الدليل الوجودي الحلولي

أو شروط التحرر من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية*

أبويعرب المرزوقي**

تمهيد

يقتضي تحديدُ نظرية القيمة ونظرية أفعال العقل التي تستند إليها أنواعُ القيم الثلاثة فهمَ الأساس الثالوثي المسيطر في الفكر الفلسفي والديني عامة، وفي شكلهما المعاصر خاصة، هذا الأساس الذي تعينت فيه نظرية القيمة إلى حد الآن تَعيُّناً برز في مجالاتها الثلاثة: نظرية الإبداع والجمال، ونظرية النظر والوجود، ونظرية العمل والوجوب. لذلك نحاول البحث في الشكل الأخير للأساس الثالوثي كما تحدد في **الأفلاطونية المحدثة الجرمانية** لإبراز الخاصيات الجوهرية التي تتميز بها نظرية القيمة في التصور الاستخلافي في مقابل الموقف الحلولي.

فالأساس الجوهري الذي تستند إليه نظرية القيمة في صورتها الأخيرة عند فلاسفة المثالية الألمانية ولاهوتييها هو: التوحيد بين الإدراك الإنساني والوجود المطلق توحيداً تحدَّد فلسفياً في الوحدانية الانطوائية (Solipsisme)، وتحدد دينياً في نظرية الحلول (حلول الله في المسيح ممثلاً للإنسان عامة). ويجمع بين

---

* القصد من الأفلاطونية المحدثة الجرمانية، قياساً على الهلنستية والعربية واللاتينية، انبعاث الإشكاليات الميتافيزيقية عند الألمان في سعيهم إلى التحرر السياسي والثقافي من هيمنة فرنسا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، وانبعاثها في صورتها الثابتة منذ المحالات الأفلاطينية للتوفيق بين الحلين الأفلاطوني والأرسطي بالاستناد إلى أفعال العقل نموذجاً تأويلياً للوجود (الفيض قديماً ووسيطاً والوضع الذاتي حديثاً ومعاصراً)، على الرغم من تغير المضامين بحسب تقدم التجربة والمعرفة الإنسانيتين.

انظر في ذلك محاولة للتعريف الدقيق لهذه التسمية في رسالتنا: منزلة الكلي في الفلسفة العربية، كلية العلوم الإنسانية، تونس 1994.

ومن المعلوم أن المثالثة الألمانية كانت ضرورية لتحرير الحضارة الألمانية وتحقيق الاستقلال الفكري والثورة العلمية والصناعية في ألمانيا التي كانت متخلفة بالقياس إلى فرنسا وإنجلترا، لكن شكليها المنحطين (الوضعية والماركسية) اللذين تأثر بهما الفكر العربي الحالي أكثر من كل المذاهب الأخرى أصبحا عائقين لكل نهضة.

** دكتوراه الدولة في الفلسفة؛ أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس الأولى.

التحدُّدين الفلسفي والديني الثالوث الجدلي كما صاغه **هيجل**[1] وبنى عليه فلسفته في الوجود عامة ببعديه المادي (الطبيعة) والرمزي (الشريعة)، وفي البنية التكوينية للعقل وتاريخه خاصة.[2] ولا تختلف هذه النظرية التي بدأت بتأويل فلسفي للتوراة[3] ثمّ للإنجيل[4] كثيراً عمَّا نعلم من التحكم التأويلي الذي حاولته غلاة الإسماعيلية والمتصوفة عندنا. فكلتا النظريتين تعتمد على البنية المثلَّثة المزعومة للوجود والعقل في الأفلاطونية عامة وفي الأفلاطونية المحدثة الهلنستية خاصة. وقد تحولت هذه النظرية إلى عقيدة دينية أولاً ثمّ فلسفية أخيراً، فحالت

---

1 انظر هيجل: Lecons sur Platon, presente en bilingue par. J. l. Viellard Baron, Aubier, Paris.، وخاصة ص112 إذ يقول:

"وهكذا ففي القياس التأملي نتصور موضوعاً، أو مضموناً ما متحداً مع ذاته يتوسط الغير وفيه، ويتمثل ذلك في كون حدي القياس لاأكبر والأصغر أصبحا أمراً واحداً، إذ يتحد أحدُهما بالآخر بما كان مماهياً له؛ وتلك هي، بعبارة أخرى، طبيعة الرب: فإذا عتبرنا الله موضوعاً كان القياس (التأمّلي) أن الله يدع ابنه، أعني العالم فيتحقق في هذه الحقيقة التي تبدو غيره، لكنه يبقى بذلك مماهياً لذاته في الحصيلة كلها، ولا يتحد إلا مع ذاته في ذاته، وعندئذ فقط يصبح في المقام الأول روحاً".

2 انظر هيجل:

Die Varnunft in der Geschichte, Einleitung in die Pilosophie der Weltgeschicte, neu gerausgegeben von G. Lasson Leipzing 1920, p 35-36.

حيث يقول: " أما في المسيحية فإن الله قد تجلّى بصفته روحاً، بل إنه أولاً أب، وقوة، وكلي مجرد ما يزال مخفياً؛ ثم هو يتجلى ثانياً موضوعاً غيراً من ذاته: فيكون الابن وهذا الغير من ذاته هو ذاته مباشرة. فهو يعلم بالابن ذاته ويدركها. وعلمُ الذات هذا لذاتها وإدراكُها لذاتها هو ثالثاً بالروح ذاته. ويعني ذلك أن الروح هو الكل، ويتساوى الأول والثاني في كونهما لا يوجدان إلا بالإضافة إليه. إن الله، بلغة العواطف، هو الحب الأزلي الذي يريد الوصل مع الغير بوصف هذا الغير هو ذاته، وهذا التثليث هو ما بفضله كان الدينُ المسيحي أسمى من الأديان جميعاً، ولو لم توجد فيه هذه الحقيقة لكان يمكن أن يوجد في غيره من الاديان فكر أسمى من فكره، وإذاً فالدين المسسيحي هو الفكر التأمُّلي، وتلك هي العلة في كون الفلسفة قد وجد فيه كذلك نموذج العقل".

G. W. Hegels' Werke, Vollstandige Ausgabe, Durch eine Verein wom Freuden des Verewigtn, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin 1840 (2. Auglage), 12 Band (Vorlesungen uber Philosophie der Religion, nebst einer Schrifi uber die Beweise vom Dasein Gottes).

ص، 215 والمواليات.

3 انظر: J. Horovits: Utersuchungen uber Philons und Platons Lehre von der Weltschopfung, Marburg 1900.

4 انظر:

Pierre Duhem: Le Systeme du Monde, L'histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic, vol. iv, nouveau tirage Hermann, Paris 1973, 3eme Parties, Chap. I, Pp, 321-401: 'Les sources due neo-platonisme arabe'.

وقد نقلنا هذا الفصل كاملاً من الكتاب إلى العربية وصدر عن بيت الحكم بتونس سنة 1989م.

دون تجاوز هذا التصور القاصر لطبيعة أفعال العقل وبنيته العميقة، وأدت إلى تردي كلا الفكرين الفلسفي العلمي والديني الصوفي.

ذلك أن التثليث ليس إلا قراءةً لاهوتية متأثرة بالأفلاطونية عامة والأفلاطونية المحدثة خاصة، جمعت بين شكليْ الدين والفلسفة المتدنِّيَيْن فآلت إلى تحريفهما في الأفلاطونية والتوراتية المحدثتين اللتين صارتا بعد ذلك عائقين دون تجاوز علم المعرفة الأفلاطوني ونظرية الوجود المشتقة منه، كما تعيَّنت في محاورة **التيماوس**، وأصبحت منذ ذلك الوقت مَعيناً لكل "الميثولوجيات" الفيضية ذات المصدر الربوبي خاصة في العصر القديم والوسيط (الذات الإلهية)، أو المصدر الإنساني خاصة في العصر الحديث والمعاصر (الذات الإنسانية)، وهما المصدران المتحكمان في الميتافيزيقا سواء زعم أصحابُها استمدادَها من التجربة الفلسفية العلمية (الذات المتعالية النظرية الإلهية أو الإنسانية المنفصلتين أو المتطابقتين أو المستثنيتين إحداهما للأخرى)، أو من التجربة الدينية الصوفية (الذات المتعالية العملية الإلهية أو الإنسانية المنفصلتين أو المتطابقتين أو المستثنيتين إحداهما للأخرى)، أو من كلتا التجربتين معاً.[5]

وما يعنينا، في المقام الأول، هو مصدر التثليث في المثالية الألمانية، أعني صياغته الأولى التي فرضتها محاولات فهم الفلسفة **الكنطية**، ومحاولات تجاوزها إلى تحقيق مقاصدها انتهاءً إلى غايتها على نحو آل إلى انحطاطيها النظري (الوضعية) والعملي (الماركسية) ونظام القيم المبني عليهما في الفلسفة المعاصرة. ذلك أن هذين الشكلين المنحطين قد تأثرت بهما محاولاتُ الإحياء الفلسفي العربية دون إدراك جيد لاستنادهما الواضح إلى اللاهوت المسيحي –فضلاً عن مصدرهما "الديني الصوفي" المتمثل في نظرية الحلول وفضلاً كذلك

---

[5] انظر بخصوص الفيضية الحديثة أو الوضع الذاتي للذات الإنسانية عند فشته:

Joh. Gott: Fichte Werke, Auswahl in sechs Banden Herausg. Von Fritz Medicus. Verlag von F. Meiner in Leipzig, Dritter Band.

وخاصة العرض الحواري الوارد في الصفحات 547-644 بعنوان " Sonnenklarer Berich das grosser Publikum uber das eignetliche Wesen der neusten Philosophie". إضافة إلى كل صياغة نظرية العلم عنده.

أمام بخصوص أثر الفكر الديني في الفلسفة عامة وفي الفلسفة الغربية الحديثة فانظر ما يقوله Wilhelm Dilthey في دراسته: Das Wesen der Philosophie الواردة في:

Systematiche Philosophie Dritte Duchgeshene Auflage (Die Kultur der gegenwart, Teil 1 Ahteilung 6), Verlag von B. G. Teubner, Berlin and Leipzig 1921, p46.

عن مصدرهما "الفلسفي العلمي" المتمثل في وحدانية الانطوائية. وقد اكتمل هذا التأسيس الفلسفي لهذا المآل في دحض **كنط** للدليل الوجودي[6] دحضاً توسط بين محاولة **لايبنتس**[7] **وشيلينج**[8] إعادةَ صياغة هذا الدليل السينوية– **الغزالي**ة، في صياغته الجزئية التي كانت العودة إليها عند هذين الفيلسوفين عودة تصحح صيغة **أنسالم وديكارت**، على الرغم من بقائها مبتورة.[9] ولم يزد سعيُ **هيجل** إلى إثبات هذا الدليل مع القول بتأويل الوجود التثليثي إلاّ نفياً لأساسه، أعني الفصل بين الممكن والواجب في حتمية وحدة الوجود والمصير المزعوم حراً.[10]

وليس هذا الاكتمال إلاّ ثمرةَ محاولة الفلسفة **الكنطية** الجمعَ بين إفراط عقيدة الحلول في نظرية العمل التي يغلب عليها القولُ الضمني بحلول المطلق في الإنسان، وتفريط عقيدة التعالي في نظرية النظر التي يغلب

---

6 انظر خاصة:

Immanuel Kant: Samtiliche Werke, P. B. Leipzig von flex Meiner, 1. Band, Kritik der reinen Vernunft, neu herausgegeben von Theodor, Valentiner, 12. Auflage. Leipzig 1992, p. 512-519.

7 انظر:

G. W. Leibniz: Opuscules Pphilosophiques choisis, traduits du latin par Paul Schrecker, Vrin, Paris 1969, pp. 23-24.

8 انظر شيلينج:

Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, neu herausgegeben und mit erlauterenden Anmerkungen versehen von Dr. Arthur Drews, Leipzig, 1902.

فصل ديكارت، ص4-29.

9 انظر عرض Jakob لتاريخ المسألة في ردوده على ابن مندل (العمل المحال عليه في الهامش 6 وكذلك عرض Hegel في الأعمال الكاملة المحال عليها سابقاً، الجزءان الحادي عشر والثاني عشر:

Vorlesungen uber die Philosophie der Religion, nebst einer Schrift uber die Beweise vom Dasein Gopttes, herausgegeben vom D. Philipp Marheinke, verbesserte Auglage, Berlin 1840,وما بعدها من الملحق.

10 انظر هيجل، في دروسه في فلسفة الدين، مناقشة الدحض الكنطي للدليل الوجودي، ص214 والمواليات من المرجع نفسه: الدليل الوجودي. وقد فس هيجل الدحض الكنطي بحصر كنط للتصورات في مستواها الذاتي في الذهن قبالة الحقيقة في الخارج وفي ذلك يقول: "وكنط لم يبرهن على الفرق بين التصور والوجود وإنما أخذ الأمر على نحو ما تتصوره العامة. لكن العقل السليم لا يُعدُّ ذلك الفرق تمثلاً صالحاً إلا في الأمور غير التامة".

عليها القولُ الضمني بالتعالي الساحق الفاصل بين الشيء في ذاته والظاهرات،[11] أعني التردد **الكنطي** بين الحلول والانفصال المطلقين تردُّداً يفرض المرور دون ثبات بمركز ثقل المسألة، أعني عقيدة الاستخلاف كما سنرى في بحث آخر. ذلك أنّه على الرغم من القراءة السائدة التي تنسب إلى **كنط** تأسيسَ العلوم الرياضية التجريبية تأسيساً ما أغناها عنه، لكونه يقايضها الضرورةَ العقلية المزعومةَ لنسق منغلق يحد من أفقها مقابلَ حصرها في مظاهر من الوجود هي ما يدركه جدول مقولات **كنط**، ولكونه –في كل حال إن سلمنا به– تأسيساً متأخراً لم ينتظره العلم نشأة ولم يستفد منه تطوراً، فإن الفلسفة النقدية ليست إلاّ محاولة من **كنط** لصياغة الإصلاح الديني اللوثري[12] الجامع بين التوراة والإنجيل صياغةً تحاول التوفيق بين تأسيس التجربة الفلسفية العلمية على استثناء شروط التجربة الدينية الصوفية، إما بنفيها أو بإرجاعها إلى الأولى معياراً لها، فيكون الانفصالُ التامُّ بين المطلق والنسبي وضلالُ المظاهر من ناحية، وتأسيسُ التجربة الدينية الصوفية على استثناء التجربة الفلسفية العلمية إما بنفيها أو بإرجاعها إلى الأولى معياراً لها فيكون الاتصال التام بين المطلق والنسبي وهداية الحقائق، من جهة أخرى.

وقد حصل كلا الردين بعد **كنط** حصولاً لم يكن منه بد. وأولهما سبيله فوضى الغليان الإرادي الذي يصعّد نسبية العلم مُطْلَقاً فاعليةَ الذّات (عند **فشته**)؛[13] وثانيهما كانت سبله سكون "النرفانا" العدمية التي

---

11 عن الكنطية والنظرة التوراتية، انظر رأي هيجل كما أوره ديلثاي في كتابه:
Die Jugendgeschichte Hegels, und andere abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, iv Band, Leipzig und Berlin, 1921.
وخاصة صفحة 77 وما بعدها، حيث ينقد هيجل نظرية كنط الدينية والخلقية فبعدها أقرب إلى روح ديانة التوراتية منها إلى روح الديانة الإنجليزية.

12 انظر في ذلك ما ورد في توطئة كتاب كنط: Die Religon innerhalb der grezen der blossen Vermunft، إعداد: K. Vorllander، ص IX إلى XCII وخاصة ما ورد فيه من قوله لA. Ritsch في كتابه: Die christliche lehre von der Rechtfertigung und Versohnung، ص 410؛ وانظر كذلك ما يقوله كافتان J. Kaftan في كتابه: Wahrheit der christlichen Religion, Basel 1888، ص210 وما بعدها.

13 انظر: Dr. Ed. Zeller: Geschichete der deutschen Philosophie siet lubniz, Munchen 1875, p. 503، حيث يقول: "في النسق الكنطي كان الاعتقاد في وجود حاكم للعالم شرطاً لا غناء عنه للاعتقاد في وجود نظام خلقي للعالم، ذلك أن الأنا له عند كنط طبيعة توجد خارجه، طبيعة قوانينُها في ذاتها ضمانة التطابق مع قوانين ذات الأنا الخاصة. أما في نسق نظرية العلم (يعني نسق فشته) فإن الأنا نفسه هو الذي يبدع قوانين الطبيعة وكذلك قوانين العالم الخلقي من ذاته اللامتناهية".

تخمد إطلاق الإرادة ليلائم نسبية التصور (عند **شوبنهاور**).[14] ومن ثمّ فإن هذا التوفيق **الكنطي** قد أصبح منطَلقاً للإبقاء الدائم على الاستثناء المتبادل بين تجربتيْ الإنسان النظرية والعملية، أو للرد المتبادل بينهما ممَّا أدَّى إلى فصام الإنسان الناظر الذي يضل في المظاهر، والإنسان العامل الذي تتعين فيه البواطن عودة إلى النظرة الصوفية ذات الطورين المتنافيَيْن –طور العقل وطور ما وراء العقل– مع التأرجح بين الموقفين الإرجاعيين والفصل المستند إلى التنافي بين بعديْ الإنسان الشاهد والغائب. وتلك هي علة الأهمية التي أصبحت للحلول **الكنطية** المستمدَّة من جدوليْ أحكامه ومقولاته وما نتج عنهما في نظريتي "المعرفة – الوجود" و"العمل– القيمة" عنده في الفلسفة الغربية المعاصرة، التي يغلب عليها علم الكلام المسيحي الخالص، في شقَّيه الإنجيلي والكاثوليكي،[15] وفي المجالين التابعين له: أعني تصور الطبائع والمفاهيم في العلوم التجريبية الرياضية (الانطوائية)[16] وتصور الشرائع والقيم في العلوم التاريخية التأويلية (الحلولية).[17]

وسنهتم في هذا البحث بالمسائل الآتية:

---

14 انظر: Arthur Schopenhaure's samciliche Werke, genaue herausgegeben mit den letzen Zuzatzen, Berlin bibliographische Anstalt, Erster Band, Die Welt als Wille und Vorstellung, Anhang: Kritik der kantischen Philosophie، ص413 وما بعدها. حيث يجد المعنى العميق لفسفة كنط (كما وردت خاصة في الطبعة الأولى من نقد العقل الخالص) في البراهمانية والبوذية.

