دعابة المنطق الرمزي .....
٢٨١ .....	❖ الإستدلال بمقدمة واحدة .....
٢٨١ .....	❖ لغوية الشكل الأول .....
٢٨٣ .....	❖ الخلط بين الكلية والكبروية .....
٢٨٥ .....	❖ الإستدلال بالعلاقات النسبية قياسي .....
٢٨٨ .....	❖ الإنتاج من سالبيتين .....
٢٩١ .....	❖ لغوية القياس وعيبيته .....
٢٩٣ .....	❖ الإستدلال المباشر قائم على القياس .....
٢٩٤ .....	❖ تكرارية النتيجة .....
٢٩٥ .....	❖ لا استدلال بغير القياس .....
٢٩٧ .....	❖ بين القضية الكلية والقضية الشرطية .....
٢٩٩ .....	❖ تحقيق في حقيقة الحمل .....

٣٠٠ .....	❖ واقعية العلاقات الأربعه.....
٣٠٢ .....	٥. الكلام على التجربة والحدس والإستقراء .....
٣٠٤ .....	❖ تحقيق في حقيقة التجربة.....
٣٠٥ .....	❖ التفرقة بين أغراض ثلاث.....
٣٠٧ .....	❖ تحصيل الغرض الأول.....
٣١٠ .....	❖ الإتفاقي لا يكون دائميا ولا أكثريا.....
٣١١ .....	❖ قبلية قواعد التجربة.....
٣١١ .....	❖ بدعة حساب الإحتمالات.....
٣١٢ .....	❖ تحصيل الغرض الثاني.....
٣١٣ .....	❖ تحصيل الغرض الثالث.....
٣١٥ .....	❖ ضرورية الثاني في العلوم التجريبية .....
٣١٩ .....	<b>الفصل السادس: أقوال في العقل والعقلانية .....</b>
٣٢١ .....	توطئة .....
٣٢١ .....	١. إدغار موران.....
٣٢٤ .....	❖ تزوير وافتراء.....
٣٢٦ .....	٢. ميشل بيسينيه .....
٣٢٧ .....	❖ أحکام العقل العملية .....
٣٢٨ .....	٣. محمد عابد الجابري (نسبة قواعد العقل).....
٣٣٠ .....	٤. علي حرب (غرور العقل).....
٣٣٢ .....	❖ تحقيق في غرض الإدراك .....
٣٣٦ .....	٥. عقل أم عقول .....

٦. تقويض العقل وتفكيره ..... ٣٣٩
٧. مع متكلمي الديانات (العقل قد يخطئ) ..... ٣٤١
❖ تحقيق في ضابطة الإحتراز عن الخطأ ..... ٣٤٣
❖ ضرورة سلامة القصد ..... ٣٤٥
٨. مع المجلسي ..... ٣٤٨
٩. مدركات فوق طور العقل ..... ٣٥٠
١٠. التنوير العقلاني ..... ٣٥٣
❖ بين أرسطو وكانط ..... ٣٥٤
❖ فبركة التنوير ..... ٣٥٦
<b>الخاتمة ..... ٣٥٩</b>
١. نتائج إقصاء المنهج العقلي ..... ٣٦١
٢. توصية ..... ٣٦٤
<b>المصادر ..... ٣٦٥</b>



## المقدمة

أيها القارئ، يا صاحب الفكر المتيقظ، والنفس الملهمة بعشق الحق والحقيقة، يا من أرقته ضوضاء دعاة الفكر وحملة القلم الأعرج، وأفرز عنه مستنقعات المذاهب والفرق، وأقعدته متاريس المتعصبين عن سلوك درب الخلاص، وثبتّطه حانات المتهتكين عن حمل لواء الحقيقة، يا من ذقت من معين العقل عذوبته، وشاهدت بكلّك من دروب الفكر أقومه، يا من ذرفتك دمعةً اقشعرت لها أوصالك كلما ذكرت مقصداك وعاينت حلمك حينما تغشى الإنسانية سماء الكمال فترى الإنسان في مهد العقل يُسقى من صنوبرة الفكر الرصين قد ألبس من نسيج دستور الكاملين.

أيها القارئ الذي عزّ وجوده، وأخلأه الزمان من سلة جوده، أدعوك وكلّي أملّ وثقة أنك ستجيب دعوتي، وتجوب بقلمك على بضاعتي، فتصفحها متفحّضاً بذهنية العاشق للحق، المتجرّد عن كل موروثٍ خلق، مستنيراً بعقلك المستوحش الغريب؛ ليجد ذاته فيها، فينفض عنّه أشواك التغرب ويترسّ بدروع الحقيقة فيقي نوره الخفوت.

إليك أيها القارئ هذا الكتاب أعرض فيه منهاج العقل الرصين، ودستور الفكر المتيقن، بأسلوب البرهان القويم؛ عسى أن تتخذه معاً مسلكاً وملادزاً

آملين أن يقود عقولنا إلى كمالها النظري باقتناء الحقيقة، ويهدي نفوسنا إلى كمالها العملي باقتقاء أثر الفضيلة.

وقد صنفته في بابين الأول منها: قواعد وأسس تشرع من أولى المدركات اليقينية؛ أعني قاعدة امتناع التناقض - التي بُخسَ حقُّها وجُهِلَ قدرُها - فارتقي منها إلى سلسلة القواعد المتفرعة عليها والمدينَة لها، فأشيدَ صرخ العقل الشاهق، ليستعصي على المغرضين هدمه ويهدي الحائزون بنوره، ناسجاً بإبرة الحكمة خيوطَ الفكر؛ ليتشكلَ منطقُ العقل كصوانٍ بارقٍ من غير احتكاك، دون أن ألوث الفطرة بعنجهية الجدل وقدارة المرأة، بل سائرا مع العقل كما هو، مستنبطاً إياته ومستجدياً نعماه مكتفياً بهداه، فكانت لوحَةً عصماءً توحِي للنبيه بما يغنيه، وتحن على المتعلم الصبور كيما من عسلها ترويه.

والثاني منها: مغتسل بارد يجلو صدأ النفوس ويدرها مستبشرة وقد مزقت لحاف العبوس من فرط معاينة الحرب الضرروس، فكشفت فيه عورات المختالين، وسوَدَتْ فيه وجوه المستغلين وقوَمتْ به النُّهج وعدَلتْ الفكر لتكتمل به المسيرة وتحط عنده سفينة الحقيقة.

فأرجو من لا يرجى سواه أن ينفعني به، ومن قراه ووعاه ويحرسنا من الزلل والخطل حيث لا عاصم الا اياه والسلام والتحية على من اتبع هداه.

## الباب الأول

# تأصيل الأسس العقلية

تمهيد

أوليات الإدراك

أنواع الإدراك وقواه

خصائص الإدراك

أنواع المعاني وأنحاء الإدراك

هيئات التفكير وضوابطها

قوانين أخذ المواد

كيفية استخراج الحمل الذاتي

خاتمة

❖ الفصل الأول

❖ الفصل الثاني

❖ الفصل الثالث

❖ الفصل الرابع

❖ الفصل الخامس

❖ الفصل السادس

❖ الفصل السابع



تمهید



## تهنيد

مسكين أيها العقل، لم تسلم الطعن، حتى ممن رفع عَلَمَ نُصرتك، فكيف  
بمن جحدك قُدرتك، وأهان رفعتك، فكنت وحيداً بين مفرطٍ ومفرطٍ، وبين  
غالٍ وقالٍ.

منذ بزغ فجر الفكر على بسيط الكون، وسعى الإنسان ليمزق خيمة الجهل،  
وينير ظُلْمَ الجهة، كان الغرورُ بالذات والأنسُ بالمعتود قريين لفكرة، قد  
تمهراً التزين له، وإخفاء حفرهما عنه، فأضحت أسيراً يُقاد بعيداً عن التجدد  
في الفكر، والانضباط في الإدراك.

ولأنه فاعل عن إرادة، وإرادته إنما هي لما يناسب كماله، فإذا راك المناسب  
لكماله مبدأ لإرادته، فكانت سلاسلُ الغرور والمانوسِ حيث تحكمت في  
سير فكره منشأً لفقدان إدراك كماله وتحول إرادته للمناسب إلى إرادة للمنافي  
متلبساً بزيه.

ولأن الشيء إما أن يكون وإما ألا يكون، فهو هو، وليس غيره فهو واحدُ  
الهوية، أما معايراته فيمكن أن تتکثر دون أن تحصر فكان إدراك الشيء الواحد  
واحداً، وإذا راك المعاير قابلاً للتكثير بتکثيره.

وإذا ألبسَ المغايرُ ثوبَ الهوية وقاد الفكرَ سلطانَ الغرورِ وعربةَ المأنوس  
كان تعدد الإدراك عن هوية الأمر الواحد تابعاً لـتعدد الأغيار التي طلّيت بلون  
هويته، فزاغت أبصارُ المنقادين عنه وتلوّنت مناسباتُ الكمال، فـتـخـالـفـتـ  
الـإـرـادـاتـ وـتـكـثـرـتـ الأـفـاعـيـلـ وـتـبـاـيـنـتـ.

وتحت عباءة الزمن سار أسطول الفكر يبذّر بعضه بعضاً حتى ضاقت عليه  
الأبهر بما رحبت فـتـسـمـرـتـ أـلـامـهـ تـنـاطـحـ وـتـغـارـقـ فـتـشـوـهـ الفـكـرـ،ـ وـبـدـلـ أـنـ  
يـعـلـوـ إـلـاـنـسـانـ نـحـوـ كـمـالـهـ مـرـقـهـ أـشـلـاءـ وـتـاهـ عـنـهـ غـورـاـ.

ولكن في ضوضاء هذا التيه كله - ورغم وابل سهام المستفكرين - جذّ  
المسيّر متقدلاً بجراحها ماردُ الفكرِ الرصين ودستورِ الكاملين.

واذ بلغ الأمر آخره وتصدّأت عجلات الزمن من قبح غرور المستألهين  
ولعاب خبث المستفكرين، آن أوان الجسم وكشف عورات الخصم، وقصّ  
أجنحة الخفافيش بتضميد الجراح، وتجديد اللقاء؛ ليستأنف الفكرُ فكره  
ويستعيد العقلُ عرشه.

قد دق ناقوس العودة بالذات إلى ساحها فـنـعـرـيـهـاـ منـ خـرـقـ الزـمـنـ،ـ وـنـجـمـعـ  
لـبـنـاتـ العـرـشـ فـنـتـنـظـمـ الأـسـسـ،ـ وـنـخـطـ النـهـجـ وـنـحـيـكـ أـصـوـافـ الفـكـرـ عـقـدةـ فيـ  
إـثـرـ عـقـدةـ؛ـ لـنـكـسـوـهـاـ درـعـ الـحـقـ وـنـمـسـكـهـاـ إـبـرـةـ الـحـكـمـةـ لـتـفـقـأـ عـيـنـ الجـهـلـ.

**الفصل الأول:**

## **أوليات الإدراك**

◦ قاعدة التناقض

◦ قاعدة العلية

◦ قاعدة السنخية

◦ قاعدة القابلية

◦ الواقع الخارجي



# أوليات الإدراك

## وطئة

إننا نشعر بذواتنا ونعيainها بالوجودان، ونعاين حالاتها المختلفة والتي منها الإدراك فنجد أننا لا نفك عن كوننا ندرك شيئاً ما فإذا كانا مستشعاً لنا وماندر كه محكي لنا، فليس الإدراك إلا انحكاء شيء ما للذواتنا.

وأول ما ينحكي لنا هو ذواتنا وحالاتنا المستشعاة لنا، فندرك أننا ذوات لها قوة إدراك، وأننا محل لتعاقب حالات مختلفة مثل شعورنا بالجوع والعطش والشبع والإرتواء والفرح والرضا والحزن والغضب وغير ذلك من وجدانياتنا التي هي أول ما ينحكي لنا.

ولكي ننسج خيوط الإدراك بإحكام واحتراف لن يفوتنا الالتفات إلى كل عقدة بتفحص البصير تشتتاً من انزلاق أقدامنا بزيت السذاجة، ولذلك وجب أن نتوقف هنيهة، ونعود متفحصين لإدراكنا ذواتنا وحالاتها؛ لنجد أننا لن نتعداه إلا وقد تنبهنا إلى أنه يستبطن إدراكاً يحفظ تماسكه ونستند إليه ضمناً في إدراكنا لها بنحو أنه لو جرد عنه لما تأتى لنا استيقاً إدراك البة، وليس ذلك إلا إدراكنا امتناع اجتماع الشبوت والانتفاء معاً لشيء بعينه؛ إذ

لأننا ندرك ذلك كان إدراكتنا لذواتنا وحالاتها مستحكما، يمتنع عليه الشك إذ ندرك أن وجودنا لذاتنا وحالاتها يمتنع اجتماعه مع عدم وجودنا لها وندرك أن إدراكتنا لها يمتنع أن يكون لا إدراكتها، أو إدراكتها ليس لها، فيكون إدراكتها لأنها مستلزم لكون وجودنا لها بعينه، لا وجودنا لها أو وجودنا لا لها فيكون وجودنا لغيرها، وبالتالي تكون هي وليس هي.

ومنه نتبين إلى أن إدراكتنا أن الشيء هو هو يستند إلى إدراكتنا أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ولا هو معا.

## ١. قاعدة التناقض

ومن هنا ومن أول الأمر نتبين إلى أن الشيء أي شيء إما أن يكون وإما لا يكون، واجتماع كونه ولا كونه ممتنع لا يقبل التخلف، بل إن القول بتأخره يعني عدم إمكان اجتماع تخلفه ولا تخلفه معا، وبالتالي قول به وبعدمه معا، وبالتالي حتى القول بتأخره يحتاج في استثنائه إلى القول بعدم التخلف، فيلزم من إثباته نفيه، ولو لا ذلك لما تأتي أن ندعى أي إدراك بما فيه هذا القول عنه.

ومن هنا ندرك أن أي إدراك لا يمكن استئثار صدق حكماته إلا إذا كان فرض تخلف الواقع عن مطابقة محكيه مستلزم للجمع بين الشيء وانتفائه معا، فمتى ما أمكن خطأ الإدراك أمكن أن يكون نقىض المدرك واقعا، وبالتالي لن يكون إدراك منقوضه مستوثقا فيتوقف استئثار الإدراك على كون نقىض المدرك ممتنع الوجود، بأن يكون فرض وقوعه فرضاً للجمع بين النقىضين. فالأساس الأول والأوحد الذي يستند إليه استئثار كل إدراك وتقولب

على طبقه كل الأشياء أينما وكيفما وحيثما فرضت هو أن الشيء وانتفاءه يمتنع اجتماعهما معاً، وهذا الأساس هو ما يسمى بقاعدة امتناع اجتماع الشيء ونقضيه، لأن نقض كل شيء انتفاءه.

ومن هنا يأبى الإدراك منا أن يكون إلا إذا كان خلاف المدرك مستوجباً لفرض الجمع بين النقيضين، فينعقد الإدراك له لكون الواقع يأبى أن يكون لخلافه؛ إذ في خلافه فرض جمع للنقيضين والواقع يأبى التناقض.

وإذا انجلى لنا ذلك وتنبهنا له؛ اعتصمنا به واتخذه فعل الإدراك ملاداً في سيره ومقاييسه لإصابته ومدفعاه عن خطائه.

## ٢. قاعدة العلية

بالبناء على هذا الأساس نشرع في سفر الإدراك فنلتفت لذاتنا، ونتأمل كونها وفعاليتها فنجد أنها مسبوقة بالإنتفاء، ويجوز عليها الإنفقاء فيما بعد، فندرك أنه متى لم يكن الشيء ثم كان، فليس كونه من ذاته ولا هو مستغنٍ في فعليته، بل محتاج ومفتقر إلى غيره لأنَّ استغناءه في فعليته وتماميته في ذاته تستلزم امتناع انتفائه؛ لأن الذات، أي ذات هي هي، وليس غيرها، فإذا كانت مستغنٍة وتماماً بنفسها فهي كذلك، ففرض انتفائها يعني أنها ليست هي فتكون هي وليس هي معاً، وبالتالي ففرض لاجتماع النقيضين، وبالتالي ندرك أنه متى ما كان الشيء بعد الإنفقاء ففعاليته ليست بذاته وإنما بغيره؛ إذ فرض خلاف هذا المدرك ففرض لاجتماع المتناقضين.

ثم إنَّ فعلية أي شيء بعد أن كان منفيًا لا حقة لإمكان أن يكون بالفعل وإن

يكون شيئاً و ذلك بأن لا يكون فرض ذاته مستلزمًا للجمع بين الشيء ونقضه إلا كان ممتنعاً عليه أن يكون بالفعل و شيئاً هو تلك الذات المفروضة فليس هو شيء أصلاً، بل لا (هو) إلا في أفق الفرض بالتركيب بين المعنى ونقضه فيلزم من فرض فعليته فرض اجتماعهما، وهو فرض لفعالية ما تمنع فعليته لإباء رحم الوقع عن اجتماع النقضيين فيه معاً.

وبالجملة إن فرض فعلية أي شيء بعد انتفائه يتوقف على كونه قابلاً في نفسه لأن يكون بالفعل، وهذا فرع عدم كون المفروض فعليته مستجمنا للمتناقضين.

### ٣. قاعدة السنخية

ومن هنا فالشيء أي شيء إما أن يكون تماماً في ذاته فهو مستغنٍ في فعليته فلا يمكن فرض عدمه؛ لأنَّه فرض لاجتماع الشيء ونقضه، وإما أن يكون غير تام الذات يجوز عليه الإنفاء فهو محتاجٍ في فعليته إلى غيره، وما كان كذلك فهو قبل فعليته لا شيء، بل ليس هناك ما يقال له (هو) قبل الفعلية إلا بلحاظ ما يمكن أن يصح صدوره عن هوية السابق المستندة إليها هوية اللاحق و فعليته.

وبالتالي فقسط اللاحق من التمامية والكمال - أي خصوصيات هويته - تتبع ما تصح خصوصية السابق فعليته عنها وبتوسطها، ولا يمكن أن يكون للاحقة خصوصيات ليست مستندة إلى ما يصح صدورها عن هوية السابق وتابعة في قسطها إليه؛ إذ ليس قبل فعلية اللاحق إلا الليس الممحض، ففرض خصوصية فيه تستقل عن خصوصية هوية السابق فرض لاستغناء اللاحق

في فعليته عن السابق ولو في بعض خصوصياته، والحال أنه محتاج في فعليته، وقبل الفعلية ليس محضًّا، فيكون فرضاً للجمع بين استغنائه ولا استغنائه، وهو جمع بين النقيضين، وما كان فرضه مستلزمًا لذلك فهو ممتنع الفعلية لأنَّه ليس بشيء يمكن أن يكون بالفعل كما سلف.

**والنتيجة** أننا ندرك أنه لا يمكن أن يكون شيء محتاجاً في فعليته إلى غيره ويستقل في خصوصيته بما استند إليه في الفعلية وصيروته (هو)، إذ خلاف هذا المدرك فرض للجمع بين النقيضين.

بما أنَّ اللاحق يستند إلى خصوصيات مستنده التي يصحُّ منها صدوره عنه فكما أن تعمي قسط كمال اللاحق وخصوصيته عن القسط والخصوصية التي تصحيح خصوصية السابق صدورها عنه مستلزم للجمع بين النقيضين، فكذلك فرض تخلف اللاحق في خصوصيته بحيث تكون خصوصية السابق تصحيح صدور ما قسط كماله ونحو خصوصيته يعلو على قسط المفروض صدوره ويفضل خصوصيته فإنه فرض مستلزم لذلك أيضًا؛ لأنَّ المفروض كون اللاحق مستنداً في صيروته (هو) إلى السابق، فتختلفه عن القسط الذي يصح صدوره عنه يستلزم تخلف الإسناد إليه وتوقف تذوته عليه فيكون صادراً وغير صادر عنه معاً.

فطالما أنَّ اللاحق في تذوته وفعاليته يستند إلى السابق فلا يمكن زيادة أو نقصان قسط كماله عن الحدود التي يصح كمال السابق صدورها عنه فلا يمكن تعدد الصادر عن السابق بما هو صادر عنه؛ لأنَّ التعدد فرع التمايز والتغير من جهة ما، بحيث إنهمما إنما يكونان بزيادة أو نقصان في الخصوصيات فطالما أنَّ قسط الصادر وخصوصياته تابعة لما تصححه ذات

مستنده، وبما أن ذات كل شيء هي فهي واحدة بالضرورة فما تصحح صدوره قسط واحد كذلك، وإنما ينشأ التعدد وتفاوت خصوصيات ما يستند إلى الذات بالنقص والكمال بتوسط دخالة خصوصيات غيرها لا بنحو أنها شريكة للسابق، بل بنحو أنها مصححات اقتصار اللاحق المجعل في ذاته بقسط كمالي ينقص عن القسط الذي يصح استناده إلى السابق ابتداءً.

ومن هنا يستبين أن المصحح لصدور أي شيء هو ذات السابق الأول على الإطلاق ذو الذات التامة والكمال المطلق، إلا أن ما هو مصحح اقتصار كون الصادر في نفسه ذا قسط كمالي ما هو الشروط التي تحفّ بصدره ويقولب في ذاته تبعاً لها.

فال الصادر الأولي بالصدور هو أعلى قسط كمالي، يمكن أن يكون عليه الصادر بما هو صادر ومجعل، فاقتصره على ذلك القسط هو لاحتفافه بخصوصية متوقفيته على غيره، لتصحح فعليته؛ إذ كونه هو ذلك القسط منشأ لاحتياجه إلى السابق؛ لعدم كونه القسط التام من الكمال ليستغني عن غيره.

ومن ثم فإن الثاني في أولوية الصدور إنما كان كذلك لما له في ذاته من قسط كمال ينقص عما يصحح الأول صدوره؛ لأنه لا يصح فرضه إلا في طول الأول، وإنما كان هو في ذاته لخصوصية ملحوظيته الطولية للأول وطالما أن الصادر الأول في الأولوية ينقص عن قسط كمال التام كملاً كان مصححاً لصدر الأنقص منه عنه، فالصدر دائمًا يستند إلى التام كملاً أما محدودية قسط الكمال ومصحح محدوديته بذلك القسط فتستند إلى خصوصيات التي تحفّ به وبصدره.

وبالتالي فمقتضى استقلال السابق في استناد اللاحق بما هو لاحق إليه في كونه (هو) تبعية قسطه للقسط الذي يصحح السابق صدوره بما هو لاحق عنه دون تعدٌ أو تخلف.

#### ٤. قاعدة القابلية

مما تقدم يعلم أنه إذا كانت هوية اللاحق تفتقر في فعليتها إلى ثالث هو محل وحامل لها لم يكُف في فعليته فعلية مستنته، بل لا بد من فعلية محله وحامله، وبالتالي لا يستقل مستنته في تحديد قسط تماميته وخصوصيات هويته؛ إذ لا بد من كون محله قابلا لفعلية تلك الخصوصيات، وإلا امتنع فعليتها؛ لأن عدم قابليتها لها يعني عدم إمكان فعليتها ففرض فعليتها دون قابلية المحل جمع بين إمكان فعليتها ولا إمكانها لأن فرض الفعلية فرع إمكان الفعلية، فتكون الفعلية ممكناً وليس ممكناً معاً، ولذا لا بد أن تكون خصوصية هوية اللاحق تتبع خصوصية مستنته ومحله الحامل له، فبحسب قسط المحل من القابلية لخصوصيات مستنته تحدد خصوصيات هويته.

#### ٥. الواقع الخارجي

بالإسناد إلى ما تقدم إذا تفحصنا حالاتنا التي نجدها لأنفسنا ونشعر بها على التعاقب والتبدل حيث نجد أننا نحزن ثم نفرح ونجوع ثم نشبع ونخاف ثم نأمن.... بان لنا أنها لا يمكن أن تجتمع معانا لما بينها من التناقض والتصادم بحيث إن كوننا بحال يعني أننا لسنا على الحال الأخرى المنافرة لها.

وإذا توجهنا إلى أن تعاقبها ليس بفعلنا وإرادتنا، بل نجد مقهوريتنا لكونها فينا فقداننا لها، فننوجه إلى أن كونها كذلك لا يمكن إلا أن يكون مستندًا إلى ما هو غيرها وغيرنا وإلا لما كانت لتكون بعدم الامتنان تكن وما كانت لتزول بعد أن كانت تتبع لما بان وتقرر سابقاً.

وإذا توجهنا إلى أنها تكون فينا بعد فقدانها توجهنا إلى أن كونها فينا مما تقبله ذواتنا، وإلا لما أمكن أن تكون فينا، والحال أنها فينا، فذواتنا قابلة لها قبل كونها فيها؛ لأنَّ حلول أي شيء في محل فرع قبول ذلك المحل وتهيئه له كما تبيناه سابقاً.

وكما أنَّ حلولها يتوقف على قبول ذواتنا، كذلك خصوصيتها في ذواتنا تتبع خصوصيتها ونحو قابليتها، وإلا رجع إلى أن حلولها غير مستند إلى قابلية المحل فكما أن الكائن بعد انتفاء يتبع في خصوصيته التي هو بها شيء خصوصية فاعله أي ما استند إليه، ومنه صار شيئاً بالفعل كذلك الكائن في محل فإنه مضافاً لذلك يتبع في خصوصيته التي هو عليها في المحل خصوصية المحل ونحو قابليته وقد تبينا ذلك.

وبالجملة فإن للشيء ذاته وخصوصياته، ولا يمكن إلا تكون له؛ إذ يلزم أن يكون هو وليس هو، وكل خصوصية هي للشيء من ذاته فلا يمكن انتفاوها عنه، إذ كونها من ذاته يستلزم فرضها مع فرضه، وإلا كانت من ذاته ولم تكن، ومتى ما كان تتحقق الخصوصية للذات بعد انتفاء فليس ثبوتها للذات من الذات بالإستقلال وإلا لما جاز انتفاوها عنها وإلا كانت كذلك وليس كذلك معاً.

وبالتالي ليست تلك الحالات بهوياتها وخصوصياتها إلا بحسب القابلية التي لذاتها والخصوصية التي للفاعل ونحو الإرتباط بينهما فكما أن كون تلك الحالات عن فاعل وفي قابل مما أدركنا واقعيته بالضرورة لاستلزم فرض خلافه فرض الجمع بين النقيضين، فكذلك كون خصوصياتها إنما هي بحسب حال خصوصية الفاعل وحال خصوصية القابل ونحو الإرتباط، مما ندرك كذلك واقعيته بالضرورة لاستلزم فرض خلافه فرض اجتماع الشيء ونقيضه.

وبذلك تكون بتبيننا للأساس الأول والوحيد الذي نستند إليه في إستئناف أي إدراك وضبط واقعيته قد ارتقينا وتبيننا عدة أساس آخرى لا تقبل التخلف تبعا لاستنادها لما لا يقبل ذلك البتة كما مر.

وإذا انجلى لنا ذلك فلنعد إلى صومعتنا لنغوص في تفحصنا لنحصد أساسا آخرى.

\*\*\*



**الفصل الثاني:**

## **أنواع الإدراك وقواه**

- الإدراك الحسي
- اختلاف المحسوسات
- ضابطة الصحة والخطأ في الحس
- الإدراك الخيالي
- الإدراك الوهمي
- قوى الإدراك
- القوة العاقلة
- أهمية القوة العاقلة



# أنواع الإدراك وقواه

## ١. الإدراك الحسي

إننا نجد أنّ لنا بدنًا له أعضاء، نملك التصرف في العديد منها، ويرد علينا بتوسطها كثير من الحالات، فلنا أعين يحصل لنا بتوسطها شعور باللون وامتدادات وأشكال، ولنا آذان يحصل لنا بتوسطها شعور بأصوات، وكذا أنف يحدث لنا بتوسطه شعور بروائح، ولسان يحصل لنا بتوسطه شعور بطعم، ونجد أن بدننا كله يتوسط في شعورنا بخشونة وملوسة وقساوة وليونة ورطوبة وجفاف وغير ذلك من الحالات التي تتعاقب، ونشعر بها ونعيينها وجداناً بتوسط الأعضاء، كما نجد أن نحو تصرفنا بالحواس دخيل في تعاقب تلك الحالات أو انتفائها.

ثم إذا تفحصنا حالاتنا الحسية نجد أنها ليست من فعل النفس وابتداعها، بل نجد من أنفسنا أنها حين الإستشعار بها تكون متلقية لها بنحو الرغبة أو النفور والإستيناس أو الإشمئزاز، مما يستدعي تحركاً وتصرفًا بحواسنا للإستزادة أو الإزالة، وذلك لأننا نجد تلك الحالات لأنفسنا بما هي آثار غيرنا فيها وانفعالات ذواتنا بتوسط ارتباطها الحسي بغيرها، لذلك كان إدراكتنا لتلك

الحالات بنحو الحكاية عن أثر ما هو غيرنا في أنفسنا.

مضافاً إلى أننا ندرك أن هذه الحالات لا يمكن أن تكون من ذاتها؛ أي بأن تكون تلك الحالات بذاتها فاعلة فيها؛ لأنها ليست إلا حالات لأنفسنا ولنست هويتها؛ إلا أنها حالة لها، ففرض انفصالتها عن النفس نفي لهويتها، فلا شيء أصلاً حتى يمكن فرض فاعليته وتأثيره، وحيث إن الكائن بعد الإنفصال لا يمكن أن يكون كونه من ذاته، وإنما يلزم فرضه كائناً قبل كونه فيجتمع كونه ولا كونه معاً كما تبيناً امتناعه، ولا يمكن أن تكون من ذاتنا؛ لأننا فضلاً عن وجdanنا لعدم فاعليتنا لها ولمقهوريتنا في كونها فيها فإن كونها من الذات لا يجتمع مع زوالها وتبدلها وتدريرجيتها؛ لأن ما هو من الذات فهو مع الذات ويفرض في طول فرضها، وتخلفه عنها مع كونه منها فقط يعني أنه منها وليس منها، وهو جمع بين المتنافيين بين الإمكان.

وبالتالي طالما أنها ليست بمحضر فعلنا ولا بفعلها ففعاليتها فيها ترتبط بغيرها وغيرنا، ولذلك كان إدراكنا لحالات النفس الحسية بما هي مرتبطة بغيرها عبر الحواس بنحو الحكاية عن نحو تأثير النفس بتوسيط ارتباط الحواس بخصوصية ما هو غيرنا ولهويته في عرض هويتنا وهو خارج نفوسنا.

وحيث إن ما هو غيرنا وخارج نفوسنا لا يمكن أن يكون بنفس هويته معزز عن قابلية النفس منشأ لها، وإنما كانت لتكون في النفس، والحال أنها كذلك، كما أن محضر كونها للنفس ليس لمحضر كونها قابلة وكونه منشأ؛ إذ لو كان كذلك فحيث إننا نجد من أنفسنا أننا نحصل على نسخ متماثلة بنحو أنها حاكية عن هوية بعينها فيلزم أن تكون للهوية الواحدة بنفسها تأثير الحالات متماثلة، وبالتالي تكون متعلقاً لإدراك نسخ متماثلة عنها، وبالتالي

الجمع بين المتنافيات من جهة واحدة.

مضافاً إلى استلزماته إمكان حصولها للنفس حتى مع عدم استعمال تلك الأدوات، والحال أننا نجد من أنفسنا بنحو بَيْنَ جداً أن حصول تلك الحالات وإدراك النسخ الحاكية يتوقف على إعمال تلك الأدوات فلا ندرك أشكالاً وألواناً إلا إذا فتحنا عيوننا، ولسنا ندرك أصواتاً إذا سددنا آذاناً، وهكذا باقي الأدوات، وبالتالي فإنَّ حصول تلك النسخ يتوقف مضافاً إلى قابلية النفس وفعالية هوية ما هو خارج النفس على حصول الإرتباط بين هذه القوى وبينها، وتبعاً لنحو ذلك الإرتباط وخصوصية الطرفين تحصل في النفس انفعالات بها، ويكون إدراكتها إدراكاً لخصوصيتها بما هي لها ذلك الأثر في النفس.

ولذلك كان تبدلها وتعاقبها تابعاً للتبدل نحو الإرتباط أو الغير المرتبط به؛ ولذلك كانت الحواس أدوات النفس لحصول الحالات الحسية التي يادراكتها ينحكي للنفس خصوصية الغير بما لها ذلك الأثر الحسي في النفس بتوسيط الإرتباط عبر الحواس، بحسب خصوصيات تلك الحواس.

## ٢. اختلاف المحسوسات

ثم إذا تفحصنا تلك الأدوات التي لأبداننا، والتي نسميها حواساً بان لنا أنها تتباين في خصوصية ما تفعل النفس به بتوسطها، ويمتنع تبادلها في ما بينها؛ إذ إنَّ أدوات الحس متباعدة في خصوصياتها، فيلزم أن تلك الحالات ونسخها المحكية تتباين كذلك؛ إذ قد بان لنا سابقاً أنها لا بدَّ أن تستند في كونها للنفس، وفي خصوصيتها إلى هويات خارج النفس، بما لها من خصوصية، وهي المحسوسات، فكما كان حصولها مستنداً إلى قبول النفس بحسب أداة

الحس وفاعلية ما هو خارج النفس بتوسط الإرتباط بأدوات الحس كذلك كانت خصوصيتها مستندة إلى خصوصية أداة الحس والمحسوس والإرتباط، وإلا لزم كما تقدم كون خصوصيتها بمعزل عن القابل والفاعل والإرتباط، وبالتالي إما أن يلزم استناد الحصول للخصوصية بما هي تلك خصوصية إلى نفسها، أو عدم استنادها إلى شيء أصلاً وكلاهما مستلزم للجمع بين المتنافيين وبين الامتناع.

وعليه فخصوصية الحالات والنسخ المدركة تتبع خصوصية أداة الحس وخصوصية الإرتباط، وخصوصية المحسوس، فيكون اختلاف سُنْخِ  
الخصوصية التي للمحسوس مستوجبًا لاختلاف أداة الحس القابلة للإنفعال  
بها، وبالتالي اختلاف إنفعال النفس والصورة الحاكمة سِنْخًا، فلا المبصر  
بسموع ولا الملموس بمتدوق، أما مع الإتحاد في أداة الحس واختلاف  
نحو الإنفعال فيرجع إلى اختلاف المحسوس، أو اختلاف نحو الإرتباط.

ثم إننا نجد من أنفسنا أنَّ حالاتنا الحسية المتباينة سِنْخًا، وكذلك إحساساتنا  
بتوسط أدوات الحس المتعددة تتعاقب تارة، وتتصاحب أخرى، وتتفاوت  
ثالثة، فقد نرى ونسمع على التعاقب، أو على التصاحب، أو على التفارق،  
وكل ذلك باقي الإحساسات والأدوات، وبالتالي فإنَّ منشأها لا يمكن أن يكون  
أمراً واحداً ومن جهة واحدة، وإنما انفكَت عن التصاحب، ولذلك نفوسنا  
متى سمعت لزم أن ترى وتشم وتلمس معاً، وغير ذلك من الحالات، ولا متنع  
الافتراق فضلاً عن التعاقب، والحال أن وجdanنا وإدراكنا لخلافه ونقضيه.

ومن هنا يتبيَّن أن المحسوس إنما يتوجه إلى هويته خارج النفس بتوسط  
إنفعال النفس به عبر أدوات الحس، وحصول صورة خصوصيته الحسية

المنوط بارتباط المحسوس بأداة الحس المناسبة لخصوصيته، ولو لا هاتيك الأدوات لما كان لتوجه النفس إلى المحسوسات عبر صورها الحاكية عنها من سبيل؛ لأنها ليست للنفس بهويتها وإنما بنسخها الحاكية عن هويتها، وبما هي خارج النفس بتوسط انفعال النفس بها، وبانتفاء ما بتوسطه الإرتباط امتنع التوجه إلى ما معه ترتبط.

### ٣. ضابطة الصحة والخطأ في الحس

مما تقدم يتبيّن لنا ما للمحسوس بالنسبة إلى النفس من خاصية؛ إذ ما يقبل الحصول للنفس بأداة الحس إنما هو عند النفس بصورة حاكية عنه، بالنسبة إلى النفس التي لها قوة الحس، بحسب حال تلك القوة، وبحسب حال المحسوس، أي بحسب نحو الإرتباط بينهما فحكايتها عن المحسوس منوطة بحاليهما، لا حكاية غير مقيدة، فلا يجب مطابقة الحاكي لمحكيه كما هو في نفسه بمعزل عن الحالين.

ولذا ندرك أن مجرد توجه النفس إلى المحسوس، عبر ما يحكى عنه، ليس كافيا عند النفس للتوجه إلى كون المحسوس كذلك في نفسه بمعزل عن حاله بالنسبة إلى أداة الحس، وبمعزل عن حالها حين الحس، ففرق بين ما عليه ما يقبل الإحساس من الخصائص في نفسه، وبين ما يحصل للنفس بأداة الحس بحسب الحالين جميعا أو أحدهما.

ولذلك ندرك أن صورة المرئي بالعين عن بعد ليست حاكية عن شكله أو لونه أو حجمه، بحسب ماله في نفسه، بل بحسب حاله من البعد؛ لأننا ندرك محدودية أدوات الحس، فالعين تتأثر بمقادير المسافة، والسمع يتأثر بمراتب

الصوت، وهما مع الذوق والشم واللمس يتاثرون بحالات المرض، ولذلك توقف المطابقة بين محكي الصورة الحسية وخصوصيات المحسوس في نفسه، على كون تلك الأدوات ونحو ارتباطها به على الحال الذي لا يقتصر فيها عن انتساخ ما يحكي عنه بما هو في نفسه، ولا يقتصر هو عن التأثير كذلك، ومع انتفاء ذلك نضطر في تحديد خصوصية المحسوس في نفسه بحسب أداة ما للإستعانة بأداة أخرى تلازمها في التأثير؛ لتلازم خصوصيتي المحسوس المناسبين لهما، لأن نرى العصا التي بعضها في الماء منكسرة غير مستقيمة فنستعين بأداة اللمس لندرك انبساط اللمس وعدم انحداره، حيث إن استقامة المرئي وانبساطه باللمس متلازماً، فندرك حال العصا في نفسها من الإستقامة وارتباط صورة الإنكسار بحسب حالها في الماء.

ولذلك ندرك أن ما يحصل للنفس من الصور بحسب تلك الحالات إنما هو بالنسبة لها فقط، لأنها بحسب ما بان لنا ليست إلا فعل المحسوس ونقشه، بحسب خصوصية من خصوصياته في النفس، بتوسط أداة الحس المناسبة لها، وخصوصية المفعول تتبع خصوصية فاعله والمحل القابل له معاً، كما سبق لنا أن تبينا.

إذ ليست محسوسيته إلا أنه ذو فعل في أدوات الحس، ولذلك ندرك أن كون الصور الحسية تحكي عن المحسوس ليس يعني أن هذه الصور بما هي عند أدوات الحس كذلك في المحسوس، كيف؟ وخصوصيتها بما هي محسوسة خاصية آلة الإدراك الحسي بل يعني أنها تحكي عن خصائص في المحسوس كان فعلها في الحس تلك الصورة، أي أن ما هو هوية خارج النفس يقبل أن يقع متعلقاً لأدوات الحس، وينقض نقشه الخاص الكاشف عما له من خصوصية.

ومن هنا يتبيّن لنا أنه ليس للخطأ إلى الحس من سبيل، وإنما الخطأ في المطابقة بين الحاكي عن المحسوس بحسب الحالين جمِيعاً أو أحدهما، وبين المحسوس في نفسه، بحسب ما يفعله في أدوات الحس بمعزل عن الحالين.

وبذا يتبيّن لنا أن المحسوس بخصوصياته له هوية خارج نفوسنا تقبل بحسب طبيعتها أن تدرك هذا النحو من الإدراك، وأن النسخ الحاصلة لنا ليست إلا حال خصوصيات هوية المحسوس في أنفسنا الكاشفة عن خصوصياته في نفسه.

#### ٤. الإدراك الخيالي

وإذا تم لنا ذلك فلنرجع إلى ذواتنا لندرك أننا كما نجد من أنفسنا أننا ندرك وننوجه إلى صور حسية بالتفصيل المتقدم نجد من أنفسنا أننا نستطيع التوجّه والإلتفات إلى تلك الصور الحسية، حتى بعد انقطاع أداة الحس عن مواجهة الخصوصية المحسوسة في الموضوع، بل ونستطيع التأليف والترتيب بينها إن على طبق محكيها وإن بالإختراع لما لا مطابق لمحكيه خارج النفس، وهو ما نسميه بالتخيل وذلك بالتصرف في الصور الحسية التي نجد وكأنها مخزونة لدى النفس توجه إليها بعد انقطاع الإحساس المباشر.

ثم ندرك أن الصورة المتخيلة بخصائصها هي من سُنُخ الصورة المحسوسة، غايتها تلك أوضح عند النفس لمباشرتها عبر أدوات الحس، وبالتالي ندرك أن الصور الخيالية إنما هي رهينة الحس، أي تتبع ما اختزنته النفس من الصور عبر الحس المباشر، بل حتى حينما تتصرف المخيّلة فيها وتؤلف بينها فإن حدود التأليف مرهونة بها وليس بالمقدور صناعة صورة خيالية أحد

عنصرها فضلاً عن جميعها ليس مما أقتضى سابقاً بالحس، كيف؟ والتخيل يأتي في رتبة متأخرة عن الإحساس وبالتالي ليس شأن النفس تخيل صورة حسية لم يتناولها الحس في رتبة متقدمة بكلها أو بأجزائها.

## ٥. الإدراك الوهمي

ثم إننا كما وجدنا أننا نحس ونتخيل، وكنا قد وجدنا قبل ذلك أن في أنفسنا حبّاً وبغضاً، خوفاً وحزناً... لأن توجهاً لأمثال هذه الأحوال بمعانٍ تحكي عن أحوال النفس وانفعالاتها الباطنية مباشرةً، وبدون ت وسيط أدوات الحس، كذلك نجد أننا ندرك ذلك الحب والبغض والحزن والخوف وغير ذلك في نفوس من حولنا، فيدرك الولد حب أمه له، والوالد احترام ولده له، وكذلك الحزن والبغض وغير ذلك، إلا أنّ نفوسنا لا تتوجه إليها إلا بما يحكى بها، لكنه ليس مما ينال بأدلة من أدوات الحس، وإن كان لتلك الأحوال مظاهر على البدن الذي هو موضوع للحس، إلا أننا ندرك بنحوٍ يَبَينُ أنها أمورٌ مغایرةٌ لذلك المظاهر؛ إذ إخفاء ما يظهر أثراً لها على البدن مع بقائهما مقدور بالوجودان، فنجد من أنفسنا أننا نتوجه إلى نفسٍ خائفة، أو حزينة، أو فرحة، أو غير ذلك، مع عزل النظر عن أيٍ مظاهرٍ حسيٍ ظاهر، أو عصبيٍ باطن، ولو كانت تلك المظاهر الحسية أو العمليات العصبية هي حقيقة تلك الأمور كيفًّا يمكن تصوّرها والإلتفات إليها بمعزل عنّها؟

**وبالنتيجة** إن النفس لتتوجه إلى تلك المعاني قائمة في الأشخاص مع أنها ليست مما يناسب إحدى الحواس في اقتناصها للصور المحسوسة، وبالتالي ليست هي متخيلة؛ لأن ما ندركه عنها مغايرٌ سُنخاً للصور المحسوسة وبالتالي للصور الخيالية.

## ❖ تقسيم وتفريق

وحيث قد استوفينا سيرنا في التنقيب عن أوليات ما ندركه وأنواعه حري بنا الآن أن نصنفها ونتحصّن ما بينها من الإختلاف والاتفاق لنتبيّن ما يتفرّع عن ذلك:

إننا إذا عدنا من حيث بدأنا لنتفحّص خصوصيات ما نجده من أنفسنا وندركه لوجدنا أنها أربعة أنواع:

❖ ما يحكى المحسوسات بال المباشرة.

❖ ما يحكى المحسوسات بعد انقطاع الحس (الخيالات).

❖ ما يحكى معانٍ غير محسوسة من الوجدانات الباطنة ولكن بما هي حال نفس بعينها سواء نفس المدرك أو نفوس غيره (خوفي، حب أمي، عطف أبي).

❖ ما يحكى ما ليس بمحسوس ولا متعلق بشخص بعينه وذلك كإدراكنا معاني الهوية والتحقق والتنافر والإختلاف والتغاير والتماثل والانتفاء.... وقواعد التناقض والتضاد والعلية والنسخية...) وكذا إدراكنا إمكان الخطأ في المطابقة بين المحسوس وما حصل بالحس فكل ذلك مما أدركناه دون آلة حس وليس بالقياس إلى شخص بعينه.

ومن البين لنا ما بين هذه الأربعة من التشارك في الحكاية، إلا أنَّ الأولين يتفرقان في سُنْخ ما به الحكاية، أي الصورة الحاكية عن المحسوس التي تختلف سُنْخاً بما به الحكاية في الآخرين اللذين وإن اتفقا في كون محكيهما مما لا تزال الحكاية بالحس إلا أنَّهما يختلفان سُنْخاً تقوم الثالث بما هو حال لشخص بعينه.

## ٦. قوى الإدراك

قد بان لنا إلى هنا ما بين الإدراكات التي لذاتنا من الاتفاق والإختلاف، وحيث إننا ندرك ذاتنا ووحدتنا، وأن الإدراك فعل لنا، فتنوع خصوصية الإدراك من حيث ما به الإدراك والمدرك يستند بالضرورة إلى تعدد خصوصيات النفس التي بها تفعل هذه الأنواع من الإدراك، وتقبل هذه الأنواع مما به الإدراك؛ لأنه بناء على ما بان لنا سابقاً أن خصوصية المفعول تتبع خصوصية الفاعل، كذا خصوصية القابل والمقبول، ومع تباين المفهولات والمقبولات ستخا يجب بالضرورة أن يكون للفاعل والقابل خصوصيات كذلك، كما هو مفاد قاعدتي العلية والستنخية، وإلا لزم التناقض كما سلف مرات عده.

وبالتالي فلذواتنا قوى إدراكية متعددة تعدد بتبعها سُنخ المدرك، وهذا ما نجده بينا لنا في إدراك المحسوس وإدراك صور المحسوسات بعد انقطاع المباشرة للمحسوس، إذ ما به ندرك الصور بعد انقطاع الحسّ ليس أدوات الحسّ، بل هو أداة وقوة أخرى، ومثله الحال فيما به إدراك غير المحسوس بما هو متعلق بشخص بعينه إنما هو بقوة ثالثة، كما أن إدراك ما لا سبيل إلى إدراكه بالحس ولا هو متقوم بالتعلق بشخص بعينه إنما هو بقوة رابعة.

## ٧. القوة العاقلة

ومن هنا يصبح جلياً أن لذواتنا قوى إدراكية أربعة، وقد علمنا اسم القوة التي بتوسطها تدرك المحسوسات، وهي قوة الحسّ أما القوة التي بها ندرك صور المحسوسات بعد انقطاع المباشرة مع الحسّ فهي قوة الخيال بعد أن تكون قد حفظت عند النفس في المخيلة، وأما ما به يدرك غير المحسوس

بما هو متعلق بشخص بعينه فهو ما يسمى بالقوة الواهمة، وأما ما به يدرك به غير المحسوس ذاتاً وتعلقاً فهو القوة التي تسمى بالقوة العاقلة.

وبهذه القوة الأخيرة، أي القوة العاقلة تمكناً من القيام بجولتنا التفحصية هذه وتحديد ضوابط الإدراك بالقوى الأخرى واستنتاج العديد من القضايا، وإذا عدنا لنكتشف كيف جرى سير تفحصنا لوجدنا أنه يستند في كل مبادئه وتفاصيله إلى ما بان لنا من أول الأمر من إدراكتنا لقضية امتناع اجتماع الشبه والنفي على شيء واحد، فمنها انتقلنا إلى قاعدة العلية وقاعدة السنخية، وضوابط الإدراك الحسي وباليها يرجع إدراكتنا لتعدد قوانا الإدراكية، فقوة الخيال لم ندركها بالتخيل لأنها ليست مما يُحسّن، وقوة الوهم كذلك وإنما أدركنا أنها لنا بالضرورة لاستلزم نفيها اجتماع النقيضين كما مر مفصلاً.

وبالجملة فإن القوة العاقلة تستند في إدراكتها وتحديد خصوصيات القوى الأخرى إلى تلك القضية البينة بنفسها، والتي لا تقبل التحلف ولا يمكن ذلك، بل فرض تخلفها يستند إليها؛ إذ يتوقف على أن التخلف واللاتخلف لا يجتمعان.

وحيث إن الإدراك في كل أنحائه وتشعباته وفي ضبط واقعيته وصدقه يستند إلى تلك القضية، وعمل القوة التي بها تدرك تلك القضية يسير بمحاذاتها، كانت تلك القوة تعقل النفس في إدراكتها عن الإنلواء فتمسك يدها لتعبر بها فلا تضل الطريق ولا تسقط، ولذلك سميت بالقوة العاقلة.

## ٨. أهمية القوة العاقلة

وبذا تظهر شرافة هذه القوة وأنها أعظم ما نملكه من القوى، وبها سدنا على جميع ماحولنا من الجمادات والنباتات والحيوانات وتمكننا من تسخيرها لخدمتنا بما يناسب تحصيل كمالاتنا وسد حاجاتنا فشيدنا أصرح العلوم المختلفة وشتى الصناعات.

وبالتالي هي أحق بأن تستحوذ اهتمامنا، ونعكف بها على ذاتها؛ لتكشف لنا خصائصها وضوابطها وما تمتاز به عن القوى الأخرى، واستنطاقها لنتعلم طريقتها المثلث المعصومة من الخطأ، لنعصم أنفسنا عن أن نضل في إدراكتنا بأن ننفخ عنا علائق طغيان القوى الأخرى الناطحة لما ليس بمقدورها.

وحيث بان لنا أهمية الإدراك بما نحن ذوات مدركة، وأننا نتوخى بتوسيط قواه الأربع انكشف الواقع كما هو في نفسه، وأن القوة العاقلة من بينها بمنزلة قائد الجيش الأعظم قدرة من جنوده، المحسن استغلال قدراتهم وإدارتها، فليس إلى تحصيل غرضنا بما نحن ذوات مدركة إلا التبصر بهديها والتمسك بحبها.

ولذا حري بنا أن نستدير لنطل على ما شيدنا؛ لنفحص خطى عقولنا؛ لنملأ جرتنا من زيتها ونستوّبها قبسا من نورها وننحت مسطرتنا؛ لنقيس بها أفكارنا ونميز قويّها من سقيمهها، فلنعكف متفحصين سيرنا في سالف تفحصاتنا لأوليات إدراكتنا وقواه لننصر سيرنا من إدراك إلى إدراك، وكيف يكون فعل الإدراك منا؟

### **الفصل الثالث:**

## **خصائص الإدراك**

- الإدراك: تلقائي وتفكيرى
- الإدراك: ناقص وتمام
- التصور والتصديق
- الإدراك: جزئي وكلى
- حقيقة الإدراك الكلى
- وجه التسمية بالكلية والجزئية
- تمييز الإدراك الكلى عن إدراك اللفظ
- تمييز الإدراك الكلى عن الإدراك الخيالي
- إمكان إدراك الهويات في ذاتها
- خصوصية القوة العاقلة
- وحدة الحقيقة ومعناها
- مراتب الإدراك



# خصائص الإدراك

## ١. الإدراك: تلقائي وتفكيري

إننا في بادئ أمرنا قد أدركنا ما لم نطلب إدراكه قبل توجهنا إليه وإنما تنبهنا إليه بمجرد تهيئنا لذلك كما في إدراكتنا معنى الثبوت ومعنى الإنفاء، وأنهما لا يجتمعان للشيء معاً، وإدراك معاني الحالات التي نشعر بها وأنها متنافرة، ومعنى تناقضها ومعنى الإمكان والضرورة والإمتناع والتغيير والتماثل وسائل إحساساتنا وموهوماتنا التلقائية فإن كل ذلك مما لم نحتاج أن ننظر ونفحص حتى ندركه ولم يتوقف إدراكتنا على ذلك وإنما وجدها من أنفسنا إدراكه وبينيته لها لا بمعنى أنها مدركة بالفعل من أول الأمر، وإنما أدركناها قهراً بمجرد تهيئنا للإدراك والتفاتنا إليها وصيرورتنا في مواجهتها.

وبعد ذلك وجدنا أننا نطلب أن ندرك ما لا يكفي محض تهيئنا للإدراك حتى ندركه، وإنما طلبناه بل طلبنا دركه بتوسط غيره فنجد أننا قد تدرجنا في إدراكتنا فتوجهنا إلى أمور بعد أن كنا نجهلها وأدركناها بتوسط أمور سبقتنا إدراكتها، وانتقلنا من تفحصها إلى إدراك ما تستلزمه ويترتب عليها، وهذا

الدرج في الإدراك هو الذي نسميه تفكيراً حيث تنتقل مما سبق إدراكه إلى ما كان نجهله مما يترتب عليه ويستتبعه.

وجهلنا بتلك الأمور لم يكن من جميع الجهات، وإنما لم يكن التوجّه إليها وطلب إدراكتها أصلاً، بل إدراكتنا أننا نجهل شيئاً بخصوصه قد توقف على كوننا أدركتناه من جهة ما فتعين عندنا من تلك الجهة، ومن ثمَّ توجهنا إلى أننا نجهل جهاته وخصوصياته الأخرى فسعينا لكشفها لنفسنا، ورفع الجهل بها عنا، وحتى أمكننا ذلك كان لا بد لنا من الشروع مما هو مدرك عندنا فنوسطه في إدراك تلك الخصوصيات الأخرى المجهولة لنا، وإنما لم يكن طلب تحصيل الإدراك لأي شيء مجهول أصلاً؛ لأن ما هو مجهول يبقى على مجهوليته ما لم يتوسط ما هو مدرك في رفع جهلنا به؛ لارتباط بينهما، وإنما كان المجهول ينقلب مدركاً من نفسه وقد كان مجهولاً فإذاً ما يكون مدركاً من أول الأمر، وإنما أن يبقى على مجهوليته ما لم يستند إدراكه إلى غيره المرتبط به وإنما كان مجهولاً ومدركاً معاً وهو محال كما تقدم.

ومن هنا يتبيّن أن إدراك المجهول يتوقف على مسبوقيته بالإدراك لما يرتبط به ويتعلق به، فينتقل منه إليه فيما هو مجهول يتوقف إدراكه على سبق إدراك، وما سبق إدراكه فإن كان إدراكه لاحقاً للجهل به بعد أن لم يكن محض تهيؤنا للإدراك موجباً للعلم به، فإنَّ حاله في الإدراك كلاحقه من توقفه على سبق إدراكه بغيره يرتبط به تدرجاً منه إليه.

وبذا يظهر أن الإدراك التدرجى، والذي سميـناه تفكيراً حيث إنه يعتمد في الانتقال إلى إدراك المجهول على ما سبق إدراكه، فلا بد من كون مبدأ التفكير مدركات لا يتوقف إدراكتها على غيرها، بل بينة نفسها وهي المدركات

بالنحو الأول الذي تقدم.

## ٢. الإدراك: ناقص وتمام

وإذا تفحصنا ما أدركناه نجد أن منه إدراكاً ناقصاً قد جهل حال محكيه في نفسه والواقع، فكان إدراكه وتصوره ساذجاً خالياً عن لحاظ المطابقة والواقعية غير متحقق فيه غرض العاقل في إدراكه، وهو إدراك الواقع كما هو في نفسه، ولذا لا يقع هذا الإدراك والتصور مطلوباً له، بل يكون مبدأً لطلب كماله وتمامه.

ومنه إدراك تام، لكونه مدركاً نحو المصادقة للواقع، متحققاً فيه غرض العاقل في إدراكه، فيطلبـه حين جهله ويمارس التفكير لتحصيله، وهذا نجده على نحوين: بسيط، ومركب؛ إذ تارة ندرك المعنى بما هو ذلك المعنى ومن حيث حكايته عن صرف الذات بحسب الواقع، سواء كان حكاية مستوعبة لمطابقها في حده النفسي أم لا، وسواء كان مطابقها هوية ما أم لا، وذلك كما في إدراكتنا معنى الشيء واللاشيء، والذات والهوية، والثبوت والإنتفاء، والتنافي والمنافي والإختلاف، والتغير والتغيير والغير، والإمكان والإمتناع والضرورة، والفاعل والقابل والمحل، وكذلك ما أدركناه من معنى المحسوس والحس، وأداة الحس والخيال، والوهم والعقل، وما ندركه من معنى الحب البغض، واللذة والألم، وكذلك ما أدركناه من معنى المجهول والمدرك، والإدراك والجهل، والتفكير والتفكر، فكل ذلك وغيره مما ندركه يكون إدراكاً للمعنى بما هو حاكي عن صرف مطابقه وبقسسه النفسي، فالمحكي هو عين المعنى بنحو المطابقة لما قصدت الحكاية عنه في نفسه، وهو بسيط

إذ يقف الإدراك فيه عند المعنى أو الذات مقتصرًا على صرفيهما وقسطهما النفسي، مغفولاً عما يرتبط بهما ويُسند إليهما.

وتارة أخرى يكون إدراكتنا مركباً لأن ينضم لإدراكتنا لصرف المعنى أو الذات إدراك مماثل لمعنى آخر، وإدراك نحو الارتباط والعلاقة بينهما كل ذلك نحو المطابقة بين محكيهما والواقع، وهذا هو الإدراك المركب؛ لعدم اكتفاء المصادقة في الإدراك مع صرف المعنى وقسطه النفسي؛ بل تعدد إلى أحواله التي ترتبط به بحسب الواقع الذي يتكون منها بما هي مترتبة، وذلك كإدراكتنا الثبوت والتحقق لأنفسنا ولقوانا ولحالاتنا بعد شعورنا ووجданنا لها، وكإدراكتنا أن الثبوت والإنتفاء لا يجتمعان معاً، وأن الأضداد متنافية، وأن الحادث لابد أن يستند ثبوته وحدوثه للغير، وأن الحال في محل يتوقف على أن يكون محله قابلاً لحلوله، وأن هناك هويات غيرنا لها الثبوت والتحقق بازائنا، وأن تبدل وتغيير الخصوصيات في المحل يعني أنها ليست من ذاته، وأن المجهول المطلق يمتنع التوجه إليه، وأن الإدراك لابد أن يبدأ مما هو بين نفسه، وغير ذلك مما كان الإدراك فيه مركباً وبنحو المحاكاة للواقع كما هو.

وبالجملة فالإدراك التام تارة بسيط، وأخرى مركب، وفي كليهما لم يقتصر التفات النفس على الإخطار للمعنى بنحو ساذج بل كان إدراكاً للمعنى متضمناً إدراك مطابقة محكيه للأمر كما هو في نفسه أي ملحوظاً من حيث مطابقته للواقع، ولذا كان انضمام لحاظ مطابقة محكي الإدراك للأمر كما هو في نفسه مناطاً لتمامية الإدراك؛ لأن غرض فعل العاقل من الإدراك هو اكتشاف الواقع كما هو، فتمامه بتحقق غرضه.

### ٣. التصور والتصديق

ثم إن الفرق بين قسمي الإدراك التام البسيط والمركب أن الأول مقتصر فيه على صرف الذات والمعنى دون لحاظ ثبوت أي معنى آخر له، بل ليس الملحوظ إلا صرف المعنى كما هو في نفس الأمر والواقع بالإستغراق فيه، بحيث أنه ليس من شأنه بما هو ملحوظ كذلك أن يلحظ ثبوت أو عدم ثبوت شيء له، أما الثاني فإنه لحاظ للمعنى من حيث ثبوت أو عدم ثبوت معنى آخر له واقعاً أي لحاظ للمعنى منضماً إليه الحكم بثبوت أو عدم ثبوت شيء له واقعاً، ولذا ناسب تقسيم العلم والإدراك التام الذي يقع غرضاً للعاقل إلى إدراك بسيط خال عن شأنية الحكم؛ لكون اللحاظ مقصوراً على صرف المعنى، مستهلكاً فيه كما هو في نفسه وهو التصور، وإلى إدراك مركب أي معه حكم لكون المعنى ملحوظاً من حيث ارتباطه أو عدم إرتباطه بغيره، بحيث إن المعنى لا يخلو في نفس الأمر عن الإرتباط أو عدم الإرتباط بغيره كان إدراك المعنى من هذه الجهة مصادقاً للواقع، فناسب أن يسمى تصديقاً وتصوراً معه الحكم.

وبالجملة الإدراك التام أي العلم إما تصور وإدراك بسيط خال عن شأنية الحكم وإما إدراك مركب معه حكم وهو التصديق.

وإذ بان لنا من جولتنا التفصية بقوتنا العاقلة على ما أدركناه فيما سلف أنحاء الإدراك وأنواعه وخصوصياته يظهر لنا شرارة نور شرافتها؛ إذ لو لاها لكان العماء صبغة الإدراك والتيه سبيله.

فلنعد أدرج مركبنا لنرتدي للغوص لباسه ونسبر جنة غار عمقها وعز درها وفاض خيرها، فلنعد إلى ما أدركنا لنجد الحفر ونخرج كنوزاً فات

كثير منْ غَبَرَ به الزَّمَانُ نِيلَهَا، وَنَعْمَ بِمَا نَعْمَ بِهِ مِنْ لَمْ يَكُنْ الْحَقُّ لِيَخْطُطَهُ.

#### ٤. الإدراك: جزئي وكلـي

فيما سلف تفحصنا حال الإدراك من حيث نحو حصوله، وتبينا الإدراك التفكيري وخصائصه وشروطه، ثم تبينا حال الإدراك من حيث التمام والنقصان وظهر لنا انقسام التام إلى بسيط ومركب، وإذا زدنا تفحصنا بحذر نجد أن المعنى المدرك تارة ندركه بما هو حاكم عن هوية وشخص بعينه، وذلك كما في نسخ المحسوسات التي سلف الفحص حولها؛ إذ ندرك صورة الطائر بما هي حاكمة عن هذا الواقع أمام عيني، وكذا في المعاني غير المحسوسة التي ننالها بقوة الوهم؛ كإدراك الحب الذي لأمي، والإختلاف الواقع بين طائرين معينين وجمال المنظر الذي أشاهده، وأن هذا الماء لا يمكن أن يكون بارداً وساخناً معاً، فإن كل هذه المدركات قد توجه إليها بما هي متعينة في الحكاية عن شخص أو أشخاص متعينة.

وتارة ندركه بما هو في نفسه، فنستغرق في لحظة بمعزل عن حكايته عن شخص بعينه وبتجريده عن التعلق بهوية ما بشخصها، فنتوجه إلى المحسوس مثلاً لا بما هو هذا الذي أمام عيني، بل بما هو هو دون أن نلحظ حكايته بالفعل عن هذا أو ذاك، كما ندرك معاني الحب والبغض والجوع والعطش والحزن والفرح دون أن نتوجه إليها بما هي متعلقة بشخص بعينه، وندرك معنى الإختلاف والتغيير، أو التماثل والإتفاق بمعزل عن أنه بين هذا وذاك، وندرك أن الثبوت والإنتفاء لا يمكن اجتماعهما، وأن الحادث يتوقف حدوثه على الغير بمعزل عن كونهما بالقياس إلى هذا أو ذاك، وهنا أو هناك وغير ذلك

من المدركات بنحوها التام والمركب التي سلف استقصاء جملة منها.

## ٥. حقيقة الإدراك الكلي

وإذ اتفحصنا النوع الآخر لوجودناه يقبل أن يحصل للنفس بهذا النحو بالقياس إلى أي تشخيص لفرد، أو تعين لهوية، فطالما أن متعلق الإدراك هو المعنى بما هو هو بحده النفسي وقسطه الصرف مستغرقا فيه مغفولا عن كل ما عداه، فحيثما فرض ذلك المعنى بالقياس إلى أي شخص وهمية أمكن أن يستغرق فيه كذلك بمعزل عن ذلك الشخص وتلك الهوية، فإذا كان معنى مفرد كالبياض أو معان بما هي متضامنة كمعنى الطائر بما له من خصوصيات ومميزات يمكن أن يستغرق فيه بمعزل عن أي تشخيص وتعين في أي شخص وهمية، وكذلك الحال في الإدراك المركب كإدراك أن النار حارة مثلاً أو أن الجوع مؤلم، أو أن الثبوت والإنتفاء لا يجتمعان أو أن الحادث يستند حدوثه للغير، أو أنَّ الضدين متنافيان، فإن إدراك هذه المعاني يمكن أن يكون بالإستغراق فيها بما هي هي بمعزل عن أي تشخيص وتعين في أي شخص وهمية.

## ٦. وجه التسمية بالكلية والجزئية

ولذلك نجد أن المعنى بحده النفسي بسيطاً كان أو مركباً إذا قيس إلى موارد التشخيص والتعيين فإنه يقبل أن يتكرر إدراكه بما هو كذلك في أي من تلك الموارد، ولأجل قابلية هذا النحو من الإدراك لتكرر إدراكه ولحاظه في كل موارد تشخيصه أو بالقياس إلى كل شخص وهمية ناسب تسميته بالكلي وناسب تسمية النوع الآخر بالجزئي؛ لأن الإدراك بنحو جزئي يشكل جزء

من مجموع الموارد التي تقبل أن يدرك ذلك المعنى بما هو هو منها، وأن يحكى عنها ويقال عليها.

ومن هنا نجد أن إدراكنا منه كلي ومنه جزئي، فالكلية والجزئية وصف نحو التوجه والإدراك للمعنى فالمعنى تارة يتعلق الإدراك به بنحو جزئي وأخرى بنحو كلي، ولا يصح وصف المعنى بالكلية والجزئية إذ اتصف المعنى بهما بالعرض أي بشرط إنضمام أحد اللحاظين إليه؛ لأن الموصوف بالكلية هو صرف المعنى الملحوظ بما هو قابل للحاظ في موارد التشخيص والتعيين، والموصوف بالجزئية صرف المعنى الملحوظ بما هو لشخص بعينه أو بالقياس إلى تشخيص بعينه فالمعنى قابل للحاظ الكلي والجزئي أما هو في نفسه فليس بكلي ولا بجزئي.

## ٧. تمييز الإدراك الكلي عن إدراك اللفظ

ثم إنه لما كانت الألفاظ التي وضعت للدلالة على المعاني المتصرورة لضرورة التخاطب والتواصل قد اكتسبت علاقة اندماجية في اللحاظ مع المعاني، فصارت كأنها هي هي، فتغوفل قهراً عن إثنينيتها لمكان كثرة التدليل بها عليها، فقد يصير ذلك مدعوة للخلط، فيتوهم كون المعاني التي تعقل بنحو كلي ليست إلا الأسماء والألفاظ فلا معنى للكلية إلا إدراك اللفظ، فيحصر إدراك المعنى بالإدراك الجزئي.

ونحن إذا تنبهنا وازدنا حذراً في تفحصنا انكشف لنا أن للمعاني حظاً من الإدراك بمعزل عن الألفاظ، بل ليست الألفاظ إلا آلة التواصل والتخاطب لنقل المعاني من مدرك إلى مدرك، ولو لم يكن وراء اللفظ معنى لكان كل

الألفاظ سواء، ولو لم يكن مدلول اللفظ هو المعنى بما هو هو بمعزل عن شخص بعينه وموارد بعينه، بل لو كان الوضع بإزاء المعنى بما هو شخص بعينه أو لهوية بعينها لما أمكن التدليل به على غير ذلك الشخص، وبغير القياس إلى تلك الهوية، بل إن قابلية الألفاظ للتدليل بها على كل موارد التشخيص وبالقياس إلى أي هوية إنما هو لمكان قابلية معانيها لأن تدرك بقسطها النفسي في كل تلك الموارد، وليس هذا إلا معنى كلية الإدراك، ولعله يكفينا التنبيه إلى حال المعانى قبل وضع الألفاظ لها، وكيف أن إدراكتها قبل وضع اللفظ بإزائها كان بنحو كلى، بحيث قطع ارتباط المعنى بالشخص، وقصر النظر عليه ثم وضع اللفظ بإزائه على أن إدراك الألفاظ بدون معانيها مخلوط بالجهل بصرف المعنى، فيكون من الإدراك الناقص والحال أن الإدراك المنقسم إلى الجزئي والكلى هو الإدراك التام.

## ٨. تمييز الإدراك الكلى عن الإدراك الخيالي

ومثل ذلك في استدعاء الخلط ما يعرض لنا من إدراكتنا الصور المحسوسات؛ إذ نرى أننا لا نقدر على تصور شكل إلا وهو ذو لون، ولا لون إلا وهو لشخص بعينه، ولا شخص من المحسوسات إلا في مكان، فكما أن المعانى التي في المحسوسات لا يمكن إدراكتها إلا بالقياس إلى ظروف الإدراك الحسى كذلك لا يمكن أن تخيل إلا بالقياس إلى تلك الظروف، وعليه فيعرض لنا أن نصف المعانى الكلية بأنها مجرد ألفاظ أو ليست بشيء.

إلا أن منشأ هذا الخلط يرجع إلى أن ممارستنا للإدراك أول ما تكون لنا في طفولتنا هي بتتوسط قوى الحس لإدراك المحسوسات، ومن ثمًّ إدراك نسخها

بعد انقطاع الحس بقوة الخيال، كما أن حاجاتنا التي ننزع إليها بالتحصيل أو الدفع تبعاً لشهواتنا ورغباتنا منذ بدء نشأتنا تتعلق بما هو محسوس؛ لأنها أولىقوى التي تتهيأ للإدراك بها وأولى الحاجات التي تلعنفوسنا في طلبها وحيث أنَّ كلَّ ذلك كان منا متكرراً ومتكرراً فحري به أن يوثق النفس بالحس، فتختلط بين ما هو متحقق وبين ما هو محسوس، فيصير ما هو محسوس هو المتحقق والمتحقق هو القابل لأن يدرك بقوة الحس صورته، أو لتخيل وتصير قابلية الحس أو التخيل معيار قبول الفهم والتفات النفس.

وبالتالي إلى هذا المنحدر بإيغالنا في الفحص والحذر أمكننا أن ننأى بفكراً عن السقوط فريسة المأنوس والمعتود، فتنفض غبار الخلط بين التخيل والتعقل، وإن كفى الإلتفات إلى ما سبق تبييناً إياه من حقيقة التعقل ليفترق عن التخيل.

ولكن إذا أردنا أن نزيد الأمر فحصاً وتمحيضاً ونظهر ساحة الفكر من خيوط الوهم والخيال بترافق الحكمـة فلنرجع إلى ما تبييناً من خصوصية المعاني المعقولة بكونها متوجهاً إليها، مفصولة في التوجه عما يجعلها في معرض القابلية لأن تناـل بـأدوات الحـس، وقابلة لأن يتوجـهـ إليها كذلك في كل موارـدـ تشـخصـهاـ فـرـداـ بـعـينـهـ، وـصـيرـورـتهاـ هـوـيـةـ تـؤـهـلـهاـ لـنـيـلـهاـ بـهـاـ، وبـالتـالـيـ لـيـسـ بـمـاـ هـيـ مـعـقـولـةـ مـنـ سـنـخـ ماـ يـتـخـيلـ وإنـ كـانـتـ قـابـلـةـ لأنـ تـخـيلـ بـمـاـ هـيـ مـخلـوـطـةـ بـمـصـحـحـهـ؛ أيـ حـاـصـلـةـ شـخـصـاـ وـهـوـيـةـ بـعـينـهاـ.

فعدم قابلية المعنى بما هو معقول بنحو كلي لـلـتـخـيلـ إنـماـ يـعـنيـ أنهـ ليسـ بشـيءـ مـتـخـيلـ، لاـ انهـ ليسـ شـيـئـاـ عـلـىـ الإـطـلاـقـ؛ لأنـهـ بماـ هوـ مـعـقـولـ بنـحـوـ كـلـيـ ليسـ مـأـخـوذـاـ بـمـاـ هـوـ شـخـصـ، أوـ فـيـ شـخـصـ بـعـينـهـ، بلـ تـتـوجـهـ النـفـسـ إـلـيـ

بصرف ذاته، ومن ثم تتجه إلى قابليته لذلك في جميع موارد التشخص؛ أي أن شأنه أن يدرك كذلك في ضمن كل تلك الأفراد التي تتحقق وتفرض متحققة، فالمعنى بما هو كذلك غير قابل للتخييل؛ لأن النفس توجهت إليه توجها في عرض التوجه بقوتي الحس والخيال بنحو كلي بان التفت إلى ضرورة كون المعنى بما هو مفصول عن ما اختلط به من موجبات التشخص والتعمين هوية ما -فكان فردا بعينه- قابلا لأن يتوجه إليه كذلك في كل فرد.

وإلى هنا فقد صار شأننا أن نلتفت إلى أن تعقل النفس بنحو كلي لما ناله الحس وحصل في الخيال إنما هو بتوجهها بنحو ضروري وتلقائي بالإستغراق في لحاظ المحسوس، فيحتكر توجهها بما هو هو بمعزل عن كونه هذا المحسوس أو ذاك بعينه، بل بما هو قابل في صرف نفسه للتطبيق العقلي واللحاظ في جميع موارد الفعلية، فلا يكون وهو متوجه إليه كذلك قابلا للحس والتخييل، وإنما يمكن أن يقترن لحاظ صرف المعنى المتعلق بالتطبيق واللحاظ له في شخص بعينه بالإستعانة بالحس أو الخيال، فيكون معقولا بنحو جزئي؛ أي مقتربا بالإشارة الحسية أو الخيالية أو الوهمية.

وحيث إن التعقل بنحو كلي هو حكاية لحال المعنى المتعلق في ظرف التعقل من القابلية للتعقل كذلك في جميع موارد التشخص والفعلية، لأن له بمعزل عن ذلك اللحاظ فعلية يكون فيها بما هو هو حتى يبحث عن صورته الحسية أو الخيالية، بل فعليته إنما تكون بما هو متشخص فردا ومتعمين هوية ما، وبالتالي يكون قولنا عن المعنى المحسوس أنه معقول تعبيراً عن خصوصية اللحاظ له لا عن خصوصية له بما هو متحقق، وقولنا كلي حكاية لحاله في ظرف التعقل من القابلية تبعا لأنه منحفظ بما له من حده النفسي

في جميع موارد تشخيصه وفعاليته؛ لأن التشخيص والفعالية إنما هي له، وطالما كانت موجبات التشخيص مختلفة ومتعددة كانت الهويات متعددة.

وبناء عليه لا يستقيم التوجه إلى المعنى بحده النفسي بالحس أو الخيال؛ لأنَّ التوجه له بما هو كذلك يكون بانكفاء اللحاظ عليه، وانعزال موارد تشخيصه، والحال أن تتحققه القابل معه للحس أو التخييل إنما هو بما هو متعين فرداً بعينه أو لهوية بعينها.

وبذا يظهر جلياً ضرورة الإدراك العقلي للمعاني المحسوسة فضلاً عن غيرها، ويبيّن الفارق بين محسوسيتها ومعقوليتها، فينفض عقد الخلط بتبعيد طريق الفهم وجلوها من وحل الوهم ل تستثبت الأقدام خطوطها وتستكمل الأفهام فكرتها.

## ٩. إمكان إدراك الهويات في ذاتها

بالتنبه لما سلف أمكننا أن ندرك خصوصية القوة العاقلة في تصرفها في المحسوسات بالتجريد والعزل سواء كان تجريداً وعزلًا للمعنى عن شخص وهوية بعينها، أو عن غيره من المعاني والخصوصيات التي للهوية، وبالتالي كلما ازداد التجريد والعزل أو غلَّ المعنى في العموم لأجل اتساع رقعة أفراده.

فعندهما أدرك عبر الحسَّ الشيء الذي أمامي ثم أقوم بتجريده عن الإضافة إلى هويته المعينة التي أمامي فأقصر النظر على الصورة بما هي هي فأكون قد قمت بأول تجريد، وهو الفصل عن الإرتباط الموجب لجزئية المدرك وأستغرق في لحاظ الصورة بما هي هي، ثم أحظها بنحو كلي، ثم أقوم بتحليلها

وتشريحها عقلياً، فأفرز في اللحاظ بين خصائصها، وأعزل تلك الخصائص عن كونها لهذه الصورة، بل أستغرق فيها بما هي هي ثم أحظها بنحو كلي، ثم أتفحص هذه الخصوصيات لأتبين أيّاً منها يألف الذات ويُتضمن فيها بما هي ذات، وذلك بأن أرتقي بالتحليل لتبيّن مبادئ الخصوصيات وأوائلها، ثم أميز بين ما تقتضيه تلك الخصوصيات الأولى التي تألف الذات وبين ما ينضم إلى الذات لعلة خارجة عن نفس الذات، ومن الجلي أن العقل لا يمكنه القيام بهذا الفرز ما لم يستعن بأدوات الحس، لتبيّن كلّ الخصوصيات بالتشريح الحسي أولاً ثم تأتي مهمة العقل في كيفية الفرز والتمييز بين ما هو متضمن فيها وما هو مقتضاها وما هو منضم لها.

ونحن وإن كنا ندرك بالحس الآثار الحسية للمحسوس إلا أن تلك الآثار هي بصمات للذات المحسوسة في ما يازائها بتوسط نحو الإرتباط وقسط قابلية ما يازائها للخصوصيات التي للذات وليس بمعزل عنها، بل تابعة لها ولذلك بعد تشريح الحس واقتناصه لتلك الآثار يأتي دور العقل في تفحصها والفصل بينها واستنباط مبادئها التي هي خصوصيات نفس الذات، وبتحديد الخصوصيات التي للذات فإن كان لتلك الخصوصيات اسم يدل عليها به وإلا فيدل عليها باعتبار مبدئيتها للأثر؛ لأن الأثر ليس إلا سرياناً للخصوصية من الذات إلى ما يازتها بحسب قابليتها.