15 انظر: H. Ehrenberg: Die Parteiung der Philosophie, Studien wider Hebel und die Kantianer, Verlag E. Meiner Leipziz 1911.، حيث يرجع التوحيد بين الفكر النقدي والفكر الجدلي إلى علم اللاهوت: فهما عنده وجهاءء. (انظر: فصل الختام).

16 J. Cohn: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, Untersuchungen uber die Grundlagen der Logik, Verlag von Engelmann, Leipzig 1908.
الفصل التاسع (ص10–11) المتعلق بتأسيس جدول المقولات على جدول الأحكام، وكذلك الباب الثاني منه بعنوان: " Logische Untersuchungen uber mathenatische Gegenstande"، ص156–273. وانظر كذلك: H. Cohen: Logik der reinen Erkenntness 2. Auflage, Berlin 1914, Einleitung und Disposition, Das Urteilund die Kategorien، الفصل العاشر، ص45 وما بعدها.

17 انظر، بالنسبة إلى تأسيس العلوم التاريخية والقيم بالاستناد إلى المقولات الكنطية ونظرية المثال – القيمة:
h. Richert: Die Grenzen der naturwissenschaflischen Begriffsbildung, Eine logische Einleiteng in die historischen Wissenschaften, Tubingen und Leipzing 1902، وخاصة الفصل الخامس بعنوان: "Naturphilsophie und Geschichtsphilosophie" ص600–700. وانظر كذلك: W. Windelband: Vom System der Categorien, aus den Philosphischen Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem 70, Geburtstage 28, Marz 1900, Tubingen 1900.

1- الأولى تنظر في أساسيْ دحض **كنط** للدليل الوجودي.

2- والثانية تفحص نظرية **كنط في** أفعال العقل والمقولات.

3- والثالثة تشرح **الدل**يل **الوجو**دي الحلولي بين ديكارت **وشيلينج**.

المعلوم أن **ال**أسطورة السائدة تدعي أن القول الميتافيزيقي قد انتهى منذ **كنط**، وأن كل محاولة فيه صارت دالة على السذاجة الفلسفية أو على قصد الوعظ التوطيدي. لكن ما لا يعترف به هذا الوهمُ العامّي وما سنحاول بيانَه، هو أن القول **الكنطي** نفسه ميتافيزيقي حتى النخاع، بل هو لاهوتي. فالنّقدُ كله وجميع الفلسفات المتفرعة عنه بالإيجاب أو بالسلب مَمْضُوغات ميتافيزيقية بل مدرسية، يتداخل فيها الكلام والتصوف والفلسفة والعلم، كما كان الشأن وما يزال منذ أن حاول العقل الإنساني صياغة هذه المسألة التي يحاول **كنط** نهيَ العقل عن تناولها بنظام نقده البوليسي.

ويكفي كلَّ ذي عقل أن يعلم أن المعرفة النقدية إذا صح ما تقوله عن المعرفة النظرية وكانت نظرية، فقد حكمت على نفسها بأنها لم تقل شيئاً، إذ هي قول ظاهراتي في الطابع الظاهراتي للمعرفة الإنسانية. فلا تستطيع إذاً أن تستثني نفسَها من حكمها على المعرفة النظرية، إلا إذا اعترفت بكونها خياراً عملياً يستهدفُ الحدَّ من المعرفة النظرية لتأسيس المعتقد الديني: **إنها إذاً شكاكية تستهدف تأسيسَ عقيدة التثليث اللاهوتية من خلال الأمرين الموصلين إليه حلاً وحيداً، أعني نفيَ العلم النظري غير المقصور على الظاهرات وتأسيسَ المعرفة العملية على المصادرة والعقد لا على الدليل والإيمان.**

أساساً دحض كنط للدليل الوجودي

يستند الدحض **الكنطي** للدليل الوجودي إلى أساسين: أحدهما مُعلَن وهو الفصل بين الماهية والوجود؛[18] والثاني مُضمَر وهو لب الحل النقدي لمسألة المعرفة ببعديها النظري والعملي.[19] ويجمع بين

---

[18] دحض الدليل الوجودي بالاستناد إلى الفصل بين الماهية والوجود: عكس المعنى السنوي لاقتصاره على أحد وجهيه: Kant: KRV, P. 512-519, Von der Unmoglichkeit eines ontoligschen Beweises vom Dasein Gottes وخاصة ص516-517.

[19] انظر L. H. Jakob، الإحالة نفسها الواردة ف الهامش 6.

الأساسين المقابلةُ **الكنطية** بين المقولات الرياضية والمقولات القووية. فالمقولات الرياضية تتعلق بـ حدس مضمون الماهية، والمقولات القووية تتعلق بـ بناء مضمون الوجود.[20] ولن يكون غرضُنا دحضَ نظرية المقابلة بين الظاهرات والشيء في ذاته، فهذه مسألة فرغت منها الفلسفة الألمانية منذ **فشته**،[21] ولا دحض الدحض **الكنطي** للدليل الوجودي، فقد أتى عليه **هيجل**،[22] علماً أنَّ هاتين الحصيلتين يتضمنهما الحل **الكنطي** ضرورة. فعندما قال **كنط**: إن علم الإنسان لا يتجاوز الظاهرات وإن عمله يتجاوزها إنما هو يشرّع في الحالتين تَنْسيباً للنظر وإطلاقاً للعمل، جاعلاً من الإنسان مصدَرَ الظاهرات ومقابلتها للباطنات المعقولة في النظر ومصدَرَ الباطنات في العمل وعدم مقابلتها بشيء في ذاته. فالمبادئ التي يستند إليها العمل هي الأخرى من صنع الإنسان؛ وتلك هي علّة المثُل تبقى دائماً في مستوى الفكرة الضابطة ولا تصبح أبداً حقائق مكوّنة، وكون مبادئ العمل مصادرات لا حقائق أو هي نتائج نستنتجها من العمل شروطاً له لا عللاً يصدر عنها.[23] فكأن **كنط** اقتصر، في الحقيقة، على ترتيب مَلَكَتَيْ الإنسان النظرية والعملية لا غير بحسب ما نسبه إليهما من قدرة خاضعة أو حرة. وذلك ما فهمه مواصلوه بدءاً **بفشته** وختماً بـ**هيجل**، على الرغم من التعارض الظاهري بين ثنائية **كنط** ووحدانية **فشته** أولاً، ثمّ بين النقدية و**الهيجلية** ثانياً.

وغرضنا هنا إنما هو أن نناقش الحل **الكنطي** في صورتيه: كما صاغه **كنط** إثباتاً لشيء في ذاته مع دحض الدليل الوجودي (وهذا من نقائض مذهبه)، وكما أتمّه **هيجل** نفياً للشيء في ذاته مع إثبات الدليل الوجودي (وهذا من نقائض فكره)، لنستكشف من الدليل الوجودي أصلَهُ الكلامي الفلسفي عند **ابن سينا** و**الغزالي**، ذلك الأصل الذي يهمله مؤرخو المسألة في الفلسفة الغربية عند عرضهم المشوّه لهذا الدليل.

---

20 عن المقابلة بين المقولات الرياضية والمقولات القووية وعلاقتها بالفصل بين الماهية والوجود، انظر: نقد العقل الخالص، الفقرة 11، ص133، الملاحظة الأولى: تقسيم المقولات إلى ضربين: الرياضة والقووية.

21 انظر حول مراحل تجاوز الشيء في ذاته بتعاضد معارضي الفلسفة الكنطية والمنتسبين إليها وخاصة عند فشته D. Ed. Zeller تسالر، المرجع نفسه المحال إليه في الهامش 13، ص464، وما بعدها وخاصة ص484، حيث يعد فشته فلسفة كنط مستوجبة التخلي عن الشيء ذاته.

يقول تسالر واصفاً رأي فشته: "لكن المذهب الكنطي لا يمكن حسب رأيه تصوره تصوراً صحيحاً إلا عند التخلي عن الشيء في ذته وعند استنتاج تصوراتنا جميعاً، وكل مضمون وعينا من الأنا المنصور ومنه دون سواه".

22 دحض الدحض الكنطي للدليل الوجودي: هيجل: فلسفة الدين الواردة في الهامش 10.

23 انظر: Die Religion Innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft, Frankfut 1793, Vorgestellt von Immanuel Kant.

وسنميز الحل الاستخلافي من الحل الحلولي في تأسيس القيم عامة ومن بينها القيم المعرفية خاصة. ذلك أن جوهر الإشكال، كما سنرى، هو هذه المقابلة والردُّ المتبادَل بين النظري والعلمي ومحاولات إيجاد المهرب التجاوزي في الإبداعي كما جرب ذلك **شيلنج**،[24] مع التعذر بحكم الاقتصار على تثليث القيم (المعرفة والعمل والجمال)، وإهمال ضربين آخرين من القيم أعمق لا يمكن التفطن إليهما دون الالتزام بالحل الاستخلافي الرافض للحل الحلولي، الضربين الأساسين (الجهة والشهود)، إذ هما وجها الدليل الوجودي كما نبين في مقال آخر.

لن نستطيع فهم الدحض **الكنطي** للدليل الوجودي إلاّ عند ربطه بأساس الفلسفة النقدية، أعني بنظرية أفعال العقل ونظرية الأحكام والمقولات التي استُمدت منها. فأبعاد الأحكام والمقولات، التي اهتم بها **كنط** آخذاً إياها من المنطق التقليدي دون تمحيص ولا نقد لتكوّن نظامَ عقْد فلسفته (Der Leitfaden)، ليست أبعاداً بسيطة ولا هي مستقلة أحدها عن الآخر. ومن ثمّ فإن البحث عن البسائط وراءها وعن عناصرها المستقلة بعضها عن بعض هو الذي سيمكننا من تحديد نظرية أفعال العقل تحديداً يمكن من فهم العلاقة بين القيم والدليل الوجودي تأسيساً للأولى عليه في مدلوله الاستخلافي، لا على نفيه كما يفعل **كنط**، أو على إثباته الحلولي كما يفعل **هيجل**. ذلك أن إدراك الترابط بين أبعاد الحكم التي اعتمدها **كنط** دون تحديد طبيعتها، **أعني الكم والكيف والإضافة والجهة**، يُوصلنا إلى أساس وحدة أنواع الحكم الجنسية التي هي ليست ثلاثة كما رأى **كنط**، بل أربعة وخامسُها شرطُها الذي هو أصلها ووحدتها الجنسية، أعني الوجدان الإنساني أو **صورة الدليل الوجودي**: التحليلي البسيط والتركيبي البسيط، والتركيبي القبلي والتحليلي البعدي، الذي هو في نسبته إلى التركيبي القبلي كالتحليلي البسيط في نسبته إلى التركيبي البسيط كما نبين لاحقاً. ويوصلنا إدراكُ هذا الترابط كذلك إلى ما بعد المقولات الأربع المناسبة لها مع خامستها التي هي أصلها الموحّد بينها، أعني الوجود أو **مادة الدليل الوجودي**: الصورة الخالصة وتناسب

---

[24] عن شلينج والفن المتجاوز للتقابل بين النظر والعمل، انظر خاصة F. W. J. Scheling's Sammtlische Werke, Erste Abtheilung, V. Band (Philosophie der Kunst)، الفقرة 16، ص382-383، حيق يقول:

"وتطابق قوى العالم الواقعي والعالم المثالي قواهما الثلاث: مثال الحق ومثال الخير ومثال الجميل (أما المثال بما هو إلهي فإنه ينتسب على حد سواء إلى العالم الواقعي والمثالي خاصة)؛ وقوة العالم الواقعي والمثالي الأولى توافق الحقيقة، والثانية الخير، والثالثة الجميل في الكيان العضوي وفي الفن".

التركيبي البسيط، والمادة الخالصة وتناسب التحليلي البسيط، وتصوير المادة ويناسب التركيبي القبلي، وتعيين الصورة ويناسب التحليلي البعدي، والقيام أو الوجود ويناسب مادة الدليل الوجودي موضوع الوجدان الذي يشرط ببنيته الاستخلافية كلَّ أفعال العقل. فهاتان الوحدتان اللتان غابتا عن جدول الأحكام وجدول المقولات **الكنطيين** قد حالتا بغيابهما دون الفهم الاستخلافي للعلاقة بين المطلق والنسبي، أو المألوه والإله، المقابل للفهم الحلولي.

وقبل البحث عن بسائط هذه الأبعاد الحُكْميّة والمقولية ينبغي أن نبين امتناع الفصل بين **المقولات الرياضة والمقولات القووية** بالمعنى **الكنطي**، ذلك الفصل المستند إلى الفصل بين الماهية والوجود، لكون الكيف لا ينفصل عن الجهة إلاّ إذا كان مجرداً وقائماً بغيره، ولأن الكم لا ينفصل عن الإضافة إلاّ بالشرطين نفسهما. فالجمع بين الكم والكيف المؤسّسين للرياضي الغني عن الطبيعي أو للماهية الغنية عن الوجود لا يمكن تصورُه إلاّ بافتراض أساس تقوم فيه حصيلته أحكاماً رياضية غير مستندة إلى وجود حقيقي (طبيعي أو ربوبي). لذلك كانت الحاجة إلى صورتيّ الحدْس الحسّي القبليتين اللَّتين فرضهما **كنط** موجودتين وقائمتين في موجود طبيعي، هو ملكة المعرفة عند الذّات الإنسانية، ليقوم بهما الرياضي. كما أن الجمع بين الإضافة والجهة لا يقبل التصور إلاّ باشتراط ماهية ما (حصيلة الكم والكيف) تُضاف وتُوجه. لذلك كانت الحاجة للماصدق والمفهوم (شرطيّ الكم الذي هو علاقة بينهما بدرجاته الثلاث) واللازم والملزوم (شرطيْ الإضافة التي تعود إليها أنواعها الثلاثة جميعاً لزوماً أو تلازماً موجباً أو تلازماً سالباً)؛ فيتبين بذلك أن الفصل بين المقولات الكيفية والجهوية غير ممكن إلا ذهنياً، وكذلك الفصل بين المقولات الكمية والإضافية للتلازم الواجب بينها. وحتى إذا كانت المفصولات ذهنياتٍ، ففعْلُ الفصل الذي تكون حصيلتُه مفصولاتٍ ذهنية ليس هو الآخر ذهنياً إلا إذا أعطينا الذهنية معنىً ثانياً يكون مقوّماً للمعنى الأول وحاملاً إياه حمل الموضوع للمحمول حملاً مقوّماً.

لذلك فإن لكلتا المجموعتين بعدَها الرياضي الماهوي وبعدها القووي الوجودي عند عدّهما مَوْجودَيْن بصورة مباشرة في الخارج دون إسنادهما إلى الوجود الذهني محلاً لهما، أو عند عدّهما موجوديْن بصورة غير مباشرة في الخارج بتوسط الوجود الذهني. وإذن فالمقابلة **الكنطية** بين الرياضي والقووي تُبْنَى على التسليم غير

المعَّل بالفصل بين الماهية والوجود إغفالاً لشرطه، أعني القيام في الذهن الذي هو ليس ذهنياً لكونه غير الفصل الذاتي في الوجود الشارط للفصل العرضي في الذهن. فأين يقوم الكمّي والكيفي إذا فصلناهما عن الإضافي والجهوي؟ وما هو الأمر الذي له إضافةٌ وجهةٌ إذا فصلناهما عن الكمي والكيفي؟ ما هو المقوّم في الوجود دون معرة –أعني خارج الذهن– وفي الوجود بالمعرفة –أعني في الذهن؟ –وما هو مقوم الوجود المعرفي؟ وهل فصلنا بين هذه الأبعاد عقلياً يناظره فصلٌ في الوجود يكون مستنداً إلى دحض الدليل الوجودي كما يفترض **كنط**؟ إلا يسلّم **كنط** –من البداية– بأن الوجود في الذهن وحده كاف للقيام الوجودي كفايته للقيام المعرفي، متناسياً أن شرط القول به عند أصحابه الأوائل هو القيام بالذهن معرفياً وبالعناية الإلهية وجودياً، فيصبح أساسُ دحض الدليل الوجودي –أي إطلاق الفصل بين الماهية والوجود دون شرط الربوبي– شرطاً لإمكان الفلسفة النقدية لا نتيجةً لها؟

وإذاً فأنواع المقولات **الكنطية** الأربع (الكمية والكيفية والإضافية والجهوية) تؤول إلى مجموعتين مختلفتين عن المجموعتين اللتين اعتمدهما (الرياضية والقووية) استناداً إلى قوله بالفصل المطلق بين الماهية والوجود فصلاً حقيقياً لا منطقياً، دون شرط الأول الوجودي وشرط الثاني المعرفي. وهاتان المجموعتان هما: مجموعة المقولات "الرياضية – القووية" في بعدها الكيفي (المقولات الكيفية الجهوية التي موضوعها أفعال العقل الإنساني وجداناً، ومنها نستنتج بالقياس عليها أفعال العقل الإلهي إيجاداً)؛ ومجموعة المقولات "الرياضية– القووية" في بعدها الكمي (المقولات الكمية الإضافية التي موضوعها مفعولات العقل الإنساني معلوماتٍ، ومنها نستنتج بالقياس عليها مفعولات العقل الإلهي موجوداتٍ).

ولما كان الفصل **الكنطي** بين ضربيْ المقولات يعود إذاً إلى الفصل بين الماهية والوجود الذي يؤسّس عليه **كنط** دحض الدليل الوجودي كذلك، بات من الواجب أن نحلل طبيعة هذا الفصل وأن نمتحن أسسَه قبل مناقشة نظرية أفعال العقل وجدول المقولات. والمعلوم أن **لكنط** مع مسألة الدليل على الوجود الإلهي تاريخاً يمكن تحديده بالإحالة إلى المواضع الرئيسة الآتية التي يعالج فيها المسألة: ففي المرحلة المتقدمة على النقد حاول **كنط**[25] أن يثبت الوجود الإلهي بالدليل الوجودي في شكله السينوي الخالص دون اختلاف

[25] في دراسته التي صدرت سنة 1763 بعنوان: في الأساس الوحيد الممكن للبرهان على وجود الله.

يذكر: إن هو قد استنتج وجوب الوجود الواجب من التلازم بين اشتراط الإمكان للحصول واشتراط الحصول للوجوب. أما في المرات الأربع الأخريات –وكلها موالية للنقد ونجدها في مصنفات النقد الثلاثة* وفي مصنف **الدين في حدود العقل بمجرده** Die Religion innerhalb der Grenzen der – blassen Vernunft، فإننا نجد **كنط** يؤكد عدم كفاية الدليل الوجودي.

ورأيي أن لهذا الموقف تفسيراً قد ورد عرضاً في ملاحظةٍ **لكنط** ألحقها يعقوب بكتابه ضد **موسى بن مندل** Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendlssohn'schen Morgenstunden,، حيث قال **كنط**: "**فلو سلمنا للعقل، في استعماله النظري، القدرة على تجاوز حدود المحسوس وتوسيع المعرفة بالعقل وحده، لما بقي بالإمكان حصر العقل في هذا الموضوع الحسي. فلن يبقى العقل غير قابل للقناعة بفتح مجال واسع للمماحكة فحسب، بل هو سيظن نفسه قادراً على الفصل في [إثبات] إمكان الذّات الأسمى (حسب التصور الذي يحتاج إليه الدين) استناداً إلى حجاج متعاقل، مثلما نصادف ذلك عند سبينوزا بل وكذلك في عصرنا. من ذلك أن بعضهم قد اشتهر، بفضل وثوقية دعية، بالقدرة على دعم هذه القضية دعماً جريئاً وعلى إثباتها. وبدلاً من ذلك، فإن الاعتقاد في وجود الذّات الأسمى بصبح –بعد أن نقطع جناحيْ هذا الاستعمال النظري فيما يتجاوز الشاهد إلى الغائب بفضل نقدٍ صارم– اعتقاداً جيدَ التأسيس عملياً ومسلمةٌ تامة اليقين غير قابلة للدحض نظرياً**".[26] وبذلك نفهم أن قولة **كنط** الشهيرة الخاصة باضطراره للحد من العلم لتمكين الإيمان ليست إذاً أمراً عرضياً، بل هي أساس الانقلاب الذي حصل عنده إزاء المعرفة النظرية والكلام العقلي والدليل الوجودي. فهو يقول في نقد العقل الخالص –مؤسساً

Der eingzig mogliche Beweisgrund zur einer Demonstration des Daseins Gottes

* المقصود بهذه المصنفات الثلاثة: نقد العقل الخالص (Critique of Pure Reason)، نقد العقل العملي (Critique of Paractical Reason)، ونقد الحكم (Critique of Judgement) – التحرير.

[26] انظر: Einige Bmerkungen zu Ludwing Heinrich Jakob's Prufung der Mendelssohn'schen Morgenstunden، وكذلك الجزء السادس من أعمال كنط الكاملة في:
Immanuel Kant: Kleinere Shriften zug Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, herausge gaben von Kalr Vorlander, Leipzig, 1913, p127-128.

دحضه للدليل الوجودي على مبدئه الأساسي في الفصل بين الماهية والوجود[27] فصلاً حقيقياً لا منطقياً فحسب: "**وبيّن أن الوجود ليس صفةً حقيقية، أعني أنه ليس تصوراً لأي أمر يمكن أن ينسب إلى تصور الشيء، وإنما هو مجرد وضع للشيء أو لبعض التحديدات الموجودة فيه. وهو –في الاستعمال المنطقي– مجرد أداة حمل في الحكم. فالقضية: ""الله" [موجود] "على كل شيء قدير"" تتضمن تصوُّرين مستقلين لكل منهما قيامه الذاتي: "الله" و "على كل شيء قدير". أما اللُّفَيْظة [موجود] فهي ليست محمولاً، بل لعلها مجرد فاصلة تفصل المحمول عن الموضوع. والآن فلو أخذتُ الموضوع "الله" مع كل محمولاته (التي منها محمول "على كل شيء قدير)، وقلت: الله موجود، أو يوجد إلهي، فإني لن أضيف أي محمول جديد لتصور الله، بل إني لا أضع إلا الموضوع ذاته مع كل محمولاته، وكذلك الشيء الذي يرجع إليه تصوري إياه. وكلاهما يتضمنان، بكل دقة، الأمر نفسه. ومن ثمّ فإنه لا يمكن أن أضيف شيئاً آخر إلى التصور الذي يعبر عن مجرد الإمكان عندما أفكر في موضوعه بوصفه معطىً بعبارة: "موجود". وهكذا فإن "الموجود الفعلي" لا يتضمن أكثر من مجرد "الموجود الممكن"، وكل جهد أو عمل يبذل في سبيل الدليل الوجودي (الديكارتي) المشهور يُعَدّ سُدَى. كما أنّه لا يمكن لتاجر أن يصبح ثرياً عندما يضيف بعض الأصفار للمقدار الذي تتضمنه خزينته بهدف تحسين وضعيته المالية، فكذلك لا يمكن لعلم الإنسان أن يربو بمجرد الأفكار**".[28]

إن قضاء **كنط** بأن الرابطة الوجودية: "موجود"، لا تضيف شيئاً للموضوع من حيث مقوماته (شيئاً يعتد به فيما تتألف منه الماهية من المقومات) يستند إلى خطأ مضاعف نشير إليه بالسؤالين الآتين:

الأول: هل مقومات ماهية الشيء يمكن تصورُها مقوّمَةً لا فعْلاً دون أن تكون موجودة وجوداً حقيقياً وبمجرد الاقتصار على رابطة لفظية "موجود "Ist عديمة المضمون الوجودي الحقيقي؟

---

[27] انظر المرجع الوارد في سلسلة Die Kultur der Gegenwart المجال عليه سابقاً في الهامش 6، الفصل الثاني بعنوان: Metaphysik تأليف Wilhelm Wundt، ص98-134.

[28] Kant, KRV., p512-519, Von der Unmoglichkeit eines ontoligschen Beweises vom Dasein Gottes، وخاصة ص516-217 حيث يصف كنط الوجود بكونه ليس من صفات الشيء الذاتية، أعني ليس من المقومات: ص519.

الثاني: هل ماهية الشيء يمكن تصورُها ذاتَ مقومات فعلية إذا لم تكن الماهية ذاتُ الصفات المقومة موجودة بحق وجوداً يتضمن المقومات التي تتألف منها الماهية؟

وأساس هذين الخطأين هو الخلط بين قيام الماهيات في الذهن، قيامها الذي يبدو غنياً عن الوجود الخارجي للاستغناء بالقيام في الذهن (تناسياً لكون الذهن الذي يوفر هذا القيام الذهني لا بد له من قيام غير ذهني)، وقيامها بمعزل عن الأذهان. فقيام مقومات الماهية المجردة بما هي كيان عقلي موجود في الأذهان لا في الأعيان يختلف عن قيام مقوماتها بها بما هي موجودة في الأعيان. والقيام في الذهن ممتنع من دون قيام الذهن في الأعيان، وذلك هو ضرب الوجود الذهني الذي هو وجود خارج الذهن بتوسط الذهن؛ فلا يمكن تصورُ الشيء الموجود في الذهن مكتملَ المقومات دون هذا الضرب من الوجود المحدّد لشرط قيامه أولاً وقيامها ثانياً في ذهن لا يكون قيامه ذهنياً، بحيث يكون القيامُ خارج الذهن في غاية التحليل شرطَ القيام الذهني مهما تعددت الوسائط. إن جهة الوجود الذهني في الماهيات المجردة هي شرط الحمل الذهني لا الحمل الوجودي الخارجي، وهي ليست أمراً يعرض للماهية إلا بما هي في الذهن: إذ الماهية بما هي ماهيةٌ عينية في ذهن عيني لا بد لها من القيام الفعلي بتوسط القيام الفعلي الذي للنفس العينية المدركة لها. وهي ليست ذاتاً كلية إلا في إضافتها إلى ما ترمز إليه من موجودات عينية خارجية أو ذهنية تعد هي صورتها الذهنية التي نتصورها بها.

وكذلك ضرب الوجود الخارجي: فهو شرط الذّات الحاملة للمقومات، وشرط قيام المقومات فيها. وإذاً فكل صفة مقومة لا تكون مقومة إلا إذا كانت متضمنة لضرب الوجود الذي ينتسب إليه القيام، إنْ ذهنياً فذهنياً، وإنْ خارجياً فخارجياً. والذهني مشروطٌ بالخارجي عندما يكون وجوداً مطابقاً للحقيقة لا مجرد وهم. وإذا خلت مقوماتُ الماهية في الوجود الذهني من الوجود الخارجي غير المباشر وكان لها الوجودُ الذهني فحسب، فإنها تكون عندئذ مقومة للصفة المقومة الذهنية للماهية في الذهن عديمة النظير الخارجي، كما هو الشأن في كل المخترعات الإنسانية، وليست مقومة للصفة المقومة الخارجية لماهية في الخارج. ولا يمكن في كل الأحوال تصور الضرب الذهني من القيام إلا بشرط تصوره بتوسط القيام الخارجي للذهن الذي تقوم فيه ذوات القيام الذهني، عند الكلام في الموجودات غي المخترعة. وحتى عند الاقتصار على المخترعات، فإن الذّات المخترعة بحق لا يمكن تصورها مخترَعة، دون تسلسل! فكيف يمكن إذاً **لكنط** أن يقضي بأن الحاصل

في الخارج (**الموجود الفعلي**) لا يتضمن أكثر من الممكن في الذهن (**الموجود الممكن**): "**وهكذا فإن الموجود الفعلي** لا يتضمن أكثر من مجرد **الموجود الممكن**"؟ كيف له أن يدّعي أن الممكن مقصور على الممكن الذهني دون أن يقول بإطلاق الضرورة إطلاقاً يستوجبه نفيُ الممكن غير الذهني، الممكن الحقيقي؟

وإذاً فخطأ **كنط** خطآن: أحدهما مضاف إلى **أرسطو** والثاني إلى **ابن سينا**. **فأرسطو** لم يفصل بين الوجود والماهية إلاّ فصلاً معرفياً (أبستمولوجياً) عند الحديث عن الموجودات الرياضية أو عند الحديث عن الموجودات الطبيعية: التصور الفرضي السابق على البرهان، أعني قبل التحقق من وجود الماهية المفروضة. والأولى كائنات ذهنية دائمة، أما الثانية فهي –قبل إثبات وجودها– تكون تصورات ذات وجود ذهني مؤقت.[29] و**ابن سينا** يقصر الفصل الوجودي بين الماهية والوجود على الممكنات؛ فقوله: "**... من الحمل ما يكون فيه المحمول مقوّماً لماهية الموضوع، ومنه ما يكون أمراً لازماً غير مقوم لماهيته كالوجود... فالوجود كما اتضح في سائر ما تعلمت في الفلسفة لازم غير داخل في الماهية**"،[30] مقصور على الماهية الممكنة ولا يعم الواجبة منها. ذلك أن **ابن سينا** لا يفصل بين الماهية والوجود فصلاً وجودياً إلا بشرطين: **الأول** هو قيام الماهيات الطبيعية غير الموجودة طبيعياً في الذهن الإلهي نظير قيام الماهيات الرياضية في الذهن الإنساني. **والثاني** هو عَدُّ الوجود الطبيعي العارض للماهية وجوداً مقوماً لوجودها الطبيعي نظيرَ الوجود المعروض لها والمقوم لوجودها الربوبي، أو الوجود في العناية بلغة **ابن سينا**. فالوجود في الذهن الإلهي معروض للماهية وليس عارضاً لها، أي أن الماهيات بما هي معلومة لله صورٌ عارضة للعلم الإلهي وناتجةٌ عنه وهي ليست متقدمة عليه، إذ هو فيضُ الوجود الساري فيها. ولا يكون الوجود الطبيعي عارضاً للماهيات إلاّ إذا كانت الماهياتُ –قبل الوجود الطبيعي– عارضةً للوجود في العناية أو الوجود الربوبي للماهيات بما هي معلومة للإله: "**فالحيوان، مأخوذاً بعوارضه –هو الشيء الطبيعي، والمأخوذ بذاته هو الطبيعة– الماهية الممكنة التي سيعرض لها الوجود الطبيعي –التي يقال إن وجودها أقدم من الوجود الطبيعي، لقدم البسيط على**

---

[29] أرسطو: التحليلات الأواخر، المقالة الثانية، الفصلان الثالث والرابع، 90أ 91–35 ب10.

[30] ابن سينا: الإلهيات من الشفاء، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة: 1960، ج5، ص231–232.

المركب، وهو الذي يخص وجوده بأنه الوجود الإلهي، لأن سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى، وأما كونهُ مع مادة وعوارض– وهذا الشخص وإن كان بعناية الله تعالى– فهو بسبب الطبيعة الجزئية".[31]

بل إن هذا الاشتراط السنوي المضاعف لم يكن كافياً في رأي القائلين بعدم الفصل بين الماهية والوجود حتى في الممكنات، لكون الماهية هي عين الوجود في حالتي الممكن والواجب، عند أصحاب وحدة الوجود. لذلك يؤكد **السهروردي**: "**فيقال إن استغناءه –استغناء واجب الوجود عن الماهية المعروضة للوجود– إن كان لعين الوجود ففي الجميع– في الممكن كما في الواجب– ينبغي أن يكون هكذا. فإن قال إن وجوبه كماليةُ وجوده وتماميتُه، وكما أن كون هذا الشيء أشدَّ سواداً من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد ليس زائداً عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز من الوجود الممكن لتأكده وتماميته، فقد اغترف هاهنا بجواز أ يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج إليه، كما في الوجود الواجب وغيره".**[32]

كما أن **ابن رشد** قد ناقش نقل **ابن سينا** للدليل الوجودي عن المتكلمين ليستعيض به عن الدليل الطبيعي (دليل الحركة والنظام في العالم) وخاصة أساسه، أعني استعمال الجهات الوجودية ليشكك في تمييزه بين الممكنين الذهني والوجودي فقال: "**وأما الممكن الذي قسّم إليه ابن سينا الموجود فليس معنىً خارج النفس بالفعل. وهو عبارة رديئة، كما قلنا، وذلك أن الموجود الذي له على في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلاّ العدم، أعني أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلاّ العدم، إلاّ أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي. ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة إذا لم يرد بالممكن الممكن الحقيقي**"،[33] علماً بأنّ **ابن سينا** لا يحصر الممكن في الذهني (**الكلي بشرط لا –شيء–**) كما يفعل **كنط**، ولا في الحقيقي كما يفعل ابن رشد (**الكلي بشرط –شيء–**)، بل هو يرجعهما إلى ضرب ثالث هو الممكن في العناية الإلهية أو في العلم الإلهي (**الكلي لا بشرط**

---

31 ابن سينا: المرجع نفسه، ج3، ص204-205.

32 السهروردي المقتول: حكمة الإشراق، تحقيق هنري كربان ضمن: Oeuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi, Teheran et Paris 1952، ص92-93.

33 ابن رشد: تهافت التهافت: تحقيق الأب بويج، بيروت: دار المشرق، 1987، ص199.

[شيء إيجاباً وسلباً]) شرط الممكنين الحقيقي الطبيعي والذهني الإنساني. وهو يسند الأصناف الثلاثة السابقة من الممكن إلى الوجود الواجب (**العين المطلقة التي تتحد فيها الماهية والإنية**).

وكان يمكن **لكنط** ألاّ يقع في مثل تلك الشناعات التي يَحْرز الفلسفةَ منها شرطا **ابن سينا** وتمييزُه بني ضربي الوجود في علاقتهما بالماهية، لو صرح معترفاً بأنه استبدل الذّات **الربوبية بالذات الإنسانية** التي جعلها متعالية لينسب إليها ما كان ينسبه فلاسفة العصر الوسيط إلى الرب، مستدركاً هذه الشناعات بحصر علم الإنسان في المجال الظاهراتي، حصراً فَقَدَ كُلَّ تَجَمُّل بعد أن وقع الاستغناء عن الشيء في ذاته في المثالية الألمانية. ذلك أن خلق الظاهرات الذي هو من أثر حرية العقل الإنساني – Spnontaneität) (Die حتى وإن تم بصورة غير متخلصة من التقبل أو الانفعال الحسي– يضعنا أمام خيارين لا ثالث لهما: **الأول** هو عدم إطلاق الخلق العقلي للظاهرات وإبقاؤه مستنداً إلى باطنات وراء الظاهرات لا يمكن نسبتُها إلى غير الذّات الربوبية. **والثاني** إطلاقه وعدُّه عين الوجود المطلق. وعندئذٍ فلا معنى للفصل بين الظاهرات والباطنات. وهو ما آل إليه الفكر في المثالية الألمانية بتدريج تظافرت على إتمامه إلزامات خصوم **كنط** مثل **شولتزه** Schulze (الذي ألزمه بضرورة الاستغناء عن الشيء في ذاته للتناقض بين إثبات الشيء في ذاته بالعلية ونظرية العلية المقصورة على الظاهرات) واستكمالات أتباعه لمذهبه بدءاً براينهولد Reinhold (الذي يعيد الوحدة إلى نظرية المعرفة **الكنطية** بنظريته الجديدة في ملكة التصور استدراكاً لثنائية مصدر المعرفة عند **كنط**)، **ففشته** Fichte (الذي عدّ الأنا واضع الأنا واللاأنا تسليماً بالاستغناء عن الشيء في ذاته)، فشيلينج Schelling (الذي وضع نظرية الأنا المطلق مصدر الذّات والموضوع بلوغاً بذلك إلى فلسفة الهوية المطلقة الجامعة بين وحدة الوجود الواقعية عند **سبينوزا** ووحدته المثالية عند **فشته**)، وختماً **بهيجل** (صاحب نظرية الروح المطلق)؛ وفي هذه المراحل جميعاً يكون الاستناد إلى نظرية الحلول: حلول الرب في الإنسان، أو جوهر التثليث المسيحي، بحسب التأويل **الهيجلي** الصريح.