وبالتالي فإن الإثنينية بين ما يظهر من الآثار وبين نفس الذات تابعة للمغایرة بين الذات وما يازتها من الذوات؛ لأن الآثار إنما هي أحوال الذات من حيث إرتباطها بما يازتها فالتنوع أخذ موضوعاً، فالخصوصيات في نفسها هي ما تألفه الذات وتتضمنها، أما آثار الذات فهي خصوصيات من حيث نحو

فعلها أو انفعالها بتوسط الإرتباط بما يزاوء الذات.

فالنار مثلاً شيء في ذاته تكون عناصره من حيث هي في نفسها حقيقة النار وكنهها، وتكون من حيث فاعلية أو انفعالية عناصرها بتوسط ارتباطها بالإبصار مثلاً ذات لون ما أو شكل ما أو حركة ما، وتكون من حيث فاعليتها بتوسط إرتباطها بحس البدن حارة وبتوسط إرتباطها بالمماسة بشيء قابل للتحلل بها محرقة، وهكذا الكثير من الآثار التي تتعدد بتنوع أنحاء الإرتباطات واختلاف نحو قابليتها وقابلية ما ترتبط به.

ولكن كل تلك الآثار بالنسبة إلى الذات تابعة إلى خصوصيتها، ولنست إلا سريانا وبصمات للخصوصيات بالنسبة إلى ما يزاوئها المرتبط بها بالفعل أو الإنفعال، كل هذا مما تقرر من قواعد العلية والسنخية والقابلية.

وهذا الفرز والتحليل والإستنباط هو ما قمنا به عندما تبينا حالاتنا وخصوصياتنا الإدراكية، فقد احتجنا إلى الإستعانة بما نشعره ونعيشه بالوجود، ثم قمنا بفرز تلك الحالات، وأدرك العقل ضرورة هويات يزاوئنا وضرورة ارتباطنا بها وانفعاليتها فيها، وأدرك ضوابط مطابقة الإدراك المقتضى من الحس لواقع الهويات المحسوسة بتبيين خصوصيات أدوات الحس، كل ذلك بتوسط إدراك العقل برتبة سابقة للأسس الضرورية التي تحكمي كيفية تشكيل الواقع، والتي بتوسطها أيضاً أدرك العقل أن مبدأ تعدد أنحاء الإدراك في النفس هو تعدد قواها وتعدد خصوصيات الواقع.

ومن هنا ندرك إمكان إدراكتنا للأشياء في ذاتها، بمعنى انحکاء خصوصياتها المؤتلفة لها بتوسط إدراكتنا لأثارها وتحليلها وتشريحها عند العقل، ومن ثم

الفرز بين ما هو مبدأ وبين ما يتكمّل على المبدأ من الآثار والقابليات على أن للعقل غوراً وتفحصاً تشريحاً يفضّل فيه عقد الغموض في تحصيل الإدراك اليقيني الثابت بالذوات في صرف معناها وقسطها النفسي.

وَهَا نَحْنُ كَلِمَا ارْتَقَيْنَا فِي الْفَحْصِ وَالتَّنْقِيبِ تَكْثُرُ الْوَدْقُ الْلَّامِعُ؛ لِيُصِيبَ أَفْهَامَنَا فَتَبْتَ حَدَائِقَ الْعِلْمِ وَتَفْتَحَ وَرَوْدَ الْحِكْمَةِ فَتَغْرِي بِسُحْرِ الْحَقِّ عَيْنَ غَزَاتِهَا، فَتَقْعُدُهُمْ عَنِ اقْتِحَامِهَا بِتَجْنِيدِهِمْ لِحَمَامَهَا.

## ١٠. خصوصية القوة العاقلة

القوة العاقلة ليست على حدّ باقي قوى الإدراك التي شأنها النسخ الساذج دون أن تحوز قدرة التثبت من واقعية نسخها، بل هي قوة تأبى بما هي تلك القوة إلا أن تصدق الحكاية فيما شأنها أن تحكيه وتحسن الرعاية لضوابط حكاية باقي القوى.

فالقوة العاقلة وكما ظهر في كل مواطن الإثبات والنفي بالاستدلال والتفكير تعتمد على ما بان لها بنفسه بموجب مواجهتها له من أن الثبوت والإنتفاء لا يجتمعان معاً للشيء، فمتى كان فرض ثبوت معنى لأخر مستوجباً لفرض اجتماعهما كانت حكاية عدم الثبوت والإنتفاء حقاً صادقاً، ومتي كان فرض عدم الثبوت أو الإنتفاء مستوجباً لذلك كانت حكاية الثبوت حقاً صادقاً، فطالما أن حكايتها تدور مدار استلزم تخلف المحكي في الواقع لفرض اجتماع النقيضين فلا بدّ ضرورةً أن تكون القوة العاقلة بما هي تلك القوة –إذا ما أعتقدت من ربة الإتباع والإستئناس وطغيان باقي القوى– إذا ما أدركت فهي تنطق عن عين الواقع.

## ١١. وحدة الحقيقة ومعناها

لقد ثبت لنا أن هنا واقعاً وهويات بازائنا، فإذا ما أدرك العقل فكما أن إدراكه ينافي في حكايته ذلك الواقع، والواقع بهوياته وعلاقتها هو هو وليس غيره، وإنما لزمنا الجمع بين النقيضين فكذلك حكاية الواقع تأبى التعدد والتكرر، وإنما لزم إما فرض خطأ الحكاية فلا تكون حكاية عنه، وإنما تعدد الواقع فلا واقع أصلاً، وكلاهما مستلزم الجمع بين النقيضين كما سلف.

وبالجملة إن تعلق الإدراك بما هو واقع وحكايته عنه إنما تكون صحيحة بمطابقة محكي المدرك لما عليه الواقع في نفسه، فإذا ما طابقه كان الإدراك متعلقاً بالحقيقة؛ لحكايتها عن المعنى بما هو في نفسه فلا يمكن أن يكون للواقع مدركات متعددة ومتخالفة توصف بالحقيقة؛ لأن حقيقة الإدراك بمطابقة محكيه للواقع، فمطابقة المحكيات المتخالفة والمتباعدة للواقع يستلزم كون الواقع بحسب أحدها غيره بحسب الأخرى، وبالتالي يكون هو وليس هو، وهذا بين الإمتنان كما سلف مكرراً.

وحيث إنَّ الإدراك قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه فيكون محكيه مغايراً له، وبما أنَّ غرضنا بما نحن ذوات مدركة هو انجكاء الواقع لنا كما هو في نفسه كان لا بد لنا من اتباع نهج قوة العاقلة في ضبط الإدراك، وحفظ سيره للوصول إلى الغاية التي نتشدّها؛ ولكي يتّأتى لنا ذلك فلا مناص من استبيان ذلك النهج بالعكوف عليها واستنطاقها؛ لتنسج لنا حبل النجا من الغرق في مستنقع الجهل المتزين بزي الحق بلا حقيقة؛ كي لا تسقى النفوس من عكر مائه فتنبت شجرة الخلاف والشقاوة.

## ١٢. مراتب الإدراك

بعد بيان أنَّ محكىَ الإدراك قد يطابق وقد لا يطابق الواقع فلابدَ من تبيان مراتبه بالقياس إلى المطابقة وعدمهَا، ومن هنا فالإدراك إما أن يكون لنا بنحو أن الواقع على طبقه، وهذا تارة يكون كذلك في الواقع، ولا يمكن أن يكون الواقع على خلافه؛ بأن يكون منشأ الإدراك استلزم فرض خلافه الجمع بين النقيضين، وأخرى لا يكون كذلك بأن يكون منشئه الأنس بمتعدد أو موروث وميل لتهوى واتباع لمطاع يجوز في حقه الزلل، أو طغيان لغير قوة العقل، حيث تتنطح لما ليس بمقدورها.

وإما أن يكون لنا بنحو أن الواقع يرجح كونه على طبق المحكى، وهذا على نحوين؛ إذ تارة يكون الترجيح واقعياً فيستند لإدراك ما شأنه أن يستلزم الراجح، إلا أن يطرأ ما يعطل جريان مقتضيه على مقتضى شأنه، فإن جهلنا بتحقق المانع توقعنا ورجحنا كونه المتحقق لمكان إدراكتنا لتحقق مقتضيه، ولو لم نرجحه ورجحنا منافيه للزم الجمع بين المتنافيين؛ أي كونه مقتضى الشأن وعدم كونه كذلك، وكون منافيه طارئاً وغير طارئ ولاجل ذلك رجح مضمون إخبار من هو عاقل موثوق متثبت في إخباره؛ إذ من شأنه وهو كذلك أن يكون إخباره على طبق الواقع، إلا أن يعرض له عارض كنسيان أو اشتباه؛ إذ نسيان العاقل المتثبت واشتباهه أمر قد يتافق ويقلُّ حدوثه، وإنما إذا فرض كثيراً فقد خولف فرض كونه عاقلاً صحيحاً قادراً على التثبت.

ومن هنا فمالم ندرك أنه ناس أو مشتبه رجحنا مطابقة محكى خبره للواقع؛ لأنَّ شأنه بما هو كذلك أن يكون إخباره كذلك، ومثله الحال إن كان علياً كثير الإشتباه والنسيان فإنه بما هو كذلك من شأنه أن ينسى ويُشتبه فيخالف

محكي كلامه للواقع، فلذا نرجح ونتوقع مخالفة خبره الواقع، وبالجملة يكون الترجيح في هذا القسم عقلياً يمتنع عدمه لاستلزماته التناقض.

وتارة يكون الترجيح لمكان محبوبيته ومأموليته والأنس والتعود به، وجميعها من المنشئ غير العقلية، أي غير المرتبطة بخصوصيات استكشاف الواقع، وبالتالي يكون الترجيح بها في حقيقته ليس إدراكي، وإنما ميلاً وأنساً نفسياً يعقبه ترجيح للمدرك، وهذا لا علاقة له في الكاشفية عن الواقع.

فال الأول يقين عقلي؛ أي يقين مضاعف؛ لأنّه يقين بالمدرك ويقين بثباته، فهو اليقين الثابت غير القابل للزوال، والثاني ثقة شخصي وهو في حقيقته جهل مضاعف، أي جهل بالواقع وجهل بأنه يجهل؛ ولذا يمكن تسميته بالجهل المركب، والثالث ظنٌ عقلي يستلزم في مقام العمل وترتيب الآثار إطمئناناً نفسياً بمعنى عدم إحتمال الخلاف بالفعل؛ لعدم منبه على وجود مانع فعلية الإقتضاء وإن أمكن التخلف في نفسه، والرابع ظنٌ شخصي، وهو في الواقع أنسٌ نفسٌ واستذوقٌ شخصي لا قيمةٌ إدراكيَّة له في نظر العقل.

ثم إننا قد نتوقف في حال محكي الإدراك من جهة المطابقة وعدمهما، فلا نرجح أياً من طرفي النقيض، بل نسكن أمام تعينه، وهذا ما عبرنا عنه سابقاً بالإدراك الناقص المتocom بالجهل لحال المدرك في الواقع، فهو عبارة عن الإدراك الساذج المجهول حال محكيه واقعاً مع الإلتفات لمجهوليته كذلك، وهو المسمى بالجهل البسيط؛ لأنّه متocom بجهل واحد، وهذا متى ما اقترن بالإلتفات إلى استواء نسبة المجهول إلى أي من طرفي النقيض في نفس الجاهل، عرضت النفس حالة الشك التي إنما تعرض الجاهل بالجهل البسيط.

والذي يتواه العقل -والذي هو غرض فعل الإدراك- هو اليقين العقلي، ثم مع تعذره الظن العقلي، الذي هو يقين بالقياس إلى أصل الإقتضاء، ظن بالقياس إلى عموم موارد الفعلية، ولكي نتبين كيفية سلوك العقل في تحصيل اليقين العقلي، أو الظن العقلي، سواء بإدراك بسيط أو مركب وجب أن نعود فنفرز أنواع المعاني وأنحاء الإدراك؛ لنتبيّن سبيل العقل في عملية التفكير؛ لتحصيل المجهول مما هو معلوم كما تأسس لنا ذلك فيما سلف.



**الفصل الرابع:**

## **أنواع المعاني وسلسل الإدراك**

• **أنواع المعاني**

• **سلسل العقل في إدراك المعاني**



# أنواع المعانٍ وسلسل الإدراك

## ١. أنواع المعانٍ

منها معانٍ تقال على ما يقبل أن يكون بالفعل ومتتحقق في نفسه، بحيث يكون المدرك في ظرف الإدراك هو نفسه الذي بالفعل والمتتحقق، وذلك حال كل ما يكون من المعاني، مطابقٌ محكيه بما هو مدرك شيء بالفعل، سواء كان مستقلاً في نفسه أم متقوماً بالإرتباط بغيره، والأول كالجسم والحيوان والإنسان والمعدن والخشب وال الحديد والنبات والشجر...، والثاني كاللون والبياض والسوداد والحرارة والبرودة والطول والعرض والإستقامة والإعوجاج والليونة والصلابة...، فهذه كلُّها معانٍ تحكي عما هو بالفعل ومتتحقق في نفسه إلا أن الأولى فعليتها في نفسها وتسمى جواهر ومستقلة، والثانية فعليتها في غيرها ومرتبطة به وتسمى أعراضاً وأحوالاً.

ومنها معانٍ تقال على ما هو بالفعل من حيث تتحققه وفعاليته؛ كمعانٍ بالفعل والمتتحقق والموجود والواحد والكثير والهوية.

ومنها معانٍ تقال على الأشياء من حيث نحو علاقتها فيما بينها، فلا يكون

محكيها ذات الشيء، وإنما من حيث نسبته إلى غيره من الأشياء، وحيث إنّ نسبته إلى الغير من فعل الإدراك إلا أنّها نسبة تستند إلى حال الشيء في نفسه لا بمحض انتقاء الإدراك، بل هي معانٍ ينتزعها العقل بحسب حال الشيء مع غيره ولا تقال على الأشياء بنفسها، بل بضميمة لحاظ النسبة؛ وذلك كمعنى العلة والمعلول والمتقدم والمتأخر والفوق والتحت والأب والإبن، حيث مقوليتها تتضمن لحاظ محكيها من حيث نسبته إلى غيره بعلاقة العلية والمعلولية، والتقدم والتأخر، الفوقيّة والتحتية، والأبوة والبنيّة، وسائر المعاني التي على شاكلتها، والتي هي معانٍ تتوقف صحة مقولية تلك المعاني بحسبها على استنادها إلى الخصوصية المقتضية لانتزاعها، وتسمى بالإضافات أو الأحوال والأعراض الإضافية.

ومنها معانٍ تقال على ما هو في الإدراك من حيث حاله في الإدراك؛ كمعنى المفهوم، والكلي والجزئي، والذاتي والعرضي، والموضوع والمحمول، وعقد الحمل وعقد الوضع، والقضية وغيرها من المعاني التي تصف أحوال المدرك من حيث نحو إدراكه، إلا أنّ صحة مقوليتها على غيرها من المعاني تتبع خصوصية تلك المعاني في نفسها؛ لأنّ الغرض هو إدراكتها، وبالتالي يكون اتصافها في الإدراك بتلك المعاني إنما هو من حيث توسطها لحصول إدراكتها كما هي في نفسها، أو الإنقال من إدراكتها إلى إدراك غيرها.

ومنها معانٍ صامدة في مقوليتها لا حكاية لها في نفس الأمر والواقع، ولا تقال بالفعل على شيء، ولا يمكن أن تقال، وإنما يتعمل لها العقل محكيها وأفراداً؛ إضطراراً في مقام التعبير والربط بغيرها في الإدراك، وذلك لأنّ إدراكتنا لأمثالها يكون بتوسيط إدراكتنا للعناوين القابلة للمقولية بالفعل، والتي:

إما بأن تكون مستوعبة في مقوليتها فتلحظ مرفوعة ومنقوضة، فلا يكون للمفهوم المعتبر عن حال نقضها ورفعها قابلية للمقولية بالفعل بالضرورة، إذ طالما أن فعلية أفراد خارجة عن مقولية عين المعنى ممتنعة، فإنَّ المفهوم المعتبر عن نقضه ونفيه سيكون صامتاً في مقوليته، ممتنع الحكاية عن شيء بالفعل بالضرورة، وذلك كمفهومي (اللاشيء) و(اللاهوية) ومفهوم (العدم) المطلق أو (اللاإجود) و(اللاتتحقق).

وإما بأن تكون محصورة الأفراد أو القيود، ممتنعة الإزدياد فيفرض العقل ويتعمل للمفهوم أفراداً أو قيوداً أخرى، فيكون المفهوم المعتبر عن ذلك المعنى مقيداً بفرض أفراد أو قيود أخرى، ممتنع المقولية بالفعل، وصامتاً لا حكاية له بالضرورة، وإنْ كان بما هو ملحوظ بنحو كلي وكمفهوم ما قابلاً لذلك بالتعلم العقلي والفرض الإضطراري في مقام التعبير والربط مع غيره في الإدراك، وذلك كمفهوم (مجتمع النقيضين) و(النقىض الثالث) و(واجب الوجود) و(المتماثلان) وغير ذلك مما يمكن تعمله، وجليٌّ أنَّ ذلك مخصوص بما هو ممتنع الوجود في نفسه؛ لاستلزم فرض وجوده الجماع بين النقيضين.

فهذه أنواع خمسة من المعاني قد زاولنا إدراها جميعاً فيما سلف من التفحص، وسيأتي في مستقبل الكلام زيادة تطبيق لها.

## ٢. تسلسل العقل في إدراك المعاني

إن للعقل تسلسلاً في إدراك المعنى بال نحو الذي يتدرج به للوصول إلى غرضه، وهو إدراك الواقع كما هو نفسه، ونحن سنخوض مع العقل

في سلسلة إدراكه للمعنى، والذي كنا قد طبقناه فيما سبق من التفحصات وسنقوم فيما يستقبل باستكناه تقنيات العقل وخطواته التي له لذاته؛ بغرض التحفظ في مقام الإدراك على نيل غرضه الأسمى.

#### ❖ المرحلة الأولى: اللحاظ الإستغرافي في المعنى (المعنى بما هو هو)

إن العقل في أول مواجهته للمعنى يلحظه بالإستغراف فيه والإقطاع إليه، بحيث يكون المعنى مستحوذاً ومستأثراً بالإدراك، فالمعنى ملحوظ بما هو هو في صرف نفسه ومحض ذاته، مغفولاً حال لحاظه عما عداه، والذي يعني مهمليته في اللحاظ من حيث ارتباطه بغيره وعدمه، وفعاليته وعدمها، ومقوليته وعدمها؛ إذ تكون هذه الأحوال كلُّها ملزمة الخروج عن اللحاظ، لا ملحوظة الخروج عنه؛ لأنَّ ملزومها هو الذهول عنها بالإستغراف في صرف المعنى ولذا كان المعنى في صرف نفسه قابلاً لها جميعاً، ويقبل أن يستغرق فيه في ظرف أيٍ منها.

#### ❖ المرحلة الثانية: لحاظ ما يرتبط بالمعنى لذاته بذاته

ثم ينتقل العقل إلى إدراك ما يستند ارتباطه بالمعنى وعرضه له، لخصوصية ذاته بمعزل عن دخالة قيد أو علة مما يقال عليه من حيث هو هو، سواء ما كان ارتباطه بالمعنى وعرضه له، لخصوصية بعض ما يكتنفه المعنى من الخصوصيات كما في المعاني المختلفة من خصوصيات متعددة، أو كان ارتباطه لذات المعنى بوحدانيته، سواء وحدانية حقيقية كما في المعاني البسيطة أم بالقياس إلى حال موتلفية الذات لأبعاضه، فلا فرق بينها من حيث كون ارتباطها ومقوليتها لذات المعنى بالإطلاق دون دخالة قيد أو علة فيه.

### ❖ المرحلة الثالثة: لحاظ ما يرتبط لذاته بغيره

ثم يشرع العقل بإدراك ما يرتبط بذات المعنى، ويكون من أحواله التي يتوسط في ارتباطها به غيره الذي يكون علة وواسطة في ثبوته له بحيث لولاه لم يكن المعنى لذاته إلا قابلاً له وممكناً ارتباطه به، أما فعليته له فبتوسط غيره، فيكون إدراك الإمكان والقابلية داخلاً في المرحلة الثانية، أما إدراك الفعلية فداخل في المرحلة الثالثة، فيحتاج العلم بفعلية الإرتباط إلى العلم بفعلية العلة.

### ❖ المرحلة الرابعة: لحاظ ما يرتبط بمقارن المعنى

وبعد أن يدرك العقل ما يرتبط بالمعنى لذاته، ولذاته بغيره، يشرع في إدراك ما يرتبط بمقارنه؛ أي ما يرتبط بالمعنى من حيث هو مرتبط بالغير، لذلك الغير المرتبط به، فالإرتباط حقيقة مع المقارن المضم إليه، أما المعنى الأول في نفسه فلا قبول ولا إمكان لارتباطه به، وإنما القبول والإمكان للإرتباط وفعلية الإرتباط بمقارنه الذي له ذلك القبول للإرتباط بالثالث بما هو في ظرف مقارنيته للمعنى الأول، فارتباط المعنى الأول بالثالث إنما هو بقيد مقتريته للثاني ومنضميته له؛ ولذا كان حمل الثالث عليه من حيث انضمام الثاني إليه كقيد له الإقتران بالثالث بذاته، سواء كان لذاته أم لغيره وليس إلى العلم بالحمل من سبيل ما لم نعلم منضمية الأول للثاني، فالعلم بمنضميته له داخل في المرحلة الثالثة، والعلم بارتباط الثالث بالأول المتقييد بالإرتباط بالثاني داخل في المرحلة الرابعة.

هذه هي المراحل التي يتدرج فيها العقل في إدراكه للمعنى.

## ❖ تعقيب

ثم إنَّ هذا التدرج النفسُ أمرٌ في إدراك المعنى ولو احتجَّ قد يضطرُ العقل للإخلال به بنحوٍ طريقيٍّ، وتوصلاً إلى حصوله كذلك، كما لو كان المعنى في صرف نفسه مجهولاً، وإنما علم ما يرتبط به فينطلق الإدراك من حال العلم بحال المعنى إلى حال العلم بصرف المعنى وما هو في نفسه.

فغاية العقل الإدراك لما يمكن فعليته وتحققه من المعاني، وأول ما يطلبه في فعل الإدراك هو الجواب على سؤاله عما هو المعنى في نفسه وصرف ذاته، فإذا علم كما هو في نفسه لاحظه بنحو كليٍّ، ثم طلب ما يرتبط به ويقبل أن يقال عليه وعلة ذلك الإرتباط، ومبداً تلك المقولية جواباً لتساؤله بهل هو كذا؟ ولما هو كذا؟ إلا أن الجواب على تساؤلات العقل في سير الإدراك ليس بالضرورة أن يتَّأْتِي بالتدريج الذي يتَّوَخَّه العقل في سير إدراكه، فيضطرُ لتقديم المتأخر في نفس الأمر؛ توصلاً منه لتحصيل الإدراك بال نحو المتسلسل كما سلف وتبيناه، أما كيف يسلك العقل سبيلاً لتحصيل للعلم بكل مرحلة من المراحل الأربع وكيفية توسط بعضها في حصول الأخرى، فهذا ما يجب علينا أن نغوص مع العقل في إدراكه لتبين كيف يكون منه ذلك؛ لنذوق من كأس يقينه ونتدرع بدستوره ويكسونا حلة كماله.

**الفصل الخامس:**

## **هيئات التفكير وضوابطها**

- ◎ الحمل: (هو هو) و(يقال على)
- ◎ أنحاء الحمل المقولي
- ◎ تفصيل الحمل المقولي وإجماله
- ◎ قواعد الإستنتاج التفكيري
- ◎ الأشكال الأربعية للدليل
- ◎ ضوابط الإستنتاج من حيث جهة الحمل
- ◎ كيف الإستنتاج في الحمل الشرطي المتصل والمنفصل



## **هيئات التفكير وضوابطها**

### **١. الحمل: (هو هو) و(يقال على)**

إن الإدراك بأنحائه للمعنى بأنواعها إدراكاً تاماً كما تبينا سابقاً تارة يكون بالنحو البسيط؛ بأن يقتصر الإدراك على صرف المعنى وخصوصيته النفسية، وهو التصور، وأخرى بالنحو المركب؛ بأن يدرك المعنى من حيث ما يرتبط به مما هو خارج عن ذاته ومحكوم به عليه، وهو التصديق.

وحيث تبين لنا أيضاً تبعاً لذلك أن الجهل على نحوين: إما بصرف الشيء، وإما بما يرتبط به، أي تارة نجهل المعنى بما هو في نفسه فنطلب إدراك ما هو عليه في نفسه، وبالتالي إذا ما حصلناه يكون إسنادنا وربطنا بين المعنى وما يحكى صرف ذاته وقسطه في نفسه ربطاً بنحو أن ذات وحقيقة المعنى هي ذلك المعنى الذي حصلناه، أي إننا نحمل المعنى اللاحق على السابق بنحو أن اللاحق ذات وحقيقة السابق، ولذلك نسمى هذا الربط والحمل للمعنى بحمل هو هو أو الحمل الذاتي.

فالمطلوب في حال الجهل لصرف المعنى هو إدراك ما يحمل على

المعنى بالحمل الذاتي، ولأن ذات الشيء هي أول وأولى ما يحمل عليه ناسب أن نسميه هذا الحمل بالذاتي الأولي؛ حيث نضع المعنى السابق ونحمل عليه اللاحق بهذا الحمل.

وبالتالي فإنَّ كلاً من المعنيين يلحظ بما هو وفي نفسه لابنحو كلي ولا جزئي، بل يقصر النظر عليه، ولذا لم يكن للمعنى إذا وضع أن يحمل عليه بهذا الحمل حملاً إثباتياً إلا أحد أمرين: إما نفسه وإما ما يحكي ذاته وحقيقة؛ إذ حقيقة الشيء واحدة لا تعدد فيها، وإنما لزم التناقض؛ أي أن يكون هو وليس هو، ولذلك أمكن أن يحمل بهذا الحمل بنحو سالب كل ما هو مغاير للحقيقة والذات.

وتارة يكون المجهول هو ارتباط المعنى بغيره من المعاني المغایرة للذات، ومتى ما لوحظ المعنى بالقياس إلى ما يغاير ذاته لم يصح حمل المغایر لها عليها إلا بمعنى الإتحاد في المقولية والثبت للأفراد والهويات بعد صيرورة كل من الموضوع والمحمول كلياً في اللحاظ، أو بمعنى مقولية المحمول على نفس الموضوع إذا كان الموضوع ملحوظاً بنحو جزئي وفرداً.

وهذا الحمل هو الذي نستعمله عادة في علومنا ومحاوراتنا؛ ولذا يسمى بالحمل الشائع الصناعي، وكما كان مبدأ الحمل الذاتي كون المحمول ذات وحقيقة الموضوع في نفسه فصحح ذلك حمله عليه؛ أي أن يُلحظ ويدرك الموضوع من حيث المحمول بطريق الحمل الذاتي كذلك؛ فإن مبدأ الحمل المقولي هو حال المحمول من الموضوع؛ إذ تارة يكون المحمول المغایر للموضوع من ذات الموضوع وجراه المقوم له، وأخرى مقتضى ذاته بالإستلزم أو الملزومية، وثالثة يكون بتوسط ما هو خارج عن ذات الموضوع

وفي ظرف علية له، ورابعة في ظرف الانضمام له كما سيأتي تفصيل تفحصه، وقد مر ما يدل عليه حين الكلام على مراحل اللحاظ للمعنى.

ولذلك كان الحمل من النوع الثاني ينقسم تبعاً نحو العلاقة بين الموضوع والمحمول التي هي مبدأ الحمل إلى ذاتي وعرضي؛ لأنَّ المحمول على الذات إما أن يكون جزأها المتضمن فيها أو لازماً لها بحيث تقتضيه نفس خصوصية الذات، وفي كليهما لا يعقل الإنفصال في المقولية للزوم التناقض، وإنما أن يكون غير متضمن في الذات ولا لازماً، وإنما يتوسط ما هو خارج عنها مطلقاً بارتباطه بها، ولذلك كان نحو الإرتباط بين المحمول والموضوع في الأولين هو الضرورة، بينما كان في الثاني هو الإمكان بحسب ذات الموضوع والضرورة بشرط الإقتران بالواسطة كما سيأتي تفصيله ويقودنا إليه التفحص.

هذا في الحمل الإيجابي، أما السلبي فيكون في الحمل الذاتي بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات، ويمتنع بحسب خصوصية الذات ثبوته ومقوليته على أفراد الذات وهوياتها لاستلزم ثبوته للتناقض؛ ولذلك يكون نحو الإرتباط هو الإمتناع، أما في العرضي فيكون بالنسبة إلى ما هو خارج عن الذات يمكن ثبوته لها، إلا أنه ملحوظ في حال عدم تحقق واسطته بنحوها، بخلاف الإثبات فإنه ملحوظ في حال تحققه.

ومن هنا فإنَّ الحمل المقولي بحسب مبدئه تارة يكون ضرورياً وإخرى امتناعياً، وثالثة إمكانياً، والإمكانية تارة إيجابي فعلي، وإخرى سلبي غير فعلي.

وبالجملة الحمل بين المعاني إنما ذاتي أولي، وإنما مقولي وهو المسمى

بالشائع الصناعي، والثاني إما ذاتي وإما عرضي، والمحظوظ صرف معناه يتطلب تحصيل ما يحمل عليه بالحمل الأول، والمحظوظ ما يرتبط به بالتضمن أو الإقتضاء أو الواسطة بنحوها، يتطلب تحصيل ما يحمل عليه بالحمل الثاني بأحد قسميه، وسيقودنا التفحص إلى ما بين هذين الحلين من التخدام في تحصيل العلم بأحدهما من طريق الآخر.

وإذا كان الحمل المقولي هو الشائع فلنشرع في تبيان خصوصياته ومبادئه وكيفية تحصيله، ثم ننتقل إلى الحمل الذاتي الأولي، وإن كان الأخير متقدماً رتبة على الأول كما تبينا سابقاً إلا أنه متاخر إثباتاً؛ لتقديم حمل ما تألفه الذات بالحمل المقولي على حمل تمام ما يحكي ما هي في نفسها وحقيقةها المركبة من الخصوصيات المختلفة لها بالحمل الذاتي الأولي، سواء كان ما تكتنفه بين المتضمنة لها أو لا، وهذا ما تبينه وتفحصه على عهدة مستقبل تفحصنا واعتصامنا بحبل العقل.

## ٢. أنواع الحمل المقولي

### ❖ النسب الأربع

حيث إنَّ الحمل المقولي يتألف المعاني من حيث إشتراكها في المقولية وعدمهما، فلابدَّ من تفحص حال المفاهيم فيما بينها من حيث الإشتراك في المقولية وعدمه، والتي لا تخلو إما أن يكون بينها اشتراك تام بأن يكون تمام ما يقال عليه أحدهما هو تمام ما يقال عليه الآخر، فتكون نسبة كلٌّ منها إلى الآخر هي التساوي في المقولية، وإما أن يكون بينهما افتراق تام بحيث لا يكون شيء مما يقال عليه أحدهما يقال عليه الآخر، ف تكون نسبة أحدهما

إلى الآخر هي التباين في المقولية، وإما أن يكون تمام ما يقال عليه أحدهما هو بعض ما يقال عليه الآخر، فيكون الآخر حاويا في مقوليته ل تمام أفراد الأول وزيادة، ف تكون النسبة بينهما هي العموم المطلق من جانب المفهوم الأعم والخصوص المطلق من جانب المفهوم الأخص، وإما أن يكون كل من المفهومين متشاركين في المقولية على بعض الأفراد ويختص كل منهما في المقولية على ما لا يقال عليه الآخر، وتكون النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه من كلا المفهومين.

فالنسبة بين المفاهيم لا تخرج عن أن تكون إما التساوي، وإما التباين، وإما العموم والخصوص المطلق، وإما العموم والخصوص من وجه.

### ◆ أقسام الحمل من حيث قسط المقولية

وعليه فالحمل المقولي لا يخلو من أن يكون بين طرفيه أحد هذه النسب الأربع، فإذا كانت النسبة هي التساوي كانت صيغة الحمل إما الإيجاب الكلي أي (كل ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول)، وإما الإيجاب الجزئي (بعض ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول)؛ لأنَّ الإشتراك في الكل يتضمن الإشتراك في البعض.

وإذا كانت النسبة هي التباين كان الحمل سالبا، ف تكون صيغته إما السلب الكلي أي (لا شيء مما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول)، أو (كل ما يقال عليه الموضوع ليس يقال عليه المحمول)، وإما السلب الجزئي أي (بعض ما يقال عليه الموضوع ليس يقال عليه المحمول)؛ إذ الإفتراق في جميع الأفراد يتضمن الإفتراق في البعض.

وإذا كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق فتكون صيغة الحمل إما الإيجاب الكلي فيما إذا كان الموضوع هو الأخص مطلقاً؛ إذ ستكون مقولية المحمول الأعم شاملة لجميع أفراده، وإما أن يكون الإيجاب الجزئي أو السلب الجزئي فيما إذا كان الموضوع هو الأعم؛ لأنَّ بعض ما يقال عليه الموضوع خارج عن مقولية المحمول، وبالتالي إلى ما تشمله مقولية الأخص المحمول تكون الصيغة الإيجاب الجزئي وبالتالي إلى ما يخرج عن مقوليته تكون الصيغة السلب الجزئي.

وإذا كانت النسبة هي العموم والخصوص من وجهه كانت صيغة الحمل إما الإيجاب الجزئي إذا كان الملحوظ هو البعض من أفراد الموضوع الداخل تحت مقولية المحمول، وإما السلب الجزئي إذا كان الملحوظ هو البعض من أفراد الموضوع الخارج عن مقولية المحمول.

وبالتالي فصيغة الحمل المقولي إما الإيجاب الكلي، وإما السلب الكلي، وإما الإيجاب الجزئي، وإما السلب الجزئي.

### ❖ أقسام الحمل من حيث نحو المقولية

وكما أنَّ الحمل المقولي ينقسم من حيث الإرتباط في المقولية إلى ضروري وامتناعي وإمكاني، والإمكانى إلى فعلى وغير فعلى، وينقسم من حيث قسط المقولية إلى هذه الأقسام الأربع، كذلك ينقسم من حيث نحو مقولية موضوعه إلى ستة أقسام:

فتارة تكون مقولية جزئية بأن يكون المعنى ملحوظاً بنحو جزئي، فيكون الحمل شخصياً.

وتارة مقولية الموضوع ملحوظة بما هي بالفعل بحيث يكون محكي المعنى أفراده التي بالفعل فقط، فيكون الحمل خارجيا؛ لأنَّ كلية الموضوع إضافية إحصائية.

وتارة تكون مقولية الموضوع حقيقة؛ لأنَّ اللحاظ مقصور على صرف المعنى ومقيس إلى موطن الفعلية، فالموضوع ملحوظ بصرف نفسه، مقيس إلى موارد فعليته في ظرف الفعلية سواء التي هي بالفعل أو القابل لها، والمعنى بهذا اللحاظ هو الموضوع للكلية الحقيقة، ولذلك يكون الحمل حقيقة.

وتارة تكون مقولية الموضوع ذهنية؛ أي أخذ المعنى من حيث متعلقيته للحظ، فتكون مقوليته عن موارد فعليته الإدراكية حيث أخذ نحو اللحاظ شرطاً، فيكون الحمل إدراكياً وذهنياً.

وتارة تكون مقولية الموضوع إفتراضية تعملية باضطرار العقل؛ لعدم كون المعنى المأْخوذ موضوعاً قابلاً للمقولية بالفعل، وإن كان من حيث نحو اللحاظ قابلاً لذلك فيكون الحمل إضطرارياً تعملياً.

وعليه فينقسم الحمل المقولي بلحاظ نحو مقولية الموضوع إلى خمسة أقسام: شخصي وخارجي و حقيقي وإدراكي وتعلمي.

ثم إنَّ كلاً من المفاهيم التي بينها أحد هذه النسب إذا قسناها بالنسبة إلى كل الأفراد والهويات التي بالفعل أو يمكن أن تكون بالفعل، فإما أن يكون المفهوم مستوعباً في مقوليته لجميعها بحيث لا يخرج ولا يمكن أن يخرج أي فرد عن الإندراج تحت مقوليته، وإنما ألا يكون كذلك، وهذا إنما أن يكون مقتسماً للمقولية مع غيره لجميعها بحيث لا يخلو أي فرد إنما أن يكون

مندرجًا تحت أحدهما أو الآخر، وإما ألا يكون كذلك.

ومن هنا فالمفهومان المتساويان قد يكون كلُّ منهما مستوعباً في مقوليته وقد لا يكون كذلك، بل يمكن أن يخرج عن مقولتيهما بعض الأفراد، والمفهومان المتبابنان قد يكون أحدهما مستوعباً والأخر صامتاً لا يقال على شيء، وقد يكون كلُّ منهما بانفراده غير مستوعب، ولكن بمجموعهما يستوعبان، وقد لا يكون كذلك لأن يمكن أن يخرج عن مقولية كلِّ منهما بعض الأفراد، والمفهومان المشتركان بالعموم والخصوص المطلق قد يكون الأعم مستوعباً، وقد لا يكون فيخرج عن مقوليته وعن مقولية الأخص بالضرورة بعض الأفراد، والمفهومان المشتركان بالعموم والخصوص من وجہ قد يكون مقولتيهما مجتمعة مستوعبة، وقد لا يكون كذلك لأن يخرج بعض الأفراد عن مقولية كلِّ منهما.

وإذا تبيينا ذلك أمكننا أن نتبين ما يمكن أن يكون بين نقىضي المفهومين، أو بين أحدهما ونقىض الآخر بالنسبة إلى ما بينهما من النسبة، وبالتالي يُتاح لنا استنباط كلِّ من عكس النقىض ونقض المحمول وال موضوع والطرفين.

### ٣. تفصيل الحمل المقولي وإجماله

وحيث قد تبيينا سابقاً أنَّ الحمل المقولي يستند إلى مبدئه من نحو الإرتباط والعلاقة بين المحمول والموضوع، فيدرك العقل مقولية المحمول على ما يقال عليه الموضوع من حيث ذلك الإرتباط والعلاقة، ويكون الموضوع ملحوظاً من حيث المحمول المرتبط به، فيوضع الموضوع ومقوليته على ما يقال عليه ثم يتوجه إلى المحمول ومقوليته على الموضوع أو ما يقال

عليه، فيجمل لحاظ الموضوع ومقوليته في ضمن لحاظ المحمول ومقوليته، ولذلك كان هذا الحمل واجب الإستناد إلى مبدئه وصالحا للتفصيل بأن يلحظ العقل خطواته المتقدمة على اللحاظ بنحو الحمل المقولي، فيلحظها بالتفصيل، فبدل أن يكون لحاظ احتراق الخشب الممسوس بالحرارة الشديدة كنتيجة لمجموع لحظاته في المورد المدرك يلحظ الخشب ويلاحظ مسه بالحرارة الشديدة ويلاحظ انفعال الخشب بالإحتراق، فبدل أن يقال الخشب الممسوس بالحرارة الشديدة محترق يقال كلما كان هناك خشب وقد مسنه حرارة شديدة فإنه يحترق.

وبالتالي فكل حمل مقولي قابل للتفصيل بلحاظ مبدئه؛ فقولنا في قاعدة العلية (كل معلول له علة) أو (كل ممكн عدمه يحتاج إلى علة) للعقل أن يلحظ الإرتباط مفصلا، فيقول كلما كان شيء يجوز عليه العدم فإن تتحققه متوقف على تحقق علته.

ثم إن للعقل أن يجمع بين حملين على موضوع واحد تبعاً لمبدأ الحمل وهو نحو الإرتباط بين كل من المحمول مع الموضوع، كما إذا كانت خصوصية الموضوع تقتضي شأنية لمعنيين أو أكثر على نحو القبول أو الفعل أو الإنفعال - سواء في الفعلية أم اللافعلية - سواء بالإقسام الحقيقي، أم بنحو منع الجمع، أم منع الخلو.

وبالتالي يعمد العقل إلى لحاظ الموضوع من حيث تمام ما يقتضيه بأحد الأنحاء الثلاثة من قبول، أو فعل، أو إنفعال، فيلحظ مثلاً الوحدة العددية المقسمة حقيقة لشأنية التكرر المتساوي، أو غير المتساوي فيلحظ الوحدة من حيث هي متكررة بالفعل، ويلاحظ التكرر من حيث اقتسامه للتكرر المتساوي

وغير المتساوي، وبالتالي لاحاظ العدد من حيث أنه إما أن يكون فرداً أو زوجاً جماعيين حملين؛ أي حمله للزوجية على العدد وحمله للفردية كذلك، لكن يحتاج العقل لجمعهما في اللحاظ لتضمنه شيئاً زائداً على أصل الإتحاد في المقولية وهو الإقسام لها، فلا يخلو العدد إما أن يكون زوجاً أو فرداً.

ومثله الإقسام للإنفعال تبعاً لاقتسام الإرتباط بعلتين خارجتين، وغير ذلك مما يستوجب لاحظ شيء زائد على أصل الإتحاد في المقولية اتحاداً ذاتياً أو عرضياً، فلا يكتفى بالحمل المقولي البسيط، بل يجعل المحمول مركباً بالتردد من محمولين كل منهما في نفسه يحمل بمفرده على الموضوع، ولكن جمع بينهما في اللحاظ والحمل في مقام لاحظ شيء زائد على أصل الإتحاد في المقولية مع أحدهما، وهو تردد الموضوع بين أحد خصوصيتين أو أكثر.

وكذلك الحال في الإرتباط على نحو منع الخلو؛ لأن يلحظ المعنيان بالقياس إلى موضوع لا يخلو عن أحدهما، كأن يقال: (أي معنى إما أن يصح عدمه وإما أن يكون موجوداً)؛ فإنَّ ما يصح عدمه أعم من أن يكون معدوماً واجب عدم أو ممكنته أو موجوداً والموجود أعم من أن يكون واجب الوجود أم ممكنته.

أما الإرتباط على نحو منع الجمع فكأن يقال: (أي معنى إما أن يكون ممكناً الوجود، أو واجباً الوجود)؛ لأنه قد يخلو عنهما بأن يكون ممتنعاً الوجود أو أن يقال: (الماء إما أن يتبخراً وإما أن يتجمداً).

وبالجملة قد يلحظ أصل الإرتباط بين الموضوع والمحمول من حيث هو إرتباط، وقد يلحظ الإتحاد في المقولية بين الموضوع والمحمول الذي يستند إلى ذلك الإرتباط، وقد يلحظ الموضوع من حيث تمام ما يقتضيه من

الإرتباطات تبعاً لنحو الحقيقة المنوط بها الإرتباط.

ومن هنا يتقرر أن الحمل قد يكون متضمناً لما يحكي الإرتباط تفصيلاً؛ فيقال: (كلما كان معنى ما يصح في حقه العدم فإنه يحتاج في تتحققه إلى علة)، أو يقال: (إذا كان ممكناً العدم يحتاج إلى علة، فإن العالم يحتاج إلى علة) فيكون الحمل شرطياً متصلة، وقد يكون متضمناً لما يحكي تمام ما يقتضيه على نحو الإقسام، فيقال: (أي معنى إما أن يصح فرض عدمه، وإما أن لا يصح فرض عدمه وإما أن لا يصح فرض تتحققه) فيكون الحمل شرطياً منفصلاً، وقد يكون خالياً عن كل ذلك مقتضاً فيه على بيان الإتحاد في المقولية مقيداً بجهة الإتحاد، فيقال: (كل ممكناً العدم يحتاج إلى علة بالضرورة)، أو يقال: (لا شيء مما هو كامل من جهة ناقص من أخرى بضروري التحقق).

وهذا الاختلاف في الحمل واللحاظ إنما يؤثر في كيفية الاستنتاج والانتقال مما هو معلوم إلى ما هو مجهول كما سيأتي تفصيله.

#### ٤. قواعد الاستنتاج التفكيري

##### ◆ كيف الاستنتاج في الحمل المقولي البسيط

أما فيما يتعلق بالحمل المقولي البسيط فبناء على ما توصل من النسب الأربع الدائرة بين المفاهيم بالحصر العقلي وما تستدعيه من أنحاء الحمل المقولي الأربع فإننا وبالنرجس العقلي الذي سلف تأصيله نتبدئ مما هو معلوم بنفسه، ونبني عليه ما يقتضيه بذاته، فحيث تقرر أن الحمل المقولي

إما أن يكون موجبة كلية أو جزئية أو سالبة كلية أو جزئية، فنبدأ بالبناء على هذا المترعرر ونشرع من الموجبة الكلية.

فالموجبة الكلية بما هي موجبة كلية يدور حال محمولها كما تبين بين أن يكون مساوياً للموضوع بالمقولية أو أعم مطلقاً منه، فإذا ضمننا إليها قضية مفادها (أنَّ كُلَّ مفهوم يدور حاله بين التساوي أو العموم المطلق مع مفهوم آخر، فإنَّ حمل هذا الآخر عليه سيكون حملاً لما هو مساوٌ، أو أخص مطلقاً على ما هو مساوٌ أو أعم مطلقاً)، وإذا ضمننا إليها قضية مفادها (أنَّ حمل ما هو أخص مطلقاً لا يمكن أن يصدق إلا موجبة جزئية)، ثمَّ نضمُّ إليها ما مفاده (أنَّ الموجبة الجزئية كما تصدق في حال كون المحمول الأخص مطلقاً تصدق في حال المحمول المساوي)، وإدراك هذه القضايا بما هي مطابقة للواقع وصادقة في نفسها أمر بديهي متى ما عقلت أطرافها، كما هي في نفسها فمتى ما أدركت نتج عنه أنَّ (الموجبة الكلية والتي محمولها إما أعم مطلقاً أو مساوٌ متى صدقت صدقت قضية جزئية على كل حال، موضوعها محمول الكلية ومحمولها موضوع الكلية) أي (متى ما صدقت الموجبة الكلية صدق عكسها موجبة جزئية على كل حال).

وفي الموجبة الجزئية التي يدور حال محمولها بين أن يكون مساوٌ أو أعم مطلقاً أو أخص مطلقاً أو من وجهه فإنَّ حال الموضوع بالنسبة إلى المحمول كذلك، يدور بين هذه النسب الأربع، وبالتالي سيكون واضحاً جلياً أنَّ عكس الحمل سيكون صادقاً متى ما صدقت الموجبة الجزئية الأصل، وبالتالي نعقل (أنَّ الموجبة الجزئية متى صدقت صدق عكسها موجبة جزئية).

وفي السالبة الكلية فحيث إنَّ النسبة بينهما التباهي الكلي فحيث أنَّ

المتبادرتين كلها يفترق كل منها في المقولية عن مقولية الآخر؛ فأي منهما جعل محمولاً أو موضوعاً مع الآخر، فإنَّ القضية المنعقدة هي السالبة الكلية، وبالتالي (متى ما صدقت السالبة الكلية صدق عكسها بالضرورة سالبة كلية).

وفي السالبة الجزئية فحيث إنها تصدق في حال كون محمولها أخص مطلقاً أو من وجه أو مبادرتين فإنَّ موضوعها سيكون إما أعم مطلقاً أو من وجه أو مبادرتين، وعليه إذا جعل موضوعها محمولاً على حد أخواتها الثلاث فإنه سيكون بأحد إحتمالاته أعم مطلقاً، والحال أنَّ الأعم مطلقاً لا يصح سلب حمله عما هو أخص منه مطلقاً بالضرورة، فعكسها لا يمكن على هذا التقدير أن يكون سالبة أصلاً، كما أنه سيكون على تقدير التبادل الكلي ممتنع الحمل عليه بالإيجاب مطلقاً، وبالتالي يمتنع انعقاد قضية موجبة من عكسها، **والنتيجة** أن السالبة الجزئية متى ما صدقت امتنع العلم بعكس لها صادق على كل حال؛ إذ محمول العكس سيكون إما ممتنع الحمل وإما واجب الحمل، ولا جامع بينهما بالضرورة.

والمتحصل من كل ذلك هو وضوح كيفية الانتقال مما هو معلوم لاستخراج ما هو مجهول، فمن إدراك العقل لأنحاء التصادق بين المفاهيم بالنسبة الأربع، ثم الانتقال إلى ما تقتضيه تلك النسب من أنحاء الحمل تنسى له الانتقال منها إلى تبيين ما تقتضيه كل نسبة من الحمل المقولي، ثم ما يستلزم ذلك الحمل من القضايا الصادقة بمناطق نوع النسبة بين طرفي الحمل، وعلى هذا الطريق يسير العقل في استخراج النسب بين المفاهيم ونقيائصها وتشكيل الحمل المقولي تبعاً لها، ثم استخراج القضايا الأخرى

التي تستلزمها كل قضية من القضايا الأربع بحسب النسبة بين نمائضها.

### ❖ كيفية تشكيل الدليل

جلٍّي بعد كل هذا أن الإنقال من القضية المعلومة إلى أخرى مجهولة تصير معلومة بتوسطها، لا يمكن إلا بضم قضية ثالثة تشارك الأولى في المقدمية والتوسط للعلم بما هو مجهول.

فمن العلم بقضية ما وقسط اتحاد طرفيها في المقولية ونحو ذلك الإتحاد ثم العلم بقسط اتحاد مقولية أحدهما مع مفهوم ثالث ونحو ذلك الإتحاد يمكن العلم بقسط اتحاد هذا الثالث مع الطرف الآخر في المقولية ونحو اتحاده فيها.

فمن علمنا بأنَّ (الموجبة الكلية محمولها إما أعم مطلقاً أو مساو)، والعلم بأنَّ (المحمول الذي هو إما أعم مطلقاً أو مساو يتحد في المقولية جزئياً مع ما هو إما أخص مطلقاً منه أو مساو) نستنتج أنَّ (الموجبة الكلية يتحد محمولها مع موضوعها في المقولية جزئياً على كل حال)، وهو مفاد أنَّ (الموجبة الجزئية متى صدقت صدق عكسها موجبة جزئية على كل حال).

وبهذا النحو تتكرر معلوماتنا وتتزايد عبر العلم باشتراك مفهومين أو افتراقهما في المقولية ثم العلم باشتراك أو افتراق أحدهما مع ثالث أمكننا وبحسب مقدار الإشتراك أو الإفتراق للمفهوم المشترك بين كلا الحمليين مع كل منهما ونحوه أن نستخرج مقدار الإشتراك والإفتراق بين المفهومين الذين تفرد بهما كُلُّ من الحمليين.

لذلك يمكن تسمية مجموع الحمليين بالدليل؛ لأن العقل يستدلُّ بهما

لتحصيل العلم بحمل لم يكن معلوماً وملتفتاً إليه؛ أي مجهولاً؛ ولذلك عينه يسمى كل من الحملين في الدليل بالمقدمة، ويسمى المفهوم المشترك بالطرف الأوسط؛ لأن المفهوم الذي يتکنّ عليه العقل، وبتوسطه ينتقل للعلم بنحو مقولية أحد المفهومين الآخرين على الآخر.

## ٥. الأشكال الأربعية للدليل

وهذا النحو من الدليل إذا تفحصناه فهو على أربعة أشكال من الترتيب عند العقل؛ لأن المشترك بين الحملين في المقولية إما أن يكون هو المحمول في كليهما على كلا المفهومين، وإما أن يكون هو الموضوع في كليهما حمل عليه كل من المفهومين، وإنما أن يكون موضوعاً في أحدهما محمولاً في الآخر، وهذا بحسب ترتيب الحمل في العقل، إما أن يكون المفهوم المشترك موضوعاً في الحمل الأول محمولاً في الثاني، وإنما بالعكس في الأول محمولاً وفي الثاني موضوعاً، وهذا الأخير يكون فيه المشترك كحلقة وصل بين الحملين حتى في ترتيب الكلام فضلاً عن المقولية كما في الأشكال الأخرى، ولذلك كان أقرب إدراكاً إلى العقل حيث يكون الرابط والمتوسط بين كلا الحملين في المعنى هو عينه الرابط والمتوسط بينهما في الترتيب والإدراك؛ لذلك فلننبع على تحليله؛ لنجد كيف هي حركة العقل على صراط العلم.

وقبل ذلك لا بد أن نرجع إلى ما بان لنا سابقاً كما هو مقتضى سير العقل في استعلامه للمجهول التفكيري فإنه يكون بعلم سابق بالضرورة.

قد بان لنا أن المقولية بين المفهومين لا تخرج عن أحد أنحاء أربعة، وهي التي سميّناها بالنسبة للأربعة والتي تتشكل طبقاً لها أربعة أنحاء من القضايا،

ولذلك يتوقف تتبع كيفية تحصيل العلم بقضية ثالثة - عبر العلم بالقضيتين المشتركتين في مفهوم يكون محمولاً في الحمل الأول في الإدراك، و موضوعاً في الثاني - على تفحص الأربعة للقضايا المحتوية لكافة أنحاء المقولية.

وغير خفي - على من سار مع العقل في انعكافه على ذاته وبالبناء على الأسس العقلي الأوحد والأم وهو قاعدة امتناع التناقض وتفریعاً على ما تبين من أنحاء النسب الأربعة - أنَّ الأعمَّ من الأعمَّ من شيء أعمَّ من ذلك الشيء، وأنَّ المساوي لما هو مساوٍ لشيء مساوٍ لذلك الشيء، وإلا لزم التناقض بأن يكون الأعم ليس بأعمٍ والمساوي ليس بمساوٍ، أما في العموم فالأعم يقال على جميع ما يقال عليه الأخص منه، فإذا كان الأخصُّ منه يقال على جميع ما يقال عليه مفهوم آخر فإنَّ جميع ما يقال عليه هذا المفهوم الثالث سوف يكون مقولاً عليه الأول؛ لأنَّه أعمٌ مطلقاً من الثاني وإنْ كان أعمَّ وليس بأعمَّ معاً، وهو محال.

وأما في التساوي فالحال أوضح، ومثله الحال في قضية كون الأخص مما هو أخص من شيء أخص من ذلك الشيء، بخلافه في المباین لمباین لشيء فليس بالضرورة أن يكون مبایناً لذلك الشيء، بل يجوز أن يكون مساوياً أو أعم من وجه أو مطلقاً أو أخص مطلقاً أو مبایناً، وكذا الحال في المشترك جزئياً مع ما هو مشترك جزئياً مع آخر فلا يجب أن يشترك معه جزئياً، بل يجوز أن يكون بينهما أي نسبة من النسب الأربعة كما هو الحال في التباین.

ولذلك ومن رأس يتضح لنا أنه متى ما كان الأوسط مبایناً للأول والثاني كذلك فلا يمكن ضبط العلم بالنسبة بينهما لأنها تدور بين النسب الأربعة، ولا يمكن لحمل بأنحائه الأربعة أن يتردد بين النسب الأربعة، لأنَّه يستلزم

التناقض بالضرورة، وكذلك متى ما كان الأوسط مشتركا جزئيا مع الأول والثاني كذلك لم يمكن ضبط العلم بالنسبة بينهما للسبب عينه، ومن هنا يختصر العقل على نفسه تحديد أنحاء الدليل القابلة لإنتاج العلم بقضية ثلاثة، بأن يخرج عن حريمها ما كان مختلفا من مقدمتين سالبتين أو مقدمتين جزئيتين.

ولذلك يتشرط العقل على نفسه ألا يكون الدليل المستند في استنتاجه إلى المقايسة المقولية (ولذا أمكن تسميته بالدليل القياسي) مختلفا بأحد النحوين، مما يخرج عنه ما اختلف من جزئيتين موجبتيين وجزئيتين سالبتين، وجزئيتين مختلفتين بالسلب والإيجاب على التعاكس، ومن سالبتين كليتين أو سالبتين مختلفتين بالكلية والجزئية على التعاكس، وبالتالي فبدل أن تكون أنحاء الدليل القياسي بأي شكل وترتيب كان عند العقل ستة عشر نحوا تبعا لأن أنحاء الحمل المقولي أربعة تصبح تسعة أنحاء وهي:

- ◆ أن يكون كل من الحمدين قضية موجبة كافية.
- ◆ أن تكون الأولى موجبة كافية، والثانية موجبة جزئية أو سالبة كافية أو سالبة جزئية.
- ◆ أن تكون الأولى موجبة جزئية، والثانية موجبة كافية أو سالبة كافية.
- ◆ أن تكون الأولى سالبة كافية، والثانية موجبة كافية أو موجبة جزئية.
- ◆ أن تكون الأولى سالبة جزئية، والثانية موجبة كافية.

**فالحاص** أن تسعة أنحاء من أنحاء الدليل القياسي وبمعزل عن أي شكل من الأشكال الأربعه عند العقل هي التي تقبل بدواً وفي الجملة الدليلية والطريقة لرفع الجهل أما أنها هل تقبل الإنتاج في جميع الأشكال فهذا ما يجب الفحص عنه إذ قد تكون للشكل خصوصية تقتضي حصر الإنتاج

بعضها دون الآخر.

## ❖ الشكل الأول من الدليل القياسي

وحيث قد ذكرنا أن الشكل الذي يكون فيه المفهوم الطرف المشترك بين القضيتين والمتوسط بين المفهومين معنى متوسطا في الترتيب والإدراك كذلك، كان هو أبسط الأشكال وأقربها إلى العقل وضوحا؛ لتناسب المعنى مع الترتيب ناسب أن نشرع في تفحص أنحاء التسعة لنتبين كيفية إنتاجها.

أما النحو الأول: أي ما كانت فيه كلتا مقدمتي الدليل موجبة كلية فمقدار مقولية الطرف الأوسط على الموضوع في الأولى (ولنسميها الأول نسبة إلى كون العمل هو الأول في ترتيب الإدراك وقد تفرد به عن العمل الثاني) إما التساوي معه، وإما هو أعم مطلقا منه، وكذلك الحال في مقدار مقولية المفهوم الآخر في الثانية (ولنسميها الثاني نسبة إلى العمل الثاني في الإدراك الذي تفرد به عن الأول) على الطرف الأوسط، وبالتالي فعلى تقدير مساواة الأوسط للأول في مقوليته ومساواة الثاني لل الأوسط في مقوليته لا محالة يكون الثاني مساويا للأول في المقولية.

وعلى تقدير العموم المطلق لل الأوسط على الأول وللثاني على الأوسط فإن الثاني سيكون لا محالة أعم مطلقا من الأول؛ لأنه أعم مما هو أعم من الأول وهو الأوسط، وبالتالي فنسبة الثاني إلى الأول إما التساوي وإما العموم المطلق؛ وعلى التقديرتين تصدق الموجبة الكلية موضوعها الأول ومحمولها الثاني.

**والنتيجة** أنه متى علمنا بقضيتين موجبتين كليتين تشتراطان في مفهوم محمول في الأولى وموضوع في الثانية لزمنا العلم بقضية ثلاثة موجبة كلية،

موضوعها موضوع الأولى ومحمولها محمول الثانية.

**أما النحو الثاني:** أي ما كانت فيه كلتا المقدمتين موجبة، الأولى كلية والثانية جزئية فمقدار مقولية الأوسط على الأول إما مساوية له، وإما أعم مطلقاً منه، ومقدار مقولية الثاني على الأوسط نتيجة للإيجاب الجزئي إما التساوي وإما التصدق من وجهه، وإما هو أخص مطلقاً أو أعم مطلقاً منه وبالتالي فمقولية الثاني على الأول بحسب تقديرى الأولى الموجبة الكلية إما بالتساوي، وإما بالعموم المطلق له عليه على تقدير مساواته للأوسط، وإما بالعموم المطلق له عليه على تقدير أعميته مطلقاً على الأوسط، وإما بالخصوص المطلق له منه، وإما بالتساوي وإما بالتصادق الجزئي أو الكلي، وإنما بالتبالين على تقدير أخصيته مطلقاً من الأوسط.

وبالتالي فإن مقولية الثاني على الأول تردد بين النسب الأربع، ولا جامع بينها في حمل واحد؛ لاستلزمها التناقض كما مر، **والنتيجة أنَّ هذا النحو من** الشكل الأول لا يقبل الإنتاج، فيصير عدد الأنحاء الخارجة عن الإنتاج في الشكل الأول مضافاً إلى ما يخرج عن مطلق الأشكال هو ثمانية.

**وأما النحو الثالث:** أي ما كانت كلتا المقدمتين كلية، والأولى موجبة والثانية سالبة، فقد علم مراراً تقديرًا الموجبة الكلية، وعلم كذلك تقدير السلب الكلي وهو التبالي، ومن هنا فمقولية الثاني على الأول هي التبالي على كلاً تقديرى الأولى؛ لأنَّ مباین المساوى مباین لمساويه بالضرورة، ومباین الأعم مطلقاً مباین الاخص مطلقاً بالضرورة، وإلا لزم التناقض، **والنتيجة أنَّ هذا النحو من** الشكل الأول ينبع سالبة كلية كما يتقتضيه التبالي بين الثاني والأول.

وأما النحو الرابع: أي ما كانت المقدمتان متخالفتين في مقدار المقولية وكيفها، على أن تكون الأولى موجبة كلية والثانية سالبة جزئية، فتقادير النسبة في السالبة الجزئية تدور بين التباعين أو التصدق الجزئي أو أعمية الأوسط مطلقاً على الثاني، وقد سلف أنه على تقدير أخصية الثاني من الأوسط مع دوران الأوسط بين كونه أعم مطلقاً أو مساوياً لل الأول؛ فإن نسبة مقولية الثاني على الأول تدور بين التساوي والتصدق الجزئي، والكلي والتباعين وإذا لا ضابط للنسبة بين مفهومين كل منهما أخص من ثالث كما سلف، فلا جامع بينها في الحمل كما تقدم، فلا يصلح هذا النحو للإنتاج ويصير الخارج من أنحاء الشكل الأول تسعه.

وأما النحو الخامس: أي ما كانت المقدمتان متفقتين في كيف المقولية، مختلفتين في مقدارها على أن تكون الأولى موجبة جزئية، والثانية موجبة كلية فقد علمت التقادير في كليهما فيكون حال الثاني من الأول في المقولية على تقدير مساواة الثاني لل الأوسط هو حال الأوسط من الأول، أي ما يدور عليه حال الموجبة الجزئية من التقادير وكذلك على تقدير أعمية الثاني على الأوسط مطلقاً، وبالتالي تكون نتيجة هذا النحو من الشكل الأول من الدليل القياسي هي حمل الثاني على الأول بالإيجاب الجزئي.

وأما النحو السادس: أي ما كانت فيه المقدمتان متخالفتين في كم المقولية وكيفها، على أن تكون الأولى موجبة جزئية والثانية سالبة كلية، فيدور حال الثاني من الأول بين التباعين والخصوص المطلق له منه والتصدق الجزئي؛ وعلى كل التقادير يكون الأول مفارقاً للثاني في المقولية جزئياً، فينعقد حمل سالب جزئي، **والحاصل إنتاج هذا النحو من الشكل الأول لحمل سالب جزئي.**

وأما النحو السابع: أي ما كانت فيه المقدمة الأولى في الترتيب سالبة كلية، والثانية موجبة كلية، فإن الثاني على تقدير مساواته للأوسط يكون مباینًا للأول لمباینة الأوسط له، أما على تقدير أعميته من الأوسط مطلقاً فيدور حاله مع الأول بين التباین أو التصدق الجزئي أو أعميته عليه مطلقاً، ولا جامع في حمل الثاني على الأول بين أعمية الثاني مطلقاً عليه ومباینته له، **والحاصل** عدم قابلية هذا النحو لإنتاج حمل واحد يناسب جميع التقادير، **والنتيجة** يكون الخارج من أنحاء الشكل الأول عن الصلاحية للإنتاج هو عشرة أنحاء.

أما النحو الثامن: أي ما كانت فيه المقدمة الأولى سالبة كلية والثانية موجبة جزئية، فحيث إن إحدى تقادير الثاني مع الأوسط هو أعميته عليه مطلقاً فيكون الحال في النحو السابع من عدم الصلاحية للإنتاج.

وأما النحو التاسع: أي ما كانت فيه المقدمتان متخالفتين كمًا وكيفًا، على أن تكون الأولى سالبة جزئية والثانية موجبة كلية فيجري الكلام عينه في النحوين السابع والثامن؛ لأنَّ أحد تقادير الثاني مع الأوسط هو العموم المطلق مع كون حال الأوسط مع الأول هو التباین، فيدور حال الثاني مع الأول بين التباین وأعمية الثاني مطلقاً، ولا جامع فلا صلاحية للإنتاج، **والحاصل** خروج اثنى عشر نحواً من أنحاء الشكل الأول عن الصلاحية للإنتاج وبقاء أربعة فقط وهي:

- ❖ الموجبة الكلية مع الموجبة الكلية.
- ❖ الموجبة الكلية مع السالبة الكلية.
- ❖ الموجبة الجزئية مع الموجبة الكلية.
- ❖ الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية.

وعليه يستنبط العقل من ذلك أن الشكل الأول في إنتاجه مضافا إلى لزوم توفر الشرطين العاميين، وهما عدم كون كلا المقدمتين سالبتين أو جزئيتين أن تكون المقدمة الأولى في الترتيب موجبة دائماً، وأن تكون المقدمة الثانية في الترتيب كلية دائماً.

### ❖ الشكل الثاني

وبنفس الطريقة يمكن إستخراج مقومات الشكل الثاني وأنحائه المنتجة والتي نجملها فيما يلي:

حيث إنَّ الشكل الثاني من أشكال الدليل القياسي كون الأوسط محمولاً في كُلٍّ من المقدمتين فلا يمكن استنتاج قضية موجبة فيه، وذلك لأنَّه ما يحمل على موضوعين سواء كان أحدهما مطلقاً أو أخصَّ منهما فإنَّ النسبة بينهما تتحمل أن تكون أحد النسب الأربع فلا ضابط في الإستنتاج لقضية موجبة سوى حال التساوي فيقيد المحمول بالمساواة، فيصير المحمول مركباً من مفهومين أحدهما أنه مساو، وبالتالي الدخول في تحديد مضمون المحمول، وهو ما لا يناسب البحث في صورة الدليل بمعزل عن مضمون أطرافه، ولا يمكن جعل المساواة جهة للقضية؛ لأنَّ جهة القضية تحكى نحو الحمل بينما المساواة تعبر عن كم الحمل.

فكما خرج القياس المؤلف من سالبتين ومن جزئيتين عن مطلق الإستدلال القياسي يخرج المؤلف من موجبيتين عن خصوص الشكل الثاني، فيصير مجموع الخارج من أنحاء الشكل الثاني عن الصلاحية للإستدلال عشرة أنحاء فيبقى ستة وهي:

- ❖ سالبة كلية موجبة كلية والنتيجة سالبة كلية
- ❖ موجبة كلية سالبة كلية والنتيجة سالبة كلية
- ❖ سالبة جزئية موجبة كلية والنتيجة سالبة جزئية
- ❖ موجبة جزئية سالبة كلية والنتيجة سالبة جزئية
- ❖ موجبة كلية سالبة جزئية
- ❖ سالبة كلية موجبة جزئية

والنحوان الآخيران غير منتجين، أما النحو الأول منها فلأنَّ الأوسط قد يكون أخص مطلقاً من الثاني على أحد تقادير السالبة الجزئية، وبما أنَّ الأوسط إما مساوٍ وإما أعمَّ مطلقاً من الأول كما هو مقتضى الإيجاب الكلي فإنَّ الثاني سيكون أعمَّ مطلقاً من الأول بالضرورة؛ لأنَّ الأعمَّ مما هو أعمَّ أو مساوٍ لثالث سيكون أعمَّ من ذلك الثالث بالضرورة فلن يمكن صدق نتيجة سالبة، والحال أنه على تقدير التبادل بين الأوسط والثاني فيما أنَّ الأوسط إما مساوٍ أو أعمَّ مطلقاً من الأول، فإنَّ الثاني سيكون مبايناً للأول، ولن يصحَّ إنتاج قضية موجبة فعلى التقدير الأول لن تصدق السالبة، وعلى التقدير الثاني لن تصدق الموجبة، **والحاصِل** عدم صحة إنتاج هذا النحو من الشكل الثاني بنحو كلي.

وأما النحو الآخر: فإنَّ الأوسط قد يكون أخص مطلقاً من الثاني، وال الحال أنه مباين للأول فيصحَّ معه كون الثاني أعمَّ مطلقاً من الأول، وعليه لن يمكن صدق نتيجة سالبة؛ لكون محمولها على هذا التقدير أعمَّ مطلقاً، والحال أنه على تقدير أعمية الأوسط على الثاني أو مساواته مع كون الأوسط مبايناً للأول فإنَّ الثاني والأول سيكونان متبادلين بالضرورة، فلن يمكن صدق نتيجة

موجبة، **والحاصل** عدم صحة إنتاج هذا النحو من الشكل الثاني بنحو كلي.

أما الأنحاء الأربع الباقية فكلها صالحة للإستدلال؛ لأنَّه في الأولين الأوسط أعم مطلقاً من أحد الموضوعين أو مساوٍ له ومبادرٍ للأخر، فسيكون كل منهما مبادراً للأخر بالضرورة، وإنْ لزم التناقض، فتصدق سالبة كلية وفي الثالث فإنَّ الثاني سيكون مساوٍ أو أخص مطلقاً من الأوسط الذي هو أخص مطلقاً، أو من وجه أو مبادراً للأول، وبالتالي سيكون حال الثاني من الأول إما الخصوص المطلق أو من وجه أو التباهي، فتصدق السالبة الجزئية على كل حال.

وأما النحو الرابع: فإنَّ الثاني مبادرٌ للأوسط الذي هو إما مبادرٌ للأول، وإما أخص مطلقاً، وإما من وجه، فسيكون حال الثاني من الأول هو إما التباهي، وإما الخصوص المطلق، أو من وجه من الأول، فتصدق السالبة الجزئية على كل حال.

وعليه يظهر تقويم الشكل الثاني بكون إحدى مقدماته سالبة والثانية كلية، وكون نتيجته سالبة دائماً، فيكون مفاد الشكل الثاني هو نتيجة تبين قسط و نحو سلب الحمل.

وعلى هذا المنوال يسير العقل؛ ليستخرج من ذاته ما ينبغي أن يكون عليه الدليل في نفسه حتى يكون موصلاً إلى الغرض، وهو رفع الجهل.

وإذا سرنا على هذا الصراط خرجت لنا الأنحاء التي تصلح للإنتاج على الشكلين الثالث والرابع وتبيّنت شروطهما.

## ٦. ضوابط الإستنتاج من حيث جهة الحمل

هذا من حيث قسط المقولية، أما من حيث نحوها أي كونها بالإمكان أو الضرورة أو الإمتناع أو الفعلية أو من حيث قيد أو علة كما تبينا سابقاً فلابد من تبين ما يحكم بها العقل فيها بحسب الإستدلال القياسي، ونكتفي بتطبيقاتها على النحو الأول من الشكل الأول.

### ❖ موجبة كلية مع موجبة كلية

فإما أن تكون جهة كلا المقدمتين هي الضرورة، فمن الواضح أن جهة النتيجة ونحو مقولية محمولها على موضوعها ستكون هي الضرورة؛ لأنَّ مقولية شيء بالضرورة على شيء هو مقول على ثالث بالضرورة يوجب مقوليته على الثالث بالضرورة، وإنَّ استلزم التناقض، وكذا إذا كانت هذه الضرورة بشرط قيد في الموضوع أو بالقياس إلى علة فإنَّ موضوع النتيجة سيكون حمل المحمول عليه ضرورياً من حيث ذلك القيد أو تلك العلة.

ومثله الحال في كون الجهة هي الإمكان فيما معاً، أو الفعلية فإنَّ جهة النتيجة ستكون الإمكان أو الفعلية، وهذا بَيْنَ جداً، وكذا من حيث اعتبار القيد أو العلة فالكلام هو الكلام.

أما لو كانت الجهة هي الإمكان أو الفعلية في أحدهما والضرورة في الأخرى فستكون جهة النتيجة هي الإمكان أو الفعلية؛ لأنَّ مقولية شيء بالإمكان أو بالفعل على شيء هو مقول بالضرورة على ثالث موجب لكون مقوليته على الثالث بالإمكان أو الفعلية، ومثله الحال في اعتبار الثبوت من حيث القيد أو العلة.

وحال جهة الإمتناع حال الضرورة؛ إذ كُلّ منها تعبير عن اللزوم، ولكن الضرورة من جهة الإيجاب والإمتناع من جهة السلب؛ ولذا يمكن التعبير بالضرورة عن كُلّ منها، فيقال نحو الإرتباط والمقولية إما بالضرورة وإما بالإمكان، والضرورة إما بالوجوب وإما بالإمتناع.

## ٧. كيف الإستنتاج في الحمل الشرطي المتصل والمنفصل

هذا بالنسبة إلى الدليل القياسي الإقتراني والذي يجري في الحمل المقولي بانحائه الثلاثة المقولي البسيط، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل على حد سواء.

ولكن حيث إنَّ الحمل الشرطي المتصل قد يجمع بين حملين بسيطين فقد يحمل الدليل القياسي الإقتراني ضمن حمل شرطي متصل، فيؤلف بين إحدى المقدمتين والنتيجة في الدليل القياسي الإقتراني أو نقيسها أو بين نقيس إحدى المقدمتين والنتيجة وغير ذلك من الفروض الممكنة، ولذلك قد يكون ما يتالف منه الحمل الشرطي صادقاً، وقد يكون كاذباً، وقد يكون الحمل موجباً، وقد يكون سالباً، وقد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً، وحيث إن مقتضى مفاد الشرطية هو الإرتباط الترتبي في الصدق بين الحملين المتالف فيما يكون الأول مقدماً في الصدق، والثاني تالي له فيه، فمتى ما كان الرابط صادقاً أمكن الإستدلال من صدق المقدم على صدق التالي ومن كذب المقدم بصدق نقيسه على كذب التالي، أو من كذب التالي بصدق نقيسه على كذب المقدم على تفصيل ذكره فيما يلي.

ونحن نحصر الكلام على الموجبة الكلية من الحمل الشرطي المتصل،

حيث يكون التالي مرتبًا في الصدق على المقدم فيدور حال المقدم، بين أن يكون مساوياً في الصدق لل التالي، أو أخصّ مطلقاً، ولا يمكن كونه أعم مطلقاً، وإنما كذب الرابط.

ومن هنا فإذا ثبت صدق المقدم فإن التالي سيكون صادقاً بالضرورة، ولكن إذا ثبت صدق التالي فإن المقدم لن يكون صادقاً بالضرورة؛ بل قد يكون كذلك، وإذا كذب المقدم فإن التالي لن يكون كاذباً بالضرورة، بل قد يكون كذلك، أما إذا كذب التالي فإن المقدم سيكون كاذباً بالضرورة.

**والحاصل** من كل ذلك أنه مع وضع الموجبة الكلية من الحمل الشرطي المتصل مقدمة أولى فإنه إذا ضم إليها مقدمة يوضع فيها صدق المقدم، فسينتج بالضرورة صدق التالي، وإذا وضع فيها صدق نقيض المقدم أي كذب عين المقدم فسينتج كذب التالي جزئياً، أو صدق نقبيضه جزئياً، وإذا وضع فيها كذب التالي فسينتج كذب المقدم أو صدق نقبيضه كلياً، وإذا وضع فيها صدق التالي فسينتج صدق المقدم كلياً.

ومثله الحال في الحمل الشرطي المنفصل، فمتى ما وضعت الموجبة الكلية منه فإنها إذا كانت حقيقة، فإن ضمت إليها مقدمة يوضع فيها كون المقدم أحد طرفي التالي، فإنه سيتبيّن عدم كونه الطرف الآخر، وإذا وضع فيها عدم كونه أحدهما فسيتبيّن كونه الآخر بالضرورة.

وأما إذا كانت مانعة جمع مع إمكان الخلو فإن ضمّ إليها مقدمة يوضع فيها أن مقدمها أحد طرفي التالي فسيتبيّن عدم كون الآخر، وإن وضع فيها عدم كونه أحدهما فإنه سيتبيّن إمكان كون الآخر فقط.

وأما إذا كانت مانعة خلو مع إمكان الجمع فإن ضم إلية مقدمة يوضع فيها كون مقدمها أحد طرفي التالي فإنه ينبع إمكان كون المقدم الآخر فقط، وإن وضع فيها عدم كونه أحدهما فإنه ينبع كونه الآخر بالضرورة.

ويمكن استخراج حكم العقل في باقي الأ纽اء باتباع القوانين التي أصلناها وطبقناها، فلا حاجة إلى المضي بذكرها؛ حيث إنَّ الغرض التنبيه على قانون العقل في الإستدلال من حيث هيئة الدليل، وقد تمَّ بقسميه القياسي الإقتراني والقياسي الشرطي.