مناقشة نظرية أفعال العقل والمقولات عند كنط

ولنعد الآن إلى نظرية أفعال العقل والمقولات وإلى الفصل بين ضربيهما. فأبعاد الحكم الأربعة التي استند إليه **كنط** في نظرية المقولات العائدة إلى الفصل بين الماهية والوجود ليست بسائط، بل هي تعود إلى

فعلين بسيطين وراءها، يختلفان عما تقتضيه المقابلة بين المقولات الرياضية والمقولات القووية،[34] وكل منهما يتضمن وجهين متلازمين لا يقبلان الفصل. وهما وجهان يختلفان عن الوجهين اللذين اعتمدهما **كنط** في مقابلته. فالبسيط –وراء وحدة البعد "**الجهوي الكيفي**" التي لا تقبل الانفصام في الأحكام وفي المقولات– هو **فعل التوجيه الأصلي** أو الإنشاء الشارط، أو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم **القضاء**، فعلاً يقيم هذا البعد الأول. والبسيط– وراء وحدة البعد "**الإضافي الكمي**" التي لا تقبل الانفصام في الأحكام وفي المقولات كذلك– هو **فعل التقدير الأصلي** أو الشرط المنشئ، أو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم **التقدير**، فعلاً يقيم هذا البعد الثاني. وإذاً فالأصل البسيط وراء ذينك الفعلين المركبين هو خاصيتا الفعل العقلي الخالص المقيم لمفعولاته، خاصيتاه اللتان لا تكونان إلاّ لذات مطلقة لها القدرة على فعل كن (وجودياً لا معرفياً فحسب، أعني ما يتجاوز المظاهر التي يقتصر **كنط** –تجملاً– على نسبتها إلى الذّات الإنسانية المتعالية)، أعني **خاصية القضاء** (صورة الحكم) **وخاصية القدر** (مادته). وما من إنسان يعي ما يقول يمكن الإنشاء (في نظرية العمل عند **كنط**) والانطوائية في حالة نسبية الحاصل من الإنشاء (في نظرية النظر عنده): وذلك ما نَعُدُّه أساسَ الفلسفة **الكنطية** وأساسَ ما أدت إليه من تأليه للإنسان صرح في المثالية الألمانية وفي نظيرها السالب أو المادية.

إن قضاءَ العقل إذا عددناه مطلقاً هو الأمر، أعني حكماً بسيطاً **موجّهاً مكيّفاً** (أي إيجاد أو إعدام بالأمر وضعاً للغايات والإنيات)، وقَدَرُه هو التقدير، أعني **حكماً بسيطاً مكمّماً مضيفاً** (أي إيجاد وإعدام بالتقدير وضعاً للأسباب والماهيات). لذلك يكون القضاءُ (تحديد الإنيات بما هي غايات) ملازماً القَدَرَ (تحديد الماهيات بما هي أدوات) لتلازم الأمر (التشريع) والخلق (التطبيع)، إذ بهما يكون الوجودُ الطبيعي والوجود الشريعي موضوعيْ تجربة الإنسان الفلسفية العلمية والدينية الصوفية: وهذا التلازم هو وحدةُ وجهيْ كن، أعني مادتها أو القدر، وصورتها أو القضاء. ومن الحمق أن ندَّعي شيئاً من ذلك لعقل نسبي أيّاً كان حتى عند البقاء في مستوى الظاهرات، إذ العقل الموجدُ لها ليس عقلي ولا عقلك، وإنما هو عقل مجرد ننسبه إلى النوع الإنساني، فلا نكون بذلك نقدنا شيئاً وإنما استعضنا عن الذّات الربوبية بالذّات الناسوتية تسليماً

[34] انظر بخصوص جنسي المقولات الكنطية وأساسها المزعوم في العقل الإسناني: نقد العقل الخاص، الفقرة 11، ص133 الملاحظ الأولى.

بعقيدة الحلول: وذلك ما انتهت إليه نظرية العلم عند **فشته**. فمن أين لنا بهذه الذّات وكيف نستمدُّ وجودَها من تصورها شرطاً لشروط التجربة الممكنة؟ وكيف لنا أن نتأكد من أن هذا العقل الكلي الذي نشترك فيه ليس مجرد "مختلَفَة" اجتماعية من جنس المؤسسات التي يجعلها المجتمع ليتم بها التواصل بين العقول الجزئية الشخصية الوحيدة التي لنا عنها تجربة نفسية معيشة فعلية، ولم نستنتج وجودَها من تصورها مثل العقل الإنساني الكلي الذي ننسب إليه شارطية العالم الظاهراتي؟ ألم ينقل **كنط**، في هذا الاستنتاج، أدلة الوجود الإلهي إلى أدلة وجود الذّات المتعالية بصفتها شرط الشروط المحققة للتجربة الممكنة أي لموضوعها، وكذلك لكل ذوات التجربة الممكنة، أعني الذوات الأخرى التي ليست موضوعات أُرَكّبها كما أركّب الموضوعات الطبيعية لكونها هي نفسها ذوات لها مثلي القدرة على التركيب؟ فكيف لنا أن ننسب إلى ذات الإنسان العالَمَ الظاهراتي دون أن ننفي تعدد الذوات بنفي المزاحم كما في الوحدانية الربوبية (دليل التمانع)، ودون أن يكون إثباتُ وجودها استنتاجاً بأدلة من جنس الأدلة الثلاثة التي كانت الميتافيزيقا الدغمائية تستعملها لإثبات الوجود الإلهي وراء العالم بما هو ظاهرات هو شرط شروط إمكانها وحصولها؟ وكيف لنا بافتراض شيء في ذاته ليس هو الآخر من الظاهرات وراء الظاهرات؟[35]

لذلك فإن كل من يفعل ينبغي أن يقول بنظرية الإنسان الكامل الصوفية، أو بنظرية الحلول المسيحية، أو بنظرية الاتصال الفلسفية، أو بنظرية وحدة الوجود الجامعة بينها، حتى يناظر ما ننفيه عن الماهيات المتصورة من قيام بذاتها وراء تصورها ما ننسبه إلى مقيمها العقلي: وذلك عينه ما انتهى إليه **كنط** في

---

35 وقد حاول شوبنهاور في نقده لفلسفة كنط الوارد في ملحق كتابه: العالم من حيث هو إرادة وتصور (Kritik der Kantischen Philosophie) أن يبرز التناقض الذي وقع فيه كنط عندما حاول أن يثبت وجود الشيء في ذاته بالاستناد إلى مبدأ العلية (ص434)، مفرقاً بين الشيء الذي هو موضوع التجربة الممكنة والذي هو الآخر ظاهرة، والشيء في ذته الحقيقي الذي يوجد وراء هذا العالم ولا يقع إثباته بمبدأ العلية وإن نسينا إليه جميع الظاهرات بكونها ظاهراته، أعني الإرادة التي تدرك بإدراك آخر غير العلم التصوري. كما أن جورج زمال Georg Simmel قد حاول في دروسه الستة عشر (Sechzehn Vorlesungen, 2, unveranderter Abdruck, Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot 1916 الدرس السادس، ص52-61) أن يبين أن الشيء في ذاته الذي يثبته كنط بمبدأ العلية هو الشيء في ذاته في مجرى المعرفة الظاهراتية وليس الشيء في ذاته خارج المعرفة؛ وطبعاً فهذا لا معنى له فعبارة "المعرفة الظاهراتية" عبارة متضايفة مع ما ليس بظاهراتي، وإذاً فالقول بأن المعرفة الإنسانية لا تتجاوز الظاهرات يفيد حتماً أن الوجود ذو بعدين: ظاهراتي يعلمه الإنسان، وغر ظاهراتي لا يعلمه. والثاني نستنتجه من كون الأول لا يقوم بذاته وإذن باستعمال نفس الأدلة التي يستعملها علم الكلام التقليدي لإثبات الوجود الإلهي.

الأخلاق، وما انتهت إليه المثالية الألمانية بعده في الأخلاق والنظر، شخصيةً كانت الذّات الإنسانية أو جماعية، وكلها تتنافى مع نظرية الاستخلاف الإسلامية.

ولما كان القضاء والقدر بوصفهما وجهيْ الوحدة الجنسية لأنواع الأحكام وأنواع ما بعد المقولات، صفَتَيْن لا يمكن نسبتهما إلى العقل الإنساني نسبة مطلقة إلا بشرط الحلولية ادعاءً للعمل المطلق، أو نسبة إضافية إلاّ بشرط الانطوائية ادعاءً لحصر العلم في الظاهرات، وكان ذلك عينه ما فعل **كنط** في النقدين، وخاصة في نظرية المثل بما هي معتقدات متعالية ينضبط بها العقل الإنساني دون أن تكون مكونة للموجودات بحيث تخلو من الوجود الفعلي خلافاً للمثال الأفلاطوني،[36] فإن **الكنطية** ليست في الأخير إلاّ ما وصفنا: الجمع بين الحلين التوراتي والإنجيلي، وقد بلغت نظرية الشعب المختار أوجها عند حلول الرب في أحد أبنائه المصطفيْن، وأولهما للنظر والثاني للعمل، حيث إن استقلال الفكر الفلسفي عن الدين في الغرب من الأوهام التي لا يقتنع بها إلاّ من عدمت عنده الدراية بهما. ولا يمكن أن نستثني من هذه الوحدة حتى الفلسفات المادية، لكون إطلاق المادة واكتمالها في الإنسان هو الضرب الثاني من الحلولية ووحدة الوجود.

لكن القضاء والقدر ممتنعان بالنسبة إلى العقل محدود. إنهما مجرد حدين غير ممكنين إلاّ لعقل مطلق، ومثلُهما التركيب الخالص والتحليل الخالص. لذلك كان أساسُ التركيبي القبلي والتجربة الممكنة للإنسان وأساسُ التحليلي البعدي والتجربة الحاصلة له، شرطَيْن يحدثهما قضاء وقدر ننسبهما إلى عقل مطلق له القدرة على التركيبي الخالص والتحليلي الخالص. ونسبتهما إلى العقل الإنساني بإطلاق لا تعني إلاّ إطلاقه:

الأول: الإنشاء المبدع أو **القضاء المقدر** في النظرية القائلة بالخلق عن عدم (تحقيق الإنشاء الإلهي أو العلم الموجد للإنيات غايات، وتحقيق الإنشاء الإنساني أو العلم الواجد للإنية بما هو قدرة توجيهية أصلية).

الثاني: الشرط المبدع أو **القدر المقضي** في النظرية نفسها (تحقيق الشرط الإلهي أو العلم الموجد للماهيات أسباباً، وتحقيق الشرط الإنساني أو العلم الواجد للماهية بما هو قدرة تقديرية أصلية).

---

[36] انظر عن الفرق بين المثال الكنطي والمثال الأفلاطوني ومحاولة زمال Simmel التوفيق بين التصورين:

Horst Jurgen Helle's Soziologie und Erkenntnistheorie bei G. Simmel Ertrage der Eorschung, Band 259, Wissenchaftliche Buchgensellschaft, Damstadt, 1988. Objektivitat im reich der idden, p. 15-13.

وبيّنٌ أنه يمكن أن نضع نظرية في **التحليلي البعدي**، وإن بآلية مقابلة لآلية وضع نظرية التركيبي القبلي. أليست التجربة الحاصلة بحاجةٍ إلى شرط فهمها حاجةَ التجربة الممكنة إلى شرط إنشائها؟ فإذا كان من البيّن بنفسه أن التركيبي القبلي هو شرط حصول التجربة الممكنة في العقل الإنساني (لا في الوجود)، أي أنه إنشاء شارط لتصيير المعقول موجوداً قبل حصوله بشرط المطابقة عند الحصول، فإن التحليلي البعدي بالمقابل هو شرطُ فهم التجربة الحاصلة في الوجود (لا في العقل)، أي أنه إنشاء شارط لتصيير الموجود معقولاً بعد حصوله بالشرط نفسه. وكلاهما يبقى إذن فرضياً حتى عند التطابق بين المعقول والموجود، أيهما سبق. وبيّنٌ أن التحليلي البعدي –شأنه شأن التركيبي القبلي– كلاهما لا يكون ممكناً إلا بافتراض وجود الأمر الذي يكون عه هذا التطابق، أعني الحقائق التي تتعلق بها التجربة الحاصلة فضلاً عن أساسها الذي يعد علة لوجودها لكونه علة لعالمها ولعلمها وإن جهلنا منه الكيفيات. وإذاً فكلاهما يفترض إمكان الصدور المتبادل بين المعقول والموجود، بحسب الانطلاق من المعرفي أو من الوجودي. ومن ثمّ فهذان الضربان من الحكم المؤلَّف هما الأصل عند الإنسان، ولا يتقدم عليهما تحليلي بسيط أو تركيبي بسيط، إذ إن هذين لا يوجدان له إلاّ وجود الفكرة المجردة غايةً لإخلاء الأول من المضمون والثاني من الشكل.

وفعلاً فالتحليلي البسيط، إذا فرضناه موجوداً (=قبلياً لا بعدياً)، ينبغي أن يكون موضوعه خالياً تماماً من المضمون المتنوع؛ ومن ثمّ سيكون وحدة خالصة غير قابلة لتنويع العلاقات بين مقوماتها، إذ لا مقومات لها، فيمتنع التحليلي الخالص إذن فكرةً مجردةً نتجت عن الظن بأن المضمون الشكلي للحقيقة المنطقية ليس مضموناً، ومن ثمّ فهو قبلي خالص: كأنّ العقلِ بما هو مضمون يُعلم ليس من الموجودات؛ وإذاً فالتحليلي لا يمكن أن يكون إلا تحليلياً بعدياً: يصوغ مضموناً حاصلاً صياغةً صوريةً ثمّ يتعامل معه في حدود صياغته الشكلية له، فيبدو له وكأنه مقصور على وجوده الشكلي، تناسياً لكونه معطى. فمقوماتُ أيّ نسق ينبغي أن تكون معطاة تسلماً أو إنشاءً. وذلك هو عين ما تفعله كل معرفة تبدّه مضموناً معيناُ. التحليلي الخالص المزعوم، تحليلي بعدي بيدّه المعطى المنطقي الذي هو موجود من الموجودات،[37] ويقاس على ذلك وَهْمُ فاعلية

---

37 انظر كواين:

M. V. O. Quine: "From A Logical Point of View", in logico- Philosophical Essays, N. York: Harper Torchbooks, The Science Library, 1961, ص20-46 وقد ترجمتُ هذا الفصل، ونُشر بمجلة كتابات معاصرة (بيروت)، عدد 25، سبتمبر 1995. وكذلك "The Two Hegel: Dogmas of

العقل الإنساني الصورية الخالصة رفعاً إياه إلى مقام عقل مطلق لا يتقدم معلوماً على ذاته عالماً. وإذن فكلُّ تحليلي لعقل غير مطلق بعدي حتماً، على الرغم ممَّا يبدو في ذلك من المفارقة: إذ أن ذاته متقدمة على فعله بالطبيعة والشرف والرتبة وليس بالزمان.

والتركيبي البسيط، إذا فرضناه موجوداً (=بعدياً لا قبلياً)، فينبغي أن يكون موضوعه خالياً تماماً من الشكل الواحد؛ ومن ثمّ فهو سيكون كثرة خالصة غير قابلة لتوحيد العلاقات بين مقوماتها، إذ لا جامع بينها ما دامت انفعالاً سيلانياً بمجرى الحدوث المنساب دون ثبات. فيمتنع التركيبي البسيطً إذاً فكرةً مجردةً نتجت عن الظن بأن الشكل المضموني للحقيقة التجريبية ليس شكلاً، ومن ثمّ فهو تركيبي بسيط. وإذن فالتركيبي البسيط الذي لعقل نسبي لا يمكن أن يكون إلا تركيبياً قبلياً: يصوغ شكلاً قابلاً للتحصيل صياغة مضمونية فرضية ثمّ يتعامل معه في حدود صياغته المضمونية له، فيبدو له وكأنه مقصور على وجوده المضموني. ويقاس على ذلك انفعالية الحس المادية الخالصة الناتجة عن الفصل نفسه مع تجريد الأولى من الثانية، حطّاً منها إلى حضيض المادة الأولى. وإذاً فكل تركيب يقوم به عقل نسبي قبليٌّ حتماً لكونه لا يكون إلاّ فرضياً، على الرغم ممَّا يبدو في ذلك من المفارقة.

والواقع أنه لا جديد في القول بالتركيبي القبلي ولا بالمنطق المتعالي بالمقابل مع التحليلي والمنطق الصوري، لكون ذلك هو بالذات جوهر الفرق بين موضوع التحليلات الأوائل وموضع التحليلات الأواخر مع لواحقهما في كتاب **ما بعد الطبيعة** (نظرية المقولات ومبادئ العقل) وفي كتاب **النفس** (نظرية العقل المنفعل والفعال والخيال الترسيمي المتوسط بينهما) عند **أرسطو**، فضلاً عن كونه لا وجود إلاّ لما هو سابق الوجود على عملية تحليله). ولولا أن **هيجل** قد فهم ذلك لما صار المنطقُ بما هو نظرية "لوجوس" وجدل تأملي عينَ الميتافيزيقا! فالتركيب يكون دائماً قبلياً بالإضافة إلى الموضوع المركَّب، وبَعْدياً بالإضافة إلى الذات المركّبة. والتحليل يكون دائماً قبلياً بالإضافة إلى الذّات المحلّلة، وبَعْدياً بالإضافة إلى الموضوع المحلَّل. وإذا

Empiricism" انظر كذلك. Hegle: Werke in 20 Banden, 5. Band, Wissenschaft der. Logik, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Velag 1981, einleitung, p36.

"وفي المقام الأول فإنه من الفطنة في شيء القول بأن المنطق مجرد من كل مضمون، وأنه لا ينظر إلا في قواعد الفكر دون أن يتدخل في مضمونه ودون أن يعتد بخاصيته. فإذا كان الفكر وقواعده هما فعلاً موضوعه، فإن للمنطق في ذلك مباشرةً مضمونه الذي يخصه، وهو واحد كذلك في مقوم المعرفة الثاني مادة يهتم بخاصيتها".

اتحد الأمران (علم الذّات لذاتها مثلاً، ربوبية كانت الذّات أو إنسانية) بات البعدي (صدور التركيب من الذّات والتحليل من الموضوع) والقبلي (ورود التركيب إلى الموضوع والتحليل إلى الذّات) متطابقين، فيكون الدور الوجودي الذي لا مخرج منه إلاّ بالدليل الوجودي: تلازم اللامتناهي والمتناهي في الوعي حيث يتطابق المركّب المحلل والمركّب المحلّل تطابقاً دورياً يدل على تقويم وُجُودي (ذاتي الواجدة) لماهيتي (ذاتي الموجودة) تقويماً إمكانياً لا وجوبياً، لكونها تدركُ أنّ حصولها لو كان لمجرد إمكانها لكانت علةَ ذاته ولأصبحت هي المطلق. لكنه تعي أنها ليست إياه لوعيها أنها، دون الاستناد إلى الوجود المطلق، تكون محوطة بالعدم من كل جانب!

فاعلية العقل الصورية الخالصة، الصورة الخالصة، التحليلي الخالص، كلها مفهوماتٌ حدية نتجت عن فصل المادة والكلي عن الصورة والجزئي وإخلاء الثانيين من الأولين: إذ أن التحليل لا يكون إلاّ بعدياً بمقتضى الحد، شرطَ التسليم بالمؤلَّف غير الناتج عن التركيب. ومثلُها مقابلاتُها: انفعالية الحس المادية الخالصة والمادة الخالصة والتركيبي الخالص: إذ إن التركيب لا يكون إلاّ قبلياً بمقتضى الحد كذلك، شرطَ التسليم بالبسيط غير الناتج عن التحليل. والواقع أن الحس الخالص ممتنع التصور (المباشرةُ الخالصة ممتنعة خلافاً لظن التجريبيين الحسيين)، وكذلك العقل الخالص (اللامباشرة الخالصة ممتنعة خلافاً لظن التصوريين العقلانيين)[38] على الأقل بالنسبة إلى الإنسان. فنفس الاضطرار إلى شرطين شكليين، المكان والزمان المزعومين مفصولين عنه وعدّهما صورتين قبليتين للحساسية المظنونة عرية عن كل الصور، الاضطرار المؤسّس للتركيبي القبلي – وتلك هي علامة تعذر الفصل بين المادي والصوري في البعد الممثل للمادي والمباشرة–، يُوجبُ افتراضَ مادتين بعديتين لزيقتين بالعقل المظنون خالياً من كل المواد، ليتم التوازي فيتمَ تأسيس التحليلي البعدي، وتلك هي علامة تعذر الفصل بين الصوري والمادي في البعد الممثل للصوري وغير المباشرة. ذلك أن هاتين المادتين اللزيقتين بالعقل لزوق صورتيْ الزمان والمكان بالحس، هما شرطا التحليلي المزعوم خالصاً، كون الزمان (المناسب للبعد الجهوي الكيفي من الأحكام وشرطه) والمكان (المناسب للبعد الإضافي الكمي من الأحكام

---

38 انظر:

Dr. Melchior Palagyi: Die Logik auf dem Scheidewege, Berlin 1903, I. Teil, Die dualistische Erkenntnislehre, p 15-129.

وشرطه) شرطي التركيبي المزعوم خالصاً: إنهما **علاقة المفهوم بالمَاصدْق غير القابلين للفصل للتضايف بينهما** (المناسبة للبعد الكمي الإضافي من الأحكام والمقولات وشرطه)، هذا فضلاً عن كون المكان والزمان وعلاقة الماصدق بالمفهوم واللازم بالملزوم كلها أيضاً مفهومات حدية: **فلا مكان إلاّ زمانيٌّ، إذ هو شرطُ حركة التشكل المرئي تصوراً وثمرتها وجوداً، ولا زمان إلاّ مكانيٌّ، إذ هو شرطُ حركة التشكل المسموع تصوراً وثمرتُها وجوداً، ولا علاقةً للْماصدق بالمفهوم إلاّ علاقةُ الازم بالملزوم، إذ هي شرط إضافةً القضايا تصوراً وثمرتُها وجوداً؛ ولا علاقة لازمٍ بملزومٍ إلاّ علاقةُ مَاصدْقٍ بمفهوم، إذ هي شرطُ إضافة التصورات تصوراً وثمرتُها وجوداً.**

ويعني ذلك أن أنواع الحكم **الكنطية** الممكنة للإنسان ترتد إلى صنفين مركبين (التركيبي القبلي والتحليلي البعدي) لا غير، وراءهما نوعان عنصريان ممتنعان على كل عقل نسبي (التركيبي والتحليلي البسيطان) امتناعَ الفصل الحقيقي بين الماهية والوجود والصورة والمادة. ويمكّننا تحديدُ طبيعتهما من إدراك المقومات العنصرية لهذين النوعين المركبين إدراكاً يُوصل إلى فهم نظرية أفعال العقل الإنساني، بالقياس إلى تصور مؤقت لأفعال عقل مطلق (**ممكن ما دام غير ممتنع، وهو واجب لكون الممكن الحاصل حاصلاً، ولكون حصوله لا يكون له من ذاته إلاّ إذا فرضناه واجباً، وهو مفروض غير واجب، وإذاً فوراءه واجبٌ غيرُه يوجبه فيكون الحاصل غير الواجب بذاته واجباً بغيره**) يكون شارطاً للوجودين الطبيعي والشريعي، كون العقل النسبي مشروطاً بوجودهما. فالرسالات الطبيعية (**الوجود الطبيعي آيات إلهية منها وجه مرسل إلى العقل الإنساني**) **والشريعية** (**الوجود الشريعي آيات إلهية منها وجه مرسل إلى الإرادة الإنسانية**) هي المعطى الذي لا إمكان بدونه لأفعال العقل الإنساني، إذ الإنسان ينتسب إليهم، وتلك هي علّةُ كون ذاته الواحدة ذاتَ وجهين لا ينفصلان: شاهد وغائب، جسم وروح، على الرغم من أوهام الفلاسفة والمتصورة: حطّاً من وجهه الشاهد أو الجسم، ورفعاً من وجهه الغائب أو الروح.

فما هو البسيط في الحالتين؟ ما هو البسيط في الفعل الواحد الذي وجهاه جهةُ الحكم وكيفُه، الفعل الذي يعطينا التركيبي القبلي؟ وما هو البسيط في الفعل الواحد الذي وجهاه إضافة الحكم وكمُّه، الفعل الذي يعطينا التحليلي البعدي؟ ما هما البسيطان اللذان يصدر عنهما هذان الفعلان عند الإنسان؟ إنهما: **ما يمكن**

أن يناسب القضاء (أو الحكم الإنشائي المطلق) والقدر (أو الحكم الشرطي المطلق) المبدعين للوجود الطبيعي والشريعي، ولا يناسبهما عند الإنسان إلاّ قضاء وقدر منفعلان بإدراك القضاء والقدر المطلقين وفاعلان بإبداع الدوال الحاملة لهذا الإدراك أو للمعرفة الإنسانية، شهوداً من المتناهي للمتناهي، وذلك في مجالي النظر والعمل على حد سواء. والوعي بهذه المناسبة هو الاستخلاف أو الدليل الوجودي.

فالإدراك الأول –أعني إدراك القضاء– هو الإدراك العملي أو موضوع التجربة الدينية الصوفية غير المستثنية لقسيمتها الفلسفية العلمية، لامتناع فصل صورة كن –أو القضاء– عن مادتها أو القدر (**إدراك الواجدية الشاهدية في العبارة التأويلية عن التجربة العمليةالسياسية والتاريخية**)؛ والإدراك الثاني هو الإدراك النظري، أعني إدراك القدر أو موضوع التجربة الفلسفية العلمية غير المستثنية لقسيمتها الدينية الصوفية، لامتناع فصل مادة كن عن صورتها (**إدراك الموجودية– المشهودية في العبارة التحليلية عن التجربة النظرية الرياضية المنطقية**). وليس وجود كلا الإدراكين إلاّ وجودَ أمر واقع نلاحظه ولا نستطيع له تفسيراً، وتعليلُه الوحيد عند أنفسنا أو بالإضافة إلى غيرنا هو تعبيرنا عنه: فهو عينُ فاعلية ذاتنا مثل فاعلياتها الأخرى الإرادية وغير الإرادية التي لسنا علة في وجودها عنا وإن كنا بها نعلل ما يصدر عنا. فإذا حق لنا أن ننسب ما يصدر عن ذاتنا إلى ذاتنا فلا يمكن أن ننسب ذاتنا إلى ذاتنا علىً في كونها ما هي بما هي منبع الأفعال التي ننسبها إلهي إلاّ إذا أطلقناها فنكون عندئذ –في نفينا للمطلق– ننفيه عن غيرنا بشرط تسليمه لنفسنا. وعندما نقول إننا لا نعلم نظرياً من الأشياء إلاّ ظاهراتها نقع فيما يشبه نقيضة الكذاب. فالعلم الظاهراتي ظاهراتي أم غير ظاهراتي؟ فإذا أفادت "ظاهراتي" سلبَ علم الوجود المعقول في ذاته صار قولنا: إن العلم النظري لا يعلم إلا الظاهرات، سلبَ سلبٍ، فيكون علماً غير ظاهراتي بالظاهراتي. ويكون لنا عندئذ علمٌ نظري غير ظاهراتي. وإذا لم نَعُدُّه سلباً أصبح علمُنا ظاهراً، فحصل التطابق، وكان علم المعلوم الظاهر مثله. وهو عندئذ لم يُبْق على شيء وراءه يكون غيره معدوداً في ذاته وبمنأى عن العلم الإنساني: ولا معنى عندئذ للمقابلة بين الظاهر والشيء في ذاته للتضايف بينهما طرداً وعكساً.

ولنعد الآن إلى جدوليْ الأحكام والمقولات، لنناقش أساس التثليث وما نتج عنه من إفراط وتفريط في العلاقة بين الإله والمألوه، أو الدليل الوجودي، كما أسلفنا. ذلك أن **كنط**، لوقوفه عند قوانين المنطق وعلم

نفس المعرفة الأفلاطونيين – الأرسطيين في قراءتهما الأفلوطينية المسيحية، لم يكن بوسعه أن يتجاوز هذا المبدأ. فقد رأينا أن الأبعاد التي درسها **كنط** مشتقة من بُعدٍ متقدم عليها، هو في الوقت نفسه **توجيه أصلي للإنيّة وتقدير أصلي للماهية**، يكون في إضافته إلى فاعلية العقل مضموناً ما يكون الزمان والمكان في إضافتهما إلى انفعالية الحس صورياً. وإذن فالجهةُ الحُكمية التي هي مجرد حكم ثانوي مشتق ليست إلاّ آية القدرة التوجيهية الأصلية الدالة على امتناع الوعي الإنساني من دون أن يكون شهوداً للحقيقة ذاته الموجهة إليه في مناسبتها له وراء إدراكنا لها، دون الزعم بأن إدراكنا لها لا يدرك منها إلاّ الظاهر (النقدية)، ولا أنها تنحصر في إدراكنا لها المطابق للإدراك المطلق أي للذات الإلهية (المثالية الألمانية). وإدراكنا الشهودي بخصائصه تلك ليس إلاّ آيةً من المطلق تحرِرُنا من الانطوائية المثالية التي تحبس العقل في مظاهر الوجود، ومن الحلولية التي تدعي أن الوجود المطلق يحل في الوجود النسبي فيصبح منحصراً في إدراك الإنسان له، وذلك هو وهم الحلولية الأكبر عند ابن خلدون،[39] وهم حصر الوجود عند كل مدرك في مداركه، وهو الشكل النفسي العفوي من الانطوائية الفلسفية العلمية ومن عقيدةَ الحلول الدينية الصوفية المستندتين إلى نفي الدليل الوجودي الذي هو جوهر الإدراك الإنساني. فالإدراكُ بطبعه إدراكٌ لأمرين شارطين له: نسبةُ الشيء إلى الإدراك، وقيامُ المدرَك والمدرك المستقلين عن الإدراك حدَّيْن يحصل بينهما حصولاً لا يفهم دون أرضية الإيمان الفاصل بين تجربتيْ الوهم والحقيقة.

ولا يمكن لنا أن نتخلص من المقابلة بين النظر المقصور على الظاهرات (الانفصال المطلق بين وغير المتناهي والمتناهي) فنحد من التفريط، والعمل المطابق للباطنات (حلول غير المتناهي في المتناهي) فنحد من الإفراط والحكم الذوقي والغائي والوسيطين بينهما، وساطةً لا تعدو الخيال والتأمل على سطح الوجود الحسي والعقلي، دون أن ندحض أساسيْ دحض **كنط** لدليل الوجودي، ونبيّنَ أن ما هو مشروط في إمكان العمل، مشروطٌ في إمكان جميع أفعال العقل الأخرى: **النظر نفسه يكون ممتنعاً بدون الحرية غير الحلولية والمثل**

---

[39] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا/بيروت: المكتبة العصرية، 1416هـ/1996م، فصل "علم الكلام"، ص430: "واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحقل من روائه"، وكذلك فصل "إبطال الفلسفة"، ص517: "وأما قولهم: إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والأغلاط، في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيّنا فساد ذلك، وأن الوجود أوسع من أن يحاط به أو يُستوفى بجملته روحانياً أو جسمانياً".

المكونة (لا الضابطة فحسب)، لكون ذلك هو العبودية لله وحده، أو قدرة الإنسان على فهم الرسالات الإلهية سواء كان الرمز إلهيا بالطبيعة أو بالشريعة. فالضرورة الطبيعية نفسها، إذا لم تكن شرطية تعذر علمُها، لعلتين: **أولاهما:** إنَّ مجراها عندئذٍ ينعكس كما هو، ضرورةً، في الذهن الإنساني، فلا يكون الاجتهاد النظري لاختيار النظريات المناسبة ممكناً، لأن الأذهان عندئذٍ لن تتمايز إلاّ تمايز المرايا بالصقالة؛ **وثانيتهما:** إنَّ العملية المعرفية بصفتها خاضعةً للضرورة الطبيعية تكون صادقة دائماً أو كاذبة دائماً. وعندئذ فلا خيار ولا معيار. وإذاً فليس العملُ وحده هو الذي يستند إلى الحرية بل النظر كذلك: كلاهما فعل إرادي حرٌّ حريةً فعلية لا فرضية، وهو يعبر عن الخيار الممكن **بين الجحود والشهود**، ذلك الخيار الذي يستند إلى القدرة على التوجيه المحرَّرة من مجرى الحاصل لإدراك الممكن مسافة تصل بين المتناهي الإنساني وغير المتناهي الإلهي. وبقاءُ هذه المسافة الواصلة (الاستخلاف) هو شرط كل أفعال الإنسان. فإذاً زال الوصل بين الإله والمألوه كان التفريط أو نظرية النظر **الكنطي** (التصور التوراتي للعلاقة بين الآله والمألوه)، وإذا زالت المسافة الفاصلة بينهما كان الإفراط **الكنطي** أو نظرية العمل **الكنطية** (التصور الإنجيلي للعلاقة بين الآله والمألوه أو الحلول).

ذلك أنه إذا كان إنشاء العقل الإنساني في النظر موقوفاً على ما يسميه **كنط** ظاهرات بالمقابل مع المعقولات في ذاتها، فإن المقابلة تكون عرجاء لعلتين مضاعفتين:

الأولى: إذا كان وراء الإنشاء النظري المؤسّس للمعرفة القبلية شيءٌ في ذاته موجه إلى الإنسان لا يناله هذا الإنشاء، فلمَ لا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الإنشاء العملي المؤسّس للعمل القبلي؟ أم إن ذلك يعني أن للطبائع (بما هي ظواهر من صنع الإدراك) حقائقَ في ذاتها وراء المظاهر، وأن الشرائعَ حقائقُ عديمة المظاهر أو في حلٍّ من المظاهر دونها؟ فيكون في ذلك النفيُ الصريح لجميع القيم وليس للقيم العملية وحدها، إذ يصبح الإنسانُ في العمل معيارَ نفسه بإطلاق فلا يحتاج إلى شيء في ذاته وراء الشريعة أو القيمة العملية المفارقة في عمله، حاجتَه إلى الشيء في ذاته وراء الطبيعة أو القيمة النظرية في علمه: وبهذا يكون **كنط** المؤسّسَ الفعلي للوضعية العملية الماركسية إذ أن موقفه ينتهي إلى رفع نسبية النظر المزعومة إلى مستوى إطلاق العمل الموهوم إطلاقاً حلولياً لا مفارقياً.

الثانية: إذا كان علمنا النظري هذا بالمقابلة بين الظاهر وما في ذاته هو الآخر علماً بالظاهر من العلم وليس بالعلم في ذاته، فكيف لنا أن نطلقه فَنَعُدُّه دالاً على الحدود الفعلية لما يستطيع الإنسان أن يعلم؟ أم أن علمَنا بعلمنا في حلٍّ من هذه المقابلة، فيكون من جنس العمل ويُستَثْنَى من قوانين الطبيعة مثله؟ وبهذا يكون **كنط** المؤسّسَ الفعلي للوضعية النظرية الكونتية، إذ أنّ موقفه ينتهي إلى حط إطلاق العمل الموهوم إلى مستوى نسبية النظر المزعومة.