ولذلك قد يتخد الإستنتاج هيئة مغایرة للدليل القياسي، وإن لم تختلف في جوهرها عنه كما هو واضح، حيث يجعل المقدمة الأولى شرطية متصلة مفروضة الصدق من حيث أصل الشرط والإتصال، مجحولة الصدق من حيث المقدم وبالتالي، ويكون الغرض العلم بصدقهما أو كذبهما على حد العلم بصدق الإرتباط، ولذلك تضم إليها مقدمة ثانية تبين ما ليس من شأن الشرطية بما هي شرطية بيانه، وهو عدم صدق أحد طرفيها في نفسه؛ لينتتج عن ذلك العلم بصدق الطرف الآخر أو كذبه، فبتوسط العلم بأصل الإرتباط والترتب في الصدق والكذب، الذي تتکفل به المقدمة الأولى الشرطية المتصلة مع العلم بصدق أحد طرفيها أو نقیضه، يستنتج صدق الطرف الآخر أو صدق نقیضه.

**الفصل السادس:**

## **قوانين أخذ المواد**

- ◎ الإدراك الحسي ومبنيته لليقين
- ◎ التواتر
- ◎ التجربة
- ◎ ضوابط حفظ يقينية المادة في الدليل
- ◎ نحو الإستدلال الموجب لليقين الثابت



# قوانين أخذ المواد

## توطئة

إلى هنا نكون قد تبينا خصوصية الحمل المقولي، وكيفية استدلال العقل من خلاله؛ لتحصيل العلم بالمجهول، إلا أنَّ كلَّ ذلك كان من حيث الصورة، والتي هي كاللباس للمعاني والمواد التي ينعقد منها الحمل، وهذا غير كاف في تحقيق الغرض، وهو الوصول إلى العلم اليقيني الثابت؛ لأنَّ هذه الضوابط التي تبيناها كما تصلح لإنتاج اليقين الثابت كذلك تصلح لإنتاج الظني إذا كانت المواد والمعاني ظنية، وتصلح لإنتاج ما هو موهم أو مكذوب كذلك، ومن هنا كان لزاماً على العقل أن يتبيَّن ضوابط تحصيل اليقين الثابت بالمعاني، حتى إذا ما انعقد منها حمل وتشكل الدليل القياسي أمكننا أن نحصل على بما كنا نجهله علمًا يقينياً ثابتاً.

وحيث قد تبين أن مبدأ التفكير والإستدلال مما هو بين عند العقل، وبما أنَّ الغرض هو تحصيل اليقين بالثابت فلابد من كون مبدأ الإستدلال لتحقيله ما هو بين بنحو يقين ثابت، وقد سبق أن بان بأنَّ حصول أي يقين ثابت فإنما هو لاقتضاء خلافه الجمع بين النقيضين، ولذا كانت قضية امتناع إجتماعهما

أولى القضايا المتقينة بنحو ثابت، والمبدأ لتحصيل اليقين بما عدتها.

ومن القضايا ما يكون استلزم خلافها للتناقض شديد الوضوح بمجرد إدراك طرفيها، كما في قضية أنَّ الكلَّ أعظم من الجزء، مساوي المساوي مساواً، وكذا الأعمَّ والأخصَّ كما مر، والعديد من القضايا الحسابية وقضية امتناع اجتماع المتنافرات، ومثلها القضايا التي تكون مفاهيم أطرافها غير بينة بنفسها، ولكن إذا ما أدركها العقل وتبينت له بتوسيط غيرها أدرك بوضوح استلزم ثبوت أو عدم ثبوت محمولها لموضوعها للتناقض؛ كما في قواعد العلية والسينخية والقابلية والذاتية مما سبق أن انحني عقلنا لضروريتها في مستهل جولتنا التفحصية.

## ١. الإدراك الحسي ومبديئته لليقين

ومما يجري العقل على معاملته معاملة البين ما يحصل له من الإدراكات من طريق الحس، وذلك لأنَّ المدركات الحسية تطبيقات لمطلق الإدراك الحسي الذي فرغ العقل من تحقيق كاشفيته عن خصوصيات الهويات المواجهة بأدواته، ضمن الشروط التي قد سبق تبينها، وحيث إنَّ الإدراك الحسي هو مما لا نكاد نتفكُّ عن ممارسته أنا ما، فإنَّ مراعاة العقل لضوابط مدركاته قد صارت مترسخة في عملية الإدراك، فلا يكاد يطرأ الخطأ إلا غفلة يسارع إلى رفعها بالإلتفات.

ومن أجل ذلك كانت المحسوسات إحدى المبادئ التي ينطلق منها في عملية الإدراك التفكيري؛ لتحصيل المجهول، ولكن لما كانت المدركات الحسية آنية؛ بمعنى حكايتها عن حال المحسوس الذي شأنه التبدل والتغير

في الحالات، وبالتالي فإنَّ أيَّ يقين لن يكون له ثبات؛ لأنَّ موضوعه قابل للتغير، ومن هنا لم يمكن أن تعتمد المدركات الحسية، من حيث مدركتها للحس بالفعل مقدمات في الدليل المتواхى تحصيل اليقين الثابت منه، إلا أن يلحظ العقل ذلك المدرك الحسي، ويقرنه بظروفه وشروطه المحتف بها إدراك الحس له، بحيث يفصل المدرك عن متعلقيته للإدراك الحسي بالفعل، ولكن يأخذه العقل مقيداً بظروف متعلقيته، فيكون بما هو مأخذ عند العقل كذلك، لا يمكن أن يكون إلا كذلك، فيكون إدراكه يقينياً ثابتاً وقابلًا في نفسه للحكاية عن موارد فعلية متعددة، وإن كان بالفعل متعدد المورد، وبالتالي يكون العقل قد أدرك الجزئي بنحو ثابت، فممكن أن يجعل مبدأ لتحصيل اليقين الثابت.

## ٢. التواتر

ثم إنَّ لتحصيل اليقين بالمحسوس طريقةً آخر غير مواجهته بالأداة المناسبة لإدراكه؛ وذلك فيما إذا تكادف على نقله وبيانه عدد من أفراد الإنسان، عُلِّم استقلال كلٍّ منهم في النقل، وعدم توائطه مع غيره على ابتداع الإخبار به، بحيث يستحيل اجتماعهم على الخطأ والإشتباه في إدراك المحسوس، فمتى ما اتحدت نقولاتهم عن واقعة ما حكم العقل أن ما نُقل يحكي عن واقع.

فح حيث إنَّ الإنسان كائن مدرك، ووقوعه في الغفلة والإشتباه فيما لا يتوقف على أزيد من المواجهة بأدوات الحس يكون لطارئ يمتنع تكرره مع بقاء شأنيته للإدراك وانحرافاته المحسوسات له، ومتي ما كان تكرر الخطأ والغفلة

حاصلًا لفرد ما في مختلف ظروف الإدراك الحسي كان راجعاً إلى خلل في تلك الشأنية وإنقلابها، وإنما لو كانت شأنيته للإدراك الحسي على حالها فإنَّ عروض الخلل في انحكاء المحسوس لابدَّ أن يكون لعلة خارجة عن تلك القوى المدركة، طارئة في ظرف ذلك الإدراك، وعليه فاللازم انتفاء الخلل بانتفاء الظرف الموجب لطريقه، فبقاوئه حتى في ظرف آخر يكون بلا علة.

ثم فرض تعدد الظروف وتلاحقها على التراو بحيث يتكرر الخلل دون أن يسري إلى شأنية تلك القوى يرجع إلى مقارنة الإدراك في تلك الظروف لحال وظرف أوجب اجتماعها، فحيث إنَّ اجتماعها ليس لخلل في الذات المدركة فلابدَّ أن يكون لعلة وظرف طارئ على الذات أوجب اجتماعها، وإنما لزم التناقض؛ إذ كُلٌّ من تلك الظروف يحتاج إلى علته، فاجتماعها يعني اجتماع عللها، ونفس اجتماعها يحتاج إلى علة كذلك، فإذا ما أرجع إلى الذات أو إلى علة طارئة فيجري فيها الكلام نفسه، أو يكون بلا علة، فيلزم أن تكون مجتمعة وليس مجتمعة معاً.

وببناء على هذا الأساس فإنَّ موارد تواتر النقولات عن حادثة محسوسة للناقلين يكون موجباً للثبات بمطابقة المحكي للواقع، بعد الفراغ عن عدم إمكان تكاففهم على الكذب، على أن يكون عدد الناقلين بحسب خصوصياتهم الإدراكية مما يمتنع معه اجتماعهم على الخطأ والإشتباه؛ إذ اجتماعهم على مخالفة الواقع لمحكيهم إما أن يكون لتوافقهم وقد فرغ عن عدمه، وإنما لخلل كُلٍّ في أدوات الحس عند الجميع وقد فرغ عنه، وإنما لطريق ما أوجب خلل كلِّ منهم على حدة، وإنما اجتماع طوارئ الخلل لابدَّ أن يرجع إلى علة، وحيث هي منافية فلا يعقل الإجماع، وإنما لزم التناقض، وبالتالي فإنَّ وحدة المخبر عنه

بين الجميع لابد لها من علة، وهي كون المحكى في إخباراتهم هو الواقع.  
وتشريح ذلك بأن ننظر إلى الموضوع المبحوث عنه، وهو التواتر فنجد  
ثلاثة عناصر وهي:

- ◆ المخبر في نفسه من حيث قابليته للإدراك والنقل للواقع.
- ◆ الإدراك من حيث علاقته بالواقع.
- ◆ النقل من حيث علاقته بالمدرك.

أما العنصر الأول فالمحبر بما هو كائن له شأنية أن يدرك، وقد تبينا معنى إدراكه وهو انحكاء الواقع المواجه بقوة الإدراك وحصول الصور أو المعاني المعتبرة عن ذلك الواقع، وحيث له هذه الشأنية فإن مدركاته سوف تكون من شأنها أن تكون محكياتها مطابقة للواقع، متى ما عصمت من تدخل ما يحرف قوة الإدراك عن الإستقامة في معاينة الواقع، وحيث إن المدركات منها ما ينال بقوى الحس، ومنها ما ينال بقوى أخرى، وذلك للخلاف الجوهرى بين مكونات الواقع والمقتضي اختلف سُنُخ المدركات الحاكمة عنها، وتوقف إدراك كل منها على أداة مختلفة سُنُخا؛ ولذا كانت النفس الإنسانية متعددة القوى والشئون لتعدد أفعالها المختلفة بالسنخ فيما بينها، لكل سنخ منها قوته المناسبة؛ طبقا لما تقرر من قاعدتي العلية السنخية، وإلا لزم التناقض كما تَم تفصيله سابقا.

وحيث تبينا أن الإدراك الحسي عبارة عن انفعال أدوات الحس بالأشياء المواجهة بتلك الأدوات، لا مطلق الأشياء، بل ما تقبل أدوات الحس التأثير به منها، وما يكون من الأشياء بخصوصياته من شأنه التأثير فيها، ومنه تبينا أن ليس من شأن الإدراك الحسي بما هو إدراك حسي أن يوصف بالصحة والخطأ

والصدق والكذب؛ لأنَّ العلاقة بين أدوات الحس والمحسوسات علاقة تأثر وتأثير، فتوصف بكونها حاصلة أو منافية وإن كانت آثار المحسوسات في الحس صوراً هي في نفسها حاكية ومشيرة إلى ما يätzها من المحسوس، ولكن المطابقة بين تلك الصور وما عليه المحسوس في نفسه ليست من فعل أدوات الحس، ولا هي المتصدية لتحديد، وإن كانت هي الموضوع الذي بتوسطه يحكم بالمطابقة، ويحصل الإدراك لما عليه المحسوس في نفسه، إلا أنَّ الحاكم في ذلك هو العقل الذي يراعي في حكمه أمرين: الأول حال أدوات الحس في نفسها من جهة شأنيتها؛ لنسخ المحسوسات وعدم قيام ما يؤثر في موضوعية ذلك النسخ، والثاني نحو ارتباط المحسوس بأدوات الحس، وبمراجعة كلا الأمرين يحصل الإدراك بمطابقة النسخ المحسوسة لما عليه المحسوس في نفسه بالنحو الذي فصلناه آنفاً.

ومن ثَمَّ فإنَّ بساطة تحديد المطابقة وعدمها بين صور المحسوسات والمحسوسات في نفسها، وألفة تلك الممارسة أدى إلى عُدُّ الإدراك الحسي من البديهيَّات؛ أي هي قضايا يدركها العقل بالبداهة بتوسط أدوات الحس، ليس من شأن الإنسان مع سلامته حواسه وعقله الخطأ فيها، إلا لعارض غفلة ليس من شأن الإنسان مع سلامته قواه الإدراكيَّة وقوعه فيه، إلا لعارض قسري يختلف باختلاف أحوال الإنسان العارضة، على خلاف مقتضى طبعه؛ ولذا كان من شأن الإنسان أن يصدق في إدراكه الحسي دائماً، لو لا عارض يتفق حصوله ويمتنع تكرره مع فرض بقاء شأنيته بشروطها المتقدمة، بحسب ما تقتضيه كلٌّ من قاعدتي العلية السنخية.

وكما أنَّ المخبر كائن مدرك فهو ذو قوة نطق، بها يتمكن من نقل مدركاته

إلى غيره، وحيث إن تلك المدركات حاضرة عند الإنسان بنفسها ويعاينها بالوجدان لأنها أحواله بما هو عاقل، وفرض جهله بها فرض لجهله بذاته بما هو عاقل فيكون عاقلا وليس عاقلا؛ لأن إدراكه لكونه عاقلا إدراك لكونه ذاتا عاقلة، ومدركته هي أحواله من حيث هو عاقل، وبالتالي فإن التعبير عن تلك المدركات بحسب ما للإنسان من شأنية النطق والتعبير من شأنه أن يكون حاكيا دائماً عن مدركته، ما لم يعرض ما يمنع من جريانه على مقتضى شأنيته بنحو اتفافي يمتنع تكرره مع بقاء شأنيته لذلك.

والعارض قد يكون قسرياً، وقد يكون إرادياً، أما القسري فقد يكون مؤثراً في ثبات المدركات، أو تشوهاً وهو ما يسمى بالنسيان، وقد يكون مؤثراً في التعبير والنطق فيقع في السهو أو الهلوسة، وأما الإرادي فيختص بالنقل، لأنَّ وجود المدركات عند المدرك قسري؛ فلذا يختص المانع الإرادي بالنطق الذي هو فعل إرادي، فإما أن يكون نطقه بما يخالف مدركته بغرض العبث فيكون مزاحاً، وإما بغرض التضليل فيكون كذباً.

ثم إن هذه الشأنية للإنسان نوعية، قد يعرض ممانعتها الدائمة، أو الأكثريَّة في بعض أفراده، تبعاً لخصوصيات تلك الأفراد التكوينية أو التربوية أو الإجتماعية، بحيث يكون ذلك العارض الممانع للشأنية النوعية ذاتياً لذلك الشخص من حيث مادته أو ظروف نشوئه، إلا أنه يبقى اتفاقياً بالنسبة إلى النوع ويمتنع تكرره أكثرياً.

أما العنصر الثاني وهو الإدراك فإما أن يكون صحيحاً، وإما أن يكون خاطئاً، وصحته وخطئه قد تكون مطبة وقد تكون متداخلة، بأن يكون بعضه صحيحاً، وبعضه خطأً تبعاً لمقدار الممانعة لاستقامة الإدراك.

أما العنصر الثالث وهو النقل فقد يكون صادقاً، وقد يكون كاذباً، وقد يكون خاطئاً، وقد يكون صحيحاً وصادقاً معاً، وكلٌ منها قد يكون بنحو مطبق وقد يكون متداخلاً تبعاً لمقدار الممانعة القسرية، أو الإرادية لاستقامة النقل.

إذا تبيينا العناصر الثلاثة لكلٍّ خبر تيسر لنا معرفة السبيل إلى تحصيل اليقين بكونه مطابقاً للواقع؛ وذلك بأن يكون المخبر قد سلك طبقاً لما تقتضيه خصوصياته الإدراكية والتعبيرية خالصاً من الممانعة من أحد الموانع السالفة الذكر، ولذا متى ما علم عصمة المخبر من كل تلك الموانع علم مطابقة خبره للواقع ولكن تبقى يقينية المدرك من السامع بالنسبة إلى السامع نفسه، تتبع خصوصيته من جريانه على مقتضى شأنه بما هو مدرك وعدم عروض ما يجب وقوعه في سوء الفهم.

أما مع عدم عصمة المخبر بحيث يمكن في حقه كونه محلاً لعروض تلك الموانع، وإن كان عروضاً لها على خلاف مقتضى شأنه كما في أكثر بني الإنسان، فإنَّ إخباره لا يجب اليقين بمطابقة محكي خبره للواقع، بل الظن العقلي فقط، ولذا كان تتبع المخبرين عن واقعة مع تطابق محكيات أخبارهم موجباً لل臆قين بعدم ممانعة ما يجب تخلف المطابقة بين محكي الخبر والواقع، وبالتالي فإنَّ التتبع للمخبرين يكون طريقاً لتحصيل ارتفاع ما يمنع من فعليته ما هو موجب لل臆قين بمطابقة محكي الخبر للواقع، ولو لا وجود ما هو مقتضى لذلك لما أثر تبع أي عدد من الإخبارات في تحصيل تغير في مقدار احتمال المطابقة من مخبر واحد فيتساوى تعدد الإخبار مع وحدته في ما يوجهه من احتمال المطابقة، بل مع انعدام ما هو المقتضي في نفسه لا يحصل احتمال المطابقة من أي مخبر؛ لعدم ما يربط بين الإخبار ومطابقة الواقع.

ومن هنا يظهر ارتباط تحصيل اليقين من تتبع الإخبارات الحسية بقاعدتي العلية والستخية، بحيث يكون نتاج تطبيقهما في المقام امتناع تكثُر ما هو اتفافي لموضوع ما، فضلاً عن دوامه، وأن تكثُر أو دوام أثر لموضوع ما واجب الإستناد إلى خصوصية ذات الموضوع.

### ◆ طريقة التكرار

كما يظهر أن دخالة التكرار طريقة، وعلاقة الأفراد الحاصل بهم التكرار بحصول اليقين طريقة، وازدياد احتمال المطابقة مع التكرار ترجع إلى ثبات ما هو معلوم الاقتضاء في المقام، وضعف احتمال وجود المانع لاتفاقيته المانعة من كثرته المتوقفة على وجود ما يقتضيه، ومن هنا لم يكن التتبع قابلاً لأنْ يحصر بعدد معين بل يتأثر بحال المخبرين من حيث شدة الاقتضاء فيهم وضعيته، ومن حيث طبيعة المخبر عنه من حيث بساطته أو تعقيده ندرته أو اضطراره، أو وجود ما يوجب الإعتقاد بخلافه وعدمه.

وبالجملة اليقين بمطابقة محكي الخبر للواقع يتبع الحالة الكيفية للمخبر والخبر، وليس للتكرار دخالة إلا بما هو كاشف عن الجهة الكيفية، أما الحافظة من الناحية الكمية وحساب نسبة كل خبر إلى الواقع وربط الإحتمال شدة وضعاها بالزيادة والنقصان بالحيثية الكمية وحساب الاحتمالات فتجعل الموضوعية للتكرار وحساب النسب الرياضية فلا يخلو إما أن يكون بمعزل عن الحالة الكيفية التي هي المناط واقعاً، فلا تأثير لازدياد النسبة الحسابية على اليقين العقلي، وإما بالقياس إلى الحالة الكيفية، فلا يكون لحساب الاحتمالات موضوعية، وليس مغايراً لطريقة التكرار لليقين بفعالية مقتضي المطابقة للواقع وحصول ما هو موضوع اليقين استناداً لقاعدة أنَّ الإتفافي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

ومن هنا يعلم طريقة التواتر لحصول اليقين بالمعنى الأخص، لا مجرد شدة الإحتمال مع احتمال الخلاف ولو بنحو ضئيل، بل إما أن يستند إلى القواعد التي قررناها ويكون التواتر طريقاً يقينيا، وإلا مع انكارها فليس الإخبار موضوعاً لاحتمال المطابقة أصلاً وإنما محض إمكان المطابقة إمكاناً عقلياً.

### ٣. التجربة

وللحسّ مخاصم آخر مع العقل يمكنه من إدراك يقيني ثابت بنحو آخر، وذلك في موارد إستعمال أدوات الحس لإدراك الإرتباط بين المحسوسات، وذلك عبر رصد أدوات الحس لتكرر علاقة ما أو تأثير معين بين المحسوسات، إذ مما ندركه بالحس كون كثير من الهويات الحسية متفقة في الخصوصيات والأحوال، ولذا أمكن للعقل أن يتنزع فيما بعد العناوين الحاكمة بنحو كلي عن تلك الخصوصيات، بحيث صار كل عنوان يعبر عن نوع من أنواعها، وبالتالي فمتى ما لوحظ عبر الحس اقتران في علاقة ما بين أفراد نوعين منها يسارع العقل عبر استخدام أدوات الحس لاستكشاف مبدأ ذلك الإرتباط، وهل هو لشأنية في ذات النوعين تعود إلى خصوصيات ذاتية وبالتالي سوف يتكرر ذلك النحو من الإرتباط في جميع موارد فعلية النوعين، أو هو اتفاقي ونتيجة حالة اتفاقية في أحدهما أو كليهما؟

و洁ي أنَّ الذي يدعو إلى هذا التساؤل العقلي والمسارعة إلى تحديد ذاتية الإرتباط أو اتفاقيته هو ما تقرر عند العقل في أوليات إدراكه من قاعدتي العلية والسنخية، وكاسفية آثار الهويات عن خصوصياتها التي لها في ذاتها، فالكشف عن نحو الإرتباط والتأثير والتأثير بينها يقود إلى إدراك حقائقها،

وإدراك القواعد الكلية المختصة بارتباطها؛ لاستلزم عود الإرتباط إلى خصوصية الذات وسريانه في جميع موارد فعليتها مما يترتب عليه تأسيس العلوم، ومن ثمَّ تسخيرها في خدمة تكامل الإنسانية.

وهذا السبيل الذي ينتهجه العقل بمعونة الحس لرصد حالة التأثير والتأثير بين المحسوسات يُعبِّر عنه بالفحص التجريبي، حيث تتبع أفراد نوع ما من المحسوسات في تأثيرها أو تأثيرها بنوع آخر منها عبر ارتباط مخصوص، فيعمد إلى تصنيف الأفراد للنوع الواحد بحسب حالاتها المعلوم خروجها عن خصوصية الذات، ويرصد تأثيرها أو تأثيرها مع أفراد النوع الآخر المصنفة بالنحو ذاته، فمتي ما كان الأثر متحدداً ومتكرراً بين الأصناف تردد العقل بين عود نحو الإرتباط إلى خصوصية النوع في ذاته، أو إلى خصوصية كانت مقترنة ب مختلف الأصناف، فيعمد إلى دراسة كل ما يحتف بتلك الأصناف مما يمكن دخله بحسب نحو الإرتباط المبحوث عنه، فإن استمرَّ التكرر في مختلف أصناف العينات أدرك العقل أن كل تلك الحالات التي لوحظت في التصنيف خارجة عن الدخالة في نحو الإرتباط، وإنما لو كانت دخيلة على اختلافها لما أمكن وحدة الأثر، وإنما لزم التناقض، وحيث إن نحو الأثر يتبع خصوصية المؤثر، وكل ارتباط في خصوصيته يتبع خصوصية طرفيه وما يحتف بالإرتباط، كما استبان فيما سلف يدرك العقل أن هذا الأثر المتكرر في مختلف الأصناف والحالات يعود إلى خصوصية الذات، أو إلى خصوصية مقترنة بالذات تؤخذ الذات من حيث مقتريتها لها منشأ لذلك الأثر وخصوصية الإرتباط.

إذ لو كان ذلك الأثر أو نحو الإرتباط مما اتفق حصوله للذات لاتفاق اقترانها

بخصوصية صنف من الأصناف لما أمكن أن تتكرر مع باقي الأصناف، وإن لزم الجمع بين النقيضين، أي كونها دخيلة وليس دخيلة معا.

وإن كان مرجع الأثر لخصوصية هي مستمرة الإقتران في مختلف الأصناف حَوْل الفحص إليها؛ ليعلم أن تكرر اقترانها في مختلف الأصناف على اختلافها يرجع إلى اقتضاء الذات لها، وبالتالي يرجع الأثر والتأثير ونحو الإرتباط إلى خصوصية الذات.

ومتي ما كان الأثر يرجع إلى خصوصية موضوع ما فإن تخلفه لا بد أن يكون لخصوصية المورد الجزئي الذي يتبدل ولا يقبل التكثير، فضلا عن الثبات؛ إذ علة ذلك المورد الجزئي ستكون هي كذلك اتفاقية الإقتران بالموضوع، وإن لو كانت لخصوصية ذاته لاختلَّ أصل الإقتداء للأثر الذي يرجع إلى خصوصية الذات.

فأيُّ أثر من فعل أو انفعال إما أن يكون للموضوع اقتداء له بذاته بالإستقلال، فالواجب دوامه، وإنما بمعونة عدم فعلية ظرف أو قيد لا اقتداء للذات لفعاليته، وإن لزم انتفاء أصل الإقتداء الأول؛ إذ اقتضائية الموضوع للمتباينين محال، وإنما بمعونة فعلية ظرف أو قيد، وهذا يجب أن يكون اقترانه بالإقتداء، فيكون انتفاءه أقلّياً، وإن لا تنفي أصل الإقتداء للذات، وفي حال الإقتداء يكون التخلف لخصوصية المورد الجزئي الاتفاقي، وإنما أن تكون الذات لا بشرط عن ذلك الأثر؛ أي لا اقتداء فيها له ولا اقتداء لعدمه، فحينها يمتنع تكرره فضلا عن دوامه؛ لأنه سيكون تكرراً ودواماً من دون علة؛ إذ علة التكثير أو الدوام اقتضائية الذات بالإستقلال أو بالضميمة.

ولذلك أمكن للعقل واستنادا إلى قاعدتي العلية والستخية أن يدرك أن ما يتكرر مع الذات في أكثر أصنافها أو جميعها فهو يعود لخصوصية نفس الذات، ويكون تخلفها في بعض الأصناف أو الأفراد لخصوصية ذلك الصنف أو الفرد الجزئي، حيث منعت إما تحقق الأثر أو الإرتباط، أو كانت دخلة في اختلاف أثرها، وأن ما هو اتفاقي للذات يمتنع تكرره في أكثر أصنافها أو أفرادها فضلا عن جميعها.

#### ٤. ضوابط حفظ يقينية المادة في الدليل

وإذا استبانت أنحاء ما يبتداأ منه في الدليل المتواхи تحصيل اليقين الثابت منه، فلنعرف على تبيان كيف ينبغي سير الإستدلال بال نحو الذي يحفظ يقينية مادته، وبالتالي انتاجه لليقين الثابت.

وقد سلف لنا أنَّ عقد أيَّ محمول على موضوع بنظر العقل يتوقف على أن يكون عدم ثبوت ذلك المحمول لموضوعه مستلزمًا للتناقض، وكذا سلب أيَّ محمول عن موضوع ما بنظر العقل يتوقف على استلزم إثباته للتناقض؛ ولذا كان اعتقاد العقل أبداً يقينياً ثابتاً.

#### ◆ علاقة المحمول بالموضوع

تقرر فيما سلف استناد الحمل اليقيني الثابت إلى قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، وأنه في القضية الموجبة يعني أنَّ عدم الحمل مستلزم للمحال، وهو الجمع بين النقيضين، وفي القضية السالبة يعني أنَّ الحمل مستلزم له كذلك.

ومرجع ذلك إلى لحاظ حال المحمول من الموضوع، والذي يستند إلى

حال الخصوصية المأخوذة محمولاً من الخصوصية المأخوذة موضوعاً كما هو شأن كل حمل مقولي كما مرّ مفصلاً.

فاللازم الآن تفصيل كيفية استناد اليقين بالحمل إلى قاعدة امتناع اجتماع النقيضين؛ تبعاً لاستقصاء أنحاء العلاقة بين المحمول والموضوع في القضية اليقينية؛ تبعاً لأنحاء الارتباط الضروري بين الخصوصيات وهي على أنحاء خمسة:

### ❖ الأول

أن تكون الخصوصية المأخوذة موضوعاً مركبة من خصوصيتين بالتفصيل، تؤخذ إداهماً محمولاً ويكون مبدأ الحمل أن الخصوصية المأخوذة محمولاً ثابتة للموضوع، فيكون سلب الحمل مقتضايا للجمع بين النقيضين صريحاً كما في قولنا: (الماء الساخن ساخن)، أو (الجسم النامي جسم)؛ فإنَّ الخصوصية المحمولة قد أخذت ثابتة في الخصوصية الموضوعة بحيث يفضي عدم الحمل إلى أنَّ الموضوع هو وليس هو وهذا محال، ولذا كان العلم بالقضية يقينياً ضرورياً، وهو ما يسمى بالضرورة الذاتية.

### ❖ الثاني

أن تكون الخصوصية المأخوذة موضوعاً مركبة من خصوصيتين أو أكثر بالإجمال والتضمن، فتؤخذ إحدى الخصوصيات محمولاً، وحال هذا النحو كسابقه؛ من كون سلب الحمل مستلزمًا للجمع بين النقيضين صريحاً كما في قولنا: (الماء جسم)، أو (الماء سائل) بعد أن يكون الماء معلوماً كونه مختلفاً لخصوصية الجسمية والسيولة ولكنهما متضمنتان في خصوصية

وفي هذا النحو يكون المحمول من ذات الموضوع، وقد مرَّ أنَّ ذاتيات الشيء تحمل عليه مجتمعة بالحمل الذاتي الأولي، وأما حملها مجتمعة أو أبعاضها بالحمل المقولي:

فتارة يكون قبل العلم بذاتيتها فلا يكون العلم بها ضرورياً، بل يحتاج إلى الطلب؛ طبقاً لضوابط تحصيلها كما سيأتي مفصلاً، ولا يكون حملها قبل العلم بذاتيتها ضرورياً أو ذاتياً، فلا يكون حملاً لما هو من ذات الموضوع.

وتارة يكون بعد العلم بذاتيتها فيكون حملاً ضرورياً وتحصيلاً للحاصل، ولا يمكن طلبه في العلوم، وإنما يؤخذ مبدأً لطلب العلم بما يثبت للذات لذاتها من اللوازם والعوارض الذاتية التي تقع متعلقاً للعلم بها بالحمل المقولي.

والفرق بين النحو الأول والنحو الثاني هو في الإجمال والتفصيل؛ لأنَّ الثاني يرجع إلى الضرورة الذاتية، فالعلم بهما يقيني ضروري.

### ❖ الثالث

أن تكون **الخصوصية المأخوذة** محمولاً متفرعة على **الخصوصية الموضوعة لازمة لها**؛ لكونها خصوصية للذات الموضوعة بالقياس إلى غيرها من حيث القبول، أو عدم القبول لتلك الخاصية المحمولة، ومتى ما أخذت **الخصوصية** محمولاً فإنها تحكي حال الموضوع من حيث القبول وعدم القبول لتلك **الخصوصية المغايرة** تبعاً لخصوصية الموضوع في نفسه بمقتضى قاعدة **الستخية**؛ وذلك كقولنا: (**العدد الزوجي يقبل الإنقسام إلى آحاد متساوية**)، أو (**الماء يقبل التسخين بالنار**)، أو (**الحرارة قابلة لأن**

تحرق)، فإنَّ كُلَّاً من هذه القابليات تثبت لذات الموضوع تبعاً لخصوصية الذات؛ ولذا كان حمل ما هو كذلك من الخصوصيات حملاً يقينياً ضرورياً، لاستلزم عدم الحمل للجمع بين النقيضين، لإفائه سلب خصوصيات الذات عن ذاتها وكونها هي وليس هي معاً.

ومثله الحال في خصوصيات عدم القبول كقولنا: (العدد الفرد لا يقبل الإنقسام إلى أحاد متساوية)، أو (الماء لا يقبل الكسر)، أو (الكامل المطلق يمتنع عليه العدم)، أو (المحرك الأول لا يتحرك)، فالكلام هو الكلام، ولكن من حيث يقينية سلب الحمل وإفائه الحمل إلى التناقض.

#### ❖ الرابع

أن تكون الخصوصية المأخوذة محمولاً، متفرعة على الخصوصية الموضوعة ولازمة لها من حيث نحو ارتباطها بخصوصية غيرها، فيكون المحمول حاكياً عن نحو التأثير والإنفعال للذات، أو عدمه بالقياس إلى خصوصية الغير المرتبط بها تبعاً لخصوصية كلِّ منها؛ ولذلك يؤخذ الموضوع من حيث الارتباط بذلك الغير ويحمل عليه ما يحكي حاله من التأثير والإنفعال بذلك الغير، وذلك كقولنا: (الماء المماس للنار حار)؛ فإنَّ حمل الحرارة بالفعل على الماء لا يكون ضرورياً لذات الماء من حيث هو هو ولا من حيث قبوله للمماسة لعدم استلزمـه أكثر من قبول الماء للحرارة وهو القسم السابق، بل من حيث فعلية المماسة والإرتباط لكون حرارة الماء بالفعل حالاً إنجعانياً للماء بتوسيط ذاك الإرتباط، ولذا وجب في الحمل اليقيني في الموردأخذ الذات من حيث فعلية الإرتباط ويؤخذ حالها ونحو تأثيرها في ظرف الإرتباط محمولاً، فيكون الحمل يقينياً ضرورياً، ويستلزم

عدمه الجمع بين النقيضين كما هو واضح ومثله الحال في قولنا: (النفس المتصرفة للذيد تشتق إلية).

## ❖ الخامس

أن تكون الخصوصية المأخوذة محمولاً أثراً للذات المأخوذة موضوعاً في غيرها من الذوات، وبحيث يكون حملها على الموضوع بالقياس إلى فعلية الإرتباط بين الذات وموطن أثرها كأن يقال: (النار المماسة للماء مسخنة له) أو (النفس المتصرفة للذيد المقدور محركة للبدن لتحصيله)، وهنا أيضاً يكون الحمل يقيناً ضرورياً؛ حيث يفضي سلبه إلى الجمع بين النقيضين، ومثله الحال في الآثار الممتنعة الثبوت للموضوع تبعاً لخصوصية الذات، أو فقدان الشرط أو قيام المانع، فالكلام هو الكلام، ولكن من جهة امتناع الحمل وكون المتعلق للبيدين هو القضية السالبة المحصلة المحمول، أو الموجبة المعدولة المحمول.

ومن هنا ينجلي أنَّ كُلَّاً من الأنحاء الثلاثة الأخيرة من القبول والتأثير والتأثير يرجع إلى خصوصية الذات وخصوصية ذلك الغير، الذي لوحظت الذات بالقياس إليه في قبولها أو تأثيرها، وبالتالي فإن ثبوت أو لا ثبوت أيٌّ من هذه الثلاثة دخيل إثباتاً في تحديد خصوصيات الذات وقسطها في نفسها، كما أنَّ قسطها وخصوصياتها في ذاتها دخلة ثبوتاً وإثباتاً في تحديد نحو قبولها وتأثيرها وتأثيرها.

ومن هنا كان نفي حمل ما يقتضيه الموضوع بالأأنحاء الثلاثة مستلزمًا للتناقض؛ لاستلزماته سريان النفي إلى الموضوع عن نفسه، ومتى ما أثبتت ما يمتنع ثبوته للموضوع بالأأنحاء الثلاثة كان كذلك مستلزمًا له للسبب ذاته.

وحيث إنَّ من الخصوصيات ما يكون مشتركاً بين عدة ذوات، فيتحدَّقُ بقولها وتأثيرها وتأثيرها من حيث تلك الخصوصية، ولذا كان العلم بخصوصية الذات موجباً للعلم بأحوالها الثلاثة، إلا أنَّ العلم بفعالية هذه الأحوال لا يكون موجباً للعلم بفعالية أحد الذوات بخصوصها؛ لاشتراك الذوات في الخصوصية التي هي العلة حقيقة لها، ولذا لا تتعقد موجبة كلية شرطية تاليها إحدى الذوات بخصوصها؛ لكون كلٌّ من أنحاء القبول والتأثر والتأثير أعم منها، ولا ينعقد الإيجاب الكلي على قضية موضوعها أو مقدمتها أعم مطلقاً.

### ❖ شرط يقينية العمل بنحو ثابت

والذي يتبيَّن من هذا الخوض العقلي أنَّ ضبط يقينية محتوى الإستدلال يتحقَّق بمراعاة نحو الارتباط بين أطراف المقدمات، بأن يكون ارتباط المحمول بالموضوع يرجع إلى ارتباطه بخصوصيات الموضوع التي تألف ذاته، ولذا لم يمكن أن ينعقد اليقين الثابت إلا إذا كان الإستدلال منتظماً لكل الروابط، بين طرفي النتيجة والشروط التي يتقيَّد بها نحو الارتباط، بحيث يؤدي فرض نقضها إلى التناقض.

وإذا كان كذلك فإنَّ ما يكون نفي ارتباطه بالذات مؤدياً إلى الجمع بين النقيضين، إما أن يكون نفس خصوصية الذات بعينها، وإما حال تلك الخصوصية بالقياس إلى الغير، وهذه، إما أن تكون بنحو علَّي بحيث تعلم خصوصية الذات قبل حالها ويتبَّين حالها بالقياس إلى الغير تبعاً لذلك، وإما أن يكون بأن يعلم الحال قبلها لكن لا على أنه حالها بخصوصها؛ فإنه مستلزم للتناقض، لأنَّها غير معلومة بخصوصها بعد، وإنما يعلم حال الذات بنحو يقيني ثابت بنحو أنه يرتبط بخصوصية لتلك الذات مجحولة الكنه، وذلك باستعمال القواعد الأولية

اليقينية المبنية على أساس امتناع التناقض، كما تبيناه مفصلاً في بحث التواتر والتجربة بالإستعانة بأدوات الحس تحت رعاية العقل.

ومن هنا ففي الحال الأولى لابد أن تعرف خصوصيات الذات برتبة سابقة على عقد أي قضية يقينية ثابتة بنحو عليٍّ؛ أي لابد من تبين ما يحمل على الذات بالحمل الذاتي الأولى، حتى يخول للعقل الخوض في تحصيل الحمل المقولي بنحو يقيني ثابت.

أما في الحال الثانية فإنَّ الحمل المقولي لأحوال الذات المعلوم يقيناً يقع في طريق تحصيل نحو الخصوصية، أو ما يقوم مقامها، على تفصيل للعقل خوض فيه كما سلف التلميح إليه في خصوصية الحمل الذاتي الأولى.

## ٥. نحو الإستدلال الموجب لل YYقين الثابت

وبالجملة قد بان لنا أن الإستدلال بالحمل المقولي يسلك طريقين: أحدهما يبتدئ من الذات بخصوصياتها، ومن ثم يتحدد نحو قبولها أو تأثرها أو تأثيرها، في sisir الإستدلال بمحاذاة الواقع، وثانيهما يسير من الآثار نحو تعرف خصوصيات الذات بنحو معاكس للواقع.

وبالتالي فالطريق الأول يكون مشتملاً على تعليل الإرتباط، ويجب عن التساؤل بـ (لِمَ كان للذات هذه الأحوال؟) بالجواب بأنها كانت لها؛ لأنها كذا، والطريق الثاني يخلو من تعليل الإرتباط ويقتصر على إثبات الأحوال للذات، ويصلح للجواب على (هل هذه الأحوال للذات؟) بالجواب إنها لها، ولذا يمكن أن نسمى الطريق الأول بالدليل اللَّمِي والطريق الثاني بالطريق

الإنّي؛ إذ الأوّل مفاده لِمْ كان كذا كذا، والثاني مفاده إنَّ كذا كذا.

وفي الطريق الثاني يتمكّن العقل من استخراج ما تألفه الذات من الخصوصيات، من مجموع نتائج الإستدلال، أما كيفية ذلك فهو على عهدة العقل من خوض عبابه فيما استقبل من الفحص.

**والنتيجة** أنَّ حال المحمول من الموضوع في مقدمات الإستدلال لابد أن يكون ذاتياً ضروري التّبُوت له، وكلّي الحمل عليه، حفظاً لتحقّق غرض الإدراك، وهو اليقين الثابت.

### ❖ حيّثيات الحمل

**والنتيجة** أنه متى ما كان المحمول ثابتاً للموضوع لذاته كان حمله عليه، من حيث صرف الذات، فتقيد الموضوع بما لا مدخلية له في التّبُوت لغوا، ومتى ما كان ثبوته للموضوع بتوسيط ظرف أو حال يكون علة لثبوته لذات الموضوع ومصححاً لحمله عليه، فالواجب لحاظ الموضوع من حيث تلك العلة حفظاً للشرط والغرض، ومتى ما كان التّبُوت للموضوع بقييد الاقتران والانضمام بحيث يكون التّبُوت أولاً للقييد فلا بد من لحاظ الموضوع مقيداً بذلك القييد؛ ليصح إثبات المحمول.

وبمراجعة هذه الحيّثيات يحفظ الإستدلال في سلك الوفاء بشروط الوصول للّيقين الثابت؛ إذ الإخلال بمراجعة الحيّثيات هو الداء الذي يؤدي بعملية الإستدلال لعدم إصابة الواقع.

**الفصل السابع:**

## **كيفية استخراج الحمل الذاتي**

• العلاقة بين الأحوال والخصوصيات

• تخدام نحوي الحمل



# **كيفية استخراج الحمل الذاتي**

## **وطة**

لقد آن أوان سبر سبيل الفحص في تعرف خصوصيات الحمل الذاتي الأولي، وكيفية تحصيله لينكشف للعقل خصوصيات الذوات المؤتلفة لها.

إن للهويات فيما بينها إشتراكاً، في كثير من الأحوال والأثار التي تحصل لأنفسنا في الإدراك، وبعضها يختص عن بعض آخر في الإشتراك ببعض الآثار، حتى أننا نجد كلما كثرت الآثار المشتركة كلما تضاءل كم الهويات المندرجة تحتها.

وقد تقرر فيما سلف أن فعلية أي شيء للذات والهوية متفرع على قبولها له، بحيث لا يمكن ارتباطه بها مالم تكن قابلة لذلك، وبالتالي فإن كل أثر من الآثار للذات يستبطن قابليتها له.

## **١. العقلقة بين الأحوال والخصوصيات**

وحيث إن من الأحوال والأثار ما يتتعاقب مع غيره على الذات فلا يعقل

اقتضاء الذات لكل منها بخصوصه، وإلا للزم كونهما لها على التصالح لا على التعاقب، وبالتالي فإنَّ اقتضاءها يكون لما تشتراك فيه الآثار، ويكون تعينها في حال أو أثر بعينه تابعاً نحو الارتباط بين الذات وما هو خارج عنها، وبالتالي فإنَّ ذلك الإقتضاء للمشترك يكون خاصية للذات، ولا يمكن فرض انفكاكها عنها، وإلا لزم التناقض بكونها مقتضية وليس مقتضية.

وحيث إنَّ قابلية الذات وشأنيتها تتبع ما تألفه من الخصوصيات، وما به تكون الذات هي هي، ولذا اختلفت شؤون الذوات وقابلياتها تبعاً لاختلافها في نفسها؛ لأنَّ معنى القابلية والشأنية ما تسوغه الذات بحسب خصوصياتها أن تتأثر به أو تؤثره، ومن هنا فمن معرفة الأحوال والأثار تعلم القابليات، ومن العلم بالقابليات تعلم الخصوصيات.

وتحديد الخصوصيات من خلال العلم بالقابليات يستند إلى تحليل تلك القابليات بحسب آثارها، وذلك باستخراج ما تستند إليه في نفسها حتى يوقف على ما هو هو كذلك في نفسه، أي حتى تظهر المبادئ لهذه القابليات والأحوال، والتي هي خصوصيات الذات بما هي هي.

### ❖ التمييز بين أحوال الذات

ثم من الأحوال ما يرجع إلى الذات، وخصوصيتها بنفسها من غير توقف على ما هو غيرها، فيكون للذات من ذاتها، ومنها ما يتقوم بانضمام غيرها إليها، حتى يصير بالفعل فيكون للذات متى تقيدت بالإنضمام إلى ذلك الغير، ومنها ما يكون للذات ولكن لا لذاتها، بل من غيرها لا على نحو الإنضمام، وإنما الإنفعال بأن يكون ذلك الحال للذات ولكن من غيرها.

ومن هنا فمتى ما كان اختلاف الأحوال بين الذوات غير راجع إلى ما تألفه من خصوصيات في نفسها بل لأجل الغير بالإنضمام له، أو الإنفعال به، فتكون تلك الذوات متحدة في خصوصيات ذاتها، وبالتالي متحدة الذات بمعنى حاكوية ما يحكي عنها عن جميعها وفعاليتها في جميعها؛ لأن اختلافها إنما هو بما هو غريب عن الذات.

### ❖ التمييز بين خصوصيات

ومتي ما كان الاختلاف شاملا حتى للأحوال الراجعة إلى خصوصيات الذات فكلما ضاقت دائرة الأحوال المشتركة كلما قل مقدار الإشتراك في الخصوصيات، فيكون أول خصوصيات المشتركة بين الجميع هو الأعم في الحكاية مما عداه من خصوصيات، وما ينضم إليه من المشتركات بين مجموعة او أخرى يكون موجبا للإفتراق كذلك عن أخرى، فكلما كان اشتراك وافتراق في خصوصيات الذاتية كان ما به الإفتراق هو ما تختص به تلك الذات عمما يشار إليها.

وقد يكون ما تفترق به عن بعض الذوات مشتركا مع بعض آخر، فيكون موجب الإفتراق خصوصية ثالثة وهكذا حتى يصل إلى كون ما به الإفتراق مما تتم به الذوات بحيث يكون الإفتراق في موارد الفعلية غير راجع إلى خصوصياتها الذاتية، وإنما إلى الغير بالإنضمام أو الإنفعال.

ثم إنه كلما كان المفهوم الحاكي أعم وأشمل كلما كان أوضع؛ لأن موارد إدراكه وأثاره أكثر انتشاراً، مضافا إلى ضالة خصوصياته، فكلما أوغل المفهوم بالعموم كلما كان أبعد عن التركيب، وبالتالي عن احتياج إدراكه إلى تعدد إدراك، وكلما ازداد خصوصا كلما ازداد تركيبه، واحتياج إدراكه إلى تعدد

إدراك لمكوناته منفردة، ثم بما هي مُؤتلفة وبالتالي فإن إدراك خصوصيات ومقومات أي ذات مجهولة لنا ينبغي أن يبدأ مما هو أشد عموماً، والذي يكون جنساً للذوات المشتركة فيه ثم يتدرج بضمّ الخصوصيات الأخص فالأخضر، والتي تفصل بين مجموعة ذات وأخرى في الإندراج حتى تستوفي الخصوصيات التي تستوي فيها كلّ ذات قسطها، التي إذا استوفيت كان الإختلاف بين موارد فعليتها بما يرجع إلى الغير بالانضمام أو الإنفعال.

وبالتالي صار جلياً عند العقل أن مبدأ إدراك ما يحمل على الذات بالحمل الأولى هو تتبع الأحوال والأثار، ومن ثمَّ تحليل هذه الآثار ببردها إلى مبادئها، وما من شأنه اقتضاؤها ثم فرزها بين ما تتكئ الذات على الغير بالانضمام أو الإنفعال في فعليتها وبين ما تستقل فيه، ثم تحليل القابليات والشأنيات للذات بإرجاعها إلى خصوصيات الذات، ثم فرز الخصوصيات بين ما هو أعم وما هو أخضر، ثم الجمع بينها من الأعم إلى الأخضر بحيث تستوفي خصوصيات الذات، ويكون افتراق ما يقال له الحاكبي عنها بما يرجع إلى ما هو غريب عن الذات بتوسط الانضمام أو الإنفعال، وهو ما يسمى بطريق التحليل والتركيب.

## ٢. تخدام نحوي العمل

ثم إنَّ الانتقال من الآثار إلى مبادئها يتم بالإستدلال القياسي المحصل للثيقين الثابت على ما تبيناه بحدوده وضوابطه، بحيث يكون مفاد النتيجة مقولية ذي المبدأ على ما يقال عليه ذو الأثر قوله ذاتياً، ومن ثمَّ متى ما أرجعت الآثار إلى مبادئها عبر قياسات متعددة أمكن استخراج خصوصيات الذات من مجموع نتائج القياسات، ومن ثمَّ ترتيبها بالنحو الذي سلف انكشفه لنا.

فبتوسط عملية التحليل والتركيب التي تتم من خلال التفرقة بين لوازם الذات وما يعرض عليها بتوسط ما هو غريب عن الذات، ثم بتحليل اللوازم بالإنتقال منها إلى مبادئها التي يفرضها اللزوم والتأثير بالإستعانة بقانوني العلية والسنخية للكشف عن المبادئ المناسبة للآثار، كل ذلك بالتطبيق لقواعد الإستدلال ليتم في النهاية اقناص الحد من مجموع نتائج البراهين بالتركيب بينها من الأعم إلى الأخص بالإستيفاء لخصوصيات الذات.

هذا تمام الكلام في إجمال وتلخيص كليات قوانين العقل البرهاني مما يعنينا فيما نحن بصدده من تأصيل منهج العقل وبيان نفس أمريته، وبالتالي حاكميته على ما عداه، وسيأتي خلال الباب الثاني ما يزيد وضوح العديد من النقاط خصوصاً في ما يتعلق في هذه الفصل الأخير من الباب الأول أما تفصيل هذه القوانين بجميع تفريعاتها فموكول إلى محل آخر.



## **خاتمة**

- حاكمية المنهج العقلي
- آثار سيادة المنهج العقلي



## **خاتمة**

### **١. حاكمية المنهج العقلي**

ومما تقدم في الفصول السابقة ينجلِي حال العقل في قوانينه من ضبط يقينية أي إدراك، وهو امتناع حصول اليقين الثابت بمعزل عن مراعاته في الإستدلال وعدم صلاحية أي قضية للمبدئية في الإستدلال ما لم تكن من القضية البينة بذاتها، أو ما يرجع إليها؛ لأنَّ حفظ اليقينية في أي عقد يتوقف على استلزم عدم الحمل في الموجب، أو الحمل في السالب للجمع بين النقيضين.

**والنتيجة** عدم صلاحية أي مصدر للمعرفة كمنطلق للاستدلال والعلم اليقيني، عدا مبادئ العقل الأولى والتي في حضنها يبني صرح العلم في شتى مجالات المعرفة البشرية.

فليس من حاكم في مملكة الإدراك غير العقل، وبأسسه وقوانينه تسير باقي أدوات الإدراك الجالبة للصور والمعاني؛ لتضعها تحت تصرف العقل ليميز بين غثَّها وسمينها.

وقد تقدم حين الكلام على الإدراك الحسي كيفية عمل العقل في التمييز بين الصور الحقيقة وغيرها، ومثله الكلام في التواتر والتجربة، بل حتى ثبوت كون الوحي وحيا في نفس الأمر الواقع، يتوقف على حكم العقل الموجب لل YYقين بالمعنى الأخص عند الموحى إليه أن ذلك وحي، فضلاً عن الأخذ بما يمليه الوحي على الموحى إليه.

وبالتالي فمن الأولى أن يكون الأخذ بما ينقل عن الموحى إليه خاضعاً لحكومة العقل وقضائه، بمراعاة ضوابط العقل في YYقينية النقل وYYقينية الفهم، بحسب قواعد اللغة إلى ما تعذر تحصيل YYقين بالمراد بأن كان لاحتمال المجاز أو خلاف الظاهر سبيل كان المأخوذ من النقل على حاله من احتمالية الخلاف، وبالتالي عدم صلاحيته للدخول في مقدمات الدليل العقلي.

وكلُّ طريق يُدعى مصدريته للعلم YYقيني بالمعنى الأخص بمعزل عن العقل فلا بد من إقامة الدليل الموجب لل YYقين بطريقته، ولا طريق لإقامة الدليل إلا من خلال العقل البرهاني، وحيث إنَّ العقل البرهاني قاض بمرجعيته في مطلق الإدراك فإن تلك الدعوة ستكون متناقضة.

ومتى ما روعيت حاكمة المنهج العقلي فإن الباب سيوصد في وجه عمليات الإستنساب والتقول والإدعاء؛ استناداً إلى أي طريق يُدعى مصدريته بمعزل عن حكم العقل.

وحيث إنَّ العقل كما يستند في الحكم بضرورة ثبوت شيءٍ لشيءٍ أو امتناع ثبوت شيءٍ لشيءٍ إلى مراعاة الأسس والضوابط الواجب مراعاتها في مقام الإدراك؛ حفظاً للغرض وهو انكشاف الواقع كما هو في نفسه فكذلك

الحال في حكمه، بإمكان الثبوت فليس الحكم بالإمكان بأهون من الحكم بالوجوب أو الإمتناع، بل الكل يحتاج إلى دليل تراعي فيه ضوابط العقل، ولا يكفي عدم التفطن أو الإلتفات للمنانع حتى يحكم بالإمكان، بل لابد من ابتناء الحكم بالإمكان على لحاظ حال الموضوع، وحال المحمول الذي مادة حمله الإمكان، ويستند الحكم إلى خصوصية كل من الموضوع والمحمول كما هو الحال في الحكم بالوجوب أو الإمتناع؛ ولذا كانت الجهة في القضايا البرهانية التي يتواхها العقل دائمًا هي الضرورة سواء ضرورة وجوب أو ضرورة امتناع أو ضرورة إمكان.

**والنتيجة** كما أنَّ حصول اليقين بالمعنى الأخص خاضع بالضرورة لرعاية العقل، وكما أنَّ ما هو خارج عن ساحة الإدراك العقلي واجب عدم المصادمة مع أحکام العقل، بأن يستلزم الجمع بين النقيضين، ولو عبر وسائل متعددة فكذلك يجب في مقام الأخذ بغير العقل في ما ليس للعقل فيه حكم بحسب خصوصياته أن يكون بعد الفراغ عن حكم العقل بإمكانه الذاتي، ومتى ما لم يكن للعقل فيه حكم بإمكانه في نفسه بعدم كون فرضه فرضاً للجمع بين النقيضين فطالما أن ذلك الطريق ليس من شأنه إيجاب اليقين بالمعنى الأخص، فإن المثبت بذلك الطريق يبقى دائراً في نظر العقل بين الإمكان وعدم الإمكان، ولن يكون حتى للظن بواقعيته مجال طالما ان احتمال الإمتناع في نفس الأمر قائم.

## ٢. آثار سيادة المنهج العقلي

ليس يخفى بعد جملة ما قدمناه ما للتحكيم منهج العقل البرهاني من الآثار

الجليلة في جميع مستويات الحياة الإنسانية، سواء الأخلاقية أو الإجتماعية أو السياسية أو الإعلامية وجميع تفريعاتها، وتفصيل ذلك يستدعي القيام بمؤلفات متعددة تعنى بالتأصيل لما ينبغي أن يكون عليه الحال في كل منها، وهذا ما ينبغي أن نيمّم وجوهنا شطره؛ لنقيم دعائمه، وأسسه وليس من شيء أولى وأهم من هذه المهمة الشريفة لما لها من التغيير والتبديل في الحياة البشرية نحو ما فيه كمالها وسعادتها، ولعلنا نشير إلى شيء من ذلك خلال البحث في الباب الثاني الذي خصصناه للتقويم والمحاكمة للنهج، المناوئة للمنهج العقلي تقويماً ومحاكمة مباشرة، بعد أن قمنا في تأصيلنا السالف بإجماله، إذ متى ما عرف الحق على التحقيق عُرِفت أغياره الباطلة بأدنى مؤونة، وفيما يلي هذا شروعنا في التقويم.

## الباب الثاني

# تقويم النهج المعاونة للعقل

تمهيد

أوليات الإدراك

إمكان مطلق المعرفة

إمكان المعرفة الحسية

حدود المعرفة

نقض المنطق

أقول في العقل والعقلانية

خاتمة

❖ الفصل الأول

❖ الفصل الثاني

❖ الفصل الثالث

❖ الفصل الرابع

❖ الفصل الخامس

❖ الفصل السادس



تمهید



## تَهْبِيد

إلى هنا فقد حان لنا أن نستريح من رحلة تفحصٍ بذرثٍ في لوح نفوسنا  
نواة الحكمة، فأشجرت جناتٍ يعني ثمرُها أن يُرْمَق سواها، فنستجمع العزم؛  
لننجني دُرراً خلصت صفاء، فنعرضها ليسطع ظلامُ ما ريم بدلاً واختير عوضاً.  
ها نحن قد صبغنا الحقَّ بلون العصمة، فهان فرز أضاليلٍ من تنطح  
مستف克拉، ونحتنا مطرقة الحكمة فانهدم عرش من استئله مستنكراً.

لم ينقطع تفحصنا إلا حين عثرنا على أجزاء ذلك المصباح العتيق، الذي  
تنعم بنو الإنسان ببداعة نوره في أيام خلتُ وكادت تنسى، عثرنا عليها وقد  
حرقها شوق التلاقي، فأخبرتنا أينها بعقد قران لحمتها، فاستوت مصابحاً  
يُبَسَ اللسان يستجدي مصافحة زيته، بعد حرمانِ أعقب ظلماتٍ سلبَتْ  
نفوسَ الإنس بصيرتها فاستملأحتِ الأنس بتصادمها، فاتخذت العراك ملهاةً  
كتفلٍ لا يبغي سواها، وعيوض التكافف لاستكمال شرافتها امتهنت طرائقَ  
تصارُعها، فباتت قاب قوسين ويختبئ نورُها وتستحيل صورُها.

ونحن إذ أخرجنا مصابحَ نجاتها انفاصاً، وكسوناه صورَه كمالاً، وروينا

أحاديد عطشه زيتاً يكاد يُضيء صفاء؛ لينبلج فجرٌ صحوتنا باحتكاك صُوان العقل ببريق ارتواهه، فتَقدَّح ودقًا يسبق غيثاً فنطوف به على أزقة أنسٍ ديجور التصحر؛ لننير مسالكها ويتمزق سِتر ظلمتها، فتَغْرِي عوراتُ النفوسِ لتُبصِّر قبحها وعمق حفرتها، ويَغْسِل الغيثُ درَنها ويُصِيب ترابَ طينتها فتُورق أغصان فطرتها لتسدل صحائف الحكمة لباساً، فيسبق خبوت النور تأجُّجه ويبصر العقل طريقه.

أما وقد آن أوان محاكمة الفكر مذ سعى لنظم قصيده متعرضاً، وإيقاظه من غفلة طال أمدها حتى خيَّل له أنَّ التعثر سيماؤه وفقدَ المنهج صراطه، فنعاينَ من صرُح العقل الشامخ مسيرة في طول التاريخ؛ لنهدِيه عيوباً أنس التزيين بها، ونزرع على جنباته أعلاماً؛ ليستقيم بها عما انحرف إليه، فنخرجه من قفص الشك واللاآدرية إلى حصن اليقين، ونُفْصِدُ أضاليل الهواة بقدوم العقل الرصين، وننزلزل غرور السفسطة بخطوات البرهان المتين، ونقتلع أشواك التمرد برفق الحكمة، ونداوي جراح العقل بترياق الفضيلة.

ما أكثر ما يلزمنا الإطلالة عليه من النزاعات والحروب الفكرية الواقعة بين زُمَّرٍ ممَّن شَمَّر عن سواعد اجتهاده، وأشعل فتيل مصباحه؛ ليُبرِز بنوره ظلَّ فكره، فيُخَيِّل للرأي عظمته، وينحنِي إجلالاً لهيبيته، فما أن تُفرغ جعبَة زيته المثقبة حتى يَفْتَضَح بضالاته ويتوارى من خيبيته.

فلن نألَّو جهداً في تتبع عثراتهم وفضح ألاعيبهم، لا لعداء بیننا وبينهم ولا لبغض منا لهم، بل إشفاقاً عليهم وتطهير العقولهم مما دَنَسُوه بأوهامهم وأهوائهم، عسى أن نستقيم وإياهم إلى حيث كمال إنسانيتنا بعد أن خاب الأمل وتقطعت السبل.

ولن يفوتنا التنويه بمن صدق العزم من المفكرين وأجاد النظر من المجتهدين، وإن أعياد العجز فليس على العجز تعيب متى استوفى الإستعدادُ غايتها وبذلَ السعى طاقتَه.

وإذا عزمنا على تصنيف قضايا النزاع فلن نجد إلا أن نحدو حذو تحصينا، فنببدأ مما ينبغي البدء منه لنصل إلى تاسع أفلال الفكر، حيث ترسو الأسس وتكتمل النهج.



**الفصل الأول:**

## **أوليات الإدراك**

- موضوعية أحكام العقل
- مبدأ عدم التناقض
- قاعدة العلية
- خاتمة البحث في أوليات الإدراك



# أوليات الإدراك

## ١. موضوعية أحكام العقل

وقع النزاع في أوليات الإدراك من جهتين في منشئها وفي واقعيتها، إلا أنَّ بين الجهتين تلازم حيث سيتضح حال الثانية من التمحيص للأولى كما سيأتي تفصيله، ولذلك فإننا نشرع من الجهة الأولى ففيها ثلاثة أقوال:

❖ وضوحاً لها الذاتي وبيتها في نفسها، بحيث يدركها العقل بمحض فعلية استعداده للإدراك، فهي واقعية، ولها الثبوت في نفسها بمعزل عن أي مدرك وبالقياس إلى أي تحقق.

❖ الحسُّ والتجربة باعتبار أنَّ الحسُّ هو الأداة المعرفية التي «فيها تتأسس كلُّ معرفتنا، ومنها تنبثق المعرفة جوهرياً».

❖ طبيعة العقل الإنساني بما هو عقل إنساني، بحيث تكون قضايا تشكل نظام العقل الإنساني، وبالتالي لا يمكن تسريرها لتفسير ما هو فوق طور العقل من النظم التي قد تكون خاضعة لنظام عقل آخر.

وبالاستناد إلى ما أصلناه في الباب الأول لنحتاج إلى الوقوع في وحل

الجدل في مناقشة القولين الآخرين، وإنما نقول: إنه قد تبين لنا في الباب الأول أن من المدركات ما هو بِيَنْ بنفسه غير محتاج لأن يتبيَّن بغيره، وإنما كانت بيَّنتها في نفسها مغنية عن محاولة التدليل عليها، وهي إما أولى الأوائل أعني قاعدة امتناع اجتماع النقيضين والتي يمتنع إنكارها تكويناً كما فصلنا سابقاً، وإنما ما يستند إليها مباشرة في إدراك واقعيته؛ كقواعد الهوية والعلية والنسخية والقابلية، وذلك لاستلزم إنكارها فرض الجمع بين النقيضين بال المباشرة، وبالتالي فلن نحتاج إلى أزيد من التنبيه على ذلك، بحيث يستعيد الغافل يقظته ويحجم عما استفكره.

فدعوى التجربتين - القاضية بنفي مسبوقة الإدراك الحسي بأي إدراك قبلي، وإنما ساقية الإدراك واحدة، وهي الحس، أما الفكر فوظيفته التحليل لما تمده به الحواس - تقتضي التبني لأحد أمرين إما البناء على كون الحس بنفسه يضمن واقعية مدركته التي تقع مورداً للتحليل العقل واستفاداته تعميماته، وإنما البناء على عدم ما يضمن تلك الواقعية، وبالتالي الواقع في الشك، فمع وضوح اختلاف المدركات الحسية وتبانيتها بالقياس إلى موضوع واحد فلن يكون أمام التجربتي إلا الواقع في حالة الحيرة في ما هو عليه الواقع؛ لتبان وتناقض إمدادات الحس في موارد عديدة، وبالتالي إما أن يبقى الإحساس مجرد انطباعات حسية يجهل منشؤها أو بالبناء على بداهة واقعية ما هو خارج النفس الإنسانية مما يقع متعلقاً للحواس، فتكون الانطباعات الحسية ناشئة عنه، إلا أنه يكون واقعاً متناقضاً متغيراً لا ثبات فيه، فيمتنع وصف المدركات الحسية بالصحة والخطأ، ويكون القول ما قاله بروتااغوراس: «الإنسان معيار كل شيء»، وبالتالي الواقع في السفسطة.

وليس ذلك إلا لأنَّ تلك الأوليات التي وإن سلَّموا بها فلن يمكن الإعتقاد بها بتحليل الفكر؛ إذ لن يمكن وصف شيء بالصحة والخطأ، بل محضر تعبير عن الإنطباعات المتباعدة في كثير من الموارد، سوى تلك التي لا تختلف ولا تختلف كمبادئ الرياضيات وعلاقتي الزمان والمكان والحركة والإمتداد وعدم اجتماع النقيضين، إلا أنها تبقى تعليمات حذرة لانحصر استنادها إلى الحسُّ والحسُّ ينقل ما وقع في جعبته ولا يتعداه إلى ما يمكن مستقبلاً، ومن هنا لن يكون هناك أوليات وضرورات عند الفكر، بل مأنوسات اعتاد تتبع استخراجها من الحس تبعاً للتتابع التماثل في الإحساس.

ولذلك فقد كان دايفيد هيوم متناسقاً مع نفسه من هذه الجهة، حينما وقع في الشك وحصر قيمة الإدراك لواقعية العالم بالإحتمال، وأرجع التتابع بين الأشياء إلى الإنس والعادة، موجهاً في ذلك ضربة قاضية إلى الفكر الغربي أوقعته في حيص بيص، وجدل لا ينتهي في محاولة تبرير اليقين بنتائج التجربة، حتى اضطر جملة من مستفكريه إلى الجمع بين الإعتقاد بقاعدة العلية والإقرار بالعجز عن التدليل عليها، في قبال من حذا حذوه وقصر الإدراك على الإحتمال، فيما عمد آخرون للهروب من محاولة السعي لتحصيل مبررات اليقين، وحصر وظيفة التجربة بالتكذيب بعد استحالة الوصول إلى منهج لتحصيل التصديق، ومن هنا كان كارل بوبر منسجماً هو الآخر مع نفسه، حينما رفض التسليم بأي قضية عقلية أو حسية، إلا بمقدار صمودها أمام التجربة وعدم اصطدامها بما يكذبها.

إلا أنَّ ما خالف فيه هيوم ومن قبله لوک ومن حذا حذوهما مبادئهم الحسية والتجريبية هو الواقع أسرى لاعتقادهم بامتناع اجتماع النقيضين؛ إذ

لم يمكن لهم الفكاك من قبضته المحكمة، ولذلك اكتفى هيوم بنفي رجوع قاعدة العلية إلى مبدأ التناقض، وعدم صلاحية مبدأ العلية على فرض التسليم به لتبrier واقعية ما وراء الإنطباعات الحسية، وهرب كثيرون من بحث واقعية العالم الخارجي، وواقعية الإدراك الحسي، فأخذوها كمسلمات، واكتفوا بوضع الضوابط للتمييز بين صحة الإدراك الحسي وخطئه، دون أن يبينوا كيف أمكن تردد الإحساس بين الصحة والخطأ بمعزل عن أي قضية قبلية.

فإغفالهم للبحث في مبدأ امتناع التناقض مع تلون جملة استفتاراتهم بالتسليم به على كليته جعل منهم حيارى وأسرى للشك وانعدام اليقين، إماحقيقة لمكان الخلل النفسي وإما ادعاء بحيث أنهم قالوا بأستنادهم ما ليس في قلوبهم، فصدق عليهم ما قاله أرسطو بأنه ليس كل ما يقوله الإنسان فهو يعتقد بالضرورة؛ إذ إما قالوه ما قالوه دون التفات إلى ما يستلزمهم قوله معوضوحه، وذلك لسيطرة فكرة ما على أذهانهم، أو قصور في استعدادهم للإدراك، وإما مع التفات ولكن دفاعاً وتحدياً وإباء للتسليم، فيكون إحياء لسفطة ما قبل الميلاد، وهذا ما حدث بالفعل.

أما دعوى جملة من المنتسبين إلى مختلف الديانات من صوفيين ومتكلمين وأخباريين، وكذا زمر المثاليلين، حيث عزلوا عالم الغيب أو الواقع عن حدود العقل بالكلية، ومنعوا جريان قوانينه هناك؛ إذ هي قوانين اقتضاها العقل بنظامه الخاص، فكيف تحكم ما هو فوق العقل مما قد يكون خاضعاً في نظمه وقوانينه لعقل آخر؟ ولذلك تجد توما الأكويني رغم تبنيه لمناصرة المنهج العقلي الذي حظي أرسطو بشرف تقريره يسوق عبارات في كتابه

مجموعة الردود على الخوارج<sup>(١)</sup> (المسلمين)، يخرج فيها عن مبادئ المنهج العقلي الذي اتخذه ملادا للدفاع عن اللاهوت المسيحي، وذلك منعا لأن يحاول إنسان النقد لعقيدة التثليث حيث قال:

«إنَّ ما نوجَب ثبوته لله الحق فيه على ضربين، فإنَّ بعض ما هو حق في الله يفوق طاقة كل إدراك عقل بشري، ككون الله ثلاثة وواحداً، وبعضه ما يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل إلى إدراكه ككون الله موجوداً وإنَّ واحد وما شاكل ذلك، مما أثبته فلاسفة أيضاً».

ثم يقول بعد ذلك بقليل للتدليل على الضرب الأول:

«لأنَّ العقل الإنساني ليس يمكنه التوصل إلى إدراك جوهر الله بمجرد قوته الطبيعية إذ (وهذا ما يعنيها في المقام) إنَّ معرفة عقلنا في حياتنا هذه الحاضرة إنما هي ناشئة عن الحسّ، وعليه فكُلُّ ما لا يقع تحت الحسّ فلا يدركه عقل الإنسان، من حيث يستخلص معرفته عن الحواس والمحسوسات لا يمكنها أن تتأدي بعقلنا إلى أن يرى فيها أنَّ الله ما هو في ذاته؛ لأنَّها معلومات أبعد من أن تساوي قوة العلة، ولكن عقلنا يتأنَّى بالمحسوسات إلى معرفة الله بأنَّ يُعرف عن الله (إنَّه) أي موجود، وما شاكل من المعلومات التي لا بدَّ من نسبتها إلى المبدأ الأول»<sup>(٢)</sup>.

وقد فات توما الأكويني أن جمعه بين التثليث والواحدية وقوع في التناقض، وليس وصف التثليث والواحدية لله إلا من حيث هو موجود، لا من حيث ما هو في ذاته، ولذلك كان إثباته على عهدة الحكمة الإلهية التي موضوعها الموجود، ومحمولاتها عوارض الموجود الذاتية من حيث هو

(١) ترجمة المطران نعمة الله أبي كرم.

(٢) الرد على الخوارج لتوما الأكويني مقدمة الكتاب.

موجود، كما نصَّ على ذلك أرسطو وتبناه هو، وبالتالي إذا كان الوجود بما هو وجود لابدَ أن يكون له مبدأ مستقل في الوجود، وكان الوجود مساوياً للشخص والوحدة، ولنست الوحدة وصفاً للشيء من حيث ما هو، وإنما من حيث موجوديته، فكيف يمكن الجمع بين واحديَّة المُوجود وتثليته؟

هذا مع كون الموضوع - وهو المُوجود - مما ينال العقل عوارضه الذاتية، من حيث هو موجود، وليس مبدأ استحالة التناقض ناظراً إلى ما هو الشيء فقط، حتى إذا كان ما هو الشيء فوق طور العقل كان انتباقه عليه غيбаً على العقل، بل هو من شؤون المُوجود بما هو موجود.

فقانون امتناع التناقض إنما هو قانون عالم التحقق، وحاكميته منبسطة على الأشياء من جميع حيوياتها، فجعل الكلام على التثليث كلاماً فيما هو شيء لا يخرجه عن ضرورة اتساقه مع قانون امتناع التناقض، وبالتالي يمتنع الكلام على ذات المبدأ الأول، بنحو يكون موجباً لاستجماعها للتناقض، فإنه محال أيضاً بلا فرق.

كما أنه في دعواه أن العقل يستخلص معرفته من الحواس والمحسوسات ضرباً لأسس المنهج العقلي الذي تظاهر بأنه تبناء هو، وجعله المتأخرُون عنه شعاراً له، وللتفكير الأرسطي كما يحلو لكثيرين التعبير عنه؛ جهلاً بحقيقة المنهج العقلي، وبالتالي يكون توماً الأكويني قد سبق جون لوك في دعواه بكون المعرفة العقلية مسبوقة بالمعرفة الحسية ومتفرعة عليها، وإن كان ذلك غير مقصود فعلاً له، وإنما ساقه إليه سعيه لتبرير التثليث عقلاً، فلم يجد طريقاً إلا بإخراجِه عن دائرة إدراك العقل، لجعله إياته وصفاً لله من حيث ما هو مع أن التثليث تكرار الوحدة، وبالتالي تعدد الوجود على أنه على ذلك لم

يُكن لينفعه في شيء كما تبيّن.

وكذلك الحال في دعوى كانط اختصاص قاعدة العلية والمدركات الحسية بطبيعة الفاهمة الإنسانية، ودعوى العجز عن إدراك ما وراء الظاهرات، وسريان أحكام الفاهمة على ما سماه واقع الأشياء في ذاتها، فضلاً عن العجز عن إدراك أي شيء مما يتعلّق بغير عالم المادة، بما في ذلك إثباتاته إلى يسند إليه إبداع العالم.

وستأتي على دعواه حين الكلام على مبدأ العلية فكأن من المنتظرین.

ولكن نقول ابتداءً: إن العقل حينما يحكم بحمل محمول على موضوع سلباً أو إيجاباً فإنه يتصرّف بذلك الموضوع ويحمل عليه المحمول المناسب من تلك الجهة المتصرّفة، أو يسلّب عنه حمل ما لا يناسبه، ولذلك يحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق من جهة أنه مجهول مطلق، سواء كان حكماً بالسلب أو بالإيجاب، بغض النظر عن خصوصية ذلك المجهول في نفسه، وبالتالي فإنَّ العقل عاجز عن إدراك شيء ما لا بد أن يكون لمكان الجهل بخصوصيته، لأنَّ يعلم العقل جهله المطلق به، أو من الجهة التي عجزَ عنها، إلا أنه يمتنع حكمه بالعجز عن الحكم من الجهة المعلومة له، كما يمتنع حكمه بإمكان شيء يستلزم خلف ما هو معلوم له، وإذا كان امتناع اجتماع النقيضين معلوماً للعقل بالبداية فيمتنع فرض حكمه بما يؤدي إلى فرض اجتماعهما.

هذا كلّه وإن دعوى اختصاص أحكام العقل به وبطبيعته دعوى متھالكة تدعى على نفسها بالفساد وذلك من جهتين:

**الأولى:** أن هذه الدعوى بنفسها حكم عقلي، وحيث إنَّ الدعوى تقرر أنَّ أحكام العقل بما هي أحكام العقل فهي خاصة به وتبعاً لطبيعته، فاللازم شمولها حتى لهذا الحكم والإدعاء، وبالتالي تكون دعوى الإختصاص هي دعوى خاصة بطبيعة العقل، وليس حقيقة بمعزل عن مطلق عقل، فيلزم كون أحكام العقل غير خاصة بطبيعته بحسب نفس الأمر، أو بحكم عقل أعلى وأرقى كما تصوره مخيلة المدعين.

**الثانية:** أن هذه الدعوى إما أن تشمل قانون التناقض أو لا تشمله، فإن كانت تشمله فاللازم كون هذه الدعوى قائمة وغير قائمة في نفس الأمر، وبمعزل عن هذا العقل، وهذا يقضي ببطلان الحكم بالإختصاص؛ لامتناع الحكم بشيء بمعزل عن قانون التناقض، وإن كانت لا تشمله فعدم شمولها لما يترتب عليه من أحكام العقل الأخرى على حد سواء، إذ ليست أحكام العقل إلا ما ابتنى على تلك القاعدة، وتكون في رحمة فخروج قاعدة امتناع التناقض عن الدعوى إبطال لنفس الدعوى.

## ٢. مبدأ عدم التناقض

قد تبين لنا في الباب الأول أنَّ الأساس الأول والوحيد لأي يقين عقلي هو استلزم خلافه للجمع بين النقيضين، ولذا فإنَّ أول ما يلزم وضعه أمام البحث هو وضوح هذا المبدأ الأمَّ لكلَّ يقين عقلي، ولا يتصور وقوع هذا المبدأ متعلقاً للبرهان، لعدم ما هو أوضح منه، وعدم إمكان البرهنة عليه بعد وضوحيه الذاتي، وضرورة سبق الإعتقداد به على أي حكم؛ لأنَّ قوام الحكم بالإثبات أو النفي، وليس مبدأ امتناع التناقض إلا كون الإثبات والنفي مما

يمتنع اجتماعهما على موضوع واحد، وبالتالي صَحَّ الحكم بمحمول على موضوع إثباتاً أو نفياً، ولذلك ينبه مدعى إمكان الإجتماع بأن حكمه هذا موجب لعدمه؛ لأنَّ إثباته إمكان اجتماع الإثبات والنفي معاً إبطال لإثباته باجتماعهما، وبالتالي سيمتنع الحكم بشيء على شيء مطلقاً.

على أن هناك من حاول التعریض بمبدأ امتناع اجتماع النقیضین بمعنى امتناع اجتماعهما في الإرتفاع المعتبر عنه بمبدأ الثالث المرفوع، فحشد کلمات جمع من متکلمی المسلمين في إثبات الحال بين الوجود والعدم، وأعجب ما في الأمر هو منافاة ما نقله من الكلمات للغاية التي يتواخها من الإستشهاد، والتي عبر عنها بعد أن استشهد بأقوال جملة من مستفکري

**الغرب** بقوله:

«وخلالصة ذلك كله أنه ليس لمبدأ الثالث المرفوع الذي اختلفت به العقلانية التقليدية أيما احتفال، حتى صار شعارها الرئيس المعنى نفسه والأهمية ذاتها»<sup>(۱)</sup>.