إن القول بنسبيةٍ في النظر تذهب إلى حد انعدام الصلة بالمطلق، وإطلاق في العمل يذهب إلى حد انعدام الفصل بين الآله والمألوه، يقتضي أن لا يكون العمل مستنداً إلى العلم وهو مع ذلك أسمى منه، ما دام هو الذي يحدد هذه العلاقة النظرية بين مجال النظر ومجال العمل ومدى سلطان كل منهما. فهل يكون العملُ على غير علم أسْمَى من العمل على علم في علاقته بالمطلق إذا لم نسلم بالشرط الضمني في الحل **الكنطي**: الاصطفاء واللطف الهادي بحكم الحلول، أعني ما يستند إليه فهم **جاكوبي** الذي يبني موقفه العقدي على الفلسفة النقدية مقصورةً على بعدها السالب؟ وكيف يكون العلمُ مقصوراً على المظاهر إذا لم يكن ذلك مشروطاً ضمنياً بعقيدة اللعنة الدنيوية والتيه عند غضب الرب؟ **فكيف يبقى الاستخلاف ممكناً في غياب ركنيه، أعني العلم العملي المستند إلى العلم النظري، وهما الأمر الوحيد الممكن للإنسان في عقيدة ختم الوحي ونفي السلطان الروحي المعصوم، تلك العقيدة التي لا يعتمد نصُّها المؤسّس إلا على الاستدلال من التجربة النظرية والتجربة العملية؟ فلولا ذلك لكان نقد الغزالي للعقل قد آل إلى ما يؤول إليه االنقد الكنطي ولأصبح الغزالي لا خيار له إلا الحل الباطني المستند إلى عصمة الإمام ولَما احتاج إلى النور الذي أعاد إليه الثقة بالأوليات.** أليس القضاءُ المشرّع والقدرُ الخالق قَبْلياً، بمقتضى وحدة المصدر، هما شرطا شرطيْ الشريعة والطبيعة المشروطين بالخلق الإلهي، إذا سلمنا بأن الطبيعة والشريعة خلافاً لشرطيهما من خلق الإنسان؟ أليست الملكتان الإنسانيتان المناسبتان بَعْدياً هما شرطيْ فهم الموجه منهما إليه، عند احترام شروط الاجتهاد؟ وإذاً فهذا الفهم ليس ظاهراً من وجود الموضوع في ذاته والذات في ذاتها، بل هو عين ما يصل الإنسانَ بالمطلق في لحظة، لحظة من نشوئه المتصل خلال تاريخيْه العضوي الحيوي والروحي الحضاري، وصْلاً يكون دالاً على وجود المطلق لكون نسبة الإدراكات الإنسانية الحاصلة دالاً إلى الإدراكات الإنسانية الممكنة مدلولاً، هي نسبةُ دلالة المتناهي على غير المتناهي. فنسبة المطلق –الذي نعلم منه ما

نعلم- إلى علمنا مناظرَةٌ لنسبة المدلول إلى دليله في كل ضروب التعبير الإنساني، وخاصة الجمالية منها: فهو لا ينحصر فيه وهو لا يشترك معه ضرورة في الطبيعة، لكنه -مهما بلغت درجة التحكم الرمزي- مرتبطٌ معه بالتشاكل البنيوي المؤسّس للإبداع عامة وللإبداعين: النظري ببعديه الخالص والمطبق، والعملي ببعديه الخالص والمطبق.

والواقع أن **كنط** تُلزمُه فلسفتُه النقدية أن يسلّم بأمور كثيرة ليست ظاهراً من الشيء في ذاته ولا من الذّات في ذاتها. فهما عنده -أولاً- موجودان وراء المظاهر، وإن كنا لا نعلم كيفهما. وهما -ثانياً- مختلفان على الأقل بوظيفتي التفاعل بينهما، حتى إذا افترضنا أنهما قد يُرَدَّان إلى الشيء نفسه في ذاته وراء تقابلهما (فالموضوع في ذاته يفعل مضموناً وينفعل شكلاً، والذات في ذاتها تفعل شكلاً وتنفعل مضموناً). والموضوعات في ذاتها -ثالثاً- متعددة، وهي إذن تتضمن ما تتميز به أشخاصُها بعضها من بعض، وما تشترك فيه لتكون منها الأنواع، وما تشترك فيه الأنواع لتكون الأجناس إلخ... والذوات في ذاتها -رابعاً- متعددة، فنجد منها على الأقل من يقول بما يقول به **كنط** ومن لا يقول. والعلم بالوجود أولاً، وبالتعدد ثانياً، وبالاشتراك والاختلاف ثالثا، وبالتواصل والتفاهم وعدمه في ذلك رابعاً، كل ذلك يخص الموضوعَ والذاتَ في ذاتهما لا في مظاهرهما؛ أعني أنه لا يخص ما ينتج عن نسبتهما إلى الإنسان، بل هو بالأوْلى شرطُ هذه النسبة التي -وإن كانت مضموناً من المظاهر- هي بما هي شارطةٌ لقيام مضمونها ليست منها. بل إننا يمكن أن نضيف صفة خامسة وهي قابلية النسبة إلى الإنسان، وهي صفة إيجابية وليست مجرد سلب وإن تضمنت سلباً غير مباشر، أعني المقابلة بإطلاق نسبة الشيء إلى ذاته.

وبذلك يعود موقف **كنط** المتناقض من الدليل الوجودي إلى القول بما هو من جنسه سنداً لنظريته في المعرفة النظرية، تأسيساً للحد منها على المقابلة بين الظاهر والذي في ذاته، وإلى نفيه سنداً لنظريته في المعرفة العملية، تأسيساً لإطلاقها، حتى لو قبلنا بأن ذلك الإطلاق مقصور على المصادرة والإيمان. وحصيلةُ الأمرين هي تثبيت مذهب الحلول. ففي النظر لا يعني القولُ بالشيء في ذاته إلا القولَ بالدليل الوجودي، إذ أن **كنط** يضع وراء المظاهر التي لا تقوم بذاتها موجوداً (أو اثنين) يقوم بذاته (أو بذاتهما) وينسب إليه (أو إليهما) التأثيرَ المتبادَلَ الذي تنتج عنه التجربةُ الممكنة وموضوعُها في المعرفة النظرية. لكنه لا يمكن أن يقبل

بالدليل الوجودي المقابل الذي يستنتج الوجود من إدراك الماهية الواجبة، لأن ذلك سيدحَضُ نظريتَهُ في المثال، تلك النظرية التي تقتضي حلولَ المطلق في الإنسان وصدورَه عنه.

ذلك أنه لو كان المثالُ ذا وجودٍ موضوعي عنده لامتنع عليه القولُ بالحلول، ولأصبحت القيمُ ثمرةَ الحدْس العقلي، أي انفعال العقل بالمعقولات المثالية، كما كانت المعرفةُ النظرية ثمرةَ الحدْس الحسّي، أو الانفعال بالمحسوسات. لكن المعلوم النظري أو الطبيعة ليست عنده إلا نسبة الشيء في ذاته إلى الإنسان، في حين أن المعمول أو الشريعة ليست إلا ما يصدر عن الإنسان. فكيف يُعْقَلُ أن تدل المعلوماتُ النظرية على شيء وراءها لا يرد إليها (الشيء في ذاته)، وأن تكون المعلومات العملية، على الرغم من زعمها علماً للشيء الخلقي في ذاته، مقصورةً دلالتها على ما يُوجَدُ في الإنسان من مُثُل دون أن يكون ذلك قولاً صريحاً بالحلول، حتى لو جعلنا هذا الحلولَ حلولاً لفكرة الإنسان الكامل (التي في ذهن الله) في الإنسان؟[40]

---

40 انظر: Immanuel Kant: S. W, 5 Band, Der Streit der Fakultaten in drei Abschnitten, Herausgegeben, von K. Vorlander, Leipzig, 1921، الصفحات 80-82 حيث يحلل كنط قصده بمثال الإنسان في العقل الإلهي مع الإحالة إلى كتابه: Die Religion innerhalb der Gernzen der blossen Vernunft. ويبين أن عقيدة الحلول هنا ذات طابع صوفي خالص، إذ يتجاوز كنط المفهوم الشعبي والكنسي لعقيدة الحلو. ويؤول هذا الحلول المتبادلة إلى نتيجة واحدة: فالإنسان الكامل حال في العقل الإلهي بما هو فكرة، وفكرةُ الإله حالةٌ في العقل الإنساني بما هو حاصل. فتكون المحصلة الوحيدة هي أن لا وجود فعلي إلا للعقل الإنساني وما فيه من مُثل، إذ حتى الشيء في ذاته وراء العلم النظري فإنما هو مثال من عالم الضرورة الطبيعية نصادر عليه، مثلما أن موضوعات العلم العملي هي مثل عالم الحرية الخلقية اليت نصادر عليها. وتلك هي الحلولية الصوفية أو الانطوائية الملطقة التي أطلق عليها ابن خلدون اسم مذهب الوحدة المطلقة (انظر المقدمة، فصل التصوف). لكن ذلك ليس بمعزل عن عقيدة كنط المسيحية، فهو يقول في كتابه السالف الذكر، المقالة الأولى، ص48: "إلا أنه يوجد حسب الدين الخلقي –الذي لا نظير له بين الأديان المنزلة إلا الدين المسيحي– مبدأ يقول: إن كل إنسان عليه أن يفعل ما في وسعه ليكون أفضل، وليس له أن يأمل في المدد من قوة عليا لاستكمال ما ليس في مستطاعه إلا إذا لم يكن قد فرَّط فيما وهبه الله من ملكات (لوقا، XIX، 12-16)، وأن يكون قد استعمل موهبتهُ الأصلية في الصبو إلى الخير". ثم يضيف في مقدمة كتاب نزاع الكليات رداً على تهمة عدم إيلاء الدين المسيحي ما يستأهله من التمجيد أنه قد أثبت بالعقل وحده صحة الدين المسيحي وانفراده بهذا الطابع الخلقي.
ومما يؤيد تأويلنا الصوفي لهذه النظرية ما جاء في المقالة الثانية من كتاب الدين في حدود العقل بمجرده، ص58-62، حيث يؤول كنط نظرية المسيح ابن الله بنظرية الإنسان الكامل أو مثال الإنسان بديلاً من المسيح التاريخي. فعنده أن المسيح أو الإنسان المثال موجودٌ في كل إنسان وجوداً إمكانياً. ويمكن لمن كان خيارُه الأول في عالم المعقولات قبل وجوده الظاهراتي تحقيق المسيح في ذاته أن يكون إيّاه: بشيء من اللطف Die Gnade المخلص من سقوط الخطيئة Die Erbsunde. وإذا فليس في نظرية العمل ببعديها (الأخلاق والفقه) ونظرية النظر (النقد والعلم) إلا ما ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية، أعني المقابلة التامة بين القانون الأخلاق وقانون الطبيعة: "فإنّي أسر بناموس الله بحسب الإنسان الباطن، ولكن أرى ناموساً آخر في أعضائي يحارب ناموس ذهني ويسبيني إلى ناموس الخطيئة

وإذا كان الأولُ عديمَ الإطلاق فإن الأمر لا يهم لأن نظرية الحلول المسيحية، كما ستُحَدَّدُ بدقة فيما بعد عند **هيجل**، تقتضي ذلك: ما لا يقبل الإرجاع إلى الإنسان لا شيء، إذ هو مجرد اغتراب الرب الإنسان الذي تحقق فيه المطلق هو الوحيد ذو الوجود الفعلي. أما الله فهو من دون هذا الحلول مجرد عدم.[41] والمطلق

الكائن في أعضائي، ويحي أنا الإنسان الشقي، من ينقذني من جسد الموت! أشكر الله يسوع المسيح ربنا. إذاً أنا نفسي بذهني أخدم ناموس الله ولكن بالجسد ناموس الخطيئة"، العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح السابع، ص255.

فالنقد والعلم يتعلقان بعالم الطبيعة والخطيئة والجسد. والأول يحول دون خلطه بعالم الحقيقة، والثاني هو قوانينها وعلمها. والأخلاق تواصل ذلك إيجاباً بقتل العالم الحسي والجسد، والفقه يمكّن من السلطان عليهما: الفقه والعلم للتعامل مع عالم الظاهرات والخطيئة، وذلك هو مجال السلطان الزماني؛ والنقد والأخلاق للتعامل مع عالم البطانات والنجاة، وذلك هو مجال السلطان الروحاني الذي يعود إلى ما يشبه سلطة الأقطاب الخفية (ولعله ينسبها صراحة إلى كلية الفلسفة في نزاع الكليات) نظراً إلى كونه يرفض سلطان الكهنوت.

وليس في ذلك إلى محاولةً لتأسيس المقابلة الصوفية بين الظاهر والباطن، وبين طوري العقل على العقل: العقل النظري للفصل بينهما نظرياً، والعقل العملي للفصل بينهما عملياً. أما الوساطة التي للحُكم بين النظر والعمل فإنها لا تختلف في شيء عن البرزخ الخيالي عند المتصوفة (ومعلوم أن الوظيفة البرزخية للخيال المبدع عند كنط تُعدُّ من أهم أسرار النفس الإنسانية، بل لعله يُرجع إليها كلَّ أسراره): لذلك كان الحُكمُ متصلاً بالنظرة الفنية (الجمالية والجلالية) وبالنظرة الغائية (العضوية والكونية) للوجود.

وما نظرية الذوق إلا الجسرُ الواصل بين العالمين والسبيل الناقلة من تجربة العالم الأول إلى تجربة العالم الثاني. ومما يؤيد ذلك التأسيس الفلسفي لنظرية القطب والمدينة الإلهية أو الكنيسة الباطنة اليت ليست الكنسية الظهرة إلى انحطاطها (في المقالة الأخيرة من كتاب الدين في حدود العقل بمجرده). هذا فضلاً عن كونه الحط من شأن الأكليروس الفاسد يعد من ثوابت الإصلاح اللوثري. ألم يقل كنط في نقد العقل الخالص: "بل إن فكرة العالم الخلقي لها حقيقة موضوعية، لا بما هي مُتعلقة بموضوع حدس عقلي (الحدس العقلي الذي لا يمكن أبداً أن نتصور مثله)، بل بما هي متعلقة بالعالم الحسّي ولكن من حيث هو موضوع للعقل الخالص في استعماله العملي، وبما هو كيان صوفي للذات العقلية فيه ما أخضع إرادته الحرة للقوانين خلقية تُحقق الوحة النسقية المطلقة بينه وبين الحريات الأخرى".

ولن يمنعنا من هذا القياس بالفكر الصوفي ما حاوله تلميذُهُ راينهولد من نفيه هذه المماثلة مع التصوف في كتابه الذي قدمه كنط: Prufung der kantischen Religionsophilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Ahnlichkeit mit dem reinen Mystizisms, Konigsberg bei Fr. Nicolovius 1800، (رداً على محاولة C. A. Wilmans في كتابه: Die Ahnlichkeit zwischen dem reinene Mystizismus und Kants Religionslehre الصادر سنة 1991)، وذلك لأن الحجج التي قدمتها كنط في المقدمة لا تغني: فإذا كانت المعرفة الحسية منقطعة بإطلاق عن المعرفة المتجاوز للحس، وكان العملُ غيرُ المتجرد من كل الدوافع الحسية غير خلقي بإطلاق، فإنه لم يبق – أدنى وجود للفرق الذي بنى عليه كنط تمييزه بين الفلفة والتصوف: المجهود الصاعد من الأولى ومجرد التقبل من الثاني.

انظر لمزيد المعلومات مقدمة كنط الواردة في: I. Kant: Vermischte Schriften, bei K. Vorlander, Leipzig, F. Meiner 1922، ص185 وما بعدها.

41 ولن يغير من هذا الزعم ما يحاوله Martial Gueroult في كتابه Descartes selon L'ordre des raisons (Aubier Montaigne, Paris, second edition, n.d) في الفصول الخامس إلى السابع لتأسيس الدليل الوجودي في الفصل الثامن، ولا في كتابه Nouvelles reflecxtions sur la prevue ontologique (Paris, Vrin 1955) سعياً للتخلص من هذا المقتل: فهل يمكن لديكارت أن يعود إلى الكوجيتو لتخليصه من الإله الخادع، إذا كان لا يستطيع أن ينطلق في

بما هو الأب مفهوم مجرد، وهو يتعين مغترباً في الطبيعة ولا يصبح موجوداً بحق إلا في الإنسان، إذ عندئذٍ يصبح الروحُ ذاتاً. وبؤرة الإشكال هي إذن هذا التصور الذي يقلب الأمور فيجعل الإنسانَ مصدرَ الوجود ظاهره وباطنه، بما في ذلك الوجود المطلق الذي ينسب إليه الإنسان عليّة الوجود عامة والوجود الإنساني خاصة؛ فالأفكار والقيم تقوم بالإنسان الذي هو الوحيد الموجود بحق أو الوحيد الذي نستطيع إثباته في "الكوجيتو". فكل ما عداه، عند ديكارت، لا يمكن الوصول إليه إلا بطريق الدليل الوجودي المنفي هنا، فهل الكوجيتو غني عن الدليل الوجودي أم أنه هو ذاته ممتنع التصور بدونه؟

الدليل الوجودي الحلولي بين ديكارت وشيلينج

ظن ديكارت أنه قد أثبت وجودَ الذّات منطَلَقاً وأساساً للفلسفة، وظن كذلك أنه واجد في الكوجيتو موطئ أرخيمدسٍ لإرساء جميع العلوم الإنسانية النظرية والعملية. لذلك فقد بات الدليلُ الوجودي عنده تابعاً لحقيقة متقدمة عليه وانحصرت وظيفته في كونه مجرَد ممرٍّ لإثبات حقيقة العالم الخارجي ومبادئ المعرفة الإنسانية فيما عدا إثبات وجود الذات، على الأقل بوصف ذلك الإثبات منطلقاً من الحقيقة بما هي أمرٌ واقع إلى الحقيقة بما هي أمرٌ واجب، تسليماً بالتمييز الذي يقول به **جيرو** Gueroult.[42] فهو يصوغ الكوجيتو على النحو الآتي: "لم يبق إذاً أدنى شك في كوني موجوداً إذا كان –الشيطان أو الملاك الخبيث– **يغالطني؛ وليغالطني ما شاء له أن يغالط، فلن يستطيع أبداً أن يجعلني لا شيء، ما رأيت أني شيء، بحيث إنه –بعد مليّ التفكير في الأمر وبعد أن فحصت جوانب المسألة جميعها غاية الفحص– يمكنني أن أصوغ النتيجة وأن أعدّ هذه القضية من الأمور الثابتة: "–أنا– أكون"، "–أنا– أوجد" قضية صادقة ضرورية، كلما تلفظت بها أو تصورتها في ذهني**".[43] ثمّ هو –بتوسط معياريْ الحقيقة (الوضوح والتميز) ومبدأ عدم تضمن المعلول أكثر مما تتضمنه العلة –ينتهي إلى الدليل الوجودي ليؤسّس عليه صدقَ المعرفة

حال بقاء هذه الفرضة؟ التخلص من الدور يقتضي أن يتقدم الدليل الوجودي الكوجيتو ليس فقط في الواجب بل كذلك ي الواقع الذي لا يكون واقعاً بحق يحق الانطلاق منه إلا إذا كان مستنداً إلى الواجب، فيتقدم المسند إليه على المسند.