إلا أن الشهير ستاني الذي استشهد بكلامه ينص فيما نقله عنه بقوله:

«قال المثبتون نحن لم ثبت واسطة بين النفي والإثبات فإن الحال ثابتة عندنا، ولم نقل على الإطلاق إنه شيء ثابت على حاله، موجود فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض، وهو ليس أحدهما، بل هو صفة معقولة لهما»<sup>(۲)</sup>.

على أن النقیضین لا يمكن اجتماعهما في الإرتفاع، وليس الحال إلا عنواناً

(۱) كتاب العقل والغيب لإلياس بلكا.

(۲) نفس المصدر.

إنتزاعياً موطنـه الـذهـن، ووـاقـعيـته بـواـقـعـيـة منـشـأـاـ اـنـتـزـاعـهـ، فـلاـ يـوـصـفـ العنـوانـ بماـ هوـ عنـوانـ إـنـتـزـاعـيـ بـالـوـجـودـ الـخـارـجيـ، فـهـوـ لـيـسـ مـوـجـودـاـ خـارـجاـ، بلـ فـيـ ذـهـنـ الوـاـصـفـ وـالـنـاعـتـ لـلـشـيـءـ المـوـصـوفـ بـلـحـاظـ منـشـأـاـ الإـنـتـزـاعـ، وـلـيـسـ مـعـدـوـمـاـ عـلـىـ الإـطـلـاقـ، بلـ هـوـ ثـابـتـ فـيـ الـذـهـنـ، وـمـوـجـودـ بـالـوـجـودـ الـذـهـنـيـ، وـعـلـىـ هـذـاـ يـحـمـلـ قـولـهـ بـعـدـ ذـلـكـ:

«وـالـأـحـوالـ عـنـدـ الـمـثـبـتـينـ لـيـسـ مـوـجـودـةـ وـلـاـ مـعـدـوـمـةـ، وـلـاـ هـيـ أـشـيـاءـ وـلـاـ تـوـصـفـ بـصـفـةـ، وـعـنـدـ اـبـنـ الـجـبـائـيـ لـيـسـ مـعـلـومـةـ عـلـىـ حـيـالـهـاـ، وـإـنـمـاـ تـعـلـمـ مـعـ الذـاتـ»

كـمـاـ إـلـيـهـ يـرـجـعـ القـولـ فـيـ الصـفـاتـ الـذـيـ نـقـلـهـ عـنـ الغـزالـيـ مـنـ أـنـ الصـفـاتـ قـائـمـةـ بـالـذـاتـ، لـاـ هـيـ الذـاتـ وـلـاـ هـيـ غـيرـ الذـاتـ، بـمـعـنـىـ أـنـهـ بـمـاـ هـيـ صـفـاتـ مـحـمـولـةـ عـلـىـ الذـاتـ لـيـسـ هـيـ الذـاتـ، لـأـنـ شـأنـ الصـفـةـ الـزـيـادـةـ عـلـىـ المـوـصـوفـ، وـلـكـنـ بـمـاـ أـنـ مـنـشـأـاـ اـنـتـزـاعـهـاـ هـوـ الذـاتـ بـالـحـيـثـيـةـ الـإـطـلـاقـيـةـ، فـلـيـسـ مـنـ حـيـثـ مـنـشـأـاـ اـنـتـزـاعـهـاـ غـيرـ الذـاتـ.

عـلـىـ أـنـهـ وـمـعـ الـبـنـاءـ عـلـىـ خـرـوجـهـمـ عـنـ القـولـ بـامـتنـاعـ اـرـتـفـاعـ النـقـيـضـيـنـ لـاـ يـكـونـ اـبـطـالـاـ لـلـقـاعـدـةـ الـأـوـلـيـةـ، وـخـدـشـاـ فـيـ الـمـنـهـجـ الـعـقـليـ، بلـ اـبـطـالـاـ لـعـقـولـهـمـ وـخـدـشـاـ فـيـ فـطـرـتـهـمـ، فـتـكـونـ سـفـسـطـةـ سـبـقـتـ سـفـسـطـةـ تـكـلـفـوـاـ فـيـهـاـ مـاـ لـاـ يـعـنـيـهـمـ، وـتـنـطـحـوـاـ لـمـاـ لـيـسـ بـمـقـدـورـهـمـ.

وـالـأـفـجـعـ مـنـ كـلـ ذـلـكـ مـاـ حـكـاهـ عـنـ كـانـطـ -ـالـذـيـ لـنـاـ مـعـهـ وـقـفـاتـ ذـاتـ شـجـونـ-ـ مـنـ التـقـليلـ مـنـ قـيـمةـ مـبـداـ اـسـتـحـالـةـ اـجـتمـاعـ الـمـتـنـاقـضـيـنـ وـضـعـاـ وـرـفـعاـ، رـغـمـ تـصـحـيـحـهـ إـيـاهـ، وـذـلـكـ لـأـنـ قـيـمـتـهـ تـحـلـيلـيـةـ تـجـعـلـ مـنـهـ مـجـرـدـ تـحـصـيلـ لـلـحـاـصـلـ، فـهـوـ مـعـيـارـ سـلـبـيـ لـاـ يـضـعـ أـيـةـ أـحـكـامـ إـيجـابـيـةـ صـحـيـحةـ.

إلا أننا قد تبيينا في القسم الأول كون هذا المبدأ هو القاعدة الأم لكل يقين عقلي، وعليه تبني قواعد العلية والستخية، وامتناع اجتماع المتضادين، وقواعد الإستدلال الصوري، وتحديد ضوابط يقينية المادة، وغير ذلك مما تقرر في لوح اليقين ودستور الكاملين.

ونعيد هنا أنَّ امتناع اجتماع المتناقضين يعني امتناع اجتماع الإيجاب والسلب معاً على موضوع واحد، وامتناع اجتماع الثبوت والإنتفاء لشيء بعينه في موضوع واحد بعينه، وانتفاء الشيء أو سلبه غير ثبوت انتفاء أيّ شئ آخر.

ولذا كان من الغريب الخلط بين حال النفس من أي قضية وبين حال الإعتقد بالقضية من الواقع، فإنَّ النفس قد تكون غافلة عن القضية مطلقاً، وقد تلتفت إليها ولكن تتوقف عن الحكم فيها، وقد تلتفت وتحكم بها وحكمها قد يكون بالإيجاب والصحة، وقد يكون بالسلب والخطأ.

وعليه فحال النفس من أي قضية يدور بين الغفلة أو التوقف، والإحتمال أو الإعتقد بالصحة أو الخطأ، وهذه الأحوال لا يمكن اجتماع أيٍ منها مع الآخر في النفس، ولا يمكن خلو النفس عنها جمِيعاً، وبالتالي قد لا تكون النفس معتقدة بالصحة ولا بالخطأ، ولكن تكون متوقفة محتملة، أو غافلة مطلقاً، والتناقض إنما هو بين الإلتفات سواء مع الإحتمال أو الإعتقد ب نحوه، وبين عدم الإلتفات والغفلة المطلقة، ويُمتنع ارتفاعهما كما يُمتنع اجتماعهما.

أما أنحاء الإلتفات فالتناقض بين الإلتفات مع عدم الحكم، والإلتفات مع الحكم، ويُمتنع فرض الإلتفات مع فرض ارتفاع الحكم وعدم الحكم معاً،

وأما الإلتفات مع الحكم فالتناقض بين الإلتفات مع الحكم بالإيجاب والصحة والإلتفات مع الحكم بالسلب والخطأ، ويمتنع ارتفاع الحكم بالإيجاب أو الصحة مع الحكم بالسلب والخطأ معاً، مع فرض النفس ملتفة وحاكمة.

وهذا التفصيل لا يجري بالنسبة إلى حال القضية من الواقع، فهي إما أن تكون مطابقة للواقع، وإما غير مطابقة ولا مدخلية لحال النفس، لأنَّ اللحاظ مقصور على حال القضية من الواقع، وامتناع اجتماع المطابقة وعدم المطابقة وارتفاعهما، ثم إن عدم إمكان اجتماع المطابقة وعدمها معاً وعدم ارتفاعهما كذلك من البديهيات التي لا يغتفر العقل انكارها والتشكيك بها، إذ مآلَه إلى فرض التردد الواقعي والموضوعي وهو ما يضحك الثكلَى وإن طابت له السطحية التي امتاز به جملة من فزيائيي القرن العشرين كما سيأتي الاشارة إليه في بحث العلية.

ومن هنا فإنَّ ما ذكر في كتاب الغيب والعقل في مقام الحشد للأراء تدعيمًا لإبطال قانون الثالث المرفوع والذي هو ليس إلا تعبيراً عن امتناع اجتماع النقيضين في الارتفاع، وتهيننا بقيمتِه، نقلًا عما سماه بالفيلسوف الفرنسي بوترو من الكلام الشعري الذي خلط فيه فิلسوفه بين أغيار الشيء التي تتعاقب في مقام التغير لأحوال الأشياء وبين النقيض الذي هو سلب الشيء أو انتفاوِه، ولا يعقل قيمة ثلاثة بين السلب والإيجاب والثبت والإنتفاء لشيء بعينه.

وكذلك ما نقله عما نعته بالمنطقي الهولندي بروير من أنه توصل إلى احتمال قيمة ثلاثة، بحيث أن قولنا إنه خطأ كون (ج) خطأ لا يمكننا أن نستنتج منه أن (ج) صحيح، والا كان منطقاً غير صحيح، ولا مسلم، بل إذا كان خطأ

أنَّ (ج) خطأً فهذا يعني أنَّ (ج) صحيح، أو أنَّ لـ(ج) قيمة أخرى ثالثة، وهي كونها محتملة أو لا معنى لها.

فإن التنبه البسيط لهذا الكلام يوحي بمدى الخلط الذي وقعوا فيه، بين حال النفس من القضية بالقياس إلى الواقع وبين حال القضية من الواقع، فإنَّ للأول قيمًا متعددة قد تتوارد على النفس، بخلاف الثاني فإنه ذو قيمتين إما الصحة وإما الخطأ، ولذلك كان الإعتقاد بها إما مصيبة وإما غير مصيب ولا قيمة ثالثة من هذه الجهة.

ثم إنه قد يكون مراد هؤلاء الإشارة إلى أسطورة التردد الم موضوعي المشار إليه آنفًا والتي رواها جملة من فيزيائيي الكوانتم وهلل لها جملة من الانتفاعيين المنظرين في فلسفة العلم ونظرية المعرفة مما يضحك ويبيكي في الوقت ذاته لأنه لا يعدو كونه تعبيراً عن غيوبية فاضحة لحقيقة أحکام العقل ومعناها.

هذا فيما يخص مبدأ امتناع اجتماع التناقض، والمداعبات الجدلية التي خطب بها العديد ممن مني التاريخ برزايهم وبكى العقل من ظلمهم.

### ٣. قاعدة العلية

أما بالنسبة إلى ما يتفرع منه كقاعدة العلية وقاعدة السنخية فقد هتك المستفكون في تطاولهم ستر الفكر، ومزقوا حياء العقل، فهجرهم وخلف فيهم ظلمات أنسوا فيها الحيرة واشمئزوا من عبق أرجح اليقين، فأضحووا وكأن فطرتهم مسخت وعقولهم طمس.

## ❖ مع هيوم

وأول من عبق التاريخ بغيار رفس أفكاره، ولطخ مرأة النفس بوحل ريائه، ونصب الجهل حاكما على ممكلة فكره، المشتاظ حيرة في ادعاء، والمتمسken فاقه في دهاء جлад اليقين المدعو دايفيد هيوم القانع بالإحتمال، والمستنجد من يخرجه من سجن نسجه باحتراف بخيوط أوهامه حيث نفي اليقين بالواقع وبمدركات الحس، وفرغ قانون العلية من محتواه وعزاه إلى الأنس والعادة، فأخرج لاحقيه ومناهم بقارعة شَيَّبت فيهم الرضيع، فتاهوا يميناً ويساراً تفصياً عن معضلاته بعد أن أغمضوا عين العقل، وخفى عنهم ما كان بيئاً أمامهم لو سمحوا لعقولهم أن تستيقظ إلا أنهم أبوا إلا طمساً.

وفيما يلي تتبع لأقوال هذا الرجل حتى يتسعى لنا التنصيص على مورد مشاغباته ومعارك أوهامه:

يقول هيوم في كتابه تحقيق في الذهن البشري الفصل الرابع:

«إذا أردنا معرفة مقنعة لنا بما طبيعة تلك البداهة التي تجعل الواقع موثقة لنا، لزمنا أن نحقق في كيفية وصولنا إلى معرفة السبب والتبيبة، وأسأجاذف بإقرار هو بمثابة القضية العامة التي لا تحتمل أي استثناء أن معرفة هذه العلاقة لا تحفل بأي حال من الأحوال بواسطة استدلالات قبلية، وإنما تنشأ كلياً عن التجربة.

إن الأسباب والمفاعيل لا تكشف بالعقل، وإنما بالتجربة، فليعرض علينا أي شيء من الأشياء ولطلب إلينا أن نصرح بمفعوله الذي سينتزع عنه من دون مراجعة ملاحظاتنا السابقة.

وعندما يسأل: ما طبيعة استدلالاتنا واستنتاجاتنا فيما يخص أمور الواقع؟

يبدو الجواب المناسب أنها قائمة على علاقة السبب والسبب، وإذا ما سئل من جديد ما أساس استدلالاتنا واستنتاجاتنا فيما يخص هذه العلاقة جاز أن يكون الجواب في الكلمة واحدة: التجربة، ولكننا إذا أسترسلنا مع مزاج التفحيص هذا وسائلنا ما أساس جميع استنتاجاتنا المتأتية من التجربة فإن ذلك يقتضي سؤالاً جديداً قد يكون حله وتفسير جوابه أصعب بكثير.

ثمة استنتاج يحتاج إلى تفسير: إن القضيتين الآتتين (لقد وجدت أن موضوع كذا ظل يتعقبه دائماً مفعول كذا) (أتبأ بأن موضوعات أخرى هي في الظاهر متشابكة ستعقبها مفعولات مشابكة) إن ارتباط هاتين القضيتين غير حدسي بل يحتاج الأمر إلى واسطة تؤهل الذهن لاستخراج مثل هذا الإستنتاج، إذا أمكن استخراجه فعلاً بواسطة الإستدلال والحجاج، أما ما تكون تلك الواسطة فاعترف بأن ذلك فوق طاقة فهمي.

هب أن مجرى الأشياء كان لحد اليوم على أكمل انتظام، فإن هذا الإفتراض بمفرده إذا لم تضف إليه أي حجة أو استنتاج جديد لا يقيم الدليل على أن مجرى الطبيعة في المستقبل سيظل كذلك، وعبثاً تدعون أنكم تعلمتم طبائع الأجسام من تجربتكم السابقة، فقد تغير طبيعتها الخفية وتتغير بالنتيجة كل مفاعيلها وتأثيراتها من أي تغير في خصائصها الحسية، وهذا أمر يحصل أحياناً بالنظر إلى بعض الموضوعات فلماذا لا يجوز أن يحدث دوماً بالنظر إلى جميع الموضوعات.

عندما يشعر الصبي بإحساس الألم من لمسه نار القنديل يحذر تقريب يده، لكنه سيتوقع أثراً شبيهاً بذلك الألم من سبب مماثل في خصائصه الحسية ومظهره، فإذا ما أقررتـم بعد ذلك أن ذهن الصبي يتوصل إلى هذه النتيجة بأي مسار حجاجي أو محاكمة عقلية جاز لي أن أطلب منكم إظهار هذه الحجة».

ويقول في الفصل الخامس:

«ولنتخيّل من جديد أنه قد حصل مزيداً من التجربة، وأنه قد عاش في العالم بما جعله يلاحظ موضوعات، أو احداثاً متشاكّلة تكون متواترة الإقتران فيما بينها فما نتائجة هذه التجربة؟ أن يستنتج رأساً حدوث موضوع من ظهور موضوع آخر، ولكنه مع كل تجربته هذه لم يحصل أي فكرة ولا أي معرفة بالقدرة الخفية، والتي يحدث فيها موضوع ما موضوعاً آخر، بل ليس ثمة من عمليات الإستدلال ما يحمله على هذا الاستنتاج، ومع ذلك فهو يجد نفسه مدفوعاً لاستنتاجه، ومهما حصل له الإقتناع بأن ليس ضلعاً في تلك العملية (الاستنتاج) فإنه سيظل رغم ذلك على نفس النهج من التفكير، ثمة مبدأ آخر ما يدفعه إذن إلى أن يستنتاج مثل ذلك الاستنتاج، هذا المبدأ هو العادة أو الإلَفُ، ذلك أنه كلما نتج عن تكرار فعل مخصوص أو عملية مخصوصة ما ميل إلى تحديد ذلك الفعل أو تلك العملية عينها، من غير أن يكون ذلك التحديد قسراً بأي استدلال ولا بأي عملية من عمليات الذهن فإننا نقول دائماً أن هذا الميل هو من أثر العادة، ونحن لا نزعم باستعمالنا لهذا اللفظ (العادة) أننا أعطينا السبب الأقصى لمثل هذا الميل، وإنما نشير فقط إلى مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يقره الكل وهو مشهور بـ «فاعيله».

ويقول في الفصل السادس:

«ليس ثمة ذرة من مادة تكشف فعلاً بواسطة صفاتها الحسية عن أي مقدرة، أو فاعلية تؤهلاً لكي تخيل أنه يمكنها أن تحدث شيئاً، أو أن تستتبع أي موضوع آخر نستطيع أن نسميه مفعولها.... لا ينفك هذا الموضوع يعقب ذلك تعاقباً لا ينقطع، ولكن المقدرة أو القوة التي تحرّك الآلة كلها محجوبة عنا حجاً، فلا تبدي نفسها أبداً في الصفات الحسية للجسم، نحن نعرف أن

الحرارة مصاحب ملازم للنار، أما عن الإرتباط بينهما فلا قبل لنا بتخمينه أو بتخيله.

... إنَّ فكرة قوة التأثير ليست محاكية لأي إحساس، أو وعي بهذه القوة في أنفسنا، قد نشعر به عندما نحدث حركة حيوانية أو عندما نستخدم جوارحنا في عملها ووظيفتها المخصوصة، فإن تبع حركتها أمر الإرادة، فذلك شأن من شؤون التجربة الجارية مثل غيره من الأحداث الطبيعية ولكن قوة التأثير أو الفاعلية التي يحقق بها ذلك يظل كما هو في احداث طبيعية غير معروفة وغير قابل للتصور.

... إنَّ النظرية القائلة بالفاعلية الكونية والعمل الكوني للموجود الأسمى لمن الصلف بحيث لا يمكنها أبداً أن تقنع رجلاً له كفاية من العلم بقصور العقل الإنساني وضيق الحدود التي تتحقق به في كل عملياته، ومع أن سلسلة الحجج الموصلة إليها منطقية إلى حد بعيد فلابد أن يقوم ه هنا ظنٌّ، هذا إن لم يقين بقيد مطلق بأنها إذ تحملنا إلى مثل هذه الإستنتاجات العجيبة والثانية عن الحياة العامة والتجربة، فقد حملتنا إلى أبعد مما تدركه ملائكتنا.... لا حق لنا في أن نثق في ما ناهجنا التقليدية في الاحتجاج، أو أن نظن أن لتمثيلاتنا المعتادة ولا لاحتمالاتنا المألوفة أي نفوذ إن حبانا لقصيرة عن أن تملئه من مثل هذه الآثار السحرية.

... لا يبدو أن في الطبيعة حال واحدة من حالات الإرتباط التي يمكننا تصورها فكل الأحداث تبدو سائبة منفصلة حدث يتبع حدث، ولكننا لا نستطيع أن نبصر أي ربط بينها، تبدو الأحداث مفترضة ولكنها لا تبدو أبداً متراقبة، ولما كان يتغدر علينا أن تكون لنا أي فكرة عن أي شيء لم يظهر أبداً لحواسنا الخارجية أو لإحساسنا الداخلي، فإنه يبدو أن الإستنتاج الضروري من ذلك هو أننا لا نملك أي فكرة للإرتباط أو لقوة التأثير على الإطلاق، وإن هذه

الألفاظ متى استعملت كانت بلا مدلول أصلاً.

يبدو أن فكرة الإرتباط الضروري في الأحداث تنشأ من حصول عدد من الحالات المتشاكلة للاقتران المتنظم لتلك الأحداث، ولكن تلك الفكرة لا يمكن أن توفر بها أي حالة مفردة من تلك الحالات مهما قلبناها وسلطنا عليها الأضواء، مع ذلك فليس ثمة عدة من الحالات ما تختلف به حالة حالة من الحالات المفردة التي نفترض ضمناً أنها متشاكلة تمام التشاكل، ما عدا أنه بعد تكرر حالات مشاكلة، فإن العادة تحمل الذهن أن يتوقع حال ظهور حدث مقارنه، وأن يعتقد أن هذا المقارن سيوجد.

إن هذا الارتباط الذي نشعر به إذن في الذهن، وهذا الانتقال المعتاد الذي للمخيله من موضوع إلى مقارنه المعتاد هو الإحساس، أو الإطباع الذي تكون منه فكرة التأثير، أو الإرتباط الضروري، ليس في الأمر أبعد من هذا».

هذا أهم ما ذكره فيما يتعلق بقاعدة العلية، ومدى قيمة مدركات العقل، وقيمة ما يستفاد من التجربة، وأيهما الحاكم على الآخر، وسندرسها بالتفصيل، ولكن بعد أن ننقل ما ذكره حول الشك والريبة وقيمة المعرفة بشكل عام.

«ثمة نوع آخر من الريبة المعتدلة، قد يكون مفيدة للإنسانية وقد يكون في النتيجة الطبيعية للشكوك والوسوسات البيرونية، ألا وهو حدود تحقيقاتنا بحدود موضوعات تكون هي الأوفق للقدرات الضيقة التي للذهن الإنساني.

إن الخيال الإنساني لذو شأن رفيع تراه يستملع كل غريب وعجب، وتراه يتصرف بلا رقيب إلى أبعد أنحاء المكان والزمان؛ مستبعداً من الموضوعات ما قربته من العادة حتى صيرته له مألفوا، أما الحكم الصائب فيتبع طريقة مناقضة؛ إذ يحبس نفسه داخل حدود الحياة العامة، وحدود ما يقع من الأمور تحت الممارسة والتجربة اليوميَّتين، مستبعداً كل بحث قصي سحيق، تاركاً رفيع

الأغراض؛ لتنمية الشعراء والخطباء أو لصناعة القساوسة والسياسيين وليس أعظم فائدة للبلوغ إلى مثل هذا القرار الشافي من الإقتناع اقتناعا بقوة الشك البيروني، وباستحالة تعويلنا على أي شيء للتخلص منه سوى القدرة الهائلة للغريزة، للطبيعة، ومع ذلك سيواصل أولئك الذين تستميلهم الفلسفة بحوثهم؛ لأنهم يعتبرون أنه بالإضافة إلى الإلتذاذ المباشر الذي يصاحب مثل هذا المشغل فإن القرارات الفلسفية ليست إلا تفكيرات الحياة العامة، وقد تمت صياغتها منهجيا وتم إصلاحها، ولكنهم لن تستهويهم أبدا أن يذهبوا إلى ما وراء الحياة العامة ما داموا يأخذون بعين الاعتبار نقصان الملكات التي يستعملونها، وضيق مداها وعدم دقة عملياتها، فيتعذر علينا أن نقدم تعليلًا مقنعا نفسر به أن حجرا سيسقط أو أن النار ستتشتعل، هل يمكننا أبدا أن نقنع أنفسنا بأي تقرير قد تقرره يتصل بأصل العوالم وحال الطبيعة منذ الأزل وإلى الأبد».

وبعد كل هذا وفي آخر كتابه يعين دايفيد هيوم على نفسه، ويضع نفسه بين فكي قاعدة امتناع التناقض فيقول:

«يبدو لي أن الموضوعات الوحيدة للعلوم المجردة أو لعلوم البرهان هي الكم والعدد، وأن كل محاولات توسيع هذا الضرب من الأكمل من المعرفة إلى ما وراء هذه الحدود إنما هي محض سفسطة وإيهام».

إن كل بحوث الناس الأخرى فلا تهم غير وقائع الأحداث والوجود العيني، ومن الظاهري أن هذه قاصرة عن البرهان، فكل ما يكون يجوز له ألا يكون، وليس ثمة سلب لواقعة يؤدي إلى تناقض، ففكرة عدم الوجود العيني لأي موجود من الموجودات هي بلا استثناء على قدر من الوضوح والتميز اللذين في فكرة وجوده، والقضية التي تقرر له عدم الوجود وإن كانت خاطئة لا تقل متتصورة ومعقولية عن تلك التي تقرر له الوجود.

أما مع العلوم على الحقيقة فالحال يختلف، فكل قضية لا تكون صحيحة فهي بالتالي قضية مدخلة غير معقوله، فإن يكون الجذر التكعيبي لـ ٦٤ مساواها لنصف ١٠ فهذه قضية كاذبة ولا يمكن أبداً تصورها بتميز، أما أن قيصر أو أن الملك جبرائيل أو أن أيّاً من الموجودات لم يكن موجوداً أبداً فقد يكون ذلك قضية كاذبة، وهي مع ذلك متقدمة تمام التصور لا تقتضي تناقضاً.

فالوجود العيني الذي لأي موجود من الموجودات لا يمكنه إذاً أن يقام عليه الدليل إلا بحجج من سببه أو من مفعوله، وهذه الحجج تقوم بالكلية على التجربة، فإذا ما تعقلنا قبلياً جاز أن يظهر أي شيء قادراً على أن ينشئ أي شيء فقد يطفئ سقوط الحصاة على حد علمنا نور الشمس، أو قد يمكن التمني صاحبه من ادارة الكواكب في مساراتها، إن التجربة هي وحدتها التي تعلمنا طبيعة السبب والمفعول وحدودهما، وقدرنا على استنتاج الوجود العيني لموضوع ما من الوجود العيني الذي لغيره.

وبحسب هذه الفلسفة فإن تلك القاعدة العامة التي جاءت بها الفلسفة القديمة لا شيء يصدر عن لا شيء، والتي منعت خلق المادة تكفي عن تكون قاعدة عامة، إن إرادة الوجود الأسمى لا تستطيع هي وحدتها أن تخلق المادة، بل يستطيعه أي سبب آخر يقدر على تعينه أشد الخيالات.

وأخيراً يختتم هيوم كتابه بفقرة يعتبرها نتيجة لاستفتاراته فيقول:

«إذا ما تأبطننا هذه المبادئ وتقحمنا المكتبات فأي الرزايا نحن منزلوها بها؟ سنسأل إذا ما أمسكنا بأي مجلد من مجلداتها في الألهيات أو فيما ورأيات المدرسة مثلاً: هل في ذلك أي استدلال مجرد حول الكم أو العدد؟ كلاً هل في ذلك المجلد أي استدلال تجريببي حول الواقع والوجود العيني؟

كلا ألا ألق به إذا إلى ضرام النار فليس يكون فيه إلا سفطة ووهم».

## ❖ الجواب على هيوم

وبعد هذا العرض الطويل لكلام دايفيد هيوم أن أوان أن نمسك دبوس اليقين ونثقب عجلات سير تهريجه المتنقل؛ عليه ينحسر حيياً إن كان للحياة إلى نفسه طريق.

وأول ما ينبغي قوله للمستاذ دايفيد إذا كانت أي قضية تعبر عن قانون العلية وأي فكرة للارتباط أو لقدرة التأثير هي الفاظ بلا معنى أصلاً، فهل يمكن أن يخبرنا ما الذي دعاه جاهداً إلى محاولة تبرير التوقع والبناء التلقائي الحاصل عند بني الإنسان في حياتهم العامة لتابع الواقع وترتب حدوث الأشياء على غيرها؟ فإذا لم يكن للعلية معنى فلماذا حاولت تعليل بناء الذهن على الاقتران الدائم بالعادة؟ ولماذا اختارت العادة بالذات؟ ولماذا عبرت عنه بأنه مبدأ من مبادئ الطبيعة الإنسانية يقر الكل بفاعليته؟ وإن لم يكن السبب الأقصى، كيف تنفي الفاعلية بين عناصر الطبيعة ثم تبحث عما هو فاعل للبناء الذهني على الاقتران؟!! ثم تعتبر أن العادة هي ذلك الفاعل، وأن فاعليتها ترجع لكونها من مبادئ الطبيعة الإنسانية!!!

إنَّ كُلَّ محاولاتك للظهور بمظهر المشكك بمبدأ العلية قد هدمتها أنت بأنملك المرتجفة، بأن سعيت في قسط وفير من كتابك لتعليق البناء الذهني على الاقتران، تبعاً لطبيعة الإنسان وطبيعة التكرار والتتابع فاخترت، وتطبيقاً لقاعدتي العلية والسنخية، ولكن بسذاجة أن العلة والمبدأ لذلك هو العادة، والحال أنه وطبقاً لما تتوخاه فلا فرق بين أن يكون التكرار والعادة منشأً لذلك وبين أن تكون زقزقة العصافير هي الفاعلة، كما أن خلق المادة على حد

تعبيرك يمكن أن يكون فاعله أي سبب آخر يقدر على تعينه أشد الخيالات.

ثم ألم تقل أنَّ ما يلزم منه تناقض فهو كاذب جزماً؟ وبالتالي مناط الحكم بكذب أي قضية وعدم معقولية تصورها هو استلزمها للتناقض، ولكن رغم كثرة الشرارة التي أتحفتنا بها لم يكن جوابك عن دعوى العلية إلا عدم الفهم وعدم القدرة على الإثبات، فكيف رتبت على ذلك أنها وهم وسفطة، وأن الألفاظ المستعملة للتعمير عنها لا معنى لها، بل على أقل التقادير كان يلزمك التوقف لا التشنيع، ولكن كيف وأنى لك ذلك؟ فإنما يتوقف طالب الحقيقة عند العجز!

أضف أنك إذا كنت لا ترى أي اعتقاد بأي قضية قبلية على التجربة فمن أين عثرت على مبدأ امتناع التناقض؟ وأنى للتجربة أن تفيتك إياه؟ وإن أفادتكه فكيف استطعت البناء على العمومية فيه؟ وإذا لم تبن على العمومية كانت كل العلوم على حد سواء ليس بحقيقة، حتى ما مثلت به وهو استحالة كون الجذر التربيعي ل ٦٤ مساوياً لنصف الـ ١٠، بل ستكون ممكناً، ولن يكون هناك شيء إلا وهو ممكناً فيه كلاً طرفي الثبوت والإنتفاء وغير ممكناً معاً، ولكنك لو بنيت على ذلك لما أمكنك أن تمسك بقلمك وتخط كتابك، بل كان عليك أن تعيش بصمت.

ولكن إليك مني هدية تذيب بحرارتها جليد فطرتك؛ لتبرز صحراء قاحلة وأمواجاً عاتية تسوي شاطئ خيالك «ذو الشأن الرفيع» أملس فلا قلاع من الرمل تأويك.

أليس مناط ضرورية الصدق لقضية استلزم عدمها للتناقض؟ ومناط

كذب أي قضية استلزم ثبوتها للتناقض؟ فهي غير قابلة للتصور، فإذا كان الشيء أي شيء يمكن أن يوجد ولا يكون لأن ذاته ليست غنية بالمطلق يجوز عليه العدم كيف صح أن يوجد إذا لم يكن هناك ما أفاد ذاته وصح وصفه بالوجود؟ فهل هذا إلا قول بأنه غني وليس بغني معا، وأنه مفتقر وليس بمفتقر معا، وأنه ممكן وواجب وجوده معا، ولكي أكون متلطفا بك، ولا أثقل على ذهنك المتوقد، أقول وبطريقة أخرى إن أي شيء لم يكن (وهذا مشاهد لك بالتجربة متواترا)، ثم كان فقبل كونه لاشيء وليس هناك ما يقال له هو، فإذا لم يكن هناك شيء منه استفاد ذاته وصار بالفعل لما أمكن أن يكون ويوجد، فإذا ما صار كائناً لابد أن يكون كونه وصيروته هو بالفعل مستندا إلى غيره، وإلا فاما كونه من ذاته ونفس ذاته تقتضي فعليته، وما كان كذلك لا يجوز عليه العدم؛ لأن ذاته هي هي، فمسبوقيته بالعدم أو ملحوظيته به أو إمكانه فيه يعني أن وجوده وصيروته بالفعل ليس لذاته، فيلزم إما أن يكون هو وليس هو معا، وإما أن وجوده وفعليته لذاته وليس لذاته معا، وكلاهما تناقض ممتنع.

وعليه فكون الشيء عن لا شيء مستلزمًا للتناقض، وإذا بطل ثبت نقيضه، وهو أن كل شيء سبقه أو لحقه أو أمكن له في نفسه العدم فهو محتاج إلى غيره؛ كي يفيد ذاته ويصير بالفعل، فإنكار العلية موقع في التناقض.

ولأن المعلول لا ذات له قبل تأثير العلة له، وذات كل شيء خصوصياته التي تتألفها تلك الذات فلا محالة تكون ذات المعلول بخصوصياته تابعة لما كان له دخل في صيروته هو، أي ذاتا هي بالفعل بالقياس إلى ما يتضمنها ويؤثرها، ولا يمكن خروج خصوصيات ذات المعلول عما تصحح

خصوصيات ماله دخل في تأثيرها صدورها، كما لا يمكن خلو ذاته عنه، وإن لزم خلف عليتها لذات المعلول، وخلف معلوليتها للعلة وهو تناقض محال، وهذا ما يعبر عنه بقاعدة السنخية بين العلة والمعلول.

ومن هنا متى ما علمت العلة بخصوصياتها علم ما تقتضيه بالضرورة، أي المعلول بخصوصياته، وقد فصلنا الكلام في الباب الأول.

ومن هنا يتضح الخلط الذي قام به هيوم بين القاعدتين فإن قاعدة العلية تقتضي أصل الإرتباط، ولا يضرُّ الجهل في خصوصية العلة العلم بوجودها، أما القاعدة الثانية فتقتضي تحديد نحو الإرتباط، وتبعية خصوصيات المعلول لما تصحح خصوصيات ذات العلة تأثيرها، فمتى ما علمت خصوصيات ذات العلة علمت بالضرورة خصوصيات ذات المعلول، ومتى ما علمت خصوصيات المعلول أمكن أن تعلم خصوصيات العلة بالتحليل، طبقاً للقواعد التي سطرناها في الباب الأول، وسيجيئ التعرض لها بنحو أشد خصوصية.

وبالتالي تتجلي قبليّة قواعد التناقض والعلية والسنخية، وكذلك قاعدة القابلية على ما فصلناه في الباب الأول، وليس شيء من ذلك بمستفاد من التجربة والحس، بل لا يمكن البناء على أي منها ما لم يترتب في طول البناء على هذه القواعد القبليّة، كما تلي وسيتّلّى عليك وعلى جمهورك.

أما النزاع بأنها موجودة في العقل والفطرة بالفعل، أو أنَّ النفس صفة بيضاء تمدها الحواس بالمدركات، ومن تحليلها تستقي مدركاتها فهو نزاع مفتعل، ناتج من مقاربة المسألة بنحو خيالي، وكأنَّ النفسوعاء أو لوح كتابة،

مضافاً إلى أن نسبة القول الأول إلى ديكارت لا يخلو من التعسف وسوء التفسير كما حصل في تفسير عبارته المشهورة التي حملت على ما لا يريد ديكارت ونظرة قصيرة إلى كتابه التأملات في الفلسفة الأولى تظهر ذلك بما لا يدع مجالاً للشك.

**والنتيجة** أن العقل مستعد في نفسه للإدراك، وحيث إنها قواعد بينة بنفسها كقاعدة التناقض، أو مترتبة عليها بلا واسطة فإن الإنسان يدركها بمحض فعليّة هذا الإستعداد في عقله الذي قد يتأثر بموانع دخيلة في أصل تكوينه، أو عارضة فيما بعد تكونه، وحيث إنّ الإنسان كائن حساس في عرض كونه مفكراً، فمصاحبة فعليّة الإدراك لها للممارسة الحسية يكون ضروريّاً، ومتى ما عرضت الغفلة عن شيء منها لمانع نفسي أو شبهة مستقرة كانت الممارسة الحسية سبيلاً للتنبيه ورفع الغفلة؛ وذلك لأنّ تلك القواعد لا تقبل التخلف، وفي حضنها يتكون أي عالم يفرض، وكلّ كلام يفرض فيه تخلفها فهو مجرد ألفاظ لا معنى لها بما هي مفروضة الحكاية عن ذلك المختلف عنها، وإن كانت كالفاظ مفردة لها معانيه التي بإزائها وضعاً.

### ❖ تأثير هيوم بلا حقيه

ثم إنّ هيوم قد رتب على إنكاره للعلية انتفاء ما يلزم الإعتقاد باستمرار الحوادث المعتادة في المستقبل على ما اعتيد عليه، وبالتالي وضع إسفينه الأول والأخير في المعرفة الطبيعية المبنية على الإستقراء والتجربة في حضن العقل، ولذلك انبرى كل من تأخر عنه لمحاولة تبرير الإعتقاد بالإستمرار والبناء على الإستقراء ومنشأ اليقين، ولكن لما كان السائد أن الإعتقاد بالعلية اعتقاد قبلي ولا معرفة قبلية على الحس فإذا لم يكن أمامهم إلا الإكتفاء

بالبناء القهري على اليقين دون القدرة على تبريره، أو الإقرار باحتمالية العلم أو البناء على قبليّة العلية دون القدرة على تقديم الموجب لقبليتها بارجاعها إلى مبدأ امتناع التناقض.

ولكن حتى تبني فكرة احتمالية العلم كانت بحاجة إلى التبرير؛ لأنَّ الحوادث إذا كانت خالية عن أي ارتباط فليسَت الحادثة إلا واقعة جزئية تعبّر عن نفسها، ولا موجب للتعميم ولو احتمالاً إلى غيرها، فطالما أنَّ التتابع خالٍ من الإرتباط العلي، وبالتالي رجع التوقع للإستمرار إلى محض العادة، والعادة لا تصلح مبرراً علمياً لتفسير الواقع، فإذاً ما يصير العلم لأدرياناً فينهدم صرح العلم، وإنما أن يعثر على مبرر الإحتمال إن لم يكن مجال لليقين.

ولذلك تم إدخال النظرية البايزية نسبةً إلى توماس بايز في القرن الثامن عشر، والذي أسس قواعد رياضية في حساب الإحتمالات، وأول من أدخلها واستعملها هو ريتشارد برايس تبعاً لتأثيره بالإشكالات التي أثارها هيوم، فاستعان بها لجمع النسب الرياضية في كل واقعة بالقياس إلى ما يمكن أن يرجع إليه الأثر، بحيث إنه آخر بين ازدياد القيمة الحسابية لإمكان تكرر نفس الأثر مستقبلاً، أو رجوع الأثر إلى شيءٍ بعينه، وبين التوقع الذهني لكونه هو المتكرر أو المرجع في التأثير<sup>(١)</sup>.

وإدخال هذه القواعد في تبرير عملية الاستقراء وإن لم يكن محل اجماع بين الباحثين في ما يسمى بفلسفة العلم إلا أنَّ ما يهمنا هو بيان أنَّ هذه المحاولة لا يمكن أن تقوم لها قائمة بدون البناء القبلي على العلية؛ إذ الحساب الرياضي بمعزل عنها يبقى في حدود العملية الحسابية المتأثرة بسرعة وضيق

(١). يراجع كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين لجونالد ديلز حين الكلام على حساب الإحتمالات.

الأطراف المردد رجوع الأثر إليها، وازدياد نسبة أحد الإطراف تابع لضيق دائرة الأطراف التي قام الحساب بالقياس إليها، وهذا كله محض عملية كمية لا ارتباط لها بالواقع، ولذلك كانت محلًا للأخذ والرد والتبدل بالنحو الذي يجعلها تتناسب مع غرض الاستقراء.

ولم أجد - فيما استطعت من أقوال الباحثين - من يشير إلى حقيقة المشكلة سوى ما ذكره الفيزيائي والرياضي الكبير هنري بوانكاريه في كتابه الفرضية والعلم، حيث قال في آخر الفصل الحادي عشر المخصص للحديث على حساب الإحتمالات:

«ومهما يكن من أمر فإنه يبدو أن بعض الجوانب قد اتضحت، منها أن مباشرة أي ضرب من ضروب حساب الإحتمالات توجب - ليكون لذلك الحساب معنى أصلاً - التسليم بفرضية أو اصطلاح يؤخذ منطلقًا، ويلتئم باستمرار على درجة من درجات التحكمية، وليس من هاد لنا في اختيار ذلك الاصطلاح إلا مبدأ العلة الكافية».

ورغم إدراكه لذلك - وهو أمر يسجل له بامتياز، مع أنني لم أجده من تعرض إليه فيما وقع تحت يدي من كتب فلسفة العلم، حتى كتاب جونالد ديلز الذي تعرض لبوانكاريه في الحديث عن نزعته الإصطلاحية إلا أنه لم يأتِ على ذكر لقوله هذا، رغم القسط الوفير الذي تكلم فيه عن حساب الإحتمالات - إلا أنه يقول بعد قوله السابق مباشرة:

«ومما يدعو للأسف أن ذلك المبدأ شديد الضبابية، كثير التمطط، وقد كنا رأينا كيف أخذ التحليل السريع الذي كنا بصدده عديد الأشكال المتنوعة، والشكل الذي ألفيناه عليه في أغلب الأحيان إنما كان شكل الإعتقاد في

الإتصال، وهو اعتقاد يستعصي على التبرير بتوسيط الإستدلال الضروري، ولكن العلم يصبح -من دون ذلك المبدأ- أمراً محالاً.

لن أزيد شيئاً على قول بوانكاريه الذي يعد بحق صفعة قوية على وجه مستفكري فلسفة العلم سوى أن قدرة صاحبنا بوانكاريه الكبيرة في الفيزياء والرياضيات لم تسعفه في إيجاد المرجعية الضرورية لمبدأ العلة الكافية، رغم إقراره بأن العلم بدون هذا المبدأ يصبح محالاً.

وما تقدم يعنينا عن الخوض في المسألة بتفصيل أكثر، خصوصاً وأنّا قد فصلنا القول في الباب الأول.

وأما ما لجأ إليه كارل بوبير فيما بعد من دعواه ابتکار منهجه التكذيب فلا يعدو كونه مجرد اصطلاح جديدٍ على ما يقوم به المُجرب فعلاً في البحث العلمية، لإثبات أصل الإرتباط العلي بين الموضوع والأثر المُجرب في مختلف الأحوال والظروف المحتمل دخالتها في التأثير، دون ذات الموضوع، أو لتفسير العلة بخصوصياتها التي تكون وراء الإرتباط، أو العلاقة المعلومة بين الموضوعات، إلا أن ما قام به بوبير هو تسليمـه بإشكالـات هيوم واعترافـه بـانعدـام ما يسمـى بموجـبـ اليقـينـ، وإنـماـ قيمةـ كلـ قضـيةـ تجـريـةـ أوـ غيرـ تجـريـةـ هوـ صـمـودـهاـ أمامـ مـحاـولـاتـ التـكـذـيبـ كـماـ يـشـتـهـيـ أـنـ يـسـمـيهـ، أيـ الإـختـبارـاتـ لـاستـكـشـافـ أـصـلـ الإـرـتـباطـ أوـ نـحـوـ الإـرـتـباطـ أوـ منـشـأـهـ بـخـصـوـصـيـاتـهـ.

ورغم المحاولات التي قام بها كل من لايبنتس وفولف لإرساء قواعد المنهج العقلي -خصوصاً الأخير الذي عد تهكمـاـ أعـظمـ الدـجمـاطـيقـيـينـ، حيث حـاـوـلـ منـهـجـةـ العـلـومـ وـوـضـعـ العـقـلـ فـيـ مقـامـهـ، وأـدـرـكـ الـقيـمةـ العـظـمىـ التي يـنـطـويـ عـلـيـهاـ قـانـونـ اـمـتـنـاعـ التـنـاقـضـ - فـسـلـكـاـ مـسـلـكـاـ قـوـيـماـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ،

إلا أنَّ بيانهما لقاعدة العلة لم يكن قاطعاً للجدل، بل إنَّ اعتمادهما على امتناع التسلسل للوصول إلى علة العلل وهو الله تعالى، وجعله هو الضامن لعلية باقي العلل والمنشأ للإرتباط بينها، جعلهما عرضة لسهام إيمانويل كانط في كتابه *نقض العقل المحسن*، الذي حاول فيه تأسيس علم باحث عن مبادئ الفكر والفهم البشري؛ توصلاً لتحصيل المبادئ العقلية القبلية لأي حكم تأليفِي بعدي مدعياً نسخ كل المحاولات التي تقدمت عليه، وتأسيسه للمبادئ التي يحتاج إليها كل تفكير في أي علم.

### ◊ محاولة كانط

ومما حاول كانط القيام به بيان قلبية مبدأ العلة الكافية، وكونه شرطاً لإمكان أي تجربة، محاولاً في ذلك أن ينال شرف الخروج من خندق الأذرية الهمومية، ونحن -لبيان حقيقة ما قام به هذا الرجل لينزلق إلى المقام الذي يناسبه بعد أن رفعه المغالون إلى حد تسميته زوراً بأرسطو العصر الحديث- سنعمد لأقواله ونعرضها مع التعليق للإيضاح ضمن العرض، ثم نترعرع لمحاكمته وتقويم ترواته.

قال<sup>(١)</sup> في كتابه *نقض العقل المحسن* في تمثيلات التجربة التمثيل الثاني:

«.... إنَّ متنوع الظاهرات يتولد دائمًا على التوالي في الذهن، فلو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها لما كان بإمكان أحد أن يتبيَّن في تالي تصورات متنوعها كيف هو مربوط في الموضوع، ذلك أنه لا عمل لنا إلا مع تصوراتنا، أما

(١) ينبعي الاختلافات إلى أنَّ المفردات التي استعملها المترجم والنحو الإصطلاحي الذي مارسه وإن أدى إلى تعقيد النص لأول وهلة، ولكن كثيراً منها لا يخرج عن مدلول الإصطلاحات المتدالة، وإن روح المترجم لم يترجم عدوله عنها بما لا يغنى ولا يسمن، كما في استعماله لمصطلح الأفهوم أو الفاهمة أو الإزكان أو التفكير أو الظاهرات أو الإمبري أو الإوتواه أو الستام وغير ذلك مما ذكره في مقدمة الترجمة، أو في المقال المخصص حول هذا الموضوع فليس في المسألة كثیر جداً.

كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها بصرف النظر عن التصورات التي تؤثر علينا فـأـمـرـ يـخـرـجـ كـلـيـاـ عـنـ فـلـكـ مـعـرـفـتـناـ، وـحـيـثـ إـنـ الـظـاهـرـاتـ هـيـ الشـيـءـ الـوـحـيدـ الذي يمكن أن يعطى لنا في المعرفة، مع أنها ليست الأشياء في ذاتها، فإنه ينبغي أن أظهر أي ربط في الزمان يناسب المتنوع القائم في الظاهرات نفسها، في حين يتالى تصوره أبداً في الإذ كان<sup>(١)</sup> فإذا كان متنوع ظاهرة بيت قائم أمامي مثلاً هو إذ كان متالٍ، فإذا طرحتنا السؤال هل متنوع الظاهرة هذا البيت نفسه هو أيضاً متال في ذاته؟ فإن أحداً لن يقبل ذلك التأكيد، لكن ما أن أرفع أفاهمي عن موضوع إلى دلالتها الترسندالية حتى لا يعود البيت شيئاً في ذاته، بل مجرد ظاهرة أي تصور موضوعه الترسندالي مجهول، فماذا أفهم إذن بالسؤال كيف يمكن للمتنوع في الظاهرة نفسها مع أنها لا شيء في ذاتها أن يكون مربوطاً؟ هنا يحسب ما يوجد في الإذ كان المتالي بمثابة تصور، وتحسب الظاهرة المعطاة لي مع أنها ليست سوى جملة من هذه التصورات، بمثابة موضوع لهذه يجحب أن يتواافق مع أفهمي الذي أستمد من تصورات الإذ كان.... إن الظاهرة في علاقتها بتصورات الإذ كان لا يمكن أن تتصور بمثابة شيئاً مميزاً، إلا إذا كانت تخضع لقاعدة تميزها من أي إذ كان آخر وتجعل نمطاً من ربط الموضوع ضروريّاً.

أول شيء يضعيه كانتط أن تصوراتنا عن الأشياء متالية، والتالي وصف للتصورات وليس للأشياء، إذ التصورات هي غاية ما نملكه من إدراك، أما علاقته بالأشياء فمجهولة، ولا يمكن التعدي من التالي الذي نعاينه في تصوراتنا إلى أن الأشياء في ذاتها متالية؛ فإنه شيء فوق طاقتنا.

ثم يضع أمراً ثانياً، إذ بما أن هذه التصورات ليست أموراً في ذاتها، بل محض

(١) الإذ كان من أذكن الشيء أي ظن فيه ظناً فأصاب، ومراد المترجم منه هنا معنى القبض والإدراك المباشر.

تصورات تحصل بتوسط الحساسية مع ما هو خارجنا فلا يمكن أن يقع السؤال عن منشأ تاليها في نفسها، بل لابد أن يكون تاليها محكوما بطبيعة الفهم والإدراك لها، وذلك لأن يكون إدراها محكوما بقاعدة تقتضي تاليها.

ثم يقول بعد ذلك:

«نصل الآن إلى مشكلتنا؛ فإن يحدث أمر أعني أن يطرأ طارئ، أو تحصل حالة لم تكن سابقاً لهذا ما لا يمكن أن يدرك أمبيريا، حيث لا ظاهرة تتضمن مسبقاً لهذه الحالة في ذاتها؛ لأنَّ تحققاً يتلي زمناً فارغاً، ومن ثمَّ لأنَّ نشوء لا تسبقه أي حالة من حالات الأشياء لا يمكن أن يُزكِّن مثلما إن الزمن الفارغ نفسه لا يُزكِّن، فكل الإذكان لحادثة هو إذن إدراك يتلي آخر، لكن بما أنَّ الأمور في كلِّ تأليف للإذكان تجري - كما بينت أعلاه بالنسبة لظاهرة البيت - فإنَّ الإذكان لا يتميز بعد ذلك عن سواه، لكن ألاحظ أنني لو في ظاهرة تتضمن حادثة أسميت (أ) الحالة السابقة للإدراك و(ب) الحالة التالية فإن (ب) لا يمكن إلا أن يتلي (أ) في الإذكان وإدراك (أ) لا يمكن أن يتلي (ب)، بل يسبقه وحسب... فنسق توالى الإدراكات في الإذكان هو إذن متعين، والإذكان مربوط به، ففي مثال البيت السابق كان يمكن لإدراكاتي أن تبدأ من القبة لتنتهي إلى الأرض، وكان يمكن أيضاً أن أجعلها تنطلق من أسفل وتنتهي في أعلى، وكذلك أن أزكِّن من اليمين أو من اليسار متتنوع الحدس الإمبيري، ففي سياق هذه الإدراكات لم يكن ثمة من نسق معين يرغمني على أن أبدأ الإذكان من جهة دون أخرى؛ لأربط المتتنوع أمبيريا، ولكن هذه القاعدة توجد دائماً في إدراك ما يحصل، وما يجعل نسق الإدراكات المتواتلة في إذكان هذه الظاهرة ضرورياً».

«يجب إذن في هذه الحالة التي تشغelnَا أن أشتغل التالى الذاتى للإذكان من

التوالي الم موضوعي للظاهرات، وإلا لن يتعين الأول البتة، ولن يميز أي ظاهرة من أخرى، فال الأول وحده لا يثبت شيئاً بصدق ربط المتنوع في الموضوع؛ لأنه اعتباطي تماماً، أما الثاني فيقوم نسق متنوع الظاهرة الذي يجعل إزكان شيء يحصل يتلو إزكان شيء آخر تقدم؛ تبعاً للقاعدة، وذلك وحده يخولنى أن أقول عن الظاهرة نفسها لا عن إزكانى وحسب: إنه يجب أن نعثر فيه على توال بمعنى أنه ليس بوسعه الإزكان إلا وفق ذلك التوالي بالضبط».

«وفق قاعدة كهذه يجب أن يتضمن - ما يتقدم بعامة على حادثة ما - الشرط الذي بموجبه تتليه هذه الحادثة أبداً وبالضرورة، وعلى العكس لا يمكنني الرجوع القهقرى لأنطلق من الحادثة وأعين بالإزكان ما تقدم، ذلك أنه ليس ثمة ظاهرة تقهقر من الزمن التالي إلى الزمن المتقدم، وهي مع ذلك صلة بزمن متقدم، وعلى العكس ثمة تقدم بالضرورة من زمن معطى إلى الزمن التالي المتعيين، وأن ثمة شيء يتلي فإنه يجب أن أقيم الصلة بينه وبين شيء آخر بعامة يتقدمه فيتليه بموجب قاعدة أي بالضرورة، بحيث تشير الحادثة المشروطة بالتأكد إلى شرط ما إنما شرط يعين الحادثة.... أجعل دائماً إذن تأليفي الذاتي في الإزكان موضوعياً بالنظر إلى قاعدة بموجبها تعين الظاهرات في تواليهما، أعني في كيفية حصولها من خلال الحالة المتقدمة، وبهذا الإفتراض وحده إنما تكون تجربة ما يحصل نفسها ممكنة».

«.... لا غنى لأي تجربة، بل لإمكان أي تجربة عن الفاهمة، فأول ما تقوم به الفاهمة هو جعل لا تصور الموضوعات واضحاً، بل تصور موضوع بعامة ممكناً، وهي تقوم بذلك من جراء كونها تنقل نسق الزمان إلى الظاهرات، وجودها بأن تعين قبلياً لكل ظاهرة منها بوصفها نتيجة بالنظر إلى الظاهرات المتقدمة موقعاً معيناً في الزمان من دونه، لا تكون متفقة في الزمان نفسه الذي يعين قبلياً لكل جزء من أجزاءه موقع، ولكن تعين الموضع هذا لا يمكن

أن يشتق من علاقة الظاهرات بالزمان المطلق؛ لأنه ليس موضوع إدراك، بل على العكس يجب على الظاهرات أن تعين موقع بعضها البعض في الزمان نفسه، وتجعل هذه المواقع ضرورية في نسق الزمان؛ أعني أن ما يتلى أو يحصل يجب أن يتلى وفقاً لقاعدة عامة ما هو متضمن في الحالة المتقدمة، وبناء عليه يكون لدينا سلسلة من الظاهرات تولد وتوجب بواسطة الفاهمة في سلسلة الإدراكات الممكنة النسق نفسه والتسلسل المتصل اللذين نعثر عليهما قبلياً في صورة الحدس الباطن صورة الزمان، حيث يجب أن يكون لكل الإدراكات موقعها.

ويضع كانت في هذه النصوص أمرين:

الأول أنه بدون تطبيق الفاهمة للقبلية القاضية بارتباط المتواليات ضرورياً، فإن التالي بين الظاهرات سوف يكون عشوائياً، بحيث يمكن أن أبدأ من أي طرف منها للوصول إلى الآخر.

الثاني الزمان أفهم قبلي وليس تجربياً، فهو النسق الذي من خلاله تدرك الظاهرات إمبرياً، وذلك بتطبيق النسق الزماني على التوالي في الظاهرات، بحيث تكتسب التصورات تاليها الضروري وفقاً لنسيق الزمان الذي يقضي بتتابع الآنات بنحو متصل يمتنع معه بحسب طبيعة النسق الزماني أن ينعكس التوالي بين المبدأ والمنتهى المفروضين، وبالتالي كما أن الزمان يفرض كل آن هو متقدم على غيره الذي يتلوه بالضرورة، وهو يتلو ما يتقدم عليه كذلك دون أن يمكن عكس التالي فكذلك يكون بالضرورة ما يدرك من التصورات خاضعاً لما هو من شروط الفاهمة قبلياً، أي الزمان بحيث طالما أن التجربة هي إدراك للظاهرات إمبرياً فإن قابلية تلك التجربة للتحقق، أي أن تدرك

يتوقف على كونها على طبق قوانين الفاحمة القبلية أي نسق الزمان، وبالتالي يكون التوالي بين الظاهرات ضرورياً لضرورة النسق الزماني الذي تتقولب فيه الظاهرات في الإدراك؛ كتجربة بحيث يكون خضوع الإدراك لذلك النسق مناطاً لإمكان التجربة.

ثم يقول بعد أن يتبه أن العرض المتقدم يفترض تقدم السبب على المسبب بالزمان، أي أن يكون التوالي زمانياً، والحال أن الأسباب تصاحب مسبباتها، فيتبه بأن تلك المصاحبة تدريجية وبالتالي أجزاء السبب بتاليها يتالي المسبب، وهذا التالي هو بالضرورة تتال في الزمان مهما يتضاءل حتى الإضمحلال ولذلك يقول:

«....السبب لا يمكن أن يولد كل مسببه في لحظة واحدة، لكن في اللحظة التي يبدأ فيها المسبب بالحدوث يكون متزامناً أبداً مع سبيبة سببه؛ إذ لو توقف هذا لحظة من قبل لما أمكن لذاك أن يحدث، ويجب الإنتباه إلى أننا ننظر إلى نسق الزمان وليس إلى جريانه، فلا علاقة تبقى وإن لم يجر الزمان، والزمن الفاصل بين سبيبة السبب وسببه المباشر يمكن أن يتضاءل حتى الإضمحلال، فيكونان معاً وبالتالي، ولكن علاقة الواحد تبقى بالأخر دوماً مع ذلك قابلة للتعيين زمنياً.... فإن السبب سيكون هو والمسبب معاً، لكنني أميز الواحد عن الآخر مع ذلك من خلال العلاقة الزمنية لاقترانهما الدينامي.... وعليه فإن التوالي الزمني هو المعيار الإمبري الوحيد للمسبب بالنسبة إلى سبيبة السبب المتقدمة».

وبذلك يؤكد كأنط على أن السبيبة التي للسبب ليست إلا ضرورية أن يتلو المتأخر في الزمان ما تقدمه فيه، أي أن الإدراك للظاهرات كتجربة ينسج في الفاحمة المتقوم إدراكتها بالنسق الزماني الذي هو قبلي فيها بحيث يتمتنع

فرض أي إدراك هو تجربة إلا خاضعا لنسق الزمان، وبالتالي لعلاقة التالى الضروري غير القابل للإنعكاس، وهو مبدأ العلة الكافية وسببية المتقدم للمتاخر وسببية المتأخر عن المتقدم.

ثم يقول في مقام تقييمه لما قدمه من دليل على مبدأ العلة:

«سلاحوظ من يريد الرجوع إلى دليلنا على مبدأ السببية أننا لم نستطع التدليل عليه إلا بالنسبة إلى أشياء التجربة الممكنة: «كل ما يحصل (كل حادث) يفترض سبباً، وإنه حتى على هذا النحو لم نستطع أن ندلل عليه إلا بوصفه مبدأ لإمكان التجربة، ومن ثم لمعرفة شيء معطى بالحدس الإمبري لا بمجرد أفاهيم، غير أنه لا يمكننا إنكار أن القضية «كل حادث يجب أن يكون له سبب» هي واضحة لكل واحد بمجرد أفاهيم، ولكن أفهم الحادث في هذه الحالة يفهم من حيث يتضمن لا مقوله العجهة كشيء يمكن تصور لا كونه، بل مقوله الإضافة كشيء لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجة لأخر، وفي هذه الحالة فإن القضية بالتأكيد قضية هوية «ما لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجة فله سبب»... وهكذا نتعرف على الحدوث من أن شيئاً ما لا يمكن أن يوجد إلا كسبب عن سبب، فعندما يعد شيء بمثابة حادث فإن القول إن له سبباً هو قضية تحليلية».

ثم يعرّج للرد على لا ينتس في دليله على السببية فيقول:

«... كيف نريد أن نفك إمكان أن توجد عدة جواهر بحيث يمكن أن ينتج عن وجود الواحد شيء ما في وجود الآخر بوصفه سبباً وبالتالي، وأن نفكر إذاً لأنه يوجد في الأول شيء ما يجب أن يوجد أيضاً شيء ما في الآخر لا يمكن فهمه بمجرد وجود هذا الآخر، ذاك ما يستلزم بالفعل الإشتراك، ولكن ذلك ما لا يمكن فهمه قط بالنسبة لأشياء معزولة بعضها عن بعض

من حيث قوامها، وهكذا فقد احتاج لا ينتس إلى إله للتتوسط بين جواهر العالم؛ حيث نعتها بالإشتراك إنما من حيث تفكيرها فاهمة وحسب؛ لأنَّ الإشتراك بدا له بحق غير قابل للفهم باستمداد من مجرد وجودها، ولكن يمكننا بسهولة باللغة أن نتصور إمكان الإشتراك للجواهر كظاهرات إذا ما تصورناه في المكان، وبالتالي في الحدس الخارجي، ذلك أن المكان يتضمن سلفاً وقبلياً علاقات خارجية صورية كشروط لإمكان العلاقات الواقعية في الفعل ورد الفعل، وبالتالي في الإشتراك».

«.... والخلاصة الأخيرة. هي إذاً إن جميع مبادئ الفاهمة المحسنة ليست سوى مبادئ قبلية لإمكان التجربة، وإن كل القضايا التأليفية القبلية هي على صلة بالتجربة وحدها، وإن إمكانها يستند إلى تلك الصلة.

وبذلك يضع كاظم أمراً آخر ينضم إلى ما وضعه سابقاً، فكما أن الترابط العللي الذي يعبر عن نسق الزمان منسوجاً في إدراك الظاهرات متتالية تتالي ضرورياً لضرورة الت التالي في النسق الزماني فكذلك الإشتراك الذي يفترضه الت التالي كمجموع في تجربة واحدة، بحيث تكون بين المتاليات شراكة؛ إذ لا يمكن أن يفهم الت التالي بينها دون فرض الشراكة لأن هذه الشراكة؛ على حد الت التالي منسوجة قبلياً في الظاهرات؛ تبعاً لأنَّ الفاهمة تدرك الظاهرات بما هي ظاهرات في المكان الذي يقتضي كونها ككل مشتركة، فالإشتراك بين أجزاء المكان الذي ينسج تلقائياً في الإدراك للظاهرات هو من خصوصيات المكان، وبالتالي فإنَّ الإشتراك بينها مفروض قبلياً.

ومن هنا لا حاجة إلى استعانة لا ينتس بإله لحلًّ إيجاد الإشتراك بين الجواهر المستقلة؛ وذلك بالإستعاضة عنها بالإشتراك القبلي الذي يفترضه المكان كمعنى قبلي يفرض نفسه في أي إدراك للظاهرات كتجربة.

ولكن لأنَّ قضية كلَّ حادث يحتاج إلى سبب يوجده قضية واضحة، وهي في ظاهرها تأليفية، والمدعى قبليتها على التجربة فقد حاول نفي التأليفية عنها، وبالتالي إرجاعها إلى قضايا تحصيل الحاصل التي لا تفيد شيئاً جديداً؛ لأنَّ مفهوم الوجود عن سبب قد أخذ في مفهوم الحادث، فتكون القضية تكرارية.

ولأنَّ حدود العلية عند كانط على تصويره تبقى صورية، ومحضوقة بالإدراك للظاهرات أكد على أنَّ التعدي إلى أكثر من ذلك هو تخرص ليس من شأن العقل الإنساني دركه، ولذلك أكد في مواضع متعددة على ذلك فقال:

«.... فأن لا يمكن للفاهمة أن تستعمل كل مبادئها القبلية، بل كل أفاهيمها إلا استعمالاً أمبيرياً وليس استعمالاً ترسندياً فقط، تلك لعمري قضية ذات نتائج عظيمة فيما لو اقتنعنا بها، فالاستعمال الترسندي لفهم في مبدأ ما يعني إنه على صلة بالأشياء بعامة وفي ذاتها، أما هذا الإستعمال الإميري فيعني أنه على صلة بمجرد ظاهرات؛ أي بمواضيع تجربة ممكنة»<sup>(١)</sup>.

.... لكن حتى لو أمكننا أن نقول عن الأشياء في ذاتها قولًا تأليفيًا بالفاهمة المحسنة، وهو أمر ممتنع على كل حال فإن ذلك لا يمكن أن ينطبق بأي حال على الظاهرات التي لا تصور الأشياء في ذاتها، يجب إذاً في هذه الحالة الأخيرة ألا أقارن فقط في التفكير الترسندي أفاهيمي إلا بموجب شروط الحساسية، فلا يكون المكان والزمان تعينات للأشياء في ذاتها، بل للظاهرات وما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها لا أعلمها، ولست بحاجة إلى أن أعلمها، لأنه لا يمكن لأي شيء أن يحضر لدى إلا في الظاهرة»<sup>(٢)</sup>.

«.... إذ لما كان المكان نفسه صورة لذلك الحدس الذي نسميه حدساً

(١) نقد العقل المحسن ص ١٦٤.

(٢) نفس المصدر ص ١٧٨.

خارجيا، ولما كان لا تصور إمبيريا من دون حس المكان فإنه يمكن لنا ويجب علينا أن نسلم بوجود الكائنات الممتدة فيه بوصفها متحققة، والأمر على النحو ذاته بالنسبة إلى الزمان، لكن هذا المكان نفسه وكذلك هذا التعاون معها، كل الظاهرات في الوقت عينه ليست مع ذلك في ذاتها بأشياء، وهي ليست سوى تصورات ولا يمكن أن توجد خارج ذهنا، بل إنّ حدس ذهنا الباطن والحسي بوصفه حدس موضوع من موضوعات الوعي الذي يتصور تعينه بتالي متعدد الأحوال في الزمان ليس بدوره الذات بذاتها كما توجد في ذاتها، أو الحامل الترسندي، بل فقط ظاهرة معطاة بحساسية هذا الكائن المجهول منا، ولا يمكن أن يسلم بوجود هذه الظاهرة الباطنة بوصفها شيئاً قائماً في ذاته؛ لأنّ شرطها هو الزمان ولأنه لا يمكن للزمان أن يكون تعيناً لشيء في ذاته، لكن الحقيقة الأمبيرية للظاهرات في المكان والزمان تتمتع بضمانة كافية وتنمي بشكل واف من الحلم ما إن يترابط هذان الضربان من الظاهرات ترابطاً صحيحاً وشاملاً وفقاً للقوانين الأمبيرية، وعليه فإنّ موضوعات التجربة ليست معطاة فقط في ذاتها، بل فقط في التجربة ولا وجود لها خارجها<sup>(١)</sup>.

«...وليس قدرة الحدس الحسي أصلاً سوى قدرة تلقّ وتأثير بطريقة معينة بتصورات علاقتها المتبادلة حدس محض للمكان والزمان» مجرد صوري حساسيتنا، وأسمها موضوعات من حيث تفترن وتعين في العلاقة «المكان والزمان وفقاً للقوانين وحدة التجربة، أما العلة غير المحسوسة لتلك التصورات فهي مجهولة منا تماماً ولا يمكن أن نحدسها ك شيء؛ لأنّ موضوعاً من هذا النوع يجب أن لا يتصور لا في المكان ولا في الزمان بوصفهما مجرد شرطين للتصور، ومن دون هذين الشرطين ليس بوسعينا فقط أن نفكّر أي حدس إلا أنه يمكننا أن نسمى شيئاً ترسندياً السبب المحض المعقول للظاهرات بعامة

(١) نفس المصدر ص (٢٥٦).

فقط؛ كي يكون لدينا بذلك ما يتناسب مع الحساسية كقدرة تلّقٌ ويمكن أن ننسب إلى هذا الشيء الترسندالي كل ماصدق إدراكاتنا الممكنة وكل ترابطها، ونقول إنه معطى في ذاته قبل التجربة لكن الظاهرات بعده ليست معطاة في ذاتها، بل فقط في هذه التجربة لأنها مجرد تصورات لا تدل على موضوع متحقق إلا كإدراكات، أعني إلا إذا تربط الإدراك مع كل الإدراكات الأخرى بموجب قواعد وحدة التجربة<sup>(١)</sup>.

وبذلك تكتمل صورة الرؤية عند كانت لمنطقاً العلية، بأنه وصف لحال التجربة تبعاً للتوقع إمكانه على فرضه قبلياً، لأن الإدراك يتقوّل ضمن قبليتي الزمان والمكان اللذين هما تصوران محضان يحكمان كل إدراك للظاهرات، ولا علاقة لهما بالأشياء في ذاتها، ولنست علاقـة الإنسان بما له قدرة حدس حسي إلا التلقـي من واقع الأشياء في ذاتها، ولكن دون أن تنقل خصوصيات الإدراك للظاهرات كتجربة إلى الأشياء في ذاتها كخصوصيات لها، بل إنَّ ما نعلمه عن مصدر تلك التصورات أنه مصدر مجهول، أما كيف يؤثر؟ وما هو عليه في ذاته ومن التتالي والتغيير؟ فهذا أمر خارج قدرتنا ولا يمكن العلم به، وبذا تنحصر أهمية الإعتراف بواقع للاشياء في ذاتها في رفع صفة التخييل المحسنة والنسيج الذاتي عن التصورات ووصمها بالواقعية المجهولة المنشأ والمعزول منشؤها عن سريان خصوصيات وعلاقة الإدراكات إليها كوصف وتعبير، بل يبقى واقع الأشياء في ذاتها متحمساً بالإبهام غير أن هناك واقعاً كذلك.

أما كيفية إثبات هذا الواقع عند كانت فقد ذكره في معرض رده على المثالية حيث يقول:

(١) نفس المصدر ص (٢٥٧).

«.... ولا مفر من المثالية الدغمائية عندما ينظر إلى المكان كخاصية تعود إلى الأشياء في ذاتها لأنه سيكون عندها مع ما يصلح شرطا له لا شيئا، لكن أساس هذه المثالية قد دك من قبلنا في الإستطيقا الترسندالية أما المثالية الإحتمالية التي لا تزعم شيئا من هذا بل تدعى فقط العجز عن إثبات وجود خارج وجودنا بتجربة مباشرة، فهي عقلانية ومطابقة لنمط تفكير فلسفى مدعم، وهو منع إصدار أي حكم حاسم قبل العثور على دليل كاف، وعلى الدليل المطلوب أن يبين إذن أن لدينا بالأشياء الخارجية لا محض تخيل بل تجربة، وهو الأمر الذي لا يمكن إثباته إلا بإثبات أن تجربتنا الباطنة التي لا شك فيها عند ديكارت ليست نفسها ممكنة دون افتراض التجربة الخارجية»<sup>(١)</sup>.

«يدلل مجرد الوعي بوجودي الخاص وعيًا متعيناً أمبيرياً على وجود الموضوعات في المكان خارجاً عنِّي، أعني وجودي في كمتعين في الزمان، وكل تعين زمني يتشرط شيئاً دائمًا في الإدراك، والحال أنَّ هذا الدائم لا يمكن أن يكون شيئاً في لأنَّ وجودي في الزمان يمكن أن يتغير بالضبط من خلال هذا الدائم بدءاً، فإذا كان الدائم ليس ممكناً إذن إلا من خلال شيء خارج عنِّي، وليس من خلال مجرد تصور شيء خارج عنِّي، وبالتالي فإنَّ تعين وجودي في الزمان ليس ممكناً إلا من خلال وجود الأشياء المتحققة التي أدركها خارجاً عنِّي، والحال أنَّ الوعي في الزمان مرتبط ضرورة بوعي إمكان هذا التعين الزمني، فهو إذن مربوط أيضاً بالضرورة بوجود الأشياء خارجاً عنِّي كشرط للتعين الزمني، أعني أنَّ وعيي بوجودي الخاص هو معاً وعي مباشر بوجود الأشياء الأخرى خارجاً عنِّي».

«... ثبت هنا أن التجربة الخارجية هي لا متوسطة حقاً، وأنه بتوسطها وحسب يكون ممكناً لا الوعي بوجودنا الخاص حقاً، بل تعين وجودنا في

الزمن أعني التجربة الباطنية».

ويقول في الحاشية:

«الوعي اللامتوسط بوجود الأشياء الخارجية ليس مفترضا، بل مثبتا في المقالة أعلاه سواء كان بإمكاننا رؤية هذا الوعي أم لا، والسؤال بصدق هذا الإمكان سيكون عما إذا لم يكن لدينا سوى حس باطن ولم يكن لدينا حس خارجي بل مجرد تخيل خارجي، لكنه من الواضح أنه حتى يمكننا أن نتخيل فقط شيئاً بوصفه خارجياً، أي حتى نعرضه لحسناً في الحدس يجب أن يكون لدينا من قبل حس خارجي، ويجب أن نميز بذلك ومن دون توسط مجرد التلقي من حدس خارجي من التلقائية التي تسم كل تخيل، وذلك أنه لو كان الحس الخارجي مجرد تخيل لأنعدمت القدرة الحدسية نفسها التي يجب أن تتعين عن طريق المخيلة».

والجديد في هذا الرد على المثالية المتطرفة –والذي أضيف في الطبعة الثانية كما هو معلوم مع وضوح القرينة على الإضافة المعتمدة الأجنبية عن سياق البحث في تمثيلات التجربة الثلاثة. أنه يتعرض مباشرة إلى محاولة إثبات واقعية الخارج والأشياء في ذاتها، بحيث جعلت التجربة غير المتوسطة هي المنشأ لأي تجربة باطنية، لأن التجربة الباطنية المتقومة بالتخيل شيء بوصفه خارجياً أي معروضاً لحسناً في الحدس لا يمكن أن تنشأ إلا عن طريق التلقي من حدس خارجي، إذ المخيلة ستعدم القدرة الحدسية ما لم تستورد موضوعات تخيلها من الحس الخارجي.

#### ❖ تقويم وتقييم لكلام كانط

إنَّ النظام الذي يقيمه كانط قد افترق عن المثالية المفرطة بإقراره بالواقع

الخارجي كمبدأ لإمكان أي تجربة، وافتقر عن نظام أرسطو بجعله مفهومي الزمان والمكان من مقومات الفاهمة القبلية الضرورية، وهذا ما سوغ له أن يسلك طريقة مختلفا تماماً عن المسلك الذي يفرضه العقل البرهاني دون الوجود ظاهراً في فخ الهيومية، وبالتالي أمكنه جعل قانون العلة الكافية ضرورياً لاستناده إلى مقولتي الزمان والمكان القبليتين.

فوسيطية كانط تستند إلى الأمرين معاً، ونحن لن نناقش في استدلاله على واقعية الأشياء طالما أن النتيجة صحيحة، وبما أنها قد أقمنا أساسها ودعائهما، في الباب الأول فنكتفي بذلك، ولكن الكلام مع كانط في دعواه قبلية كل من مفهومي الزمان والمكان، ونحن من أول الأمر نقول إنهما أجنبيتان عن مدركات العقل الممحض، لأنَّ الزمان مقدار للحركة ولا سبيل للعقل لإدراك مقدار الحركة إلا بعد إدراكه للحركة، وحيث إنَّ الحركة خاصية الأجسام ولا سبيل للإلتفات إلى الصورة الجسمية إلا بتوسط الحسّ، وإلا كانت الجسمية مقولة عقلية قبلية وهو بديهي البطلان بالوجودان، وكذلك الحال بالنسبة إلى مقوله المكان.

ولكن الذي حدا بكانط إلى مثل ذلك هو خلطه بين الخيال والعقل، فالخيال الذي يستمد صوره من الحسّ يتصرف فيما يجلبه الإحساس من الصور بعد حفظها في المخيلة لا يمكنه أن يتصور شيئاً إلا في مكان وفي ضمن علاقة مع شيء آخر ولو المحل الذي يتخيّل فيه ذلك الشيء، كما أنه لا يمكنه التخيّل إلا في ضمن زمان وتتالي يقيّد الخيال لمكان انحصار تصرفه بالصور المستمدّة من الحسّ الذي هو بدوره مختص بما يكون في زمان ومكان، ولذلك لا يمكن للخيال أن يستحضر اللامكان واللازم.

وهذا الخلط الفظيع أدى به إلى إعطاء أحکام الخيال للعقل، بينما يتأنى للعقل الإلتفات إلى اللازم واللامكان متى ما اعتق من طغيان الخيال والوهم، **والنتيجة** أن ما اعتبره كانط من مقومات العقل القبلية ليس إلا خاصية الإدراك الحسي والخيالي تبعا له، وبالتالي فإنَّ كلَّ النسج الذي قام به في سياسته لأوهى من بيت العنكبوب.

وممتبع لكلام كانط في الإستدلال على دعواه قبلية كلا المفهومين يظهر له خلوه عن الدليلية، وطفحه بالخلط والمساغبة، ولنا مع ذلك عودة في آخر البحث حين الكلام على العقلانية والتنوير فانتظر.

وإذا تقرر هذا منضما إليه الأسس التي أقمنا دعاء منها تباعا في الباب الأول يبقى أن نجاري كانط في إدعائه، فنقوم بمحاكمة استنتاجاته حول قانون العلية وعدم إمكان إدراك الأشياء في ذاتها، منطلقيين من كلامه الأخير حيث يكشف أهمية الواقعية للأشياء في ذاتها بحيث أن تلقي الحساسية من خلال الإرتباط بها ليس إلا تلقيا لما تفعله تلك الأشياء في ذاتها عبر ذلك الإرتباط الذي يكون طريقا لتلقي الحدس الحسي للتصورات والظاهرات كما سماها، وبالتالي فإن تلك الظاهرات التي تفك في مما بعد في المخيلة تستند منشأيتها إلى الأشياء في ذاتها بالإرتباط مع الحساسية، وهذا بنفسه يكون موضوعا للبحث في علاقة تلك الظاهرات بالشيء في ذاته.