42 هيجل: Hegel: Die Vernunft in der Geschichte, Herausegeben von. G. Lasson, Verlag. F. Meiner Leipzig 1920, p38، حيث يقول: "لو لم تكن ذات الله هي ذات الطبيعة والإنسان لكانت لا شيء".

43 انظر: Descartes: Oeuverse philosophiques, ed. F. Alquie' , Garnier, Paris 1967, vol. 2, p445.

وموضوعيةَ الوجود الخارجي بما فيه وجود الذّات في المستوى الواجب المتجاوز لمجرد الواقع:[44] "**ولهذه المزايا من العظم والشرف ما يجعل اقتناعي يقل –كلما أمعنت في فحصها بمزيد الانتباه– بكَوْن فكرتي عنها يمكن أن أكون بمفردي مصدراً لها، ومن ثمّ فإنه ينبغي ضرورةً أن أستنتج مما قدمت أن الله موجود. ذلك أنه حتى إذا كانت فكرةُ الجوهر موجودةٌ عندي لمجرد كوني جوهراً، فإنه لا يمكن أن تكون لي فكرةُ الجوهر غير المتناهي وأنا متناهٍ إذا لم تكن هذه الفكرةُ قد أمدَّني بها جوهرٌ ما يكون بحق جوهراً لامتناهياً**".[45]

وبَيّنٌ أن الكوجيتو ليس حقيقةً أولية، بل هو مستنتَجٌ بدليل قاصر صورياً. فما يمكن لديكارت أن يستنتجه (**إذا لم يقل ضمنياً بشرط الوجود المطلق وراء الوجود الإضافي: الوجود المخدوع يفترض الوجود بمجرده عند ديكارت ضمنياً**) ليس "أوجد" بإطلاق بل "أوجد مخدوعاً". فإذا لم تكن هذه القضيةُ تعني "**أوجد وأوجد مخدوعاً**"، لم يكن لقول ديكارت أدنى معنى. ولكن إذا كان "**كون المرء مخدوعاً**" يقتضي "**كون المرء موجوداً**" وراءه، فلمَ الشكُّ إذاً في وجود العالم؟ فـ "**العالم [موجود] خادعاً**" قضية تفيد عندئذ "**العالم –موجود– موجوداً وهو –موجود– خادعاً**"! فالكونُ خادعاً أولى من الكون مخدوعاً بإفادة الوجود المطلق وراءه! لكن لا شيء يثبت أن الفاعليةَ والانفعالية تعنيان بالضرورة وجودَ الفاعل أو المنفعل وجوداً حقيقياً. فالخوف من بعض المختلَقات الوهمية لا يعني أنها موجودة، والألمُ في الأعضاء المقطوعة لا يفيد وجودَها الحالي وإن اقتضى وجودَها السابق، إذ الفعلُ والانفعالُ ليسا في الحقيقة إلا مفعولَ الفكرة الخادعة التي لا تقتضي ضرورةً وجودَ حقيقة خادعةٍ وراءها. فلا يمكن لديكارت –إذاً أن يتجاوز افتراضَ التقاء خادعٍ

---

44 ذلك أنه لو لم يعتمد ديكارت هذا الدليل لامتنع عليه أن يستمد من فكرة الكائن التام المجردة وجود الأمر الذي ترجع إليه. فهذه الفكرة يُمكن أن تكون مجرد مختلقة من مختلقات الخيال. وإذاً فانتظار الدليل الوجودي التأمل الخامس للحصول وتقدم الأدلة الوردة في التأمل الثالث وخاصة هذا الذي نحيل إليه ليس وليد الصدفة، وإنما علته الحاجة غلى إثبات أن المعنى الموضوعي objectif في الفكرة لا يمكن أن يكون إلا أثراً من المعنى الصوري Formel (الموجود بالفعل في مرجعه)، أو على الأقل المعنى الذي يكون المرجع قوياً عليه (في مستطاعته أن يوجده Eminent). والغرض من اعتراضنا هو بيان أن هاتين المرحلتين: مرحلة الكوجيتو والأدلة بالمعلول، كلتاهما مشروطتان بالدليل الوجودي وليستا شارطتين له. وتوجد مثل هذه الإمكانية في فكر ديكارت.

45 ديكارت: المصدر نفسه، ص415-416.

ومخدوعٍ. وإذا قال بشرط الوجود وراء المخدوع فعليه أن يقول به وراء الخادع ليَستنتج وجودَهما في كلتا الحالتين.

لكن **ديكارت** يكون عندئذٍ قد خدعنا إذ هو قد أبقى على مبدأين خارج الشك (مبدأ العلية أولاً، مبدأ كون المعلول لا يتضمن أكثر من العلّة ثانياً). فمحصَّلُ قوله في الكوجيتو هو أن المرء لا يمكن أن يُخدع إذا لم يكن موجوداً. ومحصَّلُ أساس دليله الوجودي هو أن المرء لا يكون علةً لما هو أكثرُ منه كثافةً وجودية، خاصةً إذا كانت النّسبةُ بين العلة والمعلول هي نسبة المتناهي إلى غير المتناهي. ولكن إذا صح هذا وقبلناه، فإننا عندئذٍ ينبغي أن نقبل بأن وراء العالم بما هو خادع وجوده الحقيقي بحكم هذين المبدأين نفسيهما. لذلك فإن الحاجة إلى الدليل الوجودي خاصة ليست تالية عن الكوجيتو لتحقيق النقلة منه إلى إثبات العالم الخارجي، بل هي متقدمةٌ عليه لكونه من دون هذا الدليل يبقى مثلَ العالم مشكوكَ الوجود المطلق وراء الوجود الإضافي الذي أُثْبتَ له: الوجود المخدوع. وهي ليست حاجةً تابعةً، وإنما هي عينُ الوجدان الذي هو وجدانُ العلاقة بين الأنا المشروط والمطلق غير المشروط. وجوهرُ مضمونه هو: الوعي بالوجود المشروط حاصلاً ووجهٌ أول من الوجدان يلازمه ملازمة الشارط للمشروط وجهٌ ثانٍ هو الوعيُ بالوجود غير المشروط حاصلاً (دون حاجةٍ إلى دليل الأوْلى على الرغم من حجيته، أعني الدليل القائل: إذا كان الوجودُ المشروط حاصلاً فمن باب أوْلى أن يكون الوجودُ غير المشروط حاصلاً). والوجودُ المشروطُ الحاصل هو الممْكنُ العارض، والوجودُ غير المشروط الحاصلِ هو الممْكنُ الواجب. والحصولُ في الحالة الأولى يستثني الامتناعَ ويثبت الوجوبَ أساساً له: وهذا الاستثناء تحليلي صرف.

ذلك أن طبيعة وجود الكوجيتو الديكارتي لا تتجاوز الوجود الإضافي كما بيّن ذلك كارل يسبرس Jaspersعلى النحو الآتي. "**ومن ثمّ فالوجود من "أوجَدْ" لا يعني إذاً الوجودَ غير المشروط للإنية الممكنة مثلما أعلم نفسي عندما لا أكون مشروطاً إلا بالإضافة إلى التعالي، أو هو على الأقل لا يضمن هذه الدلالة عند ديكارت، بل هو يعني عنده –في الحقيقة– وجوداً مشروطاً بمعنى كونه ضرباً معيناً من الوجود بالقياس إلى وجودٍ مغاير**. فيكون "**أفكر فإذن أوجد" خالياً من المضمون فلسفياً ما دام يؤول إلى**

ضربٍ من ضروب الوجود –لا إلى الوجود المطلق–".[46] وقد أحال **كارل يسبرس** إلى تعليق **شيلينج** على هذا المعنى المحدود الذي ترتد إليه حصيلةُ الكوجيتو الديكارتي، فأشار إلى معنى الوجود الأعمق عندما لا يكون ضرب وجودٍ بل وجود غير مشروط بغير ارتباطه بالمتعالي (الوجود بلا شرط أو الوجود بالعناية حسب المفهوم السينوي). ولكن لا يسبرس ولا **شيلينج** ربطا ذلك الشرط بالدليل الوجودي. فهذا الاشتراك المقصور على الإضافة إلى المتعالي هو عينه الدليل الوجودي الذي ظن **ديكارت** أنه لا يحتاج إليه إلا لإثبات عدم الخداع بخصوص وجود العالم الخارجي، ظنّاً منه أن الكوجيتو مستغن عن ذلك. والواقع أن شيلينج قد أدرك أن درجة إثبات وجود العالم الخارجي بالدليل نفسه وعلى المدلول نفسه وبالحجية نفسها: "**أما –بخصوص أشياء العالم– فإن المرء لا يمكن له أن يشك إلاّ في كونها ذاتَ وجودٍ مطلق. أما كونُها موجودةً بنحو من الوجود فذلك أمرٌ يمكن إثباتُه مثلما أثبت ديكارت "أوجد" الذي له، فإنه يمكن أن نستنتج بالصحة نفسها: أشك في حقيقة الأشياء فهي إذاً موجودة، أو على الأقل فهي إذاً ليست غير موجودة بإطلاق. ذلك أن ما لا يوجد بإطلاق وبأي ضربٍ من ضروب الوجود لا يمكن كذلك أن أشك فيه**"،[47] وهو ما يعني أن النقلة من الوجود بما هو ضربُ وجودٍ إلى الوجود بإطلاق نتيجةٌ حتمية لاعتراضه لو واصله إلى غايته كما فعل **يسبرس**.

ولما كان **شيلينج** ينفي حجية الدليل الوجودي المتجاوزة لوحدة الوجود ونفي الحرية الربوبية، فقد بات الخروجُ من انطوائية وحدة الوجود بالدليل العقلي مستحيلاً بالنسبة إليه. إذ إن الكوجيتو لا يمكن له أن يتجاوزَ إثباتَ حال من الوجود إلى إثبات الوجود بإطلاق. لذلك فهو يختم تعليقه قائلاً: "**فـ"أُوجَدُ" المستنتجُ من ألّ "أفكر" ليس له دلالةُ الـ "أوجد" بلا شرط، بل ليس له إلاّ دلالة "أوجد" بنحو من الوجود، أعني، تحديداً، بما أنا مفكر**".[48] وتفيد نقلةُ **ديكارت** من الكوجيتو إلى الدليل الوجودي أنه قد وقع في دور مضاعف، بل في المصادرة على المطلوب. فهو قد ظن أولاً أن معياريْ الوضوح والتميّز يكفيان

---

46 انظر: Karl Jaspers: Descartes und die Philosophie, 2 unvranderte Auflage, Verlag Walter de Gruyter & Co., Berin 1948, p15.

47 وقد أحال ياسبرس إلى تعليق شينلج الذي أدرك أن درجة إثبات ديكارت لوجوده في الكوجيتو لا تفوق درجة إثبات وجود العالم الخارجي.

48 شيلينج: المرجع نفسه الوارد في الهامش الثامن، ص10.

لتحقيق النقلة من صحة إدراك فكرة الكوجيتو إلى صحة وإدراك فكرة التمام: فمن يضمن عندئذٍ أن الحكم بتعادل فكرتين في الوضوح والتميز ليس من الأفكار الخادعة، ونحن لم نُثبت بعدُ وجودَ ضامن الصّدق؟ ثمّ هو استعمل مبدأ عدم تضمن المعلول لأكثر مما تتضمنه العلة لإثبات أن الفكرة التامة ذاتَ المضمون الموضوعي والوجود الصوري لا يمكن أن يكون الإنسانُ الناقص علّةً لها: فمن يضمن صحةَ هذا المبدأ؟[49]

وقد سبق لـ **لايبنتس** Leibniz أن دحض الدليل الوجودي الديكارتي بالاستناد إلى اشتراط إمكان الموجود الواجب: "**ويمكن أن نحصل على برهان أكثر دقة بإغفال الإشارة –الديكارتية– إلى التمام والعظمة مستدلين على النحو الآتي: الوجود الواجب موجود (أو الموجود الذي تتضمن ماهيتُه إنيتَه موجود، أو الموجود بذاته موجود) كما هو بيّن بالذات من دلالة الألفاظ. لكن الله هو –بمقتضى الحد– هذا الموجود، وإذن فالله موجود. وهذه الحجج منتجةٌ شريطةَ التسليم بأن الموجود الأتم أو الموجود الواجب ممكن ولا يتضمن تناقضاً، أو بمعنى آخر شريطة التسليم بأن الماهية التي تقتضي الوجودَ ممكنة**".[50] وهو بذلك قد عاد بالدليل الوجودي عودة جزئية إلى صياغته في الفلسفة السينيوية–**الغزالي**ة، فاصلاً مفهوم الممكن الواجب عن الممكن الحاصل ثمّ دحضه. والمعلوم أن هذا الشرط يستند إلى الفصل الأرسطي بين الماهية المحدودة ووجودها في كتاب **البرهان**، كما قدمنا. لكنٍ **لايبنتس** تناسى أن الماهية التي يتحدث عنها **أرسطو** تكون –قبل إثبات وجودها– قائمة بذهنٍ متصور الحد: أي أن إمكانَها الذهني مشروطٌ بقابليتها للقيام بالذهن، ولن تكون النقلة منه إلى الحصول إلا بإثباته بالدليل، إذ لا دليل على الماهيات. فإدراكُها حدْسٌ مباشر واستقراء، وإنما الدليل مقصور على الوجودات التي يكون إدراكها غير مباشر واستنتاجاً. فأين تقوم الماهية الحاصلة التي لا تقتضي الوجود –وهي حاصلة فعلاً لا مجرد حدٍ في ذهن صاحب الفكرة كما هو الشأن في المستوى الأبستمولوجي للمسألة– إذا لم تستند إلى الماهية التي تقتضي الوجود؟ هل الوجود الحاصل– ولنكتف بوجود الذّات صاحبة الكوجيتو تسليماً بأن وجود العالم غير ثابتٍ–

---

49 ديكارت، المصدر نفسه، ص415-416.

50 انظر لايبنتس: G. W. Leibniz: Opuscules Philosophiques Choisis, Traduits du Latin par Pul Schrecker, Vrin, Paris 1969, pp. 23-24.

حاصل في الذهن فقط؟ أهو مجردُ معلوم ذهني، فيكون الذهن الذي فيه المعلومُ الذهني معلوماً ذهنياً هو الآخر؟

ويفيد هذا الاحتجاجُ المفصول عن أساسه –أعني عن إدراك إحدى الماهيات الحاصلة (الإنسان) أنها، على الرغم من حصول وجودها، مجردُ ممكن أو ماهيةٍ لا تقتضي وجودها بذاتها– أن **لايبنتس** لم يُرجع الدليلَ الوجودي إلى أصله إرجاعاً كاملاً. فالماهية التي تقتضي الوجودَ –أو الوجودَ الواجب– هي أساسُ الماهية التي لا تقتضي الوجودَ– أو الوجودَ الممكن– وجودياً وكذلك معرفياً، إذ الأمر هنا لا ينعكس معرفياً، لأن المعرفة هي الآن عين الوجود. ففي الدليل الوجودي يزول التمييزُ بين القبلية والبعدية. فسواء انطلقنا من الماهية المفهومة عودة منها إلى الماهية الحاصلة –ذاتي كانت أو ذات العالم– أو من الماهية الحاصلة– في المعنيين– إلى الماهية المفهومة، فإن التلازم بين مجرد الحصول والوجوب تحليليٌّ لكونه من المتضايفات. ولما كان الوجودُ الممكن حاصلاً (الماهية التي لا تقتضي الوجودَ بذاتها: الإنسان خاصةً والعالم عامة) صار الوجودُ الواجب (الماهية التي تقتضي الوجود بذاتها) حاصلاً بالأوْلى. والتناقض يكون لو أمكن أن يوجد ما لا تقتضي ذاتُه الوجودَ دون تضايفٍ مع ما تقتضي ذاته الوجود: التضايف بينهما هو امتناع القول بأحدهما دون الآخر. ذلك هو شرط دلالة الدليل الوجودي الكامل في صياغته التي عهدناها في علم الكلام الإسلامي أولاً، وفي فلسفة **ابن سينا** و**الغزالي** ثانياً: "**(الرابع) هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته، بل ينبغي أن تتحد آنيتُه وماهيتُه، إذ قد سبق أن الماهية [المخلوقة] غير الآنية، وأن الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارضاً لغيره فله تعلقٌ بغيره إذ لا يكون إلا معه، وعلّةُ الوجود الذي هو الآنية عبارة عن عارض للماهية، وأن كل عارض فمعلول، لأنه لو كان موجوداً بذاته لما كان عارضاً لغيره. وإذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلقٌ بغيره إذ لا يكون إلا معه، وعلّةُ الوجود لا تخلو إما أن تكون هي الماهية أو غيرها. فإن كانت غيرها فيكون الوجود عارضاً معلولاً ولا يكون واجب الوجود وباطل أن تكون الماهية [العارضة] بنفسها سبباً لوجود نفسها لأن العدم لا يكون سبباً للوجود، والماهية [العارضة] لا وجود لها قبل هذا الوجود، فكيف تكون سبباً. ولو كان لها وجودٌ قبل هذا الوجود لكانت مستغنيةً عن وجود ثانٍ. ثمّ كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود فإنه عرضي فيها، فمن أين يعرض له ولزم. فثبت أن واجب الوجود آنيتُه**

ماهيتُه، وكأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هنا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة. فإن كل ما عداه ممكن وكل ما هو ممكن فوجوده غير ماهيته".[51]

وقد أحال لايبنتس إلى ما كان ق أثبته من قبل بخصوص اشتراطه الإمكان أو عدم الامتناع للأفكار التي نحدُّها، ضارباً مثالَ الحركة الأسرع التي تمثل عنده شناعة وخُلْقاً، فقال: "إذا كان الله ممكناً فإنه ينتج أنه موجود".[52] وطبعاً فهذا المثال لا دلالةَ له إلا لكون صاحبه لا يقبل التمييز بين الإمكان المجرد أو العقلي، والإمكان الحاصل أو الوجودي، لقوله بضرورة الحاصل. فالحركةُ الأسرع بما هي إمكان مجرد أمر ممتنع التصور مثل نهاية قسمة المتصل، لكن أسرع الحركات الحاصلة أمر لا بد منه، بل إن علم الطبيعة يقتضيه وجوباً، وإلا امتنع التمييز بين الكائن الطبيعي الذي يتعلق بالممكن الحاصل فعلاً ويخضع لمبدأ العلّة المرجّحة وراء عدم التناقض والكائن الرياضي الذي يخص الممكن الذهني ويُكتفى فيه بمبدأ التناقض. لذلك كان المثال الذي ضربه غير ذي دلالة.

فعبارة: "إذا كان الله ممكناً فعن إمكانه ينتج أنه موجود" عبارة خادعة، إذ هي قد تعني:

1- إذا كان الله مجردَ ممكن اقتضى إمكانهُ ذلك وجودَه.

2- وقد تعني: إذا كان الله ممكناً حاصلاً فحصولُه ضروري.

والقصد الثاني يجعلنا نسأل: إذا لم يكن وراء الوجود الحاصل (الإنسان أو العالم مثلاً) وجود واجب غيره أو إياه كان مجرد الحصول وجوباً. أما القصد الأول فإن البحث عن الإمكان ينبغي أن يتحول بمقتضاه إلى بحث عن عدم الامتناع: فهل الوجود الواجب ممتنع؟ إذا فرضناه ممتنعاً لم يبق إلا الممكن المجرد، فلا نفهم عندئذٍ لماذا كان شيء بدلاً من لا شيء وكلاهما ممكن مجرد. إلاّ يسلم **لايبنتس** بأن العدم أبسطُ من الوجود وأوْلى منه بالتقدم، وهو القائل: "إذا سلمنا بهذا المبدأ [**مبدأ العلة المرجحة** Raison suffisante] **يكون أول سؤال يحق لنا وضعه هو: لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟ ذلك أن الشيء أكثر من الشيء بساطةً ويسراً. ثمّ إذا فرضنا أن الأشياء ينبغي لها أن توجد فلا بد من أن نتمكن من تعليل كونها**

---

51 الغزالي: مقاصد الفلاسفة، نشر محيي الدين صبري الكردي، مطبعة السعادة بمصر، د. ت.، ص139.

52 انظر: لابنتس: Meditations sur la connaissance, la verite et les idees، ص12-13.

على الهيئة التي هي عليها وليس على هيئة أخرى".[53] وإذا فهو بين اثنتين: إما أن ينكر الفرقَ بين الممكن الذي هو مجردُ حاصلٍ غير واجب والممكن الذي هو حاصلٌ واجب، أو أن يقول به. فإذا أنكر ذلك كان كلُّ شيء غيرَ ممتنع بذاته واجباً بذاته، وأصبح كلُّ حاصلٍ واجباً وكلُّ غير حاصل ممتنعاً. وذلك هو في الحقيقة أساس فلسفته القائلة بالضرورة المطلقة، ومنه يستمد **كلارك** -نيابة عن **نيوتن**- اتهامه بالإلحاد.[54] ولن يخلصه ذلك من القول بالدليل الوجودي، لأن الحاصل لم يقبل إلاّ بشرط افتراضه واجب الحصول فلا يكون هذا القول إلاّ إحلالاً للحاصل الواجب في الحاصل المجرد. وإذا قال به، فإما أن يجعل مجردَ الحاصل جزئيات العالمَ والواجبَ كلَّ العالم، وذلك هو حل **ابن رشد** في رده على الدليل الوجودي الكلامي والسينوي؛[55] أو أن يقول بالدليل الوجودي: يوجد، وراء العالم الذي هو مجرد حاصل لا تقتضي ماهيتُه وجودَه، علةٌ واجبةٌ ماهيتُها هي عين وجودها. وقد رأينا أنه لا مفر له من القول به حتى في الحالة الأولى. إذ يكون العالم عندئذٍ واجبَ الوجود عنده، ويكون الدليل الوجودي قد استُعملَ لإثبات وجوب العالم لا وجوب الله وتلك هي الدهرية.

وقد عاد **شيلينج**، في فصل عن "ديكارت" من المحاضرات التي ألقاها بميونيخ، إلى هذا الأساس اللابينتسي لمحاولة دحض الدليل الوجودي دون الاعتماد على الفصل **الكنطي** بين الماهية والوجود لكون الاحتجاج الديكارتي لا يُعْتمد عليه. ويبني دحضه للدليل الوجودي على فكرتين أساسيتين جعلتهما الصيغة الديكارتية من الدليل الوجودي ممكنتين.

---

53 انظر: M. F. Thurot: Oeuvres de Locke et Leibniz, Didot et lie, Paris, 1879.

54 انظر: Andre Rabinet: Correspondence Leibniz-Clarke, PUF, Paris 1957 وخاصة رد كلارك الأول، الفقرة الرابعة، ص30-31.

55 ابن رشد: تهافت التهافت، ص276: "قلت هذا البرهان [البرهان المستند إلى الجهات الوجودية] الذي حكاه [أي الغزالي] عن الفلاسفة أول من نقله إلى الفلسفة ابن سينا على أنه طريق خير من طريق القدماء لأنه زعم أنه من جوهر الموجود وأن طرق القوم من أعرا تابعة للمبدأ الأول [عرض الحركة أو النظام]. وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين، وذلك أن المتكلمين ترى أن من العلوم بنفسه أن الموجود ينقسم إلى ممكن وضروري، ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجد أن يكون الفاعل له واجب الوجود. هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الأشعرية. وهو قول جيد ليس فيه كذب. أ ما ما وضعوه من أ ن العالم بأره ممكن فإن هذا ليس معروفاً بنفسه".

الأولى: تعمق مسألة اشتراط إثبات الإمكان قبل البحث عن الوجوب كما وضعها **لايبنتس** متجاوزة إياها إلى التمييز بين البحث في جهات الوجود والبحث في الوجود بإطلاق، لكون الجهات تتعلق بالكيفيات الوجودية لا بالوجود نفسه.[56]

الثانية: تؤكد التناقض الموجود بين تصور واجب الوجود ومفهوم الإله الحر (التناقض بين التصور الفلسفي والتصور الديني للإله): "**فَلْنَعُد القياس [قياس ديكارت] كاملاً مرة أخرى، فالذات الأصلية لا يمكن أن تكون ذاتاً ذات وجود عارض، ومن ثمّ فإنه لا يمكن أن توجد إلاّ وجوداً ضرورياً (المقدمة الكبرى). وإذاً (= هكذا كان على ديكارت أن يستنتج) فإنه لا يمكن أن توجد (إذا وجدت) إلا وجوداً ضرورياً، إذ لا تتضمن المقدمتان إلا هذا. لكن ديكارت استنتج بدلاً من ذلك: إذاً فالله موجود. فبدا وكأنه أثبت وجود الله. لكن الأمر ليس سيان بين أن تقول: الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً، وأن تقول: إنه يوجد وجوداً ضرورياً. فمن الخلية الأولى (الله لا يمكن أن يوجد إلا وجوداً ضرورياً) لا ينتج إلا الله يوجد وجوداً ضرورياً إذا وُجد لكنه لا ينتج بأي وجه. إنه يوجد وإذاً فقياس ديكارت يتمثل خطؤه فيما ذكرنا**".[57]

وبيّنٌ أن **شيلينج**، استناداً إلى ما مكنته منه الصيغة الديكارتيه للدليل الوجودي، قد وجد حيلتين منطقيتين. والحيلة الأولى التي تواصل حيلةَ **لايبنتس** أساسها واهٍ. ذلك أن الإمكان المشترط لا يعني الوجود العارض قسيم العدم العارض في الممكن المقابل للوجود الضروري، وإلاّ انهار الدليل كله. وإنما هو يعني عدمَ الامتناع ويتضمَّن الممكن الواجب والممكن العارض بقسميه. وبيّن أن عدم الامتناع لا يحتاج إلى دليل لأن الحصول غيرُ منازَع فيه، ومن باب أوْلى عدم الامتناع. فيبقى البحث في الحاصل هل هو كله من جنس الممكن العارض أو منه ما هو ممكن واجب أو غير ممتنع واجب؟ فأمَّا بالنسبة إلى **لايبنتس** فالحاصل كله واجب، ومن ثم فليس للوجود إلا جهتان: غير الحاصل الذي هو ممتنع، ثم الحاصل الذي هو واجب. لا

---

[56] Schellings Munchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie und Darstellung des philosophischen Empirismus, nue herausgegeben un mit erlauterenden Anmerkungen Versehen von Dr. Arthur Drews, Leipzig 1902، فصل ديكارت، ص4-29.

[57] شلينج: المرجع نفسه، ص14-15.

إمكان إذاً إلا بمعنى غير الممتنع الواجب. كل ما ليس بممتنع ممكن، وكل ممكن حاصل، وكل حاصل واجب: وذلك هو عينُ القول بوحدة الوجود، لأن هذا **الممكن الحاصل الواجب** هو العالم أو الجوهر الوحيد بصفتيه المفكرة والممتدة. ومن ثمّ فإن **شيلينج** محقّ عندما أرجع فلسفة **لابينتس** إلى فلسفة **سبينوزا**، حاصراً الفرق بين الفلسفتين في الصياغة لا غير. لكن **شيلينج** نفسه لا مفرَّ له من هذا الحل إذا اشترط الشرط نفسه، خلافاً لما هو الشأن بالنسبة إلى الحل الكلامي والسنيوي لاستناده إلى التسليم بوجود الممكن غير الواجب بذاته وسيطاً بين الممكن الواجب بذاته والممتنع بذاته.

ولست أدري كيف يمكن لشيلينج أن يشترط مثل هذا الشرط وهو لا يقول إلا بالإمكان المطلق بالنسبة إلى الرب وينفي عنه كل امتناع: "**فالله لا يمكن تصوره إلا ذاتاً وجودها ضروري بل لا يمكن تصوره إلاّ بصورة يزول معها هذا الوجود الضروري بوصفه فعلاً حراً. لكن ما يطلق عليه اسم الله بصورة مستقلة عن الفلسفة ومتقدمة عليها بلا منازع لا يمكن أن يضع، بهذا المعنى، الموجود الواجب ضد وجوده الذي ينبغي تصوره حراً. وإنما المسألة هي كيف يمكن لنا تجاوز هذه النقيضة. وليس شأن الفلسفة ذاته إلا بيان هذا الأمر**"![58] فاعتراضه الثاني يقابل بين الإله الحر والإله الضروري أو "الموجود الأعمى" حسب قوله. السؤال هو: ما معنى الإله الحر؟ هل الحرية تتعلق بصفة أفعاله أم بمقومات ذاته؟ ما معنى أن يكون شيءٌ ما حراً بالإضافة إلى مقومات ذاته؟ هل يعني أنه خالق ذاته؟ فتكون حريته بالإضافة إلى ذاته هي أن يخلقها كما يريد؟ ولكن عندئذٍ إلا يصبح الله مخلوقاً أياً كان الخالق فيصبح بحال تجعل وجودَه ذا بدايةٍ ونهايةٍ مطلقتين قاطعاً البونَ بين بداية عدم ونهايةٍ تمام، أعني الفكرة المؤسسة لنظرية المثال الضابط (**الكنطي**) الذي تستند إليه المثالية الألمانية القائلة بالتدرج التاريخي في التحقق الإلهي، حيث يكون الإنسان الذي حل فيه الرب محققّاً للوجود الإلهي في التاريخ، أعني لمدينة الرب والعالم الروحي؟

إن وجوب الوجود ليس نفياً للحرية وإنما هو نفيٌ للمعلولية. وكونُ الله واجبَ الوجود ذاتاً وصفاتٍ لا ينفي عن أفعاله الحرية، بل هو يعني أن أفعاله لا علة لها غير إرادته، وحرية أفعاله يدل عليها العالم الذي يبقى ممكناً على الرغم من حصوله: وتلك هي الحرية المطلقة الغنية عن الحلول في الإنسان ليحققها، كأن الله

---

58 المرجع نفسه، ص21.

أعجزه أن يكون تاماً فاحتاج إلى الاستتمام بالإنسان! أما كون الذّات حرة فإنه لا يمكن أن يعني أنها غير المحدد الذي يتحدد بحرية فيكون بما هو محدّد عديم التحديد كونه بما هو محدّد. فيكف عن علاقة لا محدَّدة بين لا محدَّديْن سينتج التحديد؟ إنما كون الذّات حرة ليس إلاّ كونها غير معلولة الوجود وليس لفعلها من محدّد عداها. الوجوب إذاً ليس الاضطرار وإنما هو الإطلاق. وعندئذٍ ينبغي أن نعود إلى الجهات لنبين أنه لا وجودَ لامتناع المطلق أو العدم المقابل للإمكان المطلق أو الوجود الذي يتضمن الوجوب والحصول. فالممتنع الوحيد هو الممتنع النسبي، أعني المعدوم العارض قسيم الموجود العارض، أي أن أفعال الله الحرة ترجح وجود بعض الممكن العارض فتوجده فيكون الحاصل ذو الوجوب التابع، وترجح عدم بعضه الآخر فيكون غير الحاصل ذو الامتناع التابع. والامتناع بالذات لا معنى له: فما يمتنع بذاته متناقض المفهوم، إذ ينبغي أن يكون له ذات سالبة نضعها موجودة ثمّ نقول إنها تقتضي ألاّ تكون موجودة. فكيف للمعدوم أن يقتضيَ شيئاً فضلاً عن اقتضاء عدم وجوده؟ إذاً لا يقابل الوجوبَ بالذات (إثبات الثبوت بإطلاق) امتناعٌ بالذات (سلب الثبوت بإطلاق)، وإنما يقابله إمكانٌ تابع قد يحصل فيكون وجوباً تابعا وقد لا يحصل فيكون امتناعاً تباعاً: وتلكما هما آيتا الحرية الإلهية، ومن ثمّ فهما شرطا علم الإنسان بالحرية الإلهية لكونهما شرطيْ التوجيه الأصلي عنده كما أسلفنا.

والغريب أن نفيَ الدليل الوجودي يستند دائماً وفي كل الحالات التي سُعي فيها إلى دحضه إلى التسليم الضمني به، تسليماً يختلف عن مجرد القول بالشيء في ذاته. بل إن هذا التسليم الأخير نفسه هو كذلك دليل وجودي ضمني: إذ هو يؤسّس المظاهرَ على شيء وراءها ينسب إليه الوجود الحق –الذي لم يشك فيه **كنط** قط، مما يجعله يقتصر على نفي معلومية الموجود وراء المظاهر لا وجوده نفسه– وإن كان غير معلوم الذات. فالذي ينفي الوجود وراء الإدراك الانطوائي يطلق الإدراك الإنساني فيجعله علّةَ مضمونه، حتى وإن ادعى تواضعاً أن مُدْرَكاته، التي ليس وراءها وجود، أحلامٌ أو مظاهر، إذا حتى الواقعية التجريبية التي لا ينفيها **كنط** إنما هي من الأوهام المقصورة على الوجود النفسي. وذلك هو معنى نفي الواقعية المتعالية نفيها اللازم للمثالية المتعالية والمصاحب لها عنده، نفيها الذي يقتضي أن التصورات الماهوية في ذهن الإنسان لا قيام لها إلا هذا القيام التصوري. لكن **كنط** يستثني ضمنياً وجوده الانطوائي من حصره في الوجود التصوري، لأن القيام التصوري يكون قياماً وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري

يكون قياماً وجودياً إذا لم يستثن الإنسان ذاته من اقتصار قيامها على هذا القيام التصوري: فللإنسان من ذاته تصور هو قيامه التصوري وهو موجود، وإذاً فقيامه التصوري يتضمن الوجود غير المقصور على القيام التصوري: وما ذلك إلاّ نسخةٌ من الدليل الوجودي أو استنتاج الوجود من المفهوم في صيغته الديكارتية إذ لا فرق منطقياً بين النسبة إلى الرب أو النسبة إلى المربوب: أل"أوجد Cogito" نسخة مصغرة من الدليل الوجودي.