فنقول: هل اختلاف الظاهرات والتصورات يرجع إلى اختلاف تلقي الحساسية أم إلى اختلاف منشأ التلقي وهو الأشياء في ذاتها؟ وفرض الأول يعني أنَّ حالة التلقي فاعلة لمختلف التصورات، وبالتالي لا يستدعي ذلك أكثر من القول بواقعية شيء واحد، وبالتالي يمكن للاختلاف أن يرجع إلى

التلقي إما بأن الحساسية فاعلة أو ذلك فاعل، وكلاهما رجوع إلى المثالية المفرطة ووقوع في التناقض، فلا بد أن يكون منشأ اختلاف التصورات والظاهرات هو اختلاف الأشياء في ذاتها وتغير الظاهرة لشيء واحد بنحو متثال لا بد أن يرجع إلى التغيير في الأشياء الخارجية لا في التجربة والحدس الإمبري فقط، والإصرار على عدم العلم وإمكان المعرفة المتعلقة بالواقع من هذه الجهة إصرار على عدم العلم بامتناع النقيضين الذي جعله كانط مناطاً لمعقولية الأفكار.

فطالما أنَّ واقعية الأشياء في ذاتها يفترضها نفس إمكان التجربة الباطنة والحدس الإمبري فلا بد أن يتسم واقع الأشياء الخارجية عن الذات بما هي خارجة عن الذات بالسمات التي يتسم بها تحقق الحدوس الإمبريرية والظاهرات في الإدراك، بحيث يكون التغيير والتبدل راجعاً أولاً إلى واقع الأشياء في نحو تحقيقها، ثم تبعاً له كانت الظاهرات الحاصلة من خلال التلقي والإرتباط متغيرة ومتتالية، ومتى ما ثبت التغيير والتالي في الخارج عن الذات بما هو خارج فمقدار ذلك التغيير الواقعي بنحو متصل يكون مدركاً بالقياس إلى الخارج أولاً وللظاهرات تبعاً، ويكون التالي في الحدوس والإمبريرية مستمد من تالي نفس طرف الإرتباط ومنشأ التلقي وهو الخارج، وبالتالي يكون مفهوم الزمان منتزعاً من الواقع بخصوصيته المتغيرة المتصلة في التغير القابلة في نفسها للحظة كماً، فيكون التسلسل الزمني وصفاً بلحاظ حال الأشياء في ذاتها من حيث تغيرها المتتالي.

ومن هنا نقول إنَّ إقدام كانط على دفع شبهة المثالية عنه كان موجباً لقلب مبدأ التفكير بجعل الزمان والمكان عنوانين يتذكراً في الذهن قبلياً على أي

تجربة بعد كونهما مبدآين ينزعان بالقياس إلى علاقات الأشياء المادية في نفسها المتعلقة للحدس الحسي.

وطالما أن مناط إمكان التجربة والحدس الباطني كونه بالقياس إلى واقع متحقق - كما اعترف هو بذلك - لا محض فرضي مشكوك وبالتالي ستكون الحدوس الحسية نتاج التلقي بالإرتباط مع الواقعيات المعتبر عنها في لسانه بالأشياء في ذاتها، وإنما يلزم كون التصورات ذاتية المنشأ، فتكون الحساسية فاعلة الحدوس، ولا معنى لجعلها متلقية بمعزل عن معتبريتها عن واقع الأشياء إلا كونه تعبيرا صوريا لدفع المثالية المفرطة بالترائي.

وإذا كانت الحساسية فاعلة يلزم كون الشيء الواحد فاعلاً ومحلًا لمتغيرات من ذاته، فيلزم إنما اجتماعها معاً كونها تصورات تنشأ من ذات الحساسية وهو خلف تاليها، وإنما تاليها وهو خلف كونها من ذاتها وكلاهما جمع للمتناقضين.

**والنتيجة** لن يبقى إلا أن يكون منشؤها الخارج بما هو خارج، ولا يجوز أن يكون شيئاً واحداً وإنما لزم كون الشيء منشأً بذاته للتغيرات متعددة في الحساسية، فيلزم إنما اجتماعها وهو خلف تاليها، وإنما عدم اجتماعها وهو خلف كونها من ذاته، فينحصر كون المنشأ هو التعدد والتغيير الحاصل في الواقع في الأشياء في ذاتها المنعكس على الحساسية، وبالتالي المكثر للتصورات والموجب لتفكيرها إمبيريا ب نحو متثال على طبق منشؤها، **والنتيجة** إمكان إدراك ووصف الأشياء في ذاتها من خلال التصورات والظاهرات العارضة عليها بتوسط ارتباط الحسّ بها.

ثم إنَّ النهج الذي اتبعه كانط مبتدأ من الفاهمة كمحل للحدس المحض

بأفهومي الزمان والمكان وبالتالي تعليل التتالي التعالقي بين الظاهرات والتصورات تبعاً؛ لكونها مفكرة تجريبياً بنسيج الفاهمة المحكوم قبلياً بالنسق الزمني والمكاني، يجعل من التوالي والإرتباط حالتين عرضيتين على الظاهرات وإن كانتا ضروريتين لمكان محكومية تفكير الفاهمة بالظاهرات بهما، وهو ما يقتضي ذاتيتها بمعنى خضوعها في تلك الضرورة لطبيعة الفاهمة الإنسانية، وبالتالي عدم امتناع توال معكوس بالنسبة إلى فاهمة أخرى غير بشرية تفرض.

**والنتيجة** لن يكون كانط خارجاً عن المحكمية للفكر الهيومي من عدم مقتضي الرابط الذاتي بين الأسباب ومسبياتها، وإنما يرجع للعادة غايتها أن كانط قد صاغ تلك العادة بنحو صبغها فيه بالضرورة والعلاقة العرضية، أي الخاضعة لطبيعة الذات المفكرة بالظاهرات، مضافاً إلى بقائه على اللاآدرية بالقياس إلى الواقع سوى أصل واقعية الأشياء في ذاتها المسلم بنحو صوري وبالتالي، مستدركاً الدفع عن نفسه للمثالية الموجبة لكونه ناهجاً على درب باركلي وإن بهيكلية مختربة لإضفاء التأصيل على محاولته، دون أن يدري أنَّ اعترافه بالواقع كمبدأ لإمكان الحدس الإمبريقي والتفكير في الظاهرات موجباً لعكس المبدأ والمنتهى في سيستامه للعقل المحسن.

وبالجملة إنَّ كانط على الرغم من الجهد الواضح الذي بذله في محاولته لخلق نظامه التفكيري بنحو منسجم مع نفسه إلا أنَّ محاولته كانت صورية وبالتالي، وذلك لتسليميه بما يوجب تناقض كل سистемاته مع بنائه على أن عدم التناقض مبدأ لإمكان مبادئه، مضافاً -وكما أشرنا سابقاً- إلى أنه انطلق من دعوى القبلية لأفهومي الزمان والمكان دون أن يقيم دليلاً واحداً من داخل

نفس الفاهمة، بل اكتفى بمحض العرض بضرس قاطع يجعله في حزب الدغمائيين المدعين لليقين بلا موجب، خالطاً بين التخييل والتعقل، واكتفى بالتدليل من خارج الدعوى بقبليتهمما عبر الرجوع إلى انحصار تحصيل اليقين بالقضايا الرياضية والهندسية التي موضوعاتها إمبريرية، فمع عدم اعتمادها على قبليية المكان تحتاج إلى تحصيل اليقين بموضوعاتها بالإستقراء وهو غير موجب لليقين بل للإحتمال أو الواقع في احتمالية هذه العلوم، وهو ما لا يرضاه أرباب هاتيك الصناعتين.

ولم يلتفت كانط إلى أنه قد وقع تحت تأثير خمرة الشك التي تجرعها بكأس هيومنيّ أصيل، فبدل أن ينطلق من لا شيء سوى بديهيات إنطلاق من أحكام مسبقة تجعل من نظام عقله الممحض حلبة للصراع بين الترائي بالعقلانية والشيق باللاآدرية.

ولن يفوتنـي التعرـيج عـلى أـلـعـوبـتـهـ الـتيـ صـاغـهـاـ فـيـ تـفـسـيرـ قـضـيـةـ اـحـتـياـجـ كلـ حـادـثـ لـسـبـبـ يـاـرـجـاعـهـ إـلـىـ قـضـيـةـ تـحـلـيلـيـةـ تـكـرـارـيـةـ مـدـعـيـاـ أـنـ مـفـهـومـ الحـادـثـ مـفـكـرـ بـمـقـوـلـةـ إـلـاـضـافـةـ لـاـ بـمـقـوـلـةـ الجـهـةـ؛ـ إـذـ بـغـضـ النـظـرـ عـنـ سـيـسـتـامـ مـقـولاتـهـ فـإـنـ تـفـكـرـ الفـاهـمـ بـأـفـهـومـ التـحـقـقـ بـعـدـ الـعـدـمـ قـدـ مـارـسـهـ هوـ حـينـ قـامـ بـالـتـدـلـيلـ عـلـىـ قـاعـدـةـ الـعـلـيـةـ مـقـيـداـ إـيـاهـ بـالـوـجـودـ مـنـ لـاـشـيـءـ،ـ بـحـيثـ حـكـمـ بـلـزـومـ الـمـسـبـوـقـةـ تـبـعـاـ لـعـدـمـ إـمـكـانـ تـفـريـغـ الزـمـانـ،ـ أـيـ تـصـورـ إـذـ كـانـ غـيرـ تـالـ أوـ مـتـلوـ.

وكيفما كان فإن تفكـرـ التـحـقـقـ بـعـدـ الـعـدـمـ بـمـعـزلـ عـنـ كـونـهـ مـنـ لـاـشـيـءـ أـوـ مـنـ شـيـءـ لـاـ شـبـهـةـ فـيـ وـضـوـحـهـ وـبـالـتـالـيـ إـذـ كـانـ مـعـنـىـ الـحـادـثـ هـوـ مـحـضـ الـكـونـ بـعـدـ الـعـدـمـ كـمـاـ هـوـ الـمـرـادـ فـإـنـ حـمـلـ إـلـاـحـتـياـجـ إـلـىـ سـبـبـ لـاـ يـكـونـ تـكـرـارـيـاـ وـتـحـلـيلـيـاـ،ـ بـلـ تـأـلـيفـيـاـ يـنـبـهـ عـلـيـهـ اـسـتـلـزـامـ خـلـافـهـ لـلـجـمـعـ بـيـنـ النـقـيـضـيـنـ بـالـتـقـرـيبـ

الذي سقناه مراراً، ولذلك لم يستطع كاظن إنكار وضوحيه لكلّ أحد، لذا كان المشكّك لينبئه باستلزم الجمّع بين النقيضين لا بتناهه عليه بلا واسطة.

مضافاً إلى أنَّ ما اعترض به كاظن على لا ينتهي من احتياجه إلى فكرة الإله لتحقيق الربط بين الجواهر والأشياء في ذاتها على تقدير القول بمبدأ العلية فيها يرجع إلى الخلل الكبير في فهم قانون العلية وفصله عن قانون السنخية، بحيث وكان العلية إلباس للحادث ثوب التحقق بمعزل عن ذاته، والحال أننا قررنا مراراً أن مقتضى العلية كون الإرتباط ذاتياً؛ لأنَّ المعلول من سُنخ العلة وتابع لما تصححه ذات العلة لأنَّ ينشأ عنها، بحيث يوصف بالوجود بتوسط لحافظ المعلول بالقياس إلى علته تبعاً لعدم امكان استقلال المعلول في كونه هو، فالعلة تعطي الذات ومن حيث إعطائها لها يوصف المعطى بالفعالية والوجود، وبالتالي لا يحتاج إلى فكرة الإله لأصل الإرتباط، وإنما يحتاج إليه لأنَّ الضرورة تفرض العلة المكتفية الغنية لإمكان ابتداء التتحقق، وإلا لزم التناقض وإن لا يكون شيء.

ومما تقدم يظهر سذاجة ما حاوله كاظن جاهداً من تفريغ الالاتناهي التسلسلي بين العلل ومعلولاته تراجعاً من أهميته، وذلك بعد أن فرض قانون العلية نفسه على واقع الأشياء في ذاتها تبعاً لاستحالة الجمّع بين النقيضين.

وفي ختام هذه المحاكمة أجد نفسي ملزماً بالتنويه بما قاله السوفسطائي فريديريك نيتشه<sup>(١)</sup> عن كاظن بأنه مرأء متملق وهو يكاد يكون حقاً بقرينة ما تقدم.

(١) نيتشه: في كتابه غسل الأوثان.

## ❖ عود على بدء

ثم بما تقدم وكما صرحتنا في أول البحث يظهر حال الدعوة الثالثة في مناشئ الأوليات، من كون أوليات العقل -فضلاً عن كل مدركاته- خاضعة لنظام العقل الإنساني، وصدقها بالقياس إليه، إذ إدراك امتناع اجتماع النقيضين ليس إدراكاً لما يمكن فرض تخلفه أينما وحيثما فرض، إذ فرض التخلف يحتاج لأن لا يجتمع تخلفه ولا تخلفه معاً وإن لم تستقيم دعوى التخلف، وبالتالي فرض إمكان التخلف يلزم منه كذب نفس المفروض، وبالتالي لا يمكن تصور التخلف، ومدعيه قائل دون اعتقاد تهرباً من التسليم بشيء، أو سفسطة بلهاء تعرى صاحبها عن كل حياء.

وإذا كان اعتقاد العقل اليقيني يبني على عدم إمكان تخلف المعتقد، لكون تخلفه مستلزم للجمع بين النقيضين فحال كل اعتقادات العقل حال الإعتقاد بتلك القاعدة، من الكلية والثبات والكونية، كما يحلو للبعض التعبير انتعاضاً.

**والنتيجة** إن ثبوت مبدأ العلية على حد مبدأ امتناع التناقض، فكل دعوى لانتقاده إما راجعة لعدم فهم مبدأ العلية، وإما خطأ في تشخيص المورد المدعى تخلفه فيه، وبالتالي الجهل بخصوصية المورد، ومثله الدعوى في تقدم العلة على المعلول زماناً، أو تبادل كل منهما العلية للأخر، فكل ذلك ناشئ من ضعف التشخيص للمورد والجهل بحقيقة مبدأ العلية.

## ❖ أقوال أخرى على قاعدة العلية<sup>(١)</sup>

ولذلك فما قيل هنا وهناك من التنازل عن عمومية مبدأ العلية أو تعديله،

(١) راجع حول هذا البحث والباحث السابقة حول العلية «في الفكر الفلسفـي المعاصر رؤية علمـية» لـ محمدـ محمدـ قاسمـ وـ «الـسبـبيةـ فـيـ الـعـلـمـ» لـ محمدـ نـفـاديـ وـ «الـوـجـودـ بـيـنـ السـبـبـيـةـ وـالـنـظـامـ» لـ إليـاسـ بلـكـاـ وـغـيرـ ذـلـكـ منـ كـتـبـ نـظـرـيـةـ الـعـرـفـةـ وـفـلـسـفـةـ الـعـلـمـ

مما لا يمكن اعتقاد العقل به لكونه مستلزمًا للجمع بين النقيضين، ولتوسيع الأمر نقول:

إن مقتضى علية العلة لمحولها هو الإرتباط الذاتي بينهما، بحيث تكون نفس ذات العلة مبدأً لذات المحول فإذا ما صارت العلة بالفعل صار المحول، ومتى ما كانت العلة مركبة فإن ذات المركب من حيث هو مركب مبدأً لذات المحول، فقدان العلة لما هو دخيل في علتها ومبدأيتها لذات المحول موجب بالضرورة لعدم ما هو مبدأ له، وبالتالي عدم كل من العلة والمحل، ولذلك متى ما كان الشيء مؤثراً الشيء في ظرف خاص أو حال معين فإن ذلك الظرف أو الحال يكون من مقومات العلة، فالضغط الجوي مثلاً الذي يتغير تأثير النار في غليان الماء يكون من مقومات علية النار؛ لإحداث الغليان على درجة الحرارة (١٠٠) ولذلك بفقدانه أي بتغييره كما في أعلى الجبال يتغير حال المحول أي يكون محول آخر تبعاً لاختلاف العلة، وكذلك تأثير الأدوية في إحداث أثر ما يكون متقوماً بكون المستعمل للدواء بحال مخصوص يكون دخيلاً في مؤثرة الدواء لأثره، ومن هنا متى كان الأثر المفروض لعلة ما هو حال في ثالث فإن تأثير العلة لذلك الحال في المحل تابع لخصوصية المحل كما يتبع خصوصية المؤثر، وبالتالي يكون حال المحل من مقومات العلة وباحتلال ما هو مقوم ينتفي ما هو العلة، لأن علته تختل مع بقاء ما هو علة، فإن العلة متقومة بكل ما يكون دخيلاً في تذوق المحول، وبالتالي متى صارت العلة بمقوماتها بالفعل كان المحول معها لامتناع اجتماع المتناقضين، وقد فصلنا الكلام في الباب الأول.

ومن هنا فما يقال من تحول العلم من البناء على قاعدة العلية على إطلاقها، بمعنى أن (أ) تقتضي (ب) إلى التفصيل بحيث أن (أ) ليس اقتضاءها لـ(ب) كما هو مفاد العلية التقليدية، بل ضمن شروط في أحوال مخصوصة هو اعتراف بالجهل الذي مني به العصر الحديث بتراهه بحيث لم يكلف علماؤه أنفسهم عناء التثبت مما ورثوه، بل طغى التسرع في الحكم والغرور والتوق إلى التفرد عن إنصاف العقل والعقلاء على مر التاريخ، فادعوا التجديد في أصول التفكير والإعتقداد دون أن يتحققوا الأصول التي أهديت إليهم ممن سبقوهم، فما قاله برتراند رسل عن مبدأ العلية على اضطرابه وعدم استقراره لا منشأ له إلا الجهل بحقيقة مبدأ العلية ومبادئه، كجهله بحقيقة المنطق المنعوت بالتسلبي ازدراء، بحيث ادعى الإتيان بمنطق مختلف جوهريا، وهو ما سماه بالمنطق الرياضي، مدعياً أن قراءة المنطق التقليدي لن تعود بأيفائدة، وهذا كله وأمثاله مما يندى له جبين العقل وتخجل منه الإنسانية، ولنا مع ذلك وقفة فانتظر.

ومثله الحال في ما يثار حول ما توصل إليه العلم الحديث في نظريات الفيزياء في ما يتعلق بتركيب الذرة، من عدم خضوع حركة الجزيئات لقانون محدد وابتداع اسطورة التردد الموضوعي وغير ذلك من المغامرات العلمية التي تستهويها النفوس وتستملحها الأنوف، فبمجرد بروز عالم الذرة الذي في معظمها لا زال خفيا على الفكر العلمي يتسرع في استخدامه لنقض مبادئ الفكر والتحقق، وكأنها مبادئ أخذت تقليدا ولمكان العادة والأنس، والأنكى أنَّ كُلَّ صوت يخرج لتنبيه المدعين بأنَّ ما خفي أعظم مما ظهر، وما ادعى خلوها من العلة يرجع إلى جهلنا بالعلة لجهلنا بخصوصيات الموضوع؛

أُسكت بدعوى حصول التأكيد بالتجريب، وهم المدعون لاحتمالية مفاد التجربة وعدم وجوب اليقين !

وليت شعري أليس هؤلاء ليمارسون ما طعنوا به على أسلافهم من أنهم استفادوا القوانين على أنها نهائية بنحو دوغمائي كما يحلو لكثيرين التعبير عنه؟! فإذا ما جاء عصر العلم كشف عن بطلانها، فكيف يجرأ هؤلاء على دجماتيقية أعنف من أن تحتمل حين تستعمل المشاهدات أو التجارب غير الواضحة الخصوصيات والمجملة في أكثر أبعادها للتتحقق بالإنتقال من عصر الحتمية إلى اللاحتمية؟! كيف تنقض قواعد التتحقق والوجود بتجريب ومشاهدات غامضة كل الغموض؟! وهل يمكن التنازل عن تلك القواعد حتى يتصور انتقادها؟! بل إن تخيل ما يوجب تخلفها يكون قرينة قطعية على الجهل بالموضوع أيما جهل وخطأ التجريب أيما خطأ.

وحيث إننا بينا ما بيناه فنحن في غنى عن التعرض لكلمات أبي حامد الغزالى حول نفي العلية؛ حيث أرجع التتالي الموجود في الواقع إلى إرادة الخالق سبحانه مفرغاً للموجودات من مطلق الإقتضاء لمعلولاتها؛ إذ ما ذكره مضافاً إلى استلزماته للتناقض فإن داعيه إليه الواقع في مأزق التبرير للمعجزات، وعموم القدرة الإلهية لتوهمه المنافاة، وبالتالي فإنَّ نفيه لمبدأ العلية كان غرضياً وليس موضوعياً، فلا ندخل معه في سجال لإيجابه الدخول في بحوث خارجة بالكلية عن غرض الكتاب، أما لو كان نفيه إياه موضوعياً لكفى ما تقدم وفاض في التدليل على كلية مبدأ العلية.

يبقى ما ذكره أناسيداموس من الشكاك بالنسبة إلى مبدأ العلية نذكره حين التعرض لحججه ضد إمكان المعرفة مع حجاج أغريباً، كما أوردنا حجاج

كانط ضد إمكان المعرفة للشيء في ذاته حين كلامه على العلية وأجبنا هناك لمكان الترابط بين أقواله.

#### ٤. خاتمة البحث في أوليات الإدراك

وحيث أنهينا الكلام على واقعية أوليات الإدراك في ما يخص قواعد التناقض والعلية والنسخية، وبينما في الأقوال المناوئة لكتلتها ونفس أمريتها، ومرجعية الإعتقداد بها إلى وضوحها الذاتي كما في قاعدة امتناع التناقض، أو لترتبها بال المباشرة على ما هو واضح بذاته، يبقى الكلام على الجهة الثانية وهي مناط صدقها، وقد اتضح حال الأقوال فيه حين الكلام على منشئها في مصدرها، خلا قول جملة من المتسمين بالوضعين المنطقين، حيث جعلوا مناط صدقها اتساق اللغة، حيث لا يتتسق أن يقال عن شيء أنه كذا وليس بكذا معاً، فإن ذلك كلام غير متسق، وبالتالي إما أن يرجع كلامهم إلى القول الثالث من كونها تابعة لطبيعة اللغة التي يقتضيها نظام عقلنا، وإما أن يرجع إلى القول الأول الحق في المسألة تعالى الكون اللغة تعييراً عن الفكر، والفكر يتوجه نحو التغيير عن الواقع، فحيث إن تلك القضايا تصف الواقع في نفسه من حيث ضوابط التتحقق والوجود فالتغيير عن الفكر المعبر عن الواقع لا بد أن يكون خاصاً لتلك القواعد حتى يكون تعبيره متسقاً، وبالتالي لا يكون مناط الصدق هو توقفها على الاتساق اللغوي حقيقة، بل واقعيتها النفس أمرية التي يكون الاتساق في اللغة والفكر معلولاً لها.

هذا تام الكلام في مبادئ المعرفة والقضايا الضرورية، وفي ما يلي الكلام في إمكان نمو المعرفة؛ إذ لم تقع دعوى إمكان المعرفة بالقياس إلى المبادئ

الضرورية خصوصاً قانون امتناع التناقض، بل في إمكان البناء المعرفي مطلقاً على تلك الضروريات، أو خصوصاً إمكان المعرفة الحسية، أو في حدود المعرفة؛ ولذا فالكلام في إمكان المعرفة في نفسها والتي تتعرض إليها من خلال ما قاله أغريباً من حججه الخامس على عدم الإمكان، وأناسيداموس في حججه الثلاثة على انكار المعرفة الحقيقية ومعرفة الظواهر من العلل ومبداً العلية، ثم في إمكان المعرفة الحسية، وتتعرض إليها على لسان اللاأدريين ومنهم أناسيداموس الذي لخص الإشكالات على المعرفة الحسية في عشر حجج، ثم في حدود المعرفة حيث يبحث في إمكان العلم بحقائق الأشياء وبما لا يناله الحس، وتتعرض للأول على لسان محمد بن إسحاق القوني، وللثاني بالتنبيه لكتفافية ما سبقده في ظهور حاله.

**الفصل الثاني:**

## **إمكان مطلق المعرفة**

◦ حجج أغريبا

◦ حجج أناسيدamos على أصل امتناع المعرفة



## إمكان مطلق المعرفة<sup>(١)</sup>

### ١. حجج أغربها

#### ❖ الحجة الأولى:

«إنَّ الْخِتْلَافُ الْوَاقِعُ بَيْنَ الَّذِينَ فَكَرُوا وَحَاوَلُوا أَنْ يَعْرِفُوا شَيْئًا عَنِ الْوَاقِعِ يَكْشِفُ لَنَا عَنْ أَنَّ تَلْكَ الْمَعْرِفَةَ الْمُتَوَخَّةَ غَيْرُ مُمْكِنَةٍ؛ إِذْ لَوْ كَانَتْ مُمْكِنَةً لَمَا كَانُوا لِيَخْتَلِفُوا فِيهَا هَذَا الْخِتْلَافُ الشَّدِيدُ، وَيَتَنَازَعُوا كَمَا هُمْ مُتَنَازِعُونَ».

عن ذلك لاوضحة من أن يخفى، أليس امتناع التناقض بدبيهياً أولياً حتى عند هؤلاء المتشككين؟ وإلا لما أمكن لهم الحكم بالإختلاف يقيناً إذ عاينوه، وما عاينوه لا يمكن أن يكون الإختلاف والاختلاف فيه معاً، واعتقادهم اليقيني بالإختلاف يبنتي على أنَّ الواقع لا يمكن أن يعبر عنه من خلال تلك الأراء مجتمعة؛ إذ يلزم تناقض الواقع وهو محال، وبالتالي فإنَّ الواقع يتتردد بين أحدها ويبرأ من الأخرى، وعليه فهناك من أدرك الواقع؛ لأنَّ الإختلافات

---

(١) راجع حول هذا البحث كتب تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، وولتر ستيبس، والأهوانى، وبدوى، وغيرهم الكثير مضافاً إلى الكتب المتعلقة بنظرية المعرفة التي أشرنا إلى بعضها فيما سبق.

متناقضة كما عاينوها، فالواقع محكي من خلال أحدها، فأحد المختلفين مدرك للواقع، فاختلافهم حول الوجود أنه متغير مطلقاً أو ثابت مطلقاً أو فيه ما هو متغير مقيساً إلى ما هو ثابت لا يمكن أن يشد الواقع عن أحدها، واختلافهم حول الخير هل هو الفضيلة أو هو اللذة أو هو ما يستتبه الفاعل اختلف لا يمكن أن يشد الواقع عن أحدها، وغير ذلك من الأمثلة الكثيرة التي لسنا بصدده إحصائياً، فالاختلاف الحاصل للواقع يقضي بكون الحق من نصيب أحد المختلفين، وبالتالي كانت معرفة الواقع حاصلة فضلاً عن كونها ممكنة، والضابط فيها هو الضابط الذي يتقولب في رحمه سُنخ التحقق، وهو استلزم خلافه للجمع بين المتناقضين كما نبهنا عليه مراراً.

◆ الحجة الثانية:

«إنَّ العلاقات بين الأشياء ليست ثابتة، ومعرفتنا عنها ليس واحدة، وبالتالي فإنَّ المعرفة غير ممكنة لأنَّه ليس هناك ما هو ثابت كي نعرفه، ولسنا نستطيع الثبات في المعرفة حتى يمكننا دعوى معرفة شيء».

بما قلَّ ودلَّ تنزيتها للعقل عن الخوض في كلام ليس يمكن للقائلين أن يكونوا قاصدين له، وإنما يقولونه دون أن يعنيه فنقول:

إنَّ التغيير وصف لحالة التعاقب في الأحوال لشيء ما، فهو متضمن الدلالة على أحوال لها ثبوت في نفسها، وإنما تتعاقب في الثبوت لشيء ثابت هو محل لذلك التعاقب، ويوصف بأنه متغير من حيث تعاقبها عليه، وبالتالي فإنَّ لذلك الشيء الذي هو محل للتعاقب ثباتاً في نفسه به يتصحح وصف الأحوال بالتغير والتعاقب عليه.

ثم إنَّ لكل حال من تلك الأحوال ثبوتاً في نفسه لذلك الشيء، إلا أنَّ ثبوته

أمداً بانتهائه، يعقبه حال آخر حاله كالسابق من حيث أن له كذلك الثبوت في نفسه ولذلك الشيء، وأن ثبوته أمداً.

ومن هنا فإن إدراكتنا يكون متغيراً إذا تعلق بمحل تلك الأحوال المتعاقبة من حيث إنها تتعاقب عليه، ويكون ثابتًا من حيث أنه متعلق بما هو ثابت وهو حال التغير والتعاقب، وكذا إذا تعلق بكل حال من تلك الأحوال من حيث ثبوته السابق على انتفائه ومتعقبيته للحال الآخر، وكذا إذا تعلق بالشيء المتوازدة عليه تلك الأحوال في نفسه أو من حيث مجموع ما يتبعها عليه من الأحوال.

فكل هذه الإدراكات ثابتة لكون مدركتها ثابتة، بل إن حالة التغير كانت موضوعاً لعدة إدراكات ثابتة؛ وذلك لكون التغير متضمناً ومتقوماً بالثبات للموضوع الموصوف به، ولأحواله التي يصف التغير علاقتها فيما بينها بالقياس إلى محل التعاقب.

ومن هنا فالمتغير من حيث هو متغير ليس هو هو قبل التغير وبعده، ليكون هو وليس هو فنجمع بين النقيضين البدائي بطلانه، فالمتغير في حال ما قبل التغير غيره من الجهة التي صار إليها بعد التغير، وبالتالي فالمعرفة به قبل التغير تبقى هي هي بالقياس إلى ذلك الحال، والمعرفة به بعد التغير معرفة بموضوع آخر، وبالتالي معرفة أخرى لشيء معاير لا تبدل بالمعرفة، بل ازيد دلائل فيها وتراتكم بين إدراكات لها ثبوت لمكان ثبوت مدركتها.

ويحسن أن نقف عند هذا الحدّ؛ فإنَّ الزيادة في الجواب على هذا الخلط لا تليق بالعقل.

❖ الحجة الثالثة:

«إنَّ كُلَّ معرفة تدعى فهـي بـتـوسـط مـعـلـوم سـابـق، وـبـالـتـالـي فـإـنـ الـمـعـرـفـةـ بـالـسـابـقـ سـتـحـتـاجـ فـيـ حـصـولـهـاـ لـمـعـرـفـةـ أـسـبـقـ، وـهـذـهـ كـذـلـكـ إـلـىـ مـاـ لـأـ نـهـاـيـةـ،ـ فـلـيـسـ يـمـكـنـ مـعـرـفـةـ شـيـءـ».

وليت شعري كيف عرفوا ضرورة كون المعرفة بمجهول تتوقف على التوسيط لما هو معلوم؟ أليست هذه معرفة؟ فكيف حكموا بها ليبطل أصل إمكان المعرفة؟ فهل هذا إلا تناقض في الدعوى.

ثم إذا كانت دعواكم بهذه الضرورة لمكان أنَّ المجهول بما هو مجهول لا يمكن أن يصير معلوماً من نفسه، والا صار معلوماً ومجهولاً معاً، وهذا تناقض صريح بدئهي البطلان لا يحتاج إلى واسطة في معرفته، وإذا كان كذلك فقد نقضتم الدعوى، فليست كُلَّ معرفة تحتاج إلى وسط للعلم بها، بل منها ما هو بين نفسه إليه يرجع تبيين كل شيء وهي قاعدة التناقض.

❖ الحجة الرابعة:

«لأنَّ دعوى المعرفة تؤدي بالفـكـرـ إـلـىـ التـسـلـسلـ يـهـرـبـ الدـوـغـمـائـيـوـنـ مـنـ بـادـعـاءـ مـصـادـرـاتـ يـقـفـونـ عـنـدـهـاـ فـيـ الـمـعـرـفـةـ دـوـنـ دـلـيلـ».

نعود ونقول هل التسلسل ممتنع ودليل على استحالة المعرفة فما الدليل على امتناعه؟ فهل دليلكم عليه سيسلسـلـ؟ فإذا تسلسل وقبلتموه دليلاً على بطلان المعرفة فكيف رفضتم معرفة بنيت على التسلسل؟ وإن كانت المعرفة بطلان التسلسل ترجع إلى امتناع التناقض فالقول هو القول بأنه لا تسلسل في المعرفـةـ،ـ بلـ تـرـجـعـ إـلـىـ قـاعـدـةـ اـمـتـنـاعـ التـناـقـضـ أوـ إـلـىـ مـاـ اـبـتـنـيـ عـلـيـهـ كـمـاـ

في مبادئ الهندسة الإقليدية، وكما قمنا بسلوكه وتطبيقه في الباب الأول، لتحصيل العلم بقواعد العلية والستخية والقابلية وضوابط الإدراك الحسي وتعدد قوى الإدراك وضوابط الإدراك.

❖ الحجة الخامسة:

«طالما أنَّ التسلسل ممتنع فهو وبأنا منه يضطر مدعى المعرفة إلى تبرير المقدمات بالنتيجة، وحيث قد برع النتيجة بالمقدمات فوقع في الدور الباطل، بل أكثر من ذلك فإننا نبطل قدرة العقل على المعرفة، فكيف يصح منكم أيها الدغمائيون أن تستدلوا على قدرته بنفس العقل؟ وهل ذلك إلا مصادرة؟».

جف القلم وسقط الحباء فاجترر الإنسان سخافاته اجتراراً، وأنزل نفسه دون العجماءات منزلة، أنبؤوني كيف امتنع الدور عندكم أليست دعوى امتناعه دعوى معرفة؟ فكيف تكونت أبالدور؟ فكيف بنيتم عليه ومنعتم غيركم أم بالرجوع إلى امتناع التناقض فهو المطلوب؟

ثم رفضتم استدلال العقل، وطعنتم الإستدلال على صحة استدلاله به، لكونه دوراً، هلا تلطفتكم بمنكم أن تنبئونا أن حكمكم بأن ذلك دور هو استدلال بأي شيء؟ أليس بالعقل؟ فكيف تستدللون بالعقل على عدم صحة استدلاله؟ أليست هذه الدعوى متناقضة؟

حقاً إنها أقوال تضحك وتبتكي، يخرج من تردیدها العاقل إلا مداعبة، ويعرض عن الرد عليها إلا تلطفاً وتواضعاً.

## ٢. حجج أناسيد اموس على أصل امتناع المعرفة

### ❖ الحجة الأولى:

«معرفة الحقيقة غير ممكنة لأنّها إما أن تكون محسوسة أو معقولة، ولكنها ليست محسوسة لأنَّ كُلَّ محسوس فهو مدرك بالحسُّ وليس المعرفة مدركة بالحسُّ لأنَّ الإحساس بذاته خلو من البرهان، وليس يمكن إدراك الحقيقة من دون برهان، فليست الحقيقة محسوسة وليس كذلك معقولة، وإلا لم يكن شيء محسوس حقيقياً».

الحقيقة وصف للإدراك من حيث حكايتها عن شيء ما، كما هو في نفسه سواء كان شيئاً يقع متعلقاً للحواس أم لا، وبالتالي نفس الحقيقة متعلقة للفعل الإدراكي الباطني للذات التي لها قوة الإدراك، فهي ليست مما ينال بالحسُّ، بل هي من سُنخ المعاني الحاضرة عند المدرك بنفسها إلا أنَّ فعل الإدراك من خلالها يكون بنحو النظر من خلالها إلى محكيها الذي قد يكون قابلاً للحس أو لا، وحيث إنَّ الحسُّ عبارة عن ارتباط أدوات الحس بالشيء المحسوس فيؤثر فيها، وتنطبع في الذات معانٍ تحكى تلك الإنفعالات الحسية من حيث ارتباطها بالشيء المحسوس، فليست وظيفة أدوات الحس بما هي أدوات الحس سوى الإنفعال بالشيء المحسوس بتوسط الإرتباط؛ لتحدث في الذات المدركة صوراً لتلك الإنفعالات هي في نفسها لها شأنية الحكاية من حيث هي معانٍ أما الحكم بمطابقة محكيها الذي تشير إليه تلك المعاني للشيء المحسوس في نفسه أي الحكم بكون ذلك المدرك هو حقيقة للشيء المحسوس فذلك ما لا شأنية لأدوات الحس لتحديده، وإنما وظيفة العقل باستعمال قواعده في تفحص

حال الصورة من الشيء في نفسه، من حيث نحو الإرتباط الذي يكون ذاته في تحديد طبيعة الصورة؛ كدخلة أداة الحسّ وخصوصيات الشيء المحسوس، وبالتالي فإنّ الحقيقة بما هي حقيقة دائماً مدركة بالعقل وهي غير محسوسة، إلا أنها إذا كانت حقيقة لمحسوس فتستعين الذات العاقلة بأدوات الحسّ للإرتباط بذلك الشيء القابل للحسّ، وتستعين بالخيال لتصور الصور الحاكمة في نفسها عن الشيء المحسوس، أما الحكم بحقيقةتها وتصورها كحقيقة فيتوقف على عمل القوة العاقلة بقواعدها؛ كما بينا في الباب الأول في كيفية إدراك حقائق المحسوسات.

#### ◆ الحجة الثانية:

«لا يستطيع الجسم أن يحدث جسماً؛ إذ يستحيل أن يحدث شيء شيئاً لم يكن موجوداً، وأن يصير الواحد اثنين، ولا يستطيع اللاجمسي أن يحدث لا جسمياً؛ وذلك لنفس السبب ولسبب آخر هو أن الفعل والإفعال يقتضيان التماس، واللامسي منزه عن التماس فلا يفعل ولا ينفع ولا يستطيع الجسم أن يحدث لا جسمياً واللامسي أن يحدث جسمياً، لأنَّ الجسيمي لا يحتوي طبيعة اللاجمسي، واللامسي لا يحتوي طبيعة الجسيمي فالعلية ممتنعة».

قد تقرر فيما تقدم في الباب الأول وفي الباب الثاني حال مبدأ العلية من الضرورية والواقعية، وهو يقرر توقف فعلية ما كان معذوماً أو ناقصاً في نفسه، بحيث يمكن عدمه على غيرِ يكون متقدماً عليه يفيض ذاته بالضوابط التي قررناها فقاعدة العلية تبين ضرورية ارتباط المعلول بغيره فقط، أما كيفية حصول تلك الإفاضة فتلك تابعة لخصوصية العلة، والعلم بذلك يتوقف على

العلم بحقيقة العلة لا بأصل عليتها، والجهل بذلك لا علاقة له بأصل العلم بالعلية لأنَّ العلم بمبدأ العلية بتوسط مبدأ امتناع التناقض يدور معه كيما دار فلا يختلف ولا يتخلف.

ثم إنَّ التفاوت بين الذوات في سلسلة العلل والمعلولات إنما هو بأقسامها الكمالية، ومتى كان قسط كمال الشيء يقتضي انتفاء الحاجة إلى مادة؟ وبالتالي لا يكون جسماً فإن ذلك يعني زيادة قسط كماله على قسط كمال ما هو جسم، والعلم بكيفية إفاضة ما ليس بجسم للجسم يتوقف على العلم بخصوصية ذات العلة غير الجسمية، وإن كنا نعلم يقيناً أنَّ تأثيره للجسم لا يحتاج إلى المساسة؛ لأنَّ ذلك شأن تأثير الأشياء وتأثرها من حيث كونها مادية، أما ما قسط كمال ذاته بريء عن المادة فلا يسلك في تأثيره وتأثيره سلوك المادة، بل يمتنع عليه بالضرورة؛ لاستلزماته التناقض، أي كونه لاماً مادياً ومادياً معاً، أما الجهل بكيفية ذلك فلا يخدش بالعلم الضروري بأصل العلية، فالعقل يعتقد بالعلية اضطراراً، وإن جهل خصوصياتها تبعاً لجهله بخصوصيات العلة الذي قد يكون ممتنعاً عليه؛ لكون قسط كمال العلة فوق قسط كمال العاقل إذ يمتنع احاطة الداني بما هو دان بالعالى بما هو عالي دون العكس.

#### ◆ الحجة الثالثة:

«يذهب الناس عامتهم وخاصتهم إلى أنَّ الظواهر علامات العلل الخفية، ولكن الظواهر أو العلامات تظهر واحدة للجميع، ولا تفسر على نحو واحد مثل أعراض الأمراض تظهر للأطباء ويختلفون في تأويلها، والإختلافات كثيرة من هذا القبيل في جميع فروع المعرفة فالعلم ممتنع».

قد بينا في الباب الأول كيفية الوصول لإدراك خصوصيات الأشياء التي

هي مبادئ التأثير والتأثير بين الأشياء من خلال أفعالها وانفعالاتها، تبعاً لما قررناه من قواعد العلية والسنخية والقابلية، وبيننا كذلك كيفية تحديد خصوصيات المحسوس في نفسه بتوسيط نحو تأثيره في الحواس، تبعاً لخصوصياته وخصوصيات تلك الحواس ونحو الإرتباط بينهما، وبالتالي متى ما كان السلوك في تحديد العلل والمبادئ للأفعال والإنفعالات برهانياً أي مستندًا إلى القواعد الضرورية في الإدراك الموجبة لحصول العلم اليقيني فإن نتيجة الاستدلال ستكون حقيقة مطابقة للشيء في نفسه، ومتى لم يتم السلوك طبقاً لذلك فلن يصيب المستدل الحقيقة إلا اتفاقاً نادراً، ومع ذلك لن يكون يقينياً لقبوله للزوال، وعليه من الضروري وقوع الاختلاف بين المستدلين متى ما تفاوتوا في اعتمادهم على طرق الاستدلال، ولن يكون المصيب بنحو يقيني منهم إلا من كان مبرهناً؛ أي مراعياً لضوابط البرهان.

ومما تقدم هنا وحين التقويم لتقرير كانط حول العلية، وكذا في الباب الأول يعلم حال دعوى كانط نفسه من اقتصار العلم على الظواهر دون الشيء في ذاته فلا حاجة إلى التكرار طالما أننا نقلنا كلامه سابقاً، وإنما نزيد هنا أن التفرقة بين الظواهر والأشياء في ذاتها، إنما هي من جهة احتمال عدم مطابقة محكي ما يظهر في الإدراك للشيء في ذاته، مع كون خصوصية الظواهر -والتي هي مجرد معانٍ - الإشارة والحكاية عن الشيء في ذاته، الذي يكون منشأ لظهورها في الإدراك، تبعاً نحو الإرتباط بين المدرك والشيء في ذاته، وعليه لا يمكن فرض انعزل عالم الظواهر بالكلية عن الأشياء في ذاتها، بل هو مستفاد منه بنحو الحكاية والإشارة إليه، وقيمة الظواهر من حيث تلك الإشارة والحكاية متى ما كانت المطابقة بين محكياتها وذوات الأشياء، أما

عزل الظواهر بالكلية فهو خلف كونها ظواهر ، ونفي شأنيتها للحكاية عن خصوصيات الأشياء في نفسها خلف كون ذات الأشياء منشأ لها بتوسط نحو الإرتباط، فما فعله كانط من عزل عالم الظواهر عن علم الشيء في ذاته أوقعه في المثالية التي انبرى لردها في طبعة كتابه الثانية، فربط الظواهر بالواقع واستدل عليه، فنفى عنه مثالية باركلي ولأدريه هيوم، إلا أنه أصرَ على لأدرية أخرى، وهي علاقة الظواهر في التعبير عن الأشياء في ذاته، فوقع في تناقض آخر زائفًا على التناقضات الأخرى.

**الفصل الثالث:**

**إمكان المعرفة الحسية**

© حجج أناسي داموس



## إمكان المعرفة الحسية

### حجج أنا سيداوس

◆ الحجة الأولى:

«إنَّ اختلاف الأعضاء الحاسة في الحيوان والإنسان يستتبع أن لكل نوع إحساساته الخاصة، فالرؤية مثلاً تختلف باختلاف تركيب العين، ويختلف اللمس باختلاف جلد الحيوان فإن منه المغطى بصدف أو ريش أو قشر أو شعر، ويختلف الذوق باختلاف رطوبة اللسان وبيوسته، وبالتالي فلنا أن نقول عن الشيء المدرك بالحواس أنه يبدو لنا كذا لا أنه كذا في ذاته، إذن لا يسوغ لنا أن نفرض أن اختلاف إحساساتنا أصدق من إحساسات الحيوان».

إنَّ هذه الحجة تقرُّ مسبقاً بقاعدتي العلية والستخنية، ولذلك حكمت بضرورة اختلاف الإحساسات تبعاً لاختلاف الحاسة، وحيث إنَّ الإحساس هو انفعال أدوات الحسَّ بالمحسوسات بتوسط الإرتباط كما بينا في الباب الأول، وبالتالي فإنَّ طبيعة الإحساس تتأثر بحال الحاسة ونحو الإرتباط وخصوصية المحسوس، وبالتالي فإنَّ اختلاف أيٍّ منها مؤدٌ بالضرورة إلى تغيير الإحساس، مما عليه المحسوس في نفسه دخيل في تحديد طبيعة الإحساس؛ كدخلة

طبيعة الحاسة ونحو الإرتباط في ذلك فكما أنَّ الإختلاف يستدعي التغيير فكذلك الإتحاد يستدعي وحدة الإحساسات، وبالتالي فليس الإحساسات بما هي إحساسات فعل أدوات الحس ولا خصوصيات المحسوس في نفسه، بل أثر خصوصيات المحسوس في الحس بحسب خصوصية الحاسة بتوسط الإرتباط، فالإحساس أثر المحسوس ولكن بالواسطة، واختلاف الواسطة يختلف معه نحو التأثير واتحادها يتضمن اتحاده؛ ولذا كانت الإحساسات المتفقة عند بني الإنسان وكذا الحيوان أكثر من أن تحصى وليس الإختلاف إلا نتيجة اختلاف في تلك الوسائل، فيكون الإحساس انعكاساً لخصوصية المحسوس بحس تلك الحواس، أما تحديد ما يكون عليه المحسوس في نفسه ومدى مطابقة الإحساس له فذلك ليس من شأن الحس، وإن كانت كل صورة تحصل بتوسط الإحساس تحكي في نفسها وتشير إلى المحسوس إلا أنها حكاية تابعة لخصوصيتها كمفهوم وصورة متقومة بالحكاية والإشارة إلى محكي، أما المطابقة واستكشاف خصوصيات المحسوس فذلك على عهدة العقل بتوسط قواعد العلية والسنخية والقابلية مستعيناً بانفعالات الحس بالمحسوس لاستكشاف ما عليه في نفسه، وقد فصلنا ذلك في الباب الأول.

ولكن نضيف هنا أنَّ الإحساس بما هو إحساس لا يوصف بالصدق والكذب والحقيقة واللاحقيقة، بل بالوجود والعدم، أما تلك فهي أوصاف للصور الناتجة عن الإحساس من حيث قيام العقل باستكشاف حال المحسوس في نفسه فيسبيغ على تلك الصور صفة المطابقة أو عدم المطابقة، بمعنى أنَّ حال المحسوس وخصوصيته هي تلك التي تتضمن ذلك الأثر، وأن ذلك الأثر راجع إلى خصوصيته لا إلى احتلال في الحاسة أو طبيعة الإرتباط؛ ولذا قد

يضطر العقل في حكمه إلى الإستعانة بآثار المحسوس في أكثر من حاسة تبعاً للتلازم بين خصوصياته في التأثير كماينا سابقاً في الباب الأول، ولكن حيث إنَّ التعبير عن تلك الخصوصيات كان بلحاظ آثارها في الحواس؛ لأنَّ إدراكتنا إليها منحصر بالحواس أي بالتأثير بها، وبما أنَّ تلك التأثيرات وطبقاً لقواعد العقل هي من المحسوس في نفسه كان التعبير عن ما هو في نفسه من حيث آثاره.

#### ◆ الحجة الثانية:

«إنَّ اختلاف الناس جسماً ونفساً يستتبع اختلاف إحساساتهم وأحكامهم فكيف بالإختيار؟ هل نرجع للأغلبية؟ ولكن التجربة لا يمكن أن تتناول الناس جميعاً، ثم إنَّ الأغلبية تختلف بين بلد وبلد وبين عصر وعصر، فيتعين العدول عن الإختيار والإمتناع عن الحكم».

حال هذه الحجة حال السابقة والجواب هو الجواب، ونزيد هنا أنَّ الاختلاف تبعاً لاختلاف الناس واتحاده تبعاً لاتحادهم بالقياس إلى محسوس بعينه إنما هو لمكان حال المحسوس الذي تختلف انفعالات الحواس به تبعاً لاختلافها، وتتعدد تبعاً لاتحادها ولذلك المتفقون في حال الجسم يتفقون في نحو الإنفعال عن المحسوس، والمتفقون في حال آخر كذلك وهذا، وليس ذلك إلا لاختلاف الواسطة في التأثير في الحس طبقاً لما قررناه من قواعد العقل، وحيث إنَّ تلك الإحساسات لا توصف بالصدق والكذب كما مر فلا ضير في اختلافها، بل يكون هذا الاختلاف وسيلة يستعين بها العقل لتحديد خصوصية المحسوس في نفسه المؤثرة لكل تلك الإحساسات تبعاً لاختلاف القابل وهو الإحساس.

◆ الحجة الثالثة:

«إنَّ الحواس تتعارض بإزاء الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزاً في الصورة، واللمس يدركها مسطحة، والشيء يكون ذا رائحة لذيدة للشم ولكن طعمه مؤذ للذوق، وما يدرينا لعل تبادر الإدراكات الحسية ناشئ من تبادر حواسنا، وبالتالي فلسنا ندرك إلا الظواهر لا الحقائق».

إنَّ اختلاف الإحساس تبعاً لاختلاف سُنْخ الحاسة غير اختلاف الإحساس تبعاً لاختلاف في نفس الحاسة؛ إذ الأول يستدعي اختلاف سُنْخ القابلية بينها، وبالتالي اختلاف ما يقع التأثر به من خصوصيات المحسوس بخلاف الثاني؛ فإنَّ الاختلاف يرجع إلى نحو القبول بعد الإتحاد في سُنْخ القابلية، وبالتالي في الخصوصية المتأثر بها من المحسوس، وذلك تبعاً لما تقرر في الباب الأول من قاعدتي السنخية والقابلية، وبالتالي ليس الاختلاف بين المسموع والمبصر تابعاً لمحض الحاستين، بل للخصوصية في المحسوس التي يقبل كل منها التأثر بها، وإنما انفردت حاسة عن أخرى، بل لتلازمتا في التأثر طالما أنَّ المنشأ واحد وقد فصلنا في الباب الأول ذلك، وبالجملة اختلاف الإحساس بين الحواس يستند إلى اختلاف خصوصيات المحسوس في نفسه.

◆ الحجة الرابعة:

«إنَّ إدراكات الشخص الواحد تختلف باختلاف الظروف من السن والصحة والمرض والنوم واليقظة والإفعال والهدوء وغير ذلك، فمثلاً العسل يبدو مرا في الحمى، وتبدو الأشياء صفراء للمصاب باليرقان، وإن قيل إنَّ هذه الحالات مرضية استثنائية فكيف نعلم أنَّ الصحة ليست ظرفاً يغير الظواهر؟».

❖ الحجة الخامسة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب المسافات والأمكنة والأوضاع، فالسفينة البعيدة تبدو صغيرة ثابتة، فإذا ما اقتربت تبدو كبيرة متحركة، والبرج المربع يبدو مستديراً عن بعد، والعصا تبدو منكسرة في الماء مستقيمة خارجه، وضوء المصباح يبدو ضئيلاً أمام الشمس بينما يبدو ساطعاً في الظلام، وهكذا أمور كثيرة، فكيف السبيل إلى معرفة الأشياء بغض النظر عن المكان الذي تشغله والأوضاع التي تتخذها والمسافات التي تفصلنا عنها؟».

قد علم حال هاتين الحجتين مما تقدم فلا نعيد.

❖ الحجة السادسة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا باختلاف على حسب ما تمتزج به من هواء أو حرارة أو ضوء أو برد أو حرارة، فلون الوجه يختلف في الحرّ والبرد، ويختلف الصوت في الهواء اللطيف وفي الهواء الكثيف، ويختلف ضوء الأرجوان في ضوء الشمس وضوء المصباح، ونحن لا ندرك الأشياء إلا بواسطة أعضاء الحواس وامتزاجها بالأعضاء يفسد الإدراك، فكيف السبيل إلى إدراك الشيء في نفسه مع استحالة فصله عما يحيط به».

إنَّ هذه الحجة لا تدلُّ على اختلاف الإحساس إلا تبعاً للتغير المحسوس وتأثره بالظروف المقارنة، وبالتالي فإنَّ ما يقع عليه الحسُّ هو المحسوس من حيث تأثره في نفسه بتلك الظروف، ولذلك اختلف الإحساس؛ أيُّ أثر المحسوس في الحواس تبعاً لاختلاف المحسوس في نفسه، وهذا مقتضى التفاعل بين مكونات عالم الطبيعة والتغير الذي يطرأ على الأشياء في نفسها من حيث أحوالها وعوارضها.

❖ الحجة السابعة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا مختلفة على حسب الكمية؛ فقرن المعز يبدو أسود اللون بينما قشوره تبدو بيضاء، وحبة الرمل تبدو خشنة بينما كومة الرمل تبدو رخوة والنبيذ يقوينا إذا تعاطينا باعتدال ويضعفنا إذا أسرفنا».

والكلام هو الكلام فلا نعيد.

❖ الحجة الثامنة:

«ليست الأشياء مدركة في نفسها، بل بنحو نسبي، فالشيء يكون إلى اليمين وإلى اليسار، وصغيراً وكبيراً، وإلى أعلى وإلى أسفل أباً وابنا».

إنَّ هذه الأوصاف وما شاكلها هي في حقيقتها نسبية متقومة بالإضافة إلى الغير، وبالتالي يختلف الوصف باختلاف المقيس إليه، وباختلاف المقيس إليه يكون مطابق المحكي في نفسه مغايراً مطابقاً محكي الآخر؛ لأنَّ منشأ انتزاع هذا الوصف مغاير لمنشأ انتزاع الآخر فالإنسان من حيث كونه متولداً من نطفة إنسان آخر يوصف بأنه ابن ومن حيث أنه مولد لنطفة إنسان آخر فهو أب، فالأخ هو الإنسان من حيث مولديته لنطفة إنسان آخر، وهذه الحقيقة تعليلية مأخوذة عليها قيداً في الموضوع، وتعني وبالتالي تعدد منشأ انتزاع كل من الوصفين، وبالتالي تعدد الأشياء الموصوفة لا وحدتها مطلقاً.

❖ الحجة التاسعة:

«إنَّ الأشياء تبدو لنا باختلاف حسب المألوف والنادر، فالنجم المذنب يدهشنا لندرته، ولو لا أننا معتادون على الشمس وكانت تخيفنا فلربت صفات الأشياء هي علة أحکامنا عليها، بل كثرة ورودها وندرتها».

إنَّ ما تدلُّ عليه هذه الحجة هو اختلاف المشاعر تبعاً لاختلاف أنسنا بالأشياء وعدمه، وتبعاً لاختلاف الشعور يختلف الوصف الذي نصف به الأشياء، وبالتالي ليست تلك الأوصاف إلا حاكية عن نحو تأثير النفس بحسب خصوصيات تلك الأشياء، فليس كُلُّ غريب مخيفاً وليس كُلُّ مأнос يشعر بالأمان، بل التأثر تابع للخصوصية التي في نفسه، وإنما العادة والأنس بحصوله موجب للتحكم في انفعالات النفس، والأمر أجلٍ من أن يشرح لكونه وجداً غير مكتسب.

#### ❖ الحجة العاشرة:

«إختلاف العادات والقوانين والأراء بين الشعوب دليل أنَّ الحقَّ هو بالنسبة إلى القائل به لا أنه حقٌ في ذاته، فالمصريون يحذرون الموتى، والرومان يحرقونهم، وأخرون يلقونهم في المستنقعات، ويجيز المجروس زواج الأبناء من أمهاتهم. ويجيز المصريون زواج الأخوة من أخواتهم، ويحظر القانون اليوناني جميع ذلك».

إنَّ الإعتقاد قد يكون متعلقاً بانفعالات النفس بالقياس إلى أمر ما فلا يكون وراء هذه الإنفعالات، بما هي للذات واقع سوى انفعال النفس، وبالتالي فصدقها بالقياس إلى موطن وقوعها، وهو الذات المنفعلة، ولا واقع لها بالقياس إلى الذوات الأخرى غير المتفقة في ذلك الإنفعال.

وقد يكون متعلقاً بآراء توارثت ممن يرى الوراثة لزوم قبول قوله واعتقاده بها، إنما هو من حيث إنها قول لمن يجب قبول قوله سواء كان شخصاً بعينه أم جماعة، وبالتالي فإنَّ صدقها يكون بالقياس إلى وقوعها، وهو كونها قول من يؤخذ بقوله، فتكون واقعاً بالقياس إلى من يرى الأخذ بقوله.

وقد يكون متعلقا بما اعتاد المعتقد عليه وأنسه، فيكون الاعتقاد به من حيث هو معتاد عليه ومانوس، وصدقه من حيث المطابقة لواقعه وهو كونه معتادا ومانوسا بالنسبة إلى المتعود والأنس به.

وقد يكون متعلقا بشيء من حيث كونه كذلك في نفسه بمعزل عن رأي راء وقول قائل وعادة معتاد وانفعال منفعل، وذلك لكونه كذلك في نفسه وقع متعلقا لشيء من ذلك أم لا، وبالتالي يكون صدق الإعتقاد به بالقياس إلى واقعه أي حاله في نفسه، ولا يمكن أن يكون الإعتقاد صحيحا مالم يكن متعلقا به بما هو في نفسه بمعزل عن أي حقيقة أخرى.

ومن هنا فإن واقعية ما عدا الأخير تكون نسبية، بمعنى أخذ متعلقة الإنفعال للمنفعل به، أو ارتباط المقبول بمن يقبل منه، أو تبعية ارتباط المعتاد والمأنوس بمن اعتاد عليه وأنس به حقيقة تقيدية في متعلق الإعتقاد، بحيث متى ما ألغيت تلك الحقيقة كان الإعتقاد كاذبا؛ لأن إلغاءها يعني تعلق الإعتقاد بها بما هي في نفسها، والحال أن واقعها مقيد بتلك الحقيقات، فتكون معتقدة بالقياس إلى واقع غير متضمن لها، فصدقها ليس على الإطلاق وكذا كذبها.

أما الأخير فإن واقعيته مطلقة، فإما أن يكون صادقا مطلقا وإما أن يكون كاذبا مطلقا، وإنما لزم كون الشيء كذلك في نفسه وليس كذلك في نفسه معا، ومن هنا فالنسبية بالقياس إلى ما هو الشيء في نفسه غير معقوله، فهي ممتنعة لكونها فرضًا صريحة للتناقض.

والإعتقادات المتعلقة بالواقع هي من النحو الأخير، وبالتالي لا مجال لنسيتها في الصدق والكذب بل:

إما أن تكون صادقة، ولا يمكن أن تكون غير ذلك فيما إذا كانت واضحة في نفسها، فالإعتقاد بها واضح الصدق مطلقاً أو غير واضح في نفسها، بل تستوضح وتتبين بغيرها بطريق البرهان المعصوم، فيكون مخالفه معتقداً بما هو كاذب بالضرورة

وإما معتقد بصدقها دون أن يكون طريق الإعتقاد موجباً للإعتقاد بصدقها مطلقاً، بل يقبل التزلزل لعدم وضوحها في نفسها أو عدم برهانية طريقها، فيجب أن يكون الإعتقاد بصدقها من حيث البناء على طريقة الدليل إلى الواقع لا مطلقاً، وعليه فمتى تعددت عن ذلك كان كاذباً لأن الشيء في نفسه غير مطابق لذلك الإعتقاد.

ومن ثم فإن الخلط والتعدد عن حريم موضوع الإعتقاد هو الموهם بالنسبة والموقع في الحيرة، وبالتالي فالاختلاف إن كان لرجوع الإعتقادات في مصادرها إلى ما عدا الأخير مع ارتكاب تعميمها كما لو أنها بالنحو الأخير فالصادق منها هو أحددها؛ لأن صفة الواقع هي هي ولا يعقل تعددها، وهذا إذا اقتسمت بالإستيعاب إحتمالات الواقع وإن لم يكن كذلك جميماً، وكذلك إن كان لرجوعها إلى الأخير إدعاء فلا يمكن اجتماعها في الصدق للشيء في نفسه لاستلزمها التناقض.

أما إن كان مع رجوعها إلى الأخير حقيقة فهو فرض للمحال؛ لامتناع تأدبة البرهان إلى نتائج مختلفة فيكون رجوعاً ادعائياً، والكلام هو الكلام.



**الفصل الرابع:**

## **حدود المعرفة**

• إمكان معرفة حقائق الأشياء

• العلم بما لا يناله الحس



# **حدود المعرفة**

## **١. إمكان معرفة حقائق الأشياء**

إن أحد قسمي علم الحكمة وهو الحكمة العملية والتي تتضمن ثلاثة علوم: الأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن، قد تكفلت ببيان ضوابط السلوك العملي التي ينبغي مراعاتها من قبل النفس الإنسانية تحصيلاً لكمال العقل العملي، كما كان غرض قسمها -الحكمة النظرية-. تحصيل كمال العقل النظري، إلا أنَّ غاية العلم بمسائل علوم الحكمة العملية هو العمل بتحكيم قوة الإعتدال؛ أي العقل العملي بسيادته على باقي قوى النفس النزوية أي الشهوة والغضب، ومضافاً إلى كون تحكيم العقل العملي مطلوباً لذاته لأنَّ كمال النفس بالموازنة بين احتياجاتها فبالموازنة بينها يكون التمام والكمال، وتمام الشيء وكماله مطلوب لذاته ومحرك إليه بالذات بمقتضى السنخية بين المحرك والمتحرك إليه -وهو ما تفصيله على عهدة تأصيل الحكمة العملية-. فإن لذلك غاية أخرى؛ وهي استتمام استعداد العقل النظري برفع الموانع التي تحول دون عقله بالفعل لمكان طغيان قوتي الوهم والخيال

وسيطرة النزعات العصبية والرغبات المانعة من موضوعية الإدراك بسلوكه طريق البرهان، فإنَّ هذه الموانع لترتفع بتهذيب النفس وتحكيم عقلها العملي على باقي القوى، فيستتم استعداد العقل النظري ليكون عقلاً بالفعل يحاكي واقع الأشياء في نفسها.

ولذلك كان اهتمام الحكماء بضوابط الإدراك وطريق البرهان مقارنا لا اهتمامهم بضوابط السلوك، وطرق تهذيب النفس لما لتهذيب النفس من التأثير المزدوج في كمال الإنسان علمًا وعملاً.

ولكن وفي قبال توجه الحكماء طبقاً لما يقتضيه العقل كان هناك من أعياء العجز عن تميز الحكماء من أدعيائهم والحكمة من الجهالة، فأوهمه الخلاف بين أدعياء الحكمة ممن مارس التفكير خبط عشواء، أو كان محكوماً بالقبلية الصماء، أو منقاداً لقبطان هواه وبين الحكماء أرباب العقل وصراط البرهان أن خال المعرفة بالفكرة تأبى أن تناول، فعكف على نفسه واكتفى بالعمل تقرباً إلى البارئ الجليل؛ ليعلمه من لدنِه علماً من غير طريق العقل، فتكتشف عن بصيرته الحجب ويرى ما ليس للعقل إليه سبيل.

وعندما عاد وادعى أنه قد حاز ما حاز، ورأى ما رأى من غير طريق العقل انتصب للعقل محارباً، وبقدراته مبخساً، وإلى نفسه داعياً، فظلم العقل بجحده إياه ما خوله البارئ الجليل وحباه، وقد كان ينبغي لمن خلصت نفسه وصفاً معدنه أن يكون أحق من يرى بعين الخالق قيمة ما وهب، ولكن الله في خلقه شؤون.

ونحن فيما يلي سنعرض لأقوال هؤلاء لنزنها بمكيال البرهان، ونشرب

من قدح العلم ماء قراحًا يغسل ما خلفته النزاعات فيما، ويداوي جراح عقولنا لنقف على بساط الحكمة، ليحملنا إلى تاسع الأفلاك حيث لا وراء هناك.

### ❖ كلام القونوي على إدراك حقائق الأشياء<sup>(١)</sup>

كلام القونوي بحسب ما ورد في رسالته إلى محمد بن الحسن الطوسي (الخواجہ) حيث قال:

«والإنسان من حيث جمعيته مغاير لكل فرد فرد من أفراد الأعيان الكونية ومن كون نسخة من مجموع الحقائق الكونية والأسمائية يناسب الجميع، فمتي طلب معرفة شيء فإنما يطلبه بالأمر المناسب لذلك الشيء لا بما يغايره؛ إذ لو انتفت المناسبة من كل وجه لاستحال الطلب؛ إذ المجهول مطلقا لا يكون مطلوبا كما أن ثبوت المناسبة أيضا من كل وجه يقتضي الحصول المنافي للطلب؛ لاستحاله طلب الحاصل، وإنما حصول شعور ببعض الصفات والعارض من جهة المناسبة هو الباعث على طلب معرفة الحقيقة التي هي أصل تلك الصفة المشعور بها أولا، فتطلب النفس أن تدرج من هذه الصفة المعلومة أو اللازم أو العارض وتتوسل بها إلى معرفة الحقيقة التي هي لأصلها وإلى معرفة غيرها أيضا من الخواص والعارض المضافة إلى تلك الحقيقة.

فتركيب الأقىسة والمقدمات طريق تصل به نفس الطالب بنظره الفكري إلى معرفة ما يقصد إدراكه من الحقائق، فقد يصل إليه بعد تعدد مراتب صفاته وخصائصه ولوازمه تعديا علميا، وقد لا يقدر له ذلك إما لضعف قوة نظره وقصور إدراكه... أو لموانع أخرى... وغاية مثل هذا أن يتعدى من معرفة خاصة الشيء أو صفتة أو لازمه بعيد أو القريب إلى صفة أو لازم آخر

(١) راجع رسالة القونوي إلى الطوسي في كتاب أجوبة المسائل النصيرية ص: ١٨٨.

أيضا، وقد تكون الصفة التي ينتهي إليها معرفته من تلك الحقيقة أقرب نسبة إلى الحقيقة من المشعور بها أولاً المثيرة للطلب، وقد تكون أبعد على قدر المناسبة الثابتة بينه وبين ما يريد معرفته.....

فمتى انتهت قوة نظره بحكم المناسبة إلى بعض الصفات، أو الخواص ولم ينفذ منها إلى كنه حقيقة الأمر فإنه يطمئن بما حصل له من معرفة تلك الحقيقة بحسب نسبة تلك الصفة منها، ومن حيثها وبحسب مناسبة هذا الطالب ومعرفتها منها ويظن أنه قد بلغ الغاية وأنه أحاط علماً بتلك الحقيقة، وهو في نفس الأمر لم يعلمه إلا من وجه واحد ومن حيث تلك الصفة الواحدة أو العارض أو الخاصة أو اللازم وينبعث غيره لطلب معرفة تلك الحقيقة أيضاً بجذب مناسبة خفية بينه وبينها من حيث صفة أخرى أو خاصة أو لازم، فيبحث وي Finch ويركب الأقىسة والمقدمات ساعياً في التحصيل حتى ينتهي مثلاً إلى تلك الصفة الأخرى، فيعرف تلك الحقيقة من وجه آخر بحسب الصفة التي كانت منتهى معرفته من تلك الحقيقة، فيحكم على إانية الحقيقة بما تقتضيه تلك الصفة وذلك الوجه زاعماً أنه قد عرف كنه الحقيقة التي قصد معرفتها معرفة تامة إحاطية، وهو غالط في نفس الأمر وهكذا الثالث والرابع فصاعداً.

فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد؛ لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلقات مداركهم ومتناها، ومن ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كنهه والمعرفة إياه والمميزة له عندهم فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك طائفة أخرى كما مرّ بيانه فاختلف تعريفهم لذلك الأمر الواحد وتحديدتهم له وتسميتهم إياه وتعبيرهم عنه، ووجب ذلك ما سبق ذكره، وكون المدرك به أيضاً - وهو الفكر - قوة جزئية من بعض قوى الروح الإنساني، فلا يمكنه أن يدرك إلا جزئياً مثله؛ لما ثبت عند المحققين من أهل

الله والمعقول السليمة أن الشيء لا يدرك بما يغايره في الحقيقة، ولا يؤثر شيء فيما يضاده وينافي من الوجه المضاد والمنافي.

.... ثم نرجع ونقول: ولما كانت القوة الفكرية صفة من صفات الروح وخاصة من خواصه أدركت صفة مثلها، ومن حيث إنَّ القوى الروحانية عند المحققين لا تغایر الروح صح أن يسلم للناظر أنه قد عرف حقيقة ما، ولكن من الوجه الذي يرتبط بتلك الصفة التي هي متنهى نظره ومعرفته ومتعلقها وترتبط الصفة بها كما مر ببيانه.

.... وحقائق الأشياء في مقام تجردها وحدانية بسيطة، والواحد البسيط لا يدركه إلا واحد وبسيط كما أومأ إليه.... فلم نعلم من الأشياء إلا صفاتها وأعراضها من حيث هي صفات ولو الزم لشيء ما لا من حيث حقائقها المجردة؛ إذ لو أدركنا شيئاً من حيث حقيقته لا باعتبار صفة له أو خاصة أو لازم أو عارض لجاذب إدراك مثله؛ فإنَّ الحقائق من حيث هي حقائق متماثلة وما جاز على أحد المثليين جاز على الآخر مثله، والمعرفة الإجمالية المتعلقة بحقائق الأشياء لم تحصل إلا بعد تعقلها من كونها متعينة بما تعينت به من الصفات واللوازم، كما عرفنا الصفة من حيث تعينها بمفهوم كونها صفة لموصوف ما، فاما كنه الحقائق من حيث تجردها فالعلم بها متذر، إلا من الوجه الخاص بارتفاع حكم النسب والصفات الكونية التقييدية من العارف حال تتحققه بمقام «كنت سمعه وبصره».

.... وكما عجز البصر عن إدراك المبصرات الحفيرة مثل الذرات والهباءات ونحوهما، وعن المبصرات العالية كوسط قرص الشمس عند كمال نوره فإنه يتخييل فيه سواداً لعجزه عن إدراكه مع انا نعلم أن الوسط منبع الأنوار والأشعة، فظهر تعلق الإدراك البصري بما في طرف الإفراط والتفريط من الخفاء التام، والظهور التام متذر... فكذلك العقول والبصائر

إنما تدرك المعقولات والمعلومات المتوسطة في الحفارة والعلو، وتعجز عنه المعقولات الحقيرة مثل مراتب الأمزجة والتغيرات الجزئية على التعين والتفصيل كالنماء والذبول في كل آن، وعن إدراك الحقائق العالية القاهرة أيضاً مثل ذات الحق جل جلاله وحقائق أسمائه وصفاته إلا بالله.

فظهر أنَّ العلم الصحيح لا يحصل بالكسب والعمل، ولا تستقل القوى البشرية بتحصيله ما لم يجد الحق بالفيض القدسي الغيبي والإمداد بالتجلي النوري العلمي الذاتي» انتهى كلامه.

### ❖ التمييز بين مقامات ثلاث

وحتى يتضح حال كلام القونوي لابدَّ أن نبين أنَّ الكلام تارة في دستور العقل ونهجه في إدراك حقائق الأشياء بمعزل عن مقام التطبيق، وأخرى في ما تتوقف عليه الممارسة والتطبيق لدستور العقل ومقدمات وجودها، وثالثة فيما هو قائم بين من حمل لواء الفكر وخاص عباب العلم من ممارسة ذلك النهج ومراعاة دستور العقل؛ إذ في كلام القونوي خلط بين المراحل الثلاثة كما هو حال كل من تكلم في النقض على دستور العقل من الخلط، وبالتالي الوقع في الإجحاف بحق العقل وتحميله أعباء من انحراف عن رعيته وتمرد على دستوره، أو وصمِّه بالتطاول على ما هو خارج عن حريمه مما يأبى العقل بنفسه أن يخوض فيه، إذ ليست حدود العقل مفروضة عليه من خارج، وإنما هو بنفسه عاقل لحدوده خائض فيما له الخوض فيه، ومحجوم عما أخرجه عن حرم مملكته.

### ❖ المقام الأول

أما الأولى فقد قررنا سابقاً في الباب الأول ومتفرقات الباب الثاني قانون

العقل، ونعيد بتفصيل هو أخص بالمقام فنقول:

### ◇ خصائص الكون والتحقق

إن من المعاني ما هي هي في نفسها بمعزل عن أي ظرف تحقق، وذلك لكونها تصف التحقق والكون بما هو كون وتحقق فيما وأينما فرض، فهي معاً موطنها وظرف فعليتها العقل، ومنها اكتسب صفة عقليته، إذ يادرake إياها عقل الإدراك عن أن ينزع عن الإستقامة في انحكاء ما ينبغي أن يكون عليه فعل الإدراك، وبالتالي انحكاء ما هي عليه الهويات حسية كانت أو غير حسية من حيث هي هويات، أي أشياء بالفعل كما تبينا ذلك مفصلاً في الباب الأول.

وادراك تلك المعاني يبدأ مما هو بين نفسه واضح الكنه بذاته؛ كمعاني الثبوت والإنتفاء والفعالية، والإمكان والوجوب والإمتناع، والوحدة والكثرة، والماهية والهوية، والعالية والمعلولية، والستوخية والقابلية، والضدية والنقيض، سواء في إدراك صرفاً وكنها أو ما يتفرع عليه من إدراك مقتضياتها من الإرتباطات فيما بينها، فيتدرج مما هو واضح بنفسه من المعاني بكنها إلى إدراك كنه ما يتربّع منها، ويتوسط ما هو بين الإقتضاء منها أي الإرتباطات فيما بينها في تبيّن ما هو غير بين مما يرتبط بها.

ولمكان مدركيّة كنها كانت المعاني المركبة منها مدركة بالكنه بتوسطها، وكانت مقتضياتها ولوازمها مدركة كذلك، ولذلك كان التدرج في الإدراك من المبادئ إلى ما يُبيّن إليها؛ إذ معلومة المبدء بكنها تقتضي العلم بما يستلزمها علمًا بالكنه وبما هو هو في نفسه.

## ◊ خصائص الذوات

ومن المعاني ما هي هي بالفعل هويات، موطن فعليتها خارج العقل تنحكي فيما هي في نفسها للعقل بأحد طريقين إما بأن تعلم علتها وكته مبدئها، فتعلم هي بالكته تتبعاً بتوسط العلم بمبدئها، إذ المعلول من سُنْخ علتها، ومتى ما علمت العلة علم ما تقتضيه ويصح فعلها إياها، وإنما من طريق معلوماتها وأثارها، فيتدرج منها إلى مبادئها وصولاً إلى أوائل المبادئ المؤتلفة لعلتها، فتعلم العلة بالكته تتبعاً للعلم بما تألفه من الخصائص المقتضية لتلك الآثار المتدرج منها إليها.

## ◊ الذوات أقسام كمالية متفوّطة

فحيث إنَّ كُلَّ خصوصية من حيث هي وحدانية الأثر، كما تقرر في قاعدتي العلية والسنخية وتعدد الأثر سنخاً تابعاً لتعدد الخصوصية كذلك، وتعددها موجب لتعددها كذلك، فمتى ما علم الأثر أو اللازم بكته علم المقتضي والمنشأ بكته؛ لأنَّه في كنه ليس إلا من حيث اقتضائه له، فمتى ما علمت آثار الهوية المختلفة سنخاً علمت خصوصياتها المؤتلفة لها التي بها مؤتلفة كانت هي هي، فليست الخصوصية شيئاً وراء مبدئية الهوية لذلك الأثر، فإنَّ كان للمبدأ إسم عبر به عن الخصوصية المقومة للذات، وإنَّ كان إسم أثرها من حيث هو فعلية استعداد الهوية له معبراً عن مبدئه.

وحيث إنَّ كُلَّ ما يمكن أن يكون بالفعل وهوية ما فهو متوقف على كونه في ذاته قسطاً كمالياً ما هو ذاته وحقيقة، ولذا كان ما يمتنع فرض تتحققه ومحال فعليته لا ذات ولا حقيقة له، فلذلك كانت الحقائق والذوات متصنفة ضمن أنواع تحكى الأقسام الكمالية، أي الماهيات التي تصير بالفعل بتوسط

مبدأ الكل الذي هو بالفعل لذاته، بمعنى أن كماله الممحض وغناه المطلق منشأ لحمل الفعلية والتحقق بالذات عليه؛ أي كونه هوية بذاته وهو هو لذاته، عنده تقف سلسلة التحقق تصاعديا وإليه تستند تنازليا.

وبما أنّ الهويات متفاوتة في حقائقها من حيث قسط كمالها فكانت الذات العاقلة أكمل من غير العاقلة، والعاقل بالفعل أكمل من العاقل بالقوة، والعاقل بالفعل بذاته وهو مبدأ العالم أكمل من العاقل بالفعل بغيره، وبما أنّ الإنسان هو ذات عاقلة بالقوة وبالتالي عقله بالفعل ليس لذاته ولا بمحض إفاضة غيره العاقل بالفعل، وإنما لصار عاقلا بالفعل وهو تناقض محال، بل تتوقف فعلية الإدراك على الإرتباط بين الذات الإنسانية والحقائق المتواخى عقلها بالفعل؛ ولذا كان لابدًّ للذات الإنسانية من أدوات للإرتباط بما لا يكفي ممحض العقل بالقوة للإرتباط بها، كما في الحقائق المادية؛ فكانت الحواس وسائل متحققة للإرتباط بتلك المحسوسات، بحيث تنفعل الحواس عنها بنحو الحكاية لأثر المحسوسات وخصائصها، كما فصلنا في حقيقة الإدراك الحسي ودور العقل في الحكم بالمطابقة، ثم التحليل والإنتقال من اللوازم إلى الملزومات، ومن الآثار إلى المبادئ بتوسيط قوانين العقل النفس أمرية، فيصير عاقلا بالفعل بعد العقل بالقوة.

وأما الإرتباط بما ليس بمادي محسوس من الحقائق التي هي هويات فإنما ينحصر من حيث ما تقتضيه قواعد التحقق والكون المدركة بذاتها عند العقل بلا توسط.

ومن هنا نقول حيث إنَّ كنه مبدأ العالم مجهول لنا، وإنما علمنا بمبدئيته بمقتضى قانون العلية الراجع إلى قانون امتناع التناقض، أما ما هو بالكتن فهو لهذا

ما هو خارج حدود العقل، إلا من حيث أصل كونه وما تستتبعه خصوصية مبدئيته للهويات من ذاته من الغنى المطلق والكمال اللامتناهي المقتضي لانزاع عنوان فعليته بذاته، أو ما يعبر عنه بوجوب الوجود.

### ◊ الفرق في العلية بين المبدأ الأول والمحسوسات

ثم إنه فرق بين علية المبدأ الأول لسلسلة الكائنات وعلية المحسوسات فيما بينها؛ إذ علية المبدأ الأول بالإبداع والإنشاء، وهي لا تكون دليلاً على أزيد من لزوم كون المبدأ الأول في نفسه كاملاً لا نقص فيه ولا فقد يعتريه -جل وعلا- فلا كثرة للخصوصيات في ذاته؛ لأن الكثرة تأتي من الحدود التي تقتضيها محدودية الكلمات، وبالتالي متى ما تكثرت الحدود للكمال تكثرت خصوصيات الذات.

ثم من كمال المطلق علمنا بضرورة كون أولى المعلولات بالصدور أولوية ضرورية، هو أعلى قسط كمالي يمكن أن يكون عليه المعلول من حيث هو معلول له، واحتياج صدور الذوات الأخس كاماً إلى ما يصح اقتصار المبدعات والكائنات من المبدأ الأول على حدود قسطها، ولذلك كان تسلسل المعلولات في الصدور مصححاً لاقتصر الإبداع والإنشاء على ذلك القسط الكمالي بحدوده الموجبة لتكرره في ذاته، وقد بينا ذلك في الباب الأول.

أما علية المحسوسات فيما بينها فليست بالإبداع والإنشاء؛ فإن المحسوسات هي بالفعل من حيث موادها الحاملة للخصوصيات بمعزل عن العلية والمعلولة بينها، وإنما ما هو ليس بالفعل هو آثار الإرتباط القاضية بتبدل خصوصياتها بالإنفعال في ما بينها، وليس الإرتباط فيما بينها

شيئاً غير التعدي لخصوصية المحسوس إلى محسوس آخر بحيث ينفعل بها الآخر، فتنتج تبلاً في خصوصيات المنفعل، هي نتاج الإرتباط بين خصوصياتهما ولذلك كانت آثار المحسوس نتاج انفعال خصوصيات محل أثره بخصوصياته، فمتي ما حصل ارتباط الحس بالإنفعال بالمحسوسات بخصوصياتها واستعاناً العقل بما تجلبه الحواس من الصور بالتحليل والإنتقال من اللوازم إلى الملزومات ومن الآثار إلى مبادئها اكتشفت للعقل ما تكتنفه ذوات تلك المحسوسات من خصوصيات، وبالتالي علم بكنهاه وذلك لعدم كون تلك الخصوصيات شيئاً زائداً على مبدئيتها لتلك الآثار والإنفعالات كما تقدم.

## ❖ المقام الثاني

هذا بالنسبة إلى دستور العقل وكيفية عمل العقل في نفسه وبالاستعانة بالحس، أما كيفية تطبيق ذلك فيتوقف على تصفح آثار المحسوس واختبار آثاره من خلال ارتباطه بغيره، أو من خلال خضوعه للفحص التجريبي بتحليل مكوناته المادية، فإذا ما تم الإختبار واستوفى التفحص لأنحاء تأثيراته كانت مهمة التحليل والفصل بين الآثار والمبادئ للعقل، فتنكشف له خصوصيات المحسوس وكنهه.

وبالتالي فإن إدراك حقائق المحسوسات ليس بالعقل فقط، بل بالاستعانة بالفحص التجريبي والفحص التجريبي ليس سهلاً دائماً، بل قد يكون في غاية التعقيد، لأن العقل يكتفي من الحس بالحس الساذج والتتصفح العابر، فإنَّ مادة عمل العقل في التحليل بين الآثار والمبادئ تستقى من الحس، وبالتالي يجب استيفاء التجريب حتى يتسمى للعقل الحكم بما هو كنه الشيء المحسوس.

فليست دعوى العقل بأنَّ له شأنية إدراك حقائق الأشياء أن ذلك متيسر له بسذاجة فإن ذلك لم يدعه العقل لنفسه، بل حكم بخلافه أي بتوقفه على الفحص البالغ في مقام التجريب، لتحصيل مادة التطبيق العقلي للدستوره تحصيلاً للعلم بحقائق الأشياء المحسوسة.

المقام الثالث ◇

هذا فيما ينبغي أن يكون عليه تطبيق نهج العقل في اكتناه حقائق المحسوسات، أما حال ما هو واقع من أدعية العقل وأنصاره في مقام التطبيق لقواعدــ فمضافا إلى أنه لا يصلح معيارا لتقدير دستور العقل وإنما دستور العقل، هو الذي يقيم ذلك التطبيق من حيث كونه صحيحا أو فاسداــ فإنه يجب الفصل بين من انتحل صفة النصرة للعقل فظلمه بأن نحله ما لم يدعه العقل لنفسه، فوقع مدعاوــ النصرة بالإختلاف والنزاع، وبين من هم أنصار العقل على التحقيق ممن وفوا للعقل في تطبيق دستوره بحدودــه فإن الخلاف بينهم محالــ.

ومما تقدم يظهر حال ما ذكره القوني فيما يتعلق بالمقام، وكذا ما ذكره الفناري في مصباح الأنس من الإشكالات على اعتماد العقل وسيلة للإدراك تبعاً لشيخه الطائي، على أنه لنا عود معهم حين الكلام على ما اعترض على الضوابط المنطقية لتحصيل الحمل الذاتي والحمل المقولي.

## ٢. العلم بما لا يناله الحسُّ

إنَّ ما تقدم في المسائل السابقة من الباب الثاني وما سبقه في الباب الأول يظهر بجلاء أنَّ ما هو صادق وواقعي ليس محصوراً بعالم الحس وعالم التحليل العقلي للمدركات الحسية، بل إنَّ واقعية الحس في الإدراك منوطه

بواقعية جملة من القضايا التي يدركها العقل بمعزل عن الحس، كقواعد العليمة والستخية والقابلية وما يترب عليها من إدراك ضرورة مبدئية العالم لما هو غني مطلقاً، إلا أنَّ الخوض في تفاصيل ذلك وما يترب عليه من قضايا أخرى -تُعدُّ من قضايا الحكمة النظرية- يخرجنا عن موضوع الكتاب من الكلام على منهج العقل وضوابط الإدراك، إلا أننا نشير إلى أنَّ التمييز الواقع بين العلم كمجموعة قضايا تصف الواقع المحسوس وقوانينه، أي خصوص العلوم التجريبية وبين الفلسفة والحكمة، أو القضايا الميتافيزيقية كمعارف لا مجال للتدليل عليها وتبريرها، إنما هو تمييز زرع بذرته دايفيد هيوم حينما دعا لرمي كل الكتب التي لا تتحدث عن العلوم التجريبية والرياضية في النار، لأنها وهم وسفطة، ونحن قد بينما حال هذا الرجل ومشكلاته العلمية المصطنعة ليكون مؤسساً للسفطة الحديثة ورائد التشكيك الساذج، وليست كل البحوث اللاحقة سواء ما وقع من كانط الذي لم يفترق عن سابقه كثيراً وإن كان أنفع وأهداً أو ما وقع من جماعة كثيرين ضع التاريخ من كثرة ما كتبوا وتكلموا بما لم يكشف عن أزيد من عجزهم، ولم يقدم سوى تكثير للغبار الذي أثاره هيوم من قبلهم، فليست أفكار لودفيك فتنجشتين وأعضاء جماعة فيينا سوى دعابات مشاغبية يكفي المتبصر بما قدمنا ليطلع على حالها، فلنسنا في صدد تعداد النظريات وأصحابها؛ فإنَّ ذلك مسطور بوفرة في أغلب الكتب المتداولة والتي جعلت من كتب المعرفة كتب أنساب تحصى فيها الأفكار ومرددها وأتباعهم، ومدى كثرة الأنصار المقيمين على الوفاء لها، بل هي أشبه بكتب الأدب التي تعرض أشعار الأدباء وأراجيزهم لتبقى واقعيتها وقيمتها في حدود الأوراق التي تقرأ.

## ❖ مأساة

لقد عاث بنو الإنسان في الفكر فسادا حتى بالغوا في القول شططا، وأسرفوا في التنظير سخفا، وأوغروا في التحليل سفها، حتى انتفخت ذواتهم بالتملق، وتعاظمت عقولهم بالتخرق، فضجّت من ترهاتهم العقول، وضاقت من خبطهم الصدور، وانكمشت من تيههم النفوس.

إلا أنَّ للعقل رواسي تأبى التزحزح والإنسار، تفتتت على اعتابها ضلالات الغارقين.

وما أقبح المرء حيث يعجز عن فهم ما يعرض عليه، ويتحير في تبرير ما وصل إليه، فيمعن في الرد والإنكار، والتسخيف والإسفاف، فليته وقف ثم نظر، فامعن ليري، أن الحكم بالإثبات ليس أولى من الحكم بالنفي في الحاجة إلى الدليل، فلا العجز عن الفهم دليل بطلان المعجوز عنه، ولا نفور النفس من فكرة عرضت يكفي لدحض المنفور منه، فلعل القصور غالب، وعن أُس الحقيقة عازب، فإن الناس أعداء ماجهلو.

ولكن ما عساي أقول وقد أصاب فطرتهم القحط والذبول، واختفت الحكمة من نتن أفكارهم، وزي اهترئ عرش العقل من أسفين أحکامهم.

وأشد ما يوجب القذى ويحتلب القوى زمر من المجترين وطوابق من المنشدين، قد تاهوا عن جواهر بين أناملهم نمت، ونفضوا عنهم بريق العزّ وربطاً أعناقهم بحبيل الذل، فصنعوا للغرب تمثلاً عبدوه وندرو السجود حتى الفنا.

على أنَّ لنا في آخر البحث كلاماً يتصل بالمقام حين التعرض للسهام التي تعرض لها العقل والعقلانية فانتظر.

**الفصل الخامس:**

## **نقض المنطق**

- نقض القوноي
- نقض ابن تيمية الحراني
- إشكالات الإسترابادي
- إشكالات دعاة المنطق الرمزي
- الكلام على التجربة والحدس والإستقراء



## **نقض المنطق**

### **وطئة**

قد سطرنا فيما سلف في الباب الأول قوانين العقل ودستوره في تحصيل غرضي الإدراك، العلم بكنه الأشياء وما يحمل عليها حملا ذاتيا أوليا، والعلم بما يرتبط بها ويحمل عليها حملا مقوليا، إلا أن قافلة الزمان قد حذفت إلى شاطئنا جملة من الإستفكريات التي عدها زمر المقلدين وحملة مزامير المنشدين إشكالات واعتراضات، هلل لها من هلل، وتفاخر بها من تفاخر، ونحن نختار منها أكثرها رواجا سواء تلك التي اتحف ابن تيمية الحراني بها مريديه في كتابه الرد على المنطقين، أو ما سطره القونوي في رسالته إلى الطوسي، أو ما كثر الكلام حوله بين المستفكرين من مشكلة الاستقراء وتفاهة القياس من دعاه المنطق الوضعي أو الرمزي أو غيرها من التسميات، وإليك فيما يلي تبديد خيالها، وإيقاظا من أحلام ربما أنس حالموها التباكي بها.

### **١. نقض القونوي**

ذكر القونوي في رسالته إلى الطوسي أمورا تتعلق بالمنطق نذكرها فيما يلي:

«وأما القانون المرجوع إليه عند أهل الفكر فهم مختلفون فيه أيضاً من وجوه: أحدها في بعض القرائن وكونها ممنتجة عند بعض وعقيمة عند غيرهم، وثانية حكمهم على بعض ما لا يلزم عن القضايا أنه لازم، وثالثه اختلافهم في الحاجة إلى القانون والإستغناء عنه من حيث إنَّ الجزء النظري منه ينتهي إلى البدائي، ومن حيث إنَّ الفطرة السليمة كافية في اكتساب العلوم ومعنى عن القانون، ولهم فيما ذكرنا اختلافات كثيرة لسنا ممن يستغل بإراده؛ إذ غرضنا التنبية والتلويع.

وآخر ما تمسك به المثبتون من فعنته الأولوية والإحتمال، فقالوا إنَّ نجد الغلط لكثير من الناس في كثير من الأمور وجداً محققاً مع احتمال وقوعه أيضاً فيما بعد، فاستغناء الأقل عنه لا ينافي احتياج الكثير إليه، وأما الأولوية فاحتاجوا بها جواباً لمن قال لهم بأنَّ القانون ينقسم إلى ضروري ونظري، وأنَّ الجزء النظري مستفاد من الضروري، فالضروري إنْ كفى في اكتساب هذا القانون كفى فيسائر العلوم وإنْ افتقر الجزء الكسيبي منه إلى قانون آخر فقالوا: الإحاطة بجميع الطرق أصون من الغلط، فتقع الحاجة إليه من هذا الوجه عملاً بالأحوط، وإصابة بعض الناس في أفكاره لسلامة فطرته في كثير من الأمور، وبعضهم مطلقاً في جميعها بتأييد إلهي خص به دون كسب، لا تنافي احتياج الغير إليه، ونظير هذا الشاعر بالطبع وبالعرض، والبدوي المستغنى عن النحو بالنسبة إلى الحضري المترتب.

ونحن نقول بلسان أهل التحقيق إنَّ القليل الذي قد اعترفتم باستغنائه عن ميزانكم لسلامة فطرته وذكائه نسبته إلى المؤهلين للتلقى من جانب الحق والإغتراف من بحر جوده والإطلاع على أسرار وجوده في القلة، وقصور الإستعداد نسبة الكبير المحتاج إلى الميزان، فأهل الله هم القليل من القليل.

ثم إنَّ العمدة عندهم في الأقىسة البرهان، وهو إنَّي ولمَّي، وروح البرهان

وقطبه هو الأوسط، واعترفوا بأنه غير مكتسب ببرهان وأنه من باب التصور لا التصديق، فينحل مما ذكر أن الميزان أحد جزئيه غير مكتسب، وأن المكتسب منه إنما يحصل بغير المكتسب، وأنَّ روح البرهان الذي هو عمدة الأمر والأصل الذي يتوقف تحصيل العلم المحقق عليه في زعمهم غير مكتسب، وأنَّ من الأشياء ما لا ينتظم على صحتها وفسادها برهان سالم من المعارضة، بل يتوجه عليه إشكال يعترض به الخصم، ومع ذلك فلا يستطيع أن يشكك نفسه صحة ذلك الأمر هو وجماهير كثيرة سواه.

وهذا حال أهل الأذواق ومذهبهم حيث يقولون إنَّ العلم الصحيح موهوب غير مكتسب، وإنَّ المتحصل لنا بطريق التلقي من جانب الحق وإن لم يقم عليه البرهان، فإنه لا يشككنا في مشكك ولا ريب فيه عندنا ولا تردد ويوافقنا عليه مشاركونا من أهل الأذواق، وأنتم فلا يوافق بعضكم بعضاً إلا لقصور بعضكم عن إدراك الخلل الحاصل في مقدمات البراهين التي أقيمت لإثبات المطالب التي هي محل الموافقة.

... فقد بان أنَّ العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري، وهذا مع أنَّ الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر وسلامتها في زعم المتمسك بها بالنسبة إلى الأمور المحتملة والمتوقف فيها؛ لعدم انتظام البرهان على صحتها وفسادها يسيرة جداً، وإذا كان الأمر كذلك فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده متعدد مطلقاً أو في أكثر الأمر<sup>(١)</sup>.

#### ❖ الفرق بين القانون والتطبيق

هذا كلام القوني، ووضوح حاله يغني عن ردء بعد التبصر بما سبق

ذكره في الباب الأول، وما مضى من الباب الثاني، ولكن نزيد هنا أنَّ القانون العقلي هو سلوك العقل في التفكير بالنحو الذي يضمن له ضماناً يقينياً الوصول إلى نتائج يقينية، وبالتالي لا يمكن فرض سير فكري للعقل في عرض هذا القانون، بل دعوه الفاظ لا يعنيها مدعوها، بل إما أن يسير الفكر طبق ذلك القانون أو يصمت أو يتراجع خبط عشواء، وهذا جليٌ مما تبيناه سابقاً، ولكن فرق بين الحاجة إلى تعلم القانون وال الحاجة إلى نفس القانون، فقد يكون الإنسان بريئاً من مشوهات فطرته مستقيماً في ثقابة نظره فيدرك ذلك القانون من مبادئه إلى نتائجه دون الحاجة إلى التعلم، بل يطبق القانون من وحي نباهته وهذا تأكيد لضرورة المنطق لا خدش فيه، فالخلط بين مقام توقف التفكير الصحيح على اعتماد القانون وبين مقام التعلم لا يليق بأحد فعله.

ثم ما ذكره من الإختلاف بين المنطقيين فهو من أضغاث أحلام المتمتنطقيين وأنت اطلعت على ما سطرناه فهل للخلل إلى ساحته سبيل وهل يختلف فيه عاقل مع عاقل.

### ◆ افتراء وادعاء

أما ما وصم به البرهان (من كون الحد الأوسط غير مكتسب) فلا ينطبق إلا على أوائل البراهين الذي تكون فيه المقدمتان بذاتها بنفسهما، فالحد الأوسط بين الثبوت للأصغر والأكبر أو العكس بحسب الشكل المستدل به من أشكال القياس، ويكون واسطة في إثبات النتيجة في الإنْي، وفي ثبوتها وإثباتها في اللْمَي، وبالتالي كيف يصمُّ البرهان بالخلل من اصطدام الخللُ فهمَّه له.

وأما ما حكاه عن بقاء الإعتماد على البرهان مع التسليم بعدم الدفع للإعتراض فهو خلط بين البرهان ومطلق الدليل؛ فإنَّ البرهان لا يجتمع مع إمكان الإعتراض إليه وإلا خرج عن كونه برهاناً؛ إذ البراهين المتسلسلة لا تغفل حداً أو سط فكيف يتصور الإعتراض إلا بتجويز التناقض؟ وكيف يتصور بقاء اليقين مع عدم القدرة على دفع الإعتراض إلا من المقلدة المرتلين للبراهين دون برهنة؟ وليس يليق بالقانوني أخذ هذه الحكاية المتناقضة في نفسها ذريعة لتبرير افتقار البرهان إلى دعاوى مدعى الكشف والتلقي من الكامل المطلق تقدست أسماؤه.

ولست أقول إنَّ ذلك غير ممكن، بل إنَّ وقع فإنه سيكون بتوسط الواسطة ثبوتاً، وبالتالي يكون تعليماً يستمد العقل يقينه من الإدراك للواسطة ثبوتاً، ولن يكون بينه وبين الإدراك لها من غير طريق الكشف أي فرق.

وإن كان كشفاً بدون الواسطة في الثبوت كان إخباراً وليس تعليماً، والعلم به على حد العلم الحاصل من الأخبار القطعية الصدور والدلالة على فرض تسليم قطعية المنشأ وواقعيته، وليس من تسوييات الشياطين وتمنيات المتحاملين على العقل.

إلا أنَّ العلم بتوسطها سيكون قابلاً للتزلزل مالما يلتفت العقل إلى البرهان الإنبي بصحابة اللهم الموجب لذلك العلم، **والنتيجة** أنَّ مدعى الكشف كغيره يحتاج إلى البرهان العلمي أو الإنبي بصحابة اللهم حتى يتأنى له تحصيل العلم اليقيني. على أنَّ الكشف المدعى كيما كان لن يكون إلا حصولاً في العقل، لأنَّ فرض خلافه وقوع في التناقض، لأنَّ العلم من غير الفاعل للأشياء يستحيل

أن يكون على حد العلم من فاعلها، فإن الأشياء عند فاعل الأشياء ومنتشرها حاضرة عنده وجداً لأنها فعله كحضور أفعال الإنسان عنده لأنها فعله وعدم توسط صورتها في العلم بها وإن أمكن حكايتها بصورتها، أما غير الفاعل فانكشف ما ليس فعلاً له دائماً بصورته، وإلا أنقلب كونه فعل له وهو فاعل وهو تناقض محال.

هذا وقد أكثر القوني والفناري والطائي التشديد على الاختلاف بين دعاء المنهج العقلي؛ وذلك كما قدمنا خلط بين العقلاء حقيقة ومدعى التعلق، فليس كل من كتب في المنطق صار منطقياً، وليس كل من كتب في الحكمة صار حكيناً، مما أكثر ما كتبه المتكلمون من كتب المنطق؛ كالحاشية والشمسية والمطالع والسلم وشروحاتها الكثيرة، إلا أنها كلها تحريف المنطق لا المنطق، كيف؟ وغاية المنطق البرهان لتحصيل اليقين بالمعنى الأخص الذي أغفلوه وطمسوا معالمه، وأثروا من الكلام في فضول الكلام، فزهدوا الطالب في المنطق وأدخلوا الريبة في نفسه.

وكان الأجدى بدعاة الكشف منهجاً أن يصبووا جهدهم على تبيان طريقهم وأسسه، بدل أن يتعرضوا لما تقدس أن ينال بأوهام المشككين.

وبالجملة فرق بين الإذعان النفسي الذي يحصل من المعنمات والإخبارات الخطابية والأراجيز الشعرية والحكايات الأنيسة، وبين اليقين العقلي المستتبع للإذعان النفسي متى ما أعطيت زمام الحكم للعقل العملي على باقي المنازعات والمعانعات، كما أعطيت الحكومة للعقل النظري على باقي قوى الإدراك، والذي يروج له في كلام القوني هو الأول، والذي يسعى العاقل بما هو عاقل إليه هو الثاني.

## ٢. نقوض ابن تيمية الحراني<sup>(١)</sup>

ذكر الحراني في كتابه الرد على المنطقين العديد من الإشكالات التي بدل أن توصله إلى بغيته كانت واسطة في فضحه، وإليك جملة منها:

### ❖ الإشكالات على الحد

«إنَّ الحَدَّ مُجْرِدَ قُولُ الْحَادِّ وَدُعْوَاهُ إِنَّهُ إِذَا قَالَ حَدَّ الْإِنْسَانَ مثلاً الْحَيْوَانَ الناطق أو الضاحك فهذا قضية خبرية، ومُجْرِد دُعْوَى خلية عن الحجة، وإنْ قيلَ إِنَّ الْحَدَّ لَيْسَ الْجَمْلَةُ الْخَبَرِيَّةُ، وإنما مُجْرِد قُولُكَ حَيْوَانٌ ناطقٌ، وهذا مفرد لا جملة...إِذَا قَدِرَ أَنَّ الْحَدَّ هُوَ الْمَفْرَدُ فَالْمَفْرَدُاتُ أَسْمَاءٌ، وَغَيْرَةِ السَّائِلِ أَنْ يَتَصَوَّرَ مَسْمَاهَا، وَلَكِنَّ مَنْ أَيْنَ لَهُ إِذَا تَصَوَّرَ مَسْمَاهَا أَنَّ هَذَا الْمَسْمَى هُوَ الْمَسْؤُلُ عَنْهُ، وَأَنَّ هَذَا الْمَسْمَى هُوَ حَقِيقَةُ الْمَحْدُودِ، وَدُعْوَى الْمَدْعِيِّ أَنَّ الْحَدَّ مُجْرِدَ الْمَفْرَدِ الْمَقِيدِ كَدُعْوَاهُمْ أَنَّ التَّصَوُّرَ الَّذِي هُوَ أَحَدُ نُوَعِيِّ الْعِلْمِ هُوَ التَّصَوُّرُ الْمُجْرِدُ عَنْ كُلِّ نَفِيٍّ وَإِثْبَاتٍ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ مِثْلَ هَذَا لَا يَكُونُ عِلْمًا عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَقَلَاءِ، بَلْ إِذَا خَطَرَ بِبَالِ إِنْسَانٍ شَيْءٌ مَا وَلَمْ يَخْطُرْ لَهُ ثَبَوْتُهُ وَلَا انتِفَاؤُهُ بِوْجَهٍ مِنَ الْوَجْهِ لَمْ يَكُنْ قَدْ عَلِمَ شَيْئًا؛ مِثْلُ مَا خَطَرَ لَهُ بَحْرٌ زَبْقٌ أَوْ جَبَلٌ يَا قَوْتَ خَاطِرًا مُجْرِدًا عَنْ كَوْنِ هَذَا التَّصَوُّرَ ثَابِتًا فِي الْخَارِجِ أَوْ مُتَفَيِّضاً مُمْكِنًا أَوْ مُمْتَنِعًا، فَإِنَّهُ أَنْ جَنْسُ الْوَسَوَاسِ لَا مِنْ جَنْسِ الْعِلْمِ»<sup>(٢)</sup>.

### ❖ بدعة التصور

أَنْتَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ أَحَدَ غَرْضِيِّ الْمَنْطَقَ هُوَ الْوَصْوُلُ إِلَى إِدْرَاكِ مَا يَحْمِلُ عَلَى الشَّيْءِ بِالْحَمْلِ الذَّاتِيِّ الْأَوَّلِيِّ؛ أَيْ مَا يَشَكَّلُ مَعَهُ قَضِيَّةُ حَمْلِيَّةٍ؛ فَمَتَى مَا انْكَشَفَ حَدَّ الشَّيْءِ بِالْطُّرُقِ الْمُوَصَّلَةِ إِلَيْهِ كَانَ انْكَشَافَهُ مِنْ حِيثِ هُوَ حَالٍ

(١) راجع في هذا الشأن كلامه في كتابه الرد على المنطقين.

(٢) ص ٢٨.

لحقيقة ومقومات ذلك الشيء، فيكون مدركا بما هو محمول عليه بالحمل الذاتي الأولي.

أما ما ذكره من كون التصور الساذج وبشرط عدم الحكم أحد أقسام العلم رغم خلوه عن أي التفات إلى ثبوته أو انتفائه فهذا ما ينبغي أن يورده على المتكلمين؛ فإنه من بدعهم فهم الذين حرفوا تقسيم العلم إلى التصور الساذج الحالي من الحكم والتصور مع الحكم، مع تفسيرهم للحكم بمحض لحاظ المطابقة للواقع، أما المناطقة والحكماء فنظرهم في المسألة ما سطرناه مفصلا في الباب الأول، من أن الإدراك منه ناقص ومنه تام، والتام منه بسيط ومنه مركب، والموصى إلى البسيط هو الحد، والموصى إلى المركب هو البرهان، ففرضهم يتعلق بالإدراك التام حسراً.

ولذا فعندما قسم العلم إلى تصور وتصديق لم يرد من التصور الإدراك الناقص كما نبهنا عليه في الباب الأول، بل أريد القسم الأول من الإدراك التام؛ أي إدراك صرف الشيء من حيث ما هو في نفسه ومحض ذاته بالإستغراق دون لحاظ خروج أو لحاظ عدم خروج ما عداها عن المدرك، وإن كان خارجاً قهراً من جهة المغفولية عنه؛ ولذا لم يكن من شأن المدرك كذلك أن يحكم أولاً يحكم عليه بشيء غيره، فهو تصور مع عدم الحكم عندما لأحد طرفي النقيض، ولكنه ليس مع عدم الحكم من باب الملكة وعدمه؛ لأنه لا شأنية للملحوظ من حيث ملحوظيته بالإستغراق وبصرف ذاته أن يلاحظ مقولية أو عدم مقولية غيره عليه.

ومن هنا ينجلبي أن المراد من الحكم في كلماتهم بحسب الإصطلاح ليس محض الإدراك من حيث حال المدرك في الواقع ونفس الأمر، بل واقعية

ثبتت مقولية شيءٍ لشيءٍ، وحيث إنَّ المتصور والمدرك بالنحو البسيط ليس من شأنه بما هو كذلك لحاظ ثبوت أو عدم ثبوت شيءٍ له، فإنَّ تقييده بعدم الحكم ليس من باب عدم الملكة، بل من باب عدم النقيض قهراً؛ لعدم إمكان خلو الواقع عن أحد النقيضين كما مرَّ مفصلاً.

ومن هنا صَحَّ تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، ثم جعل المنطق باحثاً عن الموصى إلى التصور هو سبيل تحصيل الحد والموصى إلى التصديق هو البرهان.

ولكن المتكلمين وأسباب عديدة أقلها تكفهم لما لا يعنيهم وتنطحهم لما ليس بمقدورهم لما وجدوا قول جملة من الحكماء بأنَّ العلم منقسم إلى تصورٌ خالٌ عن الحكم وتصورٌ معه حكم فسّروا التصور الحالي عن الحكم بمطلق الإدراك واللحاظ بشرط عدم الحكم، وفسّروا الحكم بمحض لحاظ المطابقة للواقع، فوقعوا في التناقض بجعل أحد قسمي المنطق موصلاً إلى إدراكٍ ناقصٍ مخلوط بالجهل بحاله واقعاً، مع أنَّ هذا النحو من التصور لا يطلب في المنطق، ولا يصلح أن يكون حداً وحكاية لما هو الشيء في نفسه.

ولأجل ذلك عدلنا عن سلوك الطريق المعهود لما ناله من التشويه على يد المتكلمين، فقممنا بإعادة التأصيل خصوصاً، وأنَّ المعلم الأول الذي فاز بشرف التدوين لعلم المنطق ليس في كلامه عين ولا أثر لهذا التقسيم، وإنما أول ما وقع في كلام الفارابي من الحكماء وتبعه على ذلك اللاحقون، وقد كان مراده ما ذكرنا بالضرورة، إلا أنَّ تشويه المتكلمين أوجب الخلط على المتعلمين، بل حتى على بعض المتكلففة المقلدين واقتضى المقام التنبيه والتقويم.

وليعلم أنَّ أكثر ما يقوم الحراني بالإشكال عليه فهو مأخوذ من متنمطة المتكلمين المتكلفين لما لا يعنيهم والمنتظحين لما ليس بمقدورهم، فأورثوا جهلاً في لباس العلم فغرّوا وأضلوا من أضلوا، قال:

«إنهم يقولون الحدّ لا يمنع ولا يقوم عليه دليل، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة بخلاف القياس فإنه يمكن فيه الممانعة والمعارضة (فيقال إذا لم يكن الحادُّ قد أقام دليلاً على صحة الحدّ امتنع أن يعرف المستمع المحدود به إذا جوز عليه الخطأ...). ومن العجب أنَّ هؤلاء يدعون أن هذه طريقة عقلية يقينية»<sup>(١)</sup>.

### ❖ حقيقة الحد

وهذا من أماليح الحراني وطرائفه، وربما من تشويهات المتكلمين وتحريفاتهم التي أخذها عنهم ليشكل عليهم.

والحقيقة أنه وكما ذكرنا أنَّ الحدّ لا يمكن أن يقع نتيجة برهان؛ أي أن يقام عليه البرهان بنحو تكون نتيجته الأصغر والأكبر حداً للأوسط؛ لاستلزم الدور وتوقفه على معلوميته برتبة سابقة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ الحدّ لا برهان عليه، بمعنى أن لا طريق يقيني للعلم به؛ فإنَّ هذا خلف أصل دعوى المنطق من كونه تبييناً لطريق العلم بحقائق الأشياء، وما يحمل عليها بالحمل الذاتي الأولي علماً يقينياً، وبالتالي ولعلَّ ما أوقع الحراني في ذلك قراءته لعبارة (إنَّ الحدّ لا يمكن إثباته بالبرهان) فحملتها على المعنى الثاني، والحال أنَّ مرادهم تصريحًا لمن أتمَ قراءة مباحثهم هو المعنى الأول، ونحن بما سطرناه قد أوضحنا الحال وبيننا طريق العلم بالحدّ وأنه ينتزع من مجموع نتائج

البراهين، ثم يرَكِب ويرَتَب بحسب التصنيف بين المعاني كما بينا مفصلا في الباب الأول.

ثم إنَّ الحراني يسوق عدة إشكالات يظهر منها أن فهمه للحدّ إنما هو من حيث وقوعه مخبرا عنه من قبل الحادٌ لغيره وبالتالي يقول:

«لو كان الحدُّ مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحدُّ فإنه دليل التصور وطريقه وكاشفه... والعلم بصحة الحدُّ لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود؛ إذ الحدُّ خبر عن مخبر هو المحدود، فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد»

ثم يقول:

«إنَّهم يحدُّون المحدود بالصفات التي يسمونها الذاتية ويسمونها أجزاء الحدُّ وأجزاء الماهية والمقومة لها والداخلة فيها ونحو ذلك من العبارات؛ فإن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان تصوره بدون الحد فثبت أنه على تقدير التقىضيين لا يكون تصوره بالحد»

### ❖ لماذا الحد؟

والحقيقة إنه لمن المخزي أن يكون هذا حال من مسك بزمام العلم وتقلد إمامية الناس وتعليمهم.

أليس الغرض من فعل الإدراك هو العلم بحقائق الأشياء؟ أي حدودها وما يرتبط بها ويقال عليها وهذا غرض للذات العاقلة، ولذا كان المنطق منه ما هو موصل إلى اليقين بما يحمل حملاً أولياً، ومنه ما هو موصل إلى اليقين بما يحمل حملاً مقولياً، فالوصول إلى ما يحكى الذات ومقوماتها وصولاً إلى

الحدّ أي ما يحمل عليها بالحمل الذاتي، أما نقل هذا الحمل إلى الغير فليس إلا نقلًا للحدّ في نظر الناقل، وليس عند السامع إلا متصور له تصورا ساذجا ونافضا يدعى ناقله أنه حد، فهو عند من سلك الطريق الموجب لليقين بما يحكي مقومات الذات حدّ لها أما عند من لم يسلك ذلك الطريق فليس بحدّ بل إخبار عن الحدّ.

وبالتالي إنما يوصف المعرف بأنه حدّ فيما إذا علمت علاقته بالمحدود بطريق اليقين؛ أي مقوماته لذاته في نفسه، والسلوك سبيل تحصيل اليقين به سالك لسبيل تحصيل الحدّ، ومتى ما وصل فقد وصل إلى الحدّ، ومتى ما تصور المحدود من خلاله فقد تصوره بالحدّ، أما المنقول له الحدّ فحتى يفهم المراد من الحدّ بمعزل عن كونه حقيقة للمحدود في نفس الأمر، فيتوقف على فهمه لمعنى الألفاظ الدالة على الحدّ، ومتى ما كانت المعاني المكونة للحدّ تحتاج إلى بيان بالنسبة إلى المخبر بالحدّ، فاللازم ذكر حدود مكونات الحدّ المنقول وهكذا حتى يصل إلى المبادئ الأولى التي ينبغي أن تكون معلومة لكلّ عاقل؛ لكونها معاني بينةً بنفسها، ومتى ما كان هناك غفلة عنها نبه إليها بلوازمها وأثارها فيلتفت إليها ويتصورها بكنهها؛ لأنها معانٍ بسيطة وحدانية وليس للمعنى البسيط الواحد في نفسه إلا لازم واحد وأثر فارد بذلك يتتبّعه إلى ملزومه بكنهه لا بنحو التوسط في العلم، بل التنبيه والتذكير على أنَّ ذلك اللازم والأثر يسوق إلى كنه المعنى الوحداني؛ لكونه من سنته وقد فصلنا الكلام سابقاً.

ثم إنَّ في كلامه تطبيقاً لشبهة مانن المشهورة وبذلك يتتسنى له القول بأن المحدود إن كان مجهولاً فكيف نعرف أن هذا الحد له؟ وإن كان معلوماً قبل

الحدّ فقد استغنى عن الحدّ ونحن قد بينا أن العلم بالجهول يكون بتوسط المعلوم؛ وذلك يقتضي أن يكون المجهول معلوماً من وجهه ومجهولاً من آخر، ويكون ذلك الوجه المجهول هو المتخى العلم به ويتوسط له الوجه المعلوم، وذلك لامتناع العلم بالجهول من جميع الجهات كما سلف تبينه في الباب الأول، ولذلك يقال في المقام إنّ المحدود ليس مجهولاً من كل وجه وإنّما امتنع العلم به، بل معلوم رسمياً بأثاره المحسوسة فيما إذا كان من الحقائق الحسية، ومحظوظ حداً بذاته المعقولة، ونحن بسلوك طريق العقل في تحصيل الحدّ وما يحمل بالحمل الذاتي الأولى نكتسب حدّه الذي يكون حينها أولي الثبوت له.

ومن هنا يظهر أن الصورة عند الحراني كانت مقلوبة ومخالفة لحقيقة الحدّ كلياً؛ ولذا تجد أنّ معظم إشكالاته على الحدّ على كثرتها الظاهرة ناشئة من تخيل كونه جواباً لسائل هو غير الحادّ، وهذا خروج عن حقيقة الحدّ والغرض منه، فكيف يمكن لمن لم يفهم ما هو الحدّ أن يشكل ويعرض؟!.

والحقيقة أنّ كلمات الحراني مليئة بسوء الفهم والتفسير والتسرع في الإشكال، مضافاً إلى خلطه بين المناطقة من الحكماء والمنتقطة من المتكلمين كالرازي والغزالى والفتاوى والكتابي، ونحن بغضّ النظر عن كل هذا قد سلكنا مع العقل في نفسه، وتبيينا دستوره بما يغني عن كل ذلك.

## ❖ الإشكالات على القياس<sup>(١)</sup>

قال:

«أما القياس فالكلام في مقامين أيضاً الأول سلبي فنقول: حصر العلم على القياس قول بغير علم، قولهم: إنه لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس الذي ذكروا صورته ومادته قضية سلبية نافية ليست معلومة بالبديهة، ولم يذكروا على هذا السلب دليلاً أصلاً فصاروا مدعين ما لم يبينوه، بل قائلين بغير علم؛ إذ العلم بهذا السلب متذر على أصلهم، فمن أين لهم أنه لا يمكن لأحد منبني آدم أن يعلم شيئاً من التصديقات التي ليست عندهم بديهية إلا بواسطة القياس المنطقي الشمولي الذي وصفوا مادته وصورته؟»

الثاني أن يقال: هم معترفون بما لا بدّ منه من أنّ التصديقات منها بديهي ومنها نظري، وأنه يمتنع أن تكون كلها نظرية لافتقار النظري إلى البديهية، وإذا كان كذلك فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة.

.... قرروا في المنطق أنّ من اللوازم ما يكون لازماً بغير وسط فهذا يعلم بنفسه تصور اللزوم، والوسط المذكور في هذه الموضع عند ابن سينا ومحققيهم هو الدليل، وهذا يختلف باختلاف الناس فقد يحتاج هذا في العلم باللزوم إلى دليل بخلاف الآخر.

فإذا كان من اللوازم ما هو ثابت في نفس الأمر بغير وسط ولا علة لم يبقَ هذا فرقاً بين الذاتي وبين هذه اللوازم فبطل التفريق.

فإذا كان المراد بالوسط الدليل الذي يعلل ثبوت الذهني لا الخارجي فهذا يختلف باختلاف الناس، ولا ريب أنّ ما يستدل به سواء سمي قياساً أو برهاناً أو غير ذلك قد يكون هو علة ثبوت الحكم في نفس الأمر، وهو

الدليل المطلقاً ويسمى قياس العلة أو برهان العلة وبرهان لم، وقد لا يكون كذلك وهو الدليل المطلقاً ويسمى قياس الدلالة وبرهان الدلالة وبرهان إن وهذا مراد ابن سينا بالوسط، وهذا يختلف فيه أحوال الناس.... ولهذا كثير من الناس لا يحتاج في ثبوت المحمول للموضوع إلى دليل لنفسه، بل لغيره وبين ذلك لغيره بأدلة هو غني عنها حتى يضرب له أمثالاً ويقول له أليس كذا؟ أليس كذا؟ ويحتاج عليه من الأدلة العقلية والسمعية بما يكون حداً أو سطع عند المخاطب مما لا يحتاج إليه المستدل، بل قد يعلم الشيء بالحس ويستدل على ثبوته لغيره بالدليل.

..... وإذا كان لا بدًّ في العلم الحاصل عندهم بالقياس الذي يخصونه باسم البرهان من العلم بقضية كلية فيقال العلم بتلك القضية إن كان بديهيها أمكن أن يكون كلُّ واحد من أفرادها بديهيها بطريق أولى، وإن كان نظرياً يحتاج إلى علم بديهي فيفضي إلى الدور المعي أو التسلسل<sup>(١)</sup>.

... ثم الدليل قد يكون مقدمة واحدة، وقد يكون مقدمتين، وقد يكون أكثر بحسب حاجة الناظر المستدل؛ إذ حاجة الناس تختلف.<sup>(٢)</sup>

... وما يبين لك أنَّ المقدمة الواحدة تكفي في حصول المطلوب أنَّ الدليل هو ما يستلزم الحكم المدلول عليه كما تقدم، ولما كان الحدُّ الأول مستلزم للأوسط والأوسط للثالث ثبت أنَّ الأول مستلزم للثالث؛ فإنَّ ملزم الملزوم ملزم، ولازم اللازム لازم.

... وإذا كانت اللوازيم منها ما ملزم للملزوم بين لا يحتاج إلى دليل يتوسط بينهما، فهذا نفس تصوره وتصور الملزوم يكفي في العلم بثبوته له، وإذا كان

(١) ص: ٩١.

(٢) ص: ١٥٦.

بينهما وسط فذاك الوسط إذا كان لزومه للملزوم الأول ولزوم الثاني له بينما لم يفتقر إلى وسط ثانٍ، وإن كان أحد الملزومين غير بِيْنَ بنفسه احتاج إلى وسط، وإن لم يكن واحداً منهما بِيْنَ احتياج إلى وسطين، وهذا الوسط تكفي فيه مقدمة واحدة، فإذا طلب الدليل على تحريم النبيذ المسكر فقيل له قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال كُلُّ مسکر خمر، أو كُلُّ مسکر حرام فهذا الوسط وهو قول النبي لا يفتقر عند المؤمن لزوم تحريم المسکر له إلى وسط.... إذ كُلُّ أحد يعلم أنه إذا حرم كُلُّ مسکر حرم النبيذ المسکر المتنازع فيه، وكُلُّ مؤمن يعلم أنَّ النبي إذا حرم شيئاً حرم».

وفيما ذكرنا من كلامه الكفاية للتدليل على حال هذا الرجل، وسوء فهمه لأدنى قواعد المنطق الذي انبرى للرد عليه، وإليك تفصيل ذلك:

### ❖ امتناع الإستدلال بقضية واحدة

إنَّ قوانين القياس تحكي كيفية عمل العقل، والطريق الذي يسلكه لتحصيل العلم بأي قضية مجهولة مما هو معلوم ومسلم، أي كيفية الإدراك التفكيري لما هو مجهول مما هو مسلم، أو مما هو مسلم لما هو مجهول.

فنقول حيث إنَّ الغرض هو العلم بقضية ما غير واضحة في نفسها، فليس إلى ذلك من سبيل إلا الشروع من مقدمتين معلومتين أو مسلمتين برتبة سابقة، ويستحيل تحصيل العلم بها بتوسيط مقدمة واحدة؛ لأنَّ أي قضية مسلمة ومعتقد بها إذا ما طلب استنتاج القضية المجهولة منها فقط، فذلك يعني طلب العلم بقضية مغایرة لها إما من جهة الموضوع، وإما من جهة المحمول، وإلا كان طلباً لتحصيل الحاصل، إلا أنَّ مغایرتها لا يمكن أن تكون من الجهتين؛ أي المحمول والموضوع معاً، وإلا امتنع تحصيل

العلم بها من خلالها لأجنبيتها التامة والخلو عن العلاقة، بل لابد من الإتفاق والإتحاد من جهة وهي إما المحمول أو الموضوع، وبالتالي يكون الطرف الآخر غير المشترك في القضية المسلمة مكتسباً لصفة التوسط بين محمول القضية المراد العلم بها وموضوعها بأحد الأ纽اء التي فصلناها في الباب الأول حين الكلام على الدليل القياسي، وبالتالي ستنعقد بالضرورة قضية أخرى تنضم إلى القضية الأولى في التوسط للعلم بالقضية المجهولة، فيكون أحد طرفي القضية الأولى هو موضوع القضية المطلوبة والأخر الخارج عنها، إلا أنه مشترك مع القضية الثانية المتوسطة والتي أحد طرفيها محمول القضية المطلوبة فيكون الطرف المشترك في الإرتباط مع موضوع القضية المطلوبة ومحمولها وسطاً للعلم بها عبر انعقاد قضيتين تحكيم ذلك التوسط والإشتراك.

وبالتالي فإن دعوى توسط قضية واحدة للعلم بالقضية المطلوبة إما أن يكون طلباً للمجهول المطلق؛ لعدم ارتباط من أي جهة، وهو محال، وإما أن يكون هناك ارتباط من إحدى الجهتين؛ أي المحمول أو الموضوع فتنعقد من ذلك قضيتان قهراً تتوسطان في تحصيل القضية المطلوبة، وليس ذلك إلا القياس البسيط الذي تقرر تأصيله في الباب الأول، وإما أن يكون هناك اشتراك من الجهتين، فتكون عينها فيما يمتنع طلبها لكونها تحصيلاً للحاصل.

وبالجملة إنَّ الارتباط بين معنيين إما أن يكون مسلماً سلفاً بغضِّ النظر عن منشأ التسليم به، وإنما ألا يكون كذلك، فيحتاجُ العلم بالإرتباط بينهما إلى العلم بارتباط الوسط بكلِّ منهما، وارتباطه بكلِّ منهما يشكّل قضيتين مستقلتين، فيكون تحصيل التسليم بثبوت شيءٍ لشيءٍ يحتاج إلى توسيد

مقدمتين تشتري كأن في الوسط الذي يربط بين الطرفين فيكون العلم بالنتيجة.

هذا إذا كان المطلوب هو العلم بقضية بسيطة تحكمي أصل الإرتباط بين معنيين، وكذا حيث كان المطلوب العلم بقضية مركبة أي شرطية تحكمي التلازم في الصدق والواقعية بين قضيتين، فحيث إنَّ المطلوب هو العلم بأصل التلازم فهو إما أن يكون مباشراً فتكون إدراهما نتيجة قياس والأخرى مقدمته، فتحتاج إدراهما إلى ضمٍّ مقدمة أخرى يتشكل من ضمها قياس تكون نتيجته الأخرى، وإما أن لا يكون مباشراً بل تلازماً بعيداً، فيحتاج العلم به إلى تشكيل قياسين أو أكثر يكون أحد طرف الشرطية المتلازمين مقدمة في القياس الأول ويكون الطرف الآخر نتيجة في القياس الأخير.

أما إذا كان أصل التلازم معلوماً وإنما كان المطلوب العلم بحال إحدى القضيتين المتلازمتين في الصدق من الواقع لا العلم بأصل واقعية تلازمهما، فيتوقف العلم بحال إحدى الطرفين المتلزمين في نفسه واقعاً إلى إثبات أو نفي واقعية القضية الأخرى التي هي الطرف الملازم، وبالتالي يتشكل قياس استثنائي من مقدمتين إدراهما الشرطية الدالة على أصل التلازم، والثانية قضية تحكمي حال أحد الطرفين المتلزمين من الواقع، فينتج عنه العلم بحال الأخرى كذلك على التفصيل الذي فصلناه في الباب الأول.

وبالجملة إنَّ العلم بقضية مجهرة من خلال ما هو معلوم برتبة سابقة لا يمكن أن يكون إلا بالقياس بأحد قسميه الإقتراني أو الإستثنائي، وكلُّ قياس منعقد من مقدمتين مسلَّمتين برتبة سابقة على النتيجة، سواء احتاج العلم بالمطلوب إلى تشكيل قياس واحد أو عدة أقيسة كما سبق تأصيله مفصلاً.

فالكلام في القياس ليس في كيفية حصول التسليم بقضية ما حتى يقال أنه يمكن أن تكون مسلمة سلفا بالحس أو غيره، فلا حاجة إلى إقامة القياس على قضية إلا بالنسبة إلى من لم يمكنه التسليم بها بشكل مباشر، بل الكلام في كيفية الإنتقال مما هو مسلم إلى التسليم بقضية ما، أو تحصيل ما هو مجهول مما هو مسلم، وبالتالي يحكم العقل باحتياج التسليم بها إلى وسط يقضي بتشنيع المقدمات المسلمة برتبة سابقة تحصيلا للتسليم بها، وبالتالي لا يمكن تعدى التسليم من قضية واحدة إلى قضية أخرى؛ لأنَّه يستلزم انعدام ما هو وسط في التسليم بحسب التفصيل الذي قدمناه في الباب الأول.

وكون إحدى المقدمات واضحة التسليم لا يقضي بعدم مقدميتها، بل شرط مقدميتها كونها مفروغا عن التسليم بها، كما أنَّ شرط مقدميتها مع الأخرى المسلمة لتحصيل التسليم بالنتيجة هو اشتراكها معها فيما يتوسط بربط الطرفين الآخرين اللذين تتألف منهما النتيجة فيقع التسليم بها.

والعجب كُلُّ العجب مما ذكره الحراني، بل كلامه أغرب ما تفوه به الناقضون على المنطق وأوضحوه سقوطا، وإن الحيرة لا تكاد تنقضي بأنه متعمد للتضليل أم أنه على هذا الحد من السذاجة.

ومرة أخرى يظهر سوء فهمه الشديد لقواعد المنطق؛ فبدل أن يكون القياس كيفية الإنتقال مما هو مسلم إلى ما يتفرع التسليم به عليه، فلا يجد العقل محি�ضا من تقديم مقدمتين مفروغ عن تسليمهما مشتركتين في أحد أطرافهما لتحصيل التسليم بالمراد كنتيجة لهما، تراه يعكس الأمر، ويلاحظ التسليم بالنتيجة ابتداء، فيقول إنه يمكن أن يكون بعض بالقياس ولبعض بالحس ولبعض بمقدمة واحدة لعدم شَكِّه بالأخرى، وكأنَّ المقدمة ينبغي

أن تكون مشكك بها حتى تؤخذ مقدمة، أو أنَّ العلم بالمقدمة يكون بتوسط القياس، بل التسليم بها برتبة سابقة مقوم للإستنتاج القياسي، أو كأنَّ الكلام في طرق التسليم مطلق بما هو مجهول.

كيف يجرؤ على النقض من لم يفهم ما هو بصدق النقض عليه؟ وأيُّ داهية ألمت بالإنسانية حتى تخرج أمثال هذه الأقوايل من أفواه بنية ممن يدعى العلم ويحتاج بالعقلاء؟

### ❖ الفرق بين الذاتي واللازم

وكذا الحال فيما ذكره بالنسبة إلى الفرق بين الذاتي واللازم الذاتي؛ فإنه لم يميز بين ما قاله أدعياء المنطق وبين ما قاله محققون، وخلاصة القول أنَّ المعنى سواء كان بسيطاً أو مركباً، فإن لازمه خارج عن ذاته؛ أما البسيط لأنَّ ذاته بسيطة وتكون نفس الذات على بساطتها منشأ له، فلا واسطة بين اللازم والملزم إلا أنَّ ثبوت اللازم يحتاج إلى الملزم؛ لكونه واسطة له في نفسه فلا واسطة لثبوت اللازم للملزم، وإنما هناك واسطة لثبوت اللازم في نفسه وهي الملزم، وأما المركب فيكون اللازم لازماً للمركب من حيث إحدى خصوصياته، فيكون لزومها للمركب بما هو مركب أو بتوسط ما يتضمنه من حيث إنه متضمن فيه، وحيث إنَّ المركب عبارة عن عين المتضمن فيه من حيث التضامن فقد تغفل وساطة الخصوصية المتضمنة باعتبارها ضمن المركب، فيجعل اللازم لازماً بلا وسط، والمراد وسط خارج عن حقيقة المركب إلا أنَّ المركب يكون واسطة في ثبوت اللازم في نفسه، وإن كان ثبوته للمركب بلا واسطة كالكلام في الملزم البسيط، فعلى كلِّ التقادير يكون لللازم وسط إما في ثبوت نفسه وهو الملزم، وإما في ثبوته للملزم كما

في الواسطة الخارجة عن الذات أو الواسطة المتضمنة في المركب الملزوم، أما الذاتي فثبوته في نفسه بعين ثبوت المركب المتضمن له والمضمنات في شيء متقدمة رتبته على ذلك الشيء ويتوقف تصور حقيقته على تصورها برتبة سابقة ثبوتاً وليس ثبوته للمركب بواسطة، وإلا خرج عن كونه ذاتياً، وليس ثبوته في نفسه بتوسط المركب وإلا خرج عن كونه متضمناً فيه مؤلفاً لذاته مع باقي الذاتيات، فثبوته في نفسه بعين ثبوت الذات وبرتبة سابقة في العقل تقتضيه مؤلفية الذات للذاتيات.

هذا مضافاً إلى أنه لا يتوقف حمل الذاتي على الذات إلا على لحاظها بما هي هي وفي نفسها أما حمل لوازمهما عليها فيتوقف على لحاظها في نفسها ولحاظ نسبتها إلى معنى هو غيرها وفرق بين ما يثبت للذات بما هي هي وما يثبت لها مع لحاظ غيرها وهذا الأخير أيضاً يفارق ما يثبت لها بغيرها وهذا كذلك يفارق ما يثبت لها بالقياس إلى غيرها كما فصلناه في الباب الأول.

فليس فيما هللَّ له الحراني من النقض في مواطن عدَّة من قيمة إلا ثمن الحبر الذي كلفته كتابته، وهو تضييع له فيما لا يستأهل أن يفكر فيه فضلاً عن أن يخطُّ في الكتب.

### ❖ شرط الكلية

وأما ما نقضه على شرطية كلية إحدى المقدمتين فهو أوضح من سابقيه؛ فإنَّ الحراني لم يميز بين القياس كصورة والتي هي موطن الإشارة لكلية إحدى مقدماته وبين البرهان الذي هو القياس من حيث كون مواده يقينية بالمعنى الأخص، فالقياس بما هو قياس مهما كانت مادة مقدماته يجب أن تكون إحدى مقدماته كلية حتى يتأتَّى الإنتاج لقضية تسلم تبعاً لتسليم

المقدّمات، سواء كان التسلیم عبثياً أم يقینیاً أم ظنیاً أم غير ذلك.

ثم إنَّ ما ذكره من أنَّ القضية الكلية البدیھیة يكون العلم بصغریاتها وجزئیاتها أولى بالبداهة لا يقلُّ غرابة؛ إذ العلم بجزئیاتها إن كان من حيث خصوصیتها الشخصیة والجزئیة، فكيف يكون بدیھیا لأنَّ خصوصیتها الجزئیة متضمنة لخصوصیات تزيد على خصوصیات القضية الكلیة؟ فمن أین العلم بالإرتباط بين المحمول والموضوع الجزئین من حيث خصوصیاتهما الجزئیة بنحو بدیھی؟ وإنْ كان من حيث الخصوصیات التي تحکیها أطراف الكلیة فهو لحاظ للكلیة برتبة سابقة على الجزئیة وتوسيط للكلیة في حكم الجزئیة، وهذا بین بأدئی التفاتات إلى اعتبارات العقل في كيفية لحاظه للأشياء.

### ❖ البدیھی والنظری

وأما ما ذكره من أنَّ البدیھی والنظری نسبيٌ فهو جهل بالمراد منهمما، وقد أوضحنا مراراً أنَّ المراد ما هو بدیھی في نفسه وبالقياس إلى محض فعلية استعداد العقل للتعقل؛ أي ما لا وسط ثبوتاً في ثبوته، فكيف يكون ما لا وسط ثبوتاً أو إثباتاً في ثبوتها أو إثباتها، وما يكفي محض فعلية الإستعداد العقلی لإدراکه نظرياً وبدیھیا نسبياً؟ أما النظريات التي تكون معلومة وراسخة عن البعض لشدة الممارسة وإلفة الإدراك بحيث تحضر في العقل مع وسطها دون طلب فإنه لا يخرجها عن النظرية؛ إذ وضوح إدراکها عند من يدركها كذلك؛ لسهولة استحضار وسطها معها لا يخرجها عن النظرية؛ إذ هي كذلك حتى بالنسبة إليه لكون وضوحاًها بالغير، وإن سهل الإستحضار فإنَّ مناط البداهة ليس سهولة الإستحضار، بل الخلو عن الوسط في الثبوت والإثبات.

وأما ما ذكره من عدم الدليل على نفي دلیلية غير القياس فقد توضّح مما

سلف آنفا، أنَّ القياس هو أسلوب العقل في التفكير بمعزل عن خصوصية أي عاقل، ولا سبيل للانتقال مما هو مسلم إلى تسليم غيره بتوسيطه إلا بطريق القياس.

وبذا نكتفي من تتبع أقوال الحراني؛ فإن الوقت أعزُّ، والعقل أشرف من أن يشغل بمثل هذه الهرطقات الناتجة عن سوء الفهم الفاحش، والجرأة على النقض بتسريع دون أن يفهم مورد الإشكال.

وبذا يتضح حال جملة من المرتلين والمطلبين لكلٍّ من حاول نقض المنطق والعقل أمثال «علي حرب» المتباختر بكتاباته<sup>(١)</sup> والمتفاخر بما سطره الحراني، معتبراً إياه هادماً حقيقياً لقواعد المنطقين، فلم يألوا جهداً في ترديد مشاغبات الحراني كلما سمحت له الفرصة، وتبني إشكالاته التي هي إشكالات على ادعائه العقلانية والعلم لا على المنطق والحكماء، على أنَّ لنا مع «علي حرب» وقفه في مستقبل الكلام.

### ٣. إشكالات الإسترابادي<sup>(٢)</sup>

وممن اعترض على اعتماد المنهج العقلي كطريق لتحصيل اليقين الأخباري محمد الإسترابادي في كتابه الفوائد المدنية حيث قال:

«الدليل التاسع مبني على دقیقة شریفة تفطن لها بتوفيق الله وهي أن العلوم النظرية قسمان:

(١) راجع كتابه نقد الحقيقة ليظهر لك حقائق ما ذكرناه.

(٢) راجع كتاب الفوائد المدنية ص ٢٥٦.

قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتائج الأفكار، والسبب فيه أن الخطأ في الفكر إما أن يكون من جهة الصورة وإما من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة ولأنهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة، و(أما) الخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب المادة فيها من الإحساس.

وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس، ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق؛ كقولهم الماهية لا تترك من أمرين متساوين، وقولهم نقىض المتساوين متساوين، ومن ثم وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وغير ذلك من غير فيصل، والسبب في ذلك ما ذكرناه من أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليس في المنطق قاعدة بها نعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل ذلك.

ومن الموضحات لما ذكرناه أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر، إن المشائين ادعوا البداهة في أن تفريق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين، وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولي، والإشرافيون ادعوا البداهة في أنه ليس إعداما للشخص الأول وفي

أن الشخص الأول باق وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الإتصال.

ومن الموضحات لما ذكرناه أنه لو كان المنطق عاصما عن الخطأ من جهة المادة لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلاف، ولم يقع غلط في الحكمة الإلهية وفي الحكمة الطبيعية وفي علم الكلام وعلم أصول الفقه، كما لم يقع في علم الحساب وفي علم الهندسة .

#### ❖ قواعد الصورة وقواعد المادة

إنَّ ما ركز عليه الإسترآبادي لمنع طريقة العقل إلى اليقين فيما مادته بعيدة المأخذ عن الحسَّ هو عدم وجود ضوابط يقررها العقل في ضوابط المادة في الدليل، وذلك لأنَّ المنطق يبحث في قواعد الصورة فقط، وأما المادة فلم يذكر المناطقة فيما يتعلق بالمادة سوى التصنيف لأنواع المواد اليقينية والظننية، أما ضوابط تلك اليقينية لا ذكر لها في كلامهم، مضافا إلى بداهة امتناع وضع مثل هكذا ضوابط.

ففي كلامه دعويان: الأولى اختصاص المنطق بقواعد الصورة، وهذه الدعوة هي نتيجة طبيعية للتحريف البغيض الذي وقع على أيدي المصنفين في علم المنطق من المتكلمين، حيث أغلقوا البحث في صناعة البرهان بالكلية، وإنما اكتفوا بالتعداد لأنحاء الإستدلال بلحاظ المادة ولأنواع المواد.

وبما قدمنا قد انجلى توقف تحقق الغاية من علم المنطق على البحث في صناعة البرهان؛ أي في ضوابط الربط بين المفاهيم، بحيث يكون ربطا متيناً لا يقبل الزوال؛ وذلك بأن يكون الإرتباط بين المحمول والموضع لذات الموضوع والمحمول؛ تأسيسا على المبادئ العقلية الأولية امتناع التناقض والعلية والسنخية والقابلية، وذلك ليتمكن من التمييز بين ما هو بالذات وما

هو بالعرض؛ لأنَّ منشأ عدم يقينية المادة هوأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات على ما فصلناه مراراً وتكراراً فلا نعيد.

والثانية أن وضع قانون عام لضبط يقينية المواد ممتنع، وهذه الدعوى ناتجة من الخلط بين المواد بخصوصياتها، فتبحث كل مادة في العلم الذي يخصُّها ويمتنع تأسيس ضوابط يقينيتها بنحو عام من حيث خصوصيتها فإنها دعوى متناقضة وبين المواد بما هي مواد حيث تقع متعلقاً للإدراك، فيبحث عن ضوابط أخذ المادة ويقينية الحمل بين أي مادة ومادة من حيث هي معنى ومادة، بحيث يكون حملاً يقينياً لا يقبل الزوال طبقاً لقواعد العقل الأولية؛ فإنَّ ذلك ممكِّن، بل واقع وضروري؛ لأنَّه نهج للعقل في نفسه يفرض تطبيقه تحصيلاً للغرض وهو اليقين.

أما تطبيق تلك القواعد فالخطأ فيه، فيرجع إلى ضعف التمرس والتمييز أو الوقع في فخ التقليد والتبعية أو تحت تأثير النوازع النفسية، وذلك خارج عن حقيقة المنطق، أما الأول فيرجع إلى قلة الممارسة وخمول النظر وأما الباقي فترجع إلى أسباب أخلاقية.

ثم إنَّ قوانين المنطق التي حصل العلم بها لا تعصم عن الخطأ ما لم تطبق، وسهولة التطبيق لبعضها دون بعض لا يخدش في منطقيتها ويقينيتها، وبالتالي وقوع الخلل والإختلاف وإن لم يكن حاصلاً في تطبيق قواعد الهيئة المنطقية لكونها بدائيةً في أكثر تفاصيلها؛ إذ عمدتها وهو القياس من الشكل الأول بدائي الإنتاج إلا أنَّ حصوله في تطبيق قواعد المادة أي ما ينبغي أن تكون عليه المفاهيم المفكر فيها فيما بينها حتى يكون إدراك ارتباطها يقينياً؛ فإنَّ ذلك يرجع إلى لطافة تطبيقها وتوقفه على توخي الدقة في تطبيق مبادئها

الأولية عند العقل في المواد المخصوصة، وذلك إنما يحصل بالتمرس وحيازة الملكة بحيث تشير تطبيقاً قواعد المادة على حد تطبيقات قواعد الهيئة من السلامة، إلا أنَّ ذلك خارج عن علم المنطق بما هو منطق، وداخل في حدود التخصص والمهارة في التصرف العقلي بين المعاني المخصوصة في علم معين، ولأجل ذلك حض الحكماء على الإبتداء بعلم الرياضيات؛ لأنَّ مبانيه الخاصة من جملة البديهيات.

ومن هنا فإنَّ ما ذكره من الأمثلة لتدعيم دعواه أجنبى عن الدعوة بالمرة، مضافاً إلى أنَّ الخلاف غير واقع فيها بين المناطقة الحكماء والحكماء العقليين، أما مخالفة بعض المتمنطقيين لها فدليل على خمول ذهنه وفساد قريحته، وأما الخلاف بين الإشراقيين والمشائين فهو في عمومه ناشيء من الإختلاف في المنهج، وبالتالي بين العقل وغيره.

### ❖ الهيولى والصورة

أما الإختلاف في خصوص المسألة المذكورة؛ أي تركب الجسم من الهيولى والصورة فإنَّ منشاً لافتراق في النتيجة هوأخذ الإشراقيين لما هو بالعرض مكان ما هو بالذات، أي خلطهم بين المقدارية التي هي عرض كمي مبدئه لحاظ الممتد من حيث تعين امتداده من حيث النهاية واللانهاية فيمكن وصفه بالمقدارية وبين الممتد من حيث هو ممتد أي الإمتدادية بما هي امتدادية صرفة بمعزل عن النهاية واللانهاية للإمتداد، ومنشاً لهذا الخلط الخلط بين التوهم والتعقل؛ فإنَّ المقدارية والممتدية لا تفترقان في الوهم كما التحقق، إلا أنَّ لحاظ العقل هو المميز بينهما تبعاً لما يقضي به العقل من تقدم الممتدية بما هي ممتدية بالذات على التناهي واللاتناهي الذي هو مبدأ المقدارية، والتفاضل

بالكبير والصغر تبعاً لتقدير ما هو الذات على اعتراضها بالذات والرتبة، وبالتالي كان الإمتداد بما هو امتداد أي المتصلية والجريمة صورة للجسم، أما التناهياً واللاتناهياً فهو كيف له ومبدأ للحاظ الكمي؛ أي للمقدارية، فخلط الإشراقي بين المقامين أوجب اختلافه في النتيجة مع الحكماء العقليين، ولن نخوض في تقرير تمام قضاء العقل في المسألة؛ فإنه خارج عن مقامنا إنما نصصنا على منشأ الخلل من حيث ماله دخل في تطبيق قواعد المادة.

على أن البحث فيها نظري لم يُدع بداعته، بل يتوقف على سلسلة مقدمات تبدأ مما هو بين ذاته إلى ما يتبيّن به، مضافاً إلى أنه ينبغي التنبه إلى من عرض المسألة جرياً على تبعيته وتقليله وبين من كان محاكيًا لقضاء العقل بنفسه، فالتهويل بالإشراقي أو المشائبة تهويل بما خلط فيه بين المحققين والتابعين، على أن انزياح الإشراقي عن قضاء العقل السليم ليس بمستغرب طالما أنهم لم يتخذوا العقل مرجعاً على الإطلاق، وإنما أشركوا فيما لا يجاريه.

فتشكيك الإسترابادي مضافاً إلى نشوئه عن الجهل الصريح بقواعد المنطق لأخذها إياها من محرفتها فإنَّ تأييدها المسوقة لدحض مرجعية العقل في اليقين تسوقه إلى تأييد مرجعيته متى ما التفت إلى ما قررناه.

#### ٤. إشكالات دعابة المنطق الرمزي

لم يسلم الدليل القياسي على مر تاريخ المتحدثين والمتسامرين في بحوث المنطق من الإستشكالات قديماً وحديثاً، وقد تعرضنا إلى ما قاله الحراني في القياس حيث حفرنا بمșط الحكمة في عقله الأملس أحاديد الفطنة ليجري فيها زلال العلم إلا أنَّ إشكالات ونقوصاً قد لاكتها السن

في متأخر القرون وحتى حاضرنا ذكرت في كتب ما يسمى بالمنطق الرمزي أو الرياضي أو الوضعي وما شاكل من التسميات في محاولة لتمييزه عن المنطق العقلي المنعوت تطاولاً بالتقليدي، فيجدر بنا التعرض لكل ذلك وإن كان بعضها اجتراراً لما قاله الحراني؛ كدعوى إمكان الإستدلال من مقدمة واحدة وغير ذلك فنقول:

### ❖ الإستدلال بمقدمة واحدة

قيل بأنَّ توقف الإستدلال على مقدمتين لا ملزم فيه، بل قد يكون بمقدمة واحدة وقد بینا التهريج الذي فيه، وقد يكون بأكثر من مقدمتين وهو أكثر منه تهريجاً؛ إذ فيه خلط فاضح بين النتيجة النهائية التي يتواхи المستدل الوصول إليها، حيث تكون موغلة في النظرية فتتوقف على ترتيب عدة قياسات تؤخذ نتيجة القياس الأول مقدمة في القياس اللاحق مع مقدمة أخرى قد تكون هي بدورها نتيجة لقياس سابق وهكذا، وصولاً إلى القياس الأخير الذي تكون نتيجته هي تمام المطلوب.

وبين نتيجة القياس من حيث هي نتيجة يتأنى إليها مما هو مسلم مسبقاً، فإنَّ التسليم بها من خلال ما هو مسلم ينحصر بتوسط مقدمتين تشتراكان فيما يتوسط لتسليم الرابط بين طرف في النتيجة، سواء كانت كلُّ من المقدمتين مسلمة بتوسط قياس سابق أم لا، فإنَّ ذلك لا يفرق في توقف تلك النتيجة على كلا المقدمتين مجتمعتين دون زيادة أو نقصان، وهذا واضح أشدَّ الوضوح لأدنى من درس قواعد المنطق.

### ❖ لغوية الشكل الأول

ومما قيل أيضاً إنَّ قوام القياس في الشكل الأول لتوقف صحة باقي

الأشكال عليه وانتاج الشكل الأول تكراري وتحصيل للحاصل؛ لأنه مشروط بكلية المقدمة الكبرى المتأخرة في الترتيب، والعلم بالكلية متوقف على العلم بثبوت المحمول لأفراد موضوعها جمياً بالفعل، فكون النتيجة ثبوت المحمول الكلية لفرد من أفرادها أو بعض الأفراد فيما إذا كانت الصغرى المقدمة في الترتيب شخصية أو جزئية يكون متضمناً بالفعل في الكبرى، والعلم بالكبرى متأخر عنها لا متقدم؛ ولذا قيل بأنه مستلزم للدور، وكذا إذا كانت الصغرى كلية فإن العنوان الذي هو موضوع للصغرى إنما علم ثبوت المحمول له الذي هو موضوع في الكبرى من طريق العلم بثبوته بالفعل في جميع أفراده، والعلم بثبوت المحمول الكبرى لجميع أفراد موضوعها المحمول على موضوع الصغرى كان بعد العلم بثبوته لكل فرد بالفعل، فيكون العلم بثبوت الأكبر لجميع أفراد الأصغر بعين العلم بالمقدمتين وليس مستفاداً منهمما، فيكون تكرارياً لا يفيد علماً جديداً.

وهذا الكلام مضافاً إلى خلطه بين الوساطة إثباتاً والوساطة ثبوتاً فتوهم أن وقوع الشكل الأول وسطاً إثباتياً لباقي الأشكال يقضي ببطلانها متى ما بطل وبتكراريتها متى ما كان تكرارياً هو ناشئ من توهم توقف ثبوت تلك الأشكال في نفسها على الشكل الأول، إلا أنا قد بينا في الباب الأول الطريق اللمي والثبوتي لثبت كل شكل في نفسه بمعزل عن الآخر، وليس استعمال الشكل الأول وسطاً في الإثبات إلا اختصاراً وتسهيلاً على المتعلمين فإن فيه خلطاً آخر بين الكلية بما هي كلية أي مقولية المحمول على تمام ما يقال عليه الموضوع وبين الكلية الإحصائية أي المقولية من حيث سبيبة الإحصاء للعلم بها، وهذا خلط فاضح لأنه انتقال من التفكير بالهيئة بما هي هيئة إلى

الهيئة بما هي لمادة معلومة من طريق مخصوص، وهذا أمر غير ملحوظ مطلقاً في تقرير قواعد الهيئة بما هي هيئة، مضافاً إلى أنه متضمن لمصادر لا تتعلق بالهيئة بما هي كذلك، بل من حيث سبب التسليم بمادتها بهذه الهيئة وهي أنَّ العلم بالكلية محصور بطريق الإحصاء والتتبع لكل الأفراد، وهذا مبني على حصر العلم بطريق الإحساس وإبطال بديهيات العقل، وحيث قد تبين لك ما فيه من التهافت تبين لك أن الكلية قد تكون إحصائية وهي القليلة خصوصاً في العلوم، وقد تكون عقلية صرفة كما في القضايا الأولية وما يترتب عليها دون دخالة لغير العقل، وقد تكون عقلية من جهة وإحصائية من جهة أخرى وذلك كما في التجربة التي يكون الإحصاء تجريبياً بمعنى تنوع الإحصاء بين مختلف الأحوال لا الأفراد إذ الأول أخص، ثم يضم الفحص العقلي بتطبيق قواعد العقل على ما بينا مراراً، فيحصل العلم بثبوت محمول للموضوع مقيداً بحدود التجربة الأحوالية، وشاملاً لكل الأفراد التي يمكن أن تدرج تحته ضمن تلك الحدود كما فصلنا في الباب الأول، وسنعيد بنحو أخص في مستقبل القول، وبذا يظهر مدى التهافت في هذا القول من عدَّة جهات.

### ❖ الخلط بين الكلية والكبروية

وقيل إنَّ تسمية إحدى المقدمتين بالكبرى ليس مضطراً؛ وذلك لأنَّ من الأقيسة ما تكون كلاً مقدماته متساوietين وذلك كما في قولنا (أ) على يمين (ب) مقدمة أولى ثم (ب) على يمين (ج) مقدمة ثانية **فالنتيجة أنَّ (أ) على يمين (ج)**، وكذلك في باقي العلاقة بين الأشياء كعلى الشمال ومساوي فوق وتحت وأكبر وأصغر فإنَّ كلَّ هذه العلاقة متى ما تألفت منها مقدمتان كانت كلتا المقدمتين متساوietين.

ونحن قد قررنا سابقاً أن مفad الحمل المقولي - كما هو شأن كلّ قضايا العلوم التي هي الصناعات التي يبحث فيها الإنسان؛ ولذا سمي الحمل في تلك القضايا بالحمل الشائع الصناعي - أنَّ ما يقال عليه الموضوع - سواء قوله كلياً (فيما إذا كان الموضوع عنواناً كلياً؛ أي معنى ملحوظاً لحاظه في صرف نفسه بما هو قابل لتكرر إدراكه في كل موارد فعليته أي أفراده)، أو قوله جزئياً (فيما إذا كان الموضوع عنواناً جزئياً أي معنى ملحوظاً بما هو لفرد بعينه ومشاراً في الإدراك إليه بشخصه) - يقال عليه المحمول ومحكوم به.

وبالجملة الغرض هو العلم بقضية تفيد محكمية موضوعها بالمحمول ومقوليته عليه، وحيث إنَّ الحكم أشرف من المحكوم ناسب التعبير عن المحمول في النتيجة المتواخى العلم بها بالأكبر، أي الأكبر شرفاً وعن الموضوع المحكوم بالأصغر؛ أي الأصغر شرفاً بحسب عقد القضية.

ولأجل ذلك كانت المقدمة المشتملة على محمول النتيجة مسماة بالكبيرى، وهي المتأخرة في الترتيب حسبما تقرر سابقاً، سواء كانت جزئية أو كلية، وتكون المقدمة المشتملة على موضوع النتيجة مسماة بالصغيرى سواء كانت جزئية أو كلية.

هذا هو مناط التسمية الإصطلاحية، وأما ما توهם من أنَّ الكبـرى تكون أوسع أفراداً من الصـغـرى فهو ناشئ عن الخلـل في فهم منشأ الإصطلاح، ولذلك قد تكون ما هي الكـبـرى جـزـئـية وما هي الصـغـرى كـلـيـة، وقد تكون الكلـيـة متقدمة في التـرـتـيب فـتـقـتـضـي أن يكون طـرـفـها الـوـاقـعـ في النـتـيـجـةـ أـصـغـرـ معـ أنه طـرـفـ في المـقـدـمـةـ الـكـلـيـةـ، وقد تكون المـقـدـمـةـ الـمـتأـخـرـةـ في التـرـتـيبـ جـزـئـيةـ، فيـكونـ

طرفها الواقع محمولا في النتيجة أكبر مع أنه طرف في الجزئية.

وحيث إن الترتيب بين المقدمات له دخل في شروط الإنتاج بحسب كم وكيف القضايا، ولأن مقتضى القياس وقوع ما تفترق به المقدمة المتأخرة في الترتيب عن المقدمة المتقدمة محمولا في النتيجة، ووقوع ما تفترق به المتقدمة موضوعا كانت دائما المقدمة الكبرى هي المتأخرة في الترتيب.

وبذا يصبح ما أشكل به على المنطق الموصوف بالتقلدية تطاولا من خلو تعين الكبرى متأخرة عن وجوب في غاية الوهن، كما فعل لو كاشفتش في كتابه نظرية القياس الأرسطية، فإنه ناتج عن الخلل في فهم منشأ التسمية والخلط بين الكبروية والكلية.

وهذا مضافا إلى أن الشكلين الأول والثاني من أشكال القياس يقضيان بكون المقدمة المتأخرة في الترتيب كلية كشرط لاستقامة الإنتاج فتصافقت الكلية مع الكبروية، ونظرا لكون الشكل الأول البديهي الإنتاج متخددا دليلا لإثبات إستقامة الإنتاج في الأشكال الأخرى مع أنه هو الشكل الأكثر رواجا واستعمالا في العلوم كل ذلك أوهم الإتحاد بين الكبروية والكلية، وهو وهم المتمتنقين اتخذ المفترضون وسيلة للنقض.

### ❖ الإستدلال بالعلاقات النسبية قياسي

وأما ما هو موضع النقض المترتب على الفهم الخاطئ فهو كون القياس المذكور في الإشكال مؤلفا من قضيتين متساويتين، وهذا مضافا إلى أنه دخول في تعين مادة القياس، وليس لحظا للقياس من حيث محض صورته؛ وذلك لأن معنى قولنا «(أ) على يمين (ب)» أن ما يقال عليه (أ) يقال عليه على يمين

(ب) فقولنا «على يمين (ب)» بتمامه هو المحمول، وكذا معنى قولنا «(ب) على يمين (ج)»، وبالتالي يكون المحمول في كل منها محدداً من حيث المادة، فهو خروج عن الجهة المبحوث فيها القياس، فهو مختلف من حيث ضوابط الهيئة؛ لأنَّ الحدَّ الأوسط غير متكرر؛ لأنَّه في المقدمة الأولى عبارة عن (على يمين ب)، وفي المقدمة الثانية عبارة عن (ب)، وبالتالي فمع عدم تكرر الحدَّ الأوسط لا يصدق عليه أنه قياس؛ لأنَّ حدَّ القياس كونه مؤلفاً من مقدمتين متى ما سلمتا لزم عنه لذاته التسليم بقول آخر، فمع عدم تكرر الحدَّ الأوسط الذي هو مناط الإستلزم الذاتي متى ما انضمت إليه الشروط الأخرى فلا يكون التسليم بالنتيجة ناشئاً عن ذات الهيئة القياسية المذكورة، بل سبب ذلك العلم بقضية مضمرة مفادها أنه كل يمين لشيء هو يمين لثالث فهو يمين للثالث، أي أنَّ يمين اليمين يمين ولو لا العلم بهذه القضية لما كان للإستنتاج من المقدمتين المذكورتين للنتيجة سبيلاً؛ لأنَّه إنْ كان من حيث خصوص الأطراف أي (أ) و(ب) و(ج) فهو فاسد؛ لأنَّها لا تفيدين شيئاً عن موقع أي منها بالنسبة إلى الآخر، وإنْ كان من حيث خصوص كون الطرف الأول على يمين الطرف الثاني الذي هو على يمين الطرف الثالث فهذا عين القضية المضمرة لشدة وضوحها، إلا أنها متوسطة في نظر العقل للإستنتاج.

وبالجملة نحن نعلم بقضيتين حسيتين الأولى (أ) يمين (ب)، والثانية (ب) يمين (ج) فنستبدل جزء محمول القضية الأولى وهو (ب) بمحمول القضية الثانية (يمين ج)؛ لأنَّ (ب) قد علم أنها يمين (ج) من الحس، فنقول (أ) يمين يمين (ج) فنضم إليها القضية المضمرة المعلومة (يمين يمين (ج) يمين (ج)) وهو قياس من الشكل الأول، وينتتج (أ) يمين (ج) وهو المطلوب.

**والنتيجة** أن ليس شيء من المقدمتين المعلومتين بالحس مقدمة قياس وإنما مقدمة القياس مأخوذة من مجموعهما ثم يضم إليها المقدمة العقلية البدائية فينتتج المطلوب، وهذا هو الحال في باقي الأمثلة المذكورة والتي تستند إلى قضايا مادتها بديهية كيمين اليمين يمين، ومساو المساو مساو، والأعم من الأعم أعم، وهكذا في الكبر والصغر ولكنَّ وضوح هذه المقدمات من حيث المادة لدرجة يستغنى عن التصريح بها أو هم هؤلاء وغيرهم من قدماء الشراك بأن هناك استدلالاً مغايراً للقياس، ومفيداً للبيقين مع كونه خالياً عن الحدّ الأوسط، وهو فاسد جداً كما تعرفت.

ومن هنا يعلم أن القياس المتضمن لهذه العلاقات يكون مؤلفاً من ثلاثة حدود؛ فقولنا (أ) أكبر من (ب) مقدمة أولى، و(ب) أكبر من (ج) مقدمة ثانية، إذن (أ) أكبر من (ج) مضافاً إلى أنه لاحظ للقياس من حيث المادة وهي (الكِبَر)؛ فإنَّ (أكبر من ب) هي تمام المحمول كما (أكبر من ج) وليس أكبر حداً رابعاً حتى يدافع بالقول أن الدليل القياسي ما كان فيه ثلاثة حدود، وهذا فيه أربعة فهو خارج عن القياس، فينبغي برادلي ويهلل له زكي نجيب محمود إلى القول بأنَّ ذلك اعتراف من أنصار المنطق التقليدي بوجود طريق آخر غير القياس، وهو هدم لما أسسوه من انحصر طريق الإستدلال به.

فأولاً القياس نوعان كما قررنا في الباب الأول قياس اقتراني وقياس استثنائي، وثانياً أنه لم يُدعَ ضرورة كون أطراف القضية الحملية مفردات، بل أعم من أن تكون مفردات أو مركبات تقييدية، فليس ما قاموا به من النقض إلا تعبراً عن مدى الهوة في عقولهم بينهم وبين فهم قواعد المنطق بالشكل السليم.

## ❖ الإنتاج من سالبيتين

وقيل أيضاً والقائل (جفنتز) ومن حذا حذوه أنَّ اشتراط الإنتاج بعدم كون المقدمتين سالبيتين ليس مضطراً؛ إذ بالإمكان الإستنتاج الصحيح من سالبيتين كما في قولنا: (كل ما ليس بمعدني لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسي القوي، والكربون ليس معدني، إذ فالكربون ليس قادرًا على التأثير المغناطيسي القوي) فإنَّ النتيجة صادقة وكل من المقدمتين صادقة مع أنَّ المقدمتين سالبتان.

أقول إنَّ الكلام في هذا القياس من حيث صدق مقدماته داخل في الكلام على القياس لمادة مخصوصة، وهو خروج عن الكلام على القياس من حيث قواعد الصورة الصرفة.

أما سبب الصدق في المورد والمادة المخصوصة فقد ذكرنا في الباب الأول أنَّ المراد من عدم الإنتاج هو عدم ضابطة كلية في إنتاج الشكل القياسي في ظل جزئية المقدمتين أو سلبيتهما، أو في ظل جزئية الكبرى أو سلبية الصغرى في الشكل الأول، أو جزئية الكبرى أو إيجاب كلا المقدمتين في الشكل الثاني، وهكذا كل الشروط فالكلام حول استلزم الهيئه لذاتها تسلیم النتیجه تبعاً للتلسلیم المقدمات إستلزم اما كلياً مضطراً على جميع تقادیر النسبة المقولیة بين حدی القضية، ولذلك متى ما كانت كُلُّ من المقدمتين سالبة إنْ كان السلب كلياً فإنَّ بين الطرفین في كلا القضیتين تباين کلي، فالحدُّ الأوسط مباین للأصغر ومباین للأکبر، وحيث إنَّ مباینة شيء لشيئین لا تقتضی تعیین ما هي النسبة بين هذین الشیئین؛ لأنَّهما قد يكونان متساویین وقد يكونان متباینین وقد يكونان مشترکین جزئیاً أو کلیاً، ولا حمل بين طرفین يمكن

أن يكون محتملاً لكل هذه النسب؛ إذ التساوي يقتضي كلية الحمل والتبالين يقتضي كلية سلب الحمل ولا جامع؟، فامتنع ضرب قانون لإنتاج القياس المؤلف من سالبيتين إلا في حال العلم بخصوصية المادة، إلا أنه علم ليس ناتجاً عن خصوص القياس السالب المقدمتين بل عن قياس آخر.

ثم إنَّ المقدمة الأولى في القياس المذكور ليست سالبة، بل موجبة معدولة الطرفين، كما أنَّ الثانية موجبة معدولة المحمول، فإذا ما جعلتا سالبيتين فالقياس يصير على هذا النحو: (لا شيء من الكربون بمعدن) مقدمة صغرى، و(لا شيء من اللامعدن له قدرة على التأثير المغناطيسي القوي) مقدمة كبرى، **فالنتيجة المدعاة هي** (لا شيء من الكربون له قدرة على التأثير المغناطيسي) ولكنَّ الحدَّ الوسط غير متكرر فإنه في الصغرى المعدن، وفي الكبرى اللامعدن، فليس قياساً صحيحاً للإنتاج، ليس من جهة كون كلتا المقدمتين سالبة، بل من جهة عدم تكرر الحدَّ الأوسط بل حتى يتكرر الحدَّ الأوسط فاللازم القول (لا شيء مما هو ذو تأثير مغناطيسي قوي بمعدن، ولا شيء من الكربون بمعدن، فإذا لا شيء مما هو ذو تأثير مغناطيسي قوي بكرbones) إلا أنَّ الصدق لا يمكن أن يكون معلولاً لصورة القياس من حيث هي صورة؛ لوضوح إنتاجها للكاذب فيما إذا كان الأكبر والأصغر غير متبالين مع مبادئهما للأوسط كما في مقدمتي هذا القياس، فلو لا العلم بأنَّ النسبة بين الأكبر والأصغر هي التبالي لما أمكن الحكم بصدق النتيجة من هذا القياس، فالصدق معلوم من الخارج أو من قياس آخر.

**وبالجملة إنَّ هذه المادة تقع في قياس من الشكل الأول من الضرب الأول، وهو أبده الضروب إنتاجاً وذلك على النحو التالي** (كلَّ كربون ليس

بمعدن) صغرى موجبة كلية، و(كلما ليس بمعدن لا قدرة له على التأثير المغناطيسي القوي)، كبرى موجبة كلية والنتيجة موجبة كلية (كل كربون ليس له قدرة على التأثير المغناطيسي القوي) ففي هذا القياس لزم تسلیم النتيجة عن ذات القياس، أما في ما هو مسوق للنقض على منع انتاج القياس المؤلف من سالبيتين فهو ليس مقتض لذاته لتسليم النتيجة، بل صدق النتيجة معلوم إما من الملاحظة الحسية وإما من المقدمتين المرتبتين بترتيب الشكل الأول.

ومن هنا فالكلام في القياس كدليل أي قول يكون بذاته موجباً من حيث الهيئة التسلیم بالنتيجة التي يدل عليها، وكون النتيجة صادقة في نفسها وموضوعة نتيجة لقياس غير منتج لقضية من حيث الهيئة، أي لم يتكرر فيه الحدّ الوسط أو كانت المقدمتان سالبيتين لا يعني أن القياس المزعوم هو الموجب لوضعها، بل ليس كذلك على الإطلاق، بل هو على حد القول (أ) (ب) مقدمة صغرى، و(ج د) مقدمةكبرى **فالنتيجة (هـ ز)**، وقد كانت كل من تلك القضيایا صادقة في نفسها، فإن صدقها ليس مدلولاً عليه في القياس بل حتى لو جعلنا النتيجة (أ د) أو (ب ج) أو (أ ج) أو (ب د) فإنها وإن كانت نتیجة صادقة في نفسها إلا أنها لن تكون مستندة أصلاً من المقدمتين على الإطلاق؛ إذ لم يعلم الموجب لربط الأصغر بالأكبر من خلال المقدمتين عدم واسطة أصلاً.

بل حتى لو ألفنا القياس من سالبيتين فقلنا (لا شيء من الكربون بمعدن) صغرى سالبة كلية، و(لا شيء من المعدن لا قدرة له على التأثير المغناطيسي القوي) كبرى سالبة كلية، **فالنتيجة ستكون (لا شيء من الكربون لا قدرة له**

على التأثير المغناطيسي القوي)، والحال أن النتيجة سيظهر كذبها من أول ملاحظة حسية.

ومن هنا يظهر حال ما ذكره هذا المتنمط.

ثم إنه لا ينقضي العجب من زكي نجيب محمود كيف يجري خلفه الحال أن أمته قد أورثه علماً يغنيه أن يسعى وراء جهل قد انتفخت عروقه بالغرور، فيقول بعد نقل كلام برادلي من أن ما ذكر هو استدلال بقياس له أربعة حدود، وهو خرق للتعليم الأرسطي وإبطال لحصريته:

«والخلاصة التي نريد أن ننتهي بقارئنا إليها هي أن المقدمتين السالبتين لا تنتجان ما دمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة، ولكن تجاوز هذا الشرط ممكن وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة وإذا لم تشاً أن تسمى هذه الصورة الجديدة باسم القياس فسمها بما شئت لها من أسماء لكنها صورة صالحة للإستدلال الصحيح، فإذاً ليس القياس بمعناه المعروف هو الوسيلة الوحيدة للإستدلال».

لست أدرى كيف طاوع كلاًًاً منها اللسان فجرى بمثل هذا الكلام؟ ولكن فيما قدمنا كفاية لمن كان له أدنى التفات ولم يصم عقله قرع طبول السفسطة.

#### ❖ لغوية القياس وعيشه

وقيل والقائل برادلي على ما نقل عنه زكي نجيب محمود والعبارة للأخير:

«كاد الرأي التقليدي يجمع على أنَّ القياس في صورته التي أسلفناها هو وحده النموذج للإستدلال الصحيح إذا استثنينا ما يسمى بالإستدلال المباشر، وقد عنى برادلي عنابة كبرى بمناقشة هذا المبدأ مناقشة مستفيضة ليبين أنه أضيق من أن يشمل كل أنواع القياس فضلاً عما به من أوجه النقض التي لا

تجعله هو نفسه صالحًا للإستدلال بمعناه الصحيح، فمن أوجه النقض فيه أنه لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة مع أنَّ أحد شروط الاستدلال عند برادلي هو أن يؤدي إلى نتيجة جديدة ليست محتواة في المقدمات، فإذاً فالقياس بصورته المذكورة يقع في مغالطة والمصادرة على المطلوب لأنني إذا ما قبلت المقدمة (كلُّ إنسان فان) لاني أدخل في الموضوع إنسان كل أفراد الإنسان، وبعدئذ إذا ما عقبت عليها بمقدمة ثانية بأنَّ (محمدًا إنسان) فإما أن أكون على وعي بأنَّ محمدًا كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت إليهم في المقدمة الأولى وبذلك أكون على وعي كذلك بأنه فان قبل أن أن أنص على هذه الحقيقة في المقدمة الثانية، وإنما ألا أكون على وعي بذلك فأكون في المقدمة الأولى قد عممت بغير حق؛ لأنني لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس... وقد تقول ولكنني أعمم في المقدمة الأولى لا أريد الناس فرداً؛ لأنَّ إحصاءهم على هذا النحو مستحيل وإنما النوع بصفة عامة، ولكن إذا كان أمرك كذلك فكيف استطعت أن تخصل الحكم على محمد إنَّ محمدًا ليس هو النوع بصفة عامة وإنما هو فرد متعين متخصص، فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة هو في حقيقة الأمر قياس باطل، لأنه يحتوي على أربعة حدود الإنسان بصفة عامة، وفان ومحمد، وإنما متعين بشخص معروف وهكذا ترى القياس بالصورة النموذجية السابقة معيها في ذاته وحتى لو كان معيها لما كان يشمل كل أنواع الإستدلال الصحيح، ويسوق برادلي طائفة من أمثلة إستدلالية ليست تندرج تحت الصورة النموذجية للقياس...:

(ا) على يمين (ب)، (ب) على يمين (ج)...: (ا) على يمين (ج).....»

ونحن قد قدمنا الإجابة على عديد مما ذكر في كلامه، ولكن نتعرض إلى ما لم تسنح الفرصة لذكره سابقة فنقول:

## ❖ الإستدلال المباشر قائم على القياس

إنَّ ما ذكره عما سماه بالإستدلال المباشر في العكس من أنه ليس من القياس ليس صحيحاً؛ لأنَّ العكس مستوياً كان أم نقضاً وكذا نقض المحمول ونقض الموضوع ونقض الطرفين وغير ذلك، فكلها نتائج لقياس يقام برتبة سابقة ونمثُل له في مورد الموجبة الكلية في استخراج العكس المستوي حيث إن القضية القائلة (كل موجبة كلية قضية محمولها إما أعم مطلقاً وإما مساو لموضوعها) نضعها صغرى، ونضع القضية القائلة (كل قضية محمولها إما أعم مطلقاً أو مساو لموضوعها يصدق حمل موضوعها على محمولها جزئياً في حال العموم المطلق وكلياً في حال التساوي) كبرى، والنتيجة (كل موجبة كلية يصدق حمل موضوعها على محمولها جزئياً في حال العموم المطلق وكلياً في حال التساوي)، ثم نجعلها صغرى لكبرى مفادها (وكل ما كان كذلك يصدق حملاً معكوساً يتعدد بين الإيجاب الجزئي لكون المحمول أخص مطلقاً وبين الإيجاب الكلي لكون المحمول مساو)، والنتيجة (كل موجبة كلية تصدق حملاً معكوساً يتعدد بين الإيجاب الجزئي لكون المحمول أخص مطلقاً وبين الإيجاب الكلي لكون المحمول مساو)، ثم تجعل صغرى لكبرى مفادها (كل ما كان كذلك يصدق عكساً موجبة جزئية على كل حال)، فالنتيجة (كل موجبة كلية تصدق حملاً معكوساً موجبة جزئية على كل حال)، ثم إذا كانت لدينا قضية موجبة كلية مثل (كل ما يجذب الأشياء إليه بقوة مغناطيسية معدن) نجعلها موضوعاً لقضية محمولها (موجبة كلية) ونجعلها صغرى ثم نقرنها بكبرى هي النتيجة السابقة، فيتالف قياس نتيجته قضية موضوعها القضية

التي مثلنا بها ومحمولها (تصدق حملاً معكوساً موجبة جزئية على كل حال).

ومن هنا نقول ليس الإستدلال المباشر شيئاً غير الاستدلال القياسي إلا أن مقدماته مضمرة قد استغنى عن ذكرها.

### ❖ تكرارية النتيجة

وأما ما ذكره من أن النتيجة في القياس يجب أن لا تكون متضمنة في المقدمات فهو عين القول بأنَّ النتيجة يجب أن لا تكون مستدلاً عليها بالمقدمات؛ لأنَّ معنى الإستدلال لا يتحقق إلا إذا كان المدلول عليه متضمناً في الدال إلا أنه ليس تضمناً تفصيلياً بمعنى الإلتفات إليه بالفعل فإنه بذلك يصير معلوماً بعين العلم بالمقدمة، وبالتالي لا يكون هناك دلالة واستدلال، بل تضمن إجمالي وله قوة الإلتفات إليه، ولذلك يكون شأن قوله (محمد إنسان) الإلتفات التفصيلي إلى إنسانية محمد بعد أن كان الإلتفات إليها مجملًا وبالقوة في قضية (كل إنسان فان)، فإذا ما التفت إلى إنسانية محمد بالتفصيل استتبع الإلتفات إلى أنه فانٌ، وهذه حقيقة كل إستدلال في التضمن الإجمالي الموجب لكونه قابلاً أن يلتفت إليه مندرجات تحت الموضوع بالفعل فيكون أثر المقدمة الأخرى الإلتفات إلى الاندراج الفعلي.

وليس كون الموضوع ملحوظاً بنحو يقبل اندراج أفراده تحته بالقوة موجباً لكونه مأخوذاً موضوعاً من حيث هو عنوان، فإنه بذلك ليس إلا مفهوماً، وليس المفهوم بإنسان بالفعل إذ معنى القضية ومفاد الحمل كما سبق أن ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمل؛ أي ما يقال عليه الإنسان يقال عليه أنه فانٌ، فالموضوع هو أفراد الإنسان ولكن لحاظها ليس تفصيلياً، بل بعنوانها

الملحوظ مثيراً إلى تلك الأفراد فإذا ما ضُمِّت المقدمة (محمد إنسان) كان مفادها أنَّ محمداً يقال عليه إنَّه إنسان فالتفت إلى فرد من أفراد الإنسانية بالفعل، فيحمل عليه محمول القضية الكلية، وهو أنه فانٍ وذلك لأنَّ العلم بأنَّ أفراد الإنسان فانون لا يحتاج إلى مسبوقيته بالعلم ببناء كل واحد منهم بالفعل عبر الإستقراء؛ إذ ذلك منشؤه حصر طريق الإدراك الكلي بالإستقراء وقد بينما فساده مراراً، وذكرنا ما هو خاص بالمقام قبل قليل، وأما عدم حصر الإستدلال بالقياس والتعميل بأنواع العلاقات فقد بينما ما فيه مفصلاً منذ قليل.

### ◆ لا استدلال بغير القياس

ثم يضيف ذاكراً للمبادئ التي ادعى مغایرتها للإستدلال القياسي واستقلالها عنه فيقول:

«وهنا يقترح برادلي تعديلاً يخلص منه إلى رأيه بتعدد مبادئ الإستدلال والتعديل هو: إذا ارتبط شيئاً بشيء معين برابطة معينة واحدة إرتبط الشيئان أحدهما الآخر بنفس هذه الرابطة، وبناء على ذلك يكون هناك من مبادئ القياس بمقدار ما هنالك من أنواع الروابط، ولما كانت هذه لا حصر لها فالمبادئ لا حصر لها، ولكنه على سبيل التوضيح يذكر أربعة مبادئ أو خمسة:

### ◆ مبدأ التأليف بين الموضوع والمحمول:

- صفات الموضوع الواحد مرتبطة بعضها ببعض
- إذا تشابه موضوعان في صفة أو اختلفا فيما وبالتالي يكونان متشابهين أو مختلفين.
- مبدأ تالف الذاتية (الهوية): إذا اشترك حدان أو أكثر في نقطة

بعينها كانت هذه الحدود الأخرى مشتركة في هذه النقطة ذاتها.

❖ مبدأ تالُف الدرجة إذا ارتبط حد في جانب معين من جوانبه برباط مع حدين آخرين أو أكثر كانت هذه الأخرى مرتبطة برباط الدرجة أيضاً.

❖ مبدأ تالُف الزمان والمكان إذا ارتبط حد معين بحدين آخرين أو أكثر برابطة الزمان أو المكان كان لابدّ من وجود الرابطة الزمانية أو الرابطة المكانية بين هذه الحدود الأخرى.

وبهذه المبادئ المختلفة يحاول برادلي أن يبين أن مبدأ الاستدلال القياسي كما هو في دائرته التي تجعل العلاقة بين الحدود علاقة محمول وموضوع مبدأ لا يصلح وحده أساساً، ولا بدّ من تعديله من جهة واضافة مبادئ أخرى من جهة أخرى حتى تشمل كل ضروب الإستدلال».

أقول إنّما نقلت قوله بتمامه ليظهر مدى الخلط الذي وقع في كلامه بين مادة القياس والدليل، وبين صورته وهيئة؛ إذ إنّ ما ذكره من مبادئ بدويهية على أنها مبادئ استدلال في عرض القياس الذي هو مبدأ علاقة المحمول والموضوع ليست إلا مواد تلبس هيئة القياس الإقتراني أي ما عبر عنه بعلاقة المحمول والموضوع كما طبقناه سابقاً، وكذا تلبس هيئة القياس الإستثنائي أي علاقة التلازم بين المقدم والتالي إذا جاريناه في التعبير.

ومنشأ هذا الخلط كما كررنا عدم فهم معنى العمل في القضية؛ إذ تلك العلاقة مادية تابعة لخصوصيات المواد، أما علاقة المحمول والموضوع فهي إدراكية؛ لأنّ معنى قولنا ما يقال عليه الموضوع يقال عليه المحمول أن ما يدرك المعنى فيه من الأفراد يدرك المعنى الآخر فيه لأن المقولية فعل الإدراك.

وبالتالي إنما تنفع تلك المبادئ أن تذكر في مقام البحث عن ضوابط يقينية المادة؛ فتذكرة كتطبيقات لضوابط المادة الموجبة ليقينية النتيجة يقيناً بالمعنى الأخص.

### ◆ بين القضية الكلية والقضية الشرطية

وآخر ما سنذكره مما قيل على القياس قول تبناء دعاء ما يسمى بالمنطق الرمزي، وهو دعواهم أنَّ القضية الكلية فارغة من جهة الأفراد؛ لأنَّ مفادها قضية شرطية، أي إذا وجد فرد من أفراد الموضوع فإنه يكون موصفاً بالمحمول والصدق في القضية الشرطية هو إثبات لعلاقة الشرط، وثبت علاقـة الشرط لا يستدعي أن يكون لأفراد الشرطية وجود فلا يمكن أن نستدل من القضية الشرطية على وجود فرد للموضوع، وبالتالي لا يمكن أن نستدل من صدق القضية الكلية على صدق الجزئية؛ لأنَّ القضية الجزئية تفترض مسبقاً وجود فرد واحد على الأقل من أفراد موضوعها، ولا يمكن الإستدلال من عدم الوجود على الوجود بل يتسعون إلى أكثر من ذلك فيقولون إنَّ القضية الكلية متى ما كانت فارغة الموضوع أي ليس له أفراد فإنَّ أي قضية تثبت المحمول لأفراد الموضوع بالفعل ستكون مستوية بالنسبة إلى الصدق والكذب بلحاظ الكلية الفارغة، ورتباً على كلِّ ذلك بطلان علاقات التداخل والتضاد، والدخول تحت التضاد والإكتفاء بتصحيح علاقة التناقض بين القضايا المحصورة الأربع استنتاج كذب إحدى القضيتين المتناقضتين من صدق الأخرى، ولذلك منعوا استنتاج كذب السالبة الكلية من صدق الموجبة الكلية بعلاقة التضاد، أو صدق الموجبة الجزئية من كذب السالبة الجزئية بعلاقة الدخول تحت التضاد، كما منعوا استنتاج صدق الجزئية من الكلية

في علاقة الدخول والتدخل، وبالتالي منعوا قيام هذه العلاقات الثلاث بين القضايا، واكتفوا بعلاقة التناقض إلا أنهم شرطوا كلّ هذا الكلام بكون الكلية فارغة أما لو لم تكن فارغة فالعلاقات كلها صحيحة.

فجماعة المنطق المسمى بالرياضي أو الرمزي الذي هلل له جماعة المقلدين وألّفوا الكتب في عرضه وتبيينه على أنه منطق جديد ينبغي الإستعاضة به عن المنطق التقليدي البالى غير المفيد في عصر التطور والإزدهار حتى قال «رسل» عنه بأن دراسته مضيعة للوقت؛ إذ أن أوان إعادة الأصالة للمنطق وإنزال أرسطو عن عرش العلم؛ ولذلك تجد «زكي نجيب محمود» يتبرك في أول كتابه بعرض مقوله «رسل» ويتابعه وغيره من المتمتنقة المساكين في سوء الفهم والإفتراء وإبراز مدى الغيظ الذي يعتمر نفوسهم والأنفة عن الإقرار لأرسطو الذي سبقهم بأكثر من ألفي عام بوضع قواعد التفكير.

فإنهم لما فسروا الجزئية بنحو أنها تفرض فرداً متحققاً على الأقل من موضوعها وكانت الكلية الموجبة لا مقولية لموضوعها حسب زعمهم لزم عدم التداخل بينهما، ولما فسروا السالبة الكلية بأنها أعم من كون موضوعها مقولية بالفعل أو لا يمكن أن يقال أصلاً كأن يكون من الحالات فموضوعها قد يكون فئة فارغة بحسب تعبيرهم، فلن يستلزم صدق الكلية السالبة صدق الجزئية السالبة؛ لأنَّ الجزئية تفرض فرداً واحداً على الأقل، وكذلك فإنَّ صدق الموجبة الكلية لن يستلزم كذب السالبة الكلية بعلاقة التضاد إذا كان موضوع السالبة فئة فارغة، بل سيكونان سواء في الصدق والكذب إلا إذا فرض الموضوع فئة ذات أفراد، وهكذا الحال في الدخول تحت التضاد من الجزئيتين فإنهما إنما يصححان في فرض كون الموضوع فئة ذات فرد واحد

على الأقل، أما إذا كان فئة فارغة فلن يصح قول أي من الجزئيين.

هذا قولهم الذي تفاحروا فيه في النقض على المنطق الممنوع عندهم بالتقليدي ووصموه بالخطأ.

إلا أنَّ تأملاً فيما صاغوه يفضح التناقض الذي وقعوا فيه، وسوف نبين حقيقة المسألة ثم نبين تناقضهم.

### ❖ تحقيق في حقيقة الحمل

تقدم في الباب الأول أنَّ مفاد الحمل المقولي أنَّ ما يقال له الموضوع يقال له المحمول، ومفاد سلبه سلب مقولية المحمول، وبالتالي انقسم إلى جزئي وكلٍي تبعاً لحدود مقولية الموضوع الملحوظة في الحمل؛ إذ تارة تكون كلية وأخرى جزئية.

وعليه يكون تقسيم القضية إلى الأربعة من حيث صورة القضية في نحو المقولية دون المسْ بمضمونها من كون موضوعها واقعاً ذا أفراد أم لا؛ فإنَّ ذلك لا تتكفله صورة القضية أصلاً، وإنما العهدة فيه على المادة ومضمون القضية.

ثم إنَّ القضية من حيث الصورة تفرض بذاتها مقولية موضوع ما اتحد معه المحمول أو لم يتحد في المقولية كلية أو جزئياً، وبالتالي فإنَّ خصوصية العقد والقضية بما هي قضية تقضي بفرض مقولية موضوعها من حيث هو موضوع لقضية ما، سواء كان مضمونه المتلبس به ذا مقولية خارجاً أم لا، سواء يمكن مقوليته ولو مستقبلاً أم لا، فإنَّ ذلك معزول عن النظر في معالجة القضية من الناحية الصورية.

فمفاد القضية بما هي قضية وحمل مقولي أن ما يقال له الموضوع في ظرف مقوليته عليه يقال عليه المحمول، فمقولية الموضوع تفرضها طبيعة العقد والحمل بنحو المفروغية عنها، فهو ملحوظ من حيث مقوليته في ظرف فعليتها.

فالقضية كلية كانت أو جزئية، سالبة أو موجبة، تؤخذ بنحو المفروغية عن المقولية لموضوعها فعلا وفي ظرف فعليتها، فالموضوع مأخوذ من حيث مقوليته بالفعل في ظرف المقولية، سواء مقولية شاملة لجميع مواطن فعليتها كما في الكلية أم لبعضها كما في الجزئية، وذلك مقتضى صرف الموضوعية في القضية.

ثم إن العلاقات الأربع من التناقض والتضاد والداخل والدخول تحت التضاد إذا ما لوحظت بين القضايا فإنها تلحظ بينها بما هي صرف قضايا صورية، بمعزل عن المضمون، وواقع المقولية الملحوظة بما هي بالفعل وفي ظرف فعليتها، وعليه ستكون العلاقات الأربع ضرورية على حد سواء، وإلا لزم التناقض.

### ❖ واقعية العلاقات الأربع

فالقضية الموجبة الكلية بما هي موجبة كلية ملحوظ فيها الموضوع بما هو مقول بالفعل، وفي ظرف الفعلية على جميع موار فعليته وتحققه، فمتى ما فرضت صادقة فإن نفس فرضها صادقة يستلزم صدق الجزئية الملحوظ فيها الموضوع، مقولا بالفعل بالقياس إلى بعض موارد التحقق في ظرف مقوليته عليها، وكذلك يستلزم كذب السالبة الكلية والسالبة الجزئية، كما أن كذب الموجبة الكلية سيستلزم بالضرورة صدق السالبة الجزئية، أما السالبة

الكلية فيمكن كذبها أيضاً ويمكن صدقها بالقياس إلى كذب الموجبة الكلية بما هي موجبة كلية، وكذلك الحال في الموجبة الجزئية، والتي متى صدقت استلزمت كذب السالبة الكلية بالضرورة، وغير ذلك من التطبيقات المعروفة لعلاقات التقابل بين القضايا الأربع فإذا تكون ضرورية و إلا لزم التناقض.

أما تقسيم القضية إلى الخارجية والحقيقة والذهنية والشخصية والعملية – كما مر في الباب الأول – فهو بقياس المقولية التي هي مقتضى طبع القضية إلى الواقع، أي بلحاظ حال مقولية الموضوع التي تفرضها طبيعة العقد والحمل في الواقع من حيث خصوصية المادة والمضمون، فتارة تكون خارجية، وأخرى حقيقة، وثالثة شخصية، ورابعة ذهنية، وخامسة عملية صرفه.

وعليه فحيث أن تحقق العلاقات الأربع التي بين القضايا الأربع بما هي صرف قضايا يجب اتحادها في ما هو الموضوع، فلا يمكن أخذ الموضوع تارة بما هو ذو مقولية خارجية، وأخرى ذهنية، أو حقيقة أو عملية؛ فإنه موجب لكون الموضوع في أحدها غير الآخر أو الواقع في التناقض، فمتى ما روعي في القضية حال المقولية في الواقع من حيث المادة فإن القضية الحقيقة مثلاً لن يستلزم صدقها صدق الخارجية، فالموجة الكلية الحقيقة لا تتضمن بما هي كلية حقيقة الدلالة، على أن هناك خارجاً أفراداً للموضوع، وبالتالي لا تستلزم صدق الشخصية، والخارجية كلية كانت أو جزئية موجبة كانت أو سالبة وإنما يحتاج إلى ضم قضية إلى القضية الحقيقة مفادها واقعية مقولية الموضوع وخارجيته فيتشكل قياس تكون نتيجته شخصية أو خارجية كلية أو جزئية سالبة أو موجبة تبعاً لنحو القضية المنضمة، وبالتالي حتى علاقة التناقض لن تكون سالمة من النقض طالما أن الموضوع مختلف قد أخذ حال

المقولية واقعاً حيئية تقييدية في الموضوع.

ومن هنا أصبح جلياً أن العلاقات الأربع تلاحظ بين القضايا بما هي قضايا حفظاً لشرط هذه العلاقات، وهو وحدة الموضوع، ومتى ما طبقت على قضايا من حيث مضمون أطرافها أي مادتها أو حال مقوليتها واقعاً فلا بدّ من مراعاة هذا الشرط فيها.

ومن هنا يفتضح حال زمرة المتمنطقة من الخلط بين مقام الصورة الذي هو المقسم إلى القضايا الأربع، والذي باعتباره قامت العلاقات الأربع وبين مقام لحافظ مادة القضية وقياس المقولية إلى الواقع، حيث يستوجب لحافظ وحدة الموضوع في المادة والمقولية واقعاً.

وبالجملة ليست الكلية بما هي كلية شرطية، ولاجزئية بما هي جزئية وجودية، وشرط العلاقات الأربع ووحدة الموضوع ذاتاً أو حيئية.

وببطلان ما ذهبوا إليه يبطل ما رتبوه عليه من بطلان الإنتاج في ضربين من الشكل الثالث وضربين من الشكل الرابع.

هذا تمام الكلام فيما قيل عن القياس.

## ٥. الكلام على التجربة والحدس والإستقراء<sup>(١)</sup>

لقد اشتهر في القرون المتأخرة، وصار من المسلمات أن المنطق الذي أتى به أرسطو وورثه المتأخرن عنه مختص بطريق الإستدلال القياسي، ولذا

(١) راجع حول هذا البحث كتاب فلسفة العلم في القرن العشرين لدونالد جيليز، وكتاب المنطق ومناهج البحث ل Maher عبد القادر محمد علي، وكتاب العلم والفرضية هنري بونكاريه، ومنطق البحث العلمي لكارل بوير، وغير ذلك من الكتب التعرّضة للموضوع من كتب نظرية المعرفة.

خرج من رحم الفساد السياسي المدعاو فرنسيس بيكون ليعلن تأسيس منطق جديد، ألا وهو الإستدلال القائم على الإستقراء معلناً طي صفحة التقليد والتبعية والعصبية وانطلاقه جديدة نحو علم يصب في خدمة الإنسانية ونفعها بدل الغرق في أوهام البحث عن حقائق الأشياء، فمهمة العلماء هو العمل على تسخير الطبيعة؛ لكي ينتفع الإنسان بها لا الإنكفاء على البحث حول حقائقها؛ فإنه سبب التخلف الذي منيت به العلوم.

وهكذا كان لإعلان بيكون أثره الكبير بعد أن وضع كتابه حول الإستقراء، إلا أنه وعلى خلفية النقد الذي قدمه هيوم حول قانون العلية فيما بعد، وتحديده للسبب في اعتقاد استمرار التابع في حوادث الطبيعة بالعادة والأنس، ونظراً لتبدل العديد من النظريات العلمية التي كانت سائدة مما جعل النظريات الجديدة موضعًا للريبة؛ إذ كما كانت تلك يقينية عندنا لقرون ثم تبدل يقيننا فكذلك يجوز أن يكون الحال بالنسبة إلى ما استجد من نظريات، وبالتالي برزت مشكلة كيفية تبرير النتائج العلمية المبنية على الإستقراء، مما جعل الإستدلال الإستقرائي يحتلُّ أهمية قصوى لدى من صار يدعى بفلسفه العلم فكثرت المحاولات لتقديم المبرر الموجب للركون للإستقراء واعتباره موجباً للعلم، إلا أنها كلها باءت بالفشل، بل أقرَّ الجميع بأنَّ سمة العلم هي الإحتمال فلا حساب الإحتمالات ولا محاولات ستิوارت مل ولا منهج بوبر يمكن أن تكون وسليطاً للحقائق، وكلام برتراند رسل التالي ذكره يلخص المشكلة بشكل عام حيث قال في كتابه مشكلات فلسفية:

«المسألة التي يجب أن نناقشها الآن هي ما إذا كان هناك ما يبرر اعتقادنا فيما يسمى باطراد حوادث الطبيعة، فالاعتقاد بأنَّ كلَّ ما حدث أو سوف

يحدث هو حالة لقانون عام لا يقبل استثناء.... ومهمة العلم هي التوصل إلى اضطرادات للحوادث مثل قوانين الحركة وقوانين الجاذبية الذي لا ينطوي في حدود إدراكاتنا على استثناءات، ولقد نجح العلم نجاحا ملحوظا ومن الممكن التسليم بأن مثل هذا الإضطرار قد صرحت حتى الآن، وهذا مما يعود بنا إلى السؤال الآتي هل هناك أي سبب يدعونا لأن نفترض أن هذا الإضطرار سيتحقق في المستقبل بافتراض أنه تحقق في الماضي؟

إنَّ كلامات رسل الأخيرة هي ترديد لنفس التساؤل الذي أثاره هيوم قبل ثلاثة قرون، والذي ظل محيرا حتى عصرنا الحاضر الذي راجت فيه دعوى اللاحتمية لقوانين الطبيعة في قبال القول بالاحتمالية.

ونحن بما تقدم في الباب الأول، وكذا في الباب الثاني ينجلي الحال في كثير من التنبيرات والإستشكالات الواقعية في كلام هؤلاء، ولكن ولكي يكون الكلام أخصَّ بالمشكلة المثارَة وتنصيصاً على موارد الخلل سنقوم باستنطاق العقل وتحرير ما يمليه؛ لنخْطُ دستوره ملاداً من الحيرة التي اتخذت نفوس أهل الأرض موطنًا لها.

### ❖ تحقيق في حقيقة التجربة

قد تقرر في النهج المتين والدستور الرصين أن العقل هو العاقل للإدراك، ليحفظ انضباطه فيطابق الواقع في محكيه فيقدم بالإعتقاد إيجابا حيث كان سلبه موجبا للتناقض، ويقدم بالإعتقاد سلبا حيث كان إيجابه، كذلك ويحجب عن تكلف ما لا يعنيه مما خرج عن ساحة حكمته، ويسلم مقاليده لأهله عاملين تحت رعايته.

فتراه يستقل في إدراك أسس التحقق وقواعد الكينونة والوجود، واسس

الإدراك وقواعد وضوابطه، وأسس انضباط واقعية الحس، إلا أنه يستعين بالحس لجلب نسخ المحسوسات وأثارها، ثم يوغل لكشف حال مطابقها فالحس يوفر له مادة عمله، أما تفحصها وكشف مطابقها وتمحيص ما هي واستخلاص قوانينها فهو فن العقل وحرفته وميدانه الذي أبى رحم التتحقق أن يلبس منازعه ثوب الإمكان، بل هو قابع في ظلمة الإمتناع والعدم الذاتي.

ولذلك كما كان للعقل عظم الخطر في كيفية التصرف بين نتاج الحس فإنَّ للحس خطراً عظيماً لولاه لكان العقل في صمت تجاه عالم الحس، ولذا كان قول أرسطو من أنَّ مَنْ فَقِدَ حِسًا فَقِدَ عِلْمًا خَيْرًا ما يعبر عن واقع التكافف والتكافل بين قوتي الإدراك.

ولذا كان على الحس في مقام استكشافه لخصوصيات الكائنات وقواعد تأثيرها وتأثيرها أن يكون مستوفياً غايته، مفرغاً طاقتة في التصفح لمحسوساته، ومقلباً إياها في استقراره، مطيناً للعقل في حثه ومثابرته حتى لا يكون خائناً فيما أخذه على عاتقه بإيصال مادة الفحص إليه.

### ❖ التفرقة بين أغراض ثلاث

ومن هنا فإنَّ دستور العقل يقضي بالفرق بين ثلاثة أغراض في مقام التصفح للعالم الحسي تقتضي الفرق في كيفية عمل الحس وتفحص العقل؛ إذ تارة يكون الغرض استكشاف أصل الارتباط بين شيءٍ وشيءٍ أو عدمه، فيعلم عليه ذلك الشيءُ لأثر مخصوص وارتباطه به لخصوصية ذاته بمعزل عن كنه تلك الخاصية، أو عدم ارتباطه وتبعيته لخصوصية ذاته أي عدم عليته له، وتارة يكون أصل الارتباط معلوماً قد فرغ عن تحقيقه وتمحيصه، وإنما يقصد من التصفح الحسي والتفحص العقلي اكتشاف كنه الخاصية

التي لها العلية حتى يعلم ترتب الأثر عليها حينما تكون في شيء آخر وطبيعة أخرى؛ كما لو كانت علية نبطة ما أو معجون طبي ما لأثر استشفائي أو مرضي معين معلومة، وإنما يراد اكتناه تلك الخصوصية التي في النبطة أو المعجون الطبيعي بحيث يؤدي اكتناها والعلم بها إلى العلم بترتب أثرها متى ما كان لمعالجين وتراكيب أو نباتات آخر عين تلك الخصوصية، فتستعمل في الإستشفاء أو تتوقي منعاً للفساد الذي يعرض الجسم بالإنفعال بها ويعلم ما الذي بخصوصيته يمكن أن يمنع تفاعلاها وتأديتها إلى أثرها.

وتارة ثالثة يكون الغرض العلم بنحو الإرتباط وضوابطه، بحيث يعلم نظام عمل المحسوسات وعلاقاته فيما بينها من جهة معينة مفروغ عن حاكميتها وخضوع نظام الإرتباط بينها لها، كما إذا علمنا بأنّ حركة الأجسام تحت فلك القمر هي نحو الأسفل فيقع العلم بمنشأ هذه الحركة المضطربة غرضاً يراد الوصول إليه، وكذا إذا نظرنا وتصفحنا حركة الأفلاك فيما بينها والنظام الذي يحكمها فيقع الإكتناه لذلك النظام والعلم بنحو الإرتباط متعلقاً للغرض.

فالغرض الأول يتعلق بأصل العلم بالإرتباط والثاني يتعلق بمنشئه وكنه علته، والثالث يتعلق بالنظام وقانون الإرتباط الحاكم سواء كان بتوسط العلم بمنشئه وكنه علته أو بدون ذلك تبعاً لاختلاف الموضوعات المراد العلم بها. ومن العلم بهذه الإغراض وخصوصياتها يتضح ترابطها وطوليتها إلا أنه يجب الفصل بينها لاختلافها في الطرق التصفحية والتفحصية التي يجب سلوكها.

إلا أن الثابت في كل هذه الأغراض أنها تتكئ على الحس والعقل معا، فالحس يصورها والعقل يفحصها بقوانينه، فلا الحس وحده سوى منفعل، ولا العقل وحده سوى فاحض يحتاج حضور مادة الفحص لديه حيث كانت خارج حرمته وبتعاضدهما يتبع طريق العلم.

### ❖ تحصيل الغرض الأول

أما كيفية السلوك لتحصيل الأول فيتوقف من جانب الحس على تبع موارد حصول الأثر عند فعليّة ذلك الشيء بحسب حالاته المتعددة والمختلفة، وحيث إنَّ الغرض هو العلم بأصل الإرتباط بين ذات ما بمعزل عن أحوالها المختلفة، والتي قد تتحد فيها الأفراد وقد تختلف، وجب أن يعمد إلى تلك الأفراد وتصنيفها بحسب الأحوال، أي تصنيف موارد فعليّة الذات بحسب الأحوال التي يمكن أن تكتنفها سواء كانت الأفراد بالقياس إلى حال ما أكثر أم أقل فليس للتجربة شغل بالأفراد إلا من حيث مصادقتها للذات بما هي مقارنة لذلك الحال، وبالتالي يستغني عن تفحص كثير من الأفراد متى ما علم اتحادها في الحال الذي يراد استكشاف دخالته أو عدم دخالته في ترتيب ذلك الأثر، ومن هنا ويتبع موارد فعليّة الذات بالقياس إلى أحوالها المتعددة فإذا ما شوهد استقرار التأثير في حال تجريد الذات عن كل الأحوال الممكن دخالتها في التأثير بحسب سُنْخ الأثر، إذ من الآثار ما يكون وضوح سُنْخها وك أنها موجباً لانزعال جملة من الأحوال عن شأنية التأثير، وبالتالي إن كان بالمقدور تجريد الذات وشوهد ترتيب الأثر مع ذلك علم بارتباط ذلك الأثر بها إلا أنَّ هذا لا يعني استقلاليتها بمعنى تبعيته في الفعلية لمحضر الذات وإن كان تابعاً في عدم الفعلية لعدمها؛ إذ قد يكون من الأحوال ما عدم فعليّته

سامحا لاستتمام الذات في تأثيرها بحيث تكون فعليته مانعة من فعالية الأثر في محل أثر الذات؛ إذ تقرر سابقاً أنَّ الآثار التي للمحسوسات هي دائماً فيما بينها أي تكون فيما بينها مهلاً وموطناً لأثر غيرها يتبع خصوصيتها وخصوصية المؤثر لها منها.

وبالتالي يجب بذل الوسع في التصفح الحسي حتى يتم تحديد مرجع الأثر بشروطه ومتماماته وكذلك الحال فيما إذا لم يمكن تجريد الذات، بل كانت الأحوال الممكن دخالتها مختلطة في الأفراد فاللازم تصفح مختلف الأفراد المختلطة فيها الأحوال، بحيث يتدرج في التصفح لها من حيث خلو بعضها عن حال ما، وهكذا حتى يعلم إلى أيِّ تلك الأحوال مع الذات يرجع الأثر أو عدم رجوعه إلى أيِّ منها، بل إلى صرف الذات ومتى ما كان لحال ما مقارنة فيما وقع عليه التصفح فلم يمكن التجريد عنه، أو كان تجرد الذات عن كلِّ الأحوال التي يمكن دخالتها غير متحقق؛ أي بقي مجهولاً فإنَّ الحكم بالإرتباط يبقى بالقياس إلى الذات مقيدة بحدود التجربة الأحوالية، والخطأ في دقة التصفح والفرز بين الأحوال موجب للخلل في الحكم فليس ينبغي التعجل أو الإكتفاء بالتصفح الساذج.

وكذلك الحال فيما إذا تعلق بكشف ارتباط بين شيء جزئي وأثره؛ فإن ذلك الشيء قد يكون مكتنفاً لأحوال متعددة مغایرة لذاته مرتبطة به، فيراد كشف ارتباط ذلك الأثر بذاته أو بحال من حالاته الطارئة، فيعمد إلى تجريد ذلك الشخص من أحواله وظروفه، بحيث كلما تمَّ تجريده من حال وشهد بقاء الأثر علم أن ذلك الأثر ليس معلولاً لذلك الحال، وإنَّ لوجب انتفاؤه برفعه طبقاً لقانون العلية، وهكذا حتى يعلم تبعية الأثر إلى الذات، وأما إذا شوهد

انتفاء الأثر برفع حال من أحواله فهنا لا يكتفى باسناد الأثر إلى ذلك الحال، إذ يحتمل كونه دخيلا في العلية، فتتحقق بوجوده مع باقي ما له دخل وترتفع بارتفاعه وبالتالي لابد من التجربة في حال وجوده وارتفاع غيره، فإن بقى كان ذلك المرفوع خارجا عن الدخالة في العلية بالضرورة وهكذا حتى يعلم طرف الإرتباط، وهذا لا يكون متيسرا في كل المواد؛ فإن من الأحوال ما لا يمكن التجريد عنه فيختص هذا الفرض بالجزئيات الممكن لها في نفسها وبحسب الأدوات التجريبية المتاحة أن يفعل لها ذلك.

وبالجملة متى ما تحقق بالفعل تجربة ترتيب الأثر على شيء معين بذاته أي بعد تجريده أو ترتبه عليه من حيث حال ما فإن ذلك الأثر لن يكون إلا لذات ذلك الشيء، أو من حيث ذلك الحال وفرض تخلفه في دائم ما يستقبل عن تلك الذات أو بلحاظ ذلك الحال خلف قانون العلية الذي خلفه جمع للنقيضين كما تقرر؛ لأن تخلفه الدائم فيما يستقبل إنما يمكن في فرض تخلف ما هو دخيل ومتمن للتأثير، فإذا كانت الذات هي تمام العلة ففرض تخلف أثراها مع محفوظيتها فرض لتغيرها وعدم تغيرها، وكونها هي وليس هي أو يكون الحكم بعليتها مختلا لكونه ناتج السذاجة في التصفح والتسرع في إبداء الرأي.

وأما فرض اتفاق عروض ما يمنع التأثير فإن مقارنة الذات لما يمنع أثراها يمتنع أن يكون لذاتها، وإن كان أصل فرض تأثيرها باطل؛ لأن تأثيرها من ذاتها، فإن كانت الذات مقتضية لما يمنع فيلزم اقتضاها، وعدم إقتضائتها وبالتالي يمتنع فرض تخلف أثر أي شيء في مورد فعلية ذلك الشيء إلا باتفاق مقارنته لما يعطل تأثيره من الأحوال والظروف التي يكون طرورها لا لذات

الشيء واقتضاء منه، وإن لزم ما تقدم، بل لم يتحقق اتفاق مقارنة ذلك الشيء المقتصي للأثر مع الشيء الذي يقتضي ذلك الحال والظرف المانع، وحيث إن ذلك الإقتران ليس له من ذات الشيء اقتضاء فإن فعليته من خارج ذات كل من المقتربين، ولا يمكن تكثره لأن تكثره يعني كثرة مقارنة سببه لهما، وكثرة مقارنته ترجع إلى علته التي يجري عليها نفس ما جرى على معلولها، فإذا ما أرجع إلى ما هو بذاته أخيراً مقتضى وعلة، فيكون أصل الفرض بعلية ذلك الشيء لأثره غير ممكن؛ لأن ما يفرض بالقياس إلى ما يستقبل سيكون بالضرورة هو حال ما تقدم، وبالتالي سيكون عدم العلية هو متعلق الحكم من أول الأمر لا العكس، وأما وقد كان الحكم بعلية مقتصى التصفح والتفحص فإن تلك المقارنة المفروضة مستقبلاً، وبالتالي استتباعها تخلف الأثر ستكون تابعة لخصوصية المورد الجزئي لذاته الذي لا استمرار له ولا دوام.

### ◇ الإتفافي لا يكون دائمياً ولا أكثرية

ومن هنا يقرر العقل بمقتضى دستوره وتطبيقاً لقاعدتي العلية والسنخية أنَّ أثر الشيء يجب ترتيبه على ذلك الشيء حيثما فرض، ولا يعقل تخلفه إلا حيث يكون مانعه الذي أخذ من أول الأمر في حدود عليته ولا يعقل كثرة مقارنته، بل قلتها واتفاقيتها لخصوصية المورد الجزئية لا لذات ما هو مقارن من أول الأمر، وبالتالي يقنن العقل قاعدة مفادها أنَّ أثر الذات يجب تكرره معها في أكثر الأحيان أو كلها ويقرر تبعاً لذلك أن التخلف لما هو أثر لذات الشيء لا يمكن أن يكون دائماً أو حتى أكثرية بل أقلية لخصوصية الموارد الجزئية الاتفافية.

## ◊ قبليّة قواعد التجربة

فهاتان القاعدتان المتلازمان والمترغutan على أصل قانون العلية هما من مدركات العقل الصرفة بالقياس إلى موارد التجربة والتصفح الحسي لاستنباط أصل الإرتباط بين شيء وأخر.

ولولا قبليّة هاتين القاعدتين على أي شروع في أي تصفح أو تجربة فإن المشاهدة لأي ارتباط ستبقى في حيز نفسها، ولا يمكن التعدي إلى حكم غيرها، ولا يعقل انقداح احتمال تكررها أو عدم تكررها؛ لأنّها لن تكون مرآة إلا لموردها؛ إذ مع تفريغ المشاهدة عن قاعدة العلية وما يتربّ عليها ستكون المشاهدات متباينة لا ارتباط في الإدراك بينها، بل ستكون المشاهدة المتعددة لأشياء متعددة لا يتعدى الحكم عن موارد مشاهدتها، فيكون التصفح لها استقراء ساذجاً أي تتبعاً لمحضر التحقق - هذا لو أغفلنا النظر عن أن الملازمة بين المشاهدة وواقعية المشاهد مبنية على قاعدة العلية - وبالتالي يكون الجمع بينها في الحكم جمعاً لما شوهد معبراً عنها على نحو المجموع، ولا ارتباط ولا دلالة له على أزيد مما هو داخل المجموع.

## ◊ بدعة حساب الإحتمالات

ومن هنا يعلم أنّ ما حول من قبل دعاء فلسفة العلم من إدخال نظرية حساب الإحتمالات الرياضية كما ذكرنا سابقاً في بحث التجربة لن يكون لقيامه قائمة بدون قاعدة العلية، وما يتربّ عليها إذ حتى الإحتمال لن يكون حاصلاً إلا لمسبيقته بالبناء على تلکم القواعد، وأما التكرر فمع تفريغه عنها فلن يكون موجباً للإحتمال العقلي؛ لأنّه معلول البناء على العلية، بل سيكون موجباً للتداعي حصول ما ألف الحس حصوله على نحو صرف التقارن في

التصور والعادة، وستكون مقوله هيوم هي التفسير الوحيد لذلك.

وعليه لا ينقضى العجب ممن يذهب مع اعتقاده بقاعدة العلية إلى أن تلکما القاعدتين الأنفتی الذکر مثبتان بنفس التجربة والإستقراء؛ إذ كيف تسنى له الجمع بين العلية وعدم الإعتقاد بهما؟ إذ وكما تقدم ليستا شيئا سواها وإنما تقررتا بتطبيقاتها على موارد التجربة، فصاغ العقل قاعدة العلية بنحو أخص بمورد التصفح الحسي والتجربة وما يلزم عن انطباقها عليه.

هذا فيما يتعلق بطرق استكشاف أصل الإرتباط، وما ينبغي عليه حال التصفح الحسي أن يكون وما يقضيه العقل بمقتضى قواعد دستوره.

## ❖ تحصيل الغرض الثاني

أما فيما يتعلّق بالغرض الثاني أي استكشاف خصوصية العلة وما هي في كنهها بحيث يستفاد منه في كشف ما يترتب على الأشياء المحتوية لتلك الخصوصية من أثرها، والعلم بما يمنع عنها بكتنه مما له بالغ الأثر في العلوم وعظيم الفائدة على الإنسان، فيطبق فيه ما تقدم من ضوابط استكشاف أصل الإرتباط ولكن بالنسبة إلى مقومات الذات المؤتلفة لها والتي يعمد إلى تمييزها بتجربتها في موارد معلوم فيها نحو التأثير أو التأثير برتبة سابقة بتجارب مستقلة مما يوجب العلم بكتنه الخصوصية ذات الأثر المخصوص، أو يعمد إلى استخلاص بعض الخصوصيات وتجربتها، أو قرنها بما يبطل أثرها أو تكون مقوماته المؤتلفة لها معلومة الكنه ويكون محل الأثر كذلك، فيحدس بالخصوصية التي هي المنشأ لذلك الأثر من بين مقومات الذات طبقا لقانوني العلية والستخية.

وبالجملة إن تحصيل الغرض الثاني يحتاج مضافا إلى ما يحتاج إليه

تحصيل الغرض الأول وتوقفه على آليات التجربة المستخدمة إلى البصيرة العقلية بتطبيق قانون السنخية للانتقال من العلم بخصوصية الأثر وكنهه إلى العلم بهوية المؤثر بعينه أو العكس، وهذا ما تتفاوت فيه العقول من حيث قوة الإدراك والإنتقال الدفعي إلى الأثر مع الإلتفات الإجمالي إلى الوسط شريطة أن تكون المبادئ المنطلقة منها صحيحة، وإنما كان الحدس صحيحاً في نفسه ولكن غير منطبق على الواقع المعاين لعدم مطابقة المبادئ المفروضة والمنطلقة منها للمورد المعاين، وهذا ما سيوضح أكثر في الكلام على الغرض الثالث.

### ❖ تحصيل الغرض الثالث

أما فيما يتعلق بالغرض الثالث فإن تفسير نحو الإرتباط ونظام الفعل والإفعال والحركة بين الكائنات يتوقف على تحقيق الغرضين السابقين إلا أنه كثيراً ما يعمد إلى التفسير قبل تحقيق الغرض الثاني، أو يقام بالتفسير بنحو يدمج فيه الغرض الثاني مع الثالث في عملية التفسير، فينطلق من بعض المعطيات الحسية إلى محاولة وضع فروض ونظريات تفسر الإرتباط الحاصل فيقع الفارض في فخ الاستعجال والسذاجة العلمية، فيضطر إلى العدول عن الفرض المدعى وصياغة فرض آخر تبعاً لبروز معطيات تظهر تخلف التفسير السابق، وهكذا بحيث تصبح عملية التفسير والفرض مصاحبة لعملية التصفح والبحث التجاريبي، وتكون الفروض موطننا للقبول طالما لم يظهر ما يكذبها من المعطيات.

ولما كانت الفروض غير مستندة إلى استيفاء التصفح الحسي وغير ناتجة من مراعاة ضوابط العقل في التحليل من الآثار إلى المبادئ كان تبدل النظريات

العلمية فيما يتعلق بنظام الكون أو مناشئ الآثار هو سيماء العلوم التجريبية، فإن التوك إلى التنظير والتفسير كان المحفز على الإستعجال في طرح التفسيرات العلمية، وبالتالي الإضطرار إلى التعديل عليها أو العدول عنها.

والذي يعنينا في المقام هو بيان أن الفرض العلمي ليس سابقا على التجربة والملاحظة كليا؛ إذ يستحيل تفسير مالم يتوجه إليه ويعلم من جهة ما، مضافا إلى أنَّ قبول التفسير العلمي يتوقف على ملاءمته لما هو ملاحظ ومعطى من التصفح الحسي، فلابدَّ من مسبوقة الفرض بالملاحظة الحسية، ثم قد يكون متأخراً عن استيفاء الجهد في تتبع أحوال الموضوع المراد تفسيره، فيعمد إلى الربط بين أطراف الموضوع بحسب ما توفر من آثارها أو خصائصها، وبالتالي الخروج بالتفسير الذي تقتضيه تلك المعطيات والتحليلات، أو تكون تلك المعطيات معدة للعقل بأن يحدس بالتفسير دون الإلتفات التفصيلي إلى ما يتوسط في الإستنتاج له، ولذلك يعمد إلى تبرير الحدس بالرجوع القهقرى بالإلتفات التفصيلي إلى ما يتوسط له، وهذا يختلف باختلاف قدرات النفوس بحسب قوة استعداد العقل فيها على الإنتقال إلى النتيجة بالإلتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى لها والذي يكون انتقالا شبه دفعي أو بالإلتفات التفصيلي لها فيكون الإنتقال تدريجيا.

ومن هنا يتضح احتياج الغرض الأول إلى التجربة في حضن العقل بقوانينه القبلية، وقد يعين الحدس على اختصار طريق التجريب بإخراج بعض الأحوال المحتملة الدخالة، ويحتاج الثاني مضافا إلى التجربة إلى الحدس، ويحتاج الثالث إلى الإستقراء والحدس.

وبالجملة إن الوصول إلى كنه الموضوعات الحسية وما هو منشأ التأثير

بذاته أو إلى النظام القائم بينها ليس بالضرورة أن يكون متيسراً بل على العكس، ولمكان توقفه على طبيعة التصفح واستيفائه قد يكون متعسراً بالنسبة إلى بعض الموضوعات، إما لما يوجبه من المشقة وإما لفقدان الأدوات الكافية للتتصفح الكافي مما يوجب تأخيره في تحصيل الحس لمادة عمل العقل، ولذلك قد يلجئ إلى استشراف التفسير بالإستناد إلى ما هو متوفّر من المعطيات، ولكن باستمرار التصفح الإستقرائي أو التجريبي تتعدل الفروض وتنتكامل، أو تلغى من أساسها بحسب مدى نهاية الفارض وقدرته على الحدس والإلتفات الإجمالي إلى الحدود الوسطى، ولكن متى ما كذبت المعطيات الفرض خرج عن كونه فرضياً علمياً له ما يبرره، بل سيكون قوله كاذباً.

### ❖ ضرورة التأني في العلوم التجريبية

ومن هنا نقول إنَّ البحث العلمي ينبغي أن يتحلى بالتأني والصبر وأن يتخلَّ عن العجلة ومطاوعة القوى الملحمة والداعية إلى الإبراز والإشهار بالفروض، سواء فرض تبررها المعطيات المتوفّرة أو لا تبررها، وإنما يعمد إليها خدمة لدواع غير نزيهة، إذا تسنى للباحث في مجال عالم الطبيعة بمختلف شؤونه المادية والحياتية والإجتماعية والنفسية أن يلتزم بذلك، وبالتالي لا يظلم العقل باجباره على التفسير دون أن يوفر له المادة الكافية، فإنَّ العلوم ستكون أضبط وكم التنظير سيكون أقل، وبالتالي سيكون التبدل والتغيير في النظريات العلمية نادراً.

ولكن لما كانت سيماء البحث العلمي القائم مغایرة كان أن وصم العلم بالتبديل والتغيير وجعل مناط العلمية القابلية للدحض والتكذيب؛ إذ لا تكاد تخلو نظرية عن ملحوظيتها بالنقض، وبالتالي شيوخ حالة اللاثبات وانعدام

اليقين، بحيث خُلِّيَّ أنَّ هذه طبيعة العلم التجاريبي غفلة عن أنه نتاج الشَّرَه وعدم النزاهة من الممارسين للبحث العلمي، وبالتالي احتجت التفسيرات والقوانين الحقيقية حتى تستقر وترسو على شاطئ العلم إلى مسبوقيتها بكثير من الفروض التي كشف كذبها بتالي واستمرار البحث، ولكن لو ترث في عملية الفرض وتمنع عنه حتى توفى المادة إلى العقل ليقوم بالتحليل ورد الآثار إلى مبادئها لكان أسلم، ولكن أبي السلوك القائم إلا أن يكون وصوله في كثير من الموارد على ركام الفروض الباطلة، أو بقاء الفروض كوجهات نظر لعدم استيفاء التصفح، أو عدم اتقان التحليل والإستدلال العقلي البرهاني.

ومما تقدم سيكون جلياً أن الإستنتاج في العلوم التجريبية ليس وليد البحث التجاريبي البحث، بل هو عمل مشترك بين الحس والعقل، يوفر الحسُ المادة ويقوم العقل بالتحليل والإستدلال البرهاني من اللوازم والأثار إلى المبادئ أو من لوازم إلى أخرى، ومن ثُمَّ فإن الخطأ قد يكون لمكان عدم استيفاء الحس لما كان عليه الوفاء به، أو لعدم اتقان الباحث لقواعد الإستدلال العقلي أو لكليهما معاً.

ونشير أخيراً إلى أنَّ ما ادعى على لسان بيكون ومن بعده ليس إلا نتاج عدم الإطلاع الوافي على ما خلفه البحث العقلي، كما أنَّ الفصل بين الإستقراء والإستدلال القياسي ناتج من الجهل بحقيقة كلٍّ منهما، وكذلك ما تعمد من وصم العقل بالتخلف فيما قبل الحركة العلمية التجريبية الواسعة النطاق وما خلفته من الكشوف والإختراعات هو إجحاف في حق العقل وتحميله عبء ما سببته الظروف الإجتماعية السياسية، وسيطرة مجموعة من القوى على ساحة البحث العلمي.

الحقيقة أن كثيرا من السهام التي رمي بها العقل نتاج خطأ في فهم معنى العقل، وأخذ ما هو بالعرض مكان ما هو بالذات سبب في المشاكل التي عانى منها المجتمع الإنساني على مر العصور، ولذلك سنعرض فيما يلي وبعد أن انتهى استقرارنا وتصحينا لما عجّ به التاريخ من الإنحرافات الفكرية سنعرض للهجمة التي تعرض لها العقل والعقلاء، والخلط الذي وقع بين العقل وبين مدعى التعقل حتى وصف العقل بالدكتatorية والإجحاف في حق الإنسان والدوغماطية والإستعباد.



## الفصل السادس:

# أقوال في العقل والعقلانية

- إدغار موران
- ميشل بيسينيه
- محمد عابد الجابري (نسبة قواعد العقل)
- علي حرب (غرور العقل)
- عقل أم عقول
- تقويض العقل وتفكيكه
- مع متكلمي الديانات (العقل قد يخطئ)
- مع المجلسي
- مدركات فوق طور العقل
- التنوير العقلاني



# أقوال في العقل والعقلانية

## وطة

إنَّ تصفحاً بسيطاً لما ورثناه من الخطابات والمقالات منذ أواخر العقود سيظهر مدى الهجوم الشرس الذي مني به العقل وأنصاره أو من ادعى نصرته، ولعل كتاب العقلانية وانتقاداتها على صغره كافٌ من هذه الجهة؛ حيث ينقل محررًا فيه العديد من المقالات والخطب من مشارب واتجاهات فكرية متعددة قد كيلت فيها الإتهامات والشتائم والإفتراءات للعقل، إلا أنَّ أكثرها نتاج خطأ في فهم معنى العقل وخلل في التمييز بين أنصار العقل حقيقة وأدعياء العقلانية، وفيما يلي نعرض لعدة مقاطع من مقالات متعددة ثم نوضح الحال ونقوِّم القيل والقال؛ لنرسو على شاطئ العقل ورحاب حكومته.

### ١. إدغار موران

يقول إدغار موران تحت عنوان العقلانية الكلاسية ونفيها وهي المقالة الثامنة من الكتاب السابق الذكر:

«يشكل تطور العلم الغربي في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر

نوعاً من البحث عن العقلنة (بموازاة أشكال التفسير الأخرى)، لكن هذا التطور يبدو أيضاً وكأنه قطيعة مع التأويل العقلاني الأرسطي المدرسي بواسطة التأكيد على أولوية التجربة على التناسق المنطقية.

كانت الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى تأويلاً عقلانياً يحول دون اللجوء إلى التجربة، فـإما أنَّ التجربة تؤكِّد الفكرة وبالتالي فهي غير مجدية، أو أنها تناقضها وبالتالي فهي ضالة، إنَّ الإكتساح الذي مارسه العلم كان نتيجة مجهد مفكرين تجريبيين وحسينين وصوفيين في نفس الوقت مثل كبلر، والنتيجة الأولى للعلم هي نزع الصبغة التبريرية عن المعرفة بشكل واسع، هذه المعرفة التي كانت تعتمد إلى غاية ذلك الوقت على الأرغانون الأرسطي... وفعلاً فإنَّ العلم قد تقدم في توتر مزدوج بين التجريبية والعقلانية، حيث كانت الأولوية المعطاة للتجربة تكسر النظريات التأويلية العقلانية لكن حيث تلا كلَّ نزع للتأويل العقلاني مجهد جديده للفهم، مجهد يؤدي إلى محاولة جديدة لاضفاء التأويل العقلاني.

إنَّ عبادة العقل سترتبط بالأرض، وستصبح مصائر العقل والحرية قابلة للتفكك وسيحدث على وجه الخصوص رفض ودفع فعل الرومانسية تجاه العقلانية!

لم يكن هناك فقط المقاومة التي يبديها الدين والوحى، بل ظهر أيضاً رفض للطابع المجرد وغير الشخصي للعقلانية، لقد قدم الإنسان ككائن وجداً نبياني (روسو) وكذات لا يمكن أرجاعها إلى أي شكل من أشكال العقلنة (كبير كيغارد)، ومن ناحية أخرى فإنَّ في الكون أشياء أخرى غير القوانين الميكانيكية فالحياة عاقلة أو عقلية (شوبنهاور ثم نيتشه) إنَّ الرومانسية بحث فيما قبل العقل وفيما بعد العقل.

إنَّ هذه الإنتقادات الموجهة إلى العقل ما تزال قائمة، لكنَّ نقداً جديداً داخلياً ينبع من قلب العقلنة ذاتها حسب هذا النقد المعاصر، يدان العقل لا فقط من حيث كونه مفرطاً في العقلانية، بل يدان كذلك على أنه غير معقول، إنَّ الأزمة الحدية للعقلنة هي الكشف عن اللاعقل ضمن العقل.

... وهكذا تصبح النزعة الاقتصادية ايديولوجياً تبرير عقلي لأنَّ كلَّ ما هو هيجان في التاريخ البشري، وكلَّ ما لا يقبل الإرجاع إلى العقل يمرُّ عبر طاحونة مبدأ الاقتصاد - الفعالية، ومن ثُمَّ كان ذلك الميل إلى تفسير كلِّ شيء بدلالة المصالح الاقتصادية (فقد تم تفسير معسكرات الاعتقال الهتلرية مثلاً من خلال الهم الذي كان لدى الشركات الصناعية الكبرى الألمانية في أنْ تصنع الصابون من ثمن بخس من شحوم المحتجزين...).

.... يمكننا الآن أن ننظر إلى المشهد التاريخي الشامل للتبرير العقلي الصناعي لقد اعتبرت النزعة العقلانية أولاً العامل لا كشخص بل كقوة فيزيائية عاملة.

إنَّ العقل يتصرف إزاء الأشياء كما يتصرف الدكتاتور إزاء الناس، فهو يعرفهم في حدود أنه يستخدمهم، إن العقل أكثر استبداداً من أي نظام آخر (هوركهايم - أدورنو).

يكفي إذن أن ننظر إلى الناس على أنهم أشياء ليصبحوا قابلين للتسخير كلِّياً وخاصعين لدكتاتورية العقل المعقولة المعاصرة التي تصل إلى ذروتها في معسكرات الإعتقال، حقاً إن النزعة الاستبدادية المعاصرة لا يمكن تصوّرها بدون أسطورة عميقه وملتبسة اسطورة منحدرة معا قبل العقل لكن هذه النزعة تمارس نوعاً من التبرير العقلي من حيث إنها تنشئ الإيديولوجية المنطقية لهذه الأسطورة ومن حيث إنها تجند كل تقنيات التبرير العقلي

لدعم هذه الأسطورة، وبهذا المعنى فإنَّ العقل وقد أصبح أحمق هو أحد مصادر النزعة الاستبدادية المعاصرة.

.... إنَّ العقل كما رأينا يتضمن في باطنه نفسه لاعقلانية مخفية، يصبح العقل أحمق عندما تنطلق من عقالها هذه العقلانية المستترة وعندما تصبح سيدة العقل ووجهته؛ أي عندما يتحول تطور العقل إلى انفلات لما ليس معقولاً، وعندما تتم في هذا التحول العملية التي يطلق عليها هوركهايمر وادورنو التحطُّم الذاتي للعقل.

إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة في الداخل، أزمة متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلي، إنها تبرز فجأة وجود اللاعقل إما كملازم للعقل أو كمسطر عليه، بحيث يصبح هذا اللاعقل أحياناً سكراناً وأحياناً ومخرباً إن ما هو محل تساؤل هو لاعقلانية النزعة العقلانية، ولاعقلانية التبرير العقلي، هذه اللاعقلانية يمكن أن تلتهم العقل دون أن يعي العقل ذلك (وبهذا المعنى فإن احتجاجات يقال عنها إنَّها لاعقلية كانت وستظل معقولة بالنسبة إلى نزعة عقلانية مزهوة بذاتها).

### ❖ تزوير وافتراء

أقول: إن الأزمة القديمة الجديدة التي كانت سمة المناهضين للعقل هي عدم فهم العقل ودستوره وما يترتب عليه من قوانين نظرية وعملية بحيث تم إما إخراج ما هو داخل حرم العقل ومن شؤونه عنه وبالتالي التعديل على العقل بفقدِه لمميزات ما تم إخراجه جهلاً كما هو حال النزاع بين التجربيين والعلقليين، وحال النزاع بين الإستقرائيين والإستدلاليين، وإما إدخال ما هو منفي عن حرم العقل ومرفوض من قبله تبعاً للخلط بين العقل ومدعى التعقل من مستخدمي التبرير العقلي من حيث الصورة مع كون مادته باطلة وموهومة.

إنَّ جهلاً بجوهر العقل والعقلانية والتعقل من شأنه أن يتيح للنفعيين والإنتهازيين تلبيس اعتدائهم على الإنسانية ثوب العقل، فيكون اعتدائهم مزدوجاً وجرائمهم مضاعفاً ومن شأنه أن يخيل لآخرين أن العقل دكتاتور ومستبد.

إنَّ الخلط بين مطلق التبرير وبين الإستدلال العقلي سواء في القضايا النظرية أو العملية هو الأفة التي جعلت العقل هدفاً لسهام مناصري العقل ومناوئيه وإنَّ تأملاً يامعاً فيما سطرناه من دستور العقل في البابين كافٍ أيماً كفاية لهدم كل ما حاول مدعوا النصرة والمحاربون للعقل على مرّ التاريخ.

إنَّ كلَّ ما ذكر في هذه المقالة كاشفٌ أيماً كشف عن مدى الخلط بين التبرير النفعي والبرغماتي، وبين العقلانية والتبرير العقلي، وليس اللاعقل الذي ذكر إلا أمراً أقحه ظلماً في حرم العقل، وليس الحمق والسكر إلا سمة الخارجين عن فهم جوهر العقل وحدوده.

فالآخرى بما ذكر أن يكون وصمة عارٌ تُلصق على جبين من اتخذ التبرير النفعي المصالحي من البرغماتيين قديمهم وجديدهم، وليس قول ريتشارد رورتي في المقالة السابعة من هذا الكتاب إلا كاشفاً عن استحقاق البرجماتية لذلك حيث يقول:

«.... مقابل هذا التقليد وبالنسبة إلينا نحن الفلسفه البرغماتيين الذين نود إرجاع الموضوعية إلى التضامن فإنَّ أية متأفِّيزقاً وأية نظرية في المعرفة لا ضرورة لها في نظرنا، إننا لا نشعر بالحاجة إلى تفسير العلاقة بين المعتقدات والموضوعات التي يشير إليها لفظ توافق».

فإنَّ قوله هنا وأقواله في كتبه وأقوال غيره كـ ولIAM جيمس هي التي تفتح

الباب لكل أحد أن يدعى صواب فعله طالما انه هو النافع والأفضل له، وإذا كان ذلك مما لا يرضونه فإن هذا يقودنا إلى البحث في ضابط النفع والصالح، وبالتالي الدخول في إيجاد الضوابط التي على أساسها يتم الحكم وعليه تكريس الحاجة إلى البحث المعرفي، وتنصيب العقل كحامٍ رؤوفٍ عادلٍ في بني الإنسان يبيّن ما هو في صالحهم ويهديهم إلى حيث نجاتهم.

وبالجملة إنَّ النفعية والبرغماتية إما أن تقود إلى تكريس شريعة الغاب واللاشريعة، وإما أن تستند إلى ضوابط لن تجد إلا العقل حامياً ومقنناً، وبالتالي خروج عن أصل المناهضة للعقل والعقلانية.

هذا حال النقوض الموجهة إلى العقل والعقلانية، وهي موجهة إلى من تجلب بالعقلانية بلا عقل.

## ٢. ميشل بيسينيه

ومنه نقد ميشل بيسينيه في المقالة السادسة عشرة من الكتاب نفسه تحت عنوان نقد العقل حيث قال:

«خلاصة القول هنا هي أنَّ الأطروحة التي عارضت الهيجيلية وادعت بأن أرقى درجات العقلانية يمكن أن تؤدي إلى أكبر الآفات قد تم إثباتها فعلياً وبأشكال مختلفة، ولهذا يجد العديد من الفلاسفة أنفسهم اليوم في حاجة إلى تبرير أسباب استمرار إيمانهم بالعقل فما مبرر الإستمرار في اعتماد العقل وقيمته معياراً لتقويم الأفعال؟ وما مبرر الإستمرار في اعتماد العقل بوصفه اختياراً؟»

## ❖ أحكام العقل العملية

أقول إنَّ ما ينبغي أن يكون واضحاً لـكـل أولئـكـ المـحـارـبـينـ والـمعـتـرـضـينـ علىـ العـقـلـ أنـ العـقـلـ فـيـ تـقـرـيرـهـ لـلـزـوـمـ أيـ فـعـلـ أوـ لـزـومـ تـرـكـهـ يـنـطـلـقـ مـنـ خـلـالـ مـلاـحظـةـ غـرـضـهـ،ـ الـذـيـ يـكـونـ مـسـبـقاـ قـدـ أـدـرـكـ كـوـنـهـ دـخـيـلاـ فـيـ كـمـالـ الإـنـسـانـ مـنـ جـوـانـبـهـ الـثـلـاثـةـ الـفـرـديـةـ،ـ الـأـسـرـيـةـ وـالـإـجـتمـاعـيـةـ،ـ وـمـتـىـ ماـ كـانـ الغـرـضـ هوـ الـمـنـاسـبـ لـكـمـالـهـ مـنـ جـهـاتـهـ الـإـنـسـانـيـةـ الـثـلـاثـةـ كـاـنـ الـفـعـلـ الـمـنـاسـبـ هوـ الـمـحـقـقـ لـذـلـكـ الـغـرـضـ،ـ وـلـكـنـ بـحـيـثـ يـكـونـ غـيرـ مـوـجـبـ لـفـوـاتـ كـمـالـاتـ أـخـرـىـ أـعـظـمـ وـأـهـمـ لـلـإـنـسـانـ وـالـإـنـسـانـيـةـ؛ـ لـأـنـ قـبـولـ الـعـقـلـ لـأـيـ فـعـلـ إـنـماـ هـوـ مـنـ حـيـثـ مـاـ يـتـرـتـبـ عـلـيـهـ مـنـ جـلـبـ لـكـمـالـ الـإـنـسـانـيـ بـجـهـاتـهـ الـثـلـاثـ،ـ أـوـ حـفـظـهـ لـمـاـ هـوـ قـائـمـ مـنـ كـمـالـاتـ،ـ كـمـ أـنـ رـفـضـ الـعـقـلـ لـأـيـ فـعـلـ إـنـماـ هـوـ مـنـ حـيـثـ مـاـ لـهـ دـخـلـ فـيـ فـقـدـ كـمـالـ مـنـ كـمـالـاتـ الـإـنـسـانـيـةـ أـوـ المـنـعـ عـنـ جـلـبـ كـمـالـ آخـرـ،ـ وـبـالـتـالـيـ لـاـ يـكـفـيـ فـيـ الـفـعـلـ مـحـقـقـيـتـهـ لـغـرـضـ وـصـلـاحـ مـنـ جـهـةـ مـاـ،ـ بـلـ لـابـدـ مـنـ كـوـنـ ذـلـكـ الـفـعـلـ بـخـصـوصـيـتـهـ غـيرـ مـوـجـبـ لـفـوـاتـ أـغـرـاضـ أـخـرـىـ،ـ وـبـالـتـالـيـ وـهـذـاـ مـنـ بـدـائـعـ الـعـقـلـ وـجـواـهـرـهـ أـنـ الـعـقـلـ لـاـ يـلـاحـظـ أـغـرـاضـ الـأـفـعـالـ بـنـحـوـ أـحـادـيـ،ـ أـيـ مـنـ حـيـثـ ذـاتـ الـغـرـضـ لـذـلـكـ الـفـعـلـ،ـ بـلـ يـلـاحـظـ الـغـرـضـ وـالـمـصـلـحةـ مـنـ حـيـثـ هـيـ ضـمـنـ الـكـمـالـ وـالـصـلـاحـ الـكـلـيـ لـلـإـنـسـانـيـةـ،ـ وـبـالـتـالـيـ يـحـثـمـ اـخـتـيـارـ الـأـفـعـالـ الـتـيـ تـكـوـنـ مـنـاسـبـةـ لـهـذـاـ الـغـرـضـ الـجـامـعـ،ـ لـاـ لـبعـضـ أـجزـائـهـ فـقـطـ وـإـنـ أـضـرـتـ بـالـأـخـرـىـ.

إذا تقرَّرَ هذا فليغرب أشباه المفكرين عن وجه العقل وليقفوا خلفه ويتبعوا وحيه وهداه؛ لما فيه صلاحهم وسعادتهم النظرية والعملية، وليكفوا عن النقض بمزوري التعقل من بعض متكلمي المسيحية والإسلام والكانطيين

والهيجليين وأمثالهم، فإنهم وإن وصلوا في نزد من بحوثهم إلى بعض مما في خزائن العقل إلا أنهم انحرفو وحرفوا فكانت جريمتهم مضاعفة، إذ زهدوا الصادقين بالعقل لما تراءى لهم من وهن عقول هؤلاء، وأغرروا المغرضين بكيل النقد لما رأوا منهم مادة دسمة لتحقيق مناهم.

فالحقيقة المرة مرارة يحلو معها ما سواها أنه لم يتح وعلى مرّ التاريخ للعقل أن يبرز نوره، ويكشف بداعته إلا في فترات جدُّ قليلة لم يسمح لها بالإستمرار، بل عمد إما إلى محاربته وإما إلى الإلتلاف عليه بتحريفه والتزيين لمنافيه، وكل ما يهاجم به العقل هو هجوم على الجهل والسفه الذي زرعت مساميره في وجنات العقل، فشوشت جماله للناظرین وزهدتهم فيه، فضلوا وтаهوا وبقوا حيارى، وسيبقوا مالم يتتبه الإنسان إلى الإحتيال الأكبر والأخطر الذي مورس على العقل، فوضع زوراً ما منه أقبح في مواجهة الدين خدمة لمارب مدعى التدين، وفي مواجهة العلم والتكنية خدمة لمريدي التهتك والتحلل وإذا لم تستفق الإنسانية من ذلك التخدير الذي سقي لها جرعات متتالية فلن تذوق طعم السعادة البتة.

### ٣. محمد عابد الجابري (نسبة قواعد العقل)

وبعد كل ما قدمناه فإنك تجد من هنا وهناك من يتساءل عن العقل، أو يقول بتعدد العقل، فتجد محمد عابد الجابري يقول في كتابه تكوين العقل العربي:

«لقد كان الفلاسفة ينظرون إلى العقل كمحتوى (قوانين العقل عند أرسطو، الأفكار الفطرية عند ديكارت، صورتا المكان والزمان والمفولات

عند كانت)، أما الآن فلقد أدى تطور العلم وتقدمه إلى قيام نظرية جديدة في العقل، قوامها النظر إليه بوصفه أداة أو فاعلية ليس غير، لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر مجموعة من المبادئ بل إنه (القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ) إنه أساساً نشاطاً منظم ولنقل (لعب حسب قواعده).

فما مصدر هذه القواعد إنَّ العلم لا يؤمن بمصدر آخر للعقل وقواعده غير الواقع، ومن دون شك فإن قواعد العقل تجد مصدرها الأول في الحياة الإجتماعية التي تُشكَّل، أو أنواع الواقع الحي الذي يحتك به الإنسان ويعيش في كنفه، والحياة الإجتماعية لا تستقيم إلا بقواعد للتعامل، والإنسان لا يحيا حياة اجتماعية... إلا بخضوعه لتلك القواعد، وبما أنَّ الحياة الإجتماعية ليست واحدة ولا على نمط واحد فمن المتضرر أن تتعدد قواعد العقلنة، ولنقل أنواع المنطق بتعدد وتبالين أنماط الحياة الاجتماعية، من هنا كان للشعوب المسماة بدائية منطقها، وكان للشعوب الزراعية منطقها، وكان للشعوب التجارية منطقها، ومن هنا أيضاً ولنفس السبب كان لكل مرحلة تاريخية منطقها.

.... صار لزاماً علينا أن ننظر إلى العقل على أنه جملة قواعد مستخلصة من موضوع ما، أي الموضوع الذي يتعامل مع الإنسان، لقد تعامل اليونان مع الطبيعة ككل يريدون تفسيرها وفهم ظواهرها فأسقطوا عليها نفس القواعد التي استخلصوها من حياتهم الإجتماعية... فنسبوا إليها الحياة والنظام وألوها بالآلهة التي تقسم بينها مملكة الطبيعة مثلما يقتسم الحكماء المحليون السلطة على المدينة أو على القطر.

... ومن هنا كان المنطق الأرسطي كما يقول كونزيت عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب، ومن هنا أيضاً استجابته لمتطلبات الفيزياء الكلاسيكية التي كان موضوعها هي الأخرى الجسم الصلب،

وعندما اخترقت الفيزياء الحديثة جدار الجسم الصلب هذا ودخلت عالم الذرة تغير الأمر تماماً، لقد عجز المنطق الأرسطي عن التعبير عن صفات وخصائص الجسيمات الذرية، وأصبح عالم الذرة يفرض على العقل البشري العقل العلمي قواعد جديدة؛ أي منطقاً جديداً لقد ظهر نوع آخر جديد من الحضور والغياب... ونمط جديد من الترابط (مبدأ اللاحتمية الذي قال به هايزنبرغ) واندمج الزمان بالمكان وتدخل الموقع مع السرعة... إلخ وقائع جديدة تفرض نوعاً جديداً من التعامل؛ أي عقلاً جديداً.

... ونحن إذا شئنا الدقة أكثر... قلنا مع أولئك ليست القواعد التي يعمل عليها العقل هي التي تحده وترفرف، بل قدرته على استخلاص عدد لا نهائي منها هي التي تشكل ماهيته، والعقلانية بهذا الإعتبار تغدو ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب بل الإقناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر، وبما أن التجربة هي وحدها التي بإمكانها أن تفصل في مسألة المطابقة التي أصبحت تعني التحقق تجريبياً فإن العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجريبية وليس عقلانية تأملية كما كان الشأن من قبل».

#### ٤. علي حرب (غرور العقل)

وكذلك نجد علي حرب في كتابه أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر يقول تحت عنوان طرق واستنطاق:

«ثمة عبارة كثيرة ما ترد في أحاديثنا هي عبارة استخدام العقل؛ لأن نقول إننا لا نستخدم عقلنا بما فيه الكفاية، أو فلان لا يحسن استخدام عقله، أو أنه يستخدمه على هذا النحو لا ذاك ونحن إذ نستعمل هنا هذه العبارات ونبني

أقوالنا بها، فإننا نعتبرها من البداهات التي لا يرقى إليها الشك بينما هي في الحقيقة لا تقبل الكلام ولا تصمد أمام الأسئلة، والحال فنحن عندما نقول إننا لا نحسن استخدام عقلنا فلمن يعود الضمير في العبارة؟ وبكلام أوضح ما هذا الشيء الذي يضاف إليه العقل ويحمل عليه هل هو شيء غير العقل أم هو عقل آخر أعلى نرجع إليه ونثق بحكمه؟ إذا كان عاطلاً من العقل فما هو يا ترى؟ هل هو الذات بوصفها مصدراً للرغبة والمعرفة والفعل؟ إذا صرحت ذلك لا يعود العقل هو الموجه والحاكم، وعندما يثار سؤال بأي حق نقرر ونقول إننا لا نحسن استخدام عقلنا أو فلان يستخدم عقله بهذه الطريقة لا تلك ما دام العقل مجرد آلية تستعمل ليست قوة حاكمة وإن توسل بها في اصدار الأحكام، هذه هي النتيجة التي تفضي إليها عبارة استخدام أحدنا لعقله أن يغدو العقل الذي هو قوة الحكم محكوماً عليه لا حاكماً، وبذل يفقد الحكم شرط إمكانه إلا إذا اعتبرنا أن العكس هو الصحيح، وأن العقل هو الذي يوجه ويقرر ويحكم وعندما تبطل عبارة استخدام العقل من أساسها.

وبالفعل أنسخدم عقلنا ونقدوه أم هو الذي يسيرنا ونقوده من حيث ندري أو لا ندري؟ أم أن هناك احتمالاً آخر هو انقسام العقل على نفسه بين حاكم ومحكوم، أو بين ذات وموضع ولنقل بين مبادئه وقوانينه من جهة وبين موضوعاته ومحتوياته من جهة أخرى؟ وهنا يثار سؤال آخر بل تثور أسئلة من يستخدم من ومن يحكم على من؟ المبادئ تستخدimates المحتويات أي المفهومات والإستدلالات أم العكس؟ أم أنها نحن الذوات الفاعلة نستعمل قوانين عقلنا كآلات أو معايير للحكم على كيفية استخدام أحدنا عقله؟ وفي الحالة الأخيرة نعود إلى الإشكال عينه أي إلى طرح السؤال عن علاقة الذات بالعقل، هل هو آلة لها أم حاكم عليها؟ أما أن تكون محتويات العقل هي التي تستعمل وتوجه فهذا فرض لا يصح لأن المحتويات هي مطلوبات أو

متوجات يتوصل إليها يتولى غيرها، بيد أن القول باستعمال المبادئ هو أيضاً فرض لا يصح، لأن المبادئ هي القوانين أو القواعد التي توجه العقل في مفهوماته وأحكامه وجميع استنتاجاته وإذا لم يكن ذلك كله فمن الذي ينطق إذن؟ وهذا السؤال يمكن التعبير عنه بغير صيغة هل الإنسان سيد ما يفكر فيه ويفهمه أم هو آلة لفكره أم الأمر بين بين أم هناك شيء آخر.

ولهذا فإن الذين يستعملون عبارة استخدام العقل لكي يبينوا لنا كيفية استخدام أحدنا لعقله إنما يقومون بخداعنا وبخداع أنفسهم في آن؛ ذلك لأنهم يستعملون عقولهم فيما يدعون أنهم يقومون بمحاكمة عقلنا وتقييمه أو تقويمه، إنهم يمارسون التفكير فيما هم يزعمون أنهم يكشفون للغير عن طريقته في التفكير».

### ❖ تحقيق في غرض الإدراك

أقول إن الإنسان كائن مدرك، وإدراكه على أنحاء كما بینا في الباب الأول، والتي منها التفكير الذي يعني الانتقال في الإدراك مما هو معلوم إلى ما هو مجهول من حقيقة ما، بتوسيط العلم بالمناسبة بين المعلوم المنتقل منه والحقيقة المعلومة في المنتقل إليه بحيث تنتج العلم بالحقيقة المجهولة، بحيث إنَّ غرض التفكير رفع الجهل بما يتواتي استنتاجه بالتفكير ومعنى الإدراك ورفع الجهل بشيء هو حكايته وانكشفه على نحو الحكاية للذات، بحيث يكون الحاكِي والكافِر مطابقاً في محكيه ما هو الشيء في نفسه.

وبالتالي فإن اتصف الإدراك بالصحة والخطأ من حيث إصابته للغرض، أو الوقع في الخطأ ناتج عن توسيط ما لا يناسب الطرف المجهول من الحقيقة المعلومة في استنتاج ما هو من الحقيقة المجهولة، وبالتالي يكون خطأ النتيجة تابعاً للخطأ في التفكير، والخطأ في التفكير يعني عدم القيام في الانتقال وفق ما

يقتضيه التفكير العقلي، وهذا إما أن يكون من حيث الصورة وهيئة الإنتقال وهو ما يتکفل به قسم من علم المنطق كما فعلناه مرارا، وإما من حيث المادة أي عدم كون ما ادعى وسطا في نفسه كذلك، أو أنَّ الإرتباط المخصوص المدعى ليس كذلك للشيء في نفسه، وهذا الخطأ المادي والمضموني له جنبتان جنباً كلية لا تختص بمضمون دون مضمون وجنبة خاصة بالمضمون الخاص الواقع عليه فعل التفكير، والجنبة الثانية تؤخذ من النطاق المتضمن لذلك المضمون إلا أنَّ نحو الأخذ للمضامين بمعزل عن خصوص هذا المضمون وهو المقصود من الجنبة الأولى، فهو أيضاً مما يقرر علم المنطق في القسم المادي منه ويصنفه إلى خمسة أقسام برهاني وجدلية مغالطي وخطابي وشعري، وهذا التصنيف إنما هو من حيث الغرض، أي متى ما كان الغرض هو الإدراك بنحو يكون مشيراً إلى الشيء كما هو في نفسه من حيث خصوصيات ذاته أو أحواله وارتباطاته، فتكون نتيجته العلم اليقيني غير القابل للزوال والتبدل إلا بزوال الواقع نفسه وتبدلاته، وهذا هو الأخذ البرهاني الذي بمراعاته في التفكير يجب كون التفكير برهانياً.

وحيث إنَّ الغرض الأول من التفكير هو عين الغرض المتحقق في الأخذ البرهاني، فإنَّ التفكير البرهاني هو التفكير العقلي حقيقة، وهو ما يتواه العقل الممارس للتفكير، فهو عين ما يمارسه العقل للوصول إلى غرضه، فمتى ما كان التفكير منحرفاً عن ضوابط الأخذ لمضامينه أي لما هو مفكر فيه فإنه مع كون الغرض هو الإدراك للواقع كما هو في نفسه يكون ذلك قهراً للعقل ولوياً له عما يتواه.

وهذا قد يكون متعمداً فتؤخذ مضامين ومواد لا تطابق محكياتها الواقع

على أنها الواقع عمداً، فيكون المفكر مغالطاً في تفكيره مشاغباً في استخدامه لقوة عقله، وذلك بتحكيم غير العقل على العقل من قوى الإدراك الأخرى؛ كالخيال والوهم وقوى التحريك نحو المشتهى، أو عن المبغوض بحيث يوضع دفع المبغوض في صورة اللاواقع فيتوخى نفيه أو جلب المشتهى في صورة الواقع، فيتوخى إثباته وإدراكه على أنه هو الواقع.

أو يكون ذلك عن غير عمد فيكون ناتجاً عن سيطرة الخيال أو الوهم بحيث لا يمتاز ما هو الشيء عن كيفية تخيله أو توهمه، أو يكون ما هو مشتهى لمكان شدة الرغبة والإشتاء له، أو ما هو مبغوض لمكان شدة النفور عنه صارفاً عن تفعيل قوة العقل في التمييز بين ما عليه الشيء في نفسه وما هو مشتهى أو مبغوض.

ومن هنا فحيث إن العقل لا يربط معنى بأخر على أنه هو، أو على أنه متحد معه في المقولية بنحو أن محكيه كذلك في الواقع إلا إذا كان الواقع كذلك في نفسه، فيكون الحمل سلباً أو إيجاباً مستمدًا من الواقع، وبالتالي يكون حمل أي مفهوم على آخر مستنداً إلى أن عدم حمله جمع بين النقضين؛ لأنَّ مطابق المحكي هو الواقع، ونفي ما هو واقع يعني الجمع بين النقضين واقعاً؛ لأنَّ واقعية أي شيء إما من ذاته فيكون عدم الواقع يعني أنه هو وليس هو، وإنما من غيره فيعني عدم وقوعه أنَّ غيره الموجب لوقوعه موجب وليس بموجب أي علة وليس بعلة معاً، وبالتالي يكون عدم الحمل إيجاباً موجباً للجمع بين النقضين، وكذلك سلب الحمل فإنه مستمد من كون الواقع هو عدم وقوعه، أي عدم متضمنية المحمول في الموضوع أو عدم الإرتباط، فيكون عدم سلب الحمل موجباً لكون الواقع إما هو متضمنية ما هو الموضوع لما

هو المحمول فيكون هو وليس هو، وإنما ارتباطه به فيكون مرتبطاً مع عدم وجوب ارتباطه واقعاً، فيكون مرتبطاً وغير مرتبط معاً، أو هو وليس هو معاً، فيكون عدم سلب الحمل جمعاً بين النقيضين.

وعليه فإنَّ العقل عندما يتصور معنى ما فإنه لا يمكن أن يحمل عليه معنى آخر إلا إذا كان عدم حمله موجباً للجمع بين النقيضين، ولا يمكن أن يسلب عنه حمل معنى آخر إلا إذا كان حمله موجباً للجمع بين النقيضين، ولذا يمتنع فرض كون التفكير عقلياً مع كونه غير مطابق في محكيه لما هو الواقع في نفسه.

إذا تقرر هذا فكيف يمكن فرض تبدل منطق العقل أو تعدداته؟! كما جاء على لسان الجابري وكيف يمكن وصف كل استخدام للعقل ولو تحت طغيان غير العقل بأنه تفكير عقلي؟! وكيف يمكن الجمع بين كون الواقع على خلاف نتيجة عقلية مع كونها نتيجة تفكير عقلي؟! وكيف يمكن ادعاء تبدل الحقيقة او تعددتها مع وحدة الواقع؟! وكيف يمكن ادعاء أن الحقيقة هي نتاج الذهن؟! وكيف يصح التساؤل الذي أثاره علي حرب عن معنى نفي استخدام العقل وعن معنى العقل المقصود؟! إن كل هذا وغيره مما يلوح به كثيرون ليس إلا تفوهات بما لا يعنيه، وإنما حذاهم للتغوفه به لأغراض غير طلب الحقيقة، أو نقص في المعرفة بمعنى ما هم في صدد قوله.

وبذا ينجلي كما كان من شأنه أن ينجلي مما أسلفنا لكل صادق نيه أنَّ الدعوة للعودة إلى العقل، وتحكيم العقل هي دعوى إلى عتق العقل من سيطرة ما عداه من قوى النفس؛ أي تفعيل هذه الشأنة التي للذات الإنسانية لأنها لن تستوفي كمالها إلا بها.

ومن مُرّ العيش أن يطرق السمع أقوالٌ كالتي سقناها وغيرها الكثير مما يندى له جبين الفكر، ويقف عنده العاقل بسكون الدهشة تكاد دموعه تستقل بالإنباء عن حاله، فيلوى رأسه أسفًا ويطرق إلى الأرض مستديرًا يعرض عن الجاهلين.

فبدل صَبَّ الجهد على تنقية العقل من علاقاته منافياته وتحريره من سلطة مغايراته ضَبَّت حمم النقوض عليه، ورصفت الجبهات لدحض ما سموه تأليه العقل وتأليه الحقيقة، ليستعيضوا عنها بتأليه الشهوات والرغبات، فبدل أن ينطلقوا من العقل لتنبيه المتعلمين على ما حادوا فيه عن العقل طعنوا بالعقل نفسه منطلقين من كل معيب.

## ٥. عقل أم عقول

مما شاع تداوله في العقود المتأخرة نسبة العقل إلى معان متعددة، تعبّر عن الخلفيّة التي ينطلق منها الممارس للتفكير، فيقال العقل التراثي والعقل العربي والعقل الغربي والعقل الشرقي والعقل الحديث والعقل... وغير ذلك الكثير مما شوه حقيقة العقل، وأوجب إيهام إطلاقه، وكأنه في نفسه بلا هوية، وإذا أراد أن يقوم بفعله الذي هو له أي التفكير فلا بد أن ينهل من قاعدة تتخذ منطقاً هي غيره ولا تنتهي إليه، وإنما ينال هو هويته بانتسابه إليها مما أوجب تضليلًا في فهم المراد من العقل والتفكير العقلي، فلم يعد هذا التعبير كافيا وإنما يجب ضم التقييد إليه.

وانما وصل الحال إلى ما هو عليه بعد حروب شرسة شُنِّت على العقل، وذم وسخرية وتوهين مورست على دعاء اعتماده كأدلة حاكمة على باقي

قوى الإدراك، ووضع العقل المطلق في قمامة الدوغمائية والدكتاتورية ليعاد تصنيعه عقولاً متعددة في رحم الحداثة والتنوير.

لذلك وجب التنويه بحقيقة الحال؛ رفعا للغشاوة التي غطت بصيرة  
كثيرين، فانساقوا وراء التنوير والحداثة، ثم ما بعد الحداثة وغير ذلك من  
المصطلحات التي أتّخم الفكر بها وتمهر غاصبوه نحتها.

وأول ما ينبغي التنبه له أنَّ العقل هو تلك القوة التي تميز بها الإنسان عن باقي الكائنات، والتي خولته القيام بفعل التفكير الذي هو انتقال مما هو معلوم برتبة سابقة على التفكير إلى إدراك ما هو مجهول، وبالتالي فإنه يتوقف على مدركات ينطلق منها إلى حصول غيرها، وبدونها لن يمكن التفكير أصلاً، وهذا ما فصلناه في الباب الأول.

وَكَمَا أَنَّ فَعْلَ التَّفْكِيرَ بِقُوَّةِ الْعُقْلِ يَكُونُ بِنَحْوِ مُخْصُوصٍ مِّنْ حِيثِ الْهَيْثَةِ فَكَذَلِكَ مُنْطَلِقَاتُ الْعُقْلِ فِي التَّفْكِيرِ تَكُونُ ذَاتَ خَصُوصِيَّةٍ يَأْمُنُ مَعَهَا الْعُقْلَ فَوَاتَ غَرْضُهُ، فَكَمَا أَنَّ كِيفِيَّةَ التَّفْكِيرِ لَا تَمْلِي عَلَى الْعُقْلِ فَكَذَلِكَ مَا يَنْبُغِي أَنْ تَكُونَ عَلَيْهِ مُنْطَلِقَاتُ تَفْكِيرِهِ مِنْ خَصُوصِتَهَا لَا يَمْكُرُ أَنْ تَمْلِي عَلَيْهِ.

ولذلك ليس العقل بما هو عقل صرف بقابل أن يتأثر ببيئة أو عادة أو موروث أو مشهور أو مرغوب؛ إذ مهما تلونت وتنوعت الأفكار التي ينشأ في حضنها عقل ما فإنها بالنسبة إليه بما هو عقل أحد أمرتين إما صالحة لاعتماد

التفكير عليها، وإنما لا وذلك لأنه ينظر إليها من حيث أنها تمتلك الخاصية التي يتواхها العقل فيتخدّها منطلقاً، أو فاقدة لها فيذرها وشأنها.

فحيث إن غرض العقل بما هو عقل إدراك الواقع والحقيقة كما هي في نفسها فلن يكون لمشهور أو موروث أو معتاد أو مروج له من الأفكار أي قيمة، إلا من حيث حقيقته وواقعيته، وعدمها ولذلك كان العقل ليحتم على نفسه فحص أي قضية قبل استعمالها كمنطلق في التفكير؛ إذ مع فرض تخلف الشرط بها فإن ما يبني عليها سيكون على شاكلتها.

إلا أنَّ العقل يواجه عقبة في تنبئه بذلك، إذ الإنسان ليس عقلاً فقط فإن قواه النفسية لتأثر بالظرف الذي يحضر نشوءها ويلاائم قواها، فتركته إليه وتصد العقل عن محاولة الفحص للمنطلقات المملاة عليه مما أنسه أو استأنسه أو تقلده أو تأثر به، فيبني عليها تفكيره فيُستبعد العقل ويسير في تفكيره بعيداً عن غرضه تحت رهبة سوط النفس فيعيقه عن أن يستقيم، فينحرف تبعاً لأنحراف منطلقاته ويتعدد الفكر بتعدد المنطلقات تبعاً لتعدد الظروف والمناسئ واختلاف الأهواء، والنتيجة هي ما نحن عليه الآن.

ولذلك قلنا مراراً وتكراراً وشددنا في الباب الأول وما سبق من الباب الثاني على أن أولى منطلقات العقل وأساس منطلقاته كلها هي قاعدة امتناع اجتماع النقيضين، فيأتي العقل أن يقول قولًا ويعتقد رأياً إلا إذا كان فرض خلافه موجباً لفرض الجمع بين النقيضين، وليس من شأنه أن يتحرّص أو يستحسن، بل يقف يازاءً أية قضية موقعاً يتناسب مع ما هي عليه في نفسها، ومتنى ما خفي الأمر عليه توقف وأحجم.

وحيث إنَّ حال العقل كذلك فكيف يصح تعدده وتنوعه؟ فليس التعدد والتنوع إلا في غيره المتسلط عليه والذي يفرض نحواً خاصاً به من التفكير ويوصل إلى أفكار تتناسب معه، وبالتالي المتعدد هو الفكر والأفكار والأراء لا العقل، فبدل أن يشوه العقل ويقال عقل كذا وعقل كذا فالواجب احترام العقل واسناد الوصف إلى الفكر والأفكار حسراً.

وعليه فهوية العقل هي الحقيقة والواقع والتفكير البرهاني الضامن لكون الإدراك للنتيجة إدراكاً للحقيقة والواقع، مما أبعد العقل عن الدكتاتورية والدغمائية، بل إنما هما صبغة المتسلط عليه والمعد له؛ إذ يسلب العقل حقه ويلزمه الإعتقد بلا دليل.

## ٦. تقويض العقل وتفكيكه

من البديهيات في علم الرياضيات أنَّ الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين، ولذلك لا يمكن باتاتا رسم أكثر من خط مستقيم واحد بين أي نقطتين، ولكن يمكن رسم عدد لا متناه من الخطوط الملتوية، ومن الواضحات أيضاً أن رمية السهم التي تصيب نقطة الهدف واحدة فقط، وأما عدد الرميات التي يمكن أن تخطأ فلا يمكن أن تحصى، والحال نفسه في الفكر فإن الفكر القوي واحد بالضرورة لا تعدد فيه؛ لأنَّه يحكى الواقع، والواقع واحد إما أن يكون وإنما ألا يكون، أما الفكر الخاطئ فلا يمكن حصره.

وكما أنَّ الخطوط الملتوية تتفاوت في القرب والبعد من وعن الإستقامة، وكذلك الرميات الخاطئة تتفاوت كذلك بالنسبة إلى الهدف فالآفكار الخاطئة كذلك من حيث الإصابة للواقع.

ومن تلك الأفكار التي كان لها نصيباً من الإستقامة من جهة ولكنها لم تخرج عن حرم الإلتواء ما يقال<sup>(١)</sup> عن القبول بالعقل كقوة إدراك نشرع منها ونعتضم بها لإثبات الإله والدين وأسسه، ولكن نقف به عند ذلك ونسلم زمام الفكر لذلك الدين، فحيث لا يمكن أخذ ما يتوقف إثبات الدين عليه من نفس الدين فاللازم أخذه من العقل، فمتى ما أثبت العقل ذلك الدين تصبح المصادر النقلية من الكتب المقدسة والروايات الدينية مصدراً وحيداً في المعرفة الدينية لا يرفع اليد عنها إلا في حال معارضتها لأحكام العقل البديهية، ولا قيمة للمعارضة مع الأحكام العقلية النظرية، لأنَّ كلَّ حكم عقلي نظري يعارضه حكم عقلي نظري آخر.

ونحن لن نخوض في تفاصيل هذه الدعوى وإنما نشير إلى ما يعنيانا في المقام، وهو التفكير بين أحكام العقل فيقبل ما هو بديهي ويرفض ما هو نظري، ويطلق العنوان للعقل في إثبات أصل الدين، ويقوض عن التدخل في ضبط إدراك القضايا الدينية في داخل الدين.

وفساد هذا القول لا يحتاج إلى كثير كلام؛ إذ التناقض في الدعوى أوضح من أن يخفى؛ إذ حاكمية العقل غير قابلة للتخصيص لأنها مبنية على واقعية إدراكه المبنية على امتناع التناقض، وإذا كان اعتقاد العقل يسير تحت لوائها فلا يعقل التفكير، فمتى كان الموضوع مما يدخل في دائرة الإدراك العقلي فلا يجوز عزل العقل عنه، بل يكون العقل هو المرجع في تمييز الصحيح من الفاسد مما يقال ويعتقد في ذلك الموضوع، ومتي ما كان

(١) يمكن الرجوع لمعرفة التفاصيل حول المدرسة التفكيكية في المعرفة الدينية إلى كتاب المدرسة التفكيكية - محمد رضا حكيمي؛ والمدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية - إعداد: حيدر حب الله.

الموضوع خارجاً عن دائرة العقل فإنَّ العقل يفرض التوقف على نفسه، ويأبى أن يحمل أي محمول على ذلك الموضوع إلا من حيث الجهة المعلومة له، فلا حاجة لأنْ يفرض الحدُّ من خارج العقل عليه، بل هو الذي يدرك حدود نفسه وحدود غيره.

وحقيقة الأمر أنَّ آفة هؤلاء كافية كلَّ الفرق والمذاهب الملتوية على العقل، وذلك لمكان الواقع فريسة الخلاف والتزوير الذي مورس على العقل من قبل مدعى نصرته وسارقِي لوانِه، ومن قبل أعدائه فصارت أقوال المنتسبين إليه عاراً الصدق بالعقل افتراء، فمن قديم الأيام وإلى الآن لم يجد المناوئون للعقل أغراً من الرمي بسهام الإختلاف والتشتت بين أقوال المتفلسفة بلا فلسفة والمحققين بلا حقيقة، فبدل أن يكون عاراً أولئك على أنفسهم لحيدهم عن العقل صار عاراً على العقل نفسه لمحض أنهم تسموا بالإنتساب إليه، فأي رزية ما بعدها رزية.

## ٧. مع متكلمي الديانات (العقل قد يخطئ)

مما ينادي به في المحافل الجدلية والخطابية ويتحذذ ذريعة لتوهين العقل وصرف المتعلمين وطلاب الحقيقة عن الإعتماد عليه دعوى أنَّ العقل قد يخطئ، وأنَّ دفع احتمال الخطأ في مدركات العقل غير مقدور، ويستدللون على ذلك بالخلاف الواقع بين أهل المعقول على تحررهم وتفحصهم ويرتبون عليه عدم صلاحية العقل كمستند للعلم اليقيني طالما أنَّ للخطأ إليه سبيلاً، **والنتيجة** حاجة العقل إلى ضم ما يضمن إصابته للواقع وهو ما يتحقق بالإستعانة بالمرويات عن الأنبياء الذين لا ينطقون عن الهوى إنْ هو

إلا وحى يوحى، وأجمع كلمة تدل على ذلك قول التفتازاني في مقدمة كتابه  
شرح المقاصد:

«نظر العقل في الملة يتبع هداه وفي الفلسفة يتبع هواه»<sup>(١)</sup>

ولذلك احتاج العقل أن يسير في الإستدلال تحت رعاية الشرع، ولذا يقول فيما بعد بأنَّ البحث في علم الكلام يكون على قانون الإسلام والطريقة المعهودة المسمَّاة بالدين والملة المعلومة قطعاً من الكتاب والسنة، ولذا حكم بوجوب الحفاظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية فلا يخالف القطعيات منها جرياً على مقتضى العقول القاصرة على ما هو مقتضى قانون الفلسفة<sup>(٢)</sup>.

ومثل هذا الكلام تجده عند توما الأكويني حيث يقول في مقام بيان أضرار قصر الإيمان على ما تدركه العقول وإثباتاً لنعمة إيجاب الإيمان بما لم تدركه العقول طبقاً لتعاليم الدين:

«المضرة الثالثة هي أن أبحاث الذكاء الإنساني يخالطها الباطل في الغالب الكثير؛ لضعف عقلنا في أحکامه ولما يمازجه من الخيالات والوهنيات، ولهذا فإنَّ تلك الأمور نفسها التي ثبتت بالبيانات الواضحة القاطعة تبقى محطاً للشك والريب عند الكثيرين؛ إذ يجهلون قوة القياس البرهاني وخصوصاً عندما يرون أن العلماء مختلفين ممن يدعون حكماء يعلمون أموراً متخالفة متباعدة، وأيضاً ربُّ أمور كثيرة حقة ثبتت بالبينة قد يخالطها شيء من الباطل الذي لم يقم عليه البرهان الصحيح، وإنما أوجب للدليل مفيد لأغلبية الظن أو

(١) شرح المقاصد للتفتازاني-المقدمة، ص: ١٥٨.

(٢) راجع نفس المصدر ص: ١٧٧.

لدليل سفيسيائي قد نزل مع ذلك منزلة البرهان القطعي، ولهذا لا بد أن يتلقن الناس حق الأمور الإلهية من طريق الإيمان بثابت اليقين<sup>(١)</sup>.

والى هذا يرجع كلام الإسْتَرَابَادِي بعد ما ذكر جملة من المسائل المبحوثة على لسان الحكماء والمتكلمين مظهراً بذلك اختلافهم وتحطّتهم لبعضهم البعض، وبعد تقديمِه للحل الذي وجده مناسباً ومطابقاً للواقع فيها حيث قال:

«قد علمت مما تقدم أنَّ سبب أغلاط الحكماء والمتكلمين وتحيراتهم في العلوم التي مبادؤها بعيدة عن الإحساس إما الغلط في مادة من المواد، وإما التردد فيها، وإما الغفلة عن بعض الإحتمالات، ومن المعلوم أنَّ المنطق غير عاًصم عن شيء منها، ومن المعلوم أنَّ أصحاب العصمة عاصمون عنها وعن غيرها، فتعين بحسب مقتضى العقل [مع] قطع النظر عن النقل التمسك بهم صلوات الله عليهم»<sup>(٢)</sup>

### ❖ تحقيق في ضابطة الاحتراز عن الخطأ

و فيه بيانُ أمورٍ ثلاتٍ:

الأمر الأول ما ينبغي تحديده في المقام هو المراد من العقل، وقد تكرر مراراً في سابق الكلام أنَّ العقل الذي هو قوة الإدراك يسلك في مقام التفكير وفعالية الإدراك طريقة يتلوخى فيه إدراك المعاني بنحوها البسيط والمركب كما هي في نفسها وعلى الحقيقة، وبما أنَّ أولى مدركاته ومبدأ فكره هو قاعدة امتناع اجتماع النقisiين غير الممكن تخلفها، وأى معنى بسيط أو مركب يستلزم فرضه اجتماع النقisiين سيكون باطلاً بالضرورة، وأى معنى

(١) مجموعة الردود على الخوارج ص: ١٩.

(٢) الفوائد المدنية ص: ٥١٥.

بسيط أو مركب يستلزم نفيه اجتماع النقين سيكون حقا بالضرورة وعلى هذا الصراط يستقيم العقل في فعل الإدراك، ولذا كان علم المنطق - بقسميه الصوري الذي يعني بضوابط ترتيب المعاني، والمادي الذي يعني بضوابط أخذ المعاني التي يحتويها الترتيب كما تأسس وتأصل في الباب الأول - نهج العقل وسيله في فعل التفكير بال نحو الذي يحفظ غرضه، وهو إدراك ما هو الشيء في نفسه وهل هو في نفسه.

والأمر الثاني والذي هو أيضا تكرر في سابق الكلام أن تطبيق العقل لما له في نفسه أن يقوم به في مقام التفكير يعرضه ممانعات ومضادات تسترقه لخدمة أغراضها هذا من جهة، ومن جهة أخرى إن هذه الشأنية للعقل في نفسه والإقتضائية الذاتية للنهج يعرضها في مقام التطبيق شواغل إتفاقية توجب سهوأو نسيانا مما ينبع انحيازا عما هو له، ولاجل هذا وذاك لم يكن العقل في مقام التطبيق لنهاجه مأمونا من عروض هذه الموانع والمضادات؛ ولذا كان الإنحراف بسببها سائلا للفكر والخطأ بتوسطها موطن للإدراك.

والأمر الثالث والذي به تقصد عقدة الإيهام، وتتفسخ بقدومه أسوار الحيرة المحاصرة بأهوالها نفوس طلاب الحق والحقيقة، أن هذه الشأنية والإقتضائية التي تقومت بها الذوات الإنسانية وإن كانت لتصطدم بالموانع والمضادات، إلا أن تلك الممانعة وال مضادة سواء كانت لخصوصية مقومة في الشخص الإنساني، كالعاهة الموجبة لقصوره أو لخصوصية مقارنة للنشوء والنمو، كما في العادات والتقاليد والمشهورات الباطلة والتلقينات للقضايا الفاسدة، أو الأنس بالتبعية لمحبوب، أو المضادة لمبغوض أو لخصوصية طارئة زائلة كالتعب والمرض والشواغل والهموم النفسية الموجبة للسهو والنسيان

والدواعي المغایرة لداعي العقل كالإنتصار على الخصم، والتبرير لفعل، والوصول لمرغوب، أو الدفع لمنفورة، فأيًّا كانت درجة ذلك الممانع والمضاد، فإنَّ الإلتفاتات إلى أن حمل محمول على موضوع أو سلبه عنه يستجدي في قبول الإنعقاد عند العقل الإلتفات التفصيلي إلى استلزم الحمل أو سلب الحمل للجمع بين النقيضين سيكون مانعاً لطالب الحقيقة أياً كان ممانع عقله من انحراف الفكر وخطأ الإدراك، بل إنما أن يتأتى له ذلك الإلتفات التفصيلي فينعقد الحمل أو سلبه، وإنما يعجز لغلبة ذلك المانع فيتوقف ويحجم طالما أنه طالب للحقيقة، لأنَّ الغرض ليس تكثير المدركات، وإنما إدراك الحق وإن قلَّ؛ ولذا يمتنع فرض الغفلة والخطأ والنسيان مع الإلتفات التفصيلي إلى استلزم الحمل أو سلبه للجمع بين النقيضين، وهذا يجري بالنسبة إلى الإستدلال على العقد المباشر أو ما بني الإستدلال عليه.

ولذا لن يمكن تطْرُؤ الشك والإحتمال للخطأ إلا للعلم من نفسه بالتسرع والتتجني على العقل في استخلاص الإعتقاد، أو التأثر والإنصياع لعوامل ومغربات مختلفة فحينها سيكون عالماً من نفسه بعدم التفاته التفصيلي لقيام اعتقاد العقل بالإلتفات إليه، وهذا ما يعرض عامة الممارسين للتفكير من التعجل في الإستنتاج حيث تسcker عقولهم من خمرة التبعية أو الرغبة أو النفور.

### ❖ ضرورة سلامة القصد

ومن هنا فإنَّ أول عقبة يواجهها العقل حتى تستتب له الحكومة على مملكة الإنسان لإيصاله فيما له أن يصل به مما ينضوي تحت عباءة الإقتضاء لإدراكه، والشأنية لنيل حقيقته هو اعوجاج القصد وتشوه الغرض بأن يعرض عن طلب الحق والحقيقة إلى غرض آخر، ولو بتلبيسه ثوب الحقيقة دون

الإلتفات التفصيلي إلى حال ذلك الغرض من قاعدة امتناع التناقض، وليس إلى تعبيد الطريق بإزالة العقبات من سبيل إلا التأديب والتربيّة للنفوس على طلب الحق والحقيقة والصبر عليهم.

فالمشكلة ليست في مقام النظر والفكر إنما في دوافع ودواعي فعل التفكير، ومن هنا فمتى ما تأدبت النفوس بتوحيد الهم على تحصيل الحق والحقيقة عقلت طريق الإستقامة على صراط العقل، وتمرست التطبيق لقواعد التفكير لغرض العلم الحقّ ونيل الحقيقة، فقبل أن تعتقد النفس بأن (أ) (ب) تتوقف لتعقل ما هي (أ) وما هي (ب)، ومن أي جهة ولأي علة تكون (أ) (ب) تحت مظلة امتناع اجتماع المتناقضين، وبالتالي فلن يكون للخطأ إلى الإعتقاد سبيلاً.

ومن هنا فقبل أن يقال إنَّ العقل يتبع هواه في الفلسفة ويتبع هداه في الدين والملة يقف العقل ليسأل ما الملة وما الدين؟ فإذا عقل ذلك تحت رعاية قاعدة التناقض يقف العقل ليسأل ما موجب الإعتقاد بأن رأياً ما من الدين ومن الملة، فإذا عقل ذلك تحت رعاية القانون نفسه صار فرض الإختلاف بين العقل والملة فرضاً محلاً مع الإلتفات إلى ما هو الدين وما هو العقل لاستلزم الخلاف للتناقض.

أما أن يؤخذ الدين بمعزل عن الضابطة التي تقررت ببداهة العقل، أو يعتقد برأي أنه من الدين دون أن يرجع فرض خلافه إلى الجمع بين النقيضين، فسيكون أول الميل والإنحراف عن صراط العقل الذي يجب الإنطلاق منه لإثبات أصل الملة والدين لا التلتف لها بالإنس والعادة والتبعية بحيث تستوحش المخالفة وتستغرب، وبالتالي قبل أن يعمد إلى تبني التلقين

لتحصيل الإيمان وإيجاب الأخذ لعقائد الدين من غير طريق العقل لا بد من توقف العقل ليفحص أصل الدين وإدراك استلزم خلافه للجمع بين النقيضين، وإذا كان **توما الأكويني** عاجزاً عن ربط اعتقاده بدينه بقاعدة التناقض، ولذا اعترف بالعجز عن اقناع من لا يوافقه على التسليم بسلطة كتاب ما كال المسلمين وعبدة الأصنام بخلاف اليهود والهرطقة، فهذا إن عنى شيئاً فهو عدم قيام اعتقاده تحت رعاية العقل في حضن قانون امتناع التناقض.

قال في تعداده لأسباب عدم تعقب جميع الضلالات والإجابة عنها:

«أما السبب الثاني فلأن بعض أولئك الخوارج كاتبوا محمد وعبدة الأصنام لا يوافقوننا على التسليم بسلطة كتاب ما يمكننا به اقناعهم كما يمكننا أن نُحاجَّ اليهود بأي العهد القديم والهرطقة بالعهد الجديد»<sup>(١)</sup>.

وكذلك الحال بالنسبة إلى التفتازاني فإذا كان البحث عن الإعتقادات واجب الخضوع لقانون الشريعة وقطعياتها، فحتى تكون تلك الإعتقادات حقيقة يصح الإعتقد بها بنظر العقل لا بد أن تكون قواعد الشريعة وقطعياتها خاضعة لقانون العقل في الإعتقد باستلزم عدم الإعتقد للجمع بين النقيضين، وبالتالي كيف يتأنى منه القول بأنَّ ما يتم الإعتقد به طبقاً لحاكمية قانون الشريعة وقطعياتها ليس بالضرورة أن يكون حقاً في نفس الأمر ومتسبباً إلى الإسلام، ولكن يشترط فيه أن لا يكون على مقتضى العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، فكيف تأتي الحكم بقصور العقل في إدراك الحكم الصحيح في مسألة لا علم ضروري على حقаниتها، ولا علم ضروري على خروجها عن تحت سلطة العقل، وإذا كانت المبادئ حقيقة فلا بد أن تكون النتائج كذلك،

(١) مجموعة الردود على الخوارج ص: ٧.

فكيف يتأتي التفكير وكيف يستقيم منه أن يقول:

«وبالجملة فحاصله أن يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة، لأن يكون جميع المباحث حقة في نفس الأمر منتبة إلى الإسلام بالتحقيق». <sup>(١)</sup>

وقد تقدم فيما سبق الكلام مع الإسترابادي في دعواه عدم العاصم في المنطق عن الخطأ في المادة، وقد زدناه بيانا في المقام، وكذا في دعواه دلالة الخلاف بين الحكماء وغيرهم سواء كانوا من الإشراعيين أم من المتكلمين، ولكن يبقى دعواه في الإستعاضة عن العقل بالدين وبأقوال المعصومين <sup>عليهم السلام</sup> فإنها تنطوي على مغالطة واضحة؛ إذ مضافا إلى تأيي الكلام الذي قيل على التفتازاني معه فإن نسبة الرأي إلى الدين أو إلى المعصومين <sup>عليهم السلام</sup> إذا لم يكن تحت رعاية العقل طبقا لامتناع التناقض فكيف يصح نسبة إلى الدين والمعصومين؟ وإذا محَّص العقل ذلك وكان بمراعاة القاعدة فكيف يتصور مخالفة الدين الذي مصدره المقدس عن كل نقص أو مخالفة المفروض عصمه وامتناع خطئه لحكم العقل المبني تحت رعاية الإلتفات التفصيلي إلى حال العقد من قاعدة امتناع التناقض؟ وكيف تأتى التشكيك في حكم العقل ولم يتَّشكيك في نسبة العقد إلى الدين أو إلى المعصومين <sup>عليهم السلام</sup>؟

## ٨. مع المجلسي

وإذا تقرر ما سقناه يظهر ما في كلام المجلسي، حيث اعترض على التأويل

وعدم حمل الكلام على ظاهره توصلًا لموافقة ما يدعى كونه حكما للعقل، فهو وإن كان حقا من جهة اتخاذ التأويل الفاحش ذريعة من قبل جملة من المتكلسفة والمتصوفة لتبرير الشطحات والإنحرافات إلا أن الإفراط كالتفريط قد رضعا من ثدي واحد مغايير للعلم والحق، ولذا وجب الفصل بين من اعتمد العقل البرهاني والنهج تحت مظلة قاعدة التناقض وبين من ساح في أبراج الخيال والإدعاء بلا دليل سوى دعوى الكشف الرباني والإشراق الرحماني، وما أسهلها من دعوى على من باع الذمة ودفن العقل تحت أقدام الهوى قال:

«ثم إنهم صلوات الله عليهم تركوا بيننا أخبارهم فليس لنا هذا الزمان إلا التمسك بأخبارهم والتذبر في آثارهم، فترك أكثر الناس في زماننا آثار أهل بيت نبيهم واستبدوا بأرائهم، فمنهم من سلك مسلك الحكماء الذين ضلوا وأضلوا ولم يقروا بنبي ولم يؤمنوا بكتاب واعتمدوا على عقولهم الفاسدة وأرائهم الكاسدة، فاتخذوهم أئمة وقادة فهم يقولون النصوص الصريحة الصحيحة عن أئمة الهدى - صلوات الله عليهم - بأنه لا يوافق ما ذهب إليه الحكماء مع أنهم يرون أن دلائلهم وشبههم لا تفيض ظنا ولا وهم، بل ليس إلا كنسج العنكبوت وأيضا يرون تخالف أهوائهم وتبادر آرائهم منهم مشاؤون ومنهم إشراقيون قل ما يوافق إحدى الطائفتين رأي الأخرى، ومعاذ الله أن يتتكل الناس إلى عقولهم في أصول العقائد فيتحيرون في مراعع الجهلات.»<sup>(١)</sup>

لست أدري كيف يقدم من هو مثل المجلسي على الإتهام والتشنيع والإفراط في القدح في العقل والحال أن أساس الشريعة مبني على العقل في كنف امتناع التناقض، وإذا كان العقل ليحكم طبقا لنفس القانون بحكم فكيف يعرض عنه ويأخذ بما تجنيه الأذهان من الإستظهار والتفسير اللغوي

الأصعب ضبطا والأمس حاجة إلى مراعاة القوانين، بل احتياجه في كثير من الموارد لاحترازات العقل وخصائصه المانعة من المحاذير الباطلة.

وإذا كانت آراء الفلاسفة ضلالات فلماذا استملح الممازجة بين آرائهم في العقول العشر وروايات الأنوار؟ ثم كيف يخلط بين المشائين والإشراقيين والحال أن الإشراقيين محكومون في عرض احتكامهم للعقل إلى ما يدعون كونه فوق طور العقل مما يدره عليهم الإشراق والكشف، فكيف يجعل الخلاف بينهم طعنا على العقل مع أن العقل ليس مشتركاً بينهما كأداة وحيدة؟

ثم كيف تمذهب الحكمة كمزهبة الملل والنحل، مع كون القول في الحكمة قول العقل المستقيم، الذي متى ما خرج مدعو الحكمة والفلسفة عن دستوره سواء بالإنحراف في تطبيقه أو باغتصاب حكمته بدعوى دخالة ما فوق العقل والإدراك خرج قولهم عن ساحة الحكمة والفلسفة.

ثم كيف يجعل المرجع في أصول الاعتقاد إلى الأخبار والحال أن مرجعية هذه الأخبار محتاجة إلى العقل البرهاني وعيال عليه فكيف يجعل قول العقل في قبال الأخبار وكيف يقبل من الأخبار ما يخالف قول ما احتاجت مرجعيتها وحجيتها إليه وهل هذا إلا التناقض بل إن كلامه هذا مخالف للأخبار الصريحة المتکفلة لبيان قيمة العقل وعظم منزلته ولو أن المقام يسمح ليئن انحراف مقوله المجلسي عن العقل والأخبار معا وأنها لا تنتهي إلا إلى غيرهما.

## ٩. مدركات فوق طور العقل

ثم لست أدرى كيف يجتمع القول بأنَّ هناك مدركات فوق طور العقل؟

وهل خرق امتناع اجتماع المتناقضين ممكناً؟ ولست أظن أن مرادهم ما هو خارج إطار الإدراك العقلي، فإنهم يعنون ما يشمل ما العقل مدرك لخصوصياته وأحكامه، على أنّ ما هو خارج عن حدود الإدراك العقلي في خصوصياته واجب الخضوع لحكم العقل من حيث عدم استلزماته اجتماع النقيضين، وبالتالي يمتنع فرض ما يكون بحسب العقل مستلزمًا للجمع بين النقيضين بحجة أنه فوق طور العقل، فليس هذا سوى ذرًا للرماد في العيون لتأتي تمرير ما تنسجه الأوهام والخيالات.

فقد قال القوني في ردّه على جواب محمد بن الحسن الطوسي:

«فإنَّ للعقل حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بأفكارها، فقد تحكم باستحالة أشياء كثيرة، وهي عند أصحاب العقول المطلقة سراحها من القيود المذكورة من قبل<sup>(١)</sup>، ممكنة الواقع بل واجبة الواقع؛ لأنَّه لا حدًّا للعقل المطلقة تقف عنده، بل ترقى دائمًا فتلتقي من الجهات العلية والحضرات الإلهية<sup>(٢)</sup>.»

ماذا عساه يقال لقوم يجعلون قواعد البرهان قيودًا على العقل؛ ليتسنى لهم التقول بما تسبح به خيالاتهم دون أن يكون على أقوالهم رقيب أو حسيب بحجة أنه من الجهات العليا والحضرات الإلهية، وكأنَّ الحضرة الإلهية المقدسة عن مثل هذه الإتهامات تخالف العقل بأحكامه المبنية على قواعده التي ليس في رحم الإمكان طريق لبلوغ الواقع سواها وتحت رعايتها، لا بتنائها على قانون امتناع التناقض وقد تكرر منا بيان ذلك كثيراً في الباب الأول والثاني، وما أغرب

(١) يعني بالقيود القواعد والأسس التي تقرر في صناعة البرهان عند الحكماء.

(٢) أجوبة المسائل النصيرية ص (٢٥٦).

أن يصدر هذا الكلام عمن يدعى الإتصال بالحضررة الإلهية.

ومثله في شدة الغرابة ما ساقه الأحسائي في شرح المشاعر حيث قال:

«إن معرفة الله سبحانه ومعرفة الأشياء كما هي في أصل البدء لا ينال شيء من ذلك بالقوانين المنطقية، لأنَّ المنطق مبني على مدارك عقولهم الإكتسابية وعلى ما يفهمون من دلالة الألفاظ، والألفاظ وضعها الله سبحانه وتعالى بعلمه كما اطلع عليه أهل بيت العصمة عليهم السلام، وقد أخبروا أنها على سبعين وجهاً ولغة التي يتعاطونها الناس وبني عليها علم المنطق وجه واحد من سبعين، فكيف يكون عقل أسسوا مداركه على وجه واحد من سبعين يعرف شيئاً أصله مبني على سبعين وجهاً»<sup>(١)</sup>

إنَّ الجبين ليندى من دعوى تقرر اختصاص المنطق بخصوصية العقل البشري ثم تستعمل فيها قواعد المنطق لإثبات عدم كون قواعده نفس أمرية، فأي تناقض يسوق الأحسائي نفسه إليه؟ وحيث قد تأسس لنا ما تبني عليه قواعد المنطق بقسميه، فكيف يتصور خروج فرض ما عن قواعده التي يقررها؟ والعقل وإن كان يجهل كثيراً من الأمور المتعلقة بالذات الإلهية إلا أنه يضبط ما يدركه عنها طبقاً لامتناع التناقض الذي لا يقبل التخصيص كما أوضحنا وكررنا مراراً.

**والنتيجة** من كل ذلك وجوب الفصل بين العقل الصرف بقوانينه النفس أمرية، والمراعاة الدقيقة لها في مقام التطبيق بالتحفظ على الإلتفات التفصيلي إلى حال أي عقد من أوائل مبادئ الإستدلال إلى آخر الصرح التفكيري من قاعدة التناقض، وبين الممارسة الفكرية التي وقعت من أنصار العقل ومدعى

(١) شرح المشاعر للأحساني ص: ٧٣

نصرته على حد سواء لأنَّ الوقوع بالخطأ نتاج عدم المراعة لهذا الإلتفات التفصيلي، إما بالوضع لمبادئ لا تفحص طبقاً للقانون أو يكتفى بالإلتفات الإجمالي والساذج، أو يسيطر التعجل أو التبعية والأنس بالغير، أو غير ذلك من الموانع بحيث ينحاز الإدراك عن نهج العقل.

أما من أسس فكره على القصد السليم لإدراك الواقع، وأخضع مبادئه للتمحيص قبل أن يبني عليها صرح الفكر، ثم أتعب نفسه بالصبر على مراعة الإلتفات التفصيلي إلى حال العقد من قانون التناقض بلا ملل أو كلل، فإنه إما أن يصل فيكون عالماً لما هو وهل هو الشيء في نفسه والواقع، وإما يعجز فيتوقف، وفرض غير هاتين النتيجتين تناقض.

وعلى هذا ينبغي البعد عن الإفراط في التقديس لأولئك الحاملين للواء العقل، وعدم التبعية لهم لمحض التبعية؛ لأنَّ العقل يأنف التقليد ويمقت التقول بلا دليل تفصيلي، كما ينبغي البعد عن التفريط بترك الأخذ بما قالوه وحكموا به لمحض أنهم ليس على نفس الملة، أو وقع منهم زلة في مقام أو مقال أو خطأ في استدلال نتيجة إخلال بالضوابط التي ذكرناها، بل ينبغي القصد إلى الحكمة فإنها ضالة العاقل أينما وجدتها أخذ بها، فالإفراط كالتفريط توأمان لرحم واحد لقحها الجهل والتعصب.

## ١٠. التنوير العقلاني

من الأقاويل التي شهَّرَها مناونوا العقلانية التقليدية في وجه العقل دعوى التنوير العقلاني، والتي خلصت إلى إقصاء العقل عما وراء الحس وتخسيص عمله بتحليل المعطيات الحسية، ومعرفة خصائصها من خلال مقولات

العقل الضرورية التي وضعت من قبل كانط في قبال مقولات أرسطو.

### ❖ بين أرسطو وkanط

والمقابلة بين مقولات كانط ومقولات أرسطو ليست في نفس المقولات بالقياس إلى موضوع بعينه، بل تقابل في الموضوع لأنَّ أرسطو إنما وضع المقولات التي تجمع أنواع الموجودات من حيث خصائصها الذاتية، وأما كانط فلما أنكر إمكان وصف الخارج بما هو خارج، وبالتالي امتناع بيان خصائصه، وإنما هي ظواهر في النفس أقصى ما تدلل عليه وجود ما يازاء خارج النفس دون أن نستطيع وصفه، أو الإخبار عنه بأي من خصوصيات تلك الظواهر، فبدل أن تكون المقولات بياناً لما يتكون منه الواقع الموضوعي من أنواع صارت على لسان كانط تصنيفًا لأوليات المفاهيم المدركة عند العقل والتي يتقولب تبعاً لها نحو الإدراك والفهم للظاهرات المعطاة بالحس، ولذلك جاءت مقولات كانط لتحل محلَّ مقولات أرسطو في كيفية الفهم والإدراك والمعالجة للظاهرات.

والذي أجده ظاهراً بين سطور كتابه نقض العقل المحسن هو أنه لمكان مثاليته السابقة على كتابته لنقض العقل لعجزه عن الخروج من تحت فكي هيوم ومن قبله لوك وباركلي هذا من جهة، ولمكان رفضه الداخلي لإبطال العلم والمعرفة وغيرها من اللوازم المترتبة على إيداعات هيوم وإفاضات باركلي من جهة أخرى، فلم يكن أمامه إلا التوفيق بين المثالية المفترضة لعقله وإمكان العلم والمعرفة المستحكمة في وجدانه، فعمد إلى محاولة منهجة المثالية بالنحو الذي لا يؤدي إلى ما تؤدي إليه شكية هيوم ومثالية باركلي.

وبالتالي فبدل أن ينطلق التفكير من مقولات تصف أنواع مكونات الواقع انطلاق من مقولات وصفها بأنها عقلية محضة هي أوائل المفاهيم من جهة و قالب التفكير والفهم، وبالتالي يضمن الإحکام في عملية التفكير، فباعتبار المكان والزمان من مقومات التفكير العقلي سيكون بالضرورة التفكير خاضعاً لخصوصياتهما، وسيكون نسق تالي الظاهرات على نسق تالي آنات الزمان، وسيكون الإرتباط بين الظاهرات ضرورياً لضروريته في تفكيرها في مكان، **والنتيجة** نقل خصوصيات الواقع بحسب مبني العقلانية التقليدية من الواقع إلى الخيال والذي سماه عقلاً، **والنتيجة** مثالية ممنهجة ومرتبة سماها بالمثالية الترسندتالية، والتي رتب عليها فيما بعد إنكار الوجود الإلهي بعد تشويهه لقانون العلية وإنكاره تفكير أي شيء خارج الزمان والمكان لأنهما من مقومات تفكير العقل، وبالتالي وإذا كان وصف الخارج المحسوس بأي من خصوصيات الظاهرات ممتنعاً على مبني كانط بالقول بالعجز عن إدراك أي معنى يصف ما هو وراء الحس فحتى المحسوسات ستكون غيباً على العقل، ووصفها دخول في المتأفيزيقاً سوى العلم بأصل الوجود؛ لأنَّ أصل وجودها شرط لقيام أي حس وتجربة، أما ما ليس بمحسوس أصلاً فالعلم بوجوده ممتنع على العقل الضئيل فضلاً عن وصفه.

«**فبعد اليوم أي بعد كانط ونقده للعقل الخالص لم يعد مسمواً حال للعقل لأن يوم سارحاً في متاهات المتأفيزيقاً كما كان يفعل سابقاً ولقرون طويلة فعالـ**  
**المتأفيزيقاً أو ما وراء الظواهر يستعصي على العقل البشري»<sup>(١)</sup>**

وإذا تفحصت نظام العقل المحسن عند كانط ستجد أنه يقوم بكل تفصيلاته

(١) مختارات الحداثة التوريرية لـ هشام صالح ص ٥٣.

على أساس أن مفهومي الزمان والمكان تحكمان العقل المحسض، بحيث أن كل ما يثبته أو ينكره فيما بعد عيال على عقلية هذين المفهومين.

وإذا أتيت إلى كلامه حول إثباتات عقليتهما ستجده مستمدًا لإثباتهما بعجز الخيال عن تمثل أي شيء إلا في مكان وزمان، مسميا ذلك التمثيل الخيالي بالتفكير في الفاهمة أو العقل ضعفًا منه في التمييز بين قوة العقل وقوة الخيال، واللتين أَبَنَا حاليهما في فصول الباب الأول فليراجع.

وسيجد القارئ لكانط في استدلاله على هذين المفهومين وبالتحديد مفهوم المكان استناداً بأوهام هيوم التي أطاحت بأداتية الاستقراء والتجربة للبيان، مما يضع كانط في وضع محرج للغاية، إذ هو بصدق تأسيس نظام العقل، فإذا به منذ البداية يستورد أحكام هيوم السوفسطائية المتأخرة بمراتب عما كان كانط بصدده، فانخرمت جعبه زيته، وتوارى نور مصباحه، وظهرت ضالة فكره.

### ❖ فبركة التنوير

والعجب كل العجب أن تعتبر محاولة كانط البائسة تنويراً للعقل، فيعلن بداية عصر الأنوار والعقلانية التنويرية، والأفجع من هذا محاولة ربط التنوير الحديث بالتنوير القديم على يدي السفسطائيين فعُدّت خزعبلاتهم ومشاغباتهم أول تحول في الفكر الإنساني نحو التنوير والتحرر، فربط الحديث بالقديم.

«كان التنوير العقلاني الأول يتمثل بالكلمة التالية (الإنسان مقياس كل الأشياء) وقد استخلص منها سocrates جملته الشهيرة التي نقشت على معبد دلفي (إعرف نفسك بنفسك) وهكذا تشكلت العلوم الإنسانية لأول مرة في

تاریخ البشریة، ولأول مرّة أصبح الإنسان موضوعاً للتفحص من قبل الإنسان<sup>(۱)</sup> وبغض النظر عن الطريقة المتخرمة بالأحلام والكافحة عن نقص في الاطلاع، من أن سقراط استفاد كلمته من كلمة بروتاغورس؛ فإنَّ اعتبار النسبية والفردانیة تنويراً يكشف مدى التشوه الذي اشتَّاحَ النفوس، وإذا ما ضمَّمت إليها دعوى جعل الإنسان موضوعاً لأول مرّة، والتي نسجتها خيوط التحریف كانت لوحة العصر الحديث، لتكتمل وتبرز انطفاء عین البصیرة واستئثار عین البصر.

وإذا أردنا أن نتبع أمثال هذه الدعاوى لما كان لينتهي الكتاب، ولصار المجلد مجلدات ولكن فيما قدمناه كفاية وبصيرة وهدى للكشف عن قيمة تلك الأقاويل وحظها من الصحة والخطأ.



## **الخاتمة**

- نتائج إقصاء المنهج العقلي
- توصية



## **الخاتمة**

### **١. نتائج إقصاء المنهج العقلي**

إنَّ أولى نتائج إقصاء العقل البرهани في المجالات العلمية نزع صفة العلمية عما صار يعرف بالمعارف الإنسانية، والصاقها حصرًا بالعلوم ذات الموضوعات الحسية القائمة على المنهج التجريبي، والموضوعات القريبة من الحس كالحساب والهندسة، وبالتالي صيروة البحث في الحكمة الإلهية والحكمة العملية وما يتبعها من البحوث الدينية والإيمانية خالية عن المنهج، **والنتيجة** فتح الباب لأن يدلّي كلُّ مَنْ يشتهي الكلام فيها بدلوه، فيتحول البحث فيها من البحث الموضوعي إلى نحوين من البحث:

أحدهما استحساني ذوقي، والأخر تاريفي، فينحصر التعليم الأكاديمي بالثاني، ويترك العنوان لمهارات الهواة في الأول، مما أنتج تفسيفات عسر إحصاؤها فتم تكريس النسبية العملية، وأضحت المعرف التي تختص بالإجابة عن أشدَّ الأسئلة التي يواجهها الإنسان حرًجاً منذ تهيؤه للإدراك عما هو كائن، أو عما ينبغي أن يكون والذي ينبغي فعله، وما يقع افتراضه مشاعاً يتم اغتصابه مع كل

شروق ليؤذن بقرب انطفاء شمس الإنسانية.

ولكنَّ الأدھى من كُلَّ ذلك هو عملية الترويج والتکريس للنسبة العملية في شتى شؤون الإنسان، مما أنتج عصبيات يتکأُ أنصار كل منها حول ما استنسبوه، فَكَرَّتِ الإنسانية في طريق العودة نحو الجاهلية بعد أن مُنْحَتْ رحمة القيَوم بالهدي لإِتَابَاع الحقّ.

فبعد أن أصبحت الحکمتان الإلهية والعملية ثم الدين مشرعاً لکل شارع أخمد صوت الحقيقة، وصار كُلُّ قول ورأي في هذه العلوم وجهة نظر ورأياً في عرض غيره، فإذا غاب العقل البرهاني الحاكم فسيكون العلم مسرحاً لکل جريء متبحح، أو مستحسن مبتدل، فيتلقى القول مهما كان مضمونه طالما أنه يتعلق بأحد هذه الثلاثة بقبول حسن؛ إذ هو قناعة تحترم طالما أنها لم تَدعِ الحقَّ المطلقاً ولم تَتَعَدَّ لإبطال غيرها، إذ فحينها ينكشف القناع وتُثَسَّنُ الحروب بسیوف الدغمائية والتخلف الفكري.

أما ما حصروا نعته بالعلم ففي حصن منيع يُسَفِّهُ ويُسَخِّفُ مَنْ يدللي برأيه فيه من غير ذوي الإختصاص مدعماً بالدلائل والقرائن، فإن قال قائل إنه يرى أنَّ الأرض مسطحة فقوله هرطقة، وتنھال التعنيفات عليه من كُلَّ صوب بدعيى أنَّ الكلام في علم الطبيعة له منهجه ومختصّوه وكذا إنَّ استحسن أحدهم أيَّ دعوى في مجال الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء أو الطب وغير ذلك مما حصروا به صفة العلم؛ فإن دعواه خطل لا يغتفر.

ولكن يحقُّ لأيٍّ كان أن يعبر عن وجهته نظره في وجود إله للكون أو عدم وجوده، أو في الحياة بعد الموت أو عدمها، أو في حقانية الدين أو عدم حقаниته، أو في مجمل القضايا الأخلاقية والسياسية والإجتماعية دون أن

يحق لأحد ادعاء الحقيقة فيما يدعى وإبطال قول غيره، بل تبقى وجهات نظر تحترم كلها، وكون المقام مقام تعبير عن مشاعر وأحاسيس واستذوابات على حد القول بأن الطعام الكذائي لا يعجبني وهذا اللباس جميل وتلك الصورة قبيحة وغير ذلك مما يستند إلى مشاعر وأحاسيس المعبرين عنها، ولا ضابطة عامة فيها في الجملة.

وحيث إن الحكم على تلك الموضوعات تبعا للإسنسابات والمشاعر التي تنشأ من الشهوات والرغبات، فيصير رأي الرائي يناسب أغراضه وأهواءه، وإذا ما سعى للترويج له سيعتصم به كل من اتفقا معه في الهوى والغرض ليرسموا من أغراضهم واستحساناتهم الخادمة له هويتهم، فتشكل العصبيات وتحول البحث عن الحقيقة للبحث عن الهوية المصطنعة، فتشكل الأحزاب والجمعيات والمنظمات كل يسعى لإرضاء هواه ولو كان هواه في الحق، إلا أن سعيه له من حيث استهواه له لا من حيث هو حق.

وصارت التعددية العشوائية مناط الرقي والحضارة، فتساوى الكل في حق التعبير والترويج لرؤاهم وأفكارهم، وإن كانت منتجة للفساد والتلف الأخلاقي والإنساني؛ لأن الفساد فساد في نظر القائل به ولكن فرضه على الآخرين دغマئية ودكتاتورية، فسخر الإعلام بشتى أدواته لتكريس النسبية العملية وتجربةبني الإنسان على الإحسان والتدخل في تقييم القضايا الدينية والأخلاقية، فصممت البرامج والإعلانات التي تصب في هذا الغرض لينتاج في النهاية جهل عصي على الشفاء وتحلل ورذيلة وفساد للفرد والأسرة والمجتمع، وصيرورة الكل مسعورين ولاهثين بلهفة خلف التطور الكاذب والحرية الدجلة.

هذا هو الواقع الإنساني المقيت الذي نحيا فيه، والذي يكشف عن البدائية

البشرية المستشرية في عصر سُخِّرت فيه الطبيعة إلى حدٍ كبير لإرضاء بنية دون أن يكون ذلك منشأ حرية إنسانيته، وإنما في غالب الأحيان والموارد كانت طريقاً لاستعباد إنسانيته وعبوديته للأهواء والرغبات حيث اختزلت إنسانيته فيها.

إن الجبين ليندي والأنامل لتنكمش من هول الصدمة التي يعاينها المستطاع لحال الإنسان فكراً و عملاً، ولمدى التشوّه والتحول في المعاني، والمسع للحق والحقيقة إلا أنَّ تَفَصِّي ذلك وتفنيده يخر جنا عن الحدود التي يقتضيها موضوع البحث، ويحتاج إلى بسط كلام كثير، ولكن فيما أصلناه وبنيناه وقومناه كفاية للبصير وعون للسالك سبيل النجاة بإنسانيته.

## ٢. توصية

في الختام لا أجد بدأً من القول بأنَّ العقل هو الحبل الذي يجب اعتماد الإنسانية به، لتعبير من قوة الإستكمال إلى كمالها بالفعل، ولن تقوم للإنسانية إنسانيتها إلا بالتخلّي عن كلِّ أغياره وتسلیم زمام الفكر له فتنقى النفوس عن التبعية والتقليد الأعمى والعصبية، وتوكل مهمة تحصيل العلم بما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومن يجب الأخذ عنه فيما ليس للعقل شأن الإطلاع على مضامينه، ولا هو تحت سلطان الحواس إلى ما يقضيه العقل بذاته، فلا انتماء للعقل إلا إلى الحقيقة، فلا القومية ولا العرقية ولا المذهبية ولا الجنس ولا الجنسية ولا أي عنوان يمكن أن يخطر في خاطر أحد بذى قيمة في نظر العقل إلا من حيث دخالته في تحقيق غرض العقل بالوصول إلى كمال الإنسانية، وكما كان العقل هو المرجع في ضبط واقعية الحس والتجربة فكذلك هو المرجع في ضوابط العمل والأخذ والقبول والإنتماء.

## المصادر



## المصادر

- أجوية المسائل النصيرية لـ نصير الدين الطوسي
- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر لـ على حرب
- تاريخ الفلسفة الحديثة لـ يوسف كرم
- تاريخ الفلسفة اليونانية لـ أحمد فؤاد الأهوازي
- تاريخ الفلسفة اليونانية لـ وولتر ستيس
- تاريخ الفلسفة اليونانية لـ يوسف كرم
- تأملات في الفلسفة الأولى لـ رينيه بكارت
- تحقيق في الذهن البشري لـ ديفيد هيوم
- تكوين العقل العربي لـ محمد عابد الجابري
- حكمة الغرب لـ برتراند رسل
- خريف الفكر اليوناني لـ عبد الرحمن بددي
- ربيع الفكر اليوناني لـ عبد الرحمن بددي
- الرد على الخوارج لـ توما الأكوبي
- الرد على المنطقين لـ ابن تيمية
- رسالة الاعتقادات لـ محمد تقى المجلسى
- السببية في العلم لـ محمد نفادي

- شرح المشاعر لـ أحمد الأحسائي
- شرح المقاصد لـ التفتازاني
- العقل والغيب لـ إلياس بلكا
- العقلانية لـ جون كوتنغم
- العقلانية وانتقاداتها لـ محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد علي
- غسل الأوثان لـ فريدرick نيتشه
- الفرضية والعلم لـ هنري بوانكاريه
- فلسفة العلم في القرن العشرين لـ جونالد ديلز
- الفوائد المدنية لـ محمد أمين الأسترآبادي
- في الفكر الفلسفـي المعاصر (رؤـية علمـية) لـ محمد محمد قاسم
- مخـاـصـاتـ الـحـادـاثـةـ التـنـوـيرـيـةـ لـ هـشـامـ صـالـحـ
- المدرسة التـفـكـيـكـيـةـ لـ محمد رضا حـكمـيـ
- المدرسة التـفـكـيـكـيـةـ وجـلـ المـعـرـفـةـ الـدـيـنـيـةـ اـعـدـادـ حـيدـرـ حـبـ اللهـ
- منـطـقـ الـبـحـثـ الـعـلـمـيـ لـ كـارـلـ بوـبرـ
- المنـطـقـ الـوـضـعـيـ لـ زـكـيـ نـجـبـ مـحـمـودـ
- المنـطـقـ وـمـنـاهـجـ الـبـحـثـ لـ مـاهـرـ عـبـدـ القـادـرـ مـحـمـدـ عـلـيـ
- المـوـسـوعـةـ الـفـلـسـفـيـةـ لـ عـبـدـ الرـحـمـنـ يـدـيـوـيـ
- نـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ لـ مـحـمـودـ زـيـدانـ
- نـقـدـ الـحـقـيـقـةـ لـ عـلـيـ حـربـ
- نـقـضـ الـعـقـلـ الـمـحـضـ لـ إـيمـانـوـيلـ كـانـطـ
- الـوـجـودـ بـيـنـ السـبـبـيـةـ وـالـنـظـامـ لـ إـلـيـاسـ بلـكاـ

أيها القارئ الذي عزّ وجوده وأخلاء الزمان من سلة جوده  
أدعوك وكلّي أملّ وثقة أنك ستعجب دعوتي وتلجم بقلمك  
على بضاعتي، فتصفحها متفحّصاً بذهنية العاشق للحق المتجرد  
عن كلّ موروثٍ خلق مستثيراً بعقلك المستوحش الغريب:  
ليجد ذاته فيها فينفض عنه أشواك التفرب ويترس بدرع  
الحقيقة فيقي نوره الخفوت.

إليك أيها القارئ هذا الكتاب أعرض فيه نهج العقل الرصين.  
ودستور الفكر المتين بأسلوب البرهان القويم: عسى أن نتخرّه  
معاً مسلكاً وملاداً آملين أن يقود عقولنا إلى كمالها النظري  
باقتناء الحقيقة ويهدي نفوسنا إلى كمالها العملي باقتداء أثر  
الفضيلة.



ليران - قم - شارع بوعلي سينا - الزقاق - 11 البنيان 8

الهاتف: 98+ 32937909 - 98+ 25 - 9127596259

[www.aqliyah.com](http://www.aqliyah.com)  
[info@aqliyah.com](mailto:info@aqliyah.com)